

AZƏRBAYCAN RESPUBLİKASI

Əlyazması hüququnda

XV ƏSR AZƏRBAYCAN TƏSƏVVÜFİ MƏTNLƏRİNİN TƏDQIQI

İxtisas: 5716.01 – Azərbaycan ədəbiyyatı

Elm sahəsi: Filologiya

Fəlsəfə doktoru elmi dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş

DİSSERTASIYA

İddiaçı: _____ Şəfa Qüdrət qızı Muradova

(imza)

Elmi rəhbər: _____ Filologiya elmləri doktoru, professor

(imza)

AMEA-nın həqiqi üzvü

Teymur Həşim oğlu Kərimli

Bakı – 2025

MÜNDƏRİCAT

GİRİŞ	3
I FƏSİL. SUFİ-TƏRİQƏT ƏDƏBİYYATI	12
1.1. Təsəvvüf ədəbiyyatının təşəkkülü və inkişaf tarixi	12
1.2. Klassik Şərq ədəbiyyatında sufi meyilləri.....	17
1.3. Azərbaycanda sufilik və sufi ədəbiyyatı.....	22
II FƏSİL. XV ƏSRDƏ AZƏRBAYCANDA SUFİ ƏDƏBİYYATI VƏ GÖRKƏMLİ NÜMAYƏNDƏLƏRİ	52
2.1. XV əsrdə Azərbaycanda ictimai-siyasi, ədəbi mühit.....	52
2.2. XV əsr Azərbaycan ədəbiyyatında sufizmin nümayəndələri və onların əsərləri.....	74
III FƏSİL. SUFİ MƏTNLƏRİNDƏ RƏMZ VƏ SİMVOLLAR	97
3.1. Sufi rəmz və simvolları nəzəri aspektdə.....	97
3.2. XV əsr Azərbaycan poeziyasında sufi rəmzlərinin əksi.....	103
NƏTİCƏ	141
İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT SİYAHISI	143

GİRİŞ

Qədim tarixi köklərə, ənənələrə əsaslanan klassik Azərbaycan poeziyası öz zənginliyi və rəngarəngliyi ilə ümumi Şərq – İslam ədəbiyyatında özünəməxsus yerə sahibdir. Bu rəngarəngliyi və zənginliyi yaradan klassik Azərbaycan şairləri ümumilikdə Şərq – İslam poeziyasının formalaşmasında böyük rol oynamışdır. Klassik Azərbaycan ədəbiyyatının koloritlərindən biri də bu ədəbiyyatın bünyəsində böyük inkişaf yolu keçmiş təsəvvüfün yer almasıdır.

Əldə edilən ilk yazılı ədəbiyyat nümunələrindən başlayaraq Azərbaycan poeziyasının ruhuna hopmuş təsəvvüf özünü XV əsr ədəbiyyatında daha dolğun şəkildə göstərir. İlk çağlarda fəlsəfi cərəyan kimi formalaşan sufizm, getdikcə bədii ədəbiyyata da təsir göstərməyə başlayır. Həllac Mənsur, Cəlalləddin Rumi, Mahmud Şəbüstəri kimi sənətkarların simasında sufi ədəbiyyatı yüksələn xətt üzrə inkişaf edir, özündən sonra gələn poeziya nümunələrinin tərəqqisi üçün bədii zəmin yaradır.

Özündə bir çox fəlsəfi cərəyanların ünsürlərini daşıyan təsəvvüfün zəminində əsas etibarilə İslam dini dayanır. Sufizmin mahiyyəti Allahın həqiqətlərini dərk etməkdən ibarətdir. Təsəvvüf eşq yolunu tutan dərvişin sınaq üçün verilmiş dünya həyatında özünü pak və təmiz saxlayaraq gəldiyi ilkinliyə qayıtmaq naminə gedilən yolun qayda və qanunlarından bəhs edən ali düşüncə tərzidir. Ruhların Allahdan ayrılıb gəldiyinə inanan və yenidən Allahın dərğahına qayıtmaq üçün üz tutduqları məhrumiyyət və sınaqlarla dolu eşq yolunda Şəriət, Təriqət, Həqiqət və Mərifət mərhələlərindən keçərək Allah rızasını qazanan sufilərə görə, insan mütləq varlığın zərrəsi olub, mövcudiyyəti ilə Allahın tək və şeriksiz olduğunu təsdiq etmək üçün xəlq olunmuşdur. Yaradılmış hər bir məxluq sonda ayrıldığı ilkinliyə – Haqqa dönməlidir. Bu qayıdış “vəhdəti-vücuda” adlanır. Vəhdətə qovuşmaq istəyən salik könül evini kəsərək aləminin çirkəblərinə qərq olmasından qorunmalıdır. Bu xüsusiyyət eşq yolunu tutan müridin Allah təriqinə qədəm qoyduğu ilk gündən ona qovuşacağı son günə – vüsal anına qədər olan missiyasıdır. Dünya həyatının hər bir anında sufi yolçusu kəsərətdən Vəhdətə keçid barədə düşünür, bu düşüncə onu masivadan uzaqlaşdırır, qəlb evini zikrlə saflaşdıraraq dəmbədəm Allaha yaxınlaşmasını təmin edir.

Azərbaycanın Qərb ilə Şərqi birləşdirən ticarət yollarının kəsişmə nöqtəsində yerləşməsi, buranın coğrafi, mədəni və hərbi-strateji əhəmiyyətli məkan olması tarix boyu məmləkətimizi bir çox fəthlərin diqqət mərkəzində saxlamasına səbəb olmuşdur. Bu cəhət İslam dininin yayılması zamanı da öz təsir gücündə qalmış, bu dinin təbliğinin ilk dövrlərindən Azərbaycan müsəlmanlar tərəfindən fəth edilməyə başlamışdır. Zaman keçdikcə yerli əhali tərəfindən qəbul edilən Haqq dini İslamın Azərbaycan ərazisində yayılmasında sufizmin böyük rolu olmuşdur. Təsəvvüf əhlinin xoşməramlı İslam anlayışını insanların qəlbinə təsir etdirmək xüsusiyyətini nəzərə alsaq, müsəlmanlığın qəbul edilməsində təzyiqin tətbiq olunmadığını aydın görə bilər və sufiliyin əhəmiyyətini dərk etmiş olarıq. İnkişafa başladığı ilk illərdən sufizm və sufi təriqətləri Azərbaycan ərazisində mövcud olmuşdur. Eyni zamanda təsəvvüfi cəmiyyətlərin formalaşmasında da azərbaycanlı sufilərin böyük rol oynadıkları məlumdur.

Sufizmin təşəkkül tapdığı ilk dövrlərdən başlayaraq Azərbaycan ərazisində mövcudluğuna dair bir çox mənbələr mövcuddur. Təsəvvüf tarixinə dair mənbələrə istinad edərək deyə bilərik ki, Azərbaycanda təsəvvüfi hərəkatların təşəkkülü X, sufi təriqətlərinin yaranma dövrü isə XII əsrə aiddir. Yəni, sufizmin və sufi təriqətlərinin təşəkkül tapmağa başladığı vaxtdan etibarən Azərbaycan ərazisi də sufi şeyxlərinin xanəqah yeri olmuşdur. Eyni zamanda Azərbaycan sufizminə aid maraqlı doğuran faktlardan biri budur ki, digər ərazilərdə aparıcı mövqeyə sahib təsəvvüfi təşkilatlarının yaranmasında azərbaycanlı sufilərin mühüm rolu olmuşdur. Bu faktın təsdiqi üçün Anadoluda Şeyx Nəsrəddin Mahmud (Əxi Evrən), Nişapurda İbn Bakuyyə Baba Kuhi Şirazinin fəaliyyətlərini nümunə göstərə bilərik.

Araşdırmalara əsasən deyə bilərik ki, Azərbaycan ərazisi aparıcı təriqətlərin mərkəzi olmuşdur. Sührəverdilik, hürufilik, zahidilik, səfəvilik, yəsəvilik, nəqşibəndilik xəlvətlik və xəlvətlikdən ayrılan rövşənilik və gülşənilik burada geniş yayılmış təriqətlərdəndir.

Tarixən çox zəngin təsəvvüfi mədəniyyətə malik olan bu ölkənin bəşəri dəyərlər olan fəlsəfə, ədəbiyyat, musiqi, memarlıq, sənətkarlıq, folklor kimi bir çox sahələrin formalaşması və inkişafında sufizmin müsbət təsirləri olmuşdur. Azərbaycanda

Sovetlər birliyinin yasaqlarının nəticəsi olaraq böyük bir tarixi əhatə edən dövrün tədqiqatında müəyyən çatışmazlıqların və yanlışlıqların olması inkarolunmazdır. Bu cəhət özünü bütün sahələrdə olduğu kimi ədəbiyyatda da göstərir. Bu baxımdan, Əvhədi, Nəsimi, Füzuli, Nigari kimi sufi şairlərin zamanı qabaqlayan əsərləri ilə yanaşı elm aləminə az məlum olan yaxud mövcudiyyəti bilinməyən bir çox sufi ədib və onların əsərləri zamanın qaranlıq səhifələrindən çıxarılaraq işıqlandırılacaqları, obyektiv tərzdə tədqiq olunacaqları günü gözləyir.

