

Aida Qasımova

Quran qissələri

**XIV-XVI əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatının ideya-
bədii qaynaqlarından biri kimi**

(Qazi Bürhanəddin, Nəsimi, Xətai və Füzulinin ana dilində olan
əsərləri əsasında)

Bu kitab Quran qissələrinin klassik Azərbaycan ədəbiyyatının ideya bədii qaynaqlarından biri kimi araşdırılmasına həsr olunub.

**İstəkli anam Xuraman Abbasovanın
əziz xatirəsinə ithaf edirəm.**

G İ R İ Ş

Mövzunun aktuallığı. İctimai şüurun əsas formalarından biri olan ədəbiyyat bəşər cəmiyyətinin ümumi dünyagörüşünün mühüm istiqamətlərindən birini təşkil edən dini təsəvvürlərlə

həmişə sıx bağlı olmuşdur. Bu bağlılıq bir tərəfdən bəşəriyyətin ən əski və ən bəsit dini təsəvvürləri olan əsatirlərin sinkretik xarakter daşayıb özündə ilkin dini baxışlarla yanaşı, həm də mənəvi mədəniyyət və incəsənətlə bağlı cəhətləri əks etdirməsindən irəli gəlirsə, digər tərəfdən də ədəbiyyatın əsrlər boyu bir çox dini obraz və rəmzlərdən faydalanması ilə əlaqədardır. Dinlə ədəbiyyatın sıx əlaqəsi özünü dünyanın ən qədim ədəbi abidələrinin yarımətiri xarakter daşımada, antik yunan və Roma ədəbiyyatlarının əsatirlərlə sıx bağlılığında, eləcə də təkallahlılıq dinlərinin yaranmasından sonra əski səma kitablarının (Tövrat, Incil, Quran) bir çox süjet və obrazlarının incəsənət və ədəbiyyatda öz əksini tapmasında biruzə verir.

Y.Meletinski ədəbiyyatla dinin vəhdətindən bəhs edərək, yazırdı: "Söz sənətinin qenezisi iki cəhətdən sinkretik xarakterdə olan ibtidai mədəniyyətə aparıb çıxarır: birincisi odur ki, burada incəsənətin, dinin və ətraf aləmlə bağlı ilkin təsəvvürlərin başlanğıcı sinkretik vəhdət halında çıxış edirdi (bu ideoloji sinkretizmdir), ikincisi, bədii fəaliyyətin ilk növləri bu və ya digər dərəcədə dini ayinlərlə bağlı idi (bu formal sinkretizmdir). Burada söhbət incəsənətin dinə tabe olmasından deyil, məhz sinkretizmdən, onların ilk addımlarının ayrılmazlığından gedir".¹

VII əsrin əvvəllərində Ərəbistan yarımadasında meydana gəlmiş islam dini də öz güclü məfkurəsi və mükəmməl təlimi ilə bir çox xalqların fikir dünyasına dərin təsir göstərmiş, Hindistandan tutmuş Əndəlusadək böyük bir ərazidə yaşayan xalqlar bu dinə tapınmışlar. Əsrlər boyu müsəlman xalqlarının mənəvi dünyası, elm və mədəniyyəti Qurani-Kərimin yüksək ideallarından qidalanmışdır.

Hər bir müsəlmanın uşaq vaxtından əzbərləyib təkrar-təkrar eşitdiyi, binaların divarlarında, memarlıq abidələrinin ornamental bəzəyində, parçaların, xalçaların və qiymətli əşyaların üzərində oxuduğu müqəddəs kəlamlar - Quran ayələri sanki onun bütün dünyasını özündə cəmləşdirir, həyatın bütün saüələrini əuat edirdi.²

"Müsəlmanlığın dini-fəlsəfi, hüquqi qaynağı olmaqla yanaşı, həm də çox mühüm bir ədəbi-tarixi salnamə"³ olan Qurani-Kərimin ədəbiyyata təsiri, xüsusilə onun yüksək mənəvi dəyərləri və dərin əxlaqi məzmunu ilə seçilən və bu müqəddəs kitabın təxminən 1610 ayəsini⁴ əhatə edən qissələrdə daha qabarıq canlanır.

"Ən əski örnəkləri din kitablarında olan"⁵ qissə - hekayələrin əsas xüsusiyyəti insanların başına gəlmiş hadisələri anlatmaq olsa da, zaman-zaman onlar bir çox təfərrüatlarla zənginləşmiş, tarix kitablarında, təfsirlərdə, hədis toplularında, "Qisasul-ənbiya" adlanan xüsusi ədəbiyyatda, müəyyən dini-fəlsəfi cərəyanlarla, özəl olaraq, sufizmlə bağlı ədəbiyyatda, eləcə də şifahi xalq yaradıcılığında xəyali epizodlarla bəzənmişlər.

Dərin ibrətamiz mənə, insanları doğru yola çəkmək, onları hər iki dünyada səadətə qovuşdurmaq, insan cəmiyyətini pislilik və rəzalətlərdən qorumaq amalı Quran qissələrini Şərq ədəbiyyatının tükənməz ilham çeşmələrindən birinə çevirdi. Digər tərəfdən son dövrlərin elmi kəşfləri nəticəsində Quran qissələrində kainatın və insanın yaradılması ilə bağlı bir sıra elmi məlumatların hifz olunduğunu, bu qissələrdə yalnız "son dövrlərin tarixi-arxeoloji tədqiqatları ilə aşkarlanmış bəzi tarixi olaylar" haqqında xəbərlər verildiyini də görürük.⁶

Əsas qayəsini müsəlman xalqlarının dini-mənəvi düşüncəsinin əsasında dayanan tövhid və nübüvvət təşkil edən, peyğəmbərlərin həyatını bir örnək, ola biləcək yüksək mənəvi keyfiyyətlər mücəssəməsi kimi təqdim edən, özündə əsrlər boyu bəşəriyyəti düşündürən həyat, varlıq, ölüm, fəvqəltəbii qüvvələr və s. haqqında fikirləri hifz edən qissələr klassik ədəbiyyatımızın ədəbi-bədii formaya bürünmüş dini-fəlsəfi düşüncə qaynağı olmuşdur. Bu ədəbiyyatın bu gün belə aktuallığını itirməyən misilsiz mənəvi dəyərləri, humanizmin, ədalətin, həqiqətsevərliyin, düzlüyün və s. əxlaqi məziyyətlərin təbliğ və tərənnümü də bir əvəzsiz mənbə kimi Qurandan və Qur'an qissələrindən faydalanmışdır.

Sovet dövrünün mənəvi sərbəstlik və ruhi azadlığı boğan dini-ideoloji qadağaları, aramsız ateizm təbliğatı və bunun nəticəsi olaraq, xalqımızın mənəvi nailiyyətləri cərgəsində islami dəyərlərin əhəmiyyətinin heçə endirilməsi, ədəbiyyatımızın, mədəniyyətimizin Quranla bağlılığını təhrif olunmuş şəkildə təqdim etmək və dini kitabların mənəvi irsimizin ideya-bədii qaynağı kimi əhəmiyyətinə kölgə salmaq cəhdləri xalqımız istiqlalıyyət qazandıqdan sonra illərin təzyiqindən qurtarmış Azərbaycan ədəbiyyatşünaslıq elmini günün vacib məsələləri sırasında ilkin olaraq, bu qadağaların yaratdığı boşluqları doldurmaq və təhrifləri düzəltmək problemi ilə üz-üzə qoydu. Quran qissələrinin ədəbi irsimizin ideya-bədii qaynağı kimi araşdırılması zamanın tələbindən doğdu.

Digər tərəfdən, bütün dünyada baş verən global inteqrasiya, müxtəlif xalqların öz dini, mənəvi, mədəni sərvətləri ilə yaxınlaşmaq meylləri bu ümumi prosesdə islam dininin də mütərəqqi, humanist mahiyyətini, onun misilsiz mənəvi sərvət kimi əhəmiyyətini aşkarlamağı ön plana çəkir. Eləcə də, İslam dininə qarşı bu günədək səngimək bilməyən qərəzli hücumlar, bu dinin guya elmə, mədəniyyətə zidd mövqə tutmasını isbat etmək cəhdləri, İslamın mütərəqqi xarakterini danıb onu təməçilik və qaragüruhlə bağlamaq yolunda atılan addımlar və bu yönümdə aparılan təbliğatlar İslamın və Qurani-Kərimin əsrlər boyu mütərəqqi mədəni inkişaf prosesindəki böyük rolunu üzə çıxarmağı tələb edir. Əhəmiyyətinin açıqlanması və öyrənilməsi vacib olan bu rol həm də ədəbiyyatımızda Quran qissələri ilə bağlı bir sıra üslubi-mənəvi fiqur və formaların yalnız bədii ifadə vasitəsi olmayıb, həm də öz batini qatlarında orta əsrlərin dini-fəlsəfi düşüncəsinin daşıyıcısı olan bədii obrazların meydana çıxmasında təzahür edir ki, bunun da tədqiqi təxirəsalınmaz vəzifələrdəndir.

Tədqiqatın məqsəd və vəzifələri. Quran qissələrini Qazi Bürhanəddin, Nəsimi, Xətai və Füzulinin türkdilli yaradıcılığının ideya-bədii qaynağı kimi araşdırmaq və onların klassik şerimizdəki funksiyasını sistemli şəkildə öyrənmək tədqiqat işinin

əsas məqsədini təşkil edir. Bunun üçün tədqiqat prosesində aşağıdakı məsələlər diqqət mərkəzinə çəkilmişdir.

- Quran qissələrinin Qurani-Kərimdə əks olunma xüsusiyyətlərini öyrənmək və onların Qurandan sonra yaranmış hədis ədəbiyyatında, təfsirlərdə, sirə, məğazi, tarix, qisasul-ənbiya əsərlərində, Quranaqədərki səmavi kitablardakı variantlarına, eləcə də folklorla bağlı bəzi cəhətlərinə diqqət yetirmək;

- XIV-XVI əsrlər anadilli ədəbiyyatımıza Qurani-Kərimin göstərdiyi təsirin ümumi mənzərəsi fonunda Quran qissələri ilə bağlı təlmih və iqtibasların tutduğu yeri göstərmək;

- Dini rəvayətlərin klassik ədəbiyyatımızda rast gəlinən variantlarını Quran qissələri ilə müqayisə etmək və poetik fikir tariximizdə bu qissələrin ideya-bədii qaynaq kimi mövqeyini müəyyənləşdirmək;

- Hər bir sənətkarın yaradıcılığında Quran qissələri ilə bağlı ənənəvi obrazların əksi ilə yanaşı, həm də Quran qissələrinə müraciətdə fərdi yaradıcılıq xüsusiyyətlərini öyrənmək və ayrı-ayrı poetik formaların ədəbi inkişaf prosesində məruz qaldıqları dəyişiklikləri göstərmək;

- XIV-XVI əsrlər Azərbaycan şerində işlənən Quran rəvayətlərinin bədii fikrin obrazlı ifadəsi baxımından tədqiqinə diqqət yetirmək;

- Əsasında Quran qissələri dayanan bir sıra simvolik ifadələrin rəmzi mənalarnı açıqlamaq;

- Tədqiqat prosesində ayrı-ayrı sənətkarların dini-fəlsəfi görüşlərinin bəzi cəhətlərini araşdırmaq.

Tədqiqatın yeniliyi. Son vaxtlaradək Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığında klassik irsin tədqiqinə birtərəfli yanaşılmış, ədəbiyyatımızın İslam dini və Müqəddəs Quranla bağlı cəhətləri ya səthi öyrənilmiş, ya da təhriflərə məruz qalmışdır. Klassik ədəbiyyatımızın mənəvi-ideoloji qaynaqları sırasında Qurani-Kərimin adı çəkilmədiyi kimi, bir çox bədii obrazların Qurandan əxz olunması da lazımınca dəyərləndirilməmişdir. Xalqımızın istiqlalıyyət qazanıb dini-mənəvi dəyərlərinə qayıtdığı bir dövrdə bədii düşüncənin əsas fikir sütunlarından olan dini anlayışlar,

səmavi kitablər, o cümlədən Quranın özündə dərin mənə və bədii keyfiyyətlərlə çıxış edən qissələrin bədii fikrin istiqamətlənməsində və inkişafındakı yerinin öyrənilməsi və bu sahədə mövcud olan boşluğun doldurulması ədəbiyyatşünaslıq elmimizin qarşısında duran ən müüüm vəzifələrdən oldu.

Son vaxtlar klassik ədəbiyyatımızın İslam dini ilə bağlı bəzi cəhətlərini araşdıran ayrı-ayrı tədqiqatlar meydana çıxsada, konkret olaraq, Quran qissələrinin klassik türkdilli Azərbaycan ədəbiyyatına təsiri ayrıca tədqiqat obyektinə çevrilməmişdir. Tədqiqat işində məhz bu sahə elmi-nəzəri əsaslarla öyrənilmişdir.

Tədqiqat işində Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığında ilk dəfə olaraq:

- Quran qissələri bir ədəbi növ kimi araşdırılmış, onların Qurani-Kərimdə əks olunma xüsusiyyətləri göstərilmiş, qissələri Qurandan sonrakı ədəbiyyatda məruz qaldıqları dəyişikliklər ayrıca tədqiq edilmişdir.

- Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığında ilk dəfə olaraq, Quran, Tövrat və İncil qissələri arasında paralellər aparılmış, bu yönündə mövcud olan bir sıra ziddiyyətli və mübahisəli məsələlər öz obyektiv həllini tapmışdır.

- Quran qissələrinin ilkin mənası ilə onların irfani-təsəvvüfi mənalrı arasında müqayisələr aparılmış, hər iki istiqamətin ədəbiyyatımıza olan təsiri paralel olaraq öyrənilmişdir.

- Qissələrlə bağlı motivlər sənətkarların dünyagörüşlərini öyrənmək baxımından dini-fəlsəfi düşüncə qaynağı kimi tədqiq edilmişdir.

- Ədəbiyyatşünaslığımızda ilk dəfə olaraq, Quran qissələrindən istifadədə ənənəvilik və novatorluq prinsipləri elmi cəhətdən tədqiq edilmişdir.

- a) Qissələrlə bağlı ənənəvi obrazlara müraciətdə fərdi yanaşma xüsusiyyətləri tədqiqat obyektinə cəlb olunmuşdur.

- b) Qissələrlə bağlı ənənəvi, təkrarlanan obrazlarla yanaşı aزیşlənən təlimlərə də ayrıca diqqət yetirilmişdir.

- Quran qissələri ilə bağlı bir sıra rəmzi obrazların batini mənalrı açıqlanmışdır.

- Quran qissələrindən bəhrələnmə baxımından Qazi Bürhanəddin, Nəsimi, Xətai və Füzuli yaradıcılıqları ayrılıqda araşdırılmış və onların arasında bu baxımdan müqayisəli təhlillər aparılmışdır.

- Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığında ilk dəfə olaraq, Qazi Bürhanəddinin fəlsəfi-irfani dünyagörüşü Quran qissələrindən istifadənin ümumi fonunda tədqiq edilmiş, şairin dini-fəlsəfi baxışlarının əsas istiqamətləri müəyyənləşdirilmişdir.

- Qurandan gəlmə bir sıra obrazların hürufilik fəlsəfəsində kəsb etdiyi simvolik mənalar açıqlanmışdır.

- Quran qissələrinin folklor motivlərinə diqqət yetirildiyi kimi, bu qissələrin xalq şeri formasında olan poeziya nümunələrində əks olunması da tədqiq olunmuşdur.

- Quran qissələri ilə bağlı motivlərin klassik ədəbiyyatımızda kəsb etdiyi bir sıra yeni, bəzən də paradoksal mənalar açıqlanmışdır.

- Füzuli şerinin Quran qissələri ilə bağlı bədiiyyatı tədqiq olunmuş, şairin çoxqatlı poetik düşüncəsi və poetik dilinin hədsiz obrazlılığı qissələrlə bağlı mənaların açıqlanması fonunda tədqiq edilmişdir.

- Hədiqətüs-süəda" əsərinin birinci babının elmi təhlili verilmiş, əsərin ideya-məzmun və bədii xüsusiyyətləri araşdırılmışdır.

- İlk dəfə olaraq, Merac rəvayətlərinin və şəqqul-qəmər hadisəsi ilə bağlı deyimlərin klassik Azərbaycan şerinə göstərdiyi təsir araşdırılmış, bu cəüətdən bir sıra rəmzi obraz və ifadələrin mənası açıqlanmışdır.

- İlk dəfə olaraq, ayrı-ayrı şer növlərində (qəzəl, vəsf, mədh və s.) Quran qissələrinə müraciətin səciyyəvi cəhətləri araşdırılmışdır.

- İlk dəfə olaraq, Quran qissələrinin, eləcə də qissələrlə bağlı ayrı-ayrı epizod və motivlərin klassik şerimizdəki işlənmə tezliyi müəyyənləşdirilmişdir.

Tədqiqatın elmi və praktiki əhəmiyyəti. Orta çağlar Azərbaycan ədəbiyyatına Quran rəvayətlərinin təsirinin

öyrənilməsinin bir neçə cəhətdən əhəmiyyəti vardır. Son vaxtlaradək ateist təbliğati aparılan ölkəmizdə bir çox klassiklərə ateist, dinsiz donu geydirilməsə, onları çap etmək və geniş oxucu kütləsini onların bədii irsi ilə tanış etmək imkanı verilməzdi. Təsadüfi deyildir ki, Nəsimi və Füzuli kimi şairlərimizin yaradıcılığında da ateistik notlar axtarılmış, dahi sənətkarlar bəzən az qala dinə, Qurani-Kərimə zidd gedən sənətkarlar kimi təqdim edilmişlər.

İndiyədək ədəbiyyatımızın dünyəvilik baxımından tədqiq olunduğunu nəzərə alsaq, ayrı-ayrı sənətkarların yaradıcılığının islami əsaslarının Qurani-Kərim baxımından tədqiq olunmasının nə qədər böyük elmi əhəmiyyəti olduğu anlaşılır. Belə ki, dini təlmih və iqtibaslar ədəbiyyatımıza dərin mənə, yüksək əxlaq-mənəvi keyfiyyətlər verməklə bərabər, həm də onun sənətkarlıq cəhətdən formalaşmasına, bir sıra güclü, poetik obrazlar yaranmasına təsir göstərmişdir. Digər tərəfdən, dini mənə və obrazların araşdırılması ayrı-ayrı sənətkarların dini-fəlsəfi görüşlərinin, xüsusilə, sufilik və hurufiliklə bağlı bir sıra cəhətlərin aydınlaşmasına gətirib çıxarır. Quran qissələri ilə bağlı bir sıra təlmihlərin gizli rəmzi mənalarının açığlanmasının da böyük elmi əhəmiyyəti vardır.

Orta çağlar Azərbaycan ədəbiyyatında Quran rəvayətlərinin ideya-bədii qaynaq kimi əksolunma xüsusiyyətlərinin öyrənilməsi bu dövr poeziyasının müasir oxucu üçün dil və üslub cəhətdən çətinlik törədən cəhətlərini aydınlaşdırmaq baxımından da böyük əhəmiyyətə malikdir. Çünki suqgestiv xarakter daşıyan XIV-XVI əsrlər Azərbaycan poeziyasında elə beytlər, elə assosiativ obrazlar var ki, dini rəvayətlərə incəliklərinədək bələd olmadan onların batini mənasını açıqlamaq mümkün deyil. Bu mənada tədqiqat işini Azərbaycan şərhçilik elmində irəliyə doğru bir addım hesab etmək olar. Tədqiqat prosesində bir sıra beytlər yalnız mənə baxımından deyil, sənətkarlıq cəhətindən də tədqiq edildiyindən dissertasiya işi ədəbiyyat nəzəriyyəsi baxımından da əhəmiyyət kəsb edir.

Tədqiqat işindən ali məktəblərdə Azərbaycan ədəbiyyatının müvafiq bölmələrinin öyrənilməsi zamanı, eləcə də ədəbiyyat nəzəriyyəsi, islamşünaslıq və quranşünaslıq fənnləri ilə bağlı dərs vəsaiti kimi istifadə oluna bilər.

Tədqiqatın nəzəri əsası və metodologiyası. İşdə nəzərdən keçirilən problemlərlə bağlı Azərbaycan, eləcə də dünya ədəbiyyatşünaslığının elmi qənaət və təcrübələrindən yararlanmışdır.

Predmetin tədqiqində tarixi-ədəbi və qarşılıqlı-müqayisəli metoddan istifadə edilmişdir. Tədqiqat prosesində Quran qissələri ilə bağlı obrazlar hər bir sənətkarın yaradıcılığında ayrıca öyrənilməklə həmin sənətkarın ədəbi irsinin tədqiq olunan problemlə bağlı ümumiləşmiş elmi nəzəri təhlili verilmiş (induksiya), həm də ümumi qənaətlərdən çıxış edərək, hər bir Quran qissəsinin klassik irsimizə təsiri, ayrı-ayrı epizod və motivlərin ədəbiyyatımızda işlənmə tezliyi və intensivliyi də ayrıca araşdırılmışdır (deduksiya).

Tədqiqatın quruluşu. Quran qissələrini XIV-XVI əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatının ideya-bədii qaynağı kimi araşdıran tədqiqat işi giriş, yeddi fəsil, nəticə və əlavələrdən ibarətdir.

Giriş hissəsində mövzunun aktuallığı, yeniliyi, elmi və praktik əhəmiyyəti bildirilir, istifadə olunmuş ədəbiyyatın qısa icmalı verilir.

I fəsil (XIV-XVI yüzilliklərin ümumi tarixi-mədəni mənzərəsi və türkdilli ədəbiyyatımızda Qurandan bəhrələnmənin ilk nümunələri) iki bölümdən ibarətdir.

"XIV-XVI əsrlərdə Azərbaycanda tarixi-siyasi və mədəni-estetik durum" adlanan birinci bölümdə dövrün ümumi xarakteristikası verilir, tarixi şərait, həmin dövrün aparıcı dini-fəlsəfi cərəyanları, ümumi ədəbi mənzərəsi canlandırılır.

"Qazi Bürhanəddin şərinə Quran qissələri ilə bağlı təlmih və iqtibaslar" adlanan ikinci bölümdə ilk öncə, Qazi Bürhanəddin şərinə, ümumilikdə İslam dininin - onun müqəddəs kitabı Quranın, hədisi şərifin, Hz. Əlinin bəzi kəlamlarının təsiri açıqlanır. Sonra isə hər bir Quran qissəsinin şairin poetik irsinin ideya bədii qaynağı

kimi təhlili verilir, Quran qissələri ilə bağlı poetik fiqurların şairin yaradıcılığındakı yeri müəyyənləşdirilir.

II fəsildə (Nəsimi şerində Quran qissələri. Hürufilik və Quran qissələri ilə bağlı rəmzi mənalar) ilk öncə hürufiliyin İslam daxilində yaranmış bir cərəyan olmaqla Qurani-Kərimə istinad etməsi, Nəsimi şerində Müqəddəs kitabımızdan əxz olunan iqtibasların intensiv işlənməsi barədə məlumat verilir. Sonra isə Quran qissələrinin hürufiliyin rəmz və simvollar qaynağı olması etibarilə Nəsimi şerinə böyük təsiri araşdırılır.

III fəsildə (Xətai şerində Quran qissələrinin əks olunması xüsusiyyətləri) Xətai və Nəsimi şerləri arasında Quran qissələrindən bəhrələnmədə müşahidə edilən yaxınlıq, Xətainin bu yönündə folklor motivlərindən qaynaqlanması, bir sıra qissələrə müraciətdə fərdilik nümayiş etdirməsi öyrənilir.

IV fəsildə (Füzuli şerində Quran qissələri: ənənəvi obrazlar və assosiasiyalar) Quran qissələri Füzulinin ecazkar söz sənətinin əsas qaynaqlarından biri kimi öyrənilir. Füzuli şerinin bu yönündə kəsb etdiyi misilsiz mənəvi dəyərlər, sətiraltı mənalar, forma və üslub gözəlliyi ön plana çəkilir.

V fəsil ("Həqiqətüs-süəda" əsərində Quran qissələri) Füzulinin "Həqiqətüs-süəda" əsərinin I babının araşdırılmasına həsr olunub.

VI fəsildə (XIV-XVI əsrlər Azərbaycan poeziyasında Məhəmməd peyğəmbərin həyatı ilə bağlı qissələrin əksi. Merac və Şəqqul-qəmər) Merac və Şəqqul-qəmər hadisələrinin klassik şerimizə göstərdiyi təsir öyrənilir, bu hadisələrlə bağlı bir sıra bədii obrazlar və rəmzi mənalar araşdırılır.

VII fəsildə (Quran qissələrindən bəhrələnmədə ənənəvilik və yenilik) qissələrlə bağlı epizod, motiv və bədii obrazların klassik ədəbiyyatımızda işlənmə tezliyi, onlara müraciətdə ənənəvilik və fərdi yanaşma məsələləri araşdırılır, bu qəbil obrazların müxtəlif şer növlərində əks olunması xüsusiyyətləri, əsasında Quran rəvayəti dayanan bir sıra rəmzi obrazların klassik şerimizdə tutduğu yer və onların ifadə etdiyi gizli batini mənalar öyrənilir.

Nəticədə tədqiqata yekun vurulur, araşdırma əsasında hasil olan qənaətlər ümumiləşdirilir.

* * *

Hərfi mənası a) bir kəsin izi ilə getmək, b) bir xəbəri söyləmək, hekayət etmək v) kəsib qısaltmaq (məs. saç) olan "qassa" (قَصَصَ) felindən yaranmış qissə (قِصَّة) sözü müəyyən bir hadisəni, baş vermiş olayı, xəbəri bildirməklə yanaşı, həm də bir ədəbiyyatşünaslıq termini kimi hekayə anlamına gəlib, ya xəyalı, ya da gerçək hadisələri nəql edən bir ədəbi növüdür.⁸ Qurani-Kərimdə keçmişə aid olaylar "qissə" sözü ilə yanaşı ona sinonim kimi işlənən "nəbə", "xəbər", "məsəl" sözləri ilə də bildirilir (Ənam 24, Maidə 27, Hud 49, Əraf 101, Ənkəbut 43 və s.). Bəzi dinşünas alimlər "qissə" anlamının əsasında tarixi yaşantıların dayandığını əsas tutaraq qissənin hekayət kimi başa düşülməsinin əleyhinə çıxmış, Qurandakı qissələrin məqsədinin haqq və doğruluq olduğunu xüsusi vurğulamış, Uca Tanrını gerçəklə xəyalı qarışdırıb hekayələr yazan sənətkarlarla eyni səviyyədə tutmağın qəbul edilməzliyini bildirmiş, "içindəki hər kəlməsi, tərkibindəki hər cümləsi doğru olan "Quran qissələrini ədəbi qissə və hekayələrdən üstün tutmuşlar və bu səbəbdən də qissəyə hekayət deyilməsini məqbul bilməmişlər.⁹

Əslində heç də bütün Quran qissələrinin Quranda əks olunduğu şəkildə ədəbi növ hesab edilməsi düzgün deyil. Yusif (ə) qissəsi hadisələrin ardıcılıqla nəql edildiyi, müəyyən süjet və kompozisiyaya malik dolğun hekayət təsiri bağışlayır. "Əzm və səbat sahibi olan" - " ulul-əzm () peyğəmbərlərdən¹⁰ Adəm (ə), Nuh (ə), İbrahim (ə), Musa (ə) və İsanın (ə) qissələri Quranda nisbətən geniş olsa da, onlar ayrı-ayrı surələrdə epizodlar şəklində əks olunmuşlar. Bu epizodlar içərisində bəzən təkrarlara rast gəlinir, bəzən də müəyyən epizod yalnız bir dəfə xatırlanır. Məsələn, Musanın hekayəti təkrarlanan epizodlar halında Əraf (103-172), Yunis (75-95), Taha (9-101) , Nəml (7-14), Qasas (3-43) surələrində əks olursa da, onun Xızrla olan əhvalatına yalnız

Kəhf surəsində (60-82), "İnfilaqul-bəhr" - (dənizin yarılması) epizoduna isə Şüəra (63) surəsində rast gəlinir. Bəzi peyğəmbərlərin Qurani-Kərimdə yalnız adı çəkilir (İdris, əl-Yəsə, Zul-Kifl), bəzisinin isə adı belə çəkilmir. Xızr peyğəmbərin Quranda adı çəkilməsə də, Kəhf surəsindəki "ilmun min lədu"dan (dərgahımızdan olan elmdən) xəbərdar olan Allah bəndəsinin Xızr olduğu zənn edilir.

Bəzi qissələrə Qurani-Kərimdə qısaca bir işarə edilmişdir. Məsələn, təfsirlərdə geniş yer alan Harut-Marut hekayətinə Bəqərə surəsinin 102-ci ayəsində, Şərq poeziyasında rəngarəng obrazlar doğurmuş Süleyman üzüyü və div hekayətinə Sad surəsinin 34-cü ayəsində, Əyyubun hekayətinə Ənam (84), Ənbiya (83-84), Sad (41-44) surələrində qısa bir işarə edilib.

Qurandan sonrakı ədəbiyyatda qissələr ətrafında təfsilatlar uydurulduğundan, "qissə" deyərkən, ancaq Qurani-Kərimdəki epizod və işarələr deyil, zaman-zaman xəyali əhvalatlarla zənginləşmiş bitkin hekayətlər başa düşüldüyündən və klassik Şərq ədəbiyyatının da sonradan uydurulmuş bu rəvayətlərin təsirindən kənarda qalmaması səbəbindən biz Quran qissələrinin "Quran hekayətləri" və "Quran rəvayətləri" adlanmasını da məqbul sayırıq. Bu anlayış hər bir qissənin Qur'anda əks olunmuş variantı ilə bərabər, sonrakı yazılı və şifahi ədəbiyyatda formalaşmış nümunələrini də əhatə edir. Belə ki, Adəmin cənnətdən çıxarılmasında Tovuz quşunun və ilanın iştirakı, Adəm asqırığı, Harut-Marut və Zöhrə, Ənqa quşu və s. ilə bağlı rəvayətlər Quranda yer almasalar da, klassik ədəbiyyatımızda çeşidli mənə və obrazlar doğurmuşlar.

Əsas qayəsini Allah-Təalanın təkliyinə inam (tövhid), peyğəmbərlərə inam (nübüvvət) təşkil edən, insanları mö'min, xeyirxah, səbrli, təvazökar olmağa səs-ləyən, nəfsə uymağı, təkəbbürü, səbrsizliyi, əxlaqsızlığı pisləyən qissələr bir örnək, öyüd-nəsihət, ibrət olaraq nazil olmuşlar. Bu bərdə Qurani-Kərimdə deyilir:

"Biz bu məsəlləri insanlar üçün çəkirik. Onları yalnız (haqqı) bilənlər anlayırlar. (Ənkəbut 43)

(Ya Məhəmməd) Biz peyğəmbərlərin xəbərlərindən ürəyini möhkəmləndirəcək nə varsa sənə nağıl edirik. Bu sənə haqq, möminlərə isə moizə və öyüd-nəsihət olaraq gəlmişdir". (Hud 120)

"Onların hekayələrində ağıl sahibləri üçün, sözsüz ki, bir ibrət vardır". (Yusif 111)

Quran qissələrini mövzu dairəsinə görə aşağıdakı şəkildə qruplaşdırmaq olar:

- qisasul-ənbiya - peyğəmbərlərin qissələri;
- ərəblərin islamaqədərki tarixi ilə bağlı qissələr;
- bəzi müdrik adamlar və qəhrəmanlarla bağlı qissələr;
- ayrı-ayrı ibrətamiz qissələr;
- Məhəmməd peyğəmbərin həyatı ilə bağlı qissələr.

Qisasul-ənbiya - Quran rəvayətlərinin böyük bir hissəsini təşkil edir. Hədislərdə yüz iyirmi dörd min peyğəmbər olduğu göstərilə də,¹¹ Qurani-Kərimdə yalnız iyirmi altı peyğəmbərin adı çəkilmişdir:¹² Adəm (ə), Nuh (ə), Hud (ə), Saleh (ə), Şüeyb (ə), İbrahim (ə), İsmail (ə), İshaq (ə), Lut (ə), Yəqub (ə), Yusif (ə), Əyyub (ə), Yunis (ə), Musa (ə), Harun (ə), Talut (ə), əl-Yəsə (ə), Zul-Kifl (ə), Davud (ə), Süleyman (ə), İlyas (ə), İdris (ə), Yəhya (ə), Zəkəriyyə (ə), İsa (ə), Məhəmməd (ə).

Quran qissələrinin böyük bir qismini əhatə edən qisasul-ənbiyada tövhid və nübuvvətlə bağlı məsələlərə xüsusi diqqət yetirilmiş, peyğəmbərlərin məsumluğu və möcüzələrlə çıxış etmək qabiliyyəti, bir çox ümmətlərin öz peyğəmbərinə inanmayıb onu inkar etməsi kimi məsələlərə toxunulmuşdur.

Ərəblərin islamaqədərki tarixinin əks olunması baxımından Qurani-Kərimdə Səba dövləti, Ərim seli ilə bağlı rəvayətlər maraqlıdır (Səba surəsi 15-17). Eləcə də əl-Buruc (Bürclər) surəsinin 4-9-cu ayələrində əks olunmuş "Əshabu-uxdud" (xəndək sahibləri) və Fil surəsində əks olunmuş Əshabu-fil (fil sahibləri) rəvayətləri də islamaqədərki ərəb tarixi ilə bağlı bəzi hadisələrə toxunduğundan diqqətəlayiqdir.

Qurani-Kərimdə müdrük adamlar və qəhrəmanlarla bağlı hekayətlərə gəlincə, İskəndər Zülqərneyn və Loğmanın hekayətini, Həbib Nəccarla əlaqələndirilən "Əshabul-qaryə" (kənd sakinləri) qissəsini göstərmək olar.

Bəzən Qurani-Kərimdə tarixi şəxsiyyətlər - peyğəmbərlər, padşahlar, müdrük adamlarla bağlı olmayan ayrı-ayrı ibrətamiz hekayətlər də verilir. Belə hekayətlərdən iki bağ sahibi ilə bağlı rəvayət maraqlıdır. Kəhf surəsinin 32-44-cü ayələrində əks olunmuş bu rəvayət dərin ibrətamiz mənaya malik olub insanları Tanrının bəxş etdiyi nemətlərlə öyünməməyə, allahsevərliyə və xeyirxahlığa səsləyir.

Qurani-Kərimdə Məhəmməd peyğəmbərin həyatı ilə bağlı bir sıra hadisələr də öz əksini tapmışdır. Digər rəvayətlərdən fərqli olaraq, Məhəmməd peyğəmbərin (s.ə.s.) həyatı ilə bağlı əhvalatlar müqəddəs kitabda çox qısa və ötəri əks olunub. Yalnız təfsirlərdə bu qissələr hərtərəfli verilir. Peyğəmbərimizin həyatı ilə bağlı İsrə və Merac (İsrə surəsi. 1-ci ayə), şaqqul-qəmər (ayın parçalanması) (Qəmər surəsi. 1-ci ayə), əhlu-l-ifk (böhtan əhli) hadisələri (Nur surəsi. 10-17-ci ayələr) ilə bağlı rəvayətlər maraqlıdır.

* * *

Quran qissələri ilə Əhdi-ətiq və Əhdi-cədidəki rəvayətlər arasında müəyyən oxşarlıqlar vardır. Təsadüfi deyildir ki, müfəssirlər Quran qissələrindəki qaranlıq yerləri şərh edərkən, birinci növbədə, Quranaqədərki səma kitablarına müraciət etmişlər. Quran rəvayətləri ilə Tövrat və İncildəki rəvayətlər arasındakı yaxınlıq Avropa şərqşünaslarının da diqqətindən yayınmamışdır. Görkəmli şərqşünas alim D.S.Marqolius "Məhəmməd və islam dininin meydana gəlməsi" əsərində, xüsusilə Yusif peyğəmbərin, Musa və Harunun, Süleyman peyğəmbərin hekayələrinin Quran və Tövratdakı variantları arasındakı bənzərlikdən bəhs etmiş, bir çox şərqşünaslar kimi, o da müsəlman peyğəmbərinin guya bu qissələri Tövratdan, İncildən, yəhudilik və xristianlıqla bağlı digər kitablardan əxz etdiyini göstərmişdir.¹³

Bu cür yanlış fikirlər keçmiş sovet dövrünün L.I.Klimoviç,¹⁴ I.M.Filştinski,¹⁵ B.Y.Şidfar¹⁶ və b. müəlliflərinin əsərlərində də yer almışdır.

Son vaxtlar Quran rəvayətlərinə həsr olunmuş əsərlər içərisində M.B.Piotrovskinin "Quran rəvayətləri" əsərində bu məsələ obyektiv əksini tapmış, müəllif Qurani-Kərimi yəhudi və xristian kitablarından asılı vəziyyətə salan A.Geyger, V.Rudolf kimi müəllifləri tənqid edərək, müsəlmanların müqəddəs kitabının yəhudilik və xristianlığın meydana gəldiyi mühitdə yaranıb bu dinlərlə genetik bağlarla əlaqədar olduğundan, eləcə də hər üç kitabda - həm Quranda, həm də Əhdi-ətiq və Əhdi-cədidə müəyyən əsətləri təsəvvürlərin əks olunması səbəbindən onlar arasında yaxınlığın zəruriliyini açıb göstərmişdir. Müəllif bütün səmavi kitabların bütöv bir mədəni aləmin ayrı-ayrı hissələri olduğunu və ümumbəşər mədəniyyətinin öyrənilməsində onların hər birinin, eləcə də Müqəddəs Quranın əvəzedilməz yeri olduğunu göstərmişdir.¹⁷

Qurani-Kərimin əski səmavi kitablar arasındakı mövqeyi ilə bağlı ən dəyərli məlumatlar müqəddəs kitabımızın özündə əks olunub. Quranın özündən əvvəlki Səma kitablarını təsdiq edərək - onların doğruluğunu isbat edərək nazil olması fikri bir sıra ayələrdə vurğulanır (Bəqərə 89, Ali-İmran 3, Nisə 47, Maidə 48, Ənam 92 və s.). Ayrıca Quran qissələrinin qeyb xəbərlərindən olub peyğəmbərə (ə) vəhylə çatdırılması da bildirilir.

"Bunlar qeyb xəbərlərindəndir ki, vəhy ili sənə bildiririk".
(Ali İmran 44)

Digər kitablarla müqayisədə Qurani-Kərimin nazil olduğu ilkin şəkli qorunub saxlanıldığından hədsiz təhriflərə uğramış Tövrat və İncil mətnlərinin düyününü ancaq Quranın köməyi ilə açmaq mümkündür. Artıq ilk səhifələrindən vəhdaniyyəti şübhə altına alan Tövratdan (Tövrat. Varlıq. III (5) fərqli olaraq Quranda tövhid ideyası əvvəldən axıradək birmənalı şəkildə təbliğ edilir. Quranda peyğəmbərlərin məsumluğu - ismətul-ənbiya () da digər kitablarla müqayisədə daha inandırıcıdır.¹⁸ Tövrat

peyğəmbərləri isə adi insanlara xas olan bir sıra günahlardan uzaq deyillər. Yəqub peyğəmbərin bir hiylə ilə xəstə atası İshaqı aldadıb qardaşı İsağa çatan vərəsə birinciliyinə nail olması (Tövrət. Varlıq. XXVII) Harunun ibadət üçün qızıldan buzov düzəltməsi (Tövrət. Çıxış. XXXII (3-4), Hz. Süleymanın bütperəstliyə uyması (Tövrət. III Varlıq. XI (1-12) və s. buna misal ola bilər. Tövrətdə bəzən səmavi kitabların ülvi amallarından uzaq olan, hətta adi əxlaq normalarına uyğun gəlməyən əhvalatların əks olunması (məs. Lut peyğəmbərin öz qızları ilə olan əhvalatı. (Tövrət. Varlıq. XIX (30-38) ancaq təhriflərdən xəbər verir.

Qurani-Kərimdə onun özündən əvvəlki kitablarla bağlı mübahisəli məsələləri həll etməsi belə əks olunub:

("Həqiqətən, bu Quran İsrail oğullarına ixtilafda olduqları şeylərin əksəriyyətini anladıb xəbər verir". (Nəml 76)

Quran və Tövrət-Incil rəvayətləri ilişgilərində mühüm məsələlərdən biri də Məhəmməd peyğəmbərin bu rəvayətləri vəhydən qabaq eşidib-əşitməməsidir ki, bu barədə bir qədər sonra bəhs ediləcək. (bax səh.)

* * *

Quran qissələri ədəbiyyatımızda təlmih və iqtibas poetik fiqurları ilə əks olunmuşdur. Hərfi mənası "eyham vurmaq", "işarə etmək", "gözü ilə başa salmaq" olan təlmih bir termin kimi poetik fiqur olub, şerdə "fikri və lirik hissi oxucunun zeünində daha da canlandırmaq üçün çox vaxt tarixi hadisələrə, əsatir və əfsanəyə, ayə və hədislərə, məşhur alim və filosofların hikmətli sözlərinə, dövrünün mütədavil elmlərinin qanun-qaydalarına, dini-tarixi və ya əfsanəvi şəxsiyyətlərə, xalq içərisində çox işlədilən məsəl və atalar sözlərinə işarə edilməsidir".¹⁹ Qeyd etmək lazımdır ki, atalar sözlərinə və məsəllərə işarə daha çox "irsəlul-məsəl" bədii ifadə vasitəsi adlanır. Avropa şərqşünaslığında təlmih qarsılığı kimi allyüziya və reminissensiya stilistik-mənəvi fiqurları işlənir. Əgər allyüziya məşhur hadisə və faktlara işarədirsə,

reminissensiya nisbətən daha qaranlıq və üstüörtülü olub, oxucunun assosiativ qavrama qabiliyyətinə əsaslanır.²⁰

Orta əsr filoloqu Şəmsi Qeys Razinin (XIII əsr) "Mucəm" əsərində təlmihın az sözlə çox mənalı ifadə edən bir vasitə olması bildirilir. Bir sıra mənbələrdə təlmih əvəzinə sözün mənasında fərq olsa da, eyni poetik fiquru bildirən təlmih (şübhə) termini işlənir.²¹

İqtibasla Quran ayəsinin və hədislərin olduğu kimi şerə gətirilməsi və yaxud tərcüməsinin verilməsi nəzərdə tutulur.²² Ətaullah Məhəmməd əl-Hüseyni (XV əsr) iqtibasın dörd növünü göstərmişdir:

1. Olduğu kimi, heç bir dəyişiklik olmadan gətirilən iqtibas;

2. Olduğu kimi verilib, başqa mənada işlənən iqtibas;

3. Forma etibarlı ilə bir qədər fərqli verilən iqtibas;

4. Həm formasına, həm də məzmununa görə dəyişik olan iqtibas.²³

Əli-Əsgər Hələbi Qurandan faydalanmanın iqtibas və təlmihdən başqa işarə, təzmin, həll və təmsil formalarını da göstərmişdir.²⁴ Biz bir-birinə adekvat olan poetik fiqurları cüzi fərqlərlə ayıran (məs. işarə və təlmih) və tamamilə fərqli mənası olan poetik fiqurlara qeyri-dəqiq izahat verən bu bölgünü məqbul saymırıq. Müəllif təzmin və iqtibası demək olar ki, eyni tərzdə xarakterizə edir:

Təzmin - ayədən bir qisim gətirməklə hər hansı bir məzmunu işarə edir.

Iqtibas - şerddə təsir yaratmaq üçün sözü alıb olduğu kimi işlətmək.

Bizim nəzərimizcə, poetik fiqur kimi bir şairin öz şerhinə başqa bir şairin məşhur bir beytini daxil etməsi olan təzmini iqtibasla qarışdırmaq səhvdir.²⁵ "Ayəni və ya ayədən hər hansı bir sözü alıb şerhin vəzn və ruhuna uyğun dəyişmək" adlanan həll müəllifin təqdim etdiyi mənada iqtibasın bir növü sayıla bilər. Həllin klassik poetikada "şerlə deyilən bir kəlamı nəsrə çevirib

nəsr əsərinin tərkibində vermək" mənası bildirdiyini²⁶ nəzərə alsaq, bu fiquru da Quranın poeziyada əksi ilə bağlı ifadə vasitəsi hesab edə bilmərik. Bəzən istiarənin bir növü sayılan, bəzən də ibrətamiz bir misal gətirmək anlamına gələn, yəni daha çox irsəlül-məsəli xatırladan təmsilin²⁷ nəzərdə tutulan funksiyası təlmih və iqtibasla da həyata keçədiyindən, onu da Quranla bağlı ayrıca bir poetik fiqur kimi təqdim etməyə lüzum görmürük.

* * *

Şərq xalqlarının mədəniyyətinin islam dini və onun müqəddəs kitabı olan Qurani-Kərimlə sıx bağlılığı səbəbindən dini mövzular müxtəlif xalqların ədəbiyyatlarını yaxınlaşdıran, onları vahid ümummüsəlman mədəniyyətinin tərkib hissəsinə çevirən əsas amillərdən olmuşdur.

Şərq ədəbiyyatında peyğəmbərlərin qissəsi ilə əlaqədar mövzuların əks olunmasından bəhs edərkən bunun tarixinin hələ cahiliyyət dövrü ərəb poeziyasına gedib çıxmasını qeyd etmək lazımdır. Bu dövr ərəbləri arasında bütperəstliklə yanaşı, yəhudilik və xristianlıq dinləri də yayıldığından peyğəmbərlərin qissəsi cahiliyyət poeziyasında öz əksini tapmışdır. Bu mənada Q.F.Qryunebaumun istər cahiliyyət, istərsə də islam dövrü ədəbiyyatında mifoloji materialın olmaması barədə fikrini qəbul etmək olmaz.²⁸ Çünki bir çox peyğəmbərlər həm də əsatiri qəhrəmanlardır (əcdadlar, demiurqlar və s.) və xristian və müsəlman dini əsatirləri mifologiya elminin müəyyən sahələrini təşkil edir.

Qeyd etdiyimiz kimi, cahiliyyət ərəblərinə yəhudilik və xristianlıq dinləri yad olmadığından, onlar hələ islam dini yaranmazdan əvvəl "qıyasu-l-ənbiya" - peyğəmbərlərin qissəsi ilə tanış olmuşlar.²⁹ Ərəblərin bəzi peyğəmbərlərin rəvayətindən xəbərdarlığına Qurani-Kərimdə də işarə edilmişdir. Bu barədə Tövbə surəsinin 70-ci ayəsində deyilir:

"Məgər onlara* özlərindən əvvəlki Nuh, ad, səmud tayfasının, İbrahim qövmünün, Mədyan əhalisinin, mötəfikilərin xəbərləri gəlib çatmadımı?"

Məşhur cahiliyyət şairlərindən Ləbid ibn Rəbiənin divanında Davud peyğəmbərin, Nəbiğə öz-Zübyaninin və əl-Əşənin divanında isə Süleyman peyğəmbərin rəvayətinə toxunulmuşdur.³⁰ Xüsusilə xristian şairləri Adi ibn Zeyd əl-İbadi³¹ və Uməyyə ibn Əbi-s-Salt³² bir sıra peyğəmbərlərin hekayəti ilə bağlı reminissensiyaları çox işlətməmişlər. Suveyd ibn Əbi Kahil ad, tasm, cəddis tayfalarından³³ bəhs etmişdir.³⁴ Cahiliyyət şairləri, xüsusilə Loğman ibn Adın qissəsinə tez-tez toxunmuşlar.³⁵

İslamın yayılmasından sonra, təbii ki, poeziyada Quran qissələrinə müraciət daha da artmışdır. Orta əsr filoloqu əl-Əsgərinin "Divanu-l-Mə'ani" əsərinin bir bölümünün ədəbiyyatda Quranla bağlı mə'nalara həsr edilməsi³⁶ və İbn Kunas adlı filoloqun şiə şairi Kümeyt ibn Zeydin poeziyasında Qurani-Kərimdən iqtibaslara dair xüsusi bir əsər yazması buna sübutdur.³⁷

Klassik ərəb şeərində iri həcmli epik əsərlər olmadığından Quran qissələrinə müraciət reminissensiya xarakteri daşımışdır.

Klassik ərəb şeərinin ən görkəmli nümayəndəsi olan Əbu Tayyib Mütənəbbinin (X əsr) poeziyasında qissələrlə bağlı obraz və motivlərin xüsusi intensivlik qazandığı müşahidə edilməkdədir.

Nəsrdə isə vəziyyət başqa cür idi. Artıq VIII əsrdən etibarən aqioqrafik ədəbiyyat yaranıb inkişaf edir,³⁸ qıyasu-l-ənbiya əsərləri yazılır,³⁹ Quran təfsirlərində peyğəmbərlərin rəvayətinə geniş yer verilir, eləcə də tarixi əsərlər mövcudatın xəlv olunması ilə başlayıb, Həzrəti Adəmdən Məhəmməd peyğəmbərədək bütün peyğəmbərlərin əhvalatını verir. Başqa sözlə, ərəb nəsrində Quran qissələri daha çox dini və tarixi əsərlərdə öz əksini tapır. Bununla belə Əbül-Əla əl-Məərrinin "Risələtul-Ğufran" əsərində cənnət və cəhənnəmlə bağlı bir sıra

ayə və hədislərin, xüsusilə Meracla bağlı rəvayətlərin parodik bir tərzdə əks olunması artıq ərəb bədii nəsrinin də Quran mövzularına yad olmadığından xəbər verir.

* Münafıqlar nəzərdə tutulur - A.Q.

Fars ədəbiyyatında da bu mövzuda dini əsərlərin geniş yayılması ilə yanaşı, bədii ədəbiyyatda, xüsusilə poeziyada iki istiqamət özünü göstərir. Bir tərəfdən, süjet xəttinin əsasında Quran qissəsi dayanan iri həcmli epik əsərlər yaranır,⁴⁰ digər tərəfdən isə lirik poeziyada tez-tez dini iqtibas və təlmihlərə müraciət edilir. Xüsusilə, XII əsrdən etibarən fars poeziyasında dini-mistik təmayüllərin güclənməsi, Quran qissələri ilə bağlı reminissensiyaların müəyyən mənəvi-psixoloji anları əks etdirən rəmzi mənalar kəsb etməsinə gətirib çıxarır.

M.Reysner farsdilli ədəbiyyatda Quranla bağlı təlmih və iqtibasları araşdırarkən Baba Kuhi, Abdulla Ənsari kimi müəlliflərin şerində rast gəlinən Quran ayələrindən birbaşa iqtibaslar gətirmənin Cəlaləddin Rumi poeziyasında daha da artdığını, Rumidən sonrakı dövrdə isə bu yönümdə iqtibasların deyil təlmihlərin üstünlük təşkil etdiyini, XIII əsrdən sonra farsdilli ədəbiyyatda Quranla bağlı iqtibaslara demək olar ki, rast gəlinmədiyini bildirmişdir.⁴¹ Lakin Rumidən sonra fars ədəbiyyatında bu qəbil iqtibasların heç də yox olmadığına əmin olmaq üçün Əbdürrəüman Cami (XV əsr) poeziyasına nəzər salmaq kifayətdir.⁴²

R.Azadə farsdilli ədəbiyyatda Qurandan bəhrələnmənin başqa bir cəhətinə - müqəddəs kitabda hifz olunmuş vəz və möizələrin islami-didaktik poemaların yaranması üçün ideoloji baza olmasına nəzər-diqqəti cəlb edib, Sənai Qəznəvinin "Hadiqatul-həqaiq" və Nizami Gəncəvinin "Sirlər xəzinəsi" poemalarında əks olunmuş islami-əxlaqi dəyərlərin hər bir sənətkarın fərdi dünyagörüşündən doğan dərin sözlü mənalara və mətnarxası fikirlərə malik olduğunu bildirmişdir.⁴³

XIX-XVI əsr türkdilli ədəbiyyatımız ilk növbədə farsdilli Azərbaycan ədəbiyyatının Qətran Təbrizi, Fələki Şirvani, Xaqani Şirvani, Mücirəddin Beyləqani, Nizami Gəncəvi kimi nəhənglərinin möhtəşəm ədəbi irsi üzərində yüksəldiyindən Quran mövzularından faydalanmada da sələflərin ədəbi təcrübəsinə əsaslanma, yəni başlıca səciyyəvi keyfiyyətləri fikrin zəngin obrazlar silsiləsi ilə ifadəsi - məxfi qonuşma - rəmz, alleqoriya və simvollarla müraciət⁴⁴ olan və bu yönümdə dönə-dönə Müqəddəs Quranla bağlı bədii obrazlara müraciət edən farsdilli Azərbaycan şer məktəbinin uğurlarından bəhrələnmə türkdilli şerimizin əsas məziyyətlərindən olmuşdur. Bu cəhətdən, xüsusilə, Nizami irsinin, ayrıca olaraq Nizami məracnamələrinin sonrakı dövr ədəbiyyatına təsiri böyükdür.

Türkdilli ədəbiyyatda da Quran qissələrinin işlənməsində bir neçə istiqamət nəzərə çarpır: əsasında Quran qissəsi dayanan iri həcmli epik əsərlər (Qul Əlinin "Qisseyi-Yusif" əsəri, Mustafa Zəririn, Durbəkin "Yusif və Züleyxa" poemaları)⁴⁵ Məhəmməd Füzulinin "Hədiqətüs-süəda" əsərinin birinci babı və istər lirik, istərsə də epik poeziyada Quran qissələri ilə bağlı təlmih və iqtibaslar. Türkdilli ədəbiyyatda bütövlükdə Qurandan faydalanmaya gəlincə "islami zəmində yaranmış irfani-didaktik lirik şerin" bəzi nümunələrini - Ədib Əhməd Yüngənin "Ətabətül-həqaiqini" və Xoca Əhməd Yəsəvinin "Divani hikmətini" qeyd etmək lazımdır.⁴⁶

Tədqiqat işində ən əsas mənbə kimi Qurani-Kərimə istinad edilmiş, klassik ədəbiyyatımızda rast gəlinən bu və ya digər dini rəvayətin, ilk növbədə Qurani-Kərimdə hansı şəkildə əks olunması diqqət mərkəzinə çəkilmişdir. Ayrı-ayrı peyğəmbərlərin, müqəddəslərin obrazları ədəbiyyatımızda məhz ilkin mənbə olan Qurani-Kərimdə təqdim olunduğu şəkildə əks olunmuş, Qurani-Kərimə müvafiq Yusif (ə) gözəllik, Əyyub (ə) səbr və dözümlülük, Süleyman (ə) müdriklik, İskəndər Zülqərneyn (ə) qüdrət və əzəmət mücəssəməsi kimi verilmiş, Musa əleyüissələmin adı sehr, İsanın (ə) adı ölü bədənlərə can vermək və s. ilə əlaqədar çəkilmiş,

Məhəmməd peyğəmbərin meracı ilə İnsanın mənəvi kamillik ideyası tərənnüm olunmuşdur.

Klassik şerimizdə rast gəlinən Quran rəvayətlərini araşdırmaq üçün ən mühüm mənbələr sırasında Qurani-Kərimin məşhur müfəssirlərindən olan tarixçi alim Əbu Cəfər Məhəmməd ibn Cərir ət-Təbərinin (839-923) iki əsərini

"Quranın təfsirində əhatəli izahat"⁴⁷ və

"Peyğəmbərlər və hökmdarlar tarixi"⁴⁸ əsərlərini xüsusi qeyd etmək lazımdır. "Cəmiu-l-bəyan" təfsirinin əhəmiyyəti onunla müəyyən edilir ki, Təbəri bu və ya digər rəvayəti verərkən, bir yandan geniş təfsilata varır, hadisələri incəliklərinədək təsvir edir, digər yandan isə bu və ya digər Quran qissəsinin müxtəlif istinadlara əsaslanan bir çox variantlarını verir. Bu variantlar, əsasən, bir-birini təkrar etsə də, bəzən kiçik bir fərq belə mühüm məna daşıyır. Təbəri tarixində də Quran rəvayətləri bütün genişliyi ilə verilir. Tarixin başlanğığını dünyanın xəlv olunması ilə bağlayan Təbəri "Tərixu-r-rusul val-muluk" əsərinin əvvəlində müsəlman kosmoqoniyası ilə bağlı bir sıra mühüm məsələlərə toxunur, müqəddəs Qurani-Kərimə əsaslanaraq mövcudatın yaranmasını təsvir etməyə çalışır. Sonra əsərin qıssasul-ənbiya hissəsi gəlir ki, burada da əsas mənbə kimi Qurani-Kərimə əsaslanan alim bir sıra əlavə məxəzlərə də müraciət edir.

Quran rəvayətlərinin tədqiqi baxımından Əbu-l-Fida İsmail ibn Kəsir əd-Dəməşqinin (1300-1372)

"Böyük Quranın təfsiri"⁴⁹ əsərinin də xüsusi əhəmiyyəti vardır. Bu əsər öz mükəmməlliyi, əhatəliliyi ilə bəzən İbn Cərir ət-Təbərinin təfsiri ilə yanaşı tutulur. Öz əsərində əsas mənbə kimi Təbəri təfsirinə əsaslanan İbn Kəsir yeri gəldikcə, başqa mənbələrə də istinad etmişdir. İbn Kəsir, öz təfsirinə böyük bir müqəddimə ilə başlamış, burada Qurani-Kərim və onun təfsiri ilə bağlı mülahizələrini söyləmişdir. İbn Kəsirin təfsir **üsulunu** (Quranın Quranla təfsiri) adlandırırlar. O, müəyyən bir ayəni təfsir edərkən, onu ilk növbədə Qurandakı digər oxşar ayələrlə müqayisə etmişdir. Bundan sonra o, hədislərə, səhabələrin söhbətlərinə və s.

əsaslanmışdır. Quran rəvayətlərinə münasibətə gəlincə, İbn Kəsir təfsirinin əsas cəhətlərindən biri qissələrin müxtəlif variantlarının verilməsilə bərabər, həm də bu və ya digər qissə ilə əlaqədar müəllifin öz mülahizələrini söyləməsi, ağla-batan rəvayətləri həqiqətə uyğun gəlməyən rəvayətlərdən ayırmasıdır.

Quran rəvayətləri ilə bağlı ayrıca ədəbiyyat sayılan "Qisasul-ənbiya" (Peyğəmbərlərin qissələri) əsərlərindən tədqiqat işində Əbu İshaq Əhməd ibn Məhəmməd əs-Sələbinin (1035-də ölüb) "Çəmən gəlinləri"⁵⁰ adlanan "Qisasul-ənbiya" əsərindən əsas mənbələrdən biri kimi istifadə edilmişdir. Müəllifin qeyd etdiyi kimi, bu əsərdə Qurani-Kərimdə zikr olunan qissələr şərh edilmişdir. Əsərin müqəddiməsində Sələbi göstərir ki, Allah-Təala peyğəmbər əleyhissələmə bu qissələri bir sıra səbəblərdən nazil etmişdir. Əvvəla, bu qissələr peyğəmbərə (s.ə.s.) onun peyğəmbərliyini isbat edəcək bir möcüzə kimi nazil olmuşdur. Çünki yazıb-oxumaq bilməyən ümumi peyğəmbər bu qissələri nə başqa mənbələrdən oxuya bilər, nə də uzun müddət vətəninə tərki edib, bu qissələri bilən şəxslərlə ünsiyyətdə olmadığından, başqalarından eşidə bilərdi. Beləliklə, peyğəmbərin bu qissələri söyləməsi açıq-aşkar bir möcüzə və onun peyğəmbərliyinə bir dəlalət idi.⁵¹

Sələbinin bu mülahizələri bir çox orta əsr ərəb müəlliflərinə xas olan subyektivizmədən xali deyildir. Belə ki, yalnız Quran qissələrinin deyil, bütövlükdə Qurani-Kərimin öz misilsiz üslubu və dərin mənası ilə Məhəmməd əleyhissələmənin peyğəmbərliyinə dəlalət edən bir Tanrı möcüzəsi olduğunu qeyd etməklə (bu fikir Quranın özündə də təsbit olunmuşdur; Bəqərə 23) Hz.Məhəmmədin peyğəmbərlərin qissəsini heç cürə başqalarından eşidə bilməməsi fikrinin həqiqətə uyğun gəlmədiyini də nəzərə almaq lazımdır. Çünki cahilliyət dövründə Ərəbistan yarımadasında bütpərəstliklə bərabər yəhudilik və xristianlıq da müəyyən dərəcədə yayılmışdır ki, bu da əhalinin müəyyən hissəsinin bu rəvayətlərdən xəbərdar olmasına dəlalət edir. Cahilliyət dövrü poeziyasında qisasul-ənbiya ilə bağlı təlimlər

işlənməsi də peyğəmbərlərin hekayətinin ərəblərə hələ islamdan əvvəl məlum olması fikrinə gətirib çıxarır. (bax. səh.) Quranın özündə də bir sıra qissələrin cahiliyyət ərəblərinə məlum olduğuna işarə edilmişdir. (Tövbə 70)

Digər tərəfdən Hz.Məhəmmədin "ümmi" (savadsız, yazıb oxumağı bacarmayan) adlanmasını da (Əraf 157, Nəhl 103, Ənkəbut 48) hərfi mənada anlamaq düzgün olmazdı. Çünki müsəlman peyğəmbəri öz dərrakəsi, ağılı, zəkası, geniş düşüncəsi ilə nəinki öz dövrünün, həm də bəşər tarixinin ən nadir şəxsiyyətlərindən biri olub. Bizim fikrimizcə, Qurandakı "ümmi" kəlamı birbaşa dini əqidə və etiqadla bağlı olub və bu sözlə Hz.Məhəmmədin ilahi vəhyə qədər vəhdaniyyətdən uzaq olmasına işarə edilib. Bu həmin sözün Qurani-Kərimdəki mənasına da uyğun gəlir.

Onların bəziləri bisavaddırlar və Kitabı (Tövratı) bilmirlər. (Bəqərə 78)

Ali İmran surəsinin 20-ci ayəsində müşrik ərəblər "ümmi" adlanır.

Bununla belə, Qurani-Kərimdə bir neçə dəfə Məhəmməd peyğəmbərin müəyyən Quran qissəsi ilə bağlı nazil olan xəbərləri əvvəlcədən bilməməsinə işarə edilib. Bunlar Həzrəti Məryəmə himayədarlıqla bağlı möminlərin **puşk** atmasıdır ki, bu əhvalat İncildə belə əks olunmamışdır. (Ali İmran 44)

Hud surəsində Nuhla bağlı hissə - sona yetdikdən sonra

"Bunlar isə sənə vəüy edəcəyimiz qeyb xəbərlərindəndir. Əvvəllər nə sən, nə də sənin qövmün onları bilmirdi" (Hud 49) - deyilir və ərəblərin qədim tarixi ilə bağlı ad, səmud xalqlarının qissələri söylənilir.

Görünür, Hz.Məhəmməd, eləcə də cahiliyyət ərəbləri bəzi qissələrdən həqiqətən də xəbərdar olmamışlar. Ancaq sözsüz ki, qissələrin böyük bir qismi artıq Qurandan əvvəl onlara məlum idi.

Sələbi daha sonra göstərir ki, Məhəmməd əleyüissəlam bu hekayələrdə peyğəmbərlərin və övliyaların həyatı, əxlaq və kəramətləri ilə bağlı məsələləri örnək olaraq götürmüş, öz ümmətini yolunu azmış ümmətlərin aqibətindən xəbərdar etmişdir.

Qurani-Kərimdə də "Onların qissələrində ağıl sahibləri üçün bir ibrət dərsi vardır" (Yusif surəsi. 111-ci ayə)⁵² deyilmişdir.

Tədqiqat işinin mərəclə bağlı VII fəslində İbn Məhəmməd Abdu-l-Məlik ibn Hişamın (834-də ölüb) -

"Peyğəmbərin tərcümeyi-halı"⁵³ əsərindən istifadə edilmişdir. Əsərin II hissəsi mərəclə hadisəsinin əksi ilə başlayır. Müəllif burada mərəclə bağlı bir sıra hədisləri təfəsilatı ilə vermiş, hadisə ilə bağlı tam təsəvvür yarada bilmişdir. İbn Hişamın əsərinin əhəmiyyəti onun Məhəmməd peyğəmbərin həyatı ilə bağlı ilk mənbə sayılması ilə müəyyənləşir. Çünki bu əsərin əsasında VIII əsrdə yaşamış Məhəmməd ibn İshaqın (704-767) peyğəmbərin tərcümeyi-halına həsr olunmuş ilk mənbə olan "Döyüşlər və tərcümeyi-hal" əsəri dayanır.

Tədqiqat işində Abdulla ibn Ömər əl-Beyzavinin (1286-da ölüb) "Quranın nuru

və onun izah edilməsi sirləri",⁵⁴ Əbul-Qasim Məhəmməd ibn Ömər əz-Zəməxşərinin (1074-1144)

"Quranın qaranlıq yerlərinin həqiqətlərinin aşkar edilməsi"⁵⁵, təfsirlərindən, Məhəmməd Cufi əl-Buxarinin (810-870)

"Səhih"⁵⁶ hədislər toplusundan, İbn Sədin (845-də ölüb)

"Böyük şəxsiyyətlərin təbəqələri"⁵⁷, Əbu Hamid Gəzalinin (1058-1111) "Dini elmlərin dirildilməsi"⁵⁸

İzzəddin Əbul Həsən ibn əl-Əsirin (1160-1234)

"Mükəmməl tarix"⁵⁹ əsərlərindən və bir sıra başqa etibarlı mənbələrdən, tarix kitablarından, dini ədəbiyyatdan istifadə edilmişdir.

Tədqiqat işinin VI fəslində "Hədiqətüs-süəda"dakı Quran rəvayətlərinin təhlili zamanı əsərin Ankara 1987-ci il nəşrindən istifadə edilmişdir.⁶⁰ Əsərin tənqidi mətni doktor Şeyma Güngör tərəfindən hazırlanmışdır. Mətnin latın əlifbasında transkripsiya ilə verilməsi onu elmi tədqiqat üçün əlverişli etmişdir. Burada "Hədiqətüs-süəda"nın bir çox əlyazma nüsxələrindən istifadə edilsə də, əsas olaraq Topqapı sarayı Bağdad kitabları əlyazmaları

içərisində olan ən qədim bir nüsxə seçilmişdir. Doktor Ş.Güngör şərti olaraq, T adlandırılan bu nüsxənin əsas olaraq götürülməsini belə izah edir ki, əsərin digər əlyazma nüsxələrində dəyişiklik edilmiş, ifadələr osmanlı türkcəsinə yaxınlaşdırılmışdır. T nüsxəsində isə azəri imla və ifadə xüsusiyyətləri qorunub saxlanılmışdır. Ş.Güngör əsərə iki bölümdən ibarət geniş bir ön söz yazmış, birinci bölümdə, ümumiyyətlə, Kərbəla hadisəsindən, onun ərəb, fars və türk ədəbiyyatlarında əks olunmasından, əsərin yazılması səbəbindən, onun əhəmiyyətindən, Şərq ədəbiyyatına göstədiyi təsirdən bəhs etmiş, "Hədiqətüs-süəda" ilə Kaşifinin "Rövzətüş-şüüəda" əsərləri arasında müqayisələr aparmışdır.

İkinci bölümdə əsərin müxtəlif əlyazma nüsxələrindən söhbət açılmış, bu nüsxələr arasında tutuşdurmalar aparılmış, tənqidi mətnin transkripsiya xüsusiyyətləri göstərilmişdir. Çox böyük zəhmət sayəsində başa gəlmiş və özündə bir sıra dəyərli elmi xüsusiyyətləri hiş edən tənqidi mətn bəzi xətalardan da xali deyildir. "Hədiqətüs-süəda" əsəri sovet dövründə zərərli dini ədəbiyyat kimi ölkəmizdə qadağan edilmiş, yalnız sovet quruluşunun dağılmasından və respublikamızın müstəqillik əldə etməsindən sonra əsər 1993-cü ildə kiril əlifbası ilə nəşr edilmişdir.⁶¹ Əsərə prof. Ə.Səfərli ön söz yazmış, burada "Hədiqətüs-süədanın" ədəbiyyat tariximizdə tutduğu yerdən, əsərin ərəb, fars və türk qaynaqlarından, əlyazma və çap nüsxələrindən bəhs etmişdir. Füzulinin nəsr dili müasir oxucu üçün çox çətin olduğundan əsərin bu nəşrinin geniş oxucu kütləsi tərəfindən oxunulub anlaşılması mümkün deyil. Bu mənada əsər mütəxəssislər - şərqşünaslar, ilahiyyatçılar, filoloqlar üçün daha böyük maraq doğura bilər. Klassik Azərbaycan ədəbiyyatında Quran rəvayətlərinin əksinin araşdırılması baxımından Əli Nihad Tərmanın Füzuli divanına yazdığı şərh nəzər-diqqəti cəlb edir.⁶² Əli Nihad Quran qissələrinin Füzuli yaradıcılığında əksini əsas məqsəd kimi qarşısına qoymayıb dərin təhlillər aparmasa da şərhçilik sənətinin verdiyi imkan daxilində böyük şairin bəzi beytlərini şərh edərkən bu qissələrə toxunmuş, bəzən Qurani-

Kərimdən müvafiq ayələrə müraciət etməklə gizli mənalara aşkarlanmasına çalışmışdır. Şərhi alim Quran qissələri ilə bağlı bir sıra maraqlı mülahizələr söyləmiş, bəzən ilk baxışdan Quran qissələri ilə heç bir əlaqəsi nəzərə çarpmayan beytlərdə belə, bu və ya digər rəvayətin izini görmüşdür.

Tədqiqat prosesində, Kürkçüoğlunun Nəsimi divanına yazdığı şərhə də⁶³ müraciət edilmiş, alimin dəyərli fikirlərindən istifadə olunmuşdur.

Azərbaycan poeziyasında dini rəvayətlərlə bağlı mövzuların tədqiqinə ayrıca bir əsərin həsr edilməməsi, ilk növbədə, marksizm-leninizm postulatlarının hakim olduğu bir cəmiyyətdə hər cür dini ideoloji tənqidi, dinlə bağlı mənəvi dəyərlərin rədd edilməsi ilə əlaqədar idi. Buna baxmayaraq, marksizm-leninizm ideologiyasının hökm sürdüyü, hətta "allahsızlar" cəmiyyətlərinin yarandığı, məscidlərin, kilsələrin dağıdıldığı, din xadimlərinin repressiyaya məruz qaldığı qırmızı inkvizisiya illərində və həmin əhvali-ruhiyyənin daim duyulduğu bütün sovet dövründə qəlbən öz dini-mənəvi kökləri ilə bağlı olan Azərbaycan alimləri böyük fədakarlıq göstərərək şerh divanlarına yazdıqları izahlar və qeydlər hissəsində olsa belə, ədəbiyyatımızın Qurani-Kərimlə bağlı hissələrini açıqlamaq istəmiş, bu sahədə qadağanla qarşılaşsalar da, müəyyən nailiyyətlər qazana bilmişlər. Azərbaycan ədəbiyyatında Qurani-Kərimlə bağlı məsələlərin işıqlandırılmasında görkəmli şərqşünas alimlərimiz Həmid Araslının, Məmməd Mübariz Əlizadənin, Rüstəm Əliyevin, Əkrəm Cəfərin, Qəzənfər Əliyevin, Həmid Məmmədzadənin, Cahangir Qəhrəmanovun, Əlyar Səfərlinin və başqalarının rolu böyük və əvəzəilməzdir. Bu cəhətdən, xüsusilə, böyük şairimiz Nizami Gəncəvinin əsərlərinin səksəninci illərdə nəşr olunmuş filoloji tərcüməsinə yazılan izahlar və qeydləri,⁶⁴ eləcə də Xaqaninin, Nəsiminin, Xətəinin şerhlərinə yazılmış izahlar və qeydləri⁶⁵ göstərmək lazımdır. Bu qəbil əsərlərdə bəzən Quran qissələrinin "əfsanə" adlandırılması, orta əsr şairlərinin bu və ya digər beytində Qurani-Kərimlə bağlı iqtibas və təlimlərdə guya

həmin şairlərin islam dininin əleyhinə çıxmalarının xüsusi vurğulanması, bəzi rəvayətlərin əhatəli surətdə açıqlanmaması, alimlərimizin şerhlərdəki Qurani-Kərimdən gəlmə ayrı-ayrı ifadələrin ancaq tərcüməsini verib, surə və ayəni göstərməklə kifayətlənmələri də stereotip düşüncə tərzinin hökm sürdüyü cəmiyyətdə dövlət səviyyəsində aparılan ideoloji qadağalarla bağlı idi.

Böyük şairimiz Məhəmməd Füzulinin yaradıcılığına həsr edilmiş bəzi elmi əsərlərdə də Quran qissələri ilə bağlı məsələlərə toxunulmuşdur. Bu cəhətdən görkəmli alimimiz Əli Fəhminin "Füzuli qəzəllərinin bəzi poetik xüsusiyyətləri haqqında" məqaləsinin "təlmihlər" bölməsində Füzuli şerində Quran qissələri ilə bağlı bəzi mənaların açılması təqdirəlayiqdir. Düzdür, Əli Fəhmi də "şair belə mövzulara işarə edərək yaratdığı təlmihlərdə dini və əfsanəvi şəxsiyyət və ənənələri tərif və təbliğ etmir",⁶⁶ demək məcburiyyətində qalır. Lakin alimin şerhləri onun islam dininə və onun müqəddəs kitabına yaxşı bələd olmasından xəbər verir. Həmid Araslı "Böyük Azərbaycan şairi Füzuli" əsərində şairin bir tövhidindən bəhs edərkən, burada bədii fikrin qüvvətli verilməsi üçün "Yusif-Züleyxa" rəvayəti ilə bağlı bədii obraz yaradılmasını göstərmişdir.⁶⁷ Son dövrlərin tədqiqat işlərindən V.Feyzullayevanın "Füzulinin qəsidələri" əsərində şairin yaradıcılığında dini rəvayətlərlə bağlı təlmihlər olduğu göstərilir. "Onun hər üç dildə yazılmış qəsidələrində Qurandan gətirilmiş bəzi ayələrə, İsa peyğəmbərin öz nəfəsilə ölü diriltməsi rəvayətinə, Musanın öz əsası ilə Nil çayını ikiye bölməsi, İbrahim Xəlil peyğəmbərin oda atılması, Xızrın abi-həyata çatması rəvayətinə, Yusif-Züleyxa əhvalatına və s. dini-əfsanəvi şəxsiyyətlərlə əlaqədar işarələrə tez-tez rast gəlirik"⁶⁸ - deyən V.Feyzullayeva əsərində Yusif-Züleyxa rəvayəti və İsa peyğəmbərin ölü diriltməsi ilə bağlı misallar gətirməklə dini rəvayətlərin Füzuli poeziyasına gətirdiyi bədiiliyi açıb göstərmişdir.

Tədqiqat obyektini kimi seçdiyimiz mövzu ilə əlaqədar Mahirə Həmidin "Orta əsrin bədii təfəkkürü və klassik Azərbaycan

ədəbiyyatı" (Füzuli yaradıcılığı əsasında)⁶⁹ əsəri də diqqəti cəlb edir. Orta əsr "sənətkarlarının yaradıcılığında Quran həm islamın müqəddəs kitabı, həm möhtəşəm sənət abidəsi, həm əxlaqi-mənəvi qaynaq, həm də zərbül-misal şəklində işlənmiş və bir çox hallarda şairlər öz sözlərinin etibarını artırmaq üçün Quran ayələrinə əsaslanmışlar" - deyən müəllif əsərin üçüncü fəslinin "Quran və peyğəmbərlərin qissəsi" adlanan bir bölməsində Füzuli poeziyasında dini rəvayətlərlə bağlı bəzi təlimlərə toxunmuşdur. M.Həmid həmin mövzu ilə bağlı araşdırmalarını davam etdirərək, 1998-ci ildə daha mükəmməl olan başqa bir monoqrafiyasını "Klassik Şərq bəlağəti və Azərbaycan ədəbiyyatı" əsərini nəşr etdirmişdir.⁷⁰ Əsərin III fəslində müəllif öz elmi yönümünə görə orijinal bir araşdırma apararaq, Quran və bəlağət məsələsini işıqlandırmış, Qurandan faydalanma hallarından doğan bədii ifadə vasitələrinin klassik Şərq poetikasında tutduğu özünəməxsus yeri, onların bədii dəyərini araşdırmış, eləcə də Quran qissələrinin Azərbaycan ədəbiyyatında bəlağət baxımından təhlilini vermişdir.

Birbaşa Quran qissələrinin Azərbaycan ədəbiyyatına təsirini araşdırmaq baxımından son vaxtların tədqiqat işləri arasında A.Mirzəyevin "Klassik Azərbaycan-türk ədəbiyyatında "Yusif və Züleyxa" mövzusu adlı namizədlik dissertasiyasını xüsusi qeyd etmək lazımdır. Konkret olaraq, bir qissənin -Yusif qissəsinin ədəbiyyatımızda inikasına həsr olunmuş bu əsər öz əhatəliliyi və dolğunluğu, mövzunun müxtəlif aspektlərdə öyrənilməsi baxımından diqqəti cəlb edir.⁷¹

Son vaxtlar xalqımızın azadlıq qazanması ilə islami biliklərin öyrənilməsi genişləndikcə, mənəvi sərvətlərimizin hərtərəfli mənimsənilməsi imkanı da artmışdır. Bununla əlaqədar Müqəddəs kitabımızın Azərbaycan dilinə tərcüməsi, islam dininin elmi cəhətdən öyrənilməsi ilə bağlı əsərlərin meydana çıxması ilə yanaşı, bəzi xoşagəlməz tendensiyalarla da rastlaşırıq ki, bu da islamdan, Qurani-Kərimdən xəbərsiz adamların bu sahədə qələmlərini sınımalarıdır. Məsələn, Qul Əlinin "Qisseyi-Yusif (Bakı, 1995) əsərinə yazılmış izahlar və qeydlər"⁷² hissəsində çox

kobud səhvlərlə üzləşirik. Buradakı bəzi "izahlar" nəinki müəlliflərin islam dinindən, islam tarixindən və Qurani-Kərimdən xəbərsiz olmalarından, həm də onların dinimizə və müqəddəs kitabımıza hörmətsiz yanaşmalarından xəbər verir. Bunun üçün onların bəzi "izahlarına" nəzər salmaq kifayətdir.

Məhəmməd - Quranın müəllifi (?)

Sübhan - Tanrının adlarından biri (mənası arxa-həyat)

Cəlil - Tanrının ləqəbi (?)

Cəbbar - Tanrının ləqəblərindən (?) biri

Əbu Əbdullah - Abdullah oğlu (?)

Eləcə də müəlliflərin İbrahim peyğəmbərin Məkkədə (?) bütləri qırmasını və oda atılmasını göstərmələri, Qüdsün Misirdə (?) şəhər olmasını qeyd etmələri, əsərə yazılan ön sözdə Qisseyi-Yusifə geniş şəkildə Tövratda və İncildə (?) rast gəldiyini bildirmələri, surədə (?) - yəni sonrakı rəvayətlərdə deyil, məhz Qurani-Kərimdə - bəzi əfsanəvi cəhətlərdən - mələklərin quyuya Yusifin yanına gəlməsi, Züleyxanın cavanlaşması və s. söhbət açmaları heç bir ölçüyə sığmayan kobud səhvlərdir.

Tədqiqat işinə XIV-XVI əsrlər Azərbaycan şerinin araşdırılmasına, onun ayrı-ayrı nümayəndələrinin həyat və yaradıcılığının öyrənilməsinə həsr edilmiş elmi əsərlər, monoqrafiyalar da cəlb edilmişdir. Tədqiq olunan mövzuya bu əsərlərdə bir qayda olaraq, toxunulmasa da, müəlliflərin dünyagörüşünün, yaradıcılığının bəzi cəhətlərini araşdırmaq üçün, yeri gəldikcə bu əsərlərdən istifadə edilmişdir.

Tədqiqat işinin mövzusu ilə bağlı tədqiqatçının "XIV-XVI əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatı və Quran qissələri" (Bakı Universiteti nəşriyyatı, 1998) və "Füzuli yaradıcılığında Quran rəvayətləri" adlı monoqrafiyaları (Bakı Universiteti nəşriyyatı, 1995), "Məhəmməd peyğəmbərin meracı" adlı ayrıca bir kitabı (Bakı, "Yazıçı", 1994), bir çox məqalələri nəşr edilmiş, eləcə də tədqiqatçı mövzu ilə bağlı məruzələrlə də çıxış etmişdir.

F Ə S İ L 1

XIV-XVI YÜZİLLİKLƏRİN ÜMUMİ TARİXİ-MƏDƏNİ MƏNZƏRƏSİ VƏ TÜRKDİLLİ ƏDƏBİYYATIMIZDA QURANDAN BƏHRƏLƏNMƏNİN İLK NÜMUNƏLƏRİ

§ 1. XIV-XVI əsrlərdə Azərbaycanda tarixi-siyasi və mədəni-estetik durum

XIV-XVI əsrlər Şərq xalqlarının tarixində aramsız müharibələrin, qanlı döyüşlərin, qırğın və talanların baş verdiyi, böyük imperiyaların yaranıb süqut etdiyi, xalqların kütləvi fəlakətlərə, aclıq və xəstəliklərə düçar olduğu, Teymurləng, Sultan II Məhəmməd, Şah İsmayıl Xətai kimi fatehləri yaşadığı, ölməz söz ustası Hafizin sözləri ilə desək "qanın kuzədən şərab tökülürmüş kimi axdığı"¹ və yaxud dahi Füzulinin sözlərini təkrarlasaq, "torpağın qan içdiyi"² bir dövr idi. Bəlkə də yerdəki fəlakətlərin aramsız və çıxılmazlığı insanların öz nəzərlərini göylərə qaldırmasına, möhnət dolu bu dünyadan üz döndərərək ilahi aləmdə təsəlli axtarmasına səbəb olur və bu da, nəticə etibarilə, mənəvi aləmin mühüm bir amili kimi sufi-mistik meyllərin, vəhdəti-vücut və hürufiliyin, ayrı-ayrı dini-fəlsəfi təriqətlərin geniş intişar tapmasına gətirib çıxarırdı.

Bu dövrdə Azərbaycanın da qan çanağına çevrildiyini söyləsək, səhv etmərik. Bir tərəfdən ardı-arası kəsilməyən xarici istilalar, digər tərəfdən də yerli hakimlərin nüfuz və hakimiyyət uğrunda öz aralarında apardığı müharibələr bu dövrün əsas xüsusiyyəti idi. həmin əsrlərdə Azərbaycan tarixinin bir xarakterik cəhəti də Qaraqoyunlu, Ağqoyunlu, Səfəvilər kimi müstəqil dövlətlərin yaranması idi.

Atabəylər hakimiyyəti dövründə, bəzən "Azərbaycan dirçəlişi" adlanan,³ ümumi bir mədəni yüksəliş doğuran az-çox sabit siyasi durum, şəhərlərin inkişafı, sənətkarlığın və ticarətin yüksəlişi ilə xarakterizə olunan ümumi bir inkişaf XIII əsrin əvvəllərindən başlayaraq xarici istilaların ağır zərbəsinə məruz qalır. Azərbaycan 1225-ci ildə Xarəzmşah Cəlaləddin Mənkburni, az sonra isə monqol qoşunları tərəfindən istila edilir.

Monqol basqınları nəticəsində Azərbaycanın iqtisadi və mədəni yüksəliş prosesi dayanır. İrəni viran qoyduqdan sonra Azərbaycana yerişən 30 minlik monqol qoşunlarına sərkərdələr Cebe və Sabutay komandanlıq edirdi.⁴ Feodal pərakəndəliyi, vahid dövlətin olmaması böyük qüvvə toplayaraq monqollara qarşı

vahid cəbhədən çıxış etməyi çətinləşdirsə də, Azərbaycan ərazisində düşməyə qarşı ciddi müqavimət göstərilirdi.⁵

Monqol istilalarının viran qoyduğu Azərbaycana XIV əsrin sonlarına doğru daha iki böyük fəthə tamah salır. Bunlardan biri özünü Çingizxanın varisi elan etmiş və dünya ağalığına səy göstərən Əmir Teymur, digəri isə Qızıl Orda xanı Toxtamış idi. 1385-ci ilin qışında yüz minlik qoşunla Azərbaycana hücum keçmiş Toxtamış Təbriz, Marağa, Naxçıvan şəhərlərini viran qoyur. Teymur ordularının Azərbaycana yaxınlaşdığını görə Toxtamış iki yüz minədək əsirlə Azərbaycanı tərk edir. 1386-cı ilin yazı Azərbaycan Teymurləng qoşunlarının hücum dövrü olur. Yenə də şəhərlər viran edilir, əhali əsir alınır, sənətkarlar Orta Asiyaya - Səmərqəndə göndərilir. Şirvanşah I İbrahim (1382-1417) başqa çıxış yolu görmədiyindən qiymətli hədiyyələrlə Teymurun qərargahına gəlir və Şirvan daxili müstəqilliyini qorumağa nail olur. Teymurun vəfatından sonra digər hakimləri öz ətrafına yığan İbrahim son yadelliləri Azərbaycan torpağından qovmağa nail olur.⁶ Bu vaxtdan etibarən, I İbrahimin hakimiyyəti Bakıdan Şəkiyə, Dərbənddən Kürə qədər böyük bir ərazini əhatə edir.

Bu dövrdə Azərbaycanda Qaraqoyunlular və Ağqoyunlular dövlətlərinin də nüfuzu artmağa başlayır. Azərbaycanda Teymurilərin hakimiyyətinə son qoyulmasında Qaraqoyunlu Qara Yusifin böyük rolu olmuşdur.⁷ XV əsrin birinci onilliyinin sonlarına doğru Azərbaycanda Qaraqoyunlu dövləti möhkəmlənir. Bu dövlət 1410-cu ildən 1467-ci ilədək mövcud olmuşdur. 1467-ci ildə Qaraqoyunlu dövlətinin son hökmdarı Cahanşah Ağqoyunlu Uzun Həsən tərəfindən məğlub edilir və bu vaxtdan etibarən Ağqoyunlu dövlətinin hakimiyyəti başlayır. Bu dövlətin tərkibinə Azərbaycandan başqa Ermənistan, Şərqi Anadolu, Ərəb İraqı və təqribən bütün İran daxil idi. Uzun Həsən tanınmış dövlət xadimi və sərkərdə idi. Onun hakimiyyəti dövründə Azərbaycan ilk dəfə olaraq, dünya siyasəti sistemində daxil oldu. Onun ən təhlükəli rəqibi Konstantinopolun fəthi (1453-cü il) Osmanlı sultanı II

Məhəmməd Fateh (1451-1481) idi. Bizans imperiyasının varlığına son qoyan türklər Osmanlı imperiyasını yaratdılar. Osmanlı dövləti ilə olan müharibə Ağqoyunlu dövlətini zəiflətdi. Uzun Həsən 1478-ci ildə Gürcüstana olan hərbi yürüş zamanı vəfat etdi. Bu dövrdə Şirvan şahları da ölkənin müstəqilliyini qorumaqda idilər.

Beləliklə, XV əsrin sonuna qədər Azərbaycanda bir sıra daxili müharibələrin baş verməsinə baxmayaraq, ölkə, əsasən, xarici istilalardan azad bir vəziyyətdə qala bildi. Orta Asiya feodalları və osmanlılarla gedən kiçik toqquşmaları nəzərə almasaq, ölkənin xarici təsirdən azad bir vəziyyətdə yaşaması onun iqtisadi həyatına müsbət təsir göstərirdi.¹⁰

XVI yüzillikdə Azərbaycanın dövlətçiliyi tarixində ayrıca yeri olan Səfəvilər dövləti yarandı. Hələ XIII əsrdən Ərdəbildə çox nüfuzlu səfəviyyə təriqətinin əsasını qoymuş Şeyx Səfiəddin nəslindən olan Səfəvilər XV əsrdə öz hakimiyyətlərini möhkəmləndirib ətraf ərazilərin istilasına başladılar. Səfəvi şeyxlərinin tərəfdarları qızılbaşlar adlanırdılar. Onların bu cür adlanmasına səbəb üzərində 12 qırmızı zolaq olan (bu 12 imama işarə idi) papaq qoymaları idi.¹¹ Səfəvilər öz hakimiyyətləri dövründə şiəlik məzhəbinin yayılıb möhkəmlənməsi siyasətini yeridirdilər. İlk zərbələrini Şirvanşahlara, sonra isə Ağqoyunlulara endirən Səfəvi hökmdarı I Şah İsmayıl Xətai Şirvan şahlarını özündən asılı vəziyyətə salmaqla bərabər, 1501-ci ildə Ağqoyunlu şahzadəsi Əlvənd Mirzə üzərində də qələbə çaldı. Ana tərəfdən Uzun Həsənin nəvəsi olan Şah İsmayıl özünü Ağqoyunlu taxt-tacının qanuni varisi hesab edirdi. Şah İsmayıl tez bir zamanda İran (Xorasandan başqa), Ermənistan və Ərəb İraqını fəth edərək, böyük bir ərazidə dövlət yaratdı.¹²

Səfəvilər dövlətinin paytaxtı Təbriz şəhəri idi. Bu dövlətin iqtisadi dayaqını inkişaf etmiş, zəngin Azərbaycan əyalətləri təşkil edir. Dövlətdə hakim mövqe azərbaycanlılara məxsus idi. Səfəvilər sarayında əsas vəzifələri tutmuş Azərbaycan əyanları bütün hərbi, maliyyə, inzibati funksiyaları öz əllərində

cəmləmişlər. Bircə faktı qeyd etmək kifayətdir ki, XVI əsrin ortasında Səfəvilər dövlətinin 74 əmirindən 69-u azərbaycanlı idi. Şah sarayında, orduda, başqa dövlətlərlə yazışmalarda və digər dövlət işlərində dövlət dili olan Azərbaycan türkcəsi işlənirdi.¹³

Səfəvilər dövlətinin ən təhlükəli düşməni osmanlı imperiyası idi. Şiə məzhəbli səfəvilərlə sünnü məzhəbli olmanlılar arasında amansız müharibələr başladı. 1514-cü ildə osmanlı hökmdarı Sultan Səlimlə (1512-1520) Səfəvi hökmdarı Şah İsmayıl arasında məşhur Çaldıran döyüşü baş verdi.¹⁴ Qızılbaşlar bu döyüşdə ağır məğlubiyyətə uğrayıb bir sıra ərazilərini itirdilər.

Şah İsmayılın vəfatından sonra (1524-cü il) hakimiyyətə gələn oğlu Təhmasib də işğalçılıq siyasətini davam etdirdi. O, Şirvan və Şəki hökmdarlarını özünə tabe etdi. 1576-cı ildə Təhmasibin vəfatından sonra onun oğulları arasında hakimiyyət uğrunda mübarizə başladı. Tədricən Səfəvilər dövləti zəiflədi. XVI əsrin sonlarına doğru osmanlı türkləri Azərbaycan ərazisinə hərbi yürüşlərini artıraraq, bir-birinin ardınca əraziləri ələ keçirirdilər. Yalnız I Şah Abbas (1587-1629) hakimiyyətə gəldikdən sonra Səfəvilər dövləti yenidən möhkəmlənir.¹⁵

Beləliklə, XIII-XVI əsrlər Azərbaycan tarixi Azərbaycan dövlətçiliyinin inkişaf edib möhkəmlənməsi tarixi idi. Vahid Azərbaycan dövlətinin yaranması uğrunda mübarizə əqli-mənəvi həyata da təsir göstərir, müəyyən dini təriqətlərin, fəlsəfi cərəyanların intişarına, elm və mədəniyyətin, ilk növbədə isə Azərbaycan türkcəsində yaranan ədəbiyyatın inkişafına gətirib çıxarırdı.

XIV-XVI əsrlərdə Azərbaycanın əqli-mənəvi həyatı ilk növbədə islam dininin hegemonluğu ilə müəyyənləşir. Bütün müsəlman Şərqiində olduğu kimi, Azərbaycanda da zülmə, istibdada qarşı mübarizə din pərdəsi altında gedirdi. Orta əsrlər Şərqiində əzilən kütlələrin ruhuna yaxın olan məzhəb və təriqətlər içərisində xüsusilə şiəlik və sufizmin, eləcə də sufizm əsasında yaranmış hurufiliyin Azərbaycanda güclü olduğunu görürük. Hər iki təriqət arasında müəyyən ideya yaxınlığı olduğunu söyləsək,

səhv etmərik.¹⁶ Həmin dövrdə Şərq dünyasını lərzəyə salan böyük xalq hərəkatlarının ideoloji əsasında şiə ideyalarının və təsəvvüfün dayandığı müşahidə edilir. Məsələn, XIV əsrin ən böyük xalq hərəkatlarından olan sərbədar hərəkatının şiəlikdən və sufizmdən ilham aldığını görürük. Bu hərəkatın rəhbərləri deyirdi: "Bir yığın yaramaz hakimiyyəti ələ alıb xalqa zülm verir. Əgər biz qalib gələsək, bu azğınların zülmünə son qoyarıq, əgər bunu bacarmasaq, başımızı dar ağacında görmək (sər ba dar - dar ağacında olan baş) daha yaxşı olar. Çünki artıq dözməyə halımız qalmamışdır."¹⁷

Bu dövrdə şiəliyin rəsmi islam ideologiyası tərəfindən təqib edilməsi də bu təriqəti əzilən kütlələrin qəlbinə daha yaxın edir. Hz.Əli, Hz.Həsən və Hz.Hüseyn bir əzabkeş, cəfakeş kimi müqəddəsləşdirilib pərəstiş obyektinə olurdular. Digər tərəfdən bu təriqətin gələcəyə ümidlə baxmağa sövq edən başqa bir cəhəti, on ikinci imamın zühuru ilə Yer üzərində haqq və ədalətin bərpa olacağı barədə şiə təlimi də bu məzhəbi zülm və istibdada məruz qalan xalq kütlələri üçün cəlbədicinə edirdi. Özlərinin yeddinci şiə imamı Musa Kazımın nəslindən olduğunu bildirən Səfəvi hökmdarlarının hakimiyyətə gəlməsi ilə şiəlik rəsmi dövlət dini ideologiyası kimi daha da möhkəmlənib mənəvi həyatda dərin kök saldı.

Şiəliklə bərabər təsəvvüf ideyaları da geniş yayılırdı. Bu dövr sufizmində bəzən hurufiliyə aparıb çıxaran vəhdəti-vücuda nəzəriyyəsinin üstünlüyünü xüsusi qeyd etmək lazımdır. Bu nəzəriyyənin banisi olan İbn Ərəbiyə görə bütün kainat, mahiyyət (zat) etibarilə dərkdeliməz (transstendent) olan Mütləq Varlığın adı və atributlarının təcəllisindən ibarətdir. Maddi aləmi Mütləq Varlığın ayrı-ayrılıqda heç bir dəyəri və varlığı olmayan solğun bir əksi, kölgəsi (əş-şəbəh) adlandırılan İbn Ərəbi öz-özlüyündə kiçik dünya (əl-aləm əs-sağır) və kainatın yığcam forması (əl-muxtasar) olan insanın ilahi adı və atributların daha adekvat əksi, yaradılışın və Mütləq varlığın öz-özlüyündə dərk edilməsinin son məqsədi olduğunu göstərirdi.¹⁸ Hurufilər öz təlimlərində vəhdəti-vücuda nəzəriyyəsini götürüb onu pifaqorçuluq və kabbalist təlimlərlə

daha da zənginləşdirdilər və insanın müqəddəsliyi fikrini istər elmi, istərsə də bədii əsərlərində irəli sürməyə başladılar.

Qanlı daxili çəkişmələr, hökmdarların qəddar despotizmi, anarxiya və məmurların özbaşnalığı nəticəsində hədsiz ümitsizliyə qapanmış, əzilən və əzab içərisində olan müsəlmanlar təsəvvüfdə özlərinə mənəvi qida, yeni əxlaqi ideallar tapırdılar.¹⁹ Sufizmin müsəlman xalqlarının mədəni həyatında böyük rolu olmuşdur. Əgər təsəvvüf olmasaydı, islam fəlsəfəsinin və poeziyasının nə qədər böyük itki verə biləcəyini təsəvvür etmək mümkün deyil. Sufizm, nəinki ziyalı təbəqələr arasında şe'r və musiqinin inkişafına təkan verir, eləcə də ərəb, fars və türk dillərində yaranan xalq ədəbiyyatına da böyük təsir göstərirdi.²⁰

XIV-XVI əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatında o dövrün dini-ideoloji xüsusiyyətləri əks olunmuşdur. İstər Nəsiminin hürufilik ruhunda yazdığı şe'rlərlə öz zirvə mərhələsini fəth edən Azərbaycan fəlsəfi şe'ri, istərsə də Qazi Bürhanəddin, Şah İsmayıl Xətai, Məhəmməd Füzuli kimi sənətkarların yaradıcılığında özünü göstərən islam dini, şiə təlimi və təsəvvüflə bağlı məsələlər həmin dövr Azərbaycan poeziyasının əsrin mənəvi aləmini, ruhi təlatümlərini əks etdirən bir güzgü olduğunu sübut edir.

Göründüyü kimi, XIV-XVI əsrlər Azərbaycan tarixi qanlı müharibələr, xalq üsyanları, xarici istilalılara qarşı ölüm-dirim mübarizəsi ilə xarakterizə olunmaqla bərabər, həm də qüdrətli Azərbaycan dövləti olan Səfəvilər dövlətinin yaranması ilə başa çatan Azərbaycan dövlətçiliyinin təşəkkülü və inkişafı eləcə də, müxtəlif dini-fəlsəfi cərəyanların intişar dövrü kimi diqqətəlayiqdir.

Bu dövrdə Azərbaycanda ticarət, iqtisadiyyat, eləcə də elm və mədəniyyət sahəsində bir sıra nailiyyətlər əldə edilir ki, bu da əvvəlki əsrlərdə özünü göstərən ümumi inkişafın davamı idi. Hələ XIII əsrin əvvəllərində Azərbaycanda yetmişədək iri şəhər var idi.²¹ Ardı-arası kəsilməyən istilalar və basqınlar elm və mədəniyyətin inkişafını ləngitsə də, dayandıra bilmir. 1259-cu ildə Marağada Nəsirəddin Tusinin başçılığı ilə məşhur rəsədxananın

əsası qoyulur. Onun astronomiyaya dair əsərləri nəinki Şərqdə, hətta Avropada da geniş yayılmışdı. Tusinin rəsədxanasında bir çox ölkələrin alimləri çalışırdı. Təbriz, İran, Hindistan, Çin və Yunanıstandan toplanmış qiymətli əlyazma nüsxələrindən ibarət bir kitabxana təşkil edilmişdir. Bu dövrdə alim və filosof Mahmud Şəbustəri, tarixçi Məhəmməd Hinduşah Naxçıvani, coğrafiyaşünas Əbdürrəşid Bəkuvi, bəstəkar və ifaçı Əbdulqadir Maraği yaşayıb fəaliyyət göstərmişdir.²²

Azərbaycan memarlığı da öz inkişafının yüksək mərhələlərindən birini fəth edir. Bu dövrün memarlıq incilərindən Ərdəbildə Şeyx Səfiəddin məqbərəsini (XIV-XV əsrlər), Bakıdakı Şirvanşahlar sarayını (XV əsr), Təbrizdəki Göy məscidi (XV əsr) göstərmək olar.²³

Tətbiqi incəsənət sahəsində də xüsusi bir canlanma var idi. Kəmaləddin Behzadın başçılıq etdiyi Təbriz məktəbi bütün Yaxın Şərqdə məşhur idi. Onun Nizami poemalarına çəkdiyi miniatürlər şöhrət tapmışdı. Kəmaləddin Behzadın şagirdləri içərisində Sultan Məhəmməd Təbrizi, onun oğlu, nəstəliq xəttinin ustası Mövlanə Mirzə Əli, nəvəsi Mir Zeynəlabidin Təbrizi, Mir Yəhya Təbrizi, Mövlanə Qədimi və başqaları kimi istedadlı sənətkarlar yetişmişdir.²⁴

Şah İsmayıl Xətai tərəfindən əsası qoyulmuş şah kitabxanası özünəməxsus incəsənət akademiyası idi. Burada mahir ustalar, xəttatlar, rəngkarlar, zərgərlər, naxışçılar fəaliyyət göstərirdi. Tarix elmi də inkişaf edirdi.

Bu dövrdə musiqi sahəsində də müəyyən nailiyyətlər qazanılır. Həmid Araslı bu dövr musiqisinin iki qolu olduğunu göstərir. Birincisi məscidlərdə yaranan musiqi - təziyə məclislərində rövzəxanların muğamat üstündə oxuduğu yanıqlı musiqi idi. Musiqinin ikinci qolu saraylarda, əyan-əşrəf məclislərində yaranır. Əgər məscidlərdə təbil, sinc, şeypur işlədilirdisə, saraylarda musiqi alətlərinin hamısından istifadə olunur (cəng, tənbur, şırıǵı, tar və s.). Eləcə də xalq aşıqlarının musiqisi də inkişaf edir və tədricən saraylara yol tapırdı.²⁵

* * *

XIV-XVI əsrlərdə Azərbaycan ədəbiyyatı da özünəməxsus bir inkişaf mərhələsinə qədəm qoyur. Bu dövrün əsas xüsusiyyəti ədəbi dil kimi Azərbaycan türkcəsinin fars və ərəb dillərini sıxışdırıb sənətdə hegemon dilə çevrilməsidir. İ.S.Braginski Şərq ədəbiyyatında ərəb, fars və türk dillərinin zaman-zaman aparıcı rol oynamasından bəhs edərək demişdir: "Bizə belə gəlir ki, ərəb, fars və türk ədəbiyyatları əlaqələri sahəsində VII əsrdən XVI əsrdək ədəbi hegemonluğun özünəməxsus bir şəkildə ərəbdilli ədəbiyyatdan (VII-IX əsrlər) farsdilli (X-XIV əsrlər), sonra isə türkdilli (XV əsrdən etibarən Nəvai, sonra Füzuli və b.) ədəbiyyata keçməsi baş vermişdir".²⁶

V.V.Bartold türk ədəbiyyatının ərəb və fars ədəbiyyatlarının kor-koranə təqlidi olmadığını xüsusi qeyd etsə də, orta əsr müəllifi Camal Qərşinin öz müasiri Hüsəməddin Asimiyə istinadən söylədiyi subyektiv mülahizələri əsas tutaraq, guya ərəb ədəbiyyatına yüksək bəlağət, fars ədəbiyyatına dərin fikir, "hər iki ədəbiyyatdan asılı olan" türk ədəbiyyatına isə sadəlik və səmimiyyət xas olduğunu bildirmişdir.^{26a} Orta əsr müəllifinin subyektivizmindən uzağa gedə bilməmiş şərqşünasın müxtəlif xalqların ədəbiyyatına bu cür sadələvh və birtərəfli meyarla yanaşması ancaq təəssüf doğurur.

Yazılı ədəbiyyatda fars dili ilə yanaşı, türk dilində də əsərlər yazılması hələ XIII əsrə təsadüf edir. "Qisseyi-Yusif" adlanan ilk anadilli poemamız 1233-cü ildə Əli adlı müəllif tərəfindən qələmə alınır. XIII əsrdə anadilli ədəbiyyatımızın başqa bir mükəmməl nümunəsi "Dastani-Əüməd Hərami"də yaranmışdır. XIII əsrdə Həsənoğlu kimi şairin zəmanəmizədək gəlib çıxmış bir neçə qəzəli artıq bu dövrün özündə türkdilli poeziyanın müəyyən poetik ənənələri olması barədə düşünməyə əsas verir.

Anadilli poeziyamızın ilk ən böyük nümayəndəsi isə Qazi Bührəhəddindir (1344-1398). XIV yüzillikdə yazıb yaratmış şair

dilimizi şer, sənət dili kimi yeni bir zirvəyə yüksəltmişdir. Böyük bir tarixi vəzifəni şərəflə yerinə yetirən Qazi Bürhanəddin Azərbaycan divan ədəbiyyatının özülünü qoymuş, klassik poeziyanın ilkin, gözəl nümunələrini yaratmışdır. Onun yaradıcılığı Həsənoğlundan sonra, İmadəddin Nəsimidən qabaq mədəniyyət tariximizdə yeni bir əlamətdar hadisə sayıla bilər.²⁷

Qazi Bürhanəddin həm də görkəmli dövlət xadimi idi. Oğuzların Salur tayfasından olan Bürhanəddin müsəlman Şərqi Şam, Misir kimi diyarlarında mükəmməl təhsil almış, ərəb və fars dillərini öyrənmişdi. 1364-cü ildə o, doğma Qeysəriyyədə qazi təyin olunmuş, bir qədər sonra isə Qeysəriyyə hakimiyyətinə keçib Sivası və Ərzincanı da özünə tabe etmişdi. O, 1398-ci ildə Ağqoyunlu sülaləsindən olan Qarayoluq Osman bəy ilə vuruşmada ölmüşdür.²⁸ Qazi Bürhanəddin yaradıcılığı Azərbaycan türkcəsində yazdığı "Divan"dan, ərəb və fars dillərində yazdığı şerlərdən, "İksirüs-səadət fi əsrarül-ibadət" və "Tərcihat-tovzih" adlı elmi əsərlərdən ibarətdir.

İstedadlı bir şair olan Qazi Bürhanəddin poeziyasında dərin məzmun yüksək bədiyyat dil-üslub gözəllikləri ilə vəhdət təşkil edir. Onun şerlərində eşq və gözəlliyin tərənnümü əsas motiv olsa da, şair tez-tez cəngavərlik və qəhrəmanlıq motivlərinə də müraciət etmişdir.

Milli poetik ənənələrdən faydalanan Qazi Bürhanəddin ana dilində ilk dəfə olaraq, tuyuğ şəklində şerlər yazmışdır. Bəllidir ki, dördlük türk xalqlarının qədim şer vahididir. Tuyuğ rubai kimi qafiyələnsə də, öz xüsusi bəhri ilə fərqlənir.²⁹ Şairin tuyuğ və rubailəri ərüz vəznində yazılmasına baxmayaraq, bədii ifadə tərzini, dil tərkibi etibarilə tamamilə Azərbaycan dilinin xüsusiyyətlərini əks etdirir.³⁰

XIV əsr anadilli şerimizdə Yusif Məddahın "Vərqa və Gülşah" poemasının da xüsusi yeri olduğunu qeyd etmək lazımdır.

Bu dövrdə Azərbaycan ədəbiyyatının farsdilli qolu da öz inkişafını davam etdirir. Marağalı Əvhədi, Əssar Təbrizi, Arif

Ərdəbili kimi şairlər fars dilində gözəl əsərlər yaradaraq, Nizami ədəbi məktəbini yaşadırlar.

XIV-XVI əsrlər anadilli şerimizin ən görkəmli nümayəndələrindən biri İmadəddin Nəsimidir (1369-1417). Nəsimi Azərbaycan türkcəsində yaradılmış şerin böyük ustadlarındandır.³¹ Azərbaycan və Yaxın Şərqi mədəniyyətinin ən gözəl nailiyyətlərindən faydalanan Nəsimi gənc yaşlarından şerə, ədəbiyyata, fəlsəfəyə dərin maraq göstərmiş, Zərdüşt, əl-Fərabî, İbn Rüşd, İbn Sina, Eynəl-Qüzat Həmədani, Ömər Xəyyam kimi mütəfəkkirlərin əsərlərini oxumuşdur. Şair Sokrat, Aristotel, Platon və başqa qədim yunan filosoflarının nəzəriyyələrindən də tərcümə və təfsirlər vasitəsilə xəbərdar olmuşdur. Beləliklə, Nəsimi öz zəmanəsinə qədər inkişaf edib gələn Azərbaycan və Yaxın Şərqi elminin ən yaxşı nailiyyətlərinə yiyələnmişdir.³² Vaxtilə "ənəl-həqq" deyib qətlə yetirilən Həllac ideyalarının, vəhdəti-vücut və hürufiliyin təsiri altında şerlər yazan Nəsimi poeziyası ilə Azərbaycan fəlsəfi şeri öz zirvəsinə çatmışdır. Qəlbən inandığı təriqətin alovlu mübarizi olan Nəsimi öz məslək və ideyası uğrunda ölümə belə getmiş, insanı Allah-Təalanın bir zərrəsi hesab edən, İnsan simasında İlahi təcəllini görüb onu müqəddəsləşdirən hürufilik təlimini son nəfəsinədək təbliğ və müdafiə etmişdir. Əslində, o dövrdə hürufilik mənəvi azadlıq uğrunda gedən mübarizənin dini ideyalar örtüyünə bürünmüş bir forması idi. Orta əsrlərdə müsəlman şərqində yaranan bir çox təriqətlər kimi, hürufilik də öz qidasını islam dinindən alırdı. Təbii ki, Nəsimi də bu dinə, onun müqəddəs kitabı Qurani-Kərimə yaxından bələd idi. İnsanın Allah-Təala ilə vəhdətini tərənnüm edən şair tez-tez Quran ayələrinə, xüsusilə Qurani-Kərimdəki rəvayətlərə müraciət edir. İnsanın zəkası, kamalı, gözəlliyi haqqında Nəsimi dərin mənalı, fəlsəfi şerlər yaratmışdır. Nəsiminin elə bir şeri yoxdur ki, orada bu və ya digər dərəcədə insanın qüdrəti, ülviliyi coşğun bədii ehtirasla tərənnüm edilməsin.³³

Nəsimidən sonra ana dilində yaranmış ədəbiyyatımız Qasimi Ənvər (1356-1433), Mirzə Cahanşah Həqiqi (1397-1567), Əfsəhəddin Hidayət (XV əsrin sonunda vəfat edib), Nemətullah Kişvəri (XV əsr), Həbib (1470-...) kimi sənətkarların yaradıcılığında daüa da şaxələnilib qol-budaq atır. "...Azərbaycan türkcəsində şer öz vüsətli inkişafı üçün, xüsusilə, XV-XVI əsrlərə daha artıq borcludur. XV-XVI yüzilliklər Azərbaycan tarixinə yeni ictimai-siyasi-mədəni yüksəliş dövrü kimi daxil olmuşdur... Qaraqoyunlu, Ağqoyunlu və Səfəvi dövlətlərinin xalis Azərbaycan dövləti olması, dövrün bütün siyasi-ictimai hadisələrində türk dilinin hakim mövqe tutması əsrin ədəbiyyatında da öz qabarıq əksini tapır. Ədəbi dil daha artıq rəvnəqlənir. Azərbaycan hökmdarlarının sarayında doğma dildə yazıb-yaradan çoxsaylı şairlər məclisi fəaliyyət göstərir."³⁵ Bu dövrdə Xətai, Kişvəri, Həqiqi, Həbib, Süruri, Bəsiri kimi şairlər yazıb yaradırlar. Onların içərisində Şah İsmayıl Xətəinin (1486-1524) poeziyası daha diqqətəlayiqdir.

Şah İsmayılın taleyinə qısa bir ömür, cəmi 38 il yazılmışdı.³⁶ Bəlkə də buna görə şair həyatın ağrı-acısını da sevinc və fərəhini də erkən dadmışdı. İki yaşında siyasi məhbus olan, on üç yaşından isə hakimiyyət uğrunda mübarizə meydanına atılan İsmayıl artıq on dörd yaşında Ağqoyunlu dövlətini tarix səhəsindən silərək, yeni bir qüdrətli Azərbaycan dövlətinin - Səfəvilər dövlətinin əsasını qoyur. Bütün həyatı boyu Səfəvilər dövlətinin möhkəmlənməsi uğrunda mübarizə aparan şair şer sənəti sahəsində də öz bacarıq və istedadını nümayiş etdirir. Şairin ədəbi irsi onun Azərbaycan türkcəsində yaratdığı "Divan"dan, "Nəsihətnamə" və "Dəhnamə" məsnəvilərindən ibarətdir. Qızılbaş ideyaları, cəngavərlik motivləri, siyasi mübarizə ilə bağlı mövzular Şah İsmayıl poeziyasında özünə yer etsə də, şairin divanı ilə tanışlıq onun yaradıcılığında məhəbbət lirikasının əhəmiyyətli yer tutduğunu göstərir. Xətai poeziyasının əsas cəhətlərindən biri şairin heca vəznində də yazıb yaratması, lirik qoşmalar müəllifi

kimi Azərbaycan şerinin xalq ədəbiyyatından qida alan qollarını inkişaf etdirməsidir.

Şah İsmayıl Xətai bir şair olmaqdan başqa, həm də şer, sənət himayədarı idi. Şah İsmayıl sarayında şairlər məclisi var idi. Bu ədəbi məclisdə Həbib, Süruri, Şahi, Matəmi, Tüfeyli, Qasimi kimi sənətkarlar iştirak edirdi.³⁷ Xüsusilə, məliküşşüəra rütbəsinə çatmış Həbibinin sənəti bu dövrdə öz orijinallığı və yüksək sənətkarlığı ilə seçilir. Bir hökmdar olmaqla yanaşı, dini təriqət başçısı, mürsid kimi tanınan Şah İsmayıl dövründə şiəlik və hürufilik ideyaları daha da güclənib poeziyada özünə möhkəm yer edir.

XVI əsr Azərbaycan ədəbiyyatının görkəmli nümayəndələrindən biri də Həqiri (1585-ci ildə vəfat edib) idi. Altı min beytlik bir divanın müəllifi olan Həqiri Azərbaycan türkcəsində yazdığı "Leyli və Məcnun" poeması ilə də şöhhət tapmışdır.

XV-XVI əsrlərdə fars və ərəb dillərindən olan tərcümə əsərləri də çoxalır. 1478-ci ildə Əhmədi təxəllüslü bir şair Fəridəddin Əttarın "Əsrnamə" əsərinin Azərbaycan türkcəsinə tərcüməsini tamamlayır. XVI əsrdə bədii tərcümə sahəsində Məüəmməd ibn Hüseyin Nişatinin fəaliyyətini də xüsusi qeyd etmək lazımdır. O, Hüseyin Vaiz Kaşifinin "Rövzətüş-şühəda" əsərini tərcümə etmiş, Azərbaycan ədəbi dilində özünə möhkəm yer etmiş bir çox ərəb-fars sözlərinin canlı danışıq dilində işlənən türk qarşılığından istifadə edərək, əsərin aydın, oxunaqlı alınmasına çalışmışdır.

Nəhayət, dahi Füzulinin yaradıcılığı ilə ədəbi proses öz zirvə mərhələsinə çatır.³⁸ Üç dildə yazıb yaradan şair Azərbaycan türkcəsində yaratdığı əsərləri ilə poetik fikrə elə bir cila vurur ki, əsrlər boyu heç bir kəsin çatmadığı bir ucalıq qazanır. Digər tərəfdən, dərin fəlsəfi fikir, irfani düşüncə, geniş müşahidəçilik qabiliyyəti və dövrünün elmi biliklərinin³⁹ mənimsənilməsi ilə xarakterizə olunan Füzuli fenomeni həm də özündə misilsiz bir şairlik qüdrətini - Tanrı vergisini cəmləşdirdiyindən onun sənət

dünyası zamanının fövqündə dayanan bir nur kimi parlamış, illər keçib nəsillər bir-birinin əvəz etsə də, şairin misilsiz söz xəzinəsi öz dəyərini itirməmişdir.

Ərəb mədəniyyətinin beşiyi sayılan Bağdad yaxınlığındakı Kərbəla şəhərində doğulan Füzulinin türkçülük ideyalarına sadıqlığı şairin milli mənsubiyyəti ilə izah edildiyi kimi həm də artıq IX əsrdən başlayaraq ərəb xilafətində türklərin nüfuzunun artması, Bağdadda Abbasi xəlifələrinin hakimiyyətinə son qoyan (1258) Hülaki xanın Bağdadı ətraf kəndlərilə birlikdə Azərbaycanın bir əyalətinə çevirməsi,⁴⁰ Ağqoyunluların hakimiyyəti dövründə də Bağdadın Azərbaycanın böyük əyalətlərindən biri sayılması və burada azəri türklərinin artması 1508-ci ildə Şah İsmayıl Xətai tərəfindən Bağdadın işğalından sonra burada Azərbaycanın mənafeyini daha da möhkəmlənməsi ilə bağlı idi. O dövrdə şiəliyin mərkəzi olan Kərbəla, Nəcəf kimi şəhərlərə gələn zəvvarlar içərisində İraqı tərk etməyib, müqəddəs ocaqların yaxınlığında yaşamaq istəyənlər də olurdu.⁴¹

Hələ xəlifə Məmun (813-833) dövründən yunan fəlsəfi əsərlərinin, eləcə də vaxtilə pəhləvi dilinə çevrilmiş qədim hind abidələrinin və fars tarixinə dair əsərlərin ərəb dilinə tərcüməsi bu dil vasitəsilə dünya elm və mədəniyyətinin nailiyyətlərinə yiyələnmək üçün imkan yaradırdı.⁴² Ərəb dilini mükəmməl bilən şair bu imkandan bol-bol bəhrələnir və ensiklopedik bir zəka kimi yetişir. Onun əsərlərində poeziya fəlsəfə ilə, dini rəvayətlər qədim əsatiri görüşlərlə, dərin müşahidəçilik qabiliyyəti geniş elmi biliklərlə vəhdət təşkil edir. Füzuli poeziyası ilə tanışlıq onun yalnız müxtəlif dini-fəlsəfi təlimlərə deyil, həm də təbiət elmlərinə də yaxından bələd olmasından xəbər verir.⁴³

Füzulinin Kərbəla kimi bir dini mərkəzdə, mömin bir ailədə dünyaya gəlib islam dinindən, şiə təriqətindən kənar qalması mümkün olmadığı kimi, onun əsrlər boyu sufizm təsiri altında olan Şərq poeziyasından, Şərq fəlsəfi fikrindən bəurələnib təsəvvüf ideyalarından kənar qalması da mümkün deyildi. Prof. Fuad Qasımzadənin qeyd etdiyi kimi, şair heç bir sufi təriqətinə mənsub

olmayıb, sufilərin orden və icmasına girməsə də⁴⁴, o elə bir dövrdə yaşayıb elə bir poetik irsdən qida almışdır ki, onun təsəvvüfdən tamamilə kənar olmasını düşünmək səhv olardı. Bəzi tədqiqatçılar Füzulinin, xüsusilə bəktəşi təriqətinə yaxınlığını söyləyirlər.⁴⁵ Bəktəşilik sinkretik bir birlik olub, özündə bir çox elementləri, o cümlədən hürufiliyi, qızılbaş ideyalarını, bəzən də xristianlıqla bağlı ideyaları cəmləşdirirdi.⁴⁶ Bir sıra təriqətlərdə olduğu kimi, bəktəşilikdə də şiəlik güclü yeraltı axına bənzəyirdi. XV əsrdə hürufiliyə divan tutulduqdan sonra bir çox hürufilər də bəktəşilik təriqətinə sığınmışdır.⁴⁷ Bəktəşilik təriqəti vəhdəti-vücut və sufi şeyxlərinə ibadəti özündə birləşdirib şiəliyə meyl edirdi. Bu təriqətdə hz. Əlinin və onun ailəsinin, on iki imamın müqəddəsləşdirilməsi əsas tutulurdu⁴⁸ ki, bu xüsusiyyətlər Füzuli yaradıcılığında da özünü bariz göstərirdi. Füzuli poeziyasında hürufilik təlimi ilə bağlı cəhətlər də əks olunmuşdur. Füzulinin ərəbcə qəsidələrində hürufilik elementlərindən bəhs edən **E.Y.Bertels şairin divanındakı bu təmayülü onun hürufilərlə yaxşı münasibətdə olub.** Hürufiliyə meyli şerləri həmin təriqətin tərəfdarı olan bir kəsə yazması ilə əlaqələndirmişdir.⁴⁹ M.Quluzadə haqlı olaraq, Bertelsin bu fikrinə etiraz edib göstərmişdir ki, Füzuli dünyagörüşündəki panteist motivlərlə və gözəlliyin ilahiləşdirilməsi ilə əlaqədar olaraq bu meyllərə çox uyğun gələn hürufi istilahları Füzuli şerinə Nəsimidən və ya digər mənbələrdən gələ bilər.⁵⁰

Füzulini sırf təriqət şairi hesab edib onun poeziyasında ancaq ilahi eşqin tərənnümünü görənlər olduğu kimi, şairin qəzəllərində ancaq real təbii hisslərdən bəhs olunduğunu iddia edənlər də vardır. Bizim fikrimizcə, Füzuli şeri məcazilikdən ilahiliyə, adilikdən ülviliyə doğru bir inkişaf yolu keçmişdir. Özünü Məcnundan da artıq bir aşiq hesab edən şair ola bilsin ki, yaradıcılığının ilk dövründə real məüəbbəti tərənnüm edib. Zaman keçdikcə, bu məhəbbət ülviləşib və Mütləq Gözələ, Mütləq Varlığa olan məhəbbətə çevrilib. Bu nöqteyi-nəzərdən yanaşdıqda,

Füzuli yaradıcılığı üzri şairlərin^{50a} yaradıcılığına bənzəyir. Üzri qəzəl də adilikdən, reallıqdan, ülviliyə, romantizmə doğru bir inkişaf yolu keçmişdir. Bu son mərhələ üzri şairin sevgilisinə qovuşmaq ümidini itirməsindən sonra başlayır. Füzulinin də gənclik illərində uğursuz bir məhəbbətə düçar olduğunu söyləyənlər vardır.⁵¹ Ola bilsin ki, ilk məhəbbətin uğursuzluğu Füzuli hissələrinin bu qədər ehtirasla, dərin kədər və qüسسə, hədsiz həyəcanla tərənnümünə səbəb olmuşdur. Sözsüz ki, Füzuli özü də ilk növbədə, böyük bir aşiq olduğundan böyük şairə çevrilmiş, öz şerləri ilə milyonların qəlbini ehtizaza gətirmişdir. Əgər ilk məhəbbətin uğursuzluğu Füzuli eşqinə intəhasız hüzn, kədər və hədsiz səmimiyyət vermişdirsə, təsəvvüf ideyaları, hürufilik və şiə təlimləri onun poeziyasında həmin hissələrin tərənnümünə dərin fəlsəfi məzmun və düşüncə daxil etmişdir.

Füzulinin eşqlə bağlı şerlərini aşağıdakı kimi qruplaşdırmaq olar:

1. Real gözəlliyin vəsfinə və real insani duyğuların tərənnümünə həsr olunmuş şerlər.
2. Mütləq Varlığa olan məhəbbəti tərənnüm edən şerlər.⁵²
3. İslam müqəddəslərinə həsr olunmuş şerlər.

Bu qruplaşmada bəzən birinci və ikinci qəbil şerlər bir-birinə o qədər bənzəyir ki, şairin ülvülik məqamına qaldırdığı bir gözəlimi, yoxsa Mütləq Gözəlimi tərənnüm etdiyini söyləmək çətin olur. Çünki əsrlər boyu Şərq ədəbiyyatında ilahi eşqə həsr olunmuş şerlərdə adi məhəbbətdən bəhs edən poeziya nümunələrinə istinad edilmiş, onların bədii təsvir vasitələrindən və obrazlarından istifadə edilmişdir. İngilis şərqşünası X.A.Gibb ərəb sufi şairi Ömər ibn əl-Fəridin (1182-1235) öz mistik həyəcanlarını, qəlb təlatümlərini adi insani məhəbbət dili ilə bildirdiyini, şairin İlahi varlığa adi gözələ olduğu kimi müraciət etdiyini xüsusi vurğulamışdır.⁵³ Digər tərəfdən, Şərq poeziyasının, eləcə də Füzuli şerinin canına, qanına hopmuş vəhdəti-vücut nəzəriyyəsi İnsanla Tanrını bir növ eyniləşdirmiş, İnsanın öz kamillik və gözəlliyi ilə Uca Tanrını təcəssüm etdirdiyini bildirmişdir.

Bir məsələni də qeyd etmək lazımdır ki, Füzuli tərənnüm etdiyi məhəbbəti olduqca mübaliğəli, qiperbolik bir tərzdə təqdim etmişdir. Lakin şair öz hisslərinin tərənnümündə ən ağılasıgmaz, inanılması çətin mübaliğələrdən istifadə etsə də, onun hisslərinin səmimiyyəti şübhə doğurmur, oxucu bu şerləri həmin hissləri şəxsən yaşamış həssas bir aşiqin söylədiyinə inanır. Mir Cəlalın göstərdiyi kimi "... o ədəbiyyat tariximizdə qəlb aləminə vaqif olan, bu aləmin həyatını hərtərəfli, xüsusi bacarıqla, gözəl və şirin bir formada ifadə edən dahi şairdir".⁵⁴

Füzuli şerinin əsas xüsusiyyətlərindən biri onun söz sənətinin əlçatmaz yüksəliyi, misilsiz bədiiliyidir. Ölməz qəzəl ustası Hafiz haqqında deyilmiş aşağıdakı sözləri Azərbaycan şerinin Hafizi olan Füzuliyə də aid etmək olar: "Onun qəzəlləri hər şeydən əvvəl əlçatmaz poetik ideal rəmzi idi. Poetik fikrin mükəmməlliyi, cəsarət və sərbəstliyi, dərin mənə və səmimiyyəti bu qəzəllərdə hər bir sözün sirli bir tərzdə nurlanması, beytlərin çoxmənalılığı forma ilə məzmunun həyəcanlandırıcı vəhdəti ilə birləşir".⁵⁵ Hafiz poeziyası kimi Füzuli şeri də "lisənül-qeyb" idi. Füzuli şerində dərin mənə yüksək bədiyyətlə vəhdət təşkil edir və ən mübhəm duyğuların ifadəsinə imkan yaradır. Şairin dili munis hissləri ilə xalqın ürəyinə nə qədər yaxın olsa da, canlı ünsiyyətin frazeologiyası ilə sadəliyə meyl etsə də, savadlılığı ilə yuxarıdan, ziyalılıqdan, təhsillilikdən gəlmə xisləti ilə seçilir.⁵⁶

Beləliklə, Qazi Bürhanəddin, Nəsimi, Xətai və Füzuli kimi dörd böyük sənət korifeyi yetirmiş bir dövrə qısa bir ekskursiyadan sonra həmin dövr türkdilli ədəbiyyatımızda Quran qissələri ilə bağlı obrazların araşdırılmasına başlaya bilərik.

§ 2. Qazi Bürhanəddin yaradıcılığında Qurani-Kərimlə bağlı təlmih və iqtibaslar

İlk ən böyük nümayəndələrindən biri Qazi Bürhanəddin sayılan orta əsrlər Azərbaycan anadilli ədəbiyyatı ayrıca bir ədəbi proses olmaqla bərabər, həm də ümummüsəlman mədəniyyətinin tərkib hissəsi idi. Klassik Azərbaycan şerinin ən gözəl nümunələri ilə bəhrələnmiş Qazi Bürhanəddin yaradıcılığının tədqiqi onun kökləri cahilliyət dövrü ərəblərinin poeziyasına gedib çıxan ərəb-fars ədəbi ənənələri ilə də sıx bağlılığından xəbər verir. Sələflərin ədəbi təcrübəsinin mənimsənilməsi, ədəbi ənənələrin əxz olunması və yeni olanın yaranması ədəbi inkişafın mühüm qanunauyğunluqlarından biridir ki, bu da konkret tarixi şəraitdən, milli mədəniyyətin inkişafından asılı olaraq, özünü müxtəlif şəkildə biruzə verir.¹ Azərbaycan anadilli ədəbiyyatının ilk nümunələrindən bu bədii sərvətin Şərqi qədim ədəbi ənənələri ilə sıx bəğlənliyi anlaşılır. Bu bəğlənliyi poeziyanın forma ilə bəğli komponentlərində - ərəzda və qafiyə sistemində, Şərqi ədəbiyyatında geniş yayılmış poetik fiqurlar və bədii təsvir vasitələrindən istifadə edilməsində, bir çox dini-mistik cərəyanların təsiri altında yaranmış rəmzi obraz və ifadələrin ədəbiyyatımıza müdaxiləsində daha çox nəzərə çarpır.

Orta əsrlərdə dinin dominant olması mənəvi həyatın bütün sahələrinə dinin güclü təsirinə gətirib çıxardığı kimi, dini təlimlərin yayılması, müəyyən dini təsəvvürlərin mənimsənilməsi, kainat, varlıq, insan həyatı ilə bəğli dini-fəlsəfi konsepsiyaların incəsənətə müdaxiləsi ayrı-ayrı xalqların ədəbiyyatları arasındakı vahid dinə sitayişdən doğan yaxınlığı da artırır.² Görkəmli şərqişünas alim Qüstav fon Qryunebaum Qurani-Kərimin ərəb ədəbiyyatına və bütün müsəlman ədəbiyyatına böyük təsirindən bəhs edərkən, islam ədəbiyyatında Quranla bəğli iqtibasların, obraz və doktrinaların, peyğəmbərin hədisləri və moizələri ilə bəğli fikirlərin, obrazların daim artdığını qeyd etmişdir.³ Yeni yaranmış islam dini gücləndikcə onun ideyaları cəmiyyətin həyatında özünə daha geniş yer etmiş, mənəvi həyata və ədəbiyyata da böyük təsir göstərmişdir. Eləcə də islamın müqəddəs kitabı olan Qurani-Kərim ərəb bəğət və fəsahtinin misilsiz

abidəsi kimi daim şair və ədiblərin diqqət mərkəzində olmuşdur. Təsadüfi deyil ki, ərəb şerinin poetik gözəlliklərindən bəhs edən İbn əl-Mutəzz bu və ya digər poetik fiqurdan danışarkən, onların ən gözəl nümunələrinin Quranda olduğunu göstərmişdir.^{3a}

XIV əsrdə yaşayıb yaratmış Qazi Bürhanəddinin əksəriyyətini lirik qəzəllər təşkil edən divanında islam dini və Müqəddəs Quranla bağlı adlara, spesifik leksika və frazeologiyaya, iqtibas və parafrazalara, müəyyən Quran rəvayətlərinə işarə edən təlmihlərə, xüsusi dini istilahlara o qədər geniş yer verilmişdir ki, həmin sözləri ümumi kontekstdən kənar da götürsək, onların hansı isə bir ilahiyyat kitabından əxz olunduğunu zənn etmək olar. Lakin dini təlmih və iqtibaslar şairin poeziyası ilə o qədər üzvü şəkildə birləşib, onun poetik dünyasının ümumi ruhuna o qədər uyğunlaşmışdır ki, dini istilahlər nəinki Qazi Bürhanəddin şerinin dünyəviliyini inkar edir, əksinə dini amillərlə dünyəvi amillərin sıx vəhdəti onun poeziyasının fəlsəfi gücünü, yüksək sənətkarlığını daha da artırır. Qazi Bürhanəddin şerində Quran qissələri ilə bağlı təlmih və iqtibasları araşdırmazdan əvvəl, ümumiyyətlə, islam dini ilə bağlı istilahlardan onun yaradıcılığında nə dərəcədə özünə yer etmiş olmasına nəzər salmaq. Bu istilahlara anadilli şerimizin digər nümayəndələrinin yaradıcılığında da tez-tez rast gəldiyimizdən, onları göstərməklə, klassik şerimizdə islamla bağlı spesifik leksikanın ümumi mənzərəsini yaratmaq istərdik.

- İslam dininin əsas əhkamlarını, islam fəlsəfəsini, bir sıra islami təsəvvürləri əks etdirən sözlər: tövhid, qəzavü-qədar, təvəkkül, küfr, təcəlli, tövbə, təcrid, bərat, axır-zaman, ruzi-qiyam, qiyamət, fani dünya, fəna, bəqa, halal, haram, iman, zühd, rəhməti-həq, lütfi-ilahi, islam.

- Allah-Təalanın adları və Allah-Təalaya müraciətlə bağlı sözlər: Xüdayi Əzz və Cəll, Xaliq, Çələb, Rəbb, Həqq, Allah, Tanrı, Ləbbeyk, Faliqul-əsbah, Təalallah, Heyy, Qəyyum, Allahu-əkbər, İsmi-əzəm, Mənnan.

- Qurani-Kərim, onun surə və ayələrinin adları: Müshəf, Səbul-Məsani, Fatihə, Yasin, Mürsəlat, Adiyat, Sacidat, Nəziat, Maidə, Nisə, sureyi-Rəhman, sureyi-Şəms, Vəz-züha, Vəl-leyl, Ayəti-möhkəmat, Ayət.

- İslam dini ilə bağlı toponimlər: Hicaz, Səfa, Kəbə, Zənzəm, Ərəfat, Bəthəyi-Məkkə, Mərv, Xeybər.

- Qiyamət günü, cənnət və cəhənnəm, mələklərlə bağlı sözlər: Sur, Tərazi, Siratu-müstəqim, əshabü-əraf, rizvan, behişt, uçmaq, bağı-İrəm, Tuba, Kövsər, Nəim, cahim, cənnət, firdövsi-əla, həft uçmaq, nar, həşt, **behişt**, tamu narı, cəhənnəm, hövzi-Kövsər, Zəmhərir, Ədn, firiştə, huri, mələk, cin, Ruhul-əmin, Ruhi-quds, nəfxi-sur, miad, ezami-rəmin.

İslam ayinləri ilə bağlı sözlər: məhrab, qiblə, xütbə, qüsl, səccadə, namaz, məscid, təvaf, zəkat, səcdə, ibadət, oruc, **vüzu**, təsbih, Həcərul-əsvad, Qara **daş**.

