

YAQUB BABAYEV

**TƏRİQƏT ƏDƏBİYYATI:
SUFİZM, HÜRUFİZM**

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

**Bakı
«Nurlan»2007**

Elmi redaktoru:

Tər lan Novruzov

filologiya elmləri doktoru, professor

Rəyçilər:

Rafael Hüseynov

filologiya elmləri doktoru, professor,
AR MM-nin deputatı

Mahmud Allahmanlı

filologiya elmləri namizədi, dosent

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

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

$\frac{4702000000}{N - 098 - 2007}$ ***Qrifli nəşr***

© «Nurlan», 2007

ÖN SÖZ

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

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

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

hürufizm» adlanan bu kitab həmin sahədəki boşluğu doldurmaq mənasında ilk təşəbbüsdür.

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

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

TƏRİQƏT ƏDƏBİYYATI

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

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

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

1. Sufizm

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

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

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

*Mədrəsə işrə müdərris verdiyi min dərstdən
Yeydürür meyخانədə bir cam vermək bir gözəl.*

Mədrəsə ilə zaviyə arasındakı ziddiyyətin bir faktoru da **Allah qorxusu** və **Allah sevgisi** məsələsinə münasibətdə idi. Mədrəsə pis əmələ görə hər kəsə Allah tərəfindən cəza veriləcəyinə və qəzəbə düşər olacağına dair Quranın təkrar olunan xəbərdarlıqlarına istinadən insanları pis niyyət və əməldən çəkindirmək üçün onları Allahın qəzəb və qorxusu ilə hədələyirdi. Amma zaviyə əhlinə görə insanı cəza ilə hədələyən ayələr etiqadı olmayan imansızlardan ötrü idi. Qəlbində ilahi eşq olan mərifət əhlinin Allahdan heç bir qorxusu ola bilməz. Qorxu yalnız Haqqı sevməkdə lazımi mərtəbəyə yüksələ bilməməkdən ola bilər. VIII əsrdə yaşamış və bu əsrdə vəfat etmiş görkəmli sufi qadın **Rəbiət-ül Ədəviyyənin** (≈713/718-801) belə bir sözü Allaha

sevgi ilə bağlılığın dolğun ifadəsi idi: «*Allahım, əgər mən səni cəhənnəm qorxusuna görə sevirəmsə, məni onda yax. Əgər səni cənnət arzusu ilə sevirəmsə, məni ondan məhrum et. Əgər sənin camalını görmək ümidi ilə sənə ibadət edirəmsə, o görüşü məndən əsirgəmə*».

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

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

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

Mədrəsə daha çox mühafizəkar idi. Ənənəvi qanun-qaydalara, standart doqmatik düşüncəyə, sabitləşmiş dini və dünyəvi rəftar normalarına, Quranın, təfsir, hədis və şəriətin buyurduqlarına daha tələbkarlıqla yanaşırdı. Başqa cür fəaliyyətə qadağa qoyurdu. Fəaliyyət mexanizmində məntiqə, dəlilə və ağıla üstün-

lük verirdi. Təkkədəki insan isə mənən daha çox azad və sərbəst idi. Vəcd, ilahi duyum, hissi qavrayış, haqq sevgisindən doğan emosional çılgınlıq təkkə əhlinə heç də yad və qadağan deyildi. Mədrəsənin biganə yanaşdığı, hətta mənfi münasibət bəslədiyi şeir, rəqs və musiqi xanəgahın məmnunluqla qəbul və riayət etdiyi vəcd, ilahi eşq mənbəyi idi. Belə ki, mədrəsənin yasağından fərqli olaraq xanəgahlarda ilahilər söylənilir, musiqi və rəqsdən isə ilahi estetik ekstaz vasitəsi kimi istifadə edilirdi.

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

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

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

1. Daha çox qərarlaşmış fikrə görə «sufi» sözü ərəbcə «yun» və ya «qaba yundan hazırlanmış parça» mənasını verən «**suf**», «**sof**» sözüdür. «**Sufi**» isə həmin parçadan paltar geyən adama deyilir. İlk sufilər həm zənginlikdən uzaq sadə bir həyat yaşadıqlarını bildirmək, həm də başqalarından fərqləndiklərini, ayrıca bir qrup olduqlarını göstərmək üçün yun xırqə və ya paltar geyərdilər. Bəzi peyğəmbərlərin, o cümlədən Məhəmməd (s.) peyğəmbərin və onun bir çox əshabələrinin də bu cür paltar geyindikləri barədə məlumatlar var. Məsələn, görkəmli din adamı Həsən Bəsri Bədr döyüşündəki qazılərdən 70-dən çoxunun yun geyim geydiyini öz gözləri ilə gördüyünü söyləyir. Belə bir geyim təbii ki, maddi həyatdakı sadə və təvazökar yaşayışın gərəkliliyinə işarə idi.

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

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

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

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

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

Təsəvvüf və ifranın **özünəqədərki** bəşəri-mədəni inkişafdakı bir sıra din, dini-fəlsəfi görüş və etiqad sistemləri ilə uyğun və oxşar cəhətləri vardır. **Şamanizm, zərdüştilik, buddaizm, brəhmənizm, qədim yəhudi mistikası kabalizm, qədim yunan fəlsəfəsi (xüsusilə platonizm) və neoplatonizm, xristianlıq** və s. dini və fəlsəfi təmayüllərdəki müəyyən cəhətlər islam təsəvvüfə və irfanla bənzərlik təşkil edir. Hətta bəzən üst-üstə düşən nöqtələr də yox deyildir.¹

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

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

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

Lakin təsəvvüf və irfanın adı çəkilən din və fəlsəfi sistemlərlə bağlılığı, onlardan qaynaqlanması, rişələnməsi barədə yekdil fikir yoxdur və bu fikirləri iki istiqamətdə qruplaşdırmaq olar: bəziləri sufizmin nə qədər Quran və islam hadisəsi olsa da, adı çəkilən və həmçinin bəzi başqa din və fəlsəfi görüşlərdən də qaynaqlandığını iddia edir və bunu əsaslandırmağa çalışır; ikinci qrup təfsirçilər və fikir sahibləri isə təsəvvüf və irfanın Quran və islami dəyərlərdən başqa heç bir din və fəlsəfi, əxlaqi görüşlə bağlı olmadığını, onlardan heç nəyi əxz etmədiyini iddia edir, təsəvvüf və irfanın həmin din və fəlsəfi, əxlaqi görüşlərlə uzlaşan cəhətlərinin səbəblərini isə bəşəriyyətin mədəni, mənəvi-əxlaqi inkişafında bir-biri ilə heç bir əlaqəsi olmayan xalqlarda, toplumlarda özünü büruzə verən, insan övladına aid ümumi bədii, estetik, etik, dini fəlsəfi, həyati və s. tipoloji düşüncə tərzində, oxşar baxışlarda və təsəvvürlərdə axtarırlar. Sufizmi isə sırf Quran və islam hadisəsi kimi dəyərləndirirlər.

² Yen□ orada, s□h.56.

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

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

Məhəmməd (s.) peyğəmbərin zamanında islami cəmiyyətdə ideal bir ədalət, bərabərlik və qardaşlıq prinsipi hakim idi. Həmin prinsip icma başçısından tutmuş aşağıya doğru ideal bir nizamla həyata keçirilirdi. Sonrakı dörd mütəbər xəlifənin ruhani-dünyəvi başçılığı dövründə də deyilən prinsip, əsasən, gözlənilirdi. Doğrudur, **nübüvvətdən xilafətə** keçid müəyyən pillə aşağıya doğru eniş idi, amma hər halda sadə həyat tərzini və ədalət nizamını pozulmamışdı. Lakin Əməvilərin, daha sonra isə Abbasilərin hakimiyyəti dövründə xilafət səltənətə, mənəvi-ruhani cəmiyyət dünyəvi cəmiyyətə çevrildi. Həm də bu işin təşkili dövlət və rəhbərlər səviyyəsində həyata keçirildi. Bəzi riyakar və zahirpərəst ruhanilər də göstərilən ədalətsizliyə gizli və aşkar şəkildə bəraət qazandırmaya başladılar. **Tanrı cəmiyyəti mən-fətpərəstlik cəmiyyəti** ilə, **Tanrı sevgisi sərvət və mənəb sevgisi** ilə əvəz olundu. Şöhrət, rəyasət, dəbdəbəli həyat, maddi zənginlik ixtiyarlı təbəqənin qanuni don geyindiriyi yaşayış normasına çevrildi. Ədalətsizlik qərarlaşdı və bu, dünyəvi, bəzən hətta dini başçılar səviyyəsində müdafiə olundu, hər bir müsəlmanın bir-biri ilə qardaşlığı və bərabərliyi prinsipi təbəqələşmə, «sərvətin və vəzifənin çoxdur, demək, ixtiyarın da çoxdur» – prinsipi ilə əvəz olundu. Sufizm məhz həmin dünyapərəstliyə,

mənəfətgirliyə, sərvətpərəstliyə, haqqı atıb dünyanı tutmağa qarşı dinc etiraz forması kimi təzahür edib intişar tapdı.

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

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

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

İslam dininin gəlişi qədim din, mədəniyyət və fəlsəfi görüşləri öyrənməyə də marağı artırdı. Hətta xəlifə Əl-Mütəvəkkilin zamanında Bağdadda **tərcümə** məktəbi də yaradıldı. Yunan və başqa dillərdən çoxlu əsərlər tərcümə edildi. **Razi** (?-932), **Farabi** (870-950), **Ibn Sina** (980-1037) və s. kimi universal zəka sahibləri həm qədim şərq və yunan fəlsəfəsini, həm də Quranı və islam qaydalarını dərinlən mənimsəyərək və bunları sintez edərək fəlsəfə sahəsində böyük yeniliklərə nail oldular. Fəlsəfi fikrin fundamental şəkildə islam dünyasına daxil omlası təsəvvüf və irfanın da əməli yüksəlişinə və nəzəri konsepsiyasının mükəmməl şəkildə işlənilib hazırlanmasına rəvac verdi.

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

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

Zünnun-əl-Misrinin **fəna** barədə fikirlərini onun müridi, təsəvvüfdə Bağdad məktəbinin ən görkəmli nümayəndələrindən olan **Bəyazid Bistami** daha da inkişaf etdirdi. O, **eşq** anlamını qabardaraq ona xüsusi önəm verdi: «*Mənim paklığım, şən və də-rəcəm daha əzəmətlidir*» - ideyası da Bistamiyə məxsusdur ki, bu ideya kəlam alimləri və fəqihlər arasında ciddi etiraza səbəb olmuşdu.

Həllac ibn Mənsur isə adı öz əqidəsi yolunda cəfa və cəza çəkən bir fədakar obrazı kimi simvollaşmış mütəsəvvüflərdən biridir. IX-X əsrlərin hüduqlarında yaşamış Həllac məşhur «ənəl-həq» («mən həqqəm») şüarını irəli sürdü. O, belə deyirdi: «*Mən özüm yoxam, məndə olan da haqdır*». Həllaca görə öz nəfsini, dünyəvi meyllərini öldürüb maddi həzz və şəhvetin əsarətindən qurtulan şəxs irfani bilik kəsb edərsə, ilahi bir məqama yüksəlib insani keyfiyyətlərdən təmizlənər. Bu halda o, ilahi keyfiyyətlər qazanar. Daha doğrusu, ilahinin ruhu onda təcəssüm etmiş olar. Həllac ibn Mənsur özünün məhz belə bir mərtəbəyə yüksəldiyini iddia edir, özü ilə haqq arasında batini mənada fərq görmürdü.

Elə buna görə də onu kafirlikdə təqsirləndirdilər. Təkcə mütəkəllimlər və fəqihlər deyil, hətta bəzi sufilər də ona qarşı çıxdılar. Nəticədə Həllac 922-ci ildə Bağdadda işgəncəli və faciəli şəkildə edam edildi. Ancaq sonradan ona bəraət qazandırıldı və adı Haqq yolunun əzabkeş mücahidi kimi əbədiləşdi.

Ümumiyyətlə, ilkin dövrlərdən başlayaraq uzun müddət sufilərin bir çoxu təqibə məruz qalmışdır. Ruhanilər, fiqh və kəlam alimləri sufilərə radikal mövqedən yanaşmışlar. Təsəvvüf dünyasını bütövlükdə həmin töhmət, qınaq və təqiblərdən qurtaran isə islam şərqi elm, fəlsəfə və din sahəsində ən böyük münəvvərlərindən sayılan **imam Əbu Hamid Qəzali** olmuşdur. İdrakının, elminin, imanının və fəzilətinin gücü ilə o, əgər belə demək mümkünsə, **islami təsəvvüflə barışırdı**. Qurandan, İskəndəriyyə mətkəbinə aid neoplatonizmdən və başqa dini-elmi və fəlsəfi mənbələrdən ustalıqla bəhrələnərək təsəvvüf və irfanı bir elm halına gətirdi, məhəbbəti etiqlə bağladı. Həyatının mühüm bir hissəsi Nizamiyyə mədrəsəsi ilə bağlı olan, həm ziyalılar, həm də xalq kütlələri arasında yüksək nüfuz qazanan imam Qəzali fəlsəfə, fiqh və kəlama dair dəyərli əsərlər yazıb onların nöqsanlarını göstərərək sonda belə bir nəticəyə gəlir ki, bu elmlərlə həqiqətləri tam şəkildə dərk etmək mümkün deyil. Bunun üçün o, mədrəsəni tərk edib xəlvətə çəkilir, həqiqəti dərk etməyin yolunu daxili təkamül və irfanda tapır. Bidət hesab olunan təsəvvüf və irfan ideyalarını ortodoksal islam təlimi sistemində daxil edir, Allahın intuisiya və vəcd yolu ilə dərkinə mümkün sayır, intuisiyanı mütləq həqiqətin dərkində yeganə vasitə hesab edirdi. «Zeynəddin» ləqəbiylə tanınmış və mədrəsənin elmilə mütləq həqiqətə çatmağı mümkünsüz sayan Qəzali belə bir qənaətə gəlir: *«Açıqca gördüm ki, sufilərə məxsus həqiqət kitablardan öyrənilməz. O həqiqətə yalnız insanın təcrübəsi, vəcdi, daxili dəyişmələri və ilahi eşqlə dünyanı unudub özünü tərk etmək vasitəsilə çatmaq olar»*. Maddi aləmin əbədiliyini qəbul etməyən Qəzali onun Allahın iradəsi sayəsində ancaq müəyyən zaman və məkanda mövcudluğunu, ilahi həqiqətin dərkinin isə yalnız ilahi hikmət və arifanə duyğularla mümkün-

lüyünü qəbul edir. Qəzali əsas fikirlərini «**Məqasid əl-fəlasifə**» («Filosofların məqsədləri»), «**Təhafüt əl-fəlasifə**» («Filosofların təkzibi»), «**Ihya ülm əd-din**» («Din elmlərinin dirçəlməsi»), «**Kimyayi-səadət**» («Səadət kimyası») və s. kimi traktatlarında ifadə etmişdir.