Qeyd etdiyimiz kimi, təsəvvüf çox geniş bir anlayışdır və bir çox sahələrə nüfuz etmişdir. Təsəvvüfün təsir dairəsində olan sahələr içərisində ədəbiyyat birinci sıradadır. Ədəbiyyatda sufizmin inikası klassik Azərbaycan poeziyasının demək olar ki, ilk başladığı gündən bütün dövrünü əhatə edir. Belə ki, orta əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatı da ümumislam ədəbiyyatı müstəvisində qərarlaşdığından və dərin köklərlə ona bağlandığından, nəticə etibarilə bu sistemin bir parçası olduğu üçün onun da ədəbi mövqeyini təriqətçilik yönündən yanaşma olmadan təsəvvür etmək mümkün deyil. Professor Yaqub Babayevin təbirincə desək, *“Əgər təriqət ədəbiyyatı nümunələrini orta əsrlər ədəbiyyatımızın bədii məhsulları içərisindən çıxarsaq, yerində az şey qaldığını, ədəbiyyatımızın çox əsrlik bir dövrünün kasıb bir görkəmə düşdüyünü görərik”* [14, s.99].

Klassik Azərbaycan poeziyasının inkişaf tarixinə nəzər yetirdikdə sufi ədəbiyyatının çiçəklənmə, intibah dövrünü məhz XV əsrdə yaranmış poeziyaya aid edə bilərik. Çünki XV-XVI yüzilliklərdə Seyid Yəhya, Xəlili, Rövsəni, Hidayət, Kişvəri, Gülşəni, Həbib, Xətai, Füzuli kimi sənətkarların yaradıcılığında təriqət ideyalarının daha qabarıq inikasını görürük. Yaqub Babayev bu barədə yazır: *“XVII-XVIII əsrlərdə bu meyl xeyli dərəcədə öləzisa də, öz ömrünü davam etdirir. Ümumiyyətlə, bu dövrün böyük ədəbi şəxsiyyətləri sufizmə öz səlfləri ilə müqayisədə az meyl göstərmişlər”* [14, s.135].

Buna görə də müəyyən hüdud və çərçivələri nəzərə alaraq klassik Azərbaycan poeziyasının yalnız bir hissəsinin tədqiqat obyektinə kimi ələ almağı məqbul gördük. Tədqiqat işimizin əsas mövzusu XV əsr təsəvvüfi poeziya olduğundan, vəhdəti - vücud

nəzəriyyəsinin açıqlanması məhz bu dövr sənətkarlarının ədəbi irsi üzərində aparılmışdır.

XV əsr təsəvvüf poeziyası nümayəndələri dedikdə, Seyid Yəhya Bakuvi, Dədə Ömər Rövşəni, Şeyx İbrahim Gülşəni, Xəlili, Əfsəhəddin Hidayət, Mirzə Cahanşah Həqiqi, Nemətullah Kişvəri, və Həbibini yaradıcılığı nəzərdə tutulur.

XV əsr irfani poeziya öz bədiyyatı ilə maraqlı mənərə yaradır: Əgər Seyid Yəhya Bakuvi, Dədə Ömər Rövşəni, Şeyx İbrahim Gülşəni yaradıcılıqları ilə nümayəndəsi olduqları təriqətin üsul və vasitələrini təbliğ edirdilərsə, Xəlili, Nemətullah Kişvəri, Əfsəhəddin Hidayət, Cahanşah Həqiqi və Həbibinin əsərləri isə təsəvvüf görüşlərini daha poetik tərənümə ilə fərqlənir. Xüsusən, bu poeziyanın bədiyyatını şərtləndirən başqa bir amil onun hürufi görüşlərindən bəhrələnməsidir.

Hürufizmin yaranması Fəzlullah Nəiminin adı ilə bağlı olduğu kimi, hürufi poeziyasını Azərbaycan ədəbiyyatında yenilməz zirvəyə yüksəldən mənində kainat sığışan İmaddədin Nəsimi olmuşdur. Buna görə də, poeziyada hürufi şeirin təsiri birbaşa onun adı ilə bağlıdır. Ədəbiyyatımızın dözümlü və iradə simvoluna çevrilən şair sözünün təsiri ilə elə məqamdadır ki, ondan sonra yaranan bütün poeziyada hürufi nəsimi duyulur. Bu dövrdə yaşayıb - yaradan sənətkarların yaradıcılığı sufiliklə bərabər hürufi dünyagörüşünün əks olunması baxımından da seçilir. Həmin dövr yaradıcılarından həm təsəvvüf nümayəndəsi olan söz ustalarının, həm də hər hansı bir təriqətə mənsub olmayan şairlərin əsərlərində hürufi meyilləri ilə qarşılaşmaq mümkündür.

Mövzunun tədqiq tarixinə gəlincə, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, Azərbaycanda sufizmin və xüsusilə təsəvvüf ədəbiyyatının tədqiq tarixi çox irəli zamanlara getmir. Digər dövlətlərdən fərqli olaraq Azərbaycanda sufilik və sufi ədəbiyyatı ilə bağlı araşdırmalar son dövrlərə aiddir. Lakin byna baxmayaraq Azərbaycan ədəbiyyatşünasları bu sahəyə aid bir çox sanballı və dəyərli əsərlər ortaya qoymuşlar. Məlum olduğu kimi sovet dövründə bu sahənin tədqiqi qadağan edildiyi üçün təsəvvüf ədəbiyyatının, sufizmin tədqiqinə həsr olunmuş bütün əsərlər müstəqillik illərində qələmə alınmışdır. Xüsusilə Nəsimi, Füzuli kimi şairlərin yaradıcılığına yeni prizmadan yanaşılmış, onların əsərlərində mövcud olan sufizm, təsəvvüfi mənalar

aşkar edilərək tədqiq edilmişdir. Azərbaycanda sufizmə aid tədqiqat işlərinin ərsəyə gəlməsində, Nəsim Göyüşov, Azadə Musayeva, Teymur Kərimli, Nəzakət Məmmədli, Səadət Şıxıyeva, Yaqub Babayev, Xuraman Hümətova kimi tanınmış alimlərin, ədəbiyyatşünasların müstəsna xidmətləri vardır.

Mövzunun aktuallığı və işlənmə dərəcəsi. Yerləşdiyi coğrafi məkandan asılı olaraq, Azərbaycan maddi və mənəvi nemətləri ilə hər zaman dünyanın marağına səbəb olmuşdur. Bu maraq başqa sahələrdə olduğu kimi, ədəbiyyatımız üçün də həmişə müsbət nəticələnməmişdir. Şərq ölkələri içərisində özünəməxsus yeri olan Azərbaycan zaman-zaman istilalara məruz qalmış, bir çox abidələri məhv edilmiş, dəyişdirilmiş, başqa-başqa ölkələrə daşınmışdır. Azərbaycan milli sərvətləri içində ədəbiyyatımızı öyrənmək üçün yeganə mənbə olan əlyazma mətnlərimiz də bu tarixi yolu keçmişdir. Dünyanın bir çox kitabxanalarında rast gəlinən Azərbaycan əlyazma kitabının araşdırılması, tədqiqi ədəbiyyat aləminin qarşısında duran böyük vəzifələrdən biridir.

Bir sıra çətinliklər olmasına baxmayaraq, tədqiqatçılarımız bu sahədə böyük işlər görmüş, həm Azərbaycanda həm də dünyanın bir çox kitabxanalarında qorunan əlyazma mətnlərini üzə çıxarmış və tədqiq etmişdirlər.

Uzun müddət Sovet imperiyası tərkibində yaşadığımıza görə klassik irsimizin tədqiqi zamanı bir sıra yanlışlıqlar baş vermişdir. Məlumdur ki, sovet ideologiyasında dinə müxalif mövqe əsas yer tuturdu. Belə dünyagörüş klassik irsimizin öyrənilməsinə birtərəfli münasibət formalaşdırırdı. Çünki, Azərbaycan orta çağ ədəbiyyatı bütünlüklə İslam dini əsasında yaranmış sufizmin bədii ədəbiyyata köçən poetik məcmusudur. Bu konsepsiyadan kənar araşdırma xeyli müddət təsəvvüfi mahiyyətli bəzi abidələrin üzə çıxarılmamasına, klassik ədəbiyyatın səhv istiqamətdə aparılanı tədqiqinə və klassiklərimiz haqqında düzgün olmayan məlumatlara səbəb olmuşdur.

Zaman keçdikcə, ədəbiyyatımızın tədqiqinə olan yanaşma tərzində də dəyişmişdir. Bu gün klassik irsimizin dəyərincə araşdırılmasına, zamanında dini ideologiyaya qarşı quruluşun sərt münasibətdən dolayı baş vermiş səhvlərin aradan qaldırılmasına böyük ehtiyac var. Klassik irsimizin ilk abidələri ilə bərabər ədəbiyyatımızda yer tutan, inkişaf etməkdə olan poeziyamızın cövhərinə çevrilən təsəvvüf XV yüzillikdə daha geniş mahiyyət kəsb etməyə başladı. Belə ki, qədim dövrlərdə bu və ya digər

səbəblərdən fars, ərəb dillərinin təsirində olmasına baxmayaraq, böyük bir zəmin üzərində yaranıb yüksələn xəttlə inkişaf edən, Həsənoğlu, Qul Əli, Qazi Bürhanəddin, İmadəddin Nəsimi qələmində cilalanan Azərbaycan dili bu dövrdə özünün ən yüksək zirvəsinə çatdı. XV əsr klassik ədəbiyyatın özünəməxsus keyfiyyətlərinin ən önəmlisi anadilli poeziyamızda sufi dünyagörüşünün daha dolğun şəkildə ifadə olunmasıdır. Əsərlərin bədiyyatını şərtləndirən məcazlar sisteminin sırasında məhz sufi rəmzlərinin geniş planda əksi bu dövr şairlərinin ustalıqından xəbər verir.