Səhabələrin, şiə imamlarının, bəzi görkəmli sufilərin adları: Əbu Bəkr, Ömər, Osman, Heydər, Əli, Heydəri-Kərrar, Cəfər, Cəfəri-Təyyar, Hüseyin, Həsən, Bilal, Səlman, Həllac ibn Mənsur, Bəyazid, Cüneyd. Divanda əməvi xəlifəsi Yezidin, eləcə də imam Əlinin qılıncının (Zülfüqar) və atının (Düldül) da adı çəkilmişdir.

Qurani-Kərimdən, hədisi şərifdən, imam Əlinin kəlamlarından iqtibaslar: Bunlar çox vaxt ərəbcə olduğu kimi verilir, bəzən də ərəbcə olan mətnin Azərbaycan dilində mənası ifadə edilir. Burada Allah-Təalının birliyini bildirən "Lə ilahə illə-l-lah"⁴ ifadəsinə (Q.B. s.64) tez-tez rast gəlinir. Divanda işlənən "Nurun alə nur" (Nur üzərində nur) ifadəsi (Q.B. s.54) Nur surəsinin 35-ci ayəsindən, "Allahu lətifun biibadihi" (Allah öz bəndələrinə lütfkardır (Q.B. s.319) Şura surəsinin 19-cu ayəsindən iqtibas edilmişdir...

"Mən idtarra mə aleyhi cunah" (Məcbur olana günah yoxdur (Q.B. s.165) Qurani-Kərimin Bəqərə surəsinin 173-cü ayəsi ilə, "Şəriət budur ki, qana qan gərək" (Q.B.313) Bəqərə surəsinin 178-ci, Maidə surəsinin 45-ci ayələri ilə səsleşir.

Divanda rast gəlinən Əl-əmalu bin-niyyət (Əməllər niyyətlərə görədir (Q.B. s.238, s.455) ifadəsi Məhəmməd peyğəmbərdən söylənilən bir hədisdir. Şairin "Gər Məhəmməd sahibi **ləvlak**dır" misrasında (Q.B. s.484) bir qüdsi hədisə işarə vardır. Həmin hədisə görə, Allah-Təala merac zamanı Məhəmməd peyğəmbərə demişdir: "Valau ləkə, valau ləkə ləmə xalaqtul-əfləkə" (Sən olmasaydın, sən olmasaydın fələkləri yaratmazdım). Şair tez-tez Məhəmməd peyğəmbərdən söylənilən başqa bir hədisə də müraciət edir. Həmin hədis belədir: "Uşaqılıqda elm öyrənmək daş üzərindəki naxış kimi, qocalıqda elm öyrənmək su üzərindəki cizgi kimidir". Şair eşqin qəlbində möhkəm yer etdiyini bildirərkən, dəfələrlə bu hədislə bağlı təlmih yaradır - "Könlümüzə xəttünüz yazdı cəfayi dər həcər", "Dildə cəfamüza xəttün yazdı nəqşi fil-həcər" və s. (Q.B. s.157,169,269,324, 386, 549 və s.)

Şairin bəzi şeirlərində hz. Əlinin kəlamlarından iqtibaslar vardır. Məsələn, onun "Dürdanə istəyən dənizə qər qədər özün" misrası (Q.B. s.37) hz. Əlinin bir şeirindəki "Yəğusu-l-bəhra mən taləbə-l-ləəli" kəlamının tərcüməsidir.

"Kəndözünü bilməyən qaçan bilə rəbbini

Bilməyən səni bulamadı ilahın (Q.B. 59)

beyti isə hz. Əlinin "mən arafə nəfsəhu arafə rəbbəhu" (özünü dərk edən tanrısını dərk edər) kəlamının təqlidi yolla ifadəsidir.

Qurani-Kərimin Qazi Burhanəddin şeirinə təsiri xüsusilə Quran qissələri ilə bağlı obraz və ifadələrin çoxluğu ilə müəyyənləşir.

Y.M.Meletinski "Eposun və romanın tarixi poetikasına giriş" əsərində söz sənətinin qenezisindən danışarkən, onun hələ ilk nümunələrində ədəbiyyatla dinin və ətraf aləmlə bağlı təsəvvürlərin sinkretik vəhdətdə olmasını xüsusi qeyd etmişdir.⁵

Quran qissələri yalnız ibrətəməz hekayətlər olmayıb, həm də insan, həyat, cəmiyyət, ölüm, varlığın sirləri və s. təsəvvürləri ehtiva etdiyindən, Orta əsrin hər bir sənətkarının diqqət mərkəzində dayanan ədəbi və dini-fəlsəfi mənbə olmuşlar.

Divan ədəbiyyatımızın özülçüsü sayılan⁶ Qazi Bürhanəddin poeziyasında Quran qissələri ilə bağlı təlmihlərin çoxluğu bu qəbil mövzuların anadilli ədəbiyyatımızda özünə nə qədər geniş yer etməsinə dəlalət edir. Bu, əlbəttə, ilk növbədə müraciət edilən auditoriyanın, yəni orta əsr türklərinin Qurani-Kərimə, onun spesifik leksika və frazeologiyasına, buradakı rəvayətlərə yaxından bələd olmasından irəli gəlirdi. Qazi Bürhanəddinin təxminən 230 beytdə bu qəbil təlmihlər və iqtibaslarla üzləşirik. Təxminən 40 beytdə insanın xəlq olması və Adəm əleyüissəlam, 8 beytdə Nuh Nəbi, 16 beytdə İbrahim Xəlilullah, 27 beytdə Yusif və Yəqub peyğəmbər, 21 beytdə Musa peyğəmbər, 3 beytdə Əyyub peyğəmbər, 30 beytdə Xızr əleyhissəlam, bir beytdə Davud (ə), 22 beytdə Süleyman (ə), 2 beytdə İskəndər (ə), 22 beytdə İsa (ə) və Məryəm (ə), 4 beytdə Qarun, 2 beytdə Həbib Nəccar, 2 beytdə əshabi-uxdud, 2 beytdə əshabi-fil, 12 beytdə Babil quyusu və Harut-Marutla bağlı təlmihlər işlənir. Məhəmməd peyğəmbərin həyatı ilə bağlı qissələrə gəlincə, 14 beytdə merac, bir beytdə inşirah, 7 beytdə şaqqul-qamər hadisələrinə toxunulur. Qeyd etmək lazımdır ki, Quran rəvayətlərinə müraciət əksər beytlərdə təlmih (reminissensiya və allyüziya), nadir hallarda isə birbaşa Qurani-Kərimdən iqtibas xarakteri daşıyır.

Qazi Bürhanəddin yaradıcılığında ilk insan və ilk peyğəmbər Adəmin (ə) hekayəti⁷ ilə bağlı təlmihlər xüsusi maraq doğurur. Şair Adəmin hekayətini anarkən sanki sirlərlə dolu kainatı, varlığı, Allah-Təalanı və onun yaratdığı İnsanı dərk etmək istəmişdir. Amerika alimləri R.Uyellek və O.Uorren barokko poeziyasından bəhs edərkən göstərmişlər ki, həqiqəti dərk etməyin bir çox yolları vardır. Allah barədə antropomorfik mülahizələr yürütmək olar. Çünki o, İnsanı özünəbənzər yaratmışdır (Tövrət. Varlıq. I.26,27). Lakin Tanrının başqa bir xüsusiyyəti də vardır ki, bu da onun dərkedilməzliyi-transtsendent olmasıdır. Ona görə də barokko poeziyasında dini məzmun və Allah barədə tam həqiqət oxşar obrazlar vasitəsilə yaranır".⁸ Bu fikirlər Qazi Bürhanəddin

poeziyasına nisbətdə də özünü doğruldur. Qazi Bürhanəddin də hər bir insanda ilahi bir başlanğıc olduğunu, Tanrının dərkinin insanın özünü dərkindən doğduğunu göstərir (Q.B.59). Buna görə də şairin ilk insandan bəhs etməsi, onunla bağlı dini mövzulara toxunması da sanki ədəbi və əzəli həqiqət axtarışlarına xidmət edir və o bu axtarışlarını ənənəvi gizli mənalar və rəmzi obrazlar vasitəsi ilə ifadə edir.

Şair ilk növbədə Allah-Təalanın hz. Adəmi torpaqdan xəlq etməsi və ona öz ruhundan üfurməsi ilə bağlı rəvayətə toxunur. Qurani-Kərimdə İnsanın xəlq olunması ilə bağlı bəzi ayələrə nəzər salaq:

"Biz insanı quru və qoxumuş qara palçıqdan yaratdıq"(Hicr. 26).

"O insanı saxsı kimi quru palçıqdan yaratdı".

"Ey insanlar, öləndən sonra yenidən diriləcəyinizə şübhəniz varsa, yadınıza salın ki, biz sizi torpaqdan, sonra nütfədən, sonra laxtalanmış qandan və bir parça ətdən yaratdıq".⁹ (Həcc 5)

Qazi Bürhanəddin insanın torpaqdan xəlq olunması rəvayətinə toxunarkən heç də məlum Quran ayələrini təkrarlamaq məqsədini güdmür. Şairin məqsədi, bir tərəfdən, məlum rəvayətlərə işarə etməklə öz fikir dünyasını məşğul edən məsələləri, həqiqət axtarışlarını ifadə etmək, digər tərəfdən isə şerin poetik təsir gücünü artırmaq, dini təlmihlərlə daxili hiss və həyəcanlarına daha dərin mənə verməkdir. Bir şerində o insanın xəlq olunmasına işarə edərək deyir:

Bir zəməzəmə qıl, göz yaşını Zəməzəmə edəlim,
Səninlə səfa eyləyəlim, bir dəm edəlim.

Göz yaşını ilə torpağa eşqini sinürdün,
Gösdər səni hər zərreyi bir Adəm edəlim. (Q.B. 219)

Bu parçada diqqəti cəlb edən əsas cəhət Allah-Təalaya xas olan yaradılış aktının insana aid edilməsidir. Məşuqə əgər zəməzəmə qılsa - yəni danışsa və yaxud zümzümə etsə aşiqin göz

yaşı Zəməzəm suyuna dönər. Şair Zəməzəm bulağını boş yerə xatırlamır. Bu müqəddəs su bir vaxtlar İsmayıl peyğəmbəri məhv olmaqdan xilas etmişdir. Meraca aparılarkən Məhəmməd peyğəmbərin köksü yarılıb məhz bu bulağın suyu ilə yuyulub təmizlənmişdir. Deməli, bu su bir tərəfdən, həyatiliyi, digər tərəfdən də, saflığı, paklığı ifadə edir. Zəməzəmə dönüb müqəddəsləşmiş göz yaşları aşiqin eşqini də özü ilə birlikdə torpağa sinürdür - yəni torpağın canına hopdurur. Əgər məşuqə görsənərsə, bu cür göz yaşları ilə islanmış torpaq da dirilər, hər zərrəsi bir Adəm olar.

Burada həm insanın torpaqdan və sudan (şərdə isə göz yaşlarından) yaradılmasına işarə edilir, həm də Şərq poetikasında ifrat mübaliğə və yaxud mübaliğeyi-məzmun (məzəmmət edilən mübaliğə) adlanan bir ədəbi priyomdan istifadə edilir, eşqi böyük olan insan bir xaliq məqamına çatır. İslam dininə görə isə xaliqlik ancaq Tanrıya məxsus bir xüsusiyyətdir.¹⁰

Şerə dəyər verən cəhətlərdən biri də onun zəməzəmə - Zəməzəm, dəm - Adəm cinaslarından istifadə ilə yüksək poetiklik qazanmasıdır.

Qazi Bürhanəddin yaradılış aktına işarə edərəkən böyük bir eşqi tərənnüm edir. Sanki o, bununla beytin gizli mənasını da yaradır, Allah-Təalanın insanı sevdiyindən yaratdığını bildirmək istəyir. Şairin başqa bir beytində də oxşar fikirlə rastlaşırıq:

Anun üçün bu həbibə xələyiq oldi mühib

Ki, gəlmədin dəxi həq ana oldı idi vədud. (Q.B.602)

Qurani-Kərimdə Allah-Təala ilə insan arasındakı sevgi bu cür bilinir:

"Allah elə bir tayfa gətirər ki, Allah onları, onlar da Allahı sevrələr" (Maidə 54).

Ortodoks islamla sufizm tərəfdarları arasında daimi mübahisə obyektini olan bu fikir¹¹ Şərq poeziyasının əsas motivlərindən biri olmuş, bununla yüksək insanpərvərlik ideyaları tərənnüm edilmişdir.

Qazi Bürhanəddin poeziyasında hz.Adəmlə bağlı təlmihlərdə diqqəti cəlb edən əsas cəhət onun bir aşiq kimi təqdim edilməsidir. Eşq və məhəbbətin böyüklüyünü göstərərəkən şair bu obraza müraciət edir, aşiqi ona bənzədir:

Adəmdir ol şah eşigində başı ilə

Zərdü, nizarü, zar oluban abü-gildədir (Q.B. 465)

Aşiq o şahın eşigində - yəni məşuqənin qapısında saralıb, xəstə düşüb, ahü-zar edir, başı abü-gildə durub, yəni başını göz yaşları ilə islatdığı torpağa qoyub. Beytin nəzərə çarpan ilkin mənası budur. Lakin Adəm əleyhissəlamla bağlı təlmih yaradılması, abü-gilin xatırlanması şerin batini mənasından da xəbər verir. Bir zamanlar Adəm də Allah-Təalanın hüzurunda abü-gil idi. Allah-Təala ruh üfləməklə ona həyat vermişdir. İndi "zərdü, nizarü, zar" olan aşiq də quru bir cəsəd kimi məşuqənin qapısında diz çöküb ondan mərhəmət, həyat diləyir.

Torpaqdan yaradılıb sonra cisminə ruh üflənən Adəm özündə iki başlanğıcı birləşdirir. Bunlardan biri torpaq - bədən, cisimdir ki, materiyanı bildirir. Digəri isə insana üfürülən ruhdur ki, ilahi başlanğıcı bildirir. Qədim fəlsəfi sistemlərdə (neoplatonizm, qnostisizm və s.) ruh - ilahi nurla, işıq və xeyirlə, bədən isə qaranlıq və şərlə əlaqələndirilmişdir.¹² Sufi ədəbiyyatında, eləcə də Qazi Bürhanəddin poeziyasında da biz ruhun, havanın, odun - materiyyaya, ab ilə gilə qarşı qoyulmasını görürük.

Adəm ona deyərəm ki, ola narü həvadən

Adəmmidür ol ki, dəm ura ab ilə gildən (Q.B. s.35)

Burada Qazi Bürhanəddin insanın varlığında dörd ünsür - od, hava, su, torpaq görür. Şairin bu fikri yeni olmayıb əski əsətiri görüşlərə və qədim dini-fəlsəfi sistemlərə əsaslanır. Qədim yunan filosofu Fales (e.ə.VI əsr) hər şeyin sudan yarandığını, Yerın gəmi kimi su üzərində dayandığını göstərmişdir. Onun tələbəsi Anaksimandır (e.ə. VI əsr) hər şeyin torpaq, su, hava və odun qarışığından yarandığını bildirmişdir. Heraklit (e.ə.VI əsr) əsas yeri oda vermiş, digər mütəfəkkir Empedokl isə hər şeyin əsasında

dörd ünsürün - su, od, hava, torpaq dayandığını iddia etmişdir. Qədim Misir, Çin, hind əsatirlərində də bu fikir özünü göstərmişdir. Bu dördlük içərisində torpaqla su daha kobud, odla hava isə daha zərif, lətif və ali sayılmışdır.¹³ Qurani-Kərimdə insanın yaradılmasında dörd ünsür olması göstərməyə də, yaradılış aktının özündə bu ünsürlərin meydana çıxdığını görürük: İnsanın xəmiri torpaq və sudan yaranıb, ona ruh (hava) üfürülmüşdür. Nur, işıq, od isə hər bir insanın varlığındakı başlanğıcı bildirir. Çünki insana ruh üfləyən Allah-Təala Qurani-Kərimdə "Göylərin və Yerin nuru" adlanıb (Nur surəsi, 35-ci ayə). Şairin torpaq və su müqabilində odla havaya üstünlük verməsi insana ilahi ruh üfürülməsi və adətən, müqəddəs, ilahi varlıqların odla, işıqla əlaqələndirilməsi ilə bağlıdır.¹⁴

Bu mövzu şairin başqa şeirlərində daha da inkişaf etdirilir:

Oddur həvası onun, göz yaşı seyl oldu,

Ol yelü, ol su, ol od gilmi qodı bu təndə? (Q.B.35)

Burada artıq insanın varlığında dörd ünsürün cəmlənməsi eşq prosesi ilə əlaqələndirilir. Yəni, torpaq və sudan yaranan insan öz məhəbbəti ilə odu, havanı da özündə birləşdirir. Burada şair "hava" sözünün çoxmənalı çalarlarından məharətlə istifadə edir (həva - yel, həva-eşq). Aşiqi od kimi yandıran həvanın - eşqin onun maddi varlığını- tənini, cismini belə yox etdiyini bildirir. Şair dörd ünsürlə bağlı mövzuya tez-tez müraciət edir və bu qəbil şeirlər onun əski əsatiri görüşlərə və sufi simvolikasına nə qədər yaxından bələd olmasından xəbər verir (Q.B. s.183, 331, 536, 547 və s.)

Qazi Bürhanəddin yaradılış aktının digər bir tərəfi, Adəmə ruh üfürülməsi ilə bağlı belə bir təlmih yaradır:

Dəm dəm nişə bu yürəgüm dəm qılasın sən,

Çün bir dəm ilə ölüyi Adəm qılasın sən. (Q.B. 157)

Burada çoxmənalı "dəm" sözündən ("dəm-dəm" -zaman-zaman, "dəm" - "qan", "dəm"-nəfəs) məharətlə istifadə edib məşuqənin onun qəlbini zaman-zaman qana boyamasından şikayətlənən şair ikinci misrada bunun səbəbini açıqlayıb göstərir ki, məşuqə aşiqi öldürsə də, o bir nəfəslə ona Adəm kimi can verə

bilər. Yəni burada ifrat mübaliğə işlənir, Mütləq Varlığa xas olan "dəmlə ölüni Adəm qılmaq" insana - məşuqəyə aid edilir.

Qazi Bürhanəddin Adəmlə bağlı təlmihlərdə Həvvanı da yad edir (Q.B. 170), bəşəriyyətin ata və anasını aşiq-məşuq kimi təsvir edir.

Adəmin hekayətində Qazi Bürhanəddini məşğul edən mövzulardan biri də Adəmin qadağan edilmiş ağacın meyvəsindən yeyib cənnətdən qovulmasıdır. Təfsirlərdə, Quran qissələrində bu ağac barədə ən müxtəlif fikirlərlə rastlaşırıq. Qurani-Kərimdə iki yerdə (Bəqərə 35 və Əraf, 19-22) Allah-Təala Adəmə bu ağaca yaxınlaşmamağı buyurur. Taha surəsinin 120-ci ayəsində Şeytan Adəmə bu ağacın Şəcərətü-l-xuldi (əbədiyyət ağacı) olduğunu söyləsə də, Adəmlə Həvvanın duyma və dərkətmə ağacının meyvəsindən yedikləri aydınlaşır. Tövratda da eyni fikirlə rastlaşırıq (Tövrat. Varlıq III, 6). Bu ağacın buğda, kafur, üzüm olduğu, bəzən də bütün əşyaların əlamətlərini özündə cəmləşdirən elm ağacı olduğu söylənilir. Adəmin uğursuzluğuna səbəb olmuş bu ağacı möhnət ağacı da adlandırırlar.¹⁵ İbn Cərir ət-Təbəri həmin ağacın şərab ağacı olması mülahizəsini söyləyir.¹⁶ Sələbinin "Qıyasu-l-ənbiya" əsərində şərəblə bağlı fikir başqa cür verilir və qadağan olunmuş ağacın meyvəsini yeməzdən əvvəl Həvvanın Adəmə şərab içirib onu sərxoş etməsi göstərilir.¹⁷

Qazi Bürhanəddin bir şeərində (Q.B.s.127) bu ağacın alma ağacı olmasını bildirsə də, bir çox şeərlərində həmin ağacın buğda olmasına işarə edir (Q.B. s.48, 223, 275, 295, 580) hər iki halda şair qadağan olunmuş meyvənin bənzərini gözəlin simasında axtarır:

Xalını danə eyləmiş, zülfini dam ta mөгər

Dənəsinə tәмə qılup damına bən düşəm deyi (Q.B.223)

Şair burada Adəmin buğda yeyib cənnətdən qovulmasına birbaşa işarə etməsə də, danəyə - yəni, buğda dənəsinə tamah salıb tələyə düşənin Adəm olması şübhə doğurmur. Belə gizli bir təlmihlə şair gözəl bənzətmələr yaradır: gözəlin xalı buğda dənəsinə bənzədilərkən həm zahiri bənzəyiş, həm də xala yaxın

durmağın çətinliyi əsas götürülür. Çünki Allah-Təala ilə vəhdət anlamına gələn xala yaxın duran kəs gözəlin saçlarından-kəsrətdən keçməlidir. Kəsrət isə vəhdət yolunda bir tələ kimidir. Saçların şərq poetikasında bir rəmzi mənası da günahı, küfrü, imansızlığı bildirməsidir. Aşiq qara xalın da, zülmət saçların da məhz onu tələyə salmaq üçün yaradıldığını bildirir. Yəni, Adəm kimi aşıqın də günah işləməsi labüd təsir bağışlayır. Oxşar fikirlərlə başqa beytlərdə də rastlaşırıq (Q.B. 275, 595). Əslində insanlığı, bəşər olmağı gözəlin "daneyi-xalına can verməkdə" görün şair bu yolu tutmayan "adəmi" adlana bilməz (Q.B.s.580) fikrinə gəlib çıxır.

Qazi Bürhanəddin şərinə Adəmlə bağlı rəvayətə müraciətdə diqqəti cəlb edən əsas cəhətlərdən biri də Adəmin cənnətdən qovulmasında tovuz quşunun roluna toxunulmasıdır.

Aç bu şəhbazun gözünü ki, görəsən uçmağı,

Billah, uçmaxımı umarsın xizməti tavusdan?

(Q.B.571)

Burada göylərdə qanad açıb süzən şahbazla uçmağı bacarmayan tavus (tovuz quşu) qarşılaşdırılır. Beytdə "uçmaq" sözünün həm də cənnəti bildirməsi ilə bağlı bir eyham da vardır. Belə ki, "Şəhbaz", "Tərhan", "qartal" həm də mərd adam deməkdir. Şair deyir ki, əgər cənnəti görmək istəyirsənsə, mərdlik gözünü açmalısan, çünki xizməti-tavusdan uçmaq, - cənnət ummaq olmaz. Xizməti tavusla burada hiyləgərlik, kələkbazlıq nəzərdə tutulur. Çünki Allah-Təalanın qəzəbinə düşər olmuş İblis ilanla tavus quşunun hiyləsi sayəsində cənnətə daxil olub, Adəmlə Həvvanı yoldan çıxara bilmişdir.¹⁸ Bu beyt belə bir həqiqəti bir daha təsdiq edir ki, "ədəbiyyat öz inkişafı boyu daim ənənəvi əsativlərdən bədii məqsədlərlə istifadə etmişdir".¹⁹

Beləliklə, Adəmin hekayəti ilə bağlı təlimlərlə Qazi Bürhanəddin poeziyasında həm dərin mənalar, maraqlı mülahizələr yaranmış, şair bir sıra dini-fəlsəfi fikirləri əks etdirmiş, əski əsatiri baxışlara toxunmuş, həm də poetik fikrin yüksək bədiiyyatla tərənnüm olunmasına nail olmuşdur.

Nuh peyğəmbər və ümumdünya daşqını ilə bağlı rəvayət
Qurani-Kərimdə, təfsirlərdə, hədis toplularında və tarix kitablarında geniş əks olunduğu kimi,²⁰ Şərq poeziyasında da bir çox rəmzi ifadələrin yaranmasına gətirib çıxarmışdır. Səma kitablarına qədərki əski əsatirlərdə, xüsusilə şumer-akkad mifologiyasında Nuh tufanına bənzər hekayətlərin və Nuha bənzər obrazların (Ziusudra, Utnapişti) olması,²¹ eləcə də bir çox xalqların folklorunda ümumdünya daşqınına bənzər bir daşqından bəhs edilməsi²² qədim zamanlarda yer üzünü bürüyən bir dəhşətli selin bəşəriyyətin təxəyyülündə nə qədər dərin iz buraxdığını göstərir.

Şərq poeziyasında sel, daşqın, eləcə də dəniz, okean və bütün bunlarla bağlı xilaskar gəmi - Nuh gəmisini təsəvvüf ideyalarının və sufi simvolikasının təsiri altında həm də məcazi mənalar kəsb etmişdir. Dəniz, okean çox vaxt İlahi Varlığı, Mütləq həqiqəti,²³ gəmi isə imanı, tovhidi, axirət nemətlərini²⁴ bildirmişdir.

Qurani-Kərimdə dəfələrlə gəminin Allah-Təalanın bir neməti kimi insanlara bəxş edildiyinə işarə edilir. Loğman surəsinin 31-ci ayəsində deyilir:

"(Ya Məhəmməd) Sizə öz qüdrət əlamətlərindən bəzisini göstərsin deyə, gəmilərin dənizdə Allahın lütfü ilə üzduyünü görmürsənmi? Həqiqətən bunda səbr və şükr edən hər kəs üçün ibrətlər vardır." Yasin surəsinin 41-ci ayəsində gəminin Allah-Təalanın qüdrətinə bir dəlalət olduğu göstərilir.

"Övladlarını dolu gəmiyə mindirməyimiz də onlar üçün (qüdrətimizə) bir dəlalətdir".

Bundan başqa Həcc (64), Muminin (22), Nəhl (14), Fatir (13) surələrində də gəminin bir Tanrı mərhəməti kimi insanlara verdiyi xeyirdən danışılır.

V.Bartold "Qur'an və dəniz" məqaləsində hələ islamın yarandığı dövrdə insanlar arasında, gəminin ancaq imanı təmiz olub tək Allaha inanan adamları daşıyarsa, dəniz fəlakətlərindən qurtula biləcəyi kimi bir inam olduğunu bildirmişdir.²⁵

V.I.Braçinski Şərq ədəbiyyatında gəminin rəmzi mənələrindən danışarkən onun Mütləq həqiqətə qovuşmaq yolunda həm pozitiv, həm də neqativ rol oynadığını göstərmişdir. Bəzi poeziya nümunələrində (məs., Cəlaləddin Ruminin, Yunus İmrənin bəzi şeirlərində) Mütləq həqiqət olan dənizdə haqqa qovuşmaq üçün gəmidə xilas olmaq yox, dalğaların qoynunda qərq olmağın lazım gəldiyi bildirilir.²⁶ Bu mənada gəmi haqqa qovuşmaq yolunda bir maneə olur. Qazi Bürhanəddin şeirində biz gəminin ancaq müsbət - xilaskar mənələrinə rast gəlirik.

Nuh tufanı, Nuh gəmisini ilə bağlı təlmihlər Qazi Bürhanəddin poeziyasında geniş əks olunmuşdur. Bir qəzəlində şair bir beyt daxilində təşbih, təlmih, iqtibas, mübaliğə, təşxis poetik fiqurları işlədərək deyir:

Nuh kimi bu gözlərim dənizə gəmi eylədi
Əl götürüb müxalifə dedi ki, "rəbbi-latəzər"

(Q.B.324)

Birinci misrada göz yaşlarından söhbət açılmasa da, misranın ümumi mənasından gözlərin dəniz kimi göz yaşları içərisində Nuh gəmisinə bənzədiyi anlaşılır. Dəniz burada mübaliğəli tərzdə göz yaşlarının çoxluğunu bildirir. Gözlərin canlandırılması, əl götürüb danışması istiarədir - təşxisdir. Birinci misrada gəmiyə bənzədilən gözlərin ikinci misrada danışması ilə poetik deyim daha da güclənir. Qurani-Kərimlə bağlı təlmih - Nuhun öz millətinin kafirliyinə dözməyib bəd dua etməsi beytin sənətkarlıq gücünü daha da artırır.

Qeyd etmək lazımdır ki, Nuh qissəsindəki bu əhvalata klassik şeirimizdə ancaq Qazi Bürhanəddin divanında rast gəlirik. Beytin maraqlı cəhətlərindən biri şairin təlmihlə kifayətlənməyib, Müqəddəs kitabdan iqtibas gətirməsidir. "Rəbbi latəzər" (Ey rəbbim, qoyma) ifadəsi Qurani-Kərimin Nuh surəsinin 26-cı ayəsindən əxz olunub.

"Nuh dedi: Ey rəbbim, Yer üzərində bir nəfər belə kafir qoyma".

Şairin belə bir təlmih işlətməsi, yəni Nuhun bəd duasını xatırlatması təsadüfi deyildir. Nuhun qövmünün peyğəmbərə inanmayıb onu məsxərəyə qoyması əhvalatını nəzərdə tutan şair "müxalifi" - rəqibi kafirlər kimi qarğayır, aşiqin ağlar gözləri Nuh kimi Tanrını çağırır "rəbbi latəzər" deyir. Qurani-Kərimdə Nuh peyğəmbərin bu duası müstəcəb olmuş, tufan qopmuşdur. Sanki aşiq də belə bir tufan arzulayır.

Bir şerində şair düşdüyü tufanın fəna tufanı olduğunu bildirir:

Qərqə olmuşsın fəna tufanına,
Gəmiyə cəhd eylə, Nuhin isidəgil. (Q.B. 578)

Fəna tufanı ilə dünyanın faniliyi nəzərdə tutulur. Bu tufandan ancaq Nuh kimi iman gəmisində xilas tapmaq mümkündür. Burada biz gəminin pozitiv mənasını, Həqqə, Mütləq Varlığa doğru aparıcı vasitə kimi təqdim olunmasını görürük.

Qazi Bürhanəddin şerində hz.Nuh qissəsinin ən müxtəlif cəhətlərinə toxunulur. Bir şerində şair "Nuh əyağı" ifadəsini işlətməklə Nuh peyğəmbərin Tovratda əks olunmuş rəvayəti ilə bağlı təlmih yaradır:

Necə ki, ömür qısa isə uzun qılırız biz
Həmişə toludur əllərimizdə Nuh əyağı (Q.B. 146)

Əyağ-badə sufi simvolikasında Allah-Təalaya olan eşqi bildirir.²⁷ Tanrıya hədsiz məüəbbətlə ömrün uzanmasında Nuhun uzunömürlülüyyəinə də bir işarə vardır. Quranda onun 950 il yaşadığı göstərilir.²⁸ Bu beytdə badədən bəhs edilərkən peyğəmbərlərdən məhz Nuhun xatırlanması təsadüfi deyildir. Dini rəvayətlərdə Nuhun ilk üzüm əkən və ilk şərab çəkən insan olması göstərilir. Tövratda Nuhun şərab içməsi ilə bağlı bir rəvayət də vardır.²⁹ Şərq poeziyasında rəmzi bir məna ilə Nuhun Allah-Təalaya olan sevgi şərabından içdiyi göstərilir. Qazi Bürhanəddin şerində də belə bir məna ilə qarşılaşırıq.

Başqa bir qəzəlinə şair Nuhun uzun ömür sürməsi ilə bağlı təlmih yaradaraq deyir:

Bu cövr ki, bən çəkərəm uzun gecələrdə

Əyyub canum, gisuları Nuh degilmi? (Q.B. s.495)

Əyyub peyğəmbər dini rəvayətlərdə ən cəfakeş obrazdır. Aşiq də uzun gecələrdə Əyyub kimi cəfa çəkir, cövr görür. Onun cəfasına səbəb gözəlin Nuh kimi olan gisuları - saçlarıdır. Şərq poeziyasında saçların epiteti kimi onların zülmət kimi qara olması, bəzən qıvrımlığı, bəzən də yuxarıdakı beytdəki kimi uzunluğu göstərilir. Əgər saçlar uzunömürlü Nuha bənzədilirsə, burada onların uzunluğu nəzərdə tutulur.

Başqa bir qəzəldə Qazi Bürhanəddin deyir:

Bin yılda əgər Nuh yaşadı isə bin yaş

Ol yaş bana bir ləhzədə məmnun degilmi? (Q.B. 481)

İngilis alimi I.Gibb bu beytdə Qurani-Kərimin Ənkəbut surəsinin 13-cü ayəsinə bir işarə olunduğunu göstərmişdir.³⁰ Həmin ayədə deyilir.

"Biz Nuhu öz tayfasına peyğəmbər göndərdik. Nuh onların arasında min ildən əlli əskik (doqquz yüz əlli il) qaldı. Onlar zülm etdikləri anda tufan onları yaxaladı".

Gibbin göstərdiyi kimi, şair burada Nuhun min il boyunca yaşadığı ömrü bir göz qırpımında yaşamasına işarə etmişdir. Şərin ümumi ruhundan aydın olur ki, məhz eşq sayəsində Aşiq bir ləhzədə Nuhun min ildə qazandığından daha artıq bilik və təcrübə qazanmağa, həyatdan zövq almağa nail olmuşdur,

Qurani-Kərimə görə, tufandan xilas olmaq möminlərə Allah-Təalanın mərhəmətidirsə, dənizdə qərq olmaq Tanrı qəzəbinin nəticəsidir. Əgər Nuh mərhəmətə layiq olub xilas olmuşsa Müqəddəs Quranda başqa bir personaj da vardır ki, o məhz Allah-Təalanın cəzasına çatıb qərq olmuşdur - bu Firondur.^{30a} Qazi Bürhanəddin şerində bu iki şəxsin adı yanaşı çəkilir, birinin məhvində, o birinin salamat qalmasına işarə edilir:

Mən özümü salaram dənizinə eşqinin

Ya qərqə çü Firovni, ya silm çü Nuh ola. (Q.B. 443)

Şair elə bir dənizdən bəhs edir ki, burada kafir Firon məhv, vəhdaniyyət yolu tutmuş Nuh isə xilas olmuşdur. Şairin eşq dənizi

adlandırdığı bu dəniz Mütləq Varlığa - Vahid Allaha olan eşq dənizidir. Burada mömin xilas tapar, kafir isə məhv olar.

İbrahim peyğəmbərin (ə) hekayəti³¹ Quran qissələri içərisində hədsiz poetik fantaziya, dərin rəmzi mənalara, güclü metaforik ifadələr doğuran rəvayətlərdəndir. Həm yəhudilərin, həm də oğlu İsmayılın xətti ilə ərəblərin ulu babası sayılan İbrahim peyğəmbər barədə ilk məlumatlara e.ə. III minilliyin ikinci yarısına aid olan Beynənnəhreyn və Assuriya abidələrində, eləcə də Quranaqədərki səma kitablarında rast gəlinir. Qurani-Kərimdə dəfələrlə yad edilən İbrahimin (ə) qissəsi geniş və əhatəlidir (Bəqərə, 124-136, 258-260; Ali-İmran, 65-68; Nisə, 125; Ənam, 74-90; Hud, 69-76; Hicr, 51-57; Nəhl 120-123; Məryəm, 41-50 (Ənbiya 52-72; Şüəra, 69-96; Saffat, 81-113 və s.) Qazi Bürhanəddin poeziyasında bu qissənin bəzi epizodlarına (İbrahimin (ə) Tanrı axtarışları, onun Nəmrud tərəfindən oda atılması, İbrahimin atasının bütyonan olması və s.) işarə edilmişdir. Şairin divanında həmçinin İbrahimin gözəl arvadı Sara ilə bağlı təlmihlər də vardır ki, bu da klassik şerimizdə nadir rast gəlinən hallardandır.

İbrahimin Tanrı axtarışlarından Qurani-Kərimin əl-Ənam surəsinin 74-79-cu ayələrində bəis edilir.

"Xatırla ki, bir zaman İbrahim atası Azərə demişdi: "Sən bütləri tanrılarını qəbul edirsən? Mən səni və sənin tayfanı açıq-aydın zəlalət içində görürəm. Beləcə, İbrahimə göylərin və yerin mülkünü, səltənətini göstərdik ki, tam qənaətlə inananlardan olsun. Gecə qaranlığı İbrahimi bürüdükdə o bir ulduz görüb "Bu mənim Rəbbimdir", - dedi. Ulduz batdıqda isə "Mən batanları sevmirəm", - söylədi. Sonra doğan ayı görüb: "Bu mənim Rəbbimdir", - dedi. Ay batanda isə, Doğrudan da əgər rəbbim məni doğru yola yönəltməsəydi, mən zəlalətə düşənlərdən olardım" - söylədi. Sonra günəşi görüb: "Bu mənim rəbbimdir, bu daha böyükdür" - dedi. Günəş batdıqda isə dedi: "Ey camaatım, mən, həqiqətən, Sizin Allaha şəriq qoşduqlarınızdan uzağam. Mən həqiqətən, batıldən

haqqa tapınaraq üzümü göyləri və yeri yaradana çevirdim. Mən Allaha şəriq qoşanlardan deyiləm".

Qazi Bürhanəddin divanındakı bir beyt bu rəvayəti xatırladır:

Ayü günəşdə çün gözüm gördü xüsuf ilə küsuf,

Ayinə yüzünü necə günəşü aya bənzədim (Q.B. 352)

İnsan simasında Tanrı təcəlləsinin əksinə işarə edən bu beytdə İbrahimin hekayətinə birbaşa işarə edilməsə də, beytin batini mənası Qurani-Kərimin yuxarıdakı ayələri ilə səsleşir. Əgər Ayın-Günəşin tutulması onların qüsuru sayıldığından İbrahim onlara tapınmaqdan çəkinmişdirsə, Qazi Bürhanəddin şerində Aşiq gözəlin aynaya bənzər üzünü xüsuf ilə küsuf edən aya və günəşə bənzətmək istəmir (bu ləğvetmə təşbihidir). Bu beytin dəyərini artıran cəhətlərdən biri burada mükəmməl səs alliterasiyasının yaranmasıdır (Ayü günəş - ayinə yüz - günəşi-ay, xüsuf-küsuf).

Qazi Bürhanəddin şerində dəfə çox İbrahimin oda atılması ilə bağlı rəvayətə toxunulur. Bu rəvayətdən Qurani-Kərimin Ənbiya (67-69), Ənkəbut (24), Saffat (97-98) surələrində bəhs edilmişdir.³²

Rəvayətə görə, bütperəst hakim Nəmrud və onun adamları insanları bütperəstlikdən əl çəkib tək Allaha ibadətə çağıran İbrahimi yandırmaq istəmiş, böyük bir tonqal qalayıb İbrahimi onun içərisinə atmışlar. Lakin Tanrının mərhəməti ilə İbrahim odda yanmamış, atəşin içərisindən salamat çıxmışdır. Qurandan sonrakı ədəbiyyatda mələklərin od içərisində olan İbrahimə kömək etmələri, atəşin dönüb gülzara çevrilməsi və s. kimi epizodlar da öz əksini tapmışdır. Şərq poeziyasında İbrahimin atıldığı atəş öz həqiqi mənasından uzaqlaşmış rəmzi məna kəsb etmiş, bununla eşq odu, Tanrıya və onun xəlv etdiyi insana olan hədsiz məhəbbət nəzərdə tutulmuşdur. Bu qəbil təlmihlərdən İbrahimin odda Tanrının təzahürünü görüb hədsiz bir sevgi ilə özünü oda atması fikri hasil olur. Qazi Bürhanəddin də "Oduna eşq ilə özün salan Xəlil olur" (Q.B. 303) deyərək məhz bu qissəyə eyham edirdi.

Şairin İbrahimi Xəlil adlandırması da təsadüfi olmayıb Qurani-Kərimlə bağlıdır. Ən-Nisə surəsinin 125-ci ayəsində deyilir:

"Allah İbrahimi özünə dost tutmuşdur".

Aşıqın qəlbini bürümüş eşq odunun Nəmrud atəşinə bənzədilməsi Qazinin aşağıdakı beytində də əks olunub:

Ol oda buraxdı könüli hüsni-nigarun

Ki, **səül** ola qatında onun atəşi-Nəmrud (Q.B.)

Başqa bir şerində Qazi Bürhanəddin deyir:

Oduna çünki Bərahim eşqilə düşə dil,

Xəyalunun bütünü yonmaq ilə Azər ola (Q.B. 19)

"Dil (ürək) İbrahim eşqilə oda düşərsə", - deməklə məlum dini rəvayətə rəmzi mənə verən şair ikinci misrada İbrahim rəvayətinin başqa bir yönümünə, onun atası Azərin bütyonan olmasına işarə edir. Aşıqın qəlbi də öz xəyalında daim sevgilini canlandırıdığından sanki o da bütyonan olmuşdur. Qəlbin büt yonması istiarədir. Burada həm İbrahimin oda atılması, həm də Azərin büt yonması öz həqiqi mənasından uzaqlaşmış məcazi mənalar kəsb edir.

Bəzi şerlərində şair aşıqın düşdüyü odun Nəmrud odundan da güclü olduğunu bildirir (Q.B. 286).

Azərin büt yonması ilə bağlı Qazi Bürhanəddinin bir xəzanıyyəsində olduqca gözəl məcazlarla rastlaşırıq:

Bu gün xəzan yenə bağun zərivü zivəridür,

Büt eyləmiş hər ağacı olamı Azəridür?

Yüzümü dəxi saru qıldı eşq, axıtdı yaş

Ki, bənzəməz bu ana zira zəri-cəfəridir. (Q.B. 599)

Klassik türkdilli lirik poeziyanın xarakterik cəhətlərindən biri burada müxtəlif rənglərin rəmzi mənələrindən məharətlə istifadə edilməsi, eləcə də təbiət hadisələrinin qəhrəmanların mənəvi psixoloji halı ilə qarşılaşdırılmasıdır. I.V.Stebleva türkdilli ədəbiyyatda obrazlar aləmindən bəhs edərkən burada bir qayda olaraq, sarı rəngin - saralmış xəzan yarpaqlarının, sarı rəngli meyvələrin, əşyaların daim eşq əzabı içərisində olan aşıqla əlaqələndirildiyini, şux rənglərin isə məşuqəyə aid edildiyini

bildirmişdir.³³ Qazi Bürhanəddinin xəzaniyyəsində də biz bu ənənənin davam etdirildiyini görürük: şair xəzanın bağı zəri-zivərə döndərdiyini söylərkən, yarpaqların saralıb altun rəngli olduğunu bildirir. Burada Azərin bütyonan olması ilə bağlı təlmihlə xəzanın Azər kimi ağacları qızıl bütə çevirdiyi göstərilir. Xəzana insani sifətlərin xas edilməsi ilə istiarə yaradılır. Bu məcaz, ilk növbədə, bütələrin, adətən qızıldan olması (məs.: Musa peyğəmbərin qissəsindəki Samirinin qızıl buzovu və s.), həm də cansızlığı ilə əlaqədar yaradılmışdır.

İkinci beytdə aşiqin üzünün göz yaşları içərisində olub qızıl pul olan cəfəri kimi saralmasını göstərən şair bir növ xəzanın aşıqla eyniləşməsinə bir hazırlıq aparır. Şərin sonrakı beytlərində biz artıq mükəmməl bir təzadla qarşılaşırıq. Bir tərəfdən hər bir ağacı nigar mənşər olan bahar, digər tərəfdən isə ağacların aşıqimüsəvvər - surətə çevrilmiş aşıq olduğu xəzan təsvir edilir.

Yazın əgər hər ağacı bir nigar mənşər idi

Xəzanda hər biri bir aşıq müəvvərdir. (Q.B. 599)

Şairin bir qəzəlində azar (xəstəlik) - Azər cinaslarından hüsnut-tasdir poetik fiquru şəklində istifadə olunmasını görürük.

Azar oldı könül xəyalı ilə,

Göstərin ol büti bu Azaruma (Q.B. 64)

Qazi Bürhanəddin bəzi şerlərində İbrahimin arvadı Saranı xatırlayır, onun gözəlliyinə, xüsusilə gözəl saçları olmasına işarə edir (Q.B. 58, 163). İbrahimin hekayəti ilə bağlı təlmihlər anadilli poeziyamızın sonrakı nümunələrində daha da inkişaf etdirilmiş, bu mövzuya Qazi Bürhanəddin şerində rastlaşmadığımız bir sıra yeni çalarlar vurulmuşdur.

Şərq ədəbiyyatında geniş əks olunmuş Quran qissələrindən biri Yusifin hekayətidir.³⁴ Yusif qissəsinin ədəbiyyatımıza təsiri iki istiqamətdə olmuş, bu mövzu ilə bağlı ilk anadilli poemamız - Qul Əlinin "Qisseyi-Yusif" əsəri yaranmış, eləcə də lirik şerimizdə Yusif (ə) onun atası Yəqubla (ə) bağlı çoxsaylı təlmihlər işlənmişdir.

Qurani-Kərimin bütöv bir surəsində - 12-ci surədə Yusifin hekayəti verilmiş, bundan əlavə iki yerdə (Ənam 84, Mömin 34) Yusif peyğəmbərdən bəhs edilmişdir. Mənbələrdə Yusif peyğəmbərin nəşəbinə ayrıca diqqət yetirilir, onun İbrahim peyğəmbərin nəslindən olması xüsusi vurğulanır.³⁵

Bəzi tarixi faktlar Yusif peyğəmbərin b.e.ə. XVII yüzillikdə Misirdə hiksosların hakimiyyəti dövründə çox nüfuzlu bir saray əyanı olmasını açıqlayır.³⁶

Qurani-Kərimdə "qissələrin ən yaxşısı" (əhsənul-qisas) adlanan (Yusif surəsi, 3) "bir çox ibrətamiz və üikmətli fikirlər, möcüzələr, gözəl sözlər"³⁷ hifz edən Yusif qissəsinin bədii ədəbiyyata böyük təsiri bir sıra səbəblərlə izah olunur. Daim gözəli, onun hüsn-camalını tərənnüm edən Şərq ədəbiyyatında Yusif bir gözəllik simvolu kimi diqqəti cəlb etmiş, Yusif peyğəmbərin adı insan gözəlliyini ifadə edən rəmzi mənə daşımış və ilahi gözəlliklə qarşılaşdırılmışdır. Digər tərəfdən, Şərq ədəbiyyatının səciyyəvi cəhətlərindən biri də gözəlliyin vəsfi müqabilində aşıqın böyük kədərini, həsrətinin tərənnümüdür ki, Yusif qissəsi bu motiv üçün də material vermiş, Yəqubun həsrət və iztirabı ilə bağlı böyük bir kədərini ifadəsinin rəmzi mənalrı yaranmışdır. Digər tərəfdən, Yusif qissəsində yüksək əxlaqi keyfiyyətlərin, səbr və dözümlülüyün, valideynlərə olan hörmət və məhəbbətin, zinakarlıqdan uzaq qaçmağın aparıcı ideyalar olması da əxlaqi-didaktik ruhlu Şərq ədəbiyyatına təsir göstərməyə bilməzdi. Yusif obrazı, həm də daim ədalətli şah arzusu ilə yaşayan xalq kütlələrinin bu barədə ideallarına uyğun gəldiyindən böyük şöhrət tapmışdır.³⁸ Yusif qissəsinin bir sıra başqa epizodları - Yusifin köynəyinin Yəqubun gözlərinə işıq verməsi, gerçək yuxular və onların yozumu, qardaşlarının Yusifə xəyanət edib onu quyuya atmaları, Yusifin ucuz qiymətə satılması, Züleyxanın Yusif köynəyini cırması (çəki-giriban) və s. də Şərq ədəbiyyatında bədii təxəyyülün obrazlı ifadələri və bir sıra irfani məfhumların rəmzi deyimləri üçün əsas olmuşdur.

Qazi Bürhanəddin şerində Yusif, hər şeydən əvvəl, bir gözəllik mücəssəməsidir. Şairin poeziyasındakı bu motiv ilk növbədə, Yusifin gözəlliyi barədə Qurani-Kərimdə və hədislərdə deyilənlərlə səsləşir. Yusif surəsinin 31-ci ayəsində bu barədə deyir:

"Bu bəşər deyildir, bu ancaq Allah yanında əziz olan bir mələkdir".

Bir hədisə görə, Məhəmməd peyğəmbər onu merac gecəsi görüb demişdir. "O gecə göydə parlayan bədrələnmiş aya bənzəyirdi"³⁹

Başqa bir hədisə görə, Məüəmməd peyğəmbər demişdir: "Yusif və onun anasına bütün gözəlliklərin yarısı bağışlanmışdır".⁴⁰ Yusifin Adəm əleyüissəlamın yarandığı gündəki kimi gözəl olduğu söylənilir. Sələbinin "Qıyasu-l-ənbiya" əsərində bu barədə deyilir:

"Yusif öz gözəlliyi ilə Adəmin Allah-Təalanın onu xəlq edib, öz ruhundan üfürdüyü gündəki camalına bənzəyirdi. Adəm hələ Allahın buyuruğundan çıxmazdan əvvəl Allah-Təala ona hədsiz gözəllik bağışlamışdı. Adəm asi olduqdan sonra bu gözəllik ondan alınıb sonra Yusifə bağışlandı. Adəm tövbə etdikdən sonra bu gözəlliyin yalnız üçdə biri ona qaytarıldı".⁴¹ Bəzən Yusifə bu gözəlliyin babası İshaqdan, İshaqa anası Saradan, Saraya isə Həvvadan miras qaldığı söylənilir.⁴²

Qazi Bürhanəddin Yusifin gözəlliyinə işarə edərkən daha çox məşuqənin Yusiflə müqayisəsini aparır və gözəllik yarışında üstünlüyü məşuqəyə verir:

Gisusu çin sənin kimi olmaya Misrdə

Ki, yüzi sübhü, gözü xəta, zülfi şam olur (Q.B. 258)

Şair gisusu çin, yüzi sübhü, gözü xəta, zülfi şam kimi mükəmməl təşbihlərlə sevgili kimi qıvrım saçlı, ağ bənizli, xətakar gözlü qara saçlı bir gözəlin Misrdə belə olmadığını söyləyir. Misir Yusif peyğəmbərin adı ilə bağlıdır. Çünki Yusif qul kimi satın alınmış Misrə gətirildi, burada onu gözəlliyi dillər əzbəri oldu. Bu beytdə şair Şərq poeziyasında geniş yayılmış bir təzaddan

haqqı, imanı bildirən sübhə bənzər üzlə, küfrü bildirən və qaranlığa bənzər zülfün qarşılaşmasından da məharətlə istifadə edir.

Başqa bir şeərində şair deyir:

Könül Misrində çün sənsən Əzizim

Rəvadür Yusifə çəkər der isəm. (Q.B. 28)

Aşiqin könlü Misr, sevgili isə buranın üakimi-əzizidir və yaxud Yusifin ağası Əzizdir. Sevgilinin aşiqin könlündə yeri o qədər ucadır ki, aşiq bir vaxtlar hakim olmuş Yusifə indi çəkər-nökər kimi baxır. Şerə bədiilik verən əsas cəhət əziz-çəkər təzadıdır.

Qazi Bürhanəddin şeərində Yusifin rəvayətini hadisələrin ardıcılığı baxımından izləsək, onun qardaşlarının xəyanətinə məruz qalıb quyuya atılması və qardaşlarının "Yusif qurd yedi" deyərək Yəqub peyğəmbəri aldatmaları hadisəsinə də burada işarə edildiyini görürük.

Talatdı canı firqəti qurdına çü Yusif

Şimdi zənəxi çahına, zindana gəmişmiş (Q.B. 159)

Burada şairin firqət qurdundan bəhs etməsi maraqlıdır. Yusif peyğəmbəri qurd parçalamasa da, o firqət, ayrılıq əzabı çəkmiş, Qazi Bürhanəddinin sözləri ilə desək "canını firqət qurduna talatmışdır". Yusifin bu halına işarə etməklə, şair aşiqin ayrılıq əzabı çəkməsini bildirmişdir. Beytin maraqlı cəhətlərindən biri burada Yusif qissəsi ilə bağlı atributların məşuqənin simasında axtarılmasıdır: gözəlin zənəxdən Yusif peyğəmbərin atıldığı quyu (çai) və zindana bənzədilir. Aşiqin gözəlin zənəxdənində quyuya və yaxud zindana düşməsi klassik şeərimizdə çox tez-tez rast gəlinən rəmzi ifadələrdən olub fani dünyaya bağlılığını, məftunluğunu bildirir.

Şair bu cür eşq əsiri olmağı, yə'ni gözəlin "zənəx çahı"na düşməyi xoşbəxtlik, vüsəl yolunda xüsusi bir mərhələ sayır:

Əziz olmadı, ta çaha düşmədi Yusif

Zənəxdə biz dəxi şaha əsiri-çah olalum (Q.B. 308)

Əgər Yusif bir vaxtlar quyuya düşüb sonra karvan əvli tərəfindən qul kimi satılmasaydı, o, Misrin hökmdarı olmazdı. Deməli, quyu şərəfə çatmaq, ucalmaq yolunda bir mərhələdir.

Təsəvvüfi nöqteyi-nəzərdən isə mənəvi kamillik, saflaşma yolunda qət edilməsi vacib olan bir sınaq dövrüdür. Qazi Bürhanəddin şerindəki bu ideyanın sonralar Füzuli poeziyasında da əks olunduğunu görürük. (səh.)

Qazi Bürhanəddin şerində Yusif peyğəmbərlə bağlı təlmihlərin əsas cəhəti burada ilk baxışda kölgədə qalmış, nəzərdiqqəti çox da cəlb etməyən epizodların belə əks olunmasıdır. Məsələn, Yusifin (ə) zindana atılmasına toxunduğu bir şerində şair deyir:

Sana Yusif kibi biçarə könül
Öz ayağı ilə zindana gəldi (Q.B. 296)

Göründüyü kimi, burada Yusifin öz xoşu ilə zindana düşməsinə işarə edilir. Şair eşq əsiri olmuş könlünü Yusifə bənzədir. Quran qissəsinə görə Yusif zinakarlıq etməkdənsə, zindanı üstün tutmuş və demişdir:

"Ey rəbbim, mənim üçün zindan bunların məni sövq etdikləri işi görməkdən xoşdur" (Yusif, 33)

Başqa bir şerdə Yusifə zindanın Allah-Təalanın əmri kimi yazıldığı bildirilir ki, bu fikir də Qurani-Kərimlə səslənir. Qurana görə, Yusif Allah-Təaladan zindan diləyərkən, onun duası müstəcəb olmuşdur (Yusif surəsi, 34). Qazi Bürhanəddin şerində, təbii ki, bu motiv aşiqin mənəvi aləmi ilə uyğunlaşdırılır: Yusifin zindana düşməsi Tanrı əmri olduğu kimi aşiqin könlünün də məşuqənin zənəxdanına düşməsi, yə'ni eşqə düşməsi Allah-Təalanın yazısı-əmrini sayılır:

Dil zənəxdanuna əgər düşdi təəssüf qılma,
Dutalum Yusif idi, həq ona zindan yazmış. (Q.B.323)

Qazi Bürhanəddin təlmihlərindən birində Yusifin ucuz bir qiymətə qul kimi satılmasına da işarə edir:

Yanaqlarımı səninçün qıluram uş, dinar
Nola çü Yusifə oldu dərəhimi-mədud (Q.B.602)

Burada aşiqin həsrətdən saralmasını onun yanaqlarının dinara bənzəməsi kimi bir təşbihlə bildirən şair bir beyt daxilində Yusif qissəsi ilə bağlı təlmih vasitəsilə çox geniş mənalar yaradır. Aşiq Mütləq gözəlin - məşuqənin yolunda üzünü saraldıb dinara

döndərmişdir. Dinar qızıl puldur. Dünyəvi gözəlliyi bildirən Yusifin isə dəyəri bir neçə dirhəm olmuşdur. Beytdə diqqəti cəlb edən cəhətlərdən biri buradakı təlmihdə həmçinin Qurani-Kərimdən iqtibas gətirilməsidir: "dərəhimi mədud" (bir neçə dirhəm) ifadəsi Yusif surəsinin 20-ci ayəsindən iqtibas edilmişdir.

"Onu dəyərsiz bir qiymətə, bir neçə dirhəmə satdılar".

Qazi Bürhanəddinin Yusif qissəsi ilə bağlı yaratdığı orijinal təlmihlərdən biri Yusifin yuxu yozmasına işarə etməsidir. Ümumiyyətlə, Yusif qissəsində gerçək yuxu görmə, yuxu yozma motivləri əsas yer tutur. Yusif peyğəmbər öz gələcəyini rəmzi mənə daşıyan bir gerçək yuxuda gördüyü kimi, həm də yuxu yozması ilə məşhur olmuşdur. Yusif surəsinin 36-50-ci ayələrində onun zindanda bir aşbazın və saqının yuxusunu yozmasından, eləcə də Misir padşahının yuxusunu düzgün yozub ölkəni gələcəkdə gözləyən çətinliklərdən çıxış yolu göstərməsindən söhbət gedir. Yusif peyğəmbərin yuxu yozması ilə bağlı Qazi Bürhanəddin belə bir təlmih işlədir:

Ləbüni ağzuma verdin düşümdə işbu gecə

Məgər ki Yusif edə bilə bu duşi təbir (Q.B.584)

Sevgilisini yuxuda görmüş aşiqin bu yuxunu ancaq Yusif peyğəmbərin yoza biləcəyini söyləməsi ilə sanki onun yuxusu adı, gündəlik hadisə olmaqdan çıxıb müqəddəsləşir.

Yusif qissəsi ilə bağlı təlmihlərində Qazi Bürhanəddin Yəqub peyğəmbəri də xatırlayır. Yəqub peyğəmbər həsrət, hicran motivləri güclü olan şerlərdə yada düşür. Şair Yəqub peyğəmbərlə əlaqədar ənənəvi "beytül-həzən" rəmzi ifadəsinə müraciət edərək daxili qüssə və kədərini daha təsirli boyalarla təqdim edir:

Dil saçunla ağuzundandır pərişan oldı təng,

Hücreyi-qəmdür könülüm, beyti-ehzandır, nədən?

(Q.B.551)

Məşuqənin gözəlliyi (burada saçları ilə ağzı) aşiqin pərişan qəlbini sıxır. Onun qəlbində kədər, qüssə doğurur. (Bu motivin biz Qazi Bürhanəddindən sonrakı poeziyamızda, xüsusilə Füzuli şerində daha da inkişaf etdirildiyini görürük.) Şair qüssə, qəm içərisində olan könlünü "hücreyi-qəm"ə, "beyti ehzan"a bənzədir.

Burada Yəqub peyğəmbərin adı çəkilməsə də "beyti-eüzanla" Yəqubun Yusifin həsrətindən hədsiz kədər içərisində olmasına işarə edilməsi şübhə doğurmur. Beytdə "dil" və saç müqabilində işlənən "pərişan" və "təng" ifadələri ləffü-nəşr nümunələridir.

Başqa bir qəzəlində şair bu mövzuya daha dərin mənalar verərək deyir:

Könül Yəqubına nola əgər Yusif olasın sən,
Ki, saçundur rəsən cana, zənəxdanun xu çahidir.

(Q.B.313)

Könlünü Yəqub adlandıran şair hədsiz kədər içərisində olduğunu bildirir. Beytdə Yəqubun həsrət və kədərin rəmzi obrazı kimi tanınmasına və onun nəhayət, Yusifə qovuşub hədsiz bir səadətə çata bilməsinə işarə edilmişdir. Beytin ikinci misrasında artıq Yusif hekayətinin başqa bir epizoduna - Yusifin quyuya atılmasına işarə edilir. Məşuqənin zənəxdanı aşiqi xu çahinə - yəni qılıq, mehribanlıq quyusuna salmışdır. Onun saçları isə Yusifin quyudan çıxarıldığı və yaxud quyuya salındığı kəndirə bənzədilir. Burada həm zənəxdan (çah), həm də saç (rəsən) aşiqi fani dünyaya bağlayır.

Başqa bir şerində şair deyir:

Sən Yusifi-dövransanü, Yəqubi-zəman bən
Pirahənünün teybini Yəquba irişdür. (Q.B.329)

Yusif qissəsinə görə, Yəqub peyğəmbər oğlu Yusifdən ayrıldıqdan sonra ağlamaqdan gözləri kor olur (Yusif surəsi, 84). Qürbətdə olan Yusif atasının kor olduğunu eşidib köynəyini ona göndərir. Yəqub peyğəmbər hələ uzaqdan köynəyin iyini duyar. Muştuluqçu gəlib köynəyi onun üzünə atan kimi Yəqub peyğəmbərin kor gözlərinə, işıq gəlir (Yusif surəsi, 93-96).

Yuxarıdakı beytdə şair sevgilini Yusifi-dövrən adlandırmaqla onun misilsiz gözəlliyinə özünü Yəqubi-zaman adlandırmaqla hədsiz kədər içərisində olduğuna işarə edir. Yəqub peyğəmbər kimi aşıqın də dərmanı sevgilinin köynəyinin ətridir, yəni məşuqənin vüsalıdır.

Qazi Bürhanəddin şerində hz.Yusifin kiçik qardaşı Benyaminin (İbn Yəmin) də adı çəkilir:

Züleyxa gər pərəstar ola nola

Çü bu Yusif quludur İbni Yəmin (Q.B.204)

Göründüyü kimi, Yusif peyğəmbərin qissəsi Qazi Bürhanəddinin ən çox müraciət etdiyi Quran rəvayətlərindəndir. Şairin bu qissənin bir çox epizodlarına işarə etməsi, artıq bir sıra poemalar üçün mövzu vermiş bu rəvayətin Qazi Bürhanəddinin dövründə çox məşhur olmasından xəbər verir. Yalnız XIV yüzilliyin ədəbi abidələrindən Mustafa Zəririn "Yusif və Züleyxa" məsnəvisini yada salmaq kifayət edər.

Qazi Bürhanəddinin poeziyasındakı rəmzi mənaların və dini təlmihlərin bir qismi də Musa peyğəmbərin hekayəti ilə bağlıdır. Musa peyğəmbərin hekayəti Qurani-Kərimin bir çox surələrində (Bəqərə, 51-73; Maidə, 20-26; Əraf, 103-172; Yunis, 75-95; Kəhf 60-72; Taha, 9-99; Şüəra, 10-67 və s.) öz əksini tapmışdır.⁴³ Qazi Bürhanəddin yaradıcılığında Musa peyğəmbərin bir çox əhvalatlarla zəngin qissəsinin üç cəhəti əks olunmuşdur:

- Musaya mö'cüzələr verilməsi⁴⁴ və yədi-beyza.

- Musa peyğəmbərin Allah-Təalanı görmək istəməsi və dağın ilahi təcəllidən parçalanması.

- Musa peyğəmbərin qövmünə Allah-Təala tərəfindən nemətlər (qüdrət halvası və bildirçin) verilməsi.

Qurani-Kərimdə hz.Musanın əlini qoynuna salıb çıxararkən ağarıb işıq saçdığı göstərilir. (Əraf 108, Taha 22-23, Şüəra 33, Nəml 12, Qasas 32) Dini ədəbiyyatda bəzən onun əlinin cüzam xəstəliyindən sonra ağarmış olması bildirilir.⁴⁵

Musanın əlinin işıq saçmasını onun qəlbinin, köksünün paklığında - Tanrı nuru ilə dolu olmasında görən Movlanə deyir: "Musanın ovucu qoynundan ziyalandı, nurlar saçdı, nuru göy üzündəki aydan da üstün oldu.

Bu heybətli göy üzündən dilədiyin, ey Musa, qoynundan baş göstərdi".⁴⁶

Qazi Bürhanəddin "yədi-beyza" ilə bağlı bədii dəyərə malik təlmihlər yaratmışdır.Onun poeziyasında "yədi-beyza" öz

həqiqi, hərfi mənasına uyğun bir mənada işlənir, yəni şair "yədi-beyza" ifadəsini işlətməklə gözəlin əllərinin, biləklərinin ağılığını bildirmək istəyir (Q.B. 96, 331, 381, 564 və s.). Bir şeərində Qazi Bürhanəddin deyir:

Neçə-neçə bizə sevda yədi-beyzayı gösdərsən
Yüzüm simin çü zər qıldın bizə simayı gösdərsən (Q.B.

261)

Əgər sevgili "yədi-beyzayı" göstərərsə, aşıq sevdaya düşər. Burada gözəlin ağ əlləri Musa peyğəmbərin qoltuğunun altına salıb çıxararkən ağarıb parlayan əlinə - yədi-beyzaya bənzədilir.

İkinci misrada şair sevgilinin simasını görən aşıqın gümüş kimi ağ üzünün saralıb qızıla döndüyünü bildirməklə aşıqın simasının qüssə və kədərdən sarı olması ilə bağlı ənənəvi bənzətmələrə müraciət edir. Burada şair misradaxili qafiyələrlə (sevda-beyza) və cinaslarla (sim-sima) beytin ahəngdarlığını artırır.

Başqa bir şeərində şair gözəlin sehrkar gözlərindən bəhs edərkən Musa peyğəmbərin qissəsinə toxunur:

Gördülər gözlərində fitnələri

"İnnə həzən ləsahiran" - dedilər (Q.B. 589)

Burada artıq şair Qurani-Kərimdən gətirdiyi iqtibasla (Taha,63) şeərin bədiiliyini, daxili mənasını daha da gücləndirir. Belə ki, Musa qardaşı Harunla birlikdə Fironun hüsurunda aşkar möcüzələrlə çıxış edərkən, saray əyanları "innə həzəni ləsahirani" (həqiqətən, bunlar ikisi də sehrbazdırlar) demişlər. Şair Musa peyğəmbər və qardaşı ilə bağlı bu sözləri gözəlin gözlərinə aid edir. Burada diqqətəlayiq cəhət gözlər cüt olduğu üçün şairin həmin ifadənin Qurani-Kərimdəki ikilik bildirən təsniyə formasından istifadə etməsidir. Həmin ifadə Əraf surəsində "innə həzə ləsahirun" (həqiqətən bu bir sehrkardır) kimi verilərək, ancaq Musa peyğəmbərə aid edilir. Qazi Bürhanəddinin isə ifadənin məhz Taha surəsindəki təsniyə formasına müraciəti onun yüksək sənətkarlığına dəlalət edir.

Başqa bir şeərində şair gözəlin gözlərində Musa peyğəmbərin belə dəf edə bilmədiyini bir sehr olduğunu söyləməklə,

gözlərin sehrkarlığını mübaliğəli bir tərzdə ifadə etmişdir (Q.B.195).

Qazi Bürhanəddinin bir sıra şerlərində Musanın (ə) Tur dağında Allah-Təalanı görmək istəməsi ilə bağlı rəvayətlə rastlaşırıq. Məlumdur ki, Musa peyğəmbərə Allah-Təaladan birbaşa vəhy gəlmiş, o, Tanrının səsinə eşitmişdir. Rəvayətə görə, Musa peyğəmbər Allah-Təaladan vəhy aldıqca, onda Allahı görmək istəyi artmışdır. Bir dəfə Musa (ə) öz ümmətindən olan adamlarla Tur dağında ibadət edərkən həmin adamların təkidi ilə Rəbbindən görünməsinə xahiş edir. Bu zaman Allah-Təala onu görməyin mümkün olmadığını söyləyir: "Əgər bu dağ yerində dura bilərsən, sən də məni görə bilərsən" söyləyir. Dağ Uca Tanrının öz nurunu onun üzərinə saçmasına dözə bilməyib parça-parça olur, Musa peyğəmbər bu hissi gərginliyə dözə bilməyib hüşunu itirir (Əraf, 143-144)

Qazi Bürhanəddin bu rəvayətlə bağlı təlimlər yaradarkən sevgilinin görünməsinə - Tur dağında Allah-Təalanın təcəllisinə bənzədir. Burada şair Qurani-Kərimin müvafiq ayələrinə müraciət edir, bəzən iqtibaslar gətirir:

"Təcəllisinə Tur dağı dözəməz,

Çün üşşaqə xitabı "ləntəran"dır. (Q.B.34)

Burada şair nəinki ifrat mübaliğə ilə məşuqəni Allah-Təalaya bənzədir, hətta Allah-Təalanın "Lən tərani" (Sən məni heç vaxt görə bilməzsən) (Əraf, 143) ifadəsinin məşuqənin dilində səsləndiyini bildirir. Bununla da, sevgili adı bəşər olmaqdan çıxıb ilahi bir varlıq səviyyəsinə yüksəldilmiş olur. Qazi Bürhanəddinin başqa bir şerində də oxşar məna ilə rastlaşırıq:

Gözdən yaşum çıxarsa, tutma əcəb sən anı

Dözməz təcəllisinə tağ ilə səngi-xara (Q.B. 337)

Göründüyü kimi, şair səngi-xaranın gözəlin təcəllisinə dözməyəcəyini bildirərkən məlum Quran qissəsinə işarə etmişdir. Əgər dağ belə bir təcəlliyə dözmürsə, onda sevgilini görən aşiqin göz yaşları axıtması təəccüb doğurmamalıdır. Çünki, qayaların da parçalandığı yerdən su çıxır. (bax.səh.) Bir şerində şair gözəlin təcəllisi üçün can belə verməyə hazır olduğunu bildirir (Q.B.601).

Aşağıdakı şerdə isə birbaşa olmasa da, Tur (dağ) və tur (durmaq) sözlərinin eyni cür səslənməsindən doğan bir eyhamla beytin batını qatlarında Tur dağına olan Tanrı təəcəllisinə işarə edilir:

Dilər isən tura könül yüzini ana göstər

Dilər isən yeriyə yörgədür qərarındur (Q.B.168)

Dağın ilahi təəcəllidən parçalanması və Musanın bunun müqabilində huşunu itirməsi motivi Mütənəbbi şe'rinə də öz yüksək poetik ifadəsini tapmışdır. İshaq ət-Tənüxinin ölümünə yazdığı mərsiyədə şair deyir:

Sənin tabutunu görməzdən qabaq **bilməzdən** ki, dağ insanların əlləri üzərində aparılmış.

Onlar tabutu apararkən arxada ağlayan hər bir kəs Musa dağın parçalanmasını görüb bayıldığı kimi bayılırdı. (M.II.232)

Musa peyğəmbər öz qövmünü Misir əsirliyindən müqəddəs torpağa gətirərkən Tih səhrasında aclıq və susuzluqdan əziyyət çəkən adamlar üçün Allah-Təaladan nemətlər diləyir. Bu zaman ona "əsanı daşa vur" əmri gəlir. O, əsasını daşa vurarkən oradan 12 bulaq axmağa başlayır. Həmçinin Allah-Təala tərəfindən Musanın qövmünə qüdrət halvası (mənn) və bildirçin (səlvə) endirilir (Bəqərə, 57; Əraf, 16; Taha,8). Qazi Bürhanəddin bir neçə şe'rinə bu rəvayətlə bağlı təlmihlər yaradır:

Tihdə biz qalmışuz səndən irax, ey nigar,

İşbu cəfalar bizə mənn ilə səlvamıdır? (Q.B. 596)

Sevgilisindən kənar düşmüş aşiq Tih səhrasındakı Musa qövmü kimi əzab çəkir. Əgər Musanın qövmünə Allah-Təaladan mənn və səlvə göndərilmişdisə, aşıqın neməti çəkdiyi cəfalarıdır. Burada biz Şərq poeziyasında geniş yayılmış bir halla - eşqdən doğan kədərini sevinclə qarşılanması ilə rastlaşırıq.

Bir şe'rinə sevgilinin vüsəlini mənn ilə səlvaya bənzədən (Q.B.305) şair başqa bir şe'rinə (Q.B.67) canının Tihi-məhəbbətdə sərgərdan qalmasına işarə etmiş, beləliklə, bu rəvayətdən faydalanaraq, şe'rlərinə müxtəlif mənə çalarları vura bilmişdir.

Qeyd etmək lazımdır ki, Musa qissəsi ilə bağlı mövzular klassik şe'rimizin Qazi Bürhanəddindən sonrakı nümayəndələrinin

yaratıcılığında daha da inkişaf etdirilmişdir. Anadilli şerimizin sonrakı nümunələrində təsəvvüf və vəhdəti-vücut ideyalarının güclənməsi ilə, xüsusilə Tanrının Musa peyğəmbərə yanan ağac şəklində görünməsi ilə bağlı təlmihlər çoxluq təşkil edir.

Quran qissələrindən Qarunun hekayəti Musa peyğəmbərin hekayəti ilə sıx bağlıdır. Qur'ani-Kərimin Qəsəs surəsinin 76-83-cü ayələrində adı çəkilən, Musa peyğəmbərin əmisi oğlu Qarun ibn Yəshər ibn Qəhəsin⁴⁷ hədsiz sərvət sahibi olduğu, onun xəzinəsinin açarlarını bir dəstə adamın zorla daşdığı söylənilir (Qəsəs, 76). Qarun qürrələni yolunu azır, sərvəti ilə fəxr edir. Var-yoxundan yoxsullara, qohum-əqrəbaya xərcləmir. Bir gün Qarunla Musa arasında narazılıq düşür. Öz sərvətindən zəkat vermək istəməyən Qarun Musa peyğəmbərə şər atır, onu zinakarlıqda təqsirləndirir. Şəriətə görə, zina yapan evli şəxs daş-qalaq edilib öldürülməli idi. Musa adamların yanındaca səcdə edib Tanrısını çağırır. Ona vəhy gəlir ki, nə əmrin var Yerə söylə. Musa Yerə deyir: "Ey Yer, onları özünə çək!" Kafirlərin ayağı torpağa batır. Musanın ikinci çağırışında onlar dizədək, üçüncüdə boğazlarınadək torpağa batırlar. Dördüncü çağırışda Qarun və onun adamları bütün sərvətləri ilə torpağın altında qalırlar.⁴⁸

Göründüyü kimi, bu rəvayətlə dünya malına uymağın, var-dövlətlə qürurlanmağın insan başına gətirə biləcəyi fəlakətlər göstərilmişdir. Şərq poeziyasında Qarun rəvayəti ilə bağlı bir çox gözəl bədii obrazlar yaranmışdır. Anadilli lirik poeziyamızda Qarunla bağlı təlmihlərin ilk nümunələri ilə Qazi Bürhanəddin şerində rastlaşırıq. Xüsusilə, şairin aşağıdakı beyti maraqlıdır:

Xəzan ki, qıldı altunları məhzun

Girisərdür yerə çün mali-Qarun (Q.B.600)

Xəzanın altunları məhzun qıldığını söylərkən şair "altun" sözünü məcazi mənada işlədir. "Altunla" xəzanın sarı rəngə boyadığı yarpaqlar nəzərdə tutulur. Xəzan bu saralmış yarpaqları ona görə məhzun edib ki, onlar da bir azdan torpağa qarışacaqlar. Bu yerdə şair mali-Qarunu xatırlayır, Qarunun sərvətinin yerə batması ilə bağlı təlmih yaradır. Bir beyt daxilində gözlərimizin

önündə həm xəzanın təsviri canlanır, həm də Quran rəvayətinin hikmətamiz və dərin mənası yada düşür.

Başqa bir şeərində Qazi Bürhanəddin Qarun rəvayətinə işarə edib deyir:

Könlümün dut əlin, ey simin zat

Xakdanda mali-Qarundur könül. (Q.B. 579)

Bu beytdə Qazi Bürhanəddin poetik dilin incəliklərindən məharətlə istifadə edib yüksək sənətkarlıq nümayiş etdirir. Şair siminzata müraciət edir. Bu epitetdir ki, bununla gümüş kimi ağ və parlaq bədəni olan gözəl nəzərdə tutulur. Gümüşdən söhbət açılması Qarun xəzinələrini yada salır. Şairin qəlbi mali-Qarun kimi gözəlin xakdanında batmışdır. Sevgiliyə müraciətlə "Könlümün dut əlin" deməklə şair könül məfhumu ilə bağlı istiarə yaradır, məşuqənin onun könlünü ələ almasını arzulayır.

Quran qissələrindən Süleyman peyğəmbərin rəvayəti⁴⁹ də Şərq ədəbiyyatında ən çox diqqət mərkəzində olan mövzulardandır. İsrail-Yəhudi dövlətinin üçüncü padşahı Süleyman ibn Davud (e.ə. 965-928-ci illər) tarixdə öz müdrikliyi və ədalətliliyi ilə tanınmışdır. Qurani-Kərimdə Süleyman peyğəmbərin "Allah-Təalanın doğru yola yönəltdiyi peyğəmbərlərdən olduğu", (Ənam, 84) çox gözəl bir bəndə olub daim Allah-Təalaya sığındığı (Sad,80) göstərilir. Nəml surəsində (20-44-cü ayələr) Süleyman peyğəmbərin Səba malikəsi Bilqeyslə olan əhvalatından söhbət açılır. Ənbiya surəsində (78-79) Süleymanın atası Davudla birlikdə bir dolaşığı məhkəmə işini həll etməsi ilə bağlı rəvayətə, Sad surəsində (30-40-cı ayələr) onun üzüyünün itməsi əhvalatına işarələr edilir. Qurani-Kərimdə Süleyman peyğəmbərin Allah-Təala tərəfindənhüədsiz nemətlər bəxş edilmiş, fəvqəltəbii qüvvələr üzərində belə hakimiyyəti olan, cinlərin, quşların, küləklərin tabe olduğu bir peyğəmbər kimi təqdim edilməsi, Süleyman peyğəmbərlə bağlı folklor motivlərinin də inkişafına gətirib çıxarmış, müdrik Süleyman bir çox Şərq xalqlarının sevimli nağıl qəürəmanı olmuşdur. Digər tərəfdən

Süleymanın quş dili bilməsi ilə bağlı rəvayət sufi ədəbiyyatında müəyyən simvolik mənalara yaranmasına gətirib çıxarmışdır.

Qazi Bürhanəddin şerində ən çox rast gəldiyimiz təlmih Süleymanın qarışqa ilə olan əhvalatı ilə bağlıdır. Nəml surəsinin 17-19-cu ayələrində Süleymanın bir qarışqanın söhbətini eşidib feyziyə olmasından və Tanrısına şükr etməsindən söhbət gedir:

Süleyman Davuda peyğəmbərlikdə, elmdə və mülkdə vərəsə oldu və dedi: "Ey insanlar! Bizə quş dili öyrədildi və (peyğəmbərlərə, padşahlara nəsib olan) hər şey verildi. Bir gün Süleymanın insanlardan, cinlərdən və quşlardan ibarət qoşunu toplandı. Onlar cərgə-cərgə düzülüb intizamla gedirdilər. Nəhayət onlar qarışqa vadisinə gəlib çatdıqda bir qarışqa dedi: "Ey qarışqalar, yuvalarınıza girin ki, Süleyman və ordusu özləri də bilmədən sizi (ayaqları altında) basıb əzməsinlər. Süleyman qarışqanın bu sözündən gülümsəyib dedi: "Ey rəbbim! Mənə mənim özümə və ata-anama ehsan buyurduğun nemətə şükr etmək, Sənin razı qalacağın yaxşı iş görmək üçün ilham ver. Və mənə öz mərhəmətinlə saleh bəndələrinin sırasına daxil et".

Qazi Bürhanəddin şerində bu əhvalata dönə-dönə müraciət edilir:

Tərü eyləməgil bizi, nigara, eşigündən
Bir mur dəxi təxti-Süleymana gərəkdir. (Q.B.

529)

Bu beytdə diqqəti cəlb edən cəhət aşiqin özünü qarışqaya, sevgilini isə Süleymana bənzətməsidir. Sevgili könül mülkünün şahıdır, Süleymandır. Burada bir mübaliğə yaranır. Aşiq isə təxti-Süleyman olan nigar eşiyində bir qarışqadır. Bu isə mübaliğeyi nazildir (litotadır). Şair bir beyt daxilində həm qalxan, həm enən mübaliğələr işlətməklə gözəl bir poetik təzad yaradır. Süleymanla bağlı təlmih beytin yüksək şəriyyətinə xidmət edir.

Qazi Bürhanəddinin başqa bir şerində qarışqa eşqə düşmüş bir aşiq kimi təqdim olunur.

Özünü mur gördü eşq içində
Anunçün bir Süleymana irişdi (Q.B. 141)

Şairin digər şe'rlərində də Süleyman-qarışqa əhvalatı ilə bağlı təlimlər yaranmışdır (Q.B. 197, 315, 332, 384 və s.).

Süleymanla qarışqa əhvalatının folklorla bağlı epizodlarında qarışqanın Süleyman ordugahına gedərkən çəyirtgə budunu bişirib peyğəmbərə hədiyyə aparması göstərilir. Qazi Bürhanəddin divanında bu əhvalata da işarə olunmuşdur.

Sizə bizdən qamu varlıq çəkürgə ayağınca yox,
Cəhanda bən Süleymanam qarınca gər gələ sizdən.

(Q.B. 315)

Aşıqın nəzərində məşuqəsiz varlıq bir çəyirtgə ayağına belə dəyməz. Məşuqə əgər bir qarışqa qədər lütf göstərsə, aşıq özünü Süleyman bilər. Göründüyü kimi, burada şair birbaşa qarışqanın Süleymana çəyirtgə budunu hədiyyə aparmasına işarə etmir. Lakin Süleyman, qarışqa və çəyirtgə ayağı sözlərinin bir beyt daxilində işlənməsi məlum rəvayəti yada salır. Şairin başqa bir qəzəlində bu epizod belə əks olunub:

Bir murdur könül, nəyi apara bəllüdür

Payı-mələxdən özgə Süleymana, sanmağil (Q.B.384)

Qurani-Kərimdə Süleyman əleyhissələmin heç kəsin nail olmadığı bir mülkə - bir padşahlığa çatması göstərilir (Nəml. 16; Sad. 35). Şərq poeziyasında mülki Süleyman, təxti-Süleyman həm də dünyanın faniliyinə, hakimiyyətin, qüdrətin gəldi-gedərliyinə işarə edən rəmzi mənalar daşımışdır. Qazi Bürhanəddin şe'rinə də Süleyman mülki belə bir mənada işlənir:

Bu dəmün xaqanı sənsin iç ayax

Qanı Qeysər, qanı Kəsravü Qubad.

Sən bu mülkə nişə qıldın e'timad

Çün Süleyman taxtını gördün be bad. (Q.B. 345-

346)

Dünyaya bir çox hökmdarlar gəlib: Bizans Qeysəri, Sasani hökmdarı Keyqubad, eləcə də yəhudi padşahı müdrik Süleyman. Lakin onların hamısının ağalığı sona yetmiş, taxtları bada getmişdir. Ona görə də, bu dünya mülkünə etibar etmək olmaz.

Bəzi şerhlərində şair eşqin qəlbində özünə yer etməsini Süleymanın taxtda oturması ilə müqayisə edib assosiativ obrazlar yaradır.

Könlüm ki, eşqün, sənəma, kürsi qılupdur

İnanmazam təxti-Süleymana necə bənzər. (Q.B. 307)

Şairin könlü təxti-Süleymana bənzəyir. Süleyman təxtə əyləşdiyi kimi, məşuqənin eşqi də aşiqin könlünü özünə kürsi qılıb. Burada eşq bir yandan Süleymana bənzədilməklə təşbih, digər yandan isə eşqin könlü kürsi qılması ilə istiarə yaradılmışdır. Başqa bir şerində də şair məşuqənin eşqinin könlü taxtında Süleyman olduğunu göstərir. (Q.B. 189)

Bəzi şerhlərində Qazi Bürhanəddin Süleymanın vəziri Asəfi yad edir (Q.B. 86,99). Xüsusilə onun müdrik və ağıllı olmasına işarə edir:

Süleymandur könlü taxtında eşqi

Vəli qılmaz nəzər əql Asəfinə. (Q.B.99)

Şərdə üissiyatla əlaqələndirilən eşqin əqlə qarşılaşdırılması və hissiyata qarılan padşah (bu şərdə Süleyman) və ağıllı məsləhətlər verən vəzir (Asəf) obrazlarının yaranması diqqəti cəlb edir. Bu beytdə biz artıq müdrik Süleymanla deyil, eşq anlamı ilə eyniləşdirilən bir məcazi qəhrəmanla rastlaşırıq.

Bəzən də Qazi şerində Süleyman və Asəfi aşiq-məşuq məqamında görürük.

Bu hüsn məmləkətinə cü sən Süleymansın

İnayətün, a bəgüm, Asəfə gərəkməzmi? (Q.B.86)

Süleyman mülkünün əsas atributlarından biri də onun sehirlə üzüydür. Həmin üzülə bağlı rəvayətə Qurani-Kərimin "Sad" surəsinin 34-cü ayəsində qısaca bir eyham vurulur:

"Biz Süleymanı imtahana çəkdik. Taxtının üstünə bir cəsəd atdıq. Sonra o öz mülkünə qayıtdı".

Anlaşılması çətin olan bu mürəkkəb ayə Qurandan sonrakı ədəbiyyatda ətraflı izah edilir. Məlum olur ki, Süleymanın bütün gücü və hakimiyyəti onun üzüyündə imiş. Günlərin bir günü Səxr adlı şeytan onun üzüyünü oğurlayır və Süleymanın cildinə girib onun taxtında əyləşir. Süleyman peyğəmbər Bənu-İsrailə nə qədər:

"Mən Davud oğlu Süleymanam" - desə də, heç kəs onun sözünə inanmır. O, ələcsiz qalıb balıqçılardan yanında işləməli, çörək pulunu öz zəhməti ilə qazanmalı olur. Qırx gün bu minvalla keçir. Bir gün o bir balığı qızartmaq üçün yarım təmizləyərkən balığın qarnından öz üzüyü çıxır. Sən demə, şeytan dəniz kənarında gəzərkən üzüyü salıb itirmiş, həmin balıq da dənizə düşən üzüyü udubmuş. Süleyman peyğəmbər üzüyü barmağına taxıb Allah-Təalaya səcdə edir. O öz mülkünə qayıdır. İns-cins, quşlar, heyvanlar yenə ona tabe olur.⁵⁰

"Hz.Süleymanın üzüyünün qaşında bir-birini eyni yerdən və tərsinə kəsən, aşağıda və yuxarıda iki müsəlləsin meydana gətirdiyi altı guşəli bir şəkil olduğu, ortasında da ismi-əzəmin yazıldığı, bu sayədə onun cinlərə, şeytanlara, divlərə hökm etdiyi rəvayət edilir. Altı ucun İbrahim, İshaq, Yə'qub, Musa, Harun və Davud peyğəmbərləri, yuxarıdakı üç ucun Mütləq Varlığı, aşağıdakı üç ucun onun təcəllisi olan kainatı göstərməsi də rəvayət olunur".⁵¹

Ərəb dilində "Xatəm" sözünün həm "üzük", həm də "möhür" mənası verməsi hökmdarların öz üzüklərindən, ümum də möüür kimi istifadə etmələri ilə əlaqədar idi. Təsədüfi deyil ki, Qazi Bürüanəddin də xatəmi möüür mənasında işlədir.

Ağzunü, qaşun, gözün möhri Süleymandur bana
Şol möhür dəlisüyəm k'andan Süleyman dəprənür.

(Q.B.229)

Gözəlin ağzı, qaşu, gözü möhürə bənzədilərkən, onların ecazkarlığı, möhri-Süleyman kimi insana hədsiz ixtiyarat verməsi nəzərdə tutulur. Şair belə bir möhürün təsirindən Süleyman peyğəmbərin yerindən tərpənməsinə, yəni üzüyünü oğurlatdığından taxtını tərk etməsinə eyham etməyi də unutmur.

Süleyman peyğəmbərlə bağlı təlmihlər poeziyamızın sonrakı nümunələrində daha da çoxalmış, xüsusilə təsəvvüf və hürufilik fəlsəfəsinin təsiri altında yazıb yaradan sənətkarların poetik təxəyyülü Süleymanın quş dili bilməsindən faydalanmış, istər mistik təmayüllü fars ədəbiyyatının, istəsə də şifahi xalq

ədəbiyyatının təsiri ilə ədəbiyyatımızda bu yönümdə bir sıra poetik obrazlar yaranmışdır. Qazi Bürhanəddin şerində Süleyman peyğəmbərlə əlaqələndirilən əfsanəvi Qaf dağı (Q.B. 561) və Ənqa quşu ilə bağlı (Q.B. 93, 566) motivlərə də rast gəlirik. Qurani-Kərimin surələrindən biri Qaf adlanır ki, bunu bəzən bütün Yer üzünü əhatə edən əfsanəvi Qaf dağının adı ilə əlaqələndirirlər,⁵² Mövlanə Rəhman surəsindəki məşhur

"O iki dənizi qovuşdurdu. Amma onların arasında bir mania vardır ki, bir-birinə qarışmazlar".

Ayələrin mənasını açıqlayaraq "cəhənnəmlilər, cənnətlilər bir yerdə olsalar da, aralarında bir pərdə vardır, bir-birilərinə qarışmazlar. Nar əhliylə, Nur əhli görünüşdə qarışıqdır, amma aralarında Qaf dağı çəkilmişdir" - söyləyir.⁵³

Qazi Bürhanəddin bir şerində deyir:

Sən də bir seyr eyləgil zira ki, kuhi-qafsın

Var, bizə hərf eyləməgil eynü şinü qafsın.(Q.B. 561)

Kuhi-qaf olan sevgilinin eynü, şinü, qaf - yəni eşq adlanması bu dağın rəmzi mənə kəsb etməsinə, Tanrıya qovuşmaq yolunda bir mərhələ olmasına dəlalət edir.

Bir şerində bütün quşların əfsanəvi ilahi varlığı təcəssüm etdirən Ənqa quşuna doğru can atmasını bildirən şair könül quşunun da Hüma - Ənqa hesab etdiyi ləblərə can atdığını bildirir. (Q.B. 566) Bu qəbil mövzular şairin quşlarla bağlı rəmzi mənaları ifadə edən əsərlərdən (Əttar (1150-1230) "Bülbülnamə", "Mantıqu-t-tayr")⁵⁴ və şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələrindən⁵⁵ xəbərdar olmasını bildirir.

Şerlərinin birində Qazi Bürhanəddin Süleyman peyğəmbərin atası Davudu da yad edir, onun "dağları belə inlədən nəğməsi" olmasına işarə edir (Q.B.42).

Qazi Bürhanəddinin tez-tez müraciət edib maraqlı bədii obrazlar yaratdığı Qur'an qissələrindən biri də Harut-Marut və Babil quyusu ilə bağlı rəvayətdir.⁵⁶

Bəqərə surəsinin 102-ci ayəsində həmin rəvayətə öləri bir işarə edilmişdir.

"Yəhudilər Süleymanın səltənətinə dair şeytanların oxuduqlarına uydular. Süleyman kafir olmadı, lakin şeytanlar bildikləri sehri və Babilə Harut və Marut adlı iki mələyə nazil olanları xalqa öyrədərək kafir oldular. Halbuki, o iki mələk: "Biz (Allah tərəfindən göndərilmiş) sınağıq deməmiş heç kəsə (sehr) öyrətmirdilər. Bununla belə, adamlar yenə də ər-arvad arasına nifaq salan işləri onlardan öyrənirdilər. Lakin onlar Allahın izni olmadan heç kəsə zərər verə bilməzlər.⁵⁷

Təfsirlərdə daha ətraflı verilmiş bu rəvayətdə insanların Yer üzərində törətdiyi fitnə-fəsaddan Allah-Təalaya şikayət edən mələklərin sınağa çəkilməsindən söhbət gedir. Harut və Marut bu məqsədlə Babilə endirilir. Çox keçmir ki, bu mələklər də insanlar kimi günah işlədirlər: Zöhrə adlı bir qadına aşıq olur, onun təhriki ilə şərab içir, zina yapır və nəhayət, adam öldürürlər. Allah-Təala bu günah müqabilində onlara ya bu dünyanın, ya da axirətin əzabını seçməyi təklif edir. Onlar sonu olmayan axirət əzabındansa müvəqqəti olan fani dünyanın əzabını seçirlər: hər ikisi Babil quyusunda ayaqlarından başı aşağı asılır. Onlar insanlarla danışdıqları onlara sehrkarlıq öyrətdiklərindən "Babil quyusu" ifadəsi Şərq ədəbiyyatında sehrkarlıqla bağlı rəmzi məna kəsb etmişdir.

Qazi Bürhanəddin bu qissənin rəmzi ifadələrini ilk növbədə gözəlin simasında görür: sevgilinin gözləri Babil sehrini, zənəxdanı Babil quyusunu xatırladır. Qeyd etmək lazımdır ki, iki mələyin dünya nemətlərinə uymaları səbəbindən quyudan asılmaları və gözəlin zənəxdanının da quyuya bənzədilməsi səbəbindən zənəxdan klassik Şərq ədəbiyyatında fani dünyaya bağlılığı ifadə edən rəmzi məna kəsb etmişdir:

Zənəxdanında könlüm çaha düşmüş,
Müsəlsəldür canım zülfündə mütləq. (Q.B.25)

Və yaxud

Bu xətai gözünü sehrə qılurlar nisbət,
Çəhi-babilini zindan dedilər, gerçəkmi?

(Q.B. 96)

Və yaxud

Ənəx çuxurına aparır könüli zülfün
Bismillah, bəgüm, çah ilə zindanamı dersin?

(Q.B.107)

Oxşar mənalarla Qazi Bürhanəddinin başqa şerlərində də rastlaşırıq. (Q.B. 25,161,304,393,413,420,424,434,583,598)

Babil quyusu ilə bağlı təlmihlər yaratdığı bəzi beytlərində Qazi Bürhanəddin "pəri-əbabil" (əbabil quşlarının qanadı) ifadəsini işlətməklə Qurani-Kərimdəki əshabi-fil rəvayətinə⁵⁸ də toxunmuşdur. Bu rəvayətdə Həbəş mənşəli himyar hökmdarı Əbrəhə Əşramın Kəbəni dağıtmaq məqsədilə fillərlə Məkkəyə hücumundan söhbət gedir (Fil surəsi). Allah-Təalanın göndərdiyi əbabil quşları (hərfi mənası - qatar-qatar quşlar) düşmən qoşunlarının başına daş endirmiş, Əshabi-fili məğlub etmişlər.

Qazi Bürhanəddin bir sıra şerlərində gözəlin saçlarını pəri-əbabilə (əbabil quşlarının qanadına) bənzətmişdir:

Gözü çü Babildüri, zülfi əbabili

Qondardı güzgünün yerinə bu həvasili. (Q.B. 87)

Gözəlin gözlərində sehr olduğu üçün Babilə, saçları qat-qat, qalın olduğu üçün pəri-əbabilə bənzədilir. Onun gümüş kimi ağ üzünü güzgü zənn etmək olar.

Oxşar bənzətmələrə şairin başqa şerlərində də rast gəlirik (Q.B. 463).

Qazi Bürhanəddin bəzi şerlərində Əyyubun (ə) hekayətinə⁵⁹ də toxunub onun səbrliliyinə işarə etmişdir (Q.B. 329, 481, 495).

Qazi Bürhanəddin poeziyasındakı dini rəvayətlərlə bağlı təlmihlərin bir qismi də hz.Xızrla əlaqədar yaranıb. Xızrın adı Qurani-Kərimdə çəkilməsə də, müfəssirlər Kəhf surəsinin 60-62-ci ayələrində haqqında söhbət gedən Allah bəndəsinin Xızr əleyhissəlam olduğunu söyləyirlər.⁶⁰ Həmin surədə Musa əleyhissəlam axtardığı Allah bəndəsinə balığın dirilib suya atıldığı yerdə tapır. Göründüyü kimi, elə bu surənin özündə həyat suyuna, ölməzlik qazanmaq səadətinə işarə vardır.

Əbədi həyat, dirilik suyu ilə bağlı mövzular müxtəlif xalqların əsətiri və dini görüşlərində özünə yer etdiyi kimi, bədii ədəbiyyata da öz təsirini göstərmişdir. Dünya ədəbiyyatında ilk dəfə əbədi həyat eşqinə düşən obraz qədim şumer qəhrəmanı Bilqamıdır. Bilqamı uzun çətinliklərdən sonra zülmət diyarından dirilik çiçəyini tapıb dərəcə də, ona əbədi həyat qazanmaq nəsib olmur.⁶¹ Fatehlər fatehi Makedoniyalı İskəndər də dirilik suyunun ardınca getmiş, lakin naümid qayıtmışdır. Dirilik suyundan içib ədəbi həyat qazanmaq Xızr əleyhissələmə nəsib olmuşdur.

Xızrla bağlı rəvayətlər dini hekayətlərdən daha çox folklor nümunələrinə bənzəyirlər. Təbiətin canlanması, yaşllaşması çox zaman Xızrla əlaqələndirilir. Təsadüfi deyil ki, onun adı ərəbcə yaşllaşmaq, yaşıl rəngdə olman sözündən alınmışdır. Rəvayətə görə, o, namaz qılarkən ətrafında yaşllıq əmələ gəlmiş⁶² Xızr əleyhissələmənin səhralarda yolunu azanlara kömək etdiyi, bir çox təbii fəlakətlərdən (daşqın, yanğın və s.) insanları xilas etdiyi rəvayət edilir.

Xızrın çox elmlı bir adam olduğu, Allah-Təalanın lütfi ilə ona hədsiz biliklər verildiği söylənilir.⁶³ Kəhf surəsində Xızrla eyniləşdirilən Allah bəndəsinin də qeybə dair biliklərdən xəbərdar olduğunu, hadisələrin yalnız zahiri deyil, batini, daxili tərəfini duyub dərk etdiyini görürük.

Xızr əleyhissələmənin daim canlanan təbiətlə əlaqələndirilməsi, dirilik suyu içib əbədi həyat qazanması Şərq poeziyasında onunla bağlı gözəl bədii obrazlar yaradılmasına gətirib çıxardığı kimi, Xızrın qeybə dair biliklərdən xəbərdar olması da sufi ədəbiyyatında müəyyən fikirlərin yaranmasına səbəb olmuşdur. Belə ki, Musa peyğəmbərin qeybə dair biliklərdən xəbərdar olan Xızrın özünə mürşid - yolgöstərən seçməsi Xızrın peyğəmbərlikdən daha üstün məqamda olması fikrinə gətirib çıxarmışdır. Sufilər bununla bəzən övliyələrin, sufi şeyxlərinin peyğəmbərlərdən daha üstün biliklərə malik olmasını söyləmiş, peyğəmbərlərə vəhy gətirib onlara himayədarlıq edən Cəbrailin müqabilində Xızrın övliyələrin əbədi və əzəli yolgöstərəni

saymışlar. Bir çox sufilər üikmət sahibi olan və ismi-əzəmi bilən Xızrı aşkarda və ya yuxuda görməyi böyük səadət saymış, övliyaliğin onlara Xızr tərəfindən əta edildiyini söyləmişlər.⁶⁴

Beləliklə, Xızrın bir tərəfdən dirilik suyu içib əbədi həyat qazanması, digər tərəfdən də qeybə dair biliklərdən xəbərdar olması Şərq ədəbiyyatında bu obrazla bağlı bir çox təlimlərin yaranmasına gətirib çıxarmışdır.

Qazi Bürhanəddin şerində Xızrla bağlı ən çox rast gəlinən motiv onun zülmət diyarında Dirilik suyu axtarıb tapması ilə əlaqədardır (Q.B. 21, 38). Şair abi heyvanı gözəlin ləblərinə, zülmət diyarını isə gözəlin şövə kimi saçlarına bənzədir:

Bunca zaman ləbün üçün saçun qaranusundayam,
Abi-həyat qandadır, sorayum, ondan öləyim. (Q.B.

122)

Bir şerində Qazi deyir:

Xətti bimisliüi sanasın Xızrdır anun

Çün yarı oldı çeşmeyi heyvan biaynihi. (Q.B.72)

Burada Xızrın xəttə-yəni, yeniyetmə cavanların üzünə çıxan tükə təşbih olaraq işlənməsini görürük. Bu, Xızrın həmişə cavan qalması ilə bağlıdır. Burada "səbz-xətt" və "xızr" sözlərinin "yaşıl" mənasında olması da müəyyən rol oynayır. Bu şerdə gözlərin çeşmeyi-heyvana bənzəməsi - "çeşmə" - "göz" sözünün həm də "bulaq" bildirməsinə əsaslanır.

Qeyd etmək lazımdır ki, xətt sözü - eləcə də yeddi cərgə tük kimi hürufiliyin əsasında dayanan rəmzlərdən biri kimi işlənir və varlığın sirlərini eütiva edir. Xızr da "ilmun min lədundan" xəbərdar olan bir kəs kimi bu mənada xəttə bənzədilə bilər. Qazi bir şerində məhz xəttin sayəsində elmi-hurufdan xəbərdar olduğunu bildirir və "Elmi-hurufi xətti anın qıldı bana kəşf" (Q.B.80) - söyləyir. Bu mənə şairin başqa bir qəzəlində daa yüksək poetiklik kəsb edir:

Ləlinə könül türre zülf ilə gözəldə

Çarə nədurur, çünki degüldür bu gözəldə

Bir Xızr görüp çeşmeyi-heyvan yörəsində

Dedüm nə əcəb arunun ayağı əsəldə? (Q.B.581)

Ləl (dodaq) - çeşmeyi heyvan və Xızr-xətt rəmzləri bu şerdə də canlanır. Xəttin bal kimi şirin dodaqların əhatəsində olmasını şair "dedim nə əcəb arunun ayağı əsəldə" bədii sualı ilə əks etdirir, Xızrı arıya, gözəlin dodaqlarını isə bala bənzədir.

Xətti-səbz - Xızr bənzətməsinə Qazi Bürhanəddindən sonrakı şerimizdə də rast gəlinir. Kişvəridə bu mənə belə əks olunub:

Ləblərin ətrafında kim, baş çıxardı xətti-səbz
Xızra bənzər kim, kənari abi-heyvandan gəlür
(A.K.Ə.K. 334)

Və yaxud

Zülfin altında xəti-səbz ol ləb üzrə guyiya,
Zülmətə girmiş Xızr abi-həyat almış gəlir
(A.K.Ə.K. 335)

Bu beyt ləffü nəşr nümunəsidir (zülfi, xəti-səbz, ləb-zülmət, Xızr, abi-həyat).

Bir şerində Qazi Bürhanəddin İskəndər Zülqərneynin də Xızr kimi zülmət diyarına getməsinə, lakin abi-heyvan içə bilməyib naümid qayıtmasını xüsusi vurğulamış (Q.B. 200), başqa bir şerində isə aşiqin İskəndər kimi şərbəti-həyat arzusunda olduğunu bildirərək demişdir:

Ey Xızr ləbli, nola çün bən də İskəndərəm
Gər şərbəti-həyatı dərni-zəlam içəm. (Q.B. 315)

Bu beytdə nəzəri cəlb edən cəhət gözəlin "Xızr ləbli adlanmasıdır. Burada artıq Xızr təkə dirilik suyu içib əbədiyyət qazanmış deyil, həm də dirilik, həyat bəxş edən bir obraz təsiri bağışlayır və bu mənada İsa peyğəmbərlə eyniləşir, onun ləblərinin canbəxş olması xüsusi vurğulanır. İkinci misrada "şərbəti həyatı dərni-zəlam içəm" deməklə şair gözəlin zülmət saçları əhatəsində olan canbəxş dodaqlarına yetmək arzusunu ifadə etmişdir.

Artıq yuxarıdakı misalların bəzilərindən Qazi Bürhanəddin poeziyasında İskəndər Zülqərneynin adının da xatırlanmasını gördük. Bu obrazla bağlı təlimlər Qazi Bürhanəddin şerində çox az olsa da, klassik şerimizin sonrakı nümunələrində tez-tez rast

gəlindiyindən İskəndər Zülqərneynlə bağlı bəzi məsələlərin üzərində dayanmaq istərdik.

Qurani-Kərimdə İskəndər Zülqərneynin hekayətinə "Kəhf" surəsinin 83-99-cu ayələrində rast gəlirik.⁶⁵ Burada Allah-Təalanın mərhəməti ilə yer üzərində qüvvətlənmiş və bir çox nemətlərə sahib olmuş Zülqərneynin həm günəşin batdığı, həm də günəşin çıxdığı yerə gedib çatmasından, bir çox xalqlarla qarşılaşmasından, Yəcuc-Məcuc tayfalarının hücumlarını dəf etmək üçün bir sədd ucaltmasından söhbət gedir.

Qurani-Kərimdə Zülqərneyn adlanan, Məğribi və Məşriqi fəth etmiş bu sərkərdənin kimliyi barədə müxtəlif mülahizələr söylənilmişdir. Dastan və rəvayətlərdən bir çox qədim ərəb hökmdarlarının "qoşa buynuzlu" anlamını verən Zülqərneyn ləqəbini daşması məlumdur.⁶⁶ İran alimi Sədrəddin Bəlaği hind alimi Əbu Kəlam Azadın araşdırmalarına əsaslanaraq, Quranda adı çəkilən Zülqərneynin İran hökmdarı, e.ə. 559-cu ildə hakimiyyətə gəlmiş, həxamənişlər nəslindən olan Kureş (Kir) olduğunu göstərir.⁶⁷ S.Bəlaği öz fikrini əsaslandırmağa çalışarkən, belə bir mülahizəni əsas götürür ki, Mədinə yəhudiləri Məhəmməd peyğəmbərə Zülqərneynin kim olması barədə sual vermiş, bundan sonra Zülqərneynlə bağlı ayələr nazil olmuşdur. Yəhudilər isə ancaq e.ə. 539-cu ildə Babil tutduqdan sonra onlarla çox səmimi rəftar etmiş, yəhudilər Babil əsarətindən azad etmiş Kir barədə soruşa bilərdilər. İran aliminin fikrincə, Tövrətdə Danyalın yuxusunda nəzərdə tutulan ikibuynuzlu qoç da məhz Kirdir.⁶⁸ Çünki XIX əsrdə arxeoloji qazıntılar zamanı İstəxr yaxınlığındakı Mürəcab çayında Kirin başında iki qoç buynuzu olan heykəli tapılmışdır.⁶⁹ Sədrəddin Bəlaği bu fikrini isbata çalışarkən Şərqin Əbu Əli ibn Sina kimi filosofu, eləcə də məhür təfsirçi "Məfatihul-qeyb" ("Qeybin açarları") adlı Quran təfsirinin müəllifi Fəxrəddin Razi (1149-1209) ilə mübahisəyə girir, onların Qurandakı Zülqərneynin Makedoniyalı İskəndər olmasını söyləmələrini səhv sayır. Qeyd etmək lazımdır ki, Şərqin İbn əl-

Əsir, ibn Cərir ət-Təbəri, Sələbi, Qazi Beyzavi kimi dahiləri də Zülqərneynin Makedoniyalı İskəndər olmasını söyləmişlər.⁷⁰

Fars aliminin Zülqərneyn barədə mülahizələri bir çox cəhətlərdən özünü doğrultmur. Kirin Babilistanı fəth etməsi ilə yəhudilər bir fatehin əsarətindən qurtarıb, başqasının əsarəti altına düşmüş, Yəhudi dövləti böyük fars imperiyasını ucqar, yaddan çıxmış əyalətlərindən biri olmuşdur. Eləcə də Kirin heykəlində qoşa buynuzların olması da əsassız mülahizədir. Çünki buynuz güc, qüvvət rəmzi olduğundan bir çox hökmdarlar buynuzlu təsvir olunmuşlar. Çox zaman Makedoniyalı İskəndər də Misir Allahı sayılan qoşabuynuzlu öküz - Amonla eyniləşdirilmişdir. İskəndər fars imperiyasının varlığına son qoyduqdan sonra yəhudilərə də yunanlarla bərabər hüquq vermişdir. Ptolomeyin dövründə isə Tövrətin yunan dilinə tərcümə edilməsi söylənilir. Beləliklə, yəhudilərin peyğəmbərə sual verərkən məhz Makedoniyalı İskəndəri nəzərdə tutduqları şübhə doğurmamalıdır. Təsadüfi deyil ki, Şərqi xalqlarının bədii ədəbiyyatında da məhz Makedoniyalı İskəndər Zülqərneyndən bəhs edilmişdir. Y.Bertels "Şahnamə"nin İskəndərin hökmlərinə həsr olunmuş hissəsini "İskəndər haqqında romanın yeni fars dilində nəzmlə işlənməsi yolundakı ilk cəhd adlandırır". İskəndər haqqındakı romanın müstəqil bədii əsər kimi işlənməsinə isə ilk dəfə olaraq, Nizami başlamışdır.⁷¹ İskəndər Zülqərneynlə bağlı rəvayətlər o qədər dolğun, maraqlı və rəngarəngdir ki, bu mövzularda nəinki epik əsərlər yaranmış, eləcə də lirik poeziyada da dönə-dönə İskəndərin şəxsiyyəti, fəaliyyəti ilə bağlı məsələlərə toxunulmuş, onun adı qüdrət, qüvvət və uralıq rəmzi kimi səslənmişdir.

Qazi Bühranəddin poeziyasında İskəndərin adının onun zülmət diyarında dirilik suyu axtarması ilə bağlı anıldığını qeyd etmişdik. (Q.B. 200, 317) Bir şerində isə şair İskəndərin fatehliyinə işarə etmiş, öz gözləri ilə aşıqın könül mülkünü fəth etmiş gözəli İskəndəri-sani adlandırmışdır. Yəni, İskəndər qısa bir müddətdə ölkələri fəth edibsə, məşuqə də bir göz qırpımında aşıqın könül mülkünü tutmuşdur:

Könül mülkünü sər cümlə gözün bir ləhzədə dutdı,
Gözünə dəgməsün gözlər, gəl, ey İskəndəri-sani.

(Q.B. 477)

Qazi Bürhanəddin dini mövzulara müraciətdə Şərq poeziyasında özünə möhkəm yer etmiş ənənələrə - stereotip obraz və rəmzlərə tez-tez müraciət etdiyi kimi, ənənələrin dəyişkənliyinin qayğısına da qalmış, bəzi orijinal təlimlər işlətmişdir. Şairin poeziyasındakı bu cəhət İsa peyğəmbərin hekayəti⁷² ilə bağlı mövzuların əksində daha aydın nəzərə çarpır. Məsələn, Qazi Bürhanəddin İsa peyğəmbərlə bağlı "canbəxş ləblər" "İsa dəmi" kimi rəmzi ifadələrə tez-tez müraciət etmiş, "Ləbin mö'cüzəsi dirildir ölüyü" (Q.B. 167), "Dəm ilə ölü dirildən ağız" (Q.B. 335), "Bənim bu ölü canuma totağı İsayi dügin" (Q.B. 364), "Ləblərin İsa dəmindən dəm urur (Q.B.336), "Ləbində İsayi-Məryəm kəramət" (Q.B. 545), "Ləbi İsa ölüyi zində qıldı" (Q.B. 476), "Məryəmi bükr dəmin hər dəmi bir İsadürür" (Q.B.530) və s. kimi ifadələr işlətməklə, bu mövzunun klassik şerimizdə cilalamb çevik bir hala düşməsinə nail olmuşdur. Bununla belə, şair bu ənənəvi obraza orijinal don geydirməyi də bacarmışdır. Bir şerində o digər şairlərin yaradıcılığında rast gəlmədiyimiz orijinal bir tərzdə deyir:

Şəha, İsadurur şol ləli-ləblər

Yanağü gözü hacibdür həvarı (Q.B. 148)

Gözəlin lələ bənzər ağzını İsa adlandırmaq nə qədər ənənəvi bir ifadədirsə, onun yanaq, göz və qaşlarını həvari adlandırmaq o qədər orijinal və yenidir. Bu təlimlərlə şair sanki gözəlin ləblərində olduğu kimi, gözündə yanaqlarında və qaşlarında da bir müqəddəslik olduğunu bildirmək istəmişdir. Qurani-Kərimdə İsa peyğəmbərin köməkçiləri kimi təqdim olunan (Ali-İmran.52, Səff. 14) həvarilər İsa peyğəmbərin ətrafında olduğu kimi göz, qaş və yanaqlar da canbəxş ləblərin ətrafında dayanmışlar. Həvarilər haqqa şahid olduqları kimi (Ali-İmran. 53) göz, qaş və yanaqlar da gözəlin ləblərinin möcüzəsinə, ölü diriltməsinə şahiddirlər.

Başqa bir şerində Qazi Bürhanəddin İsanın çarmıxa çəkilməsinə işarə edir ki, bu da klassik şerimizdə nadir hallarda rast gəlinən təlmihlərdəndir.

Həmçü İsa Zəkərya sirrini faş etməyiniz

Qoyalar bıçğu başa, ya əla mismar əpsəm ol. (Q.B. 424)

Beytdə iman, haqq yolunda canından keçmiş iki peyğəmbərin qətlə yetirilməsinə işarə edilir. Bunlardan biri düşmən təqiblərindən qaçıb bir ağacın oyuğunda gizlənmiş və yeri məlum olduqda ağacla birlikdə mişarlanmış Zəkəriyyə,⁷³ digəri isə Roma imperiyasında ən aşağı təbəqələrin - qulların və qatı cinayətkarların qətlə yetirildiyi bir üsulla - çarmıxa çəkilməklə⁷⁴ öldürülmüş İsa peyğəmbərdir. Onların qətlini yada salmaq şair eşqində səbatını, məşuqənin sirrini gizli saxlamaqda qətiyyətini göstərmək istəmişdir.

Başqa bir şerində Qazi Bürhanəddin İsa peyğəmbərin göyə qalxması (Nisa surəsi, 157-158-ci ayələr) ilə bağlı təlmih yaradır. Dini rəvayətlərdə İsa əleyhissəlamın çarmıxa çəkildikdən bir qədər sonra göyə qaldırılması göstərilir.⁷⁵ Təfsirlərdə bəzən İsa əleyhissəlamın deyil, onu xaincəsinə satmış Yəhudanın İsayə bənzədilib çarmıxa çəkilməsi, İsanın isə sağ olaraq göyə qaldırılması bildirilir.⁷⁶

Qazi Bürhanəddin bu hadisəyə işarə etdiyi beytində deyir:

Bu eşqi çü İsa gögə gərək irürəydim,

Bilsəm ki, əcəldən canuma möhlət olaydı. (Q.B. 171)

Şair eşqini İsa kimi göyə qaldırmağı arzularkən eşqinin böyüklüyünü, sonsuzluğunu nəzərdə tutmuşdur. Əgər əcəl möhlət versə, onun eşqi günü-gündən artar, nəhayət, göylərə çataraq əbədilik qazanar.

Qazi Bürhanəddin yaradıcılığında Quran qissələri ilə bağlı mövzular içərisində əshabi-uxdud (xəndək sahibləri)⁷⁷ və Həbib Nəccarın rəvayəti⁷⁸ ilə bağlı təlmihlər daha böyük maraq doğurur. Belə ki, tədqiqat obyektini kimi seçdiyimiz digər poeziya nümunələrində biz bu rəvayətlərə işarə edildiyini görmürük.

Əshabi-uxdud rəvayəti Qurani-Kərimin Buruc surəsinin 4-9-cu ayələrində əks olunmuşdur:

"Xəndək sahibləri qətlə yetirildilər. O xəndəklər ki, çırpı ilə alovlandırılmışdı. O zaman onlar xəndəklərin başında oturub möminlərdən yalnız yenilməz qüvvət sahibi, hər cür şükrə, tərifə layiq olan Allaha iman gətirdiklərinə görə intiqam alırdılar.

Bu ayələrin şərhə barədə müxtəlif mülahizələr var.⁷⁹ Əksər müfəssirlər burada ərəblərin tarixi ilə bağlı bir hadisənin əks olunmasını söyləyirlər. Yəhudilik dinini qəbul etmiş Yəmən hökmdarı Zu Nüvas Nəcran əhalisinin xristianlığa meyl etdiyini görüb onlara divan tutmuş, onlardan imanlarından əl çəkməyi tələb etmiş, əks təqdirdə xəndəkdə yandırılacaqlarını bildirmişdir, Nəcran əhli ölümü seçmiş, iri xəndəklərə doldurulub yandırılmışdır.

Bəzən bu ayələrdə Əhdi-ətiqlə bağlı bir əhvalatın əks olunmasını söyləyirlər. Buxtnəssər dövründə Danyalın tərəfdarları Buxtnəssərin qızıldan düzəltməyi bütə deyil, tək Allaha ibadət etməyi üstün tutduqlarından Buxtnəssər onları böyük bir xəndəkdə tonqala atdırmış, lakin Allah-Təalanın qüdrəti ilə bu adamlar oddan salamat qurtarmış, ərşə qalxan alov xəndəyin kənarındakı kafirləri yandırmışdır (Tövrat. Danyal. III). Bəzən bu ayələrdə cəhənnəm əzabının əks olunmasını da söyləyirlər. Eləcə də həmin ayələrin atəşpərəstliklə əlaqədar nazil olması, yəni atəşə, oda ibadət edənlərin cəhənnəm odunda yanacaqları barədə xəbərdarlıq edilməsi də zənn edilir.

Qazi Bürhanəddin şərinə diqqəti cəlb edən cəhət şairin axırıncı variantı qəbul etməsidir:

həva be hükmi əzəl qıldı könlümə anı ki,

Qıla be hükmi əbəd gəbrə atəşi-uxdud. (Q.B. 602)

Burada eşq atəşinin könlüdə yanması əzəli hökmdürsə, cəüənnəm əzabı əbədi hökmdür. Əshabi-uxdudla bağlı təlmiülə şair eşqinin böyüklüyünü, əbədi və əzəli olmasını, üəm də bu eşqin Tanrı əmri olmasını (çünki hökmü-əzəl və hökmü-əbəd ancaq Tanrıya xasdır) göstərmək istəmişdir.

Başqa bir şerində Qazi Bürhanəddin deyir:

Oduñı canına mərsumu, yaşı gözünə idrar

Vüsaluni zülalü, hicrünü uxdud edinmişdir. (Q.B.397)

Bu beytdə biz hicranın odla-alovla (burada uxdudla, yəni içərisində ol qalanmış xəndəklə), vüsalın su, zulalla müqayisə edilməsi kimi ənənəvi təşbihlərlə və od-su təzadı ilə qarşılaşırıq. Məşuqənin odu - yəni hicran odu, eşq odu aşiqin canına mərsumdur, nəqş edilmişdir, yazılmışdır. Məşuqənin yolunda aşiqin gözlərindən sel kimi yaş axır. Əshabi-uxdudla bağlı təlmihlə burada eşq odunun, hicran odunun şiddətinə, dözülməzliyinə işarə edilmişdir.

Əshabi uxdudla bağlı başqa bir beytində Qazi Bürhanəddin deyir:

Xəddi odı ilə dil uxduddur

Gərək ki, aləm olsun zəmhərir (Q.B. 188)

Gözəlin yanağı oddur, yəni öz qırmızılığı ilə oda bənzəyir, bu odun müqabilində aşiqin də qəlbi alışıb yandığı üçün uxduda - yanar xəndəyə dönmüşdür. Birinci misrada biz iki dəfə atəş, od məfhumu ilə qarşılaşırıqsa (gözəlin yanaqlarının odu və aşiqin qəlbindəki eşq odu), ikinci misradakı təzadla bu odun nə dərəcədə şiddətli olması bir daha aydınlaşır. Çünki, aşiqin qəlbindəki od o qədər güclüdür ki, aləm Zəmhərir olsa da bu od sönməz. Haqqında Dəhr surəsinin 13-cü ayəsində söhbət gedən Zəmhərir müsəlman esxatologiyasına görə həddindən artıq soyuq olan cəhənnəmdir. Qurani-Kərimlə bağlı "uxdud" və "zəmhərir" məfhumları beytin bədii gözəlliyini xeyli artırmışdır.

Qazi Bürhanəddin öz şerində həbib Nəccarın hekayətinə də işarə etmişdir. Həbib Nəccarın hekayəti Yasin surəsinin 20-28-ci ayələrində əks olunmuşdur. Həbib Nəccarın Əhdi-cədiddəki (həvarilərin əməlləri XI (27-30) Ağav olduğu zənn edilir. Rəvayətə görə Həbib Nəccar Antakiyada insanları haqq dininə dəvət etmiş, lakin kafirlər onu qətlə yetirmişlər. Həbib Nəccar şəhid olduqdan sonra vurulmuş başını sol əli ilə yuxarı qaldırıb üç gün üç gecə başsız bədəni ilə Antakiyanın küçə və bazarlarında gəzib dolaşmış,

onun başı isə Yasin surəsinin 26 və 27-ci ayələrindəki sözləri söyləmişdir.

"Kaş ki, qövmüm biləydi ki, Rəbbim mənə niyə bağışladı və nəyə görə hörmət saüiblərindən etdi".⁸⁰

Qazi Bürhanəddin bir şerində bu rəvayətə işarə edib deyir:

Şol kişi gərək ki, iqdəm eyləyə bu eşqə ki,

Sol əlində başı ola, sağ əlində xəncəri. (Q.B. 26)

Şerin ümumi məzmunundan burada adi bir eşqdən deyil, şiə təriqətinə bağlılıqdan söhbət getdiyi anlaşılır. Şair də bu yolda başından keçməyə hazırdır. Lakin o başından keçsə də, iman yolunda qılıncını əldən qoymayacağını bildirir.

Qazi Bürhanəddin bir şerində Saleh peyğəmbərin dövəsi ilə bağlı rəvayətə⁸¹ işarə etmişdir. Digər Quran rəvayətləri ilə müqayisədə Salehin dövəsi ilə bağlı rəvayət sırf ərəb ruhu, ərəb mənşəli olması ilə diqqəti cəlb eyləyir. Tarixi faktlar e.ə. VII-VI əsrlərdə Ərəbistan yarımadasında Səməd qəbiləsinin yaşamasını təsdiq edir. Cənubdan köçəri ərəb tayfalarının, şimaldan rumluların və nəbatilərin ardı-arası kəsilməyən hücumlarına məruz qalan bu qəbilənin islamın yarandığı dövrdə izi-tozu belə qalmamışdır. Qurani-Kərimin bir neçə surəsində (Əraf. 73-79, Hud. 61-68, Şüəra. 142-159, Nəml. 45-58, Qəmər. 23-32) Allah-Təalanın Səməd xalqına göndərmiş olduğu Saleh peyğəmbərin hekayəti verilmişdir. Rəvayətə görə, Salehin qövmü onun peyğəmbərliyinə inanmayıb, ondan əgər həqiqi peyğəmbərdirsə, aşkar bir möcüzə göstərməyi tələb edərkən Allah-Təala tərəfindən Salehə bir dişə dövə göndərilmişdir (Nəml. 154-155). Qurandan sonrakı ədəbiyyatda bu dövənin möcüzəli bir tərzdə tənha bir qayanın içərisindən on aylıq bir balası ilə birlikdə çıxdığı qeyd edilir. Rəvayətə görə, Saleh namaz qılıb Uca və Qüdrətli Allaha dua etdikdən sonra qaya doğuş sancısına bənzər bir hal keçirmiş, sonra yarılmış və içərisindən dövə çıxmışdır.⁸²

Qazi Bürhanəddin poeziyasında da məhz rəvayətin bu cəhətinə - yəni dövənin bir möcüzə ilə qayanın içərisindən çıxmasına işarə edilmişdir:

Əgər Saleh olursa sana canum

Ğəriv eyləyə naqə can içindən. (Q.B. 118)

Bu təlmihlə şair Saleh peyğəmbər kimi möcüzələr göstərməyə qadir olduğuna işarə etmişdir. Əgər Saleh peyğəmbər naqəni-dəvəni qayadan çıxarıbsa, dəvə aşıqın canından ğəriv (mücüzə) eyləyib çıxar. Bəzən Quran qissələrinin Qazi şerində təşbihlər silsiləsi şəklində əks olunduğunu görürük:

Xəti Xızr, ağızı Məryəm, sözü İsa, ləbi Yəhya

Özü Yusif, gözü Musa, zəhi Adəm zi Həvvadur.

(Q.B.32)

Göründüyü kimi, Quran qissələri ilə bağlı təlmihlər Qazi Bürhanəddin şerinə verdiyi bədii dəyəri ilə mühüm əhəmiyyət kəsb edir.

Qazi Bürhanəddin poeziyasında Quran qissələri ilə bağlı təlmihlərin araşdırılması belə bir nəticəyə gəlmək imkanı verir:

- Qazi Bürhanəddin divanında islam dini və müqəddəs Quranla bağlı adlara, spesifik leksika və frazeologiyaya, iqtibas və parafrazalara, müəyyən Quran qissəsinə işarə edən təlmihlərə geniş yer verilmişdir.

- Dini təlmihlər bir çox hallarda Qazi Bürhanəddin poeziyasının sənətkarlıq cəhətdən daha da cilalanmasına gətirib çıxarmışdır.

- Qazi Bürhanəddin poeziyasında Quran rəvayətlərinə müraciət bəzi hallarda şairin dini fəlsəfi görüşlərini əks etdirmək cəhətdən maraq doğurur. Xüsusilə, Adəmin hekayəti ilə bağlı təlmihlər şairin yaradılış və dörd ünsürlə bağlı görüşlərini, Nuhun hekayəti ilə bağlı təlmihlər isə onun təsəvvüflə bağlı bəzi fikirlərini öyrənmək cəhətdən xarakterikdir.

- Şair Quran qissələri ilə bağlı təlmihlərinə bir çox hallarda ezoterik don geyindirmiş, dərin sözaltı mənası olan ifadələrdən, məcaz və rəmzlərdən faydalanmışdır.

- Qazi Bürhanəddin poeziyasında klassik şerimizdə heç rast gəlinməyən, bəzən də çox nadir hallarda rast gəlinən rəvayətlərə də işarə olunmuşdur. Əshabi Uxdud rəvayəti, Həbib Nəccarın

rəvayəti, eləcə də Saleh peyğəmbərin dəvəsi ilə bağlı rəvayət buna misal ola bilər.

Qazi Bürhanəddin bəzi hallarda Quran qissələrinin çox az müraciət edilən ayrı-ayrı epizodlarına işarə etməklə müəyyən orijinalıq nümayiş etdirə bilmişdir. Məsələn, Adəmin cənnətdən çıxarılmasında tovuz quşunun iştirakı, Yusifin yuxu yozması, İsa və həvarilərlə bağlı əhvalat və s. epizodlar buna misal ola bilər.

- Dini təlmih və iqtibaslar Qazi Bürhanəddin şerinin dünyəviliyini nəinki inkar edir, əksinə, dini amillərlə dünyəvi amillərin sıx vəhdəti onun poeziyasının fəlsəfi gücünü və yüksək sənətkarlığını daha da artırır.

- Qazi Bürhanəddin poeziyasındakı təlmihlər klassik şerimizin sonrakı nümayəndələrinin yaradıcılığına da təsir göstərmişdir.

F Ə S İ L 2

NƏSİMİ YARADICILIĞINDA QURAN QİSSƏLƏRİ - HÜRUFİLİK VƏ QURAN QİSSƏLƏRİ İLƏ BAĞLI RƏMZİ MƏNALAR

Klassik Azərbaycan ədəbiyyatında Quran qissələrinə müraciət Qazi Bürhanəddindən sonra yazıb yaratmış şairlərin yaradıcılığında daha da artır. Sufizmlə bağlı təriqətlərin, dini-fəlsəfi cərəyanların artması, ədəbiyyatımızda təsəvvüf ideyalarının, xüsusilə görkəmli sufi alim və şair İbn Ərəbinin adı ilə bağlı olan vəhdəti-vücut nəzəriyyəsinin geniş intişarı Azərbaycan şerində simvolik mənaların, rəmzi ifadələrin artmasına gətirib çıxarır. Təsəvvüflə bağlı rəmzi obraz və ifadələrin əsasında çox zaman müqəddəs Qurani-Kərimin dərin batini mənaya malik bir çox ayələri, eləcə də Quran qissələri ilə bağlı bədii obrazlar dayanırdı. Ədəbiyyatımızda Nəsimi yaradıcılığı ilə özünün ən yüksək zirvəsinə qalxmış mistik əhvali-ruhiyyə Azərbaycan şerinə bir çox forma və məzmun yenilikləri gətirirdi. B.M.Jirmunskinin simvolist şairlər haqqında söylədiyi fikirlər Nəsimi poeziyasının Azərbaycan şerinə gətirdiyi yenilikləri izləmək baxımından da dəyərli ola bilər: "Poeziya tarixində həmişə olduğu kimi simvolist şairlərin şerə gətirdikləri yeni əhvali-ruhiyyə bir çox yeni estetik və bədii formaların yaranmasına gətirib çıxarır, poeziyaya mistik əhvali-ruhiyyənin daxil olması yeni sözlər və yeni texnika yaranmasını tələb edir. Sözlər məntiqi cəhətdən dərin, aydın anlayışlar əvəzinə eyhamlara, ... poetik obrazlar simvollara, daha dərin mənaların canlı ifadəsinə çevrilir.¹

Nəsimi poeziyasında dini mövzuların çoxluğu şairin dünyagörüşü, onun hürufiliyə qəlbən tapınıb bu təriqətin ideyalarını təbliğ etməsi ilə əlaqədar idi. Sufizmlə şiəliyin qovşağında yaranmış bu dini cərəyan da bütün mistik doktrinalar kimi irrasionalizmə, intuitivizmə meyl edirdi.² Bütün sufi təriqətləri kimi hürufilər də öz təlimlərinin isbatını Qurani-

Kərimdə axtarırdılar.³ Hərflərin və rəqəmlərin mistik mənasını əsas tutaraq, Qurani-Kərimin kabbalist şərhinə can atan,⁴ Müqəddəs kitabın ayrı-ayrı ayələrinin, bir çox müqəddəs kəlamların insan simasında əks olunduğunu bildirən hürufilik şer dili ilə ifadə olunarkən Qurani-Kərimlə bağlı iqtibaslara, təlmihlərə, rəmzi mənalara geniş yer verirdi.

Bir hürufi şair kimi öz poeziyasında Quranla bağlı rəmzi ifadələrə geniş yer ayırmış Nəsiminin Quran mövzularına tez-tez müraciət etməsi bəzən ədəbiyyatşünaslığımızda düzgün olmayan mülahizələr doğurmuşdur. Məsələn, Nəsiminin "İraq divanına" yazılmış izahların müəllifi M.Əsgərov deyir: "Nəsimi Quranın adını çəkəndə, məhz müsəlmanların və özünün müqəddəs kitabı kimi deyil, onun əsasında hürufilik ideyalarını, insanın əşrəfi - məxluq olmasını, insanın özünü dərk etməklə Allah mərtəbəsini kəsb etməsini, "ənəl-həqq" - "mənəm həqq", "mənəm Allah" deməyə qadir olmasını poetik və fəlsəfi müddəalarla təsdiqləyirdi..." Müəllif daha sonra qeyd edir ki, Xətai, Nizami, Füzuli və başqa klassiklərimiz də Quranın adını öz şerlərində işlətməmiş, müvafiq surə və ayələrini iqtibas etmişlər. Lakin bunların heç biri "Nəsimi qədər Quranın adını çəkməmiş və onun qədər Qurana zidd mövqə tutan şair olmamışdır".⁵ Müəllifin yuxarıdakı fikirləri, eləcə də Nəsiminin Quranı guya "müqəddəs kitab" kimi qəbul etməməsi ilə heç cürə razılaşımaq olmaz.

Eləcə də Z.Quluzadənin "islamdan əsaslı şəkildə fərqlənən hürufiliyi heç bir vəchlə islam təriqətlərinə daxil etmək olmaz" fikrini və hürufiliyin Qurana zidd olması iddiasını qəbul etmək mümkün deyil.⁶

Hürufilik də təsəvvüf kimi islamın öz daxilində yaranmış bir cərəyan - bidət idi. Hər bir müsəlman təriqəti yalnız öz ideyalarını düzgün hesab etmiş, digər təriqətləri yolunu azmaqda, hətta bəzən dinsizlikdə, kafirlikdə təqsirləndirmişlər. Nəsimi ideyaları ortodoks islama zidd olsa da, şair heç vaxt Qurana qarşı çıxmamış, əksinə, bu müqəddəs kitaba istinadən öz fikirlərini isbat etməyə çalışmışdır.

Din xadimləri tərəfindən Nəsiminin ölümünə fitva verilməsi şairin dinsizliyini göstərməyib, ortodoks islam təriqətinin islamın daxilində yaranmış digər cərəyanlara qarşı barışmazlığından irəli gəlir. Nəsiminin Quran ayələrini insan simasında görməsi, "ənəl-həqq" deməsi isə onun Quranı "müqəddəs kitab" hesab etməsinə xələl gətirmir. Şair bu cür ifadələrlə vəhdəti-vücut nəzəriyyəsini təbliğ edir.