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

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

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

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

Onu da qeyd etmək lazımdır ki, sufizm dini-mistik və fəlsəfi-əxlaqi bir cərəyan kimi bütöv bir sistemə və tipoloji xüsusiyyətlərə malik olsa da, həmin sistemin daxilində çoxlu sayda fərqli, zidd, hətta bir-birini inkar edən fikirlər, müxtəlif təmayüllər, şaxələnən fırqə və təriqətlər mövcuddur. Bu fırqə və təriqətlərdə son məqsəd eyni olsa da, məqsədə gedən yollar, üsul və vasitələr çeşidlidir və hətta bəzən bir-birinə ziddir. Elə sufi

təriqətləri və təsəvvüf əhli olmuşdur ki, təkcə ruhanilər, fəqih və mütəkəllimlər yox, mütərəqqi sufilərin və ariflərin (irfan sahibləri) özləri də onlara **mənfi münasibət** bəsləmişlər. **Belə bir mənfi münasibət daha çox aşağıdakı hallarla bağlı özünü büruzə vermişdir:** ittihad; hülul; tənəsux; tərki-dünyalıq; bəzi ifrat, dini və ictimai baxımdan qeyri-məqbul görünən geyimlər və meyillər; bəzi sufilərin tiryək, şərab, eyş-işrət və əyləncəyə qurşanıb guya bu yolla vəcdə gələrək ilahi varlığa qovuşması; bəzi firqələrdə əməllərin mənəvi-əxlaqi qaydalara uyğun gəlməməsi; zahiri əməllərə, geyim tərzinə, ibadətə üstünlük verilməsi və s. **Ittihad** insanın şövq ilə haqqa qovuşub onun zatında fəna olmasıdır. Daha əvvəllər qeyri-məqbul görünən bu ideya imam Qəzali və xüsusilə də, Ibn Ərəbinin təfsirlərindən sonra müəyyən məqbul biçimə salındı. **Tənəsux** ruhun bir cisimdən başqasına keçməsinə, **hülul** isə Allahın Isa peyğəmbərdə və ya insanda təcəssümünə inamdır.

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

Təsəvvüfə müxtəlif təriflər verilmişdir. Ancaq bu təriflərin heç biri onun mahiyyətini tam şəkildə ehtiva etmir. **Təsəvvüfün** başlanğıcı zöhd, təqva, şəriət qaydalarına əməl etmək, sadə həyat tərzini, sonra tədricən nəfsi öldürmək, dünyəvi həvəsləri tərk etmək, **masivani** (Allahın zatından başqa hər şey masiva adlanır) *«atb yalnız haqqı tutmaq, ilahi eşq yolçusuna çevrilmək və son məqsəddə öz cismani varlığını yox sanıb, ruhani varlığını Allahın varlığında fəna etməkdir. Başqa sözlə, təsəvvüf nəfsin*

törətđiyi afətlərdən təmizlənmək, dünyəvi həvəslərdən yaxa qurtararaq Haqqa yaxın ilk sırada və yüksək dərəcədə dayanmaq deməkdir» (Əbülhəsən Nuri).

Təsəvvüf irfandan daha əvvəl təşəkkül tapmışdır. Onun başlanğıcı **zöhd** (dünya nemətlərindən və həsəvlərindən imtina edib tərki-dünya, guşənişin həyat keçirmək, zahidlik. Zahidlər yalnız onları sadə tərzdə yaşada biləcək qədər yeyib içirdilər, bəziləri, məsələn, tanınmış sufi **Abdak əs-Sufi** yalnız bitki ilə qidalanırdı. Zahidlik xristianlıqdakı asketizmə bənzər həyat tərzidir), **təqva** (insanı Allahdan uzaqlaşdıran istək və hərəkətlərdən çəkinmək, pəhrizkarlıq, nəfslə mücadilə etmək), şəriət qaydalarına əməl etmək, sadə həyat təzi yaşamaq və s. olmuşdur. Tədricən sufilərin hərəkət, rəftar, fəaliyyət və düşüncələrinə yeni çalarlar, ünsürlər, davranış qaydaları, idraki-mənəvi dəyərlər də artırılmışdır. Təsəvvüf təkamülə uğradıqca irfanın da ilk rişələri göyərmiş, bir ilahi hikmət və bilik kimi pərvəriş tapmışdır.

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

İrfan elmlə öyrənilməz. Təsəvvüf bir növ zahiri fəaliyyətlə, irfan isə batini aləmlə, ruhi-mənəvi dünya ilə bağlıdır. Təsəvvüf qaydalarını öyrənməkdə elm yardım etsə də, irfana daxili intuisiya, mənəvi-ruhi paklıq və işıqlanma və bir də Allahın lütf və

inayəti ilə çatmaq olar. Haqqın öz istəyi və rəhməti olmadan arif olmaq yolunda bütün şəxsi təşəbbüs, səy və çalışmaları sə-mərəsizdir. Arif həm cəhd, şəxsi səy, həm də ilahi kəramətlə Haqq ilə öz qəlbi arasındakı bütün hicab və maneələri yox edən, batini bəsirətə malik kimsədir.

Təsəvvüfdə **məlaməti** adlanan azad dərvişlər və ariflər də vardır. Onlar şeyxə, mürşidə ehtiyac hiss etməyən, Tanrıyla qəlb gözü və bəsirət görünüşü ilə ünsiyyət saxlayan, həm düşüncə, həm də fəaliyyətlərində sadə yol seçən, zahiri əməllərə uymayan kimsələrdir. Sərbəst və azad şəkildə fəaliyyət göstərən mələmətilər Tanrıya olan sevgi və əməllərini başqalarına bəyan etməkdən özünü reklamdan və riyakarlıqdan uzaqdırlar.

Dərvişlər və dərvişlik missiyası da təsəvvüfdə xüsusi yer tutur. «Dərviş» fars sözü olub «qapı-qapı dolaşan», «dilənçi» mənalарını verir. Sözü ərəbcə qarşılığı kimi «**fəqir**» anlamından istifadə edilir. Sufilikdə bu anlayışların hər ikisi işlədilir. Dərviş təmiz qəlbə malik maddi meyl və həvəslərdən uzaq, nəfsani ehtirasların zülmətindən xilas olmuş, mənəvi-əxlaqi cəhətdən pak Haqq aşıqları, saf etiqadlı müridlərdir. Daha çox səyyari həyat keçirən, miskin yaşayış tərzinə malik bu həqiqət aşıqları zahiri ibadətləri yox, batini etiqadı üstün tuturlar. Qəlbini ilahinin nuru ilə işıqlandıran və fənaya uğrayan həyat və axirətdən keçən dərvişlər çox zaman gəzəri şəkildə təriqət ideyalarının təbliği ilə məşğul olurlar. İmanlı dərvişlər irfan əhli tərəfindən naqis, riyakar və kəm etiqada malik sufidən üstün tutulur. «Dərviş» istilahindəki «yoxsulluq» anlamı maddi sərvət və nemətlərdən imtina etmək mənasındadır. Təsəvvüfdə mərifət kəsb etməyin, kamillik qazanmağın, həqiqətləri dərk etməyin mühüm və gərəkli vasitəsi kimi **elmə** isnad olunması vacib şərt sayılır. Təsəvvüfi və irfani biliyə yiyələnmək üçün lazımlı vasitə hesab olunan həmin elmin özü də iki yerə ayrılır: **1.Elmül-yəqin; 2.Elmül-lədüin.**

Elmül-yəqin məntiq, dəlil, əqli və idraki mühakimələrə əsaslanır. Yalnız kəsərat aləmini, maddi dünyanı öyrənmək və anlamağa imkan verir. Din və şəriətin zahiri qaydalarına dayana-raq formal rəftar və davranış qaydalarını nizamlamaqdan ötrü ye-

tərlidir. Bu, dəlilə ehtiyacı olan zahiri elmdir. Həm də **məkəsb**, yəni şəxsi səy və cəhdlə kəsb edilən, qazanılan elmdir.

İlahi həqiqətləri və vəhdət aləminin sirrini və hikmətini isə yalnız elmül-lədünü ilə öyrənmək olar. «Lədün» ərəbcə «yan» deməkdir. «Elmül-lədün» isə «Allah yanından vəhy vasitəsilə verilən elm» mənasındadır. Bu, məkəsb, yəni kəsb edilən yox, əta olunan, Allah lütfü ilə bağışlanılan elmdir ki, tam və kamil ağıl-idrak sahibi olan peyğəmbərlərə, vəlilərə və seçilmiş iman sahiblərinə verilir. Onu oxumaq, öyrənmək və təcrübə ilə, kitablardan əldə etmək mümkünsüzdür. Həqiqi irfan əhlinə elmül-lədündən pay götürmək xoşbəxtliyi nəşib olmalıdır.

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

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

Mürşid irşad sahibi, mənəvi rəhbər və müəllim, mürid isə şagirdidir. Lakin mürşid-mürid münasibətləri mədrəsədəki müəllim, müdərriş-şagird münasibətlərindən tamamilə fərqlənir. Mədrəsədəki fiziki-cismani itaəti təkkədəki mənəvi itaət əvəz edir. Mədrəsədəki itaət inzibatçılığa, təkkədəki itaət isə qəlbin istəyinə və könüllülük prinsipinə əsaslanır. Təkkədə mürid özünü mənəvi-əxlaqi və ruhi cəhətdən tamamilə mürşidə təslim etməli, onun dediklərini və buyurduqlarını tam itaətkarlıqla yerinə

yetirməlidir. Bu münasibətlər əslində belə bir prinsipə əsaslanır: «Mürid mürşidin əlində ölü mürdəşirin əlində olan kimi olmalıdır».

Mürşid seçilmiş, bəyənilmiş, sınaqlardan çıxmış mərifət sahibi, tam etiqadlı irfan əhli, irşad yiyəsi olmalıdır. Müridin, **sa-lik və səyyarın** (sufi yolçuluğuna qədəm qoyan və bu yolla gədən şagirdə salik və ya səyyar deyilir) bütün iradəsi mürşidə tabe olmalı, ilk yolçuluqdan kamala çatıb müstəqil irşad sahibi olana qədər bütün təriqət yolçuluğunu mürid mürşidin rəhbərliyi ilə həyata keçirməlidir.

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

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

Təsəvvüfdə də varlıq mənəvi (ilahi) və maddi olmaqla iki yerə ayrılır. İlahi varlığa **vacib aləm** (yəni mütləq mənada var

olan), **Qeyb aləmi**, **Mələküt aləmi** maddi varlığa isə **mümkün aləm**, **Şəhadət aləmi**, **Mülk aləmi də deyilir**. Ancaq burada kainatın yaradılış nizamı xeyli başqa şəkildədir və islam ilahiyatçılarının təfsirindən ayrılır. Maraqlıdır ki, təsəvvüfçülər və irfan təfsirçiləri də öz şərhlərində Quran ayələrinə və islam məntiqinə söykənirlər. Ancaq onlar ayə və hədisləri öz məntiqlərinə uyğun, öz qənaətlərinin gerçəkliyinə müvafiq şəkildə izah edirlər.

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

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

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

lahut – Aləmi-qeyb – Aləmi-cəbərut – Aləmi-mələküt – Aləmi-şəhadət (mülk Aləmi).

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

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

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

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

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

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

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

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

Yaradılış nizamında külli-əqldən sonra külli-nəfs, bütün nəfslərin cəmi, ümumi nəfs, göylər səltənəti, kainatdakı başqa mövcudluqlar, nəhayət, dörd ünsür və bu dörd ünsürdən ibarət yer kürəsi yaradılır. Yer kürəsində isə ardıcılıqla üç mövlud – cansız varlıqlar (mədənat), bitki (nəbatat) və heyvanat qərarlaşır. Kosmoqonik sistemin son xilqəti insandır və insanla bu sistem

sona çatır. İnsan öz xisləti etibarilə ikili xassəyə – həm ilahi, həm də maddi keyfiyyətə malikdir. Onun ruhu ilahi, cismi isə maddi varlığın məzhəridir.

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

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

Ümumiyyətlə, xilqətdə Allaha ən yaxın olan və ən şərəfli məxluq insandır. Quran ayələrinə Allahın «*Biz ona şah damarlarından da yaxınıq*» («*Qaf*», ayə 16) deyərək insanı nəzərdə tutması da bunu sübut edir. İnsanın ərəbcə «ənəs» sözündən olub

«göz bəbəyi» mənasını ifadə etdiyi də təsbit olunur. Təbii ki, burada Haqqın insana «göz bəbəyi» qədər önəm verməsi diqqəti cəlb edir. Deyildiyi kimi, insanda ilahi varlıqla (ruh) maddi varlığa (cism) xas keyfiyyətlər qovuşuq şəkildədir. İnsan hətta bir xilqət kimi mələklərdən belə üstündür. Çünki mələklərdə Haqqın yalnız camal sifətləri, insanda isə həm camal, həm də cəlal sifətləri cəmləşmişdir. Allah özünəməxsus bir çox ali keyfiyyətləri insana əta etmiş, onu özünəbənzər bicimdə xəlq etmişdir. Buna görə də Allah «**nüsxeyi-kəbir**» («böyük nüsxə»), insan isə «**nüsxeyi-səğir**» («kiçik nüsxə») hesab olunur. Bütün xilqət də insana xatir və insan naminə yaradılmışdır. Yaradılış nizamının özü də ilahi-bəşəri cövhərdən başlayıb bəşərdə bitir. Belə ki, əvvəlcə də deyildiyi kimi, ədəm (heçlik) Aləmi bərqərar ikən ilk yaradılış nuri-Məhəmmədlə (əqli-küll) başladı. Məhəmməd peyğəmbər isə ilahi xislətlə yanaşı, həm də bəşəri sifətlərə malikdir. Yəni həm də bəşər övlədidir. Allahın Həzrəti Məhəmmədə (s.) xitabən dediyi belə bir hədisi-şərif isə aləmlərin islam peyğəmbərinə, son nəticədə insana görə yaradıldığını göstərir: «*Əgər sən olmasaydın, fəlakətləri yaratmazdım*».

Tanrıya məxsus **ilahi əmanətlərin** daşıyıcısı da insandır. Halbuki həmin əmanət insandan daha əvvəl göylərə, yerə və dağlara təklif olunmuş və bunlar qorxudan həmin əmanəti götürməkdən imtina etmişdir. İnsan isə əmanəti qəbul etmişdir. Quranın «*Əl-Əhzab*» surəsinin 72-ci ayəsində deyilir: «*Biz əmanəti (Allaha itaət və ibadəti, şəri hökmləri yerinə yetirməyi) göylərə, yerə və dağlara təklif etdik. Onlar onu götürməkdən qorxub çəkildilər. Çox zalım və çox cahil olan insan isə onu götürdü*». İlahi əmanət dedikdə, Allaha itaət, ibadət, şəriət hökmlərini yerinə yetirməklə yanaşı, ağıl, idrak, düşüncə, Haqdan ayrılıq dərdi, vüsəl həsrəti, eşq yükü və s. də nəzərdə tutulur.