Əsərlərinin böyük bir qismini ərəb-fars dillərində yazmış olan Seyid Yəhya Bakuvindən tutmuş yaradıcılığının müəyyən qismi XVI əsrin əvvəllərinə təsadüf edən Həbibiyə qədər bütün sənətkarların doğma dilimizin sonrakı inkişafına zəmin yaratmaq üçün xidmətləri olmuşdur. Dilimizin üslubi incəlikləri, sadəlik, şirinlik, poetiklik və obrazlılığı imkan verir ki, fəlsəfi mahiyyətli mürəkkəb fikirlər anlaşıqlı tərzdə oxucuya çatdırılsın. Əminliklə deyə bilərik ki, XV əsr poeziyasına xas bütün bu xüsusiyyətlər Şah İsmayıl Xətəinin tarixdə ilk dəfə olaraq dilimizi dövlət dili elan etməsinə zəmin yaratmışdır. Bunun məhz adı çəkilən hökmdar tərəfindən həyata keçirilməsini onun şairliyi ilə izah etmək olar. O da danılmazdır ki, Şah Xətəini və eləcə də ondan sonra gələn bir çox ədəbi simaları böyük şair kimi yetişdirən XV əsr ədəbi mühiti olmuşdur. Ona görə də bu dövrün sənətkarları haqqında müfəssəl və səhih məlumat vermək ümumən orta çağ ədəbiyyatımızın dərin və əhatəli öyrənilməsinə xidmət edir.

Təqdim edilmiş dissertasiya ona görə aktualdır ki, burada XV yüzilliyin təsəvvüfi mahiyyətli Azərbaycan ədəbiyyatı sistemli şəkildə öyrənilmiş və tədqiqata cəlb olunmuşdur. Bu tələbdən çıxış edərək, həmin dövr sənətkarlarının yaradıcılığı araşdırılmış, sufilik ədəbi cərəyan kimi təfəkkür süzgəcindən keçirilmiş və təsəvvüfün əsas atributu olan sufi rəmzləri geniş şəkildə təhlil edilmişdir.

Tədqiqatın obyektı və predmeti. Dissertasiyanın obyektı XV əsr sufi mətnləridir. Eləcə də, təsəvvüfi poeziyanın özəyini təşkil edən sufi rəmzləri, sufizm nəzəriyyəsi də işin obyektinə daxildir.

Dissertasiya yazılarkən əlyazma qaynaqlarından istifadə olunmuş, həmçinin sufizmi nəzəri cəhətdən araşdıran Azərbaycan və əcnəbi tədqiqatçıların əsərlərinə, XV əsr sufi şairləri haqqında yazılan tədqiqat işlərinə istinad edilmişdir.

Tədqiqatın məqsəd və vəzifələri. Tədqiqatın əsas məqsədi əlyazma qaynaqlarında poetik sufi mətnlərinin araşdırılması, XV əsr Azərbaycan sufi poeziyası haqqında müfəssəl məlumat vermək, sufi rəmzlərinin poeziyada işlənmə xüsusiyyətlərindən bəhs etməkdən ibarətdir.

Bu məqsəddən irəli gələn vəzifələr aşağıdakılardır:

- XV əsr poetik sufi mətnlərinin əlyazma qaynaqları əsasında araşdırmaq;
- XV əsr ədiblərinin tədqiq tarixini öyrənmək;
- Xəlvətiyyə təriqətinin şeyxlərindən olmuş Seyid Yəhya Bakuvinin əlyazma qaynaqlarında mövcud olan əsərlərini sistemli şəkildə qruplaşdırmaq;
- Dədə Ömər Rövşəni yaradıcılığının əsasını təşkil edən məsnəvilərinin bədii məziyyətlərini təhlil etmək;
- Şeyx İbrahim Gülşəni yaradıcılığı əsasında təsəvvüf məqamları içrə xüsusi yer tutan mürid-mürşid münasibətlərini araşdırmaq;
- Xəlili yaradıcılığının yeganə iri həcmli nümunəsi olan “Firqətnamə” məsnəvisini təhlil etmək;
- Cahanşah Həqiqi və Həbibəni yaradıcılığında klassik poeziyamızda xüsusi yer tutan hürufi dünyagörüşü və Nəsimi təsirinin bədii trayektoriyasını cızmaq;
- Nemətullah Kişvəri yaradıcılığı əsasında XV əsr poeziyasının şifahi xalq ədəbiyyatı ilə əlaqəsini üzə çıxarmaq, eyni zamanda təsəvvüfi mahiyyətli şeirlərini tədqiq etmək.
- XV əsr sufi poeziyasında özünəməxsus yer tutan Əfsəhəddin Hidayət yaradıcılığını təhlil etmək, sufi meyillərini aşkarlamaq;
- XV əsr təsəvvüf poeziyası nümunələri üzərində bədii təsvir və ifadə vasitələrini araşdırmaq;
- Sufi rəmzlərini nəzəri aspektdə işləmək.

XV əsr sufi poeziyasının əsas tərkib hissəsi olan təsəvvüf rəmzlərini nümunələr əsasında şərh etmək.

Tədqiqat metodları. Dissertasiya işinin yerinə yetirilməsi zamanı ədəbiyyatşünaslığın tədqiqat metodları nəzərə alınmış, müqayisəli, tarixi-müqayisəli, semiotik və sistemləşdirmə tədqiqat metodlarından istifadə olunmuşdur.

Müdafiyyə çıxarılan əsas müddəalar:

- 1) XV əsr poetik sufi mətnlərinin əlyazma qaynaqları əsasında araşdırmaq və XV əsr ədiblərinin tədqiq tarixini öyrənmək;
- 2) Şeyx İbrahim Gülşəni yaradıcılığı əsasında təsəvvüf məqamları içrə xüsusi yer tutan mürid-mürşid münasibətlərini araşdırmaq;
- 3) Həqiqi və Həbibî yaradıcılığında klassik poeziyamızda xüsusi yer tutan hürufi dünyagörüşü və Nəsimi təsirinin bədii trayektoriyasını cizmaq;
- 4) Sufi rəmzlərini nəzəri aspektdə işləmək və XV əsr sufi poeziyasının əsas tərkib hissəsi olan təsəvvüf rəmzlərini nümunələr əsasında şərh etmək və s.

Tədqiqatın elmi yeniliyi. Dissertasiyada XV əsrdə yaşayıb yaratmış şairlərdən Seyid Yəhya Bakuvi, Dədə Ömər Rövşəni, Şeyx İbrahim Gülşəni, Xəlili, Əfsəhəddin Hidayət, Mirzə Cahənşah Həqiqi, Nemətullah Kişvəri, və Həbibî irsinin tədqiq tarixi, həyat və yaradıcılığı əsasında XV əsrin ədəbi mənzərəsi haqqında dolğun təəssürat yaradılmışdır.

Dissertasiyanın elmi yeniliyi ondan ibarətdir ki, sufi poeziyası ilk dəfə olaraq, əlyazma qaynaqlarına əsasən təhlil olunmuş, XV əsrə aid bəzi sufi mətnləri əlyazma qaynaqlarından üzə çıxarılararaq, tədqiqata cəlb edilmişdir. Bu dövr şairlərinin əldə olan əsərləri əsasında sufi rəmzləri geniş şəkildə şərh olunmuşdur.

Tədqiqatın nəzəri və praktiki əhəmiyyəti. Elmi işin nəzəri əhəmiyyəti ondan ibarətdir ki, dissertasiyada sufizm nəzəriyyəsi geniş şəkildə açıqlanmışdır. Eyni zamanda, təsəvvüf tədqiqatçılarının əsərlərinə istinad edilərək, sufizmin həm fəlsəfi cərəyan kimi mahiyyətindən danışılmış, həm də poeziyadakı mövqeyi araşdırılmışdır. Həmçinin XV əsr irfani poeziyada təsadüf edilən bədii təsvir və ifadə vasitələri, sufi rəmzlərinin nəzəri tərəfləri tədqiq olunmuşdur.

Tədqiqatın praktik əhəmiyyəti isə ondan ibarətdir ki, elmi işdə əlyazma qaynaqlarında XV əsr söz ustalarının əsərləri araşdırılmış və tədqiq olunmuşdur. Bu dövrdə yaşayıb yaratmış şairlərdən Seyid Yəhya Bakuvi, Dədə Ömər Rövşəni, Şeyx İbrahim Gülşəni, Xəlili, Əfsəhəddin Hidayət, Mirzə Cahənşah Həqiqi, Nemətullah Kişvəri və Həbibî yaradıcılığı əsasında nəzəri tərəfləri araşdırılmış sufi rəmzləri və məcazlar sistemi müvafiq nümunələrlə təhlil olunmuşdur.

Dissertasiya klassik Şərq poetikasını öyrənmək, bu sahədə müqayisəli araşdırmalar və nəzəri ümumiləşdirmələr aparmaq baxımından elmi əhəmiyyət daşıyır. Əsərin Orta əsr, xüsusilə XV əsr klassik Azərbaycan şairlərinin yaradıcılığını təsəvvüfi aspektdə tədqiq olunmasında, klassik poetikaya dair dərs vəsaitlərinin hazırlanmasında praktik əhəmiyyəti ola bilər. Dissertasiyanın ehtiva etdiyi materiallardan Şərq poetikasına dair xüsusi kurslarda, Azərbaycan ədəbiyyatı tarixinin tədrisində istifadə etmək olar.

Aprobasiyası və tətbiqi. Dissertasiyanın mövzusu ilə əlaqəli ikisi xaricdə olmaqla 10 elmi məqalə nəşr olunmuş, konfrans və simpoziumlarda çıxışlar edilmişdir.