Nəsiminin dini-fəlsəfi görüşlərində İslam dininin və müqəddəs Qurani-Kərimin tutduğu yer, eləcə də şairin nəsəbi, həyatı və fəaliyyəti, yaradıcılığı, vəfatı və s. ilə bağlı bir sıra mübahisəli və dolaşq məsələlər S.Şıxıyevanın tədqiqatlarında obyektiv həllini tapmışdır.^{6a}

Nəsimi poeziyasında dini mövzuların, konkret olaraq, Quran qissələrinin əks olunmasını araşdırarkən bir məsələyə diqqəti cəlb etmək lazım gəlir: Nəsimi daim dini rəvayətlərin humanist mahiyyətini qabarıq verməyə can atmışdır, çünki şairin dünyagörüşünün əsasında dayanan hürufilik özü humanist mahiyyət daşımış, insanı daim uca tutmuşdur. Z.Məmmədov "Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi" kitabında bu barədə deyir: "Nəsimini bu əqidəyə humanizm ideali bağlamışdır. Yadelli işğalçılar cəng-cidal meydanında zülm və zorakılıq yolu ilə insanları alçaldıb onlara ən zəif məxluq ən müti kölə nəzəri ilə baxdıqları bir şəraitdə humanist şair insanı ülviləşdirir, ilahiləşdirirdi. O, insanı bütün maddi və mənəvi aləm səviyyəsində götürüb Allahla eyniləşdirirdi."⁷

Qazi Bürhanəddin poeziyasından bəhs edərkən, onun öz şerlərinə bəzən Qurani-Kərimlə bağlı iqtibaslar daxil etdiyini göstərmişdik. Nəsimi şerində bu qəbil iqtibaslar Qazi Bürhanəddin şeri ilə müqayisədə hədsiz dərəcədə çoxdur. Bu cəhətdən Nəsimi şeri Rumi yaradıcılığı ilə müqayisə edilə bilər. Burada diqqəti cəlb edən əsas cəhət şairin müəyyən Quran ayələrinə, eləcə də Məhəmməd peyğəmbərdən söylənilən ayrı-ayrı hədislərə dəfələrlə, təkrar-təkrar müraciət etməsidir.

Nəsimi tez-tez "kuntu kənz" (mən bir xəzinə idim", "kənzi məxfi" (gizli xəzinə) ifadələrini işlədir ki, (N.253,259,272,459 və s.) bu məşhur bir qüdsi hədislə bağlı ifadədir: həmin hədisə görə Allah-Təala demişdir:

"Mən bir gizli xəzinə idim. Tanınmaq istədim. İnsanları və cinləri yaratdım ki, məni tanıсынlar".

Yaradılış aktında əsas məqsədin Tanrını tanımaq olduğunu bildirən bu hədis, daim Tanrını tanımağa, duyub dərk etməyə çağıran mütəsəvviflər arasında geniş yayılmışdır.

Qazi Bürhanəddin şerində olduğu kimi Nəsimi şerində də tez-tez Həzrət Əlinin

(özünü tanıyan tanrısını tanıyar) kəlamına rəst gəlirik. (N.219,273,409, 459, 435 və s.)

İngilis alimi Qibb Nəsimi poeziyasında bu kəlamın özünü dərk edən insanın öz mikroaləmində makroaləmin əksini görməsi baxımından xüsusi yer tutduğunu göstərmişdir.⁸

Nəsimi poeziyasında Quran ayələrindən iqtibaslara geniş yer verilmişdir. Şair ən çox Fatihə, İxlas, Nur, Rəhman, Fəth, Yasin, İsra surələrindən iqtibaslar işlətməmişdir. O, "Bismillahir-rəhmanir-rəhim" ifadəsini poeziyasında belə əks etdirir:

Bavü, sin, mim üçün bəşarətdir,

Əlifü lamü ha işarətdir.

Ərrəhim oxu anla ər-rəhman,

Bişü kəm yoxu, gənci-rəhmətdir. (N.339)

Şairin birinci beytdə işlətdiyi ba, sin, mim, əlif, lam, ha hərfləri "bismillah" sözünü ifadə edir, ikinci beytdə isə şair ər-rəhim və ər-rəhman sözlərini verməklə "gənci-rəhmət" (mərhəmət xəzinəsi) olan Allah-Təalanın adını anmış olur.

Fatihə surəsindəki (4-cü ayə) "iyyəkə nəbudu və iyyəkə nəstəin" (Biz yalnız Sənə ibadət edirik və yalnız səndən kömək diləyirik") ayəsi Nəsimi şerində bu cür ifadə olunmuşdur:

Qibləmizdir surətin, əlhəmdülillah, ey nigar,

Ta əbəd iyyəkə nəbuddur cəmalın nəstəin.

Şairin vəsf etdiyi nigar Mütləq varlığı bildirir. Şair Tanrıya xas "əlhəmdülillah", "iyyəkə nə'budu", "iyyəkə nəstəin" kəlamlarının nigara xas etməklə insanın Tanrı ilə vəhdəti fikrini ifadə etmiş olur.

İslam dinində Allah-Təalanın birliyini bildiren "İxlas" surəsindəki monoteist ehkamların Nəsiminin bir tövhidində ifadəsi şairin islami vəhdaniyyət ideyasına nə qədər hörmətlə yanaşdığını bildirir. Həmin parça ilə tanış olmazdan əvvəl İxlas surəsini bir daha yada salaq:

İxlas:

"Bismillahir-rəhmanir-rəhim"

Qul huvallahul-əhad. Allahus-saməd

Ləm yəlid və ləm yuləd. Va ləm yəkun ləhu kufuvan əhad"

"İxlas" (Yalnız Allaha məxsus olan sifətlər) surəsi.

"Bismillahir-rəhmanir-rəhim. (Ya peyğəmbər) de ki, O Allah birdir. O möhtac deyildir. O nə doğmuş, nə də doğulmuşdur. Onun heç bir tayı - bərabəri, bənzəri də yoxdur".

Nəsimi bu ideyanı belə ifadə edir:

Oxuram ismində "bismillahir-rəhmanir-rəhim"

Ey sifətidir sifəti - "qul hüvallahü-əhəd".

Əvvəlü axir "hüvallaüil-ləzi" sən "la yəmut"

Zahirü batin "hüval-baqisən", "allahüs-səməd".

"Ləm yəlid" sənsən oxurlar, ey "və ləm yuləd" səni

"Ləm yəkun" zatü sifətidir "ləhu kufuvən əhəd".

(N.506)

Göründüyü kimi, şair Allah-Təalanın təkliyini, qüdrət və əzəmətini ifadə etdiyi bu tövhidində məşhur Quran ayələrindən məharətlə istifadə edib, onları sanki şerin daxilinə hörür, məlum dini ehkamları poeziya dili ilə ifadə edir.⁹ Nəsimi poeziyasında dərin batini mənalara olan

"qabə-qövseyin" (Nəcm.7) - iki yay uzunluğunda

"sübhən əlləzi əsra" (İsra.1) - gecə aparana eşq olsun

"yə leyhani turab" (Kəbə'.40) - kaş ki, torpaq olaydım

"ə'ləm nəşrah" (İnşirau.1) - Biz məgər yarmadıqmı?

"nurun alə nur" (Nur.35) - O, nur üstündə nurdur.
"innə ileyhir-raciun" (Baqara. 156) - biz ona qayıdacağıq
"əhsənüt-təqvim" (Tin.4) - ən gözəl biçimdə olan
"anəstu narən" (Taüa.10) - mən bir od gördüm
və s. kimi bir çox Quran ayələrinə də tez-tez rast gəlinir.

Nəsimi bir şerində cahiliyyət ərəblərinin tapındığı məşhür
Lat¹⁰ bütünün adı çəkilir:

Ey Latə tapıcı, səni eyb etməzəm, nədən

Kim görməmişsən ol sənəmi-gülüzarimi (I.N.I.241)

Şairə görə haqq olan Allaha (sənəmi-gülüzarə) tapınmaq
üçün onu duymaq, görmək lazımdır. Bütperəst olan kəs belə bir
görüntüdə məhrum olduğundan Lata tapınmağı ona eyb etmək
olmaz.

Şair Məhəmməd peyğəmbərdən söylənilən "Hubbül-vətən
minəl-iman" (Vətən sevgisi imandandır), "Lə fətə illə Ali" (Əlidən
başqa igid yoxdur) "Əkrəmüz-zeyf" (Qonağa ehtiram göstərin)
"ənə mədinətul-ilmü va aliyyun bəbuhə" (Mən elmin şəhəri, Əli isə
onun qapısıdır) və s. kimi hədislərə də dönə-dönə müraciət
etmişdir.

Quran qissələri ilə bağlı təlimlərə gəlicə, onlar Nəsimi
şerində Qazi Bürhanəddin poeziyasında olduğundan bir qədər
başqa yönümdə işlənir. Məsələn, Adəmin hekayətinə nəzər salaq.
Əgər Qazi Bürhanəddini daha çox yaradılış aktı, insanın sudan,
torpaqdan yaranması, dörd cövhərlə bağlı məsələlər, Adəmin
buğda yediyindən cənnətdən qovulması məşğul edirsə, Nəsimi
şerində bu hekayətlə bağlı iki motiv daha qabarıq nəzərə çarpır.
Bunlardan biri Adəmin "əhsənüt-təqvim" olması, digəri isə
mələklərin adəmə səcdə etməsidir. Hər iki epizod insanın
kamilliyinə, mövcudatın əsrəfi olmasına dəlalət edir. Şairin təbliğ
etdiyi humanist ideyalar onun məüz bu qissələrə diqqətlə
yanaşmasına səbəb olmuşdur. Ümumiyyətlə, Nəsimi şerində
Adəmin hekayəti ilə bağlı aşağıdakı mövzulara rast gəlinir:

- Adəmin xəlv olunması;
- Adəmin gözəl biçimdə yaradılması;

- Adəmə adların öyrədilməsi;
- Mələklərin Adəmə səcdə qılması;
- İblisin təkəbbür göstərüb Adəmə səcdədən imtina etməsi;
- Adəmin buğda yeyib cənnətdən qovulması.

Nəsimi şerində insanın xəlv olunması ilə bağlı mövzuya Qazi Bürhanəddin şerində olduğu kimi tez-tez rast gəlinməsə də, Nəsimi də öz sələfi kimi insanın dörd ünsürdən yaradıldığını bildirir:

On səkkiz min aləmə ayinə oldu surətin

Çahar ənasir surətində şəkli-insan göstərir. (N.457)

Nəsimiyə görə, insan surəti aləmlərin güzgüsüdür - yəni varlığın bütün sirləri insan simasında əks olunub. Bütün varlığın əsasında dayanan dörd ünsür də gözəlin surətində insan şəklinə düşmüşdür. Şairin təsvir etdiyi insan makromhüitin bir hissəsi olduğu kimi, həm də bütün aləmlərin təcəssümüdür.

Nəsimi bir şerində yaradılış aktını bu cür təsvir edir:

"Kaf ilə nun"dan yaratdı Adəmi

Ərbəin gündə yoğurmuş Adəmi

Dəm bu dəmdir, dəm bu dəm, bil bu dəmi

Adəmə vurdu bu dəmdən həq dəmi. (I.N. 334)

Allah-Təalanın insanı "kaf ilə nun"dan yaratdığını bildirməklə şair Qurani-Kərimdən gəlmə "kun və yəkunu" (ol, olur) əhkamına toxunmuşdur. Yəni, Tanrı mövcudatı yaradarkən "kun!" (ol!) demiş, o da olmuşdur. Z.Məmmədov "Azərbaycan fəlsəfi tarixi" əsərində göstərir ki, "Monoteist sufilərin varlıq təliminin əsasında kreasionizm nəzəriyyəsi durur. Bu sufi ədəbiyyatında Qurandan götürülmüş "kun fə kanə" (ol! oldu) ilə göstərilmişdir. Şair monoteist sufilərdən fərqli olaraq, həmin ifadələri panteist məzmununda işlətmişdir". Z.Məmmədovun Nəsimi şerlərindən gətirdiyi misallarda bu əhkam həqiqətən də panteist mənada əks olunmuşdur.¹¹ Bizim gətirdiyimiz yuxarıdakı misalda isə monoteist ruh duyulur. Ümumiyyətlə, Nəsimi şerində əsas ideya istiqamətini panteizm təşkil etsə də, şair monoteizmə də

biganə olmamışdır. Allah-Təalanın insanı "Ol!" əmri ilə yaratmasını, onun xəmirinin qırx günə yoğurulmasını, Tanrının insana öz ruhundan üfurməsini qeyd etməklə şair ortodoks islamla heç bir müxalifətə girmir. Bu isə Nəsiminin fəlsəfi görüşlərinin rəngarəngliyinə dəlalət edir. Yuxarıdakı şerin dəyərli cəhətlərindən biri də şairin burada "dəm" sözü ilə bağlı cinaslar işlətməklə, ümumiyyətlə, tuyuğa güclü bir poetik harmoniya verilməsidir.

Fəzlullah Nəsimiyə həsr etdiyi bir şerində şair deyir:
Surətin çün "əhsəni-təqvim" imiş,
Səndə zühur eylədi sübhanımız!
"Savvarakəllahü alə şəklihi"
Üştə nəbinin sözü bürhanımız (N.324)

Tin surəsinin dördüncü ayəsində deyilir ki, "biz insanı ən gözəl biçimdə" (əhsənüt-təqvim) yaratdıq. Nəsimiyə görə, bu söz Fəzlullahın simasında isbata yetir. Eləcə də, Sübhan olan Allah da Fəzlin simasında züüur edib. "Səvvarakəllahü alə şəkliüi" - "Allah-Təala səni öz şəklinə yaratdı) ifadəsi şairin özünün də göstərdiyi kimi peyğəmbərin hədisindən iqtibas edilmişdir ki, onun da əsasında Tövratla bağlı fikir dayanır (Tövrat. Varlıq. 1. 22).

Nəsiminin bir şerində Allah-Təalanın Adəmə adları öyrətməsinə bu cür işarə edilir:

Qəmzəsidir dilfiribü dilkəş xətti anın,
Həqq təcəllisinə nəzər qıl, "əlləməl-əsmayi" gör
Zülfü qaşü, kiprigün gördükcə adam məst olar,
Fitnələrçün kim qopar, ol surəti həvvayi gör. (N.453)

Adəmə adların öyrədilməsi Bəqərə surəsinin 32-33-cü ayələrində əks olunub.

"Allah Adəmi yaratdıqdan sonra ona bütün şeylərin adlarını öyrətdi. Sonra onları mələklərə göstərərək, "İddianız doğrudursa, bunların adlarını mənə bildirin!" dedi. Onlar, "Sən pak və müqəddəssən! Sənin bizə öyrətdiklərinə başqa biz heç bir şey bilmirik. Hər şeyi bilən sən, hikmət sahibi sənsən!" - dedilər. O, "Ey Adəm, bunların adlarını onlara bildir!" - dedi. Adəm mələklərə bunların adlarını xəbər verdikdə, Allah, "Mən sizə göylərin və

yerin gözə görünməyən sirlərini və sizin zaüirə çıxardığınız, yaxud gizli saxladığınız işləri bilirəm, söyləmədimmi?" - Buyurdu.

Təfsirçilər bu adların, ümumiyyətlə, Allah-Təalanın yaratdığı bütün əşyaların və yaxud mələklərin adları olduğunu zənn edirlər.¹² Mövlanə bildirir ki, "bizə görə hər şeyin adı görünüşünə tabedir: necə görünürsə biz, ona elə deyirik. Fəqət Tanrıya görə içüzünə, həqiqətinə tabedir...

Adəmin gözü Tanrının pak nuru ilə gördüyündən

Adların həqiqəti və içüzü ona əyan oldu".¹³

Bəzən bu adların Allah-Təalanın gözəl adları (əl-əsməul-husnə) olduğu da ehtimal edilir. Çox güman ki, Nəsimi də həmin kəlamı məhz bu ikinci mənada işlətməmiş, Allah-Təalanın gözəl adlarının insan simasında təcəlli etdiyini bildirmişdir. Həqiqətən də, hürufilər Allah-Təalanın bəzi adlarının insan simasında əks olunmasını söyləyirlər. Məsələn.: Allah - sözünü götürək: hürufiliyə görə, əlif insanın burnuna, qoşa ləm qoşa burun dəliklərinə, hə hərfi isə gözlərinə bənzəyir. Eləcə də, insan simasında yeddi anadangəlmə tük cərgəsi-xətt (1 saç, 2 qaş, 4 kiprik) olması Allah-Təalanın yeddi hərfdən ibarət bəzi adlarının (ər-Rəhman, əl-Qəhhar, əl-Cəbbar, əl-Muheynin, ət-Təvvab və s.) insan simasında əks olunduğunu söyləməyə əsas verir.

İnsanın adları bilməsi, gözəl nitqi ilə mələkləri utandırmasına Nəsimi bir şerində belə işarə edir:

Nitqin utandırır mələki şol zamanda kim,

Ləlün hədisə başlarü gövhərəfşan olur. (N.224)

Adəmə adların öyrədilməsi ilə bağlı sözləti işarələrə Qazi Bürhanəddin poeziyasında da təsadüf olunur:

Mələkdə ağız böylə necə ola dürəfşan,

Ya huridə heç böyləqaçan ola dilaviz (Q.B.20)

Adəmlə bağlı Nəsiminin ən çox müraciət etdiyi mövzu mələklərin Adəmə səcdə etməsidir. Çünki təsəvvüfdə olduğu kimi, hürufilik təlimi Adəmi, Adəm oğlunu hədsiz bir ucalığa - səcdə ediləcək məqamə qaldırır. Şair bu mövzuya dönə-dönə müraciət edir, xüsusilə İblisin Adəmə səcdə qılmamasına böyük diqqət

yetirir. Bununla şair bir növ insanı Allah səviyyəsinə qaldıran hürufilik təlimini qəbul etməyənləri, yəni insanda Tanrı ruhunu görməyib ona səcdə etməyənləri tənqid edir. Bəqərə surəsinin 34-cü ayəsində bəhs etdiyimiz epizod belə əks olunub.

"Biz mələklərə "Adəmə səcdə edin" dedikdə İblisdən başqa hamı səcdə etdi. O, lovğalanaraq səcdə etməkdən imtina etdi və kafirlərdən oldu".

Başqa bir ayədə İblis məhz oddan yarandığı üçün təkəbbür göstərüb torpaqdan yaranmış Adəmə səcdə qılmaqdan imtina edir (Əraf surəsi, 11-12-ci ayələr). Nəsimi bir şerində bu rəvayəti belə əks etdirir:

Üzünə qarşı sücudu etmədi divi-rəcim,
Dedi mən oddanam, ani görərəm üstə turab. (N. 492)

Və yaxud:

Ey həqdən irəğ olan Əzazil
Gər div deyilsən Adəmi bil.
Adəmdə təcəlli qıldı Allah.
Qıl Adəmə səcdə, olma gümrəh!
Şeytani-ləinə uyma zinhar.
Anın sözünə inanma, ey yar! (N.564)

Bu şerdə diqqəti cəlb edən cəhətlərdən biri şairin İblisi müxtəlif adlarla adlandırmasıdır (Əzazil, Div, Şeytani-ləin). Oxşar mənalarla şairin başqa şerlərində də rastlaşırıq (N.225, 181 və s.)

Nəsimiyə görə, mələklərin Adəmə səcdə qılması insanın ucalığına dəlalət edir:

Göydəki cümlə mələik Adəmə qıldı sücud
Həq-Təaladan gör anın bunca izzü cahini. (N.354)

Başqa bir şerində şair deyir:

Ləli ləbin hədisini eşidəlidən, ey sənəm,
Səcdə edər mələk kimi, səcdəsi qüdsi-narədir.

(N.213)

Ləli-ləbin (bu bədii təyindir) söhbətini eşidən mələk kimi ona səcdə edər. Bu səcdənin qüdsi-nara olması paradoksal bir mənə kəsb edir. Çünki mələklər torpaqdan olan Adəmə səcdə qılmışlar, qüdsi-narə yox. Lakin Nəsimi metaforik bir ifadə ilə

mələyin səcdəsinin qüdsi-narə olduğunu bildirərkən, gözəlin lələ bənzər dodaqlarını nəzərdə tutmuş olur. Digər tərəfdən də, burada insanın özünün "Yerin-göyün nuru olan" (Nur.35) Allahın bir parçası olması anlaşılır. Ona görə də onun ağzından çıxan sözlər də müqəddəs Tanrı kəlamıdır. Yəni K.Ə.Kürkçöğlunun göstərdiyi kimi, mələklərin Hz.Adəmə olan səcdəsi ona nəfəs edilmiş (üfürülmüş - A.Q.) ilahi ruha görədir.¹⁴

Nəsiminin başqa bir şeərində də Quran qissəsinə uyğun gəlməyən paradoksal mənə ilə rastlaşırıq:

Əhsəni-təqvimə çün səcdə qılır hürü-mələk,

Sürətin gördü məgər kim, səcdəyi-şeytan gəlir. (N.241)

Şairin vəsf etdiyi nigər o qədər gözəldir ki, nəinki hürü-mələk, hətta surətin görəndə şeytan belə ona səcdə qılır.

Şeytanın belə insana səcdə qılması Nəsiminin məlum Quran rəvayətinə nə qədər sərbəst yanaşmasını sübut edir. A.A.Dolinina XII əsrin görkəmli ərəb yazıçısı Həririnin məqamələrində Quranla bağlı təlmih və iqtibasların tədqiqinə həsr etdiyi məqaləsində Quran ayələrinə bu cür sərbəst münasibətin müxtəlif dövrlərdə, müxtəlif janrlarda yaranmış bir çox əsərlərə xas olduğunu göstərmişdir.¹⁵

Fəzlullah Nəsimiyə həsr etdiyi bir qəzəlində şair məscud olanı - yəni mələklərin səcdə qıldığı insanı "ey surəti-Allah ilə Rəhman" adlandırır. Nəsimiyə görə, kamil bir insan olub Allah-Təala səviyyəsinə qalxmış Fəzlullah öz simasında "lövhü-məhfuz", "ərş" kimi məfhumları əks etdirir:

Sənsən, ey surəti-Allah ilə Rəhman, məscüd

Qılmayan səcdə sana div ilə şeytan demişəm.

Lövhi-məhfuz ilə ərş oldu yanağın, sifətin,

Mən bu məniden ana surəti-rəhman demişəm. (N.158)

Bu şeər parçasında şairin hürüfiliklə bağlı fikirlərini də görürük. Lövhi məhfuz və ərş sözlərində nöqtələrlə birlikdə 16 hərf vardır ki, bu da müqəddəs sayılan 32 hərfin yarısını təşkil edir (32 fars əlifbasındakı hərflərin sayıdır). Eləcə də surəti-

rəhman sözündə 14 hərf olması da ərəb əlifbasındakı 28 hərfin yarısı kimi xüsusi məna kəsb edir. Bu müqəddəs kəlamlar Nəsimiyə görə, insan simasında əks olunmuşdur. Burada üz-"vəch" sözünün əbcəd hesabı ilə 14 rəqəmini verməsi də insan simasını müqəddəsləşdirmək məqsədini güdür.

Başqa bir qəzəldə Nəsimi məlum dini rəvayətə işarə edərək vəhdəti-vücutla bağlı düşüncələrini əks etdirir. Varlığı bir tam, küll halında qəbul edən Nəsimi ilahi varlıq səviyyəsinə ucalmaq imkanına malik insanın bu külli tam əhatə etdiyini söyləyir. Nəsimiyə görə, Adəm oğlu həm insan, həm insana səcdə qılan mələk, həm də ərşdə qərar tutmuş Rəhmandır:

Həm mənəm insü mələk, həm adəmi xak eyləyən,
Bulmuşam həm ərşi-rəhman, cümlə oldum kainat...

Adəməm, həm Adəmə qıldım sücud ixlas ilə,
Tutmadı ol əmri-şeytani-ləin, kim oldu mat. (N.35)

Bir hürufi şair kimi Nəsimi mələklərin Adəmə səcdə qılması kimi islami rəvayət əsasında hürufilərin İnsanı ibadətə layiq varlıq saymasına haqq qazandırır. K.Ə.Kürkçüoğlu haqlı olaraq göstərir ki, hz.Adəmə səcdə etmə keyfiyyəti hürufilik əqidəsində mahiyyət dəyişikliyinə uğrayaraq, Adəm oğluna - insana səcdə etmə şəklini almışdı.¹⁶

Şair Adəmə səcdə qılmayan, hürufiliyə qarşı çıxan fəqihin Şeytana uyduğunu bildirir:

Fəqih adəmdən ürkər, səcdə qılmaz,
Məgər şeytandır ol şumun xüdəsi. (N.361)

İnsanda ilaüi varlığın təcəssüm etdiyini göstərən Nəsimi bildirir ki, Şeytan Adəmin ər-Rəhman olduğunu bilmədiyi üçün təkəbbür göstərərək ona səcdə qılmamışdır. Bir tuyuğunda şair deyir:

Kim ki, bildi Adəmi, insandır ol,
Bilməyən anı, yəqin şeytandır ol.
Səcdədən çəkdi başın divi-rəcim,
Eylə sandı, qeyri-ərrəhmandır ol. (N.599)

Nəsimiyə görə, insan övladı özü də həqqdir, Tanrıdır. Şair bu fikrin isbatını ilk növbədə, öz varlığında görür, özünü "adəmi surətində Rəhman" adlandırır:

Surətin-nasi, surətül həqqə
Bu xəbər höccətinə bürhanəm

Zahida, sən məni bəşər sanma
Adəmi surətində Rəhmanəm. (N.556)

Başqa bir tuyuğunda şair fikrini bir qədər də açıqlayaraq deyir:

Ey qaşınla kipriğin, zülfün yedi,
Ol yedi kim, şeytan anı bilmədi.

Həq bu sirri Əhmədə kəşf eylədi
Anın üçün adını ümmi dedi. (N.330)

Deməli, insanın üzündə anadangəlmə yeddi cərgə tükün olması, yəni müqəddəs 28 rəqəminin bir rübünün insan simasında əks olunması Adəm oğullarının öz-özülüyündə ilahi varlığı əks etdirməsinə dəlalət edir. Şeytan isə insan simasındakı bu müqəddəs rəqəmi görə bilmədiyindən ona səcdə etməmişdir. Burada Allah-Təalanın həmin sirri Məhəmməd peyğəmbərə açıb onun adını "ümmi" (Əraf. 157) qoyması fikri də maraq doğurur. Şair varlığın bütün mənasını, ən gizli sirlərini bu rəqəmdə - 7 rəqəmində görür. Peyğəmbərə vəhy nazil olanadək bu sirlərdən xəbərsiz olması onun "ümmi" - savadsız olmasına dəlalət edir. Yəni, burada "ümmi" sözünü sadəcə yazıb-oxumağı bilmək kimi başa düşmək səhv olardı. Yazıb-oxumağı bacarmaq heç də hər şeydən xəbərdar olmaq deyil. Məhəmməd peyğəmbər vəhyə qədər qeybə aid bir çox biliklərdən xəbərsiz olduğundan "ümmi" adlanmışdır. (bax.səh.)

Bir şe'rində Nəsimi Adəmin buğda yediyi üçün cənnətdən qovulması rəvayətinə işarə edir:

Hər kim aydır Adəmi damə buraxan buğdadır
Görməmişdir lələgün üzündə mişkin danəyi. (N.366)

Klassik şerimizdə çox işlənən bir təşbihdən - gözəlin üzündəki xalın buğda danəsinə bənzədilməsindən faydalanan şair

göstərir ki, Adəmin cənnətdən qovulmasına səbəb buğda deyil, məhz lələgün üzdəki xaldır.

Məlumdur ki, Adəmin hekayətində bəzən ilanla bağlı epizodlara da rast gəlinir. Tövratda Həvvanı məhz ilanın yoldan çıxarması göstərilir. (Tövrat. Varlıq.III,1-7) Nəsimi də bir şeərində insanı nəfsinə uymamağa çağırarkən nəfs və mar (ilan) anlayışlarını eyniləşdirir (N.531).

Başqa bir şeərdə isə Tovuz quşu ilə bağlı epizoda işarə edilir:

Yanaq üzrə saçın tavusa bənzər,

Ki, sənsiz cənnətül-məvaya düşmüş (I.N.I.121)

İrfani şeərdə küfrü bildirən saçlar həm də din, iman (üz) yolunda bir tələdir. Cənnətül-məvada olan Tovuz quşunun tələ anlamına gələn saçlara bənzədilməsi ilə onun Adəmin cənnətdən çıxarılmasında roluna işarə edilmişdir. Bu motiv şairin başqa bir şeərində də əks olunub:

Saçın sevdasına divanə könlüm

Tavustək vardı, Hindistanə düşdü (I.N.I.248)

Göründüyü kimi, burada Adəmin cənnətdən çıxarıldıqdan sonra Sərəndib adasına düşməsinə də bir işarə vardır.

Ümumiyyətlə, Nəsimi Adəmin hekayətinə özünəməxsus bir tərzdə yanaşmış, bu hekayətdən daüa çox humanist ideyaların təbliği üçün istifadə etmiş, ilk növbədə, insanın bütün mövcudatın əşrəfi olması fikrini isbat etməyə çalışmışdır.

Nəsimi şeərində Nuh peyğəmbərin hekayəti də tez-tez anılır. Nəsimi bəzən Nuh tufanı, Nuh gəmisini anlayışlarını Qurani-Kərimə müvafiq mənalarda işlətməmiş, tufanın Allah qəzəbi kimi cəzaverici, gəminin isə xilaskar rolunu ön plana çəkmiş, təbliğ etdiyi hürufilik təliminin Nuh gəmisini kimi insanları xilas edəcəyini bildirmiş, bəzən də öz daxili təlatümlərini, hiss və həyəcanlarını, eşqinin böyüklüyünü tərənnüm etmək üçün Nuhla bağlı təlmihlər yaratmışdır. Bir şeərində Nəsimi aşiqin sel kimi axan göz yaşlarını, eşqdən yanan qəlbini belə vəsf edir:

Uymaz fəraqından gözü, yaş tökəri, qan axıdar,

Ləlin qəmindən dəmbədəm yaquti-mərcan axıdar.

Yandırdı şövqün canımı, dəldi fəraqın bağırımı,
Eşqin bəlası başıma gör kim, nə tufan axıdar...

Nuhun gəmisin istə kim, yetişdi tufan qopmağa
Seylabi-şövqün şöylə kim, bu çeşmi-giryan axıdar.

(N.195)

Birinci beytdə şair ayrılıq dərindən yuxu nə demək olduğunu bilməyən gözlərinin qanlı göz yaşları axıtdığını bildirir. Burada Şərq ədəbiyyatında geniş yayılmış metaforik ifadələrdən istifadə edilir, aşiqin gözlərinin ləlin (gözəlin dodaqları nəzərdə tutulur) qəmində yaquti-mərcan, yəni qanlı göz yaşları axıtdığı göstərilir. Gözəlin eşqi aşiqin canını yandırır bağırını dəlik-dəlik etmişdir. Göylərin od tutub yanması, şimşək çaxıb ildırım qopması dəhşətli tufandan xəbər verdiyi kimi, aşiqin də bağırının od içərisində parçalanması sel kimi aşıb-daşacaq, tufan qoparacaq göz yaşlarından xəbər verir. Ona görə də, tufan yetişəcəyini görən şair Nuh gəmisini arzulayır. Nəsimi mübaliğəli bir tərzdə aşiqin ağlar gözlərindən axan yaşları "seylabi-şövq" (eşq seylabı) adlandırır. Bu ifadə sufi simvolikasına uyğun bir məna kəsb edib İlahi Varlığa olan eşqin böyüklüyünü bildirən "ilahi eşq dənizi" anlayışına uyğun gəlir.¹⁷ Mütləq Varlığa qovuşmaq üçün mütləq belə bir dənizi keçmək lazımdır. Yəni, sufi qəlbən Tanrıya böyük bir məhəbbətlə müəyyən ruhi-psixoloji anları yaşamalı, müəyyən mərhələləri keçməlidir ki, sonra Tanrıya qovuşa bilsin.

Nəsiminin başqa bir qəzəlində də bu məna nəzərə çarpır.

Zövrəqimi məhəbbətin dənizinə buraxmışam
Gəl çək anı kənarə kim, meyli anın kənarədir.

(N.213)

Burada biz artıq zövrəq-gəmi ilə eşq dənizinin müəyyən mərhələlərinin keçildiyini görürük. Maraqlı burasıdır ki, şair Tanrıya qovuşmaq məqamını sahilə görür ("meyli anın kənarədir"). Halbuki bəzi şairlər Tanrıya qovuşmaq üçün eşq dənizində qər q olmağın vacibliyini bildirmişlər.¹⁸

Nəsimi fəlsəfəsində ən geniş anlayış "haqq" (Allah) ilə eyniləşdirilən "mən" anlayışına bütün mövcudatın mütləq məcmusu bərabərdir.¹⁹ Şair bəzi beytlərində Nuh, tufan, nəcət, həlak, yəm, (dəniz) gövhər anlayışlarının öz "Mən"inin əhatəsində olduğunu bildirir.

Nuh ilə tufan mənəm mən, həm nəcətəm, həm həlak,
Həm yəməm, həm gövhərəm, həm ol yəmin məbhuriyəm.
(N.420)

Klassik şərq ədəbiyyatında mütləq həqiqətə qovuşmaq yolunda gəminin pozitiv və neqativ rol oynadığını qeyd etmişdik (bax: səh.). Nəsimi şerində də gəmi Qazi Bürhanəddin poeziyasında olduğu kimi, pozitiv mənə kəsb edib Tanrıya **yovuşmaq** yolunda insanlara kömək edir, nicat verir.

Çıxdı tufan tənurdən, qər qedisər cahanı gəl,
Gir gəmiyə ki, canına şol səbəbi nicat olur. (N.447)

Və yaxud:

Kəştیی Nuhə hər kim girmədi oldu həlak,
Gər nəcət istərsən istə, sən bizim dəryamızı. (N.344)

Hər iki beytdə gəminin xilasedici rolu göz qabağında olsa da, ikinci beytdəki paradoksal mənə da nəzəri cəlb edir. Birinci misrada "gəştیی-Nuhə" girməyənlərin həlak olduğunu bildirən şair ikinci misrada nicata çatmağın başqa bir yolunu da göstərir, "gər nəcət istərsən istə bizim dəryamızı" söyləyir. Burada mütləq həqiqətə qovuşmaq yolunda bir eşq dənizi anlamına gələn dərya kafirləri qər q edən tufana qarşı qoyulur.

Bir şerində yenə də Nuh tufanı ilə bağlı təlmih yaradan Nəsimi deyir:

Qaynadı həm tənurim, eşq ilə cuşə gəldi
Gör bu tufan içində Nuhəmi, həm nəcətəm. (I.N.160)

Şair tənurim (yəni təndirim) qaynadı deyərək, Hud surəsinin 10-cu ayəsinə işarə etmiş, həmin ayədəki "təndir qaynadı", yəni yer üzünün hər yerində bulaqlar qaynamağa başladı²⁰ ifadəsini öz daxili halı ilə, mənəvi təlatümləri ilə əlaqələndirmişdir. Hədsiz sevgidən bir ekstaz vəziyyətində olan

şair doğru yoldadır. O da Nuh peyğəmbər kimi nicat bulanlardandır.

Başqa bir şerində Nəsimi deyir:

Salamımı Nuha yetir sən mənim kim,
Anınla qərq olub tufanı gördüm. (N.168)

Burada da Nuh tufanının rəmzi mənası göz qabağındadır. Əgər Nuh Allaü-Təalanın kafirlərə bir ayət olaraq göndərdiyi tufanda qərq olmaqdan nicat tapmışdırsa, şair sevgiliyə, mütləq gözələ olan eşqin tufanında qərq olmuş və bununla da xilas olmuşdur. Burada aşiqin Nuhla birlikdə qərq olmasının bildirilməsi ortodoks islama paradoksal, təsəvvüfə görə isə fəlsəfi məna kəsb edir. Şair Nuhun xilasına rəmzi bir məna verir, onun Uca Tanrıya olan eşq tufanında qərq olduğu üçün nicat bulduğunu göstərir.

Nəsimi şerində İbrahimi peyğəmbərin hekayəti ilə bağlı epizodlara da işarə edilmişdir. Bunlar İbrahimin oda atılması və odun gülüstana çevrilməsi, onun atası Azərin bütyonan olması ilə bağlı epizodlardır. Şairin bir şerində İbrahim peyğəmbərin adının Kəbə məscidi ilə əlaqədar anıldığını görürük.

Biz hələ Qazi Bürhanəddin şerində İbrahimin oda atılması ilə bağlı epizodun rəmzi məna kəsb etməsini, bu atəşin Uca Tanrıya və onun xəlq etdiyi insana olan hədsiz eşq və məhəbbəti bildirən bir od olmasını görmüşdük (bax:səh.). Nəsimi şerində də Xəlilin atıldığı od məhz bu mənada işlənir. Şair bu odu "nuri-vüsal" adlandırır. Dilbərin yolunda birinci şərtin Xəlil kimi oda atılmaq olduğunu bildirir:

Hər kimi ki, yaxmadıvü yandırmadı firqət
İrmədi Xəlil kimi bu gün nuri-vüsalə (N.46)

Göründüyü kimi, burada İbrahim peyğəmbərin oda atılması "nuri-vüsalə" çatmaq kimi təqdim olunur. Oxşar məna ilə şairin başqa bir şerində də üzləşirik:

Gər Xəlil olmaq dilərsən yar ilə gerçəkləyin,
Dilbərin yolunda əvvəl şərt budur kim yanəsən.

(N.165)

Burada "Xəlil" sözünün ikili məna daşayıb, həm İbrahim Xəlilullahı bildirdiyini, həm də "dost" mənasında işləndiyini düşünmək olar. "Yəni yar ilə dost olmaq istəyən əvvəl yanmalıdır" mənası kimi, "Allah-Təlaya Xəlil kimi dost olmaq istəyirsənsə, əvvəl yanmalısən" mənası da özünü doğruldur.

Nəsimi bəzi şerhlərində gözəlin al qırmızı yanağının oda, yanaqdakı xalın isə İbrahim Xəlilullahə bənzədilməsi ilə bağlı ənənəvi poetik obrazdan faydalanmışdır:

Arizin nurunda görmüşdür müənbər xalını,
Şol səbəbdən bitəkəllüf narə düşmüşdür Xəlil. (N.339)

Burada ilahi varlığı bildirən gözəlin nur saçan yanağında müənbər xalı görən Xəlildən söhbət gedir. Birbaşa bənzətmə ilə arizin nuru Xəlilin atıldığı oda oxşadılmasa da ənənəvi obraz özünü yada salır. Çünki "bədi ifadə tərzinin ənənəvi şəkildə olması özü oxucunu lazım olan istiqamətə yönəldir".²¹ Burada da Xəlilin oda düşməsi onun İlahi Varlığa - bu qəzəldə nur saçan qırmızı yanağında xal olan gözələ hədsiz məhəbbətindən irəli gəlir. Şair özü də İbrahim Xəlilullah kimi eşq oduna yanır. O da yandığı odun içərisində gül-çiçək, reyhan görür:

Xəlilullah kimi eşqin odunda
Çün yandım, gül kimi reyhanı gördüm. (N. 168)

Nəsiminin bir tərcibəndində Xəlilin oddan salamat qurtarması ilə bağlı maraqlı beytlə üzləşirik:

Saçlarının istivasıdır kim,
Ərz etdi Xəlil üçün nəcati (N. 282)

Vəhdəti-vücut və hürufilik fəlsəfəsi baxımından maraqlı olan bu **tərcibənddə** gözəlin ilahiləşdirilməsinin, onun Mütləq Varlıq səviyyəsinə qaldırılmasının şüüdi oluruq. Gözəlin üzündə Fatihə surəsinin oxunduğunu, onun zülfünün merac olduğunu bildirən şair oda atılan Xəlilə dilbərin saçlarının istivasından nicat gəldiyini söyləyir. Qurani-Kərimdə sözü Allah-Təala ilə
əlaqədar işlənir. ilə Allah-Təalanın ərşi öz
hökmü altına alması nəzərdə tutulur. Hürufilikdə, o cümlədən Nəsimi şerində Tanrıya aid bu məfhum gözəlin saçlarına aid edilir.

Ola bilsin ki, şair "istiva" sözünün qrafikasında buruq-buruq saçlarla bir bənzərlik görür. Bəlkə də insanın üzündə 7 rəqəminin olması, yəni 7 cərgə anadangəlmə tükün - 2 cərgə qaş, 4 cərgə kiprik və saçın olması şairə bu oxşarlığı görməyə əsas verir. Çünki **sözündə** də "tə"nin iki nöqtəsi ilə birlikdə 7 hərf vardır. Bu rəqəm isə müqəddəs ərəb əlifbasını bildirən 28 rəqəminin dördü biridir.

Nəsimi bəzi şerlərində İbrahim peyğəmbərin atası Azərin bütperəst olması ilə bağlı təlmihlər yaratmışdır. Bir qəzəlində şair deyir:

Düşərəm oda görəcək bu mələknijad huri,
Əcəba bu Çin bütünün üzü nəqşi - Azərimi? (N.91)

Birinci misrada şair İbrahim peyğəmbərin adını çəkməsə də, eşqə düşən aşiqin özünü oda atması bu rəvayəti yada salır. İkinci misrada İbrahim rəvayətinin başqa bir tərəfinə - Azərin bütyonan olmasına işarə edilməsi beytin bütünlükdə İbrahim qissəsi ilə bağlı təlmih xarakteri daşmasına dəlalət edir.

Başqa bir şerində Azərin bütyonan olmasına eyham vuran şair deyir:

Surəti-həqsən, ey qəmər, pərdəsiz eylə üzünü,
Ta büti-Azəri yazan nəqşü xəyalə düşməyə. (N.50)

Hüruflilik əqidəsinə uyğun olaraq, şair gözəli "surəti həq" adlandırır. Əgər Azər bu gözəli görərdisə bir daha nəqqaşlıq edib büt düzəltmək xəyalına düşməzdi. Yəni, şairin vəsf etdiyi ayüzlü gözəl büti-Azərdən daha gözəldir. Digər tərəfdən bu beytdə həm də belə bir məna vardır ki, əgər Azər "surəti həq" olan qəməri (gözəli) görərsə, onda o, bütperəstlikdən əl çəkər, yəni vəhdaniyyət yolunu tutardı.

Nəsiminin bir tuyuğunda Azər olmaq, büt yapmaq hidayət yolundan sapmaq, azmaq kimi təqdim olunur:

Adımı həqdən Nəsimi yazərəm,
Bil bu mənidən nə siməm, ya zərəm
Həm büti-uşadıcı, həm Azərəm,
Həm hidayət eylərəm, həm azərəm. (I.N. 320)

Göründüyü kimi, Azərin büt düzəltməsi burada öz həqiqi dini mənasına uyğun şəkildə təqdim olunur. Bu şer həm də

Nəsiminin öz təxəllüsünə münasibətini bildirməsi baxımından təqdirəlayiqdir. Elmi ədəbiyyatda Nəsiminin ilk vaxtlar "ənəl həq" dediyi üçün Bağdadda qətlə yetirilmiş Həllac Mənsur Hüseynin nəzəriyyəsinə rəğbət bəslədiyi üçün şerlərini "Hüseyni" təxəllüsü ilə yazması ilə bağlı mülahizələr mövcuddur. Onun Seyyid təxəllüsü ilə yazdığı şerləri də vardır. S.Mümtaza görə, Nəsimi Fəzlullah Nəiminin təsiri altında hürufiliyi qəbul etdikdən sonra Nəsimi təxəllüsünü götürmüşdür.^{21a} Ustadı Nəiminin təxəllüsünə çox bənzəyən "Nəsimi" təbii ki, adi nəsimi, küləyi, mehi bildirmir. Klassik şerimizdə Adəmə üfürülən müqəddəs ruhun çox vaxt dəm, hava, nəfəs sözləri ilə bildirildiyini görürük. Yəni, nəsim, hava, dəm bir növ insan varlığında ilahi başlanğıca, onun ruhuna dəlalət edir. Bəzi şerlərində Nəsimi özünü "ruhi-qüdsə", "can qəfəsindən uçan" ruha bənzədir:

Ruhi-qüds oldu Nəsimi, cismimi tərək eylədi
Gövhəri fərd oldu düşdü vəhdətin dəryasına. (N.53)

Və yaxud:

Gəl ey Nəsimiyi-sərgəştə, canı tərək eylə
Ki, can qəfəsdən uçar, əzmi-cavidan eylər. (N.204)

Hər iki parçada şair öz varlığının bir ruhdan ibarət olduğunu bildirir. O, cismimi bu ruh quşu üçün bir qəfəs sayır. "Nəsimiyi-sərgəştə" canını tərək etməklə vəhdət dəryasına düşür, əbədiyyət qazanır, başqa sözlə Tanrısına qovuşur.

Yuxarıdakı şer parçasında isə:

"Adımı həqdən Nəsimi yazərəm,
Bil bu mənidən nə siməm, ya zərəm".

- deməklə Nəsimi öz təxəllüsünün artıq ərəb dilindəki "nəsim" - meh mənasına deyil, fars dilindəki "nə sim" mənasına istinad edir.²² Yəni, şair dünyə neməti olan "simu zərə" maraq göstərmir. Çünki adını həqdən "Nəsimi" yazmış şair üçün ən böyük nemət Tanrı vüsalına yetmək, "maliki-didar" olmaqdır:

İstədi həqdən Nəsimi vəslini, buldu murad,
Maliki-didar olubdur, gəncü dinar istəmən. (N.65)

İbrahim peyğəmbərlə bağlı Nəsiminin aşağıdakı beyti də maraqlıdır:

Lövhi-məhfuzəm, hürufəm, əbcədəm mən, həm heca,
Həm Xəlilə Kəbə oldum, həm mənəm sövmü-səlat.

(N.35)

Şairin burada İbrahim Xəlilullahın adını Kəbə məscidi ilə əlaqələndirməsi heç də təsadüfi deyil. Qurani-Kərimin Bəqərə surəsinin 125-127-ci ayələrində Allah-Təalanın İbrahim peyğəmbər və onun oğlu İsmayıl ziyarətgah olan Kəbəni təmizləyib bərpa etməyi buyurması anlaşılır:

(Ya Məhəmməd!) Yadına sal ki, biz Kəbəni insanlar üçün savab (ziyarətgah) və əmin-amanlıq yeri etdik. (Ey möminlər) Sizə də: "İbrahimin durduğu yeri özünüzə namazgah edin!" - dedik. İbrahimə və İsmayılə də: "Evimi (Kəbəni) təvaf edənlər, orada qalıb həmişə ibadətdə olanlar, ruku və səcdə ilə namaz qılanlar üçün "bütlərdən təmizləyin", deyə tövsiyə etdik... Onu da yadına sal ki, İbrahim və İsmail Kəbənin bünövrəsini ucaldıqları zaman "Ey rəbbimiz! (bu xeyirli işi) bizdən qəbul et. Sən doğrudan da (hər şeyi) eşidən və bilənsən!" deyə dua etdilər.

Həcc surəsinin 26-cı ayəsində Allah-Təala tərəfindən İbrahim (ə) və İsmailə (ə) Kəbə məscidini ziyarət üçün hazırlamaq buyurulduğu göstərilir. Göründüyü kimi, Nəsimi İbrahim (ə) adını Kəbə məscidi ilə əlaqələndirərkən Quran ayələrinə əsaslanmışdır.

Nəsimi poeziyasında Yusif peyğəmbərlə bağlı mövzulara gəlincə burada, Yusifin gözəllik mücəssəməsi olması, Yusifin köynəyi, Züleyxanın Yusifə aşiq olması, Yusifin gözəlliyindən çaşan qadınların barmaqlarını kəsməsi, Yusiflə atası Yəqub peyğəmbərin həsrət dolu ayrılığı və Yusifin quyuya düşməsi ilə bağlı epizodların əks olunduğunu görürük.

Yusifin gözəlliyi ilə bağlı Nəsimi də klassik şərq poeziyasında çox işlənən çevik obrazlara müraciət edir, gah gözəli hüsn-camalda Yusif peyğəmbərə bənzədir, gah da onun ilahi gözəlliklə dünyəvi gözəlliyi olan Yusifdən belə üstün olduğunu bildirir (N. 154, 214, 247 vəs.). Bir şeərində o deyir:

Yanağın şəminə hüsni-Yusifin pərvanədir,

Çox könüllər yəğmalandı sən üzü məhparədən. (N.154)

Ənənəvi şam və pərvanə obrazlarının işləndiyi bu beytdə hz.Yusiflə bağlı təlmih gözəl bir metaforik obrazın yaranması ilə bağlıdır. Gözəlin yanağını şama bənzədən şair onun yanağının al-qırmızılığını, Yusifin öz hüsnü ilə pərvanə olması ilə "məhparə üzlü" gözəlin hədsiz gözəlliyini nəzərdə tutur. Burada təsvir edilən gözəl aşıqə zülm edən, cəfa verən, ondan böyük fədakarlıqlar tələb edən, "könüllər yəqmalayan" bir obraz kimi təsvir olunur. Şerin sonrakı bəndlərindən burada Mütləq gözələ olan məhəbbətin tərənnümü edildiyi anlaşılır.

Başqa bir şerində Nəsimi deyir:

Xəyalıqlər xəyal eylər ki, hüsnün Yusifə bənzər,

Əzizim yeydürür, billah, bu el yanlış xəyal eylər.

(N.214)

Bu beyt gözəl bir səs alliteriyası ilə diqqəti cəlb edir. Burada "husnut-tasdir" poetik fiqurundan istifadə edilmiş, sözün axırında işlənmiş "xəyal edər" kəlməsi həm də birinci misrada işlənmişdir. Xəyalıqlər və xəyal eylər sözləri arasındakı səs yaxınlığı da beytin ümumi səs harmoniyasını gücləndirir.

Şair bəzi şerlərində Yusif peyğəmbərin hekayətinə gizli eyhamlarla işarə edir:

Nəfsini hər kimsə bildi həqqi bildi bigüman,

Zərxəridə qul isə aləmlərə sultan olur. (N.225)

Burada birinci misrada Həzrət Əlinin "özünü tanıyan Tanrısını tanıyar" kəlamına işarə edilmişdir. İkinci misrada satın alınmış bir qulun nəfsini tanıması ilə aləmlərə sultan olduğu anlaşılır. Qul kimi əvvəl satılıb sonra sultan olan Yusifdir. Burada artıq Yusif obrazı təsəvvüflə və vəhdəti-vücuda bağlı yeni xüsusiyyətlər kəsb edir, o, nəfsini bildiyindən, yəni mənən paklaşıb özünü dərk etdiyindən aləmlərə sultan olur. Məlumdur ki, aləmlərin sultanı Uca Tanrıdır. Beləliklə, biz burada Misir sultanı Yusifin ruhi təkamül nəticəsində Yaradanla eyniləşməsinin şaüidi oluruq. Başqa bir qəzəlində də Nəsimi qul-əmir, şah təzadları ilə Yusif hekayətinə gizli bir işarə edib deyir:

Götür niqabivü, xəlqi qul eylə hüsnünə kim,
Mələhət əhlinə sənsən əmirü sənsən şah.(N.302)

Şair niqab, pərdə arxasında olub öz mahiyyətini gizli saxlayan Uca Tanrıdan təcəlli diləyir və bir beyt daxilində qul, mələhət əhlinin əmiri, şahı kimi ifadələr işlətməklə Yusif hekayətinin ayrı-ayrı epizodlarını yada salmış olur..

Bir şerində Nəsimi sevgilini dünyəvi gözəlliyə sahib olan Yusifdən üstün tutaraq deyir:

Hüsn içində Yusifi-Kənana təhsin etməzəm,
Onların dövranı keçdi, gəldi dövrən sizlərə. (N.20)

Oxşar məna ilə şairin başqa şerində də rastlaşırıq:
Şək degil kim, üzünü görməmiş anlar ki, səni
Hüriyə bənzədibən Yusifi-Kənan dedilər. (N.262)

Nəsimi Züleyxaya irad tutan qadınların Yusifi görərkən onun gözəlliyindən özlərini itirib barmaqlarını kəsməsinə də işarə etmişdir (Yusif surəsi, 31):

Könül heyran sənə, ey Yusifi-can,
Züleyxa kimi dəstan parə-parə...

İşim gəzmək məhəllən çevrəsində
Gözüm qanlı giriban parə-parə. (I.N.I. 214)

İkinci beytdə Yusifin adı çəkilməsə də, gözü qanlı aşiqin köynəyinin parə-parə olması yenə də Yusif hekayətini yada salır.

Şair Yusif peyğəmbərin hekayəti ilə bağlı klassik şerimizdə çox geniş yayılmış rəmzi obrazlara da müraciət edir. Belə obrazlardan biri gözəlin çənəsindəki batığın fani dünyaya bağlılığı bildirən zənəxdanın Yusif quyusuna bənzədilməsidir:

Piri-Kənanın əzizi, Misri-hüsnün Yusifi
Üzünə baxın, zənəxdanındakı çahı görün. (N.149)

Şair vəsf etdiyi gözəli piri-Kənanın, yəni Yəqub peyğəmbərin əzizi, gözəllik Misrinin Yusifi adlandırır. Onun üzünə baxan zənəxdanındakı çahı görür. Burada Yusifin quyuya atılmasına birbaşa işarə edilməsə də, bir beyt daxilində həm Yusif, həm də çah-quyu sözlərinin işlənməsi Yusifin quyuya atılması epizodunu yada salır.

Nəsimi bəzi şerlərində ayrılıqdan doğan qüssə və kədərini tərənnüm edərkən Yusif və Yəqub peyğəmbər arasındakı həsrətin böyüklüyünə müraciət etmişdir:

Susadım vəslini görməkliyə ey cani-caüan,
Şöylə kim, Yusif üçün Yəqubi-Kənan susadı. (N.109)

Və yaxud:

Məhşəri-yövmül-hesab qopdu qiyamət başıma,
Ey Yusif surətli, məndən piri-Kənan ayrılır. (N.247)

Bir qəzəlində Nəsimi Yusifin Misirdə padşahlıq məqamına çatmasını Yəqubun əzab-əziyyəti, cigər qanı axıtması ilə qarşılaşdırır. Nəsimiyə görə, ucalığa, ülvyyəyə gedən hər bir yol, eləcə də sufini Tanrısına qovuşduran təriqət mənəvi əzab-əziyyət, daxili ağırlar bahasına qət edilir:

Yəqub olub axıtmaz isən qan cigərdən,
Misrə irişib, Yusifi-Kənan olamazsan. (N.391)

Nəsimi şerində ən geniş əks olunmuş rəvayət Musa peyğəmbərin qissəsidir. Allah-Təalanın Musa peyğəmbərə yanan ağac şəklində görünməsi, peyğəmbərə Tanrıdan birbaşa vəhy gəlməsi, onun Allah-Təala ilə danışması Nəsiminin poetik təxəyyülünü məşğul etməyə bilməzdi. Hər bir sufinin son məqsədi Tanrıya qovuşmaq olduğundan təsəvvüfdə - istər sufizmə dair fəlsəfi traktatlarda, istərsə də sufi poeziyasında peyğəmbərlərin Tanrıdan vəhy alması, Tanrı ilə qovuşması ilə bağlı mövzular (məs., Musanın Tur dağında Allah-Təalanı görməsi, İsanın **urucu**, Məhəmməd peyğəmbərin mərəclə Tanrı dərğaüma qalxması və s.) geniş yayılmışdır. Nəsiminin Musa peyğəmbərin hekayətinə tez-tez müraciət etməsi də peyğəmbərlə Allah-Təalanın birbaşa təmasından irəli gəlirdi. Belə ki, şairi bu rəvayətdə ən çox məşğul edən mövzular Allah-Təalanın Musaya Tur dağında yanan ağac şəklində görünməsi, Musa peyğəmbərin bu ağacı görüb "Anəstü narən" (Mən bir od gördüm) deməsi (Qəsəs. 29) və Musanın Allah-Təalanı görmək istəməsi, Tanrının ona verdiyi "Lən tərani" (Sən heç vaxt məni görə bilməzsən) cavabıdır (Əraf. 143-144). Nəsimi Tur dağında Allah-Təalanın Musaya təcəlli etməsində xüsusi bir mənə görür, bu təcəllidə insanın haqqa qovuşmasını, Tanrını

duymasını xüsusi vurğulayan şair nəticə etibarilə haqqa qovuşmağa can atan İlsanın özünün də Haqq, Tanrı olması fikrinə gəlir. Digər tərəfdən şair Musanın Tanrını görmək arzusunda Mütləq Varlığa olan hədsiz məhəbbətin ifadəsini görür.

Nəsiminin Musa peyğəmbərin hekayəti ilə bağlı poetik obrazlarının əsas cəhəti şairin tez-tez "Anəstü narən" (Mən bir od gördüm), "Rəbbi ərini" (Rəbbim, özünü mənə göstər), "Lən tərani" (Sən mənə görə bilməzsən) ifadələrini işlətməsi, yəni Qurani-Kərimdən birbaşa iqtibaslar gətirməsidir. Şair daha çox "anəstü narən" ifadəsini işlədir. Bununla o, "anəstü narən" qəmini çəkdiyini, yəni Allah-Təalanın təcəllisini görmək istədiyini ifadə edir (N.126). Lakin "anəstü narən" sirrini yalnız Musa bilir (N.133). Belə ki, Tanrının təcəllisinə yetmək üçün Musa kimi aşiq olub könlünü "arıtmalısən" (N.76), yəni mistik kamilləşmə yolunda mənən saf, pak olmalısən. Nəsimi yanan ağıcın təcəlli nurunun insanın - gözəlin simasında olduğunu söyləyir (N.104-205). Musa Tanrının vüsalına can atdığı kimi, Nəsimi də gözələ, nigara can atır. Çünki Nəsimi özü də bir aşiqdir. O da daim Mütləq Varlığı, Mütləq gözəlliğin mücəssəməsi olan sevgilinin vüsalını arzulayır:

Hər kim ki, müştaq olmadı şol dilbərin didarinə,
Yetişmədi Musa (ə) kimi "anəstü nar"ın narinə.(N.39)

Və yaxud

Canımı "anəstunarin" şövqünə yandırma kim,
Olmuşam Musa kimi müştaqi-didar, iştə gör (I.N.I. 11)
Deməli, Musa kimi Mütləq varlığı görmək, onun odunu, istisini, hərarətini duymaq üçün ilk növbədə müştaq olmaq, sevmək, bütün mövcudatda, varlığın tacı olan İnsanda, Dilbərdə təzahür edən Uca Tanrıya hədsiz məhəbbət bəsləmək lazımdır. Nəsimi başqa bir şerində də bu fikri davam etdirir:

Ey istəyən məşuqənin didarını Musa kimi,
Vacib budur eşqində kim canü-cəhani yaxasan.

... Anəstü narın sirrini faş etdi şəmindən üzün,
Ta nurinə pərvanə tək kövnü məkani yaxasan. (N.392)

Birinci beytdə mübaliğəli tərzdə məşuqənin didarına çatmaq üçün eşq odu ilə "canü cahanı yaxmaq lazım olduğunu bildirən Nəsimi sonrakı beytdə Musaya (ə) ağacdən görünən odun, nurun sevgilinin simasında əks olunduğunu söyləyir. Şair burada ənənəvi şam-pərvanə obrazına müraciət edir. Şamın vüsalına çatmaq üçün gərək Musa (ə) kimi aşiq olasan, pərvanə tək özünü oda yaxasan.

Bir şerində Nəsimi sevgilinin kuyini Tur dağına bənzədir, nuri-təcəllinin məhz onun simasında təzahür etdiyini bildirir:

Minacət eylərəm dün gün sənün dövlətli kuyində,
Üzün nuri-təcəllidir, dəxi mən neylərəm Turi? (N.104)

İlahi nuru İnsan simasında görən Nəsimi bir panteist şair kimi həm poetik təxəyyülünə, həm də fəlsəfi düşüncələrinə geniş meydan açaraq bu mövzu ilə bağlı maraqlı fikirlər söyləyir:

Nə günəş üzün yarım ki, anın uca nurundan
Təcəlli gəldi, yandırdı Kəlimi şəmi narindən.
Əgər "nurun ala nurin" degilsə zülfü rüxsarın
Nə mənədən günəş doğmuş saçın üər tirə tarindən.
Müüit oldu vüsalın çün sərəsər yəbisü rətbə

Kimin əqli xəbər versin bu dəryanın kənarindən. (N.156)

Şair məşhur "nurun **la** nurin" ayəsini (Nur 35) sevgilinin camalında görür. Yarın üzü elə bir günəşdir ki, Kəlimə-Musa əleyhissələmə görünərkən, onun təəcəlli nuru peyğəmbəri yandırır. Günəşə bənzər rüsxar üzərindəki parlaq saçlar isə sanki nur üzərində bir nurdur. Şərq poeziyasında adətən qaranlığa, zülmətə bənzədilən saçların nura, işığı bənzəməsi orijinal bir təşbih olub Nəsimi şerində novatorluğun gücündən xəbər verir. Şərdəki "yəbisü-rətb" ifadəsi Quranın "Ənam" surəsinin 59-cu ayəsindən iqtibas edilmişdir. Həmin ayədə deyilir.

"Qeybin açarları Allahın yanındadır. Onları ancaq Alläu bilir. Allah suda və quruda nə varsa bilir. Elə bir düşən yarpaq yoxdur ki, Allah onu bilməsin. Yerin zülmətləri içində elə bir toxum, elə bir yaş və quru şey yoxdur ki, açıq-aydın kitabda olmasın."

Şair suda, quruda olan hər bir məxluqun Mütləq Gözəlin vüsalına can atdığıni bildirir. Vüsalı ilə mühit - dərya olan Allah həm də dərkedilməzdir. Ona görə də, insan ağı bu dəryanın kənarlarını belə anlayıb o barədə xəbər verməyə qadir deyildir.

Şerin maraqlı cəhəti Nəsiminin Nuhla bağlı bir şerində olduğu kimi, burada da Tanrının dərkini mühitlə deyil, mühitin kənarı ilə əlaqələndirməsidir. Bu şerdə həmin ifadəni başqa cür də izah etmək mümkündür. Ola bilsin ki, Tanrı vüsalını bir mühit, dərya adlandıran şair ağılla onun kənarlarını belə dərk etməyin qeyri-mümkünlüyünü bildirir. Yəni Tanrını dərk etmək istəyən özünü eşq dənizinə atmalıdır. Nəsimi bununla rəşadətli dərk etməni rədd edir. Hər bir sufi kimi, o da varlığın intuitiv, irrasional dərkini əsas tutur.

Nəsimi nəinki insan varlığında, eləcə də bütün kainatda ilahi təcəlli nurunu görür. Buna görə də bir bahariyyəsində

Bahar olduvu açıldı yüzündən pərdə gülzarın
İrişdi qönçənin dövrü, zamanı qalmaq xarın

Gülüstan Turi-Qüds oldu, baharın nuri-narindən

Gəl ey Musa gör asarın şəcərdə nur ilə narın (I.N.I. 127)

- deyərkən şair gülüstanı müqəddəs Tur dağına, çiçəklənib şölə saçan ağacları Musaya görsənən yanacaq ağaca bənzədir. Bununla o, poetik dilin gözəlliyinə çatmaqla bərabər həm də vəhdəti-vücudə uyğun təbiətdə Tanrı təcəllisini görmüş olur.

Nəsimi bəzən öz məninin əzəli və əbədi bir varlıq olduğunu bildirir, hələ Allah-Təala ilə hz. Musa arasında söhbət olmazdan əvvəl onu - yəni Mütləq Gözəli təcəllidə gördüyünü bildirir:

Didarını təcəllidə görmüşdü gözlərim

Musa ilə arada kəlam olmadan hənz. (N.72)

Şair bir çox şerlərində vəhdəti-vücudə müvafiq öz məninə Musa (ə) ilə eyniləşdirir, Musa (ə) kimi daim Allah-Təalaya müraciət etdiyini, bəzən də Musaya (ə) görsənən odun, Nurun öz varlığında təcəlli etdiyini bildirir:*

"Anəstü narən" sirrini Musa nə bilsin, ya şəcər,

Anı mana sorsun ki, mən ol nur, ol nar olmuşam. (I.N. 155)

Və yaxud:

Musa mənəm kim, həqq ilə daim münacat eylərəm,
Könlüm təcəlli nuridir, anın üçün Tur olmuşam. (I.N. 153)

Beləliklə, şair özündə, öz varlığında üəm Uca Tanrını, onun təcəlli nurunu, həm də Tanrısına qovuşmağa can atan, daim münacat edən insanı birləşdirir, bununla vəhdəti-vücutun özündən doğan tövhid anlayışına sadıq qalır. Varlıq həm Musa, həm Musaya (ə) görünən od, ona söylənilən söz, həm Tur dağı, həm haqddan dilənən təmənnə, həm də haqddan gələn nicatdır:

Həm mənəm Musayla atəş, həm mənəm "Anəstü-nar",
Həm Kəlimin Turiyəm mən, həm təmənnə, həm nəcat.

(I.N.35)

Bir qəzəlində Şair Musa əleyüissələmin möcüzələrində hürufiliklə bağlı əlamətlərin, müqəddəs 7 rəqəminin əksini görür:^{22a}

Yeddi yerdir, yeddi göydür, yeddi dərya, yeddi xət,
Yeddi müşəf, yeddi ayət yədi-beyzası nədir? (I.N.49)

Varlığın əsasında yeddi rəqəmini görən, yeddi qat yeri, yeddi qat göyü, yeddi dəryanı, insan üzündəki yeddi cərgə anadangəlmə tükü, yeddi ləhcədə nazil olan Quranı vəsf edən şair Musa əleyhissələmin möcüzəsi olan yədi-beyzada - "ağ, parlaq əldə" də yeddi əlamət görür. Burada şairin həmin sözdə həməzə ilə birlikdə yeddi hərf olduğunu nəzərdə tutduğunu söyləmək olar. Bəlkə də ola bilsin ki, "yeddi ayət yədi-beyza" deyərəkən Nəsimi Musa əleyüissələmin yeddi böyük möcüzə göstərməsini nəzərdə tutub. Həmin möcüzələr bunlardır: daşa çıxarkən ilana və yaxud əjdahaya çevrilən əsa; qoltuğuna salıb çıxararkən parlaq şölə sayan əl-yədi-beyza; Musa əleyhissələmin əsası ilə dəryanı iki yerə bölməsi; Musanın qövmünə Tanrı tərəfindən qüdrət halvası göndərilməsi; Musanın qövmünə bildirçin göndərilməsi; Musanın əsasını yerə

* Şairlərin özlərini peyğəmbərə bənzətmələri ilə bağlı fikirlər VII fəsildə əks olunmuşdur.

vurması ilə səürada on iki bulağın çıxması; sarı inəklə bağlı rəvayət. Müfəssirlər bəzən bu möcüzələrin daha çox olduğunu göstərirlər.

Nəsiminin bəzi şerlərində Musanın Tur dağında Allaü-Təalanı görmək istəməsi ilə bağlı rəvayətə toxunulub. Şair çox vaxt bu qəbil şerlərində Qurani-Kərimin müvafiq ayələrindəki (Əraf. 143-144) sözləri olduğu kimi, ərəbcə verməklə həmin rəvayətə işarə etmiş olur. Məsələn:

"Rəbbi ərini" n cəvabı "Ləntərani" çün gəlir,

Səndə gör didarı, andan özgə didar istəmə. (N.369)

Nəsimi Qurani-Kərimdən əxz olunmuş iqtibaslarla bu beytdə də vəhdəti-vücutla bağlı düşüncələri əks etdirir. Həmin şerdə şairin insana müraciətlə özünə yar olmağı, başqasının didarını istəməməyi tövsiyə etməsi insanın öz-özlüyündə İlahi Varlığın bir parçası olmasından irəli gəlir. Ona görə də, insan "ləntərani" cavabını eşitməmək üçün özü ilə ünsiyyətdə olub özündə olan nuru, odu aşkara çıxarmalıdır.

Bəzi şerlərində Nəsimi Musanın sehri əsası ilə bağlı rəvayətə toxunur:

Gəl, ey sufivü tərki eylə bu sehri

Ki, Musanın əsası marə bənzər. (N.253)

Əjdahaya görəcəkdir Musa əsasın daşladı,

Əjdaha oldu əsası, əjdahayı qapdı. (N.107)

Nəsimi şerində Musanın qissəsi ilə bağlı başqa klassiklərimizin yaradıcılığında heç rast gəlmədiyimiz bir rəvayətə, Musanın (ə) Tövrət lövhələrini parça-parça etməsinə də işarə edilib.

İnşirahi-sədr hasil qılmayan Musa kimi,

Kəsri-əlvah etmədi, görmədi yədi beyzamızı.

Tisə ayat ətəşi Müsavü lövhin sirrini

Anlayım dersən, gəl oxu sən bizim Turamızı (N.344).

Burada inşirah - yəni sinənin yarılması deyərkən, insanın mənən təmizlənilib saflaşması nəzərdə tutulur. Hz.Məüəmməd Merac etməzdən öncə mələklər onun köksünü yarıb Zəməm suyu ilə yuyub təmizləmiş (İnşirah 1) sonra içərisində hikmət və iman toxumları olan bir təşt gətirib həmin hikmət və imanı onun qəlbinə səpmişlər.^{22a} Taha surəsinin 25 ayəsində Hz.Musanın Allah-Təaladan onun köksünü yarıb genişləndirməyi diləməsi göstərilir. Bu beytdə maraqlı cəhətlərdən biri Musanın kəsri-əlvah etməsinə, yəni Tövrət lövhələrini yerə çırpıb qırmasına işarə edilməsidir (Əraf. 150) Qurani-Kərimdə göstərilir ki, Musa peyğəmbər qırx gün müddətində Tur dağında Allah-Təalaya ibadət etmiş, bunun müqabilində Allah-Təala ona Tövrəti nazil etmişdir. Tur dağında olduğu müddətdə onun qövmü yolunu azmış, Samirinin təhriki ilə qızıldan buzov düzəldib ona sitayiş etmişdir. Qurani-Kərimdə deyilir:

"Musa qəzəbli və kədərli halda tayfasının yanına dönərkən onlara dedi: "Məndən sonra mənə nə pis xələf oldunuz! Rəbbinizin əmrini (cəzasını) tezləşdirməkmi istədiniz?" Musa qəzəbindən əlindəki Tövrət lövhələrini yerə atdı, qardaşının başından yapışıb özünə tərəf çəkməyə başladı... Musanın qəzəbi yatanda lövhələri götürdü".

"Aqada"da bu hadisə belə təsvir olunur: "Musa dağdan enərkən ona verilmiş lövhələr peyğəmbərin qarşısında havada gedirdi. O düşərgəyə yaxınlaşıb buzovu görərkən lövhələr üzərindəki yazılar silindi və onlar bütün ağırlığı ilə Musanın əlləri üzərinə düşdü. Musa bərk qəzəblənib lövhələri tullayır və onlar dağdan düşüb qırıq-qırıq olurlar.²³

Nəsiminin öz şerində belə bir rəvayətə işarə etməsi bir qədər paradoksal xarakter daşıyır. Çünki Musa peyğəmbər Allah-Təalanın ona bəxş etdiyi lövhələri qövmünün nadanlığı qarşısında qəzəbindən yerə atmışdı. Şairin nə üçün məhz belə bir epizoda işarə etməsi maraqlıdır. Yuxarıdakı beytdə Musa peyğəmbərin

"inşiraii-sədr hasil qılması", "kəsri-əlvah" etməsi qarşısında şair öz "Məni" ilə çıxış edir. Öz yədi-beyzasından, öz Turasından (yəni Tövratından) bəhs edir. Biz burada bir tərəfdən vəhdəti-vücut fəlsəfəsinə görə İlahi məqama yüksəlmiş insanın Musa ilə eyniləşməsinə görürüksə, digər tərəfdən də təsəvvüf ideyalarına müvafiq olaraq övliyaların peyğəmbərlərdən daha çox biliklərə, möcüzələrə qadir olması ilə qarşılaşırıq.

Şairin Musanın doqquz möcüzəsinin (əvvəlki şerlərdən birində yeddi möcüzədən danışılmışdır (bax. səh.), Musaya görsənən atəşin, Tövrat lövhələrinin sirrini bilmək üçün hürufiliyə yiyələnməyə çağırır.

Qarunun rəvayətinə gəlinə, Nəsimi Qazi Bürhanəddin kimi rəvayətin məzmunu ilə bağlı təlimlər işlətməyib, yalnız Qarun sərvətinə işarə etməklə kifayətlənir:

Bir qılın qiymətini hər kimə sordumsa, ona,
Gənci Qarun ilə həm mülki-Süleyman dedilər (I.N.I.94)
Hz.Xızrla bağlı rəvayət Nəsimi şerində iki istiqamətdə əks

olunub:

- Xızrın dirilik suyu içib əbədi həyat qazanması.
- Xızrın qeybə dair biliklərdən xəbərdar olması.

Nəsimi şerində Xızrın dirilik suyu içməsi rəvayətinə müxtəlif çalarlar vurulsa da, çox zaman abi heyvana yetişmək gözəlin vüsalına bərabər tutulur:

Getdi firqət, irişdi eyni-vüsal,
Qalmadı zərrəcə könüldə xəyal.
Zülmət içində həyatı çün buldum,
Zülfi hüsnün ləbində abizülal.
Abi-heyvanə ləlini təşbeh
Eyləyənlər zəhi xəyali-məhal. (N.551, 552)

Yuxarıda tərcibəndində şair klassik Şərq poeziyasında geniş yayılmış ənənəvi obrazlara müraciət etmişdir. Burada zülmətin gözəlin zülfünə, abi-zülalın gözəlin ləblərinə bənzədilməsi ilə yanaşı, şair əks təşbih poetik fiqurundan da istifadə edərək abi-heyvanın gözəlin lələ bənzər dodaqlarına bənzədilməsinin "xəyali-mahal" olduğunu bildirir.

Başqa bir şerində Gözəlin səlsəbil dodağını abi heyvana bənzədən şair yenə Xızrı yada salır və bu dəfə Xızr barədə "bəxtli" kəlməsini işlədir. Çünki abi-heyvana yetişmək hər kəsə nəsib olmur:

Bəxtli Xızr imiş, ol dövlətli gün, fərxəndəhal,
Kim dodağın səlsəbili çeşmeyi-heyvandır.(I.N.I.35)

Təbii ki, bəzi şerlərində Nəsimi Xızrla İskəndərin adını birgə çəkir:

Ləblərin çeşməsinə Xızrü, Skəndər, Dara
Zənzəmə Gövsər ilə çeşmeyi-heyvan dedilər (I.N.I.95)

Və yaxud

Ləbin camindən ol canım, Xızr tək irdi məqsudə,
Çıxa gəldi bu zülmətdən, bu gün adı Skəndərdir.

(I.N.I.30)

Nəsiminin elə şerləri də vardır ki, burada abi-heyvan adı suyu deyil mərifət bulağını bildirir, "sufi təfəkkürünün həyatverici bulağı"²⁴ kimi Tanrını duyub dərk etmək və qeybdən xəbərdar olmaq mənasına gəlir. Məsələn, aşağıdakı beytdə şair "cami-xudanın" ləbdən irişdiyini söyləyərkən artıq bu camın Tanrıya xas bilikləri bildirdiyi anlaşılır:

Xızr olub iç bu abi-heyvanı,
Lamü beydən irişdi cami-xuda.

Şair abi-heyvanı gözəlin lamü beyində, yəni ləbində görür. Ləbin cami-xuda olması onun bütün bilikləri ehtiva etməsinə işarədir. Göründüyü kimi, artıq Nəsimi bu beytdə Xızrın abi-heyvan içməklə müdriklik qazanmasına toxunmuşdur. Biz dirilik ilə müdrikliyin yanaşı işlənməsinə qədim dini kitablarda da rast gəlirik. Tövratda Adəmin Həvva ilə müdriklik ağacının meyvəsindən yediyi göstərilir. Allah-Təala onların başqa bir ağacın - dirilik ağacının da meyvəsindən dadacaqlarından ehtiyat edib hər ikisini cənnətdən xaric edir (Tövrat. Varlıq III, 1-22). Cənnət bağında bu ağaclar yanaşı olduğu kimi, sufi poeziyasında da dirilik suyu çox zaman Tanrını dərk etmək, müdriklik qazanmaq mənasına gəlmişdir.

Bu cəhətdən Qurani-Kərimdəki bir epizod da maraqlıdır. Qeybət dair biliklərdən xəbərdar olan Allah bəndəsini (Xızrı) axtaran Musa peyğəmbər onunla Məcməul bəhreyndə - iki dənizin qovşağında rastlaşır ki, bu da balığın dirildiyi yerdir. Burada da müdrilik və dirilik anlayışları qoşa işlənmiş olur. Nəsimi də çox vaxt bu motivi əsas götürərək bəzən hətta gözəlin nitqində də dirilik görür (N.434) Bir şeərində Nəsimi Xızrın adını qeybət dair biliklərdən xəbərdar olmaqla əlaqələndirir:

Elmi-lədundən tələb qılan təşnə Xızr sifət gərək,
Cami-əzəldə əsriyəni abi-həyat əmər nədir? (N.459)

Bu beytdə Qurani-Kərimin Kəhf surəsinin 65-ci ayəsi ilə bağlı tələm işlənmişdir. Həmin ayədə Musa və Yuşənin iki dənizin qovşağında Tanrı dərğahından mərhəmət əta edilmiş və elm öyrədilmiş bir bəndə ilə - Xızr əleyhissəlamla görüşməsi bildirilir. Nəsimi şeərində elmü-lədundən (Tanrı dərğahından olan elm) və abi-həyat məfhumları vəhdətdə verilir. Cami-əzəl Qurani-Kərimin Əraf surəsinin 172-ci ayəsinin şeəri ilə bağlı bir rəvayətə işarədir. Ayədə deyilir:

"Xatırla ki, bir zaman Rəbbin Adəm oğullarının bellərindən gələcək nəsilərini çağıraraq onları şahid tutaraq: "Mən sizin Rəbbiniz deyiləmmi?" - soruşmuş, onlar da, "Bəli, Rəbbimizsən" - deyər cavab vermişdilər".

Allah-Təalanın "Mən sizin Rəbbiniz deyiləmmi?" sualı (Ələstu birəbbikum?) və Bənu Adəmin "bəli" cavabı (qalu bələ) Əzəl məclisi ilə əlaqələndirilir.^{24a} Bu məclisdə Allah-Təala ilə insan övladlarının ruhları arasında gedən söhbət və ruhların Tanrıya hədsiz eşq izhar etmələri onların ağır bir yükü - İlahi eşq boyunlarına götürməsi ilə nəticələndi. Bu eşqin rəmzi mənası kimi "əzəl bədəsi", "əzəl meyi", "cami-əzəl", "ələst", "qalu bələ" və s. ifadələr işlənir. Bu rəvayət eşq əzəli və əbədi bir məna verir, insanın hələ xəlq olunmazdan əvvəl Tanrı eşqi ilə əsir olmasını bildirir. Məhz bu eşq insanı Tanrını duymağa, dərk etməyə sövq edir. Bunun üçün insan Xızr kimi təşnə olub abi-həyat içməlidir. Göründüyü kimi, beytdə dirilik suyu içib əbədi həyat qazanmaq

qeybə dair bilikləri bilməyə - bir növ əsrarəngiz Mütləq Varlığı dərk etməyə bərabər tutulur və bu da nəticə etibarı ilə Allahla İnsanın vəhdəti, birliyi və İnsanın özünü dərk etməklə Tanrısını dərk etməsi fikrinə gətirib çıxarır. Həmin şerin başqa bir beytində Nəsimi sanki bu fikri təsdiqləyərək deyir:

Nəfsini bilməyən bu dəm qorxu nədir nə bilsin ol,
Kəndüzünü bilənlərə sud nədir, xətdər nədir? (N.459)

Nəsimi şerində mərifət bulağından içmiş Xızrın həm də paklıq, təmizlik mücəssəməsi olduğunun şahidi oluruq.
Cifədir dünyavü, anın talibi adı kilab
Olma kəlb, anın kim oldu adı murdar istəmə...

İstəyən murdarı kərkəsdür, müdam ey türfə quş,
Xızrtək şəhbazi ol, murdarə murdar istəmə. (I.N.I.225)

Yuxarıdakı parçanın birinci beytinin ərəb şairi Əbul-Əla əl-Məərrinin (XI əsr) aşağıdakı beytinin təsiri ilə yazıldığını düşünmək olar:

Ey dostum, dünya ki, var ölü cəsədə bənzər
İnsanlar ətrafında bir it kimi hürüşər.

Süleyman peyğəmbərin hekayəti də Nəsimi şerində özünəməxsus bir şəkildə əks olunub. Əgər Qazi Bürhanəddin poeziyasında Süleyman peyğəmbərlə qarışqanın əhvalatı əsasında bir çox təlmihlər yaranıbsa, Nəsimi yalnız bir şerində bu rəvayətə işarə edir və həmin rəvayətin izlərini gözəlin simasında görür:

Qaşınla kipriğin, mişkin saçınla,
Vücutudur Süleyman, eynidir mur. (N.511)

Şairi ən çox maraqlandıran epizod Süleymanın quş dili bilməsidir ki, bu da hürufiliklə bağlı bir sıra rəmzi ifadələrin quş dilinə bənzəməsindən irəli gəlir:

Heç kimsə Nəsimi sözünü kəşf edə bilməz,
Bu quş dilidir bunu Süleyman bilir ancaq. (N.28)

Və yaxud:

Ey badi-səba, var xəbəri yarə ilət kim,
Hüdhüd dilidir, bunu Süleyman dəxi bilməz. (N.323)

Bu cür motivlər Nəsimi şerində geniş əks olunub (N.391, 450 və s.). Nəsimi yaradıcılığında əlçatmaz Mütləq Varlığı bildirən, bütün quşların daim vüsalına can atdığı Ənqa - Sümürğ quşu ilə bağlı poetik parçalara da geniş yer verilmişdir. Əfsanəvi Qaf dağında məskən salmış Sümürğ heç kimin görə bilmədiyi ilahi bir varlıqdır. Fəridəddin Əttarın "Məntiqüt-teyr", Nəvainin "Lisənüt-teyr" kimi əsərlərində bütün quşların Sümürğə qovuşmaq cəhdlərindən bəhs edilir. Daim Tanrısına can atıb onu dərk etməyə çalışan bir sufi kimi, Nəsimi də tez-tez Ənqa quşu ilə bağlı poetik obrazlar yaradır. O, bir şerində deyir:

Ey Nəsimi, qafil olma şol hümayun kölgədən,
Kim, qılır hərdəm təcəlli Qafdan bizə. (I.N.21)

Bu şerdə şair artıq bir sufi kimi ilahi məqama qalxmasından, qeybə dair bir sıra sirlərdən xəbərdar olmasından bəhs edir. O, Qaf dağından Ənqa quşunun görsənməsinə İlahi dərğahdan Allah-Təalanın təcəlli etməsi kimi rəmzi bir məna verir. Necə ki, Hüma quşunun gölgəsi dilənçini də şah edə bilir, bu təcəlli də şairi uca bir mərtəbəyə qaldırır. Şair başqa bir şerində deyir:

Könlüm quşu əsfəldədir, vəqt oldu pərvaz eyləyə,
Sümürği-Qafə qürb olan ərş üstünə cövlan gərək. (I.N.140)

"Könül quşu" şairin ruhunu bildirir. Onun alçaqlıqlardan qalxıb pərvaz etməsi, Tanrı dərğahına, Ərşə yüksəlməsi ilə Nəsimi Sümürği-Qafə - Uca Tanrıya qovuşmaq istədiyini ifadə edir. Bir sufi şair kimi Nəsimi Mütləq Varlığa qovuşmağın eşqlə - hədsiz sevgi və məhəbbətlə mümkün olduğunu anlayır.

Çıx qəfəsdən gəl, ey bülbül, gülüstan seyrin et,
Bas qədəm meydani-eşqə, görəsən, məvayi-eşq.

Eşq ilə hər dəm, Nəsimi, seyr edirsən kuhi-Qaf,
Sənsən ol ali məqamda şəhpəri Ənqayi-eşq. (N.30)

Bir tuyuğunda isə şair Sümürğə yetişmək üçün aşiqin həm də mə'nən saflaşması, paklaşması fikrini söyləyir.

Eşq imiş Sümürğü, aşiq, kuhi-Qaf,
Eşqə sığmaz lafı, eşq olmaz gəzaf.

Hər kim istər Kəbəyi qılmaq təvaf,
Həm içi safi gərək, həm dıışı saf. (N.550)

Mütləq Varlığı bildirən Sümürq quşu da, Sümürqə can atan
aşıq də, Qaf dağı da büsbütün eşqdən ibarətdir. Eşq mənasız bir
söz ola bilməz. "Eşq əhli mənən saf, pak olmalıdır" fikrini şair
Kəbə məscidi ətrafına təvaf edənlərin paklaşması kimi təqdim edir.

Nəsimi Süleymanla bağlı rəvayətlər içərisində Səba
məlikəsi Bilqeyslə olan əhvalata da toxunub (Nəml surəsi, 20-44-
cü ayələr). Həmin rəvayətdə Süleyman peyğəmbərin Hüdhdü quşu
vasitəsilə Bilqeyse məktub göndərüb onu təkallahlılığa dəvət
etməsi söylənir. Nəsimi öz şerində bu rəvayətlə bağlı təlmihlər
işlətməmişdir.

Ərş təxtimdürür, Süleymanəm,
Hüdhdəm, Bülqeyse pəyam oldum.

Zati-mütləq vücudim oldu yəqin,
Seydi-Simürğə danə, dam oldum. (N.548)

Öz varlığının intəhasızlığını bildirən şair Allah-Təalanın
ərşini öz təxti, özünü, öz Məninini həm Süleyman, həm hüdhdü, həm
də Süleymanın Bilqeyse göndərdiyi məktub adlandırır. İkinci
beytdə öz fikrini daha da açıqlayan şair Zati-Mütləqin öz
vücudunda olduğunu, Sümürğ quşu üçün bir "danə, dam"
olduğunu söyləyir. Başqa bir şerində Nəsimi hüdhdün Bilqeyse
məktub aparmasına işarə edib deyir:

Hüdüdü Bilqeyse rəsul eylədi,
Naməni göndərdi Süleymanımız. (N.325)

Süleyman mülkü, bu mülkün əsas atributları olan
Süleyman təxti və Süleyman xatəmi də Nəsimi poeziyasında yad
edilib.

Nəsimi xəstəyə sənsiz Süleyman mülkini versən,
Ol anı bir çöpə saymaz, təmənnayi-vüsal eylər. (I.N.101)

Burada gözəlin vüsalı müqabilində Süleyman mülkünü
əhəmiyyətsiz sayan şair başqa bir qəzəlinde dilbərin hər tükünün
mülki - Süleyman dəyərində olduğunu bildirir:

Zülfünü nafeyi-tatarə bəha qılma ki, mən

Qiymətin hər qılının mülki-Süleyman demişəm. (I.N. 2)

Nəsimiyə görə, Süleyman mülkü mərifət mülküdür. Şair mərifət mülkünün Süleymanını cəhalət divinə qarşı qoyur:

Həbs olanda cəhalətin divi,

Mərifət mülkünə Süleymanəm. (N.556)

Şair hürufilik təliminə bələd olduğundan özünü mərifət mülkünün Süleymanı adlandırır və bu mülkün ona Fəzlullahdan yetdiyini bildirir:

Fəzli-həqdən Nəsimi yetdi sana.

Mülkətü xatəmi-Süleymanəm. (N. 364)

Yəni, Fəzlullaüghın hürufilik təlimi elə bir elmdir ki, Nəsimiyə mülkətü-xatəmi-Süleyman vermişdir, onu ins-cins və bütün mövcudat üzərində hakim etmişdir.

Bir qəzəlinde şair gözəlin ağzını Süleyman xatəminə bənzədir.

Ya rəb, ağzın püstəmi, ya qönçeyi-xəndanmıdır?

Ya Süleyman xatəmi, ya höqqeyi-mərcanmıdır.(I.N. 89)

Bir şerində Nəsimi Süleymanın müdrək vəziri Asəfi xatırlayır və özünün müdrəklikdə daha irəli getdiyini, hər sözünün "min Asəfi-sahib-vəzarət" olduğunu bildirir. (N.178)

Göründüyü kimi, Nəsimi Süleyman peyğəmbərin rəvayətini daha çox təsəvvüf ideyaları, həqiqət sirlərini açıqlayan bir elm hesab etdiyi hürufilik təlimi ilə bağlayıb Süleymanın quş dili bilməsi, hədsiz hakimiyyətə - mülkə malik olması rəvayətlərinə rəmzi mənalar verərək, hürufilik təlimi sayəsində insanın çata biləcəyi hədsiz mərifət və bilikləri göstərmək istəmişdir.

Babil quyusu və Harut-Marutla bağlı rəvayət də Nəsimi şerində özünü geniş yayılmış ənənəvi obrazlarla göstərir. Bir şerində şair gözəlin gözlərini seuri-Babil adlandırır (N.24). Başqa bir şerində Harut və Marutun bu gözlərin sehrinə düşdüyündən çahi-Babildə asıldığını bildirir:

Gözün sehrindən ol Harutu-Marut,

Asılmış çahi-Babildə yeridir. (I.N. 254)

Bəzən Harut-Marut hekayətinin Nəsimi şerini dərin batini mənalarında gizlənməsinin şahidi oluruq:

Ya rəb, nə sehr edər bu pərişəklü şivə kim,
Zənciri-cədə-zülfinə divanəyəm yenə (I.N.I.230)

Nəsimi şerində tez-tez rast gəlinən təlimlərin bir qismi də İsa peyğəmbərin rəvayəti ilə bağlıdır. Bu ilk növbədə hz.İsada zühur edən ilahi vəhyin mahiyyəti ilə bağlıdır. Hz. İsayədək bir çox peyğəmbərlərə vəhyi ya vəhy mələyi gətirir, ya da onlar Allah-Təalanın səsini eşidib, ilahi ehkamları insanlara çatdırırdılar. Hz.Məhəmmədə vəhy bir qayda olaraq, baş mələk Cəbrail əleyhissəlam vasitəsilə nazil olmuş, o yalnız iki dəfə Allah-Təaladan birbaşa vəhy almışdır. "Kəlimətullah" (Allahın kəlamı) adlanan İsa əl-Məsihə gəlincə o, İlahi ruhun öz valığında təcəssümünə, söylədiyi kəlamların Tanrıya mənsub olmasına inanmış, yəni bir növ "hülül" halı yaşamış, insanlara Tanrı kəlamını çatdırmaq üçün göndərdiyi həvarilərə "Müqəddəs Ruhu qəbul edin" (Yəhya 20,22) deyərək onlara üfürmüş,- "nə söyləyəcəyiniz sizə bildiriləcəkdir, çünki söyləyən siz deyilsiz, sizdə söyləyən Atanızın Ruhudur (Matta 10.20) demişdir. Məhz buna görə də, hz. İsa Nəsiminin fəlsəfi lirikasında Müqəddəs Sözü, Tanrı Kəlamını təcəssüm etdirən bir obraz kimi canlanır. Eləcə də, Nəsimi bu rəvayətlə əlaqədar aşağıdakı epizodlara işarə etmişdir:

- Xurma ağacı ilə bağlı rəvayət;
- İsanın ölümlərə həyat verməsi;
- İsanın çərxə çıxması;
- İsanın adının məhşər günü ilə əlaqələndirilməsi.

Nəsimi də tez-tez öz şerlərində ənənəvi Məsiha-dəm, İsa-dəm sözlərini işlədir (N. 20, 224 və s.), gözəlin nəfəsindən İsa ilə Xızrın dirildiyini (N.254, 274), onun dəmi-İsa nitqindən cansız əşyaların belə həyat tapdığını (N. 276), saçlarının ətrinin Məsiha dəmi kimi olmasını (N. 252) göstərir.

Bir şerində Nəsimi deyir:

Nitqindən oldum çün diri, eynəl-yəqin oldu bu kim,
Ləlindürür ol İsa kim, ağzın açar, can axıdır. (N.195)

Şair gözəlin ləlinin İsa kimi can axıtmasını eynəl-yəqin adlandırır. Təsəvvüfün şəriət, təriqət və həqiqət kimi mərhələləri qnoseoloji cəhətdən idrakın elmul-yəqin, eynul-yəqin və haqqul-yəqin mərhələlərinə uyğun gəlir. Sufi təriqət yoluna qədəm qoyarkən o, İlahi varlığın mahiyyəti barədə eynul-yəqin, yəni tam inam yəqinlik hasil edir. Bundan sonra həqiqət mərhələsi - haqqul-yəqin gəlir ki, sufi nəinki İlahi varlığı dərk edir, o həm də özünün bu varlığa qovuşduğunu anlayır.²⁵ Xızır peyğəmbərin rəvayətində olduğu kimi, burada da Nəsimi nitqin, kəlamın insanlara dirilik verdiyini bildirir. Çünki kainat Tanrı əmri olan sözlə (kun!) yaranmışdır. Şair özünü İsayə belə həyat verən şirin ləblərin nitqi adlandırır:

Nitqiyəm şirin ləbinin **İsiyi**-cana həyat,
Çün Məsiha istər isən, iştə gəldi dər rəmim. (N.403)

Burada İsa peyğəmbərin ölümlərə həyat verməsi müqəddəs nitqlə, kəlamla, Quran ayələri ilə əlaqələndirilir. Şair özünü Məsihaya həyat verən ləblərin nitqi adlandırır. Çünki Tanrının varlıqda hər bir təzahürü müqəddəs sözlərlə, hərflərlə ifadə olunub. İla peyğəmbərin möcüzəsi də "dər rəmində" - "çürümüş sümüklərdə" öz əksini tapır. "Dər rəmim"lə şair Qurani-Kərimin Yasin surəsinin 78-ci ayəsinə işarə edib. Həmin ayədə Məhəmməd peyğəmbərin Allah-Təalanın məhşər günü bütün ölümləri dirildib bir yerə yığacağı barədə sözlərinə inanmayanların: "Çürümüş sümükləri kim dirildə bilər?" - dedikləri göstərilir.

Bəzi qəzəllərində şair dilbərin ənbər qoxulu saçlarından gələn gözəl rayihənin İsa kimi ölümləri diriltiyini söyləyir.

Ey səba, İsanəfəsdir canfəza buyun məgər,
Uğradı ərvahə, ya şol zülfi ənbər dəmidir. (N.278)

Və yaxud

Badi-səba İsa kimi gərçi dirildir ölüyi,
Ənbərəfşan zülfün dəmi badi-səbayə tən edər. (N.286)

Beytin birinci misrasında badi səba İsayə bənzədilsə, ikinci misrada əks-təşbih poetik fiquru ön plana çəkilir, bənzədilən (ənbərəfşan zülfün dəmi) bənzəyəndən (badi-səba) üstün tutulur.

Başqa bir qəzəlinde şair İsa nəfəsi kimi ruhpərvər nəsimin yarın buxağından gəldiyini söyləyir:

Ey Nəsimi, ruhpərvər gəldi yarından nəsim,
İsanın ənfəsidir, yarın buxağından gəlir. (N.281)

Nəsimi gözəlin İsayə, Xızra belə həyat verdiyini söyləyir:
Dəmi-İsa ölü dirildər əmma,
Dəmindən Xızr ilə İsa diridir. (N.284)

Və yaxud

Saçın **zülmati** içində dəhanın abi heyvandır,
Ki, Xızr İlyas ilə İsa ləbin abində əhyadır. (I.N.I.21)

Öz canbəxşliyi ilə İsadən belə üstün olan bu gözəl adi bir məxluq olmayıb, şairin bütün yaradıcılığı boyu ən gözəl təşbehlərlə tərif etdiyi, bir çox müqəddəs varlıqların məcmusu olan, Tanrı səviyyəsinə yüksəlmiş İnsandır.

Bəzi şerlərində Nəsimi canbəxş ləbləri canalan gözlərlə qarşılaşdıraraq misilsiz təzadlar yaradır:

Gərçi ləlin can verir aşıqlərə İsa kimi,
Gözlərin sevda meyindən əsrimişdir, qan edər.

(I.N.87)

Nəsimi şerində İsa peyğəmbərlə bağlı başqa şairlərin yaradıcılığında rast gəlmədiyimiz təlimlərlə də rastlaşırıq. Bunlardan biri İsanın (ə) mələk xislətli olmasıdır. Dini rəvayətlərdə göyə qaldırılan İsa əleyhissəlamın mələk xislətli olması göstərilir. Təbəri yazır: "Allah İsanı qaldırıb ona lələklərdən və nurdan libas geydirdi. İsanın yemək və içməkdən ləzzət almasına son qoyuldu. O, mələklərlə birlikdə Allah-Təalanın ərşinin ətrafında uçmağa başladı".²⁶ Nəsimi bir şerində deyir:

Məsihi-zat ikən, billah, nədən div olmaq istərsən?
Məgər cinnidürür əslin, deyilsən rəhmətə qabil? (N.416)

Bu şeri Nəsimi fani dünyaya mehr salıb, təmtəraq ardınca qaçanlara, nəfsinə uyub, həqqi unudanlara qarşı yazmışdır. Şairə görə, bu xüsusiyyətlər Məsihiyat olanları, yəni mələk xislətli olanları belə divə döndərər, Şeytana uydurar. Şeytan isə imansız

cinlərin başçısıdır ki, o çox zaman İblislə eyniləşir. Məsihanın mələk xislətli olması Nəsiminin başqa bir qəzəlində də əks olunub:

Ləbini canlara sordum ki, nədir əsli deyü,

Ruhi-qüdsi dəminə, Nuri-mütəhhər dedilər. (I.N.12)

Sevgilinin ləbləri Ruhi-qüdsi dəm ilə, Cəbrail üfürməsi ilə eyniləşir ki, İsa peyğəmbər bu dəmdən yaranmışdır. Gözəlin ləbləri həm də "Nuri-mütəhhər"dir, yəni nurdan yaranmış pak məxluqdur ki, bu da mələklərə aid bir epitetdir. Vəsf edilən gözəl maddilikdən uzaq olub lətif, nurani bir varlıq təsiri bağışlayır.

Bir tuyuğunda Nəsimi Həzrəti İsanın allahlaşdırılması ilə bağlı məsələyə toxunmuşdur. Xristian üçlüyündə İsa peyğəmbərə Allahın oğlu kimi sitayiş edilir. Qurani-Kərimdə isə İsa yalnız bir peyğəmbər kimi qəbul edilir və xristian üçlüyü rədd edilir (Maidə.75, 116). Nəsimi bu məsələyə öz əqidəsi, öz inamı ilə yanaşır. O nəinki İsa peyğəmbəri, ümumiyyətlə, bütün insanları Tanrı sanır:

Gəl ki, sənsən ərşü kürsi səndədir,

Bistü həştü sivü düsi səndədir.

Ey Məsiha, ruüi-qüdsi səndədir.

Həqmisən, yoxsa ki, əksi səndədir? (N.579)

Burada şair müqəddəs 28 və 32 rəqəmlərinin insan varlığında əks olunduğunu, Allah-Təalanın böyüklük və əzəmətinə dəlalət edən ərş və kürsü anlayışlarının insanın özündə olduğunu bildirir. Ərş və kürsü sözlərində birlikdə 7 hərf vardır ki, bu da müqəddəs 28 rəqəminin dörddə biridir. İnsan simasında da yeddi cərgə tük vardır. Buna görə də, Nəsimi hər bir insanın Məsiha kimi ruhi-qüdsidən yarandığını, müqəddəsliyini qəbul edir: "ey Məsiha, həqmisən, yoxsa ki, əksi səndədir?" söyləyir.

Nəsimi şerində İsanın göylərdə olmasına işarə edən təlmihlərlə də rastlaşırıq. Bu cür mövzulara toxunarkən, şair özünün İsa əleyhissəlam kimi, çərxə çıxmasından, göyün doqquz qatını keçməsindən bəhs edir:

Çü İsa noh fələk çərxinə çıxdım,

Cahanı sərtasər gördüm pür əz nur. (N.251)

Və yaxud:

Gah çıxmışam İsa kimi çərx üstünə, oturmuşam,
Gah varmışam Yusif kimi ol Misrə sultan olmuşam!

(I.N.163)

Bir sufi şair kimi Nəsiminin özünü fələklərin fəvqündə, çərxin üstündə bilməsi, bir növ İsa peyğəmbər kimi Tanrı dərgahına qalxıb Mütəlak Varlığa qovuşmasından bəhs etməsi sufi ədəbiyyatında geniş yayılmış motivlərdəndir. Şair bəzən öz sözlərini, öz nəfəsini də dəmi-İsa adlandırır ki, bu da hürufilikdə sözün, kəlamın xüsusi bir müqəddəslik kəsb etməsi ilə bağlıdır.

Nəsiminin sözü gərçi dəmi-İsadır, ey münkir,
Sənə kar eyləməz neyçün ki, yoxdur həqqə iqrarın.

(I.N. 203)

Bu şerdə də şairin özünü "Nəsimi" adlandırmasının "nəsim" - gülək-hava sözünün adı anlamından deyil, dini rəvayətlərdə tez-tez üzləşdiyimiz həyat verən, can bəxş edən müqəddəs nəfəs, hava, ruh mənələrindən irəli gəlmiş məlum olur (bax: səh.). Başqa bir qəzəldə Nəsimi öz sözlərini "surü e'cazi-Məsiha" adlandırır:

Ey Nəsimi, sürü ecazi-Məsiühdür sözün,
İstiməndən nola hey olalar mən fi qubur. (N.236)

Burada Məsihanın adını "sur" sözü ilə əlaqələndirən şair Həzrəti-İsanı Qiyamət günü öz surunu çalıb ölümləri dirildəcək mələklə - İsrəfillə eyniləşdirir. Şair öz sözlərinin də qəbirdəki ölümləri dirildəcək bir qüdrətə malik olduğunu göstərir. Klassik şerimizdə tez-tez rast gəlinən bu motiv - İsa peyğəmbərin adının qiyamət günü ilə əlaqələndirməsi təsadüfi deyildir. İstər müsəlman, istərsə də xristian esxatologiyasında İsa peyğəmbərin adı çox vaxt qiyamətin başlanması ilə əlaqədar çəkilir. Müsəlman (şiə) esxatologiyasında əksər hallarda İsanın (ə) şəxsiyyəti 12-ci imam Mehdi Sahib əz-Zamanın şəxsiyyəti ilə yaxınlaşır, bəzən də eyniləşir. Onun qiyamətdən əvvəl zühur edəcəyi, bir müddət Yer üzərində haqqı, ədalətli bərpa edəcəyi, sonradan yenidən vəfat edib, Mədinə məscidində Məhəmməd peyğəmbərlə (ə) yanaşı basdırılacağı söylənilir. Nəsimi bir tuyuğunda qiyamətin başlanması əlamətlərini - Günəşin qərbdən çıxması, Məsihanın

zühuru, İsrail surununun çalınması və adamların məhşər ayağına çəkilməsini bu cür təsvir edir:

Doğru məğribdən günəş, endi Məsih,
Burğu çalınduvü həşr oldu səhih.

Keç kinayətdən ki, rəmz oldu sərih,
Gör ki, müstəhsənmişən, yoxsa qəbih? (I.N. 304)

Burada şair qiyamət gününün belə bir mənzərəsini yaradır:

- Günəş məğribdən doğur.
- İsa peyğəmbər zühur edir.
- Sur çalınır.
- Həşr - adamların bir yerə yığılması başlayır.

Nəsiminin fikrincə, qiyamətin başqa bir əlaməti də eyhamlara, kinayələrə son qoyulmasıdır (rəmz oldu sərih). Çünki o zaman artıq hər kəsin əməlləri aşkar olur, kimin "müstəhsən" kimin "qəbih" olması məlum olur.

Bir təcibəndində Nəsimi qiyamətin başlanması ilə İsanın zühur edəcəyinə toxunub deyir:

Taki şəmsi-məşəriq əz məğrib,
Doğubən nurin eylədi izhar.

Endi İsa və nitqi eylədi faş
Oldu cahil, kim eylədi inkar. (N. 550)

Bir məsnəvisində Nəsimi Qiyamət günü ilə bağlı İsa əleyhissələmlə Mehdi Sahib əz-zəmanın adını yanaşı çəkir:

Nəfxi-İsa ölü dirildir həman,
Adəmin sirridir ol Sahib-zəman

Mehdiyi-nuri-hidayətdir yəqin,
Məhrəmi-nuri-inayətdir yəqin. (N.633)

"Nəfxi-İsa ölü dirildir" dedikdən sonra Mehdi Sahib əz-zəmandan bəhs etməklə, şair onun öz missiyası ilə hz.İsaya yaxınlığına işarə etmiş olur. Nəsimi Mehdi (ə) Adəmin sirri adlandıraraq on ikinci imamla bağlı sirlərə, onun müəmmalı şəkildə qeyb olmasına işarə edir, eləcə də müqəddəs imamı nur,

işıq anlayışı ilə əlaqələndirir, onun nuri-hidayət, nuri-inayət olduğunu bildirir.

Bir şerində Nəsimi müqəddəs xurma ağacı ilə bağlı rəvayətə işarə etmişdir.

Qurani-Kərimdə İsa peyğəmbərin anadan olması ilə əlaqədar müqəddəs xurma ağacından da söhbət açılır. Barsız-bəhərsiz, qurumuş xurma ağacının Allah-Təalanın qüdrəti ilə bir an içərisində tər-təzə meyvələr yetirməsi söylənilir:

"Məryəm artıq (Cəbrailin üfürməsi ilə) İsaya hamilə qaldı və onunla birlikdə uzaq bir yerə çəkildi. Doğuş sancısı onu bir xurma ağacının gövdəsinə söykənməyə məcbur etdi. Məryəm dedi: Kaş ki, bundan əvvəl ölüb qurtaraydım və ya tamamilə unudulub getmiş olaydım". Dərüal Məryəmin (yaxud xurma ağacının) alt tərəfindən ona (Cəbraildən və ya doğulmaqda olan İsadan) belə bir nida gəldi: "Kədərlənmə, Rəbbin sənin üçün (ayağının) altından bir irmağ axıtdı. Qurumuş xurma ağacını özünə tərəf silkələ, üstünə təzə xurma tökülsün. (Xurmadan) ye, (sudan) iç. Gözün aydın olsun" (Məryəm 22-26).

Peyğəmbərdən söylənilən bir hədisdə deyilir: "Doğmuş qadınlarınıza tər-təzə xurma verin, yesinlər. Ağacları içərisində Allah yanında Məryəm bint İmranın altında oturduğu xurma qədər kəramətli ikinci bir ağac yoxdur".²⁷

Aişədən söylənilən hədisdə peyğəmbər əleyhissələmin yeni doğulmuş uşaqlara xurma çeynəyib verməsi göstərilir.²⁸

Müqəddəs xurma ağacının harada yerləşməsi haqqında təfsirlərdə müxtəlif məlumatlar verilir. Bu ağacın ya Beytül-Müqəddəsdə - Məryəmin namaz qıldığı mehrabın şərqində, ya Şamla Misir arasında bir yerdə, ya da Beytül-Müqəddəsdən səkkiz mil kənarda yerləşən Beytül-Ləhmdə yetişdiyi göstərilir.²⁹ Bir hədisdə bu ağacın Allah-Təalanın əmri ilə Adəmin xəlq olunduğu torpaqdan yarandığı göstərilir.³⁰ Təbəri müqəddəs xurma ağacının hər tərəfdən mələklərlə əhatə olunduğunu bildirir.³¹ Həmin ağacın altından bulaq qaynayıb çıxması da dini rəvayətlərdə geniş yayılmış motivlərdəndir. Susuzluqdan yanan İsmayıl peyğəmbərin

ayaqları altında Zənzəm bulağının çıxmasını xatırlayaq. İsa peyğəmbərin yanında dünyaya gəldiyi qurumuş xurma ağacının altından bulaq çıxması və qurumuş ağacın meyvə gətirməsi Allah-Təalanın öz seçilmiş bəndəsinə lütf və mərhəmətinin ifadəsidir. Ərəblər arasında geniş yayılmış xalq rəvayətlərində də xurma ağacının məhz İsanın miladı ilə əlaqədar Allah-Təala tərəfindən yaradıldığı göstərilir.

Bir bahariyyəsində Nəsimi müqəddəs xurma ağacı ilə bağlı belə bir təlmih yaratmışdır:

Səfa bağışlamış bağə səba İsaləin dəmdən,
Yaşarmış quru ağaclar netəkim nəxl-Məryəmdən.

(N.379)

Şairin baharın gəlməsi, təbiətin canlanması ilə bağlı İsa peyğəmbərin hekayətini anması təsadüfi deyil. Çünki baharın gəlməsi, ölü təbiətin dirilməsi ölülərə həyat verən İsa dəmini xatırladır. Eləcə də, quru ağacların yaşarması, yaşıllaşması nəxli-Məryəmi yada salır. Göründüyü kimi, şair Quranla bağlı təlmihləri yerli-yerində işlətməmiş, bu cür bədii obrazlarla şerin sənətkarlıq gücünü artırmışdır.

Nəsimi poeziyasında mələklərlə bağlı mövzular da müəyyən yer tutur. Adəmin hekayəti bəhsində biz müəyyən dərəcədə bu mövzuya toxunmuşduq.

Mələklər Allah-Təalanın oddan yaratdığı məxluqlardır (Əraf.12, Sad.77). Qurani-Kərimdən onların müxtəlif işləri icra etdiyi məlum olur. Ğafir surəsinin 7-ci ayəsindən mələklərin Allah-Təalanın Ərşini daşması, Uca Tanrıya həmd səna etmələri, ondan mö'minlərə şəfaət diləmələri aydınlaşır.

"Ərşi daşıyanlar və onun ətrafında olanlar (mələklər) öz rəbbini həmd-səna ilə təqdis edir, ona inanır və möminlərin bağışlanmasını diləyərək deyirlər: "Ey rəbbimiz! Sənin rəhmin və elmin hər şeyi ehtiva etmişdir. Artıq tövbə edib Sənin yolunla gedənləri bağışla, onları cəhənnəm əzabından qoru!"

Baqara surəsinin 30-cu, Ənbiya surəsinin 19-20-ci ayəsində də mələklərin AllaühTəalaya ibadətindən, onun şəninə təriflər deməsindən söhbət gedir. Mələklərdən bəzisi Allah-Təala

ilə peyğəmbərlər arasında vasitəçi olub ilahi kəlamları peyğəmbərlərə çatdıran vəhy mələkləridir. Həcc surəsinin 75-ci ayəsində deyilir:

"Allah mələklərdən elçilər seçər".

Fatir surəsinin 1-ci ayəsində vəhy mələklərinin qanadlı olduqları anlaşılır.

"Göyləri və yeri yoxdan yaradan, ikiqanadlı, üçqanadlı və dördqanadlı mələkləri (peyğəmbərlərə) elçi edən Allaha üəmd olsun".

Əsas vəhy mələyi Cəbrail əleyhissəlamdır. Məhəmməd peyğəmbərə vəhy Cəbrail (ə) vasitəsilə nazil olmuşdur. Qurani-Kərimdə Ruhul-Qüds (Baqara. 87, 253) ər-Ruh əl-Əmin (Şüəra. 193) də adlandırılan Cəbrailin (ə) "rəsulun-kərimun" (möhtərəm elçi - Təkvir. 19), "Zu quvvatin" (qüvvət sahibi - Təkvir.20), məkinun (əzəmətli - Təkvir.20), muttaun (itaət edilən), şədidu-l-qüva (güclülərin güclüsü - Nəcm.5), zu mirratin (qüvvət sahibi - Nəcm.5) olduğu göstərilir. Qurani-Kərimdən Cəbrailin (ə) Məryəm anaya dünyaya gələcək övladı barədə müjdə söylədiyini məlumdur (Məryəm. 17-21, Təhrim.12). Təfsirlərdə Məhəmməd peyğəmbərin Cəbrail əleyhissəlamı iki dəfə həqiqi surətində, dürr və yaqut saçan altı yüz qanadı ilə görməsi qeyd edilir.³² Buxarinin "Səhih" toplusunda peyğəmbərimizin bəzən Cəbraili insan surətində gördüyü göstərilir:

"Haris ibn Haşim peyğəmbərdən (salləllahu aleyhi və səlləm) soruşmuşdur: Sənə vəhy necə nazil olur? ... O demişdir: Hər dəfə vəhyi mələk gətirir, bəzən zəng səsinə bənzər halda uğultu ilə gəlir, mən bu zaman bayılıb yıxılır, onun söylədiklərini əzbərləyib yadımda saxlayıram. Bu mənim üçün vəhyin ən ağır növüdür. Bəzən də mələk mənə bir insan surətində görsənir, mənəmlə danışır, mən də onun dediklərini hafizəmdə saxlayıram".³³

Məryəm surəsinin 17-ci ayəsində Cəbrailin (ə) Məryəmə (ə) kamil bir insan qiyafəsində görsəndiyi qeyd edilir.

Nəsimi poeziyasında xüsusilə Cəbrail əleyhissəlamla bağlı mövzular geniş əks olunub. Qəzəllərindən birində o, şairlik sənətini vəhy prosesini ilə əlaqələndirərək deyir:

Seyyidin şəri səninin vəsfində möcüzədir tamam,
Bilmənəm ruhul-qüdüslə təlim edər, ya Cəbrail.

(I.N.339)

Nəsimi gözəlin vəsfinə həsr etdiyi şəri möcüzə adlandırır. Bu möcüzənin isə Ruhul-qüdüslə - Cəbrail vasitəsilə təlim edildiyini bildirməklə, o öz poeziyasını Cəbrail (ə) vasitəsilə nazil olmuş Quran ayələrinə bərabər tutmuş olur. Bununla Nəsimi hürufiliklə bağlı fikirlərini bildirərək öz varlığında Uca Tanrını təcəssüm etdirən İnsanın sözlərini də Allah-Təalanın kəlamına bərabər tutmuş olur. Digər tərəfdən, şerin möcüzə adlanması həm də qədim xalqların şairlik sənətinə bir sehr kimi baxması ilə əlaqədardır. Belə ki, qədim ərəblər şairlərə poeziyanın fəvqəltəbii qüvvələr, cinlər vasitəsi ilə təlqin olunduğuna inanmış, ona görə də şairlik sənətini möcüzə hesab etmişlər. Əbu Təmmam, Mütənəbbi, Əbul-Əla əl-Məərri kimi şairlər də poeziyanı möcüzə adlandırmışlar.

Nəsiminin başqa qəzəllərində də Cəbrail əleyhissəlamla bağlı mövzular onun Qurani-Kərimi nazil edən vəhy mələyi olması ilə əlaqələndirilir:

Ol lövhədir, ey üzün qəmər, gül yanağın kim,
Ruhul-qüdüslə ol lövhədən endirdi kəlamı.

Bəzmində əzəl saqisi ləlin mana sunmuş,
Ol badəyi kim, Ruhul-əmindir dolu camı. (I.N. 255)

Burada şair Cəbrailin (ə) Qurani-Kərimi gözəlin üzündən əxz etdiyini söyləyir. Bununla da o, gözəlin ayabənzər üzünü, gül yanağını Lövhü-Məhfuzə bərabər tutmuş olur. Şair yenə də haqqında söhbət açdığımız bəzmi-əzələ (bax.səh.) işarə edir, Əzəl-saqisi olan Allah-Təala gözəlin ləl rəngli dodaqlarına bənzəyən badəni Aşiqə təqdim etmişdir. Badə burada məcazi mənə daşıyıb ilahi substansiyaya hədsiz məhəbbəti ifadə edir. Şairin bu sevgini Ruhul-əmin (Cəbrayıl) dolu cam adlandırması da təsadüfi deyil. Ruhul-əmin peyğəmbərlərlə Uca Tanrı arasında əlaqə

yaratdığı kimi, aşıqın hədsiz məhəbbəti də onu Allah-Təalaya yaxınlaşdırır. Fəzlullaha həsr etdiyi bir qəzəlində də Nəsimi oxşar fikirlər söyləyir:

Ənbərəfşan sünbülün əsrarı oldu aşikar
Gəldi Ruüullaüü, mənsux oldu zünnarü səlib
Surətin lövhindən endirdi kitabı Cəbrail,
Ey camalın həq kəlamı, innəhü şeyün əcib. (I.N. 33)

Nəsimi Fəzlullahın simasında vəsf etdiyi insanın ənbər qoxulu sünbül saçlarını ruhullaha bənzədir. Bu saçların qoxusu xristianlıq dininin əsas atributları sayılan "zünnarü səlib"i "mənsux" edib - yəni ləğv edib unudulmasını lazım bilmişdir. Bununla da, şair Fəzlullahın hürufilik təriqətinin başqa təriqətlərdən üstünlüyünü bildirir. Sonrakı beytdə Nəsimi Cəbrailin Müqəddəs kitabı Fəzlin surətindən endirdiyini bildirir və onun üzünü "həq kəlamı" adlandırır, yəni Qurani-Kərimin Fəzlin simasında əks olunduğunu bildirir.

Nəsiminin qəsidələrindən birində muqarrabun mələklərlə bağlı aşağıdakı parça da diqqəti cəlb edir:

Təvəhhüm Əzrail, fəhmim Mikail,
Ki İsrafildürür nitqü zəbanım,

Xirəddir Cəbrail, mürsəl dilimiz,
Könül içrə durar razi-nihanım

Müləvvəslər, cahillər divü şeytan,
Arıflərdir mələk əhli-imanım. (N.637)

Nəsimi ölüm mələyi olan Əzraili öz təvəhhümü - qorxusu, Qurani-Kərimdə adı Cəbrailə yanaşı çəkilmə Mikaili (2,98) özünün fəhmi - anlayışı adlandırırsa, İsrafilin öz "nitqi" və "zəban"ı olduğunu söyləyir. Dini təsəvvürlərə görə, İsrafil Lövhü-məhfuzdan Allah-Təalanın əmrini oxuyub onları başqa mələklərə çatdırır. Ola bilsin ki, "alın yazısı" ifadəsini doğuran da İsrafilin Lövhü-məhfuzu öz alnında saxlamasıdır. O buna görə də Nəsimi İsrafilə "nitqü zəbanım" adlandırarkən öz nitqini Lövhü-məhfuzdakı Tanrı əmrinə bərabər tutur.

Bu barədə başqa bir mülahizə də yürütmək olar. İsrafilin adı - onun məhşər günü sur çalıb ölüləri diriltməsi ilə bağlıdır. Bəlkə Nəsimi də öz kəlamlarının İsrafil suru kimi ölü canları qəbirlərdən qaldırmaq qüdrətinə malik olduğunu bildirmək istəmişdir.

Nəsimi poeziyasında mələklərlə bağlı mövzular yuxarıda deyilənlərlə kifayətlənməyib daha genişdir. Bu mövzuların ana xəttini böyük şairin humanizmi təşkil edir.

Nəsimi şərinə Əyyubun hekayəti (N.509), Zəkəriyyənin qətlə yetirilməsi (N.130), Əshabi-kəhf (N.79, 422), İskəndərin hekayəti (N.89, 443) və s. Quran qissələri ilə bağlı təlmihlər də vardır.

Nəsimi yaradıcılığında Quran rəvayətlərinin əksini araşdırdıqdan sonra belə bir nəticəyə gəlmək olar:

- Nəsimi yaradıcılığı islam dini daxilində yetişmiş dini-fəlsəfi cərəyan olan hürufilik, eləcə də təsəvvüf və vəhdəti-vücuda bağlı olduğundan şair tez-tez Qurani-Kərimə müraciət etmiş, Quranla bağlı iqtibas və təlmihlər işlətmişdir.

- Nəsimi öz şərinə təsəvvüf ideyaları ilə səsleşən mövzulara, xüsusilə, insanın öz Tanrısı ilə qovuşması mövzusunda daha geniş yer vermişdir.

- Hürufilik təlimi humanizm ideyaları ilə sıx bağlı olduğundan Nəsimi də öz şərinə insanın böyüklük və ülvüyyətinə dəlalət edən qissələrə tez-tez işarə etmişdir.

- Hürufiliyə müvafiq olaraq şair Quran qissələri ilə bağlı bir çox rəmzi ifadələrin insan simasında əks olunduğunu göstərmişdir.

- Quran qissələrindən faydalanan şair gizli eyhamlara, sözaltı mənalara, təzad yaradan ifadələrə geniş yer vermişdir.

- Şair Quran qissələri ilə bağlı bəzi məfhumların öz "Mən"ində təzahür etdiyini göstərmişdir.

- Nəsimi Quran qissələri ilə bağlı ənənəvi obrazlara bəzən yeni mənalar vermişdir.

- Nəsimi poeziyasında Quran qissələri ilə bağlı təlmihlər çox zaman panteist ideyaların təbliğinə yönəlsə də, şairin

poeziyasına monoteizm də yad olmamışdır ki, bu da onun fəlsəfi dünyagörüşünün çoxyönlülüyünə dəlalət edir.

F Ə S İ L 3

XƏTAİ ŞERİNDƏ QURAN QİSSƏLƏRİNİN ƏKS OLUNMASI XÜSUSİYYƏTLƏRİ

Füzuliyəqədərki şerimizin digər görkəmli nümayəndəsi olan Şah İsmayıl Xətai (XVI) də öz yaradıcılığında Qurani-Kərimdən gəlmə iqtibas və təlmihlərə tez-tez müraciət etmişdir. Artıq Xətaiyəqədərki şerimizdə Quran qissələri ilə bağlı ənənəvi obrazlar geniş yayılmış, xüsusilə, Nəsimi yaradıcılığında bu müqəddəs kitaba tez-tez müraciət olunduğundan, dini-simvolik mənalar, rəmzi ifadələr özünə möhkəm yer etmişdir.

Qurani-Kərimə müraciətdə Nəsimi və Xətai poeziyası arasında müəyyən yaxınlıq duyulur. Bu, ilk növbədə, hər iki şairin dini-fəlsəfi baxışları, dünyagörüşü arasındakı yaxınlıqdan doğur. Nəsiminin təbliğ etdiyi hürufilik təlimi şiəliklə sufizmin qovşağında yarandığı kimi, şah Xətainin mənsub olduğu səfəviyyə təriqəti də şiə məzhəbli sufi təriqəti idi.¹ Xətai özünün görkəmli sələfi kimi Nəsimi şerinə tez-tez müraciət edib, onun sənət dünyasından bəhrələnmişdir. Xətai şerində hürufilik ideyalarının böyük təsiri duyulur. Xətai poeziyasına da vəhdəti-vücut nəzəriyyəsindən gələn güclü humanist ruh hakimdir.² Lakin Nəsimi əgər bir hürufilik tərəfdarı, bir filosof kimi öz poeziyasını dini-fəlsəfi görüşlərin təbliğinə tabe edirdisə, Xətai bu mənada öz sələfindən fərqli bir mövqedə durmuş, dini-fəlsəfi mövzulara nə qədər müraciət etsə də, onun şerində xəlqilik motivləri daha güclü olmuş, müxtəlif dini-simvolik mənaların işlənməsi isə daha çox ənənəvi xarakter daşımışdır. Xətai də öz şerində bəzən şiəlik, bəzən də hürufilik və qızılbaşlıq ideyalarını təbliğ etsə də, bu artıq

Nəsimi şerində olduğu kimi sürəkli xarakter daşımır. Bu mənada Nəsimi şerindəki təriqət ideyalarının təbliği ilə bağlı simvolik ifadələr Xətai şerində azalmağa başlayır.

Ə.Dəmirçizadə Xətai dilindəki sadələşməni qeyd edib onun poeziyasında xalq şerinin, folkorun təsirinin artdığını göstərmişdir. Bu "qızılbaşlıq ideyaları altında kütlələri birləşdirmək, qüdrətli bir dövlət yaratmaq, xüsusən, xarici basqınlara qarşı mübarizəni daha yaxşı" təşkil etmək məqsədinin obyektiv nəticəsi idi.³

Xətai daha çox Qurani-Kərimdən gəlmə ənənəvi obrazlara müraciət edir, Quran qissələri ilə bağlı poetik fiqurlarla ilk növbədə, şerin sənətkarlıq cəhətdən mükəmməlliyinə çalışır.

Xətai şerində Qurandan gəlmə iqtibaslar Nəsimi şerindəki qədər çox olmasa da, şair Quranla bağlı "sübhən əlləzi əsra" (İsra.1) (Gecə aparana eşq olsun), "fəthun qaribun" (Saff. 13) (Qələbə yaxındır), "nəsrün minə-l-lah" (Saff. 13) (Kömək Allahdandır) "ya leytni turab" (Kaş ki, torpaq olaydım) ifadələrini tez-tez işlədir, eləcə də peyğəmbərdən söylənilən "kuntu kənzən" (Mən bir xəzinə idim), "əkrəmu-z-zeyfə" (Qonağa hörmət edin), "lə fətə illə 'Ali" (Əlidən başqa igid yoxdur) hədislərinə, Həzrət Əlinin "mən arafə nəfsəhu laqad arafə rəbbəhu" (özünü tanıyan rəbbini tanıyar) kəlamına tez-tez müraciət edir.

Xətai də bəzi şerlərində Qazi Bürhanəddin kimi Hz.Əlinin məşhur (dürr istəyən dənizə baş vurur) (bax.səh.) kəlamına müraciət etmiş, dənizə təsəvvüfə müvafiq ilahi eşq mənası verərək, çeşidli deyimlər yaratmışdır:

Bəhri-eşq içrə səninçün necə qəvvas olmuşam
Dişlərin dürdür, dodağın abi-heyvan nisbəti (X.K.185)

Eşqinin dəryasınə qər q olmuşam qəvvas tək
Bəhri dildə lölöi-sirab gördüm mən səni. (X.K.172)

Xətəinin:

Gəl düşünmə, ağla sığmaz bu elim,
Qüdrət xəznəsinin miftahi dilim,
Bir ulu dərgaha ulaşdı yolum,

Bilməyən sanır ki, dükandan aldım. (X.II.14)

şerində peyğəmbərdən söylənilən aşağıdakı hədisə işarə edilib:

"Allah-Təalanın ərşinin altında xəzinələri vardır, onların açarı şairlərin dilidir".

Şairin

Məclis əhli çaxır içəndə dutar əldə əyağ,

Sanasan bir şəmdir kim, üstə yanır bir çırağ. (X.K.102)

beytinin ikinci misrası Allah-Təalanın Nur sifətinin təsvirini verən məşhur Nur ayəsindən (Nur surəsi.35) bir parçaya işarədir.

Onun nuru içində çırağ olan bir taxçaya bənzər. Çırağ bir qəndilin içindədir. (Nur.35)

Şərq ədəbiyyatında Mütləq Varlığa eşqi, məhəbbəti bildirən şərabin, badənin vəsfin verən şair təsəvvüf, işraqiyyə və s. kimi dini-fəlsəfi cərəyanlarda çeşidli mülahizələr doğurmuş Nur ayəsinə istinad etməklə şerin batini mənə tutumunu xeyli gücləndirmişdir.

Zahirən hürufiliyə müvafiq şəkildə, əslində Orta əsrlər şerində ənənəviləşmiş bir tərzdə Xətai də ərəb əlifbasının müqəddəs sayılan hərflərini insan simasında görür. "Dəhnamə"də aşiqin dilindən gözəlin simasının vəsfi bu cür verilir:

Kafurə qarışdı müşkü-ənbər,

Bilməzdi hürufi fikrim əzbər,

Zülfin anuban çü "cim" yazdım,

Ağzını ananda "mim" yazdım...

Eynini ananda "sadi" çəkdim

Xal üstə gözündə "zadı" çəkdim.

"Rey" yazdım ananda şəkli-qaşın,

Çəsmim həvəs ilə tökdü yaşın.

"Lam" oldu bəşəkli zülfi-hindu,

"Nun" hərfi çəkildi şəkli-əbru.

Çəkdim bir "əlif" çü qaməti-yar

Yazdım xəmi qədimi digər bar. (X. II. 88)

Yuxarıdakı parça Xətai şerinin hürufiliklə bağlı poetik obrazlara nə qədər bağlı olduğunu sübut edir. Əzizağa Məmmədov haqlı olaraq göstərir ki, "əvvəllər amansız surətdə təqib olunan

hürufilik yalnız Səfəvilər dövründə azad nəfəs almağa imkan tapmışdı. Səfəvilər siyasi hakimiyyəti ələ aldıqdan sonra Şah İsmayılın məsləkinə qoşulub, hürufiliyi qızılbaşlıq ilə birləşdirməyə cəhd edən bir çox hürufi şairləri olmuşdur".⁴

Quran qissələri Xətai şerində özünəməxsus bir şəkildə əks olunmuşdur. Şah Xətai daha çox peyğəmbərliklə bərabər həm də padşahlıq məqamında bulunmuş Yusif və Süleyman peyğəmbərin hekayəti məşğul edir. Nəsimi poeziyasında saysız-hesabsız təlmihlər doğurmuş Musanın (ə), İsanın (ə) hekayətlərinə müraciət Xətai şerində nisbətən azalır. Nuh, Əyyub, İbrahim peyğəmbərlərin qissəsi də bədii obrazlar mənbəyi kimi az-az işlənir.

Xətai Adəmin hekayəti ilə bağlı aşağıdakı mövzulara işarə edib:

- Adəmin torpaqdan və sudan yaranıb "əhsənüt-təqvim" olması;

- İblisin Adəmə səcdə qılmaqdan imtina etməsi;

- Adəmin buğda yediyi üçün cənnətdən qovulması.

Allah-Təalanın mövcudatı kəndi lütfündən yaratdığını bildirən (X.K.87) Xətai insanın ənasirdən-narü badü xakdan (od, hava, torpaq) xəlq olunduğuna işarə edir:

Narü badü xakdən bilin xəlq oldum,

Kəndi-kəndim ana rəhmində buldum,

Müddət tamam oldu dünyaya gəldim,

Bu ibrətnümayı cahandan aldım. (X. II. 13)

Bir gəraylısında şair insanın xəlq olduğu palçıqın qırx il müddətinə hazırlandığına da bir işarə edir.

Gir simayə, belə oyna

Silinsin, açılısın ayna,

Qırx il qazanda dur, qayna,

Daha çiy bu tən dedilər (X.K.322)

Sima - yəni müəyyən musiqi və ya şer dinləməklə, Quran tilavəti ilə vəcdə gəlmə məclislərində sufinin mənən paklaşmasına, kamilləşməsinə işarə edən şair insanın xəmirinin də qırx il

müddətinə hazırlandığını bildirməklə, bir növ həmin müddətlə mənəvi paklıq üçün lazım olan qırx gün (çillə) arasında da bir müqayisə aparmış olur.

Başqa bir şerində Xətai bütün məxluqatın nuri-Məhəmməddən -"dürri-ibtidadan" yaranması, Tanrının eşq dolu baxışından bu nurun cüvələnib varlıqları törətməsi ilə bağlı⁵ təsəvvüfi baxışa işarə edir:

Qüdrət qəndilindən atdı danəyi,
Endi lövhi üzrə tutdu binayi,
Cünbüşə gətirən-çərxi-fənayi
Didar ilə məhəbbətə eşq olsun. (X.K.323)

Və yaxud

Ruh müsəvvər oldu yüzündən **beabü** gil,
Sənsən, şəha, bu əhsəni-təqvimə kimiya
İnsan deyirdi göydə mələk yox idi hənuz,
Sən var idin cahanda, əya dürri-ibtida. (X.K.37)

Başqa bir şerində şair deyir:

Hər yerdə ki, otura Xətai o hurivəş,
Göydə məlayik oxuya "ya leytni turab" (X.I.60)

Beytdəki "ya leytni turab" (kaş ki, torpaq olaydım) ifadəsi Qurani-Kərimin Nəbə surəsinin 40-cı ayəsindən götürülüb. Həmin ayədə deyilir:

"Həqiqətən, Biz sizi yaxın bir əzabla (qiyamət gününün əzabı ilə) qorxutduq. O gün insan öz əlləri ilə etdiyi əməlləri görəcək, kafir isə "kaş (bu əzabı görməmək üçün) torpaq olaydım" - deyəcəkdir".

Göründüyü kimi, Xətai beytindəki mənəvi həmin ifadənin Qurani-Kərimdəki mənasından fərqlidir. Xətainin yuxarıdakı beytinin iki cür yozumu mümkündür. "Hurivəş" gözəlin oturduğunu görərkən göydəki mələklərin "kaş ki, torpaq olaydım" deməsiylə onların gözəlin ayaqları altında torpaq olmaq arzusunun zənn etmək mümkün olduğu kimi, "ya leytni turab" ifadəsiylə oddan xəlvə olunmuş mələklərin insan gözəlliyi qarşısında

torpaqdan yaranmaq, yəni insan olmaq arzusuna düşdüyünü də fikirləşmək olar.

Xətainin başqa bir şerində biz həmin ifadənin birinci mənada işlənməsini, yəni aşıqın gözəlin xaki-payində bir torpaq olmaq arzusunu bildirməsini görürük:

Miskin Xətai yetmək üçün xaki-payinə,
Hərdəm dilində ayəti-"kuntu-turab" oxur. (X.I.121)

Bir şerində Allah-Təalanın Adəmi "kəndi lütfindən" yaratdığını bildirən Xətai (X.I. 164) başqa bir şerində deyir:

Adəmin şənində "kərrəmna" dedi nitqi-ilah
Əüli mənasan, həqiqət, sümme vəchüllahi gör.
(X.I.90)

Allah-Təala Adəm barəsində "kərrəmna" (Biz onu kəramətli etdik) söyləmişdir. Məna əhli olan ancaq həqiqətdən sonra, yəni sufünün mistik kamilləşməsinin axırncı mərhələsi olan həqiqəti keçdikdən sonra "vəchüllahi" görər, tanrısına qovuşar.

Xətai bir qəzəlinə məşuqəsindən ayrılmış aşıqın qüssə və kədərini böyüklüyünü göstərmək üçün cənnətdən qovulan Adəmin Həvvanın həsrətindən Sərəndibdə göz yaşları axıtmasını yada salır:

Həsrətindən dilbərin düşdüm Sərəndib kuhinə
Aşıqi-dilxəstəni hərdəm sorur ahu gəlir. (X.I.86)

Göründüyü kimi, beytdə Adəmin adı çəkilməsə də, Sərəndibdə dilxəstə olmuş aşıqın məhz Adəm olması şübhə doğurmur.