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

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

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

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

Onu da nəzərə almaq lazımdır ki, xilqətin ən gözəl məxluqu insan olsa da, ümumiyyətlə, yaradılışda və yaradılmışlarda heç bir nöqsan, kəsir yoxdur və ola da bilməz. Çünki M.Şəbüstərinin təsəvvüfə dair dəyərli poetik nümunə olan «*Gülşəni-raz*» əsərində israr etdiyi kimi: «*Yaxşıdan hər nə sadir oldusa, yaxşıdır*» («*Ze niku hər çe sader gəşt, nikust*»). Yəni Allah gözəl olduğu üçün onun yaratdığı heç nə nöqsanlı və gözəllikdən uzaq ola bilməz. İmam Qəzəli məxluqatın ideal gözəlliyi və nizamı barədə daha qəti hökm verirdi: «*Hər şey elə yaranmışdı ki, ondan yaxşı ola bilməzdi. Bütün ağıllar toplaşıb nə qədər yaxşı və gözəl düşünsələr də, bundan gözəl yarada bilməzlər. Dünyada hər nə yaranıbsa hikmət və ədalətlə yaranıb, bundan kamil yaranış mümkün deyildir*».

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

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

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

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

yaxud **vücüdü-küll** də deyilir. Çünki onun varlığı mütləq və heç nədən asılı olmayaraq vacib şəkildə mövcuddur.

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

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

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

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

F.Nəimi

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Burada həm də Məhəmməd (s.) peyğəmbərin dili ilə deyilən bir hədisi-qüdsə işarə vardır. Peyğəmbər Haqqın dərk olunmazlığı barədə demişdir: «*Biz səni yetərincə tanımadıq*» («*Maəraf-nakə həqqə mərifətikə*»).

Vəhdəti-vücut təlimində **dövri hərəkət** anlayışı da mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Həmin anlayış və inanca görə vücuti-külldən ayrılan hər bir zərrə-cüvz çeşidli qeybi və maddi yollardan keçərək yenidən **əslinə – vücuti-küllə** qayıdıb ona qovuşur. Başqa sözlə, Haqqın gizli və sirli zətı ilkin təcəlli göstərir. Bu təcəlli ilə də yaradılış dövrəsinin ilkin zühuru başlanır. Allah zətindən sonsuz sayda **nurlar** ayrılır ki, ona ruh deyirik. Həmin nurlar **ilahi varlıqdan – lahut aləmindən** maddi aləmə doğru eniş yoluna başlayırlar ki, buna təsəvvüfdə «**qövsi-nüzul**» – «**eniş qövsi**» deyilir. Aləmi-lahutdan ayrılan nurlar əvvəl **Cəbərut aləminə** enir, oradan da **Mələkut aləminə** keçir ki, bu ruhlar

aləmi də adlandırılır. Həmin nurlar **Misal** və ya **Şəkil** aləmində qərarlaşır. Qeybi aləm olan Misal aləmində nurlar sonsuz sayda şəkil və sifətlərdə təzahür edir. Lakin bu şəkil və sifətlər cismani deyil, xəyalidir. Əslində bura Tanrının adlar və sifətlər aləmidir. Buradakı nəhayətsiz sayda varlıqlar insanın yuxuda gördüyü mövcudluqlar kimidir. Yəni onlar mövcuddur, ancaq fiziki xassəyə, cismani vücuda malik deyillər. Onlar xəyali və şəffaf şəkildədirlər, yəni cismə və rəngə malik deyillər. Əslində bu, **gözəlliklər** aləmidir. Başqa sözlə, Tanrı gözəlliyinin müxtəlif xəyali təzahürləri burada cəmlənmişdir.

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

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

Burada bir cəhəti də qeyd etmək lazımdır. Vücuda girən nur maddi aləmdəki başqa cismlərdə olan nur və gözəllikləri görür, onlara qarşı bir sevgi və cazibə hiss edir. Ancaq bunların nə olduğunu və batini həqiqətini anlamır. Belə bir anlamı və bəsirəti qazanmaq üçün ruha maddi sevgini, dünya həvəslərini, masiva qayğısını atması və yalnız Haqq sevgisini tutması lazımdır. Belə olduqda ilahi nurun – ruhun yenidən **yüksəlişi** – «**qövsi-üruc**» başlanır. Əgər bəşəri həvəslər tamamilə atılırsa, insan öz varlığında Haqq nurundan başqa hər şeyi unudursa, yalnız pak əxlaqimənəvi dəyərləri qəbul edib nəfsi həyatla və natamam əxlaqimənəvi düşüncə ilə əlaqəni kəsirsə, **fənya** uğrayır. Yəni öz

ruhunu Allaha qovuşdurur. Buna təsəvvüfdə **fəna-fillah** deyilir. **Fəna-fillah** öz cismani vücudunu və maddi həyatı unudub ruhunu ilahi varlıqda yox etməkdir. İnsan varlığındakı ilahi «mən»in Haqqa qovuşub onda yox olmasıdır.

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

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

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

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

Salik üçün irşad yolu heç də asan və hamar deyildir. İlk başlanğıcdan son məqsədə, yəni Haqqa qovşmaq, Haqq ilə Haqq olmaq məqamına qədər salik və səyyar ciddi zahiri və batini yollar keçməli, mənzil və mərhələlər qət etməlidir. Doğrudur, hədisi-şərifdə deyilir ki, Haqqa doğru gedən yollar insanların sa-

yı qədər çoxdur. Bununla belə, sufi yolçusunun son məqsədə çatmaqdan ötrü keçməli olduğu mərhələlərin sayı dörd göstərilir: **1.Şəriət; 2.Təriqət; 3.Həqiqət; 4.Mərifət.** Bəzən bu mərhələlərin sayı üç (şəriət, təriqət, həqiqət) deyə qeyd edilir. Mərifət ayrıca mərhələ kimi yox, Haqqı tanıma elmi, həqiqətin dərki və ilahi bilik kəsb etmək, ariflik mənalarda götürülür.

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

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

Xətəidə:

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

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

Təriqət isə şəriət qaydalarına əməl etməklə gedilən yoldur. Şəriət hökmün, göstərişin özü, təriqət isə onun əməli icrasıdır.

Şəriət imana və etiqada çağırışın nidası, qaydaları, qanun və göstərişləri, təriqət isə bütün bunları icra etməyin yolu, əməli şəkildə gerçəkləşməsidir.

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

Görkəmli təriqət şeyxi Nəcməddin Kübra (?-1221) şəriəti gəmiyə, təriqəti dənizə, həqiqəti isə inciye bənzədir. Dənizdəki incini əldə etməkdən ötrü insan gəmiyə minməli və dənizlə yol getməlidir. Başqa bir irşad sahibi Hücviəri isə şəriəti tibb kitabına, təriqəti dava-dərmana, həqiqəti isə xəstəlikdən tapılan şəfaya təşbeh edir. Səfiəddin Ərdəbilinin xələflərindən olan və onun həyat və fəaliyyətinə aid «Səffat-əs-səfa» («Saflığın saflığı») əsərini yazan Ibn Bəzzaz isə təsəvvüfdəki mərhələləri belə karakterizə edir:

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

Şəriətin buyurduqlarına əməl etmək, əsasən, zahiri qaydaları əhatə edir. İnsan bu yolda səhvlər edə və aza bilər. Çünki batini etiqadla tamamlanmayan zahiri əməl formal olaraq qalır və yanılmaya səbəb ola bilər. Ona görə də şəriət hökmlərinin və qaydalarının icrası formal xarakter daşıyarsa, zahiri əməldən batini etiqada, daxili sevgiyə, mənəvi kamilləşmə faktoruna çevrilmərsə, bu cür təqva irfanda naqis sayılır. Son məqsəd həqiqətdirsə, surətpərəstliklə, yəni şəri buyruqlara yalnız zahiri cəhətdən əməl etməklə və bunu daxili işıqlanmaya və inanca çevirmədən

ona çatmaq mümkün deyil. Allah xofu, cənnət arzusu, cəhənnəm qorxusu və ya başqasına xoş gəlmək naminə edilən ibadət və itaət də irfanda məqbul hesab edilmir. Zahidin zöhdü, abidin ibadəti, namaz əhlinin duası batini Haqq sevgisindən doğmursa, mənəvi yüksəliş amili olmağa xidmət etmirsə, yalnız riyakarlıq alətdir. Qatı dindar olan Füzuli də:

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

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

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

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

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

varlığı həm dini, həm də təsəvvüfi etiqadda təsdiq və qəbul olunur.

Sufi və irfan düşüncəsinə görə **iki cür** ruh mövcuddur: **heyvani ruh; insani ruh**. Heyvani ruh bütün canlılarda, o cümlədən insanda da vardır. Bu, canlı varlığı yaşıdan, ona həyati qabiliyyət verən mənəvi cövhərdir ki, ona **can** deyirik. **Can** hər bir canlı məxluq yaranarkən ona əta olunur, həmin varlıq ölərkən cismi tərk edir. İnsana can uşaq ana bətnində dörd aylıq olarkən 120-ci günün tamamında verilir və insan ölərkən bədəndən ayrılır.

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

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

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

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

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

İnsanın Haqq ilə ünsiyyətinə səbəb, onu Tanrıya bağlayan məhz insani ruhdur. İnsanın yuxu görə bilməsi, elm, hikmət, mərifət və həqiqətə nail olmaq bacarığı, ağıl, nitq və dərrakəsi də məhz insani ruhla əlaqədardır. İnsan yuxuda olarkən həmin ruh

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

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

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

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

Klassik poeziyada da tez-tez rastlaşdığımız **əğyar** obrazı təsəvvüfdə məhz **vücut, nəfs** və **şeytan** hesab olunur. Mənəvi təkamülün, Tanrı sevgisinin və həqiqi müsafirliyin yolu isə nəfsi öldürməkdən keçir. Məhəmməd (s.) peyğəmbərin belə bir kəlamı vardır: «*Ölməmişdən qabaq ölin*». Burada, əlbəttə, insanın

diriykən öz nəfsini öldürməsi nəzərdə tutulur. Məhəmməd (s.) peyğəmbərin hədislərində nəfs o qədər qorxulu düşmən kimi dəyərləndirilir ki, hətta o, hər bir xarici düşməndən təhlükəlidir. İslam rəsulunun bir hədisində deyilir: «*Xaricdəki düşmənlə savaşıb onu məğlub etmək bizim kiçik savaşımızdır. Fəqət nəfsimizlə savaşıb onu məğlub etmək bizim böyük cihadımızdır*».

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

İ.Nəsimi:

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

dedikdə məhz bunu nəzərdə tutmuşdur.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*Arifə dövlətdən istiğna kimi dövlətmi var?
Tərki-ləzzəti-cahan etmək qədər ləzzətmi var?*

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

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

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

Irfani düşüncədə məcəzi eşq dedikdə, maddi dünyaya, onun cism və varlıqlarına olan eşq nəzərdə tutulur ki, buna **dünyəvi**

eşq də deyirlər. Həqiqi eşq anlayışı isə Allaha, vücudi-küllə olan sevgini özündə ehtiva edir ki, bunu **ilahi eşq** də adlandırırlar.

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

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

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

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

dedikdə Nəsimi bunu nəzərdə tuturdu.

M.Əvhədi isə həmin qayəni belə ifadə edirdi:

*Eşqin camından oldu o bağı bahar məst,
Dövrənü dəhrü aşiqü eşqü nigar məst.
Nahid məst oldu, qəmər də onun kimi,
Gün məst çıxdı, oldu fələkdə nə var məst.¹*

¹ Orijinalı farsca olan □eirin b□dii t□rcğm□si ğzğn bax: **M.□vh□di. Q□z□ll□r, t□rcğm□ ed□ni X.Yusifov, «□d□biyyat v□ inc□s□n□t» q□z., 22 fevral, 1975.**

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

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

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

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

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

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

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

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

Füzuli

Eşqi zahir edən hüsn, hüsnün dəyərini bildirən eşqdir.

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

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

Təsəvvüf ideoloqları insanları **dini, irqi, milli, cinsi** və s. mənsubiyyətlərinə görə fərqləndirib bu əlamətlərə əsasən birini digərindən üstün hesab etmir. Kəbə ilə kilsə, məscidlə bütxanə, müsəlmanla xristian həqiqət əhlinin nəzərində mahiyyətə eyni, bir-birindən fərqi olmayan varlıqlar sayılır:

*Kəbəvü deyir nədir, qeyr nədir, seyr nədir?
Məscidü bütəkədvü xirqəvü zünnar nədir?*

Nəsimi

Irfan əhlinin baxış və qənaəti belədir:

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

Füzuli

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

qaş (əbru) – əvvələn, qıbləyə və mehraba işarədir. İkincisi, Məhəmməd (s.) peyğəmbərin merac zamanı Allahla yaxınlığını ifadə edən «qabi-qövseyin» anlamında işlədilir. Çünki qaş qövs şəklindədir və kəmiyyətə ikidir. Üçüncüsü isə, aşıqə qarşı laqeydlik (istiğna), gözəllik və naz əlamətidir.

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

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

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

Ənqa – əfsanəvi quş. Qaf dağında yaşadığı güman edilir. Adı var, cismi yoxdur. Təsəvvüf əqidəsi, ilahi mərifət və eşq

rəmzi kimi işlənir. Belə ki, bu ali keyfiyyətlər də Ənqa kimi gözə görünməyən əsrarlı mövcudluqdur.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

meydanının məhsulları içərisindən götürsək, meydan çox yoxsul, bəsit və miskin görünər. Bu fikirlər eynilə Azərbaycan ədəbiyyatına da aiddir.

Sufizm ideyalarının bədii ədəbiyyatda ilkin təzahürü VIII-IX əsrlərə aiddir. Bu dini-fəlsəfi görüşün özü təkmilləşdikcə, zənginləşdikcə və mükümməl sistem halına gəldikcə onun söz sənətinə təsir imkanları da artır. Artıq XII-XIII yüzilliklərdə təriqət ədəbiyyatının **Fəridəddin Əttar, Sənai Qəznəvi, Əhməd Yasəvi, Cəlaləddin Rumi, Yunis Əmrə** və s. kimi əzəmətli simaları yetişir. Sonrakı dövrlərdə də **Sədi Şirazi, Hafiz Şirazi, Əbdürrəhman Cami** və s. şərq klassiklərinin yaradıcılığında təriqət meyllərinin ciddi təzahürünü görürük.

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

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

Əvvələn, onlarla və yüzlərlə sadə, zəngin olmayan insanı ətrafına toplayan xanəqahlarda mürşidin, şeyxin bir qədər quru, soyuq görünən buyruq, göstəriş və nəsihətlərinə canlılıq, qaynarlıq, tərəvət, təsiredici emosional çalar gətirmək daha səmərəli ola bilərdi. Bunun yolu isə, təbii ki, sənət meydanından keçirdi. Elə buna görə də çox keçmədən xanəqah icmalarının bir çoxunda **musiqi (səma), rəqs**, xüsusilə də **şeyrlərdən, ilahi** və **nəfəs** kimi

poetik nümunələrdən istifadə olunmağa başlandı. Təsəvvüflə sənətin bu ilkin çulğaşmasından sonra zaman-zaman xanəgah və sufi icmalarından kənar məkanlar, məqamlar, dinləyicilər və oxucular üçün də həmin ideyaları təlqin və təbliğ edən poeziya örnəkləri yarandı. Bunların kəmiyyəti artıb kütləviləşdi və nəhayət, bədii ədəbiyyatın ayrıca bir qoluna çevrildi.