Dissertasiya işinin yerinə yetirildiyi təşkilatın adı. Müdafiəyə təqdim olunan dissertasiya AMEA-nın Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunun Türkdilli əlyazmaların tədqiqi şöbəsində yerinə yetirilmişdir.

Tədqiqat işinin strukturu. Tədqiqat işi giriş (16510 şərti işarə), (ümumilikdə 7 paraqraf olmaqla) üç fəsil (I fəsil: 71331; II fəsil 74915; III fəsil 70602), nəticə (3649 şərti işarə) və istifadə olunmuş ədəbiyyat siyahısından ibarətdir. Dissertasiya işinin ümumi həcmi 237007 şərti işarədən ibarətdir.

I FƏSİL

SUFİ-TƏRİQƏT ƏDƏBİYYATI

1.1. Təsəvvüf ədəbiyyatının təşəkkülü və inkişaf tarixi

Bəşər sivilizasiyasının düşüncə tərzini müstəvisində özünəməxsus yerə sahib olan sufizm bir etiqad və təfəkkür təzahürü kimi özünəqədərki başqa din və fəlsəfi görüşlərin elementlərini daşıyır. Lakin əvvəldə də qeyd etdiyimiz kimi sufizm dərin rişələrlə İslam dininə bağlıdır. Bu barədə professor Yaqub Babayev belə bir fikir yürütmüşdür: *“Sufizmin bir etiqad və düşüncə tərzini kimi özünəqədərki başqa din və fəlsəfi görüşlərlə bağlılığı və oxşarlığı olsa da, o, İslam dininin bətnindən doğulmuş, mühüm bir İslam hadisəsi kimi nəşət etmişdir. Doğrudan da, onun əsas qaynaqları məhz islami cəmiyyətin atributlarıdır. Quran, Hz. Məhəmməd (s) peyğəmbərlə əlaqəli sünnə və hədislər, səhabələrin kəlamları və davranış normaları, Əhli-beytin sadə həyat tərzini, zöhd, təqva, təvəkkül, ixlas, şəriət qaydalarına dürüst əməl etmək, Tanrı eşqi ilə yaşamaq, nəfslə mübarizə və s. təsəvvüfün ilkin qaynaqları sırasındadır. Əməli cəhətdən sufi həyatı yaşayan ilk dərvişlərdən Həsən Bəsrinin (vəfatı 728) adı daha çox məşhurdur. “Əs-sufi” ləqəbinin işlədilməsi isə bir qədər sonraya aiddir. Belə bir ləqəblə tanınan ilk şəxsiyyətlər kimi kufəli Əbu Haşimin və asketik həyat tərzini və əqidəsi olan kimyagər Cabir ibn Həyyanın adı çəkilir. VIII əsrin ikinci yarısında yaşamış hər iki mütəsəvvüf kufəlidir. Deməli, “əs-sufi” ləqəbi ilk dəfə Kufədə işlədilmişdir” [14, s.104].*

Burada bir məqamı diqqətə çatdırmaq yerinə düşər ki, sufizmin İslam mədəniyyətindən qaynaqlandığına baxmayaraq, müsəlman aləmində sufizmə qarşı münasibət birmənalı olmamışdır. Belə ki, ilkin dövrlərdən başlayaraq uzun müddət sufilərin bir çoxu təqibə məruz qalmış, ruhanilər, fiqh və kəlam alimləri sufilərə radikal mövqedən yanaşmışlar. Y. Babayevin vurğuladığı kimi: *“Təsəvvüf dünyasını bütövlükdə həmin töhmət, qınaq və təqiblərdən qurtaran isə İslam şərqinin elm, fəlsəfə və din sahəsində ən böyük münəvvərlərindən sayılan imam Əbu Hamid Qəzali*

olmuşdur. İdrakının, elminin, imanının və fəzilətinin gücü ilə o, əgər belə demək mümkünsə, İslamı təsəvvüflə barışdırdı” [14, s.106].

Qeyd edildiyi kimi, “sufizm” və “təsəvvüf” mənə etibarilə eyni fikri ifadə etmək üçün istifadə edilən anlayışlardır. Eyni fəlsəfi düşüncə tərzinin ifadəsi üçün hər iki terminə paralel şəkildə müraciət edilir. Orta əsrlərdə İslam aləmində geniş şəkildə yayılmış dini-fəlsəfi, mistik mənəvi-əxlaqi düşüncə və davranış sistemi kimi qəbul edilən təsəvvüfün termin kimi mənşəyi və mahiyyəti barədə bir çox yozumlar mövcuddur.

Zaman-zaman sufizmə müxtəlif təriflər verilmişdir. Lakin təsəvvüf tədqiqatçılarının da vurğuladığı kimi bu təriflərin heç biri onun mahiyyətini tam şəkildə ehtiva etmir. Təsəvvüf tarixində yeri böyük vəlilər sırasında olan Əbu Bəkir Şiblinin dediyi kimi, *“Təsəvvüf başı mərifətullah, sonu tövhid olan bir yolçuluqdur”*. [112, c.39, s.125].

Yarandığı zamandan bu günədək inkişaf yolu boyunca təsəvvüf barəsində çox bəhs olunmuş, fikir mübadilələri aparılmışdır. Eyni zamanda, təsəvvüf müxtəlif din və təriqətlərlə, fəlsəfi düşüncə sistemləri ilə müqayisəyə cəlb edərək bir çox tədqiqat əsərlərinin müzakirə obyektinə olmuşdur. Müxtəlif baxış müstəvilərindən yanaşıldıqda təsəvvüf, təkyə və dərğah adlandırılan xüsusi məkanlarda şeyxlərin – mürsidlərin nəzarətində, tac və xirqə kimi xüsusi paltara mənsub, ney, ud, çəng kimi çalğı alətləri vasitəsilə keçirilən ayinlər, edilən xüsusi zikir, adət və mərasimlərdən, üsul və ədəb qaydalarına riayət edərək xüsusi hal və məqamlardan bəhs edən batini elmdir.

Sufizm fəlsəfi problemlərlə əlaqəli bir fikir sistemi olub “vəhdəti-vücut” nəzəriyyəsini əsas tutaraq qeyb aləminə aid sirlərdən bəhs edən qəlb ilə əlaqəli kəşf və ilham metodunu mənimsəyən bir elmdir.

Daha məşhur təfəkkür sisteminə görə isə təsəvvüf bir əxlaq sistemi, zikir, fikir, riyazət, mücahidə, zöhd və nafilə ibadətlər vasitəsilə “ehsan” duyğusunu həyata keçirməyi öz qarşısında məqsəd qoyan bir müəssisədir. [98, s.7-8].

Təsəvvüfun yuxarıda ifadə edilən mövzuların hər biri ilə əlaqəli olduğu və bunlar üçün müəssisələr qurduğu bir həqiqətdir. Burada biz, təsəvvüfün nə demək olduğu, tərifi və mənbəyi kimi müxtəlif mövzulardan bəhs etməzdən əvvəl, bəzən onunla eyni

mənanı ifadə edərək işlədilən və çox zaman da bir-birinə qarışdırılan qərb terminindən, yəni mistisizm məfhumundan bəhs etmək istəyirik.

Sufizmin incəsənət, xalq yaradıcılığı, musiqi, ədəbiyyat, memarlıq və elmi əsərlərdə 1400 illik tarixi vardır. Sufizmin tarixini sufi ariflərin, dini rəhbərlərin yazılı əsərlərindən izləmək olar. Onların insan davranışlarının bütün aspektlərini əhatə edən minlərlə kitabları mövcuddur, amma bunlardan az qismi başqa dillərə tərcümə edilmişdir. Ən nəhəng əsərlər fars və yaxud ərəb dilində yazılmışdır. Bu əsərlərin həqiqi mənası ariflərdən yalnız lazımi dərs almış insanlara məlumdur.

Hicri tarixinin birinci iki yüzilliyində, bilavasitə Hz. Muhəmməd (s) peyğəmbər dünyasını dəyişəndən sonra çox sufilər asketlər kimi tanınmışdır. Şərqi dünyasının məşhur sufilərindən hesab edilən İbrahim ibn Ədhəm (718-777) – zəngin bir tayfa başçısının oğlu Haqq yolunun salikinə çevrilərək ailəsini tərk etmiş, sadə dərviş həyatı yaşamışdır. Qadınlar sufizm tarixində həmişə mühüm sima olublar. İlk sufi övliya qadın Allaha qarşı fədakar sevgi hissi ilə yaşayan və bu hissi təbliğ edən Bəsrəli Rəbiyyə (vəfatı 752) olmuşdur. Daha sonra (vəfatı 818) Nişapurlu Fatimənin adı qadın mütəəvvüflər sırasında önəmli yer almışdır. [111, s.146-147].

Avropanın qaranlıq əsrlər dövründə İslam elmi və ədəbiyyatı çiçəklənirdi. Məlumdur ki, Şərqdə sufi alimlər elmi və riyazi araşdırmalarda iştirak edən zaman bunu etmək istəyən avropalılar cəfəngiyata görə ittiham olunurdular.

Yəhudi, müsəlman və xristian alimlərinin arasındakı qarşılıqlı əlaqələr əsas da müsəlmanların 711-ci ildən 1492-ci ilə kimi idarə etdiyi İspaniyada geniş yayılmışdı. Orada hətta xaç yürüşü zamanı da dini etiqad azad olmuşdur. Beləliklə İspaniyadan Qərb aləminə sufi təlimləri yayılmışdır. Müqəddəs Tereza, müqəddəs Yekaterina, müqəddəs Meyster Ekxart, Riçard Rolle və başqa xristian “əziz”lərin apardıqları təlimlərin əsasını Şərqli sufilərin məşhur irfan təlimləri təşkil edirdi. Bu gün Qərb dünyasında bəşər mədəniyyətinin, sivilisasiyanın tipik elementləri olan əlaqə, həyətlər və fəvvarələr “ispan memarlığı” kimi şöhrət tapmışdır. Lakin bu gün də öz baxımlılığını qoruyan həmin abidələr əslində İslam, mavritan memarlığının atributlarıdır.