Xətai də öz sələfləri kimi Adəmin buğda yeyib cənnətdən qovulması ilə bağlı ənənəvi obraza müraciət edir (X.I. 49, 100) və gözəlin üzündəki xalı Adəmi tələyə salmış buğda dənəsinə bənzədir:

Ey Xətai, zülfinin zəncirinə qeyd etmə dil,
Danədir xali onun, həm zülfidir dami mana. (X.I.42)

Şair yanaqdakı xalın buğda dənəsinə, saçların isə tora, tələyə bənzəməsinə əsaslanaraq, çeşidli mənalar yaratmış, birbaşa Adəmin buğda yeyib Şeytanın toruna düşməsinə işarə etməsə də,

onun şerinin batini mənalarında buğda ilə bağlı rəvayət sezilmişdir.

Səri-zülfin içində danə xalin
Könül quşinə damü-danəmizdir. (X.K.58)

Daneyi xalinə ta kim, mürği-can qıldı təmə
Dami zülfin həlqəsinə oldu canım mübtəla. (X.K.34)

Bu mövzu ilə bağlı şairin aşağıdakı beyti də maraq doğurur:
Çün vüsalın xərmənindən bir co olmaz vasilim,
Danə qılma yaşimi, çöhrəmni çün kah eyləmə.

(X.I.331)

Adəmin cənnətdən qovulmasına səbəb olan buğda dənəsi (bu beytdə arpa dənəsi) sevgilinin vüsalını - Tanrı ilə vəhdəti bildirir. Vüsal xırmanından bir co (arpa) belə hasil etməyən aşıqın göz yaşları danə-danə, olub rəngi saman kimi saralmışdır. Xətai böyük bir ustalıqla dini rəvayətlə bağlı ifadələri həm məşuqəyə (onun vüsalı xırmandan hasil olunan coya bənzəyir), həm də aşıqə (onun siması samana, göz yaşları buğda dənəsinə bənzəyir) aid edir, birbaşa Adəmin buğda yeyib cənnətdən qovulmasına işarə etməsə də, ənənəvi obraz özünü yada salır. Xırmanın vüsal, lüftkarlıq bildirməsi ilə bağlı motivlə biz sonradan Füzuli şerində də rastlaşırıq. (bax: səh.)

Bəzən şair Şeytanın Adəmə səcdə qılmaqdan imtina etməsi ilə bağlı təlmihlər yaradır.

Bəzi şerlərində məğrurluğu, təkəbbürü pis bir mənəvi keyfiyyət kimi pisləyən Xətai Allah-Təalanın İblisi təkəbbür göstərdiyi üçün cənnətdən qovmasını yada salır. Çünki Qurani-Kərimdə də İblis barədə təkəbbür göstərdi ifadəsi işlənilib. (Bəqərə 35)

Bəyənməyib ərənlərin sözünü,
Mənlik yurduna qondurmuş özünü

Haqq qapıdan döndərmişdin yüzünü,
Əzazil yurduna keçənə lənət! (X.II. 10)

Başqa bir qoşmasında şair deyir:

Namərd bağçasında qönçə gül olmaz,
Kamil ilə yoldaş olan yorulmaz,

İki məxluq vardır, haqqa qul olmaz,
Məğrurluq, kibirlik etməli degil. (X.II)

Hər iki qoşmada Xətai məlum dini rəvayətə işarə etsə də, bu onun şerinin sadəliyinə, xəlqiliyinə xələl gətirməmişdir.

Bəzi şerlərində şair vəhdəti-vücuda müvafiq insanın Tanrı olması fikrini qəbul etməyən zahidi Şeytana bərabər tutur:

Yüzünə şeytan kimi ta qılmadı zahid sücud,
Mütləqa kafərdir ol, götürsün iman yengidən.

(X.I.280)

Xətai "Dəhnamə"sinin "Dər mənqəbət-i-şahi-mərdan Əli" bəhsində Adəm əleyhissəlamla İmam Əlinin müqayisəsini görürük:

Həm səndə bulundu ismi-əzəm,
Həm səndə göründü ruhi-Adəm.

Tiğində yazıldı sətiri-lövlak

Lövlak ləma xələqtul əflak. (X.K. 225)

İsmi-əzəm Allah-Təalanın gözəl adları ("əl-əsməu-l-husnə") içərisində ən böyük adıdır. Sufilər bu adın ancaq peyğəmbərlərə agah olduğunu söyləyirlər. Xətai şialik görüşlərinin təsiri ilə həmin adın Həzrət Əlidə bulunduğunu göstərir. Sonra şair Adəm ruhunun, yəni Adəmə üflənən Ruhul-qüdsün da imamda göründüyü bildirir. Bir qüdsi hədisə görə Allah-Təala peyğəmbər əleyhissəlama merac zamanı demişdir:

"Əgər sən olmasaydın, əgər sən olmasaydın, mən fələkləri yaratmazdım". Xətai bu kəlamın Həzrət Əlinin qılıncında yazıldığını bildirməklə, bir növ həmin sözlərin imama aid olduğunu söyləmiş olur.

Xətai bəzi şerlərində Məhəmməd peyğəmbərin Adəmdən əvvəl xəlq olunması barədə dini təsəvvürləri əks etdirmişdir. Şair

Adəmin belə "vücuti-Müstafadan" yarandığını, risalət qapısının, yəni, ilk səma kitabının Quran olduğunu bildirir:

Vücuti-Mustafadan oldu Adəm,
Risalət qapusu Qur'an degilmi? (X.K.181)

Başqa bir şerində isə Xətai deyir:

Təallah gəl ey gör kim, yenə nuri-xuda gəldi
Cəmin ənbiya xətmə Məhəmməd Mustafa gəldi

... Həq məzhərdürür Adəm, sücud et, uyma İblisə
Ki, Adəm donuna girmiş xuda gəldi, xuda gəldi.

(X.K.225)

Göründüyü kimi, burada xətmül-ənbiya olan Məhəmməd peyğəmbər həm də "nuri-xuda" adlanır. Bu, bütün varlığın əsasında dayanan, Allah-Təalanın ilkin olaraq yaratdığı "nuru-Məhəmməd" anlayışından irəli gəlir. İkinci beytdə artıq şair Adəmdə Həqq məzhərini görür, onu Adəm donuna girmiş xuda adlandırır ki, bu da vəhdəti-vücut fəlsəfəsi ilə səslənir.

Xətai Nuh hekayətinə çox ötəri toxunmuş (X.II.154), eləcə də İbrahim peyğəmbərin hekayətinə də çox az müraciət etmiş, yalnız İbrahimin Nəmrudun əmri ilə oda atılması epizoduna və İsmail qurbanı ilə bağlı rəvayətə işarə etmişdir. O da öz sələfləri kimi bu odu "atəşi-eşq" hesab edir. "Dəhnamə"nin "Dər sifəti-atəşi-eşq" bəhsində şair deyir:

Ol oddur kim, Xəlili Nəmrud
Ba mənəniq atdı anə çün dud
Eylərdi ol od Xəlili möhrəq
Yanar günündə deməsə "ya üəq". (X.II.75-76)

Nəmrudun Xəlili mancanaqla atdığı od eşq atəsidir. Əgər həmin vaxt Xəlil "ya həq" deməsəydi, həqqə olan sevgisini bildirməsəydi od Xəlili "möhrəq" edər, yandırardı.

Bir qəzəlində Xətai İbrahim odu ilə bağlı ənənəvi obraza müraciət edir, gözəlin al-qırmızı yanağını Xəlilin atılmış olduğu oda, yanaqdakı xalı isə Xəlilin özünə bənzədir. Şair Allah-Təalanın odu Xəlil üçün gülüstan etməsinə işarə etməyi də unutmur.

Arizin bağında bir mürği-hərim olmuş Xəlil
Ol səbəbdən həqq ona odu gülüstan eyləmiş (X.I.100)

Bir şerində Xətai İsmail qurbanı ilə bağlı rəvayətə işarə
edib demişdir:

Tərkü təcrid oldum, tökdüm qəbayı,
Əgnimə geyindim şalü əbayı,

Mana sorun kimdən aldım yasayı?
İsmayla enən qurbandan aldım. (X.II.14)

Xətai şerində Əyyubun rəvayəti ilə bağlı təlmiyə də
təsadüf olunur. Bir qoşmasında şair təqsim poetik fiquru ilə Əyyub
rəvayətinə belə işarə edir:

Baharın gəldiyin nədən biləyim
Gül dikəndə bitər, bülbül taldadır,

Əyyubun tənində iki qurd qaldı,
Biri ipək sarar, biri baldadır. (X.II.11)

Burada işlənmiş təlmihənin xarakterik cəhəti onun dini
rəvayətin folklorla bağlı epizodunu əks etdirməsidir. Əyyub
peyğəmbərin bədənini bürümüş qurdlardan birinin ipəkqurduna
digərinin isə bal arasına dönməsi təfsir kitablarında və hədis
toplularında rast gəlmədiyimiz və xalq yaradıcılığından
bəhrələnmiş epizodlardandır.

Qeyd etdiyimiz kimi, Xətainin ən çox müraciət etdiyi
Quran qissəsi Yusifin hekayətidir. Şair bu hekayətin müxtəlif
cəhətlərinə

- Yusifin gözəlliyinə;
- Yusiflə Yəqub arasındakı həsrətə;
- Yusifin quyuya atılmasına;
- Yusifin zindana salınmasına;

- Züleyxanın Yusifə aşiq olmasına və s. kimi epizodlara
işarə etmişdir. Şair "Dəhnamə"də Yusif peyğəmbərin qissəsinin
dərindən ibrətamiz mənasını, bu hekayətlə səbrli, dözümlü olmağın
gözəlliyinin bildirilməsini ön plana çəkərək deyir:

Səbr etməsəydi piri-Kənan,

Yusif üzünü görərdi qandan?

Qıldı çü Züleyxa səbri-Muxtar
Verdi əziz ana Misri ba yar... (X.II.142)

Şair bir çox şerlərində gözəlin öz hüsn-camalı ilə Yusifə bənzədiyini, bəzən hətta Yusifi belə kölgədə qoymasını bildirir (X.I.31,259). Xətəini daha çox Yusiflə atası Yəqub peyğəmbər arasındakı həsrət motivi cəlb edir, həsrət içərisində olan lirik qəhrəmanını Yəqub peyğəmbərlə müqayisə edir:

Gərçi Yəqubi zəif etdi fəraqi Yusifin,
Zəf içində ol dəxi mən natəvandan yaxşıdır

(X.I.136)

Və yaxud:

Yusif cəhanə gəlmədi yar tək Xətəiyə
Yəqubi-xəstə çəkmədi könlüm mələmi tək. (X.I.

207)

"Dəhnamə"də şair bu mövzu ilə bağlı Quran ayəsindən iqtibas gətirərək deyir:

Yəqub oxurdu dər təəssüf,
"İnni əcidu berihi" Yusif". (X.II.67)

Quran qissəsinə görə, Misirdə olan Yusif peyğəmbər atasının gözlərinin açılması üçün öz köynəyini ona göndərmiş, köynək hələ çox uzaqda olarkən Yəqub peyğəmbər onun ətrini duyub

"Mən Yusifin ətrini duyuram" (Yusif surəsi, 94) demişdir.

Yusif peyğəmbərin quyuya atılmasına gəlincə, Xətəi gözəlin zənəxdanının Yusifin atıldığı quyuya, saçlarının isə Yusifin əl-ayağına bağlanmış kəndirə bənzədilməsi ilə bağlı ənənəvi poetik obrazlara (bax. səh.72-73,75,129) müraciət edib deyir:

Yusif-Kənani salmışdır zənəxdan çahinə,
Zülfünə bağlı neçə divanələr küncündədir. (X.I.138)

"Dəhnamə"də Məşuqəyə namə yazan Aşiq qələmə müraciətlə deyir:

Dedim ki, qələm, yüzün siyah et,

Yusiftek özün be qəri-çah et. (X.II.87)

Göründüyü kimi, qələmi canlandıran (təşxis) şair onun mürəkkəbqabına girməsi ilə Yusifin quyunun dibinə atılması arasında bir bənzəyiş görmüşdür.

Xətai bəzi şerlərində pənahı Allah-Təala olan hər bir qulun Tanrı yanında məqamının padşahlıq kimi olmasını bildirərkən Yusif peyğəmbərin adını çəkməsə də, onun məhz əvvəl qul olub sonra padşahlığa çatmış Yusifə işarə etdiyi anlaşılır:

Ey bəndə, gər cahanda pənahın ilah ola,

Kəmtər qulun məqamı sənin padişah ola. (X.I. 52)

Və yaxud

Eşigin torpağına hər kim qul oldu sidq ilə

Padşahdır bəndeyi fəğfuru xaqan nisbəti (X.K.185)

Bir qəsidəsində o, Yusif peyğəmbərin bir qul ikən padşahlıq məqamına çatmasının Allah-Təalanın qüdrətinə dəlalət etdiyini göstərir:

Misr içində Yusifi bir qul ikən sultan edən,

Dərd ilə Yəqubini bimar edən pərvərdigar. (X.II.47)

Başqa bir şerində şair deyir:

Çıxaran Yusifi çahi-bələdən,

Misir təxtində sultan eyləyən şah. (X.K.160)

Qeyd etdiyimiz Yusif peyğəmbər Şah İsmayıl Xətai poeziyasında tez-tez rastlaşdığımız obrazlardandır. Bu da təsadüfi deyildir. Xətai özü də hökmdar olduğundan padşahlıq məqamında olan Yusif əleyhissəlam onun qəlbinə daha yaxın olmuşdur:

Qırmızı taclu, boz atlı

Ağır bir ləşkər nisbətli

Yusif peyğəmbər sifətli,

Ğazilər deyən şah mənəm. (X.II.26)

Və yaxud:

Yəqubi gör zarü giryan Yusifi-Kənan için,

Piri-künci-xəlvətəm uş, Misr-sultan məndədir. (X.I.88)

Bu şerində Nəsiminin təsiri ilə və vəhdəti-vücuda müvafiq peyğəmbərlərin öz varlığında olduğunu bildirən şair təsəvvüfi

düşüncəni ləffü nəşr poetik fiquru ilə vermiş, birinci misrada Yəqub və Yusifin adını çəkmiş, ikinci misrada isə Yəqubun "Piri-künci-xəlvət", Yusifin isə Misri-sultan olduğunu bildirmişdir.

"Dəhnamə"nin "Dər səfəti-atəşi-eşq" bəhsində Xətai xristian qızına aşiq olub dinindən dönmüş Şeyx Sənanla Züleyxanın sevgisini rədd etmiş Yusif peyğəmbər arasında müqayisə aparır:

Bir oda sataşdı Şeyx Sənan,
Həm cani-Züleyxa Misrə sultan.

O! birini kafir etdi bidin,
O! biri şah ikən oldu miskin. (X.II.76)

Həm Şeyx Sənan, həm də Yusif peyğəmbər eşqlə üzləşmişlər. Əgər Şeyx Sənan eşq yolunda dinindən keçib zünnar bağlamışdırsa, Yusif peyğəmbər saflıq və təmizliyini qoruyub ağasına xəyanət etməmiş, miskin bir halda həbsxanaya düşsə də, öz daxili inamından dönməmişdir. Xətai Züleyxa obrazını bəzi eşqə düşmüş qəlbin təşbihi kimi işlədir.

Yusif təkə gördü göz zəmanın,
Dil düşdü zəvalə çün Züleyxa.

Şairin Musa peyğəmbərin qissəsi ilə bağlı təlmihləri Nəsimi şerlərini xatırladır. Xətai də Nəsimi kimi Musanın Allah-Təalanı görmək istəməsi və "Lən tərani" (Sən məni görə bilməzsən) cavabı eşitməsinə işarə edib deyir:

Mən dedim: "yüzünü göstər", dedi: "taqət yox sana",
Bu sualinə cavabı - "ləntərani" xandadır? (X.I.106)

Göründüyü kimi, vəhdəti-vücuda müvafiq Allahla insanı eyniləşdirən şair sevdiyi gözəli Tanrı məqamına qaldırır, Tanrıya qovuşa bilməyin İnsan üçün nə qədər çətin və eləcə də arzulanan olduğunu bildirir.

Xətai bir qoşmasında da Allah-Təalanın Tur dağında Musaya görsənməsindən bəhs edir:

Musaya təsəlli göründü Turdən,
Məst olub ağlını şaşırdı sirdən,

Ənəl həq sirrini aldım Mənsurdən,

Məhəbbət kəmərin ərkandan aldım. (X.II.14)

Şair göstərir ki, Musa Turda özü üçün bir təsəlli - yanan od görüb ora yaxınlaşmış, lakin burada əsrarəngiz hadisə ilə qarşılaşdığından məst olub aqlını şaşırmışdır. Xətaiyə görə, Musa (ə) peyğəmbəri şaşıran sirr Həllacın "ənəl həqq" sirridir. Yəni Musaya od şəklində görsənib onunla danışan Uca Tanrı İnsan özüdür ki, bunu ilk söyləyən "ənəl həqq" deyən Həllac olmuşdur. İnsanı bütün mövcudatda təzahür edən İlahi varlıqla bağlayan isə məhəbbət kəməridir. Yalnız sevgi ilə Tanrıya qovuşmaq, onun sirlərini dərk etmək mümkündür.

"Dəhnamə"nin bahariyyəsinə şair hz.Musanın digər bir mö'cüzəsi - "yədi beyza" (parıldayan əl) ilə bağlı bədii obraz yaradır. O, çiçəklənmiş ağacları belə vəfs edir.

Yüz dürlü qəba geyib çəmənlər,

Ağ donunu geydi yasəmənlər.

Şax üstə şükufeyi şəcərlər

Musa əlindən verir xəbərlər. (X.K.230)

"Qəba geyib çəmənlər", "ağ donunu geydi yasəmənlər", "Musa əlindən xəbər verən şəcərlər" və s. kimi istiarə-təşxislər üzərində qurulan bu parçada yədi-beyza ilə çiçək açmış ağacların parıltısı nəzərə çarpdırılır.

Xətai Musa peyğəmbərin sehrli əsası ilə bağlı təlmih də işlədib. Onun bir nətində Musa əleyhissəlamla Fironun əhvalatı anılır, Musanın (ə) əjdəhaya dönən əsasına zülmə, istibdada, məkrə qarşı xilaskar bir məna verilir:

Cəhanı seyr ilə Firon özünə tabe etmişdi,

Oları yutmağa Musa əsası əjdəha gəldi. (X.K.181)

Gördüyümüz kimi, burada Musa əsasının əjdəhaya dönüb Fironun arxalanıb kömək gözlədiyi seyrkarların kəndirlərini udmasına işarə edilmişdir.

Xətəinin bir şerində "sehri-Samiriyə" işarə etməsi də maraqlıdır. Qurani-Kərimdə Musanın ümmətinin Samiri adlı bir şəxs tərəfindən tək Allaha ibadətdən çəkindirilib, buzova

sitayış etməyə yönəldiyi bildirilir (Taha. 85-88). Xətai bu hadisə ilə bağlı təlmih yaradaraq deyir:

Qaş ilə kipriyin, eynin nə sehri-Samiridir kim,
Olarün məkrü alından cahanı dutdu dastanın. (X.I.277)

Burada bir yandan Samirinin xalqı sehrkarlıq yolu ilə (rəvayətə görə, onun hazırladığı buzov böyürmüş) yoldan çıxarmasına işarə edilmiş, digər tərəfdən də Samiri sehrinin mənfi tərəfi - məkrü alı qeyd edilmişdir. Ümumiyyətlə, dini təlmihlə gözəlin aşiqi sehrə salması bildirilmişdir. Musanın qövmü Samiri sehrinə uyub buzova sitayış etdiyi kimi, məşuqə də sehrli gözləri ilə aşiqi öz məkrü alinə salmışdır. Oxşar motivlə Dəhnamədə - "Aşiqin Məşuqəni tərif etməsi" bəhsində də rastlaşırıq:

Harutdan ol bəfitnə fəttan,
Həm sehrilə Samiridən ustad. (X.II. 138)

Xətainin bir qoşmasında isə Qarunla bağlı rəvayətin dərin ibrətamiz mənasına toxunulur:

Qarunu gör bunadı, ya bulduqca,
İnandı fələk yüzünə güldükcə,
Sən iyilik et, durma əldən gəldikcə
Dedilər: - Xalq bilməzsə, xaliq bilə. (X.II.17)

Burada Qarunun "fələk üzünə güldükcə" qazandığı sərvətin öz ağılı və bacarığı ilə ona nəsib olduğunu düşünüb insanlara kömək əli uzatmamasına, zəkat verməməsinə işarə edilir. Şair insanları "əldən gəldikcə iyilik" etməyə çağırır. Çünki bu Tanrı əmridir. Xətai yaxşılığın savabını "Xalq bilməsə xaliq bilər" - irsəlul-məsəlilə göstərir. Şair bu şer parçasında həm dini rəvayətdən, həm də xalq hikmətindən faydalanıb gözəl bir sənətkarlıq nümayiş etdirmişdir.

Xətai şerində Babil quyusu və Harut-Marutla bağlı rəvayətə də işarə edilib. Həzrət Əlinin bir mənqəbəsində şair deyir:

Gər bürci-ərşin üstə mələk anı sevməsə,
Harut tək məqami onun qəri-çahdir. (X.I.144)

Burada Xətai təxəyyülündən keçmiş rəvayətin Quran qissəsi ilə ziddiyyət təşkil etdiyini görürük. Quran qissəsində mələk eşqə düşdüyündən quyuya atılırsa, Xətai həzrət Əlini

sevməyən mələyin Harut və Marut kimi bürcü-ərşin üstündən qəri-çaha düşəcəyini bildirir. Yəni Həzrət Əli elə bir insandır ki, onu mələklər belə sevməlidir. Buradakı "bürcü-ərş", "qəri çah" kimi təzadlar şe'rin poetik gözəlliyini daha da artırır.

Xətainin Xızr əleyhissəlamın hekayəti ilə bağlı təlmihləri, demək olar ki, ənənəvi obrazlara istinad edir, gözəlin ləbləri abi heyvana, saçları zülmətə bənzədilir (X.I. 33, 44, 65, 200, 31, 103, 117, 189 və s.).

Sevgilinin vüsalına yetmək dirilik suyu tapmaq kimi təqdim olunur. Xətai "Dəhnamə"sinin "Səbanın muştuluq xəbəri ilə aşiqin yanını getməsi" bəhsində Səbanın dilindən deyilən şərdə də vüsal vədi dirilik suyu ilə eyniləşir.

"Kim bu gecədir zəmani-vəslət,
Vəqti-tərəbi-hüzuri-işrət".

Bu sözü anın çu guş qıldım,
Xızr abi idi, nuş qıldım.

Bu mürdə tənim bulub həyatı
Tapdı dilü can zi gəm nicati. (X.II. 145)

Burada məşuqənin dilində "bu gecədir zəmani-vəslət" sözlərini eşidən Səba sanki abi heyvan içdiyini, ölü bədəninin dirilik tapıb, qəm, qüssə içərisində olan qəlbinin nicat bulduğunu söyləyir.

Xətainin bir qoşmasında Musa peyğəmbərlə Xızrın Məcməul-bəhreyndə, balığın dirildiyi yerdə görüşməsinə gizli bir işarə edilib.

Bu rəvayətin əsasında aşağıdakı Quran ayələri dayanır:

(Ya Məhəmməd) Yadına sal ki, bir zaman Musa öz gənc dostuna (xidmətində olan Yuşə ibn Nuna) belə demişdi: Mən (Xızrla görüşmək üçün) iki dənizin qovuşduğu yerə çatmayınca və uzun müddət gəzib dolanmayınca bu səfərdən geri dönməyəcəyəm! Onlar iki dənizin qovuşduğu yerə gəlib çatdıqda (yeməyə götürdükləri) balığı unutmuşdular, balıq isə (dirilib suya atılmış) dənizdə bir yarığa tərəf üz tutmuşdu. Onlar keçib-

getdikləri zaman (Musa) dedi: Nahar yeməyimizi gətir. Bu səfər bizi lap əldən saldı. O isə: Görürsənmi, biz qayanın yanında gizləndiyimiz zaman mən balığı unudtum. Doğrusu onu mənə Şeytan unutdurdu. (Balıq dirilib) əcaib bir şəkildə dənizə yollanmışdı" - deyə cavab verdi. (Musa) "Elə istədiyimiz də budur!" - dedi və onlar öz ləpirlərinin izinə düşüb gəldikləri yolla geri qayıtdılar. (Musa və Yuşə orada) öz dərgahımızdan mərhəmət əta etdiyimiz və Öz tərəfimizdən elm öyrətdiyimiz bəndələrimizdən birini tapdılar. Musa ondan soruşdu. "Öyrədildiyin doğru yolu göstərən elmdən mənə öyrətmək şərtilə sənə tabe olummu?".

Bu rəvayət klassik şerimizdə hz.Xızrın mərifət sahibi olması ilə bağlı cürbəcür mənalar doğursa da, balığın dirilməsi ilə bağlı əhvalat ancaq Xətai şerində əks olunub.

Bir gün balıq kimi ağa sararlar,
Mürşiddən, rəhbərdən xəbər sorarlar,
Tüstü yaxıb guşə-guşə ararlar,
Mən arıyam-dersən, balın varmıdır. (X.II.7)

Təsəvvüfdə mürşid, rəhbər Xızr mövqeyindədir. Xızrı ancaq ölü canların həyat bulduğu, balığın dirildiyi yerdə tapmaq mümkündür. Mürşidsiz dərviş balıq kimi ağa sarınmış, yəni kəfənə bükülmüşdür. Onun dirilməsi yalnız Xızr kimi bir mürşidin sayəsində ola bilər. Buna görə də Xətai qoşmanın başqa bir bəndində deyir:

Mürşüdsiz, rəhbərsiz yollar açılmaz,
Mürşid ətəyində əlin varmıdır?

Bu qoşmada Xətai dərviş-sufi fəlsəfəsini xalq şeri formasında, olduqca sadə bir dillə ifadə etmişdir.

Xızrın Musa peyğəmbərlə olan sonrakı əhvalatı ilə bağlı epizod və motivlər Füzuli şerində əks olunub. (bax.səh.)

Şairin bəzi xəmiriyyələrində şərab içilən bədənənin cami-Xızra bənzədilməsini də görürük (X.I.60, 141). Bu qəbil şerlərdə Xızr camı ayineyi-İskəndəriyə və cami-Cəmşidə bərabər tutulur.

Ayrıca ayineyi-İskəndəri də Xətainin tez-tez müraciət etdiyi rəmzi ifadələrdəndir. Xətai də bütün varlıqların sirrinin və

Allah-Təalanın təcəllisinin ayineyi-İskəndəriyə bənzəyən insna simasında cəmləndiyini bildirir:

Budur ol ayineyi-İskəndəri-gitinüma,
Munda rövşəndir, cahanda hər nə kim, pünhandurur
(X.K.76)

Və yaxud

Anın miratinə bak, həqqi gör kim,
Kim, ol ayineyi-geytinümadır. (X.K.48)

Bir şerində isə gözəlin zülmət saçlarında kama yetməyən aşiqin halını bəyan edən şair İskəndəri xatırlayır:

Zülməti-zülfində kamin tapmadım hökm eylə kim,
Ta İskəndər çeşmeyi-heyvanə gəlsün yengidən.
(X.I.286)

Göründüyü kimi, bu beytdə İskəndərin zülmət diyarında kama yetmədiyi xüsusi vurğulanır. İskəndər dirilik suyu içə bilmədiyi kimi, aşiq də sevgilinin zülmətə bənzər şövə saçlarında kama yetməmişdir. Ona görə də, o İskəndər kimi çeşmeyi-heyvana, yəni sevgilinin ləblərinə yenidən qovuşmaq cəhdi göstərir.

Xətəinin tez-tez müraciət etdiyi rəvayətlərdən biri də Süleyman peyğəmbərin qissəsidir. Şair tez-tez "mülki Süleyman"la sevgilinin tutduğu məqamın böyüklüyünü, aşiqin qəlbi üzərində hökmünü bildirir, "mülki Süleyman"ın gözəlin ayaqları altında bulunduğunu söyləyir (X.I. 36, 284). Şair bəzən Süleyman xatəminə, onun div tərəfindən oğurlanmasına da işarə edir. Bir qəzəlinde gözəlin ağzını Süleyman möhrünə bənzədən şair deyir:

Div oğurlamışdı bir zərrə dəhanın nəqşini,
Varmış ondan xatəmi-mülki-Süleyman eyləmiş.
(X.I.200)

Dini rəvayətdə Süleyman xatəmini oğurlamış divin Süleymanın görkəminə düşüb padşahlıq etməsi göstərilir. Xətəi göstərir ki, div gözəlin dəhanının nəqşindən oğurlayıb ondan mülki-Süleyman üzərində ixtiyar verən üzük düzəltmişdir. Burada hədsiz hakimiyyət və ağalığa dəlalət edən dini-simvolik ifadə -

Süleymanın üzüyü gözəlin ağzına bənzədilmişdir. Bir xəməriyyəsində şair qızıldan düzəldilmiş bədəni Süleyman xətəminə bənzədir:

Təxti simin üstə oturmuş Süleyman hökm üçün
Əldə bir zərrin əyağ əngüştəri nisbətlidir.(X.I.105)

Bir qəzəlinde Xətai gözəlin "gül üzü" üzərində "zülfi-pərişanın" düşməsini təsvir edərkən Süleyman rəvayəti ilə bağlı maraqlı təlmih yaradır:

Zülfi-çin olmuşdurur, hər dəm düşər şol arizə,
Zülməti-dövrəm gör kim, düşmüş iman üstünə.
Şol rəqibi-divi gör kim, kuyinə hökm eyləmiş,
Şöylə kim, qəsd eylər ol mülki-Süleyman üstünə.

(X.I.319)

Şair burada Şərq poeziyasında geniş yayılmış poetik obraza - gözəlin üzünün, yanağının imana, qara saçlarının isə zülmətə, küfrə bənzəməsinə müraciət edir. Bu zaman Xətai divin Süleyman mülkündə padşahlıq etməsi ilə bağlı təlmih yaradır, qıvrım saçların gözəlin yanağına düşməsini rəqibi-divin Süleyman mülkünə qəsd etməsinə bənzədir.

Rəqib və div obrazlarının eyniləşməsi ilə şairin başqa bir şerində də rastlaşırıq.

İstər rəqib vəsli-dəhanın xəyalını
Ol divi gör ki, mülki Süleyman dilər yenə. (X.I.339)

Xətai bəzi şerlərində Süleyman peyğəmbərin qarışqa ilə olan əhvalatına işarə etmişdir. Şair Süleyman qarışqa qarşılaşmasını böyük, əzəmətli olanın kiçik, zəif olanla müqayisəsi kimi verir. Bir şerində o sevgilinin ayaq basdığı yeri Süleyman mənzilinə (bu mübaliğeyi-saiddir) özünü isə bunun müqabilində qarışqaya bənzədir (bu isə mübaliğeyi-nazil - litotadır).

Ayağın basdığın yer, ey diləram,
Bu mur üçün Süleyman mənzilidir. (X.I. 117)

Oxşar bədii obrazlarla şairin başqa bir qəzəllərində də rastlaşırıq.

Bir muri-xəstənin ki, qapunda məqamı var,

Mən ol məqamə mülki-Süleyman desəm, yeri.

(X.I.365)

Və yaxud

Ey Süleymani-zəmanə aşıqın sor halını,

Kim qapında mur nisbət payimalındır sənin

(X.I.274)

Dini rəvayətlərdə qarışqanın guya çəyirtgə budunu Süleymana hədiyyə aparması göstərilir. "Dəhnamə"də bu rəvayətə belə işarə edilmişdir:

Kim muri-fəqir ba Süleyman

Payi-mələxi apardı büryan. (X.II. 146)

Bu beyt "Aşıqın səbanı öyməsi və Məşuqənin yanına göndərməsi" bəhsində verilmişdir. Məşuqəyə hədiyyə göndərmək istəyən aşıq "hər kişinin öz ərməğani, öz qədri misali - tərçümanı" olduğunu, yəni hər kəsin özünə layiq bir hədiyyə etməsini söyləyir. Süleyman hüzuruna gedən qarışqanın da öz imkanı daxilində Süleyman kimi bir padşaha çəyirtgə budu hədiyyə etməsini xatırlayır. Burada Xətai dini rəvayətin folklorla bağlı variantından faydalanmışdır.

Xətai poeziyasında küləklərin Süleyman təxtini daşması ilə bağlı rəvayətə də işarə edilmişdir. Qurani-Kərimin Ənbiya surəsinin 81-ci ayəsində şiddətlə əsən küləyin Süleymana ram edilməsi göstərilir. Səba surəsinin 12-ci ayəsində səhərdən günortaya qədər bir aylıq yol, günortadan axşama qədər də bir aylıq yol gedən küləyin Süleymana ram edilməsi bildirilir. Küləklərin Süleymana tabe edilməsi ilə bağlı Sələbinin "Qısasul-ənbiya" əsərində oxuyuruq:

"O (Süleyman) bir yerə hərbi yürüş etmək istərkən əsgərlərinə taxtaları yan-yana düzüb bərkitməyi, sonra da üzərində öz taxtını qurmağı əmr edərdi. Süleymanın insanlardan və heyvanlardan ibarət bütün qoşunları taxtın üzərində yerləşdikdən sonra qasırğa Süleymanın əmri ilə taxtın altına girib onu aparar və külək səhərdən günortayadək bir aylıq, günortadan axşamadək də bir aylıq yol qət edərdi, Süleymanı istədiyi yerə çatdırardı. Necə ki, Allah-Təala demişdir: "Süleymana küləyi ram etdi. O, (külək)

səhərdən günortaya qədər bir aylıq yol, günortadan axşama qədər də bir aylıq yol gedərdi".⁶

Xətai "Dəhnamə"sinin "Aşiqin səbanı axtarması" bəhsində öz dərdinə Səbadan çarə diləyən aşiq onu bu sözlərlə tərif edir:

Ey mərkəbü mövkəbi Süleyman

Nəfxinlə həva pür oldu yeksan. (X.II. 84)

Burada Səbanın "mərkəbü Süleyman" adlandırılması ilə yuxarıda bəhs etdiyimiz Quran ayələrinə işarə edilmişdir. "Aşiqin səbanı öyməsi" bəhsində Səbanın Bilqeysin təxtini daşması bildirilir:

Adın sənin oldu ruhə təcnis,

Həmmal, rəvan, təxti-Bilqey. (X.II.105)

İsa peyğəmbərin hekayəti ilə bağlı təlmihlərə gəlincə, Xətai İsanın canbəxş nəfəsi olmasına toxunmuş, gözəlin ləblərini Məsiha ləblərinə bənzətmişdir. (X.I. 62, 296)

Xətai "Dəhnamə"sinin "Aşiqin Səbanı tərif etməsi" bəhsində isə İsa ibn Məryəmin Səbanın dəmindən həyat aldığı söylənilir, yəni Səba bir növ müqəddəs ruhla eyniləşir.

Həm çar ənasirin birisən,

Çox mürdəni eylədin diri sən.

Hey qaldı dəminlə İbni-Məryəm,

Ənfəsın edər behiştı xürrəm.

Ol şey ki, ölüdür, onda yoxsan

Ol tən ki, diridir, onda çoxsan.

Oldun nəfəs ilə ətsi-Adəm

Həm mərkəbi sabihani-Xatəm. (X.II.104)

Burada Xətai Səbanı dörd ünsürün (torpaq, od, su, hava) biri adlandırır, onu varlığın əsasında dayanan əsas cövhərlərdən biri kimi tərif edir. Ruhulqüdüslə eyniləşən Səbanın çox ölümləri diriltiyi, İsa ibn Məryəmə həyat verdiyi söylənilir. Səbanın nəfəsi behiştə belə xoşbəxtlik verir. Səba dirilik rəmzidir. O ətsi -

Adəmdir. Yəni ruh üfləndikdən sonra dirilən Adəmin asqırağıdır ki, onu Cəbrail paltarının qolunda gizləmiş, sonra Məryəmə üfləmişdir. O həm də mərkəbi sahibani - xatəmdir, yəni sehrlı üzük sahibi olan Süleymanın miniyidir. Burada şair Süleyman təxtini küləklərin daşınmasına işarə etmişdir.

Xətainin başqa bir qəzəlində İsa peyğəmbərin qiyamət günü zühur edəcəyi ilə bağlı rəvayətə gizli bir eyham edilir,

Kim sənin yüzündürür xurşidi-xavər nisbəti,

Qaşlarınlan gözlərindir fitneyi-axırzaman. (X.I. 279)

Məhəmməd peyğəmbərin meracı ilə bağlı rəvayətlərdə İsa peyğəmbər göyün dördüncü qatında - fələkü Şəmsdə olduğundan onun adı çox vaxt günəşlə eyniləşir (bu motiv Füzulidə daha güclüdür (bax. səh.). Gözəlin günəşə bənzər üzünü vəsf etdikdən sonra onun qaşlarını və gözlərini fitneyi-axırzaman adlandırmaqla şair Günəşin (yəni İsa peyğəmbərin) qiyamət günü zühur edəcəyi ilə bağlı təlmih yaratmış olur.

Xətai poeziyasında əbabil quşlarının anılması ilə Əshabi-fil rəvayətinə də işarə edilib:

Xaki-payi-əhli-dil ol, olmagil cəhlə rəfiq

Çün əbabil var ikən zağı şıkar etməkmi olur?

Eşq əhlinin ayağı altında toz olmaq cahillə yoldaşlıq etməkdən yaxşıdır - deyən şair ləffü-nəşr poetik fiquru ilə eşq əhlini möminlərin himayədarı olan (Fil surəsi) əbabil quşlarına, cahilləri isə zağa-leş üzərinə qonan qara qarğaya bənzədir.

Xətai bəzən öz şerlərində müəyyən ibrətamiz bir fikri ifadə edərkən və yaxud müəyyən bir hadisənin və ya əşyanın təsvirini verərkən dönə-dönə Quran qissələrinə işarə edir, bir şer daxilində bir çox rəvayətlərlə bağlı təlmihlər yaradır. Məsələn, "Dəhnamə"nin "Dər sifəti-atəşi-eşq" bəhsində şair Xəlilin Nəmrud atəşinə atılmasına, Yəqubun, Əyyubun eşq odundan bələlər çəkməsinə, Yusif və Züleyxa əhvalatına və s. rəvayətlərə toxunmuşdur. "Dəhnamə"nin "Məşuqənin Səbanı azad etməsi, ondan üzr istəməsi və Aşiqin yanına göndərməsi" bəhsində isə şair səbr etməyin gözəlliyindən danışarkən deyir:

"Gər çəkməsə mur səbri-divan,

Yetməzdi be dərgəhi Süleyman.
Əyyub çü dərdə sabir oldu,
Gör şəninə "nəm"⁷ sadir oldu.
Səbr eyləməsəydi piri-Kənan
Yusif yüzünü görərdi xandan
Qıldı çü Züleyxa səbri-muxtar,
Verdi Əziz ana Misri ba yar... (X.II.142)

Xətai şerində Quran qissələri ilə bağlı mövzuların araşdırılmasından belə bir nəticə hasil olur:

- Xətai şerində Qurani-Kərimlə bağlı mövzuların nisbətən azaldığını görürük ki, bu da ilk növbədə onun poeziyasının xəlqiliyi, şairin xalq şerindən və folklordan faydalanması ilə əlaqədardır.

- Bununla belə, Xətai şeri özünəqədərki ədəbi irslə bağlı olduğundan onun yaradıcılığında da Qurani-Kərimlə bağlı ənənəvi obrazlara yeri gəldikcə müraciət edilmişdir.

- Quran qissələrinə müraciətdə Xətai və Nəsimi poeziyası arasında bir yaxınlıq duyulur ki, bu da hər iki şairin dünyagörüşününün yaxınlığından irəli gəlir.

- Şah Xətai öz poeziyasında daha çox Yusif və Süleyman peyğəmbərlərin qəssəsinə müraciət etmişdir ki, bu da onların həm də padşahlıq məqamında bulunmalarından irəli gəlir.

- Xətainin Qurani-Kərimlə bağlı poetik fiqurlarının bəzilərində dini rəvayətlərin xalq yaradıcılığı ilə bağlı variantlarına işarə edilmişdir.

- Xətai klassik janrlarda yazdığı şerlərdə olduğu kimi, xalq şeri formasında olan poeziya nümunələrində də dini təlmihlərdən məharətlə faydalanmışdır.

F Ə S İ L 4

FÜZULİ POEZİYASINDA QURAN RƏVAYƏTLƏRİNİN ƏKS OLUNMASI: ƏNƏNƏVİ OBRAZLAR VƏ ASSOSİASİYALAR

Klassik şerimizin zirvəsində dayanan Füzuli yaradıcılığı ilə ədəbiyyatımızda Quran qissələri ilə bağlı təlmih və iqtibasların, rəmzi obraz və ifadələrin işlənməsində yeni bir mərhələ yaranır.

Füzuli yaradıcılığına Qurani-Kərimin böyük təsiri şairin doğulub boya-başa çatdığı mühit və şəxsi həyatının bəzi cəhətləri ilə bağlı idi. Digər tərəfdən, artıq Füzuliyə qədər Nizami, Xaqani, Qazi Bürhanəddin, Nəsimi, Xətai kimi dahilər yetirmiş orta çağlar Azərbaycan şerində dini rəvayətlərlə bağlı bir cıra ənənəvi obrazlar özünə möhkəm yer etmişdi. Füzuli özünəqədərki ədəbi ənənələrdən bəhrələnmiş, bir çox dini simvolik obrazlara öz fərdi üslubuna, mənəvi aləminə, poetik qüdrətinə müvafiq yeni ruh vermişdir. Artıq Füzuli poeziyasında Quran qissələri ilə bağlı bir sıra bədii təsvir vasitələrinin assosiativ obrazlara çevrildiyini görürük. Bəzən şair adı hadisələrdən danışarkən dini rəvayətlərin elə incə tərəflərinə işarə edir ki, onun beytlərinin daxili mənasının açılması oxucudan böyük diqqət tələb edir. Məs.: Füzuli qönçə gülün açılmasını Cəbrailin Məhəmməd peyğəmbərin sinəsini yarması, eləcə də Yusif peyğəmbərin Züleyxanın otağından köynəyi cırılmış halda çıxması ilə müqayisə edir. Beləliklə, ənənəvi obrazların arxasında şairin özünəxas poetik təxəyyülü dayanır, Füzuli şerinin fərdiyyəti, yeniliyi və təkrarolunmazlığı gözlərimiz önündə canlanır.

Füzuli poeziyası sözün əsl mənasında suqgestiv poeziya olub oxucudan həm müəyyən elmi-dini hazırlıq, həm də təxəyyülə dalmaq, şairin poetik fantaziyasını duymaq qabiliyyəti tələb edir. Quran qissələri ilə bağlı obrazlar onun beytlərinin dərin sözaltı mənalara, batini fikirlərlə dolğun ezoterik xarakterini daha da gücləndirir. Şair deyilən sözü sadəcə olaraq təkrarlamır, ona yeni həyat verir, dini təlimlərin dərin sözaltı mənalara ifadə etmək xüsusiyyətindən bacarıqla faydalanır.

Əgər sufi poeziyasının ilk nümayəndələri ilahi məhəbbəti tərənnüm etmək üçün dünyəvi məhəbbət poeziyasının - üzri qəzəlin poetik arsenalına müraciət edirdilərsə, zaman-zaman ilahi eşqi bildirən bir çox simvolik obrazlardan məcazi məhəbbətin tərənnümündə də istifadə edilmiş, Şərq poeziyasının həm ilahi, həm də məcazi eşqi ifadə edən müəyyən rəmzi ifadələri yaranmışdır.

Füzulinin dini təlmihlərdən istifadəsində də biz belə bir xüsusiyyətlə üzləşirik. Şair əsasında müəyyən dini rəvayət dayanan eyni bir poetik obraza özünün müxtəlif səpkili şerlərində müraciət edir. Məsələn, Musanın sehrli əsası ilə bağlı rəvayətə Füzuli bir tövhidində (F.I.52), bir bahariyyəsində (F.IV.35) bir mənqəbəsində (F.IV.282) və Əyas paşaya həsr etdiyi bir mədhiyyəsində (F.IV. 141) və başqa şerlərində işarə etmişdir. Eləcə də şair mələklərin Adəmə səcdə etməsi, Xızrın dirilik suyu içməsi və s. rəvayətlərə müxtəlif yönümlü şerlərində toxunmuşdur.

Hələ Qazi Bürhanəddin, Nəsimi, Xətai şerlərində dini personajlardan bir aşiq kimi bəhs edildiyini gördük. Bu cəhət Füzuli şerində daha güclüdür. Onun poeziyasında Adəm, İbrahim, Musa, Yusif və s. peyğəmbərlər hər şeydən öncə bir Tanrı aşiqi, bir eşq fədaşidirlər, onlar da Gözəlin oduna yanır, canlarını onun yolunda fəda edirlər. Füzuli bu obrazlarla böyük bir eşqin tərənnümünə misilsiz çalarlar vurur. Şair Adəmin cənnətdən qovulmasını, İbraimin oda atılmasını, Yəqubun Yusif həsrətindən kor olmasını, Musanın öz əsası ilə dəryanı iki yerə bölməsini yerə-göyə sığmayan bir sevgi, bir eşqlə əlaqələndirir.

Füzuli yaradıcılığında dini rəvayət qəhrəmanları həm də bir cəfakeşdirlər. Şair onların müsibətlərindən bəhs etməklə böyük bir kədərini tərənnüm edir. Füzuli şerində eşqlə kədərin yanaşı addımlaması da Şərq poeziyasına xas səciyyəvi bir cəhət kimi nəzərə çarpır. Böyük ərəb şairi Məcnunun "Sonunda bir fəlakət olmayan eşqdə xeyir olmaz" dediyi söylənilir.¹ Üzrü məhəbbət şerinin yarandığı Üzrə qəbiləsi haqqında "onlar elə adamlarıdır ki, aşiq olanda ölürlər", deyilib.² Təsadüfi deyil ki, Orta Əsrlər ərəb filoloqu Əbu Məhəmməd əl-Qarii aşiq şairlərin taleyindən bəhs edən əsərini "Masariu-l-uşşaq" (Aşıqlərin ölümü) adlandırmış və böyük bir əsərdə bir çox aşıqlərin faciəli taleyindən söhbət açmışdır.³ Füzuli kədəri də Şərq məhəbbət lirikasının əsasında dayanan qüسسə, kədər motivlərinin davamı və zirvəsidir.

I.E.Danilova ilkin italyan intibahı dövrü rəssamlarının yaradıcılığında kədər motivlərindən bəhs edərkən yazırdı: hər

hansı bir gözəlliğin seyri orta əsr sənətkarına İlahi həqiqətə qovuşmağın izahedilməz sevincini bəxş etdiyi kimi, həm də sanki onda nə isə bu məyusluq, öz gücsüzlüyünü, həyatın faniliyini dərk etməkdən irəli gələn bir kədər doğururdu.⁴ Eləcə də Füzuli kədərinin başqa bir tərəfi də əlçatmaz bir gözəlliğin doğurduğu hisslərin tərənnümü ilə bağlı idi. Ə.Qaraxan Füzuli kədərini şairin ilk məhəbbətinin uğursuzluğu ilə bağlayır.⁵ M.Ibrahimov isə Füzulinin dünyəvi kədərinin zamanənin vəziyyəti, ağır zülmü ilə bağlı olduğunu göstərmişdir.⁶ Buna əlavə olaraq, demək istərdik ki, Füzuli kədəri həm də məhdud zaman və məkan çərçivəsinə sığmayan ümumbəşəri bir kədər idi. Qurani-Kərimdə də insanın bir məşəqqət içərisində yaradıldığı göstərilir (Bələd 4) Buna görə də Adəmin xəlv olunmasından başlayaraq bəşəriyyətin düçar olduğu müsibətləri göstərəkən təəccüblü deyildir ki, şairə ən tutarlı materialı peyğəmbərlərin rəvayətləri verirdi.

Füzuli şerində də Nəsimi şerində olduğu kimi, Qurani-Kərimlə bağlı epizod və motivlərə tez-tez müraciət edilir. Lakin Nəsimi mənsub olduğu təriqətin şairi kimi dini mövzularla sanki kütlələrə müraciət edib onları yeganə düzgün təriqət hesab etdiyi hürufiliyə dəvət edirdisə, yəni Nəsimi şerində dini mövzular bir çağırış, bir xitab təsiri bağışlayırsa, Füzulinin bütün poeziyası kimi onun Quran qissələri ilə bağlı beytləri də bir monoloq, öz mənəvi aləminə dalmış bir şairin öz-özü ilə söhbəti təsirini bağışlayır. Sanki dərin düşüncələr içərisində olan şair keçmişləri, peyğəmbərlərin qüssə, kədər və ibrət dolu həyatını xatırlayır.

Füzuli şerində, ümumiyyətlə, sufi-mistik ədəbiyyatına xas olan və görkəmli ərəb sufi alimi və şairi İbn Ərəbi poeziyasında özünü göstərən⁷ bir cəhət - başqa dinlərə, başqa mədəniyyətlərə olan hədsiz üormət də daim hiss olunmaqdadır. Əgər İbn Ərəbi Nuhun qövmünün öz bütlərindən imtina etmək istəməməsinə haqq qazandıraraq, "onlar həmin bütlərdə Allah-Təalanın təcəssüm olduğunu düşünürdülər"-deyirdisə, Füzuli də İbrahimin Tanrı axtarışlarına haqq qazandıraraq vəhdəti-vücut nəzəriyyəsinə uyğun

göy cisimlərinin də Mütləq Varlığın bir parçası olduğunu söyləyirdi. (bax: səh.)

Füzuli poeziyasında Quran rəvayətlərinə müraciətin başqa bir xarakterik cəhəti şairin öz mədhiyyələrində tərif etdiyi şəxsi peyğəmbərlərlə müqayisə etməsidir. Füzuli yaradıcılığının bu cəhəti də qədim Şərq ədəbi ənənələri ilə bağlılıqdan irəli gələn bir hal kimi qiymətləndirilə bilər. Akademik I.Y.Kraçkovski Mütənəbbi poeziyasından bəhs edərkən onun bu qəbil bənzətmələrini "adi poetik cəsarət" adlandırırsa da, orta əsr filoloqlarının Mütənəbbi yaradıcılığının bu xüsusiyyəti ilə razılaşmadıqlarını, şairi ifrata varmaqda təqsirləndirdiklərini bildirmişdir.^{7a} Füzulidə isə bu cür müqayisələr artıq təəccüb doğurmayıb, Şərq poeziyasının zaman-zaman özünə möhkəm yer etmiş ənənəvi qanunauyğunluğundan - mübaliğələrdə ifrata varmaqdan doğan bir hal kimi nəzərə çarpır.

Füzulinin dini mövzulara müraciət etdiyi şerlərində onun möminliyi, allahsevərliyi daha qabarıq nəzərə çarpır. Şairin allahsevərliyi onun insanpərvərliyini inkar etmir. İnsanları Allahu tapınmağa, dinə, imana səsləyən Füzuli insanın özünü də hədsiz bir ucalığa qaldırır, onu pak, müqəddəs bir varlıq kimi təqdim edir. Xüsusilə, bəşərdən olub haqqa qovuşanlar - peyğəmbərlər şairin poeziyasında hədsiz bir sevgi ilə tərənnüm edilir.

Ümumiyyətlə, Füzuli şerində Quran qissələri ilə bağlı bədii obrazlarla tanışlıq bir daha sübut edir ki, orta çağlar Azərbaycan şeri başa düşülməsi üçün xüsusi elmi, eləcə də dini hazırlıq tələb edən dərin sözlü ifadələr və fəlsəfi düşüncələrlə zəngin bir poeziyadır və bu poeziya nümunələrinin şərhə ədəbiyyatşünaslıq elmi qarşısında duran ən vacib məsələlərdəndir.

* * *

Qazi Bürhanəddin şerində Adəmlə bağlı təlimlərdə əsas diqqətin yaradılış aktına yönəldiyini, Nəsiminin və Xətəinin isə daha çox insanın ən gözəl biçimdə yaradılması və mələklərin ona səcdə etməsi ilə bağlı motivlərə müraciət etdiyini bildirmişdik. Füzulidə bütün bu motivlər bir toplu halında çıxış edir.

İlk insanın torpaqdan xəlq olunmasından tutmuş, onun cənnətdən qovulmasına, tövbə edib bağışlanmasınadək bütün hekayəti Füzuli təxəyyülündən süzülüb keçir, böyük şair dəfələrlə bu dərin mənalarla dolu ibrətamiz rəvayətə toxunur. Füzulinin şair qəlbi həyat, varlıq, yaradılış, ölümlə bağlı bir sıra suallara cavab axtararkən Adəmi xatırlayır, onun timsalında bəşəriyyətin eşq və məhəbbətini, hüzn və kədərini, sevincini və acılarını ümumiləşdirir. "Hədiqətüs-süəda"da "Adəmin hekayəti"nə ayrıca bir fəsil həsr etmiş Füzuli məsnəvi, qəzəl və qəsidələrində də dəfələrlə bu mövzuya toxunmuşdur.

Füzuli poeziyasında Adəmlə bağlı təlimlər aşağıdakı mövzular ətrafında qruplaşdırıla bilər:

- Adəmin torpaqdan xəlq olunması;
- Mələklərin Adəmin yaradılmasına etiraz etməsi;
- Allah-Təalanın Adəmə adları öyrətməsi;
- Mələklərin Adəmə səcdə qılması;
- İblisin üsyankarlığı;
- Adəmin cənnətdə yaşaması;
- Həvvanın xəlq olunması;
- Adəmlə Həvvanın İblisin fitnəsinə uyması;
- Adəmlə Həvvanın behiştədən qovulması;
- İblisin cənnətdən qovulması;
- İblisə möhlət verilməsi;
- Adəmin tövbəsi və bağışlanması;
- Adəm və Məhəmməd peyğəmbər (s.ə.s.);
- Adəm və hz.Əli.

Füzuli dönə-dönə insanın torpaqdan yaranmasını qeyd edir. "Leyli və Məcnun" məsnəvisinin münacatında şair Allah-Təalaya müracətlə insanın torpaqdan xəlq olunmasına toxunub deyir:

Torpaq idim, eylədin bir insan,
Müstövcibi - əqlü, qabili-can

Var can isə xaki-dərgahindir
Var əql isə saliki-rəhindir (F.II, 19)

Göründüyü kimi, şerdə Füzuli Allah-Təalanın insanı torpaqdan yaratmasını göstərməklə bərabər, onu "müstövcibi-əqlü, qabili-can" etməsini də unutmur. Bu şerdən insanla Uca Tanrının yaxınlığı, vəhdəti fikri hasil olur. İnsan öz canı ilə, yəni ruhu ilə Tanrı dərğahına qovuşduğu kimi, onun əqli də Allah yoluna yönəlmişdir. Daha sonra şair deyir:

Ol gün ki, yox idi məndə qüdrət,
Qıldın mənə ğeybətimdə rəğbət.

Can verdinü, sahibi-dil etdin
İdraki ümurə qabil etdin. (F.II.19)

Bu parçada "qıldın mənə ğeybətimdə rəğbət" misrası maraqlıdır. Deməli, Tanrı insan hələ xəlq olunmazdan əvvəl ona qarşı bir rəğbət duymuş və bu səbəbdən onu yaratmışdır. Biz bu motivlə Qazi Bürhanəddin şerində də rastlaşmışıq. O da insan hələ dünyaya gəlməzdən "həq ana oldu idi vədud" deyir və insanın xəlq olunmasının səbəbini Tanrının insana olan sevgisində görür (bax.səh.). Hər iki şairin fikirlərinin əsasında Allah-Təalanın insanı, insanın isə Allah-Təalanı sevməsi ilə bağlı Quran ayəsi dayanır (Maidə 54).

Füzuli ancaq Allah-Təalanın insana olan hüsn-rəğbətini bildirməklə kifayətlənməyib, qəzəllərindən birində Adəmin eşq üçün xəlq olunduğunu göstərir:

Bir pəri silsileyi-eşqinə düşdüm nagah
Şimdi bildim səbəbi-xilqəti-Adəm nə imiş.

(F.I.176)

Bir münacatında insanın torpaqdan və sudan xəlq olunmasını xatırladan Füzuli deyir:

... Dərgəhi-təzimü təkrimində aləm kamcuy,
Xərməni-ehsanu əltafində Adəm xuşəçin.

Ərseyi-idraki-fövzi-rifətin dərül-əman,
Riştəyi-ümmidi-feyzi-rəhmətin həblül-mətin.

Xakdən hər zərrə təyidinlə bir cismi-lətif,

Abdən hər qətrə tövfiqlə bir dürri-səmin.

(F.IV.167)

Füzuli Uca Tanrının lütf və mərhəmətini tərənnüm edir, onun "dərgahi-təzimü-təkrimində"n, yəni əzəmət və kəramət dərgahından aləmin kam aldığı, "xərməni-ehsanü ətəfində" - lütfkarlıq və yaxşılıq xırmanında Adəmin "xuşəçin"-**sunbul** toplayan olduğunu bildirir.

Burada istər-istəməz Adəmin bir buğda dənəsi ucbatından cənnətdən qovulduğu yada düşür. Uca Tanrı insana qarşı o qədər mərhəmətli və səxavətlidir ki, onun öz bəndəsinə etdiyi yaxşılıqlar Adəmin ixtiyarına verilmiş lütfkarlıq xırmanına bənzəyir. Dərül-üman - cənnət Tanrının ucalığına dəlalət edir və həblül-mətin (məhkəm ip) - islam dini Allah-Təalanın mərhəmət və rəhmdilliyindən yaranmışdır. Burada insanın torpaqdan və sudan xəlq olunduğunu göstərən Füzuli Tanrının təyid və tövfiqi ilə hər zərrə torpağın, əsasən, mələklərə aid bir epitet kimi işlənən "cismi-lətifə", hər qətrə suyun "dürri-səminə" çevrilməsini bildirməklə İnsanı olduqca uca tutur.

Yuxarıdakı şerdə "riştəyi-ümmidi-feyzi rəhmətin həblül-mətin" misrası ilə Qurani-Kərimin Ali İmran (İmran ailəsi) surəsinin 103-cü ayəsi arasında bir yaxınlıq duyulmaqdadır. Həmin ayədə deyilir:

"Hamınız bir yerdə Allahın ipindən-dinindən məhkəm yapışın, bir-birinizdən ayrılmayın. Allahın Sizə verdiyi neməti xatırlayın ki, siz bir-birinizə düşmən ikən o sizin qəlblərinizi islam dini ilə birləşdirir".

Başqa bir qəsidəsində şair Adəmin torpaqdan yaradılmasını xatırlayıb deyir:

Adəmi istəsə torpaqda, əlbəttə, bulur,

Bu gün ol feyzi ki, torpağı edibdir Adəm. (F.IV.97)

Torpaqdan yaradılan bir gün yenə də dönüb torpaq olacaq. Torpaq burada varlığın əsasında dayanan ilkin maddə mənasını verir. O öz şəklini dəyişsə də, mahiyyətini dəyişmir, torpaq olaraq qalır. Ona görə də, öz feyzi ilə torpağı Adəm etmiş Tanrı Adəmin özünü torpaqda bular. Beytin sonunda işlənmiş Adəm sözünü

birinci misranın əvvəlində də işlətməklə şair hüsnüt-tasdir poetik fiqurundan istifadə etmişdir. Bu beytə başqa cür məna da vermək olar: Adəmi, yəni bəşər övladı baharın gəlməsi ilə Tanrının feyzini bu gün torpaqda tapa bilər. O feyz ki, torpağı Adəm edibdir.

Füzuli şerində 4 ünsürlə bağlı düşüncələr də əks olunub. (F.II.24)

Füzuli şerində öz yüksək poetik ifadəsini tapmış rəvayətlərdən biri də mələklərin Adəmin yaradılmasına etiraz etmələridir. Qurani-Kərimdə bu hadisə belə əks olunub:

(Ya Məhəmməd!) Sənin Rəbbin mələklərə "Mən yer üzündə bir xəlifə yaradacağam" dedikdə (mələklər) "Biz sənə şükr etdiyimiz və şəninə təriflər dediyimiz və Səni müqəddəs tutduğumuz halda, sən orada fəsad törədəcək və qan tökəcək bir kəsmi yaratmaq istəyirsən?" - söylədilər. (Allah onlara) "Mən bildiyim şeyi siz bilmirsiniz" - buyurdu (Bəqərə 30)

Bu hekayət Tövratda yer almasa da, Tövratin şərhilə əlaqədar yaranmış ədəbiyyatda bəzi ruhların (Rəhmdillik, Ədalət ruhları) Adəmin yaradılacağı xəbərini razılıqla qarşılaması, bəzilərinin (Həqiqət, Sülü ruhları) isə buna etiraz etməsi əks olunmuşdur.⁸

Füzuli poeziyasında mələklərin Adəmin yaradılmasına etiraz etmələri ilə bağlı rəvayət, adətən, Adəm övladının - insanın gözəlliyi ilə əlaqələndirilir. Qurani-Kərimin Tin surəsinin 4-cü ayəsində insanın ən gözəl biçimdə yaradılması göstərilir.

Dini rəvayətlərdə Adəm əleyhissəlamın hədsiz dərəcədə gözəl yaradıldığı, sonra o günah işlədib qadağan olunmuş ağacın meyvəsindən yediyindən gözəlliyinin geri alındığı söylənilir. Belə nəql edirlər ki, Adəm tövbə etdikdən sonra onun əvvəlki gözəlliyinin ancaq üçdə biri özünə qaytarılmışdır.⁹ Adəmin gözəlliyi ilə bağlı motiv Füzuliyəqədərki şerimizdə, xüsusilə Nəsimi poeziyasında geniş əks olunmuş, şair mələklərin Adəmə səcdə qılmasını məhz insanın gözəlliyi ilə əlaqələndirmişdir (bax.səh.).

Füzuliyə görə, insan gözəllik mücəssəməsidir. O, kamil bir şəkildə yaradılmışdır. Əgər mələklər sevgilinin gözəlliyini görsələr, Adəmə haqsız yerə şübhə ilə yanaşmalarını başa düşürlər.

Buraq niqab ki, bilsin kəməli-süni görüb

Firiştə xilqəti-Adəmdə şübhəsin batil. (F.I.224)

Və yaxud:

Sən tək afət gəldiyin bilmişdi kim, həqdən mələk

İltimas eylərdi kim, aləmdə Adəm olmasın. (F.I.279)

Yuxarıdakı beytlərdə Füzulinin eyni bir mövzuya olduqca müxtəlif, bəzən bir-birinə zidd cəhətlərdən yanaşdığını görürük. Birinci şer parçasında "mələklər insanın bu qədər gözəl olduğunu bilsəydilər, onun yaranmasına etiraz etməzdilər" fikrini söyləyən şair, ikinci parçada mələklərin məhz belə bir gözəlin dünyaya gələcəyini qabaqcadan bildiklərindən Adəmin yaranmasına etiraz etmiş olmalarını bildirir. Beləliklə, şair bir mövzuya ən müxtəlif mənalar verərək, şe'rin ümumi ruhuna müvafiq təlimlər işlətmişdir.

Şair bəzən insanın öz gözəlliyi ilə pəriləri belə kölgədə qoyduğunu söyləyir:

Adəmidən çox olur zahir pərivəşlər, vəli

Az olur vaqe pərivəşlərdə sən tək adəmi. (F.I.325)

Füzuli gözəlin "səri-kuyin" Adəmin mələklərdən tənə eşitdiyi cənnətdən üstün tutur (F.I.180).

Füzuli şerində biz İnsan oğlunu əlçatmaz bir ülvyyətdə görürük. Füzuli də öz sələfi Nəsimi kimi İnsanı müqəddəsləşdirir, onun varlığını kamillik mücəssəməsi bilir, İnsan anlayışına dərin, əhatəli bir məna verərək Onda İlahi qüdrətin təzahür etdiyini dönə-dönə, böyük bir sevgi ilə tərənnüm edir. Şərq xalqlarının ədəbiyyatında daim üzləşdiyimiz bu qəbil anlayışlar islam dininin humanist mahiyyətindən doğur. VI şiə imamı Cəfər ibn Məhəmməd əs-Sadiqin insana necə yüksək qiymət verdiyini bildirən aşağıdakı parça insanpəvərliklə yoğrulmuş İslam idealları dənizindən kiçik bir damladır: Cəfər ibn Məhəmməd əs-Sadiq əleyhissəlam demişdir: "İnsan surəti xaliq olan Allah-Təalaya ən böyük dəlildir. O, Tanrının öz əli ilə yazdığı kitab, öz hikməti ilə

yapdığı heykəldir. O, Aləmlərin surətinin məcmusu, Lövhü-Məhfuzdakı elmlərin müxtəsər yazısı, qeyb olan hər bir şeyin şahididir. O hər bir cidd-cəhdə dəlil, hər bir xeyrə aparan doğru yol, cənnətlə cəhənnəm arasında uzanmış körpüdür".¹⁰

Qurani-Kərimdə Adəmin - İnsan oğlunun ucalıq və şərəfətinə dəlalət edən başqa epizodlar - Allah-Təala tərəfindən Adəmə adların öyrədilməsi, mələklərin Adəmə səcdə qılması və İblisin təkəbbür göstərərək üsyankarlıq etməsi də Füzuli poeziyasında müəyyən iz buraxmışdır.

Füzuli poeziyasında Adəmə adların öyrədilməsi Allah-Təalanın xüsusi mərhəmət və fəziləti kimi təqdim olunur. Bu bərdə şair Azərbaycan türkcəsində olan şerlərinin divanına yazdığı dibaçədə deyir:

Nuqəddisu mən lovla ianətü fəzlihi

Ləmə əlləmə-l-əsmə, Adəmə kulləhə. (F.I.40)

(O kəsi təqdis edirik ki, əgər onun himayədarlığı və fəziləti olmasaydı, Adəmə bütün adları öyrətməzdi).

Füzuli poeziyasında tez-tez qarşılaşdığımız cəhətlərdən biri şairin eşqə, məhəbbətə zaman, məkan çərçivəsinə sığmayan intəhasız bir məna verməsidir. Bəzən o bir aşıq kimi eşqə düşməsindən bəhs edərkən bu sevginin ilk insanın - Adəmin xəlf olmasından belə əvvəl mövcud olduğunu göstərir. Bir qəzəlində o "cismlə can irtibatı möhkəm olmayan" vaxtdan eşq bəlasına düşər olduğunu bildirir:

Səcdəgah etmişdi eşq əhli qaşın mehrabını

Qılmadan xeyli mələik səcdəyi-Adəm hənz.

Canə dərdin, cismə peykanın rəvan etmişdi hökm,

Cism ilə can irtibatı olmadan möhkəm hənz. (F.I.159)

Bu şerdə şair məhəbbətə əbədi və əzəli bir anlayış kimi yanaşır. Hələ Adəm xəlf olunmazdan, mələklər ona səcdə qılmazdan əvvəl eşq əhli Gözəlin mehrab qaşlarını özünə səcdəgah etmişdir. Məlumdur ki, Adəm xəlf olunarkən əvvəl cəsədi yaradılmış, sonra onun bədəninə ruh üflənmiş, beləliklə, cisimlə

can irtibatı, yəni bədənə ruhun birləşməsi yaranmışdır. Füzuli "Bəzmi-əzəl" rəvayətinə uyğun (bax.səh.) hələ bu irtibatdan əvvəl canına eşq dərdi düşdüyünü, sevgilinin peykanının cisminə batdığını bildirir.

Füzulinin başqa bir qəzəlində də mələklərin Adəmə səcdə qılması ilə bağlı maraqlı bir səhnə ilə üzləşirik.

Atın yolunda xüblar sürsələr üz nola əmrinlə

Mələk xeyli sücudi-Adəm etmək nəssi-Qurandır. (F.I.153)

Burada şair bir yandan sevgilinin əmrini "nəssi-Qurana" - Quran mətninə bərabər tutur, digər tərəfdən də xubların onun qarşısında yerə üz sürtmələrini mələklərin Adəmə səcdə qılmalarına bənzədir. Burada sevgili Adəm, xublar isə mələklərlə tutuşdurulsa da, Adəmin ona səcdə qılan mələklərdən üstünlüyü göz qabağındadır.

Şair "Bəngü-badə" məsnəvisində meyin dili ilə İblisin Adəmə səcdədən imtina etməsinə toxunub deyir:

Adəmə səcdə qılmayıb şeytan,

Tapdığında gürur ilə üsyan,

Məndən olsaydı nəşəsi bir dəm,

Min kəz eylərdi səcdəyi-Adəm. (F.II.248)

Burada meyin rəmzi bir mənə ifadə edib Allah-Təalaya olan hədsiz məhəbbəti bildirməsi anlaşılır. Ona görə də, əsərdə meyin dilindən bildirilir ki, əgər İblisdə məndən bir nəşə olsaydı, yəni İblisin qəlbində Tanrı məhəbbəti olsaydı, o, Allah-Təalanın Adəmdə təcəssüm etdiyini görüb ona səcdə qılardı.

"Leyli və Məcnun"un "Bu sərdəftəri-ənbiyanın kitabı-övsafından bir vərəqdir və sərvəri əsfiyanın gülzari-lətafətindən bir təbəqdir" hissəsində Füzuli mələklərin Adəmə səcdə qılmasına toxunarkən Məhəmməd peyğəmbərə müraciətlə bu sücudun onun üçün olduğunu göstərir. Burada bütün varlıqların əsasında dayanan nuri-Məhəmməd anlamı peyğəmbərin zətən bir bəşər olması ilə maraqlı bir vəhdət təşkil edir.

Ey zatın üçün bəşər vücudi

Adəmdə sənə mələk sücudi! (F.II.27)

Füzuli poeziyasında ilk qadının - Həvvanın xəlq olunması da öz əksini tapmışdır. O, bir tövhidində Allah-Təalanın qüdrətini mədh edərək deyir:

Hesabi-rizqini qılmış təmamiyi-bəşərin
Hənuz Adəmə peyvənd qılmadan Həvva. (F.IV.37)

Göründüyü kimi, Füzuli Həvvanın Adəmə peyvənd qılındığını söyləyir. Bununla şair Həvvanın Adəmin qabırğasından yaradılması ilə bağlı rəvayətə toxunmuş olur. Bu rəvayət Tövratda (Varlıq.II.19-20) və bir çox dini kitablarda, təfsirlərdə, tarix kitablarında əks olunmuşdur. Qurani-Kərimdə isə biz Həvvanın Adəmin məhz qabırğasından yaradılması fikrinə rast gəlmirik. Quranda Həvvanın xəlq olunması ilə bağlı ayələrdə deyilir:

Bismillahir-rəhmanir-rəhim. Ey insanlar! Sizi tək bir nəfərdən (Adəmdən) xəlq edən, ondan zövcəsini (Həvvanı) yaradan və onlardan da bir çox kişi və qadınlar törədən Rəbbinizdən qorxun (Nisə.1). Sizi tək bir nəfərdən (Adəmdən) xəlq edən və onunla ünsiyyət etmək üçün özündən zövcəsini (Həvvanı) yaradan Odur (Əraf. 189).

Allah sizi tək bir nəfərdən (Adəmdən) xəlq etdi. Sonra onun özündən zövcəsini (Həvvanı) yaratdı. (Zumər.6)

Göründüyü kimi, Qurani-Kərimdə Həvvanın Adəmin özündən yaradılması bildirilsə də, Həvvanın məhz Adəmin qabırğasından yaradıldığı göstərilir. Lakin Qurandan sonrakı ədəbiyyatda, xüsusilə təfsirlərdə bu fikir geniş yayılmışdır. Yuxarıdakı şerdən göründüyü kimi, Füzuli də Həvvanın Adəmə peyvənd edilməsini bildirir.

Bəzi qəzəllərində Füzuli sevgilinin vüsalına çatmağı Adəmin cənnətdə y naşamasına bənzədir. Adəm cənnətdə qəmdən, qüssədən azad olduğu kimi aşiq də sevgilinin vüsalında "nə mübtəlayi-bəla, nə müqəyyədi-ğəm"dir.

Xoş ol zaman ki, hərimi visalə məhrəm idim,
Nə mübtəlayi bəla, nə müqəyyədi-ğəm idim.

Gəzərdim itlərin içində fəzayi-kuyində,
Yerim behişt-i-bərin idi, mən bir Adəm idim.

Həmişə səcdəgahim xaki-asitanın idi,

Bu etibarilə bir sərbüləndi-ələm idim. (F.I. 244)

Bu şerin səciyyəvi cəhəti sevgilinin hədsiz bir ucalıqda tutulması müqabilində aşiqin özünü fədakarçasına kiçiltməsi, özünü məşuqənin qapısındakı itlərə bərabər tutması, gözəlin xaki-asitanını səcdəgah bilməsi və bundan hədsiz bir xoşbəxtlik duymasıdır. Bütün bunları ifadə etmək üçün şair Adəmin rəvayətinə işarə edir, gözəli Uca Tanrıya, özünü isə Adəmə bənzədir. İrfani bir yozumla buradakı gözəlin Uca Tanrının özü olmasını və şairin vəhdəti-vücuda müvafiq ruhi-cüzün ruhi-küllə birgə olduğu dövrdən bəhs etməsini də düşünmək olar.

Bəzən şair ləğvətmə təşbihi ilə sevgilinin kuyinin cənnətdən belə üstün olduğunu bildirir.

Dedilər bixəbərlər, bağı-cənnət kuyinə bənzər,
Xəbər verdi mənə andan gələn Adəm, yalandır bu.

(F.I. 284)

Başqa bir qəzəldə şair deyir:

Adəm idim, qürbi-dərgahında bulmuşdum qəbul,
Mənzilim cənnət, meyim gövsər, ənisim hur idi.

Bəxt mətlubim müyəssər qılmağa məhkum olub
Dəhr əsbabim mühəyya qılmağa məmur idi.

Hər dua qılsam təvəqqüfsüz olurdu müstəcab

Hər təmənnə eyləsəm ehməlsiz məqdur idi. (F.I. 305)

Burada aşiqin sevgilinin vüsəlinə çatması ilə Adəmin cənnətdə yaşaması arasında gözəl bir uyğunluq yaradılmışdır. Aşiq də qürbi-dərgahda qərar tutmuşdur. Adəm kimi aşiqin də bütün duaları müstəcab olur, hər bir təmənnəsi həyata keçir. Onun mənzili cənnət, meyi kövsər, ənisi-dostu huri-mələkdir. Adəm cənnətdə olarkən qafilliyi ucbatından malik olduğu nemətlərin qədrini bilmədiyini kimi Aşiq də "vəsl əyyamında" qafildir.

Adəmin rəvayətinə tez-tez müraciət edən Füzuli bu rəvayətdə bəzən bəşəriyyətin, insanlığın tarixini, ağrı-acısını, sevgi

və kədərini ilkin səbəbini axtarmışdır. Bu cəhətdən onun farsca bir qit'əsi diqqəti cəlb edir. Həmin qitədə Adəmlə bağlı hekayət büsbütün nəql olunur. Şair Adəmin xəlv olunmasından, mələklərin ona səcdə qılmasından, onun cənnət bağında yaşayıb bütün naz-nemətlərdən dadmasından, qayğısız bir həyat keçirməsindən bəhs edir. Sonra Adəm İblisin fitnəsinə düşər olur, sadədil olduğundan o, İblisin məkrli hiyləsinə aldanıb xəta edir və behiştə qovulur. Adəm uzun müddət ahü-fəğan etdikdən sonra tövbə edib Uca Tanrıdan əfv diləyir. Allah-Təala Adəmin günahından keçdikdən sonra Adəm öz qədr və kəraməti ilə yenə də uca bir mərtəbəyə yüksəlir. Füzuli qitədə bu hadisələri nəql etdikdən sonra Adəmin hekayətinə ümumbəşəri, əxlaqi-didaktik bir təhlil verir. Şair göstərir ki, bu hekayət tək Adəmə məxsus deyil. Hər bir insanın uşaqlıq dövrü Adəmin cənnətdə yaşadığı vaxta bənzəyir. Çünki,

Doğulub həddə yetincə bir uşaq dünyadə,
Büsbütün qüssəvü qəmdən olar o bipərvə.
Zəhməti olmadan hər bir diləyi hazır olur,
Olsa hər yerdə yetər ruzisi zəhmətsiz ona

Cənnətin sakinidir, yaxşımı bundan cənnət
Ki, vəzifə yükü çəkdirməz ona dərdü bəla.*(F.III. 420)

* Şeri Əliğa Vahid tərcümə etmişdir.

Daha sonra şair göstərir ki, insan həddi-buluğa çatarkən "Zövqi-dünya", "şəcəri-nəhy" və "şeytani-həva" ilə rastlaşır. Bu da onun məurumiyyətlərlə üzləşməsinə səbəb olur. Ancaq əgər insan dünyəvi həvəsləri tərk edib təqva yolunu tutarsa, Allahına tapınsa, o zaman onun yeri bağı-behişt olar və o, arzu olunan bir mərtəbəyə çatar.

Bu şerdə Füzulinin möminliyi, allahsevərliyi göz önündə olduğu kimi onun bir mütəffəkir sənətkar kimi dini rəvayətlərin dərin ibrətamiz mənasını, fəlsəfi tutumunu üzə çıxarmaq qabiliyyəti də nəzərə çarpır. Bu cəhət onun poeziyasını ucaldan, ona misilsiz bir dəyər verən xüsusiyyətlərdəndir.

Füzulinin Adəmlə (ə) sonuncu peyğəmbər Məhəmməd əleyhissəlam arasında müqayisələr apardığı şerhləri də istər bədiilik, istərsə də şairin dini-fəlsəfi görüşlərini öyrənmək baxımından maraqlıdır. Bir nətində şair deyir:

Səbqəti zat ilə eyvani-rişalət sədri,
Şərəfi-əsl ilə fehrisi-rüşul müntəxəbi.

... Ənbiyadan kimə sən tək bu müyəssərdir kim,
Adəmə vəchi-mübahat ola izzü-nəsəbi

Xələfi mö'təbəri Adəmə Həvvə sənsən
Cəalallahu fədaən ləkə ummi və əbi. (F.I. 304)

Həzrəti-Adəm insan olmaqdan başqa həm də ilk peyğəmbər sayılır. Lakin Füzuli Məhəmməd əleyhissəlamın "səbqəti zat" olduğunu, yəni Adəmdən daha əvvəl yaranıb peyğəmbərlik qazandığını bildirir. Bir hədisə görə, peyğəmbər əleyhissəlam demişdir: "Adəm hələ pələnc halında olarkən mən Ümmul-kitabda xatəmi-l-ənbiya və Abdulla idim". Bu fikirdə həm də Şərq ədəbiyyatında geniş yer almış nuri-Məhəmməd ideyası ilə bağlıdır. (bax.səh.) Füzuli də Məhəmməd peyğəmbəri uca bir zirvəyə qaldırır, Adəmlə Həvvanın mötəbər xələfi olan Məhəmməd əleyhissəlamın öz izzət və nəsəbi ilə Adəmə fəxr olduğunu bildirir.

Şairin "Leyli və Məcnun" məsnəvisində də oxşar fikirlərlə qarşılaşırıq. O, peyğəmbərə müraciətlə deyir:

... Sərdəftəri-ənbiyayi mürsəl
Onlara həm axirü, həm əvvəl.
... Xələqə verib intizari məqdəm,
Ol dəm gəldi ki, gəldi Adəm. (F.II. 26-28)

Hələ Xətəinin bir şerində şairin Həzrət Əli barədə "həm səndə göründü ruhi-Adəm" söylədiyini qeyd etmişdik (bax.səh.). Bir şerində Füzuli bu motivə başqa yönümdən yanaşır. Həzrət Əlinin Adəmlə o dünyada birgə olmasına işarə edərək hz. imamın cənnətməkan olub Kövsərdə Adəmi qonaq qəbul etdiyini bildirir.

Lütfü qəhrindən tapar müqbil əta, müdbir cəza,

Qət'ü fəsli-həşr üçün ol ləhzə kim divan olur.

Kövsəri-cənnət onun hökmündədir, ol vəchilə,
Cümlə nəslindən həmin Adəm ona mehman olur.

(F.IV.57)

Bu şerdə həmçinin hz.Əlinin məhşər günü bəzi insanlar üçün Tanrıdan şəfaət diləyəcəyi fikrinin də əksini görürük.

Klassik ədəbiyyatımızda Adəmlə bağlı mövzularda tez-tez İblislə bağlı motivə də rast gəlinir. Burada İblisin Adəmə olan ədavətindən, onun cənnətdən qovulmasından, Allah-Təala tərəfindən ona möhlət verilməsindən bəhs edilir. Füzuli poeziyasında mələklər bəhsində biz digər mələklərlə yanaşı, İblisdən də söhbət açacağıq (bax.səh.).

Beləliklə, Füzuli şerində Adəmlə bağlı mövzular çoxşaxəli və əhatəli olub, bir yandan real insan münasibətlərini əks etdirirsə, digər tərəfdən müqəddəs varlıqlarla - Uca Tanrı, mələklər və peyğəmbərlərlə əlaqələndirilir. Adəm oğlunun - İnsanın ülvyyətinin, paklıq və gözəlliyinin vəsfini əsas amal bilən şair sanki Adəmin hekayətində bu ülvyyətin cüvətilərini - ilk rişələrini görür və buna görə də bu rəvayətə sevgi və qayğı ilə yanaşır, ona dönə-dönə müraciət edir və hər dəfə də biri digərindən dolğun, gözəl şer nümunələri yaradır.

Nuhun qissəsi ilə bağlı təlmihlərində Füzuli sələflərinin yolu ilə gedərək rəvayətə Qurani-Kərim mövqeyindən yanaşmış, daşqının Nuh kimi möminlərin göz yaşlarını saya salmayan "əhli-tüğyana" qarşı yönəldiyinə işarə etmişdir. Qazi Əsgər Əfəndinin mədhinə həsr etdiyi bir qəsidədə şair zəmanəsinin "bixəbərlərindən" - etinasız adamlarından şikayətlənir. Nuhun göz yaşları zalımlara təsir etmədiyi kimi, Füzulinin "əşki-rəvanı" və "naləvü-əfqanı" da bixəbərlərə əsər göstərmir.

Bixəbərlər bilməz əşki-rəvanım əsərin,
Gərçi təşbihinə dil naləvü, əfğan eylər.

Əhli-tüğyanə əsər eyləməz giryyəyi-Nuh,
Gərçi hərdəm onları vaqifi-tufan eylər. (F.IV.116)

Şair məzlumların göz yaşlarına, ah-nalələrinə əhəmiyyət verməyən, zülmkarlığına davam edən əhli-tüğyanın bir zaman Nuh tufanına, yəni Tanrı qəzəbinə düçar olacağını bildirir. Burada Füzuli Nuh tufanı ilə bağlı gözəl bədii ümumiləşdirmələr aparmış, bu hekayətə bütün zamanları əhatə edən, zülmün, istibdadın aqibətini bildirən rəmzi bir mənə vermişdir.

Həzrət Əlinin mənqəbəsinə həsr olunmuş bir şərdə isə şair deyir:

Nuh onun sənduqinə kəşti tək aparmış pənah,
Ehtiyat eylər ki, nəgəh bir dəxi tufan olur. (F.IV.57)

Göründüyü kimi, Füzuli Nuh peyğəmbərin bir daha tufan olacağından ehtiyat edib Həzrət Əliyə pənah apardığını söyləyir. Bununla şair iki məqsəd güdür. Bir yandan o, Həzrət Əlini Nuh peyğəmbərə nicat verəcək məqamda göstərməklə onu hədsiz yüksəkliyə qaldırmış olur. Çünki dini rəvayətlərdə Nuh Tanrıya pənah aparmışdır. Bu beytdə Əli əleyhissəlam Uca Tanrı qədər qüdrətli və əzəmətli təqdim edilir. Digər tərəfdən şair Nuhun Hz. Əli sənduqinə pənah aparmasını bildirərkən onun imanını, dinini bildirir. Yəni əgər Nuh bir vaxtlar Vahid Allaha pənah aparıb xilas olmuşdursa, indi o, Hz. Əli tərəqətinə, yəni şairin tərəfdarı olduğu şialiyə sığınır.

Veys bəyin tərəfinə həsr etdiyi bir qəsidənin ənənəvi giriş hissəsində gəmini vəsf edən Füzuli onun qədimliyindən söz açarkən gəminin qəddi bükülmüş bir qocatak Nuh dövründən xəbər verdiyini söyləyir:

Gər bükülmüşdür qədi, eyb eləmən bir pirdir,
Nuh dövründən verər bir-bir, sual etsən, xəbər.

(F.IV. 107)

Təsvir etdiyi gəminin qəddinin büküldüyünü, Nuh dövründən xəbər verməsini bildirməklə şair gəmini bir növ canlandırır, ona insana xas olan xüsusiyyətlər aid edir. (Bu istiarə - təşxisdir.) Göründüyü kimi, burada Hz.Nuhun adı ululuq, pıranəlik, qədimlik mənəsində işlənir.

Füzuli poeziyasında sel kimi axan göz yaşlarının tufana bənzəməsi ilə bağlı ənənəvi poetik obrazın (bax. səh.) xüsusi sənətkarlıqla cilalandığının şahidi oluruq:

Gözüm mərdümləri çoxdan qılırlar dəviyi eşqin

Nə hacət yaşların sormağ anarlar Nuh tufanın . (F.I.268)

Bu parçada yaş sözünün ikili mənası, yəni həm göz yaşlarını, həm də ömür yaşını bildirməsi Nuh tufanı ilə bağlı rəvayətlə gözəl bir tərzdə uyğunlaşdırılır və eyham poetik fiquru yaranır. Aşıqın göz mərdümləri-bəbəkləri eşqə mübtəla olduğundan sel kimi göz yaşları axıdır. Bu yaşlar sanki Nuh tufanına, ümumdünyə daşqına bənzəyir. Bu mənada şair Nuh tufanını güclü su axınını, seli bildirən bir mənada işlədərək mübaligəli şəkildə aşıqın göz yaşlarının hədsizliyinə, sel kimi coşmasına işarə edir. Digər tərəfdən, aşıqın göz mərdümləri çoxdan eşqə düşmüş olduğundan Nuh tufanı ilə bu sevginin qədimliyi bildirilir. Əgər onlardan eşqinin yaşını soruşsalar, onlar Nuh tufanına qədər qədim bir zamanı anarlar. Şərdə göz mərdümlərinin canlandırılması - yəni onların dəveyi-eşq qılması, Nuh tufanını anması klassik şerimizdə istiarələrin ən gözəl nümunəsi sayıla bilər.

Füzulinin bir rübaisində onun qüssə və kədərinin Nuh tufanına bənzədilməsini görürük. Nuhun tufan zamanı xilaskarı gəmi olduğu kimi, şairin də "tüğyani-qəmdən" xilaskarı "zövrəqi-mey"dir:

Tutduqca ələ sağəri-səhbayi-səbuh

Artar əsəri-zövqi-dili rahəti ruh.

Tüğyani-qəmə müfiddir zövrəqi-mey,

Tufan xəterində öylə kim, kəştiyi Nuh. (F.I. 389)

Şairin ruüuna rəuətliq gətirən, zövqi-dilini artıran meylə Tanrıya olan sevgi nəzərdə tutulur. Şair badə-badə bu günəş şüaları kimi sübh təcəllisinə bənzər səhər meyindən içdikcə, yəni müəyyən mənəvi məqamları adlayıb ruhən Tanrısına yaxınlaşdıqca qəlbi rahatlıq tapır. Əgər Nuh öz gəmissi ilə tufan xəterindən xilas olubsa, Füzuli də "zövrəqi-meylə" "tüğyani-

qəmdən" xilas tapır. Eyni fikirlə şairin başqa bir qəzəlində də rastlaşırıq:

Hücumi-ğəmdə mənə onu etdi zövrəqi-mey

Kim etmədi onu tufan olanda kəştiyi-Nuh. (F.I.104)

Qeyd etmək lazımdır ki, Qazi Bürhanəddin Nuhla əlaqədar təlimhlərindən birində də "Nuh əyağı" ifadəsi işlətmişdir (bax. səh.) Füzuli şerində biz bu motivə təsəvvüflə bağlı yeni çalarlar vurulduğunu görürük. Yəni tufan zamanı Nuh nicatın gəmidə bulubsa, arif olan kəs də qüssə-kədər dolu bu fani dünyada öz təsəllisini zövrəqi meydə - Allah-Təalaya olan məhəbbətdə görür.

Məhəmməd peyğəmbərin nətinə həsr etdiyi ərəbcə qəsidələrinin birində Füzuli deyir:

"Günəş dəhr durduqca onun ətrafına dolanmışdır. Onun (peyğəmbərin) ayaqqabısına toxunmadığı bir gün şərəf tapmamışdır. Ey Cudi dağı, sən öz aşib daşan səxavətinlə sel kimi sənə pənah gətirənlər üçün bir rəhmət xəzinəsisən". (F.M.E.s.132.)

Burada biz günəşin şəxsləndirilməsindən irəli gələn bir istiarə ilə rastlaşırıq. Əgər mömin bir bəndə peyğəmbərin ayaqqabısına toxunmağı özü üçün şərəf bilirsə, günəşin də belə bir təmasdan şərəflənməyi ilə mübaligəli bir tərzdə peyğəmbərin ucalığına işarə edilir. Burada həm də peyğəmbərin əbədi və əzəli varlıq kimi təqdim olunmasının şahidi oluruq. Onun ömrü dəhrlə-kainatla ölçülür. Günəş ondan şərəflənir. Nuhun gəmisindəkilər Cüdi dağında xilas tapdığı kimi peyğəmbərə pənah aparanlar da daim nicat tapırlar.

Həzrət Əlinin bir mənqəbəsində isə şair deyir:

"Nuh sənənin mənzilinə yaxınlaşdıqda ağlamışdır və ömrü boyu da ağlayıb nalə etmişdir".

"Hədiqətüs-süəda"da olduğu kimi burada da əhli-beytin faciəsinin peyğəmbərlərə qabaqcadan agah olması fikri əsas tutulur (bax.səh.).Yəni Nuh peyğəmbər Kərbəla faciəsindən qabaqcadan xəbərdar olduğundan imam Əlinin mənzilinə çatdıqda ağlamışdır.

Göründüyü kimi, Füzuli Nuh hekayətinə dərin rəmzi mənalar vermiş, bu rəvayətdə həm Tanrı aşıqı olan İnsanın mənəvi sarsıntılarını, hədsiz eşq və kədərini bildirmiş, həm də hekayətin dərin ibrətamiz mənasına əsaslanaraq, insanları zülmədən, istibdaddan çəkinməyə çağırmışdır.

Öz poeziyasında İbrahimlə bağlı rəvayətlərdən İbrahimin Nəmrud odundan salamat qurtarması və oğlu İsmayılı Tanrı yolunda qurban deməsinə daha tez-tez işarə edən Füzuli ara-sıra başqa epizodlara - İbrahimin Tanrı axtarışlarına, bütləri doğramasına da toxunmuşdur.

Füzuli şerində, xüsusilə İbrahimin oda atılması ilə bağlı mövzular daha dolğun və obrazlı təsir bağışlayır. Peyğəmbərin nətinə həsr etdiyi "Səba" rədifli qəsidəsində şair deyir:

Abi-dərya üzrə gəh İlyasvəş seyran edər,
Gah eylər məskən İbrahim tək azər səba

Oddan afət görməzi, sudan zərər, guya qılır
Qanda olsa iqtidai-şəri - peyğəmbər səba. (F.IV.50)

Birinci misrada adı çəkilən İlyas Qurani-Kərimdə hörmətlə yad edilən peyğəmbərlərdəndir. Ənam surəsinin 85-ci ayəsində adı Zəkəriyyə, Yəhya, İsa əleyhissəlamlarla yanaşı çəkilən İlyasın salehlərdən olduğu göstərilir. Səffat surəsinin 123-132-ci ayələrində İlyasın hekayəti daha geniş verilir, onun mürsəl peyğəmbərlərdən olduğu bildirilir. O, yolunu azıb Bəəl bütünə tapınan qövmünü tək Allaha inanmağa çağırır. Rəvayətlərdə İlyasın su, yağış və dəniz üzərində hökmü olduğu, onun dəniz səyahətinə çıxanlara hamilik etdiyi, insanları su ilə bağlı fəlakətlərdən - seldən, yağışdan və s. qoruduğu göstərilir.

Yuxarıdakı qəsidədə gah abi-dəryə üzrə seyran etdiyindən İlyasa, gah da odu özünə məskən etdiyindən İbrahimə bənzədilərək şəxsləndirilən və rəmzi bir məna daşıyıb ilahi vəhyi bildirən səbaya insani xüsusiyyətlər aid edilir. Səbanın "iqtidai-şəri peyğəmbər olması" ilə rəmzi məna daha da güclənir. Digər tərəfdən, Füzuli İbrahimin odda məskən salmasını xatırlatmazdan əvvəl İlyasın abi-dərya üzrə seyr etməsini göstərməklə od və su

məfhumlarının bir-birinə zidd olmasından doğan bir qarşıdurma - təzad yaradır. Peyğəmbərlərdən biri - İlyas (ə) su üzərində, ikincisi - İbrahim (ə) isə od üzərində hökmrandır. "İqtidai-şəri-peyğəmbər" səbə isə həm oddan afət görmür, həm də sudan zərər çəkmir. Beləliklə, bir çox şerhlərdə olduğu kimi, burada da Füzuli sonuncu peyğəmbər Məhəmməd əleyhissəlamı digər peyğəmbərlərdən üstün tutmuş olur.

"Leyli və Məcnun" məsnəvisindəki bir nətində də şair Xəlil odda olarkən məhz Məhəmməd peyğəmbərin suyunun - yəni dininin Nəmrudun odunu söndürdüyünü göstərir (F.II.32).

Əmir Hillənin tərifinə həsr etdiyi qəsidəsində Füzuli İbrahim əleyhissəlamın oda atılmasına işarə edir. Qəhri ilə dəryaları qurudan Əmir Hillə şəfqəti ilə atəşi öz təbiətindən çıxarmağa qadirdir:

Şəfqəti ol rəsmə kim, atəş təbiətdən çıxar,
Salsa İbrahimvəş od üzrə lütf ilə güzar. (F.IV.154)

Beləliklə, hz.İbrahimin Tanrının mərhəməti ilə oddan salamaq qurtarması motivi əsasında, Füzuli məmduhunun öz şəfqət və lütfi ilə odu zərərsiz etdiyini bildirir.

Xətainin bir qəzəlində gözəlin al-qırmızı yanağının Xəlilin atıldığı oda, yanaqdakı xalın isə od içərisindəki Xəlilə bənzəməsi ilə bağlı güclü bir poetik obraz yaradıldığını qeyd etmişdik (bax.səh.). Oxşar motivlə Füzuli şerində də rastlaşırıq. Şairin ərəbcə yazdığı qəsidələrinin birində Xəlilullahın oda atılması ilə bağlı belə bir bədii obraz canlanır:

Bu şer mərhum professor Mübariz Əlizadənin tərcüməsində aşağıdakı kimi verilmişdir:

Ruhul-Qüdü olmuş üzünün nuru, yazılmış
Xətt ilə onun çöhrəsinə müşəfi-yəzdan

Atəşdir onun surəti, təşbihə gəlincə
Xal isə Xəlildir ki, xəter görməyir oddan.

(F.IV.301)

Biz bu şer parçasında Füzulinin həm şairliyi, həm də müdrik filosofluğu ilə üzləşirik. Birinci beytdə hürufilik təlimini

əsas tutaraq Müshəfi-Yəzdanın sevgilinin simasında əks olunduğunu söyləyən Füzuli nur, işıq, atəslə bağlı dini təsəvvürləri də yada salır. XII əsrdə görkəmli Azərbaycan filosofu Şihabəddin Suhra vərdinin "işraqilik" adlı dini-fəlsəfi təlim səviyyəsinə qaldırdığı bu görüşlər Füzuli şerində poetik bir dona bürünür. Ruhul-qüdsün - yəni Cəbrail əleyhissəlamın sevgilinin üzünün nuru olduğu söyləyən, onun surətinin bir atəş olduğunu bildirən şair insanı yandırmayan, ona xələl gətirməyən bir oddan - Yerin və Göyün nuru olan (Nur 35) Uca Tanrının varlıqlarda təcəllisindən doğan bir işartıdan söhbət açarkən hz.İbrahimi xatırlayır. Ənənəvi obrazdan bəhrələnən Füzuli atəşəbənzər, yəni al-qırmızı od rəngli yanaq üzərindəki xalı od içərisində olub zərər görməyən Xəlilə (ə) bənzədir.

Bir təcibəndində şair baharın gəlməsi ilə bağlı gözəl təsvirlər yaradır, lələlərin açılmasından, qönçələrin gülməsindən, işrət əyyamının gəlməsindən bəhs edir. Sanki "xameyi-səbzə" (yaşıl qələm) ilə zəminə "keyfə yuhyil-ərz"- "yeri necə dirildər" yazılmışdır. Şair baharın gəlişi ilə təbiətin canlanmasını, çəmənlərin, bağların yaşıllığa qərq olmasını cənnətə oxşadır. Ancaq cənnətdə atəş olmaz. Gülüstan bağlardakı atəş rəngli güllər isə cənnətdə atəşin olmasından xəbər verir. Cənnət bağlardakı gülzarları şair "feyzi-ədli-İbrahim" adlandırır. Atəşə bənzətdiyi al-qırmızı gülləri Xəlilullaha salamatlıq vermiş oda bənzədir:

Zəminə "keyfə yuhyil-ərz" yazmış xameyi-səbzə
Nəzər qıl kim, bu həm asari-rəhmətdən bir ayətdir.

Deyirlər cənnət içrə atəş olmaz, bu əcəbdir kim,
Gülüstan atəşin gül birlə rəşki-baği-cənnətdir.

Cahani rəşki-gülzari - Xəlil etkən bahar iməs
Bu feyzi-ədli İbrahim, xani-pak seyrətdir. (F.I.356)

Şerin sonrakı bəndlərində Füzuli xəzan vaxtı gülzardan uzaq düşmüş bülbülün baharda gülün vəslinə can atmasından bəhs edir. O, gülün açılmasını və "xani-vəslini" bülbülə təklif etməsini yenə də "xani-Xəlilullaha" bənzədir:

Xəzan deycuridə gülzar bəzmindən azan bülbül,
Çıraq-i-gül yaqub xəlvətsarayı-vəslə bulmuş rah.

Gül açmış, xani-vəslin bülbülə təklif edər hərdəm
Ki, gər mehman isən xani-Xəlilullahə bismillah. (F.I.356)

Şer həm dərin mənası, həm də yüksək bədiyyatı ilə diqqəti cəlb edir. Bülbülün xəzan vaxtı gülzar yolunu itirməsi və al-qırmızı gülü çıraq tutub xəlvətsarayı vəslə yol axtarması, gülün bülbülə vüsal təklif etməsi klassik şerimizdə işlənən ən mükəmməl təşxis - istiralərdən sayıla bilər. İstər bülbülə və gülə insani keyfiyyətin verilməsi, istərsə də gülün yanan atəşə - çırağa bənzədilməsi ən gözəl sənətkarlıq nümunəsidir. Füzulidə bütün bu təsvirlər rəmzi məna daşıyır. Gülzar bəzmi ilə Allah-Təalanın məqamına yetişmək nəzərdə tutulur. Xəzan bu dünyadır ki, o fanidir, sonu yaxınlaşmışdır. Fani dünyada yolunu azmış bülbül-aşiq ancaq çırağı - güllə, yəni eşq odunda yanmaqla Tanrı dərgahına yol tapa bilər. Yəni Uca Tanrının vüsalına aparan bir yol varsa, o da sevgi atəşidir. Bu atəş xani-Xəlilullahda Xəlilə Tanrı mərhəməti kimi nazil olur. Göründüyü kimi, Füzuli İbrahimin oda atılmasını atəşəbənzər gülün bülbülə vüsal təklif etməsi ilə qarşılaşdırmaqla bu odu Allah-Təalanın vüsalına aparan, məxluqatı öz Tanrısına qovuşduran eşq oduna bənzətmişdir.

İbrahimin atıldığı odun eşq odu, sevgi odu olması ilə bağlı fikirlərə biz Füzuliyəqədərki şerimizdə də dəfələrlə rast gəlmişdik (bax.səh.). Lakin şairin yuxarıdakı bahariyyəsindəki dərin məna, yüksək bədiyyat və sənətkarlıqla ənənəvi obrazın öz zirvəsinə çatdığını, misilsiz assosiasiyalar yarandığını görürük.

İbrahimin oğlu İsmaili qurban deməsi ilə bağlı rəvayət də Füzuli poeziyasında öz əksini tapıb. (Tədqiqat obyektini kimi seçdiyimiz poeziya nümunələrindən Xətəinin bir şerində bu rəvayətə toxunulduğunu görmüşdük. (bax. səh.) Həzrət Əlinin (ə) mənqəbəsinə həsr etdiyi bir şerdə Füzuli İsmailin (ə) qədrini Əlinin (ə) qədrinə ilə müqayisə edir. Əgər İsmailin qurbanı ona göydən enmişdisə, Əlinin qədrinə o qədər böyükdür ki, onun qurbanı olmağa İsmail özü layiqdir:

Gərçi İsmailə qurban göydən enmiş qədr üçün,
Həq bilir qədr üçün İsmail ona qurban olur. (F.IV.57)

Sultan İbrahimin tərifinə həsr etdiyi qəsidədə də şair onun Kərbəladə ərzi-niyaz etməsindən bəhs edərkən İbrahim peyğəmbərin Beytullaha dediyi qurbanı xatırlayır:

Çün dəşti-Kərbəlayə ləşgəri-islami cəm etdin,
Yəqin oldu ki, şahı-Kərbəlanın istənir qanı.

Ədayi-taəti, ərzi-niyaz etdin-bihəmdillah
Ki, məqbul oldu Beytullahə İbrahim qurbanı. (F.IV.101)

Qazi Bürhanəddin şerində İbrahimin Tanrı axtarışları ilə bağlı bir təlmih işləndiyini, şairin ayın, günəşin tutulması səbəbindən sevgilini onlara bənzətmək istəməməsini qeyd etmişdik (bax.səh.). Füzuli şerində bu rəvayətə təsəvvüf ideyaları ilə bağlı daha dərin məna verilir:

Rəhrövi-irfanə bəsdir sağərü saqi dəlil.

Kim, məhü xurşiddən bulmuş təmənnasın Xəlil.

(F.I.226)

Məlumdur ki, Füzulinin bir sıra şerlərində ilahi və məcazi eşq vəhdət təşkil edir: eyni bir qəzəlin, eyni bir beytin müxtəlif baxımlardan yozulub şərh edilməsi mümkün olur. Lakin Füzulinin elə beytləri də var ki, onun ancaq təsəvvüflə bağlı şərh şairin nə demək istədiyini bildirir. Yuxarıdakı beyt də bu qəbil şerlərdəndir. Şair göstərir ki, irfan yolunun yolçusuna saqini və badəni dəlil gətirmək bəsdir. Çünki Xəlil də öz təmənnasını aydan, günəşdən bulmuşdur.

Bu beytin birinci misrasındakı sözləri sufi terminləri kimi qəbul edib mənalarını açıqdan sonra müəyyən fikir hasil olunur.

Rəhröv - təriqət yoluna qədəm qoymuş, Allah-Təalanın dərk olunması yoluna çıxmış bir yolçudur. O, irfan, yəni Tanrını dərk etmə yolundadır. Saqi və sağər - vəhdəti-vücuda sıx bağlı anlayışlardır. Saqi - feyziyyatın başlanğıcıdır ki, bütün mövcud zərrələr onun varlığında birləşib. Sağər-badə ilahi substansiyaya -

Zata, yəni saqiyyə hədsiz məhəbbəti bildirir. Eşqin böyüklüyü sağərin özünü belə saqiyyə çevirir.¹¹

Vəhdəti-vücudu Tanrını dərkətmə yolunda əsas amil sayan Füzuli İbrahim peyğəmbərin "məhü xurşiddən təmənnə bulması"nı Allah-Təalanın kainatda, eləcə də məhü xurşiddə təzahür etməsin ilə bağlayır. Dini rəvayətlərdə İbrahimin Tanrı axtarışları - aya, ulduzlara, günəşə tapınması bir səhv, bir yanlış addım kimi verilir. Təsadüfi deyil ki, İbrahim öz səhvini anlayıb tək olan Allaha tapınır. Lakin Füzulidə bu epizod təsəvvüfə uyğun bir mənə kəsb edir və o, İbrahimin Tanrı axtarışlarına bir növ haqq qazandırır. Çünki Allah-Təala bütün kainatda təcəlli edir. Ona görə də məhü xurşiddə də bir ilahi təcəlli görmək mümkündür. Füzulinin bu təsəvvürləri ilə İbn Ərəbinin baxışları arasında bir yaxınlıq görmək mümkündür. İbn Ərəbi də Nuhun rəvayətinə işarə edərəkən bütlərə tapınmaqdan əl çəkməyən insanların bu bütlərdə Allah-Təalanın təcəllisini gördüyünü bildirmiş, vəhdəti-vücuda müvafiq Tanrının bütlərdə belə təzahür etdiyini söyləmişdir.¹² Oxşar fikirlə biz Nəsiminin xristian üçlüyünə müvafiq Həzrət İsanın Allah hesab edilməsi ilə bağlı mülahizələrində də rastlaşmışıq (bax. səh.).

Füzuli də "aləmdəki varlıqların zərrələrdən təşkil olunduğunu, zərrələrin zəruri əlaqə və bağlılığını, onlarda küllün təzahür etdiyini, külldən qopmuş bu zərrələrin yenidən küllə qayıdıb qovuşacağını, mütləq fənada həqq ilə birləşəcəyini, Allahın bir olduğunu, ondan qeyrilərinin onun inikası olduğunu qəbul edir ki, bütün bunlar vəhdəti-vücuda fəlsəfəsinin əsas prinsipləridir".¹³ Sonrakı beytdə şairin vəhdəti-vücuda bağlı bu fikri daha da güclənir.

Olsa istedadı-arif gəbili-idraki-vəhy,
Əmri-həqq irsalına hər zərrədir bir Cəbrail

.(F.I.226)

Cəbrail vəhy mələyidir (bax.səh.). Şairə görə ilahi vəhyi dərk etmək üçün varlığın hər bir zərrəsində Cəbraili görmək

lazımdır. Çünki kainatın ən cüzi bir hissəsi də Cəbrail kimi Tanrıdan xəbər verir.

Göründüyü kimi, Şərqi bir çox görkəmli şairləri kimi Füzulinin də sənət dünyası orta əsrlərin dini-fəlsəfi düşüncələrində əsas istiqamətlərdən birini təşkil edən sufizmə və vəhdəti-vücut nəzəriyyəsindən kənar qalmamışdır. Onun yaradıcılığında addım-baş rəmzi xarakter daşıyan sufi terminlərlə üzləşirik. Orta əsrlər Şərqi mədəniyyətində dərin kök salmış təsəvvüf ideyaları, çox saylı gözəl, mükəmməl obrazlarla çıxış etmiş sufi poeziyası Füzuli sənətinə böyük təsir göstərmişdir. Füzuli şerinin qeyri-adi bədiiyi, ifadələrinin dərin-fəlsəfi mənası və obrazlılığı məhz sufi ədəbiyyatının təsiri ilə yaranmışdır.

Füzuli şerində İbrahimlə bağlı başqa bir rəvayətə - İbrahim peyğəmbərin (ə) bütələri qırılıb doğramasına da işarə edilir. Veys bəyin tərifinə həsr etdiyi bir qəsidəsində gəminin təsvirini verən, onun yaranma prosesini göstərən Füzuli deyir:

Gəh Zəkəriyyə kimi çəkmiş çox cəfalar bıçqıdan,

Gəh bütü-Azər kimi olmuş giriftari-təbər. (F.IV.106)

İbrahim təkəllahlığın təbliğinə məhz atası Azərə qarşı - onun düzəltdiyi bütələrə qarşı çıxmaqla başlamışdır (Məryəm surəsi, 42-48-ci ayələr). Füzuli gəminin hazırlanması ilə bağlı alətləri - bıçqı və təbəri (baltanı) anarkən, bu rəvayəti xatırlamış, oxucunun poetik təsəvvürünün daha canlı alınmasına nail olmuşdur.

Bu beyt bir qədər paradoksal mənası ilə də diqqəti cəlb edir. Gəminin hazırlanması bir-birinə zidd iki hadisə ilə - mömin Zəkəriyyənin mişarlanması və kafirlik, çoxallahlılıq bildirən bütü-Azərin balta ilə doğranması əhvalatları ilə müqayisə edilir. Bu dini təlmihlər burada yalnız təzadlı məcaz yaratmaq naminə işlənmişdir.

Lakin unutmaq olmaz ki, gəminin Şərqi ədəbiyyatında təsəvvüflə bağlı rəmzi mənası da olmuşdur.¹⁴ Nuhla bağlı rəvayətdə haqq dininə tapınanların gəmidə xilas olmaları gəmiyə Allah-Təalanın insanlara peyğəmbərlər vasitəsilə göndərdiyi

qanun-qayda - şəriət mənasını da vermişdir. Gəmi - xilaskar həqiqi dinə - təkallahlılığa tapınanlar üçündür. Bu dinin uğrunda mübarizə aparanlar həmişə əzab-əziyyət çəkmişlər. Dinlə dinsizliyin mübarizəsi gah bunun, gah da onun qələbəsi ilə nəticələnmişdir. Zəkəriyyə kimi peyğəmbərlər bıçqıdan cəfalar çəksə də, "dinsizlik" - büti-Azər də yeri gəldikcə giriftari-təbər olmuşdur.

Zəkəriyyənin qətlə yetirilməsi ilə bağlı təlmiyə şairin başqa bir şeirində də rast gəlirik.

Hərifi ər-reyi gəm yazma hər quru ağacı

Ki, yazulur Zəkəriyyə adına ol mənşur. (F.IV.40)

Düz qamət ² əlifə (sərv), bükülmüş qədd isə > dəl hərfinə bənzədiyi kimi qurumuş ağaclar da öz görkəmi ilə - re hərfini xatırladır. Burada Zəkəriyyənin quru bir ağacın oyuğunda gizlənməyə kafirlər tərəfindən ağaclarla birlikdə mişarlanmasına işarə olunub.

Füzulinin ərəbcə qəsidələrindən birində - Həzrət Əliyə həsr olunmuş bir mənqəbədə də İbrahim Xəlilullahın bütləri qırması ilə bağlı rəvayətə işarə edilir.

İnsanların imamı, arzular xəzinəsi, doğru yolun ələmi

Həm vəlidir, həm vəsi, onun vəsfi saya gəlməz

Nəsihətəməz sözlər söyləyən müdrik bir natiq

Zələlət bütələrini qıran bir Xəlildir.

Füzuli Hz. Əlini mədh edərkən onun möminliyini, müdrikliyini, gözəl danışmaq qabiliyyətini xatırlamaqla bərabər imamın küfrə, şər və zələlətə qarşı mübarizə aparmasını da unutmur. Kafirlik və zələlət anlamı isə İbrahim Xəlilullahın qırdığı bütələr vasitəsi ilə ifadə edilir.

Qeyd etmək lazımdır ki, büti-Azərlə bağlı Füzuliyəqədərki şeirimizdə - Qazi Bürhanəddin və Nəsimi yaradıcılığında güclü poetik obrazlar yaranmışdır (bax.səh.). Xüsusilə, Qazi Bürhanəddin poeziyasında xəzanın təsviri ilə bağlı parçada büti-Azərin xatırlanması çox güclü bir assosiasiya doğurur. Füzulidə isə büti-Azərlə bağlı konkret bir hadisəyə - İbrahimin bütleri

doğranmasına işarə edilir və dini təlmih ancaq müəyyən bir fikrin güclü ifadəsinə yönəldilir.

Beləliklə, İbrahimin rəvayəti ilə bağlı təlmihlərlə Füzuli klassik şerimizi bir sıra gözəl poetik ifadələr, assosiativ obrazlarla zənginləşdirmiş, həm də bəzi dini-fəlsəfi baxışlarını ifadə etmişdir.

Füzuli şerində Yusif peyğəmbərin qissəsi ilə bağlı təlmihlər də çoxdur. Onun məsnəvi, qəzəl və qəsidələrində tez-tez Yusifin hədsiz gözəlliyinə, qardaşlarının ona qibtə etməsinə, onun qul kimi bazarda satılmasına, Züleyxanın Yusifə olan məhəbbətinə, Yusifin zindana salınmasına, Yəqub peyğəmbərin həsrətinə, Yusifin padşahlıq məqamına çatmasına, Yusif köynəyinin rəmzi mənasına və s. işarələr edilmişdir.

Füzuliyəqədərki şer nümunələrində məşuqənin Yusiflə müqayisə edildiyini və gözəllik yarışında çox zaman Yusifi kölgədə qoymasını qeyd etmişdik (bax.səh.). Füzuli də tez-tez bu motivə müracət edir, sevgilinin - mütləq gözəlin dünyəvi gözəlliyi olan Yusifdən belə üstün olduğunu bildirir:

Hicrinə başım fəda olsun ki, canım almadın,
Etdim axir müjdeyi-zövqi-vüsalın sədqəsi.

Yusif gümgəştə kimdir kim, sənə manənd ola?
Yüz ona manənd hüsni-bimisalın sədqəsi. (F.I. 340)

Füzuli öz poetik ideallarına sadıq qalaraq, həm hicranın, həm də vüsalın qədrini uca tutur. Aşiq hicran zamanı canını qurban verməyə hazır olduğu kimi "müjdeyi-zövqi-vüsal" eşitdikdə də böyük səxavətlə başını sədəqə deyir. Mütləq Gözələ qovuşmaq yolunda cism-bədən bir manənd olduğundan aşiq Cananın onun canını almamasından narahatlıq duyur.

Sonrakı beytdə dünyəvi gözəlliyə malik Yusifi-gümgəştənin itkin Yusifin gözəllikdə sevgiliyə bərabər olmadığı aydınlaşır. Bədii sualla fikrin obrazlılığına nail olunur. Şair nəinki başını, hətta Yusif əleyhissəlam kimi yüzlərlə gözəli sevgilinin hüsni-bimisalına sədəqə deyir.

İkinci beytə belə bir yozum da vermək olar: İtkin düşmüş Yusif gözələ bərabər tutula bilməz. Çünki gözəllikdə Yusifə

bərabər tutulan yüzlərlə gözəl öz gözəlliyini onun hüsni-bimisalından sədəqə almışlar.

Başqa bir qəzəldə şair məlahət və gözəllik mülkündə padşah olan sevgiliyə bir çoxlarının qul olduğunu bildirir və həmin qullardan birinin də Misirdə sultan olduğuna işarə edir. Şərdə həmin sultanın adı çəkilməsə də, əvvəl qul olub, sonra Misirdə padşahlıq məqamına çatan Yusifin (ə) nəzərdə tutulması anlaşılır.

Şahisən, mülki-mələhətdə sənə qullar çox,

Biri oldur ki, varıb Misrdə sultan olmuş. (F.I.180)

"Ənisül-qəlb" əsərində gözəllik məfhumu ibrətamiz bir mənə kəsb edir. Şair "hüsnü camalla" zəmanə əhlinə bel bağlamamağa çağırır. Çünki məhz Yusifin gözəlliyi onun namərd qardaşlarının paxıllığına gətirib çıxarmışdır.

Zəmanə əhlinə bel bağlama hüsni-camalınla

Ki, Yusif hüsnünə qıldı həsəd namərd ixvanı.*

(F.IV.332)

Klassik şerimizdə Yusifin qul bazarında satılması ilə bağlı poetik obrazlar yarandığını qeyd etmişdik (bax.səh.). Füzuli də bu epizoda müraciət edir, sevgiliyə müraciətlə onun öz hüsni ilə gözəllik bazarında Yusifi belə qiymətdən salmasını bildirir.

Rəvacın nəqdi-peykanınla bulmuş hüsn bazarı,

Keçər nəqdin əgər min Yusifin olsa xiridarı. (F.I.338)

İlahi eşqin tərənnümünə həsr etdiyi bir qəzəldə şair deyir:

Əhli-tərkin quluyüz, oldur bizə candan əziz,

Yusif isə xudfuruş, onunla yox bazarımız. (F.I. 156)

"Əhli-tərkin quluyuz" deməklə, şair təsəvvüf yolunu tutmağın düzgünlüyünü bildirir. Qəzəlin əvvəlki beytlərindən birində şair bu yolda özünün dünyəvi eşqə meyl göstərdiyindən fani olan Kuhkən (Fərhad) müqabilində baqiliyini bildirirsə, yuxarıdakı beytdə artıq dünyəvi nemət sayılan gözəlliyə malik Yusiflə "bazarı olmadığını" söyləyir. Bir beyt daxilində şair Yusifin qul bazarında satılması ilə bağlı "qul", "əziz", "bazar", "xudfuruş" kimi ifadələr işlətməklə dini rəvayətə daha aşkar işarə etmiş olur.

Qəsidələrinin birində Füzuli olduqca poetik bir dillə qul tacirinin Yusifi Misrə gətirməsini bahar fəslinin çəmənələrə gül-çiçək bəxş etməsinə bənzədir. Şair Züleyxanın Yusifə aşiq olmasını lalənin gülün gözəlliyindən eşqə düşməsinə oxşadır.

* Tərcümə Mübariz Əlizadəninindir.

Bahar taciri Misri-çəmən gənələrinə
Buraxdı Yusifi-gül ərz eyləyib qovğa

Bu zövq saldı Züleyxayı-laləyə bir şövq
Ki, lələ-mişk töküüb verdi ağırınca bəha. (F.IV. 34)

Bahar fəslini gözəllik payladığına görə Yusifi qul bazarında satan tacirə, Yusif peyğəmbəri gülə, Züleyxanı laləyə, Misri çəmənə, bənzətməklə gözəl assosiasiyalar yaradan şair təşxis vasitəsi ilə təbiəti canlandıraraq gözlərimiz önündə Yusif qissəsi ilə bağlı bir səhnə canlandırır. Bu səhnədə əsas rolların ifaçıları bahar (tacir rolunda), gül (Yusif rolunda), lalə (Züleyxa rolunda) çəməndir (Misir nəzərdə tutulur). Baharın gülü bazarda satması, çəmənə qovğa düşməsi, gülün eşqinə düşən lalənin ağarıb solanadək al rəngli ləl və qara rəngli müşk verib Yusifi satın alması ağarıb solması klassik şerimizdə rast gəlinən istiarələrin ən gözəl nümunələrindən sayıla bilər.

Oxşar bənzətməyə şairin başqa bir qəsidəsində də rast gəlirik.

Çəmən bəzminə rövneq verməyə gül qönçədən çıxdı
Müzəyyən qılmaq üçün Misri Yusif çıxdı zindandan.

Nola çeşmi-tər ilə çıxsa həbsi-xandən nərgis,
Nola gər çıxsa Yəqubi-bəlakəş beytul-əhzandan.

(F.IV.165)

Ləffü-nəşr poetik fiquruna əsaslanan bu beytlərin hər birində birinci misrada təbiət hadisələrinin təsviri verilsə, ikinci misrada təbiət hadisələrinin Yusifin qissəsindən bənzədildiyi epizodlara işarə edilir. Burada gülün çəmən bəzminə rövneq

verməsinin, Yusifin Misri müzəyyən qılmasına, qönçə gülün açılmasının Yusifin zindandan çıxmasına, üzərinə şəh düşdüyündən "çəşmi-tər" olmuş nərgizin açılmasının gözü yaşlı Yəqubun beytul-həzəndan çıxmasına bənzədilməsi assosiativ obrazlardır.

Füzuli bu mövzuya təkrar-təkrar qayıdır. Hər dəfə də Yusifin gülə, zindanın gülü həbsdə saxlayan qönçəyə bənzəməsi ilə bağlı bir-birindən gözəl bənzətmələr yaradır. Bir mədhiyyəsində şair ağzıbağlı qönçənin bağrının yarılib gülə dönməsini Yusifin Züleyxanın otağından çıxmasına bənzədərək assosiativ obraz yaradır. Yusif onu zinaya cəlb etmək istəyən Züleyxanın otağından çıxarkən Züleyxa onu arxadan özünə tərəf çəkdiyindən Yusifin köynəyi cırılmışdır. (Yusif surəsi) Yusifin köynəyi cırıldığı kimi gül açan qönçənin də sanki paltarı cırılmışdır.

Həbsdən Yusif çıxıb sultani-Misr olmuş kimi
Oldu, açıb qönçəsin arayışi-gülzar gül.

Sən Züleyxa xəlvətidir qönçeyi-dərbəstə kim,
Çıxdı ondan daməni-çakilə Yusifvar gül. (F.IV. 59)

Yusifin rəvayətinin məşhur motivlərindən biri də oğlunu itirdiyindən ağlayıb kor olmuş Yəqubun üzünə Yusifin köynəyini sürtməklə onun gözlərinə işıq gəlməsidir (Yusif surəsi. 84). Bəzən Füzuli şerində də Yusif kor gözlərə şəfa verən bir surət kimi canlandırılır:

İki didəsiz aləmə Yusifü sən
Sizə yox cahan içrə imkani-salis. (F.I.96)

Füzuliyəqədərki şerimizdə Yusif köynəyinin kor gözlərə işıq verən rəmzi bir obraz kimi canlandığını görmüşdük (bax.səh.) Füzulinin yuxarıdakı beytində də həmin rəvayətə üstüörtülü işarə edilmişdir. "İki didəsiz aləmə" ifadələrinin müxtəlif yozumu ilə beytdə eyham poetik fiqurunun mükəmməl nümunəsi yaradılmışdır. Biz Əli Nihad Tərlanın bu beytdə guya Füzulinin xristian üçlüyünə qarşı çıxması ilə bağlı fikirləri ilə razılaşırmır¹⁵

və burada gözəlin Yusif peyğəmbərlə ənənəvi müqayisəsini görürük. Şair bu müqayisə zamanı ya: "Sən və Yusif aləmə iki didəsiniz, üçüncü bir kəs gözəllikdə sizə tay ola bilməz", ya: "iki didəsi olmayan aləmə sən və Yusif işıq verirsiniz, sizə üçüncü bir kəs tay ola bilməz", ya da: "Hər iki dünyanın - Yusif - fani dünyanın, sən (Mütləq gözəl nəzərdə tutulur) isə axirət dünyasının didəsisiz, sizə üçüncü bir şəxs bərabər tutula bilməz"-demək istəmişdir. Burada Yusifin kor gözlərə işıq verməsinə işarə edilməsi ilə yanaşı didə, göz məfhumunun hər şeydən əziz, hər şeydən üstün olanı (məsələn, gözümün didəsi) bildirən sözlə mənəsinə da nəzərə almaq lazımdır. Yəni Yusiflə sən dünyanın gözü, dünyanın əzizisiz.

Yusif qissəsində həm Yusif, həm də Yəqub dözümlülük, səbrlilik nümunəsidir. Ən çətin anlarda belə Tanrıya tapınan Yusif ancaq səbrlə haqqa-ədalətə çatır. Füzuli Qurani-Kərimdə "Sabrun cəmilun" - "Səbr etmək gözəldir" (Yusif surəsi,18) ifadəsində əks olunmuş bu gözəl mənəvi keyfiyyəti öz poeziyasında əks etdirmiş, bir qəsidəsində Yusifin səbrlə padşahlıq məqamına çatmasını bu cür bildirmişdir:

Qönçə bağı dəhr bidadilə əvvəl qan olur,
Sonra yüz lütf ilə könlü açılır, xəndan olur.

Qətreyi baran ki, bir müddət sədəf həbsin çəkər,
Yox ikən qədri, tapıb qiymət düri-ğəltan olur.

Möhnətə səbr eyləyən rahat tapar, çün Yusifə,
Səltənət təxtinin əvvəl payəsi zindan olur. (F.IV. 56)

Bu şerdə yüksək poetik üslub dərin bir hikmətlə vəhdət təşkil edir. A.Mirzəyev Yusif qissəsi əsasında şifahi xalq ədəbiyyatında bir sıra atalar sözü, zərb məsəllər yarandığını göstərmişdir.¹⁶ Füzulinin bu şe'ri də zərb-məsəllər təsiri bağışlayır. Şair ibrətamiz düşüncə və fikirlərini ifadə edərkən misilsiz poetik obrazlara müraciət edir: Qönçənin hələ açılmazdan əvvəl qəzavü-qədərin zülmü ilə bağı qan olması, sonra onun

xəndan olması, yağış qətrəsinin sədəf daxilində bir müddət həbsdə yatması, sonra isə qiymətli inciyə çevrilməsi kimi təşxis - istiarələr şerin bədii dəyərini daha da artırır.

Həbsdə olan Yusifin bir sədəf daxilindəki incini xatırlatması, digər tərəfdən şairin başqa şerlərində qönçə gülün açılmasının Yusifin köynəyinin cırılmasına bənzədilməsi (bax.səh.) bu şerin əvvəlki iki beytində də Yusif qissəsinə gizli bir işarə olduğunu düşünməyə əsas verir.

Yusif rəvayətində özünü göstərən yüksək əxlaqi ideallar - Allaha təvəkkül, səbrlilik, dözümlülük, övlad-valideyn məhəbbəti Füzuli təxəyyülündən keçib ən gözəl kəlamlar və poetik obrazlarla nadir sənət incisinə çevrilmişdir.

Musa peyğəmbərin rəvayəti də Füzuli şerində özünəməxsus bir tərzdə əks olunmuşdur. Əgər Nəsimini, Xətaini daha çox Musanın (ə) Allah-Təalanı yanan ağacda od şəklində görməsi və Tur dağında onun Allah-Təala ilə danışması rəvayətləri məşğul edirdisə, Füzuli şerində Musa ilə bağlı təlimlərdə əsas yeri Musanın möcüzələri ilə əlaqədar motivlərin tutduğunu görürük. Şair daüa çox Musa peyğəmbərin yədi beyzası, sehrli əsası, dənizi yarması ilə bağlı rəvayətlərə toxunur, ara-sıra Musanın qövmünə nemətlər verilməsi, Samirinin buzovı ilə bağlı epizodlara da işarə edir. Füzuli şerində Musa peyğəmbərin qissəsi ilə bağlı ən maraqlı cəhət şairin Musa peyğəmbərlə Xızrın əhvalatına - Xızrın kasıbların gəmisini xarab etməsi və köhnə divarı bərpa etməsi ilə bağlı epizodlara işarə etməsidir.

Klassik şerimizdə tez-tez adı çəkilən Musa əleyhissəlamın bəzən Kəlim¹⁷ (danışan, söhbət edən) adlandırılmasını görürük. "Bəngü-badə"də Füzuli meyın dilindən deyir:

Ərz qıldım Kəlimə surəti hal

Rifqimi qıldı ümmətinə həlal. (F.II. 248)

Burada şair yəhudilik dinində şərəbin islamdakı kimi haram buyurulmamasına işarə edir. Nişançı paşaya həsr etdiyi qəsidəsində şair məmduhunu "Kəlimi-Turi-vəfa" adlandırır (F.IV. 113).

Füzuli poeziyasında Musa adı daha çox onun sehrli əsası ilə birlikdə anılır. Bir tövhidində şair deyir:

Ya mən əhatə elmükə əşyaya kulləha
Nə ibtida sənə mütəsəvvər, nə intiha

... Sənsən qılan məzahiri-ümmidi bim edib
Musayi elm gənci, əsasını əjdəha. (F.I. 52)

Bu şərdə Allah-Təalanın elminin hər şeyi əhatə etdiyini, onu əzəli və əbədi olduğunu bildiren şair Musa əsasının əjdəhaya dönməsi ilə bağlı rəvayətə işarə etmişdir (Taha. 57-73, Şüəra. 37-51, Əraf.104-122). Şairin xəzinə və əjdaha sözlərini birgə işlətməsi də təsadüfi deyildir. Nağıllarda xəzinələri əjdahalar, ilanlar qoruyur. Füzuli sanki təlmih daxilində təlmih yaradır. Birinci təlmihdə dini rəvayətə işarə edən şair həmin təlmihin özündə gözlərimiz önündə nağılvari bir epizod - xəzinə qoruyan bir əjdaha da canlandırır.

Əli Nihad Tərhan bu şərdə "məzahiri - ümmidi birlə" Tanrının Camal (lütf və kərəm) və Cəlal (xövf, qorxu, qəhr) sifətlərinin təzahürünə - Camal sifətinin Musanın elm gənci olmasında, Cəlal sifətinin isə onun əsasının əjdəhaya dönməsində zühur etdiyinə işarə olduğunu bildirir. Camal sifəti əsil sifətdir. Musanın elm xəzinəsindən hər kəs bir ümid edir. Əsanın əjdaha olması isə nə qədər qorxulu olsa da, həddi-zatında bir görüntüdür. Çünki əjdəhaya dönən əsa yenə əski halına qayıdır. Ona görə də Camal təcəllisi daimi, Cəlal təcəllisi keçicidir.^{17a}

Ərəbcə yazdığı bir qəsidəsində Füzuli deyir:

Tiği Musanın əsası tək zühur etdikdə bil,

Sehrdə hər cür düyün varsa olar fani, hədə.* (F.IV.323)

Sehrli əsa, onun əjdəhaya dönüb sehrbazların ilana bənzər kəndirlərini udması Füzulinin poetik fantaziyasına geniş meydan açır. Bir tövhidində şair baharın gəlməsi, gül-çiçəyin açılması, suların, çayların hərəkətə gəlməsi ilə bağlı səhnələr yaradarkən bu rəvayətə işarə edir:

Boyandı qanı ilə səfheyi çəmən gül-gül
Məgər ki, fəsdinə hökm eyləmiş təbib-i-həva.

Hibali-sehrə dönüb cünbişi-cədavili-ab.
Kəlimi-sərv ona əksdən buraxdı əsa. (F.IV.35)

Şairə görə, selin-suyun coşub hərəkətə gəlməsi sanki sehrbaz kəndirlərinin hərəkətini xatırladır. Su kənarındakı sərv ağacı isə Kəlimə bənzəyir. Kəlim - Musa sehrbazların kəndirlərinin ürəkəti qarşısına əsa atdığı kimi, sərv ağacı da öz kölgəsini ürəkət edən suya salmışdı. Burada şair al-qırmızı çiçəklərin çəmənləri qana _____

* Tərcümə M.Əlizadəninindir.

boyaması ilə bağlı gözəl istiarə yaratmışdır. Bahar fəsli gələndə qan aldırmaq təbabətdə bir adətdir. Sanki təbib-i-hava da çəməndən qan aldığından o, al-qırmızı rəngə boyanmışdır.

"Leyli və Məcnun" məsnəvisinin "Bu saqiye bəzmə badə üçün xitabdır" bəusində şair özünü Musa əlehüissələmə bənzədir,

Mən şairi Museyi-kəlaməm

Sahirlərə möcüzə-təməmə. (F.II. 38)

deməklə başqa şairlərin şeri müqabilində öz şerinin sehr qarşısındakı möcüzə kimi olduğunu göstərir.

Bu və ya digər Quran rəvayəti ilə bağlı məsələlərə toxunarkən Füzuli çox zaman qədim tarixi olaylarla sonrakı hadisələr arasında tutuşdurmalar aparır. Məsələn, farsca bir qəsidəsində o, Həzrət Əlini Musaya, ona qarşı çıxış etmiş zalimləri Firona bənzədir.

Bir neçə Firon məkrin rüşətini sehr ilə
Bəsdir etmişlər onun sadə gözündə əjdaha

Asitinindən yədi-beyza çıxarmaq vaxtıdır.

Ya Əli, sahirlərin meydanına at bir əsa!* (F.IV.282)

Göründüyü kimi, tərif etdiyi şəxs - Həzrət Əli əlehüissələmin şərəf və izzətini bildirmək üçün Füzuli dönə-dönə Quran rəvayətlərinə müraciət edir, zalim Fironun məkr və hiyləsi

müqabilində Musanın sehrli əsası, parlaq əli, onun sehrkarların meydanında əjdahaya dönən əsası ilə çıxış etməsi yada düşür.

Bir şerində

Mənə zali-fələk çəkirdi ol muyi miyan cövrün,

Görün bir tari-muyi necə əjdər etmiş ol cadu. (F.I.281)

- deyərkən şair gözəlin saçlarını əjdahaya bənzətsə də, cadu-sehr sözlərini işlətməklə hz.Musa hekayətindəki məlum rəvayəti yada salmış olur.

Müasiri Əyas paşanın tərifinə həsr etdiyi qəsidəsində də Füzuli Musa peyğəmbərin sehrkarları dəf edən möcüzələrini, onun nur saçan parıltılı əlini yada salır. Füzuli mədh etdiyi şəxsi peyğəmbər səviyyəsinə qaldırır onun "ərzi-icazi nübüvvət" etdiyini, peyğəmbərlərə xas olan möcüzələr göstərdiyini belə söyləməkdən çəkinmir:

Saidi-ədlədir qüvvəti-icadi-nizam,

Ərzi-icazi nübüvvət, yədi-beyza eylər.