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

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

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

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

2. Hürufizm

Azərbaycanın orta əsrlər ictimai, dini-fəlsəfi və ədəbi-mədəni gerçəkliyində sufizmdən sonra öz əksini tapan ikinci bir təriqət cərəyanı da hürufilikdir. Doğrudur, sufizm ideyaları daha erkən təşəkkül tapmış, daha əhatəli və uzunömürlü olmuş, ictimai, dini-fəlsəfi, ədəbi-mədəni həyatın daha geniş sahələrinə nüfuz etmiş, kütləviləşmiş, orta əsrlər islam şərqində ədəbi meydanın daha böyük sahəsini öz təsiri altına almışdı. Ancaq bu dövrdə hürufiliyin də özünəməxsus yeri vardır.

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

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

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

Hürufiliyin banisi XIV əsrdə yaşamış təbrizli mütəfəkkir Fəzlillah Nəimidir (1339-1394). **Şeyx Əbdürrəhman ibn Əbühəmməd Fəzlullah Nəimi Təbrizi Əl-Hürufi** təxminən

1339-cu ildə (h.740) Təbrizdə anadan olmuşdur. Bəzi mənbələr onun Astarabadda doğulduğunu yazır və onu «**Astarabadi**» nisbəsi ilə xatırladır. Əsl adı **Əbdürrəhman**, atasının adı **Əbuməhəmməddir**. Hürufilik təriqətinin müəssisi olduğuna görə «**Əl-Hürufi**» ləqəbi almış və həm də bu ləqəblə tanınmışdır. M.Tərbiyə qeyd edir ki, o, Hacı Bəktəş Vəlinin vəfatından 2 il sonra anadan olmuş, həddi-buluğa çatdıqdan sonra papaq tikməklə öz həyatını təmin etmişdir. Nəimi ömrünün müəyyən hissəsini səyahətdə keçirmişdir. 1369-cu ildə İsfahana, 1373-cü ildə Məkkəyə səfər etdiyi məlumdur. İsfahana bir neçə dəfə səyahət etmişdir. Hətta müəyyən müddət İsfahan ətrafındakı **Toğçı** adlı yerdə məskən saldığı, bir mağarada inzivaya çəkildiyi, sonra hürufilik etiqadını yaymağa başladığı və burada ətrafına xeyli mürid topladığı barədə məlumatlar da mövcuddur.

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

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

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

Sirlərin məhrəmi, mürşidin xas həmdəmi,

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

F.Nəiminin yaradıcılığı zəngindir. O, həm **nəzm**, həm də **nəsr**lə əsərlər yazmışdır. Əsərləri **mövzu**, **mahiyyət** və **xarakterinə görə müxtəlifdir: dini-fəlsəfi, bədii-fəlsəfi, sırf bədii əsərlər** və s. Müəllifin bizə bəlli əsərləri aşağıdakılardan ibarətdir: **Lirik şeirlər divanı**, «**Məhəbbətnamə**», «**Ərşnamə**», **Növmnamə**, «**Cavidannamə**», «**Vəsiyyətnamə**». Bəzi məxəzlər onun «**İskəndərnəmə**» adlı bir poema da yazdığını soruq verir. Lakin bu fakt hələlik dəqiq şəkildə təsdiq olunmamışdır və mütəfəkkirin belə bir əsər qələmə aldığı şübhəli olaraq qalır. **O, fars dilində yazıb yaratmışdır.** Bununla belə, «**Cavidan-**

namə»nin müəyyən hissələri **ərəb** və **gürgan** dillərində qələmə alınmışdır.

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

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

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

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

Bütövlükdə əlimizdə olmayan və yalnız müəyyən fraqmentləri gəlib bizə çatan «**Növmnamə**» isə yuxu haqqında kitabdır. Burada Fəzlullahın 30 yaşından ölümünə qədərki bir çox yuxuları və peyğəmbərliyi şərh edilir. Əsərdə müəllifin tərcümeyi-

halına dair bəzi notlar, həmçinin hürufiliyin ilkin dövrdə yayılma mexanizminə aid məlumatlar da mövcuddur. Belə ki, Nəimi Astarabad, Bakı, Mazandaran, Xarəzm, Təbriz, Sufiyan və s. kimi şəhərləri gəzib təriqət ideyalarını necə yaydığını söyləyir. Eyni zamanda, burada Nəiminin mötəbər müridlərindən Nəsimi ilə münasibətləri və yazışmaları barədə də bilgi vardır.

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

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

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

Bununla belə, hürufiliyin başqa təriqət, cərəyan və təlimlərdən əsaslı bir fərqi onların hər şeyi söz və hərəkətə bağlamaları idi. Elə təriqətin adı – **hürufilik!** – də buradan irəli gəlir. Onlar belə hesab edirdilər ki, Allah kainatı və insanı «kon» («ol») əmrindən, yəni sözdən yaradıb. Deməli, söz (hərəkət) həm yaradılışın səbəbi, həm də elə özüdür. Çünki söz hər şeydir, müxtəlif kiçik və böyük cismlər şəklində təzahür etmişdir. Nəsiminin sözləri ilə desək:

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

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

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

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

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

F.Nəiminin həcmcə ən böyük əsəri **«Cavidannamə»**dir. Müəllifin yaradıcılığının daha sonrakı dövrlərində, əgər belə

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

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

«Cavidannamə»nin müəyyən hissələri **Sailə talib** arasındakı dialoq formasındadır. «**Sail**» Nəiminin təxəllüslərindən biri, «**talib**» isə öyrənəndir. Əsərdə yeri gəldikcə mənzum parçalarından da istifadə edilmişdir.

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

Onu da deyək ki, hürufilik şiiyyətin bir qolu kimi nəşət tapmışdı və ondan ayrılmışdı. Hürufilər imamətə böyük önəm verir və birinci imam Əlini ilahi varlığın yer üzündəki təzahürü hesab edirdilər. Əli İbn Əbutalibi müqəddəsləşdirmək və imamətə bağ-

lılıq hürufiliyə şiə xarakteri aşılayırdı. Hətta hürufilər 12 imamdan 11-ni qəbul edir, şiələrin qeyb olduğunu, nə vaxtsa qayıdıb zühur edəcəyini və yer üzündə şiərin kökünü kəsəcəyini güman etdikləri 12-ci imamın (Mehdiyi-sahibi-əz-zaman) əvəzində isə Fəzlullahı görürdülər. Yəni Fəzlullah 12-ci imam, insan surətindəki Tanrı, canlı Allah və xilaskardır. O, yer üzünü şiərdən xilas üçün zühur etmişdir.

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

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

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

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

¹ *Burada və sonra F.Nəiminin əsərlərində verilən bədii-poetik tərcümə nəmunələri üçün bax: «Azərbaycan» jur., 8, 1973, s.65-72. Nəiminin həmin əsərlərini fars dilində azərbaycancaya B.Azərbaycanlı zəvirmişdir.*

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

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

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

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

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

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

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

dedikdə məhz bunu nəzərdə tuturdu.

Lakin hərf və sözə münasibətdə hürufilərin görüşləri təsəvvüf ideoloqlarının inancından fərqlənir. Belə ki, Quran ayələrinin

də dəfələrlə deyildiyi kimi, dünya Allah-taalanın «kon» («ol») əmrindən yaranıb. Hürufilərə görə madam ki, dünya sözdən yaranıb, söz isə hərflərdən ibarətdir, deməli, varlığın əsasında dayanan da **söz və hərflərdir**. Söz və hərf müqəddəsdir. Təsəvvüf düşüncəsində isə bu, bir konsepsiya və bütöv prinsip kimi mövcud deyil. Bununla belə, varlığın eşqdən yaranması, Xəliqin dünyanı sevərək xəlq etməsi sufizmdə olduğu kimi, F.Nəimi tərəfindən də qəbul edilir:

*Eşqə məkan oldu eylə ki can,
«Kün» əmrini eşq bildi insan.
Dünya üzü döndü çil-çırağa,
Gün çıxdı buludlar arxasından.
Tohididir eşqə əsl mənə,
Zülmətdədir ancaq abi-heyran.
...Eşq mənidir, kainatsa şadlıq,
Dünya da bu mənidən doğandır.*

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

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

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

Fəzlullah cismləri yalnız insanın özü ilə deyil, onun nitqi ilə də eyniləşdirirdi: «*Həmə əşya nitqe-adəm bu*» («*Bütün cismlər insanın nitqidir*»). Ümumiyyətlə, hürufi məfkurəsinə görə, Allah özünü **2 şəkildə** təzahür etdirmişdir: **1.Hərf, söz-kəlam şəklində**. Bu Qurandan ibarətdir. Başqa sözlə, Quran Haqq zatının söz-kəlam surətində təcəllisidir; **2.Allahın özünəbənzər yaratdığı insan şəklində**. Ona görə də hürufilər Qurani «**kitab-əl samit**» («danışmayan kitab»), insanı isə «**kitab əl-natiq**» (Danışan kitab») adlandırırdılar.

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

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

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

*Bizdən alır əmri cümlə aləm,
Bizdən doğulub sevinc ilə qəm.
Sellər yaranıbdı qətrəmizdən,
Min məna olundu bir sözə cəm.
Dəryayi-mühit coşub bir axşam,
Mövcun köpüyündən olmuş adəm.*

¹ Nəiminin «sürətində» fars dilində sitatlar aqadək mənbəyəsasnda verilir: **Z.Kuluzade**. Xurifzm i eqo nredstaviteli v Azerbaydjane. B., «Glm», 1970, str.96-146

*İsa nəfəsi yarandı bizdə,
Çünki bizə məhrəm oldu Məryəm.
Kim doğru inamla can atarsa,
Bir gün olacaq bizə o məhrəm.
Ey cansıza can verən Məsih dəm
Gəlsin nəfəsinlə canə aləm.
Hər varlığa can verib diriltin.,
İndi uca səslə de dəmadəm:
Simurğ quşuyuq iki cahanın
Olduq səbəbi yerin, səmanın.*

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

*Kim fikr edər cahanda görə bilsin xudanı?
Axi, heç kəs axtarmır insanda bu nişanı.
Bizik iki aləmdə ilhiyə sərəçşmə,
Bir sirlə vaqif etdik rindani-basəfani.
Ey mənidən xəbərsiz, bir özünə nəzər qıl,
Gəl bu dünya üzündə kəşf eylə sən bəqani.
Cami-cahan-nümani soruşma bundan, ondan,
Axtar öz varlığında sən ol cahan-nümani.
Yalan sözdür deyirlər tanrı ölməz, dirilməz,
Bu ölmək, bu dirilmək faş etdi o yalانی.
Yoxsulluq ilə rindlik ən ali bir məqamdır,
Qul eyləməz təkəbbür bu məqamda olanı.*

*Nəimi, sən özündən keçsən məram yolunda,
Mə'ni közülə hər dəm görəcəksən xudani.*

Bir sözlə, insan Haqqa məzhər və Xudanın özüdür:

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

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

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

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

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

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

Başqa sözlə, Haqqa aid bəzi nişanələr bir dəlil kimi bəşər övladının simasında inikas etmişdir. Məsələn, insanın üzündə

«Allah» sözü yazılmışdır. Belə ki, insanın burnu ərəb əlifbasındakı «əlif» (ا), burun pərləri «lam» (ل), gözü isə «he» (ه) hərflərinə bənzədilir ki, «Allah (الله) kəlməsi də bu hərflərin birləşməsindən yaranır. Yaxud hürufilər insanın üzündə «Fəzl» sözünün oxunduğunu iddia edirdilər.

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

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

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

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

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

Qaşlarının meracına yetişdim, qabi-qövseyin odur. Vüsal gecəsində məni gör ki, başdan-ayağa nur olmuşam. Bu beyt islam peyğəmbərinin meracı əhvalatı ilə əlaqədardır. Meracdən qayıtdıqdan sonra peyğəmbərə sual verdilər ki, merac zamanı o,

Allah-taalaya hansı məsafədə yaxınlaşa bildi. Peyğəmbər «qabi-qövşeyn» (iki qövs məsafəsi, yəni kamanın iki yarım dairəsi qə-dər) cavabını verdi.

Ümumiyyətlə, bəzi təsəvvüf ideoloqları kimi hürüfilər də ibadətini 2 mənada qəbul edirdilər: **könüllə ibadət; gözlə ibadət**. Onlar gözlə ibadətə daha çox üstünlük verir və gözəl üzə baxmağı və onu ziyarət etməyi Kəbəni və ya Haqqı ziyarət kimi dərk edirdilər.

Nəsiminin:

Kəbə üzündür, ey sənəm, üzündədir sücudumuz!

Yaxud da:

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

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

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

F.Nəimidə **hüsn** və **eşq** (gözəllik və məhəbbət) bir-birindən ayrılmazdır. Biri digərindən asılıdır və onu tamamlayır. Eşq varlıqdakı hər şeyi bir-birinə bağlayan qüvvə, hərəkət və qarşılıqlı dəyişmələr üçün stimuldur. Məxluqu Xaliqə bağlayan ən ali hissdır. Ona görə də insan Haqqa məhəbbətdən başqa bütün hissələri tərک etməlidir. Kainatda nə varsa, hamısı insanın gözəlliyinə vurğundur və bu gözəlliyin əbədi əsiridir. «Cavidannamə»də deyilir: *«Afetab və səyyarat və əflak aşəğ camale-adəmənd ke əz xake təcəlli mikonəd və dər in eşğ əz əhde əzəl ta əhde-əbəd sərکəştə və sərکərdanənd»*. («Cünəş, planetlər, göylər, fəlaklər torpaqdan təcəlli tapmış insanın gözəlliyinə aşıqdır. Hansı ki, əzəli əhddən əbədi olaraq sərکəştə və sərکərdandırlar»).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Fəzlullah belə hesab edirdi ki, Allah hərflərə aid elm və biliyi yalnız ilk insan olan Adəmə öyrətmişdir. Elə buna görə də bəşər övladı yaradılmış bütün canlı məxluqatdan, hətta mələklər-

dən belə üstündür. Çünki bu elmi bilməyə qadir olan yalnız bəşər övladıdır. İnsanın nitqi, ağı, idrakı, danışmaq, eşitmək, anlamaq qüdrəti onun üstünlüyünə dəlalət edən amillərdir.