Dünyanın Yeddi yeni möcüzəsi siyahısında yer alan Tac-Mahal daxil olmaqla Hindistanın ən gözəl memarlıq abidələri XV-XVI əsrlərdə təsəvvüf nümayəndələri tərəfindən Hindistana gətirilmiş İslam memarlığının nümunələridir.

Yarandığı ilk illərdən başlayaraq sufizm uzun zaman öz mötəbərliyini qoruyub saxlamışdır. İslam mənbələrinin vermiş olduğu məlumata görə ilk sufi Əbu Zərr əl-Gifaridir ki, Hz. Məhəmməd (s) peyğəmbər onun haqqında belə demişdir: *“Göy qübbəsinin altında və Yer üzünün üstündə Əbu Zərdən daha doğru sözlü kimsə yoxdur”* [102, c.10, s.268].

Məşhur İslam səhabələrindən sayılan Xuzayfə ibn əl-Yəmən (vəfatı 656) və Salman əl-Farsi (568-656) də ilk sufilərdən hesab edilirlər. Onlardan sonra əl-Həsən əl-Bəsrinin adı (vəfatı 728) gəlir ki, o, dindarları daim İslam ruhunda tərbiyə edərək təlim keçirdi. İslam dünyasında xüsusi yeri olan Malik ibn Dinar (vəfatı 748) kimi dahi alim əl-Həsən əl-Bəsrinin şagirdlərindəndir. İbrahim ibn Ədhəm (718-777), Cüneyd Bağdadi (vəfatı 909), əl-Quşeyri (vəfatı 1072), Zunnün əl-Misri (vəfatı 854) də İslam aləmində sufi alimlər kimi tanınmışlar [14, s.104-107].

VIII yüzillikdə fizika və metafizika üzrə məşhur alim kimi tanınan Bəlxı (vəfatı 779 ya da 799-cu il) sufi şeyxi olmuşdur. Həyatı əfsanələşən şeyx Nəxşəbi (vəfatı 850-ci il) möcüzələr törədən insan kimi tanınmışdır. Rəvayətlərdə onun 21-31 gün ac qaldığı bildirilmişdir. IX əsrdə yaşayıb yaratmış məşhur sufilərdən İraqda Haris əl-Mühasibi (781-857), İranda poeziyası və paradoksları ilə tanınan Bayəzid Bistami (vəfatı 874), Bağdadda “sevgini öyrənməklə olmaz, o Allah vergisidir” deyərək təsəvvüfi düşüncə sisteminə imzasını atan Məruf əl-Kərxinin (vəfatı 815) adları xüsusi ilə qeyd olunmalıdır.

Şərq dünyasından olan bəzi sufilər Qərbdə də yaxşı tanınmışdır. Bunlardan biri Averroes kimi tanınan saray həkimi İbn Rüşd (vəfatı 1198) olmuşdur ki, o filosof kimi şöhrət qazanmışdır. Şeyx Həcməddin Avropada (1145-1220) öz mistisizm və ekstaz təcrübəsinə görə məşhur sima kimi tanınmışdır. Biz burada məşhur “Leyli və Məcnun” müəllifi Şeyx Nizami Gəncəvinin (1141-1209) də adını çəkməyi lazım bilirik. Qərbin məşhur əsərlərində sevimli ifadə tərzlərindən olan alleqoriyanın dəyərli nümunəsi ibn

Tüfəylanın (Qərbdə Əbubəkir kimi təqdim olunur) “Xayyə bin Yekzanə haqda tarix” əsəridir. Bu əsəri qərblilər “Qəlbin səyahəti” kimi adlandırmışdır.

Qərbdə daha çox tanınan və sevilən sufi şairi Mövlanə Cəlaləddin Rumidir (1207-1273). O, dünyaya sufiyanə baxışı 37 yaşında ikən eksentrik səyahətçi azərbaycanlı şair-mütəfəkkir Şəmsəddin Təbrizi (1185-1248) ilə münasibətdən sonra qazanmışdır. Eşqin əlinə düşən adamı buludlar kimi ağlayıb göz yaşları tökən, bu duyğudan uzaq düşən kəsi üzgün, qar kimi donub buz kəsmiş şəkildə ifadə edən Mövlanə Cəlaləddin Rumi minlərlə poetik odaları şifahi olaraq səsləndirmiş və həmin şer paçaları davamçıları tərəfindən qələmə alınmışdır.

Şərq aləmində böyük sufilirdən hesab edilən, İslam dinindəki dərəcəsinə görə “İkinci Əli” kimi tanınmış Əmir Seyid Əli Həmədəni (1318-1385) də böyük sufi məktəbi yaratmış və daha sonra 700 tərəfdaşı ilə Kəşmirə mühacirət etmişdir. Digər bir sufi alim həyatının müəyyən qismini zindanlarda keçirən, iki dəfə quyuya atılan, əqidəsinə görə 24 illik sürgün olunan Kuhistani (vəfatı 1392-ci il) olmuşdur.

Zaman-zaman Haqq dərğahındakı məqamını, cəmiyyətdəki mövqeyini və müxtəlif sahələrə nüfuz edən təsir dairəsini qoruyub saxlayan sufilər barədə bir çox tədqiqat əsərləri yazılmışdır. Onlardan biri olan “Munisnamə”də deyilir: *“Kitabın müəllifi Əbubəkr ibn Xosrov əl-Ustadın bu camaatı (sufiləri) xatırlamaqda məqsədi və əsərlərini yad etməkdə niyyəti budur ki, o, oxuduqlarından əlavə peyğəmbərin hədisləri və Mustafanın (Məhəmməd peyğəmbərin) – ona Allahın salam və salavatı olsun! – sözləri içərisində belə bir xəbər tapmışdır: “Salehləri yad edərkən ilahinin mərhəməti nazil olur”. Yəni kim böyük bir işdə aciz qalıb onun çarəsini bilməsə, yaxud kimin dərdi, qəmi, borcu, xəstəliyi və sıxıntısı olsa, əgər haqqında danışılan bu şərəfli camaatı qüdrətli və uca Tanrının dərğahına vasitəçi salsə, şübhəsiz, həmin tayfanın (sufilərin) vasitəçiliyinin bərəkəti sayəsində Allah-təala onu məqsədinə yetirər, dünyada və axirətdə işlərini düzəldər, müalicə ilə aradan qalxmayan hər dərdini və əzabını yox edər, bircə ölümdən başqa...”* [88, s.63].

Haqq dini olan İslama etiqad edənlərin dünyagörüşlərinə görə təsəvvüf irfani mahiyyətli düşüncə sistemidir. Bu sistem bir çox sahələri öz təsiri altına aldığı kimi ədəbiyyatla da sıx şəkildə bağlanmışdır. Nəzərə alsaq ki, sufizmin yarandığı ilk

dövlərdən başlayaraq poeziya təsəvvüfi mahiyyətin açılmasına xidmət göstərmişdir, deyə bilərik ki, təsəvvüf ədəbiyyatının təşəkkülü digər sahələrdən daha əvvəllərə aiddir.

1.2. Klassik Şərq ədəbiyyatında sufi meyilləri

Qədim tarixi keçmişə və ideoloji əsaslara sahib olan, bir çox fəlsəfi düşüncə sistemlərinin atributlarını özündə cəm edən sufizmə bu yolun salıqları tərəfindən içində mövcud olduqları “hal” və “məqam”lara görə müxtəlif təriflər verilmişdir ki, bu da müxtəlif zamanlar kontekstində fərqli mənalar daşımışdır. Beləliklə də təsəvvüf haqqında konkret bir fikrin, bir tərifin söylənilməsində zaman-zaman müəyyən çətinliklər yaranmışdır. Belə ki, təsəvvüf bütün cərəyanlar kimi mövcud olduğu dövrdən, cəmiyyətdən asılı olmuş və onun formalaşmasında dövrün ictimai-siyasi amilləri güclü rol oynamışdır. Məhz buna əsaslanan bir çox klassik Şərq və Qərb alimləri təsəvvüf haqqında verilmiş təriflərin onu tam şəkildə izah etmədiyini qeyd edirlər. Belə ki, İbn Xəldun özünün “Şəfaüs-sail” əsərində sufilərin təsəvvüflə bağlı söylədikləri təriflərin heç birinin bu məqsədi ifadə etmədiyini yazır [115, s.144]. Təsəvvüflə bağlı araşdırmaları ilə məşhur olan avropalı alim Alleyn Nikolson da İbn Xəldunla eyni fikirdədir [137, s.25]. Nikolson, Quşeyrinin “Ər-Risalə”, Əttarın “Təzkirətül-övliya” və Caminin “Nöfhət ül-üns” əsərində yer alan, ilk dövrdəki məşhur sufilərin təsəvvüfə aid şərhlər və təriflərdən yetmiş səkkizini xronoloji ardıcılıqla öz əsərində təqdim etmişdir. “Fit -təsəvvüfil- İslami və tarixi” adı ilə ərəb dilinə tərcümə olunan həmin əsərdə verilmiş təriflər professor Ethem Cebeçioğlunun “Prof. Nikolsonun xronoloji əsaslı təsəvvüf tərifləri” məqaləsində yer almışdır [104, s.387-406].