Pənceyi-əzmdədir qüdrəti-islahi-fəsad,

Sehr dəfin mədədi-möcüzi-Musa eylər. (F.IV.141)

Bu şerdə Füzulinin "yədi beyza" və "sehrli əsa" anlayışlarını

* Tərcümə M.Əlizadəninindir.

ədalət və əzəmət məfhumları ilə əlaqələndirməsi də maraqlıdır. Əyas paşanın "yədi beyzası" onun "saidi-ədli"dir ki, onun köməyi ilə nizam-intizam yaradılmışdır. Sehrli-Musa isə paşanın pənceyi-əzmindədir ki, fitnə fəsadları dəf etmişdir.

Füzuli şerində Musa əleyhissəlamın sehrli əsası ilə bağlı başqa rəvayətlərə də işarə edilmişdir. Bunlardan biri dənizin yarılması - ilə bağlı rəvayətdir.¹⁸ Tədqiqata cəlb etdiyimiz poeziya nümunələrindən ancaq Füzuli şerində bu rəvayətlə bağlı təlimlərə rast gəlinir. Qurani-Kərimin Şüəra surəsinin 60-66-cı ayələrində əks olunmuş bu rəvayətə görə, Musa

əleyhissəlam qardaşı Harunla yəhudiləri Misirdən çıxarıb Şama apararkən Firon öz qoşunu ilə onun ardınca gəlir. Dəniz sahilində Fironun qoşunu yəhudiləri haqlayır. Musanın qövmü həlak olacağını düşünüb onu qınamağa başlayır. Bu zaman Allah-Təaladan vəhy nazil olur və Musaya "Əsanla dənizi vur!" əmri verilir. Musa əsası ilə dənizi vurarkən dəniz yarılr və buradan on iki yəhudi soyuna müvafiq on iki yol ayrılır. İsrail oğulları sağ-salamat dənizi adlayıb keçirlər. Firon öz qoşunu ilə həmin yoldan keçmək istərkən dəniz birləşir. Firon öz adamları ilə qərğ olur. Qurani-Kərimdə bu hekayətdə böyük bir ibrət olduğu göstərilir (Şüəra.67).

Füzuli poeziyasında hz.Musanın qissəsi ilə bağlı təlmihlərin bir qismi bu rəvayət ətrafında birləşir. Füzuli həm qəzəllərində, həm də qəsidələrində bu mövzuya toxunur, sehrlı əsanın dəryanı iki yerə bölməsi ilə bağlı gözəl bədii təsvir vasitələri yaradır. Bir qəzəlində şair deyir:

Gecələr ta halimə gərdün təmaşa etmədi,
Tərk edib bidadını bir meyr peyda etmədi.
Navəkin gör kim yarub əşkim, tutar göz pərdəsin,
Ey deyən Musa əsası qəti dərya etmədi. (F.I. 310)

Şair sevgilinin hicranından şikayətlənir. Tale onun üzünə gülmür. Gərdün onun halından bixəbərdir. Ona görə də zülmündən əl çəkib gecələr ona bir günəş peyda etmir, yəni gözəli aşiqə göstərmir. Şair eşq yolunda axıtdığı göz yaşlarını dəryaya, gözəlin kipriklərini isə sehrlı əsaya bənzədir. Musa əsası dəryanı böldüyü kimi, məşuqənin kipriklərilə atdığı sevgi oxları da şairin sel kimi axan yaşlarını yarıb göz pərdəsini tutmuşdur. Bəzən şair Musa peyğəmbərin adını çəkmir, ancaq "əsayi-möcüz" ifadəsi ilə onun dəryanı iki yerə bölməsinə işarə edir.

İki gözədən rəvan etmiş sirişkim qamətin şövqi,
Əsayi-möcizi gör kim, iki bölmüş bu dəryayı.
(F.I.307)

Şair gözəlin qaməti ilə sehrlı əsa arasında bir bənzərlik görür. Əsa dəryanı iki yerə böldüyü kimi sevgilisinin gözəl qamətinə olan eşq də şairin gözlərindən iki yerə bölünmüş dəryaya

bənzəyən yaşlar axıdır. Beytdə göz yaşlarının dəryaya bənzədilməsi kimi ənənəvi mübaligəyə yeni məna çaları vurulduğu da müşahidə olunur.

Əmir hillənin tərifinə həsr etdiyi bir qəsidəsində Füzuli Quran rəvayətləri ilə bağlı obrazlar yaradarkən yenə Musa əsasını yada salır. Musa əsası dəryada quru yol açdığı kimi şair məmduhun qəürinin dəryanı belə quruda bildiyini göstərir:

Qəhri ol rəngilə kim dərya müzacın xüşk edər

Çalsa gər Musa sifət dəryayə tiği-abidar. (F.IV. 154)

Veys bəyin tərifinə həsr etdiyi bir qəsidəsində Füzuli "Verir fəqr içrə şükr əhlinə qədri-Musiyyi-İmran" (F. IV. 89) deməklə Allah-Təalanın mərhəməti ilə Musanın qövmünə verilmiş nemətlərə işarə edir. (Əraf.160)

Füzuli həzrət Əlinin mənqəbəsinə həsr etdiyi bir qəsidəsində Musanın (ə) qövmünün naşükürlüyünü yada salır:

Etihad etməzlər, ecazinə Musanın, vəli

Cümləsi cəngəpərəst olmuş bu qövmi-bihəya. (F.IV.282)

Qurani-Kərimin Baqara (5, 92-93-cü ayələr), Nisa (153-cü ayə), Əraf (148-152-ci ayələr), Taha (85-88-ci ayələr) surələrində Musa əleyhissəlam Tur dağına çəkilib Allah-Təalaya ibadətə qapılarkən Bənu-İsrailin haqq yolundan dönməsindən, Samiri adlı bir yəhudinin fitnəsinə uyub qızıldan buzov düzəldib ona ibadət etməsindən söhbət gedir (Xətəidə bu motivlə bağlı bax səh.). Füzuli Həzrət Əlinin nankor və naşükür adamlardan çəkdiyi əziyyətlərdən bəhs edərkən Musa əleyhissəlamın "qövmi-bihəyasından" gördüyü pisləkləri xatırlayır.

Qurani-Kərimin Kəhf surəsinin 60-82-ci ayələrində Musa əleyhissəlamın Allah-Təalanın mərhəmət göstərən elm öyrətdiyi bəndələrdən biri ilə də görüşündən söhbət gedir (Kəhf. 65). Təfsirçilər bu Allah bəndəsinin adı dirilik suyu ilə bağlı olan Xızır olduğunu bildirirlər. Sufi ədəbiyyatında Xızırın qeybə dair biliklərdən xəbərdar olduğu üçün bir çox övliyalar tərəfindən yüksək qiymətləndirildiyini qeyd etmişdik (bax.səh. 91-92,138-140) Məhəmməd peyğəmbərdən söylənilən bir hədisdə deyilir ki, bir gün Musa (ə) Bəni İsrailə xütbə söyləyərkən ondan kimin ən

bilikli adam olduğunu soruşurlar. Musa əleyhissəlam: "ən bilikli adam mənəm" - deyər cavab verir. Bu zaman ona Allah-Təala tərəfindən vəhy nazil olur ki, mənim Məcməul-Bəhreyndə (hərfi mə'nası: "İki dənizin qovuşduğu yer) bir qulum var ki, o səndən daha biliklidir".¹⁹ Quran rəvayətində Musa əleyhissəlamın bu Allah bəndəsini - Xızır axtarır tapması insanın qeybə dair bilikləri öyrənməyə can atması kimi təqdim olunur. Bu rəvayətin bəzi epizodlarına Xətai yaradıcılığında işarə edilmişdir. (bax.səh.) Musa bilik öyrənmək üçün Xızır ilə yoldaşlıq edir. Xızır isə onu qabaqcadan xəbərdar edib deyir:

"Mənimlə birlikdə sənin səbrin çatmaz" (Kəhf. 67). Çünki Xızır Allah-Təala tərəfindən hadisələrin mahiyyətinə varıb, onların batini mənasını anlamaq qabiliyyəti verilmişdir. Onun bir çox hərəkətləri Musa əleyhissəlamın təəccübünə, hətta dözümsüzlük göstərməsinə səbəb ola bilərdi. Hadisələrin sonrakı inkişafı da Xızırın haqlı olduğunu göstərir. Musa əleyhissəlam səbrli olacağına söz versə də üç dəfə dözümsüzlük göstərərək Xızırı etiraz edir. Birinci dəfə Xızır xeyirxahlıq edib onları gəmisinə buraxmış adamların gəmisini deşir. İkinci dəfə o, bir oğlan uşağını öldürür. Üçüncü dəfə isə onlara pislik edib yeməyə bir şey verməmiş adamların kəndində bir uçuq divarı təmir edir. Hər üç halda Musa peyğəmbər zahirən naməqbul görünən bu hərəkətlərə e'tiraz edir. Ayrılıq vaxtı Xızır öz hərəkətlərinin səbəbini izah edərkən onun haqlı olduğunu anlaşılar:

(Xızır) dedi: "Bu artıq mənimlə sənin aranda ayrılıq vaxtıdır. Dözə bilmədiyiniz şeylərin daxili mə'nasını sənə xəbər verəcəyəm. Belə ki, gəmi dənizdə çalışıb vuruşan bir dəstə yoxsula mənsub idi. Mən onu xarab etmək istədim. Çünki həmin adamların arxasında hər bir saz gəmini zorla ələ keçirən bir padşah var idi. Oğlana gəldikdə onun ata-anası mömin kimsələr idi. (Baxıb gördüm ki, həddi-buluğa çatanda kafir olacaq.) Buna görə də, böyüyəndə ata-anasını da öz arxasınca azğınlığa və küfrə sürükləməsindən qorxduq. Və Rəbbinin onun əvəzində onlara daha təmiz və (ata-anasına) qarşı daha mərhəmətli olan başqa bir

övlad verməsini istədik. Divara gəldikdə isə o, şəhərdə olan iki yetim oğlanın idi. Altında onlara çatası bir xəzinə vardı. Onların atası əməlisaleh bir adam idi. Rəbbin onların həddi-buluğa çatmalarını və Rəbbindən bir mərhəmət olaraq öz xəzinələrini tapıb çıxarmalarını istədi. (Ya Musa) Mən bunları öz-özümdən etmədim (yalnız Allahın əmrini yerinə yetirdim). Sənin səbr edib dözə bilmədiyən şeylərin daxili mə'nası budur (Kəhf. 79-82)".

Biz Füzuli poeziyasında bu üç əhvalatdan ikisinə işarə edildiyini görürük. "Leyli və Məcnun" mənəvisində Leylinin dilindən söylənilən bir qəzəldə şair Leylinin "bəhri-eşqdə" qərq olmaq arzusunun Xızrın gəmini xarab etməsi ilə bağlı rəvayətlə əlaqələndirib bu cür təqdim edir.

Qıl gərqə bəhri-eşqə vücudim səfinəsin,

Fərmani-Xızrə Musa edən iqtida həqi. (F.II. 195)

Göründüyü kimi, Füzuli Xızrın gəmini xarab etməsi rəvayətinə sufizmlə bağlı məcazi bir məna verir. Biz artıq bu şerdə gəminin Haqqa qovuşmaq yolunda neqativ rolunu görürük. Füzuli də Cəlaləddin Rumi və Yunis İmrə kimi (bax.səh.) Tanrıya qovuşmaq yolunda eşq dənizində qərq olmaq fikrini irəli sürür. Şair aşiqin vücudunu səfinə - gəmi adlandırır. Bu gəmi sevgi dənizində - bəhri-eşqdə qərq olmaq yolunda bir maneədir. Tanrıya qovuşan vücudundan keçməlidir. Xızr gəmini bu məqsədlə xarab etmiş, Musa da onun yolunu tutmuşdur. Göründüyü kimi, burada şair dini fəlsəfi görüşlərinə müvafiq olaraq Quran rəvayətinə fərqli bir məna verir.

Əyas paşanın mədhinə həsr etdiyi bir qəsidəsində Füzuli paşanın "Bağdad mülkünə rəvnəq" vurarkən göstərdiyi xidmətləri Xızrın xəzinəni qorumaq üçün köünə divarı təmir etməsinə bənzədir:

Səbati-ədl üçün rəvnəq buraxdın mülki-Bağdadə

Bəqayi-gənc üçün, ey Xızr, yapdın köünə divarı.

(F.IV.126)

Füzuli öz poeziyasında başqa peyğəmbərlər kimi Musa əleyhüis-səlamı da Məhəmməd peyğəmbərlə müqayisə etməyi unutmur. Musa əleyhissəlam Tur dağında Allah-Təala ilə

danışmış, Məhəmməd əleyhissəlam isə merac edərək Tanrı dərğahına qalxmış, Allah-Təala ilə görüşüb söhbət etmişdir. Füzuli bu iki hadisəni müqayisə edir və Məhəmməd peyğəmbərin meracının daha uca bir məqam olduğunu göstərir. Şairin fikrincə Musa peyğəmbərin (ə) Tur dağında Allah-Təala ilə görüşməsi ilə Məhəmməd peyğəmbərin meracı arasında yerlə göy qədər fərq vardır. "Leyli və Məcnun"un meracnaməsində şair deyir:

Merac yaftı to vü bər Tur şod Kəlim,

Fərq əz to ta Kəlim ziərşəstü ta səma (F.II.32)

Gördüyümüz kimi, Füzuli Musa peyğəmbərin hekayəti ilə bağlı təlmihləri ilə bir tərəfdən güclü assosiativ obrazlar yaradaraq şerin sənətkarlıq cəhətdən yüksəkliyinə nail olmuşdursa, digər tərəfdən də bu rəvayətlə əlaqədar dərin hikmətamiz mənalar ifadə etmişdir.

Öz poeziyasında bir tərəfdən insanın həyatda nail ola biləcəyi hədsiz hakimiyyəti, digər tərəfdən də dünyanın faniliyini, həyatın gəldi-gedərliyini bildirən "mülki-Süleyman" ifadəsinə tez-tez müraciət edən Füzuli Süleyman peyğəmbərin rəvayətinin başqa cəhətlərinə - Süleyman taxtını küləklərin daşmasına, Süleymanın qarışqa ilə olan əhvalatına, divin mülki-Süleymana sahib durmasına, Süleymanla Bilqeysin əhvalatına, Süleymanın quşlarla olan əhvalatına da işarələr etmişdir.

Füzuli şerində "mülkü-Süleyman" bir növ "İskəndərə qalmayan dünya" ifadəsinə yaxın bir anlamda işlənir. Bu mənə Füzulinin "Leyli və Məcnun"unda Məcnunun dilindən söylənilən bir qəzəldə belə ifadə edilir:

... Bilmişiz kim, mülki-ələm kimsəyə qılmaz vəfa,

Ol zamandan kim, onu mülki-Süleyman bilmişiz.

(F.II.215)

Füzuli bir nətində Süleyman əleyhissəlam kimi Məhəmməd peyğəmbərə də cinlərin, insanların, vəhşi heyvan və quşların tabe olduğunu bildirir:

Şahənşahi ki, Süleymani-mülki-məni olub,

Müti oldu ona cinnü, insü, vəhşü tuyur. (F.IV.41)

Bəzən Füzuli şerində cin-şəyatin yerinə folklor personajlarından - divlərdən, pərilərdən söhbət gedir (F.II.12; IV.107). Eləcə də şair tez-tez küləklərin Süleymana tabe olmasına işarə edir. O, bir nətində deyir:

Əhmədi-mürsəl ki, fərmanbər Süleymandır ona
Eylə kim, gördü Süleyman oldu fərmanbər səba.

(F.IV.50)

Şair yuxarıdakı beytdə Süleymanı görərkən küləklərin ona tabe olması kimi, Süleyman peyğəmbərin də Məhəmməd peyğəmbərə tabe olduğunu bildirir.

Bir qəzəlində şair küləklərin Süleymana tabe olması ilə bağlı belə bir poetik obraz yaradır:

Dil ki, bir dilbərə sərmənzil idi ahim ilə,
Yelə verdim, adını təxti-Süleyman etdim. (F.I. 232)

Şair sevgiliyə "sərmənzil" etdiyi ürəyini "təxti-Süleymana" bənzədir. Süleyman təxtini qasırga küləklər daşdığı kimi aşiqin ürəyini də onun ah-naləsi yelə verir. Burada dilbər sevgilinin şairin qəlbindəki yeri Süleymanın öz taxt-tacı üzərindəki hökmranlığı ilə tutuşdurulur. Digər tərəfdən də, şairin eşq yolunda çəkdiyi ahları mübaliğəli tərzdə Süleyman taxtını yerindən qaldıran küləklərə bənzədir.

Füzuli Süleyman peyğəmbərlə bağlı mövzulara daha çox müasiri Sultan Süleymanın mədhi ilə bağlı toxunur. Şair "Süleyman mülkünün varisi" adlandırdığı Sultan Süleymana həsr etdiyi bir qəsidəsində deyir:

Həqq iki adil Süleyman hakim etmiş aləmə,
Əvvəlü axir qılıb sirri-ədalət aşikar.

Ol Süleymanın şükuhi divə salmış rəstixiz,
Bu Süleyman səlvəti küffari etmiş xakisar.

Ol Süleymana məhəlli-əzmdə məhmil həva,
Bu Süleymanə zəmani rəzmdə məhkum nar.

Aləmin vəsfin Süleyman mülki derlərsə nola,

Çün Süleymandan Süleymanə qalıbdır yadigar (F.IV.72)

Bu şerdə divlərin Süleymana tabe olmasına, küləklərin onun ixtiyarında olmasına işarə edilir. Şair iki Süleymanı müqayisə edir. Əgər Süleyman peyğəmbərə divlər tabe idisə, Sultan Süleymanın qarşısında kafirlər zəlildirlər. Əgər Süleyman peyğəmbərə küləklər tabe olub onun təxtini daşıyırdılarsa, Sultan Süleyman döyüş zamanı oda belə əmr verir. Şairə görə, bu dünya, həqiqətən də, "Süleyman mülküdür". Çünki o, bir Süleymandan digərinə yadigar qalıb. Gördüyümüz kimi, şairin tərif etdiyi hökmdar öz qüdrət və əzəməti ilə Süleyman peyğəmbərə bərabər tutulur.

Burada biz Süleymanla bağlı başqa bir cəhətlə də üzləşirik. Bu Süleyman əleyhissələmin bir hakim kimi ədalətli hökmlər çıxarmasıdır. Süleymanın adilliyi, müdrikliyi hələ taxt-taca oturmazdan əvvəl özünü göstərmişdir. Qurani-Kərimin Ənbiya surəsinin 78-79-cu ayələrində bir əkin sahəsi ilə bağlı mübahisəli məsələdə Süleymanın ədalətli hökm çıxardığı göstərilir. Tövratda Süleymanın uşaq üstə mübahisə edən iki qadını ədalətlə mühakimə etməsi söylənilir (Tövrat, 3-cü Çarlıq.3. 16-28). Bu hadisə intibah dövrünün bir çox rəssamlarını ilhama gətirmiş, Süleymanın iki qadını mühakimə etməsi ilə bağlı gözəl sənət əsərləri yaranmışdır. Əhməd ibn Hənbəlin "Müsnəd" hədislər toplusunda həmin hadisə peyğəmbər əleyhissələmin dilindən bu cür rəvayət edilir: "Rəsulullah səllallahu aleyhi və səlləm demişdir: Bir dəfə iki qadın öz oğlanları ilə bir yerdə olarkən qurd gəlib uşağın birini aparır. Bu qadınlar sağ qalan uşağın üstündə dava salır və mühakimə olunmaq üçün Davudun yanına gəlirlər. Davud uşağı yaşca böyük qadına verir. Qadınlar çıxıb getməyə hazırlaşarkən Süleyman onları geri çağırır deyir: "Mənə bıçaq verin, uşağı yarı bölüb hər hissəsini birinizə verəcəm". Cavan qadın dedi: "Allah sənə rəhm versin, uşağı bölməyin, o mənim deyil, onun uşağıdır". Süleyman bu sözdən sonra uşağın cavan qadına çatacağını bildirir".²⁰

Göründüyü kimi, Süleymanın adilliyi, müdrikliyi olduqca hikmətamiz dini rəvayətlərdə öz əksini tapmışdır. Təsədüfi

deyildir ki, Füzuli də Süleymandan bəhs edərkən onun ədalətli olmasını ayrıca qeyd edir. Füzuli haqqın, ədalətin bəzən sirr olaraq qalmasını, yalnız Süleyman kimi adil hökmdarların "sirri-ədaləti aşkar" etməsini bildirməyi də unutmur. Elə yuxarıdakı rəvayətdə də Süleyman məhz sirri aşkar edib ədalətli hökm verir.

Füzuli də öz sələfləri kimi (bax. sə.) Süleymanla qarışqanın rəvayətində hökmü yerə-göyə sığmayan, şanlı, əzəmətli bir padşahla Tanrının yaratdığı ən zəif, ən gücsüz bir məxluqun qarşılaşmasından doğan təzadları göstərir. Əzəmət, vüqar və ucalıqla zəifliyin, kiçikliyin qarşılaşdırılması ilə Füzuli öz şerində gözəl bədii obrazlar yaradır. Bir qəzəlinde şair sevgilinin vüsalına yetməyi "dərgahi-sultanə" yetişmək kimi verir və özünü Süleyman barigahına yetişmiş bir qarışqaya bənzədir.

Halım deyib, müradıma yetsəm əcəb degil,
Bir bəndəyəm ki, dərgahi-sultanə yetmişəm,
Muri-mühəqqərəm ki, sərəsimə çox gəzib,
Nagah barigahi-Süleymanə yetmişəm. (F.I. 242)

Buradakı "halım deyib, müradıma yetsəm" ifadəsi Quran qissəsi ilə bağlılıq cəhətdən diqqəti cəlb edir. Çünki qarışqa da halını söyləyib müradına yetmiş, Süleymanın qoşununun tapdığı altda qalmaqdan qurtulmuşdur. (Nəml.17-19)

Füzuli Həzrət Əlinin mənqəbəsinə həsr etdiyi bir qəsidəsində də Süleyman - qarışqa müqayisəsindən istifadə edir. O göstərir ki, Həzrət Əli ən kiçik bir qarışqaya iltifat edərsə, həmin qarışqa Süleyman üzərində sultan olar. Beləliklə, şair kiçik, zəif olanın qüdrətli, əzəmətli olan üzərində ağalığına gətirib çıxara bilən Həzrət Əli lütfünün, iltifatının böyüklüyünü göstərmiş olur:

Ol şahənşah kim, əgər bir murə qılsa iltifat,
Mur hökm eylər, Süleyman üstünə sultan olur. (F.IV.57)

Qarışqanın xarici görkəmi, onun öz kiçikliyi və qaralığı ilə kağız üzərindəki yazıya bənzəməsi də şairin diqqətindən yayınmır. Qazi Əsgər əfəndiyə həsr etdiyi mədhiyyəsində şair deyir:

Ey fələk, bu nə rəvadır ki, sipahi-sitəmin
Dili-məmurimi yəğma ilə viran eylər.

Bir deməzsənmi, nəgəh sitəmindən bu fəqir
Qaziyi-Əsgərə şərhi-ğəmi pünhan eylər.

... Ol qədər namə ki, muri-xətinin məzmunu
Nəyə kim zahir olur, hökmi-Süleyman eylər. (F.IV. 166)

Şer bədii xitabla, fələyə müraciətlə yazılıb. Qarışqa Süleyman peyğəmbərə müraciət etdiyi kimi, Füzuli də fələyin sitəmindən Qazi Əsgər əfəndiyə "şərhi-qəmi pünhan" edəcəyini bildirir və məmduhu uca bir mərtəbəyə qaldırır, onu Süleyman peyğəmbərə (mübaligəyi-said), özünü isə kiçik bir qarışqaya tay tutur (mübaligəyi-nazil). Şairin Qazi Əsgər əfəndiyə yazdığı namə yazısı ilə qarışqaya bənzəsə də, öz məzmunu ilə Süleymanın hökmü qədər qüdrətlidir.

Qarışqanı yazıya, xəttə bənzədən şair bir qəzəlinde sevgilinin xətti-xalını da qarışqaya bənzədir. Yəni də Süleyman - qarışqa qarşılaşdırılması aparılır, sevgilinin "cami-vüsali" "abi - heyvana", "zülməti-zülfi" nura, "şəmi-ruxi" "Xurşidi-rəxşana" qarşı qoyulduğu kimi, "muri-xəti" də "mülkü Süleymana" qarşı qoyulub ondan üstün tutulur:

Təşneyi-cami-visalın abi-heyvan istəmən,
Maili-muri-xətin mülki-Süleyman istəmən.

Zülməti-zülfün giriftarı dəm urmaz nurdan,
Talibi-şəmi-ruxün xurşidi-rəxşan istəmən. (F.I.166)

Klassik şerimizdə bəzi hallarda qarışqa ilə bərabər Ənqa quşu da yada salınır, Süleymanla bağlı mövzularda bu quşa da yer ayrılır (bax: səh.) Füzuli bir qəsidəsində deyir:

Surətim fəqrü, siyrətim münim
Heyətim murü, himmətim Ənqa.

Rifəti-qədrim iltifat etməz
Gər Süleyman qılırsa ərz əta. (F.IV.156)

Şairin adını hümmət-hünər və qeyrət anlayışı ilə bağladığı Ənqa quşu əfsanəvi bir quşdur. Bu quşu bəzən fars əsatirlərindən

tanıdığımız Sümurğ quşu, bəzən də yunan mifologiyasındakı məlum Fenikslə, (Səməndərlə) eyniləşdirirlər. Süleymanın quş dili bilməsi ilə bağlı bir sıra rəvayətlərdə Ənqa quşu əsas obrazlardan biri kimi çıxış edir. Yuxarıdakı şərdə Füzulinin bu quşu nə üçün məhz qeyrət, hünər anlamı ilə əlaqələndirilməsi bir qədər qaranlıq qalsa da, başqa bir şe'rində şair fikrini nisbətən daha aydın ifadə edir:

Yetər tavus tək ucbilə qıl arayışi-surət,
Vücutundan keçib aləmdə bir ad eylə ənqa tək. (F.I.210)

Bu beytdə şair "Ənqa" quşu obrazında həm Simurğun, həm də Səməndər quşunun xüsusiyyətlərini ümumiləşdirmişdir. Belə ki, İran ədəbiyyatşünaslığında Simurq quşu ilə eyniləşən Ənqa haqqında deyilir: "Onun cahanda adı var, amma nişanı yoxdur. Varlığı nadir olan hər bir şeyi Ənqayi-məğribə bənzədirlər".²¹ Füzulinin bu şe'rində vücudu olmayan bir varlığın aləmdə ad eyləməsi Simurğu xatırladığı kimi, "vücutundan keçib aləmdə bir ad eylə ənqa tək" ifadəsi Səməndər-Feniks quşunu da yada salır.

Qədim yunan əsatri təsəvvürlərinə görə, bu quş 500 il (və yaxud 1460 il) yaşayır. Ölümünü qabaqcadan duyan Ənqa quşu ətirli otlar yığıb yuvasına gətirir və özünü bu otların içərisində yandırır.²² "Bu quşca can odına Səməndər kimi girir" (Q.B.93) deyən Qazi Bürhanəddin də bu rəvayətə işarə etmişdir.

Ənqa quşunun od içərisində yanmaqla başqa bir həyat doğurması Füzuliyəqədərki Şərq ədəbiyyatında maraqlı bədii obrazlar yaranmasına səbəb olmuşdur. VI əsr Suriya şairi Yefremın himnlərindən birində din yolunda şəhid olan, zalım hökmdarın əmri ilə qətlə yetirilən yeddi yəhudinin ölümündən bəhs edilir. Yefrem bu yeddi şəhidin anasını quşa, oğlanlarını isə lələklərə bənzədir, oğlanlarının əzabının sonunu tezləşdirmək üçün ananın öz oğlanlarını odun, alovun ağışuna atmasından danışır. S.S. Averintsev bu barədə yazır: "Yefremə odda yanıb ölmək obrazı çox lazım idi. Bu mənərə Yefrem yaradıcılığında uçan quş obrazının ölümdən dirilmə kimi metaforik bir mənə kəsb etməsi ilə əks olunmuşdur. Burada feniskin adı belə çəkilməsə də, feniks

barədə düşünməmək mümkün deyil. O vaxt üçün ölüb dirilmənin populyar obrazı olan feniks barədə təsəvvürü himndəki assosiasiyaların (od içərisində ölmə, dirilmə, quş uçuşu) uçqat bağlılığı doğurur".²³

VI əsrdə yaşamış Suriya şairinin və ondan min il sonra yaşamış Füzulinin eyni bir rəvayətdən faydalanması dini əsəri təsəvvürlərin müxtəlif dövrlərdə müxtəlif yerlərdə yaranmış ədəbiyyatları birləşdirmək baxımından misilsiz roluna dəlalət edir.

Füzuli Şeytanın Süleyman xatəmini oğurlayıb Süleyman təxtinə çıxması ilə bağlı rəvayətə də işarə edərək gözəlin yanağının Süleyman təxtinə, saçlarının isə divə bənzəməsi ilə bağlı ənənəvi obrazı yenidən canlandırır: (bax: səh.)

Səba, lütf etdin əhli-dərdə dərmandan xəbər verdin.

Təni-məhzunə candan, canə canandan xəbər verdin.

Süleyman məsnədindən divi-gümrəh rəğbətə kəsdin

Dənizdə xatəmi-hökmi-Süleymandan xəbər verdin.

(F.I.209)

Şerin birinci beytində səba-qasid obrazı ilə rastlaşırıq. O təni-məhzunə - yəni hüzn içərisində olan bədənə candan-ruhdan xəbər verir. Bu mənada səba həm də ilahi vəhyi bildirir, Canandan - Mütləq gözəldən xəbər verir.

Şerin ikinci beytində Süleymanın üzüyü ilə bağlı rəvayət Səba ilə əlaqələndirilir. Rəvayətin özündə²⁴ Səba - küləklə bağlı heç bir epizod olmadığından burada Səbanın - ilahi vəhy mənasını bildirməsini düşünmək olar. Görünür şair hz.Süleymanın üzüyü itirdikdən sonra balıqçılıq etməsini, Şeytanın üzüyü dənizə salıb itirməsini və s. hadisələri Səba ilə - yəni İlahi vəhy ilə nazil olan Tanrı əmri hesab etmişdir.

Bir qəzəlinde şair gözəlin ağzının Süleyman xatəminə bənzəməsi ilə bağlı ənənəvi obraza (bax: səh.) müraciət edir:

Dəhanın dürci kim, qeydin çəkərlər hur peykərlər,

Pərilər taətiçün xatəmi-mülki-Süleymandır. (F.1.153)

Füzuli Süleymanın ağıllı vəziri Asəfi də unutmur. O Rüstəm paşanın tərifinə həsr etdiyi qəsidəsində öyüləni Asəfə bənzədir:

Ondan aldı əzəmət əmri-vəzarət guya,
Hökm üçün şimdi Süleymanə verildi xatəm.

Ona xətm oldu rəhü rəsmi-hökumət, guya
Şimdi nəsib oldu bu dərgahə vəziri əzam.

Ki, Süleymani-zəman Asəfi etdi nayib,

Oldu sərəskəri-Keyxosrovi-dövrən Rüstəm. (F.IV. 97)

Süleymanla bağlı rəvayətlər içərisində onun Səba məlikəsi Bilqeyslə olan əvəlatı ayrıca yer tutur (Nəml surəsi, 20-44-cü ayələr). Nəsimi şerində Süleymanın Hüdhdü quşu vasitəsi ilə Bilqeyse məktub göndərməsinə işarə edildiyini qeyd etmişdik (bax. səh.). Bu motivə Füzuli yaradıcılığında da rast gəlinir. Belə ki, "Şikayətnamə" əsərində şair Sultan Süleymandan aldığı bəratın "Nihayəti-məfhumi"

(Bu (məktub) Süleymandandır və "bismillahir-rəhmanir-rəhim"lə başlayır - A.Q.) olduğunu göstərir. (F. II.)

Bu ifadə Qurani-Kərimin Nəml surəsinin 30-cu ayəsindən götürülüb. Hüdhdü vasitəsilə Süleymandan məktub alan Bilqeyse öz əyanlarına məhz bu sözlərlə müraciət edir. Bu ayə bir neçə cəhətdən nəzəri cəlb edir. Birincisi Səba məlikəsinin heç bir izahsız - filansız "Bu məktub Süleymandandır" deməsi Süleyman peyğəmbərin o dövrdə Cənubi Ərəbistanda da çox tanınmış bir padşah olmasını fərz etməyə əsas verir. Ayənin digər diqqətəlayiq cəhəti Tövbə surəsi istisna olunmaqla, Quran surələrinin əvvəlində işlənən "Bismillahir-rəhmanir-rəhim" kəlməsinin burada mətn daxilində işlənməsidir. Bununla Süleymanın məktubu ayrıca bir ülvyyəət kəsb etmiş olur. Bu məktub bütләrə tapıan Səba məlikəsinə təkallahlılığa, möminliyə çağırır. Füzuli Sultandan aldığı məktubu Süleyman peyğəmbərin Bilqeyse göndərdiyi məktuba bənzətməklə onun nə qədər dəyərli, qiymətli olduğunu nəzərə çatdırır. Şair Süleyman peyğəmbərlə Sultan Süleymanın adlarının eyni olmasından məharətlə istifadə etmiş, müasiri olan

Sultan Süleymanın Süleyman peyğəmbər kimi aqil, hökmlü, qüdrətli olduğunu bildirmişdir.

Füzuli şerində Süleyman peyğəmbərlə bağlı mövzuların maraqlı cəüətlərindən biri burada bir neçə qaynağa - həm dini mənbələrə, həm təsəvvüfi düşüncələrə, həm də həmin rəvayətin xalq yaradıcılığı ilə bağlı epizodlarına müraciət edilməsidir. Bütün hallarda Süleyman peyğəmbərin hekayəti yüksək poetikliklə təqdim edilir, dini rəvayətlərdən bəhrələnməklə Füzuli şeri misilsiz sənətkarlıq və ibrətamiz məna kəsb edir.

Füzuli poeziyasında İskəndərin rəvayəti ilə bağlı təlmihlər az olsa da, şairin bu böyük sərkərdəyə münasibətini, onun həyat və fəaliyyətinə nə dərəcədə bələd olmasını araşdırmaq imkanı verir. Füzuli poeziyasında İskəndər Zülqərneynin adı bəzən İran şahı Dara ilə yanaşı çəkilir ki, bu da təsadüfi olmayıb Füzuliyə qədər mövcud olmuş tarixi-ədəbi əsərlərdəki məlumatlardan irəli gəlir. Bir çox mənbələrdə İskəndərin İran şahı Daranın oğlu olması söylənilir, hətta onun adını da fars mənşəyi ilə bağlamağa cəhdlər edilir. Bu barədə Təbəri tarixində oxuyuruq:

"Bəzi elm əhli qədim adamların xəbərlərinə istinadən iddia edir ki, İskəndər Dara əl-Əsğarla (Kiçik Dara - III Dara nəzərdə tutulur - A.Q.) müharibə edən şəxsdir. O, Kiçik Daranın qardaşdır. Kiçik Daranın atası Böyük Dara (Bəhmən oğlu Dara nəzərdə tutulur - A.Q.) İskəndərin anası ilə evlənibmiş. Bu, qədim rum şahının qızı olub. Adı Həlay imiş. O, əri Böyük Daradan hamilə qalıbmış. Dara bu qadından çox üfunətli tər iyi gəldiyini gördükdə, öz adamlarına bu iyi yox etmək barədə göstəriş verir. Mərifət əhli qadına əlac etmək üçün Səndər adlı ağacdən istifadə edir. Bu ağacı doğrayıb qaynadır, qadını onun suyunda çimzdirirlər. Bunun sayəsində həmin qoxu xeyli azalsa da, tamamilə yox olmur. Dara dözə bilməyib iyrendiyi bu qadını atası evinə yollayır. Bu vaxt Həlay artıq Daradan hamilə idi. O, bir oğlan doğub adını öz adına və pis qoxunu dəf etmək üçün suyunda çimdiyi ağacın adına müvafiq Həlaysəndərus qoyur. O, İskəndərusun əslidir."²⁵

Ərəb tarixçilərinin İskəndərin mənşəyi barədə verdikləri bu məlumat, yəni onun III Daranın böyük qardaşı və İran taxtının qanuni varisi elan etmələri Sasani ənənələrinə əsaslanır. İran zadəganlarının siyasi baxışları belə bir teokratik əsasa dayanırdı: yalnız o şəxs qanuni hökmdar ola bilər ki, o, şahənşah nəslində irsən keçən "ilahi fərrə" malik olsun. İskəndərin taxtı qəsb etməsi bu nəzəriyyənin əsassızlığını sübuta yetirir və hökmdarların nüfuzunu aşağı salırdı. İskəndəri hansı yolla olsun, fərrə malik hökmdarlar sırasına gətirmək və beləliklə də, onun şahənşahlar taxtını tutmasını əsaslandırmaq lazım idi.²⁶

İskəndərin şahənşahlarla qohumluğuna Şərq ədəbiyyatında da xüsusi diqqət yetirilir. Füzuli poeziyasında İskəndərlə Daranın adı yanaşı çəkilir. Onlar hər ikisi qüdrət, əzəmət, ucalıq mücəssəməsidirlər. Şair dövrünün hakimlərini tərifləyərkən onları məhz İskəndərə, Daraya bənzədir. İbrahim xanın mədhinə həsr etdiyi qəsidəsində Füzuli İskəndərlə Daranın tərif edilən şəxsin bəndəsi olduğunu bildirir. Bu cür ümumdünya şöhrətli cahangirləri İbrahim xanın "bəndeyi-bəndəsi" adlandırmaqla Füzuli məmduhun tərifində ifrat mübaliğəyə varır:

Çəkəri-çəkəri fəğfur ilə xaqan oluban,
Bəndeyi-bəndəsi İskəndər ilə Daradır. (F.IV.110)

Sultan Süleymanın tərifinə həsr etdiyi qəsidəsində şair daha irəli gedərək, "dərgahü qədrinə min daravü-İskəndər gəda" (F.IV. səh. 65) söyləyir. Daraların, İskəndərlərin qarşısında gəda sayıldığı şəxsin qədri hədsiz ucalmış olur.

Sultan Süleymanın mədhinə həsr etdiyi qəsidəsində məmduhun taxt-taca layiq olmasını göstərmək üçün şair deyir:

İskəndər təxtinin iqbal ilə məqbul Darası,
Süleyman mülkünün isbat ilə varis Süleymanı. (F.IV.75)

Əyas paşanın tərifinə həsr etdiyi qəsidədə isə Füzuli İskəndərlə bağlı mövzunu daha da genişləndirir:

Pənahi-mülki-millətsən, sədadi-hüsni-tədbirin
Ədu Yəcucinə dəfinə bir səddi-İskəndərdir. (F.I.135)

Yuxarıdakı beytdə Qurani-Kərimdə əks olunmuş bir rəvayətə işarə vardır. Kəhf surəsinin 92-99-cu ayələrində həmin rəvayət belə söylənilir:

Daha sonra Zülqərneyn (məğriblə məşriq arasında olan) başqa bir yola (cənubdan şimala) üz tutub getdi. Nəhayət, iki dağ arasına gəlib çatdıqda onların ön tərəfində az qala söz anlamayan bir tayfa gördü. Onlar dedilər: "Ey Zülqərneyn! Yəcuc-məcuc tayfaları bu ərazidə fitnə-fəsad törədirlər. Bizimlə onlar arasında bir sədd çəkmək üçün sənə müəyyən məbləğ vermək olarmı?" Zülqərneyn dedi: "Rəbbimin mənə verdiyi (sərvət sizin mənə verəcəyiniz məbləğdən) daha yaxşıdır. Gəlin, öz qüvvənizlə mənə kömək edin, mən də sizinlə onlar arasında möhkəm bir sədd düzəldim! Mənə dəmir parçaları gətirin!" Zülqərneyn iki dağın arasını (dəmir parçaları ilə doldurub) bərabərləşdirən kimi, "Körükləri üfürün!"- dedi. Zülqərneyn dəmiri öz halına salınca: "Mənə ərimiş mis gətirin onun üstünə töküm" - dedi. (Dəmir və mis bir-birinə qarışdı. Ərimiş mis divarın dəliklərini doldurdu və beləliklə, möhkəm bir sədd əmələ gəldi.) Yəcuc-məcuc tayfaları artıq nə səddi aşdı, nə də onu dəlib keçə bildilər. Zülqərneyn dedi: "Bu (sədd) Rəbbimdən bəxş edilən bir mərhəmətdir. Rəbbimin təyin etdiyi vaxt gəldikdə isə onu yerlə yeksan edəcəkdir. Rəbbimin vədi həqiqətdir".

Yəcuc-məcuc tayfaları, eləcə də onların qarşısını almaq üçün ucaldılan sədd barədə müxtəlif mə'lumatlar vardır. Təbəri təfsirində bu tayfaların həddindən artıq sür'ətlə artdığı göstərilir.²⁷

İskəndər səddinin harada ucalması barədə də müxtəlif fikirlər mövcuddur. Təbəri bu səddin Azərbaycanla Ermənistandakı dağlar arasında çəkildiyini göstərir.²⁸ Eləcə də onun Orta Asiyada və yaxud Gürcüstan ərazisində olduğunu da söyləyirlər. Əlbəttə, bu fikirlərin hansının daha düzgün olmasını söyləmək çox çətinidir. Bu səddin Füzuli kimi bir şairin təxəyyülünü cəlb etməsi onun düşmən sipəri və Allah-Təala mərhəməti olmasıdır. Qurani-Kərimdə Zülqərneyn həmin sədd barədə "Bu Rəbbimdən bəxş edilən bir mərhəmətdir" deyir (Kəhf.

98). Füzuli poeziyasında da səddin belə bir dərin məcazi mənasına diqqət yetirilmişdir.

"Leyli və Məcnun"un "Padişahi-islam tərifi" hissəsində Füzuli İskəndər səddi ilə bağlı mövzuya toxunur. Burada diqqəti cəlb edən əsas cəhətlərdən biri şairin həmin səddin bir yanında Yəcuc, o biri yanında isə insan olmasını söyləməsidir. Demək, şair bir məxluqat kimi Yəcuc-Məcucu insan hesab etmir.

Əsasi-hökmdir, mənədə bir səddi-İskəndər kim,

Onun Yəcucdur bir yanivü, bir yanı insandır. (F.II.41)

Füzuli mükəmməl bir təzadla Əhməd bəyə yazdığı məktubda İskəndərin rəvayəti ilə bağlı belə bir beyt işlədir:

Həm səvadi-nurbəxşi zülməti-abi-həyat,

Həm bəyazi-rövşəni Ayineyi-İskəndəri

Füzuli Əhməd bəydən aldığı namənin nur saçan qarasını, yəni yazısını abi-həyatın yerləşdiyi zülmət diyarına, işıqlı ağılığını isə İskəndər güzgüsünə bənzədir. Nizaminin "Şərəfnamə"sində İskəndərin dəmirdən güzgülü hazırlatmasından söhbət gedir.²⁹ XIII əsrdə Nizamiyə cavab olaraq "İskəndərnamə" yazmış Əmir Xosrov Dəhləvi öz poemasını "Ayineyi-İskəndəri" adlandırmışdır. "Ayineyi-İskəndəri" məfhumu Şərq poeziyasında müstəqim mənə ilə yanaşı məcazi mənə da kəsb etmiş, gah Cami-Cəmşidə yaxın bir anlamı, gah da daxili təmizliyi, paklığı, bəzən də Allah-Təalanın varlıqlarda təcəllisini ifadə etmişdir.

Füzuli şerində İskəndərlə bağlı mövzular bir tərəfdən Makedoniya fəthinin həyatı ilə bağlı dini rəvayətlərə, digər tərəfdən də, tarixi faktlara əsaslanmış, nəticədə bir çox bədii obrazlar yaranıb, dərin mənalar ifadə edilmişdir.

Qeyd etdiyimiz kimi, Xızr əleyhissəlamın daim canlanan təbiətlə əlaqələndirilməsi, dirilik suyu içib əbədi həyat qazanması eləcə də qeybə dair biliklərdən xəbərdar olması Şərq poeziyasında onunla bağlı gözəl bədii obrazlar yaranmasına səbəb olmuşdur. Xızrın Musa peyğəmbərlə olan əhvalatı ilə yanaşı (bax. səh.) Füzuli klassik şerimizdə çox yayılmış ənənəvi obraza-sevgilinin

ləblərinin Xızrın içdiyi abi-heyvana bənzədilməsinə də dönə-dönə müraciət etmişdir:

Hər kimin aləmdə miqdarıncadır təbində meyl,
Mən ləbi-cananımı, Xızr abi-heyvanın sevər. (F.I.124)

Və yaxud:

Dedin, ey Xızr, bənzər yar ləbi abi-heyvanə,
Bu təzim ilə torpaqdan götürdün abi-heyvanı. (F.I.333)

Bir qəzəlində sevgilinin "xaki-kuyinə" yetişmiş şair abi-həyatın burada yerləşdiyini və Xızra yol göstərən olmaq istədiyini bildirir:

Ey Füzuli, xaki-kuyi - yarə yetdim, qanı Xızr,
Kim verəm kamın, olam abi-həyata rəhnümün. (F.I. 276)

Göründüyü kimi, burada sevgilinin vüsalına yetmək dirilik suyu tapmaq kimi təqdim olunur. Başqa bir qəzəlində Füzuli deyir:

Mürdə cismim iltifatından bulur hərdəm həyat,
Ölərəm gər qılmasan hərdəm mənə bir iltifat.

Yaza bilməz ləblərin vəsfən təmami ömrədə,
Abi-heyvan versə kilkü Xızrə zülmətdən dəvat. (F.I.93)

Əvvəlki beytdə şair ölü düşmüş bədənin sevgilinin iltifatından dirilməsindən bəhs edir və bununla abi-heyvandan bəhs etmək üçün sanki bir hazırlıq aparmış olur. Sevgilinin ləbləri abi-heyvanla qarşılaşdırılır. Abi-heyvanın zülmət diyarında olması da yada düşür. Abi-heyvan əgər zülmətdən Xızrın qələminə mürəkkəb versə belə o gözəlin ləblərini ömrü boyu vəsf edə bilməz. Xızrın isə ömrü əbədidir. Deməli, hətta əbədiyyət boyu bu vəsfi deyib qurtarmaq mümkün deyildir.

Bu beytlə bağlı Əli Nihad Tərlanın mülahizələri də maraqlıdır. O bu şerin bir nət olduğunu bildirir və "Həzrəti peyğəmbərin dodaqları vəhyi-ilahini təbliğ etdiyindən"³⁰ bu vəsfən başa gəlməyəcəyini söyləyir. Şerin ümumi məzmunundan da burada Məhəmməd peyğəmbərin tərif edildiyini düşünmək olar.

Füzulinin bəzi şerlərində Xızrla bağlı rəvayət baharın gəlməsi, təbiətin canlanması ilə əlaqədar olaraq xatırlanır. O, təbiətə həyat verən yaz yağışını "abi-Xızr" adlandırır.

Sərasər qıldı əczayi-zəmin əmvatini əhya

Məgər bir cürə abi-Xızr idi hər qətreysi baran? (F.IV. 165)

Başqa bir qəsidəsində şair tərif etdiyi şəxsini "barani ehsanını" yaxşılıq yağışını abi-Xızr adlandırır.

Verir təmir mülki-bayirə barani-ehsanın,

Nəçük kim, abi-Xızr əmvasi həyyi-cavidan eylər.

(F.IV.91)

Füzuli Əyas paşaya həsr etdiyi mədhiyyələrində də Xızrı yada salır və bu zaman Xızrın zülmət diyarında abi-həyat axtarıb tapması motivi ön plana çəkilir. Füzuli qəhrəmanını Xızra bənzədir: Zülmət diyarında Xızrın rəhbərlik etdiyi adamlar qorxu-kədərdən uzaq olduqları kimi, Əyas paşaya tabe olanlar da möhnət nə demək olduğunu bilməzlər:

Sənə tabe olan çəkməz məlalü möhnəti-aləm

Nə ğəm zülmət vəhmindən ona kim, Xızr rəhbərdir.

(F.IV.135)

Bu beytdə Xızrın qeybə dair biliklərdən xəbərdar olmasına, bir mürşid, bir şeyx məqamında bulunduğuna da bir işarə vardır (bax. səh.). Təsadüfi deyildir ki, başqa şerlərində də Füzuli Xızrın məhz ağıl, kamal, mərifət baxımından üstünlüyünü ön plana çəkmişdir.

Şair Əyas paşanı tərif edib Xızra bənzədikən onu ağıl-kamal cəhətdən Xızrla müqayisə etməyi yaddan çıxarmır. O, Əyas paşanı "Xızri-mübarəkpey" adlandırır və göstərir ki, fəzilət əhli və kəmal sahibi olan adamlar Əyas paşa olmadan iztirab içində qalmışdır:

Gəldi ol Xızri-mübarəkpey kim, onsuz bidəlil

Müztərib qalmışdı əhli-fəzlü,ərbabi-kəmal. (F.IV.77)

Nişançı paşaya həsr etdiyi qəsidəsində şair qələmin mürəkkəbə batıb yazı yazmasını vəsf edərəkən Xızrın zülmət diyarına səyahət edib abi-həyat içməsi ilə bağlı təlmih yaradır. Dirilik suyu içən Xızr əbədiyyət qazandığı kimi, zülmətə bənzər

mürəkkəbqabıdan su içən qələmin yazıları da heç zaman məhv olmur.

Xücestdə Xızrdır abi həyat içmək üçün

Zəman-zəman zülümata qılır güzar qələm. (F.IV.111)

Beləliklə, Füzuli istər məhəbbət lirikasında və təbiət təsvirlərində, istərsə də mədhiyyələrində Xızrın hekayətindən dönə-dönə bərrələnib gözəl poeziya nümunələri yaratmışdır.

Füzuli şerində İsa peyğəmbərlə bağlı aşağıdakı rəvayətlərə işarə edilmişdir:

- hz.İsanın Allah-Təalanın buyruğu, Cəbrailin üfürməsi ilə dünyaya gəlməsi;

- Müqəddəs xurma ağacı ilə bağlı rəvayət;

- hz.İsanın ölümləri diriltməsi ilə bağlı rəvayət;

- hz.İsanın Allah-Təala tərəfindən göyə qaldırılması.

Füzuli şerində bu mövzunun işlənməsinin diqqətəlayiq cəhəti İsa əleyhissəlamın digər peyğəmbərlərlə Adəm (ə), Xızr (ə) Məhəmməd (s.ə.s.) peyğəmbərlə və zühurla bağlı olaraq on ikinci imam Mehdi Sahib əz-Zəmanla müqayisə edilməsidir.

İsanın Allah-Təalanın əmri ilə atasız dünyaya gəlməsi rəvayəti Qurani-Kərimin Ali-Imran (42-48) və Məryəm (16-24) surələrində əks olunmuşdur. Məryəm surəsində bu üadisi belə söylənilir:

"Ya Məhəmməd, Quranda Məryəmi də yad et. O zaman o, ailəsindən ayrılıb (evinin, yaxud Beytülmuqəddəsin Şərq tərəfində ibadət məqsədilə xəlvət) bir yerə çəkilmişdi və ailə üzvlərindən gizlənmək üçün pərdə tutmuşdu. Biz öz ruhumuzu (Cəbraili) Məryəmin yanına göndərdik. O, Məryəmə kamil bir insan qiyafəsində göründü. Məryəm dedi: "Mən səndən Rəhmana (Allaha) pənah aparıram. Əgər müttəqisənsə mənə toxunma". Cəbrail: "Mən sənə yalnız təmiz, məsum bir oğlan bağışlamaq üçün rəbbinin göndərdiyi elçiyəm" - dedi. Məryəm dedi: "Mənim necə oğlum ola bilər ki, mənə indiyədək bir insan əli toxunmamışdır. Mən zinakar da deyiləm". Cəbrail dedi: "Elədir. Lakin rəbbin buyurdu ki, bu mənim üçün asandır. Biz onu insanlar üçün (qüdrətimizə dəlalət edən) bir möcüzə, (sənə və möminlərə

isə) dərgahımızdan bir mərhəmət kimi edəcəyik. Bu əzəldən olmuş bir hökmdür. Məryəm artıq (Cəbrailin üfurməsi ilə İsayə) hamilə qaldı və onunla birlikdə uzaq bir yerə (xəlvətə) çəkildi. Doğuş sancısı onu bir xurma ağacının gövdəsinə söykənməyə məcbur etdi. Məryəm (dedi-qodu qorxusundan) dedi: "Kaş ki mən bundan əvvəl ölüb qurtaraydım və ya tamamilə unudulub getmiş olaydım".

Qurani-Kərimdə yığcam şəkildə verilmiş bu rəvayət Qurandan sonrakı dini ədəbiyyatda şaxələnmiş, bu hadisə ilə bağlı əlavə hekayətlər yaranmışdır.

Mövlənə söyləyir ki, "Məryəm yalnızkən canlara can qatan birisini gördü. Bu adam öylə gözəldi ki, köülləri alırdı.

Ruhuləmin onun gözünün önündə ay kimi, günəş kimi yerdən peyda doğdu...

Məryəm kəndisindən keçdi və bu dalğınlıq aləmində, bu adamdan "Tanrıya sığınırım" dedi.³¹

Füzuli bir qəsidəsində İsanın miladı ilə bağlı gözəl bədii obrazlar yaradır:

Şəmi-gül verdi çəmən bəzminə bir nurü-sürur
Ki çirağ ilə bulunmaz əsəri-zülməti-ğəm

Baddən qönçələrə hamilə oldu gülbün

Eylə kim, İsayə Cibril dəmindən Məryəm. (F.IV. 96)

Çəmənə öz xoşbəxtlik nurunu saçan şama bənzər gül rəmzi bir obraz olub Mütləq varlığı, onun işıqsaçan təcəllisini bildirir. Füzuli işıq, çiraq, nur anlayışlarını xoşbəxtlik, şadlıq, zülmət və qaranlıq isə qüssə və qəmlə əlaqələndirir. Gülün açması ilə çəmənə işıq saçılır. Elə bir işıq ki, çiraqla axtarsan belə, zülmət, qəm, kədər izinə rast gəlməzsən. Bu beytin ardınca şair İsa əleyhissəlamın dünyaya gəlməsinə işarə edir. Şairin məhz işıqdan, çiraqdan, nurdan bəhs etdikdən sonra Hz. İsanı xatırlatması təsadüfi deyildir. Dini ədəbiyyatda Hz. İsanın dünyaya gəlişi bəzən işıqla, nurla əlaqələndirilir. Bu barədə İncildə deyilir:

"İlk dəfə Söz var idi. Söz Allahın sözü idi. Söz Allah idi. Onda həyat var idi. Həyat insanların işığı idi. Bu İşıq qaranlıqda

parlayır, qaranlıq onu bürüyə bilmirdi. Allah-Təala tərəfindən göndərilən kəs, Yəhya da həmin Işıq barədə şəhadət vermək üçün göndərilmişdi. O özü işıq deyildi, ancaq işıq barədə şəhadət vermək onun vəzifəsi idi (İncil. Yuhənna. I 1-8).

Gülün açmasını, şamın yanıb ətrafa işıq saçmasına bənzədən Füzuli sonrakı beytdə Hz.İsanın dünyaya gəlməsi ilə bağlı təlmih yaradır. Şair "gülünün - gül kolunun bəddən - küləkdən qönçələrə hamilə qalmasını" söyləyir. Burada bir təşxis - istiarə yaranması ilə yanaşı, bitkilərin külək vasitəsi ilə tozlanmasına işarə olduğunu da zənn etmək olar. Şair mükəmməl bir ləffü-nəşrlə (bad, qönçə, gülün - Cibril dəmi, İsa, Məryəm) Məryəmin Cəbrailin üfürməsi ilə İsa əleyhissələmə hamilə qalmasını gül kollarının külək vasitəsi ilə tozlanıb qönçələr doğurmasına oxşadır.

Qəsidənin sonrakı bəndlərində də İsa peyğəmbərlə bağlı maraqlı səhnələr yaranır və bu zaman artıq İsa əleyhissələmənin "canbəxş" olması kimi ənənəvi epitet xüsusilə vurqulanır.

Dəmi-canbəxşlikdən guya yelə vermiş İsa
Ki, bulur can tənə-əşcər dəmindən hər dəm.

Dəm bu dəmdir, bu dəmi xoş görəgör, ey arif,
Anma İsa dəmini, urma keçən dəmdən dəm

Səbzəxiz oldu həvadan ölümlər torpağı,
Səbzə hər lövhi-məzarə bu xəti qıldı rəqəm. (F.IV.96)

Füzuli yuxarıdakı parçada öz sələfləri kimi (bax. səh.) çoxçalarlı mənaları olan dəm-nəfəs, dəm-vaxt, dəm-dəm vurmaq, danışmaq cinasından bacarıqla istifadə edir. Şairə görə küləyin "tənə-əşcarə" - ağacların bədəninə can verən dəmi"ni, nəfəsini ona Hz.İsa (ə) vermişdir. Çünki "canbəxş dəm", yəni həyat verən nəfəs İsağa məxsusdur. Nəticədə canbəxş havanın təsirindən torpaq dirilib canlanmış, yaşıllaşmışdır. Təbiət o qədər gözəldir ki, şair İsa dəmini anmamağa, keçən vaxtlardan danışmamağa ("urma keçən dəmdən dəm") çağırır.

Yazın gəlməsi, güllərin, çiçəklərin açılması ilə İsanın canbəxş nəfəsinin ölümlərə həyat verməsi arasında müqayisələrə Füzulinin başqa şerlərində də rast gəlirik. Yenə də yazın gəlməsindən - "nəbatət aləminin" dirilməsindən bəhs edən şair deyir:

Nəbatət əmvatinə vermiş əhya
Həvaya Xizr, xisləti İsevi dəm.

Məsihi-şükufə zühurinə mütləq
Səba ətseyi-Adəmi şax Məryəm. (F.IV. 104)

Yuxarıdakı parçada İsa ilə Xızrın adı yanaşı çəkilir, İsa dəmi Xızr üavası ilə eyniləşdirilir, üər ikisinin ölü təbiəti diriltməsi söylənilir. Mükəmməl təşbihlərlə İsanın dünyaya gəlməsi şükufə gülün açılmasına, Səba Adəm asqırağına və Məryəm gül budağına bənzədilir. Şərdə Səbanın ətsəyi-Adəm - Adəmin asqırağı olması söylənilməsi təsadüfi deyildir. Dini rəvayətlərdə ruh üflənildikdən sonra Adəmin asqırılıb ayrılması söylənilir. Bu barədə ibn Kəsirin təfsirində deyilir:

Onun bədəninə ruh üfürüldükdən sonra o asqırmış və "Əl-həmdü lillahi rəbbi-l-ələmi" (Aləmlərin rəbbi olan Allaha şükür və tərif olsun) demişdir.³² Bəzi rəvayətlərdə Cəbrailin həmin asqırağı paltarının qolunda gizlədib sonra Məryəmə üfurməsi və İsa peyğəmbərin bu yolla dünyaya gəlməsi söylənilir.

Bu şerində də Füzuli cansız təbiəti şəxsləndirərək, dini rəvayətlə bağlı bir səhnə yaradır. İsanı dünyaya gətirən Məryəm Adəm asqırağından hamilə qalmışdısa, budaq da canbəxş Səbadan şükufə gül yetirmişdir. Şair adi təbiət hadisələrini dini rəvayət epizodlarına bənzətməklə misilsiz assosiasiyalar yaratmışdır.

Füzuli poeziyasında İsanın ölümləri diriltməsi ilə bağlı təlmihlər bir neçə mənə kəsb edir. Bir tərəfdən, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, o, İsa nəfəsinin ölümləri diriltməsini baharın gəlişi ilə təbiətin canlanmasına bənzədir, digər hallarda isə İsanın canbəxşliyi və sevgilinin öz məhəbbəti ilə aşıqə can verməsi

arasında bənzətmə yaradılır. Bu zaman şair sevgilini "İsaləb", "Məsihi-vəqt" və s. adlandırır.

Aləmi pərvaneyi-şəmi-cəmalın qıldı eşq,
Cani-aləmsən, fəda hər ləhzə min can sana.

Aləmə şövqinlə can vermək ikən müşkül degil,
Çün Məsihi-vəqtsən, can vermək asandır sana. (F.I.58)

Şərq poeziyasında tez-tez işlənən şam-pərvanə obrazları Füzulinin poetik təxəyyülündə yenidən canlanır. O, sevgilinin gözəlliyindən bütün aləmin pərvanəyə döndüyünü bildirir. Sevgiliyə öz məhəbbəti ilə onun eşqinə düşmüş aləmə can vermək çətin deyil. Çünki o, Məsihi-vəqtdir - zəmanənin Məsihasıdır və can vermək onun əlində asan bir işdir.

Çox zaman canbəxşlik sevgilinin ləblərinə aid edilir:
Can bağışlardı ləbin izhari-göftar eyləyib,
Vurmadan İsa ləbi canbəxşlikdən dəm hənz.

Pərdeyi-çəşmim məqam etmişdi bu tərsabeçə
Olmadan məhdi-Məsiha daməni - Məryəm hənz.

(F.I.159)

Şair sevgilini zaman və məkan anlayışlarının fəvqündə təsvir edir. İsa ölümləri diriltməzdən çox-çox əvvəl sevgilinin ləblərinin "izhar-göftar" eylədiyini söyləyən şair Mütləq gözəli və Müqəddəs Kəlamı vəsf edir. Elə bir gözəl ki, İsa Məryəmin ətəyində dünyaya gəlməzdən əvvəl o aşıqın göz pərdəsində özünə yer edibmiş. Bu şərdə İsanın Kəlimətullah-Allahın kəlamı olmasına da işarə edilib. (bax.səh.)

Bəzən şair sevgilinin öz canbəxşliyi ilə İsadən belə üstün olduğunu göstərir. Onun nəfəsindən min Məsiha dirilmişdir. Bu cəhətdən sevgilinin göstərdiyi möcüzələri Məsiha belə göstərə bilməz:

Hər dəmindən min Məsiha zindeyi cavid olur,
Sən edən izhari-ecazı Məsiha etmədi. (F.I. 310)

Hz.İsa möcüzəli bir tərzdə hələ beşikdəyken dil açıb danışdığı (Məryəm 22-26) kimi Füzuli eşq divanəsi olan Məcnunun da İsa kimi tiffillikdə "kamil" olmasını bildirir. (F.II.51)

Bir qəzəlində isə şair deyir:

Heç kim sirri-dəhanın bilməz ol İsaləbin

Aləmi qovğaya salmışdır mücərrəd bu güman. (F.I.267)

Bu beytin bir neçə yozumu mümkündür. Şair Gözəlin İsa peyğəmbər kimi ölümlərə can verən nəfəsi, dəhanı olduğunu bildirir. Ölümləri diriltmək möcüzə olduğundan gözəlin dəhanının sirri barədə söhbətlər gedir, gümanlar edilir və nəticədə aləm qovğaya düşür, yəni bu barədə mübahisələr edilir.

Burada Hz.İsanın beşikdə danışmasının adamlar arasında bir çaşqınlıq yaratmasına işarə edildiyini də düşünmək olar. İsa peyğəmbər həm də Allah-Təalanın sözü, kəlamı idi (İncil. Yəhya.I. 1,4; Quran. Ali-İmran, 45-46). Hələ beşikdə ikən dil açıb danışan İsa peyğəmbər (Maidə, 111) əslində Tanrı kəlamlarını insanlara çatdırmışdır. Allah-Təala tərəfindən nazil olan Qurani-Kərim də Məhəmməd peyğəmbərin dili ilə insanlara agah olmuşdur. Belə olduğu halda Füzulinin sirri-dəhanın bilinməz olması fikri haqq qazanmış olur. Peyğəmbərlərin insanları haqq yoluna çağırmasının çətinliklərini, onların bəzən kafirlər tərəfindən aşkar düşmənçiliklə qarşılaşmasını xatırlasaq "aləmin qovğaya düşməsi" fikri də özünü doğruldar.

Bu beytlə bağlı Əli Nihad Tərmanın da şəriində də maraqlı doğuran mülahizələr irəli sürülür. Tədqiqatçı alimə görə dodağın sirri ona görə bilinməz ki, "dodaq yoxdur, o, fəna fillahdır". Aləm sadəcə bir şübhə içərisində bəqabillaha yetişmək üçün uzun bir mücadiləyə girişmişdir. Yəni eşq izzabına düşmüşdür. Ağızın varlığı üaqqında insanı düşündürən şey onun söz söyləməsidir. Yoxdan söz necə çıxır? İsanın da peyğəmbərliyini isbat edən möcüzələrdən biri nitqdır, yəni beşikdə ikən danışmasıdır". 33

Göründüyü kimi, Füzulinin bir beyti ən müxtəlif yozumlara meydan açır. Şairin əksər beytlərində həm dünyəvi hisslərin, həm də təsəvvüflə bağlı fikirlərin ifadəsini görmək mümkündür. Füzuli

poeziyasının təhlilində təsəvvüfə hədsiz meyl onu məhdud təriqət şairinə döndərmək cəhdinə çevrilirsə, (bu cəhət Əli Nihad Tərmanın şərhində və N.Göyüşovun "Füzulinin sənət və mərifət dünyası"³⁴ əsərində özünü göstərir) son dərəcə dünyəviliyə meyl edib onu adi insani duyğuları tərənnüm edən bir şair kimi təqdim etmək də (bu cəhət sovet dövrü tədqiqatçılarının əksəriyyətinə xasdır) bu sənət dühasının böyüklüyünü çatdırma bilmir, onun intəhasız fikir dünyasını pərdələyir. Ona görə ki, Füzuli öz yaradıcılığı ilə əsrlərin həm dini-fəlsəfi fikrinin, həm də poetik dünyasının fəvqündə dayanmışdır.

Bir rübaisində Füzuli Məhəmməd peyğəmbərə müraciətlə "Ey zikri-ləbin nasixi-ənfasi Məsih" (F.I. 389) söyləyir. "Nasix" Qurani-Kərimin bəzi ayələri haqqında söylənilən dini istilahdır. Baqara surəsinin 106-cı ayəsində deyilir:

"Biz hər hansı bir ayənin hökmünü ləğv edir və ya onu unuttururuqsa, ondan daha yaxşısını, yaxud ona bənzərini gətiririk. Allahın hər şeyə qadir olduğunu bilmirsinizmi?"

Qurani-Kərimdə hökmü ləğv edilib unudulması lazım gələn ayələr "mənsux", onların yerinə nazil olan ayələrə isə "nasix" ayələr deyilir. Füzuli də peyğəmbərin sözlərini nasix ayəyə bənzətməklə onun İsa nəfəsini unutturduğunu, yəni Qurani-Kərimin İncili mənsux etdiyini bildirir.

Başqa bir şeərində şair Allah-Təalanın İnsan simasında təcəllisi, gözəlin üzünün Tanrı kəlamlarını hifz edən Müshəf kimi olması, onun xəti-səbzində varlığın sirlərinin əks olunması ilə bağlı ənənəvi obrazlara müraciət edir. İsanın öz möcüzəsini Gözəlin lələ bənzər dodağından əxz etdiyini bildirir.

Ey, hər təkəllümüm xəti-səbzini hekayəti!
Virdim həmişə müshəfi-rüxsarın ayəti!

İrmiş səhih nəql ilə ərvahi-qüdsdən,
İsayə möcizi-ləbi-ləlin rəvayəti. (F.I. 339)

Canbəxş nəfəs, canbəxş təkəllüm nəinki ölümləri dirildir, o həm də cansız şəkillərə, bütələrə də həyat verir:

Girib bütخانəyə qilsan təkəllüm can bulur şəksiz

Müsəvvirlər nə surət kim dərü divarə yapmışlar. (F.I.)

Əgər Quran qissəsində (Ali İmran.49) Həzrət İsa öz nəfəsi ilə gildən düzəltdiyi quşlara həyat vermişdirsə, gözəlin də nəfəsi cansız şəkilləri, bütləri diriltməyə qadirdir.

Füzuli bəzən ayrı-ayrı şəxslərin mədhinə həsr etdiyi qəsidələrdə də İsa peyğəmbərlə müqayisələr aparır. Məsələn, Əyas paşanın tərifinə həsr olunmuş bir qəsidədə şair deyir:

Övliya bürcünə yetdi qədəmin, şək yox kim,
Xaki-pakindəki əmvatini əhya eylər.

Ey xoş ol məqbərə kim, bulmağa əmvatı-həyat,

Onu tovfıq güzərgahi-Məsiha eylər. (F.IV. 143)

Ola bilsin ki, Füzuli bu qəsidəni Əyas paşanın Kərbəla torpağına gəlməsi münasibəti ilə yazmışdır. Şair göstərir ki, Əyas paşanın "övliya bürcünə" qədəm basması ilə buranın ölüləri canlanmışdır. Bu yerdə o, Əyas paşanın ölü canlara həyat verməsini, məqbərələrin onun gəlişindən xoşhal olmasını İsa peyğəmbərin (ə) ölüləri diriltməsinə bənzədir.

Füzulinin İsa peyğəmbərin rəvayəti ilə bağlı təlmihlərinin bir qismi də müqəddəs xurma ağacı ilə əlaqədar yaranmışdır. (bax. səh.)

Qurumuş bir ağacın göyərək bəhər verməsi, mömin bəndələrə nemət kimi bəxş edilməsi hadisəsi Füzuli nəzərindən yayınmır. O öz şerlərində xurma ağacı ilə bağlı bədii obrazlar yaradır. Bir şerində şair Şərqi ədəbiyyatında geniş yayılmış bir obraza - meyə, şərbə müraciət edir. Onun poetik təxəyyülü kainatı saqiyyə, təzə ayı isə badəyə bənzədir. Saqi-dəhr badəni - mahi-növü hərəkətə gətirdikcə göydə ulduzlar eşq həvasına düşüb nəşələnirlər. Çünki bu elə bir meydir ki, onun damcıları qurumuş xurma ağacına belə nəşvü nüma verir.

Mahi növ camini dövrə gətirə saqiyyə-dəhr,

Əncümi-çərxə sala nəşəyi, təsiri-həva.

Mən həm ol ruhfəza rahi tökəm sağərə kim,

Nəxli-himmət rəşəhatından ala nəşvü, nüma. (F.I.70)

Göründüyü kimi, xurma ağacına dirilik vermiş və Allahın qüdrəti ilə ağacın altından çıxan bulaq meylə - şərəblə tutuşdurulur. Yəni burada mey Allah sevgisindən məstlik yaradan bir içki kimi başa düşülür. O, adi, konkret bir içki olmayıb fələkləri, ulduzları əhatə edən, kainata nəşə verən rəmzi bir məfhum kimi anlaşılır.

"Leyli və Məcnun" məsnəvisində Məcnunun atasının dilindən:

Nəxli əməlim səmər veribdir,

İyzəd mənə bir gühər veribdir, (F.II. 88)

- deyən şair ümid və arzuların həyata keçməsi ilə bağlı xurma ağacından söz açır və burada İsa peyğəmbərlə bağlı olan xurma ağacı rəvayəti yada düşür.

Təsadüfi deyildir ki, Füzuli ümitsizliyə qapılıb şikayətlənəndə də xurma ağacını yada salır, "ümidim nəxli bər verməz" deyir:

Mənə badi-səba ol sərv-i-gülruxdan xəbər verməz

Açılmaz qönçeyi bəxtim, ümidim nəxli bər verməz.

(F.I.168)

Füzulinin məhəbbət lirikasında İsa əleyhissəlamın göylərə - Allah dərğahına qaldırılmasına tez-tez toxunulur. Füzuliyəqədərki şerimizdə də bu rəvayətə ara-sıra işarələr edilib. Qazi Bürhanəddin bir şerində eşqini İsa kimi göylərə qaldırmaq arzusunu bildirir (bax. səh.97). Nəsimi İsa kimi çərxə çıxmasından (və yaxud nöh fələk çərxinə çıxmasından) bəhs edir (bax. səh.148). İsanın göyə qalxması ilə bağlı həm yüksək sənətkarlıq, həm də dərin mənə çalarları baxımından ən gözəl təlmihlərlə Füzuli şerində üzləşirik. Şair sevgilinin ucalığını, əlçətməzliyini tərənnüm edərkən çox vaxt onu göylərə qalxmış İsaya bənzədir, mübaligəli təzədə aşıqın məhəbbət yolundakı ahü-nalələrinin göylərə qalxıb Məsihanı narahat etdiyini bildirir:

Çox yetirmə göylərə əfğanım, ey kafir, saqın

İncinir nəgəh Məsiha eşidib əfğanımı. (F.I.321)

Başqa bir qəzəlində şair göylərdə Məsihayə pənah aparıb onun ətəyindən yapışdığı kimi yerdə də sevgilinin ətəyindən tutduğunu bildirir. O, hətta sevgilisinin ətəyindən tutmaq üçün onun ayaqları altındakı toza, torpağa dönmüşdür. Şairin burada təsvir etdiyi gözəl aşiqinə əzab verən bir obraz olduğundan "xaki-rah" olmuş aşiq toxunmasın deyə paltarının ətəyini belə yerə düşməyə qoymur. Şairin ah-naləsi isə göylərə qalxıb Məsiha ətəyindən yapışır, ondan kömək diləyir:

Ələ alır gəzicək ol güli-rəna ətəgin
Vəhm edər kim, tuta bir aşiqi-şeyda ətəgin.

Bildi kim, xaki-rah oldum ətəgin tutmaq üçün
Götürər, düşməyə qoymaz yerə əmda ətəgin.

Dadilər qılmağa ol kafir əlindən gecələr
Çıxar ahim göyə, ta tutə Məsiha ətəgin. (F.I. 270)
Başqa bir şerində Füzuli İsa peyğəmbərin çərxə çıxması, göydə olması ilə bağlı gözəl mənalar yaradır:
Surətaray olma təhsili-kəməli - məni et
Kim, bəhayim növün etməz adəmi zərbəft çul.

Nola dersəm qədr ilə əfzun Məsihadan səni,
Yerü göy mizan olub, fərq olub ağırdan yünül. (F.I.225)
Şair surətpərəst olmamağa, zahiri gözəlliyə uymamağa, mənəvi kamillik ardınca qaçmağa çağırır. Çünki heyvana zər çullasan da yenə heyvandır. Görünür, mənəvi gözəllik sevgilinin qədrini İsa peyğəmbərdən üstün etmişdir. Yerlə göy tərəziyə dönmüş, yəni yer tərəzinin bir gözü, göy isə başqa gözü olmuş, məşuqə yerdə olduğundan tərəzinin yer tərəfi ağır gələrək aşağı enmiş, Məsiha olan göy tərəfi isə yuxarı qalxmışdır. Çünki İsanın (ə) qədri sevgilinin qədrindən azdır. Bu şer parçası Füzulinin poetik təxəyyülünün intəhasızlığını bir daha sübut edir. Həm Məsihanın çərxə qalxmasından, həm də göyün yerdən yuxarıda yerləşməsindən məharətlə istifadə edən şair öz poetik

fantaziyasının tükənməz qüdrəti ilə gözəl bədii obrazlar yaratmışdır. Başqa bir qəzəlində şair deyir:

Büküb möhnət yükündən qəddimi, çıxmış tənimdən
can,

Təvafi-kuyin etmək qəsdinə teyyi-məkan etmiş.

Məgər tərkibi-İsa xaki-kuyi dərgəhindədir
Ki, durmuş xakidən, qədrilə əzmi-asiman etmiş.

(F.I.181)

Göründüyü kimi, şair sevgilini müqəddəsləşdirir. Necə ki, İsa əleyhissəlam mələklərlə Allah-Təalanın ərşi ətrafına dolandığı kimi şairin möhnət yükünün ağırlığı altında bədəninə tərk etmiş canı da sevgilinin kuyinə dolanır. Sevgilinin astanasının tozu, torpağı o qədər müqəddəsdir ki, sanki o da İsa əleyhissəlam kimi əzmi-asiman edərək göylərə yüksəlmişdir.

Klassik şerimizdə tez-tez İsa əleyhissəlamın günəşə bənzədilməsini, günəşlə eyniləşdirilməsini görürük. Matfeydən söylənilən İncildə İsanın həvarilərlə dağa qalxmasından, burada onun üzünün günəş kimi parlamasından, paltarlarının ağarıb işıq saçmasından bəhs edilir (Matfey.17, 1-2). Şərq ədəbiyyatında çox zaman Günəş dördüncü fələk hesab edilir. Meracla bağlı rəvayətlərdə Məhəmməd peyğəmbərin göyün qatlarını gəzərkən müxtəlif peyğəmbərlə görüşdüyü göstərilir. Müxtəlif hədislərdə hansı peyğəmbərin hansı qatda olması fərqli xarakter daşıyır. Çox zaman İsanın(ə) Yəhya (ə) ilə birlikdə ikinci qatda olması göstərilə də, sonrakı bədii ədəbiyyatda İsa əleyhissəlam Günəşlə əlaqələndiril-diyindən onun dördüncü qatda olması fikri yaranmışdır.^{34a}

Füzuli şerində Günəş və Həzrət İsanın çox zaman eyniləşməsinə gətirib çıxaran başqa incəlikləri də görürük. O, bir şerində deyir:

Bəqa mülkün dilərsən fani et varini dünya tək,
Ətək çək gördüyündən afitabi-ələm ara tək.

Təəllüq zülmətin təcrid xurşidinə qıl mətlə,
Əgər aləmdə bir gün görmək istərsən Məsiha tək. (F.I.

210)

Şerin birinci misrası sufizmdə geniş yayılmış "fəna" və "bəqa" anlayışları ilə bağlıdır. Bu anlayışların əsasında Qurani-Kərimin Rəhman surəsinin 26-27-ci ayələri dayanır:

"Yer üzündə olan hər kəs fanidir. Ancaq əzəmət və kərəm sahibi olan rəbbinin zatı baqıdır".

Sufizmdə təriqətin son mərhələsi olan fəna sufinin bütün varlığı ilə Allah-Təalanı duyub öz faniliyini dərk etməsidersə, bəqa təriqət əhlinin əbədi və əzəli Varlığa qovuşması deməkdir. Məhz bəqada sufi Uca Tanrı kimi əbədi və əzəli, mütləq bir varlığı duyub dərk edir, özünün onun bir parçası, küllün bir cüzü olduğunu anlayır.

Şair Tanrı ilə qovuşmağa, fani dünyadan üz çevirməyə çağırır. Dünya fani olduğu kimi insan varlığı da fanidir. Buna görə də, insan hər şeydən üz çevirib "afitabi-aləmə" kimi olmalıdır. Burada Günəşin faniliyin fəvqünə çıxıb Allah-Təalaya qovuşması göstərilir. Günəşin daim yanan, işıq saçan bir kürə olması bu ulduz barədə sufi poeziyasında müəyyən fikirlərin yaranmasına səbəb olmuşdur. Çox zaman sufilər mistik kamilləşmənin şəriət, təriqət və həqiqət mərhələlərini idrak prosesinə müvafiq elmül-yəqin, eynül-yəqin, həqqül-yəqin anlayışları ilə eyniləşdirirlər. Bu zaman odu duyub hiss etməklə bağlı konkret bir misal göstərilir. Elmül-yəqində od barədə yalnız eşidən sufi, eynül-yəqində odu öz gözləri ilə görürsə, həqiqət mərhələsində - həqqül-yəqində o, büsbütün odda yanır.³⁵ Buna görə də bədii ədəbiyyatda çox zaman haqqa qovuşmaq odda yanmaq kimi verilir. Məsələn, oda atılan İbrahim peyğəmbər Tanrı vüsəlinə qovuşmuş bir aşiq kimi göstərilir (bu barədə bax: səh.). Günəşin də daim alışan bir cisim olması onun dünya nemətlərindən üz çevirib Tanrıya qovuşması fikrinə gətirib çıxarır. Təsadüfi deyil ki, Füzuli də Məsiha kimi təəllüq zülmətin təcrid xurşidinə baş-lanğic qılmağa çağırır. Təəllüqlə insanın fani dünyaya bağlılığı nəzərdə tutulur. Bu bağlılıq zülmətdir. Belə bir

zölmət içərisində heç bir şey görmək mümkün deyil. Həzrət Əlinin bir kəlamında deyilir: "İnsanlar yatmışlar, onlar öldükdən sonra oyanacaqlar". Füzuli də bu mənada təcrid olmağa, yəni Uca Tanrıya qovuşmağa çağırır. Bunun üçün isə ilk növbədə, insan öz varlığından imtina etməlidir. Şairin bu fikrinin birbaşa Həzrət İsanın öz kəlamı ilə səsləşdiyini görürük. Müqəddəs Lukadan söylənilən İncildə İsa peyğəmbər öz davamçılara deyir ki, "mənim şagirdim olmaq istəyən birinci növbədə öz həyatına nifrət etməlidir". (İncil. Luka 14/26) Yəni fani dünyadakı həyata nifrət edib nəzərlərini Uca Allaha-bəqa mülkünə yönəltməlidir.

Füzuli bu fikirlərini başqa bir qəzəində belə ifadə edir:

Əgərçi iynə tək keçdim cahanın cümlə varından,

Hənuz ardımcadır qeydi-təəllüq zülfi-tarından. (F.I.266)

Bu beytlə bağlı Əli Nihad Tərmanın qeydləri maraqlıdır.

"İynə bir şeyi dəlib keçir. Fəqət iynəyə taxılı sap qumaşla olan bağlılığı davam etdirir, iynəni təqib edir. Dünyadan keçdim. Fəqət o zülfün ipindən qurtarmadım. İynə vəzifəsini bitirdikdən sonra qumaşdan qurtulur ki, bu da ölümlə mümkündür. İynə ilə cahandan keçmək-təcərrüd bir araya gəlincə ortaya Həzrəti İsa çıxar. Dördüncü göydə (Şəms) onun üstü aranarkən bir iynə tapılmışdır. "İynə dünyaya aid bir şeydir" deyib onu dördüncü göydə, Fələki-Şəmsdə saxlayırlar və yuxarı qalxmağa qoymurlar.³⁶

İynə dünya nemətlərinə bağlılığı ifadə etsə də, onun özündə fani dünyanın nemətlərinə uymamaqla bağlı əlamətlər də vardır. İynə barədə xalq içərisində "hamını bəzər, özü lüt gəzər" söylənilir. Yəni iynə büsbütün fədakarlıq nümunəsidir. Füzuli də iynə kimi dünya nemətlərinə göz yumub özünü Uca Tanrıya həsr etmişdir. Lakin iynə sapa ilişdiyi kimi, bir gözəlin zülfü də onu bu dünyaya bağlayır. Şair cahanın varından büsbütün keçsə də, bu sevgi qeydi-təəllüq olub onu bu dünyadan üz döndərməyə qoymur. Dünyəvi eşq şairin büsbütün ilahi eşqə qapanmasına mane olur. Buna görə də o, "daməni - dünya" tutanları Məsiha tək təcrid yolu tutmağa çağırır:

Kəfi-hirsilə daim daməni-dünyayi-dun tutsan,

Zəmanə şurbəxt eylər səni peyvəstə dərya tək.

Müləvvəs olmayıb, təcrid ilə çıxsan bu aləmdən,

Səni zali-fələk xurşidə cüft eylər Məsiha tək. (F.I.380)

İnsan bədəninin Tanrıya qovuşacaq ruh üçün bir mania olmasına gəlincə bu motiv Füzulinin başqa şerlərində də yer alıb:

Səni canan sanıram, çıx bədənimdən, ey can!

Məni cananım arasında çox olma hail. (F.I.222)

Bu mənə Qazi Bürhanəddin poeziyasında belə əks olunub:

Ruhumı ruüuna çələp eylədi müttəsil

Hail bu tən olursa götürgil bu haili. (Q.B.87)

Füzulinin İsa peyğəmbərlə bağlı yaratdığı mövzularda şairin Məhəmməd əleyüissəlamı İsa əl-Məsihlə müqayisə etməsi də xarakterik motivlərdəndir. Peyğəmbərə həsr etdiyi bir nətində Meracı İsa peyğəmbərin Allah dərğahına qaldırılmasından belə uca bir məqam sayan şair deyir:

Səbqəti-zat ilə eyvani-risalət sədri,

Şərəfi-əsl ilə fiüristi-rusul müntəxabi.

Əzmi-çərx etdi Məsiha ki, bula meracı,

Yetmədi mənzili-məqsudə təriqi-tələbi.(F.I.304)

Şərq poeziyasında, xüsusilə, sufi ədəbiyyatında Həzrət İsa ilə bağlı mövzulardan danışarkən Avropa şərqşünası Klud Fildin "İslam mistikləri və müqəddəsləri" əsərində toxunduğu bir məsələni də qeyd etmək yerinə düşər. Şərqşünas alim Cəlaləddin Ruminin İsa obrazı ilə bağlı yaratdığı bir beytdən bəhs edərkən bildirir ki, rəsmi islam ideologiyası və təsəvvüfi şerlər İsa peyğəmbərə müxtəlif yönümlərdən yanaşmışlar. Müqəddəs Qurana görə, Tanrının sözü olan, öz varlığında Müqəddəs Ruhu təcəssüm etdirən İsa peyğəmbər artıq missiyasını başa vurmuş və öz yerini xatəmül-ənbiya olan Məhəmməd peyğəmbərə vermişdir. Sufi poeziyasında əks olunan ideyalara görə isə o, daim fəaliyyətdə olan, şəfa verən bir şəxsiyyət kimi təqdim olunur.³⁷ Klud Fildin bu fikri tədqiqat işinin İsa peyğəmbərə həsr olunmuş bəhslərdə də dəfələrlə öz əksini tapmışdır. Bununla belə, sufi ədəbiyyatında İsa

peyğəmbərə nə qədər böyük yer ayrılsa da, Məhəmməd peyğəmbərlə müqayisədə üstünlük yenə də Həzrət İsayə deyil Məhəmmədə (ə) verilir.

Göründüyü kimi, Füzuli Hz.İsa rəvayətinə, istinadən bir çox dərin mənalara yüksək bədii üslubla ifadəsinə nail ola bilmişdir.

Qazi Bürhanəddinin bir şeərində Salehin dəvəsinin qayarı yarım çıxması ilə bağlı təlim işlətdiyini qeyd etmişdik (bax. səh.). Füzuli şeərində də Salehin dəvəsi ilə bağlı rəvayətə işarə vardır. Şair "Bəngü-Badə" məsnəvisinin "Dər sifəti-meyü məharəti-u" (Meyin sifətləri və onun məharəti haqqında) bəhsində deyir:

... Şeyx Sənana bir dəm oldun yar,
Tərki-din etdi, bağladı zünnar.

Həməzə tədbirin ilə qıldı əməl,
Naqeyi-Salehə yetirdi xələl.

Bəngin dilindən söylənilən bu parçada şərabın pislilikləri sadalanır, onun insanları dinindən döndərməsindən bəhs olunur. Şair şərabı qurşanan kəsin yolunu azdığını göstərərək iki hadisəni yada salır. Bunlardan biri Şeyx Sənanın tərki-din etməsi, zünnar bağlaması, yəni xristianlıq dinini qəbul etməsidir. Digəri isə şairin Həməzə adlandırdığı şəxsin şərabın təsiri ilə Salehin dəvəsinə xələl yetirməsidir.

Füzulinin poeziyasında Salehin dəvəsi ilə bağlı parçada diqqəti cəlb edən cəhət dəvəni öldürən adamın Həməzə adlandırılmasıdır. Təfsirlərdə və tarix kitablarında biz həmin şəxsin bu cür adlanmasının şahidi olmuruq. Görünür, Füzuli bu hekayətin xalq arasında yayılan hər hansı bir folklor variantına istinad etmişdir. Burada diqqəti belə bir cəhət cəlb edir ki, həm Salehin dəvəsinə öldürən şəxs, həm də Koroğluya xəyanət edib atını oğurlayan adam Həməzə adlanır. Ərəbin dəvəsinə öldürən Həməzə ilə türkün atını qaçıran Həməzənin qəbahəti eyni dərəcədə böyük olduğundan adların eyniliyi də təəccüb doğurmur. Füzulinin Həməzənin şərab içdiyindən Salehin dəvəsinə öldürməsinə söyləməsi də dini rəvayətlərdə rast gəlinməyən orijinal fikirdir və

bir daha Füzulinin dövründə bu rəvayətin folklor variantının mövcud olmasını zənn etməyə əsas verir.

Salehin dəvəsi ilə bağlı rəvayətə biz Füzulinin "Hədiqətüs-süəda" əsərində də rast gəlirik. Əsərin "Həzrəti-Mürtəza-Əli vəfatın bəyan edər" fəslində şair peyğəmbərin (ə) Həzrət Əliyə "Ya Əli, xəbər verirəm sənə cəmi-xəlqdən əşqa iki bədbəxtidir, biri ol ki, Saleh naqəsin zibü etmiş və o biri sənin məhasini-şərifin qanınla rəngin edər" (Ü.S.185). Bu parçada biz "Hədiqətüs-süəda"ya xas olan maraqlı bir cəhətlə üzləşirik ki, bu da Əhli-beytə üz verəcək bütün bələlərin peyğəmbər əleyhissələmə qabaqcadan agah olmasıdır. Rəsulullah Əli ibn Əbi Talibi qətlə yetirəcək İbn Mülcəmin ən bədbəxt adam olduğunu, bədbəxtlikdə yalnız Salehin dəvəsini kəsmiş adamın ona bərabər olduğunu bildirir. Burada Saleh dəvəsini öldürməyin necə böyük günah olması bir daha aydınlaşır.

Dünya malına uymamağı, xəsislik etməməyi, təkəbbürlü olmamağı tövsiyə edən Füzuli şerində Qarunun rəvayətilə bağlı təlmihlər də vardır. Bir qəzəlində şair deyir:

Nə mülkü mal mənə çərx versə məmnunəm,
Nə mülkü maldən avarə qılsa məhzunəm.
Əgərçü müflisü pəstü mühəqqərü dunəm,
Dəmadəm öylə xəyal eylərəm ki, Qarunəm. (F.I. 353)

Füzulinin başqa şerlərində də biz Qarun adının sərvət, dövlət rəmzi kimi işləndiyinin şahidi oluruq. "Bəngü-Badə"nin "Sifəti bəng dər xəyaləş" (Bəngin öz təsəvvürünə görə sifəti) hissəsində Bəngin dilindən deyilir:

Mənə ariflərin iradəti var,
Arif oldur ki, saxlaya əsrar.

Ey bəqa binəvayi-müflisi-dun
Ki, xəyal ilə eylərəm Qarun. (F.II. 258)

Füzuli Qarun rəvayətinin məzmununa toxunmur, ancaq hədsiz sərvət sahibi bir adam kimi Qarun obrazından istifadə edərək bədii təsvir vasitələri yaradır. O bir qəzəlində deyir:

Çəşmimi əşk ilə gənci-düri-məknun etdin,

Mərdümi-çəşmimi ehsan ilə Qarun etdin. (F.I. 202)

"Düri-məknun" - gizli mirvari, yəni sədəf içərisində gizlənən dürr dəniz dibində sədəf içərisinə düşən su damlasından yaranır. Aşiq sevgilinin yolunda o qədər inci kimi göz yaşları axıdır ki, sanki onun gözlərində dürr xəzinəsi vardır. İkinci misrada isə şair bu qədər dürr yağıdır "mərdümi-çəşmi"nin - göz giləsinin sevgilinin ehsanı ilə Qarun, yəni bu sərvətin sahibi olduğunu söyləyir. Yəni də Qarun adı sərvət, dürr, xəzinə anlayışları ilə bağlı işlənir. İfadənin səlisliyi, bədii təsvirin gücü bu beyti Füzuli şerinin şah beytləri cərgəsinə çıxarır. Şair bir kəlmə ilə gözlərimiz önündə gözəl səhnələr yaradır. Qurani-Kərimdəki məlum personajı xatırlatmaqla məzmunun daha dolğun, daha əhatəli olmasına nail olur.

Yunis peyğəmbərin hekayəti. "Leyli və Məcnun məsnəvisinin "Bu Məcnunun sidq ilə münacat etdiyidir və navəki-duası hədəfi - icabətə yetdiyidir" bəhsində Füzuli zülmət gecənin təsvirini verib müxtəlif ulduzlardan, bürclərdən söhbət açır. Bu zaman şair təşxis-istiarələrdən istifadə edərək Zöhrənin qara saçlarını dağıtmasından, Burceysin qara libasa bürünməsindən və s. bəhs edir. Həmin parçada Füzuli Yunis peyğəmbərin rəvayəti ilə bağlı belə bir beyt işlədir:

Hut eylədi həbsi-Yunisi-ruz

Bərqi-şəfəq oldu asimansuz. (F.II. 179)

Bu beytin mənası Yunis əleyhissəlamın Qurani-Kərimin Saffət (139-148-ci ayələr), Ənbiya (87-88-ci ayələr), Qələm (48-50-ci ayələr) və s. surələrində əks olunmuş rəvayəti³⁸ ilə sıx bağlıdır.

Hz.Yunis Allah-Təalanın hidayətə qovuşdurub başqa insanlardan üstün tutduğu (Ənam. 86), peyğəmbərlik verdiyi (Saffat.139) bəndələrindəndir. Qurani-Kərimin onuncu surəsi onun adı ilə adlanır.

Yunusun həyatı eramızdan əvvəl VIII əsrə təsadüf edir. O, Assuriyanın paytaxtı Ninövada peyğəmbərlik etmişdir. Ərəb tarixçiləri Ninəvanın Mosul kəndlərindən biri olduğunu

göstərilər. Lakin akademik Ziya Bünyadovun qeyd etdiyi kimi, bu ərəb tarixçilərinin vaxtilə böyük şəhər olmuş Ninəvanın xarabazarlığa çevrilmiş halını görməsindən irəli gəlir.³⁹ Qurani-Kərimdə Yunisin yüz min nəfərə və ya daha çox kimsəyə peyğəmbər olaraq göndərilməsindən bəhs edilir ki, (Saffat, 147-ci ayə) bu da onun məhz paytaxt şəhəri Ninəvada peyğəmbərlik etməsini zənn etməyə imkan verir.

Quran rəvayətinə görə, Yunis 33 il büt-pərəstliyə tapınıb fitnə-fəsad törədən Ninəva əhlini təkallahlılığa çağırmış, iki nəfərdən başqa şəhər əhli ona inanmamış, öz müşrikliliyini və bəd əməllərini davam etdirmişdir. Artıq usanmış Yunis Rəbbini çağıraraq şəhər əhlinə qarşı edir. Bu zaman Tanrıdan ona vəhy nazil olur ki, daha qırx gün adamları haqq dininə çağırınsın. Yunis 37 gün heç bir irəliləyiş olmadığını və adamların öz kafirliklərində qaldığını görüb, onlara 3 gün içərisində dəhşətli əzaba düçar olacaqlarını deyib şəhəri tərk edir. Yunisin bu hərəkəti Tanrı tərəfindən dözümsüzlük və səbrsizlik kimi qarşılır (Qurani-Kərim. Nun və yaxud Qələm surəsi, 48-50-ci ayələr).

Yunis Ninəvanı tərk edib dənizə sahilinə gəlir, bir gəmiyə minir. Dini rəvayətlərdə onun gəmidə olanlar tərəfindən dənizə atıldığı göstərilir. Bunun səbəbini dənizdə qasırga qalxması ilə izah edirlər. Etiqada görə, əgər gəmidə ağasından qaçan qul olarsa, gəmi fəlakətə uğrayardı (gəmi səyahətinə çıxanların düzgün etiqaad sahibi olmalarının vacibliyi barədə bax: səh.). Gəmidə olanlar bu adamın kim olmasını bilmək üçün üç dəfə puşk atır, hər dəfə də puşk Yunis əleyhissələmə düşür. Beləliklə, Yunisi dənizə, dalgaların qoynuna atırlar.⁴⁰ Dənizdə Allah-Təalanın buyruğu ilə onu iri bir balıq udur. Yunis üç gün (və yaxud yeddi, qırx gün) balığın qarnında qalır. Bu zaman o sidq ürəklə Tanrısına dua edib ondan kömək istəyir. Allah-Təala risaləti yarımçıq qoyub səbrsizlik etmiş Yunisə qəzəbli olsa da, nəhayət, mələklər Yunisin əfv edilməsini diləyib onu rəhmə gətirə bilirlər. Tanrının əmri ilə balıq onu sahilə atır. Burada zəifləyib əldən düşən Yunisin başı üzərində kölgəlik salan bir ağac bitir. Ağacın bitməsinə çox

sevinmiş Yunis səhərisi günü onun qurduğunu görüb kədərlənir. Allah-Təala onun kədərini görərkən deyir: "Heç bir əziyyət çəkmədiyən ağacın qurduğunu görüb kədərlənirsənsə, bəs böyük bir şəhərin dağılmasını necə rəva bilirsən?" Bu sözlərlə İlahi Yunisin qarğış etdiyi Ninəva şəhərini nəzərdə tuturdu. Çünki Yunis şəhəri tərk etdikdən sonra şəhər sakinləri Tanrı qəzəbindən qorxub tövbə etmiş və onların tövbəsi qəbul olunmuşdur. Yunis öz səhvini anlayır, yenidən Ninəvaya dönür və peyğəmbərlik fəaliyyətini davam etdirir.

Bu rəvayətin bir epizoduna - balığın Yunisi udmasına Füzulinin yuxarıdakı beytində gözəl bir tərzdə işarə olunmuşdur. Füzuli gecəni balığa - huta, gündüzü isə Yunisə bənzədir. O, gözəl bir istiarə ilə zülmət gecənin təsvirini yaradarkən Yunisin zülmətdə, yəni balığın qarında qalmasını xatırladır.

Füzuli şerində bu rəvayətin Məcnunun münacatında xatırlanmasının başqa bir incə mənası da vardır. Peyğəmbər əleyhissəlamdan söylənilən bir hədisdə deyilir: "Yunis kimi dua edənin duası müstəcəb olar".⁴¹ Yunisin hekayəti Məcnunun duasının eşidilib, onun Zeyd vasitəsi ilə Leylidən xəbər bildiyi bir bəhisdə xatırlanır. Bu bəhisdə Yunisin hekayətindən başqa heç bir Quran rəvayəti xatırlanmır. Görünür, Füzuli Məcnunun münacatı ilə Yunisin münacatı arasında bir yaxınlıq gördüyündən poeziyasında cəmi bir dəfə üzləşdiyimiz Yunis hekayətini "Leyli və Məcnun"un bu bəhsində vermişdir.

Əshabi-kəhf hekayəti. Üç dildə - türk, ərəb və fars dillərində yazıb yaratmış, hər üç dilin incəliklərinə yiyələnmiş Füzuli bəzən Azərbaycan türkcəsində yazdığı qəsidələrinə ərəb və farsca beytlər də əlavə etmişdir. Füzuli Sultan Süleymana həsr etdiyi qəsidələrin ikisində ərəbcə verdiyi hissələrdə Qurani-Kərimin Kəhf surəsinin 9-26-cı ayələrində əks olunmuş Əshabi-kəhf (mağara əhli) rəvayətinə işarə etmişdir. Həmin rəvayətin qısa məzmunu belədir: ⁴²

Rum hökmdarı bütperəst Diqyanus xalqı xristianlıqdan uzaqlaşdırıb bütperəstliyə dəvət edirdi. Efes şəhərində yaşayan bir

neçə mömin gənc⁴³ imansız padşahın tə'qiblərinə məruz qalır. Zülm o yerə gəlib çatır ki, onlar iki yol ayrıcında qalırlar: ya daşqalaq edilib ölməli, ya da haqq dinindən üz döndərüb kafirlərə qoşulmalıdırlar. Gənclər şəhər kənarındakı bir mağarada gizlənib Allah-Təaladan kömək diləyirlər. Bu zaman onları yuxu tutur. Onlar 309 il mağarada qalırlar (Kəhf.25). Ayılarkən bir gün və yaxud bir gündən də az yatdıqlarını zənn edirlər (Kəhf.19). Acdıqlarını hiss edib içərilərindən bir nəfərə pul verib şəhərə azuqə dalınca göndərilər. Həmin gənc pulu verib ərzaq alarkən şəhər sakinləri o gəncdə belə qədim sikkənin olmasına təəccüb edir, onu padşahın yanına gətirirlər. Gəncin danışdıqlarından onların 300 ildən də artıq mağarada yatıb qaldıqları aşkar olur. Artıq xristianlıq qalib gəlmiş, şəhərdə büt-pərəstlikdən əsər-əlamət belə qalmamışdır. Gənclərin yatıb qaldıqları mağaranın üstündə məbəd tikirlər.

Bu rəvayət istər xristian, istərsə də müsəlman dünyasında geniş yayılmış, ona bir çox əlavələr edilmiş, bəzən şifahi ədəbiyyatla, nağıllarla bağlı epizodlar yaranmışdır. Təsadüfi deyildir ki, İspaniyadan, Məğribdən tutmuş Orta Asiyayadək bir çox yerlərdə əshabi-kəhf-in mağarasının mövcud olduğunu söyləyirlər. Naxçıvan Muxtar Respublikasının Ordubad rayonu ərazisində də bir mağara vardır ki, yerli əhali əshabi-kəhf-in məhz üəmin mağarada qaldığını rəvayət edir.

Məhəmməd Füzuli bu rəvayətə müraciət edərkən mağaranın gəncləri qoruması motivini ön plana çəkir. Yəni Füzulini daha çox buradakı xilaskarlıq, mağaraya sığınıb nicat tapmaq, pisləklərdən qorunmaq cəlb edir:

Hər zərrədən sayeyi-ədlindədir asudə xəlq

Onlar əshabi-kəhf, o isə alınmaz bir qaladır (F.IV. 66)

Sultan Süleymana həsr etdiyi başqa bir qəsidəsində şair ərəbcə belə bir beyt verir:

Onun ədaləti insanlar üçün zəmanənin pisləklərindən qaçıb sığınmaq üçün bir mağaradır. Onsuz onların çətin vəziyyətdə bir təskinlik yeri yoxdur.

Göründüyü kimi, hər iki halda şair əshabi-kəhf hekayətindən məharətlə faydalanır, dövrünün hökmdarını ədalətli görmək istəyini bu rəvayətlə bağlayır. Dini rəvayətlərdə mağara təqiblərdən qaçan gənclərə Allah-Təalanın mərhəməti ilə bir pənah yeri, xilas yeri olursa, Füzuli şerində ədalətli hökmdarın xalq üçün bir sığınacaq olduğu göstərilir.

Füzuli poeziyasında Qurani-Kərimdə bağlı təlmihlərin bir qismi də mələklərlə əlaqədardır. (mələklər barədə bax.) Şair bir tərəfdən mələklərlə insanları müqayisə edir, digər tərəfdən də müqəddəs kitabımızdakı mələklərlə bağlı ayələri sanki şer dili ilə şərh edir, eləcə də mələklərin xəlq olunması, mahiyyəti, xüsusiyyəti və əməlləri ilə bağlı bir çox motivləri öz poeziyasında əks etdirir. Adəmin hekayəti ilə bağlı hissədə biz müəyyən dərəcədə Mələk-İnsan münasibətlərinə toxunsaq da (bax. səh.) Füzuli şerində mələklərlə bağlı mövzular bununla məhdudlaşmır və öz əhatəliliyi ilə seçilir.

Cəbrail (ə) Azərbaycan şerində tez-tez adı çəkilən mələkdir. Xüsusilə Füzuli tövhid və münacatlarında, nət və mədhiyyələrində Cəbrailə bağlı səhnələr yaradır. Bir münacatında şair deyir:

Afərin, ey saneyi-tənpərvəri-canafərin!
Xaliqül-əşya, ilahül xəlq, rəbbül-aləmin!...

... Qüdrətin gülzarına bir səbzə sidrül-müntəha,
Hikmətin şəminə bir pərvanə Cibrili-əmin. (F.IV.167)

Yuxarıdakı parçada canlı və cansız aləmin yaradıcısı, Aləmlərin rəbbi olan Allah-Təalanın şəninə təriflər söyləyən Füzuli İlahi Dərgaha yaxın məfhumlardan - Südrətül-müntəhadan - Axırıcı sidr ağacı və Cəbraildən söhbət açır. Sidrətül-müntəha peyğəmbərlərin, şəhidlərin və möminlərin son məkanı sayılan Məva cənnətinin yanında yerləşir (Nəcm. 14,15). Qazi Ömər Beyzaviyə görə, bu ağac ona görə "Axırıcı sidr ağacı" adlanır ki, o, mələklərin çata biləcəyi axırıcı yerdir. Mələklər bu ağaca çatdıqdan sonra daha onu keçib gedə bilməzlər.⁴⁴ Hədislərdə bu

ağacın çox nəhəng olmasından, mələklərin sidrin budaqlarında oturub Allah-Təalaya həmd-səna söyləməsindən söhbət gedir. Bəzən sidrin yaqut, zəbərcəd və mirvariyyə büründüyünü söyləyirlər.⁴⁵ Sidrətül-müntəhadan söhbət açan Füzuli onun İlahi qüdrətə dəlalət etdiyini qeyd etməyi unutmur. Sonrakı misrada isə "Cibrili-əmini" Allah-Təalanın "hikmətinin şəminə bir pərvanə" adlandıran şair yenə də geniş yayılmış dini təsəvvürlərlə bağlı gözəl bir obraz yaradır. Biz burada Allah-Təalanın şamla, yəni nurla, işıqla əlaqələndirilməsinin şaüidi olur, (Nur 35) müqərrabun⁴⁶ mələklərdən olan, ərşin ətrafında dolanıb özünü Allah-Təalaya - olan hədsiz məhəbbətlə oda yaxan Cəbrailin şamın ətrafına hərlənib özünü oda yaxan pərvanəyə bənzədildiyini görürük. Cəbrail öz qanadları ilə pərvanəyə bənzədiyi kimi, Tanrıya olan sevgisi ilə də bu eşq fədaisini xatırladır.

Başqa bir şeində Füzuli deyir:

Olsa istedadı-arif qabili-idraki-vəhy,
Əmri-həqq irsalına hər zərrədir bir Cəbrail.

Hər kimin təqdirdən məqsudi öz qədrincədir,

Əhli-eşq istər zülali-vəsl, zahid Səlsəbil. (F.I.226)

Yuxarıdakı şerdə Füzulinin dini-fəlsəfi görüşlərinin vəhdəti-vücut nəzəriyyəsi ilə nə qədər yaxın olması öz aydın ifadəsini tapmışdır. Vəhy prosesi, onun mahiyyəti barədə fikirləşən şair kainatın hər zərrəsinin ilahi qüdrətindən xəbər verən bir Cəbrail olduğunu söyləyir. Yəni şairə görə, qeybi duymaq, ilahi fərmanından - əmri həqq irsalından xəbər tutmaq üçün ətrafa nəzər salmaq kifayətdir. Şair bu fikri ilə ortodoks islama qarşı çıxır. O, Qurani-Kərimi zahiri mənasında anlamağın, kor-koranə ibadətə əleyhinədir. Təsadüfi deyilir ki, ikinci beytdə şair "əhli-eşqin" "zülali-vəsl" istəyini zahidin Səlsəbil⁴⁷ arzusuna qarşı qoyur. Füzuli divanının başqa nüsxələrində "əhli-eşqin" sufileri bildiren "əhli-həqq" kimi getməsi də şairin bəzi mülahizələrində sufi nöqtəyi-nəzərinə yaxınlığını göstərir. Ortodoks islamın nümayəndəsi olan zahid Səlsəbil arzusundadır, yəni onu cənnətin

vəd etdiyi maddi nemətlər cəlb edir. Əhli-eşqi sufini isə zülali-vəsl, yəni Allah-Təalaya qovuşmaq maraqlandırır. Füzulinin bu beyti ilə məşhur ilahiyyatçı alim Əbu-Hamid Gəzalinin (1111-ci ildə vəfat edib) cənnət barəsində fikirləri arasında bir yaxınlıq görünür. Gəzali də cənnətdə insanın nail olduğu ən böyük səadəti onun Tanrıya yaxınlaşmasında və ona qovuşmasında görmüşdür.⁴⁸ Allah-Təalaya təmənnəsiz sevgi, inam və itaət, cənnətin maddi nemətlərinə həvəs göstərməkdən uzaq olmaq şairin bir münacatında da öz ifadəsini tapmışdır:

Taətin eylər Füzuli taqət olduqca, vəli
Hirs ilə nə rövzeyi-Rizvan dilər, nə huri

Huri-eyn rövzeyi-Rizvan həvayi-nəfsdir,
Nəfsdən keçmişdir o, səndən riza istər həmin. (F.IV.168)

Bir nətində Füzuli Cəbrail vasitəsilə peyğəmbərimizin "sirri-həqq-kəşfinə" nail olduğunu, ona bir möcüzə olan Quranın verildiyini göstərir.

Bağiyi-möciz nə hacət əmri-həqq isbatına
Aləm içrə möcizi-baqi etər Quran sana.

Vəsf Cibrili-əmin etmiş qəbuli-xidmətin
Sirri-həqq kəşfinə ayətlə yetib fərman sana. (F.I.56)

Möcüzələr göstərmək peyğəmbərliyin əsas xüsusiyyətlərindən biridir. Dini rəvayətlərdə Musa əleyhissəlamın sehrli əsası, yaxasına salıb çıxararkən ətrafa işıq saçan əli (yədi-beyza), İsa əleyhissəlamın ölümləri diriltmək, gildən quşlar düzəldib onlara həyat vermək qabiliyyəti olduğu göstərilir. Məhəmməd peyğəmbərin möcüzəsi isə ona Cəbrail vasitəsilə, vəhy yolu ilə nazil olmuş Müqəddəs Qurani-Kərimdir. Füzuli də öz şerində bu fikri bir daha təsdiq edir. Quran kimi bir möcüzəsi olan peyğəmbərimizin (s.ə.s.) başqa möcüzələrə eütiyacılıq olmadığını söyləyir.^{48a} Bu şerdə biz Cəbraili ilk növbədə bir vəhy mələyi kimi görürük.

Füzuli şerində Cəbrail əleyhissəlamla bağlı başqa mənalar da yaradılmışdır. Belə ki, "Leyli və Məcnun" məsnəvisinin "Bu sərdəftəri-ənbiyanın kitabı-övsafında bir vərəqdır" bəhsində Füzuli Məhəmməd peyğəmbəri (s.ə.s.) tərif edərkən

Ey xəlvəti-qürbə şəmi-məhfil,

Cibril tərəddüdünə mənzil! (F.II. 28)

söyləyir. Burada Füzuli mərəclə bağlı rəvayətlərə toxunmuş, peyğəmbərimizin Allah-Təalanın dərğahına qalxmasından bəhs etmişdir. Dini rəvayətlərə görə, Cəbrail əleyhissəlam mərəc vaxtı Tanrının nurundan qanadlarının yanacağından qorxub irəliləməmiş, Məhəmməd peyğəmbər Allah-Təalanın hüsuruna tək getmişdir. Bu hadisə Füzuliyə Cəbrail kimi Allah-Təalaya yaxın olan bir mələyi tərəddüd içərisində qoyub Tanrı dərğahına qalxmış Məhəmməd əleyhissəlamı tərifləmək üçün əsas verir. Şair peyğəmbəri "xəlvəti-qürbdə şəmi-məhfil" adlandırmaqla öz tərifində daha da irəli gedir, peyğəmbər əleyhissəlamı müqəddəslik, ülvülük rəmzi olan nurla, şamla əlaqələndirir.

Cəbrailin Tanrı dərğahına qalxa bilməməsi ilə bağlı Füzuli Əmir Məhəmmədə həsr etdiyi mədhiyyəsində də gözəl bədii səhnə yaradır:

Bülənd mərtəbəi kim, ülüvvi qədrindən

Hərimi-dərğəhinə Cəbrail bulmaz bar. (F.IV. 53)

Şairin öz mədhiyyəsində ifrata vardığı, mədh etdiyi şəxsin qədrini bir Tanrı qədər uca tutması nəzəri-diqqəti cəlb edir. Burada biz tək Füzuli yaradıcılığına xas olmayıb, ümumiyyətlə, Şərq poeziyasında geniş yayılmış məmduhu məhdudiyyət bilmədən ən yüksək epitet və mübaliğələrlə tərifləmək kimi bir xüsusiyyət ilə qarşılaşırıq. Əgər dini rəvayətlərdə Cəbrail (ə) Allah-Təalanın dərğahına qalxa bilmirsə, Füzuli qəsidəsində məmduhun qədri o qədər uca tutulur ki, hətta Cəbrailin (ə) belə onun dərğahına çata bilmədiyi göstərilir.

Füzuli şerində Cəbrailə bağlı mövzularda tez-tez Cəbrail küləklə və yaxud sevgilinin canbəxş nəfəsi ilə müqayisə edilir. Rəvayətə görə, Allah-Təala Adəm əleyhissəlamı xəlq etdikdən sonra ona Cəbrail vasitəsilə ruh ufləmiş, İsa əleyhissəlamın anası

Məryəm də (ə) Cəbrail nəfəsindən hamilə qalmışdır. Beləliklə, Füzuli öz şe'rinə dəmi-Cəbrildən bəhs edərkən onun həyatvericilik, canbəxşlik xüsusiyyətini əsas götürmüşdür. (Əvvəlki bəhslərimizdə də biz bu məsələyə toxunmuşduq. bax:) O, peyğəmbərə həsr etdiyi bir şerdə deyir:

Ey güli-bağı-rüsul bir tazə gülşəndir qapun,

Kim, dəmi-Cibrilə ol gülşəndə tən eylər səba. (F.IV. 50)

Füzulinin peyğəmbərin gülşənindəki səbanın dəmi-Cibrilə tən etməsini söyləməsi, ola bilsin ki, onun bu gülşəndə yetişmiş Əhli-beyti dəmi-Cibrildən yaranmışlardan - Adəm və İsa əleyhissəlamlardan üstün tutmasından irəli gəlir.

Füzuli təbiət təsvirlərində də Cəbrail nəfəsi ilə bağlı obrazlar yaradır. Sultan Süleymanın mədhinə həsr etdiyi bir qəsidəsində səhər küləyindən səfa bulub açılmış gülü tərənnüm edən şair badi-səhəri Cəbrillə müqayisə edir:

Çək olub bulmuş səfa badi-səhərdən sanasan,

Baddır Cibrilü qəlbi-Əhmədi-Muxtar gül. (F.IV.60)

Səhər küləyi gülün bağırını yarıb çək etmişdir. Sanki bu külək Cəbrail, gül isə qəlbi-Əhmədi-Muxtardır. Cəbrail də peyğəmbərin qəlbini yarıb pak etmişdir. Göründüyü kimi, burada inşirah hadisəsinə - peyğəmbərin qəlbini yarıb təmizlənməsinə işarə vardır. Hələ beş yaşında olarkən mələklərin peyğəmbərimizə yaxınlaşıb onun sinəsini açması və qəlbini təmizləməsi məlumdur.⁴⁹ Qurani-Kərimdə bu hadisəyə aşkar işarə vardır. Əl-inşirah (Açma və ya genişlənmə) surəsinin birinci ayəsində deyilir:

(Ya peyğəmbər), məgər biz (haqqı bilmək və hikmət dəryası etmək üçün) sənə köksünü açıb genişlətmədikmi?

Təbiətin əsrarəngiz hadisələri ilə Quran qissələri arasındakı müqayisələrlə Füzuli şe'rinə Uca Tanrı, müqəddəs varlıqlar, insan və təbiət - bir vəhdət, bir bütövlük kəsb edir.

Əmir Seyyid Məhəmməd Qazinin mədhinə həsr etdiyi qəsidəsində Füzuli tərif etdiyi şəxsi peyğəmbər səviyyəsinə qaldırır, "feyzi elminin" ona ərvahi-qüdsdən - Cəbrildən

verildiyini söyləyir (F.IV.157). Əyas paşanın mədhində isə şair islamın rəmzi ifadəsi olan yaşıl bayrağı Cəbrail əleyhissəlamın qanadlarına bənzədir. Düşmənlərin qalasının fəthi və onun üzərində ucaldılan yaşıl bayrağı Füzuli Cəbrailin qanadlarına bənzətməklə həm də ola bilsin ki, digər mələklərlə müqayisədə Məhəmməd peyğəmbərə vəhy gətirmiş Cəbrailin müsəlmanların qəlbinə daha yaxın olması fikrindən çıxış etmişdir.

Rəyəti-xəzra çəkildi ol həsarın fəthinə,
Yoxsa qəli-qəleyi-küffarə Cibril açdı pər.

(F.IV.173)

Klassik şerimizdə mələklərdən söhbət açılarkən tez-tez katib mələklər də yad edilir. Qurani-Kərimin Zuxruf (Qızıl bəzəklər) surəsinin 80-cı ayəsində Allah-Təala tərəfindən göndərilən mələklərin insanların hər bir əməl və niyyətini yazdığı aydınlaşır:

"Yoxsa onlar elə güman edirlər ki, biz onların pıçıltılarını və xəlvəti danışmalarını eşitmirik?! Xeyr, yanlarında olan elçilərimiz hər şeyi yazırlar!"

Qaf surəsinin 17 və 18-ci ayələrində insanın sağında və solunda oturan iki mələyin onun bütün əməllərini yazdığı söylənilir:

"Xatırla ki, insanın sağında və solunda (onun bütün əməllərini) yazan iki mələk oturmuşdur. Dediylə hər sözü yazmaq üçün onun yanında hazır durub gözləyən (iki mələk) vardır".

Buxarinin "Səhih" hədislər toplusunda peyğəmbər əleyhissəlamdan belə bir hədis söylənilir: "Əbu Hüreyrə peyğəmbərin (ə) belə dediyini söyləyir: "Cümə günü olarkən məscidin bütün qapılarına mələklər yığılır, onlar hər şeyi bir-bir yazırlar. Elə ki, imam gəlib əyləşir, mələklər kağızlarını bükür və yaxına gəlib Quranı dinləməyə başlayırlar.⁵⁰

Füzuliyəqədərki şerimizdə katib mələklərlə Nəsimi şerində rastlaşırıq:

Yazılsa dəftərə sığmaz kəməli-hüsnünün vəsfi
Mələklər yazıçı olsa, mürəkkəb olsa dəryalar. (I.N.I.91)

Nəsimi şerində Gözəlin hüsnünü vəsf edən mələklərin Füzuli şerində Aşiqə cövr edən Sevgilinin əməllərini yazdığını görürük.

Bir şerində şair sevg-linin "nameyi-ə'malini" yazan mələyin qiyamət gününədək onun aşiqə verdiyi bir günlük zülmü şərh edə bilməyəcəyini söyləyir:

Şərhə bir gün qıldığın bidadi çəkməz həşrədək,
Ol mələk kim, yazmaq istər nameyi əmalini. (F.I.319)

Başqa bir qəzəlində şair deyir:

Fərəhim görüb cəfasın həsənətə daxil eylər,
Nə mələk kim ol pərinin əməlinə katib olmuş.

Ğəmi hicrdir kim, artar əsərilə eşq zövqü,
Ğələt eyləmiş Füzuli ki, vüsələ tabe olmuş. (F.I.178)

Burada aşiq sevgilinin cəfasından o qədər sevinc duyur ki, məşuqənin əməllərini görə mələk bu sevinci görüb onun aşiqə verdiyi cəfanı yaxşı əməllər sırasına - Həsənətə daxil edir. Burada Füzuli şerinə xas olan cəüət-eşqdən, sevgidən doğan kədərin sevinc, xoşbəxtlik kimi qəbul olunması ilə rastlaşırıq. Füzuli yaradıcılığında geniş əks olunmuş bu motiv - ayrılıqdan, hicrandan sevgiliyə olan eşqin artması və buna görə də hicran odundan doğan cəfaların sevinc kimi qəbul olunması Şərq ədəbiyyatında, xüsusilə üzri məhəbbət poeziyasında geniş yayılmışdır.

Üzri şairi Cəmil ibn Məmər sevgilisi Buseynəyə olan eşqini belə təənnüm edir:

"Mən onunla (Buseynə ilə - A.Q.) görüşərkən ona olan sevgim ölür. Ondan ayrıldıqda isə sevgim canlanıb yenidən qayıdır."51

Füzuli də üzri şair kimi hicran qəminin "eşq zövqünü" artırdığını söyləyir, vüsələ qovuşmağı məqbul saymır. Bu mənə Füzuli poeziyasının ana xətlərindən birini təşkil edir. Təsadüfi deyil ki, Füzuli şerinin cəfəkeş qəhrəmanı - eşq yolunda çəkdiyi əzablardan daim bir sevinc duyan Məcnun da üzri şairlər içərisindən çıxmışdır.

Füzuli qəzəllərindən birində mələklərin insanların əməllərini yazması və hər kəsin qiyamət günü eyelədiyi xətalər üçün cavab verməsi məsələsinə toxunarkən mələklərlə bağlı bir rəvayətə - Harut-Marutun rəvayətinə üstüörtülü işarə edir:

Səni mələk görəli yazmaz oldu eşqi günah,

Vəli yazıldı bu üzdən bəsi səvab sana.

... Cəza günündə sorulmaz xətalər eyelədiyin,

Etər fəğan ilə mən verdim əzab sana. (F.I.61)

Mələklərin eşqi günah saymaları və insanları aşıq olduqları üçün günahkar bilib Allah-Təala yanında onlara tənə etmələri və bunun müqabilində iki mələyin - Harutla-Marutun yerə göndərilib sınağa çəkilmələri geniş yayılmış dini rəvayətlərdəndir.

Qazi Bürhanəddin bu qissənin rəmzi mənalərini gözəlin simasında görüb onun gözlərinin Babil seyrini, zənəxdanının Babil quyusunu xatırladığını bildirmiş (bax. səh.), Nəsimi Harutla-Marutun gözəlin gözlərinin seyrindən Babildə asıldığını göstərmişdir (bax. səh.). Xətai isə Həzrət Əliyə həsr etdiyi bir mənqəbəsində bu rəvayətə işarə edərək Əlinin sevməyən mələyin yerinin quyunun dibi olmasını bildirmişdir (bax. səh.). Füzuli də Babil quyusu ilə bağlı təlimlərində göylərin ənginlikləri və quyunun dibi kimi anlayışlar arasındakı təzad dolu mənalardan faydalanmış, həm də Babil quyusunu sehrkarlıqla əlaqələndirilmişdir.

Şair İbrahim Sultanın Babil diyarında hökmranlığından bəhs edərək deyir:

Fəratı-pak tək Babil diyarına qədəm basdı

Bir ovci-Zöhrə oldu səndən ol Harut zindanı. (F.IV.101)

Füzuli Harut-Marut rəvayəti ilə bağlı təzad yaradır. Bir yanda övci - Zöhrə, digər tərəfdən isə Harutun asıldığı quyu - Harut zindanı. Bir yanda göylərin ənginliyi, digər yanda quyunun dibi. İbrahim Sultanı tərif edən şair onun sayəsində Babil diyarının sanki quyunun dibindən çıxarılıb uca bir zirvəyə qalxdığını göstərir.

Başqa bir şeərində şair Zöhrə ulduzunun "meyxaneyi-eşqdə məst" olduğundan bəhs edir:

Gün ki sayən düşdüyü yerdən durar, bir vəchi var
Gəlsə aliqədrələr fəqr əhli durmaqdir ədəb

Olmadan meyxaneyi- eşqində məsti-cami-zövq,
Düzməzdi bəzmi-fələkdə Zöhrə qanuni-tərəb.(F.I.79)

Yuxarıdakı şerin birinci beyti yüksək bədiiliyi və dərin mənası ilə Füzuli poeziyasının şah beytlərindən sayılmağa layiqdir. Sevgilinin kölgəsi düşdüyü yerdən günəşin durmasını aliqədrələrin hüsurunda fəqr əhlinin ayağa qalxması kimi təqdim edən (bu hüsni-təlildir) Füzuli bir tərəfdən günəşi canlandırır ona insani xüsusiyyətlər verməklə gözəl bir istiarə-təşxis yaradır, digər tərəfdən isə sevgilinin qədr-qiyətdə günəşdən belə üstün olduğunu bildirməklə böyük ustalıqla mübaligə işlədir. İkinci beytdə Zöhrə ulduzunun eşqdən məst olduğundan bəzmi-fələkdə sadyanalıq etdiyi göstərilir (bu istarədir).

"Leyli və Məcnun"un saqinaməsində şair şer sənətində qüdrətini bildirmək üçün deyir:

Mən sahiri - Babili nəjadəm

Harutə bu işdə ustadəm (F.II. 38)

Sehr-sehrkarlıq anlayışlarını Harutla, Babilə əlaqələndirən şair öz şerini bir sehr - bir möcüzə adlandırır. Görkəmli ərəb şairi Mütənnəbi də "mənim yaratdığım sehri Babilə belə eşitməmişlər"⁵² - söyləmişdir. Hər iki şair sözün qüdrətindən, şairlik sənətinin möcüzələrindən bəhs edərəkən məlum dini rəvayəti yada salıb ondan faydalanmışdır.

Füzuli şerində tez-tez mələk-insan qarşılaşmalarının şahidi olur. Qəzəllərində sevgilini "mələksima" adlandıran, onun öz gözəlliyi ilə mələklərə bənzədiyini göstərən Füzuli mədhiyyələrində tərif etdiyi şəxsin saflığı, təmizliyi ilə mələklərə bənzədiyini söyləyir:

Ey mələksima ki, səndən özgə heyrandır sana,

Həqq bilir insan deməz hər kim ki, insandır sana. (F.I.

58)

Və yaxud:

Mənə derlərdi əvvəl bir mələkdir sevdiyin, hala
Görənlər sən fəqirə göydən enmiş bir bəla derlər.

(F.I.128)

Əyas paşaya həsr etdiyi bir qəsidəsində Füzuli məmduhun öz gözəl əməlləri ilə bəşər həddin aşıb mələk firqəsinə daxil olduğunu göstərir:

Dəgil həddi-bəşər hüsni-əfafi, lütfi-əfali,

Məlaik firqəsindən bir əcəb zati-mütəhhəddir. (F.IV.135)

Bağdadın şəriət hakimi Fəzil əfəndiyə yazdığı mədhiyyəsində şair məmduhun ülviliyini, peyğəmbərlik məqamına çatmış bir pak insan olduğunu göstərmək üçün insan cildinə girmiş mələklərin onun xidmətində durduğunu söyləyir:

Xidmətin bəzminə məmur mələyik səf-səf,

Zahirən surəti-insana girib leylü-nəhar. (F.IV. 133)

Bu şerdə Füzulinin mələklərin səf-səf - cərgə-cərgə düzülməsini qeyd etməsi də təsadüfi olmayıb Qurani-Kərimlə bağlıdır. Qurani-Kərimin "əs-Saffat" (cərgə-cərgə düzülənlər) surəsinin ilk ayələrində Allah-Təalaya ibadət üçün səmada cərgə-cərgə düzülən mələklərdən bəhs edilir.

"And olsun (Rəbbinə ibadət üçün səmada) cərgə-cərgə duranlara (mələklərə) buludları qovduqca qovanlara (yaxud şeytanların pis əməllərinə mane olanlara, insanlara günah işlər görməyi qadağan edənlərə) və Quran oxuyanlara həqiqətən sizin, Rəbbiniz birdir".

Füzuli Qazi Əsgər əfəndiyə həsr etdiyi şerində onun misilsiz bir ucalığa çatdığını bildirmək üçün deyir:

Sən məqam etmədidin məbədə abidlərdən

Kim ki məvayi-mələyik desə, böhtan eylər. (F.IV. 117)

Həzrət Əliyə həsr etdiyi bir qəsidəsində Füzuli insan-mələk müqayisəsində maraqlı mülahizələr söyləyərək, əgər Əli əleyhissəlam "feysi-lütf" ilə bir insanı tərbiyə edərsə həmin insanın mələklər kimi əzimüş-şan olduğunu bildirir:

Feyzi-lütf ilə əgər insanı etsə tərbiyə

Qədr ilə insan mələk nisbət əzimüş-şan olur. (F.IV.57)

Mələklərin "Əzimüş-şan" (şanı böyük, əzəmətli) adlandırın şair, ola bilsin ki, onların ilahi dərğahına yaxınlıqlarını, Allah-Təalaya daim həmd sənə söyləyib ərşin ətrafına hərlənmələrini və s. nəzərdə tutur. Sonrakı beytdə isə şair:

Vər mələk həm tapsa eyni-iltifatından nəzər,

Əqli-kamil kəsb edib, əlbəttə, bir insan olur. (F.IV. 57)

- deməklə mələklərin insanlara məxsus əqli-kamildən məhrum olduqlarını göstərir. Əgər ümumiyyətlə, mələklərin şüurlu varlıq sayıldıklarını nəzərə alsaq Füzulinin bu fikri orijinal və qeyri-adi hal kimi görsənir. Deməli, Füzuli ağıl, düşüncə, şüur cəhətdən insanı mələkdən üstün tutur.

Klassik şerimizdə ara-sıra İblislə bağlı mövzulara da rast gəlinir. Quran rəvayətlərində İblisin Allah-Təalaya asi olduğu, onun əmrindən çıxıb təkəbbür göstərərək Adəmə səcdə qılmadığı və buna görə də cənnətdən qovulduğu göstərilir. Füzuli bu rəvayətlə bağlı bir şerində deyir:

Feldir əsl-i-rizayi-həq, nə kim, əslü nəşəb,

Xaki-fərmanbər bəşər, asi mələk şeytan olur. (F.IV. 56)

Füzuli əsl nəşəbin asi mələyə - İblisə kömək göstərə bilmədiyini, Tanrının əmrini yerinə yetirməyə hazır olan insanın bəşər, asi olan İblisin isə fəli, əməli müqabilində alçalıb şeytan olduğunu bildirir. Qeyd etmək lazımdır ki, Şeytan İblisin geniş yayılmış adlarından biridir. Qədim yəhudi dilində bu söz "düşmən" yəni "Allahın düşməni" mənasını verir. Şeytan "şəyatin" adlanan imansız cinlərin başçısıdır ki, o çox zaman İblislə eyniləşdirilir. Qurani-Kərimin Kəhf surəsinin 50-ci ayəsində də İblisin cin tayfasından olduğu göstərilir. Bəzi ayələrdə şeytanların həm cin, həm də insan əsilli olduğu bildirilir.⁵³ Mövlanə insana müraciətlə "Sən qaranlıq, mükəddər və bulanıq olduqca bil ki, məlun Şeytanla sud qardaşısan" söyləyir.⁵⁴ Deməli, Füzuli mələk olan İblisin məhz üsyankarlığı, Allah-Təala fərmanına boyun əyməməsi nəticəsində şeytana-cinə çevrildiyini bildirir. Şairin bu fikri maraqlı və diqqətəlayiqdir.

Füzuli İblislə bağlı başqa bir epizoda - ona möhlət verilməsi məsələsinə də toxunur. Rəvayətə görə, Allah-Təala İblisi cənnətdən qovarkən o Allah-Təaladan Qiyamət gününədək möhlət istəmişdir. Tanrı ona Qiyamət gününün başlanacağı, İsrafil surunun çalınacağı vaxta qədər möhlət vermiş, İblis də həmin müddətdə Adəm övladlarını yoldan çıxarmağa çalışacağını söyləmişdir. Qurani-Kərimdə Allahın sadıq bəndələrindən başqa bir qisim adamın İblisə uyub onun məkrlərinin qurbanı olması və onların İblislə birgə cəhənnəm əzabı çəkəcəkləri göstərilir (Əraf.14-18, Hicr. 36-43, İsr.62-65, Sad. 77-85).

Füzuli İblisə möhlət verilməsini Allah-Təalanın mərhəmətinin böyüklüyü, onun ucalığı və rəhmdilliyi ilə bağlayır. Bir tövhidində şair deyir:

Zəhi kərəm ki nəzər qılmayıb ədavətinə

Müəssər eyləmiş İblisə etibari-bəqa. (F.IV. 38)

Əyas paşanın tərifinə yazdığı bir qəsidəsində Füzuli mələklərin insan övladlarını fəsadkar adlandırır onlara tənə etməsini, İblisin bəni-Adəmi yoldan çıxarmaq üçün hiylələrə əl atmasını göstərir. Füzuli təriflədiyi şəxs - Əyas paşanın təharət - saflıq, vərə - Allaha iman, zöhd - zahidlik və təqva - Allah qorxusu ilə İblisin dəryalar qədər hiyləsinə qarşı dayandığını, onun "binayi-hüsni-sülukinin" "bəhri-hiyleyi-İblisdən" nəm çəkmədiyini bildirir.

Fəsad tənəsin insanə eyləyən mələki,
Gər etməsəydi sənin hüsni-siyrətin mülzəm.

Fəsadə qail olub infialdən başın
Yuxarı qaldıra bilməzdi bir bəni-Adəm.

Təharətü vərəh zöhdü təqva ilə müdam
Binayi hüsni-sülukindir ol qədər möhkəm.

Ki, bəhri-hiyleyi-İblis ona gər olsa mühit,
Təsəvvür eyləmək olmaz kim, ol bina çəkə nəm. (F.IV.84)

Füzuli şerində mələklərlə bağlı yaranmış mövzular əhatəli, dolğun və maraqlıdır. İlk rüşeymini Qurani-Kərimdən əxz edən bu mövzular insan övladının ucalığını, yenilməzliyini, qüdrətini tərənnüm edir, bir daha orta çağlar Azərbaycan şerinin humanizm ideyaları ilə zənginliyinə dəlalət edir.