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

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

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

Hürufilikdə makrokosmos və mikrokosmos arasında mütləq, ayrılmaz və əbədi bir əlaqə olduğu qəbul edilirdi. Bütöv kainat makrokosmos, insan isə mikrokosmos kimi götürülürdü. F.Nəimi insan və kainatdakı varlıqlar (mikrokosmos və makrokosmos) arasında ədədlərlə ifadə oluna biləcək paralellər və oxşarlıqlar tapırdı. Məsələn, o, insanın simasındakı 7 xətlə 7 planet, 7 sfera, həftənin 7 günü, Quranın ilk surəsinin («**Həmd**») 7 ayədən ibarət olması, yaxud dünyanın və göy cisimlərinin dairəvi hərəkətinin 360°-də tamamlanması (360°-yə bölünməsi) ilə insan bədəninə

360 damarın, 360 sümüyün, 360 oynağın mövcudluğu arasında əlaqə görürdü.

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

Müxtəlif məsələləri şərh edərkən hər şeyi 28 və 32-yə, yəni ərəb və fars əlifbasındakı hərflərin sayına uyğunlaşdırmaq hürufilərin platformasında başlıca məqsəd idi. Qurandakı ayələri, cənnət, cəhənnəm, axirət məsələlərini, bütün dini hökmləri də onlar 28 və 32-yə tabe tuturdular. Məsələləri şərh edərkən müxtəlif üsul və vasitələrlə rəqəmlərin sayını artırmaq və azaltmaq yolu ilə onların sayını 28 və 32-yə çatdırır, hətta bu zaman bir çox hallarda süni və qondarma vasitələrdən də istifadə edirdilər. Məsələn, hürufilərə görə insanın üzündə 7 xətt vardır. Bu 7 xəttin sayını 4-ə (4 ünsürə) vurduqda 28 alınır. Bu Quranın malik olduğu ərəb dilindəki hərflərin sayıdır. Başın saçını 2 yerə ayırıqda 8 xətt alınır. 8-i 4-ə vurduqda 32-yə bərabər olur. Bu isə «Cavidannamə»nin yazıldığı fars dilindəki hərflərin sayıdır. Yaxud hürufilərin fikrincə, insan anadan doğularkən onun surətində 7 anadangəlmə xətt – «ana xətlər» («xətti-ümiyə») olur (4 kiprik, 2 qaş, 1 baş tükü). İnsan böyüyüb həddi-buluğa çatdıqdan sonra onda yenidən 7 xətt də əmələ gəlir (2 saqqal tükləri, yanığın 2 tərəfindəki tüklər, 2 bığ, 1 alt dodaq tükləri). Bunlar «ata xətlər» («xətti abiyə») adlanır. Onların cəmi 14, yerləri ilə birlikdə isə 28-ə bərabərdir. Həmçinin sonradan əmələ gələn «ata xətlər» qadınlarda yox, yalnız kişilərdə özünü təzahür etdirir. Quranın 7 ayədən ibarət ilk «Həmd» surətini təşkil edən sözlərdə də cəmi 21 hərf iştirak edir. Yəni ərəb əlifbasındakı 28 həfdən 7-si bu ayədə yoxdur. Necə ki, qadınlara üzündə də «xətti-

abiyə» olmur və bu yalnız kişilərə məxsusdur. Hürufilər burada mütləq bir əlaqə və uyğunluq olduğunu söyləyirdilər.

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

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

Kamil və **cahil** insan, **möminlik** və **kafirlik**, **nəfsə münasibət** məsələlərində hürufilərin mövqeyi, təsəvvüf şeyxlərinin və irfan sahiblərinin mövqeyi ilə uzlaşırdı. Hürufi təlimində pis və yaxşı, mömin və kafir insan yoxdur. Çünki küfr və din eyni mərhələdədir. İnsanlar bir-birindən dini, irqi və cinsi əlamətlərinə görə üstün ola biləməzlər. Yalnız **kamil** və **cahil** insan vardır. Dinindən, dilindən, irqindən və cinsindən asılı olmayaraq Haqqı və özünü dərk edən, nəfsi rəzalətlərdən tamamilə uzaqlaşan, dünya fikrini tərk edən və hərflərin elminə vəqif olan kəs kamil insandır. Cahillik isə həqiqətləri və özünü anlamamaqda və dünyaya bağlılıqdadır. **Nəfs** isə bəşər övladını cahilliyə sövq edən, onu rəzalətlərə sürükləyən, hissi aləmin toruna salan şeytani duyğu və istəkdir. Cəmiyyətdəki şərin və rəzalətlərin səbəbi də nəfsdir. Cahillikdən qurtuluş və himmət sahibi olmağın yeganə yolu nəfsin əsarətindən xilas olmaqdır. Nəsiminin dediyi kimi:

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

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

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

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

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

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

Sufizmdə olduğu kimi, hürufizmin də özünəməxsus **terminologiyası** var idi. Burada da bir sıra söz və ifadələr öz həqiqi mənasından fərqli simvolik yozumda, «quş dili»ndə işlədilirdi. Onu da deyək ki, bir çox istilahların rəmzi mənası və terminoloji funksiyası hər iki təriqətdə eyniyyət və oxşarlıq təşkil edirdi. Belə terminlərin sayı xeyli çoxdur. Bəzi istilahlar isə hürufilikdə qismən və ya tamamilə fərqli simvolik məna kəsb edirdi. Məsələn, təsəvvüfçülər «yar», «canan», «məhbub» dedikdə rəmzi an-

lamda yalnız Allahı nəzərdə tuturdular. Hürufilərdə isə bu istihlahlar bəzən Allaha, bəzən də Fəzlullaha işarə idi. Yaxud «sac» sufilərdə kəsrətə, maddi dünyanın qaranlığına işarə olub mənfi yük daşıyırdısa, hürufilərdə Tanrı hüsnünün insan vücudundakı gözəllik nişanəsi kimi müsbət anlamda işlədilirdi.

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

Türkiyəyə qaçan hürufilər, o cümlədən Əbülhəsən Əliyül-Əla (bir məlumata görə həm də İ.Nəsimi) orada bəktəşilərin xanəqahlarına yol tapıb onların icmalarına daxil olmuş, özlərini onların tərəfdarı kimi qələmə vermiş və bəktəşi təriqəti əvəzinə hürufilik ideyalarını təbliğ etməyə başlamışlar. «*Bəktəşilər sadələvh, dərin bilik sahibi olmadıqlarına görə hürufilərin fikirlərini qəbul etmişlər*» (53, 247).

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

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

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

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

Təsadüfi deyil ki, hürufilikdən söz açan bəzi müəlliflər **Bakını «hürufiliyin Kəbəsi»** adlandırırlar. İ.Nəsimi Azərbaycan və fars dillərində bu təriqətin ideyalarını, fəlsəfi baxışlarını, dini-mistik mətləblərini bədii sözün ən cazibədar, zərif və ecazkar dili ilə ifadə və təbliğ etmişdir. Onu dinsiz və kafir adlandıranların, bidətdə günahlandırılanların özləri də onun şeirlərinə heyranlığını gizlətməmiş, bu poetik örnəklərin gözəlliyini, bədii vüsət və əzəmətini etiraf etməli olmuşlar. Qansı Quri, Ş.I.Xətai kimi hökmdarlar Nəsimiyə xüsusi rəğbət bəsləmişlər.

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

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

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

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

Orta əsrlər, xüsusilə də XIV-XV yüzilliklər Azərbaycan dini-fəlsəfi və bədii fikir tarixini hürufilik təlimi və ideyalarını nəzərə almadan təsəvvür etmək mümkün deyil. Onun bədii ədəbiyyatda yaratdığı əks-səda o qədər güclüdür ki, XIV-XV əsrlər ədəbiyyatımızın əsas ağırlıq yükü və tarazlıq mərkəzi bu təriqətin ideyaları və baxışları ilə bağlı bədii-poetik təfəkkürün yaratdığı söz sərvətinin üzərinə düşür. Bu mənada təkcə hürufiliyin «bədii dili» İ.Nəsimini xatırlatmaq kifayətdir.

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

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

İ.NƏSİMİ YARADICILIĞINDA HÜRUFİLİK İDEYALARI

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

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

Deyildi ki, bütövlükdə hürufilik baxışlarının bədii-fəlsəfi ifadəsinə xidmət edən nümunələr az deyil. Məsələn, şairin «Söz», «Sığmazam», «İçindədir», «Mənəm, mən» rədifli, yaxud «Mərhəbə, insani-kamil, canımın cananəsi», «Ey üzün cənnəti-ədnin, vey boyun tubi-rəvan», «Daim ənləhəq söylərəm, həqdən çü Mənsur olmuşam», «Səqahüm rəbbihüm xəmrə dodağın kövsərindədir», «Ənləhəq söylərəm həqdən, ələl-ərş istiva gəldi» misraları ilə başlayan qəzəlləri, «Əlif-Allah, sidrə boyun müntəhadır, müntəha» (əlif-lam), «Sal bürqəyi üzündən, əya surəti-rəhman» (müstəzad), «Müşəfi-

natiqəm, kəlam oldum» (tərcibənd), **«İbtidadır, ibtidadır, ibtida»** (məsnəvi) misraları ilə başlayan şeirləri, **bir çox tuyuğ** və **rübailəri** bu qəbildəndir. Bu və bu tipli bir sıra poetik nümunələr Nəsiminin mənsub olduğu təriqətin bəzi baxış və müddəalarını tipik və ümumiləşdirilmiş şəkildə əks etdirir. Belə şeirlər filosof şairin hürufilik görüşlərinin və bütövlükdə bu təriqətin ideya-inanc sisteminin müəyyən spektrlərini aydınlaşdırmaq, dərk etmək üçün xeyli dərəcədə material verir. Bu tipli şeirlərdən bəzi nümunələrin təhlili həm də hürufiliyin ideyanəzəri və bədii-fəlsəfi cəhətdən anlaşılması istiqamətində faydalı təsəvvür və təəssüratın yaranmasına kömək etmiş olur. Bunu nəzərə alaraq şairin ana dilində qələmə aldığı bu qəbil şeirlərdən bəzilərini yığcam şəkildə təhlil etmək yerinə düşər.

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

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

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

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

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

vücuda gəlmiş cahanda söz bu kimi çeşidli varlıqlar şəklində əyan olmuşdur.

*Zahirü batin əvvəlü axir,
Aşikarəvü həm nihandır söz.
...Kafü nundan vücuda gəldi cahan
Əgər anlar isən əyandır söz.*

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

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

«Söz» qəzəlində başlıca ideya zati-mütləq, kainat, insan və sözdən ibarət dörd qütblü sistemin eyniyyəti, sözü yaradanın, sözün və sözdən yarananların mahiyyət etibarı ilə Xaliqudə əridilməsi, mütləqlə bərabərliyidir.

Şairin «**Mərhəba, insani-kamil, canımın cananəsi**» misrası ilə başlayan qəzəlində təlimin daha yeni məfkurəvi təlqinləri poetik-fəlsəfi analizin predmetinə çevrilir:

Mərhəba, insani-kamil, canımın cananəsi

Aləmin cismi sədəfdir, sənmişən dürdanəsi?

Göründüyü kimi, şeir insani-kamilə müraciət və alqışla başlayır. Çünki bütün kainat insan naminə və insan üçün yaradılmışdır. Bütün məxluqatın ən şərəflisi və dəyərlisi də bəşər övlədidir. Əgər o, maddi dünyanın cəhlə təşviq edən meyl və zülmətindən qurtarıb ilahi həqiqətləri dərk etsə, kamil varlığa çevrilər. Kamil insan isə «*kövnü məkan*»da ən ali xilqətdir və alqışa, əhsən sədasına layiqdir. Həm də kamil insan canın sevdiyi canandır. Yəni o, makroaləmin mikroaləmdə təzahürüdür. Sanki bütün mülk aləmi bir sədəfdir. Sədəfi tanıdan və onu məzənnəyə mindirən isə onun içindəki dürr və qiymətli daşdır. İnsan da cismani gerçəkliyin ən dəyərli dürdanəsi timsalındadır. Bütün mülk aləmi yalnız insanla şərəflidir və dəyərinin çəki və miqyası da insanla ölçülür. Deməli, mərhəbə alqışına layiq bəşər övladına xitab mütləqin hikmətini anlayan «*nüsxe-yi-səğir*»ə müraciətdir.

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

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

Buradakı «*vəch*» (insan üzü) sözünün əvəbcə yazılışında üç hərf (v=6, c=3, h=5) iştirak edir. Bu hərflərin əbcəd hesabı ilə ifadə etdikləri rəqəmlərin cəmi 14-ə bərabərdir. «*Səb'ül-məsani*», yəni 2 dəfə 7 dedikdə isə Quranın ilk surəsi olan «*Əl-Fatihə*» surəsi nəzərdə tutulur ki, 7 ayədən ibarətdir. Dini şərhələrə görə surə peyğəmbərə iki dəfə – əvvəl Məkkədə, sonra isə Mədinədə nazil olunmuşdur. İki 7-nin cəmi 14-ə bərabərdir. İnsan üzündə də anadangəlmə 7 xətt vardır və bunlar öz yerləri ilə birlikdə (yəni 2 dəfə 7) 14 edir. Deməli, «*vəch*» sözünün yazılışından, həmçinin insan üzündəki 7 xəttin öz yerləri ilə toplanmasından alınan rəqəmlərin sayı iki dəfə nazil olan «*Əl-Fatihə*» surəsindəki ayələrin cəmi ilə eynidir. Buradakı 7 və 14 rəqəmlərində tam paralellik tapılır. Bundan əlavə, Qurana giriş onun 1-

ci surəsi ilə başlayır və dini təfsirlərdə bu müqəddəs kitabın bütün hikmətlərinin «Əl-Fatihə» surəsində ehtiva olunduğu fikri irəli sürülür. Hürufi Nəsimiyə görə də insan üzü bir növ insana girişdir və həmin üzdə insanın hüsn və mahiyyətinin ən gözəl cizgiləri və əlamətləri cəmlənmişdir. Beləliklə, insanın üzü elə «Əl-Fatihə» surəsidir. İnsan üzündəki hikmət və hüsnü Haqq kəlamı olan surənin eyni kimi oxuyan və dərk edən insani-kamil bu ilahi həqiqəti anladığı gündən Haqqın aşiq və divanəsinə çevrilmişdir.

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

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

beytinin mənası budur.