Sufizmə dair orta əslərə aid olan mənbələrlə yanaşı müasir dövrdə yazılan əsərlərdə də təsəvvüf kəlməsinin bir çox mənaları verilmiş və bu mənalarla əlaqədar olaraq şərhlər yazılmış, müəyyən əsaslandırılmalar aparılmışdır. Bu sözün ərəbcə olan “əhli-suffə”, “səffi-əvvəl”, “Bəni-sufa” (bədəvi ərəb qəbilələrinin birinin adıdır – Ş.M.), “səffət” yəni təmizlik, paklıq, yunan dilində olan və mənası ərəbcə “hikmət”

olan “sofus”, ərəbcə yun mənasını daşıyan “suf” və s. onlarla bu kimi açıqlaması olan sözlərdən törəndiyi barədə müxtəlif teoriyalar irəli sürülmüşdür. Dissertasiyada bunlardan ən aktual olanları haqqında qısa məlumat verməyi düşündük. Bunlardan birincisi “əs-suf”dur. “Əs-suf”ərəb dilində yun deməkdir. Qaba yundan toxunmuş parçaya da buna görə “suf” və ya “sof” deyilir. Məlum olduğu kimi, İslamın ilk illərində Hz. Məhəmməd (s) peyğəmbərin ətrafında olan səhabələr onun “İpək parçadan əlbisə geyməkdən və zinət əşyalarından uzaq durun” hədisinə riayət edərək özlərini sadə göstərmək üçün ipək, qumaş və digər zərif və bahalı parçalardan tikilmiş libaslardan imtina edərək qaba yundan toxunmuş paltarlar geyərdilər ki, bununla da öz geyimləri ilə digərlərindən fərqlənir və gözqamaşdırıcı əlbisələrdən uzaq dururdular. Məhz geyimlərinə görə də bir çox əshabənin sufi adlanma ehtimalı da vardır. Belə ki, İslamın ilk illərində yaşamış alim, vaiz və ravi olmuş Həsən Bəsrinin məlumatlarında (642-728) Bədr döyüşündə iştirak etmiş qazilərdən 70 nəfərinin “suf” geyinmiş olduğu qeyd olunur. [114, s.99-100].

Bu terminlə bağlı irəli sürülmüş digər mülahizə və versiyalar isə aşağıdakılardır:

“**Sofi**” – ərəbcə olan bu söz parlaq, şəffaf, təmiz, saf kəlmələrindən törəmişdir. Allaha tərəf aparan təqva yolunda duyduqları təmiz həzzi, təmiz ürəyi, saf imanı tərənnüm edir.

“**Suffa**” – bu kəlimənin ərəbcə mənası eyvan deməkdir. Rəvayətə görə Hz. Məhəmməd (s) peyğəmbərin “məscidi-suffası”nda (məscidin qarşısında, eyvanında – Ş.M.) gecə-gündüz ibadətlə və Allahı zikr etməklə məşğul olan səhabələr, İslam zahidləri də bəzən buna görə sufi adlandırılmışdır.

“**Ən-sof**” – qədim İbrani dilində olan bu kəliməyə uyğun olaraq “sofi” ifadəsi də irəli sürülən fikirlər arasında yer alır. “Ən-sof” kəliməsi kainat yaranmamışdan əvvəl, öz varlığından xəbərsiz, fəqət, mütləq və külli bir qüdrət halında mövcud olan yeganə varlığın adıdır. *“Hətta yunan dilində olan “sofos” və “sofiya” sözlərində ibranicə olan “en-sof” sözündən alınmadır”*. [122, s.117].

“**Sofos**”, “**Sofiya**” – yuxarıda da qeyd edildiyi kimi, Yunan dilində olan bu sözlərin kökü qədim ibranicə olan “en-sof” kəlməsindəndir və ərəb dilinə də

yunancadan keçmişdir. “Sofiya” sözü Yunan dilində hikmət deməkdir. İslamda da bu söz Allahın hakim adına uyğundur və Allahın gözəl adlarından biri də məhz hakimdir.

Tanınmış İslam alimi İmam Qəzaliyə (1058-1111) görə sufi sözünün bir mənası da hakim, hikmət sahibi deməkdir. Hikmət varlıqların ən yaxşısını elmlərin ən üstünü ilə dərk etmək deməkdir. Varlıqların ən yaxşısı, üstünü isə Allahdır. Allahı da yalnız Allahın üstün, əzəli elmi, bilgisi ilə dərk etmək mümkündür.

“Deməli İslamda təsəvvüf Allahı dərk etməkdir. Əsasən bilgilərin sonu, ən üstünü, hətta yeganəsi Allahı dərk edən elimdir. Bütün elmlər, fikirlər, düşüncələr bizi Allaha yönəltməyə, mütləq və tək olan Allahı öyrənməyə xidmət etməlidir. Təsəvvüfdə də Allahı öyrənməyə “irfan” deyilməsi və sufilər tərəfindən irfanın elmdən üstün tutulmasının əsas səbəbi də məhz elə bundadır” [123, s.117].

Göründüyü kimi, ümumilikdə götürmüş olsaq təsəvvüf Allaha gedən yol, fikir, idrak deməkdir. Belə ki, ruhların Allahdan ayrılıb gəldiyini düşünən sufilər ruhun yenidən Allahın dərğahına qayıtması üçün bir yola yəni təriqətə üz tuturlar. Buna görə də ilk vaxtlardan Şərqdə bu məqsədlə bir çox sufi təriqətləri yaranmışdır. Onu da qeyd etmək yerinə düşər ki, təriqət sözünün mənası ərəbcə yol deməkdir və hər bir sufi bu yolda öz mənəvi qüdrəti və istedadı müqabilində müəyyən məsafə qət edə bilər. Bu yolda irəliləmək bir mənəvi haldan digər üstün mənəvi hala keçməkdir. Məhz bu yolla sufizm qısa bir zamanda başqalarına yol göstərə biləcək qüdrətə, təcrübəyə sahib bir çox böyük şəxsiyyətlər yetişdirmişdir. Zaman keçdikcə isə şeyx, mürşid və pir adlanan bu cür mütəsəvvüflər ətrafında çox sayda müridlər birləşdirmişdir. *“Hicrətin ikinci əsrinin ortalarından etibarən Şamda, daha sonrakı dövrlərdə isə İraqda və Xorasanda belə bir cəmiyyətlər meydana gəldi. Belə ki, əldə olan məlumatlara görə ilk sufi zaviyyəsi Kufəli əbu Haşim (vəfatı 779) tərəfindən Şamda qurulmuş və ilk “sufi” ləqəbi də Əbu Haşimə verilmişdir”* [123, s.117]. Daha sonrakı dövrlərdə isə Misirli Zünnun (vəfatı 860), Xorasanlı Bayəzid Bistami (vəfatı 874), İraqlı Cüneyd Bağdadi, Xorasanlı Həllac Mənsur (857-922) kimi böyük sufilər yetişmiş, onların idrak və üsullarına görə Bayəzidiyyə, Mənsuriyyə, Həllaciyyə və s. kimi ilkin sufi təriqətləri meydana gəlmişdir.

Daha sonralar isə sufizmdə özünəməxsus “üsullar”ı, “ayinlər”i, “ərkanlar”ı olan mütəşəkkil təriqətlər əsasən XII əsrdən başlayaraq yaranmışdır. Bunlardan biri Bağdadda Şeyx Əbdülqadir Gilani (1078-1166) tərəfindən qurulmuş Qadirilikdir. Belə bir digər təriqət isə 1180-ci ildə Şeyx Əhməd Rifai tərəfindən qurulmuş Rifai təriqətidir.

Sonrakı dövrlərdə isə təriqətlər daha sürətli bir şəkildə müxtəlif məkanlarda ya müstəqil şəkildə, ya da əvvəl qurulmuş təriqətlərin şöbələri kimi formalaşmağa başlamışdır. *“Bu təriqətlər xüsusilə Xorasan, Türkiстан, Anadolu, Azərbaycan, Qafqaz və Balkanlar kimi geniş bir coğrafiyada uzun illər mövcudlularını sürdürmüşlər. Qadirilik, Rifailik, Mövləvilik, Bəqdaşilik, Nəqşibəndili və buna bənzər təriqətlərin quruluşundan və təşkilatlanmasından sonrakı dövrlər üçün təriqət, “sufilik yoluna qədəm qoyanların vücuda gətirdikləri müəyyən ayin və ərkanla bağlı olan, ictimai təşəkkül” deməkdir”* [123, s.118]. Əsasən dini düşüncə tərzinə uyğun şəkildə formalaşan və mədrəsələrdən kənar təşkilat kimi inkişaf edən təriqətlərin hər birinin özünəməxsus bir sıra fikir, adət, geyim tərz, ayin, ədəb qaydaları mövcud olmuşdur. Bu da öz növbəsində yeni təriqətlərin yaranmasına və ya hər hansı bir təriqətin şöbələrinin meydana gəlməsinə səbəb olmuşdur. *“Təriqətlərin qurucuları və başçılarına şeyx, mürşid, pir deyildi ki, bu mürşidlərin göstərmiş olduğu yola mənsub olanlar isə mürid, dərviş adlandırılmışdır. Təriqət mənsublarının bir yerə toplanaraq zikir və ayinlə məşğul olduqları məkanlara isə təkkə, zaviyyə, xanəgah və dərgah kimi adlar verilmişdir”* [123, s.118].