Ümumiyyətlə, Füzuli poeziyasında Quran qissələri ilə bağlı motivlərin araşdırılması belə bir nəticəyə gətirib çıxarır:

- Füzuli klassik şerimizdəki dini rəvayətlərlə bağlı ənənəvi obrazlardan sıx-sıx istifadə etmişdir.

- Füzuli şerindəki dini təlimlər Qurani-Kərimdəki bir çox qissələri hərtərəfli əks etdirmək baxımından diqqəti cəlb edir.

- Şair ənənəvi obrazlara fərdi üslubuna, poetik qüdrətinə və mənəvi aləminə müvafiq yeni məna çalarları verə bilmişdir.

- Füzuli şerində dini rəvayətlərlə bağlı sözaltı mənalara, rəmzi ifadələrə geniş yer verilmişdir ki, bu da onun bəzi beylərinin bir neçə yozumuna imkan yaratmışdır.

- Füzuli dini rəvayətlərə işarə etməklə bəzən adi təbiət hadisələrinin təsvirinə, bəzən də aşiqin hiss və həyəcanlarının tərənnümünə nail ola bilmişdir ki, bu da onun poeziyasında assosiativ obrazlar yaranmasına gətirib çıxarmışdır.

- Füzuli şerində bir çox Quran personajları bir aşiq və bir cəfakeş təsiri bağışlayır və şair bu obrazlara böyük bir eşqi və kədəri tərənnüm etməklə əlaqədar müraciət edir.

- Füzuli bir çox hallarda dini rəvayətlərdə əks olunmuş qədim olayları zəmanəsinin ictimai-siyasi vəziyyəti ilə əlaqələndirə bilmiş və dini rəvayətlərin ibrətəmə mənasını ön sıraya çəkmişdir.

- Füzulinin Quran rəvayətləri ilə bağlı şerləri onun tanrısevərliyinə dəlalət etdiyi kimi, həm də böyük şairin insanpərvərliyini nümayiş etdirir.

- Füzuli şerindəki Quran qissələri ilə bağlı poetik obrazların araşdırılması belə bir fikri bir daha təsdiq edir ki, Füzuli poeziyası oxunulub anlaşılması üçün müəyyən elmi-dini hazırlıq tələb edən suqestiv poeziyadır və onun şərhi ədəbiyyatşünaslıq elminin qarşısında duran ən vacib məsələlərdəndir.

F Ə S İ L 5

FÜZULİNİN "HƏDIQƏTÜS-SÜƏDA" ƏSƏRİNDƏ QURAN QİSSƏLƏRİ

Orta çağlar Şərq ədəbiyyatında şer sənətinin inkişafı nəsrə üstələmiş poeziya həmişə ədəbiyyatın aparıcı qolu olmuşdur. Orta əsr filoloqları ədəbiyyatın bu iki əsas sahəsindən hansının daha əhəmiyyətli olması barədə uzun-uzadı mübahisələr aparmışlar. İbn Rəşiq Qayravani hər bir nəzm əsərinin nəsrədən üstün olduğunu iddia etmiş, "Kitəbul-umdəti fi sınaatış-şiri və naqdihî" (Şer sənəti və onun tənqidi barədə dayaq ola biləcək kitab) əsərinin bir fəslini

şerin nəsrdən üstün olması məsələsinə həsr etmiş, "müəyyən bir mövzuda olan nəzm əsəri eyni mövzuda yazılmış nəsr əsərindən daha üstündür"¹ - demişdir. Başqa bir filoloq Ziyaəddin ibn əl-Əsir (bu tarixçi İzzəddin ibn əl-Əsirin qardaşıdır) "Əl-cəmi əl-kəbir fi sınaati-l- mənżumi minə-l-kələmi va-l-mənsuri" (Nəzmlə və nəsrə yazılmış söz sənəti barədə böyük məcmuə) əsərinin bir fəslini nəsrin nəzmdən üstün cəhətlərinə həsr etmiş "nəsrə deyilən hər bir söz, nəzmlə deyilən sözdən üstündür" - fikrini bildirmişdir. Öz iddiasını sübuta yetirmək üçün Ziyaəddin İbn əl Əsir aşağıdakı mülahizələri irəli sürmüşdür:

- Bütün müsəlmanların müqəddəs kitabı olan Qurani-Kərim nəsrə nazil olmuşdur. Əgər Allah-Təala nəzmi üçün tutsaydı, Quran da şer formasında olardı.

- Müəyyən bir fikri ifadə edən nasir istənilən sözə müraciət edə bilər, şair isə (vəzn və qafiyəyə müvafiq) bəzən mənası o qədər də uyğun gəlməyən başqa sözlər işlətməli olur.

- Nəsr əsəri yazmaq müəyyən professional hazırlıq, elm və savad tələb edir.

- Bəzən nasirlər o qədər şöhrət tapırlar ki, onlar hökmdarların, xəlifələrin sarayında vəzirlər rütbəsinədək yüksəlirlər.*²

Ziyəddin ibn əl-Əsirin bu müddəaları içərisində xüsusilə nasirin fikrini ifadə etməkdə, söz seçməkdə sərbəst olması bir çox görkəmli şairlərin nəsr sahəsində də qələmlərini sınamasının səbəbi sayıla bilər. Hər iki sənət növünü birləşdirmək sənətkardan böyük məharət tələb edir. Görünür buna görə, Cahiz "Əl-bəyən vat-təbyin" (Bəyan və onun izahı) əsərində: "Xətiblər çoxdur. Şairlər onlardan da

* Görkəmli ərəb ədibləri Sahib ibn Əbbad və İbn əl-Amid Büveyhi hökmdarlarının vəziri olublar.

çoxdur" Ancaq hər iki sənətə sahib olanlar olduqca azdır"³- demişdir. Sonralar başqa bir görkəmli ədib-Bədi əz-Zəman əl

Həmədani Cahizin özünü nəzmdə də nəsrədə olduğu kimi hünər və məharət göstərmədiyi üçün tənqid etmişdir.⁴

Füzuli qələmini hər iki sahədə sınımış böyük sənətkarlardandır. Öz şerləri ilə poetik sənətin zirvəsinə qalxmış böyük şair fikir və düşüncələrinin daha sərbəst ifadəsinə eütiyac duyarkən nəsrə müraciət etmiş, poeziyada olduğu kimi, nəsr əsərlərini də hər üç dildə - ərəb, fars və Azərbaycan türkcəsində yazıb yaratmışdır.

Füzuli nəsri onun dərin biliyinin, çoxyönlü və işıqlı zəkasının, fəlsəfi təfəkkürünün aynasıdır. Füzuli nəsrinin ən parlaq nümunəsi onun Azərbaycan türkcəsində yazdığı sərbəst tərcümə əsəri olan "Hədiqətüs-süəda"dır. Əsər istər dərin məzmunu və ideyası, istərsə də yüksək bədiiliyi, dil və üslub gözəlliyi ilə türkdilli ədəbiyyatın ən gözəl incilərindən sayıla bilər.

Kitabın "Hədiqətüs-süəda" (Xoşbəxtlər bağçası) adlanması çoxmənalıdır. Bu sözlə Füzuli cənnət bağçasını və haqq işi uğrunda şəhid olanların cənnətdə əbədi səadətə qovuşacaqlarını bildirir. Bir hədisdə "Əş-şəhidu fi-l-cənnəti" - "Şəhid cənnət əhlidir" deyilir. Qurani-Kərimin Hud surəsinin 108-ci ayəsində cənnətdə yaşayanların səadətə qovuşacaqlarından danışılır.

"Xoşbəxt olanlar tükənməz bir nemət kimi göylər və yer durduqca əbədi cənnətdə qalacaqlar".

Başqa bir ayədə isə deyilir:

"Allah yolunda qətlə yetirilənləri heç də ölü zənn etmə. Onlar öz rəbbinin yanında ruzi tapırlar". (Ali İmran 169)

"Hədiqətüs-süəda" Qurani-Kərimin yüksək idealları ilə nəfəs alan dini əsər, həm də Füzulinin, ümumiyyətlə, dünya tarixinə və islam tarixinə həsr etdiyi tarixi bir əsərdir. "Hədiqətüs-süəda"da tarixi hadisələrin təsviri Adəmin xəlq olunmasından başlayır. Sonra bir çox peyğəmbərlərdən, onların üzleşdikləri bələlərdən, Məhəmməd peyğəmbərin həyatından, imam Əlinin həyatından, ümumiyyətlə, islam tarixinin əlamətdar hadisələrindən danışılır. Əsas diqqət isə Məhəmməd peyğəmbərin nəvəsi imam Hüseyinin faciəsinə - Kərbəla hadisələrinə yönəldilir. "Hədiqətüs-

süəda" həm də yüksək bədii nəsr üslubunda yazılmış, mükəmməl süjet və kompozisiyaya malik, dərin məzmunlu bədii nəsr nümunəsidir.

Əsərin ən dəyərli cəhətlərindən biri burada Füzulinin konkret hadisələrin təsvirinə ümumbəşəri xarakter verməsi, ayrı-ayrı peyğəmbərlərin, imamların üzləşdikləri bəlaları bəşəriyyətin müsibəti, bəlası kimi təqdim etməsidir. "Heç bir şübhə yoxdur ki, Füzulinin öz inamı, etiqadı, ruhani zövqü, həyata, dünyaya, insana münasibəti, eyni zamanda eşq və gözəllik idealı "Hədiqətüs-süəda"da parlaq poetik ifadəsini tapmışdır. Şair eyni zamanda zülmü, şəri ifşa edir, cahilliyi, nadanlıqı, etiqadsızlığı pisləyir, din və məfkurə yolunda fədakarlığı, döyüşüb çarpışmağı müqəddəs bir vəzifə sayır".⁵

Bir mövzunun dönə-dönə işlənməsi, dahi sənətkarların eyni bir mövzuya müraciət edib ona yeni çalarlar vurması klassik Şərq ədəbiyyatının başlıca cəhətlərindən biri olmuşdur. Belə ki, yüzilliklər boyu ərəb şəri ətlalla, yəni şairin tərk edilmiş oba qarşısında keçirdiyi hisslərin tərənnümü ilə başlamışdır. Ancaq ənənəvi mövzu işləndikcə cilalanmış, üər bir sənətkar, üər bir şair bu mövzunu öz duyğu və düşüncəsindən, təxəyyülündən keçirib ona yeni don geydirmişdir. Eləcə də Şərq poeziyasının "Xosrov və Şirin", "Leyli və Məcnun" və başqa məsnəviləri dönə-dönə qələmə alınsa da, hər bir sənətkar öz dəst-xəttinə, öz üslubuna uyğun əsərlər yaratmışdır.

"Hədiqətüs-süəda"nın da mövzusu yeni deyildir. Füzuliyədək imam Hüseyinin şəhadətindən danışan bir sıra məqtəlnamələr yaranmışdır. Ərəb dilində Əbu Müxnəf bin Yəhyanın (VIII əsr) "Kitəbu məqtəli-Hüseyin" (Hüseyinin qətlə yetirilməsi haqqında kitab), Əbu-l-Fərəc əl-İsfahaninin (X əsr) "Məqatilü-t-talibin" (Talibinləri qətlə yetirilməsi), Əbu İshəq Əsfərayininin (XI əsr) "Nuru-layn fi məşhədi-Hüseyin" (Hüseyinin şəhid olunması haqqında göz işığı), fars dilində Hüseyin Vaiz Kaşifinin "Rövzətüş-şühəda" (Şəhidlər bağçası) əsərləri məqtəl kimi yazılmışdır.

Xüsusilə, sonuncu əsərin Füzulinin "Hədiqətüs-süədasına" təsiri böyük olmuş, son illər hər iki əsərlə bağlı ciddi araşdırmalar aparan A.Mirzəyev "Hədiqətüs-süədanın" "Rövzətüş-şühədanın" sərbəst tərcüməsi olması qənaətinə gəlmişdir.⁶ Füzuliyədək türk dilində də məqtəl nümunələri olmuşdur. Lakin Füzuli "Hədiqətüs-süəda"ya yazdığı girişdə bildirir ki, fars və ərəb dillərindəki məqtəlnamələr qarşısında türk dilində bu qisim əsərlər yox dərəcəsinə idi. Bu barədə şair yazır: "Amma həmin müddətdə məcalisü mühafildə təkrir olunan vəqaiyi-Kərbəla və keyfiyyəti-əhvali-şühəda farsı və tazi ibarətində bəyan olmağın əşrəfü ərəb və əkabiri-əcəm təməttü bulub əizzeyi-ətrak ki, cüzi- əzami-tərkibi-aləm və sinfi-əksəri-növi-bəni-Adəmdir, sətri-zayidi-səhayifi-kütüb kibi sufufi məcəlisdən xaric qalub istifayi-idraki-haqayiqi-əhvaldən məhrum qalurlardı. Bu səbəbdən iqtizayi-ümumi-matəmi-Al zəbani halla bən xaksara təərrüz itdi və dəsti təərrüzlə giribanum tutdu ki, "Ey pərvərdeyi-xani-neməti-feyzi-Şahi Kərbəla, Füzuliyi-mübtəla, nola gər bir tərzi - mücəddədə müxtərə olsan və hümmət tutub bir məqtəli-türki-inşa qılsan ki, füsəhayi-türki-zəban istimaidən təməttü bulalar və idraki-məzmununda ərəbdən və əcəmdən müstəğni olalar". (H.S.16-17)

"Hədiqətüs-süəda" əsəri dibaçədə, on bab və xatimədən ibarətdir. Dibaçədə Füzuli əsərin yazılması səbəbindən, istifadə etdiyi qaynaqlardan, şəhid imamları ağılamağın savabından bəhs edib, bu çətin əsəri yazıb başa vurmaqda Allah-Təaladan kömək diləyir. Əsərin on babının altısında ümumiyyətlə, dünya tarixi və islam tarixinin ayrı-ayrı hadisələrindən danışılır. Kərbəla hadisələri yeddinci babdan sonrakı bölmələrdə öz əksini tapmışdır. Əsərin birinci, ikinci və onuncu babları ayrı-ayrı fəsillərə bölünmüşdür.

Son illərdə "Hədiqətüs-süəda" əsəri ölkəmizdə zərərli dini ədəbiyyat kimi yasaq olunmuşdur. 1990-cı ildə əsərin sadələşmiş mətni "Karvan" jurnalında nəşr olunmuşdur. 1993-cü ildə ölkəmizdə ilk dəfə olaraq "Hədiqətüs-süəda" ayrıca kitab halında nəşr olunmuşdur. Füzuli yaradıcılığının şah əsərlərindən

biri olan "Hədiqətüs-süəda" barədə tədqiqatçılarımız öz sözünü deməli, bu nadir sənət incisi barədə elmi araşdırmalar aparmalıdır.

Burada yalnız əsərin Qur'an rəvayətlərinin Azərbaycan ədəbiyyatında inikasını öyrənmək baxımından əhəmiyyətli olan birinci babından söz açılacaqdır. "Bəzi ənbiyayi-izam və rüsulikiram surəti əhvallarındadır" adlanan bu bab 8 fəslə ayrılır. Bu fəsillərdə Adəm, Nuh, İbrahim, Yəqub və Yusif, Musa, İsa, Əyyub, Zəkəriyyə və Yəhya əleyhissəlamların hekayəti verilir, onların müxtəlif müsibətlərə düşər edilməklə Allah-Təala tərəfindən sınağa çəkilməsindən danışılır. Füzuli peyğəmbərlərin üzləşdiyi acılarla bütün bəşəriyyətin ələm və kədərini toplayıb birləşdirir, eyni zamanda bu bələlərin Allah-Təalanın buyruğu ilə göydən gəldiyini də qeyd etməyi unutmur. Təsadüfi deyildir ki, bir çox hekayətlərdə peyğəmbərlərə başlarına gələcək müsibətlər qabaqcadan ağah olur. Füzuli həm də bu bələlərin insan üçün bir imtahan, bir sınaq olduğunu göstərir. Sevdidiyi bəndələri - peyğəmbərləri incitməklə Tanrı onları imtahana çəkir, onların öz iman və inaclərində möhkəmliklərini sınaq. Bütün fəsillərin "Fəsli ibtilayi" (məs.: Fəsli ibtilayi Adəm əleyhissəlam", "Fəsli ibtilayi Nuh əleyhissəlam" və s.) adlanması da bu inamla bağlıdır. "İbtıla sözü ərəb dilində iki anlamda işlənir: "bələlərə düşər olma" və "sınağa, imtahana çəkilmə".

Peyğəmbərlərin hekayətində başlıca cəhətlərdən biri də onların faciəsinin imam Hüseyin faciəsi ilə ilişkiləndirilməsidir. Hər fəsildə şair imam Hüseyini yad edir, onun üzləşdiyi acıların daha ağır və kədərli olmasını yazır. Bununla da o, Kərbəla müsibətinə daha geniş, daha ümümbəşəri səciyyə verir.

"Hədiqətüs-süəda"da dini rəvayətlər sanki yenidən canlanır. Füzuli qəhrəmanların daxili aləmini, duyğu və düşüncəsini, hiss və həyəcanını ön yerə çəkməklə onların mükəmməl surətini yaradır, dini qəhrəmanları canlı, həyati və təbii bir şəkildə təqdim edir. Dini rəvayətlərə öz dini-fəlsəfi və mənəvi-əxlaqi baxışları yönümündən yanaşan Füzuli əsər boyu yüksək amalları, əxlaqi keyfiyyətləri, haqqı və ədaləti tərənnüm edir.

"Hədiqətüs-süəda"nın birinci babının "Fəsl-i-ibtilayi-Adəm əleyhissəlam" ("Adəm əleyhissəlamın bəlalara tutulması fəsl-i") adlanan bölməsində Adəmin kədərli taleyindən söhbət açılır və ilk insanın simasında insanlığın sonrakı faciəsi ümumiləşdirilir. Eşq və kədər şairi olan Füzuli Adəmin rəvayətində də öz yaradıcılıq yoluna sadıq qalır. Kədər və məhəbbət, qüssə və sevgi, sevgidən doğan bəlalər əsərin ana xətti boyu uzanır. Şair Adəmin uğursuzluqlarını aşağıdakı rübai ilə ifadə edir:

Adəm ki fəzayi-aləmə basdı qədəm,
Ənduhi-bəlayə əvvəl oldu həmdəm,
Məxsusdur Adəmə bəlayi-aləm,

Aləmdə bəla çəkməyən olmaz adəm. (H.S. səh.19)

Füzuli göstərir ki, "müsiibətzadələr pişvazı və dilşüdələr müqtədəsi" Adəmin faciəsi o hələ xəlq olunmamışdan əvvəl başlanmışdır. "Hənuz Adəmi-safi təngneyi-ədəmdən fəzayi-vücuda gəlmədən və xiləti-xilqət geyib əfsəri-kəramət birli sərəfraz olmadan, mələkə zəbani-tən uzatdılar və anı hədəfi-tiritən etdilər ki, "ə təcalu fi hə mən yufsidu fi hə" (H.S. 13)

Yuxarıdakı parçada "Ə təcalu fi hə mən yufsidu fi hə" (Orada fitnə-fəsad törədəcək birini özünə xəlifəmi edəcəksən?) ifadəsi ilə (Bəqərə.30) bağlı çox çeşidli sözlər söylənilir. (bax. səh.) Bir rəvayətə görə, hələ insandan çox-çox qabaq Yer üzərində cinlər yaşamış və orada fitnə-fəsad törətmişlər. Mələklər bu kəlmə ilə cinlərin fəsadlarını bildirmişlər.⁷ Başqa bir deyimə görə, bütün olacaqlar, baş verəcək hadisələr Allah-Təalanın ərşinin yanında saxlanılan müqəddəs kitabda yazıldığından mələklər Adəm övladlarının əməllərindən qabaqcadan xəbərdar olmuşlar.⁸

Ömrü boyu kədər-qüssə içərisində yaşayan insanın həyatında sevincli anların çox cüzi olmasını Füzuli Adəmin xəlq olduğu torpağın kədər, möhnət yağışı ilə yoğrulmasında görür. Qurani-Kərimin Bələd surəsinin 3-cü ayəsində deyilir:

"Biz insanı məşəqqət içərisində yaratdıq".

Mövlanəyə görə, "Adəm Yer üzünə ağlamaq üçün, daim fəryad etmək, inləmək və məüzün olmaq üçün gəlmişdir.⁹ İnsanın

xilqətində kədər, qüssənin çox olması barədə Sələbinin "Qıyasu-l-ənbiyə" əsərində deyilir: "Xəbər verilir ki, Adəm əleyhissəlam (xəlq olunduqdan sonra, ona hələ ruh üfürülməsindən qabaq) onun cəsədi üzərinə qırx il kədər yağışı tökülmüş, sonra cəmi bir il sevinc yağışı yağmışdır. Bu üzəndən də Adəm övladlarının qəm-qüssəsi çox olsa da, axır aqibətləri sevinc olar".¹⁰

Bu rəvayət "Hədiqətüs-süəda"da belə nəql edilir: "Həzrəti Məlik-Cəlil Əzrailə hökm etdi ki, cəmi-əcza-yi-zəminin hər cüzündən bir qəbzə xak alıb Bətni-Nümanda cəm qıla və bir səhabə əmr etdi ki, qırx gün o torpağın üzərinə baran töküüb tərbiyətinə məşğul ola. Və bu xidmətə məmur olan səhab otuz doqquz gün dəryayi-ələm və çeşməyi-qəmdən nəm çəkərdi və ol torpağa barani-möhnət tökərdi. Qırxıncı gün ki, möv'idi itmamı bir neçə qətrə bəhri fərəhdən götürüb, üzərinə saçıb surəti-təxmirin itmama yetirdi və peykəri-imamın zühura gətirdi. Bu səbəbdən müqərrar oldu ki, tinəti bəşəriyyət əksəri-ovqat mənbəti-rəyahini qəm ola və həqiqətdə əsəri sürur nihayəti-qıllət bula". (H.S.19-20)

Yuxarıdakı parçada bir neçə cəhətin üzərində xüsusi dayanmaq gərəkdir. Füzuli Adəmin torpağına yağış tökən buludun qırx gün ələm dəryasından və qəm çeşməsinədən nəm çəkdiyini, sonra isə fərəh dənizindən bir neçə damcı götürdüyünü bildirir. Görəsən, nə üçün qüssə dəryalar, çeşmələr, fərəh isə dənizlər, ümmanlar qədərdir? Demək, insan xilqətinə xəsisliklə sərf olunan sevinc əslində kədərdən, ələmdən çoxdur, o, dərya, çeşmə qarşısında dənizlər qədərdir. Füzuli yaradıcılığında həmişə ön planda olan kədər əslində sevinc qaynağıdır. "Hədiqətüs-süəda" axirətdə xoşbəxtliyə çatmışlar haqqında əsərdir. Xilqəti kədərdən, qüssədən yoğrulmuş insan hidayət yolunda olarsa, o, axirət evində sevinc, fərəh və şadlıq tapar.

Füzuli insan xəlq olunarkən onun torpağını Əzrail əleyhissəlamın gətirməsini bildirir. Qurani-Kərimdə "Mələkü-l-mauti" (Ölüm mələyi) (Səcdə 11) adlanan Əzrail əleyhissəlamın bu işi yerinə yetirməsi barədə Qurandan sonrakı ədəbiyyatda rəvayətlər də yaranmışdır. Sələbinin "Qıyasu-l-ənbiyə" əsərində deyilir:

"Allah-Təala Adəmi xəlq etməzdən əvvəl Yerə vəhy göndərüb bildirdi ki, Sənin torpağından məxluqat yaradacam, onlardan kim mənə itaət etsə, onu cənnətə daxil edəcəm, kim mənə asi olsa, onu cəhənnəmə salacam. Sonra o, bir ovuc torpaq gətirmək üçün Cəbrail əleyhissəlamı yerə göndərdi. Cəbrail gəlib torpaq götürmək istərkən Yer dedi: "Əzubbillah - Tanrıya sığınırım - səni and verirəm Allah-Təalanın izzətinə o şey ki cəhənnəmlik olacaq, onu mənim torpağımdan götürməyəsən". Cəbrail əleyhissəlam heç bir şey götürməyib Allah-Təalanın yanına qayıtdı və dedi: "Ey rəbbim, o Sizə and verdiyindən mən bu işi görməkdən çəkindim". Sonra Allah-Təala Mikail əleyhissəlamı göndərdi. Yer Mikail əleyhissələmə da onun torpağından götürməməyə and verdi. Mikail də heç bir şey götürməyib geri qayıtdı. Sonra Allah-Təala Ölüm mələyini yerə göndərdi. Yer yenə and verib Allah-Təaladan kömək dilərkən Ölüm mələyi dedi: "Əzubbillah ki, mən Allah-Təalanın əmrinə xilaf çıxmış olam". O, Yerə üst qatının dörd yanından bir az çirkli, bir az təmiz, bir az qırmızımtıl, sarımtıl, qara və ağ, bir az yumşaq, bir az da bərk torpaq götürdü. Buna görə də, Adəm övdadları rənglərinə, xarici görkəmlərinə görə bir-birindən fərqlənirlər".¹¹

Füzuli Adəmin yaradılıandan sonrakı tələyindən danışaraq deyir: "Əl-qissə, Adəm vücuda gəlib" ya Adəm uskun əntə və zaucukə-l-cənnətə"- "Ey Adəm, zövcənlə birlikdə cənnətdə yaşa" işarətiylə sakini-bihişt olduqda və meyveyi-şəcərəyi mənhıyyədən qeyri cəmi tənəimətün təsərrüfünə rüxsət bulduqda İblis ol halə vaqif olub, bünyadi-həsəd qılıb vasitəyi-mari-tavuzla bihiştə girdi və Adəmə vəsvəsə verdi və rahi-dələlət göstərdi". (H.S.20)

Yuxarıdakı bölmədə "ya Adəm, zövcənlə birlikdə cənnətdə yaşa" ifadəsi Qurani-Kərimin Bəqərə surəsinin 35-ci ayəsindən alınmışdır. Əsərdə İblisin ilan və tovuz quşunun vasitəsilə cənnətə girməsinin göstərilməsi də ötəri olmayıb Quran rəvayətləri və eləcə də ilan və tovuz quşu ilə bağlı əski əsatiri görüşlərlə bağlıdır.¹²

Füzulinin "şəcəreyi-l-mənhiyyə" (qadağan olunmuş ağac) barədə təsəvvürü də diqqətəlayiqdir. Təfsirlərdə, Quran qissələrində bu ağac barədə ən müxtəlif fikirlər söylənildiyini qeyd etmişdik (bax. səh.)

Füzulinin "Hədiqətüs-süəda"sında ağac rəmzi bir mənə daşıyır. Bu ağac eşq, məhəbbət rəmzidir. "Şahidi məhəbbət nüüzühət sarayi bihiştə şəcəreyi-mənhiyyə surətində kəndisin ona ərz etdi və Adəm ixtiyarsız valeh olub həman dəm təmənnayimüvəsələt qılıb damənin tutdu" (H.S. 24). "Ənnəsu harisun alə məmunia" (İnsanlar qadağan olunmuş şeyə qarşı həris olurlar) - söyləyən Füzuli göstərir ki, bəlkə də bu ağac qadağan olmasaydı, heç Adəm ona meyl etməzdi. Şairin fikrincə, Adəm "mütəərrizi eşq" olduğundan (eşqə mübtəla olduğundan) behiştədən çıxarılmışdır. Çünki eşqə mübtəla onlara Dərüs-Səlam (salamatlıq evi) olan cənnət nəsib olmaz. (H.S. 25) Füzuli eşq mücəssəməsi olan ağacı Həvvə ilə eyniləşdirir. "Hədiqətüs-süəda"da Həvvə da Adəm kimi sevən, eşqi yolunda möhnət çəkən, bəlalara düçar olan bir aşiqdir. Şair göstərir ki, Həvvanın vüsali Adəmə cənnətdə nəsib olmadığından o bilərəkdən cənnəti tərk edib möhnət evində Həvvaya qovuşmağı cənnətdə qalmaqdan üstün tutmuşdur: "Pəs Adəm ki, eşqdə biqərdi, vədeyi-vüsəl və ümidi-ittisalla tərki-behişt edib möhnətxanəyi dünyayı ixtiyar etdi" (H.S.25). Quran rəvayətlərində isə Adəm cənnətdə əbədi qalmağa can atdığından yasaq olunmuş meyvədən yeyir.

Adəmin fəlakətli günləri behiştədən qovulduqdan sonra başlayır: o, behiştədən qovularkən Allah-Təala tərəfindən ona: "Ey Adəm, Həvvadan mübaadət ixtiyar et" (Ey Adəm, Həvvadan uzaq ol) buyruğu gəlir. Adəm Sərəndibdə* Həvvə Sahili-dəryayi-Hinddə bir-birindən ayrı 200 il pərişanlıq içərisində qalırlar. Adəmin Həvvanın yolunda axıtdığı göz yaşları - "bükası ol mərtəbə bulmuşdu ki, hücumu seylabi eşqdən rüxsarında cuybarlar ayan olub və Fəratı-Dəclə kimi andan vühuş və tuyur təmətta bulub dirlərdi ki, "Nə xoşabi-xoşgüvar və nə zibə şərbəti-sazgardır" (H.S. 27).

Eşq yolunda cənnətdən qovulan Adəmin tövbəsi də eşqlə bağlıdır. Qurani-Kərimdə cənnətdən qovulan Adəmin tövbə edib Allah-Təala tərəfindən bağışlanıldığı göstərilir (Bəqərə.27). Təfsirlərdə Adəmin yenidən cənnətə qayıtmaq üçün tövbə etdiyi bildirilir.¹³ "Hədiqətüs-süəda"da isə Adəmin tövbə edib Allah-Təalaya yalvarması Həvvaya qovuşmaq üçündür. Eşqi, məhəbbəti həyatının amalı edən, bu yolda cənnətdən qovulan, sevgilisinə qovuşmaq üçün iki yüz il qanlı göz yaşları axıdan Adəm nə qədər də başqa bir eşq fədaisini - Kəbə məscidində "İlahi mənim Leyliyə olan eşqimi daha da artır"- deyən Məcnunu andırır.

"Adəmin bəlalara düçar olması" hekayətində Füzuli dini rəvayəti öz zəngin düşüncə və təxəyyülündən keçirib ona bambaşqa poetik bir don geyindirir. Nəticədə Adəmin rəvayəti eşqi, məhəbbəti yolunda sarsılmamazlıq və dözümlülük göstərən, eşq yolunda hər cür bəlalara dözən insanın hekayəti kimi təqdim olunur.

Füzuli "Hədiqətüs-süəda"nın "Fatimeyi-Zəhra vəfatını bəyan edər" adlı IV babında Adəmlə bağlı bir rəvayət verir: "Həzrəti-Hüseyni Əlidən nəqldir ki, çün həq Təala behiştə Adəm və Həvvaya ərzani qıldı və Həvvanın lətafəti-camalı təsiri-Həvayi-behiştədən mütəzaif və mütəzaid oldu, bir gün Adəm diqqətlə Həvvaya nəzər salıb və anın camalın mənzuri-nəzəri - etibar qılıb. "Ey Həvva, aya nəqqaşi-qüdrət kargahi-fitrətdə sənənin peykəri-cəmalindən əcməl surət çəkmişmi ola? Filhal bargahi-izzətdən Cəbrailə hökm oldu ki, Adəmi-firdövsə-əla seyrinə hidayət qıl. Adəm nüzüətsərayi-firdövsə qədəm basdıqda gördü ki, bir büsati-mürtəfi üzrə əlbiseyi-mükəlləl və mürəssə ilə bir cəmilə qərar tutmuş ki, şə'sə'eyi-nuri - cəmalından sahəti-behişt münəvvər olmuş və lətafəti-rüxsarına didəyi-üuri, qılman mütəüəyyir qalmış, nurdan fərqi-mübarəkində bir əfsəri-dirəxşan və hər qulağında bir güşvareyi-qəltan... Adəm mütəüəyyir olub ayıtdı: "Ey Cəbrail, bu nə cəmilədir ki, müşahideyi hüsni-heyrətfəza və müləhizəyi-cəmalı dilrübədir". Cəbrail ayıtdı: "Bu Fatimeyi-Zəhradır, binti-Muhəmmədi-Mustafa və başındakı əfsəri-dirəxşan zövci-Əliyyə-

Mürtəzadır. Bu güşvarələrinin biri Həsəni-Muctəbadır və biri Hüseyini-Kərbəla. Adəm _____

* Seylon adası nəzərdə tutulur.

ayıtdı: "Ey Cəbrail, bunlar nə zamanın xalqıdırlar?" Cəbrail ayıtdı: "Ey Adəm, əgərçi bunlar aləmi-surətdə səndən zühur edəcəklər, amma xilqətləri dörd min il səndən müqəddəm vəqə olmuşdur:

Mən sərbüləndi-aləm idim aləm olmadan,

Xaki-dərin məqamım idi Adəm olmadan

Dövlət məni buraxmış idi asitanına,

Adəm behişt xəlvətinə məhrəm olmadan. (H.S.147-148)

Burada Füzuli əhli-beytin Allah-Təala yanında yüksək mövqeyini göstərmiş, bununla da Kərbəla faciəsini törədənlərin Tanrı yanında nə qədər böyük cinayət işlətdiklərinə işarə etmişdir.

"Hədiqətüs-süəda" əsərinin birinci babının "Fəsl-i-ibtilayi Nuh əleyhissəlam" (Nuh əleyhissəlamın sınağa çəkilməsi) adlanan fəslini Füzuli belə başlayır: "Badiyei-mihnət bəlakeşlərinin və badeyi-məhəbbət sərxoşlarının biri dəxi Həzrəti-Nuh Nəbidir ki, doqquz yüz il hədəfi-sihami-siyasəti-süfəhayi-qövm oldu və səngdillər cəfasın çəkib səbr qıldı və dəvət etməkdə taqsir etmədi və dəqayıqi-təbliği-əhkami - ilahidə ondan təkahül və təkəsül zühura yetmədi" (H.S.30).

Yuxarıdakı parçada bir neçə cəhət diqqəti cəlb edir. Bunlardan biri Nuhun "badiyei-mihnət bəlakeşlərindən" olması və ağılsız qövmündən zümlər görməsidir. Başqa bir cəhət Nuhun badeyi- məhəbbət sərxoşlarından olmasıdır. Burada Nuhun səbrli və dözümlü olması, başına gələn bəlalara baxmayaraq, insanları haqq dininə çağırmaqda davam etməsi də xüsusi vurğulanır.

Füzuli Nuh tufanı ilə Kərbəla faciəsi arasında bir yaxınlıq görür. O göstərir ki, Nuhun gəmisini qasırgada sellərin qoynunda hər tərəfi dolaşa-dolaşa gəlib Kərbəla diyarına çatarkən Nuhun qulağına belə bir səda gəlmişdir: "Ey Nuh, bu ol mənzildir ki, "misli əhli-beyti kəmisli-səfinəti-nuhin" (yəni əhli beytimin halı Nuhun gəmisindəkilərin halına bənzəyəcək - A.Q.). Əhli-beyt bu mənzildə gərqi-girdabi-xun ola və Əhli-beytin əksər əfəzilü

əyanın bu mənzili - daireyi-heyrətə buraxıb sərgərdan qıla (H.S. 31-32).

Füzulinin Kərbəla torpağında qanlı girdabda boğulanları Nuhun gəmisində nicat tapmışlara bənzətməsi heç də təsadüfi deyil. Şairin fikrincə, məhz Kərbəlada şəhid olanlar günahkarlıq bəlasından xilas bulub nicat tapmışlar. "Zira həvayi-nəfsi-əshabi inadla dəryayi -məsayib mütəlatüm olduqda və səhrayı-Kərbəlayi tufani - bəla əhatə qıldıqda hər kim Əhli-beytə daxil idi bəlayi-məsiyətdən nicat buldu və hər kim xaric idi həlak oldu". (H.S. 32)

Nuh tufanı ilə Kərbəla hadisəsinin səsleşməsi halı ilə tarix kitablarında da üzləşirik. İbn Cərir ət-Təbərinin və İbn əl-Əsirin tarix kitablarında, Sə'ləbinin "Qıyasu-l-ənbiya" əsərlərində Nuhun gəmisinə pənah gətirənlərin məhərrəm ayının onuncu - aşura günündə gəmidən çıxdıqları göstərilir.¹⁴ Təbərinin tarixində bu barədə yazılır: Rəsulullah salləlləhu aleyhi və səlləm demişdir. Nuh gəmiyə rəcəb ayının ilk günündə minmiş, o və onunla olanlar hamısı oruc tutmuş, gəmi onları altı ay (suyun üzərində) gəzdirmiş, bu iş məhərrəm ayında sona çatmışdır. Həmin ayın aşura günündə gəmi Cudi dağında lövbər salmışdır. Nuh və onunla olan bütün adamlar uca və qüdrətli Allaha şükür bəlgəsi olaraq oruc tutmuşlar.¹⁵

Beləliklə, peyğəmbərdən söylənilən bu hədisdə də Kərbəla müsibətinin baş verdiyi məhərrəm ayının onuncu - aşura günü Nuh gəmisinə pənah gətirənlərin nicat tapıb Yer üzərində yenidən yaşamağa başladıqları gün kimi verilir. "Hədiqətüs-süəda" da bu iki hadisə arasında əlaqələndirmə güclüdür. Hüseyin əleyhissəlam şəhid olarkən bir qarğa qanadları qana boyanmış halda Mədinəyə uçub onun yaxın adamlarına xəbər aparır. Qarğanın fəryadını eşidən imam Hüseynin məsum körpəsi deyir: "Gürab müxbiri - əhvali-səfineyi Nuhdur, qaliba bu gün səfineyi-Əhli-beyt tufani-bəlayi - dünyadan nicat buldu və mühərriki-həvayi-qürbi-ilahi onları vətəyi - hayildən vasili-sahili - nicat qıldı və bu gürab ondan gəlir və onlardan xəbər verir" (H.S. 32). Nuh tufanını anmaqla bir

daha Kərbəla faciəsini yad edən Füzuli bu müsibətdən doğan qüسسə və kədərini belə bildirir:

Ya rəb, nə fitnədir ki, xarab etdi aləmi,
Azurdə qıldı ruhi-rəsuli - mükərrəmi.
Əyani-Ali-Əhmədə gərdün cəfa qılıb,
Əşrəfi-Əhli-beytə rəva gördü matəmi.
Və həsrətə ki, buldu xələl seyli-fitnədən
Şərün binayi-mütqanü bünyadi-möhkəmi.
Gülzari-Kərbəlaya tikildi nihali-qəm,
Xoşdur kim, onu eyləyə sirab göz nəmi. (H.S. 38)

Füzuli Nuhun hekayətinə dərin ictimai mənə verir, yerigöyü alt-üst edən təbii fəlakətlərin zalimlər üçün bir xəbərdarlıq olduğunu göstərir. Şairə görə, Nuh tufanının mənşəyi "seylabi-bidadi-sitəmdir". Ona görə də, seylaba gedən də "xaneyi-zalim" olar. Onsuz da heç bir sərvəti, mal-dövləti olmayan məzluma tufandan bir zərər gəlməz.

Seyli-bidadi-sitəmdir mənşeyi-tufani-Nuh,
Olmasın qafil bələdan əhli-bidadi-sitəm.
Xaneyi-zalim gedər seylaba manəndi-hübab
Tutsa tufan aləmi, məzluma tufandan nə qəm. (H.S.38)

Füzuli Nuhla bağlı rəvayətlə haqqın, ədalətin şəri, pislilik üzərində qələbəsinə inam yaradır.

"Hədiqətüs-süəda"nın "Fəslü ibtilayü Xəlilullah əleyhissəlam" (Xəlilullah əleyhissəlamın sınağa çəkilməsi) fəslində İbraüimlə (ə) bağlı iki rəvayət əks olmuşdur. Bunlardan biri İbrahim əleyhissəlamın bütperəst Nəmrudun əmri ilə oda atılması və Allah-Təalanın mərhəməti ilə oddan salamat qurtarması, digəri isə oğlunu¹⁶ Allahın yolunda qurban deməsi və Allah-Təalanın lütfi və mərhəməti ilə onun qurbanlıq oğlunun qoçla dəyişilməsidir.

Füzuli İbrahimin oda atılması ilə bağlı rəvayəti verərkən hadisələrin təfərrüatına varmayıb bütperəstlərin İbrahimi yandırmaq istəməsini küfr və dinsizliyin dini, imanı yaxmaq arzusu kimi təqdim edir. Ona görə də rəvayətə birbaşa İbrahimin

oda atılması ilə başlayır: "Diyari-bəla müsafirləri və akəri əna mücavirlərinin cümləsindən biri məübubu Məliki-Cəlil İbrahimi-Xəlildir ki, ta xiləti-hillətdə sərəfraz oldu və xəlvəti-xüllətdə şərəfi-məhrəmiyyət buldu. Hər kiz hücumu-bələdan aman bulmadı və süduri-hadisədən fariğ olmadı. Bələdan biri oldur ki, Nəmrudi mərdudin atəşi-istilasi zəbanə çəkib və səhabi təsəllütü barani-bəla töküb istida qıldı ol tulai təmam əyara atəşi-suzanla tab virə və ol şəmi-şəbistani yaxıb zülmət-sarayı-küfrünə nuri-surur yetirə" (H.S. 34).

Bundan sonra Füzuli İbrahim Xəlilullahın "ümmali-kərxaneyi-dünya və hüffazi - qavanini-nizami-əşya" olan mələklərlə - mələkül-səhab (buludlar mələyi), mələkül-ərz (Yer mələyi) və Cəbrail əleyhissəlamla ünsiyyətindən danışır. Mələklər İbrahime kömək təklif etdikcə o, mələklərin təklifini rədd edir. Axı, İbrahim başına gələn bu bəlanı Allah-Təaladan-Yardan gələn bir bəla bilir. "Fil - vaqe bir aşıqi-sadiq ki, yardan qeyri kəndinə əğyar bilir, əğyar tədbiriylə yar dərdinə dərman qılmağı kəndinə ar bilir" (H.S. 35). İbrahimin böyük səbr və dözümlə Allah-Təaladan kömək istəməsi İlahinin "dəryayi-rəhmətini mövcə gətirdi və bir xitab gəldi ki, "məndən qeyri ümid tutmayı mən də qeyrə möhtac etməyəm". Bundan sonra Allah-Təala tərəfindən "Ey od, İbrahim üçün soyuq və salamat ol" buyruğu gəldi (Ənbiya.69).

Rəvayətin sonunda Füzuli yüksək əxlaqi ideallardan, dözümlülüğün gözəlliyindən, səbrlə ümid çiçəklərinin açılmasından danışır:

Gülşəni-ümmid əbri-səbrdən sirab olur,
Səbr qılsan ab gövüər səng ləli-nab olur.
Tirə olmaz kəsbi-zülmət eyləyib hər xanə kim,
Cilvəgahi-pərtövi xurşidi-aləmtab olur. (H.S. 36)

"Hədiqətüs-süəda"da İbrahimlə bağlı ikinci rəvayət onun oğlunu qurban deməsidir. Qurani-Kərimdə gerçək bir yuxu ilə İbrahim əleyhissəlam sınağa çəkilir və ona oğlunu Allah-Təala yolunda qurban kəsmək tapşırılır (Saffat. 101,109). Bu rəvayət, bir tərəfdən İbrahim peyğəmbərin timsalında insanın öz Tanrısına

sədaqətini, vəfa və etibarını göstərsə, o biri tərəfdən də Tanrının rəhmdilliyinə, mərhəmətinə dəlalət edir.

İbrahimin qurbanlıq oğlunun qoçla dəyişdirilməsi Uca Tanrı tərəfindən insanların qurban kəsilməsinə qadağan qoyulması ilə bağlıdır. Hələ təkallahlılıq - vəhdaniyyət dinlərinin yaranmasından çox-çox əvvəl bir çox yerlərdə, Beynənnəhreyndə, İbrahimin vətəni olan Kənan torpağında, Ərəbistan yarımadasında bütperəst tayfalar övladlarını öz uydurma allahlarına qurban kəsirdilər. Beynən-nəhreynin əski məbədlərində aparılan qazıntılarda qurban kəsilmiş uşaqların sür-sümüyü tapılmışdır. Hətta bəzən cahil adamlar körpə uşaqları diri-diri yeni tikiləcək binaların özülünə hörür və bununla da sanki binanın möhkəm olacağını düşündülər.¹⁷ Görünür ki, islamadək bəzi ərəb tayfalarının yeni doğulan qız uşaqlarını diri-diri torpağa gömməsinin də əski dini ayinlərlə bağlılığı vardır.^{17a} İbrahim peyğəmbərin Allah-Təala tərəfindən belə bir sınağa çəkilməsi isə vəhşi adətlərin qadağan edilməsi ilə bağlı idi.

Oxşar rəvayətlə biz islam tarixində də üzləşirik. Dini rəvayətlərə görə, Məhəmməd peyğəmbərin babası Abdülmüttəlib gözü tutulmuş Zəməm quyusunu qazarkən Allah-Təaladan bu işin yüngülləşdirilməsini diləmiş və bu yolda öz oğlanlarından birini qurban demişdi. Ərəb adətinə görə, hansı oğlun qurban kəsilməyini ox çəkməklə müəyyənləşdirirmişlər. Ox peyğəmbərimizin atası Abdullanın adına çıxır. Ancaq qəbilə üzvləri bu işin qarşısını almış, Abdullanın əvəzinə 100 dəvə qurban kəsmişlər.¹⁸

Füzuli "Hədiqətüs-süəda"da İsmayıl qurbanı ilə bağlı rəvayəti də öz təxəyyülünə uyğun intəhasız insan sevgisi ilə əlaqələndirir. Məlum olur ki, İbrahim oğlunu çox sevdiyindən belə sınağa çəkilmişdi. Uca Allaha tapınıb bütün sevgisini ona yönəltməli olan insanın doğma balasına bəslədiyi hədsiz məhəbbət iki sevgili - Allah-Təala və insan arasındakı məhəbbətə xələl gətirir. Axı, Allah-Təala bəndəsinin Uca Tanrıdan başqasına rəğbət bəsləməsini bəyənmir: "Rivayəti-səhih və nəqli- sərihdir ki,

bir gün Həzrəti-İsmail seydgahdan rüxsari ğubar - aludla Həzrəti-İbrahimin hüzuruna gəldikdə və Həzrəti-İbrahim nəzəri-iltifatla ol afitabi aləm-tabın səhifeyi-rüxsarın mütaləə qıldıqda..., şəşəayi-cəməli-pürnurundan hər rişteyi-şüa bir üzvünə bənd olub ləzzət didarında məhv oldu və təməşəyi-rüxsarında cümlə nəqdi-vücuda sərif qıldı... Ləcərəm, silsileyi-ğeyrəti-eşqi-İlahi mütəhərrik olub rabiteyi-məhəbbəti-məcəzinin inqitayi lazım gəldi və məşuqi-müşfiq aşiqi-sadiqin əğyardan qət etməyə təvəccüh qıldı.

Yar istəmən ki, aşiqi əğyara yar ola,
Hər ləhzə bir tərəddüd ilə biqərar ola.
İstər ki, lövhi-sadə olub nəqşi-qeyrdən,
Peyvəstə kəndü nəqşinə ayinədar ola.

Əlqissə, çün Xəlilin qəlbini İsmail məmlu qıldı vəqiesində divani-qəzadan hökm oldu ki: "Ey məhrəmi-sərapərdeyi-xüllət və ey müktədayi ümmət, əgər cəddeyi-məhəbbətimdə sabitqədəmsən, məndən qeyridən rəğbət götür və bu məftun olduğun cigər guşənin rişteyi-həyatına tiği-inqita yetir (H.S. 36-37).

Füzuli İbrahim əleyhissələmin İsmayılı qurban kəsməyə hazırlaşdığı səhnəni böyük sənətkarlıqla əks etdirir. "Hədiqətüs-süəda"da İblisin İbrahimi, Həcəri və İsmayılı haqqa yolundan döndərmək istəməsi ilə bağlı rəvayətdən ətraflı danışılır.¹⁹ İbrahimin, Həcərin və İsmayılın onları ilahi buyruğundan yayındırmaq istəyən İblisə cavablarında insan övladının Tanrısına məhəbbəti, onun yolunda hər bəlaya hazır olması özünü göstərir. Bu baxımdan İbrahim əleyhissələmin İblisə verdiyi cavab maraqlıdır. "Ey müdbir, əgərçi meyvəyi-nəxli-həyatım və cövhəri-gəncineyi zatım İsmaildir, haqqa ki, əgər hər rəgi-əzayi-tərkibim bir İsmail olsa və cümləsinin qətinə əmri-məbud sudur bulsa, təvaqqüf etməyəm və tariki-təxəllüf tutmayam (H.S. 39).

İnsanın öz həyatını Allah-Təala yolunda qurban verməkdən çəkinməməsi, Mütləq varlığa - canana olan eşq yolunda aşiqin öz canını belə əsirgəməməsi əsərdəki şer parçalarında olduqca gözəl bədii dillə təqdim edilir.

Can ilə əgər bizdən xoşnud olur cananımız,

Cana minnətdir onun qurbanı olsun canımız. (H.S. 38)

Və yaxud:

Canımı canan əgər istərsə minnət canıma,

Can nədir ki, anı qurban etməyəm cananıma. (H.S. 39)

İsmayılın qurban kəsilməsinin baş tutmamasını da Füzuli özünəməxsus bir tərzdə verir. Bəzi mənbələrdə Allah-Təalanın İsmayılın boğazına mis lövhə çəkməsi göstərilir.²⁰ "Hədiqətüs-süəda"da isə bıçaq dil açıb danışır, İbrahim deyil, Allahın əmrinə tabe olduğunu söyləyir. "Əlqissə, yetmiş növbət tiğ çaldı, qətə qət etmədi və ol cismi-lətifə tiği-tizdən zərər yetmədi. Xəlilullah xəşmnak olub tiği-daşa çaldıqda tiği-tiz zəban çəkib eyitdi. "Ey rəsuli-Xuda, əl-Xəlilu yəmuru ni val-Cəlilu tənahüni". (Xəlil mənə buyurur, Cəlil isə yasaqlayır) və mən mütərəssidi-hökmi-Cəliləm, nə ki tabii-əmr-i-Xəlil" (H.S. 41).

Bununla Füzulinin bir övladını qurban verməyə hazırlaşan İbrahimlə özü, ailəsi və yaxınları ilə ölüm meydanına atılan imam Hüseyinin faciəsini qarşılaşdıraraq, ikinciyə daha artıq üstünlük verdiyi görünür:

İbrahimlə bağlı rəvayətin sonunda Füzuli Kərbəla müsibətini anır, İbrahimin düçar olduğu bəlalər Kərbəla şəhidi İmam Hüseyinin üzləşdiyi bəlalarla müqayisə edilir (H.S.43).

Xoş ol ki, yad qılıb Kərbəla şəhidlərin

Zaman-zaman tökə lölöyi-şəhvəri-sirişk

Gər olmasaydı qərəz matəmi-Hüseyni-şəhid

Riyazi-didədə olmazdı cuybari-sirişk. (H.S. 44)

Füzuli Kərbəlada baş verəcək faciənin vəhy yolu ilə Xəlilullaha bəlli olmasını rəvayət edir. Kərbəla hadisəsini eşidərkən İbrahim "mütəəllim olub giryən olduqda nida gəldi ki, "Ey İbrahim, məzlumi-Kərbəla üçün bu miqdar təəllümün səvabı oğlun qurban etdiyin səvabından ziyadədir" (H.S. 42).

Beləliklə, Füzuli bu müsibətlər müsibətinin məzlum şəhidləri üçün ağlamağa çağırır.

"Hədiqətüs-süəda"nın "Fəsl-i ibtilayi Yəqub əleyhissəlam" (Yəqub əleyhissəlamın sınağa çəkilməsi" fəsl-i) adlanan fəslində

göstərilir ki, "zümreyi-ərbabi-bəla və firqeyi əshabi ananın biri Yəqub nəbi, biri Yusifi siddiqdir (H.S. 44). Sonra Füzuli Yusif surəsinin nazil olması səbəbəbindən söhbət açır. Qeyd etmək lazımdır ki, həmin surənin nazil olması səbəbləri haqqında fikirlər müxtəlifdir. Deyilənə görə, bir dəfə səhabələr peyğəmbərdən onlara bir hekayət söyləməyi xahiş etmiş, bu zaman peyğəmbərə Allah-Təala tərəfindən vəhy gəlmiş və Yusif surəsi nazil olmuşdur.²¹ Bəzi mülahizələrə görə, səhabələr Səlmən əl-Farisdən onlara Tövratdan bir hekayət söyləməyi xahiş etmiş, bu zaman peyğəmbərimizə "Yusif" surəsi nazil olmuşdur. Surədəki "Qissələrin ən yaxşısı" ifadəsi də Qurandakı hekayətlərin Tövratdakı hekayətlərdən daha yaxşı olması anlamını verir.²²

Füzuli "Hədiqətüs-süəda"da Yusif surəsinin nazil olmasını birbaşa Kərbəla faciəsi ilə əlaqələndirir və göstərir ki, bir gün peyğəmbər (ə) nəvələri Həsən və Hüseyinlə oturmuşkən Cəbrail (ə) gəlib onları çoxmu sevdiyini soruşur. Peyğəmbər (Bəli, övladlarımız bizim ciyərpərələrimizdir) söyləyir. Bu zaman Cəbrail Həsənlə Hüseyinin gələcək taleyini peyğəmbərə bildirir, "Ya rəsulullah, bu şahzadələrin birini zəhri-cəfayla həlak qılıb, birinin tiği bidiriği ilə bağrın çək edərlər" deyir. Peyğəmbər "bu cəfadən mütəəllim olduqda" onun təsəllisi üçün Yusif surəsi nazil olur. Füzuli bu rəvayəti gözəl bir şer parçası ilə bəzəyir:

Müsibəti-Həsəni möhnəti-Hüseyini-şəhid
Dəmi ki, oldu qəməfzayi-təbi - paki-rəsul
Təsəlli-yi-paki-rəsulçün haqdan
Bəyani-qisseyi-Yəqubu Yusif etdi nüzul. (H.S. 44-

45)

Əsər boyu dəfələrlə Kərbəla hadisələri ilə müqayisələr aparılır, Yusifin taleyinin Kərbəla şüidi imam Hüseyinin taleyinə bənzədiyi göstərilir. Füzuli, xüsusilə, Yusifin susuzluğunun - qardaşları tərəfindən ona bir içim su verilməməsinin üzərində dayanır. Rəvayətə görə, Yusif quyuya atılmazdan öncə qardaşlarından su istəmiş, lakin qardaşları cürdəkdəki suyu yerə

tökmüş, ona verməmişlər. Yusifin bu halına üəttə göydə mələklər belə ağlamışlar. 23

"Hədiqətüs-süəda"da Yusifin susuzluğu olduqca yanıqlı bir dillə söylənilir: "Andan (böyük qardaşı Rubildən - A.Q.) iltifat bulmayıb Şəmunu eyitdi: "Ey bəradər, tiği - tüğyani-atəş rişteyi-həyatım qətindədir. Nola bir qətrə suyla naireyi-iztirabıma təskin versən."...Şəmun bimürüvvət ol məşrəbəyi torpağa töküb ona vermədi". Sonra Füzuli bu olayı Kərbəla müsibətinə bənzədib yazır: "Nitəki dəşti-Kərbəladə bəzi bədbəxtlər zülali-Firati ki, cəmi məxluqata mübah ikən Ali-Mustafadan qətə etdilər və təriqi-hidayət zahir ikən rahi-dələlət tutdular" (H.S. 52).

Yusif qissəsində Füzuli oğlunun ayrılığından acı göz yaşları axıdan Yəqubun halını Kərbəla şəhidləri üçün ağlayan Zeynəlabidinin halına bənzədir: "Nəqlidir ki, həzrəti imam Zeynəlabidin vəqieyi-Kərbəladan sonra həmişə giryandı. İltimas etdilər ki, "Ya imam, kəsərtü büka ilə iqdəm etmə, səbr et". O həzrət buyurdu ki, "Ey əzizlər, mənə məzur tutun.

Bir oğlundan cüda düşmüşdü Yəqub,
Hücumi-giryə qılmışdı gözün kor.
Əcəbmi giryə qılsam mən ki, düşdüm
Neçə Yusif kimi məsumdan dur". (H.S. 60)

Yusifin anasının məzarını ziyarət etməsi, eləcə də ayrılıq zamanında atasını qardaşlarına tapşırır onun könlünə dəyməməyi xəüiş etməsi və başqa məqamlarda da Füzuli Kərbəla hadisələrini xatırlayır, öz qövmündən zülmələr görmüş imam Hüseynin də Yusif kimi məzlum və qərib olduğunu bildirir.

Yusif qissəsində də öz yaradıcılıq idealına sadıq olan şair eşqi, məhəbbəti və onun insanın başına gətirdiyi müsibətləri tərənnüm edir. Eşqdən doğan kədər, ələm önə çəkilir. Şair göstərir ki, Yəqubun müsibətlərlə üzləşməsinə səbəb oğlu Yusifə hədsiz məhəbbət bəsləyib digər oğullarını unutmaması olmuşdur: "...dideyi-bəsirəti-Yəqub Yusifin kəməli-cəmalinə bir gəyətdə valeh oldu ki, baqi övladın fəramuş qıldı" (H.S.48)

Yəqubun Yusifə olan hədsiz məhəbbətinin səbəbi Yusifin həm daxilən, həm də zahirən digər qardaşlarından daha gözəl olması idi.

Cəməli-bibədəli-fitneyi-xəvasü avam

Güli-həmişəbāiari-məhi-həmişətəmam. (H.S. 48)

Əgər Yəqub əleyhissəlam Yusifin zahiri gözəlliyinə aşıq olub, onu digər övladlarından üstün tutursa, Yusifin gözəl mənəvi aləmi ona Allah-Təalanın mərhəmətini qazandırır, öz sevimli bəndəsinə bir çox çətinliklərdə kömək olan Tanrı onu uca bir mərtəbəyə - peyğəmbərlik məqamına qaldırır. "Hədiqətüs-süəda"da Yusifin bu ali mərtəbəyə yüksəlməsinə əsas verən mənəvi-əxlaqi keyfiyyətlərindən ayrıca söz açılır. Yusif ən çətin məqamlarda belə imanından dönmür, ancaq Allah-Təalaya təvəkkül edir. Ən böyük çətinliklərlə üzləşdikdə o, böyük səbr və dözümlülük göstərir. Səbrlilik Quran qissəsinin də ana xəttini təşkil edir.

"Hədiqətüs-süəda"da Yusif quyunun dibində olarkən Cəbrail əleyhissəlam onun yanına gəlib deyir: "Həqq sənə salam yetirir və firaqi-validün xüsusunda təziyyət verir və hökm edir ki, bəlaya təhəmmül qılasan və səbrlə nicata ümidvar olasan.

Səbr qıl, səbr ilə məqsuduna səbr əhli yetər

Səbr edən səbr ilə sərrişteyi-məqsud dutar. (H.S.55)

Yusif anasının qəbrini ziyarət edərkən qəbrdən bir səs gəlir: "fəəsbır, innəlləhə məa-s-sabirinə" - "Səbr et, Allah səbr edənlərlədir" (H.S. 62).

Allahı unutmamaq, Allahdan yardım diləmək əsərin əsas ideyasını təşkil edir. Yəqub qardaşları ilə səfərə çıxan Yusifə öyüd, nəsihət verərək deyir: "Hala sana dörd nəsihətim var: ya büneyyə lə tənsəllahə, yəni məbudunu unutma, izə vaqatə fi bəliyyətin fəstəin billahi, yəni əgər bəlaya düşsən möbudundan müavənət istə və əksir min qavli hasbiyəllahi və niməl-vəkil,* yəni bu kəlimeyi çox zikr et, lə tənsəni fəinni lə ənsəkə, yəni məni fəramuş etmə ki, səni fəramuş etməyəm (H.S.48).

Yusifin digər gözəl cəhəti onun ata-ana qədrini uca tutmasıdır. O, ən çətin anda belə valideynlərini unutmur. Qolu

bağlı bir kölə kimi karvan əhlinə satılarkən atasını qardaşlarına tapşırıb deyir: "Ey əzizlər, hər cəfa ki, qıldınız sizə həlal edirəm, bu şərtlə ki, pədəri büzürgvar riayətində ihmal etməyəsiz" (H.S.61). Yusifin İshaq oğullarının məzarını görünə ayaqları zəncirli özünü dəvədən atıb anasının qəbri üzərində ahu-fəğan etməsi də övlad məhəbbətindən xəbər verir. "Hədiqətüs-süəda"da Yusif rəvayətinin axıracan söylənilməməsi əsərin əsas ideya istiqaməti ilə bağlıdır. Füzuli bu əsərdə daha çox ayrılıq, üciran dərdi ilə bağlı dini motivləri Kərbəla müsibəti ilə əlaqələndirərək qələmə aldığı üçün bu rəvayətdən tam deyil, ayrı-ayrı epizodlar şəklində söz açılmışdır. Rəvayət Yəquba zindanda olan Yusifdən

* İfadə Qurani-Kərimin Ali İmran surəsinin 173-cü ayəsindən götürülüb. "Allah bizə bəs edər, o ən gözəl vəkildir".

xəbər çatması və oğlunun sağ olmasını eşidən atanın hədsiz sevinməsi, Allaha həmd-səna etməsi ilə başa çatır.

Füzuli "Hədiqətüs-süəda"da Yusif hekayətini özünəməxsus orijinal bir tərzdə təqdim edir. Ruhuna, ürəyinə yaxın olayları geniş, əhatəli söyləsə də bir sıra hadisələrə qısaca toxunur. Məsələn, əsərdə Züleyxanın Yusifə məhəbbət bəsləməsinə çox yığcam və ötəri şəkildə söz açılır. Görünür, Züleyxanın şəhvani məhəbbəti ülvî, pak eşqi tərənnüm edən Füzuli qəlbinə yad olduğundan o, bu hadisədən çox danışmır. Lakin şair bu olayla bağlı Yusifin başına gələn bəlaları o genişliyi ilə söyləyir: Yusif zindana salınır, hətta Züleyxa onu zəncirləyib Misrin küçələri ilə gəzdirməyi, hər yerdə car çəkib Yusifin öz ağasının hərəminə xəyanət etdiyini bildirməyi əmr edir. Yusif bütün bu möhnətlərə dözür. Yeddi il onun ahü-fəğanızindanda olan məhbuslara rhüatlıq vermir. Burada maraqlı epizodlardan biri Yusifin zindanın pəncərəsindən Kənan elinə tərəf baxıb əsən küləklərdən atası Yəquba salamlar göndərməsidir:

Bir xəbər ver, ey səba, ol mahi-tabandan bana
Kim, cəmi-əşqində yüz ğəm yetdi dövrədən bana
Olma qafil Tanrıçün daim tərəddüd eyləyib,
Gəü yetir məndən ona peyğam gəh ondan mana. (H.S. 65)

Orta əsrlər ədəbiyyatında Səbanın qasid, xəbərçi kimi təqdiminə dair saysız örnəklər məlumdur. Təkcə Xətəinin "Dəhnamə"sindəki qasid obrazını yada salmaq kifayət edər. Nəhayət, əsərin bu hissəsinin üzri aşıqlərin bir-birinə küləklərlə salam göndərməsinə bənzədiyi də qeyd olunmalıdır.

"Hədiqətüs-süəda"da maraqlı epizodlardan biri də qardaşları tərəfindən quyuya salınmazdan əvvəl Yusifin köynəyinin çıxarılmasıdır. Quran rəvayətində Yusifin köynəyindən üç dəfə danışılır. Birinci dəfə qardaşları Yusifin köynəyini çıxarıb, yalançı qana batıraraq Yəquba verir və guya Yusifi canavar yediyini söyləyirlər. Köynəyin yalnız qana batdığını, ancaq heç bir yerdən cırılmadığını görən Yəqub burda bir hiylə olduğunu anlayır. İkinci dəfə Yusif Züleyxanın şəhvətli təkliflərindən yaxa qurtarıb qaçarkən köynəyin məhz arxadan cırılması onu təmizə çıxarır, Züleyxanın onun ardınca qaçıb özünə tərəf çəkməsini sübuta yetirir. Üçüncü dəfə Yusif öz köynəyini gözləri tutulmuş atasına göndərir. İbn Cərir Təbərinin təfsirində göstərilir ki, karvan hələ səkkiz günlük bir məsafədə olarkən Yəqub Yusifin iyini duyur. Sonra köynəyi Yəqubun üzünə sürtürlər və onun kor gözləri şəfa tapır. ²⁴

Hər üç halda köynək haqqı, ədaləti təmsil edir. O şəfaverici, xilasedici bir xüsusiyyətə malikdir. Klassik şerimizdə şəfaverici köynəklə bağlı rəvayətə dəfələrlə işarə edildiyini görmüşdük (bax. səh.) "Hədiqətüs-süəda"da köynəklə bağlı epizodlardan ancaq birindən bəhs edilir: Qardaşları onun mübarək bədənindən köynəyini çəkib çıxararkən Yusif deyir: "Ey bimürüvvətlər, zindəyə sətri-avrət və mürdəyə kəfən ləvazimdadır. Nola, gər pirahənime mütəərriz olmayasız". Lakin qardaşları onun sözünə məhəl qoymayıb köynəyi Yusifin bədənindən çıxarır və onu quyuya salırlar. Rəvayətin bu yerində Füzuli Cəbrail əleyhissəlamın Allah-Təalanın buyruğu ilə Yusifin köməyinə yetdiyini, onun yaralarına məlhəm qoyub mübarək bədənini örtüyünü göstərir: "Filhal Cəbrail Yusifi götürüb qaricaha yetirdi və huləli- behiştədən sətri-bədən verib pəri balın sihhət üçün

cərahətlərinə sürtdü (H.S. 54-55). Füzuli quyuda ikən Yusifin bədəninin cənnət libasları ("huləli-behiştlə") örtüldüyünü göstərir. Sələbinin "Qıyasu-l-ənbiya" isə əsərində Yusifin bədəninin örtülməsi başqa cür rəvayət edilir.

"İbrahim əleyhissəlam oda atılarkən onun paltarını əynindən çıxarılmış və o, atəşin içərisinə çılpaq atılmışdı. Bu zaman Cəbrail əleyhissəlam ona cənnət ipəyindən bir köynək gətirib geyindirilmişdi. Bu köynək İbrahim ölənədək onda qalmış, öldükdən sonra miras alaraq İshaqa, İshaq öldükdən sonra isə Yəquba keçmişdir. Yusif böyüyüb həddi-buluğa çatdıqda ona göz dəyəcəyindən qorxan Yəqub bu köynəyi bir həmayil kimi düzəldib Yusifin boynundan asmışdı. Yusif heç vaxt bu həmayildən ayrılmazdı. Quyuya atılanda da o, boynunda idi. Bir mələk quyuda onun yanına gəlib həmin köynəyi Yusifə geyindirilmişdi".²⁵

Göründüyü kimi, həm "Hədiqətüs-süəda"da, həm də Sələbinin rəvayətində quyuda olan Yusifin çılpaq bədəninin örtülməsi fəvqə-təbii qüvvələrlə əlaqələndirilir. Xüsusilə, "Hədiqətüs-süəda"da özünü gah Yəquba, gah Yusifə yetirən, onlara kömək edib təskinlik verən Cəbrail əleyhissəlam xeyirxah nağıl qəhrəmanlarına bənzəyir.

Əsərin "Həzrəti-İmam Hüseyinin ləşkəri - Yezidlə müharibəsinin bəyan edər" adlı X babında Füzuli Həzrəti-İmamın əhli-beytilə vida səhnəsini təsvir edərkən bir daha Yusifin hekayətini yada salır:

Əlvida, ey dostlar kim, gəldi həngami-səfər,
Ərş pərvazına mürği ruhum açdı balü pər
Yusif-Misri qəbuləm, çəkməz oldum həbsi - tən
Eylədim zindani-təngi-dəhrdən qəti-nəzər
Necə ehmal eyləyəm mülki-bəqa əzmində kim,
Şəmi-ömrüm eylədi izhari-asari-səhər. (H.S. 346)

Bu şerdə Füzulinin dini-fəlsəfi görüşləri ilə bağlı bir neçə maraqlı cəhətlə üzləşirik. Birincisi, yuxarıdakı bədii parçada insan öldükdən sonra onun ruhunun quşa dönməsi ilə bağlı qədim mifik təsəvvürlər əsasında formalaşmış təsəvvüfi müləhizələrin bədii

ifadəsi verilmişdir. Bu mülahizələr bir tərəfdən də qədim səma kitablarına əsaslanır. Matfeydən söylənilən İncildə müqəddəs Yuhənna Hz.İsanı xaç suyuna saldıqdan sonra göylərdən bir göyərçin şəklində enib gələn İlahi ruhu görür (İncil.Matfey. III (16-17)). Digər tərəfdən ruh quşunun ərşə doğru pərvəzlənməsi də maraqlı fikir olub ruhların bir mərkəzə doğru yönəlməsini bildirir. İmamın ruhu ərşə doğru yönəlsə, deməli, onun İlahi qütbündə rahatlıq tapacağı anlaşılır. Burada həm də bədənin ruh üçün həbsxana olması ilə bağlı fikirlərlə də üzləşirik. Görkəmli ərəb şair filosofu Əbu-l-Əla əl-Məərri də öz ruhunu bədəninə dustaq sanmışdır. Eləcə də bu düşüncə tərzini Füzuliyəqədərki Azərbaycan şerində də çoxsaylı bədii-fəlsəfi ifadəsini tapmışdır. (bax. səh.) Füzuli də bu fikri qəbul edib gözəl bir bədii nümayiş etdirir, ruhun bədəndə məhbus olması ilə Yusifin Misir həbsxanasında dustaq olması arasında bir oxşarlıq görür. Burada şairin həbsxana anlayışına daha böyük məna verib İmamın dəhrin darısqal zindanından üz çevirməsini göstərməsi də maraqlıdır.

Şərdə hz.imamın solmaqda olan həyatının şama bənzədilməsi də rəmzi məna daşıyır. Təsəvvüfə uyğun şamın yanması onu Tanrıya qovuşdurduğu kimi Həzrət Hüseyn də "şəmi-ömrü" ilə mülki-bəqa yoluna tərəddüd etmədən gedir.

"Hədiqətüs-süəda"da Yusif hekayəti dərin hikmətamiz məzmunu və yüksək bədiiyyəti ilə fərqlənən bir sənət əsəridir. Füzuli burada dini rəvayəti özünəməxsus bir tərzdə nəql etmiş, həmin rəvayətin ən gözəl xüsusiyyətlərini, yüksək mənəvi dəyərlərini ön plana çəkmişdir.

"Hədiqətüs-süəda" da hekayəti verilən peyğəmbərlərdən biri də Əyyubdur.

Möminlik, paklıq və dözümlülük mücəssəməsi olan Əyyubla həm Quranda (Nisə. 163, Ənam. 89, Ənbiya 83-84 və s.), həm Tövratda rastlaşırıq. Tövratda "Əyyubun (İovun) kitabı" adlanan xüsusi bəhsdə dindar, mömin, saf qəlblə Əyyubun İblisin fitnəsi ilə müxtəlif müsibətlərlə üzləşməsinin şahidi oluruq. "Əyyubun kitabı"nın böyük bir hissəsi mö'min Əyyubun bədbəxtliklərə düçar olmasının səbəbi barədə onun üç dostunun -

Yelifaz, Vildad və Sofarın, eləcə də və gənc Yeliuyun nəsihətamiz - fəlsəfi mühakimələrindən ibarətdir.

Son dövrün arxeoloji qazıntıları zamanı Bağdad yaxınlığında tapılmış gil lövhələr üzərində həkk olunmuş 139 misralıq qədim şumer poemasında ağıllı, dindar və zəngin bir adamın başına gələn fəlakətlərdən bəhs edilir. Çoxlu sərvəti, qohumları və dostları olan bu adamdan tale bir gün üz döndərir. Onun başına bir çox fəlakətlər gəlir, xəstəliklərə tutulur. Lakin bu adam Allaha asi olmur, göz yaşları və ah-nalələrlə Tanrısına üz tutub ondan yardım diləyir. Nəhayət, Allah bu insanın yalvarışlarını eşidib ona rəhm edir, onun bədbəxtliklərini sevincə çevirir. Görkəmli Amerika şumeroloqu S.N.Kramer bu poemanın qəhrəmanını "İlk Əyyub" adlandırmışdır. 26

Füzulinin "hədiqətüs-süəda" əsərində haqqında söhbət açdığı "bistəri-bəla bimarlarının və badiyi-fəna dīlfikarlarının" (Ü.S.71) biri də Əyyub əleyhissəlamdır. Digər dini rəvayətlər kimi, Füzuli Əyyubun hekayətini də öz təxəyyülündən keçirib ona öz bədii məqsədinə uyğun don geyindirir. İstər Tövratda, istərsə də Qur'anda Əyyubun fəlakətlərə düşməsinin əsas səbəbkarının Şeytan olduğu göstərilir. Tövratda Allah-Təala ilə Şeytan arasında belə bir söhbət gedir: "Allah Şeytana dedi: Sən mənim qulum Əyyuba fikir verdinmi? Yer üzündə ondan daha pak, daha ədalətli, daha dindar, şər-xətadan uzaq başqa birisi yoxdur. Şeytan Allaha cavab verib dedi: məgər Əyyub boş-boşunamı mömindir? ... Əgər ona verdiyin nemətləri əlindən alsan o sənə ibadət edərmimi? 27

Qurani-Kərimin Sad surəsinin 41-ci ayəsində deyilir:

"Əyyubu da yad et. Bir zaman o, rəbbinə müraciətlə belə demişdi: "Şeytan mənə bəla və əzab toxundurmuşdur"..."

Beləliklə, hər iki müqəddəs kitabda Əyyuba Şeytan tərəfindən bəla toxunulduğu göstərilir. Bir sıra dini rəvayətlərdə söylənilir ki, İblis mələklərin Allah-Təalanın dərgahında Əyyubu tərifi ediyini eşidib ona həsəd aparmış və Allah-Təaladan Əyyubu sınağa çəkmək üçün izn istəmişdir. 28

Füzuli yalnız Şeytanın deyil, ümumiyyətlə, mələklərin Əyyub sarıdan bədgüman olduqlarını, onun sahib olduğu dünyəvi nemətlər müqabilində itaətdə olduğunu zənn etdiklərini bildirir. Əyyubun ibtilası - möhnət dünyasına qədəm basıb sınağa çəkilməsi Tanrı tərəfindən buyurulur və Tanrı əmri kimi səslənir. "Məlaikə Əyyubun şiddəti-ibadətini, kəməli-itaətin görüb təsəvvür qıldılar ki, ol ibadətə səbəb təysiri -mətalib və ol taətə bais husuli-məvahibdir və güman etdilər ki, əgər izaleyi-nemət vaqə olsa və istimrari- mövhibət xələl bulsa, anın şükrü şikayətə mübəddəl olur və binayi-i'tiqadı təzəlzül bulur. Lacərəm, imtahan üçün bir gün həzrəti- Cəbrail məliki Cəlildən gəlib eyitdi: Ey Əyyub, bir müddətdir ki, məzhəri-asari-nemətsən və mumtin-guşeyi-rahətsən. Vaqt oldu ki, rahat diyarından mihnət mülkünə mütəvvəcəh olasan və nitəki nemət ləzzətin gördün, mihnət zövqün bulasan. Əyyubi-sabir ol xəbərdən əsla mütəğəyyir olmayıb və təvəhhüm qılmayıb eyitdi: "Ey Cəbrail, bu dəxi bir neməti-qeyri-mükərrərdir ki, hər zaman bir aləmin seyri müyəssərdir". (H.S.72)

"Hədiqətüs-süəda"da diqqəti cəlb edən əsas cəhət Allah-Təala tərəfindən gələn bəlalərin sevinclə qarşılınması, bu bəlalərin özündə də bir zövq duyulmasıdır. Əyyub "ne'mət ləzzətin" gördüyündən "möhnət zövqünü" duymaq üçün bəlalara tuş gəlir. O öz müsibətlərini "neməti-qeyri-mükərrər" adlandırır. Əsərdən belə bir fikir hasil olur ki, Allah-Təala Əyyub əleyhissəlamı sevdüyündən onu sınağa çəkib yoxlayır, möminliyində sabit olub-olmamasını imtahan edir. Əsərdəki bu ideya istiqaməti Məhəmməd peyğəmbərdən söylənilən bəzi hədislərlə uyğun gəlir.

"İnsanlar arasında ən çox bəlalərlə üzləşənlər peyğəmbərlər, sonra saleh bəndələr, sonra isə ən ləyaqətli olanlardır".

Başqa bir hədisdə deyilir:

"İnsan öz dindarlığına müvafiq bəlalərlə üzləşir. O, dinində nə qədər möhkəm olsa, bir o qədər çox bəla görür". 29

"Hədiqətüs-süəda"da Əyyub başına gələn bəlaləri mərdliklə qarşılayır, malını-mülkünü itirib, bağ-bostanı viran qalsa

da, on iki oğlunu bir günün içərisində itirsə də, Allah-Təalanı zikr etməkdən usanmır. Beləliklə, insanın Mütləq varlığa - Uca Tanrıya məhəbbəti onun həyatının digər tərəfini - dünyəvi nemətləri, oğul-uşaq məhəbbətini və sairəni kölgədə qoyur:

Xatiri-yar əgər aşiqə azar istər,
Gərək azar çəkə aşiq əgər yar istər
Küfrdür aşiqə əndişeyi-səhhət qılmaq,
Yar əgər aşiqin dərd ilə bimar istər. (H.S. 73)

Təsadüfi deyildir ki, var-dövlətini, övladlarını itirən, sağlamlığına xəter toxunan Əyyub sarsılmır, Allah-Təaladan kömək diləmir. Lakin elə ki, onun xəstəliyi Allah-Təalanı zikr etməsinə mane olacaq bir dərəcəyə çatır o, Tanrıya üz tutub deyir: "Rabbi inni məssəniyə-d-durru" yəni bana zərər mütəvəccəh oldu, zira cəmi aləmdə zikrü fikrülə təsəlli olurdum və ğəmi-ənduh gördükcə zikrindən fərəh və fikrindən tarab təmənnə qılırdım: hala dil ki, aləti-fikrdür və zəban ki, səbəbi-zikrdür, mərək tərəcəyə getməkdədir. Haşa ki, bu halə riza verəsən və bu bəndeyi-müxlisi fikrü zikründən məhrum rəva görəsən" (H.S. 74).

Füzuli Əyyubun bu daxili təlatümlərini gözəl bir şer parçası ilə olduqca təsirli şəkildə bəyan edir:

Zəban bülbülü-baği-zikrü fənadır,
Dil ayineyi-hüsni-sidqü səfadır
Bəni bidilü bizəban qoyma, ya rəb
Ki, bidillik və bizəbanlıq bələdir. (H.S. 74)

Bu rəvayətin Füzuli təqdimində digər maraqlı bir cəhəti burada Əyyubun arvadı ilə bağlı epizodun verilməməsidir. Tövratda Əyyubun arvadı əzab-əziyyət içərisində qovrulan ərinə "Allahı pislə və sonra öl!" deyir.³⁰ Qurani-Kərimin Sad surəsinin 44-cü ayəsində də Əyyubun öz arvadını döyəcəyini əhd etməsinə işarə vardır. Bəzi rəvayətlərdə Əyyubun arvadının Şeytanın fitnəsinə uyub ərini haqq yolundan döndərmək istəməsi söylənilir.³¹ Lakin Füzuli Qurani-Kərimin özündə bəraət qazanmış bu qadını pisləməkdən uzaqdır. Ümumiyyətlə,

"Hədiqətüs-süəda" da bir çox dini rəvayətlərdən fərqli olaraq, Əyyub öz ələm və kədəri ilə tək-tənüə görünür. Burada nə Şeytan, nə Əyyubun dostları, nə də onun qadını ilə rastlaşmırıq. Bununla Füzuli Əyyubun dərdə dözümlülüyünü, səbrliliyini daha qabarıq verməyə nail olmuşdur. "Yusifin hekayətində" olduğu kimi, burada da "Sabrun cəmilun" - Səbr etmək gözəldir" ideyası rəvayətin ana xəttini təşkil edir.

Füzuli bu hekayətin sonunda Əyyubu şəhid Hüseyin əleyhissəlamla müqayisə edir, Kərbəla şəhidinin öz dözümlü və mətanəti, səbrliliyi ilə Əyyub əleyhissəlamdan geri qalmadığını bildirir: "Ey əzizlər, əgər Əyyubi-səbur fövti-əməval və mövti-övladla mütəğəyyir olmayıb səbr qıldı, şəhidi-Kərbəla dəxi xaniman yəğməyə verib və ixvanü övladü ənsabının mövtün müşahidə qılıb sabir oldu. Və əgərçi Əyyubun girmi xünxara mənzil tutdu, şəhidi Kərbəlanın tənində yüz bin peykani-abdar qərargah etdi.

Demə kim, şahi-Kərbəla ələmi
Qəmi-Əyyubi-dilfikarcadır
Sanma kim, zəxmi-nişi-girmi-zəif
Zərbi-şəmşiri-abdarcadır.

Füzulinin "Hədiqətüs-süəda" əsərində ayrıca bir fəsil ayıraraq haqqında söhbət açdığı peyğəmbərlər sırasında Zəkəriyyə (ə) və onun oğlu Yəhya (ə) da vardır. Onların "Fəsl-i-ibtilayi-Zəkəriyyə və Yəhya əleyhissəlam" adlanan hekayətlərinə də Füzuli ənənəvi tərzdə başlayıb məzlum Zəkəriyyənin və məsum Yəhyanın "cəfayi-fələk azürdələrindən" və "məhnəti-zəmanə əfsürdələrindən"(H.S.74) olduğunu qeyd edir. Digər hekayətlərdə olduğu kimi bu hekayətdə də peyğəmbərlərin çəkdikləri əzab-əziyyət, üzləşdikləri bəlalər ön plana çəkilir: "Budur vəlilər nişanı və salehlər şəni ki, həmişə giryan olalar və peyvəstə naləni əfqan qılalar" (H.S.75) və s. Bu hekayətdə də pak, əməlisaleh insanların başına gələn fəlakətlər Allah əmri, Allah buyruğu kimi verilir və bu bəlalərlə Tanrı sevdiyi bəndələrini sınağa çəkir, onları imtahan edir. Təsadüf deyil ki, Zəkəriyyəyə də özünün və oğlunun qətlə yetirilməsi Allah-Təala tərəfindən vəhy yolu ilə qabaqcadan agah

olur. Əsərdə Zəkəriyyə və Yəhya barədə məlum dini rəvayətlər olduğu kimi saxlanılsa da, İncildən və Qurani-Kərimdən bizə tanış olan bu obrazlar Füzuli qələmi ilə sanki təzədən canlanır, onların daxili aləmi, mənəviyyəti, həyatda üzləşdikləri fəlakətlər müqabilində dözümlü və səbrləri yeni bir yönümdə verilir.

Dini rəvayətlərdən məlumdur ki, Yəhya peyğəmbərin (ə) həyatı İsa əleyhissəlamın həyatı ilə bağlı olmuşdur. İncildən onun bir peyğəmbər kimi əsas vəzifəsinin adamları İsa peyğəmbərin dininə iman gətirməyə hazırlamaq olduğu anlaşılır.³² Qurani-Kərimdə də Yəhyanın "Allah tərəfindən gələn sözü (İsanı) təsdiq" edən bir peyğəmbər olduğu anlaşılır. Yəhya əleyhissəlamın da İsa peyğəmbər kimi möcüzəli tərzdə dünyaya gəlməsi xüsusi qeyd edilir³³ (Ali İmran. 33-36, Məryəm. 1-15). Quranda Zəkəriyyənin ixtiyar çağında Allah-Təaladan bir övlad, bir varis diləməsindən və Allah-Təalanın mərhəməti ilə ona Yəhya adlı bir oğul bəxş edilməsindən danışılır. Məryəm surəsində Yəhyanın hələ uşaqlıqdan hikmətlərə yiyələnməsindən, dindar, mömin, gözəl xislətli bir kəs olmasından söhbət açılır.

"Biz uşaqlıqdan ona hikmət verdik. Həm də dərgahımızdan bir mərhəmət və paklıq bəxş etdik. O müttəqi və ata-anasına qarşı nəvazişkar idi. Zalim və dikbaş deyildi (Məryəm. 12-14).

Peyğəmbər əleyhissəlamdan söylənilən bir hədisdə deyilir: "Əbu Hüreyrə deyib: Rəsulullah səllallah aleyhi və səlləm demişdir ki, "hər bir Adəm oğlu Allah-Təala qarşısında işlətdiyi günahlarla dayanacaq Allah-Təala öz istəyincə kimisinə əzab verib kimisinə rəhm edəcək. Ancaq Yəhya ibn Zəkəriyyədən başqa. Çünki o, seyyid, tayfasının ağası və saleh peyğəmbər idi".³⁴

Yəhyanın dünyaya gəlməsi və uşaqlıq illəri "Hədiqətüs-süəda"da diqqət mərkəzində dayanır.

Füzulinin Yəhyanın hekayətini də əsərdəki rəvayətlər sırasına qatması təsadüfi deyil. Ona görə ki, "Hədiqətüs-süəda" şəhidlərdən danışan bir topludur. Yəhya (ə) isə şəhidlər arasında ayrıca yeri olan peyğəmbərdir. Yəhyanın adını da şəhidliyi ilə bağlayırlar. Qurani-Kərimdə Allah tərəfindən bu adın ondan başqa

heç kəsə verilmədiyi göstərir: "Ey Zəkəriyyə! Sənə bir oğulla müjdə veririk ki, adı Yəhyadır. Biz bu adı əvvəllər heç kəsə verməmişik" (Məryəm.7). Yəhya sözü "diri almaq" anlamı olan felinin indiki-gələcək zamanını bildirir. Şeyx Əbu-l-Qasim Cüneyd demişdir:

"O şəhid olduğu üçün bu cür adlandı. Çünki şəhidlər ölmürlər". Beləliklə, şəhidlərin taleyindən danışarkən Füzuli Yəhyanı da unutmur, yanıqlı bir dillə onun kədərli həyatından söhbət açır.

Füzuli "Hədiqətüs-süəda"da Quran rəvayətlərinə sadıq qalaraq, Yəhya əleyhissəlamın kiçik yaşlarından ibadətə meyl göstərdiyini ayrıca qeyd edir:

"Üç yaşına yetdikdə bir gün ətfali məhəllə Zəkəriyyə hücrəsinə cəm olub Yəhyaya təklifi-ləhvü ləb etdilər. Yəhya hücrədən çıxmayıb cavab verdi ki, "mə lilləbi xuliqnə" (H.S.75) Əl-qissə ibtidai-tüfuliyyətdə rıqqəti tamamlama məxyul olub və tərkiləhvü ləb qılıb həmişə istimai-əhvali-qiyamətə mail və keyfiyyəti-hövli-məüşərə sail idi və dörd yaşında Tövrati hifz etdi və on yaşında əhkami-şəriyyənin künhünə yetdi" (H.S.75).

"Hədiqətüs-süəda"da Yəhyanın uşaq yaşlarından qiyamət günü və cəhənnəm əzabları ilə bağlı düşüncələrə dalması, onun günahkarların cəhənnəmdə çəkəcəkləri əzabları düşünüb sarsılmasının qeyd edilməsi heç də təsadüfi deyildir. Füzuliyə görə, Yəhyanın bu cür dərin psixoloji sarsıntıları insanlığa məhəbbəti ilə bağlıdır. Cəhənnəm əzabını yad edərkən Yəhya məhz günahkar bəndələrin çəkəcəyi əzab və əziyyəti düşündüyündən hədsiz kədərə qərq olub ah-fəğan edir. Bu cəhətdən Füzuli Yəhyanı (ə) peyğəmbərimiz Məhəmməd əleyhissəlama bənzədir. Peyğəmbərimiz qiyamət günü qızı Fatiməyə deyir: "Bu gün ruzi-müavinətdir, vaqti-müxasamət deyil və zəmani-riayətdir, əyyami-şikayət deyil. Sən Həsənin pirağan-zəhri aludin və Hüseynin caməyi-xunaludin ələ alıb, bən gisuyi-gubar aludəmi açıb dua qılalum və ümməti-günahkarlara şəfi olalım ki, ərhamür-rahimin əhli-üsyana rəhmət qıla". (H.S. 78)

Yəhya əleyhissəlamın qətlindən bəhs edərkən Füzuli onun başı kəsildikdən sonra qanının bir quyuya tökülməsini və həmin qanın hər il "cuşa gəlib gül kimi tazə" olmasını göstərir. O, Yəhyanın qanının qaynamasını intiqam hissi ilə əlaqələndirir. Yəhyanın faciəsi ilə imam Hüseynin faciəsi arasında bir yaxınlıq görülür. Bir gün Həzrəti-Rəsulullah xəbəri-vaqieyi-Kərbəladan mütəəllim olub təfəkkür edərdi ki, "Aya, ol qərblərin intiqamın zalimlərdən kim alır ola? Həzrəti-İzzətdən vəhy gəldi ki, "Ya Rəsulullah, Yəhya bin Zəkəriyyə üçün yetmiş bin kafir siyasətə yetdi: sənin fərzəndi- ərcməndün üçün bin kafir siyasətə yetər". (H.S.80) Füzuli əsərin bu yerində Əməvilər sülaləsinin süqutunda xüsusi xidmətləri olmuş Muxtar əs-Səqəfi, Əbu Müslüm əl-Xorasani kimi tarixi şəxsiyyətlərin Kərbəla şəhidlərinin qisasının alınmasında rolunu qeyd etməklə bərabər, həm də imam Hüseyin intiqamını qeyb olmuş on ikinci imamın zühuru ilə bağlayır:

Gər olmasaydı gərəz intiqami-xuni-Hüseyin
Zühuri-Mehdiyə çəkməzdi intizar vücud
Qəzaya qaideyi-səbr ixtiraiidən
Cəzayi-qatili-Ali-rəsuldu məqsud. (H.S. 81)

Bir sıra dini rəvayətlərdə olduğu kimi, "Hədiqətüs-süəda" da əsərində də Yəhyanın intiqamının Büxtnəssər tərəfindən alındığı göstərilir. Bu məlumatın tarixi həqiqətə uyğun gəlməməsini qeyd etmək yerinə düşərdi. Çünki Büxtnəssər eramızdan əvvəl 604-561-ci illərdə Babilistanda hökmranlıq etmiş, Kəldanilər dövlətinin başında dayanmışdı. Büxtnəssər öz hakimiyyəti dövründə Yerusəlimə hücum edib oranı viran qoyaraq yandırmış, yəhudilərdən xeyli əsir tutub Babilistana aparmışdı. Qurani-Kərimin İsra surəsinin 6-cı ayəsində də yəhudilərin Allah-Təala tərəfindən cəzalandırılmalarına işarə edilir. Büxtnəssərin Yəhyanın qisasçısı kimi verilməsi ilə aralarında 600 il müddət olan iki hadisə birləşdirilir. Əgər tarixi ardıcılıq baxımından yanaşsaq, Yəhyanın qisası dünyaya gəlməsindən 600 il öncə alınmış olur.

"Fəsl-i-ibtisayi-Zəkəriyyə və Yəhya əleyhissəlam" hekayəti Füzuli nəsrinin istər bədii sənətkarlıq, istərsə də məzmun və ideya baxımından ən mükəmməl nümunələrindəndir. Əsərdə paklığı,

möminliyi, Allahsevərliyi və səbrliliyi tərənnüm edən Füzuli öz gözəl fikirlərini ən nəfis, ən incə kəlamlarla oxucuya çatdırır, əsərə verdiyi dərin lirizm və həzinliklə onu yüksək sənət nümunəsi səviyyəsinə qaldırır.

Füzuli "Hədiqətüs-süəda"da Musa əleyhissəlamı da yad edir, onun "cəfayi-əhli-Firona mütəhəmmil olub və sühəfayi-qövm azarına səbr qılıb şükr etməyini" qeyd edir. Füzuli Musa peyğəmbərlə Kərbəla şəhidi Hüseyin əleyhissəlam arasında müqayisələr aparır. Hüseyinin də öz təhəmmül və dözümlü, əqidəsinə sadıqlığı ilə Musadan üstün olduğunu bildirir.

Möhnəti-Musa degil manəndi-ənduhi-Hüseyin,
Fərqi etmiş anların mizani-ənduhi bəla
Şəmi-bəzməfruzdur Vadiyi-eymən atəşi
Nari aləmsuzdur bərqi-bəlayi-Kərbəla. (H.S.70)

Füzuliyə görə, möhnəti-Musa "manəndi-ənduhi-Hüseyin" ola bilməz, yəni Hüseyin əleyhissəlamın kədərinə bənzəyə bilməz. Çünki artıq "mizani-ənduhi-bəla" - kədər və bəla tərəzində onların fərqli olması aydınlaşmışdır. İkinci beytdə şair Musa peyğəmbərin "Vadiyi-Eyməndə" - müqəddəs Tur dağının sağ tərəfindəki vadidə (Qurani-Kərimdə bu vadi müqəddəs Tuva vadisi adlanır (Taha,11) gördüyü ayəti-möcüzəni xatırlayır və göstərir ki, əgər Musa yanan ağac şəklində bir od, ilahi təcəlli görmüşdüsə, Kərbəla bəlasından sonra sanki bərq - ildırım, şimşək çaxmışdır. Yəni zülmün şiddətindən sanki aləm od tutub yanıbmışdır. Əgər Musanın atəşi məclislərə bərq verən bir şamdırsa, "şəmi bəzməfruz"dursa Kərbəla atəşi "nari-aləmsuz"dur - aləmi yaxıb yandıran bir oddur. Sonuncu təşbihlə şair Kərbəla çölündə imam Hüseyin və onun tərəfdarlarının susuzluqdan əzab çəkməsinə işarə etmişdir.

Füzuli "Hədiqətüs-süəda"nın "Xatimə" hissəsinin "Müqəddərati-Əüli-Beytin Şama getdigin bəyan edər" bəhsində Musanın qövmünün naşükürlüyü məsələsinə toxunmuşdur. Burada şair həmin hadisə ilə əlaqədar Musa peyğəmbərin qardaşı Harundan narazı qalmasından, sonra isə Tanrıya üz tutub Harun üçün mərhəmət diləməsindən bəhs etmişdir. Füzuli Musanın

Harun üçün rəhm diləməsinə və Uca Tanrının onların tövbəsinə qəbul etməsinə xatırladarkən, Allah-Təalanın mərhəmətinin böyüklüyünü, onun rəhmətinin intəhasızlığını qeyd edir. Lakin Kərbəladada imam Hüseyini qətlə yetirənlər bu hədsiz mərhəmətdən məhrumdurlar. "Həzrəti Rəsul buyurmuş ki, Musa ibn İmran Haruni-nəbi fəvqindən sonra ruyi-təzərrə dərgahi- vacibül-vücuda dutub Harun üçün rəhmət istida qıldı. Həzrəti-İzzətdən vəhy gəldi ki, "Ey Musa, əgər bəndən cəmiyi-xəlq üçün rəhmət istida qılsan qəbul edəyəm. Amma qətli-Hüseynin günahından təcavüz mümkün degil. Anın intiqamın mən alsam gərək.

Gər əzabi-əhli-düzəx cürm miqdarıncadır,
Vay ana kim eyləmiş, qətli-şəhidi-Kərbəla!
Ol səbəbdən kim, şəhidi-Kərbəlanın qədrini
Eyləmiş əla cəmiyi-xəlqdən Rəbbil-üla. (H.S.474)

"Hədiqətüs-süəda"nın İsa peyğəmbərə həsr olunmuş fəslinin əsas motivləri bu peyğəmbərin tənha həyat sürməsi, dünya nemətlərindən üz döndərərək axirət yolunu tutmasıdır". Təriqi-məhəbbət sabit-qədəmlərinin və sərəpərdeyi-möhnət məhrəmlərinin biri İsayi-mücərrəddir ki, suzənvar əsbabi-dünyadan keçib səriştəyi-fəna tutmuş və tərki-təəllüqati-fani edib तरीqi-təcərrüd etmişdir" (H.S.70)

"Hədiqətüs-süəda"da da İsanın ölümü tənha qarşılması da xüsusi qeyd edilir. Bu yerdə Füzuli İsa əleyhissəlamla Kərbəla şəhidi imam Hüseyin arasında müqayisə aparır və yalnız can qorxusu (bimi-can) çəkən İsadən fərqli olaraq, övladlarının faciəli aqibətini öz gözləri ilə görmüş Kərbəla şəhidinin müsibətinin daha böyük olduğunu göstərir.

Qəsd-i-qətli-İsayi-məryəm qıldığı saat Yəhud
Eyləmişdi müztərib anı mücərrəd bimi-can.

Gör şəhidi-Kərbəla halın ki, həm can qıldı tərki,
Həm fəraqi-ali-övladiylə oldu imtahan. (H.S.71)

"Hədiqətüs-süəda"da Füzuli müxtəlif peyğəmbərlərin ələm və kədərinə bəhs edir, onların düşər olduğu müsibətləri qələmə almaqla mö'minlik və saflığın küfr və zülmədən çəkdiyi acıları açıb

göstərir. Əsərdə bu müsibətlər silsiləsinin verilməsində məqsəd Kərbəla faciəsinin daha ağır bir dərd olduğunu nəzərə çatdırmaqdır:

Səhldir ol kim, həmin Həvvadən Adəm oldu dur,
Olmadı məcmui-ətbavü əyalından cüda.
Səhldir ol qəm ki, düşdi bəhrə Nuhun zövrəqi,
Görmədi dəryayi-xünab içrə girdabi-fəna
Səhldir kim, yetdi İbrahimə Nəmrud atəşi,
Yetmədi bərqi-cəhansuzi-fıraqi-əqrəba.
Səhldir kim, çəkdi bidadını Fir'onun Kəlim,
Olmadı düşmən ona bir kafiri-mö'minnüma.
Bitəkəllüf əql mizaniylə təhqiç etsələr,
Cümleyi-ənduhi-məcmui-güruhi-ənbiya
Gəlməz ol miqdar möhnətlərə kim, səbr eyləyib
Çəkdi əhli-zülmədən məzlumi-dəşti-Kərbəla.

Gördüyümüz kimi, şair Kərbəla şəhidinin müsibətinin böyüklüyünü bildirmək üçün onu peyğəmbərlərin başına gələn bəlalarla müqayisə edir. Şair əhli-beytin "ümməti-bivəfadən" gördüyü bəlalərin peyğəmbərlərin başına gələnlərdən daha böyük olduğunu, "məzlumi-dəşti-Kərbəlanın" "əhli-zülmədən" çəkdiyi acıların "cümleyi-ənduhi-məcmui-güruhi-ənbiyadan" miqdarca daha artıq olduğunu bildirir.

"Hədiqətüs-süəda" özünün ibrətəməz, didaktik ruhu ilə seçilir. Əsər boyu çoxlu hikmətamiz fikirlərə, müdrək sözlərə rast gəlirik: "Səng rizə həbsi-məadində müzayiqa çəkməsə, ləli-əbdar olub zivəri-əfsəri-səlatin olmaz və qətreysi-ab tənqneyi-sədəfdə məhbus olmasa, düri-şəhvar olub məhpublar vüsəlinə dəstrəs bulmaz" (H.S.64).

Səfheysi-çöhrəmdə şərhi-mihnətim mərqumdur
Zahirimdən batınım keyfiyyəti-mələumdur. (H.S. 66)

Həva tünd-badi binalar yıxar
Həsəd atəşi xanimanlar yaxar. (H.S. 46)

"Əl-leyləti hubla (gəcələr hamilədir - A.Q.). Məlum deyil ki, yarın ayineyi-rüzgar nə surət göstərər və bustani-aləmdə nihali-üikmət nə səmər verər (H.S. 48).

Füzulinin şair təxəyyülü əsərə bir çox bədii rəvnəqlər vermişdir. "Hədiqətüs-süəda"nın dili müasir oxucu üçün çətin anlaşılan olsa da, əsər misilsiz bədii təsvirləri, şairanə obrazları, sözaltı mənaları ilə çox qiymətlidir. Məsələn, qürbət diyarında, zindənda olan Yusif Kə'nan elindən gələn bir həmyerlisindən Yəqubun halını bu cür şairanə bir dildə soruşur: "Ey bəradər, o, badiyədə heç bir dirəxt gördünmü ki, on iki budağı olub, birin sərsəri afət qoparıb, bir müddətdir ki, əsli-dirəxt arizuyi-fərlə pəjmürdə və bixi-dirəxt iştiyaqi şaxsərlə əfsürdədir?" (H.S.66) Yəqub əleyhissəlamın budaqlarından biri qırılmış ağaca bənzədilməsi olduqca poetik səslənən orijinal bir təşbihdir.

"Hədiqətüs-süəda"da Zəkəriyyənin münacat edib Allah-Təaladan övlad diləməsi bu cür bədii tərzdə verilir: "İlahi, şami-şəbəbə sübü irişdi və rabiteyi-cani-tən rıştəsinə müxalifət düşdü" fə "həb li min lədukkə valiyyə", yəni inayət qıl bana bir xələfi sahib-təqva və fərzəndi pakizə liqa (H.S. 74-75). Füzuli "şami-şəbəbə sübü irişdi" kəlməsi ilə gözəl bir bədiiyyatla Zəkəriyyənin qocalmasına işarə edir. Gənclik qara saçlı olduğundan gecəyə, saçların ağarması isə sübhün doğmasına bənzədilir. Zəkəriyyənin saçlarının ağarmasının Qurani-Kərimdə də yüksək bədiiliklə əks olunduğunu qeyd etmək yerinə düşər. Məryəm surəsinin 4-cü ayəsində deyilir.

"Başıma qocalıq şölə saçıb". (Məryəm 4)

"Rabiteyi-cani-tən rıştəsinə müxa-lifət düşdü" deyərkən şair artıq canın, yəni ruhun tənle - bədənlə qalmaq istəməməsini, yəni Zəkəriyyəyə qocaldığı üçün hər an ruhun bədəni tərk edə biləcəyini bildirir. "Fəhib li min lədukkə valiyyə" ifadəsi Qur'ani-Kərimin Məryəm surəsinin 5-ci ayəsindən iqtibasdır.

Əsərdə Adəmin göz yaşları mübaliğəli bir tərzdə belə təsvir edilir: "Bukası ol mərtəbə bulmuşdu ki, hücumi-seylabi eşqdən rüxsarında cuybarlar ayan olub və Fəratü Dəclə kimi andan vühuş

və tuyur təməttə bulub dirlərdi ki, "nə xoşabi-xoşgüvar və nə zibə şərbəti-sazqardır". (H.S. 27)

Əsərə bədiilik verən əsas cəhətlərdən biri də burada ara-sıra kəsrin şerlə növbələşməsidir. Şerlər öz məzmunu ilə nəsr hissəsindəki fikirləri tamamlamaqla bərabər əsərin bədi təsir gücünü və dəruni hissələrin təənnümündəki lirizmi daha da artırır. Məsələn, Füzuli Yusifin qardaşları ilə səhraya getməsinə və Yəqubun bu ayrılıqdan doğan qüssə-kədərini şer dili ilə bu cür verir:

Getdi ol sərv ki, kami-dili-divanə idi,
Mürği-can nuri-ruüi-şəm'inə pərvanə idi.

Qaldı hicrində könül müztəribi sər-gərdan
Ey xoş ol dəm ki, ona həmdəmi həmxanə idi.

(H.S. 49)

Qardaşları səhradan geri dönərkən Yusifin onların arasında olmaması səhnəsində şair adi təbiət hadisələrinin təsvirindən bu itkinin yerini bildirmək üçün ustalıqla istifadə edir:

Güllər açıldı, görünməz oldu güli-xəndan, nə sud,
Çıxdılar səyyarələr, çıxmaz məhi-təban, nə sud. (H.S. 58)

Füzuli "Hədiqətüs-süəda"nı qafiyəli və çox zaman həm də vəznli nəsr olan səclə yazmasa da, şair çox tez-tez bu üsluba müraciət etmiş, ümumiyyətlə, ara-sıra qafiyələnən sözlər işlətməklə əsərə bütünlükdə mükəmməl bir harmoniya vermişdir. İbn Hücca əl-Həməvi "Xizənətul-ədəb və ğayətul-ərib" (Ədəb xəzinəsi və müdrək adamın məqsədi) əsərində səcin dörd növünü mutarraf (sonları qafiyələnmiş), müvazi (parallel), muştər (ikiyə bölünmüş) və murassa (muncuq kimi düzülüş) növlərini göstərmişdir. Mutarraf səcin ən sadə növüdür. Burada ədibi vəzn deyil, ancaq müəyyən sözlərin qafiyələnməsi maraqlandırır. Qafiyələnən sözlər arasındakı sözlərin sayı da müxtəlif ola bilər. Səcin ikinci növündə - müvazidə qafiyələnən sözlərin vəzn cəhətdən də uyğun gəlməsi əsasdır. Daha mürəkkəb səc növü olan, bir parçada iki qafiyələnən hissənin olmasını tələb edən muştər,

əsasən, poeziyada işlənir. Murassada mətndəki bütün sözlərin həm qafiyə olması əsasdır.³⁵

"Hədiqətüs-süəda" səcin bu növlərindən mutraf və müvazi səclə rastlaşırıq:

"Və bu xidmətə məmur olan səhab otuz doqquz gün dəryayi-ələm və çeşmeyi qəmdən nəm çəkərdi // və ol torpağa barani möhnət tökərdi" (H.S.20).

"Nurdan fərqi-mübarəkində bir əfsəri-dirəxşan // və hər qulağında bir guşvareyi-qətlan (H.S.148)

"Dəvət etməkdə taqsir etmədi // və dəqayiqi-təbliği, əhkami-ilahidə ondan təkahül və təkasül zühura yetmədi (H.S.30).

"Hər kim Əhli-beytə daxil idi, bəlayi-məsiyətdən nicat buldu // və hər kim xaric idi, həlak oldu" (H.S. 32) və s. parçalarda səcin mutarraf növündən istifadə edildiyini görürük.

Bəzi parçalarda şair səcin daha mükəmməl formasına müraciət etmişdir:

"Məzhəri-asari-nemətsən//mutmii-guşeyi-rahətsən"
(H.S.72).

"Ol ibadətə səbəb təysiri-mətəlib // ol taətə bais hüsuli-məvəhibdir" (H.S. 72).

"həmişə istimai əhvali qiyamətə mail // və keyfiyyəti-hövli-məşərə sail" (H.S. 75).

"Bu gün ruzi-müavinətdir // vaxtı müxasəmət deyil // zamani-riayətdir // əyyami-şikayət deyil" (H.S. 78).

Gördüyümüz kimi, bu parçalarda çox vaxt qafiyələr arasındakı sözlərin sayca bərabərliyinə və onların vəznə həmahəngliyinə də riayət edilməklə səcin müvaziq növündən istifadə edilmişdir. Axıncı parça isə səc'in muştər növünə yaxındır.

Ümumiyyətlə, "Hədiqətüs-süəda"-nın dərin məzmunu və yüksək üslubu ilə seçilən I babının təhlili bizə aşağıdakı nəticələrə gəlmək imkanı verir:

- Füzuli "Hədiqətüs-süəda" əsərində dini rəvayətləri sadəcə olaraq təkrarlamamış, onlara öz mənəvi aləminə və poetik təxəyyülünə müvafiq yeni çalarlar vurmuşdur.

- Əsər boyu peyğəmbərlərin başına gələn müsibətlərlə Kərbəla faciəsi arasında müqayisələr aparılmışdır.

- Füzuli dini rəvayətlərin dərin ibrətamiz mənasını daim ön plana çəkmişdir.

- Poeziyasında olduğu kimi, "Hədiqətüs-süəda"da da öz poetik idealına sadıq qalan şair eşq və kədər motivinə böyük yer ayıraraq hər bir dini personajı ilk növbədə bir aşiq və cəfakəş kimi təqdim etmişdir.

- Füzuli konkret dini olaylara ümumbəşəri xarakter verib, ayrı-ayrı peyğəmbərlərin üzləşdiyi bəlaları bəşəriyyətin bəlası kimi təqdim etmişdir.

- Əsərdəki obrazlı ifadələrin çoxsaylılığı və ara-sıra səc üslubuna müraciət edilməsi Füzulinin nəzmdə olduğu kimi, nəsrə də yüksək sənətkarlığından xəbər verir.

- Əsərdəki lirik şeirlər "Hədiqətüs-süəda"nın bədii dəyərini daha da artırır.

Nəhayət, yuxarıda qeyd edilən cəhətlər "Hədiqətüs-süəda"nın həm məzmununun dolğunluğu, həm də bədii quruluşunun kamilliyi baxımından Azərbaycan türkcəsində yazılmış orta əsrlər bədii nəsrinin ən bitkin nümunəsi olduğunu və böyük əhəmiyyətini göstərir.

FƏSİL 6

XIV-XVI ƏSRLƏR AZƏRBAYCAN POEZİYASINDA MƏHƏMMƏD PEYĞƏMBƏRİN HƏYATI İLƏ BAĞLI RƏVAYƏTLƏRİN ƏKSİ: İSRA VƏ MƏRAC HADİSƏSİ VƏ ŞƏQQÜL-QƏMƏR

Hicrətdən bir az əvvəl, rəcəb ayının 27-də Məhəmməd peyğəmbərin həyatında elə bir hadisə baş vermişdi ki, üzərindən illər ötüb əsrlər adlasa da, dahilər, ən böyük alim və filosoflar bu hadisənin əsrarəngizliyindən heyrətə gəlib onun sirlərini duymağa və dərk etməyə çalışmış, bu yöndə uzun-uzadı mübahisələr aparmış, eləcə də ən güclü sənətkarlar - şair, ədib və rəssamlar tükənməz bir bulaq kimi bu hadisədən ilham almış, onun qəlblərdə doğurduğu heyrəti dönə-dönə tərənnüm etmişlər. Şərqi Əbu-l-Əla əl-Məərri, Nizami Gəncəvi, Məhəmməd Füzuli, Qərbin Aligyeri Dante kimi dühalarının fikir dünyasını məşğul edən, onların yaradıcılığında dərin iz buraxan bu hadisə İsrə və Mərac¹ hadisəsi idi.

İsrə və Mərac nə deməkdir?

"İsrə" sözünün mənası ərəbcə "bir yerdən başqa yerə aparılma" və yaxud "gecə səyahət etmə" deməkdir. "İsrə" anlayışı ilə Məhəmməd peyğəmbərin bir gecə Cəbrail əleyhissələmin müşayiəti ilə Büraq adlı minik heyvanının belində Məkkədəki Kəbə məscidindən Yerusəlimdəki əl-Məscid əl-Əqsaya (ən uzaq məscidə) aparılması nəzərdə tutulur. Rəvayətə görə, bundan sonra peyğəmbər əleyhissələmin mərac etməsi - göyün yeddi qatını, cənnət və cəhənnəmi gəzməsi və Allah-Təalanın dərğahına yetişib

ondan birbaşa vəhy alması baş vermişdir. "Merac" sözü "nərdivan", "pilləkən", "yuxarı qalxma" anlamlarında işlənir. Qurani-Kərimdə bu sözün "nərdivan" mənasında işlənməsinin şahidi oluruq (Zuxruf. 83). Quranın surələrindən biri də "Məaric" adlanır. "Merac" sözünün cəmi "məaric" pillələr mənasını verir. Yerlə göyü birləşdirən, pillə-pillə Allah-Təalanın dərgahına yaxınlaşmaq üçün bir vasitə olan nərdivana Qurani-Kərimdə bir neçə yerdə işarə edilir (Ənam. 36, Tur. 38). Kosmik aləmləri birləşdirən nərdivanla bağlı təsəvvürlər bir çox xalqların əsətiri görüşlərində də geniş yer tutur. Şərqi Afrikanın qədim sakinlərinin əsətiri görüşlərinə görə, ilk vaxtlar insanlarla göydə yaşayan allahlar və ruhlar arasında birbaşa əlaqə - yer üzərində bir ucu göylərə dirənən çox hündür bir nərdivan mövcud olmuşdur. Bu nərdivan vasitəsilə allahlar yerə enir və insanların işlərinə nəzarət edirdilər. Sonra allahlar insanların həmin nərdivanla göyə qalxacaqlarından qorxub nərdivanı yerə aşırmış və insan nəslinin ilahi qüvvələrlə təması kəsilmişdir.² Misir ehramlarındakı pillələrin də fironların ruhunun göyə qalxması üçün tikildiyi düşünülür.³

Tövratda Yəqub peyğəmbərin (ə) yuxusunda mələklərin qalxıb endiyi bir nərdivan gördüyü və həmin nərdivanda dayanmış Allahla söhbət etdiyi göstərilir (Tövrat. Varlıq. XXVIII. (10-18).

Bundan əlavə, Tövratda Müqəddəs İlyanın (İlyas) bir alov saçan faytonla göylərə uruc etməsi (Tövrat.IV. Çarlıq. 2 (11-12) söylənilir. Eləcə də hz.İsanın çarmıxdan açıldıqdan sonra dirilməsi⁴ və bir müddət sonra göylərə qaldırılması ilə bağlı həm İncillərdə, həm də Quranda yer almış əhvalat, müqəddəs Yuhənnaya nazil olan məşhur açıqlamalar da müqəddəs kitablarda hifz olunmuş Meraca bənzər hekayətlərdir.

Bu qəbil deyimlər apokriflərdə də əks olunub. İbrahim və Musa peyğəmbərlərin hələ sağlıqlarında axirət dünyasını görmək şərəfinə nail olduqları göstərilir.⁵

Bütün bu əsətiri görüş və dini təsəvvürlər göstərir ki, insan yarandığı gündən göylərə, kosmosa, Allahla təmasa can atmış, Yer

üzərindəki xaos, qarmaqarışıqlıq Allahın insanla əlaqəsinin kəsilməsinin nəticəsi kimi başa düşülmüşdür. Məsələyə bu nöqteyi-nəzərdən yanaşsaq, Məhəmməd peyğəmbərin Meracı uca bir məqsədə - bəşəriyyətə xoşbəxtlik, səadət, əmin-amanlıq gətirmək kimi ali niyyətə xidmət etmişdir. Merac vasitəsilə Tanrı öz lütfünü bəndəsinə - Məhəmməd peyğəmbərə (ə) bəyan edib onu heç kimin çatmadığı bir ucalığa, kamillik zirvəsinə qaldırmışdır. Meracla bağlı peyğəmbərdən (ə) söylənilən bir hədisdə deyilir:

"Mən peyğəmbərlərin ruhunun göyə qalxdığı bir meracla - nərdivanla göyə qalxdım. Hələ Allah-Təalanın meracdən daha gözəl bir şey yaratdığını görənlər olmayıb. Sən adamların vəfat edərkən gözlərini necə böyük bir istəklə göylərə dikdiyini görməmişəm? Bu zaman onlar meracı görüb onun gözəlliklərindən xoşlandığından o cür istəklə göylərə baxırlar".⁶

İsra və Merac möcüzəsi Qurani-Kərimin İsra surəsinin (bu surəyə "Bənu İsrail, "Sübüan" surəsi də deyilir) birinci ayəsində öz əksini tapmışdır:

"Bəzi ayələrimizi göstərmək üçün bəndəsinə bir gecə Məscidu-l-Həramdan ətrafını mübarək etdiyimiz Məscidu-l-Əqsaya apararı Allah pak və müqəddəsdir. O, doğrudan da, hər şeyi eşidən və biləndir".

İlk baxışdan bu ayədə İsra və Merac hadisəsinin yalnız birinci bölməsi - İsra əks olunmuşdur. Ancaq bəzi müfəssirlər bu ayədə Meracın özünə də işarələr olduğunu yazırlar. Qazi Abdulla ibn Ömər Beyzavi özünün "Ənvaru-t-tənzil və əsraru-t-təvil" əsərində yazır: "Allah-Təalanın "ona öz ayətlərimizi göstərmək üçün" kəlməsi "öz qüdrətinin ayətlərini - möcüzələrini ona göstərmək üçün" anlamındadır. Belə ki, Məhəmməd peyğəmbər bu gecə peyğəmbərlərlə görüşmüş, onlarla namaz qılmış və bir çox əzəmətli ayətlərin şahidi olmuşdur".⁷ Beyzavi peyğəmbərin (ə) məhz göylərdə, Allahın hüzurunda onun qüdrətini göstərən ayətləri gördüyünü söyləyir.

Qurani-Kərimin ancaq bir ayəsində əksini tapan "İsra və Merac" hadisəsi peyğəmbərimiz Məhəmməd əleyhissəlamdan söylənilən hədislərdə əhatəli və geniş təsvir olunmuşdur. Bütün mötəbər hədis toplularında, Qurani-Kərimin təfsirlərində, Məhəmməd peyğəmbərin həyatından danışan sirə (tərcümeyi-hal) və məğazi (ğəzavətlər) əsərlərində, bir çox tarix kitablarında İsra və Meracla bağlı hədislərə ayrıca yer ayrılmışdır. Zaman keçdikcə Meracla bağlı rəvayətlər kütləvi yayılaraq ilahiyyat və tarix kitablarından xalq yaradıcılığına, folklorə, eləcə də poeziya və bədii nəsr əsərlərinə yol tapmış, insanın böyüklüyünü və əzəmətini nümayiş etdirən, insanın Tanrısına qovuşmasını açıb göstərən İsra və Merac şair və sənətkarların ilham mənbəyi olmuşdur.

Anadilli şerimizin ilk nümunələrindən meracla bağlı təlmihlərin müxtəlif bədii və fəlsəfi funksiyalar daşdığı müşahidə olunur. Qazi Bürhanəddin poeziyasında bu hadisəyə, adətən aşiqin vüsala çatması ilə əlaqədar müraciət edilir. Şair gecələr qəlbən yarı düşünməsinə "könül bu gecə qıldı yenə yarına merac" (Q.B.176) adlandırmaqla sevgilini Tanrı qədər qədri əziz və uca tutmuş olur. Bir şerində şair deyir:

Saçını tağıt yüzünə, sübü olmağa qoma,
Bu gecə bizi əsrə ki, sevda gecəsidir. (Q.B. 40)

Gördüyümüz kimi, şair burada Merac hadisəsinə ancaq bir sözlə "əsrə" ilə işarə etmiş və Merac gecəsini anmaqla "sevda gecəsinin" ülvyyətinə bildirmişdir. Şerdə gözəlin üzü sübhə, saçları gecəyə bənzədilir. Yəni gecə, gündüz kimi anlayışlar gözəlin simasında cəmlənir. Gözəlin saçını üzünə dağıtmaqla sübü olmağa qoymaması arzusu burada məcazi mə'nə daşıyır. Qazi Bürhanəddin bir çox şerlərində vüsala Bürəqlə çatmaq arzusunda olduğunu bildirir:

Könülüm uçmağa tursa irər yara bu dəm,
Həva ilə gəlün anun Bürəqini görünüz. (Q.B. 134)

Və yaxud:

Bürəqi-eşqə binubən qılır könül merac
Geyübən ol tonı kim toxımaz anı nəssac.

(Q.B. 254)

Hər iki şerdə Qazi Bürhanəddin üəva ilə, eşq ilə könlünün uçmağa qadir olduğunu bildirir. Burada istiarə vasitəsilə həva-eşq anlamları peyğəmbərin Merac etdiyi Bürəq adlı əsrarəngiz atı əvəz edir. Bu atın qatırdan kiçik, eşşəkdən azacıq böyük olduğu göstərilir. "Bürəq" adı ona ya çox iti gedişinə, ya da par-par yanib ətrafına işıq saçdığına görə verilmişdir.⁸ Bəzi əsərlərdə onun ayaqlarının yanında qanadları olduğu da göstərilir.⁹ Əgər peyğəmbər belə əsrarəngiz bir minik heyvanının belində merac edib tanrısına qovuşmuşdursa, qəlbi eşqlə dolu aşiq öz eşqinin Bürəqı ilə ruhən, qəlbən sevgilisinə çatmışdır:

Can Bürəqı himmətə binmiş durur,

Yer yüzində olmaz ol atun izi. (Q.B. 335)

Bir şerində şair himmət Bürəqı ilə nəinki iki hərəmin, yəni iki müqəddəs məscidin, hətta yeddi fələyin belə seyrinin asan olduğunu bildirir:

İki hərəm nə nəsnədür, səhl ola bu yedi fələk

Gər binür isə könülüm himmətünün Bürəqıma. (Q.B.482)

Meracla bağlı hədislərdə Məhəmməd peyğəmbərin göyün yeddi qatını gəzməsindən söz açılır. Qurani-Kərimin bir sıra ayələrində də göyün yeddi qatı olduğu göstərilmişdir (Baqara.29, Mülk.3, Talaq.12...). Sonradan təfsirçilər, ilahiyyat alimləri yeddi göy haqqındakı düşüncələri göydəki ulduzlar, planetlərlə əlaqələndirməyə çalışmışlar. Qurani-Kərimin təfsirçisi Əbu-l-Fida bin Kəsir yazır: "Hərəkətdə olan yeddi ulduz bir-birinin qarşısını örtmüşdür. Ay özünün üstündəki ulduzların qarşısını örtüb onları görsənməyə qoymur. Utarid ikinci, Zöhrə üçüncü, Günəş dördüncü, Mərrix beşinci, Müştəri altıncı, Zühəl yeddinci qatın ulduzlarıdır".¹⁰

Göyün təbəqələrinin ayrı-ayrı ulduzlarla bağlanması ilə klassik ədəbiyyatda, meracnamələrdə də üzləşirik. Lakin sözsüz ki, Qurani-Kərimdə Yeddi göylə bağlı düşüncələrdə daha böyük anlayışlar, kosmosun müasir elmin nailiyyətləri ilə belə dərk edilməyən ənginlikləri başa düşülür. Göy təbəqələrinin 7, ara-sıra 9 rəqəmləri ilə bağlanmasında daha çox göylərin intəhasızlığı,

sonsuzluğu başa düşülür. Qazi Bürhanəddin öz sevgilisinin himmətinin Bürəqı ilə yeddi fələyi gəzə biləcəyini bildirərkən eşqin insanı çatdırma biləcəyi intəhasız ənginlikləri, hədsiz ucalıqları bildirmək istəmişdir.

Şairin poeziyasında hz.Məhəmmədin Meracla uca bir mərtəbədə bulunması, Onun üzünün nurundan günəşin xəcalət çəkməsi, təbii ki, günəşlə əlaqələndirilən hz.İsa İncilinin peyğəmbərin xətti ilə - yəni Quranla nəsx olunması - unudulması, Yerin öz üzünü onun ayağının tozuna sürməsi və s. kimi mənalar da əks olunmuşdur:

Necə ki, çərx bindi əsbi-əbləq,
Fələklər necə ki, yasadı cəvsəq.

Xəcil qıldı yüzi şəmsi müəyyən,
Xəti nəsx etdi İncili mühəqqəq

Ayağı tozına sürdi yüzün Yer
Anun tək görimədi çərxi əzrəq (Q.B.182)

Qazi Bürhanəddin poeziyasında Meracla bağlı rəvayətə olduqca müxtəlif cəhətlərdən işarə edilir. Bir şerində şair deyir:

Zülfeynünə tolaşıb merac qıldı könlüm
Çün qaşuna irişdi, nə gördü? Qabə-qövseyn.

(Q.B.272)

Biz bu beytdə "merac" sözünün müəyyən bir hadisəni bildirməklə yanaşı, həm də hərfi mənada - "nərdivan" mənasında işlənməsini görürük. Gözəlin saçları belə bir nərdivana bənzədilir. Onun zülflərinə dolanaraq merac qılan könül qaşlarına yetişdikdə qabə-qövseyni görür. "Qabə-qövseyn" sözünün ürfi mənası "iki yay uzunluğunda" deməkdir. Bu ifadə Qurani-Kərimin Nəcm surəsinin 9-cu ayəsindən götürülmüşdür. Həmin ayədə ilahi varlıqla Məhəmməd peyğəmbər arasındakı məsafənin "iki yay uzunluğunda, bəlkə də ondan da yaxın olduğu" göstərilir. Bəzi təfsirçilər həmin ayədə Məhəmməd peyğəmbərin (ə) Cəbrail əleyhissəlamla görüşməsinin, yəni bu mələyi öz surətində, dürr və

yaqut saçan altı yüz qanadı ilə görməsinin nəzərdə tutulduğunu göstərirlər.¹¹ Lakin bəzən də burada peyğəmbərin Allah-Təala ilə yaxılaşmasından bəhs edildiyini söyləyirlər. Təbəri öz təfsirində səhabələrdən Ənəs ibn Malikə istinadən belə söyləyir:

"Ənəs ibn Malik rəsulullahın (s) isra edilməsi gecəsi barədə belə söyləmişdir: Cəbrail (ə) rəsulullahı (s.ə.s.) Yeddinci göyədək yuxarı qaldırmış, sonra da oradan Allah-Təaladan başqa heç kəsin dərk edə bilmədiyi bir yüksəkliyə ucaltmışdır. Nəhayət, o, Sidrətül-müntəhaya gəlib çatmış, burada Uca və Qüdrətli Allah bir qədər aşağı enib ona yaxınlaşmış, ondan iki yay uzunluğunda (Qabə qövseyin) bəlkə də daha yaxın məsafədə dayanmış və Allah-Təala ona öz istədiyi vəhyi vermişdir.¹²

Qazi Bürhanəddin şərinə gözəlin qaşları "qabə-qövseyin" adlandırılarkən bir tərəfdən bu qaşların iki dartılmış yaya bənzəməsi nəzərdə tutulursa, digər tərəfdən Qurani-Kərimdə Allah-Təalaya yetişmək məqamının yaxınlığını bildirən bu ifadə ilə gözəlin vüsalına çatmağın nə qədər arzu edilən və ülvi olması nəzərdə tutulur. Şairin vüsal arzusunun "merac" və "qabə-qövseyin" sözləri ilə verilməsi isə bu dini rəvayətin bədii söz yaradıcılığındakı istiqamətverici rolunu göstərir.

Nəsimi yaradıcılığında da Meracla bağlı rəvayətlərə geniş yer verilmişdir. Bu mövzuya dönə-dönə toxunan şair bir yandan Allahın qüdrəti qarşısında heyrət və pərəstişini ifadə etmişdirsə, digər tərəfdən də məxluqatın ən şərəfli olan insana məhəbbətini əks etdirmişdir. İnsan oğlunun - peyğəmbərimiz Məhəmməd əleyhissəlamın Allah-Təala tərəfindən ən uca bir mərtəbəyə - Meraca layiq görülməsi Nəsimi qəlbini ehtizaza gətirməyə bilməzdi. Ona görə də şairin yaradıcılığında meracla bağlı poetik obrazlar əsas yerlərdən birini tutur. Meracla bağlı Quran ayələrində və hədislərdə rast gəldiyimiz - "Sübhan əl-ləzi əsr", "qabə qövseyin", "cənnətül-məva", "sidrətül-müntəha", "beytül-mə'mur" və s. kimi ifadələr Nəsiminin tez-tez müraciət etdiyi poetik ifadə vasitələridir.

Merac Nəsimini ilk növbədə, bir təriqət əhli, bir sufi kimi maraqlandırır. Çünki sufinin ülvü amalı Tanrını duyub dərk etmə və ona qovuşmaqdır. Sufilər mistik kamilləşmə və Allaha qovuşma yolunda Məhəmməd peyğəmbərin (ə) Meracından ilham alır, onlar da Allah-Təala ilə təmasa can atırdılar. Sufilər içərisində ilk dəfə öz daxili hissiyyatlarını, ruhi-mistik təlatümlərini Merac hadisəsi ilə əlaqələndirən panteizmin banilərindən biri sayılan Əbu Yəzid Bistami (878-ci ildə ölüb) olmuşdur. O, hətta öz ruhunun göylərə qalxması, Allaha qovuşması barəsində müxtəlif rəvayətlər də söyləmişdir. Məşhur sufi alimi, təsəvvüfün məşhur nəzəriyyəçisi, İbn əl-Ərəbi də özünün "əl-Fütuhət əl-Məkkiyyə" (Məkkə açıqlamaları) və "Kitab əl-isra" (Gecə isra edilmək haqqında kitab) əsərlərində Merac hadisəsinə toxunmuş, sufinin ruhən merac edə bilməsindən bəhs etmişdir.¹³

Nəsimi də şerlərində özünün merac etməsini göstərmişdir:

Meracə çıxdı ruhi-Nəsimi Būraq ilə,

Şol laşədən nə faidə kim, lal-zəlul ola? (İ.N. 26)

Buradan belə bir fikir hasil olur ki, Nəsiminin ruhu Būraq ilə merac etdiyindən onun "lal-zəlul" quru cismi qalmışdır. Yəni şair bir növ öz maddi varlığı ilə deyil, ruhən Allah-Təalanın vəsalına qovuşmağın mümkünlüyünü bildirir. Başqa bir şerində Nəsimi sözünün me'racə çıxdığını söyləyir:

Çıxdı Nəsiminin sözü meracə, ey xülqi-Həsən,

Gəlgil ki, "sübhan-əlləzi-əsra"yə, xoş əsra imiş.

(İ.N. 137)

Şairin sözünün uca bir məqama, meracə qalxmasından bəhs etməsi, ümumiyyətlə, hürufilikdə sözün müqəddəs sayılmasından irəli gəlir. Çünki kainat Tanrı kəlamı ilə -"kun"la (ol) yaranmışdır. Müqəddəs kitablar da Tanrının sözləridir. Ona görə də şair "sözə" olduqca geniş mənə verir, onun aləmləri, asimanı, hətta Tanrı ərşini və kürsüsünü, lövhü-qələmi, dörd ünsürü belə əhatə etdiyini bildirir:

Dinləgin bu sözü ki, candır söz,

Alivü asimanmökandır söz...

Əqli küll, ərşi kürsi, lövhü qələm,
Çar ünsürlə asimandır söz...

Kafü nundan vücuda gəldi cahan,
Əgər anlarisən əyandır söz. (İ.N. 126)

Göründüyü kimi, burada da söz "alivü asimanmökän" - mökänü göylərin ən yüksək qatında olan" adlandırılır. Göylərin ən yüksək qatı isə Tanrı dərğahıdır ki, oraya peyğəmbərimiz mərəclə çatmışdır.

Qeyd etmək lazımdır ki, mərəclə bağlı ifadələr Nəsimi yaradıcılığında rəmzi mənələrdə işlənir. O, bir hürufi şair kimi mərəcin rəmzlərinin insan simasında təzahür etdiyini göstərir. Onun fikrincə, mərəcin sirrini Allah-Təala insanın üzündə yazıb açıqlamışdır.

Sirri-sübhanəlləzi əsra
Yazdı vəchində dəsti-rəbbani. (İ.N. 240)

Burada bir cəhəti qeyd etmək lazımdır ki, "Sübhan əl-ləzi əsra" sözündə nöqtələrlə birlikdə 16 hərf vardır ki, bu da fars əlifbasındakı 32 hərfin yarısını təşkil edir. Nəsimi burada rəmzi bir mənə görür və Qurani-Kərimin bu məşhur ayəsinin (İsra surəsi.1) insan simasında əks olunmasına inanır. Çünki əbcəd hesabı ilə - üz sözü də 14 rəqəmini bildirir. Bu da ərəb əlifbasındakı 28 hərfin yarısıdır. Eləcə də mərəclə bağlı "sitrətü-l-müntəha" sözündə də nöqtələrlə birlikdə 16 hərf olması hürufilik baxımından mənələndirilir. İnsan simasında Quran ayələrinin əks olunmasının çoxsaylı poetik-fəlsəfi ifadələrindən biri də aşağıdakı şerdir.

Sitrətü-l-müntəhanın əqsamı
Sayır ikən həman otuz ikidir.

Sənsən ümmü-l-kitabın əsrarı
Bil ki, "səbül məsan" otuz ikidir. (İ.N. 81)

Merac zamanı Cəbrail əleyhissələmin Məhəmməd peyğəmbəri (s.ə.s.) məhz sidrətü-l-müntəhayədək müşayiət etməsi, sidrətü-l-müntəhadan sonra peyğəmbərin Tanrı dərgahına tək getməsindən artıq söz açılmışdır.

"Səbül-məsan" (hərfi tərcüməsi: təkrarlanan yeddi və ya yeddi cüt) sözü ilə adətən Qurani-Kərimin 7 ayədən ibarət olan Fatihə surəsi nəzərdə tutulur. Bu surə iki dəfə - həm Məkkədə, həm də Mədinədə nazil olduğundan belə adlanır. Bəzən də Fatihə surəsinə namaz zamanı tez-tez təkrarlandığı üçün təkrarlanan yeddi (ayə) deyildiyi söylənir. Fatihənin 7 ayədən ibarət olması, bu ayələrin iki dəfə nazil olub 14 rəqəmini bildirməsi, yəni ərəb əlifbasındakı hərflərin yarısını ifadə etməsi bu surəyə hürufilikdə xüsusi məna verilməsinə gətirib çıxarmışdır. Bəzi mənbələrdə Səbül-məsanla Quranın 7 böyük surəsinin - Bəqərə, Ali İmran, Nisə, Maidə, Ənam, Əraf və Yunus surələrinin başa düşüldüyü də zənn edilir.¹⁴

Quranın bir çox sirli ayələrinin insan simasında təcəssüm olunmasına inanan Nəsimi sevgilini - İnsanı Allah səviyyəsinə yüksəltdir. Onun vüsəlinə çatmağı Cənnətü-l-məvadan üstün tutur:

Çün bəyan oldu rümuzi- "əlləməl-əsmə" bizə
Rövşən oldu nükteyi-sirri-şəbi-əsra bizə.