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

Burada «kitabın anası» mənasını verən «ümmul-kitab» ifadəsi ilə Quranın 1-ci «Əl-Fatihə» surəsi nəzərdə tutulur və Nəsimi şeirərində həmin ifadə tez-tez işlədilir. Yuxarıda deyildiyi kimi, 7 ayədən ibarət həmin surə varlığın hikmətini özündə toplayan və əks etdirən Quranın ilk, həm də ən vacib surəsi hesab edilir. Kövnü məkanın əsrarının bu surədə cəm olunduğu ilahiyatçılar tərəfindən iqrar edilir. Onların təbirincə ilahi hikmətin və sirlərin əsas məğzi həmin surənin batini mənasında gizlənilir. Nəsimi isə demək istəyir ki, ümmul-kitabın mənası, başqa sözlə, Tanrının gizlin sirləri, ilahi həqiqətlər bizə məlumdur. Çünki biz arifik. Təriqət düşüncəsində sadaladığımız ali bilik və mərifətləri

kəsb edən ilahi eşq və həqiqət yolçusu arifdir. Arif bəsirət gözü ilə Haqqı görən, ona qovuşan və onun hikmətlərini anlayan bəndədir. Ummül-kitabın mənasını dərk edən arif elə bir uca məqama yüksəlir ki, zahidin söylədikləri onun üçün boş və mənasız vəzə çevrilir. Çünki zahidin söylədikləri ya ibtidai şəriət qaydalarına aid məlumatlardır ki, arifdən ötrü çox bəsit görünür. Ya da riyakarlıq qoxuyur. Ümumiyyətlə, ariflərin nəzərində zahid ya təmənnalı ibadətlə məşğul olan təzvir əhli, ya da Haqqı tanımaqda və ona aid vəzlər söyləməkdə bəsit düşüncə sahibidir. Elə buna görə də onun söylədikləri Nəsiminin arif xislətli lirik qəhrəmanı tərəfindən məqbul sayılmır, onun qulağına girmir.

*Şol Xızr biçarə içmiş abi-heyvan dedilər,
Ta ləbin eyninə irməz yoxdur onun xanəsi –*

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

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

*Əhsəni-təqvim bilən nəçük ənəlhəq deməsin?
Bəs nədən bərdar olubdur Mənsurun divanəsi?*

Buradakı «əhsəni-təqvim» ifadəsi Quranın 95-ci «Ət-tin» («Əncir») surəsinin 4-cü ayəsindən götürülmüş ifadədir. Həmin ayədə deyilir: «*Biz insanı ən gözəl biçimdə yaratdıq*». İnsan gözəlliyinin ilahi məqsəd və lütfə bağlı olduğunu xüsusi şəkildə

vurğulayan bu ayə hürufilərin və Nəsiminin insanın hüsnünə rəmzi və ilahi məna vermələri üçün əsas isnad nöqtələrindən biridir. Onların fikrincə bəşər övladı şəkli və cismani görkəmi ilə də tanrı hüsnünün təcəssümü və surətcə onun bənzəridir. Ariflər və «küntə kənzə»nin sirrinə vəqif olanlar bunu yaxşı anlayır və onların «ənəlhəq» deyib özlərini vacib həqiqətlə eyniləşdirməsi də təbiidir. Mikroaləmdə makroaləmin gözəlliyini görüb anlayan arif necə «mən həqqəm» deməyə bilər və Həllac Mənsurun divanəsi, vurğunu olmayıb həqiqət naminə dardan asılmağa hazır olmaya bilər. Həqiqət yolunda cismani cəza və vücudla vidalaşma elə də böyük fədakarlıq deyil. «Əhsəni-təqvim»in sirrini anlamaq səviyyəsindəki alilik həm də Mənsur kimi əqidə fədaisi olmaq bacarığına yüksəlmək deməkdir.

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

*Kəfirin büt-xanəsi var, möminin Beytül-həram,
Aşıqın yar eşiğidir Kəbəvü büt-xanəsi.*

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

*Şəmi-vəhdətdir cəmalın, söhbəti rövşən qılır,
Qarşıda xoş-xoş yanadır Seyyidin pərvanəsi.*

Bu son beytdə yenə 2-ci beytdə vurğulanan «gözəlin camalı» və onun hikməti məsələsinə toxunulur. Yəni insanın camalı

vəhdət şamıdır, Vacibin «nüsxei-səğir»də təcəssümüdür. Nurdan yaranmış nur qaynağı olduğuna görə də söhbətə işıq salır. Seyyidin könül pərvanəsi isə həmin camalın hüsn və atəşindən şövq alıb yanmaqdadır. Bu cür yanmaq isə Seyyidə – aşıqə xoşdur və ona nəşə verir.

Nəsiminin məşhur «**Sığmazam**» rədifli qəzəlində şairin təmsil etdiyi təriqətin ideya-fəlsəfi spektrləri bir qədər də əlvanlaşır və genişlənilir. Şeir bəşəri varlığın «mən insanam» qürurundan doğan iftixar hissini çox dolğun şəkildə ifadə etmişdir. İnsan insan olduğuna görə əzəmətlidir və bundan qürur duymalı və fəxr etməlidir! Şeirin ideya-məzmun çalarının başlıca istiqaməti belədir. Elə buna görə də əruzun təntənəli fəxriyyə bəhri olan **rəcəz** bəhrində (**müftə'ilün, məfA'ilün, müftə'ilün, məfA'ilün** ölçüsündə) qələmə alınmışdır. İdeya-məzmun və bədii tonu etibarlı ilə bu qəzəl bir növ insanın məxluqatın ən şərəfli xilqəti olmasından doğan məğrurluğun himnidir. Şeirin ritm və ahəngində də bu, aşkar duyulur və Nəsiminin ideya və məzmunu bədii forma ilə necə məharətlə uzlaşdırdığını, qayə və sənətkarlığın vəhdətini yarada bildiyini aşkar şəkildə bürüzə verir.

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

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

*Məndə sığar iki cahan, mən bu cahanə sığmazam,
Gövhəri-laməkan mənəm, kövni-məkanə sığmazam.
Ərşlə fərşü kafü nun məndə bulundu cümlə çün,*

Kəs sözünüvü əbsəm ol, şərhü bəyanə sığmazam.

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

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

*Kövünü məkandır ayətim, zati dürür bidayətim,
Sən bu nişanla bil məni, bil ki, nişanə sığmazam.*

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

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

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

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

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

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

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

*Əncüm ilə fələk mənəm, vəhy ilə həm mələk mənəm,
Çək dilinüvü əbsəm ol, mən bu lisanə sığmazam.
Zərrə mənəm, günəş mənəm, çar ilə pəncü şeş mənəm,
Surəti gör bəyan ilə, çünki bəyanə sığmazam.
Zat iləyəm sifət ilə, qədr iləyəm bərat ilə,
Gülşəkəram nəbat ilə, bəstə dəhanə sığmazam.*

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

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

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

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

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

Mütləq, əzəli və əbədi olan 1-ci həqiqət yeganə reallıqdır və makroaləmi təşkil edir. 4-cü pillədə dayanan həqiqət – insan isə mikroaləmdir. Amma bütün xisləti, daşdığı ruhi keyfiyyəti və xassə etibarını ilə 1-cinin yer üzündəki əvəzləyicisi və həmin makroaləmin zərrəsidir. Elə buna görə də sənətkar dində Allaha aid edilən bir sıra mühüm əlamət və atributları insana ünvanlayır. Yəni «*adəm*» «*mühiti-əzəm*»dir (gerçəkliyin ən əzəmətlisi və ən böyüyü), «*gənci-nihandır*» (gizli xəzinə), «*künfəkan*»dır («ol» deyən və olan, yaradan və yaranan), «*həyati-cavidan*»dır (əbədi həyat), zamana və məkana sığmır və s. Deməli, mahiyyət etibarını ilə Tanrı həqiqəti ilə insan həqiqəti arasında fərq yoxdur və fərq yalnız sonuncunun cism şəklində can, sifətə gəlmiş zat, surət formasında məna olmasındadır və onun da başlanğıcı («*bidayəti*») zata bağlıdır.

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

Şairin «**Mən mülki cahən...**» qəzəlində də əslində «Sığmazam» şeirindəki təsvir və ideyanın şahidi oluruq. Subyekt «Mən»in dilindən deyilən qəzəldə bir növ «mən kiməm?», «nəyə qadirəm?» və «nələrlə eyniyyət təşkil edirəm?» suallarına hürufiyənə cavab verilir. «Mən»in özünü eyniləşdirəni ilahi, qeybi və maddi məfhumların bir çoxu elə «Sığmazam» qəzəlindəkinin

təkrarıdır: mən mülki-cahanəm, Haqqın məkanıyam, göy və yerəm, kövnü məkanəm, surət və məna şəklində Haqq və onun sübutuyam, zaman və məkanam, gizli xəzinəyəm («*Mən gənci-nihani, küntə kənzəm*»), zat, sifət, «ol» deyən və olanam və s. Lakin silsiləyə bəzi başqa həm abstrakt, həm də konkret anlayış və varlıqlar da əlavə olunur: mən Quran və onun ayələriyəm; nəqş, xəyal, xətt və xalam; dil və onu təşkil edən hərfəm; cənnətdəki abi-kövsərəm; tövhidin sirri və hədisəm və s.

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

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

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

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

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

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

Burada Məhəmməd (s.) peyğəmbərlə bağlı məşhur bir əhvə-lata işarə vardır. Belə ki, həm Quranın 53-cü surəsinin 9-cu ayə-

sində toxunulduğu, həm də dini əhvalatlarda deyildiyi kimi islam peyğəmbəri isra gecəsi deyilən gecədə Allah-taalanın izniylə meraca onun dərğahına getmiş, hətta onunla danışıq da aparmışdır. Qayıtdıqdan sonra peyğəmbərdən soruşmuşlar ki, o, Allah-taalaya hansı məsafədə yaxınlaşa bilmişdi. O isə «*qabü-qövseyñ*» («*iki qövs məsafəsi*») cavabını vermişdi. «*Qabü-qövseyñ*» - yayın iki qövsi yarımdairəsi mənasındadır. Belə bir qısa məsafə peyğəmbərin Tanrıya hədsiz dərəcədə yaxın gedə bildiyinə dəlalət edir. Peyğəmbərdən həm də soruşmuşdular ki, o, Allahı hansı şəkildə görmüşdür. Peyğəmbər cavabında demişdi: — «*Mən nur gördüm*». Yəni o, Tanrını başdan-ayağa nur şəklində görmüşdü.

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

Ol şahidi-qeybi mənəm kim, kainatın eyniyəm

Ol nitqi-rəbbani mənəm kimi, dildə məzkur olmuşam.

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

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

Mən danışan Quranam, kəlam oldum. Fəzlin bəndəsi oldum. Ta ki onun üzünü gördüm əbədi zülfü ilə şama çevrildim. «Mənliyi» (maddi dünyaya aid xüsusiyyətləri) məhv etdiyimə görə cahanın padşahına döndüm. Zati-mütləq vücudum oldu. Elə ki dodaqlarından əbədi həyat suyu içdim (dodaqla deyilən sözlə aləmin yaradılması nəzərdə tutulur) cənnətdəki səlsəbil və onun canı oldum. İlk yaradılış sübhünə çatıb ruhla xoşqılıq və aşiqə salam oldum. İndi binişanın (Haqqın) sirrini əyan edirəm. O zaman ki gözümə o dildar (Nəimi) göründü, anladım ki, ondan başqa birisi yoxdur (yəni bütün varlıq ona bağlıdır və ondan qeyri bir şey mövcud deyil). Beləliklə, Fəzli-Həqqin dövrünü çatdı. Quranın rəmzlərini o zahir etdi. İnsan camalından xətlərdə (kirpik, qaş və saçda) Sübhanın sirrini kəşf etdi. Xızr kimi insanın xəttində dirilik suyunu tapdı. Ağzı Süleyman üzüyü kimi rəmzləri göstərən bir nöqtədir. Bu səadət yolunu göstərən Nəimi oldu ki, vüsala çatıb ədəbiyyət tapasan. Nüqtim əşyada müqəddəs ruha çavırıldı. Adəmin üzü ki, rəhmət göyüdür, gözlərim sübhanı onda gördü. Mən ömrünü meykədədə keçirən xərəbəti və rindəm (Yəni xanəgahda ilahi hikmət öyrənən müridəm, dərvişəm). Həm zat, həm onun məzhəri, həm naxış, həm də onun nəqqaşyam. Ənəlhəq sirrini söylərəm. Gəl, saf şərab içək (ilahi hikmətləri öyrənək). Fələk, asiman və 7 planetəm. Masivəllahdan (Allahdan qeyri hər şeydən) əl çəkib eşqinlə həmişəlik yoldaş olmuşam. Vəchi-adəmdə 32 əyan oldu. Üzündə, gözündə, saçında, dodağında və xətlərində Vacibül-vücudun sirri və hüsnü aşkara çıxdı. Kafu nun mövcü daşdı və ondan 6 cəhət qərarlaşıb xoş səslər gəldi (Yəni məkan yaranıb onda müxtəlif maddi varlıqlar zühur etdi). Vacibül-mövcudun bu dürlü və sirli varlıqları məst görünürlər (Allah eşq və sevgisiylə). O (Nəimi), gizli xəzinənin (Haqqın) tilsimini parçaladı və sirri-həqqin rümuza bəyan oldu. Adəmin vəchi (üzü) sifati-həqdir. Hər kim Mahmudun (Məhəmməd peyğəmbərin – s.) Fəzl eşqində Ayaz (Sultan Mahmudun sədaqətli qulu) kimi ixlas göstərsin. Əvvəl və axır, zahir və batin, şəriksiz şərik odur. Xətt və xalın bəyanı məcazi eşqi göstərmək üçündür. Əşya insan donu geydi (yəni ilahi ruh

düşdü). Gün və gecə səndən ötrü yaradıldı. Arif ol, Həqqə yetiş. «*Mən əraf*» («*kim ki tanıdı*») sirrini bilən kamildir. Div (cahil, hürufi elmini və ilahi hikmətləri qəbul etməyən) hüsnünü anlamadı. «*Liməallah*» («*Mənim üçün Allah ilə birlikdə*») mərtəbəsini anlayan vəhdət məqamındadır ki, əhli-kəsrət onu anlamadı. Üzün lövhi-məhfuz imiş ki, iki cahan onda görünür. Mehdi (qeyb olmuş 12-ci imam) və Məsih (İsa peyğəmbər) hidayət yolunu göstərmək üçün gəldi (yəni onlar elə Fəzlullahdırlar ki, nicat yolunu göstərməkdən ötrü zühur etmişdir). Ey Nəsimi, «mənliyi» özündən yox et ki, əbədi vüsala qovuşasan. Çünki gözümə o dildar (Nəimi) görünəndən anladım ki, cahanda başqa birisi mövcud deyil.

Göründüyü kimi, məqsədli olaraq məzmununu yığcam şəkildə verdiyimiz bu tərcibəndə hürufilik konsepsiyasının bir sıra vacib konturları cızılır, xətləri görünür və həmin xətlərin istiqamətləri müəyyənləşdirilir.

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

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

Deməli, filosof şairə görə varlıq müstəvisində müəyyən rəqəmlərin ifadə etdiyi həqiqətlər xaosa yox, məqsədli nizama, ciddi harmoniyaya xidmət edir. Bu rəqəmlərdən, əsasən: 1-vü-

cudi-küll, tövhid; 2-iki cahan, maddi və mənəvi aləm; 4-dörd ünsür; 6-altı cəhət və dünyanın 6 gündə yaranması; 8-səkkiz behişt; 9-doqquz fələk; 12-on iki bürc və ya on iki imam; 17-on yeddi vaxt namaz və s. mənaları bildirir. Lakin bəzən eyni rəqəm daha çox, yəni başqa anlamlarda da işlədilir. Məsələn: 5-beş vaxt namaz, beş duyğu üzvü, 5 üsuli-din (islamın 5 təməl prinsipi), şiələrdə 5 ali kimsənə və s. Yaxud 14 – iki dəfə nazil olunan və 7 ayədən ibarət «Əl-Fatihə» surəsinin ayələrinin 2-yə vurulmasından alınan rəqəm («səb'ül-məsani»); vəch (insan üzü) sözünün ərəbcə yazılışındakı hərflərin əbcəd hesabı ilə ifadə etdiyi rəqəmlərdən alınan cəm; insan camalındakı 7 xətt və onların yerlərinin cəmi; insan üzündəki 7 ana (xətti-ümiyə) və 7 ata (xətti-abiyə) xətləri; Quranın 29 surəsinin başlanğıcında yazılmış 14 hərf və s.