Təsəvvüfün ideyasına gəlincə bu mövzuda təriqət nümayəndələrinin özləri də daxil olmaqla müxtəlif fikirlər söylənmişdir. Sufi ideyası barəsində mövcud olan fikirlər içərisində məhz sufi xadimlərinin təfəkküründən süzülən düşüncələr daha əhəmiyyətli sayılır. Belə ki, məşhur və ilkin sufilərdən olan Cüneyd Bağdadi (vəfatı 909) təsəvvüfünü “hər şeydən əlaqəni kəsb Allahla olmaq” və ya “Allahın səndəki səni öldürüb özü ilə diri etməsi” kimi xarakterizə edir. Başqa bir sufi Əhməd Bağdadiyə (vəfatı 941) görə isə təsəvvüf üç xislət üzərində qurulmuşdur. Bnlardan birincisi “fəqr” yəni, hissənə bağlı olmaq, ikincisi “bəzl” və “isarı” (cömərdcə vermək, əliaçıqlıq, ehsan etmək – Ş.M.) həyata keçirmək, üçüncüsü isə başqalarının işlərinə və düşdükləri

vəziyyətlərə qarışmayaraq iradəni tərk etməkdir. Səmnun ibn Həmzə təsəvvüfü “maddi aləmlə əlaqəni kəsmək və Allahla irtibat qurmaq” kimi səciyyələndirmişdir. Digər bir sufi alim Əbu Məhəmməd əl-Cərirri (vəfatı 933) sufizmə “Bütün pis vərdişləri tərk edərək gözəl xasiyyətlə bəzənmək” tərifini vermişdir. Pis vərdişlərin dəf edilməsi üçün eşq yolçuluğunda saliklər üçün mənəvi mərhələlər mövcuddur.

“Təsəvvüfdə salik üçün irşad yolu heç də asan və hamar deyildir. İlk başlanğıcdan son məqsədə, yəni Haqqa qovşmaq, Haqq ilə Haqq olmaq məqamına qədər salik və səyyar ciddi zahiri və batini yollar keçməli, mənzil və mərhələlər qət etməlidir. Doğrudur, hədisi-şərifdə deyilir ki, Haqqa doğru gedən yollar insanların sayı qədər çoxdur. Bununla belə, sufi yolçusunun son məqsədə çatmaqdan ötrü keçməli olduğu mərhələlərin sayı dörd göstərilir: 1.Şəriət; 2.Təriqət; 3.Həqiqət; 4.Mərifət. Bəzən bu mərhələlərin sayı üç (şəriət, təriqət, həqiqət) deyə qeyd edilir. Mərifət ayrıca mərhələ kimi yox, Haqqı tanıma elmi, həqiqətin dərkə və ilahi bilik kəsb etmək, ariflik mənalarda götürülür. [14, s.120-121].

Birinci mərhələ olan Şəriət Allahın elçisi Məhəmməd peyğəmbər (s) vasitəsi ilə müsəlmanlara çatdırılan şəri qanunların yerinə yetirilməsidir. Təriqət salikin Haqqa doğru gedilən yolda şəriət qaydalarına əməl etməklə addımlamasıdır. Həqiqət Haqq yolçuluğunda olan dərvişin Allahın buyruqlarını layiqincə yerinə yetirdiyindən əmin olub imanının kamilliyinin sübuta yetirmək pilləsidir. Bu məqam təriqət əhlinin ariflik pilləsinə çatdığından xəbər verir.

Yuxarıda verdiyimiz bir neçə misaldan da görüldüyü kimi, ilk dövr sufiləri də daxil olmaqla hər bir dövrdə yaşamış mütəsəvvüf sufilik haqqında zaman, məkan və şəraitin tələbinə uyğun olaraq biri birinə bənzəyən, biri-birini təkrarlayan, qüvvətləndirən mütəlif fikirlər söyləmişlər. Bu da təsəvvüfün təcrübi elm, yaşanan həyat tərzinin olmasından irəli gəlir. Demək olar ki, bu təriflərin əksəriyyəti müştərək mənalarda daşıyır və bu da sufilərin zaman və şəraitdən asılı olmayaraq bənzər həyat tərzini keçirmələri və mənəvi halları ilə birbaşa bağlıdır. Mənəvi halların təsəvvüf yolçularının hər biri üçün seçilən qaydası olsa da əsas məna ütibarilə çatmaq istədikləri nöqtə Haqq dəğəhədir. Buna görə də sufi saliklərinin həyat tərzini müəyyən baxımdan bir-birinə bənzəyir. Bu bənzərlik, müştərəklik təsəvvüfdə şəxsən, öz istəklərini və ən

əsas da öz varlığını heçə sayması, yaradana, Allaha gedən yolda bütün çətinliklərə, imtahanlara, dünya həyatının məşəqqətlərinə dözməsi kimi cismani əziyyətləri ruhani dünyasını zənginləşdirmək və nəhayətdə kamilləşmək üçün əsas amillərdir.

Məlum olduğu kimi dini-fəlsəfi etiqad sistemi olaraq yaranan və formalaşan sufizm təkçə nizamlı və mükəmməl mənəvi-əxlaqi davranış normaları olaraq qalmadı. O, söz sənəti başda olmaqla bir çox sənət sahələrinin (musiqi, rəqs, rəssamlıq, memarlıq və s.), inkişafında mühüm rol oynayaraq orta əsrlər dövrünü fəth etdi. Əminliklə deyə bilərik ki, Azərbaycan ədəbiyyatı da daxil olmaqla İslam şərqində orta əsrlər dövrünün nəhəng, əsrarəngiz, dünya ədəbiyyatında xüsusi yerə sahib olan poeziya nümunələrinin böyük bir hissəsi təsəvvüf və irfan düşüncəsindən qidalanmışdır. Təsəvvüfi dünyagörüşün əks etdirdiyi ideyalar orta yüzilliklər İslam aləmində bir çox nəhəng ədəbi simaların yaradıcılığında bariz rol oynamışdır. Bu mühüm rol təsəvvüfdən ilhamlanan ədəbiyyat xadimlərinə dünya ədəbiyyatının zirvələrini fəth etmək imkanı vermişdir. Beləliklə, sufizm orta əsrlərdə dərin məzmun, ideya və mündəricəyə malik olub orta yüzilliklər ədəbiyyatının sütunu olan təriqət ədəbiyyatının yaranmasına səbəb olmuşdur.

1.3. Azərbaycanda sufilik və sufi ədəbiyyatı

Azərbaycanın tarix boyu Qərb ilə Şərqi birləşdirən ticarət yollarının əsas qovşaqlarından birində yerləşməsi, buranın həm coğrafi, həm mədəni, eyni zamanda hərbi-strateji əhəmiyyətli məkan olması, İslamın ilk dövrlərindən (h.20-22/m.641-643) buranın müsəlmanlar tərəfindən fəth edilməsinə səbəb olmuşdur. İslam dini zaman keçdikcə yerli əhali tərəfindən qəbul edildi. Bu da danılmaz faktdır ki, burada yaşayan xalqın müsəlman olmasında böyük təsir göstərən amillərdən biri sufilik olmuşdur.

Sufiliyin Azərbaycanda ilk dövrlərdən mövcud olduğunu göstərən bir sıra dəlillər mövcuddur. Əvvəla, onu qeyd edək ki, bəzi mənbələrdə Hz. Məhəmmədin (s) dövründə yaşamış, sufi tarixinin mühüm şəxsiyyətlərindən sayılan Veys əl-Qəraninin (vəfatı 675) qəbrinin Azərbaycan ərazisində olduğu bildirilir. Bundan əlavə, türk xalqlarının ulu dastanı hesab edilən “Kitabi-Dədə Qorqud”da sufilikdən bəhs edilən

motivlərə rast gəlirik. Azərbaycan ərazisində dövrümüzədək qalmış pir, qəbir və abidələrin, eyni zamanda bir sıra kitabələrin öyrənilməsi göstərir ki, sufilik bu bölgədə geniş yayılmış ictimai-fəlsəfi cərəyanlardan biri olmuşdur. Tədqiqatçılar kitabələrə əsasən sufi təşkilatlarının mərkəzlərini, onların şeyxlərini aşkar edərək müəyyənləşdirmiş, həmin mərkəzlərin fəaliyyətinin xronoloji çərçivəsini və təsir sahəsini göstərmişdir. Bütün bunlar Azərbaycanda İslamın inkişafında sufiliyin təsirindən xəbər verir.

Azərbaycanda təsəvvüfun tarixinə dair mənbələrə nəzər salsaq, burada sufi hərəkatlarının X əsrdən başladığının şahidi olarıq. Sufiliyi tədqiq edən tarixçilərin “təsəvvüf dövrü” adlandırdıqları bu tarixə aid kitablarda azərbaycanlı sufilərin adlarına rast gəlirik. Hələ sufiliyin inkişafının ilk mərhələlərində Kufə, Bəsrə, Bağdad şəhərləri, sonralar isə Nişapur mühüm rol oynamışdır. Nişapurda sufi cəmiyyətinə Şeyx Əbu Səid Əbulxeyr başçılıq etdiyi zaman onun ətrafına Əbu Abdullah ibn Xəfifin oğlu və davamçısı Baba Kuhi Bakuvi (vəfatı 1050-51) və onun qardaşı Hüseyn Şirvani (vəfatı 1074) kimi Azərbaycan sufiləri də toplaşmışdılar.