Yar eşiyyindən bizi, zahid, çağırma cənnətə
Cənnətü-l-məva sizə, bu surəti-ziba bizə. (İ.N.211)

Yuxarıdakı şer parçasında "əlləməl-əsmə (tərcüməsi: adları öyrətdi) deyərəkən Quranın Bəqərə surəsinin 31-ci ayəsinə işarə edilir. Həmin ayəyə görə, Allah-Təala Adəmi xəlq etdikdən sonra ona bütün adları öyrətmiş, bununla da Adəm mələklərdən uca bir mərtəbəyə qalxmışdır. Həmin ayədə ön qoşması və və bağlayıcıları ilə birlikdə 16 söz vardır:

Buna görə də şair "əlləməl-əsmə"nin rəmzi mənalərini bildiyini söyləyir. "Şəbi əsra" dedikdə isə Merac gecəsi nəzərdə tutulur. Şair bu gecənin sirlərinin sevgilinin üzündə aydınlaşdığını göstərir. O öz varlığında İlahinin qüdrətini əks etdirən gözəlin

vüsalına çatmağı cənnətül-məvadan üstün tutur. Yəni o, əsl cənnəti Mütləq varlığa qovuşmaqda, eləcə də onun insan camalında əks olunmuş gözəlliklərini duyub dərk etməkdə görür.

Nəsimi poeziyasında bəzən gözəlin üzü, bəzən də saçı meraca bənzədilir. Merac gözəlin üzünə bənzədilərkən, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, Quranın meracla bağlı ayələrinin və sözlərinin insanın üzündə əks olunmasına işarə edilir. Gözəlin saçı meraca bənzədildikdə isə bu ifadə müstəqim mənasında - nərdivan, pilləkən, kəndir və s. mənalarında işlənir.

Saçın həblül-mətinində nə qəmdir, boynuma taxsan,
Vəli meraci-zülfündə asıldı gör bu Mənsuri. (N.104)

Sevgilinin saçlarına "üblül-mətin" - möükəm ip deyib onu meraca bənzədən şair gözəlin saçlarının boynuna dolanmasını arzulayır. Gözəlin saçlarının "həblül-mətin" adlanmasının həm də məcazi mənası vardır. Qurani-Kərimin Ali-İmran surəsinin 103-cü ayəsində insanlara Allah-Təalanın ipindən, yəni islam dinindən möhkəm yapışmaq tövsiyə olunur. Deməli, gözəlin saçları həm də Uca Tanrıya sığınmağı, ona pənah aparmağı ifadə edir.

Şərdə adı çəkilən Mənsur panteizmin banilərindən biri sayılan, ilk dəfə "ənəl-həqq" (mənam həqq) söyləyən Hüseyn ibn Mənsur əl-Həllacdır. O, 922-ci ildə böyük bir əzabla qətlə yetirilmişdir. Həllacın "ənəl-həqq" kəlamından - Allaha qovuşmaq iddiasından dəhşətə gələn ortodoks ruhanilər onun ölümünə fitva vermiş - sufi şair əvvəl döyülüb çarmıxa çəkilmiş, sonra başı kəsilmiş və nəhayət, yandırılmışdır. Əsrlər boyu kafirlikdə təqsirləndirilib lə'nətlənən Həllacın bir çox sufilər arasında böyük hörməti olmuşdur. Həllacın əsərləri vəfatından sonra qadağan edilmiş, ələ keçən nüsxələr dərhal yandırılmışdır. Əsrimizin əvvəllərində şairin divanını toplayıb nəşr etdirmiş fransız alimi L.Massinyon onun şerlərinin bir neçə əlyazması nüsxəsini tapa bilmişdir. Bu əlyazmalardan biri də Nəsiminin ikinci¹⁵ sayıla biləcək vətəni Şamaxıda yazıya alınmış, köçürülüb saxlanılmışdır. Bu fakt özü Həllacın ideyalarının Şirvan torpağında necə rəğbətlə qarşılanmasına sübutdur. Nəsimi Həllacın ideyalarını həvəslə

qəbul etmiş, hətta gəncliyində Hüseyini təxəllüsü ilə şerlər də yazmışdır. Şairin sevgilinin möhkəm ipə bənzəyən saçlarına dolaşaraq ölməyi Həllacın ölümünə bənzətməsi də təsadüfi deyildir. Sufinin cismani ölümü əslində Allaha qovuşmaq olduğundan Nəsimi sevgilinin merac zülfündə ölməyi Allaha qovuşmaq, yəni merac edib Allahın hüzuruna çıxmaq kimi təsvir edir.

Meracla bağlı rəvayətdə Cəbrail əleyhissəlamın təcəlli nurundan qanadlarının yanacağı qorxusundan Hz.Məhəmmədi axıradək müşayiət etməməsinə Nəsimi şerində belə işarə edilib:

Camalın xubluğu qəsri-fələkdən öylə əladır,

Əgər bir gün güzar etsə, mələk tökər qanat ondan.

(İ.N.I.187)

Nəsiminin Meracla bağlı təşbihləri saysız-hesabsızdır. O gözəlin üzünü - Meraca, qəddini Sidrətül-müntəhaya, qaşlarını iki kamana (qabə-qövseyin), saçlarını isra gecəsinə (leylətü-l-əsra) və s. bənzədir.

Ey sahibi-taxtü tac,

Canlar canına möhtac,

Ey görklü üzün merac,

Didarına müşaqəm. (N.150)

Başqa bir şerində Nəsimi deyir:

İrdim qaşın meracına kim, qabə-qövseyin oldurur,

Vüslət şəbindən, gör məni, sər ta qədəm nur olmuşam.

Merac zamanı Məhəmməd peyğəmbərin Allah-Təaladan "qabə-qövseyin" (Nəcm surəsi. 9) iki yay uzunluğunda bir məsafədə dayandığı göstərilir. İnsan simasında Tanrı təzahürünü görən Nəsimi insanın qaşlarının yaya bənzəməsindən məharətlə istifadə edir. Digər tərəfdən kəlamında nöqtələrlə birlikdə 16 hərfin olması (fars əlifbasındakı 32 hərfin yarısı qədər) da Nəsimiyə həmin sözə mistik bir məna verməyə imkan verir. Şair "qabə-qövseyinə", yəni ilahi varlığa yaxın bir məsafəyə çatarkən başdan ayağadək nura büründüyünü qeyd etməyi unutmur.

Bir tuyuğunda şair yenə də gözəlin qaşlarını "qabə qövseyin" adlandıraraq deyir:

"Qabü qövseyin" iki qaşın yayıdır,
"Vəzzüha"nın şəmsi üzün ayidir.

Dünyəvü üqba saçın bir taridir,
Dür bulur hər kim ki, ol dəryayidir. (N. 308)

Burada da Qurani-Kərimdən gələn sözünün (Nəcm. 9) və ayəsinin (Şəms. 1) müqəddəs 16 rəqəmini bildirməsi ilə bağlı rəmzi mənalar nəzərdə tutulur. Şair bu müqəddəs rəqəmlərin insan simasında əks olunduğunu söyləyir. Burada diqqəti cəlb edən bir cəhət də şairin Allah-Təalanın qürbünə yetişməyi dəryadan dürr, gövhər bulmaq kimi təqdim etməsidir. Oxşar fikirlərlə biz Füzuli şerində də rastlaşırıq. "Leyli və Məcnun"un meracnaməsində o, peyğəmbərin (s.ə.s.) merac zamanı dəryada gövhər qazanmasını (dəryadə olub ğəni guhərdən F.II. 30) bildirir. Hər iki şairin bu ifadələrlə nəyə nəzərdə tutması Füzulinin başqa bir qəzəmindən aydınlaşır. Burada şair peyğəmbərin ehsan - yaxşılıq cəvahiri qazanmasını, onun "düri-şəfaət üçün bəhri-rəhmətə ğəvvas" (F.İ. 184) olmasını bildirir. Yəni Məhəmməd peyğəmbər Tanrının dəryalar qədər sonsuz mərhəmətindən öz ümməti üçün şəfaət - günahların bağışlanması diləmişdir. Nəsimi isə Allah-Təala səviyyəsinə qaldırdığı gözəlin yaxınlığından dürr bulmuşdur, yəni xilas olmuş, şəfa tapmışdır.

Gözəlin vüsəlinin meraca, qaşlarının isə qabə-qövseyinə bənzədilməsi ilə Xətai şerində də rastlaşırıq.

Ruzi-meraci-nəbi vəslin gündür, ey mələk,
Qabi-qövseyin ol du əbruyi-hilalındır sənin.

(X.I.274)

Bir tuyuğunda Nəsimi gözəlin əsrarəngiz saçlarının isra gecəsinə oxşadığını bildirir:

Cənnətin vərdi üzün gülzarıdır,
Şəmi-vəhdətdir üzün, gül narıdır.

Ay ilə Günəş üzün ənvarıdır,

Leylätül-əsra saçın əsrarındır. (N. 309)

Gözəlin siması cənnətdəki qızıl gülü xatırladır. Bu gül bir atəş, gözəlin üzü isə vəhdət şamıdır. Ay, günəş sevgilinin nuru, işığı, merac gecəsi isə onun qara saçlarıdır. Oxşar poetik bənzətmələrlə şairin başqa şeirlərində də rastlaşırıq.

Zülfün gecəsi qədrdürür, al yanağın ay,

Merac üzün, sidrə boyun, qaşın iki yay. (N. 246)

Bu şerdə artıq gözəlin saçları isra gecəsinə deyil, qədr gecəsinə bənzədir. Başqa bir qəzəlinə Nəsimi deyir:

Zülfü sübhanəlləzi-əsra biəbdi ayəti,

Yanağı üzrə müsəlsəl xətt ilə məstur idi. (N. 240)

Və yaxud:

Qaşların kim qayət əla tağ imiş,

Ruh anın meracına müştaq imiş.

Surətin kim, məzhəri-xəllaq imiş,

Kəbeyi-can, qibleyi-üşşaq imiş. (N. 312)

Gördüyümüz kimi, vəühəti-vücut fəlsəfəsi merac anlayışına özünəməxsus bir məna verir, Tanrı səviyyəsində tutulan İnsanın sirlərinin dərkini Merac kimi təqdim olunur. Burada konkret bir insandan deyil, ümumiyyətlə, İnsandan, Allah-Təalanın ən gözəl biçimdə yaratdığı bəşər övladından söhbət gedir. Xətəinin "Nəsihətnamə"sində isə biz konkret bir insanın, Həzrət Əli əleyhissəlamın Tanrı kimi təqdim olunmasını görürük:

Nəbi meracə çıxdı kimi gördü?

Məqami müntəhada kimə irdi?

Yol üstündə duran aslanı gördü,

Çıxartdı yüzigini ona verdi.

Dedi ki, aramızda bu nişanə,

Bu sözü mə məvalilər inanə

Dəxi sir var ki, deyilməz xəlq içində,

Yenə söz var deyəsi xülq içində. (X.II.169)

Şiəliklə bağlı rəvayətlərə görə, Məhəmməd peyğəmbər merac edərkən yol üstündə Əli əleyhissəlamı görmüş, üzüyünü çıxarıb ona bağışlamış, sonra Sidrətül-müntəhamı keçəndən sonra

Tanrı ona pərdə arxasından təcəlli etmiş və pərdədən əlini çıxarıb Rəsulullahə nemət bəxş edərkən peyğəmbər onun əlindəki üzükdən Tanrının Əli əleyhissəlam olduğunu bilmişdir. Qeyd etmək lazımdır ki, Həzrət Əli həmişə əliallahiliyin əleyhinə olmuş, hətta onu Allah-Təalaya bərabər tutan bir müsəlmanın qətlinə fərman vermişdir.¹⁶ Lakin zaman keçdikcə şiələr arasında əliallahilik fikirləri özünə yer etmiş, gördüyümüz kimi, Xətai şərinə də əks olunmuşdur. "Xəlv içərisində deyilməyən sirlər" isə, görünür, Xətai ancaq peyğəmbər əleyhissəlamın və şiə imamlarının bildiyi "cəfr" adlanan gizli bilikləri nəzərdə tutmuşdur.

"Dəhnamə"nin Məhəmməd peyğəmbərin nətinə həsr edilmiş hissəsində isə Xətai məracdan Məhəmməd peyğəmbərin həyatı ilə bağlı bir hadisə - bir möcüzə kimi söhbət açır:

Ol izi turabi qurrətül-eyn
Ol mayə məqami qabi-qövseyn
Ol qıldı münəvvər afitabi
Şəqqetdi əlilə mahtabı
Ayağı basan yer oldu sər tac,
Cövlani-Büraqi suyi-merac
Gül verdi anın düri sifatin
Qumrular oxudu möcüzatın
Daş möcüzü birlə dilə gəldi
Həm sayəsi nuri bilə gəldi
Tən etdi fələkdə mehrü-ayə
Salmadı vücudi yerə sayə
Ol şəb ki, yeridi suyi-Cəbbar
Cibril önüncə gəşiyədar
Həqq həzrəti sarü yol varanla
Rəfrəflə töküldü sundus anda
Xətm oldu cəmi ənbiyadə
Oldu mələkut ana piyadə.
Ruhül-qüds oldu gəşiyədar,
Keçdi yedi gökləri səbəbkar

Nəlini-xüçəstə basdı ərşə,
Nuri-rüxi doldu ərşü fərşə.
Gər cümlə peyğəmbər etdi mö'ciz,
Möcizdə qamuni qıldı aciz.

Göründüyü kimi, Xətai burada Məhəmməd peyğəmbərin Büraq adlı atın belində, Cəbrailin müşaiyəti ilə göylərə qalxmasını, Göyün yeddi qatını keçib Tanrı dərğahına yol açmasını - bu möcüzələr möcüzəsini poetik bir dillə ifadə etmişdir.

Xətai bu şerdə Məhəmməd peyğəmbərin Merac və Şəqqül-Qəmərlə yanaşı başqa möcüzələrinə də işarə etmişdir. Burada peyğəmbərin ayaq izi (ol izi türabi qürrətül-eyn) yad edilib. Rəvayətə görə, hz.peyğəmbərin ayağının izi həтта daş üzərində belə qalarmış. "Ol maya məqami qabi-qövseyin"lə (məqamı qabi-qövseyin olan dövə) şair başqa bir möcüzəyə işarə edib. Rəvayətə görə o, (ə) bir dəfə yorulub geri qalan bir dövəyə çubuq çəkmiş, dövə sanki dirçəlmiş, bütün dövələri ötmüşdür. Şair mübaligəli bir tərzdə peyğəmbərin möcüzəsi ilə dövənin qabi-qövseyinə yetdiyini bildirir. "Gül verdi anın düri-sifatın" ifadəsi ilə hz.peyğəmbərin üzündən axan inci kimi tər danələrinin gözəl bir ətir saçmasına işarə edilmişdir. "Daş möcüzü birlə dilə gəldi, Həm sayəsi nuri bilə gəldi" - sözləri ilə aşağıdakı rəvayətə işarə edilib. Xəndək döyüşündə hz.Məhəmməd bir neçə səhabənin qıra bilmədiyi bir qayanı bir balta zərbəsi ilə qırmışdır. Həmin zərbədən qayadan işıqlar çıxmış, hz.peyğəmbər bu işıqlara baxıb Sasani dövlətinin və bizans imperiyasının məğlub olacağını söyləmişdir. Başqa bir deyimə görə hz.Məhəmmədin kölgəsi olmazmış. Xətai bunu "salmadı vücudi yerə sayə" sözləri ilə ifadə edir.^{16a} Xətainin bu şerdə rəfrəfi anması da maraq doğurur.

Məhəmməd peyğəmbərin meracı ilə bağlı bir çox hədislərdə rəfrəfdən də söz açılır. Bəzi hədislərdə peyğəmbərimizin Sidrətül-müntəhanın yanında üfüqlər söykənən bir rəfrəf gördüyündən bəhs edilir. Rəfrəfin- xalça, ipək parça, qanad, lələk mənaları vardır. Qurani-Kərimdə möminlərin cənnətdə yaşıl rəngli rəfrəfə söykənəcəkləri bildirilir (Rəhman.76).

Zəməxşəri öz təfsirində Sidrənin yaşıl rəngli quş lələkləri - rəfrəflə bürüşmüş olduğunu göstərir. Göründüyü kimi, rəfrəf barədə ən müxtəlif mülahizələr söylənilmişdir.¹⁷ Xətəinin işlətdiyi "rəfrəflə töküldü sundus anda" misrasında rəfrəfin lələk və yaxud ipək parça anlamında işləndiyini düşünmək olar.

Məhəmməd peyğəmbərin merac zamanı Allah-Təala ilə çox sıx bir yaxınlıqda olduğu və Cəbrailin bu qədər yaxınlığa cəsarət etməyib geridə qaldığı da Xətəi şerində xüsusi vurğulanır. O, peyğəmbərin nətinə həsr etdiyi bir şerində deyir:

Ol məqamin kim mələk yetməz süqfi-nəlinə
Ayağın altında ol bir xaki-padır, ya nəbi. (X.K.192)

Göründüyü kimi, peyğəmbər elə bir mərtəbəyə qalxmışdır ki, mələk - Cəbrail (ə) onun ayaq qoyduğu yerə belə çatmaz. Cəbrail (ə) peyğəmbərin ayağı altında bir toz olmuşdur.

Nəsiminin bir qəzəlində birbaşa Merac hadisəsinə toxunulmasa da, meracla bağlı peyğəmbərdən söylənilən bir hədislə yaxınlıq duyulur:

Fani-cahanın sevgisi damu odudur yandırır
Qaç ol qarıdan, ey könül, aldanma zülfü xalına.

(I.N.27)

Peyğəmbərdən söylənilən bir hədisdə belə bir əhvalat nəql edilir:

"Peyğəmbər Buraqı mindi. Onlar Cəbrailin müşayiəti ilə səfər etdilər. Buraq elə sürətlə gedirdi ki, gözünün gördüyü ən uzaq məsafəyə ayaq basırdı. Yolun kənarında bir qarı dayanmışdı. Peyğəmbər dedi: "Bu kimdir, ya Cəbrail?" Cəbrail dedi: "Yoluna davam et". Yolun kənarında o "Ya Məhəmməd, bura gəl" sözlərini eşitdi. Cəbrail dedi: "Get, ya Məhəmməd". O, yoluna davam edib gedərkən bir dəstə Allah bəndəsi ilə rastlaşdı. "Salam olsun sənə, ya əvvəlinci?"

Salam olsun sənə, ya axırıncı. Salam olsun sənə, ya Haşir.* Cəbrail dedi: "Ya Məhəmməd, onların salamlarını al!" Sonra ikinci, sonra üçüncü dəstə adamlarla görüşüb, onlarla eyni tərzdə salamlaşdı.

Sonra Cəbrail dedi: "Yol kənarında gördüyün o qarı fani dünya idi ki, fani dünyanın da ömrünə o qadının ömrü qədər az qalıb. Səni özünə tərəf çəkmək istəyən Allahın düşməni İblis idi. Səni salamlayanlar isə İbrahim, Musa və İsa əleyhissəlamlar idi".¹⁸

Göründüyü kimi, həm peyğəmbərdən söylənilən hədisdə, həm də Nəsimi şerində fani dünya qarı kimi göstərilmişdir. Hədisdə deyildiyi kimi, qarının ömrü azaldığı kimi fani dünyanın da ömrünə az qalıb. Ona görə də Nəsimi insanları fani dünyanın nemətlərinə - "zülfü xalına" adlanmamağa çağırır, fani dünyaya olan sevginin cəüənnəm odu kimi insanı yandıracağını bildirir

Yoxdur vəfası dünyanın, aldanma anın alına
Rəngindən oldu münfəil, hər kim boyandı alına

Nəqdi-dəğəldir dünyanın, anınla bazar eyləmə,
Nəçün ki hər kim qəlbilə eylərsə bazar, alına

Arısı yalandırsa, saqın, dadlusuna adlanma kim,
Acıdır anın şəkkəri, ağu qatılmış balına

Fani cahanın sevgisi damu odudur yandırır,
Qaç ol qarıdan, ey könül, aldanma zülfü xalına.

(İ.N.27)

Göründüyü kimi, Meracla bağlı rəvayətlər Nəsimi şerində əsas yerlərdən birini tutur. Şair bu rəvayətlərə hürufilik tərqihi baxımından yanaşaraq, bir çox dini-fəlsəfi fikirlərini poetik tərzdə təqdim edir, sözlərin dərin batini mənalarını ön plana çəkməklə Tanrısına qovuşan İnsanın ülvilik və müqəddəsliyini tərənnüm edir.

Meracla bağlı motivlər Füzuli şerində daha geniş əks olunmuşdur. Şair həm "Leyli və Məcnun" poemasında, həm də qəzəl və qəsidələrində dönə-dönə İsrə və Merac hadisəsinə toxunmuşdur. Merac "Leyli və Məcnun"da iki baxımdan tərənnüm edilir. Belə ki, şair bu hadisəyə bir tərəfdən peyğəmbərin həyatının ən təqdirəlayiq hadisəsi kimi meracnamə həsr edir və meracla bağlı

peyğəmbəri mədh edir. Digər tərəfdən isə merac insanın həyatda nail olduğu ən uca, ən şərəfli zirvə kimi göstərilir. Bu zaman merac təsəvvüf və ilahi eşqlə də əlaqələndirilir.

* Haşır - Məhəmməd peyğəmbərin adlarından biridir. Mənası adamları (məhşər günü) bir yerə toplayan deməkdir.

"Leyli və Məcnun"un meracnaməsi öz orijinallığı və yüksək bədii üslubu ilə ayrılan bir sənət əsəridir. Meracnamənin "bu şəbi-me'rac bəyanidir və tului-afitabi-asimanidir" adlanması Füzulinin peyğəmbərin (ə) merac etməsini günəşin çıxmasına bənzətməsi baxımından çox diqqətəlayiqdir. Əsərdə başqa meracnamələrdə və meracla bağlı hədislərdə görmədiyimiz yeni düşüncələrlə üzləşirik. Ən maraqlı cəhət peyğəmbərin hansı səbəbdən merac etməsinə Füzuli dühasının verdiyi izahdır. Meracla bağlı hədislərdə, adətən, ya Məhəmməd peyğəmbərin meracının başvermə səbəbi göstərilir, ya da peyğəmbərimizin (ə) öz arzusu ilə, Allah-Təaladan ona cənnət və cəhənnəm göstərməyi dilədiyi üçün merac etdiyi bildirilir.¹⁹ Füzuli bu hadisəni yeni bir tərzdə təqdim edir. Şairə görə, mələklər peyğəmbəri görmək istədiyindən və göy cisimləri onun ayaqlarını öpmək istədiyindən merac barədə Allahdan təmənna etmişlər:

Didarını görməyi mələklər,
Pabusuna yetməyi fələklər

Çox eyləyib izzirab peyda,
Allahdan etdilər təmənna. (F.II. 29)

Bundan sonrakı beytlərdə Cəbrail əleyhissəlamın Məhəmməd peyğəmbərin (s.ə.s.) yanına gəlib onu Meraca çağırmasından danışılır. Peyğəmbərimiz ən gözəl sözlərlə tərif edilir. Cəbrail (ə) peyğəmbərimizi hicabi-masəvani" "rəf edib", "məkani-la məkani" seyr etməyə çağırır. Burada şair peyğəmbərin Merac zamanı Allah-Təala ilə pərdə arxasından danışmasına da işarə edir. Onun Allah -Təalanı "masəva" (ondan başqa heç nə yoxdur) və "laməkan" (məkansız) adlandırması isə orta çağlar Şərq

fəlsəfi düşüncəsində dərin iz salmış vəhdəti-vücut nəzəriyyəsi ilə bağlıdır. Sonra şair yazır:

Xoş ol ki minib Büraqi-xoşhal,
Buldun dərəcəti-izzü iqbal.

Basdın ayağın bu çar tağə
Çıxdın dərəcəti-nöhrəvağə. (F.II.29)

"Basdın ayağın bu çar tağə" sözləri ilə Füzuli peyğəmbərin dörd ünsürü - torpaq, su, hava və odu adlayıb Allah-Təalanın dərəcəsinə qalxmasına işarə etmişdir. Lakin bu barədə başqa bir mülahizə də yürütmək olar. Hədislərdə göstərilir ki, merac etməzdən əvvəl Məhəmməd peyğəmbər (ə) dörd yerdə ayaq saxlayıb dayanmışdır. Birinci dəfə Cəbrail əleyhissəlam onu Zəməm quyusunun yanında saxlayıb onun sinəsini açmış və qəlbini insanlara məxsus pisləklərdən və kin-küdurətdən yuyub təmizləmişdir. İkinci dəfə peyğəmbərimiz Tur dağında - Musa peyğəmbərin (ə) Allah-Təala ilə danışdığı yerdə, üçüncü dəfə İsa əleyhissəlamın anadan olduğu Beytül-Ləhmdə dayanmış, hər iki yerdə namaz qılmışdır. Dördüncü dəfə o, Beytül-müqəddəsə dayanıb peyğəmbərlərin birgə namazına imamlıq etmişdir. Ola bilsin ki, Füzuli peyğəmbərimizin meracdan əvvəl məhz belə dörd yerdə ayaq saxlamasına toxunmuşdur.

Füzulinin göy təbəqələrini 9 qatlı sayması, ola bilsin ki, Allah-Təalanın ərşinin və kürsüsünün də göy təbəqələri sırasına salınması haqqında dini təsəvvürlərlə bağlıdır. Bu anlayışlara görə, Kürsü göyün səkkizinci, Ɖrş isə doqquzuncu qatlarını təşkil edir.

Meracnamənin peyğəmbərin göyün qatlarını gəzməsi hissəsində şair təriflənən barədə ən gözəl sözlər söyləyir, ayın öz yanağını peyğəmbərin ayağına sürtməsindən, günəşin onun mübarək üzündən işıqlanmasından, Utarid (Merkuri), Nahid (Venera), Bəhram (Mars), Bürceys (Yupiter), Keyvan (Saturn) ulduzlarının ona ehtiram göstərməsindən, onun qədəmindən xoşhal olub qulluğunda dayanmalarından söhbət açır:

Nələyninə sürtdü üz məhi-növ,
Xurşid rüxündən aldı pərtöv.

Göstərdi Utarid ehtiramın,
Xət verdi ki, mən sənın ğulamın.

Nahidin edib füzun nişatın,
Bəzmi tərəb eylədin büsatın.
İqbalın olub qərini-xurşid
Öyrətdi Məsihə rəsmi-təcrid.*

Tiğində bulub nizamiyyəam,
Təlimi-şücaət aldı Bəhram.

Bürceysə müsaid oldu iqbal,
Feyzi-qədəmindən oldu xoşhal.

Keyvan şəbi-qədrin eylədin ruz,
Oldun ona şəmi-məclisəfruz.

Rəyət safi-sabitatə çəkdi,
Ol məzrəə mehr toxumun əkdi.

* Həzrət İsa və Günəş barədə bax səh.

Qıldın fələk ətləsini rəngin,
Ol məhfilə verdin özgə ayin. (F.II.30)

Meracnamədəki "Qıldın fələk ətləsini rəngin" sözləri ilə Füzuli göy qurşağını nəzərdə tutur və peyğəmbər əleyhissəlamın onu rənglərə boyadığını bildirir. Füzulinin bu misrası göy qurşağı ilə bağlı qədim astronomik təsəvvürlərə uyğun gəlir. Qədim şumer-akkad münəccimlərinə görə göy qurşağındakı çoxçalarlı rənglər göydəki yeddi əsas ulduzun rəngidir. Onlar göy qurşağındakı 7 rəngin necə meydana gəlməsini izah etmək üçün Ayn, Günəşin beş başlıca ulduzla - Utarid, Zöhrə, Mirrix, Müştəri, Zühəl ilə birlikdə göy qurşağına rəng verməsini söyləyirdilər.²⁰

Füzuli "fələk ətləsinə rəngin qıldın" söyləməklə göy cisimlərini peyğəmbər əleyhissəlamın rəngləməsinə, sonra da bu rənglərin göy qurşağında görünməsinə bildirir. Bu deyilənlərlə Nizami Gəncəvinin "Yeddi gözəl"inin mərcnaməsində də üzləşirik. Nizami göy cisimlərinin peyğəmbər (ə) tərəfindən müxtəlif rənglərə boyanmasını belə təsvir edir:

O, Ayın həmayil xəttinə
Öz fəzilətindən tərəvət bəxş etdi.

O, Utaridə öz əlinin gümüş işlərindən
Öz qalay kürəsindən rəng bağışladı.

Zöürənin başına isə
Ay işığından civə rəngli örtük saldı.

Onun çapdığı Göy yollarının tozundan
Günəşin başına qızıl tac qoydu.

Gecənin xəlifəsinə yaşıl geyindirib
Qırmızı paltarını Mirrix üçün saxladı.

Müştərini başdan ayağa qədər
Başı ağırlı görüb ona səndəl sürtdü.

Keyvanın tacı onun qədəmini öpərkən
Bayrağını ənbərlə qara boyadı.²¹

Füzulinin mərcnamə ilə bağlı hədislərə yaxından bələd olmasına aşağıdakı parça da gözəl misal ola bilər. Şair peyğəmbər əleyhissəlamə üz tutaraq deyir:

Lövhü qələmi müzəyyən etdin,
Kürsi ilə ərşi rövşən etdin.

Cibrili qoyub Büraqı saldın,
Tövhid yolunda fərd qıldın. (F.II.30)

"Lövh"lə Füzuli Allah-Təalanın ərşinin sağ tərəfində yerləşən bütün olacaqların, qəzavü-qədərini yazılmış olduğu "Ana kitabı" (Ümmül-kitab), qorunub saxlanılan lövhəni (Lauhun Məhfuzun), gizli saxlanılan kitabı (Kitəbun Məknunun) nəzərdə tutur. Əl-Buruc surəsinin 21-22-ci ayələrində Qurani-Məcidi qorunub saxlanılan lövhələrdə (Lauhun məhfuzun), əl-Vaqiə surəsinin 77-ci ayəsində isə Qurani-Kərimin "gizli saxlanılan kitabda" (Kitəbun Məknunun) yerləşdiyi göstərilir. Hədəslərdə bu kitabın İsrafil əleyhissəlamın alnında yerləşdiyi söylənilir.²² Bəlkə də bu kitabın İsrafil əleyhissəlamın alnında yerləşməsi alın yazısı anlayışını doğrurmuşdur.

Qurani-Kərimdə Lövhü-Məhfuzla yanaşı Allah-Təalanın buyruğu ilə qəzavü-qədəri yazmış olan Qələmdən də söz açılmışdır (Nun surəsi, 1-ci ayə). Hədəslərdə göstərilir ki, Allah-Təala ilk dəfə olaraq, Qələmi yaratmış, ona bütün olacaqları yazmağı əmr etmiş, sonra isə **ələmə** möhür vurmuşdur.²³

Füzuli peyğəmbər əleyhissəlamın Lövhü-qələmi müəyyən etdiyini və onun (s.ə.s) Allah-Təalanın ərşini və kürsüsünü belə rövşən etdiyini bildirir. Qurani-Kərimdə dəfələrdə adı çəkilən Ərş (Əraf. 54, Yunus. 3, Hud.7 və b.) və Kürsü (Bəqərə. 255) Allah-Təalanın əzəmət və qüdrətinə dəlalət edən məfüumlardır. "Hud" surəsinin yeddinci ayəsində Ərşin su üzərində yerləşdiyi, "Mömin" surəsinin yeddinci ayəsində isə onu mələklərin daşdığı anlaşıdır. Hədəslərdə Ərşin qırmızı yaqutdan olduğu, bəzən də onun İlahi Nurdan yarandığı söylənilir. Dini rəvayətlərə görə, Kürsü Ərşin altında yerləşir. "Bəqərə" surəsinin "Ayətül-kürsü" adlanan 255-ci ayəsində kürsünün göyləri və yeri əhatə etdiyi bildirilir. Bəzi dini təsəvvürlərə görə Kürsünün göyün 8-ci, Ərşin isə 9-cu qatını təşkil etməsini qeyd etmişdik.

Göründüyü kimi, Füzuli Allah-Təalanın ucalıq və müqəddəsliyinin, hədsiz qüdrətinin rəmzi olan Ərş və Kürsüdən danışarkən peyğəmbər əleyhissəlamın onları işıqlandırdığını bildirir. Bu sözlər bir ilahiyyat aliminin dilində küfr kimi səslənərdi. Çünki peyğəmbərimiz hər şeydən öncə bir bəşər övladı,

bir insan oğludur. Bununla belə, bu fikir nə qədər cəsarətli səslənsə də, Şərq ədəbiyyatına xas bir cəhət kimi qiymətləndirilməlidir. Belə hədsiz mübaliğələrlə biz Füzulinin qəzəllərində də rastlaşırıq.

Merac zamanı Məhəmməd peyğəmbər (s.ə.s) vəhy mələyi olmadan Allah-Təala ilə birbaşa təmasda olmuşdur. Qurani-Kərimdə bir neçə yerdə bu hadisənin nə qədər gərgin bir proses olduğuna işarələr vardır. Əl-Həşr (toplanma) surəsinin 21-ci ayəsində deyilir:

"(Ya Məhəmməd) əgər biz bu Quranı bir dağa nazil etsəydik, sən onun Allahın qorxusundan kiçildiyini, parça-parça olduğunu görərdin". Taha surəsinin 11-14-cü ayələrində Allahla təmasda olmanın nə dərəcədə ağır bir hadisə olduğundan bəhs edilir. Məhəmməd əleyhissəlam Allah-Təalanın qüdrəti ilə dağların, daşların, mələklərin tab gətirmədiyi bir sınağa çəkilmiş, Merac zamanı Allah-Təaladan birbaşa vəhy almışdır. Füzuli bu hadisəyə biganə qala bilməmiş, peyğəmbərimizin Allah dərgahına tək getməsinə xüsusi qeyd etmişdir. Füzuli peyğəmbərin Tanrı hüzuruna yetişməsinə belə təsvir edir:

Rəf oldu sənə hicabi-mabeyn,
Nüzhətəhin oldu qabi-qövseyn.

Getdin o yerə ki, getmək olmaz,
Yetdin o yerə ki, yetmək olmaz.

Bizdən həqə ərzlər yetirdin,
Həqdən bizə müjdələr gətirdin.

Lütf etdi sənə inayətihəq,
Tovfiq nifazü əmri-mütləq.

Həm məxzəni-mərifət kilidi,
Həm neməti mərhəmət ümidi. (F.II.30)

Göründüyü kimi, Füzuli peyğəmbərin qabi-qövseyinə - Allah-Təaladan iki yay uzunluğunda məsafəyə yetişməsinə bildirmiş, eləcə də peyğəmbərin "həqə ərzlər yetirməsin"

söyləməklə onun (s.ə.s.) Allaha şəriq qoşmayan müsəlmanlar üçün Uca Tanrıdan şafaət diləməsinə işarə etmişdir". O, həqdən müjdələr gətirir, Merac zamanı müşriklilik etməyənlərin bəzi böyük günahları - əl-Müqəmmət əl-Kəbair bağışlanır. Həm də peyğəmbərə Allah-Təala tərəfindən vəhy yolu ilə Bəqərə surəsinin son ayələri nazil olur və "əmr-i mütləq" - gündə 5 dəfə namaz qılmaq barədə göstəriş verilir. Beləliklə, Məhəmməd peyğəmbər bir yandan "məxzəni-mərifət kilidini" sahib olur, yəni göyün qatlarını, cənnət və cəhənnəmi gözməsi, Tanrı dərğahına çatması ilə bir növ yalnız Allah-Təalaya məxsus olan bəzi bilikləri əxz edir, qeybdən xəbərdar olur, digər tərəfdən də Tanrı yanından mərhəmət ümidi ilə qayıdır.

Füzuli meracın ani olaraq, bir göz qırpımında baş verməsini də qeyd etməyi unutmur.

Dəryadə olub ğəni gühərdən,
Zövq ilə dönəndə ol səfərdən
Gərm idi hənuz xəbgahın,
Cünbüşdə ğübari-xaki-rahın.

Ğafilləri eylədin xəbərdar,
Əsrari-nihanı etdin izhar. (F.II. 30-31)

Bu şer parçasında Füzuli isra və meracın ən maraqlı cəhətlərindən birinə toxunmuşdur. Belə ki, isra və Merac - peyğəmbər əleyhissəlamın Məkkədən Qüdsə aparılması, peyğəmbərlərlə görüşməsi, göyün qatlarını cənnət və cəhənnəm gəzib Tanrı dərğahına qalxması çox sürətlə baş vermiş, rəvayətə görə, o, isra edilərkən aşırılmış olduğu fincanı qayıdarkən yerə düşməyə qoymamışdır. Füzuli peyğəmbərin bu səyahətinin nə qədər sürətlə baş verməsini bildirmək üçün onun qayıdarkən yatağının hələ isti olduğunu, ayağının qaldırdığı tozun isə hələ də tərpendiyini bildirir.

Füzuli Məkkə müşriklərinin peyğəmbərin Meracına istehza ilə yanaşmalarını da qeyd etməyi unutmur, peyğəmbərin "ğafilləri xəbərdar etdiyini" söyləyir. Şairin "əsrari-nihanı eylədin izhar" misrasına isə müxtəlif cür yozum vermək olar. Ola bilsin ki,

"əsrari-nihan"la peyğəmbərin cənnət-cəhənnəmlə bağlı sirləri bildiyinə, Tanrı hüzuruna yetib bir çox gizlinclərə yiyələnməsinə işarə edilmişdir. Digər tərəfdən isə Meracla bağlı rəvayətlərə görə, Məhəmməd peyğəmbər ona inanmaq istəməyən məkkəlilərə yolda gördüyü karvanlar barədə məlumat vermişdir. Həmin karvanlar Məkkəyə gəlib çatarkən peyğəmbərin söylədiyi hadisələrin həqiqətən də karvan əhlinin başına gəlmiş olduğu anlaşılmışdır. Digər tərəfdən peyğəmbər əvvəllər heç olmadığı Qüdsü olduğu kimi təsvir etmiş, Qüdsü görmüş Əbu Bəkr onun sözlərini təsdiqləmişdir. Hər iki halda peyğəmbər (ə) Füzulinin dediyi kimi, "əsrari-nihani" izhar etmişdir.

İnsan Tanrısına qovuşa bilərmi? Allahı görmək, onu dərk etmək mümkündürmü?²⁴ Bu barədə Füzulinin mülahizələri olduqca maraqlıdır. Füzuli Allah-Təalanın insan, hətta peyğəmbər tərəfindən belə dərk edilməsini qəbul etmir. Əgər Nizami meracnamələrindən birində Allahı ağılla, dərrakə ilə görməyin mümkün olduğunu söyləyirsə,²⁵ Füzuli "sirri-həqq nihandır" deyir.

Ol pərdəyə kimsə rah bulmaz,
Təhqiq bil, onu bilmək olmaz.

Gər etsə idi bu sirrə idrak,
Deməzdi rəsul "maərfnak".²⁶
... Faş oldu ki, sirri-həqq nihandır
Aləmdə nişanı binişandır. (F.II.23)

Lakin Füzuli Allahı əqli dərk etməni qəbul etməsə də duyğular vasitəsilə belə bir səviyyəyə yüksəlmənin mümkünlüyünə inanır. Şair Allahın dərkedilməzliyini bildirsə də, o, insanın uca bir kamillik zirvəsinə çatarsa axirət evində tanrısına qovuşa biləcəyini qəbul edir. Bu uca zirvəni o, "Meraci-kəmal" adlandırır. Meraci-kəmal Allahın yanına aparən yoldur. Allahın "muradı" isə qullarını "əhli-kəmal" görməkdir. "Leyli və Məcnun"un münacatında şair bu barədə yazır:

Bildim bu imiş sənənin muradın,

Kim, əhli-kəmal ola ibadın

Bunda yetə rütbeyi-kəmalə,
Onda yetə dövləti-vüsalə.

Fərz oldu bir əzmə cəzm qılmaq,
Meraci-kəmalə əzm qılmaq.

Bu rahdan etmək olmaz ikrah,
Xoş rahdurur sənə gedən rah. (F.II. 20-21)

Yuxarıdakı parçada şair "bunda yetə rütbeyi-kəmalə, onda yetə dövləti-vüsalə" sözləri ilə insanın bu dünyada kamillik dərəcəsinə çatarsa, o dünyada Allah-Təalaya qovuşacağını göstərir.

"Leyli və Məcnun"da Məcnun belə bir kamillik zirvəsinə qalxır. Poemanın "Bu, Məcnunun meraci-fəzailidir və bəyani-mərtəbeyi-hüsni-xəsailidir" (Bu Məcnunun fəzilətlərinin meracı və gözəl xasiyyətlərinin bəyanıdır) fəslində şair Məcnunun görünməmiş bir paklığa çatdıqdan sonra Allaha yaxınlaşmaq məqamına yetişdiyini göstərir. Şair "meraci-fəzailə" çatmış Məcnunun gözəl mənəvi aləmini, paklıq və möminliyini bu cür ifadə edir:

Şahənşahi-mülki-möhnətü dərd,
Yəni Məcnun dərdpərvərd
Bir pak idi ki, bu ərseyi-xak
Onun kimi görməmişdi bir pak

Məməreyi-qürbi-həq məqami,
Ərvahə fərizə ehtirami

... Bilmişdi cahanın etibarın,
Yox yerinə satmış idi varın

Tutmuşdu təriqi-əhli-tövhid,
Bulmuşdu kəmalı-tərki-təcrid.

Olmuşdu vücudi-paki-pürnur
Alayışi-əklü-şürbdən dur. (F.II. 214)

Kamillik mərtəbəsinə yetişən Məcnunun diqqəti cəlb edən əsas mənəvi keyfiyyəti onun "şahənşahi-mülki-möhnəti dərd" olmasıdır. Bu dərd Füzuli şerinin ana xəttini təşkil edən eşqdən, məhəbbətdən doğan bir dərd, bir qüssədir. Məcnunun digər bir xüsusiyyəti isə onun paklığı, təmizliyidir. O, məhz paklıqla həqqə-Tanrıya yaxınlaşmışdır. Burada diqqəti cəlb edən bir cəhət də Məcnunun "təriqi-əhli-tövhid" tutması və "əkli-şürbdən" uzaq olması, yəni bir növ zahid həyatı keçirməsidir. Bütün bunların sayəsində Məcnunun vücudu "paki-pürnur" olmuşdur, nurlarla dolaraq saflaşmışdır.

İnsan övladının yaşadığı fani dünyanı bütün kədər və qüssələri, göz yaşları, odlu ah-nalələri ilə tərənnüm edən Füzuli nəzərlərini axirət dünyasına çevirir, qəhrəmanlarının bu dünyada ardınca qaçıb yetişə bilmədikləri səadətə axirət evində nail olacaqlarına inanır. Zeyd yuxusunda Leyli ilə Məcnunu cənnət bağında mələklərin çevrəsində birgə, xoşbəxt və məs'ud görür. Bu, sadəcə yuxu olmayıb, Füzulinin axirət dünyasına inamının ifadəsidir. Füzuliyə görə, insan cahan mülkündə deyil, axirət dünyasında öz həqiqi mənzilini tapır. Buna görə də, ölüm qorxu və nifrət doğurmamalıdır. Əksinə insan ölümlə-mövtlə hikmət yoluna çıxır, yalnız ölümlə kamil insanın eşqi öz kamillik zirvəsini fəth edir. Qəm-qüssə dolu bu aləmdən yaxa qurtarmaq Füzulinin sözü ilə desək, "fəna sərmənzilindədir".

Bu aləm ki, könül, qeydin çəkərsən, möhnəti ğəmdir.
Fəna sərmənzilin seyr eylə kim, bir xoşca aləmdir.

Anıb tənhalığı qəbr içrə nifrət qılma ölməkdən,
Təriqi-üns tut kim, hər ovuc torpaq bir adəmdir.

Deyil möhkəm cahan mülkündə hər bünyad kim, qılсан,
Bəqa mülkündə tut mənzil kim, ol bünyad möhkəmdir.

Kəməli-eşqi-insan mövti iləndir rahi-hikmətdə,
Bəli mücrə qılan hökmün misalın-nəqşi-xatəmdir.

(F.II. 221)

Beləliklə, fani dünyanın möhnəti-qəmindən cana doyan Füzuli nəzərlərini Allah dərğahına yönəldir, nəfslərinin əsiri olub qalmış insanları əbədi həyat-axirət dünyası üçün yaşamağa çağırır.

Dahi şairimiz Füzuli "Leyli və Məcnun" məsnəvisində olduğu kimi, qəzəllərində də Merac mövzusunda biganə qalmamışdır. Onun qəzəllərində meracla bağlı mövzulara şairin dühasından süzülüb gələn yeni çalarlar vurulur.

Füzuli qəzəllərində Merac hadisəsindən ilk növbədə Məhəmməd peyğəmbərin (ə) tərifi ilə əlaqədar olaraq danışılır. Şair bir sıra nətlərində peyğəmbərimizin Meracla uca bir şərəfə nail olduğunu göstərir, Meracı "bürhani-ülüvvü-şan" adlandırır. Füzuliyə görə, Məhəmməd əleyhissəlamın Meracla elə bir ucalıq və ülviliyə nail olmuşdur ki, başqa peyğəmbərlərdən öz fəziləti ilə çox-çox yüksəklərdə dayanmışdır.

Qurani-Kərimin Bəqərə surəsinin 253-cü ayəsində Allah-Təala tərəfindən peyğəmbərlərin birinin o birisindən üstün tutulduğu göstərilir. Ancaq həmin surənin 136-cı ayəsində mö'minlərə bütün peyğəmbərləri bərabər tutmaq, onlar arasında fərq qoymamaq tövsiyə edilir. Məhəmməd əleyhissəlam özü "məni digər peyğəmbərlərdən üstün tutmayın" söyləmişdir. Meracla bağlı hədislərin birində isə İbrahim peyğəmbərin Məhəmməd əleyhissəlamın bütün peyğəmbərlərdən üstün olmasını söyləməsi bildirilir: Məhəmməd əleyhissəlam xatəmül ənbiya - sonuncu peyğəmbər, fətih - birinci peyğəmbərdir. Bir hədisdə göstərilir ki, peyğəmbər (ə) demişdir: "Adəm hələ palçıq halında olarkən mən Ummu-l-kitabda Abdulla (Allahın qulu) və xatəmu-l-ənbiya idim".

Füzulinin meracla bağlı qəzəllərində də hz.Məhəmmədin başqa peyğəmbərlərdən üstün tutulmasının bədii ifadələri çoxluq təşkil edir. Şair peyğəmbərə müraciətlə: "Bəhrsən, sair-i-ərbabir-rişalət əmvac (sən dənizsən, digər peyğəmbərlər dalğa) söyləyir, onun parlaqlığı qarşısında başqa peyğəmbərlərlərin günəş şüası

qarşısında itib görsənməyən kiçik ulduzlara bənzədiyini göstərir. Şairə görə, Məhəmməd peyğəmbər öz Meracı ilə elə bir kamillik zirvəsinə qalxmışdır ki, hükəma və filosoflar onun qazandığı biliklər qarşısında "firqeyi-dun" və "cəmi süfəha" təsiri bağışlamışdır. Bununla da şair peyğəmbərimizin (s.ə.s.) Meracı ilə heç bir filosofun, heç bir ağıl və dərrakə sahibinin dərk edə bilməyəcəyi intəhasız biliklər qazanmasına, yerin, göyün, varlığın sirlərinə vaqif olmasına işarə etmişdir:

Çıxdı bir gün ki, ziyasında təmamiyyi-rüsul
Oldu məhv öylə ki, xurşid şüasində süha.

Rütbəyi-hikməti-meraci kəmalinə görə
Hükəma firqeyi-dun, fəlsəfə cəmi-süfəha. (F.I. 55)

Başqa bir qəzəldə şair deyir:

Ey gübari-qədəmin ərşi-bərin başına tac,
Şərəfi-zatına ədnayi-məratib merac

Müntəha şərinə ədyani-təmamiyyi-rüsul
Bəhrsən, sairi-ərbabi-risalət əmvac. (F.I. 97)

Göründüyü kimi, şair Məhəmməd peyğəmbərin (s.ə.s.) Meracını ən yüksək poetik ifadələrlə tərif edir. Burada o, bəzən ifrata vararaq, peyğəmbərin "gübari-qədəminin" "ərşi-bərin" başına tac olduğunu söyləyir. Deyildiyi kimi, bir sıra hallarda hədsiz mübaliğə və ifrata varmaq ümumiyyətlə, Şərq poeziyasına xas olan ənənəvi bir cəhətdir və tərif edilən şəxsi - məmduü hədsiz yüksəkliklərə qaldırmaq, onu bir növ ilahiləşdirmək bu poeziyanın əsas xüsusiyyətlərindən biri olmuşdur. Təbii ki, məmduh peyğəmbər əleyhissəlam olarsa, onda onun tərfi daha uca və müqəddəs kəlamlarla yögrülür.

Yuxarıdakı qəzəldə Məhəmməd peyğəmbərin (ə) qiyamət günü öz ümmətinə Allah-Təaladan şəfaət diləməsi məsələsinə də toxunulur. Onun "xazini-gənci-şəfaət" olduğu göstərilir:

Xazini-gənci-şəfaət səni qılmış iyzəd,
Heç kim yox ki, sənə olmaya axır möhtac (F.I.97)

Məhəmməd peyğəmbərin (ə) meracına həsr etdiyi başqa bir qəzəlində də şair peyğəmbər əleyhissələmin Uca Tanrıdan insanlar üçün şəfaət diləməsi məsələsindən bəhs edir, onun "düri-şəfaət üçün bəhri-rəhmətə qəvvas", "nəqşi-səhifeyi-ixlas" olduğunu bildirir:

Zəhi, cəvhüri-hüsani-amə mədəni-xas,
Düri-şəfaət üçün bəhri-rəhmətə gəvvas

... Rəhi mütabiətidir təriqi-fövzü nəcət,
Həvayi-mərhəmətidir ümidi-xeyri-xilas

Təfəxür eylə, Füzuli kim, ondan özgə degil,
Sənə zəmanədə nəqşi-səhifeyi-ixlas. (F.I.184)

Füzulinin bu qəzəlində peyğəmbər və asiman, peyğəmbər və ulduzlar məsələsi də diqqətəlayiqdir. Füzuli göylərin peyğəmbərin vüsalından vəcdə gəldiyini söyləyir:

Fələk həm ol gecə bulmuş səfa ki, sufi tək
Qərar tutmayıb, olmuş o bəzmdə rəqqas. (F.I. 184)

Ulduzların vəcdə gəlib rəqs etmələri ilə sufiyə bənzəmələrində nə qədər dərin mənalar verilmişdir. Sufi həmişə Allah-Təalanın vüsalına can atır, müəyyən hərəkətləri təkrarlamaqla, rəqs etməklə vəcdə gəlib Allah-Təalaya qovuşmağa çalışır. Füzuli də fələklərin peyğəmbərin hüzurunda "rəqs etməsini" sufi rəqslərinə bənzədir və yenə də Məhəmməd əleyhissələmi misilsiz bir müqəddəslik zirvəsində təsvir edir.

İslami merac anlayışı Füzuli poeziyasının tükənməz ilham çeşmələrindən biri olmuşdur. Bu mövzudakı dərin fəlsəfi mənalar, Allah və İnsan münasibətləri, Allaha məhəbbət, İnsanın öz Tanrısına can atması, varlığın mahiyyətini anlamağa cəhd göstərməsi kimi problemlər dahi Füzulini düşündürməyə bilməzdi. Ona görə də şair dönə-dönə bu mövzuya toxunmuş, bu mövzu vasitəsilə Tanrıya, peyğəmbərimiz Məhəmməd əleyhissələma, bu böyük İnsana və ümumiyyətlə, bəşəriyyətə olan sonsuz məhəbbətini bildirmişdir.

Klassik şerimizdə Şəqqül-qəmər hadisəsi ilə bağlı bədii obrazlara da tez-tez rast gəlinir. Bu hadisəyə Qəmər surəsinin 1-ci ayəsində işarə edilir. Həmin ayədə deyilir:

"Qiyamət yaxınlaşdı, ay parçalandı".

I.Y.Kraçkovski bu ayənin izahı ilə bağlı mülahizələrində burada, şübhəsiz, esxotologiyadan söhbət getdiyini, lakin bəzilərinin "ayın parçalanmasına" bir möcüzə olaraq baxdığını qeyd etmişdir.²⁷ Belə ki, bir çox mötəbər hədis toplularında Məhəmməd peyğəmbərin bir möcüzə olaraq ayı barmağı ilə iki yerə bölməsi göstərilir. Buxarinin "Səhih" toplusunda Ənəs ibn Malikə istinadən belə bir hədis söylənir: "Məkkəlilər peyğəmbərimizdən bir möcüzə göstərməsini istədilər. O da onlara iki parça halında ayı göstərdi. Belə ki, adamlar bu iki parça arasında Hirə dağını görmüşlər". Abdulla ibn Abbasa istinad edilən başqa bir hədisdə bu zaman ayın tutulması və bunun müqabilində məkkəlilərin, "Məhəmməd aya sehr etdi" deməsi söylənir. Seyyid Qütüb "Fi zılali-l-Quran" əsərində bu möcüzənin bir sıra Quran ayələri ilə uyğun gəlmədiyini göstərmişdir. İsrə surəsinin 59 və 88-93-cü ayələrində müşriklərin peyğəmbərimizdən aşkar bir möcüzə istəmələri və bunun müqabilində peyğəmbərin özünün yalnız bir Allah elçisi olduğunu söyləməsi bildirilir. Bununla bərabər, Seyyid Qütüb yeri, zamanı və necə baş verməsi bir çox mötəbər hədislərdə göstərilmiş bu hadisənin bir möcüzə olmasını da qəbul edir və Qurani-Kərimdə bu hadisənin Qiyamət anının yaxınlaşdığına nəzər diqqəti cəlb etdiyini xüsusi vurğulayır.²⁸

Şəqqül-qəmər hadisəsi klassik Şərq poeziyasında gözəlin hüsn-camalı ilə bağlı poetik obrazların yaranmasına səbəb olmuşdur. Gözəlin siması həmişə bədrələnmiş aya bənzədiyindən və onun iki simmetrik hissəyə bölünmüş kimi görənməsindən şəqqül-qəmərlə bağlı bədii təsvir vasitələri yaranmışdır.

Qazi Bürhanəddin öz poeziyasında dönə-dönə gözəlin aya bənzər üzünü sanki kiçik bir barmaq ilə ikiyə bölünmüş bədrələnmiş aya oxşadır:

Əlinə ayinə al, yüzünə bax,

Kiçi barmaq necə qılmış ayı şəq. (Q.B.25)

Və yaxud:

Qomadı hicrün yürəgümdə rəməq

Kiçik barmaqün qılalı ayı şəq. (Q.B.539)

Oxşar bənzətmələrə şairin başqa şerlərində də rast gəlinir (Q.B. 182, 337).

Nəsimi şerində Şəqqül-qəmərle bağlı təlmihlərdə ilk növbədə şairin Mütləq Varlığa bərabət tutulan "Məni ilə rastlaşırıq. Ümumiyyətlə, şair Şəqqül-qəməri insanın bədrə bənzəyən üzündə görür (N.591). Bir şerində Nəsimi deyir:

Həqq sevər xubivü həqdən həqqi bil,

Sureyi-vəqturi tanı, rəqqi bil!

Gör bü bədrin istivasın, şəqqi bil,

Narə salma sən ani, uçmağı bil. (N.597)

Nəsiminin bir çox şerləri kimi yuxarıdakı şer də bir çağırış, təbliğat təsiri bağışlayır. Ətraf aləmdə, eləcə də təsvir etdiyi gözəldə Allahın təzahürünü görən şair bədrələnmiş ayın istivasında - on dörd gecəlik olmasında Şəqqül-qəmər hadisəsini görməyə çağırır. Şair burada bədrələnmiş ayın istivası ilə gözəlin iki simmetrik hissədən ibarət üzünü nəzərdə tutur.

Başqa bir şerində Nəsimi deyir:

Şəbi-əsrədə qövseynin iki nisf eylədi ayı,

Bu möcüzədən olan qafil hilalın qədrini bilməz.

(İ.N.120)

Burada şair ayın iki hissəyə parçalanmasını "Şəbi-əsrə" - merac gecəsi ilə əlaqələndirir. Bu gecədə - yəni aşıqın gözələ qovuşduğu vüsəl gecəsində sevgilinin iki yaya ("qövseynə") bənzər qaşları (burada Mütləq Varlığa yaxınlığın rəmzi ifadəsi olan qabə-qövseynə (Nəcm.9) işarə vardır) sanki peyğəmbərin möcüzəsi ilə iki hissəyə parçalanmış aydır. Gözəlin simasında əks olunmuş bu möcüzə ayın özünü belə qədr-qiymətə mindirir. Başqa bir şerində şair yenə də gözəlin qaşlarını "qabə-qövseynə", onun iki hissəyə parçalanmış aya bənzər simmetrik üzünü isə Şəqqül-qəmərə oxşadır.

Çün qaşların oldu qabü qövseyn

Şəqqül-qəmər ilə istivasan (İ.N.544)

Bəzən şair Şəqqül-qəmərə sadəcə olaraq peyğəmbərin bir möcüzəsi kimi müraciət edir:

Mustafanın möcüzündən iki şəqq oldu qəmər,
Heybətindən Heydər in dağlar yerindən qopdu.(İ.N.107)

Nəsimiyə gör, əgər Hz.Məhəmməd bir peyğəmbər kimi mö'cüzələr göstərməyə qabildirsə, Hz.Əlinin heybətindən dağlar belə yerindən qopur. Burada dağın Uca Tanrının təcəllisindən parça-parça olması ilə bağlı Quran ayəsinə də gizli bir eyham vardır (Əraf.143)

Başqa bir şerində Nəsimi yazır:

Cana, üz istivasına şəqqül-qəmər gərək
Ol möcüzün bəyanına xeyrül-bəşər gərək. (İ.N.115)

Burada şair bir yandan vəsf etdiyi gözəlin iki yerə parçalanmış aya bənzər üzü ilə xeyrül-bəşər olduğunu bildirirsə, digər tərəfdən də Məhəmməd peyğəmbərin özünün belə bir möcüzə göstərdiyi üçün xeyrül bəşər olduğuna işarə edir.

Şəqqül-qəmər hadisəsinə Xətai yaradıcılığında da işarə edilmişdir. Lakin bu rəvayətə məcazi çalar vurulmamış "Dəhnamə" əsərində Məhəmməd peyğəmbərin möcüzələri sırasında şəqqül-qəmər xatırlanmışdır. (X.K.224)

Qəzəllərindən birində Füzuli peyğəmbərin göyləri gəzməsi ilə bağlı gözəl bir istiarə yaradır. O, mahi-novu-təzə ayı peyğəmbərə iman gətirən göylərin barmağına bənzədir. Asiman barmaq qaldırıb peyğəmbərə iman gətirməklə şəxsləndirilir, ona insani keyfiyyətlər verilir:

Ey olub merac bürhani-ülüvvü şan sana!
Yerə enmiş göydən istiqbal edib fərqan sana.

... Mahi novdur, yoxsa sən etdikdə seyri-asiman
Qaldırıb barmaq gətirmiş asiman iman sana. (F.I.36)

Asimanın barmaq qaldırıb peyğəmbərə iman gətirməsi ilə peyğəmbərin barmaq qaldırıb ayı iki yerə bölməsi - Şəqqül-qəmər rəvayəti arasında da yaxınlıq vardır: Yəni birbaşa Şəqqül-qəmərə işarə edilməsə də ənənəvi obraz özünü yada salır.

Füzuli başqa bir qəzəlində şəqqül-qəmərlə bağlı olduqca gözəl bir bədii obraz yaratmışdır:

Əksi-qəddinlə görün daireyi-ayinəyi

Der Məhi-bədrdir əngüştü-nübüvvətdən şəq. (F.I.198)

Şair dairəvi güzgünü bədrələnmiş ayə bənzədir. Sevgilinin aynada əks olunmuş qəddi onu sanki iki yerə bölmüşdür. Bu isə əngüştü-nübüvvəti - peyğəmbərin barmağının ayı iki yerə bölməsini yada salır.

Şəqqül-qəmərlə bağlı təlimlərin izlənməsi bu hadisənin müxtəlif şairlərin təxəyyülündə nə qədər rəngarəng obrazlar doğurduğunu göstərir. Əgər Qazi Bürhanəddin daha çox gözəlin üzünü Şəqqül-qəmərə bənzədirsə, Nəsimi daha çox öz "Mən"ində, öz varlığında bu hadisənin əksini görür. Xətai bu hadisəyə peyğəmbərin tərifinə üçün müraciət edərsə, Füzuli bu mənəni daha da gücləndirir. Bir yandan təzə ayı barmaq qaldırıb peyğəmbərə iman gətirən asimana bənzədirək birbaşa şəqqül-qəmərə toxunmasa da "ay", "barmaq qaldırmaq" kimi ifadələr işlətməklə bu hadisəni bir növ yada salmış olur, digər tərəfdən də gözəlin aynada əks olunmuş düz qamətini peyğəmbər barmağına bənzədir. Bütün hallarda dini obraz və ifadələrlə bədii sözün mükəmməlliyinə, dərin mə'nalar yaranmasına nail olunur.²⁹

Məhəmməd peyğəmbərin həyatı ilə bağlı rəvayətlərin - merac və Şəqqül-qəmər XIV-XVI əsr ədəbiyyatımızda əksi aşağıdakı kimi bir nəticəyə gəlmək imkanı verir:

- Bir çox xalqların bədii təfəkküründə dərin iz buraxmış Merac və Şəqqül-qəmər Orta çağlar Azərbaycan şerhinə də müəyyən təsir göstərmişdir.

- Məhəmməd peyğəmbərin nəti zamanı tez-tez Merac və Şəqqül-qəmər möcüzələrinə işarə edilmişdir.

- Merac insanın ucalıq və böyüklüyünə dəlalət edən bir möcüzə kimi göstərilmişdir.

- İnsanla Tanrının qovuşması olan meraca çox vaxt ümumiyyətlə vüsalla bağlı mə'naları ifadə etmək üçün işarə edilmişdir.

- Meracla bağlı olan Büraq, Sidrətül-müntəha, Qabə qovseyin və s. kimi ifadələr rəmzi mənə tutumu olan bədii obraz və poetik kəlamlara çevrilmişdir.

- Təsəvvüflə bağlı şerlərdə insanın Mütləq Varlığa qovuşması meracla əlaqələndirilmişdir.

- Meracla bağlı bir sıra məfhumlar bəzən hərfi mənada götürülərək gözəlin vəsfinə müvafiq işlənmişdir (sitrə-qamət, merac - saç, qabə qövseyi - qaşlar və s.).

- Meracla bağlı şerlərdə bir sıra dini-fəlsəfi görüşlər öz əksini tapmışdır.

- Şəqqül-qəmərə daha çox gözəlin aya bənzər üzünün vəsfi zamanı müraciət edilmişdir.

FƏSİL 7

QURAN QİSSƏLƏRİNDƏN BƏHRƏLƏNMƏDƏ ƏNƏNƏVİLİK VƏ YENİLİK

Ədəbi prosesin bir-biri ilə sıx bağlı olan iki əsas cəhəti - ənənələrdən bəhrələnmə və yeniliyə meyl ədəbiyyatın həm məzmun, həm də forma ilə bağlı cəhətlərində təzahür edir.

Bəşəriyyətin əsrlər boyu ideallaşdırdığı mənəvi-əxlaqi dəyərlərin qorunması, insan qəlbinə munis olan hiss və duyğuların tərənnümü, həm də illərin sınağından keçmiş bir sıra obraz və rəmzlərin mütəmadi olaraq istifadə edilməsi ilə səciyyələnən ənənəvilik yüksək ideallar mücəssəməsi olub, eləcə də poetik dilin zərifliyi ilə seçilən klassik Şərq ədəbiyyatında geniş yer almışdır. Ənənəvi obraz və ifadələrin oxucu tərəfindən daha asan

qavranılmasına işarə edən Lixaçov yazırdı: "Bu və ya digər ənənəvi formul, janr, mövzu, motiv və süjetlər oxucuda müəyyən əhval-ruüiyyənin yaranması üçün siqnal rolu oynayırdı. Stereotiplər müəllifin istedadsız olmasına, onun əsərinin bədii cəhətdən zəifliyinə dəlalət etmirdi. Stereotiplər oxucuya lazımi əhval-ruüiyyəni duymağa, adət edilmiş motiv və mövzunu tanımağa kömək edirdi.¹

Ənənəvi mövzuya müraciət şairdən böyük bacarıq və istedad tələb edir. Deyilmiş sözü daha gözəl tərzdə təqdim etmək yeni söz deməkdən çətin idi. Ona görə də cahiliyyət dövrünün görkəmli ərəb şairi, yeddi məşhur müəlləqənin birinin müəllifi Əntərə ibn Şəddad (VI əsr) öz müəlləqəsini bu sözlərlə başlamışdır: "Görəsən, şairlərin demədiyi bir söz qalıbmı?"²

Orta əsrlər Şərq ədəbiyyatında ənənələrə bağlılıq o qədər güclü idi ki, filoloqlar hər bir yeni mənanı göydə tutur, bəzən yeni mənalara yaratmağı şairin qüdrət və bacarığı kimi təqdim edir, bəzən də köhnə mənanın uğurlu təkrarına üstünlük verirdilər. Uğurlu təkrar isə hər şeydən öncə ənənəvi obrazı yeni tərzdə təqdim etmək demək idi. Müsəlman esxatologiyası ilə bağlı bir Quran ayəsinin Qazi Bürhanəddin, Xətai və Füzuli yaradıcılığında əksinə nəzər salmaq. Əraf surəsinin 40-cı ayəsində deyilir:

"Ayələrimizi yalan hesab edənlərə və onlara təkəbbürlə yanaşanlara göyün qapıları açılmaz (əməlləri, duaları qəbul olunmaz, ruhları göyə qalxmaz) və dəvə iynənin gözündən keçməyə qədər onlar da Cənnətə daxil ola bilməzlər. Biz günahkarlara belə cəza veririk".

Akademik Ziya Bünyadov oxşar fikirlərin İncildə də olmasına nəzər-diqqəti cəlb etmişdir.³ Matfeydən söylənilən İncildə deyilir: (İsa öz tələbələrində dedi:) "Dəvə iynənin gözündən daha asan keçə bilər, nəinki dövlətli Cənnətə düşər".

Gördüyümüz kimi, hər iki müqəddəs kitabda dəvənin iynənin gözündən keçə bilməyəcəyi kimi, bəzi adamların da cənnətə düşə bilməyəcəyi əsas tutulur. Bu məna ilə bağlı Qazi Bürhanəddin poeziyasında belə bir təlmih işlənib:

Dəvə qəlbirə keçər nigarın gisusunda

Keçəmi, dəli könül, acəb şər ələkdən? (Q.B. 564)

Şair eşq yolunda dəvənin belə eşqdən incəlib saçın bir tükü kimi xəlbirdən keçəcək hala düşməsinə bildirir. Saçlar Uca Tanrı ilə vəhdətə aparan bir vasitə olduğundan ilahi eşq yolunda bir qəlbən də incəlib ələkdən keçə biləcək hala düşməsi gərəkdir. Burada incəlmək, nazikləşməklə dünyəvi meyl və ehtiraslardan təmizlənmək, mənəvi cəhətdən paklaşmaq nəzərdə tutulur. Bu təlimlə Xətai "Dəhnamə"sində də rastlaşırıq:

Gər hicr yüki düşər bəirə

Kafir xaçan uğraşır səirə? (X.K.295)

Xətəinin bu beytində artıq Quran ayəsinin bədii ifadənin batini qatında gizlənməsi müşahidə olunur. Dəvənin arıqlaması, iynənin gözündən keçə biləcək hala düşməsi oxucunun təxəyyülünə buraxılır. Dəvə (bəir), kafir, səir (cəhənnəm odu) sözlərinin bir beytdə işlənməsi və bədii sualla ifadə olunan məntiqi bir deyim şerin təsir gücünü artırır. Füzuli də Xətai kimi artıq dəvənin iynə gözündən keçəcəyinə deyil, birbaşa kafirlərin cəhənnəmdən çıxacağına işarə etməklə bir aşıq kimi dərdinin böyüklüyünü ifadə edir:

Bu gəmlər ki, mənim vardır, bəirin başına qoysan,

Çıxar kafər cəhənnəmdən, gülər əhli-əzab, oynar. (F.I.129)

Qəm yükü altında əriyən aşıqın halının cəhənnəmdən çıxan əhli-əzabın gülüb oynaması ilə qarşılaşdırılması bu beytə təzaddan doğan xüsusi poetik dəyər verir. Şərq poetikasına görə, ən gözəl söz yeni deyilmiş söz deyil, deyilmiş sözün daüa uğurlu təkrarıdır. Bu cəhətdən Füzulinin məharəti göz qabağındadır.

Dörd böyük sənət korifeyimizin - Qazi Bürhanəddin, Nəsimi, Xətai və Füzulinin poetik irsində Quran qissələrinin əks olunmasının araşdırılmasından doğan qənaətlər klassik şerimizdə dini mövzularla bağlı ənənəvi bədii düşüncənin hər sənətkarın öz poetik qüdrətindən və təxəyyülündən doğan fərdi cəhətlərlə səciyyələndiyinə dəlalət edir. Klassik şerimizdə bəzən Quran qissəsi ilə bağlı kiçik bir epizoda o qədər müxtəlif yönərdən yanaşılır ki, artıq həmin epizodun özünün bir neçə motive

ayrılmasının şaüidi oluruq. Məsələn, orta çağlar Azərbaycan şerində Adəmin cənnətdən qovulmasında İblisin fitnəsi ilə bağlı rəngarəng mənalar yaranmış, xüsusilə Füzuli bu mövzuya bir sıra dəyərli şerlərlə müraciət etmişdir. Bununla yanaşı Qazi Bürhanəddinin bu işdə Tovuz quşunun roluna, yəni ilanın təhriki ilə Tovuz quşunun İblisi öz qanadları arasında gizlədib cənnətə keçirməsinə işarə etməsi Nəsiminin isə bu işdə ilanın fitnəsindən bəhs etməsi həmin epizodun ədəbiyyatımızda şaxələnilib əlavə motivlər doğurmasına dəlalət edir.

Nəsimi və Füzulinin Qarun adını bir sərvət rəmzi kimi işlətməsi müqabilində Xətəinin Qarunun təkəbbürlü olmasını ayrıca vurğulaması, Qazinin isə Qarun sərvətinin torpaq altında qalmasına işarə etməsi eyni bir mövzunun yaratdığı müxtəlif mənə çalarlarından xəbər verir.

Hz.Musanın Xızrla görüşməsində Xətəinin balıqla əlaqədar epizoda toxunması, Füzulinin isə Xızrın kasıbların gəmisini deşməsi və köünə divarı təmir etməsi əhvalatlarına işarə etməsi də buna misal ola bilər.

Klassik ədəbiyyatımızın Qazi Bürhanəddin, Nəsimi, Xətai və Füzuli kimi sənətkarlarının türkdilli yaradıcılığında Quran qissələri ilə bağlı təlmih və iqtibasların, rəmzi mənə və obrazların müqayisəli araşdırılmasından sonra Quran qissələrinin ədəbiyyatımızda əksinin ümumi mənzərəsi ilə tanışlıq üçün tərtib etdiyimiz aşağıdakı cədvəllərə nəzər salaq.

Bu cədvəllərdəki

- * işarəsi müəyyən epizod və motivin şairin yaradıcılığında əks olunmasını bildirir.
- ** işarəsi tez-tez müraciət edilən epizod və motivləri bildirir.
- ~ işarəsi birbaşa işarə edilməsə də sözlü mənalarla anlaşılan epizod və motivləri bildirir.

Tədqiq etdiyimiz materilda Quran qissələrinə 153 epizod, motiv və rəmzi ifadə kimi müraciət edilmişdir. Bunlardan yalnız 10% -nə şairlərin dördü də müraciət etmişdir. 56 obraz yalnız bir şairin yaradıcılığında əks olunub. Bu rəqəm özü ənənəvi obrazlara fərdi yanaşmanın nə qədər güclü olmasına dəlalət edir.

İntensiv müraciət edilən (**) obrazların sayı 24-dür. Bunlardan yalnız iki epizod - mələklərin Adəmə səcdə etməsi və İsanın ölülərin dirilməsi (canbəxş nəfəs) üç şairin yaradıcılığında əks olunub. Dörd şairin hər birinin intensiv işlətdiyi obraz abı-heyvanla bağlı mə'naları ifadə edir. Qalan 21 obraz isə yalnız bir şairin yaradıcılığında intensiv yer alır.

Klassik şerimizdə çeşidli mənalar doğuran Adəmin rəvayəti tədqiq etdiyimiz materialda 27 epizod, motiv və rəmzi obraz şəklində əks olunmuşdur. Bunlardan yalnız Adəmin "əhsənüt-təqvim" olması - yəni Tanrı tərəfindən ən gözəl biçimdə xəlq olunması ilə bağlı motivə dörd şairin hər biri müraciət etmişdir. Adəmin hekayəti ilə bağlı obrazların təxminən 30%-nə yalnız bir şair toxunmuşdur. Eləcə də poetik ifadə mənbəyi kimi tez-tez istifadə edilən Nuh (ə), İbrahim (ə), Yusif (ə), Musa və

başqa peyğəmbərlərin hekayətində də yalnız bir şairin toxunduğu epizodlar kifayət qədərdir. Məsələn, Hz. Musanın qissəsindən Musanın qövmünə Tanrı tərəfindən qüdrət halvası və bildirçin göndərilməsi yalnız Qazi Bürhanəddinin, Musanın Tövrat lövhələrini qırması Nəsiminin, Musanın öz sehrli əsası ilə dənizi yarması isə Füzulinin şerində öz bədii ifadəsini tapıb.

İsra və Meracla bağlı rəvayət də ədəbiyyatımızda çoxçalarlı ifadə və rəmzlərlə təzahür edir. Ancaq burada da fərdiliyin ənənələri üstələdiyini görürük. Məsələn, Nəsimi daha çox qabə-qövseyin, ərş, kürsü, lövh, qələm və s. kimi rəmzi obraz və ifadələrə meyl edirsə, Füzuli şerində Merac hadisəsinin izahı və şərhi ilə bağlı məsələlərin əksi müşahidə olunur.

Bəzən nəinki Quran qissəsinin bu və ya digər epizod və motivinin, ümumilikdə qissənin özünün yalnız bir şairin yaradıcılığında əks olunmasını görürük. Əshabi-Uxdud hekayəti, Həbib Nəccarın hekayəti yalnız Qazi Bürhanəddinin, Yunisin hekayəti isə yalnız Füzulinin şerində əks olunub.

Qazi Bürhanəddin, Nəsimi, Xətai və Füzulinin bu və ya digər dərəcədə təsəvvüf ideyaları ilə bağlı olmaları da onların fərdi düşüncə və təxəyyülünə xələl gətirməmişdir. Quran qissələri ilə bağlı bir sıra obrazların ədəbiyyatımızda rəmzi mənalar kəsb etməsi məlumdur. Ancaq rəmzləşmiş irfani obrazlardan istifadə olunmasında da bir fərdilik göz önündədir. Məsələn, təsəvvüf ideyalarına heç də biganə olmayan Füzuli Hz.Musa qissəsinin digər şairlərin yaradıcılığında rəmzi obrazlar kimi dərin iz qoymuş bəzi cəhətlərinə onun yanan ağac görməsinə (ənəstu nəran), Tanrıdan təcəlli xahişi etməsinə (rəbbi ərini), Allah-Təalanın "Sən mənə görə bilməzsən" (lən tərani) cavabına laqeyd qalmış, sehirli əsa və yədi-beyza ilə bağlı rəvayətlərə üstünlük vermişdir. Adəmin qissəsindən Nəsiminin fəlsəfi təxəyyülünə geniş meydan açmış bəzi epizodlar - Adəmin əhsənüt-təqvim olması, mələklərin Adəmə səcdə qılması, Adəmə adların öyrənilməsi (alləməl-əsmə) Qazinin şerində çox zəif əks olunub. Digər tərəfdən, klassik şerimizdə adətən canbəxş nəfəslə əlaqədar anılan Hz.İsanın hekayətində təsəvvüfi yozuma malik bəzi epizodların - İsanın

günəşlə əlaqələndirilməsi, İsanın dünya nemətlərindən üz döndərməsinin və s. Füzuli şerində daha geniş yer aldığı görünür. Nəsimini isə daha çox Allahın kəlamı sayılan İsanın möcüzəli nitqi, onun mələk xislətli olması məşğul edir. Bütün bunlar ona dəlalət edir ki, dini-fəlsəfi düşüncənin bənzərliyi belə ədəbiyyatımızda fərdi təmayülləri boğa bilməmişdir.

Klassik şerimizdə Quran qissələrinin əksi ilə bağlı digər mühüm bir cəhət əzişlənən təlmihlərin də ənənəvi obrazlar kimi püxtə, cilalı poetik fiqurlar şəklində təqdim olunmasıdır. Yeni deyilən sözü ən yüksək səviyyədə ifadə etmək də şairlik qüdrətinə bariz sübutdur.

Dini obraz və rəvayətlərin istifadə olunduğu şerlərin mövzu baxımından müxtəlifliyi də hər bir şairin özünəxas sənətkarlıq xüsusiyyətlərini qabarıq nəzərə çarpdırır. Ümumiyyətlə, Quran qissələri ilə bağlı təlim və iqtibasların ən geniş yayıldığı şer növü məhəbbət mövzusunda olan qəzəllərdir. Xüsusilə, irfani əhvali-rüüyyənin güclülüyü istər gözəlin vəsfi, istərsə də aşiqin daxili hiss və duyğularının tərənnümü ilə bağlı qəzəllərdə bir sıra rəmzi obrazların yaranmasına gətirib çıxarmışdır. Məsələn, vəhdət anlamına gələn xalın Nəmrud oduna atılan İbrahimə, Adəmin cənnətdən qovulmasına səbəb olan buğda dənəsinə, fani dünyaya bağlılığı bildirən zənəxdanın Yusifin atılmış olduğu quyuya və ya zindana, Harut-Marutun asıldığı Babil quyusuna bənzədilməsi, iman anlamına gələn, bəzən də Tanrı təcəlləsinə dəlalət edən üzün - al qırmızı yanaqların Musanın Tur dağında gördüyü oda, küfrü bildirən saçların Süleyman təxtinə sahib durmuş divə s . bənzədilməsi artıq rəmzləşmiş obraz və ifadələrin yaranması ilə nəticələnmişdir. Digər tərəfdən hər bir peyğəmbər ilk növbədə Tanrı aşiqi olduğundan onların adı bir aşiqlik simvolu kimi çəkilməmişdir. Klassik şerimizdə intensiv şəkildə müraciət edilən bu obraz - rəmzlər bütövlükdə təsəvvüf ideyaları ilə sıx bağlı olan Şərq poeziyasına xas bədii ifadə vasitələridir.

Dini rəvayətlərlə bağlı poetik fiqurların geniş təsadüf olunduğu digər bir janr - hikmətamiz şerlərdir. Dünyanın faniliyini, həyatın gəldi-gedərliyini bildirən Süleyman mülki,

səbrli olmağın gözəlliyi ilə əlaqədar Əyyub səbri kimi ifadələrə klassik şerimizdə tez-tez rast gəlirik. Adəmin nəfsinə uyub cənnətdən uzaq düşməsinə, Yusifin zindandan çıxıb padşahlıq məqamına çatmasına da bir ibrətamiz məna verilir. Bu qəbil şerlərin xarakterik cəhətlərindən biri də hikmətamiz fikirlərə dini-fəlsəfi, irfani çalarlar vurulmasıdır. Bu cəhət Nəsimidə daha güclüdür:

Nəfsi xəsisə uymaq nadanların işidir,
İşin nədir gör, axır, saqın, gəl olma nadan...
Divin libasını qoy, Xızr ilə yoldaş ol kim,
Zülmətdə zahir olmaz, heyvanə abi-heyvan.
Naqis vücudə çünki, nöqsan gəlür həmişə,
Cəhd eylə kamil ol kim, irməz kəmalə nöqsan...
Hirsü həsəd sifətin məhv eylə, ayrıl andan,
Neyçün ki, ol sifətdən nacidir ayrılan can.
Çün "əscudü" buyurdu Adəm, həqqi-nahaqdan,
Həqqin xitabına uy, qıl səcdə, olma şeytan. (İ.N.I.184)

Saflığı, paklığı, nəfsə uymamağı, mənəvi kamillik və təmizliyi, eləcə də İnsanın ucalığını, möhtəşəmliyini tərənnüm və təbliğ edən, insanları nadanlıqdan çəkindirən, onları mərifət bulağının tükənməz çeşməsindən içməyə səsləyən şair, paklıq, saflıq rəmzi olmaqla bərabər, həm də bir mərifət sahibi olan, Tanrı dərğahındakı elmdən xəbərdar Xızrı yad etməklə, eləcə də İnsana - Adəmə səcdə etməməyin şeytan fitnəsi olmasını bildirməklə öz hikmətamiz, fəlsəfi fikirlərinə xüsusi bir məna vermiş olur.

Maraq doğuran mövzulardan biri də şairlərin özlərini dini rəvayət qəhrəmanlarına bənzətməsidir. Hər şair bir aşıq kimi eşqin, məhəbbətin tərənnümündə bir Tanrı aşıqi olan peyğəmbərləri öz lirik qəhrəmanlarına bənzədib onları dönə-dönə yad etməklə bərabər, həm də bəzən fəxriyyə tipli şerlərində də özlərini peyğəmbərlərə bənzətmişlər. Ancaq burada da fərqli cəhətlər göz önündədir: Qazi Bürhanəddin şerində peyğəmbərlərə bənzəyiş şairin lirik qəhrəmanı olan aşıqla məhdudlaşır. Nəsimidə başqa bir mənərə ilə rastlaşırıq. Bu cür bənzətmələrə tez-tez müraciət edən şair vəhdəti-vücudə müvafiq bütün varlıqların, eləcə də

peyğəmbərlərin onlara xas olan atributları ilə öz Məmində təcəssüm etdiyini bildirir. Belə ki, o həm Nuh, həm Nuh tufanıdır. Həm Musa, həm Musaya görünən oddur və s. Hürüfilər öz təlimlərini gizli saxlayıb, başqalarının anlamadığı rəmzlərlə danışdığından Nəsimi də Süleyman kimi quş dili bilməsini söyləyir. Bütün bu cəhətlərlə yanaşı şairin özünü peyğəmbərlərə bənzətməsinin, S.Şıxıyevanın qeyd etdiyi kimi, onun peyğəmbər-seyyid nəslindən olması kimi əsaslı bir səbəbini də nəzərə almaq lazımdır.⁴

Şah İsmayıl Xətaiyə gəlincə burada padşahlıq məqamına çatmış şairin padşah-peyğəmbərlər Yusif və Süleymanla müqayisəsi üstünlük təşkil edir.

Füzulidə isə başqa bir mənə ilə üzləşirik. Şair söz sənətinin, şerin, poetik ilhamın vəhyə bağlılığı ilə əlaqədar təsəvvürləri əsas tutaraq

Mən şairi Museyi-kəlaməm
Sahirlərə möcüzi-təmaməm (F.II.38)

- söyləyir.

Göründüyü kimi, adi bir motiv - şairin özünü peyğəmbərlərə bənzətməsi klassik şerimizdə çeşidli mənalar doğurmuşdur. Böyük ərəb şairi Mütənəbbinin bu bənzətmədən tamam başqa bir yönümdən faydalanması poetik təxəyyülün intəhasızlığının canlı sübutudur. Böyük şair olmaqla yanaşı, həm də bəzi ekstrasenslik qabiliyyətləri ilə seçilən - öz şerləri ilə gələcəkdən xəbər verən, bəzi ağır xəstələri sağaldan və bir sıra qeyri-adiliklər göstərən Mütənəbbi gənclik illərində bir qiyam qaldırıb hakimlik iddiasına düşərkən onu həbs edir və peyğəmbərlik iddiası ilə ittiham edirlər.⁵ Şair daim tənhalıqdan, insanlar tərəfindən başqa düşülməməkdən şikayətlənmiş və özünün məhz peyğəmbərlər kimi qərib olmasına, təqib edilməsinə işarə edərək demişdir:

"Nəxlə torpağındakı halım, İsanın yəhudilər arasındakı halı kimidir.

Mən elə bir ümmət arasındayam ki - Allah özü cəzalarını versin - sanki Saleh peyğəmbər səmud xalqı arasında olduğu kimi qərib qalmışam".⁶

Peyğəmbərlərin öz ümmətləri tərəfindən inkar edilməsini əsas tutaraq, özünü peyğəmbərlərə bənzədən şair orijinal bir mənə yaratmışdır.

Klassik şerimizdə Quran qissələri ilə bağlı bir sıra orijinal, bakirə obrazlara təbiət təsvirləri ilə bağlı vəsf janrında rast gəlirik. Daha çox ilahi eşqin və vəhdəti vücudun tərənnümü ilə bağlı olan qəzəldən fərqli olaraq təbiət təsvirləri şairlərin yaradıcılığını bir-birinə yaxınlaşdıran dini fəlsəfi təsəvvürlərdən nisbətən azad janr olduğundan burada bənzərlikdən çox fərqlər nəzərə çarpır. Qazi Bürhanəddinin "xəzaniyyəsinə" saralmış xəzan yarpaqlarının büti - Azərə, Xətəinin "bahariyyə"ində yaz vaxtı çiçəklənmiş ağacların yədi-beyzaya bənzədilməsi, Nəsiminin bu ağacları Allah Təalanın Tur dağındakı nuri-təcəllisinə bənzətməklə bədii obraza fəlsəfi düşüncə əlavə etməsi, Füzulinin bir sıra assosiativ obrazlarla güllərin tumurcuq bağlamasını Məryəmin Adəm asqırağı ilə Hz.İsaya hamilə qalmasına, qönçə güllərin açılmasını Yusifin Züleyxanın otağından köynəyi cırılmış halda çıxmasına və s. bənzətməsi təkrar olunmaz, yaddaqalan obrazlardır.

Mənqəbə, nət və mədhlərə gəlincə burada bir qayda olaraq ifrat mübaligələrlə öyülənin peyğəmbərlər kimi uca və şərəfli olduğu, bəzən onlardan da üstün məqamda bulunduğu bildirilir.

Quran qissələri ilə bağlı bir sıra bədii obrazların rəmzi ifadələrə çevrildiyini və bu rəmzlərin ədəbiyyatımızda tez-tez rast gəlinən ənənəvi poetik deyimlərin əsasında dayandığını qeyd etmişdik. Qissə ilə əlaqədar olan bədii obraz və rəmzlərin mütəmadi işlənməsi bir sıra obrazların öz ilkin qaynağından uzaqlaşmasına, müstəqil simvollara çevrilməsinə gətirib çıxarmışdır. Obrazın qissədən ayrılıb rəmzləşməsi, müstəqil poetik fiqur kimi işlənməsi Orta çağlar Şərq poeziyasının ümumi fəlsəfi təmayülləri ilə bağlı olduğundan rəmzin daxili mənalarının açılması üçün mövcud ədəbi prosesi, onun ideya, bədii

xüsusiyyətlərini və fəlsəfi yönümünü araşdırmaq lazım gəlir. Rəmzi obrazların Quran qissəsi ilə bağlılığı çox zaman şe'rin daxili qatlarında, mətn arxasında gizlənmiş olur. Füzulinin bu cəhətdən maraqlı doğuran "Sübh" rədifli qəzəlinə nəzər salaq:

Qansı mahın bilməzəm mehrilə olmuş zar sübh,
Hər gün eylər xəlqə bir daği nihan izhar sübh.

Batdı əncüm, çıxdı gün, o bir əsiri-eşqdir,
Tökdü dürri-əski, çəkdi ahi-atəşbar sübh.

Nola gər əmvatə əhya versə sübhün dəmləri,
Zikri-ləbindir kim, eylər dəmbədəm təkrar sübh.

Bir müsəvvirdir ki, zərrin kilik ilə hər gün çəkər,
Səfheyi-gərdunə nəqşi-arizi-dildar sübh.

Müjdə bir xurşiddən vermiş mægər badi-səhər
Kim, nisan eylər ona, yüz min düri-şəhvar sübh.

Aşiqi -sadiqdir izhari-qəm eylər hər səhər,
Ah ilə xəlqi yuxusundan qılır bidar sübh.

Ey Füzuli, şami-ğəm əncamına yoxdur ümid,
Bir təsəllidir sənə ol söz ki, derlər var sübh. (F.I.105)

Bu şe'r ilk növbədə bir vəsf - təbiət təsviridir; poetik sözün zirvədə dayandığı bir vəsf. Sübh çağı günəş şüalarının üfüqdə parlaması şairin poetik təxəyyülünə geniş meydan açır. Sübhün şəxsləndirilməsi - "aşiqi-zar" olması və xəlqə "daği-nihanını" - yəni gecələr gizləndə qalmış və sübh dəmi görsənən şəfəqlərini göstərməsi sonrakı beytlərdə bir-birini ardınca misilsiz bədii obrazlar yaranmasına gətirib çıxarır. Sübh dəmi gecə ilə gündüzün qovşağı olduğundan şair ulduzların batmasına və günəşin çıxmasına da xüsusi bir məna verir. Batan ulduzlar əsiri-eşq olan sübhün gözündən axıtmış olduğu dürri-əşk, çıxan günəş isə onun atəşsaçan ahıdır. Sübh dəmi təbiətin canlanması, al qırmızı günəş

şüaları ilə boyanmış "səfheyi-gərdunun" gözəlin al yanaqlarına bənzədilməsi, səhər yelinin bir günəş doğacağı ilə müjdə verməsindən sübhün "yüz min düri-şəhvar" nisar etməsi, yəni qızılı şüalarını kainata səpməsi ilk növbədə təbiətin əsrarəngiz gözəlliyinin müqtədir bir şair qələmindən çıxan təsviridir.

Lakin bu şer həm də Füzulinin vəhdəti-vücut fəlsəfəsi, xüsusilə Tanrının ad və sifətlərinin kainatda təcəllisi ilə bağlı düşüncələrinin əksidir. Uca Tanrının varlıqlarda təcəllisini günəşin çıxması və aləmi nura qərq etməsi ilə qarşılaşdırılması Şərq ədəbiyyatında geniş yer tutur. Ibn Tufeylin Hayy ibn Yaqzan" əsərində bu barədə deyilir:

"Uca və Qüdrətli Allahın ruhu varlıqlarda günəş kimi təcəlli edir. Bəzi cisimlər (günəş şüalarını) qətiyyən əks etdirmir: məsələn, tamamilə şəffaf olan hava. Bəzi cisimlər bu şüaları müəyyən miqdarda əks etdirir. Bu kələ-kötür və tünd rəngli cisimlərdir... bəzi cisimlər isə bu şüaları tam əks etdirir: üzəri hamar, cilalı cisimlər: güzgü və s. Əgər bu güzgü xüsusi bir tərzdə əyilsə hədsiz işıq cəmlənməsindən onun üzərində bir atəş də yaranır.

Allah Təalanın varlıqlarda təcəlli edən ruhu da belədir. Bəzi varlıqlarda onun təsiri duyulmur (məs. minerallar və s.). Bəzilərdə, məsələn, bitkilərdə təcəlli qismən əks olunur. Bir qisim varlıqlarda ilahi Ruh daha güclü təcəlli edir. Onların içərisində elə varlıqlar var ki, güzgüdə olduğu kimi İlahi ruhu həm də qəbul edib onun şəklinə düşür. Bu xüsusiyyət ancaq İnsana aiddir".⁷

Füzulinin qəzəlində də dildarın yanağının gərdunda nəqş edilməsi, onun ləlinin (lələ bənzər dodaqların) ölüləri belə diriltməsi ilə Tanrı ilə vəhdətə qovuşmuş, varlığında büsbütün ilahi təcəllini canlandıran bir İnsana olan eşq tərənnüm edilir. Allah-Təalanın öz qüdrət əli ilə çəkdiyi sübhün mənzərəsində insanın gözəlliyi xüsusi bir məna kəsb edir. Təsəvvüfi ideyalara görə insanın çata biləcəyi ən böyük səadət Tanrıya qovuşmaq Tanrı təcəllisini duymaqdır. Ona görə də Füzuli "şami-ğəm əncamına

yoxdur ümid deyir". Çünki şam bilməzlikdir, qaranlıq və nadanlıqdır. Sübh çağı isə İnsanı İlahi varlığa qovuşduracaq bir yolun başlanğıcıdır. Deməli, təsəlli də ancaq sübhədir.

Bu qəzəlin dərin batini qatlarında isə Hz.İsa ilə bağlı rəvayətlər əks olunmuşdur. Hz.İsa uruc edərkən günəş fələyində saxlanıldığından onun günəşlə əlaqələndirilməsi məlumdur (bax. səh.). Bu şerdə Günəş - İsa rəmzləri həm də bir sıra gizli sözlətlə mənalarla canlanır. Şerdə ölü canlara dirilik verən nəfəsdən (nola gər əmvatə əhya versə sübhün dəmləri) bəhs edilməsi Hz.İsanın canbəxş nəfəsini yada salırsa, bir müsəvvirdən söhbət getməsi də İsanın gildən quşlar düzəldib üfürməklə onlara həyat verməsi əhvalatına işarədir. Burada diqqəti cəlb edən digər bir cəhət sübhün "aşıqı-sadiq" olub "izhari-ğəm" eyləməsidir. Hz.İsa da digər peyğəmbərlər kimi Tanrı aşığıdır. Onun qəm içərisində olması Adəm övladlarının günahını öz qanı ilə yuması ilə bağlıdır.

Göründüyü kimi, bu qəzəldə günəş rəmzi ilk baxışda müstəqil obraz kimi canlansa da şerin iç qatlarında Hz.İsa hekayətinə də işarələr edilmişdir.

Nəsiminin aşağıdakı beytində də rəmzləşmiş obrazın arxasında Quran qissəsinə işarə duyulmaqdadır.

Gözlərim yaşı axar, aləmə tufan götürər,
Ey pəriçöhrə, boyu sərvə xuraman, bəri gəl. (İ.N.I.142)

Göz yaşlarının tufana bənzəməsi geniş yayılmış bədii obraz olub Nuh tufanını xatırladır.

Kürkçüoğlunun fikrincə, aşiqin gözəlin sərv boyuna sarılmaq arzusu da Nuh hekayətinə işarədir. Çünki Hz.Nuhun tufandan nicat bulmaq üçün yaptığı gəmidə qullandığı ağacın sərv olduğu söylənilir.⁸ Nuh hekayətinə işarə beytdə müəyyən yer alsada, şairin əsas məqsədi rəmzi mənalarla fəlsəfi düşüncələrini ifadə etməkdir.

Tufan zamanı aşiqin nicat üçün sığındığı sərv rəmzi mənadaşıyıb Uca Tanrını bildirir. Çünki düz qamətli - sərv boylu olmaq əlif (I) hərfinə bənzərlikdir ki, onun da mənası vahid olan Allah deməkdir.⁹

Əsasında Quran qissəsi dayanan geniş yayılmış rəmzi obrazlardan biri də yanaqdakı xalı bildirən danədir.¹⁰ Danə Adəmin cənnətdə yediyi buğdaya işarədir. Danə ilə bağlı bir çox şerlərdə rəmzi obrazın ilkin mənasından uzaqlaşib vahib Allahu bildirən simvolik bir məna kəsb etməsi nəzərə çarpır. Adətən bu qəbil şerlərdə danə müqabilində dam-tələ obrazı da işlənir ki, bu da bəzən fani dünyaya bağlılığı, bəzən də kəsrəti bildirən saçlara aid edilir:

Bir səhl bəhanə ilə zülfinə tolaşam,
Pəs bana nə hacət bu qamu danəvü dama (Q.B.243)

Daneyi mişkin xalın çün könlümü seyd eylədi
Bu tutulmuş seydə, şahim, zülfinü dam eyləmi!
(İ.N.I. 223)

Daneyi xalinə ta kim, mürği-can qıldı təmə
Daim zülfin üələqəsinə oldu canım mübtələ. (X.K.34).

Quran qissələrindən ayrılıb müstəqilləşmiş bədii obrazlar arasında mar - ilan və mur- qarışqanı da göstərmək olar. Mur-mar sözləri arasındakı fonetik yaxınlıq Hz.Adəmin hekayətindəki ilanla hz. Süleymanın hekayətindəki qarışqanın bəzi hallarda birgə işlənməsinə gətirib çıxarır. Qazi Bürhanəddin şerində gözəlin saçlarının mara, ağzının mura bənzədildiyini görürük:

Mar isə gisun tolaşsun boynuma,
Çün xətlə ilə qıldı qul murin ləbün (Q.B.180)

Füzulidə bu obrazları müstəqim mənada da görürük.
Həmsöhbətim cəmaəti-əhli-qəbul ikən,
Olmuş nədimi həmnəfəsim necə muru mar.

Və yaxud "Leyli və Məcnunda" səhralara üz tutmuş Məcnunu halının bəyanında olduğu kimi:

Həmsöhbəti mürü həmdəmi mar,
Təkyəgəhi xakü bəstəri xar (F.II. 79)

Göründüyü kimi, bu şerlərdə mar və mur obrazları dini rəvayətdəki ilkin mənalardan tamamilə uzaq düşmüşlər.

Qurani-Kərimin Fəcr surəsinin 6-8 ayələrində "İrəm zətul-ə'mad"-sütunlu İrəmdən və ad qövmünün Tanrı qəzəbinə gəlməsindən söhbət gədir. Rəvayətə görə, İrəm Ad hakimi Şəddad ibn Ad tərəfindən salınmış, evləri qızıl və gümüşdən olub, ləl cəvəüiratla bəzədilmiş bir şəhər idi. Sonra Allah-Təala kafir ad qövmünü və onun hökmdarını cəzalandırmaq üçün dəhşətli bir tufanla bu şəhəri dağıtmışdır. Tədqiqat obyektini kimi seçdiyimiz nümunələrdə İrəm ifadəsinə çox rast gəlinməyə də rəvayətin özünə işarə edilməmiş, İrəm cənnət bağına yaxın anlamda müstəqil obraz kimi işlənmişdir:

Hüsnünün bağına İrəm dedüm
Neçələr ol bağa irəm dedilər (Q.B.420)

Ta Gülüstani-İrəm rüxsarını gördü gözüm,
Bülbüli-şeyda kimi aşıq gülüstan arzular (I.N.I.14)

Füzuli binəva, ta rövzeyi-kuyində sakindir
Təmənnayü behiştü meyli-gülzari-İrəm qılmaz.(F.I.169)

Yusif surəsi ilə bağlı olan çah (quyu) çaki-giriban (cırılmış köynək yaxası) piraşən (köynək) kimi sözlərin də bəzən müstəqil bədii təsvir vasitəsi kimi işləndiyini görürük:

İşim gəzmək məhəllən çevrəsində
Gözüm qanlı, giriban parə-parə (İ.N.I.214)

Və yaxud

Ğəminim şərh etmək üçün istərəm hər gördüyüm saət
Tutam damanını, dəyməz əlim çaki giribandan (F.I.264)

Hər iki şerdə aşıqın eşq dərindən yaxasını cırdığı anlaşılır. Füzulidə lirik qəhrəman əlilə cırıq yaxasını tutduğundan sevgilinin paltarının ətəyini tuta bilmir. Damən-ətək tutmağın həm də bir şəfa tapmaq, murada çatmaq mənası vardır. İncildə Hz. İsanın libasının ətəyinə əl vuran qadın ağır xəstəlikdən şəfa tapır. (İncil. Matta.9.20-22) Yuxarıdakı şerhlərdə çaki-giribandan başqa Yusif qissəsinə aid əlavə işarələrlə üzləşmirik. Füzulinin

Sən həli-dilin söyləməsən nola, Füzuli
El fəhm qılır çaki-giribanı gör gəc (F.I.99)

beytində isə artıq çaki-giribanın gizli sirləri açması, elin fəhm qılması ilə əlaqələndirilməsi, burada məhz köynək əhvalatından sonra Züleyxanın gizli sirrinin açılmasına bir işarə olduğunu düşünmək imkanı verir. Bu mənə üzdə olmasa da özünü yada salır.

Yenə də Füzulinin

Yaxa çak edəni başmaq kimi salır ayağa

Ey Füzuli bax onun etdiyi istiğnayə (F.I.285)

beytində köynək əhvalatından sonra Züleyxanın el gözündə alçalmasına da bir işarə vardır.

Çaki-girabanın da inşirahus-sədr kimi mənəvi paklaşma, daxilən təmizlənmə mənəsi vardır. Şair bir müxəmməsində yaxa çak etməyə sırf dini fəlsəfi don geydirir. Bu sözlə əhli təcrid olub fəna mülkinə üz qoymaq, yəni bir növ təsəvvüf yolunu tutmaq nəzərdə tutulur.

Ta cünun rəxtin geyib, dutdum fəna mülkün vətən,

Əhli təcridəm, qəbul etmən qəbavü pirəhən,

Hər qəbavü pirəhən geysəm misali - gönçə mən

Gər səninçün qılmasam çak, ey - büti-nazıkbədən,

Gorum olsun bu qəba, əynimdə pirəhən kəfən. (F.I.364)

Ümumiyyətlə, əsasında Quran qissələri dayanan, lakin müstəqil bədii deyimlər kimi formalaşmış obrazlar çoxdur. Hz.Nuh hekayəti ilə bağlı gəmi, ayağ (badə), mey obrazları, Hz.Suleymanla əlaqələndirilən Ənqa quşu, Qaf dağı, Hz.Yusiflə bağlı qul-sultan motivləri klassik ədəbiyyatımızda çeşidli mənalar doğurmuşdur. Bu qəbil obrazların geniş rəvac tapması, şübhəsiz, dini rəvayətlərin xalq qəlbinə yaxın olması ilə bağlıdır. Digər tərəfdən hər bir obrazın arxasında müəyyən rəvayətin dayanması onunla müxtəlif mənalar ifadə etmək imkanı verir. İstər dini-fəlsəfi və ibrətamiz-əxlaqi mənalar, istərsə də dini rəvayətlə bağlı assosiasiyalar və bədii təsvirlər söz sənətinin cilalanmasına gətirib çıxarır.

Quran qissələri ilə bağlı ənənəvilik və novatorluğun araşdırılması aşağıdakı nəticələrə gətirib çıxarır:

- Klassik Şərq ədəbiyyatının əsas məziyyətlərindən biri ənənəvi obraza yeni çalarlar vurmaq, deyilən sözün daha gözəl ifadəsinə nail olmaqdır.

- Quran qissələri ilə bağlı ənənəvi obrazların ədəbiyyatımızda əks olunma xüsusiyyətləri, onların bədii ifadə tərzini kimi müxtəlif epizodlar və detallar şəklində və fərqli intensivliklə bədii mətnə cəlb olunması ənənəvi obrazlara fərdi yanaşmanın nə qədər güclü olmağına dəlalət edir.

- Quran qissələrindən bəhrələnmə müxtəlif şer növlərində (qəzəl, vəsf, fəxriyyə, mədhiyyə və s.) çeşidli şəkillərdə təzahür edir.

- Quran qissələrindən doğan bir sıra ənənəvi obrazlar müstəqil bədii təsvir vasitələri və rəmzi ifadələr kimi formalaşsalar da həmin rəmz və ifadələrin qissə ilə bağlılığı heç də özünü bütün şerlərdə eyni şəkildə biruzə vermir.

N Ə T İ C Ə

Orta Əsrlər müsəlman Şərqi İslam dininin dominant olması, mənəvi aləmin bütün tələblərinə cavab verən ümumi bir dünyagörüşü kimi çıxış etməsi həyatın bütün sahələrində olduğu kimi ədəbiyyatda da özünü göstərir. İslamın müqəddəs kitabı, səma kitablarının sonuncusu olan Qurani-Kərim özündə dini-ideoloji müddəaları, şəriətlə bağlı ehkamları, əxlaqi-didaktik fikirləri, bir sıra ibrətamiz hekayətləri cəmləşdirməklə bərabər, həm də misilsiz bir sənət nümunəsi, ərəb dilinin ən gözəl abidəsi, yüksək bəlağət və fəsahtin mücəssəməsi idi. Bu baxımdan Quranın ədəbiyyata təsiri bir tərəfdən bu müqəddəs kitabın orta əsr sənətkarının dünyagörüşündəki aparıcı mövqe ilə müəyyənləşirdisə, digər tərəfdən də hər bir ədib və şairin ən gözəl ədəbi abidə kimi daim Qurani-ideal bilmələrindən, onun yüksək üslubundan faydalanmaq arzusundan irəli gəlirdi. Xüsusilə, Qurani-Kərimin ümumi mətninin təxminən dördü birini təşkil edən, Adəmdən tutmuş sonuncu peyğəmbər Məhəmməd əleyhissəlamadək bir çox peyğəmbərlərin qissəsini, ərəb tarixi ilə bağlı olayları, bəzi müdrik adamlar və qəhrəmanlarla bağlı rəvayətləri, ayrı-ayrı ibrətamiz hekayətləri əhatə edən Quran qissələrinin Şərqi ədəbiyyatına böyük təsiri olmuşdur. Bu təsir özünü iki istiqamətdə göstərmişdir: bir tərəfdən əsasında Quran qissəsi dayanan iri həcmli epik əsərlər yaranmış, digər tərəfdən isə ədəbiyyatda Quran qissələri ilə bağlı çoxsaylı təlmih və iqtibaslar işlənmişdir.

Klassik şerimizin dörd böyük nümayəndəsinin - divan ədəbiyyatımızın özülçüsü Qazi Bürhanəddinin, Azərbaycan türkcəsində yaranmış fəlsəfi şerin tacdarı Nəsiminin, Azərbaycan dövlətçiliyi tarixində misilsiz xidmətləri olan hökmdar-şair Şah İsmayıl Xətəinin və nəhayət, klassik ədəbiyyatımızın zirvəsində dayanmış Məhəmməd Füzulinin ədəbi irsinin tədqiqi Müqəddəs Qurani-Kərimin və ayrıca olaraq Quran qissələrinin bu möhtəşəm sənət abidəsinin ən mühüm qaynaqlarından biri olub bədii fikrin istiqamətlənməsində mühüm rol oynaması qənaətinə gətirir.

Quranın ədəbiyyata təsiri bu müqəddəs kitabın misilsiz mənəvi-bədii dəyərləri, əxlaqi-didaktik əhəmiyyəti ilə bərabər həm də XIV-XVI əsrlər Azərbaycanın əqli-mənəvi həyatının özəllikləri ilə müəyyənləşir ki, bu da ilk növbədə siyasi-ictimai vəziyyətlə bağlı idi.

Aramsız müüaribələrin, qanlı döyüşlərin, qırğın və talanların baş verdiyi, insanların aclıq və fəlakətlərə düşər olduğu bu dövr müxtəlif dini-mistik cərəyanların - sufizmin, hürufiliyin, şiəliyin geniş intişar tapması, yəni insanların yerdəki fəlakətlərdən xilas yolunu göylərdə axtarıb bütün varlıqları ilə dinə, ilahi mərhəmətə pənah aparması ilə əlamətdar idi.

XIV-XVI əsrlər Azərbaycan tarixi həm də Azərbaycan dövlətçiliyinin inkişaf edib möhkəmlənməsi ilə xarakterik idi. Vahid Azərbaycan dövlətinin yaranması uğrunda mübarizə əqli-mənəvi həyata da təcir göstərir, müəyyən dini təriqətlərin, fəlsəfi cərəyanların intişarına, eləcə də elm və mədəniyyətin, ilk növbədə isə Azərbaycan türkcəsində yaranan ədəbiyyatın inkişafına gətirib çıxarır.

Bütün müsəlman Şərqiində olduğu kimi, Azərbaycanda da zülmə, istibdada qarşı mübarizə din pərdəsi altında gedirdi. Bu dövrdə şiəliyin rəsmi islam ideologiyası tərəfindən təqib edilməsi bu təriqəti əzilən kütlələlərin qəlbinə daha yaxın edirdi. Səfəvilərin hakimiyyətə gəlməsi ilə şiəlik rəsmi dövlət ideologiyası kimi daha da möhkəmlənib mənəvi həyatda dərin kök salır.

Şiəliklə bərabər təsəvvüf ideyaları, eləcə də öz təliminin əsasında vəhdəti-vücut nəzəriyyəsini götürüb onu pifaqorçuluq və kabbalist təlimlərlə zənginləşdirmiş hürufilik də geniş yayılmışdı.

Əsrin mənəvi aləmini və ruhi təlatümlərini əks etdirən XIV-XVI əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatının başqa bir xarakterik cəhəti də bu ədəbiyyatın Şərqi qədim ədəbi ənənələri ilə bağlı olmasıdır. Bu bağlılıq özünü daha çox islam dini və Qurani-Kərimlə bağlı bir çox rəmzi obrazların və ifadələrin ədəbiyyatımıza müdaxiləsində biruzə verirdi.

XIV əsrdə yaşayıb yaratmış Qazi Bühranəddin divanında islam dini və Müqəddəs Quranla bağlı adlara, spesifik leksika və frazeologiyaya, iqtibas və parafrazalara, müəyyən Quran qissəsinə işarə edən təlmihlərə, xüsusi dini istilahlara o qədər geniş yer verilmişdir ki, həmin sözləri ümumi kontekstdən kənarında götürsək, onların hansı isə bir ilahiyyat kitabından əxz edildiyini düşünmək olar. Lakin şairin poeziyasına üzvü şəkildə birləşmiş dini təlmih və iqtibaslar nəinki onun poeziyasının dünyəvi ruhunu inkar edir, əksinə, dini amillərlə dünyəvi amillərin sıx vəhdəti Qazi Bühranəddin poeziyasının fəlsəfi gücünü və yüksək sənətkarlığını daha da artırır.

Türkdilli ədəbiyyatımızda irfani qəzəlin poetik arsenalının yaranmasında böyük xidmət göstərmiş Qazi Bühranəddin yaradıcılığında Quran qissələri ilə bağlı təlmih və iqtibasların araşdırılması şairin dini simvolik obrazlara müraciətdə Şərqi poeziyasının özünə möhkəm yer etmiş ənənələrinə son dərəcə bağlılığını göstərdiyi kimi, onun poeziyasına dini rəvayətlərə fərdi yanaşma üslubunun, novatorluğun da yad olmadığından xəbər verir. Qazi Bühranəddin də ənənəvi obrazlara - Yusifin gözəlliyinə, Süleymanın müdrikliyinə, Əyyubun səbrliliyinə və s. dönə-dönə müraciət etmiş, Qurani-Kərimdən gəlmə bəzi hikmətləri Azərbaycan türkcəsində poetik dona bürümüş, bir sıra hallarda ənənəvi obrazlara ezoterik don geydirmiş, dərin sözaltı mənası olan ifadələrdən, məcaz və rəmzlərdən mərhəmətlə bəhrələnmişdir. Bununla yanaşı, Qazi Bühranəddin poeziyasında Quran qissələri ilə bağlı motivlərdə orijinallığa meyl, fərdi üslubun

ənənəvi obrazları üstələməsi də özünü aydın biruzə verir. Onun şerində bəzən başqa şairlərimizin yaradıcılığında rast gəlmədiyimiz, dini rəmzi mənalar kimi cilalanmamış Quran qissələrinə (məs., Əshabü Uxdud rəvayətinə, Həbib Nəccarın hekayətinə) eləcə də çox işlənən rəvayətlərin bəzi incə tərəflərinə (məs., Nuhun bəd duasına, Yusifin yuxu yozmasına, Salehin dəvəsinin qayamı yarıb çıxmasına və s.) işarə edilməsi də şairin dini rəvayətlərə yanaşmasında fərdi üslubun üstünlük təşkil etdiyini sübut edir.

Artıq Qazi Bürhanəddin poeziyasında Quran qissələri vasitəsilə müəyyən dini-fəlsəfi düşüncələrin əks olunduğunu da görürük ki, ədəbiyyatımızda bu cəhət Nəsimi yaradıcılığı ilə yeni bir zirvə fəth edir. Nəsimi poeziyasında Quran qissələri ilə bağlı poetik obrazların işlənməsində əsas ağırlıq hürufiliklə bağlı rəmzi mənaların ifadəsinə yönəlir. Daim Allah-Təalanı duyub dərk etməyə çalışan hər bir sufi kimi Nəsimi də daha çox insanın Tanrıya qovuşması ilə bağlı qissələrə üstünlük verir. Musanın İlahi varlığı yanan ağac şəklində görüb "Anəstu narən" (mən bir od gördüm) - deməsi, Hz. İsanın öz varlığında Müqəddəs Ruhu təcəssüm etdirməsi, Məhəmməd peyğəmbərin Meracı Nəsiminin ən çox müraciət etdiyi qissələrdir.

Nəsiminin dini təlimlərə müraciətində digər xarakterik cəhət onun hürufilik təliminə uyğun olaraq, bəzi Quran ayələrini və kəlamlarını ("sübhanəlləzi əsra", "alləməl-əsma", "ərş", "kürsü", "istiva", "lövhü məüfuz", "sidrətul-müntəha" və s.) 7, 14, 16, 28 və 32 rəqəmləri ilə əlaqələndirməsi və bunları insan simasında görməsidir. Hürufilik təliminin gizli rəmzi mənalara malik olduğunu, özünün hər bir beytinin, hər bir sözünün anlaşılmaz sirli fikirlər, batini mənalar ifadə etdiyini bildirərkən şair tez-tez Süleyman peyğəmbərin quş dili bilməsi ilə bağlı rəvayətə işarələr etmişdir. Bir sıra şerlərində Nəsimi öz "Mən"indən söhbət açıb, vəhdəti-vücuda müvafiq bütün mövcudatın, eləcə də Qur'an qissələri ilə bağlı bir çox simvolik mənaların öz varlığında cəmləndiyini bildirmişdir. Nəsimi poeziyasında dini təlimlərin işlənməsinin digər xarakterik cəhəti

şairin hürufilikdən doğan yüksək humanizmi ilə izah edilir. O, İnsanı ucaldan, onu ibadət ediləcək məqama qaldıran qissələrə (Adəmin əhsənüt-təqvim olması, mələklərin Adəmə səcdə qılması və s.) tez-tez müraciət edərək Allah səviyyəsində tutduğu İnsana olan məhəbbətini tərənnüm edir.

Qurani-Kərimə müraciətdə Xətai və Nəsimi poeziyaları arasında müəyyən yaxınlıq duyulur. Bu, ilk növbədə bu şairlərin dini-fəlsəfi baxışları, dünyagörüşləri arasındakı yaxınlıqdan doğur. Nəsiminin təbliğ etdiyi hürufilik şüəliklə sufizmin qovşağında yarandığı kimi, Şah Xətainin mənsub olduğu səfəviyyə təriqəti də şüə məüzəbli sufi təriqəti idi. Buna görə Xətai şerində də sufizmlə bağlı vəhdəti-vücut nəzəriyyəsinin və hürufilik ideyalarının böyük təsiri duyulur. Lakin Nəsimi əgər bir hürufi şair kimi, bir filosof şair kimi öz poeziyasını mənsub olduğu dini-fəlsəfi təriqətlə bağlı görüşlərin təbliğinə tabe edirsə, Xətai bu mənada öz sələfindən fərqli bir mövqedə dayanırdı. Xətai poeziyasında xəlqilik motivləri və bundan doğan sadəlik, xəlq ədəbiyyatı ilə yaxınlıq güclü olduğundan onun yaradıcılığında dini-simvolik mənaların işlənməsi daha çox ənənələrə riayətdən doğan bir hal xarakteri daşımışdır. Bununla belə, Quran qissələrinə müraciətdə Xətai şerinin də bəzi özünəməxsus xüsusiyyətləri olmuşdur. Məsələn, şair daha çox Yusif və Süleyman peyğəmbərlərin qissələrinə işarə etmişdir ki, bunu da Şah Xətainin həmin peyğəmbərlər həm də hökmdar olduqlarından onların şəxsiyyətinə daha çox maraq göstərməsi ilə izah etmək olar. Xətai poeziyasında Quran qissələri ilə bağlı bəzi obrazlı ifadələr, bədii təsvir vasitələri yaransa da, şair daha çox Quran rəvayətlərinin müdrikliyinə, dərin hikmətamiz mənalarına diqqəti cəlb etmişdir. Xətai şerində işlənən dini təlmihlərin digər bir xarakterik cəhəti də şairin Quran qissələrinin xəlq yaradıcılığı, folklorla bağlı variantlarına işarə etməsi, eləcə də klassik şer formalarında olduğu kimi xəlq şeri formasında yaratdığı poeziya nümunələrində də Quran qissələri ilə bağlı poetik obrazlardan bəhrələnməsidir.

Ayrı-ayrı sənətkarların yaradıcılığında Quran qissələrinə müraciətdə nəzərə çarpan bütün bu xarakterik xüsusiyyətlər Füzuli

sənətində sanki birləşib bir vəhdət halında çıxış edir. Füzuli Quran qissələri ilə bir tərəfdən yüksək sənətkarlığa nail olub gözəl bədii obrazlar yaradırsa, digər tərəfdən dərin fəlsəfi düşüncələrini, eləcə də Qurandan gələn hikmətamiz fikirləri əks etdirir. Füzuli özünəqədərki ədəbi ənənələrdən bəhrələnmiş, bir sıra dini simvolik obrazlara öz fərdi üslubuna, mənəvi aləminə, poetik qüdrətinə müvafiq yeni ruh vermişdir. Artıq Füzuli poeziyasında Quran qissələri ilə bağlı assosiativ obrazların çoxaldığını görürük.

Eşq və kədər şairi olun Füzuli yaradıcılığında peyğəmbərlər - Adəm, İbrahim, Yusif, Yəqub və başqaları ilk növbədə bir aşiq, bir eşq fədaisidirlər. Şair Adəmin cənnətdən qovulmasını, İbrahimin oda atılmasını, Yəqubun Yusif həsrətindən kor olmasını və digər dini epizodları yerə-göyə sığmayan hüdudsuz, böyük bir eşqlə əlaqələndirir. Digər tərəfdən Füzuli zaman və məkan çərçivəsinə sığmayan böyük kədəri, çox hallarda eşqdən doğan kədəri ifadə edəndə də peyğəmbərlərin qissələrinə müraciət edir, dini personajları cəfakeş bir obraz kimi təqdim edir.

Füzulinin Quran qissələri ilə bağlı poetik obrazlarında şairin poeziyasına xas olan və ümumiyyətlə, sufi-mistik ədəbiyyatında tez-tez özünü göstərən bir cəhətlə də üzləşirik: bu böyük şairin başqa dinlərə və mədəniyyətlərə hədsiz hörmətidir.

Füzuli Quran qissələrindən faydalanmaqla öz poeziyasına misilsiz məna tutumu və poetik gözəllik vermişdir. Quran qissələrindən bol-bol bəhrələnən şairin bir sıra beytlərinin bir deyil, bir neçə yozumunun mümkün olması, gözəl poetik obrazların arxasında mütəffəkir bir şairin dərin düşüncələrinin dayandığını göstərir.

Füzuli yaradıcılığında Quran qissələri ilə bağlı mövzulardan bəhs edərkən onun peyğəmbərlərin qissələrini verən "Hədiqətüs-süəda" əsərinin birinci babını xüsusi qeyd etmək lazımdır. Əsərin ən dəyərli cəhətlərindən biri burada Füzulinin konkret hadisələrin təsvirinə ümumbəşəri xarakter verməsi, ayrı-ayrı imamların, peyğəmbərlərin üzləşdiyi bəlaları bəşəriyyətin müsibəti, bəlası kimi təqdim etməsidir. "Hədiqətüs-süəda"da dini rəvayətlər əsasında həmin hadisələri sanki yenidən canlandıran

Füzuli qəhrəmanların daxili aləmlərini, duyğu və düşüncələrini, hiss və həyəcanlarını ön plana çəkməklə onların mükəmməl surətini yaradır, dini qəhrəmanları canlı, həyati, təbii bir şəkildə təqdim edir.

"Hədiqətüs-süəda"da diqqəti cəlb edən əsas cəhətlərdən biri dini rəvayət qəhrəmanlarının (Adəm, Həvvə, İbrahim, Yəqub, Yusif və b.) bir aşiq kimi təqdim edilməsi, şairin dini olaylardan böyük bir eşqin tərənnümü baxımından bəhs etməsidir. Dini rəvayətlərə öz dini-fəlsəfi və mənəvi-əxlaqi baxışları yönündən toxunan Füzuli əsər boyu yüksək amalları, əxlaqi keyfiyyətləri, haqqı və ədaləti tərənnüm edir. Füzuli bu əsərdə də yüksək sənətkarlıq nümayiş etdirib, bir sıra güclü poetik obrazlar yaratmış, qəhrəmanların daxili hiss və həyəcanlarının ifadəsində, eləcə də bir sıra tarixi olayların təsvirində misilsiz məharət göstərmişdir.

XIV-XVI əsrlər anadilli ədəbiyyatımızda yaranan Quran qissələri ilə bağlı mənaların bir qismi Məhəmməd peyğəmbərin həyatı ilə bağlı iki rəvayət - İsrə və Merac və Şəqqül-qəmərle bağlıdır.

İnsanın böyüklüyü və əzəmətini, onun Tanrısına qovuşmasını nümayiş etdirən İsrə və Meraca Qurani-Kərimin cəmi bir ayəsində (İsrə surəsi, 1-ci ayə) işarə edilsə də, bu hadisə təfsirlərdə, hədis toplularında, aqioqrafik ədəbiyyatda geniş əks olunmuş, zaman-zaman kütləvi şəkil almış və yayılaraq ilahiyyat və tarix kitablarından xalq yaradıcılığına, folklorə, eləcə də poeziya və bədii nəsr əsərlərinə yol tapmış, bir çox şair və sənətkarları ilhama gətirmişdir. Meracla bağlı bir sıra maraqlı bədii obrazlar yaradan Qazi Bürhanəddin Məhəmməd peyğəmbərin Tanrısına qovuşması müqabilində aşiqin məşuqənin vüsalına çatmasından bəhs edir. Bir təriqət əülü, bir sufi kimi mistik kamilləşmə ilə Tanrıya qovuşmanı insanın əsas amalı bilən Nəsimi də bu mövzuya tez-tez müraciət edir, öz poeziyasında dönə-dönə meracla bağlı "sübhan əl-ləzi əsrə", "qabə qövseyn", "cənnətül-məva", "sidrətül-müntəha", "beytül-məmur" kimi ifadələr işlədir və çox zaman bu ifadələrə hürufiliklə bağlı rəmzi mənalar verərək onların insan simasında, insan varlığında əks olunduğunu göstərir.

Şair vəhdəti-vücuda müvafiq merac hadisəsinə özünəməxsus bir anlam verir, Tanrı səviyyəsində tutulan İnsana qovuşmağı Merac kimi təqdim edir.

Füzuli isə Merac hadisəsinə ilk növbədə peyğəmbərimiz Məhəmməd əleyhissəlamın tərifləri ilə əlaqədar toxunur. Bu cəhətdən şairin "Leyli və Məcnun" poemasına yazdığı meracnamə bu mürəkkəb mənəvi-psixoloji hadisənin bəzi mübahisəli cəhətlərinə Füzulinin münasibətini öyrənmək baxımından maraqlıdır. Xüsusilə, peyğəmbərin hansı səbəbdən merac etməsi, Tanrının dərkini mümkün olub olmaması və s. məsələlər barədə Füzulinin mülahizələri diqqətə cəlb edir.

Klassik ədəbiyyatımızın bu dörd korifeyinin yaradıcılığında təxminən 157 epizod, motiv və bədii obraz halında canlanan Quran qissələri ədəbiyyatımızda ənənəvilərin güclü sütunlarından birini təşkil etsə də, ənənələrin özünə fərdi yanaşma, geniş yayılmış bədii vasitələrə yeni çalarlar vurma hər bir şairin poetik qüdrət və təxəyyülünün təzahürü kimi meydana çıxır. Orijinallıq və fərdilik müxtəlif şer növlərində Quran qissələrinə müraciətdə özünü biruzə verdiyi kimi, əsasında Quran qissəsi dayanan, lakin zaman-zaman müstəqilləşmiş rəmzi obraz və simvolik ifadələrdən bəhrələnmədə də aşkarlanır.

Ümumiyyətlə, XIV-XVI əsrlər türkdilli Azərbaycan ədəbiyyatı ilə tanışlıq bir daha sübut edir ki, orta çağlar Azərbaycan poeziyası və nəsrinə başa düşülməsi üçün xüsusi elmi və dini hazırlıq tələb edən, dərin fikirlər, rəmzi ifadələr, gizli obrazlarla zəngin suqgestiv bir ədəbiyyatdır. Orta çağlar anadilli ədəbiyyatımızın dini - fəlsəfi fikir qatlarının şərhinə ədəbiyyatşünaslıq elmi qarşısında duran ən vacib məsələlərdəndir.

Əlbəttə, Azərbaycan ədəbiyyatında islam dini ilə bağlı mövzular yalnız Quran rəvayətləri ilə məhdudlaşmır. Qazi Bürhanəddin, Nəsimi, Xətai və Füzuli kimi şairlərin əsərləri ilə tanışlıq onların Qurani-Kərimi bütün incəliklərinə bilməsindən, hədislərə, müxtəlif təfsirlərə, Məhəmməd peyğəmbərin həyatından bəhs edən sirə və məğazi əsərlərinə, şiəliklə bağlı təlimlərə dərin bələd olmasından xəbər verir.

Klassik şerimizə Qurani-Kərimin, eləcə də İslam dininin müxtəlif dini-fəlsəfi təriqət və cərəyanlarının təsiri böyük olduğu üçün bu yönümdən tədqiq edilməli sahələr də çoxdur. Tədqiqatçılar gələcəkdə bu barədə sözlərini deməli, eləcə də fars dilli ədəbiyyatımız da bu baxımdan tədqiq edilməlidir.

Hz.Adəmin hekayəti ilə bağlı epizod və motivlər

	Tanrının Adəmi sevərək yaratması	Mələklərin Adəmin yaradılmasına etiraz etmələri	Adəmin palçıqdan yaradılması	Ənənə	Adəmə ruh üfürülməsi	Adəm asqırığı	Tanrının Adəmi özünə bənzər yaratması	Adəmin əhsənüt - təqvim olması	Adəmə adların öyrədilməsi	Mələklərin Adəmə səcdə qılması	İblisin üsyankarlığı	Adəm və Həvva
Qazi Bürhanəddin	*		**	**	*			~	*	*	*	*
Nəsimi	*		~	*	*		*	**	*	**	**	
Xətai	*		*	*				*			**	
Füzuli	*	**	*	*	*	*		*		**	*	*

	Adəmin cənnətdə yaşaması	Xırman motivi	Adəmlə Həvvanın İblisin fitnəsinə uyması	Qadağan olunmuş ağac	İlanla bağlı epizod	Tovuz quşu ilə bağlı epizod	Adəmin cənnətdən qovulması	Adəmin Həvvadan ayrılışması	Adəmin bəlalara düşməsi	İblisin cənnətdən qovulması	İblisə möhnət verilməsi	Adəmin tövbəsi	Adəm və Hz.Məhəmməd	Adəm və Hz. Əli
Qazi Bürhanəddin	*			**	~	*	~		~			*		
Nəsimi				*	*	*	~		~					
Xətai		**		**				*	~				*	*
Füzuli	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*

Hz.Nuhun hekayəti ilə bağlı epizod və motivlər

	Nuhun bəd duası	Nuh tufanı	Nuh gəmisi	Cudi dağı	Nuhun uzunömür-lülüü	Nuh və şərab	Nuh və hz.Əli	Nuh və Kərbəla müsibəti
Qazi Bürhanəddin	*	*	*		*	*		
Nəsimi		*	*					
Xətai		*	*				*	
Füzuli		*	*	*	*	*	*	*

Hz.İbrahimin hekayəti ilə bağlı epizod və motivlər

	İbrahimin Tanrı axtarışları	Azərin bütyonan olması	İbrahimin bütleri qırması	İbrahimin Nəmrud odundan salamat qurtarması	İsmayıl qurbanı	İbrahimin Kəbə məscidini bərpa etməsi	İbrahim və hz.Əli	İbrahim və Sara
Qazi Bürhanəddin	*	**		*				*
Nəsimi		*	*	*		*		
Xətai				*	*			
Füzuli	*	*	*	*	*		*	

Hz.Yusifin hekayəti ilə bağlı epizod və motivlər

	Yusif gözəllik mücəssəməsidir	Qardaşlarının Yusifə paxıllıq etmələri	Yusifin gerçək yuxuları	Qurdlarla bağlı epizod	Yusifin quyuya atılması	Yusifin qul kimi satılması	Züleyxanın Yusifə aşiq olması	Züleyxanın Yusifin köynəyini cırması
Qazi Bürhanəddin	*		*	*	*	*		*
Nəsimi	*				*		*	
Xətai	*				**		*	
Füzuli	*	*	*	*		*	*	

	Yusifin zindana könüllü getməsi	Yusif zindanda	Misir xanımlarının əllərini kəsməsi	Yusif və Benyamin	Yusifin yuxu yozması	Yəqub həsrəti və Yəqub səbri	Şəfaverici köynək	Yusifin padşahlıq məqamına çatması
Qazi Bürhanəddin	*	*		*	*	*	*	*
Nəsimi			*			*	*	*
Xətai		**				*	*	**
Füzuli		*				*	*	*

Hız.Musanın hekayəti ilə bağlı epizod və motivlər

	Yanan ağac	Musanın Allah-Təala ilə danışması	Tur dağı	Musa və sehrli əjdaha	Yədi-beyza	Musanın Allah-Təalanı görmək istəməsi	Dağın ilahi təcəllidən parçalanması	Musanın "inşirah" arzusu
Qazi Bürhanəddin		*	*	*	**	*	*	
Nəsimi	**	**	*	*	*	**		*

Xətai				*	*	*	*	
Füzuli		*		*	*			

	Musanın möcüzələr göstərməsi	İnfilaqul-bəhr	Musa qövmünə nemətlər verilməsi (mənn-səlvə)	Samirinin buzovu	Musanın Tövrat lövhələrini qırması	Musanın Xızrla görüşməsi	Musa və hz.Məhəmməd	Musa və hz.Əli
Qazi Bürhanəddin	*		*					
Nəsimi	*				*			
Xətai	*			*		*		
Füzuli	*	*		*		*	*	*

Hz.Süleymanın hekayəti ilə bağlı epizod və motivlər

	Süleyman və qarışqa əhvalatı	Qarışqanın çəyirtgə ayağını Süleymana aparması	Süleymanın quş dili bilməsi	Süleyman və Hüdüd	Qaf dağı, Ənqa, Simurq	Süleyman və Bilqeyş	Küləklərin Süleyman təxtini daşması	Bilqeysin təxti ilə bağlı epizod
Qazi Bürhanəddin	*	*			*			
Nəsimi	*		**	**	*	*	*	
Xətai	*	*			*		*	*
Füzuli	**				*	*	*	

	Süleymanın üzüyü	Süleyman təxti və div	Süleymanın vəziri Asəf	Mülki-Süleyman	Süleymanın müdrikliyi	Süleymanın Bilqeymə namə göndərməsi	Süleyman və Məhəmməd peyğəmbər
Qazi Bürhanəddin	*	*	*	*			
Nəsimi	*	*	*	*		*	
Xətai	*	*					
Füzuli	*	*	*	*	*	*	*

İsgəndər Zülqərneyinin hekayəti ilə bağlı epizod və motivlər

	İsgəndər və Abi-həyat	İsgəndər bir fətehi kimi	İsgəndər və Dara	İsgəndər səddi	Ayineyi İsgəndər
Qazi Bürhanəddin	*	*			
Nəsimi	*	~	*		
Xətai	*				*
Füzuli		~	*	*	*

Hz.Xızrın hekayəti ilə bağlı epizod və motivlər

	Xızr və dirilik suyu	Xızrın qeybə dair biliklərdən xəbərdar olması	Xızrın köhnə divarı bərpa etməsi	Xızrın gəmini deşməsi	Balıqla bağlı epizod	Xızr paklıq mücəssəməsi kimi
Qazi Bürhanəddin	**					
Nəsimi	**	*				*
Xətai	**	*			*	
Füzuli	**	*	*	*		

Hz.İsanın hekayəti ilə bağlı epizod və motivlər

	İsanın nəfxi- ruhla dünyaya gəlməsi	İsa və Adəm asqırığı	İsanın kəlimətullah olması	İsanın beşikdə danışması	Müqəddəs xurma ağacı	İsanın ölüləri dirilməsi (canbəxş nəfəs)	İsa və həvarilər	İsanın çarmıxa çəkilməsi
Qazi Bürhanəddin	*					**	*	*
Nəsimi			*		*	**		
Xətai	*	*				*		
Füzuli	*	*	*	*	*	*		*

	İsanın dünya nemətlərindən üz döndərməsi	İsanın günəşlə əlaqələn- dirilməsi	İsa və İynə əhvalatı	İsanın urucu	İsanın qiyamət günündə zühuru	İsanın mələk xislətli olması	İsa və hz.Məhəmməd
Qazi Bürhanəddin				*			
Nəsimi				*	*		
Xətai					*		
Füzuli	*	**	*	**		*	*

Merac və Şəqqül-qəmərle bağlı epizod və motivlər

	Merac gecəsi	İnşirahus-sədd	Meracın səbəbi	Meracın mö'cüzə olması	Yeddi və ya doqquz fələk	Cəbrayılın peyğəmbəri yarı yolda qoyması
Qazi Bürhanəddin	*			~	*	
Nəsimi	*	*		~	*	
Xətai				*	*	*
Füzuli		*	*	*	*	*

	Merac və göy qurşağı	Peyğəmbərə birbaşa vəhy nazil olması	Meracın sür'əti	Merac və şəfaət	Namazla bağlı İlahi buyuruq	Buraq
Qazi Bürhanəddin						*
Nəsimi						*
Xətai				*		*
Füzuli	*	*	*	*	*	*

	Qabə-qövseyi	Sübhan əd-ləzi əsra	Ərş	Kürsi	Lövh	Qələm	Sidrətül-müntəha	Cən-nətül mə'va	Rəf-rəf	Şəqqül-qəmər
Qazi Bürhanəddin	*		*	*		*			*	*
Nəsimi	*	*	*	*	*	*	*	*		*
Xətai		*	*				*	*	*	*
Füzuli	*		*	*	*	*				*

Digər Quran rəvayətləri ilə bağlı epizod və motivlər

	Əyyub	Yunis hekayəti	Davudun nəğməsi	Yəhya və Zəkəriyyə	Bağ-İrəm	Əshabi kəhf	Əshabi Uxdud	Həbib Nəccar	Əshabi Fil
Qazi Bürhanəddin	*		*	*	*		*	*	*
Nəsimi					*	*			

Xətai	*							*
Füzuli	*	*	*	*	*	*		

	Qarunun hekayəti			Harut Marut və Babil quyusu			Salehin hekayəti	
	Qarun sərvəti	Qarun təkəbbürü	Qarunun sərvətinin torağın altına batması	Harutla Marutun quyudan asılması	Sehri Babil	Zöhrə ulduzu	Saleh dəvəsinin qayanı yarması	Saleh dəvəsinin öldürülməsi
Qazi Bürhanəddin	*		*	*	*	*	*	
Nəsimi	*			*	*	*		
Xətai		*		*				
Füzuli	*				*	*		*

QEYDLƏR

GIRIŞ

1. E.M.Meletinskiz. Vvedenie v istoričeskuc poçtiku çposa i romana. M.,1986. s.14.
2. T.P.Kaptereva. O nekotoryx problemax srednevekovoqo iskusstva arabo-musulümskix narodov. Sovetskoe iskusstvoznanie. I. M., 1981.s.80.
3. V.M.Məmmədəliyev. Ön söz.-Quran. Bakı, 1991. Ərəb dilindən tərcümə edənlər Z.Bünyadov, V.Məmmədəliyev. səh. XI. Tədqiqat işindəki Quran ayələrinin tərcüməsində cüzi dəyişikliklərlə bu mənbəyə istinad edilmişdir.
4. Qurani-Kərimin müxtəlif oxu variantlarına görə 6204 və yaxud 6236 ayəsi vardır.
5. Sami Akılın. Edebiyat terimləri sözlüğü. s.89
6. Bahaeddin Sağlam. İlmî ve edebî yönleriyle Kuran kıssaları. İstanbul. 1985. s.27-29.
7. əl-Mucəm əl-vasıt. Beyrut. II. s.739-740.
8. Yenə orada. s.740.
9. Dr. İdris Şengül. Kuran kıssaları üzerine. İzmir. 1994. s.49.