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

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

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

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

Hürufiliyin banisi **Fəzlullah Nəiminin ideallaşdırılmış poetik obrazı** şairin yaradıcılığında xüsusi yer tutur. O, ayrı-ayrı şeirlərinin müəyyən məqamlarında ciddi bir mətləblə bağlı öz mürsidini xatırladığı kimi, ona ayrılıqda bir neçə şeir də həsr etmişdir. Sənətkar Nəimini qeyri-adi, fəvqəladə bir şəxsiyyət kimi təqdim edir. Ümumiyyətlə, hürufilik ideyalarının ən coşğun təbliğatçısı Nəsimi olduğu kimi, öz ustasının şəxsiyyətinin ən ilhamlı təbliğ və tərənnümçüsü də Nəsimidir. O, şeirlərində Fəzlullahı «Fəzli-həqq», «Fəzli-ilah», «bəşər surətli rəhman» və s. ilahi mahiyyətin göstəricisi olan epitetlərlə təqdim edir. Onu Allahın yer üzündəki əvəzləyicisi, bəşəriyyətin xilaskarı və yeganə nicat vericisi sayır. Nəsiminin inamına görə Fəzl ilahidir. Onun pənah olduğu şəxs iki cahanın sultanıdır. «Küntə kənzə»nin sirrini, sübhanın nurunu, Quranın qövlünü faş edən, həflərin gizli elmini, insan üzündəki xətlərin əsrarını aşkarlayan Nəimidir:

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

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

*... Cün Nəsimidir bu gün Qurani-natiq Fəzl ilə
Sirri-yəzdan, nuri-sübhan, qövli-Quran oldu faş.*

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

Mürid Nəsimi öz sevimli mürşidini ən lətif, adətən müqəddəs sayılan varlıq və şəxsiyyətlərə, hətta Tanrıya ünvanlanan epitetlərlə tərifləyir. «**Fəzlim mənim...**» qəzəlində və ümumiyyətlə, Nəsiminin öz dilindən deyilmiş bu tipli xitab-monoloq formasında yaradılan lirik nümunələrdə Nəsimi qeybi aləmdə təsəvvür edilən və maddi gerçəklikdə mövcud olan varlıq və hadisələrə ya bənzədilir, ya da onlarla eyniləşdirilir. Belə şeirlər adətən təntənəli və rəvan, qrammatik cəhətdən həmcins, lakin mənaca fərqli epitetlərlə süslənir. **Təlvinlərdən** (haldan-hala düşmə) sıx-sıx istifadə edilir. Məsələn:

*Ruzim, şəbimü ayü ilim, həftəvü günüm,
Novruzumü eydim, diləyim, qədrü bəratım.
Quranımı hökmüm, hədisim, şərh-i-bəyanım,
Elmim, əməlim, zikrimü sövm ilə səlatım.*

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

mürşidinin cismani ayrılığı və ölümü münasibətilə yazılmış yanıqlı mərsiyədir.

Nəsiminin təriqət poeziyası içərisində **sufiyənə** şeirlər də vardır. Məlumata görə o, əvvəllər sufizmə meyl göstərmiş, Nəsiminin müridi olduğdan sonra isə hürufiliyi qəbul etmişdir. Həm də hər iki təriqətin arasında xeyli yaxınlıq da vardır. Buna görə də sənətkarın təsəvvüf ideyalı şeirlərinin olması da mümkündür. «**Var bu cahandan özgə bizim bir cəhanımız**», «**Hüsnün, təbarəkallah, ənvari-ləmyəzəldir**» misraları ilə başlayan, həmçinin «**Olalım**», «**Gəldim**» rədifli qəzəlləri, şairin öz qardaşı Şəhxəndana müraciətlə qələmə aldığı «**Dəryayi-mühit cuşə gəldi**» misrası ilə başlayan məsnəvisi və s. poetik örnəklər sufizmin rəngarəng ideya və baxışlar sisteminin müəyyən çalarlarını bədii şəkildə əks etdirir. Onu da deyək ki, Nəsiminin təriqət şeirlərinin hüdudlarını bəzən ayırmaq olmur. Sufiyənə bir nümunədə hürufiyənə element, görüş və ideyalar özünü təzahür etdirdiyi kimi, hürufiyənə poetik örnəkdə də təsəvvüf baxışları, onun müəyyən notları, spektrləri bu və ya digər dərəcədə özünə yer tapır. Əlbəttə, bu **təsəvvüf və hürufilik təlimlərinin hüdudlarının bir-birindən tam ayrılmaması ilə bağlıdır**. Hər iki təlimin xeyli fərqli cəhətləri olsa da, **oxşar, eyni və bir-birini təkrar edən, üst-üstə düşən cəhətləri də çoxdur**. Belə ki, **bunlar arasındakı fərq**, əsasən, **hərf, söz və nitqə, Allah-insan bənzərliyinə** (hürufilər «nüsxei-kəbir» və «nüsxei-səğir» probleminə daha radikal və ifrat mövqedən çıxış edib ikincini birincinin mikrovarlıqda təzahürü hesab edirdilər), **insanın üzünə və ondakı xətlərə** (hürufilər burada da ifrata varırdılar), **rəqəmlərə** və s. münasibətdə özünü göstərirdi. **Vəhdəti-vücut, bəzmi-əzəl, eşq, məstlik, vəhdət və kəsərət, irfan, maddi dünyanın hicranı və cəfası, insanları dini, irqi və cinsi əlamətlərə görə yox, kamil və cahil xislətə malik olmalarına görə fərqləndirmək, Haqqa qovuşmaq və s. məsələlərə münasibətdə isə onların baxışları arasında elə bir fərq nəzərə çarpmırdı**. Hər iki təriqətin nəzəri-ideoloji isnad qaynağı, əsasən, Quran, sünnə və hədislər idi.

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

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

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

Sonralar da M.Şəbüstərinin qəbri bir neçə dəfə təmir və bərpa olunmuşdur. Görkəmli azərbaycanlı səyyah Hacı Zeynalabdin

Şirvani özünün «Riyazül-səyahə» əsərində Şəbüstərinin Kirmana getdiyini, orada evləndiyini, uşaqları və nəvələri olduğunu göstərir. İranda vaxtilə baş vəzir olmuş Mahmud Cəmin də bu nəsilədən, yəni sənətkarın nəvələrindən olduğu söylənilir. Şairin oğlunun onun «Gülşəni-raz» poemasına şərh yazan ilk müəlliflərdən olduğu da bəllidir.

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

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

Təbii ki, böyük cəfəkeşliyi, səyi, istedadı, fitri qabiliyyəti, səyahəti, görüb götürmək bacarığı və s. nəticəsində M.Şəbüstəri yüksək bilik əldə etmiş, bir neçə dili və bir sıra elmləri, o cümlədən ilahiyyat, fəlsəfə, astronomiya, məntiq, etika, psixologiya və s.-i dərinlən mənimsəmişdi. O, qədim yunan və şərq fəlsəfəsinə, həmçinin dini elmlərə və təsəvvüf təliminə də yaxından bələd olmuşdur. M.Şəbüstərinin dərs aldığı müəllimlər cərgəsində o dövrün tanınmış müdərrişlərindən olan Şeyx Bəhəddin Yəqub

Təbrizinin və Şeyx Əminəddin Təbrizinin də adları çəkilir. Onun qəbri də Şəbüstərdə müəllimi Şeyx Bəhəddin Yəqub Təbrizi ilə bir yerdədir.

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

* * *

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

Bəzi tədqiqatçılar «**Kənzül-həqayiq**» («**Həqiqətlər xəzinəsi**») adlı poema – məsnəvini də bu mütəfəkkir şəxsiyyətə aid edirlər. Lakin Azərbaycan alimlərindən Q.Məmmədzadə və Ş.Ismayilov haqlı olaraq «**Kənzül-həqayiq**» poemasının M.Şəbüstəriyə deyil, özbək şair və mütəfəkkiri Xarəzmiyə aid olduğunu israr edirlər (11, 8).

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

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

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

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

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

* * *

M.Şəbüstərini daha çox tanıdan və məşhurlaşdıran onun «**Gülşəni-raz**» poeması olmuşdur. Ərsəyə gəldiyi dövrdən sonra

çox keçmədən ona bir sıra şərhlər yazılmağa başlandı. Uzun əsrlər boyunca yazılan bu şərhlərin sayı 40-a yaxındır. Bu şərhlər içərisində ən çox populyarlıq qazanan XV əsrdə yaşamış Azərbaycan alimi Şəmsəddin Məhəmməd ibn Əli Lahicinin yazdığı «Məfatihül-ecaz» («Möcüzələrin açarı») adlı şərhdir ki, 1472-ci ildə qələmə alınmışdır.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Sultan Hüseyn Bayqara «Məcalisül-üşşaq» əsərində məlumat verir ki, müəyyən adamlar təsəvvüflə bağlı bir neçə sualla Hüseyn Hərəviyə müraciət edirlər. Əmir Hüseyn Nərəvi isə bu sahədə Şəbüstərinin bilik və məlumatının daha dərin və geniş olduğunu nəzərə alıb ona müraciət etməyi lazım bilir.

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

Əruz, qafiyədə yerləşmir mənə,

¹ «Gülşəni-raz»dan verilən poetik tərcümə nəgmunliri gözün bax: «Hikmətin xəzinəsi», Bakı, Maarif, 1992, s.197-222.

Istədiyin sözlə birləşmir mənə.

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

«Gülşəniraz» **bədii-fəlsəfi poemadır**. Lirik üslubda yazılmışdır. **Həzəc** bəhrinin **məfAllün, məfAllün, fəllün** ölçüsündə, **məsnəvi** formasındadır.

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

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

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

«Gülşəni-raz»ın mövzu və ideyası təsəvvüflə bağlıdır. Hüseyn Hərəvinin M.Şəbüstəriyə göndərdiyi suallar sufizmin ayrı-ayrı problemləri, anlayış və istilahları ilə əlaqədar sorğulardan, filosof şairin həmin 15 suala cavabı isə bu sorğuların təsəvvüf və irfan nöqteyi-nəzərindən bədii-fəlsəfi şərhindən ibarətdir. Əlbəttə, bu sualların verilməsi təsadüfi deyildi. Belə ki, IX-X əsrlərdən etibarən sufilər bir sıra dini və etiqaedi məsələlərdə ilahiyyətçilərdən fərqli, hətta bəzən müxalif mövqe tutduqlarından onlar mühafizəkar ruhanilər tərəfindən təqib olunurdular. Həllac Mənsurun din xadimlərinin fitvası ilə edam olunması (922-ci ildə) ilə bu təqiblər daha da gücləndi. Ona görə də sufilər öz mətləb və məramlarını, ideya və görüşlərini müxtəlif ibarələr, rəmzi ifadələr, eyhamlar, işarələr altında gizlətməyə başladılar. Onların izahat, deyim və yozumlarında çoxlu sayda simvolik anlayışlar, məxsusi şərhələr, rəmzi istilahlər və s. meydana çıxdı ki, bunu hər adam anlamırdı. Həmin rəmzi-eyhamlı dilə «məntiq-ut-teyr» («quş dili») deyilirdi. Hətta bir sufi icmasında müəyyən mənə kəsb edən anlayış, söz və ibarə başqa icmada qismən, bəzən hətta tamamilə fərqli anlamda işlədilirdi. Bu sahədə gizli və sirli bir deyim, yozum və baxış sistemi mövcud idi. Hüseyn Hərəvinin sualları göstərilən mübhəm vəziyyəti öyrənmək, bu mətləbləri dərinləndirən bilən M.Şəbüstərinin şərhini isə onları aydınlaşdırmaq məqsədi güdüdü.

Hüseyn Hərəvinin **ilk sualı** təfəkkür barədədir:

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

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

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

Ümumən, təsəvvüf düşüncəsində elm iki yerə bölünür: **zahiri elmlər** və **ilahi elmlər (elmi-lədünni)**. Zahiri elmlər ancaq maddi aləmi öyrənməkdən ötrü yetərlidir. Bunlar dünyəvi elmlərdir. Zahiri elmlər ağıla, məntiqə və dəlilə söykənir. Hansı ki Haqqı bunlar vasitəsilə dərk etmək mümkün deyil. Filosofların, fıqhlərin, kəlamçılarının, ilahiyyatçıların elmi bu cür zahiri elmlərdir. Allahı dərk etməkdən ötrü «**elmü-lədünni**» deyilən ilahi elmi bilmək lazımdır ki, bu ilahi bilik və daxili bəsirətə əsaslanır. M.Şəbüstəri də həqiqəti – **Vacibi** (Allahı) yalnız bu elmlə anlamağın mümkünlüyünü israr edir. Mümkündə (maddi

aləmdə) Vacibi (Haqqı) mümkünün dəlilləri ilə anlamağı əqli dayazlıq sayır. Maddi aləmi ona zidd olan varlıqlarla dərk etmək olur. Haqqın isə ziddi olmadığından mümkünə onu anlamaq imkansızdır:

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

İkinci sual xarakterinə görə ilk sualın məntiqi davamıdır:

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

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

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

Günəş, həmçinin **ümman**, **dərya** (bəhr) «Gülşəni-raz»da vəhdəti-vücudun simvolu, həm də əlverişli fiziki müqayisə və bənzətmə predmeti kimi tez-tez xatırlanır. Təsəvvüf düşüncəsində Günəş və dəniz vücudi-mütləqin, vücudi-küllün rəmzidir. Bir bütöv olan Günəşdən ətrafa sonsuz sayda zərrələr yayılır, həmçinin Günəş kainat üçün nur mənbəyidir. Bu isə Haqqın özünü, yaradılış və təcəlli qüdrətini xatırladır. Bir bütöv olan də-

nizin də sonsuz sayda ölçü, görünüş və həcmə malik dalğaları vardır. Halbuki bunlar əslində dənizin özündən başqa bir şey deyil. Tanrı zatından sonsuz sayda təcəlli edən müxtəlif surətə, ölçüyə və rəngə malik cismlər də əslində Tanrı substansiyasının özündən başqa bir şey deyil. Həm də Günəşi – Vəhdəti başdakı fiziki gözlə yox, ancaq batini, bəsirət gözü ilə görmək mümkündür:

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

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

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

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

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

*Ürək bir dən qədər olsa da xırda,
Tanrının mənzili ordadır, orda
Onda toplanmışdır hər iki aləm,*

*O gah Iblis olur, gah da ki Adəm.
Bax necə qarışıb düz iki dünya;
Hurilər divlərlə, mələk şeytanla.
Toxumla məhsul tək bağlıdır, birdir,
Kafirdən mömindir, mömindən kafir.*

Bir nöqtənin dairəvi hərəkətindən çevrə əmələ gəlidiyi kimi vahid Haqq zatının təcəllisindən çoxlu sayda xilqət zühur etmişdir. Aşkar olmaları onları cüzlər aləmində həbsə salmış, məyusluğa düşür etmişdir. Hər bir zərrənin pərdəsi, yəni surəti altında isə Cananın – Allahın can bağışlayan gözəl üzü gizlənməmişdir.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

sirri anlamaq o adama nəsb olur ki, cüz' aləmin-dən küll aləminə səfər etmiş olsun.

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

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

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

Bütün zahiri aləmi unudub həqiqət yolunu tutan müsafirin, salikin iradəsi Haqqın rızası ilə birləşər. Mənəvi saflaşma vasitəsilə öz varlığını yox sanar, Tanrı varlığından başqa hər şeyi (masiva) unudar. Ta ki insanların kamilinə çevrilər. «**Qövs-i-üruc**» («**yüksəliş qövsü**») vasitəsilə islam peyğəmbəri kimi me-

raca yüksələr. Son nöqtə olan insanlıq nöqtəsi yenidən ilk nöqtəyə – mütləq varlığa qovuşar və dairə qapanar.

M.Şəbüstəri sufizmdəki mərhələləri (şəriət, təriqət, mərifət, həqiqət) xatırladır. Bunların yığcam poetik-fəlsəfi şərhini verir. Eyni zamanda bir rəhbər kimi peyğəmbərlərin və vəlilərin insanlığı düz yola çəkmədə rolunu xatırladır. Peyğəmbərlərdən sonuncusuna – islam peyğəmbərinə daha çox üstünlük verir, hətta sufi inamında qərarlaşdığı tərzdə yaradılış sistemində ilk xilqətin əqli-külli olduğunu söyləyir ki, bu da Məhəmməd (s.) peyğəmbərin nuru kimi təsəvvür edilir.

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

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

«Bir ovuc torpağın başındakı sevdanın nə olduğunu aydınlaşdırarkən M.Şəbüstəri insanın nə üçün və necə yaradıldığını, ələst aləmində Allahla insan (insanın ruhu) arasındakı ilk əhd-peymanı («Mən sizin Rəbbiniz deyiləmmi?» – «Bəli, Rəbbimizsən.» - «Əraf» surəsi, ayə 172), bunun hikmət və səbəbini xatırladır. Sənətkarın fikrincə, Allah kəlamı olan Quran ona görə nazil oldu ki, bəşər övladının «ruzi-ələst»dəki ilk əhdini yadına

salsın və ona hidayət yolunu göstərsin. Şair insana müraciətlə onu da xatırladır ki, ilahi yazısının nüsxəsi, yəni ilahi hikmət, əmanət və xislətin daşıyıcısı sənsən. İstədiyini, başqa sözlə, Haqqı özündə axtar.

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

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

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

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

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

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

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

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

çıxarar. Dürrünün sədəfi səs və hərflərə bənzəyən elmin varlığı da bütöv olan o dənizdən gəlir. Mənalər ondan ayrılıb maddi aləmə endikdə onların surətə bürünməsinə ehtiyac yaranır. Həm də o dənizdən minlərcə elm dalğası qopsa da, yenə heç nəyi əskilməz.

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

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

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

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

Cüz', yəni bütün şəhadət aləmindəki varlıqlar isə daimi hərəkətdə, dialektik inkişafda, dinamik şəkli dəyişmə prosesindədir. Heç bir şey iki an içində qala bilməz. Məsələn, ən ali məxluq olan insan cismən öldüyü anda yenidən dirilir. Əslində insan elə bir uca xilqətdir ki, kainatda aşağıda və yuxarıda hər nə varsa,

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

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

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

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

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

zəllərin üzündə və saçında bunların hər ikisinin əlaməti mövcuddur:

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

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

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

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

Bir-biri ilə bağlı olduğu üçün M.Şəbüstəri **göz** və **dodaq** istilahlalarının mənalarını paralel şəkildə şərh edir. Bəllidir ki, göz təsəvvüfdə rəmzi anlayış kimi, əsasən, bəsirət, yəni görüm vasitəsi kimi işlədilir. O, az-az hallarda mənfi, çox zaman isə müsbət səciyyəli termin kimi işlədilir. Gözün mənfi çalarlı mənə tutumu onunla bağlıdır ki, insan zahiri dünyanı gözlə görür. Maddi dünyanın zahiri, aldadıcı və ötəri gözəllikləri gözlə görülüyündən, ona yaranan meyl və istəyin vasitəçisi də göz

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

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

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

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

Zülf sayca çoxdur, qaradır, gözəlin üzünü örtür, çox zaman əyri və qıvrım olur, uzundur və s. Bu kimi məziyyətlərinə görə

saç təsəvvüfdə mümkün aləmin, kəsrətin, nəfsi istəklərin, maddi dünyanın əyri işlərinin, azgınlıq və çaşgınlığın, zülmət və qaranlığın, Haqq (məşuq, yar, canan) ilə bəndə (aşiq) arasında pərdə yaradan, Haqqın sirlərini və gözəlliyini (üzünü) örtüb ona hicab olan Şəhadət aləminin simvolu kimi işlədilir:

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

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

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

*Burda xətt deyəndə düşün kibriya,
Üz desən canlansın hüsn ilə xuda.
Üzü gözəllikdə yaratdı bir xətt,
Dedi: - Yad deyilik biz hüsnə, əlbət.
...Görsən sən üzünü, xəttini, bişək,
Kəsrəti vəhdətdən seçmişən, demək.*

*...Hər tükün altında gizli bir məna,
Sirlər aləmindən minlərlə dərya.
Canan üzündəki o gözəl xətdən
Haqq ərşi qəlbində o suya bax sən.*

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

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

Xərabət məna əhlinə görə, meyxanə, şərab içilən yer, başqa sözlə, rəmzi anlamda xanəgah (təkkə, zaviyə) ilahi bilik, mərifət və Haqq sevgisi öyrədilən və qazanılan məkandır. Həmin sufi icmalarında mürid, salıq **mürşidin (saqi)** rəhbərliyi ilə ilahi elmi və eşqi əxz edir. **Xərabəti** dedikdə isə xərabət, yəni xanəgah əhli, salıq, mürid, səyyar, Haqq yolçusu nəzərdə tutulur. Xərabət heç bir şeyin qayğısını çəkməyən aşıqların məskəni, «*laməkan aləminin astanası*»dır.

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

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

*Büt burda məzhərdir eşqə, vəhdətə,
Zünnar qurşanmaqdır Haqqa xidmətə.
Küfr, din varlığa bağlıdır deyə,
Fərq yoxdur tövhidlə büt-pərəstliyə.
Əşyalar varlığa olmuşdur məzhər,
Onlardan biri də deyilmi bütlər?
Bir yaxşı fikirləş, ey ağilla kəs,
Varlıq baxımından büt deyil əbəs,
Onu da yaratmış uca yarıdan
Yaxşıdır baş versə, hər nə yaxşıdan.*

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

Şair filosof israr edir ki, dinlər, etiqadlar, inanclar, ibadət və itaətlər arasında heç bir fərq yoxdur. İnsanları dini, irqi, cinsi

və s. əlamətlərinə görə fərqləndirmək, müsəlmanı xristiandan, birini başqasından üstün tutmaq olmaz. Çünki **son məqsəd bütün dinlər və etiqadlar üçün yeganə məbud olan Allahdır.** İnsanları fərqləndirən yalnız onların mütləq olan Haqqı və onun həqiqətlərini hansı dərəcədə dərk etmələri, cahillikləri və kamillikləri, bu yolda tutduqları məqamdır.

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

ƏDƏBİYYAT

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

16. **Həmidov İ.** Azərbaycanlı şair və mütəfəkkir Suhrəvərdi. «Ədəbiyyat qəzeti», 12 fevral, 1992.
17. **Hüseynzadə L.** Nəimi haqqında bəzi qeydlər. «Ədəbi Ermənistan» məc., III kitab, Yerevan, «Hayastan» nəşr., 1960.
18. **İsmayılov Ş.** Hürufilik və Azərbaycanda onun nümayəndələri (Z.Quluzadənin kitabı haqqında rəy). «Ədəbiyyat və incəsənət» qəz., 6 mart. 1971.
19. **İsmayılov Ş.** Görkəmli Azərbaycan mütəfəkkiri. «Azərbaycan» jur., № 5, 1964.
20. **İsmayılov Ş.** Osnovnie çerti filosofskix vozzreniy Maxmuda Şabustari. «Uçen.zapiski AQU», № 4, 1964.
21. **İsmayılov Ş.** «Sədətnamə» və onun müəllifi. «Bakı», qəz., 14 iyul, 1967.
22. **İsmayılov Ş.** Mahmud Şəbüstərinin naməlum məktubu. «Bakı» qəz., 27 yanvar, 1972.
23. **İsmayılov Ş.** Filosofiyə Maxmuda Şabustari, Bakı, 1976.
24. **İdris Şax.** Sufizm. Moskva, «Klişnikov», Komarov I.K., 1994 (rus dilində).
25. **Идрис Шах.** Суфизм. Москва, «Клышников», Комаров И.К., 1994 (рус дилиндя).
26. **Кулузаде З.А.** Хурифизм и его представители в Азербайджане. Б., «Элм», 1970 (рус дилиндя).
27. **Кулузаде З.А.** Закономерности развития восточной философии XIII-XIV вв и проблема Запад-Восток. Б., «Элм», 1983.
28. **Kara Mustafa.** Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, Dergah Yayınları, Istanbul, 1990 (türk dilində).
29. **Quluzadə M.** Böyük ideallar şairi. Bakı, «Gənclik», 1973.
30. Quran (tərcümə edənlər: **Bünyadov Z., Məmmədəliyev V.**). Bakı, «Azərənşr», 1991.
31. **Qəhrəmanov C.** Gülşən bağçasının daimi sakini: Mahmud Şəbüstəri. «Ədəbiyyat və incəsənət» qəz., 18 dekabr, 1987.
32. **Mehdiyev H.** Nəiminin məzarı başında. «Şərq qapısı» qəz., 2 avqust, 1969.

33. **Musəvi T.** Ustadın vətəni və məzarı. «Ədəbiyyat və incəsənət» qəz., 13 dekabr, 1969.
34. **Məmmədov Z.** Nizaminin sufizmə və ismailizmə münasibəti. «Azərbaycan müəllimi» qəz., 31 iyul, 1991.
35. **Musayeva A.** XV əsrdə Təbrizdə yazılmış sufizmə aid əsər. Azərbaycan SSR RƏİ, «Əlyazmalar xəzinəsində», VIII c., 1987, səh.68-76.
36. **Məmməd zadə Q.** Mahmud Şəbüstərinin həyat və yaradıcılığına dair bəzi qeydlər. Azərbaycan SSR EA xəbərləri (ictimai elmlər ser.), № 4, 1964.
37. **Məmməd zadə Q.** «Kənzül-həqayıq» adlı əlyazması və onun müəllifi haqqında. «Azərbaycan SSR EA məruzələri», № 4, 1965.
38. **Məmməd zadə Q.** Əmir Hüseyn Hərəvinin M.Şəbüstəriyə göndərdiyi fəlsəfi suallarına aid məktubu. «Azərbaycan SSR EA məruzələri», № 7, 1966.
39. **Mustafayev Q.** Qiymətli tədqiqat əsəri (Ş.İsmayılovun «Mahmud Şəbüstərinin fəlsəfəsi» adlı monoqrafiyası haqqında),«Bakı» qəz.,27 yanvar,1972.
40. **Nağısoylu M.** Şirazinin «Gülşəni-raz» tərcüməsi. Bakı, «Nurlan», 2004.
41. **Necmüddin Kübra.** Tasavvufi həyat (hazırlayan:Mustafa Kara), İstanbul, 1980 (türk dilində)
42. **Nəimi F.** Vəsiyyətnamə. «Azərbaycan», № 5, 1970.
43. **Nəsimi I.** Seçilmiş əsərləri (tərtib edən: Araslı H.), B., Azər nəşr, 1973.
44. **Orucəli H.** Nəsiminin təmsil etdiyi hürufilik haqqında. «Vətən uğrunda» jur., № 4-5, 1943.
45. **Rəhimov Ə.** Azərbaycanda Teymuri-hürufi münasibəti haqqında bəzi qeydlər. – Azərbaycan SSR EA xəbərləri (tarix, fəlsəfə və hüquq ser.), №1, 3, 1986.
46. **Seyidov M.** Əxi qardaşlıq icması haqqında bəzi qeydlər. Azərbaycan SSR EA-nın xəbərləri (ədəbiyyat, dil və inc. ser.), № 1, 1967, səh.21-24.

47. **Sərxan Xavər.** Bu quş dilidir. «Ədəbiyyat» qəz., 25 fevral, 1994.
48. **Səfərli Ə., Yusifov X.** Qədim və orta əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatı, Bakı, 1998.
49. **Şəbüstəri M.** Gülşəni-raz (elmi-tənqidi mətn – fars dilində – tərtibçi: Q.Məmməd zadə), Bakı, 1978.
50. **Şəbüstəri M.** Gülşəni-raz (bədi-poetik tərcümə X.Yusifovundur) – «Hikmət xəzinəsi» kit., Bakı, 1992, səh.197-213.
51. **Şəbüstəri M.** Gülşəni-raz (fars dilindən filoloji tərcümə, ön söz və izahlar M.Nağısoylunundur). Bakı, «Nurlan», 2005.
52. **Tərbiyə M.** Danişməndani-Azərbaycan. Bakı, «Azərnəşr», 1987.
53. Türk İslam Ansiklopedisi, cilt 18, İstanbul. 1998.
54. **Тримингем Дж. Ъ.** Суфийские ордены в исламе, Москва, «Наука», 1989 (рус дилиндə)

MÜNƏDRİCAT

Ön söz.....	3
Təriqət ədəbiyyatı.....	5
1.Sufizm.....	5
2.Hürufizm.....	52
İ.Nəsimi yaradıcılığında hürufilik ideyaları.....	77
M.Şəbüstəri və onun «Gülşəni-raz» poemasında təriqət görüşləri	98

YAQUB BABAYEV

**TƏRİQƏT ƏDƏBİYYATI:
SUFİZM, HÜRUFİZM**

Kompüter dizayneri: **Zahid Məmmədov**
Səhifələyici: **Günay Seyidova**
Texniki redaktor: **Rövşanə Nizamiqızı**

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

*Kitab «Nurlan» nəşriyyat-poliqrafiya müəssisəsində
hazır diapozitivlərdən çap olunmuşdur.*

*Direktor: **prof. N.B.Məmmədli***

E-mail: nurlan1959@yahoo.com

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

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