10. Ulul-azm peyğəmbərlərin sayı barədə müxtəlif mülaüizələr var. Qurani-Kərimin Əhqaf (Qum təcikləri) surəsinin 35-ci ayəsindəki "Peyğəmbərlərdən əzm və səbat sahibi olanlar kimi, sən də səbr et" ifadəsini şərh edən Əbul-Fida ibn Kəsir bu barədə deyir: "Ulul-azm" peyğəmbərlərin sayı barədə müxtəlif deyimlər var. Ən çox belə güman edirlər ki, onlar Nuh, İbrahim, Musa, İsa və Xatəmü-l-ənbiya Məhəmməd əleyhissəlamdır. Allah-Təala digər peyğəmbərlər içərisində onların adlarını Əhzab və Şura surələrində çəkmişdir. Belə bir ehtimal da var ki, "ulul-azm"la bütün peyğəmbərlər nəzərdə tutulur (Əbul-Fida ibn Kəsir. Təfsirul-Quranil-Azim. IV c. Beyrut. 1987. səh.185).
11. Əhməd ibn Hənbəlin "Müsnəd" toplusunda verilən bir hədisdə deyilir: "Səhabələrdən Əbu Zər söyləyir ki, bir gün peyğəmbərdən "Ey Rəsulullah, nəbilərin sayı nə qədərdir?" - deyə soruşdum. O, yüz iyirmi dörd min nəbi olduğunu söylədi... "Ey Rəsulullah, onlardan neçəsi rəsuldurlar?" - deyə soruşdum. O, üç yüz on beş nəfərin rəsul olduğunu söylədi".-Asim Köksal. İslam tarixi. Məkkə devri. III. s.48.
12. Bəzən Loğman və Zülqərneyni də peyğəmbərlər sırasına daxil etməklə, Qurani-Kərimdə 28 peyğəmbərin adının çəkildiyini söyləyirlər.
13. D.S.Margliuti. Müxammed and tüe rise xf Jslam. New Jxrk and Lxndxn. 1905, s. 145-146. Oxşar fikirlərlə H.Smitin "Bibliya və Quran" əsərində də rastlaşırıq: H.P.Smitü. Tüe Bible and tüe Kxran. Lxndxn, 1897.c.60.
14. Klimoviç L.I. İslam. Moskva. 1962. s.48.

15. I.M.Filüştinskiz. İstoriş arabskoz literaturı. V-naçala X veka. Moskva.1985. s.130-131.
16. Şidfar B.Ş. Obraznaş sistema arabskoz klassiçeskoz literaturı (VI-XII vv.). Moskva. 1974. s.61.
17. M.B.Piotrovskiz.Koraniçeskie skazaniş.M.,1991.s.26-27.
18. Bu barədə: Cəfər Sübhani. İsmətul-ənbiya fil-Quranil-Kərim. Qaüirə (ili göstərilməyib)
19. Əli Fəhmi. Füzuli qəzəllərinin bəzi poetik xüsusiyyətləri. Elmi-tədqiqi məqalələr. Vəfatının 400 illiyi münasibətilə. Bakı, 1958, s.267.
20. Literaturnız çnsiklopediçeskiz slovarü. Moskva. 1987. s.20.322
21. R.Musulümankulov. Persidsko-tadjikskaş klassiçeskaş poçtika (X-XV vv.). Moskva. 1989. s.47.
22. Sami Akılın. Edebiyat terimleri sözlüğü. Ankara. 1972.s.93-94.
23. R.Musulümankulov. Persidsko-tadjikskaş klassiçeskaş poçtika (X-XV vv.). Moskva. 1989.
24. Bu barədə. M.Quliyeva. Klassik Şərq bəlağəti və Azərbaycan ədəbiyyatı. Bakı. 1999. s.243.
25. Raşid ad-Din Vatvat. Sadı volşebstva. Moskva. 1985. s.157.; R.Musulümankulov. Persidsko-tadjikskaş klassiçeskaş poçtika (X-XV vv.). Moskva. 1989. s.68-69.; Sami Akılın. Edebiyat terimleri sözlüğü. Ankara. 1972. s.189.

26. R.Musulümankulov. Persidsko-tadjikskaş klassiçeskaş poçtika (X-XV vv.). Moskva. 1989. s.61-64.
27. Yenə orada. s.61-64.
28. Fon Qrcnebaum Q.Ç. Literatura v kontekste islamskoz sivilizasi. -Arabskaş srednevekoşa kulütura i literatura. M., 1978. s.43.
29. Ərəbistan yarımadasında xristianlıq və yəüudiliyin yayılması barədə bax:
- Üəbubi Yəüya. Şirul-muxadramin. Iskəndəriyyə. 1963;
- N.V.Piqulevskaş. Arabı u qranis Vizantii i Irana v IV-VI vv. M.-L. 1976;
- O.Q.Bolüşakov. İstoriş Xalifata. I İslam v Aravii (570-633). M., 1989. s.41;
- M.B.Piotrovskiz. Cjnaş Araviş v ranee srednevekovüie. Stanovlenie srednevekovovoqo obüestva. M., 1985. s.155-156.
30. Mustafa Əbdullətif. Əl-Hayətu val-mautu fiş-şiril-cəhiliyyi. Bağdad. 1977. s.318-320.
31. Adi ibn Zeyd əl-İbadi. Divan. Bağdad. 1965. s. 53, 122, 158-160.
32. Uməyyə ibn Əbi-Sult. Divan. Həyətuhu şiruhu. Bağdad. 1975. s.182,222,316-318,254-255.
33. Ad, Tasm və Cəddis tayfaları ölüb getmiş xalqlar sayılırlar.Bu barədə bax: Təbəri.Tarix. I. Misir, 1967. s.629-632.

34. Mustafa Əbdullətif. Əl-Hayətu val-mautu fiş-şi'ril-cəhiliyyi. Bağdad. 1977. s.313.
35. Yenə orada, səh. 314-316.
36. A.B.Kudelin.Srednevekovaş arabskaş poçtika.M.,1983.s.92-93.
37. Yenə orada. səh.92.
38. Bunun ilk nümunəsi İbn Hişanın "Siratün-nəbi" əsəridir.
39. Belə əsərlərdən ikisi - Sələbinin və Kisainin "Qısasül-ənbiya" adlanan əsərləri daha məşhurdur.
40. Firdovsinin və Abdürrəhman Caminin "Yusif və Züleyxa" əsərləri buna misaldır.
41. Rezsner M.L. Çvalcsiş klassiçeskoz qazeli na farsi (X-XIV vv.). Moskva. 1989.s.80.
42. Afsaxzod A. Lirika Abd ar-Raxmana Djami. Problemı teksta i poçtiki. Moskva. 1988. s.178.
43. R.Azadə. Nizami və onun poeziya sələfləri. Bakı. 1999. s.61.
44. Yenə orada. s.5.
45. Bu cəhətdən A.Mirzəyevin tədqiqatı maraq doğurur. - A.Mirzəyev.
Klassik Azərbaycan-türk ədəbiyyatında Yusif və Züleyxa mövzusu.

Filologiya elmləri namizədi alimlik dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiya. Bakı. 1994.

46. R.Azadə. Nizami və onun poeziya sələfləri. Bakı. 1999. s.61.
47. İbn Cərir Təbəri. Cəmiul-bəyan fi təfsiril Quran. I - XXX. Qahirə. 1323-1329ü.
48. İbn Cərir Təbəri. Tərixur-rusul val-muluk. I. Misir. 1961.
49. Əbul-Fida ibn Kəsir. Təfsirul-Quranil Azim. I-V. Beyrut. 1988.
50. Əbu İshaq Sələbi. Qısasul-ənbiya. Misir. 1315.
51. Yenə orada. s.
52. Yenə orada. s.
53. İbn Məhəmməd ibn Hişam. Siratun-nəbi. Misir. 1329 ü.
54. Abdulla ibn Ömər Beyzavi. Ənvarut-tenzil və əsrarut-təvil. I-IV (ili göstərməyib).
55. Əbul-Qasim Zəməxşəri. Kəşşaf an haqaiqi ğavamıdıl-Quran. I-III. Misir.1319 ü.
56. Məhəmməd əl-Buxari. Əl-Cəmi əs-Sahih (ili göstərməyib)
57. İbn Səd. Ət tabaqat əl-Kubra. I. əs-Sirə ən-nəbəviyyə əş-şərifə. (ili göstərməyib)
58. Əbu Hamid Ğəzali. İhyəu ulumid-din (ili göstərməyib).

59. İzzəddin İbn əl-Əsir. Tarixul-Kəmil. I.(ili göstərilməyib)
60. Ş.Güngör. Giriş - Fuzuli.Hadikatüs-süeda.Ankara.1987.s.XV-LXXX.
61. Məhəmməd Füzuli. Hədiqətüs-süeda. Bakı. 1993.
62. Ali Nifat Tarlan. Fuzuli divanının şeüri. I-III. Ankara. 1987.
63. Kürkçüoğlu K. Seyyid Nesimi divanından seçmələr. Ankara. 1985.
64. Nizami Gəncəvi. Sirlər xəzinəsi. Filoloji tərcümə, izahlar, şərhlər və lüğət professor R.Əliyevindir. Bakı, 1981;
- Nizami Gəncəvi. Xosrov və Şirin. Filoloji tərcümə, izahlar və qeydlər filoloji elmlər doktoru prof. Ü.Məmmədzadəninindir. Bakı,1981;
- Nizami Gəncəvi. Leyli və Məcnun. Filoloji tərcümə, izahlar və qeydlər prof. M.Əlizadəninindir. Bakı, 1981;
- Nizami Gəncəvi. Yeddi gözəl. Filoloji tərcümə, izahlar və qeydlər prof. R.Əliyevindir. Bakı, 1983;
- Nizami Gəncəvi. İskəndərnamə-Şərəfnamə. Filoloji tərcümə, izahlar və qeydlər prof. R.Əliyevindir. İqbalnamə. Filoloji tərcümə f.e.d. V.Aslanovundur. İzahlar və qeydlər fəlsəfə elmləri doktoru Z.Quluzadənin və filologiya elmləri doktoru V.Aslanovundur.

Nəsimi. Seçilmiş əsərləri. Tərtib edəni H.Araslı.Bakı, 1973;

İmadəddin Nəsimi. Fars divanı. Redaktoru, müqəddimənin və şərhlərin müəllifi Əkrəm Cəfər. Bakı, 1977;

İmadəddin Nəsimi. İraq divanı. Tərtib edəni Q.Paşayev. Redaktoru, lüğət və şərhlərin müəllifi M. Əsgərov. Bakı, 1988;

İmadəddin Nəsimi. Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası. Tərtib edəni H.Araslı, redaktor və izahların müəllifi T.Kərimov. Bakı, 1985.

Əli Fəhmi. Füzuli qəzəllərinin bəzi poetik xüsusiyyətləri. Məhəmməd Füzuli. (Elmi-tədqiqi məqalələr) Vəfatının 400 illiyi münasibətilə. Bakı, 1958.

H.Araslı. Böyük Azərbaycan şairi Füzuli. Bakı, 1958. səh.254.

V.Feyzullayeva. Füzulinin qəsidələri. Bakı, 1985, səh.154-155.

M.Həmid. Orta əsrin bədii təfəkkürü və klassik Azərbaycan ədəbiyyatı (Füzuli yaradıcılığı əsasında). Bakı, 1996.

M. Quliyeva. Klassik Şərq bəlağəti və Azərbaycan ədəbiyyatı. Bakı. 1999.

A.Mirzəyev. Klassik Azərbaycan-türk ədəbiyyatında Yusif və Züleyxa mövzusu. Filologiya elmləri namizədi alimlik dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiya. Bakı. 1994.

Qul Əli - Qisseyi-Yusif. Çapa hazırlayanlar, lüğət və şərhlərin müəllifləri f.e.d. E.Əlibəyzadə, f.e.n. Ə.Hüseyn, ixtisas redaktoru Ə.Əliyev. Bakı, 1995, səh.4, 180-181.

FƏSİL 1. § 1.

1. I.S.Braqinskiz.Irakskoe literaturnoe nasledie. M., 1984.
səh.217.
2. M.Füzuli. Əsərləri. I. Bakı, 1958, s.136.
3. Z.M.Buniştov Qosudarstvo Atabekov Azerbajdžana. Baku. 1978. s.225.
4. O.A.Əfəndiyev. Azərbaycan XIII-XVII əsrlərdə. Azərbaycan tarixi. Bakı, 1993, səh.19. Bundan sonra - Azərbaycan III-XVI əsrlərdə.
5. Maxmud İsmail. İstoriş Azerbajdžana. Bakı, 1994, səh.60.
6. Azərbaycan XIII-XVI əsrlərdə. səh. 154-155.
7. Yenə orada. səh.155.
8. Maxmud İsmail. İstoriş Azerbajdžana. Bakı, 1994.
9. Azərbaycan XIII-XVI əsrlərdə. səh.155.
10. Həmid Araslı. Böyük Azərbaycan şairi Füzuli. Bakı. 1958. səh.36.
11. Maxmud İsmail. İstoriş Azerbajdžana. Bakı, 1994, səh.60.
12. Azərbaycan XIII-XVI əsrlərdə. səh.162.
13. Maxmud İsmail. İstoriş Azerbajdžana. Bakı, 1994, səh.61.

14. Bu barədə bax. Azərbaycan tarixi. I cild, Bakı, 1958. səh. 228-229.
15. Bosvort. Musulümskie dinastii. səh.228.
16. Bu barədə bax: Əbdürrəhman Əbdülxaliq. Əl-fikrus-sufiyyu fi dauil-kitəbi vas-sunnəti. Kuveyt.1994.
17. I.S.Braqinskiz. Iranskoe literaturnoe nasledie. M., 1984. səh.222.
18. A.D.Kınış. Uçenie Ibn Arabi v pozdnez musulümskoz tradisii . - Sufizm v kontekste musulümskoz kulütürü. M., 1989. səh.12.
19. I.M.Filüştinskiz. Istoriş arabskoz literaturı. M., 1991. səh.322.
20. Dj.S.Triminqem. Sufizskie ordenı v islame. M.,1989,s.193.
21. Z.Bünyadov, N.Vəlixanlı. Azərbaycan XIII-XVI əsrlərdə. Azərbaycan tarixi. Bundan sonra - Azərbaycan III-XII əsrlərdə.
22. Azərbaycan XIII-XVI əsrlərdə. səh.160.
23. Yenə orada, səh.160.
24. F.Qasımsadə. Qəm karvanı, yaxud zülmətdə nur. Bakı, 1968. səh.18.
- 25.Həmid Araslı. Böyük Azərbaycan şairi Füzuli. Bakı. 1958. səh.41-42.

26. C.Qəhrəmanov, K.Allahyarov. Müqəddimə. XIII-XVI əsrlər Azərbaycan şeri. Bakı, 1984, səh.20.

26a. V.V.Bartolüd. Kulütura musulümanstva.-Soçineniş VI t. s.194.

26b. Qazi Bürhanəddinin həyat və yaradıcılığı barədə bax: Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. I. Bakı, 1960. s.

M.Vəliyev. Qazi Bürhanəddinin lirikası. f.e.n. alimlik dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiyanın avtoreferatı. Bakı, 1991.

Yaşar Yücel. Qazi Bürhanəddin Əhməd və dövləti. 1344-1398.

E.J.Gibb. Cadi Burhanud - Din. - A üistxry xf Xttxman Pxetry. Lxndxn. 1958.

27. Ə.Səfərli. Ön söz.- Qazi Bürhanəddin. Divan. Bakı, 1988, səh.3.

28. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. I c. Bakı,1960. səh.225.

29. Ə.Səfərli. Ön söz.- Qazi Bürhanəddin. Divan. Bakı, 1988. səh.11.

30. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. I c. Bakı, 1960. səh.228.

31. Nəsiminin həyat və yaradıcılığı barədə bax: H.Arashlı. İmadəddin Nəsimi. Bakı, 1972.

M.Quluzadə. Böyük ideallar şairi. Bakı, 1973.

İmadəddin Nəsimi. Məqalələr məcmuəsi. Anadan olmasının 600 illiyi münasibətilə. Bakı, 1973.

S.Şıxıyeva. Nəsiminin lirikası. Filologiya elmləri namizədi elmi dərəcəsi almaq üçün təqdim olunmuş dissertasiya. Bakı, 1990.

Z.Kuluzadə. Xurufizm i eqo predstaviteli v Azerbajdžane. Bakı,1970.

A.Çlürbrus. Poçtika i matematika. Bakı, 1979.

Ü.Ayan. Seyyid Nesimi haqqında çalışmaları. - Atatürk Universiteti. Edebiyyat fakultesi araştırmaları dergisi. II. 1971. s.65-74.

Gölpınarlı. Nesimi-Uzuli-Rumi. İstanbul, 1953.

K.Kürkcüoğlu. Nesimi divanından seçmeler. Ankara, 1985.

31a. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. I c. Bakı, 1960. səh.264.

32. M.Quluzadə. Müqəddimə. İmadəddin Nəsimi. Seçilmiş əsərləri. Bakı, 1988. səh.6.

33. Yenə orada. səh.18.

34. Q.Paşayev. Nəsimi. İraq divanı (ön söz). Bakı, 1988. səh.3.

35. R.Azadə. Məhəmməd Füzuli. Bakı. 1994. səh.6.

36. Şah İsmayıl Xətəinin həyat və yaradıcılığı barədə bax: Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. I c. Bakı, 1960. səh.324-326.

Ə.Məmmədov. Şah İsmayıl Xətai. Bakı,1961.

Şah İsmayıl Xətai (məqalələr məcmuəsi). Bakı, 1988.

O.Çfəndiev. Azerbajdžanskoe Qosudarstvo Sefevidov. Bakı, 1981;

S.Rxger. Iran under t̄ie Safavids. Cambridge Universiry Press.
1980.

37. Az̄rbaycan ̄d̄biyyatı tarixi. I c. Bakı, 1960. s̄h.308.

38. F̄zulinin h̄yat v̄e yaradıcılıęı bar̄d̄ bax:

Azad̄ R. M̄h̄mm̄d F̄zuli. Bakı, 1994;

Araslı H. B̄ȳk Az̄rbaycan ŗairi F̄zuli. Bakı, Ḡnclik. 1958;

V̄falı A. F̄zuli ̄yr̄dir. Bakı, 1977;

V̄falı A. F̄zuli x̄lqiliyi. Bakı, 1995;

Qasımzad̄ F. Q̄m karvanı, yaxud z̄lm̄td̄ nur. Bakı, 1968;

Qasımova A. F̄zuli yaradıcılıęında Qur'an r̄vaȳtl̄ri. Bakı.
1995;

Quluzad̄ M. F̄zulinin lirikası. Bakı. 1965;

̄lizad̄ L. F̄zulinin gizli s̄z̄. Bakı;

̄liyev S. F̄zuli (N̄z̄ri-b̄dii d̄ŗ̄nc̄l̄ri). Bakı.1996;

Ḡȳŗov N. F̄zulinin s̄n̄t v̄e m̄'rif̄t d̄nyası. Bakı. 1997.

M̄mm̄dov V. F̄zulinin musiqi d̄nyası. Bakı.1977;

M̄mm̄dov R. F̄zulinin sosial f̄ls̄f̄si. Bakı, 1994;

Mir C̄lal. F̄zuli s̄n̄tkarlıęı. Bakı. 1958;

Feyzullayeva V. F̄zulinin q̄sid̄l̄ri. Bakı, 1985;

Hacıyev Q. F̄zuli. Dil s̄n̄tkarlıęı. Bakı, 1994;

C̄f̄rov M.C. F̄zuli d̄ŗ̄n̄r. Bakı, 1959;

Karahan A.F̄zuli muhiti, h̄yatı, ŗahsiyyeti. Ankara.1985;

K̄pr̄l̄ F. F̄zuli. Hayatı ve eserleri. İstanbul. 1942;

Nihat A. F̄zuli divanında maddi kultur. İstanbul. 1987;

Yener C. F̄zuli. İstanbul, 1975;

Yener C. Fuzulinin d̄nyası. İstanbul, 1971;

Bertel̄s E.Ç. Izbranne trudi. Nizami i F̄zuli. M., 1961;

Gibb E.W. A ŗiŗxry xf Ottxman Rxetry. Lxndx. 1909.

39. Bu bar̄d̄ bax. ̄bu Usman Cahiz. Ris̄l̄tun fi-manaqibil-
̄trak- Cahiz. S̄l̄su r̄sail. Leyden 1903.

40. H. Araslı. B̄ȳk Az̄rbaycan ŗairi F̄zuli. Bakı, 1958. s̄h.78.

41. Yenə orada. səh.78-79.
42. Bu barədə bax.
Xanna alü-Faxuri. İstoriş arabskoz literaturı. I. M., 1959, s.282;
M.Filüştinskiz. İstoriş arabskoz literaturı. Moskva. 1985. str.268.
Şauki Dayf. Tərixul-ədəbi-arabiyyi.əl-Asrul-abbəsiyyul-avvalu. Qahirə. 109-117;
Circi Zeydan. Tərixu ədəbil-luğatil-arabiyyəti. Qahirə. II. s.34-35.
43. F.Qasımzadə. Qəm karvanı, yaxud zülmətdə nur. Bakı, 1968. səh.335-355.
44. Yenə orada. səh.71.
45. A.Karahan. Füzuli. Muhiti, hayatı ve şahsiyeti. Ankara, 1989. s.150.
46. Dj. S.Triminqem.Sufizskie ordenı v islame. M.,1989.str.75.
- 47.Yenə orada. səh.88.
48. Əbdürrəhman Əbdülxaliq. Əl-fikrüs-sufiyyu, Kuveyt. 1994. s.664.
49. Ç.E.Bertelüs. -Arabskie stixi Fuzuli-Nizami i Fuzuli. M., 1961. s.519-520.
50. M.Quluzadə. Füzulinin lirikası. Bakı, 1965. səh. 166.

51. A.Karahan. Füzuli. Muhuti, hayatı ve şahsiyeti. Ankara, 1989. s.150

52. İnsanın Tanrını sevməsi və Ona olan eşqin tərənnümü təsəvvüflə bağlıdır.

D.B.Makdonald "İslam aspektləri" əsərində bu barədə yazır:

"İnsan Tanrını sevə bilərmə? Müsəlman teoloqları bu suala dərhal belə cavab verərdilər: "Yox, insan Tanrını sevə bilməz. Çünki insan və Allah-Təala təbiət etibarilə fərqlidirlər. Bu səbəbdən də onlar arasında məhəbbət ola bilməz. Burada olsa-olsa ancaq Allah-Təalaya itaətdən söhbət gedə bilər.

İnsanın Allaha olan sevgisi yalnız mütləq ola bilər". Onlara cavab olaraq Gəzali bildirmişdir ki, müqəddəs Quranda dəfələrlə Allahvəsər insandan söhbət açılmışdır. Eləcə də müqəddəslər həmişə Allah-Təalanın sevdiyi mömin bəndələrdən danışmışlar. Ortodoks islam şəriəti sonradan Gəzalinin fikri ilə razılaşıb insanın Tanrıya olan sevgisinin mümkün, ağılabatan və real olmasını qəbul etmişdir (Aspects of Islam. D.B.Macdonalds. p.139). İmam Gəzalinin Yusif surəsinin təfsirinə həsr etdiyi Sevginin sirlərinə dair eşq dənizi kitabı əsərində Tanrının İnsana - konkret olaraq, Hz.Məhəmmədə məhəbbətini ifadə edən belə bir qüdsi hədis verilib: "Ya Məhəmməd, Mənim hüzzurum Sənin nələyinlə şərəf tapdı. Bütün məxluqat içərisində sən mənim həbibimsən. (İmam Gəzali. "Kitəbu bəhrul-məüəbbət fi əsraril-məvaddət" səh.2-3.)

Qeyd etmək lazımdır ki, Şərq ədəbiyyatında insanın Tanrıya sevgisindən bəhs edən şeirlərin ilk nümunələrini ilk ərəb sufi-mistikləri yaratmış, Rabiə əl-Ədəviyyə, Həllac ibn Mənsur kimi şairlər Allah-Təalaya olan məhəbbəti tərənnüm edən şeirlər yazmışlar. Zaman keçdikcə bu mövzu fars və türk ədəbiyyatlarında da özünə geniş yer etmişdir.

53. X.A.Qibb. Arabskəş literaturə. M., 1960. səh.90.

54. Mir Cəlal. Füzuli sənətkarlığı. Bakı. 1953. səh.9.
55. N.I.Priqarina. Xafiz i vlişnie sufizma na formirovanie şzıka persidskoz poçzii. Sufizm v kontekste musulümanskoz kulüturı. M., 1989. str.94.
56. T.Hacıyev. Füzuli. Dil sənətkarlığı. Bakı, 1994. səh.26.

§ 2.

1. I.N.Nikulin. Vvedenie. Tradisionnoe i novoe v literaturax Cqo- Vostoçnoz Azii. M., 1982. s.3.
2. Qolıqına K.I. Buddizm i poçtıçeskaş mıslü Kitaş. Tipoloqiş i vzaimosvşzi srednevekovıx literatur Vostoka i Zapada. M., 1974, s.289.
3. Fon Qrcnebaum Q.Ç. Literatura v kontekste islamskoz sivilizasiı. - Arabskaş srednevekovıaş kulütura i literatura. M., 1978. s.44.
- 3a. İbn əl-Mutəzz. Kitəbul-bədi.- I.C.Kraçkovskiz. Izb. soç. VI tom. M.-L.1958 s.
4. Tədqiqat işində ərəbcə iqtibaslar bəzən transkripsiya ilə verilmişdir.
Burada Ə.Məmmədovun "Ərəb dili" (Ə.Məmmədov. Ərəb dili. Bakı.1971) kitabındakı traskripsiya sistemi əsas götürülmüşdür.
5. E.M.Meletinskiz. Vvedenie v istoričeskuc poçtiku çposa i romana. M., 1986, s.14.
6. Ə.Səfərli. Ön söz - Qazi Bürhanəddin. Divan. Bakı, 1988. səh.3.

7. Adəmin rəvayəti barədə bax: İbn Cərir Təbəri. Tarix. I. Misir, 1967. s. 89-164;
 İbn Cərir Təbəri. Təfsir. Cəmiul-bəyən. I. 152-185;
 Nizaməddin Qummi. Təfsir. Ğaraibu-l-Quran. I 205-250;
 İbn Kəsir. Təfsiru-l-Qurani-l-Azim. Beyrut, 987. I. s.71-82; II. 211-216
 Sələbi. Qısasul-ənbiya. Misir, səh.1315. s. 14-23, 27;
 Beyzavi Təfsir. Ənvarut-tənzil. İstanbul.ü.1319. II, 559-560;
 Əlauddin Bağdadi. Təfsir. Lubəbut-təvil. İstanbul, ü.1319. II. 559-560
 Sədrəddin Bəlaği. Quran qissələri. Bakı, 1992. səh.11-14;
 Piotrovskiz. M.B. Koraniçeskie skazaniş. M.1991. s. 30-44;
 Kosidovskiz Z. Biblezskie skazaniş. Skazaniş evanqelistov. M., 1990, s.12-15, 21-24 ;
 Mifoloqiçeskiz slovarü. M., 1991. c.17-20;
 Mifi narodov mira. M., 1982. I. s. 39-43;
 Seyyid Kutub. Fi zilalil Kuran. İstanbul, 1991. I.s.78-88; IV. s. 269-272.
 M.Seligxün. Adem. Islam ansiklxpedisi. Istanbul, 1940. I. s. 135;
 Tü. Ügües. A gictixnary xf Islam. Lxndxn, 1885. c. 9-10, 440, 475.
8. R.Uçllek, O.Uorren. Teoriş literaturı. M., 1978. s.214.
9. İnsanın nütfə, qan və ətdən yaradılmasının qeyd edilməsi ilk insanın torpaqdan yaradılmasını inkar etmir. Burada dölün ana bətnindəki inkişafı nəzərdə tutulur. Bu barədə bax: Vinnikov I.I. Koraniçeskie zametki. Issledovaniş istorii kulüturı narodov Vostoka.
 Sbornik v çestü akademika Orbeli I.A. M.L. 1960, s.309-310.
10. Bəzi şərqşünaslar Qurandakı Allah barədə deyilən (əl-Muminun.14. Saffat. 125.) "Əhsənül-xaliqin" (Xaliqlərin ən

yaxşısı) ifadəsində insanın özündə də bir xəlq etmək qabiliyyəti olmasına işarə edildiyini söyləyirlər.

Q.Ç.fon Qrcnebaum. Literatura v kontekste islamskoz sivilizasi. Arabskaş srednevekovaş kulütura i literatura. M., 1978. s.45.

11. Bu barədə bax: I fəsil, I qeyd 53.

12. E.Ç.Bertelüs. Sufizm i sufizskaş literatura. M. 1965. s.28.

13. V.V.Evsckov. Mifi o vselennoz. M., 1988. s.10, 17.

14. Qurani-Kərim. Nur surəsi (35), Əhzab (45), Saffat (8), İncil. Yuhəna. I. (4-9), M., 1988.

15. İbn Kəsir. I. Beyrut, 1987. səh.82;
Sələbi. Qıyasu-l-ənbiya. Misir. ü.1315. s.17.

16. İbn Cərir Təbəri.Təfsir.Cəmiul-bəyan.Qahirə, 1323-1329. I. s.179.

17. Sələbi. Qıyasu-l-ənbiya. Misir. ü.1315. s.18.

18. Sələbi. Qıyasu-l-ənbiya. Misir. ü.1315. s.18;
Təbəri. Təfsir.Cəmiul-bəyan Qahirə, 1323-1329.I. s.181.

19. E.M.Melitinskiz. Poçtika mifa. s.7.

20. Nuhun hekayəti barədə bax:

İbn Cərir Təbəri. Tarix. I. Misir,1967.s.179-193;
İbn Cərir Təbəri. Təfsir. Cəmiul-bəyan. Qahirə, ü.1323-1329. XII. 16-33;
Nizaməddin Qummi. Təfsir. Ğaraibul-Quran. Qahirə, 1323-1329. XII. s. 20-40;
İbn Kəsir. Təfsirul-Quranil-Azim. Beyrut, 1987. II. s.232-233;

- III. s.458-465;
 Sələbi. Qızasul-ənbiya. Misir, ü.1315. s.31-35;
 Beyzavi Təfsir. Ənvarut-tənzil. İstanbul, ü.1319. II. s. 316-333.
 Əlauddin Bağdadi. Təfsir. Lubəbut-təvil. İstanbul. ü.1319. II. s.317-333;
 Sədrəddin Bəlaği. Quran qıssələri.Bakı, 1992. s.18-22;
 M.B.Piotrovskiz. Koraniçeskie skazaniş.M., 1991, s.44-55;
 Z.Kosidovskiz.Biblezskie skazaniş.Skazaniş evanqelistov. M., 1990. s.15-19,25-26;
 S.S.Averinsev. Noz. M.s. s.403;
 S.S.Averinsev. Noz. M.n.m. II. s.224-226;
 Seyyid Kutub. Fi zilalil Kuran. İstanbul,1991.IV.s.324;V.s.550-553; IX. s.29;
 B.Üeller. Nuh. I.a. IX. 344-346;
 Tü. Üügües. A gictixnary xf islam. Lxndxn. 1885. p.434-436.
21. S.N.Kramer. İstoriş naçinaetsş v Şumere.M.,1991.s.155-157.
22. Dj.Dj.Frçzer. Folüklor v Vetxom Zavete. M., 1980, s.67-171;
 V.N.Toporov. Potop.Mifi narodov mira.II t.M.,1982,s.324-326.
- 23.V.I.Braqinskiz.Sufizskiz simvolizm korablş i eqo ritualüno mifiçeskaş arxetipika (k istoriko poçtoloqiçeskomu izuçenic topiki). - Problemi istoriçeskoz poçtiki literatur Vostoka. M., 1988. s.207. Bundan sonra: V.I.Braqinskiz Sufizskiz simvolizm korablş.
24. Yenə orada. s.207.
25. V.V.Bartolüd. Soçineniş. t. VI. Koran i more. M., 1965, s.546.
26. V.I.Braqinskiz. Sufizskiz simvolizm korablş. s. 207.
27. Bertelüs E.Ç. Slovarü sufizskix terminov - Sufizm i sufizskaş literatura. s.151.

28. Quran. Ənkəbut 14. Tövrat. Varlıq. IX (29).
29. Tövrat. Varlıq. IX (20-27).
30. E.J.W. Gibb. A üstxry xf Xttaman Pxetry. I. Lxndxn,1958. p.219.
31. İbrahimin (ə) hekayəti barədə bax:
 İbn Cərir Təbəri. Tarix. I. Misir,1967.s.233-292;
 İbn Cərir Təbəri. Təfsir. Cəmiul-bəyən. Qahirə, ü.1323-1329.I. c.380-410; III.c.197-198; XIV.c.25.;
 Nizaməddin Qummi. Təfsir. Ğaraibul-Quran. Qahirə, ü.1323-1329. I. s.380-411;
 İbn Kəsir. Təfsirul-Quranil-Azim. Beyrut,1987. I. c.181-190; II. s.467-468; III. s.129-131, s.350-353;
 Sələbi. Qısasul-ənbiya. Misir, ü.1315. s.41-57;
 Beyzavi Təfsir. Ənvarut-tənzil. İstanbul,ü.1319. III. s. 431-339;
 Əlauddin Bağdadi. Təfsir. Lubəbut-təvil. İstanbul. ü.1319. III.s.431-439;
 Sədrəddin Bələği. Quran qissələri. Bakı, 1992. s.18-22;
 M.B.Piotrovskiz. Koraniçeskie skazaniş.M., 1991, s.80-90;
 Z.Kosidovskiz. Biblezskie skazaniş. Skazaniş evanqelistov. M., 1990. s.28-41,56-65;
 S.S.Averinsev. Avraam. M.s. s.10;
 S.S.Averinsev. Avraam. M.n.m. I. s.25-28;
 Seyyid Kutub. Fi zilalil Kuran. İstanbul, 1991. I. s.169-175;
 VIII. s.504-508;
 I.Eisenberg. İbrahim. I.a. V (II). s.878-879;
 Tü. Ügües. A gictixnary xf islam. Lxndxn. 1885.p.4-7,216,440,475.
32. Bu barədə bax: İbn əl-Əsir. Tarix. I. s.34-35.
33. I.V.Stebleva.K voprosu formirovaniş obraznoz sistemi

liriki v klassičeskoz terkoşziçnoz poçzii. Problemi istoričeskoz poçtiki literatur Vostoka. M., 1988. s.185-188.

34. Yusifin hekayəti barədə bax:

İbn Cərir Təbəri. Tarix. I. Misir, 1967;

İbn Cərir Təbəri. Təfsir. Cəmiul-bəyən. Qahirə, ü.1323-1329. XII. c.83; XIII c.53;

Nizaməddin Qummi. Təfsir. Ğaraibul-Quran. Qahirə, ü.1323-1329. XII. s.65;

İbn Kəsir. Təfsirul-Quranil-Azim. Beyrut, 1987. II. s.485-509;

Sələbi. Qısasul-ənbiya. Misir, ü.1315. s.61-80;

Beyzavi Təfsir. Ənvarut-tənzil. İstanbul, ü.1319. II. s. 383-465;

Əlauddin Bağdadi. Təfsir. Lubəbut-təvil. İstanbul. ü.1319.II.s.383-465;

Sədrəddin Bələği. Quran qissələri. Bakı, 1992. s.55-84;

M.B.Piotrovskiz. Koraniçeskie skazaniş.M., 1991, s.90-101;

Z.Kosidovskiz. Biblezskie skazaniş. Skazaniş evanqelistov.

M., 1990. s.68-80;

S.S.Averinsev. İosif. - M.s. s.253-255;

S.S.Averinsev. İosif. - M.n.m. I. s.555-558;

O.M.Frezdenberq. Mif ob İosife Preqerasnom. "Şzık i literatura". t.VIII. L., 1931, s.137-158.

Seyyid Kutub. Fi zilalil Kuran. İstanbul, 1991.VI. s.214-318;

A.S.Furat. Yusuf.- I.a. XIII. s.

Tü. Üügües. A gictixnary xf islam. Lxndxn. 1885.

p.223,250-255,440,475.

35. Əbu Abdulla Məüəmməd ibn İsmayıl əl-Buxari əl-Cufi. Saüüü.

IV

s.121. Sələbi Qısasul-ənbiya. Misir. ü.1315.s.61.

36. Z.Kosidovskiz. Biblezskie skazaniş. Skazaniş evanqelistov.

M., 1990. s.78.

37. Sələbi. Qısasul-ənbiya. Misir. ü.1315. s.65.

38. N.Ş.Xişamov bu motivin Qul Əlinin "Qisseyi-Yusif" əsərində əsas yer tutduğunu göstərmişdir.- Xişamov N.Ş. "Poçma Kıssa-i-Zusuf Kul Ali". Analiz istočnikov scjeta i avtorskoqo tvorčestva. M., 1979.
39. İbn Kəsir. Təfsir. Beyrut. 1987. II s.494.
40. Sələbi. Qısasul-ənbiya. Misir, ü.1315. s.61.
41. Yenə orada. s.61.
42. Yenə orada. s.62.
43. Musanın (ə) hekayəti barədə bax:
İbn Cərir Təbəri. Tarix. I. Misir,1967. s.385-434;
İbn Cərir Təbəri. Təfsir. Cəmiul-bəyən.Qahirə,ü.1323-1329.I. s.226-236; VI. s.96-107, XI. s.95-109.
Nizaməddin Qummi. Təfsir. Ğaraibul-Quran. Qahirə, ü.1323-1329.
I.s.286-327; VI.s.92-101; XVI. s.89-137;
İbn Kəsir. Təfsirul-Quranil-Azim. Beyrut, 1987. I.s.97-118; II. s.245-261; III. s.151-172, 344-350;
Sələbi. Qısasul-ənbiya. Misir, ü.1315. s.122,124,130-139;
Beyzavi Təfsir. Ənvarut-tənzil. İstanbul,ü.1319. II. s. 275-281; III. s.623-644; IV.s.188-211.
Əlauddin Bağdadi. Təfsir. Lubəbut-təvil. İstanbul. ü.1319. II. s.275-281, III. s.623-644; IV. s.188-211.
Sədrəddin Bələği. Quran qissələri. Bakı, 1992. s.88-116;
M.B.Piotrovskiz. Koraniçeskie skazaniş.M., 1991, s.101-113;
Z.Kosidovskiz. Biblezskie skazaniş. Skazaniş evanqelistov. M., 1990. s.82-118;
S.S.Averinsev. Moizez. - M.s. s.372-474;
S.S.Averinsev. Moizez. - M.n.m. II. s.164-168;

- Seyyid Kutub. Fi zilalil Kuran. İstanbul,,1991.V. s.554-562;
VIII.
s.70-101; IX.s.194-229;
B.Üeller. Musa.- I.a. VIII. s.658-660;
Tü. Üügües. A gictixnary xf islam.Lxndx.1885.p.356-366,440,
475.
44. Musaya (ə) verilən möcüzələr barədə bax: İbn əl-Əsir Tarix. I.
s.62-63;
Sələbi. Qıyasu-l-ənbiya. Misir.ü.1315. s.105; Təbəri. Tarix. I.
Misir, 1967.s.407-408 və s.
45. Tövrat. Çıxış. IV.(6-7).
46. Məsnəvi. Mövlanə. İstanbul 1990. VI. s.154.
- 46a. Şərhu divan əl-Mutənəbbi. Beyrut. II. s.232.
47. Qarunun hekayəti barədə bax:
İbn Cərir Təbəri. Tarix. I. Misir, 1967. s.443-452;
İbn Cərir Təbəri. Təfsir. Cəmiul-bəyən. Qahirə, ü.1323-1329.
Nizaməddin Qummi. Təfsir. Ğaraibul-Quran. Qahirə, ü.1323-
1329.
İbn Kəsir. Təfsirul-Quranil-Azim. Beyrut, 987. III.s.409-412;
Sələbi. Qıyasul-ənbiya. Misir, ü.1315. s.120-122;
Beyzavi Təfsir. Ənvarut-tənzil.İstanbul,ü.1319. II. s. 580-587.
Əlauddin Bağdadi. Təfsir. Lubəbut-təvil. İstanbul.
ü.1319.s.580-587.
Sədrəddin Bələği. Quran qissələri. Bakı, 1992. s.88-116;
M.B.Piotrovskiz. Karun. - M.s. s.279;
M.B.Piotrovskiz. Karun. - M.n.m. I. s.625;
Seyyid Kutub. Fi zilalil Kuran.İstanbul,1991.VIII. s.124-129;
D.B.Macdxnald. Karun.-I.a. VII. s.371;
Tü. Üügües. A gictixnary xf islam. Lxndx. 1885. p.281, 363,
440.

48. İbn Cərir Təbəri. Tarix. I. Misir, 1967. s.447-3448.
49. Süleymanın hekayəti barədə bax:
İbn Cərir Təbəri. Tarix. I. Misir,1967. s.486-503;
İbn Cərir Təbəri. Təfsir. Cəmiul-bəyən. Qahirə, ü.1323-1329.
XIX. s.79-96; XXIII. s.88-94;
Nizaməddin Qummi. Təfcir. Ğaraibul-Quran. Qahirə, ü.1323-1329. XIX.s.87-162
İbn Kəsir. Təfsirul-Quranil-Azim. Beyrut, 1987.III. s.195-197,370-379;
Sələbi. Qıssasul-ənbiya. Misir, ü.1315. s.162-183;
Beyzavi Təfsir. Ənvarut-tənzil. İstanbul, ü.1319.IV. s.262-266,515-522;
Əlauddin Bağdadi. Təfsir. Lubəbut-təvil. İstanbul, ü.1319. IV.s.258-266;
Sədrəddin Bələği. Quran qıssələri. Bakı, 1992. s.131-138;
M.B.Piotrovskiz. Koraniçeskie skazaniş.M., 1991, s.141-147;
Z.Kosidovskiz. Biblezskie skazaniş. Skazaniş evanqelistov. M.,1990. s.201-211,219-226.
D.V.Hedroviskiz. Solomon. - M.s. s.507.
D.V.Hedroviskiz. Solomon. -M.n.m. II. s.460-461.
Seyyid Kutub. Fi zilalil Kuran.Istanbul,1991.VIII. s.16-35, 376-380;
I.Walker. Suleyman.-I.a. XI. s.172-174;
Tü. Ügües. A gictixnary xf islam. Lxndxn. 1885. p.440, 601-604.
50. Bu barədə bax: İbn Kəsir. Təfsir.IV.s.38-39; Təbəri. Tarix. 498-499.
51. K.E.Kürkçüoğlu. Seyyid Nesimi divanından seçmələr. Ankara, 1985. s.20.

52. İbn Kəsir Qaf dağı barədə rəvayətlərin yəhudiləri xürafatı olduğunu qeyd edir. İbn Kəsir. Təfsir. IV cild. s. 236-237.
53. Mövlanə. Məsnəvi. İstanbul 1990. I cild. s.206.
54. Bu barədə. E.Ç.Bertelüs. Kniqa o solovüe "Bulbulname"
Faridaddi- na Attara. - "Navoi i Attar. - Sufizm i
sufizskaş literatura. s.344-377.
55. Min bir gecə. Bakı, 1977. V c. s.136-137.
56. Harut-Marut və Babil quyusu barədə bax:
İbn Cərir Təbəri. Təfsir. Cəmiul-bəyən. Qahirə, ü.1323-1329.I.
c.340.
Nizaməddin Qummi. Təfci. Ğaraibul-Quran. Qahirə, ü.1323-
1329. I. s.342.
İbn Kəsir. Təfsirul-Quranil-Azim. Beyrut, 1987.I. s.138-153;
Sələbi. Qısasul-ənbiya. Misir, ü.1315. s.29-31;
M.B.Piotrovskiz. Koraniçeskie skazaniş.M., 1991, s.145, 188;
M.B.Piotrovskiz. Xarut i Marut. - M.s. s.585-586.
M.B.Piotrovskiz. Xarut i Marut. -M.n.m. II. s.584.
Seyyid Kutub. Fi zilalil Kuran.Istanbul,1991.I. s.146;
A.I.Wensinck. Harut-Marut. - I.a. M (I). s.305-306;
Tü. Üügües. A gictixnary xf islam. Lxndxn. 1885. p.167-168.
57. Qeyd etmək lazımdır ki, bu ayə barədə müxtəlif mülahizələr mövcud olub. Qurani-Kərimin Təhrim surəsinin 6-cı ayəsindəki mələklər barədə "Onlar Allahın buyruğuna asi olmur və onlara əmr olunanı yerinə yetirirlər" müddəasını əsas tutan bəzi ilahiyyatçılar Harut-Marutla bağlı rəvayətin mələklərə deyil, insanlara aid olduğunu söyləmişlər. Bu barədə Şeyx Əbdülkərim Məhəmməd əl-Müdərrisinin "Nurul-islam" - "İslamın nuru" kitabında deyilir: Harut və Marut barədə, onların asi olmaları haqda dillər əzbəri olan rəvayət açıq-aşkar yalandır. Çünki ayədəki (Bəqərə surəsinin 102-ci ayəsi nəzərdə tutulur) mlkyn - ləmin

kəsərəsi ilə, yəni məlikeyn - (iki məlik, hökmdar) kimi oxunmalıdır. Bu qiraət variantı daha geniş yayılıb və bir daha sübut edir ki, Harutla Marut iki mələk deyil - iki məlik - hökmdar olub (Şeyx Əbdülkərim Məhəmməd əl-Müdərrisi. Nuru-l-islam. İstanbul. 1985).

58. Əshabi-Fil rəvayəti barədə bax:

İbn Cərir Təbəri. Təfsir. Cəmiul-bəyən. Qahirə, ü.1323-1329.

Nizaməddin Qummi. Təfcir. Ğaraibul-Quran. Qahirə, ü.1323-1329.

İbn Kəsir. Təfsirul-Quranil-Azim. Beyrut, 1987. IM. s.586-591;

Sələbi. Qısasul-ənbiya. Misir, ü.1315. s.248;

Beyzavi Təfsir. Ənvarut-tənzil. İstanbul, ü.1319.VI s.568-574;

Əlauddin Bağdadi. Təfsir. Lubəbut-təvil. İstanbul, ü.1319.s.568-574

Sədrəddin Bələği. Quran qissələri. Bakı, 1992. s.201-206;

M.B.Piotrovskiz. Korançeskie skazaniş.M., 1991, s.161-162;

Seyyid Kutub. Fi zilalil Kuran.İstanbul,1991. X.s.565;

Tü. Üügües. A gictixnary xf islam. Lxndxn. 1885. p.24.

59. Əyyubun üekayəti barədə bax:

İbn Cərir Təbəri. Tarix. I. Misir,1967. s.322-329;

İbn Cərir Təbəri. Təfsir. Cəmiul-bəyən. Qahirə, ü.1323-1329.

Nizaməddin Qummi. Təfsir. Ğaraibul-Quran. Qahirə, ü.1323-1329.

İbn Kəsir. Təfsirul-Quranil-Azim. Beyrut, 1987. III. s.197-200;

Sələbi. Qısasul-ənbiya. Misir, ü.1315. s.86-92;

Beyzavi Təfsir. Ənvarut-tənzil. İstanbul, ü.1319. IV. c.266-273;

Əlauddin Bağdadi. Təfsir.Lubəbut-təvil. İstanbul, ü.1319. c.266-273;

Sədrəddin Bələği. Quran qissələri. Bakı, 1992. s.147-152;

M.B.Piotrovskiz. Korançeskie skazaniş.M., 1991, s.122-130;

- Z.Kosidovskiz. Biblezskie skazaniş. Skazaniş evanqelistov. M.,1990. s.277-281, 288-290.
 S.S.Averinsev. İov.- M.s. s. 151;
 S.S.Averinsev. İov.- M.n.m. I. s.553-554;
 Seyyid Kutub. Fizilalil Kuran. İstanbul, 1991. III. s.138; IV. s.91;
 VIII. s.549;
 M.Seligsün. Eyyub.-I.a. IV. s.422-424;
 Tü. Üügües. A gictixnary xf islam. Lxndx. 1885. p.440, 475.
60. Xızrın hekayəti barədə bax:
 İbn Cərir Təbəri. Tarix. I. Misir,1967. s.365-376;
 İbn Cərir Təbəri. Təfsir. Cəmiul-bəyən. Qahirə, ü.1323-1329. XV. s.162; XVI s.16.
 Nizaməddin Qummi. Təfcir. Ğaraibul-Quran. Qahirə, ü.1323-1329. XVI.s.17-20.
 İbn Kəsir. Təfsirul-Quranil-Azim. Beyrut, 1987. III. s.97-106;
 Sələbi. Qısasul-ənbiya. Misir, ü.1315. s.122-130;
 Beyzavi Təfsir. Ənvarut-tənzil. İstanbul, ü.1319.
 Əlauddin Bağdadi. Təfsir. Lubəbut-təvil. İstanbul, ü.1319.
 Sədrəddin Bələği. Quran qissələri. Bakı, 1992. s.113-116;
 M.B.Piotrovskiz. Koraniçeskie skazaniş.M., 1991, s.111-112;
 M.B.Piotrovskiz. Xadir.- M.s. s. 580;
 M.B.Piotrovskiz. Xadir.- M.n.m. II. s.576;
 Seyyid Kutub. Fi zilalil Kuran. İstanbul, 1991. VII. s.120-128;
 N.B.Pertev. Hizir. -I.a. V (I). s.457-471;
 Tü. Üügües. A gictixnary xf islam. Lxndx. 1885. p.270.
61. Bilqamıs dastanı. Bakı, 1985, s.97.
62. Sələbi. Qıyasul-ənbiya. Misir. ü.1315.
63. Təbəri. Tarix. I. s.365.
64. Triminqem. Sufiskie ordenı v islame. M., 1989.s.133.

65. İskəndər Zülqərneynin hekayəti barədə bax:
İbn Cərir Təbəri. Tarix. I. Misir, 1967. s.572-579;
İbn Cərir Təbəri. Təfsir. Cəmiul-bəyən. Qahirə, ü.1323-1329. XVI. s.18-25.
Nizaməddin Qummi. Təfcir. Ğaraibul-Quran. Qahirə, ü.1323-1329. XVI. s.17-20.
İbn Kəsir. Təfsirul-Quranil-Azim. Beyrut, 1987. III. s.106-110;
Sələbi. Qısasul-ənbiya. Misir, ü.1315. s.202-209;
Beyzavi Təfsir. Ənvarut-tənzil. İstanbul, ü.1319. IV. c.133-142;
Əlauddin Bağdadi. Təfsir.Lubəbut-təvil. İstanbul, ü.1319.IV.s.133-142;
Sədrəddin Bələği. Quran qissələri. Bakı, 1992. s.189-191;
M.B.Piotrovskiz. Koraniçeskie skazaniş.M., 1991, s.147-149;
I.S.Braqinskiz. İskandar.- M.s. s. 258;
I.S.Braqinskiz. İskandar.- M.n.m. s.570;
Seyyid Kutub. Fi zilalil Kuran. İstanbul, 1991. VII. s.128-137;
A.S.Furat. Zül-karneyn. -I.a. XIII. s.650-652;
Tü. Ügües. A gictixnary xf islam. Lxndxn. 1885. p.13,475,717-718.
66. M.B. Piotrovskiz M.B. Koraniçeskie skazaniş. s.147.
67. S.Bələği. Quran qissələri. Bakı, 1992. s 284-302.
68. Tövrat. Danyal. VIII
69. S.Bələği. Quran qissələri. Bakı, 1992. s 284-302.
70. İbn əl-Əsir. Tarix. I. s.96; Təbəri. Tarix. I. s.573; Sələbi. Qıyasu-l-ənbiya.s.204. İbn Kəsir Təfsir. III. s.106.
71. Y.E.Bertels. Müqəddimə - Nizami Gəncəvi. Şərəfnamə. səh.11.

72. İsa peyğəmbərin hekayəti barədə bax:
 İbn Cərir Təbəri. Tarix. I. Misir, 1967. s.385-605;
 İbn Cərir Təbəri. Təfsir. Cəmiul-bəyən. Qahirə, ü.1323-1329.
 VI. s.15-23;
 Nizaməddin Qummi. Təfcir. Ğaraibul-Qur'an. Qahirə, ü.1323-1329. VI. s.17-24;
 İbn Kəsir. Təfsirul-Quranil-Azim. Beyrut, 1987. I.s.372-375, 586-597; II. s.118-121; III. s.120-129;
 Sələbi. Qısasul-ənbiya. Misir, ü.1315. s.211-213;
 Beyzavi Təfsir. Ənvarut-tənzil. İstanbul, ü.1319. IV. c.150-158;
 Əlauddin Bağdadi. Təfsir. Lubəbut-təvil. İstanbul, ü.1319.
 Sədrəddin Bələği. Quran qıssələri. Bakı, 1992. s.166-178;
 M.B.Piotrovskiz. Koraniçeskie skazaniş.M., 1991;
 Z.Kosidovskiz. Skazaniş evanqelistov. M., 1990.
 S.S.Averinsev. İisus Xristos.- M.s. s. 234-238;
 S.S.Averinsev. İisus Xristos.- M.n.m. I. s.491-503;
 Seyyid Kutub. Fi zilalil Kuran. İstanbul, 1991. I. s.132; II. s.69-94;
 III. s.124-128 və s.
 D.M.Macdxnald. İsa.-I.a. V (II). s.1062;
 Tü. Ügües. A gıctıxny xıf islam. Lxndxn. 1885. p.229-235.
73. Zəkəriyyənin qətlə yetirilməsi barədə bax: Sələbi. Qısasul-ənbiya. Misir, ü.1315. səh.24.
74. Ç.Renan. Jıznü İisusa Apostolı. M., 1991. s.287.
75. Təbəri. Tarix. I. Misir, 1967 s.603; İbn əl-Əsir. Tarix.I. s.110.
76. İbn Kəsir. Təfsir. I. s.577.
77. Əshabi-Uxdud rəvayəti barədə bax:
 İbn Cərir Təbəri. Təfsir. Cəmiul-bəyən. Qahirə, ü.1323-1329.
 XXX s.72-77;

- Nizaməddin Qummi. Təfsir. Ğaraibul-Quran. Qahirə, ü.1323-1329. XXX. s.61;
 İbn Kəsir. Təfsirul-Quranil-Azim. Beyrut, 1987.IV.s.524-530;
 Sələbi. Qısasul-ənbiya. Misir, ü.1315. s.246-248;
 Beyzavi Təfsir. Ənvarut-tənzil. İstanbul, ü.1319. c.483-487;
 Əlauddin Bağdadi. Təfsir. Lubəbut-təvil. İstanbul, ü.1319. s.483-487;
 Sədrəddin Bələği. Quran qıssələri. Bakı, 1992. s.195-199;
 M.B.Piotrovskiz. Koraniçeskie skazaniş.M., 1991;
 M.B.Piotrovskiz. Asxabal-Uxdud.- M.s. s.68;
 M.B.Piotrovskiz. Asxabal-Uxdud.- M.n.m. s.119;
 Seyyid Kutub. Fi zilalil Kuran. İstanbul, 1991. X. s.426.
 A.Wensinck. Esüabüluüdud-I.a. IV. s.373;
78. Həbib Nəccarın rəvayəti barədə bax:
 İbn Cərir Təbəri. Təfsir. Cəmiul-bəyən. Qahirə, ü.1323-1329.
 Nizaməddin Qummi. Təfsir. Ğaraibul-Quran. Qahirə, ü.1323-1329.
 İbn Kəsir. Təfsirul-Quranil-Azim. Beyrut,1987. III.s.575-576;
 Beyzavi Təfsir. Ənvarut-tənzil. İstanbul, ü.1319. V. c.203;
 Əlauddin Bağdadi. Təfsir. Lubəbut-təvil. İstanbul, ü.1319.V.s.203;
 Sədrəddin Bələği. Qur'an qıssələri. Bakı, 1992. s.156-158;
79. Bu barədə bax. İbn Kəsir. Təfsir. Beyrut. 1987. s.526-529.
80. Z.Bünyadov. İzahlar və qeydlər. Quran. Bakı. 1991. səh.690.
81. Salehin dövəsi ilə bağlı rəvayət barədə bax:
 İbn Cərir Təbəri. Təfsir. Cəmiul-bəyən. Qahirə, ü.1323-1329. XII. s.32-39;
 Nizaməddin Qummi. Təfsir. Ğaraibul-Quran. Qahirə, ü.1323-1329. XII. s.36-39;
 İbn Kəsir. Təfsirul-Quranil-Azim. Beyrut, 1987. II. s.236-240;
 III. s.379-380;

Sələbi. Qıssasul-ənbiya. Misir, ü.1315. s.37-41;
Beyzavi Təfsir. Ənvarut-tənzil. İstanbul, ü.1319. III. s.583;
IV.s.527;
Əlauddin Bağdadi. Təfsir. Lubəbut-təvil. İstanbul,
ü.1319.III.s.590;
Sədrəddin Bələği. Quran qıssələri. Bakı, 1992.IV. s.62-68;
M.B.Piotrovskiz. Koraniçeskie skazaniş.M., 1991. s.62-68;
M.B.Piotrovskiz. Salix.- M.s., s.476;
M.B.Piotrovskiz. Salix.- M.n.m. s.397;
Seyyid Kutub. Fi zilalil Kuran. İstanbul, 1991.IV.s.332;
VIII.s.35;
F.Buül. Scliü.-I.a. X. s.127;
Tü. Ügües. A gictixnary xf islam. Lxndxn. 1885. p.562-563.

82. Ibn əl-Əsir. Tarix I. səü. 31.

FƏSİL 2.

1. V.M. Jirmunskiz. Teoriş literaturı.Poçtika.Stilistika.s.107
2. S.S.Averinsev. Mistika. - Filsofskiz çnsiklopediçeskiz slovarü. M., 1989. s.368.
3. Sufilərın təsəvvüf ideyalarının əksini Qurani-Kərimdə axtarılması barədə bax:

E.Ç.Bertelüs. Sufizm i sufizskaş literatura. M., 1965. s.17.

A.D.Knış. Nekotorie problemi izuçeniş sufizma.-Islam. Reliqiş, obüestvo, qosudarstvo. M., 1984, s.87-88.
4. A.D.Knış. Al-Xurufiza. -Islam. Çnsiklopediçeskiz slovarü. M., 1991. s.284.

5. M.Əsgərov İzahlar.- İmaddədin Nəsimi. İraq divanı. Bakı, 1987. s.293.
6. Z.Kuli-zade. Xurufizm i eqo predstaviteli v Azerbajdžane. Bakı. 1970. s.71-72.
- 6a. Bax. S.Şıxıyeva. Nəsiminin lirikası. Filologiya elmləri namizədi alimlik dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiya. Bakı. 1990.
- S.Şıxıyeva. Hürufilərin siyasi mübarizə tarixindən. "Dil və ədəbiyyat". Bakı. 1998. N 3. s.126-129.
- S.Şıxıyeva. Nəsiminin nisbəsi haqqında, yaxud Nəsimi şirvanlıdır mı? - "Çıraq". 1999. N 1.
- S.Şıxıyeva. Nəsimi və hürufilik. "Ana sözü", 1996, N 3, s.9-14.
7. Z.Məmmədov. Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi. Bakı, 1994. s.257.
8. E.J.W. Gibb. A üstxry xf Ottaman Pxetry. Vxlume I. Lxndx, 1958. p.341.
9. Afsaxzod bu surənin Əbdürrəhman Cami yaradıcılığında əksinə diqqəti cəlb etmişdir.
- Afsaxzod. Lirika Abd ar-Raxmana Djami. Moskva. 1988.
10. Lat bütü barədə bax. İbn Muxammad al-Kalbi. Kitabal-asnam. Moskva. 1984. s.19-21, 23, 31, 43,44.
11. Z.Məmmədov. Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi. Bakı, 1994.
12. Seyyid Kutub. Fi zilalil Kuran. İstanbul, 1991. I s.80.

13. Mesnevi Mevlane. I. İstanbul. 1990. s.100.; Geviren Veled Isbudak. Gozden keçiren. Abdülbakı Gölpınarlı.
14. K.E.Kürkçüoğlu. Seyyid Nesimi divanından seçmeler. Ankara. 1985, s.9,213.
15. A.A.Dolinina. Koraniçeskie sitatı i reminissensii v makamax al-Xariri. İslam. Reliqış, obüestvo, qosudarstvo. M., 1984, s.159.
16. K.E.Kürkçüoğlu. Seyyid Nesimi divanından seçmeler. Ankara. 1985, s.9.
17. V.I.Braqinskiz. Sufizskiz simvolizm korablş s.207.- Sufizm v kontekste musulümaskoz kulütürü. Moskva. 1989.
18. Yenə orada.
19. Z. Məmmədov. Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi. Bakı, 1994.
20. "Təndir qaynadı" kəlamı (Hud, 40) müxtəlif cür şərh edilir. Bəzən "təndir" sözü ilə bütün Yer üzünün nəzərdə tutulduğu göstərilir; yəni sanki Yer üzünün hər tərəfindən bulaqlar qaynadı. Əli ibn Əbi Talibə görə "təndir" sözü ilə dan yeri sökülərkən şəfəqlərin qızarması nəzərdə tutulur (bu barədə bax: İbn Kəsir. Təfsir. Beyrut, 1987, I cild, 461). Bəzən daşqın zamanı aləmi bürümüş selin qaynar olduğu göstərilir. M.B.Piotrovskiz. Koraniçeskie skazaniş. M., 1991. s.53.
21. D.S.Lixaçev. Poçtika drevnerusskoz literaturı.M.,1979.s.71.
- 21a. Səlman Mumtaz. Seyid İmadəddin Nəsimi. - İmadəddin Nəsimi. Məqalələr məcmuəsi. Bakı. 1973. s.266-271.
22. "Nəsim" və "nə sim" cinasına Qazi Bürhanəddin şe'rində də

təsadüf olunur:

Səhərdə canuma irən nəsimi
Ana zər bənzədiməzəm, nə simi (Q.B.31)

- 22a. 7 rəqəmi barədə bax: A.Qasımova. Məhəmməd peyğəmbərin meracı. Bakı. 1994. s.14.
23. Aqada. Skazaniş, pritçi, izreçeniş Talmuda i Midraşez. Rostov na Donu. 2000. s.120.
24. M.M.Osipova. Reliqiozno-filosofskie sufizskie konsepsii v masnavi Amira Xosrova Dexlevi "Doval-Rani Xizr xan".- Sufizm v kontekste musulümanskoz kulüturi. M., 1989, s.127.
- 24a. Həmid Araslı.-İzahlar.-İmaddədin Nəsimi.-Seçilmiş əsərləri. Bakı. 1973, s.658.
25. Bu barədə. E.Ç.Bertelüs. Sufizm i sufizskaş literatura. M., 1965.s.39.
26. İbn Cərir Təbəri. Tarix, Misir, 1967. I. s.603.
27. İbn Kəsir. Təfsir. Beyrut, 1987. III. s.124.
28. Sələbi. Qısasul-ənbiya. Misir,ü.1315. s. 216.
29. İbn Kəsir. Təfsir. Beyrut, 1987. III, s.124.
30. Yenə orada.
31. İbn Cərir Təbəri. Tarix. Misir, 1967. I.s. 595.
32. Zəməxşəri Kəşşaf. Misir. ü.1319.III. s.144. Təbəri Təfsir. Cəmiul-bəyan. Misir. ü. 1323-1329. XXVII s.23. İbn Kəsir. Təfsir. Beyrut. 1987. IV. s.265.

33. Buxari. Səhih. IV. s.80.

34. Bu barədə. A.Qasımova. Məhəmməd peyğəmbərin meracı. Bakı. 1994. s.

FƏSİL 3

1. Triminqem bu təriqətin əvvəl sünnü məzhəbli olub sonradan şiəliyə keçdiyini göstərir. Dj.S.Triminqem. Sufizskie ordenı v islame. M., 1989, s.88 .

2. X.Yusifov. Şah İsmayıl Xətəinin sənət dünyası - Şah İsmayıl Xətəi.

Keçmə namərd körpüsündən. Bakı. 1988. s.14.

3. Ə.Dəmirçizadə. Ədəbi dilimizin inkişafında Füzuli mərhələsi.

Məhəmməd Füzuli. Elmi-tədqiqi məqalələr. Vəfatının 400 illiyi münasibətilə. Bakı, 1958. s.31.

4. Ə.Məmmədov. Şah İsmayıl Xətəinin əsərləri.- Şah İsmayıl Xətəi. Əsərləri. Ic. Bakı. 1975. s.19.

5. A.Çelebioğlu. Ali Nihat Tarlan. Divan adabiyatı. Ankara. 1989. s.134-135.

6. Sələbi. Qıyasul-ənbiya. səh.165; Təbəri. Tarix. Misir,1967.I. s.488;

İbn əl- Əsir. Tarix. I. s.196.

7. Burada "Sad" surəsinin 44-cü ayəsinə işarə edilib.

"Biz onu səbr edən gördük. Nə gözəl (nimə) bəndə. O daim Allaha sığınan kimsə idi.

FƏSİL 4.

1. Əbu-l-Fərəc İsfahani. Kitəbu-l-əğani. II cild. Qahirə. 1969. s.447.
2. İbn Quteybə. Uyunul-əxbar. Qahirə, 1964. IV c. səh.131.
3. Əbu Məhəmməd əl-Qarii. Masariul-uşşaq. Beyrut. 1988.
4. I.E.Danilova. Italşnskaş monumentalünaş jivopisü. Raneə vozrojenje. Moskva, 1970. s.21.
5. A.Karahan. Füzuli. Muhiti, üayarı və şahsiyyəti. Ankara. 1989.s.150.
6. M.Ibrahimov. Məhəmməd Füzuli. - Məhəmməd Füzuli. Elmi-tədqiqi məqalələr. Vəfatının 400 illiyi münasibətilə. Bakı, 1958. səh.11.
7. I.M.Filüştinskiz. Konsepsiş edinstva reliqioznoqo otprıta u arabskix sufiev. - Sufizm v kontekste musulümanskoz kulüturu. M., 1989 s.34.
- 7a. I.C.Kraçkovskiz. alü-Mutanabbi i Abu-l-Ala. Izbrannıe soçineniş. M.-L., 1958. II.s73.
8. Aqada. Skazaniş, pritçi izreçeniş Talmuda i Midraniez. Rostov na Donu. 2000.s.22.
9. Sələbi. Qısasul-ənbiya. Misir.ü.1315. səh. 62.
10. Aməli Seyyid Heydər. Cəmiul-əsrar va mənbəul-ənvar. Tehran, 1969. səh.383.
11. Ç.E.Bertelüs. Slovarü sufizskix terminov. - Sufizm i sufizskaş literatura. s.151.

12. I.M.Filüştinskiz. Konsepsiş edinstva reliqioznoqo opıta u arabskix sufiev. - Sufizm v kontekste musulümanskoz kulturu. s.34.
13. F.Qasımzadə. Qəm karvanı, yaxud zülmətdə nur. Bakı, 1968. səh.99.
14. Bu barədə: V.V.Bartolüd. Koran i more.-Soçinenie. VI tom. s.546.
V.I.Braçinskiz. Sufizskiz simvolizm korablş. s.198-243.
15. Ali Nihat Tarlan. Fuzuli divani şerüi. Ankara, 1987. I. s.178.
16. A.Mirzəyev. Klassik Azərbaycan-türk ədəbiyyatında "Yusif və Züleyxa" mövzusu. Filologiya elmləri namizədi alimlik dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiya. Bakı. 1994. s.45.
17. "Kəlim" Musa əleyhissələmin Qurani-Kərimdən gələn adlarından biridir. "Ən-Nisa" surəsinin 164-cü ayəsində deyilir:
"Allah Musa ilə danışdı"
Əraf (143-cü ayə), Taha (12-46-cı ayələr), Nəml (7-12-ci ayələr) surələrində də Allah-Təalanın Musa peyğəmbərlə danışdığı göstərilir. Bu barədə Sələbinin "Qıyasul-ənbiya" əsərində deyilir:
"Musa əleyhissələmdən soruşdular: "Sən nədən bildin ki, sənənlə danışan Allah-Təala Özüdür?"O dedi: "Ona görə bildim ki, məxluqun kəlamı yalnız bir tərəfdən eşidilir və insan onu ancaq bir duyğu üzvü ilə, eşitmə vasitəsilə hiss edir. Mən isə Allah-Təalanın kəlamını bütün tərəflərdən, bütün hiss üzvlərimlə eşidib duydum. Başa düşdüm ki, bu Allah-Təalanın sözüdür. Deyilənə görə, Musa Allah-Təaladan kömək diləmək üçün dağa çıxarkən dağ dönüb əqiq olur, o aşağı endikdə isə əvvəlki halına düşürmüş".
- 17a. Ali Nihat Tarlan. Fuzuli divani şerhi. Ankara, 1987. I. s.19.

18. Bu rəvayət barədə bax: İbn Cərir Təbəri. Tarix. Misir, 1967.I. s.415.

Sələbi.Qısasul-ənbiya.Misir.ü.1315.s.110-111; İbn əl-Əsir. Tarix. s.65.

19. İbn Kəsir. Təfsir. Beyrut, 1987. III. s.101.

20. İbn Kəsir. Təfsir. III. səh.196.

21. Divan Seyyid İmadəddin Nəsimi. Müqəddimə. Təshih, təliqat. Piriz

Abbasi. Dakkani. Tehran. 1369. s.490.

22. Mifı narodov mira. Moskva, 1982. II t. s.560. Feniks

(Səməndər) quşunun müqəddəsliyi ilə bağlı fikirlər yəhudi dini ədəbiyyatında da yer alıb. Rəvayətə görə, Həvva qadağan olunmuş ağacın meyvəsindən Adəmlə bərabər müxtəlif heyvan və quşlara da vermişdir. Ancaq Feniks nəfsini saxlayıb bu meyvədən yeməmişdir. Bu quş əbədi yaşayır və hər 1000 ildən bir öz yuvasında yanıb kül olur, sonra isə külün içindən təzə bir quş peyda olur. (Aqada. Skazaniş, pritçi izreçeniş Talmuda i Midraşez. Rostov na Donu. 2000. s.27-28.) Başqa bir rəvayətə görə Feniks Nuhun gəmisində olarkən başqa quşlar kimi hz.Nuha əziyyət verməmiş, bir dəfə də olsun ondan yem istəməmişdir. Onun bu təmkininə heyran qalan Nuh dua söyləyib bu quşa əbədi ömür qazandırmışdır. (Yenə orada. s.37.)

23. S.S.Averinsev. Mejdu izfşsneniem i prikroveniemi situasii obraza v poçzii Efrema Sirina. - Vostoçnaş poçtika. Spesifika xudojestvennoqo obraza.

24. Rəvayət geniş şəkildə A.Qasımovanın "Füzuli yaradıcılığında Quran rəvayətləri" kitabında əks olunub. A.Qasımova. Füzuli yaradıcılığında Quran rəvayətləri. Bakı. 1995. s.95-96.

25. İbn Cərir Təbəri. Tarix. Misir 1967.I. s. 574-575. Bu barədə bax:
İbn əl-Əsir. Tarix. I. s. 96; Sələbi. Qıyasul-ənbiya. Misir, ü.1315.s.203.
26. E.Y.Bertels. Müqəddimə. Nizami.Isgəndərnamə. Bakı, 1983. səh.11.
- 27.İbn Cərir Təbəri. Təfsir. Cəmlul-bəyan. Misir. ü.1323-1329. XVI. s.16.
28. Yenə orada. səh.12.
29. Nizami Gəncəvi. Şərəfnamə. Bakı, 1983 səh.110.
30. Ali Nihat Tarlan. Fuzuli divan şerhi. Ankara, 1987, I. s.164.
31. Mesnevi. III. Mevlana. Çeviren Veled İzbudak. Gözden gerçiren.
Abdülhakı Gölpinarlı. İstanbul. 1990. s.302-303
32. İbn Kəsir. Təfsir. Beyrut, 1987. I. s.79.
33. Ali Nihat Tarlan. Fuzuli divani şerhi. Ankara, 1987, I. s.
34. Bu Nizamidə də belədir. Bax: N.Gəncəvi. Leyli və Məcnun. Bakı, 1981. s.25.
- 34a. R.A.Nikolson göstərir ki, islam mistisizmində Günəş fələyinin tutduğu yer ürəyin insan varlığındakı yerinə bənzəyir. O varlığın və İlahi başlanğıcın güzgüsüdür. İdris, İsa, Süleyman və Davud peyğəmbərlərin məqamı Günəş fələyidir. R.A.Nicülxsn. Studies in islamic mysticism. Cambridge. 1921. c.123.

35. E.Ç.Bertelüs.Sufizm i sufizskaş literatura.M.,1965.s.38-39.
36. Ali Nihat Tarlan. Fuzuli divani şerhi. Ankara, 1987. I.
37. Claud field. Mystics and saints xf Jslam. Lxndxn. 1916. p.158.
38. Yunisin rəvayəti barədə bax:
İbn Cərir Təbəri. Tarix. I. Misir,1967. s.385-605;
İbn Cərir Təbəri. Təfsir. Cəmiul-bəyən. Qahirə, ü.1323-1329.
XI. s.1109-113;
İbn Kəsir. Təfsirul-Quranil-Azim. Beyrut, 1987.III. c.200-201;
İbn əl-Əsir. Tarix.
Sələbi. Qısasul-ənbiya. Misir, ü.1315. s.229-331;
Beyzavi Təfsir. Ənvarut-tənzil. İstanbul, ü.1319. III. c.290-295
Əlauddin Bağdadi. Təfsir. Lubəbut-təvil. İstanbul,
ü.1319.III.s.290-295;
A.S.Furat. Yunus. I.a. XIII. s.435-437.
Seyyid Kutub. Fi zilalil Kuran. İstanbul, 1991. VI. s.515;
Z.Kosidovskiz. Biblezskie skazaniş. Skazaniş evanqelistov.
M.,1990. s.286; M.s. s.252-253.
39. Ziya Bünyadov. Qeyd və şərhələr. Quran. Bakı. 1991. s.673.
40. Görünür ki, Yunisi dənizə atmaqla bütperəstlər gəmini fəlakətdən qurtarmaq üçün onu bir növ dəniz alləüma qurban demişlər.
41. İbn Kəsir. Təfsir. Beyrut, 1987. III. s.202.
42. Əshabi Kəhf rəvayəti barədə bax:
Təbəri. Təfsir. XV. Misir, ü.1323-1329. səh.130-131;
Buxari. Səhih. IV . səü.146;
İbn əl-Əsir. Tarix. I. s.123-125;
İbn Kəsir. Təfsir. Beyrut, 1987. III. s. 77, 84;
A.Krımiskiz. Semü spşüix otrokov çfesskix. M., 1914.

A.I.Wensinck. Esüabül-keüf.- I.a. IV. s.371-373.

43. Qurani-Kərimdə onların sayı dəqiq göstərilməmişdir: "Kitab əhlindən əshabi-kəüfin sayı barəsində mübahisə edənlər sanki qaranlıq yerə daş ataraq: "Onlar üçdür, dördüncüsü köpəkləridir", deyəcəklər. Digərləri isə "onlar yeddidir, səkkizinci köpəkləridir", söyləyəcəklər. Ya Məhəmməd, söylə ki, onların sayını Rəbbin daha yaxşı bilir (Kəhf. 22).

44. Beyzavi. Təfsir. İstanbul. ü.1319. IV, s.11.

45. Təbəri. Təfsir. Cəmul-bəyan. Misir.ü.1323-1329. XXVII.

46. Muqarrabun (yaxın olan), yəni Allah-Təalaya yaxın olan mələklər dördür: Cəbrail, Mikail, İsrail və Əzrail.

47. Qurani-Kərimdə İnsan surəsində (76-cı ayə) cənnətdə Səlsəbil adlı bir bulaq olduğu göstərilir. O cənnətdə öz mənbəyini Sidrətül-Müntəhanın kökündən götürən bir bulaqdır. (İbn Kəsir. Təfsir. III. Beyrut, 1987.s.14.) Səlsəbil Şərq poeziyasında çox zaman Abi-heyvan və Kövsərə bərabər tutulur.

48. Gəzali. İhyau ulumid-din. IV hissə. Fi sıfati cənnətin.

48a. Bununla belə, hz.Məüəmmədin bəzi möcüzələri olub. Bunların bir qisminə 6-cı fəsildə toxunulacaq.

49. İbn Hişam. Siratu-n-nəbi. Misir. ü.1329. I. s.154.

50. Buxari. Səhih. IV. s.79.

51. Şövqi Dayf. Tərixul-ədəbil-arabiyyi. Əl-asrul-isləmiyyu. Qahirə.1963. II. s.369

52. Mütənəbbi. Şərhu divan əl-Mutənəbbi. Beyrut. s.201.

53. Şeytanın həm cin, həm də insanlardan olması ilə bağlı bax:
Ənam 112.

54. Mesnevi Mevlane. I. s.132.

FƏSİL 5

1. İbn Raşiq Qayravani. Kitəbül-ümdə fi sınaati-ş-şir va naqdihi. Misir, 1907.I.s.4.
2. Ziyaəddin ibn əl-Əsir. Əl-Cəmi əl-kəbir fi sınaati-l-mənzumi minəl-kələm val-mənsuri. s.73.
3. Əbu Osman əl-Cahiz. Əl-Bəyən vat-Təbyin. Qahirə, ü.1311. I. s.21.
4. Bədi əz-Zəman əl-Həmədani. Maqamat. Beyrut, 1983.
5. Əlyar Səfərli. Şəhidlik abidəsi. Məhəmməd Füzuli. Hədiqətüs-süəda. Bakı. 1993. s.13.
6. A.Mirzəyev. Hüseyin Vaiz Kaşifinin "Rövzətüş-şühəda" əsəri Nişatihvə Füzulinin tərcüməsində. Azərbaycan Elmlər Akademiyasının Xəbərləri. Ədəb.dil və incəsənət seriyası. 1998. ¹ 3-4.s.52-55.
7. İbn Kəsir. Təfsir. Beyrut. 1987.I. s.74
8. İbn Kəsir. Təfsir. Beyrut. 1987. I. s.74.
9. Mevlane Mesnevi. I. İstambul. 1990. s.131.
10. Sələbi. Qısasul-ənbiya. Misir, ü.1315. s.16.

11. Sələbi. Qisasul-ənbiya. Misir, ü.1315.s.15. Bu rəvayət "Məsnəvi"də də əks olunub: Mevlane Məsnəvi. IV. İstanbul. 1990. s.130-140.

12. İlanla Tovuz quşunun Adəmin cənnətdən çıxarılmasında çalışmaları barədə: Sələbi. Qisasul-ənbiya. Misir,ü.1315. səh.18; İbn Cərir Təbəri. Təfsir. Cəmi'ul-bəyan. Misir, ü.1323-1329. I. səh.181.

13. İbn Kəsir. Təfsir. Beyrut. 1987.I. s.85.

13a. Əbul-Fərəc əl-İsfəuani. Kitəbul-əğani. Təhqıq İbrahim əl-Əbyari. II. Qahirə. 1969. s.440.

14. İbn Cərir Təbəri. Tarix. Misir, 1967.I.s.185-190; İbn əl-Əsir. Tarix.I. səh. 25; Sələbi. Qisasul-ənbiya. Misir, ü.1315. səh.34.

15. İbn Cərir Təbəri. Tarix. Misir, 1967. I. s.190.

16. Tövratda bunun İbrahimin Saradan olan oğlu İshaq olduğu göstərilir. Qurani-Kərimdə İbrahimin oğlunun adı çəkilmir. Təfsirlərdə və tarix kitablarında bu barədə mübahisələr var. Bəziləri qurban deyilən oğlun İshaq, bəziləri isə İbrahimin Həcərdən olan oğlu İsmail olduğunu göstərirlər. Ancaq rəy çoxluğu bu oğlun İsmail olmasını bildirir. Həmin hadisə ilə bağlı bayram - Qurban bayramı da çox vaxt İsmail qurbanı bayramı adlanır.

17. Dj.Frçzer. Folüklor v Vetxom Zavete. M.,1989.s.203-205.

17a. İslamaqədərki bəzi ərəb qəbilələrində qız uşaqlarının diri-diri torpağa gömülməsinin qədim dini ayinlərilə bağlılığına Qurani-Kərimin özündə də işarə edilib (Ənam 137). İsrə surəsinin 31-ci ayəsində "Yoxsulluq qorxusundan övladlarımızı öldürməyin"

kəlamına gəlincə, elm aləmində bu sözlərin qız uşaqlarının artıq ağız hesab edilib basdırılması ilə əlaqədar nazil olması qəbul edilmir. Burada söhbət caüliyyəət ərəblərinin aclıq, yoxsulluq quraqlıq və s. bəlalərin qarşısını almaq üçün öz bütələrinə övladlarını qurban vermələrinəndən gedir. (bax: Mustafa Abdullətif əl-Hayət val-mautu fiş-şe'ril-cəhiliyyi. Bağdad. 1977. s.40-41.

18. Sələbi. Qısasul-ənbiya. Misir, ü.1315. səh.14.

19. Bu barədə bax: Sələbi. Qısasul-ənbiya. Misir, ü.1315. səh.45; İbn əl-Əsir.Tarix. I. səh. 38; İbn əl-Əsirdə İblisin İbrahimin arvadı Saranı və oğlu İshaqı yoldan çıxarmaq istəməsi göstərilir.

20. İbn əl-Əsir. Tarix. I. s.39; Sələbi. Qısasul-ənbiya. Misir, ü.1315. səh.44.

21. İbn Cərir ət-Təbəri. Təfsir. Cəmiul-bəyan. XII. səh.84; Sələbi. Qısasul-ənbiya. Misir, ü.1315. səh.61.

22. Sələbi. Qısasul-ənbiya. Misir, ü.1315. səh.61.

23. Yenə orada. səh.63.

24. İbn Cərir Təbəri. Təfsir. Cəmiul-bəyan. XIII, səh. 34.

25. Sələbi. Qısasul-ənbiya.Misir, ü.1315. səh.53.

26. S.N.Kramer. İstoriş naçinaetsş v Şumere. M.1991.s.122-123.

27. Tövrat. Əyyubun kitabı. I. s. 8-11.

28. İbn əl-Əsir. Tarix. I. s.44; İbn Cərir Təbəri. Tarix. Misir,ü.1315.I, s.322,323.

29. İbn Kəsir. Təfsir. Beyrut, 1987, III. s.197.

30. Tövrat. Əyyubun kitabı. I. s.9;
31. İbn əl-Əsir. Tarix. I.s.45; İbn Kəsir. Təfsir. Beyrut, 1987. III. s.197, IV. səh.43-44.
32. Zəkəriyyə və Yəhya barədə rəvayətlər İncildə aşağıdakı hissələrdə əks olunub. Matfey, 11-ci fəsil (1-18), 14-cü fəsil (1-13), Mark. 1-ci fəsil (1015), VI. (14- 30), Luka. 1-ci fəsil, III fəsil (1-23), VII fəsil (18-36), IX fəsil (7-9), Yuhannə. 1-ci fəsil (6-35), III fəsil. 23-36.
33. Oxşar fikirlər İncildə də vardır. Incil. Luka. 1-ci fəsil.
34. Sələbi. Qısasul-ənbiya. Misir, ü.1315. səh.212.
35. İbn Hücca Həməvi. Xizənətül-ədəb və ğayətül ərib. Misir. ü.1304. səh. 423-424.

FƏSİL 6.

1. Merac barədə bax: Qasımova A. Məhəmməd peyğəmbərin me'racı. Bakı, 1994.
2. Dj.Frçzer. Folüklər v Vetxom Zavete. s.271-272.
3. M.n.m. II. s.262.
4. Hz.Isanın çarmıxdan açılarkən ölmüş olması şübhə doğurur. O çarmıxda cəmi üç saat qalmışdır. Səhərisi gün şənbə günü olduğundan və həmin gün heç bir iş görmədiklərindən yəhudilər onun çarmıxdan tez çıxarılmasına israr etmiş, onun çarmıxdan açılmasına razılıq verən Pilat İsanın belə tez ölməsinə təəccüb edib "o çoxdanmı ölüb? - demişdir. (Mark.15:44) Çünki çarmıxa

çəkilənlərin ölümü əzablı və uzun sürən olub bir neçə gün davam edir. Qurani-Kərimdə də İsanın öldürülməsi şübhə altına alınır (Nisə 157) və bu işdə bir üylə olduğu bildirilir. (Ali-İmran 54) Bu barədə bax: A.Qasımova. Hz. İsa. Təbib və peyğəmbər. - Dil və ədəbiyyat. Nəzəri, elmi, metodik jurnal. 2(27) Bakı. 2000. s.149.

5. A.B.Qribanov. Zаметки о жанре видения на Западе и Востоке. - Восток-Запад. Исследования, переводы, публикации. Москва, 1989. s.68-69.
6. İbn Kəsir. Təfsir. Beyrut, 1987. III. s.13.
7. Beyzavi. Təfsir. "Ənvaru-tənzil" İstanbul,ü.1319.IV. s.4.
8. Beyzavi. Təfsir. Ənvarut-tənzil. İstanbul. ü.1319.IV. s.5.
9. Təbəri. Təfsir. XV c. s.3; Sə'd. Tabaqat. I. səh. 214.
10. İbn Kəsir. Təfsir. IV cild. s.453.
11. Zəməxşəri. Kəşşaf. Misir, ü.1319.III. səh.144; İbn Cərir Təbəri. Təfsir. Cəmiul-bəyan. Misir, ü.1323-1329. XXVII s.23. İbn Kəsir. Təfsir. Beyrut, 1987. IV. s.264.
12. İbn Cərir Təbəri. Təfsir. Cəmiul-bəyan. Misir, ü.1323-1329. XXVII

s.24. Bu ayə barədə I.N.Vinnikovun qeydləri də maraq doğurur:

Vinnikov göstərir ki, burada ola bilsin ki, iki yayın uzunluğundan deyil, iki yaydan ox atılması qədər olan məsafədən söhbət gedir. Qədim yəhudi dini ədəbiyyatında - Midraşda göstərilir ki, oğlu İsmayılın susuzluqdan ölməsini görmək istəməyən Həcər iki oxun atıldığı qədər məsafəyə uzaqlaşmış və burada Allahın göndərdiyi mələyi görmüşdür. Qurani-Kərimdə də iki yay uzunluğunda olan məsafədə ilahi qüvvələrin təcəllisini əsas tutan alim Qurani-Kərimlə qədim yəhudi dini rəvayətləri arasında

paralellər aparmaqla burada iki yaydan atılan oxların düşdüyü yer qədər məsafənin nəzərdə tutulduğu ehtimalını irəli sürmüşdür.

I.N.Vinnikov. Koraniçeskie zametki. - Issledovaniş istoriş kulüturi narodov Vostoka. Sbornik v çestü akademika I.A.Orbeli. M.-L., 1960.səh.311-312.

13. I.M.Filüştinskiz. Predstavlenie o potustorennem mire v arabskoz mifoloqii i literature. Vostok-Zapad. Issledovaniş. Perevodı. Publikasii. M.,1989.s.62.
14. İbn Kəsir. Təfsir. Beyrut, 1987. II. səh.577.
15. S.Şıxıyeva. Nəsiminin nisbəsi haqqında, yaxud Nəsimi şirvanlıdır mı? "Çıraq" ədəbi, elmi,ictimai jurnal.1999.N 1.səh.60-65.
- 15a. Bu barədə. Cemil Sena. Hezreti Muhammedin felsefesi. İstanbul. 1997. s.234-244.
16. Əbul-Əla əl-Məərri. Risələtul-Ğüfran. Beyrut. 1967. s.306.
17. Bu barədə: A.Qasımova. Məhəmməd peyğəmbərin me'racı. Bakı, 1994. s.57.
18. İbn Kəsir. Təfsir. Beyrut, 1987. III c. s.6-7.
19. İbn Səd. Tabaqat. I. s. 213.
20. Ioseleva M.C. Proisxojudenie maqiçeskix çisel. Stranı i narodı Vostoka. IV. M., 1965. s.241.
21. N.Gəncəvi. Yeddi gözəl. Bakı, 1983.
22. İbn Kəsir. Təfsir. IV. s.530.

23. İbn Kəsir. Təfsir. Beyrut, 1987. I. səh.427.

24. Yəhudi dini ədəbiyyatında yaradılış barədə rəvayətin (bet) hərfi ilə başlaması Tanrının dərkedilməzliyi ilə əlaqələndirilir. Bu hərflər yalnız bir tərəfdən açıq olduğu kimi Allahın insana verdiyi biliklər də birtərəfli olub yaradılışdan sonrakı dövrə aiddir. Aqada. Skazaniş, pritçi izreçeniş Talmuda i Midraşez. Rostov na

Donu. 2000. s.19. Müsəlmanların müqəddəs kitabı Qurani-Kərimin də ilə Bismillahla başlamasını qeyd etmək yerinə düşər.

25. N.Gəncəvi. Sirlər xəzinəsi. Bakı, 1981. səh.31.

26. Bir hədisə görə peyğəmbər (ə) Allah-Təalanı gördüyünü, ancaq onu mahiyyətini başa düşmədiyini söyləmişdir. "Mə ərəfnak" - Səni başa düşmədik" - mənasındadır.

27. I.C.Kraçkovskiz. Komentarii. - Koran M., 1963, s.603.

28. Seyyid Kutub. Zilalil-Kuran. İstanbul, 1991. IX s. 445-448

29. Klassik şerimizin sonrakı nümunələrində Şəqqül-qəmərle bağlı təlimlərə xalq yaradıcılığından gəlmə çalarlar də vurulduğunu görürük.

Seyid Əzim Şirvaninin Bir şe'rində deyilir:

Dedim, "ey maü, üzündə nədir ol zəxm", dedi:

Mustafa barmağıdır, şəqq eyləyibdir qəməri.

Belə rəvayət edilir ki, bir kişinin Mustafa adlı ərköyün bir uşağı olur. Bir gün anası ilə sözləşən uşaq onun üzünə bir sillə vurur. Ata arvadının üzündəki barmaq izlərini görüb səbəbini soruşduqda, arvad, "Mustafa barmağıdır şəqq eyləyibdir qəməri"- deyə cavab erir. (Seyid Əzim Şirvani. Əsərləri.I.Bakı,1967.s.588)

FƏSİL 7.

1. Lixaçev D.S. Poçtika drevnerusskoz literaturı. M., 1979. s.71.
2. Əz-Zauzani. Şərhul-muallaqatis-səbi. Beyrut. (ili göstərilməyib) s.137.
3. Bünyadov Z. Qeyd və şərhlər. Quran. Bakı. 1991. s.4.
4. Şıxıyeva S. Nəsiminin lirikası. Filologiya elmləri namizədi alimlik dərəcəsi almaq üçün təqdim olunmuş dissertasiya. Bakı, 1990.s.112.
5. Bu barədə bax: A.Qasımova. Şairlərin peyğəmbəri (Böyük ərəb şairi Mütənəbbinin ləqəbi ilə bağlı düşüncələr). Dil və Ədəbiyyat. Nəzəri, elmi, metodik jurnal. Bakı. 1999. (23) s.97-100.
6. Əbut-Tayyib əl-Mütənəbbi. Divan. Beyrut. (ili göstərilməyib) s.85.
7. İbn Tufəzl. Povesti o Xazze ibn Şkzane. Pervod s arabskoqo. I.P.Kuzmina. Moskva. 1978. s.48-49.
8. Kürkçüoğlu. Seyyid Nesimi divanından seçmələr. Ankara. 1981. s.126.
9. N.Cümşüdoğlu. Füzulinin sənət və mərifət dünyası. Bakı, 1997,s.245.
Qurani-Kərimin Qəsəs surəsinin 30-cu ayəsində yanan ağacdən Hz.Musaya belə bir nida gəldi: "Ya Musa! Aləmlərin Rəbbi olan Allah Mənəm".
10. Bu barədə bax. A.Qasımova. Klassik şerimizdə gözəlin vəsfi. (Yanaqdakı xalla bağlı bəzi dini-rəmzi obrazlar) Dil və ədəbiyyat. Nəzəri, elmi, metodik jurnal. Bakı. 1998. 2/20. s.119-121.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Quran. Azərbaycan dilinə tərcümə edənlər Z.Bünyadov, V.Məmmədəliyev. Bakı, 1991. 714 s.
2. Incil. Stokholml. 1996. 435 s.
3. Azadə R. Məhəmməd Füzuli. Bakı, 1994.
4. Azadə R. Nizami və onun poeziya sələfləri. Bakı.1999.278 s.
5. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. I.Bakı, 1960. 592 s.
6. Azərbaycan tarixi. I. Bakı, 1958. 447 s.
7. Azərbaycan tarixi. Bakı, 1993. 281 s.
8. Araslı H. Böyük Azərbaycan şairi Füzuli. Bakı, 1958. 312 s.
9. Araslı H. İzahlar - İmadəddin Nəsimi. Seçilmiş əsərləri. Bakı, 1973. s.647-673.
10. Araslı H. İmadəddin Nəsimi. Bakı, 1972. 74 s.
11. Babayev N. Füzuli şəminin işığında (Füzuli və XX əsr Azərbaycan romantikləri). Bakı, 1996. 85 s.

12. Bertels Y.E. Müqəddimə.- N.Gəncəvi. İskəndərnamə (Şərəfnamə). Bakı, 1993. s.9-21.
13. Bəlaği S. Quran qissələri. Bakı, 1992. 350 s.
14. Bilqamıs dastanı. Bakı, 1985. 101 s.
15. Bünyadov Z. İzahlar və qeydlər. Quran. Bakı, 1991.s.651-711
16. Bünyadov Z., Vəlixanlı N. Azərbaycan III-XII əsrlərdə - Azərbaycan tarixi. Bakı, 1993. s. 105-149
17. Vəliyev M. Qazi Bürhanəddinin lirikası. Filologiya elmləri namizədi alimlik dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiyanın avtoreferatı. Bakı, 1990. 25 s.
18. Vəfalı A. Füzuli öyrədir. Bakı, 1977. 148 s.
19. Vəfalı A. Füzuli xəlqiliyi. Bakı, 1995. 220 s.
20. Qazi Bürhanəddin. Divan. Bakı, 1988. 656 s.
21. Qasımzadə F. Qəm karvanı, yaxud zülmətdə nur. Bakı, 1968.360 s.
22. Qasımova A. Məhəmməd peyğəmbərin me'racı. Bakı, 1994. 93 s.
23. Qasımova A. Füzuli yaradıcılığında Qur'an rəvayətləri. Bakı, 1995. 189 s.

24. Qasımova A. Şairlərin peyğəmbəri. "Böyük ərəb şairi Mütənəbbinin ləqəbi ilə bağlı düşüncələr. Dil və ədəbiyyat. Nəzəri, elmi, metodik jurnal. Bakı, 1999 (23). s.97-100.
25. Qasımova A. Həzrəti İsa. Təbib və peyğəmbər. Dil və ədəbiyyat. Nəzəri, elmi, metodik jurnal. 2(27). Bakı. 2000. s.149.
26. Qasımova A. Klassik şerimizdə gözəlin vəsfi. (Yanaqdakı xalla bağlı bəzi dini-rəmzi obrazlar.) Dil və ədəbiyyat. Nəzəri, elmi, metodik jurnal. Bakı. 1998. 2(20) s.119-121.
27. Qəhrəmanov C., Allahyarov K. Müqəddimə. - XIII-XVI əsrlər Azərbaycan şeri. Bakı, 1984. s.5-23.
28. Qul Əli. Qisseyi-Yusif. Lüğət və şərhlərin müəllifi E.Əlibəyzadə, Ə.Hüseyn. Bakı, 1995. 182 s.
29. Quliyeva M.H. Klassik Şərq bəlağəti və Azərbaycan ədəbiyyatı. Bakı, 1999. s.321.
30. Quluzadə M. Böyük ideallar şairi. Bakı, 1973. 140 s.
31. Quluzadə M. İmadəddin Nəsimi. (Ön söz) - İmadəddin Nəsimi. Seçilmiş əsərləri. Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası. Bakı, 1985. s. 5-23.
32. Quluzadə M. Füzulinin lirikası. Bakı, 1965. 476 s.
33. Dəmirçizadə Ə. Ədəbi dilimizin inkişafında Füzuli mərhələsi. - Məhəmməd Füzuli (elmi-tədqiqi məqalələr) Vəfatının 400 illiyi münasibətilə. Bakı, 1958.

34. Dəmirçizadə Ə. Azərbaycan ədəbi dili tarixində Nəsimi mövqeyi - İmadəddin Nəsimi. Məqalələr məcmuəsi. Anadan olmasının 600 illiyi münasibətilə. Bakı, 1973.
35. Ədəbiyyatşünaslıq terminləri lüğəti. Bakı, 1965. 150 s.
36. Əli Fəhmi. Füzuli qəzəllərinin bəzi poetik xüsusiyyətləri. - Məhəmməd Füzuli (elmi tədqiqi məqalələr). Vəfatının 400 illiyi münasibətilə. Bakı, 1958.
37. Əlizadə L. Füzulinin gizli sözü. Bakı, 1990. 144 s.
38. Əliyev S. Füzuli (Nəzəri-bədii düşüncələr.) Bakı, 1996. 316s.
39. Əfəndiyev O.A. Azərbaycan XIII-XVII əsrlərdə. - Azərbaycan tarixi. Bakı, 1993. s. 149-172.
40. İbrahimov M. Məhəmməd Füzuli. - Məhəmməd Füzuli (elmi- tədqiqi məqalələr). Vəfatının 400 illiyi münasibətilə. Bakı, 1958.
41. İmadəddin Nəsimi. - Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası. Bakı, 1985. 365 s.
42. İmadəddin Nəsimi. İraq divanı. Bakı, 1988. 335 s.
43. İmadəddin Nəsimi. Məqalələr məcmuəsi. Anadan olmasının 600 illiyi münasibətilə. Bakı, 1973. 272 s.
44. İmadəddin Nəsimi. - Nəsimi. Seçilmiş əsərləri. Bakı, 1973. 676 s.

45. İmadəddin Nəsimi. Mən bu cahana sığmazam. (Seçilmiş əsərləri). Bakı, 1991. 384 s.
46. Yaşar Yücel. Qazi Bürhanəddin Əhməd və dövləti. Bakı, 1994. 199 s.
47. Yusifov X. Şah ismayıl Xətəinin sənət dünyası. - Şah İsmayıl Xətəi. Keçmə namərd körpüsündən. Bakı, 1988. s.5-24.
48. Məmmədəliyev V. Ön söz - Quran. Bakı, 1991. s.V-XXXII
49. Məmmədov V. Füzulinin musiqi dünyası. Bakı, 1977. 68 s.
50. Məmmədov Z. Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi. Bakı, 1994. 341s.
51. Məmmədov Ə. Ərəb dili. Bakı, 1971.
52. Məmmədov Ə. Şah İsmayıl Xətəi. Bakı, 1961. 160 s.
53. Məmmədov Ə. Şah İsmayıl Xətəinin əsərləri. (Ön söz) - Şah İsmayıl Xətəi. Əsərləri. I. Bakı, 1975.
54. Məmmədov R. Füzulinin sosial fəlsəfəsi. Bakı, 1977.
55. Mir Cəlal. Füzuli sənətkarlığı. Bakı, 1958. 274 s.
56. Mir Cəlal, P.Xəlilov. Ədəbiyyatşünaslığın əsasları. Bakı, 1972. 279 s.

57. Mirzəyev A. Klassik Azərbaycan-türk ədəbiyyatında Yusif və Züleyxa mövzusu. Filologiya elmlər namizədi alimlik dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiya. Bakı, 1994. 168 s.
58. Mirzəyev A. Hüseyn Vaiz Kaşifinin "Rövzətüş-şühəda" əsəri Nişati və Füzulinin tərcüməsində. Azərbaycan Elmlər Akademiyasının Xəbərləri. Ədəbiyyat, dil və incəsənət seriyası. 1998, ¹ 3-4. s.52-55.
59. Mustafa N. Füzulinin poetik semantikasi. Bakı, 1994. 98 s.
60. Nizami Gəncəvi. Sirlər xəzinəsi. Filoloji tərcümə, izahlar, şərhlər və lüğət. prof. R.Əliyevindir. Bakı, 1981. 246 s.
61. Nizami Gəncəvi. Xosrov və Şirin. Filoloji tərcümə, izahlar və qeydlər prof. Ü.Məmmədzadəninindir. Bakı, 1981. 374 s.
62. Nizami Gəncəvi. Leyli və Məcnun. Filoloji tərcümə, izahlar və qeydlər prof. M.M.Əlizadəninindir. Bakı, 1981. 290 s.
63. Nizami Gəncəvi. Yeddi gözəl. Filoloji tərcümə, izahlar və qeydlər prof R.Əliyevindir. Bakı, 1983. 360 s.
64. Nizami Gəncəvi. İskəndərnamə. - Şərəfnamə. 404s. Filoloji tərcümə, izahlar və qeydlər prof. Q.Əliyevindir. - İqbalnamə. 650s. Filoloji tərcümə filologiya elmləri doktoru V.Aslanovundur. İzahlar və qeydlər fəlsəfə elmləri doktoru Z.Quluzadənin və filologiya elmləri doktoru V.Aslanovundur. Bakı, 1983.

65. Paşayev Q. Nəsiminin İraq divanı. - İmadəddin Nəsimi. İraq divanı. Bakı, 1988.
66. XIII-XVI əsrlər Azərbaycan şeri. Bakı, 1984. 543 s.
67. Səlman Mümtaz. Seyid imadəddin Nəsimi. - Azərbaycan ədəbiyyatı. Bakı, 1926.
68. Səfərli Ə. Ön söz - Qazi Bürhanəddin. Divan. Bakı, 1988. s.3-16.
69. Səfərli Ə. Şəhidlik abidəsi (Ön söz) - Məhəmməd Füzuli. Hədiqətüs-süəda. Bakı, 1993.
70. Seyid Əzim Şirvani. Əsərləri. I-II cildlər. Bakı, 1967.
71. Feyzullayeva V. Füzulinin qəsidələri. Bakı, 1985. 183 s.
72. Füzuli - Məhəmməd Füzuli. Əsərləri. I-V cildlər. Bakı, 1958-1985. I.466. II. 354 c. IV-392 c.
73. Füzuli - Məhəmməd Füzuli. - Hədiqətüs-süəda. Bakı, 1993.
74. Füzuli - Məhəmməd Füzuli. Şikayətnamə. Bakı, 1992.
75. Füzuli. Seçilmiş əsərləri. Bakı, 1992. 384 s.
76. Füzuli. - Məhəmməd Füzuli. Seçilmiş əsərləri. Bakı, 1984. 269 s.
77. Füzuli - Məhəmməd. Füzuli. Əsərləri. İkicildlik. Bakı, 1995.

78. Füzuli - Məhəmməd Füzuli. (elmi-tədqiqi məqalələr). Vəfatının 400 illiyi münasibətilə. Bakı, 1958.
79. Hacıyev T. Füzuli. Dil sənətkarlığı. Bakı, 1994. 70 s.
80. Həmid M. Orta əsrin bədii təfəkkürü və klassik Azərbaycan ədəbiyyatı. (Füzuli yaradıcılığı əsasında). Bakı, 1996. 161 s.
81. Cəfərov M.C. Füzuli düşünür. Bakı, 1959.
82. Cümşüdoğlu N. Füzulinin sənət və mərifət dünyası. Bakı-Tehran, 1997. 386 s.
83. Şah İsmayıl Xətai. Əsərləri. I-II cildlər. Bakı, 1975.
84. Şah İsmayıl Xətai. Keçmə namərd körpüsündən. Bakı, 1988. 343 s.
85. Şah İsmayıl Xətai. Məqalələr məcmuəsi. Bakı, 1988.
86. Şıxıyeva S. Nəsiminin lirikası. Filologiya elmləri namizədi alimlik dərəcəsi almaq üçün təqdim olunmuş dissertasiya. Bakı, 1990. 205 s.
87. Şıxıyeva S. Nəsiminin nisbəsi haqqında, yaxud Nəsimi şirvanlıdır mı? "Çıraq", 1999, ¹ 1.
88. Şıxıyeva S. Nəsimi və hürufilik. "Ana sözü" 1996. ¹ 3. s.9-14.
89. Şıxıyeva S. "hürufilərin siyasi mübarizə tarixindən. "Dil və ədəbiyyat". Nəzəri, elmi, metodik jurnal. Bakı, 1998, ¹ 3.

90. Ayan Ü. Seyyid Nesimi haqqındaki çalışmamız. Atatürk Üniversitesi edebiyat fakültesi araştırmaları dergisi. II, 1971. s.65-74.
91. Aybet N. Fuzuli divanında maddi kurtur. 1989. 427 s.
92. Bahaeddin Sağlam. İlmi ve edebi yönleri ve Kuran kıssaları. 157 s.
93. Buhl F. Salih - I.a. X.s.127.
94. Eisenberq I. İbrahim - I.a. V (II) s.878-879.
95. Furat A. Yunus - I.a. XIII s.435-437.
96. Furat A. Yusuf -I.a. XIII s.
97. Fuzuli. Hadikatüs-Süada. Hazırlayan Dr. Ş.Güngör. Ankara, 1987. 503 s.
98. Fuzuli. (Hadikatüs-Süada) Saadete Ermişlerin Bahçısı. Sadeleştiren: Selahaddin Güngör. İstanbul, 1955.
99. Güngör Ş. Giriş - Fuzuli. Hadikatüs-Sü'eda. Ankara, 1987. s.XV-LXXX.
100. Gölpınarlı A. - Nesimi, Uzuli, Ruhi. İstanbul, 1953.
101. Üeller B. Musa. - I.a. VIII, s.658-660.
102. Üeller B. Nuü. - I.a. IX, s.344-346.
103. İdris Şengül. Kuran kıssaları üzerine. İzmir. 1994. 346 s.

104. İslam ansiklopedisi. İstanbul, 1940.
105. Karahan A. Fuzuli Mutuhi, hayatı ve şahsiyeti. Ankara, 1989. 318 s.
106. Köksal A. İslam tariii. - Mekke devri. I-VII. Medine devri.I-XVII. İstanbul, 1981.
107. Köprülü F. Fuzuli - I.a. IV. s.686-699.
108. Köprulu F. Fuzuli. Hayatı ve eserleri. İstanbul, 1942.
109. Kürkçüođlu K. Seyyid Nesimi divanından seçmeler. Ankara, 1985.
110. Levend A. Türk Edebiyatı tariii. I Ankara, 1973.
111. Maçdonald D.B. Karun - I.a.VI s.371.
112. Maçdonald D.B. Isa. - I.a. V (II) s.1062.
113. Mevlane Mesnevi. Çeviren Veled. Izbudak. Gözden keçuren. A.Gölpınarlı. İstanbul. I-VI. 1990
114. Pertev N. Hizir - I.a. V (I) s.457.
115. Sami Akılın. Edebiyat terimleri sözlüğü. 1972. 224 s.
116. Sena Cemil. Hezreti Muhammedin felsefesi. İstanbul. 1997.612 s.
117. Seliqsoün M. İbrahim. - I.a. V(II) s.878-879.
118. Sediqsoün M. Eyyub. - I.a. IV. s.422-424.

119. Seyyid Kutub. Fizilalil - Kuran. İstanbul, I-X. 1991.
120. Ali Nihad Tarlan. Divan edebiyatı: - Amil Çelebioğlu. Ali Nihad Farlan. Ankara. 1989. s.133-138.
121. Tarlan A.N. Fuzuli divanının şerhi. I-III. Ankara, 1987.
122. Çelebioğlu. Ali Nihad Tarlan. Divan adabiyatı. Ankara. 1989. 191 s.
123. Valker Ş. - I.a.XI. s.172-174.
124. Vensinck A. Eshabuluhdud. - Eshabul-kehf. - IV. s.371-373.
125. Vensinck. Harut-Marut. - I.a. V (I) s.305-306.
126. Yener C. Fuzuli. İstanbul, 1971.
127. Avdmjksdv N.N. Avmaay. - Y.n. n.10; Y.k.y. o.I. n.25-28.
128. Avdmjksdv N.N. Jjnön Rmjnogg. -Y.n. n.234-235;Y.k.y. I.n.491-503.
129. Avdmjksdv N.N. Jgv. Y.n. n.251; Y.k.y. I. n.553-554.
130. Avdmjksdv N.N. Jgnjp lmdimankxz. Y.n. n.253-255; Y.k.y. I. n. 555-558.
131. Avdmjksdv N.N.Yjnojia- Pjıngpnijz çksjngldğjtdn-ijz ıgvamü. Y., 1989.
132. Avdmjksdv N.N. Ygındz. Y.n. n.372-374; II. n. 164-168.

133. Avdmjksdv N.N.Ydeğö jəfşnkdjdy j İmjimgvdkjdy njoöasjş gbmaəa v İgçəjj. Dpmdya Njmjka - Vgnogtkas İgçojia.Nİdsjppia İgçojtdnigqg gbmaəa. Y., 1983.
134. Avdmjksdv N.N. Kgz - Y.n. n.403; Y.k.y. II. n. 224-226.
135. Aqağa. Niaəakjş, İmjotj, jəmdtdkjş Oaiyöğa j Yjğmaudz. Mgnogv-ka-Ğgkö. 2000. 512 n.
136. Amabniaş nmdğkdvdigvaş İöüoöma j İjodmaoöma. Y., 1988.
137. Amjnogodı. İgçojia. Y., Nakio-Ldodmbömq. 2000. 347 n.
138. Apnarəğğ A. İjmjia Abğam-Maryaka Ğeayj. Ygniva. 1988. 326 n.
139. Bamogıüğ V.V. İgmak j ygmd. - Ngtjkdjş. VI o.
140. Bamogıüğ V.V. İöüoöma yönöüyaknova.- Ngtjkdjş. VI ogy.
141. Bdmodiün D.Ç. Amabnijd nojj Pöəöj. - Jəbmakkxd omöğx. Kjəayj j Pöəöj. Y., 1962. n.40-77.
142. Bdmodiün D.Ç. Jəbmakkxd omöğx. Kjəayj j Pöəöj. Y., 1962. 554 n.
143. Bdmodiün D.Ç. İkjqa g ngıgvüd. "Böiböikayd". Pamjğağğjka Aooama. (Kavgj j Aooam) - Jəbmakkxd omöğx. Nörpjəy j nörpjzniaş İjodmaoöma. Y., 1965. n. 340-354.

144. Bdmodiün D.Ç. Nıgvamü nöpjznıjr odmyjkıgv. "Yjmaoj-öüuaq". - Jemakkxd omögx. Nöpjəy j nöpjznıaş ijodmaoöma. Y., 1965. n.126-181.
145. Bdmodiün D.Ç. Nöpjəy j nöpjznıaş ijodmaoöma. Y., 1965. 523 n.
146. Bjbıjş. İkjıj nvşudkkıgıg İjnakjş Vdorgıg j Kgvıgıg Əavdoa. Ygnıva, 1994. 925 n. 292 n.
147. Bgüuaıgv G.Q. Jnogmjş rajpaoa. I. Jııay v Amavjj (570-633). Y., 1989. 312 n.
148. Bgnvıgmo I.Ç. Yönöııyaknıjd ğıkanojj. Y., 1971. 324 n.
149. Bmaqjknıjz V.J. Nöpjznıjz nıyvıgıjəy İgmabış j dıg mjoöarııkg yjıjtdnıaş amrdojljıa (j jnogmjıg-İgçogıgıjtdnıgyö jəötdkjc oglıjı) - Lmgııdyx jnogmjtdnıgz İgçojıj ijodmaoöm Vgnogıa. Y., 1988. n. 198-243 n.
150. Bmaqjknıjz V.J. Nıyvıgıjəy nöpjznıgıg löoj v "Lgçyd g ygmd edküjk j ygojv nvağdbkıgıg İgmabış - Nöpjəy v İgkodınod yönöııyaknıgz İöııoömx. Y., 1989. n. 174-216.
151. Bmaqjknıjz J.N. Jmaknıgd ijodmaoömkıgd kanıdğıd. Y., 1984. 295 n.
152. Bökjşogv Ə.Y. Qgnögamnıvg Aoabdıgv Aəımbazğeaka. Baıö, 1978. 271 n.
153. Vdndıgvnıjz A.K. Jnogmjtdnıaş İgçojıa. I., 1940.

154. Vjkkjigv J.J. Igmakjtdnijd əaydoij. -Jnnidğgvakjš jnogmjj iöüoömx kamğğv Vgnogia. Nbgmkji v tdnöi aiağdyjia J.A.Gmbdij. Y.-I., 1960.
155. Vgnogi-Əalağ. Jnnidğgvakjš.Ldmdvgğx.Löbijiasjj. Y., 1989. 300 n.
156. Vnogtkaş Iğçojia. Nldsjpjia röğgednovdkkgqg gbmaəa. Y., 1983.261 n.
157. Qjbb R.A. Amabniaş ijodmaoöma. Y., 1960. 187 n.
158. Qgıxqjka I.J. Böğğjəy j Iğçojtdniaş yxnü Ijoaş. - Ojlgıgqjš j vəajygnvşəj nmdğkdvdigvrx ijodmaoöm Vgnogia j Əalağa.Y.,1974.n. 289-308.
160. Qmjbakgv. Əaydoij g eakmd vjğdkjz ka Əalağd j Vgnogid. Vgnogi-Əamağ. Jnnı. Idmdv. İöbiji. Ygniva. 1989. n. 65-78.
161. Qmckdbaöy Q.Ç. İjodmaoöma v igkodinod jıaynıgz sjvjıəasjj. - Amabniaş nmdğkdvdigvaş iöüoöma j ijodmaoöma. Y., 1978. n. 31-46.
162. Qmşəkdvt L.A., Banjıgv V.K. Yönöüyakniaş yjpgıgqjš. - Y.k.y. II. n. 183-187.
163. Ğakjıgva J.D. Joarışkniaş yğköydkoarıkaş ejvgljnü. - (Makdd vgəmgeğdkjd). Y., 1970. 257 n.
164. Ğgıjkjka A.A. Igmakjtdnijd sjoax j mdyjksnıdksjj v "yayıyar" aü-Ramjmj. - Jııay. Mdıjqjš, gbüdnovg, qgnöğamnvg. Y., 1984. n. 156-161.

165. Dvncigv V.V. Yjpx g vndıdkkkgz. Y., 1988. 175 n.
166. Ejmyöknijz V.Y. Odgmjş ijodmaoömx. Lgçojia. Nojijnojia.
167. Jbk Oöpdziü. Lgvdnou g Razzd jbk Şiæakd. Ygniva, 1978. 150 n.
168. Jgndıdva Y.C. Lgjnrgeğdkjd yaqjtdnijr tjndı. - Nomakx j kamgğx Vgnogia. IV. Y., 1965.
169. Jniay v jnogmjj kamgğgv Vgnogia. Y., 1981. 197 n.
170. Jniay. Mdıjqjş, gbüdnovg, qgnöğamnovg. Y., 1984. 231 n.
171. Jniay. Çksjıngldğjtdnijz nıgvamü. Y., 1991. 312n.
172. Jnnıdğgvakjş jnogmjj iöıüoömx kamgğgv Vgnogia. (Nbgmkji v tdnoü aiağdyjia Gmbdıj). Y., -I. 1960.
173. Jnyajı Yaryöğ. Jnogmjş Aædmbazgeaka. Baiö, 1994. 96 n.
174. İalodmdva O.L. G kdıgogmxr lıngbıdyar nmdğkdvdıgvqg jnniönova amabg-yönöıüyaknijr kamgğgv. - Ngvdonıgd jnniönovgækakjd. o.I. Y., 1981.
175. İannjtdnıaş ijodmaoöma Vgnogia. Y., 1972. 235 n.
176. İannjtdnıjd layşokjij ijodmaoöm Vgnogia. Y., 1985. 241 n.
177. İjygvjt I.J. Jniay. Ygniva, 1962. 288 n.

178. Ikxu A.Ĝ. Kdigogmxd lmgbdyx jəotdkjş nöpjəya. - Jniay. Mdijqjş,gbüdnovg. Qgnöğamnovg. Y., 1984. n. 87-96.
179. Ikxu A.Ĝ. Ötdkjđ Jbk Amabj v lgəğkdz yönöüyaknigz omağsjj - Nöpjəy v igkodinod yönöüyaknigz iöüoömx. Y., 1989. n. 8-20.
180. Ikxu A. aı-Römöpjş. - Jniay. Çksjiıglđğjtdnijz nıgvamü. Y., 1991. n. 284-285.
181. Ignjğgvnijz Ə. Bjbıdznijđ niaəakjş. Niaəakjş dvakqđijnogv. Y., 1990. 479 n.; 1956. III. 470 n.; 1957. IV. 919 n.
182. Imatıgvnijz J.C. Jəbmakkxd ngıjkdıkjş. I-VI o. Y.-I., 1956. I. 1955. 469 n.; 1958. V. 526 n.
183. Imatıgvnijz J.C. Yöoakabbj j Abö-ı-'Aıa. - Jəbmakkxd ngıjkdıkjş. Y.-I. 1956. n. 63-116 (702 n.)
184. Imaydm N.K. Jnogmjş katjkadonş v Uöydmđ. Y., 1991. 233 n.
185. Imxynijz A. Ndyü nlşüjr gomgıgv çpdnnijr. Y., 1914.
186. İöğdıjk A.B. Nmdğkdvdıgvaş amabniaş lgçojia. Y., 1983. 261 n.
187. İöğdıjk A.B. İannjtdniaş amabg-jnlakniaş lgçəjş. Y., 1973. 190 n.
188. İöij-əəğđ. Römöpjəy j dqg lmdğnoavjodij v Aədmabzğeakđ. Baiö, 1970. 265 n.

189. Ijodmaoömkxz çksjiugdğjtdnijz nıgvamü.Y.,1987.752n.
190. Ijratdv Ğ.N. Lgçojia ğmdvkd mönnigz ijodmaoömx. Y., 1979. 352 n.
191. Ydıdojknijz D.Y. Vvdğdkjd v jnogmjtdniöc lgçojiö çlgna j mgyaka. Y., 1986. 318 n.
192. Ydıdojknijz D.Y. Lgçojia yjpa. Y., 1976. 407 n.
193. Yjpgıgqjtdnijz nıgvam. Y., 1991. 736 n.
194. Yjpx kamğğgv yjma. I-II. Y., 1980-1982. 671 n. 719 n.
195. Yönöüyakiöıgv M. Ldmnjğnig-oağejiniaş iıannjtdniaş lgçojia. X-XV vv. Ygniva, 1989. 239 n.
196. Kjiöıjk J.K. Vvdğdkjd. - Omağsıjgkkgd j kgvgd v ijodmaoömar Cqg-Vgnogtkgz Aəjj. Y., 1982.
197. Gnılgva Y.Y. Mdıjqıgəkg-pjıngnpnijd igksdlsjj v yankavj. Ayjma Rgnmgva Ğdrıdvj. "Ğgvaı-Makj Rjəm-rak". - Nöpjəy v igkodinod yönöüyaknigz iöıüoömx. Y., 1989. n 121-131.
198. Layşokjij jnogmıj j ijodmaoömx Vgnogia. Y., 1986.243n.
199. Ljqöıdvniaş K.V. Amabx ö qmakjs Vjəakojj j Jmaka v IV-VI vv. Y.,-I. 1976.
200. Ljgomgvnijz. Igmkaıjtdnijd niaəakjş. Ygniva,1991.220n.
201. Ljgomgvnijz Y.B. Ağay. Y.n. n.12-20; Y.k.y.o.I. n.43.

215. Ljgomgvnijz Y.B. Cekaş Amavjş v makdd nmdğkdvdigvüid. Noakgvidkjd nmdğkdvdigvggg gbüdnova. Y., 1985.
216. Lmjqamjka K.J. Rapjə j vişkjđ nöpjəya ka pgmyjmgvakjd şəxia ldmnjğnigz lgçəjj. - Nöpjəy v igkodinod yönöüyaknigz iöüoömx. Y., 1989. n.95-121.
217. Lmgbıdyx jnogmjtdnigz lgçojij ijodmaoöm Vgnogia. Y., 1989. 311 n.
218. Lmgbıdyx amabnigz iöüoömx. Layşoj aiağ. J.C.Ima-tigvnigqg. Y., 1987. 389 n.
219. Maujğ ağ-Ğjk Vaovao. Nağx vgiudbnova. Ygniva, 1985. 324 n.
220. Mdəvak D.A. Ağay j bakö ağay v Igmakd. (i jnogmjj lgkşojz "ldmvgtdıgvdi" j "tdıgvtdnovg".) - Jmay. Mdiqqjş, gbüdnovg, qgnöğamnogv. Ygniva. 1984. n. 59-69.
221. Mdkak Ç. Ejəkü Jjnöna. Algnogıx. Y., 1991. 599 n.
222. Mdznkdm. Çvgıcsjş iianjtdnigz qaədij ka pamnj. (X-XIV vdia) Ygniva, 1989. 223 n.
223. Nodbıdva J.V. I vglmgnö pgmyjmgvakjş gbmaəkgz njnodyx ijmjj v iianjtdnigz ocmigşəxtkgz lgçəjj. - Lmgbıdyx jnogmjtdnigz lgçojij ijodmaoöm Vgnogia. Y., 1988. n. 176-189.
224. Nöpjəy v igkodinod yönöüyaknigz iöüoömx. Y., 1989. 340 n.

225. Odgmjş eakmgv ijodmaoöm Vgnogia. (Nb.no.) Y., 1985.
226. Ojlgıgqjş j vøajygnvşøj nmdğkdvdıgvxr ijodmaoöm Vgnogia j Əalağa. Y., 1974. 575 n.
227. Ogyaudvnıjz B.V. Nojıjnojia j nojrğnıgedkjđ. Y., 1959.
228. Oglmgv V.K. Lgogl - Y.k.y. II. n.324-326..
229. Omağsjgkkgd j kgvgd v ijodmaoömar Cqg-Vnogtkgz Aəjj. (nb.no.) Y., 1982.
230. Omjyjkdı Ğe.N. Nöpjznıjđ gmğdkx v jnıayd. Y., 1989. 327 n.
231. Öçııdı M. Ögmmdk G. Odgmjş ijodmaoömx. Y., 1978. 325 n.
232. Pjıgnpnıjz çksjııgdğjtdnıjz nıgvamü. Y., 1989. 815 n.
233. Pjııuojknıjz J.Y. Jnogmjş amabnıgz ijodmaoömx. Y., 1985. 525 n.
234. Pjııuojknıjz J.Y. Jnogmjş amabnıgz ijodmaoömx. X-XVIII v. Y., 1991. 726 n.
235. Pjııuojknıjz J.Y. Igksdlsjş dğjknova mdıjqjgəkgqg glxoä ö amabnıjr nöpjdv. - Nöpjəy v igkodinod yönöııyknıgz iöııoömx. Y., 1989. n. 28-55.
236. Pjııuojknıjz J.Y. Lmdğnoavıdkjđ g lgoönogmgkkdy yjmd v amabnıgz yjpgıgqjj j ijodmaoömd. - Vgnogi-Əalağ. Jnnıdğgvakjş. Ldmdivgğx. Löbjiasjj. Y., 1989. n. 56-65. (gb.300n)

237. Pmçædm Ğe. Pgiüiigm v Vdorgy Əavdod. Y., 1989. 542 n.
238. Pmçædm Ğe. Əgıgoaş vdovü Ygnıva, 1980.
239. Pmdzğdkbdmq G. Yjp j İjodmaoöma ğmdvkgnoj. Y. 1978. 605 n.
240. Pmdzğdkbdmq G. Yjp gb Jgnjpd Lmdimankgy. Şəxi j İjodmaoöma. o.VIII. Y., 1932, n.137-158.
241. Rakka aü-Parömj. Jnogmjş amabnıgz İjodmaoömx. I-II. Y., 1959. II-483 n.
242. Rjuaygv K.U. Lgçya "İxnnaj-Zönöp" İöı Aıj. Akaijə jnogtkjıgv ncedoa j avogmnıgqg ovgmtdnova. Y., 1975.
243. Rjuay jbk Yörayydğ aü-İaıbj. İkjqa gb jğgıar. Ygnıva, 1984. 63 n.
244. Ujğpam B.Ş. Amabnıaş pjıngpıniaş İjmıia. - Odgmjş eakmgv İjodmaoöm Vgnogıa. Y., 1985.
245. Ujğpam B.Ş. Gbmaəkaş njnodya amabnıgz İıannıtdnıgz İjodmaoömx. (VI-XII vv.) Ygnıva, 1974, 253 n.
246. Üdğmgvısjz. Ngıgygk. Y.n. n.507; Y.k.y. o.II, n.460-461.
247. Çübmön A. Lgçojıa j yaodyaojıa. B., 1979.
248. Çpdkğıdv G. Aədmbazğəaknıgd qgnöğamnıvg Ndpdvjğgv. Baiö, 1981. 307 n.

249. Field C. Mystiecs and saints xf Islam. Lxndxn, 1916.
250. Gibb E.J. A üüstxry xf Xttxman Pxetry. I. Lxndxn, 1958.
251. Üügües Tü. A dictixnary xf Islam. Lxndxn, 1885. 750 p.
252. Macdxnalds D.B. Aspects xf Islam.
253. Margxliutü Ds. Mxüammed and tüe rise xf Islam. New Jxrk and Lxndxn, 1905.
254. Nicüxlslxn R.A. Studies in islamic mysticism. Gambridge. 1921.
255. Rxger S. Jran under tüe Satavids. 1980.
256. Smitü Ü.P. Tüe Bible and tüe Kxran. Lxndxn. 1897.
- 257.
- 258.
- 259.
- 260.
- 261.

262.

263.

264. J.C.Imatigvniyz. Jəb.n. -
VI o. Y-I. 1956.

265.

266.

267.

268.

269.

270.

271.

272.

273.

274.

275.

276.

277.

278.

279.

280.

281.

282.

283.

284.

285.

286.

287.

288.

289.

290.

291.

292.

293.

294.

295.

296.

297.

298.

299.

300.

301.

302.

303.

304.

305.

306.

DİSSERTASIYA İŞİNDƏ VERİLƏN İXTİSARLAR

- AKƏ K Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası. XIII-XVI əsrlər Azərbaycan şeri, Bakı, 1984.
- Q.B. Qazi Bürhanəddin. Divan. Bakı, 1988.
- İ.N. İmadəddin Nəsimi. Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası. Bakı, 1985.
- İ.N.I. İmadəddin Nəsimi. İran divanı. Bakı, 1988.
- N. Nəsimi. Seçilmiş əsərləri. Bakı, 1973.
- F.I. Məhəmməd Füzuli. Əsərləri. I cild. Bakı, 1958.
- F.II. Məhəmməd Füzuli. Əsərləri. II cild. Bakı, 1958.
- F.IV. Məhəmməd Füzuli. Əsərləri. IV cild. Bakı, 1961.
- F.M.E . Məhəmməd Füzuli. Mətləul-etiqaq və ərəbcə qəsidələr. Bakı, 1958.
- X.I. Şah İsmayıl Xətai. Əsərləri. I.c. Bakı, 1975.
- X.II. Şah İsmayıl Xətai. Əsərləri. II.c. Bakı, 1976.
- X.K. Şah İsmayıl Xətai. Əsərləri. Keçmə namərd körpüsündən. Bakı, 1988.

- I.a. İslam ansiklopedisi. I-X. İstanbul, 1940.
- H.S. Fuzuli. Hadikatüs-Süada. hazırlayan ar. Ş.Güngör. Ankara, 1987.
- M.n.m Mifı narodov mira. t.I. M. 1980; t.II. M., 1982.
- M.s. Mifoloqiçesksz nıgvamü. M., 1991.

M Ü N D Ə R İ C A T

GİRİŞ	3
I FƏSİL. XIV-XVI yüzilliklərin ümumi tarixi-mədəni mənşəsi və türkdilli ədəbiyyatımızda Qurandan bəhrələnmənin ilk nümunələri.	26
§ 1. XIV-XVI əsrlərdə Azərbaycanda tarixi-siyasi və mədəni-estetik durum	26
§ 2. Qazi Bürhanəddin yaradıcılığında Qurani- Kərimlə bağlı təlim və iqtibaslar.	38
II FƏSİL. Nəsimi yaradıcılığında Quran qissələri. - hürufilik və Quran rəvayətləri ilə bağlı rəmzi mənalər.	77
III FƏSİL. Xətai şərinə Quran qissələrinin əks olunması xüsusiyyətləri.	116
IV FƏSİL. Füzuli poeziyasında Quran rəvayətlərinin əks olunması - ənənəvi obrazlar və assosiasiyalar.	134

V FƏSİL. Füzulinin "Hədiqətüs-süəda" əsərində Quran rəvayətləri.	202
VI FƏSİL. XIV-XVI əsrlər Azərbaycan poeziyasında Məhəmməd peyğəmbərin həyatı ilə bağlı rəvayətlərin əksi: İsrə və Merac hadisəsi və Şəqqül-qəmər.	232
VII FƏSİL. Quran qissələrindən bəhrələnmədə ənənəvilik və yenilik	260
NƏTİCƏ.	260
İzahlar və qeydlər.	289
.	
İstifadə olunmuş ədəbiyyat.	326
..	
İxtisarlar.	345