Tarixçi Məhəmməd İbn Münəvvərin məlumatına görə Əbu Səid Əbulxeyrin nəzəriyyəsinə yayan müridlərin təkcə Şirvanda 400-dən artıq xanəgahı olmuşdur. Onun davamçısı Şirvan şeyxi Pir Hüseynin xanəgahı Bakının 127 kilometrliyində yerləşir. Bütün bu məlumatlardan İslam dünyasında qurulan ilk təkyə yerlərindən birinin Azərbaycan ərazisi olduğu məlum olur. Azərbaycan ərazisində yaşayan ilk sufilər olaraq Əbu Hüseyn Dündari-Şirazi (vəfatı 964), Hüseyn ibn Yəzdinyar, Əbu Həsən, Əbu Züra (vəfatı 1024), Əbu Abbas, Əbu Səid Abdal Bakuvi, Əbu Abbas Əhməd, Əxi Fərəc Zəncani (vəfatı 1065), Baba Fərəc, Xacə Məhəmməd Xoşnam, Səid Qasim oğlu Bərdəi və başqalarının adlarını qeyd etmək olar.

Miladi XII əsr təriqətlər dövrünün başlanğıcı hesab edilir. Bu dövrdə meydana gələn təriqətlər arasında azərbaycanlı sufilərin yaratdıqları təriqətlərin daha aparıcı mövqedə olması diqqəti cəlb edir. Məsələn burasındadır ki, Azərbaycan ərazisi məhz bu

dövrədən etibarən təriqətlərin mərkəzinə çevrilmişdi. Burada sufi hərəkatı olan “əxiliyin” Anadolu qolu, “sührəverdilik”, “hürufilik”, “zahidilik”, “səfəvilik”, “xəlvətlik” və xəlvətliyin qolları hesab edilən “rövşənilik” və “gülşənilik” təriqətləri meydana çıxmış və bütün İslam aləminə yayılmışdır. Burada həmçinin “yəsevilik”, “nəqşibəndilik” kimi təriqətlər də geniş yayılmışdı. İslam dünyasında yayılan təriqətlərin və sufi cərəyanlarının bir neçəsinin Azərbaycan mənşəli olması alimlər tərəfindən təsdiq olunmuşdur. Məsələn, Abbasi xilafəti (750-1543) dövründə meydana çıxan “əxilik” təşkilatı İslamın yayıldığı ərazilərdə tərəfdar tapmağa başlamışdı. Bu təşkilatı dəstəkləyən xəlifə Nasir (xilafəti 1180-1225) pozulmuş ictimai-siyasi münasibətlərin yenidən tənzimlənməsini istəyirdi. Buna görə də o, Şihabəddin Sührəvərdiyə (1154-1191) “Kitabul-fütüvvət” adlı kitab yazdırdı və ətrafdakı ölkələrə elçilər göndərdi. Anadoluda səlcuqların bu məsələyə müsbət münasibət göstərməsi burada əxiliyin təşkilatlanmasına kömək etmişdir. Həmin dövrdə Anadoluda əxiləri bir yerə yığan Əxi Evrən adıyla tanınan azərbaycanlı Şeyx Nəsrəddin Mahmud (vəfatı 1262) olmuşdur. O, ilk sufi fikirlərini Xorasan və Mavəraünnəhrdə yəsəvi dərvişlərindən almışdır. Əxi Evrən sonralar Şeyx Əvhədəddin Kirmani ilə görüşmüş və onun müridinə çevrilmişdir. Əxi Evrənin fikrinə görə, əxiliyə girən mütləq bir sənət sahibi olmalıdır. Yəni əxi, halal qazanla yaşamağı öhdəliyə götürən insandır. Əxi Evrən getdiyi hər yerdə sənətkarları bir yerə toplayıb təşkilatlandırırırdı. Beləliklə o, Anadolu şəhərlərində əxi təşkilatlarının qurucusu və orada bütün əxilərin şeyxi kimi qəbul edildi. O, “Mətaliül-iman”, “Mənahici-seyfi”, “Təbsiratül-mübtədi”, “Təzkirətül-müntəhi”, “Risaleyi-əruz” və s. kimi əsərlərin müəllifidir. Əxilik əsasən XI-XV əsrlərdə Azərbaycanda da mövcud olmuşdur. Əxi Əbulfərəc Zəncani (vəfatı 1062-1065), Sadəddin Əbulqasim Təbrizi (vəfatı 1181), Əxi Məhəmməd və Əxi Yusif kimi şeyxlər bu təşkilatın sufilərindən idilər. Onların adları qarşısındakı “əxi” sözü bunu bir daha təsdiqləyir.

Azərbaycanda yayılan digər bir sufi təriqəti “sührəverdilik” olmuşdur. Təriqətin qurucusu Şihabəddin Sührəvərdi (1154-1191) Azərbaycanın cənubunda –Zəncana aid olan Sührəvərdə dünyaya gəlmişdi. O, ilk təhsilini Bağdadda almış, sufi təlimlərini isə əmisi Əbunnəcib Əbdulqahirdən öyrənmişdir. Mənbələr onun Bağdaddakı bütün

təkyələrin ən yetkin mürşidi sayıldığını qeyd edirlər. Abbasi xəlifəsi tərəfindən qonşu İslam dövlətləri ilə münasibətləri gücləndirmək və sülhü qorumaq məqsədi ilə ona səfir vəzifəsi verilmişdi. Sührəverdi ərəb dilində təsəvvüf və təriqətin əsaslarından bəhs edən əsərlər yazmışdır. Bunlara misal olaraq “İrşadül-müridin və məcduti-talibin”, “Əqidətü-ərbabit-tuqə”, “Əvarifül-məarif”, “Fi bəyani-təriqül-qövm” və s. əsərləri göstərmək olar .

Bundan başqa, Azərbaycanda yəsəvilik və nəqşibəndilik təriqətləri də mövcud olmuşdur. Böyük sufi Əhməd Yəsəvinin (1093-1166) qurduğu yəsəvilik təriqətinin müridləri arasında azərbaycanlı sufilər də vardır. XIII əsrdə bütün türk dünyasında geniş yayılan bu təriqətin müridləri Azərbaycanda öz təlimlərini yayırdılar. Bəzi mənbələrdə yəsəviliyin Azərbaycana ilk dəfə Əfşar Baba tərəfindən gətirildiyi qeyd edilir. Əhməd Yəsəvinin xəlifələrindən olan Geyikli Baba da azərbaycanlı olmuşdur.

XV əsrdən etibarən nəqşibəndilik təriqətinin nümayəndələri bu regionda öz fikirlərini daha geniş yaymağa başlamışdılar. Nemətullah Naxçıvani (vəfatı 1514), Hacı Nəcməddin Bərqəf, Əbu Səid ibn Sünullah, Əziz Mahmud Urməvi kimi sufilər bu təriqətdən idilər.

Bu dövrdə həmçinin “Hürufilik” təriqətinin banisi Şəhabəddin Fəzlullah Astarabadinin (Nəimi) (1339-1394) fəlsəfi-dini fikirləri xalq arasında yayılaraq özünə tərəfdarlar toplayırdı. Fəzlullah gənc yaşlarında ilahiyyat ilə maraqlanmış, on səkkiz yaşında təsəvvüfə meyil etmişdir. 1386-cı ildə öz təlimini Təbrizdə elan etdikdən bir müddət sonra İsfahanda yaymağa başlayır. Burada etdiyi dini söhbətlərin sayəsində, ətrafında toplaşan insanların böyük ehtiramını qazanır və qısa müddət ərzində müxtəlif ictimai təbəqələrdən olan insanlar bu yeni cərəyanın ətrafında toplaşırlar. Yeni təriqətin yayılması hakim dairələrdə narahatlığa səbəb olduğundan, təriqət nümayəndələri daim təqiblərə məruz qalırdılar. Fəzlullahın dini-fəlsəfi düşüncələri onun “Cavidani-kəbir”, “Ərşnamə”, “Məhəbbətnamə”, “Növmnamə” adlı əsərlərində öz əksini tapmışdır .

“Mənbələrdə hürufiliyin Anadolu ərazisində Mir Şərif və əsasən də böyük Azərbaycan şairi İmadəddin Nəsimi (1369-1427) tərəfindən yayıldığını qeyd edirlər. O, eyni zamanda hürufi şairi olub, şeirləri vasitəsilə bu təriqətin dini-fəlsəfi fikirlərini təbliğ edirdi” [101, c.18 s.411]. Lakin bədii üslubu və şeirlərinin ecazkarlığı onu

ümumiyyətlə XV əsr Azərbaycan ədəbiyyatının ən nüfuzlu şairinə çevirmişdi. Azərbaycanda təsəvvüf cərəyanları XVI əsrdən sonra istər dini və siyasi təzyiqlər nəticəsində, istərsə də güclü təmsilçilərinin meydana çıxmasına görə zəifləməyə başlayır. Məmur və mollaların təzyiqləri nəticəsində bir çox təriqət mənsubları köç edərək Hindistana, Anadoluya, Misirə və s. ölkələrə getməyə başlayırlar. Buna görə də sufilik bir müddət durğunluq dövrünü yaşayır. XIX əsrdən isə sufilik Azərbaycanda yeni mərhələyə qədəm qoyur. 1817-ci ildə kürdəmirli İsmayıl Şirvani Bağdadda Mövlanə Xaliddən icazə alaraq vətənə qayıdır və burada nəqşibəndi şeyxi kimi fəaliyyət göstərməyə başlayır. O, 1826-cı ildə rus hakimiyyətinin təzyiqləri ilə Azərbaycandan çıxarılır. Nəqşibəndilik İsmayıl Kürdəmirlinin davamçıları tərəfindən bütün Qafqazda yayılır və bu regionu tamamilə təsiri altına alan müridlik axınının formalaşmasına təsir edir. Bunun bariz nümunəsi kimi, İmam Qazi Məhəmməd (1795-1832) və Şeyx Şamilin (1797-1871) rəhbərliyi altında rus hakimiyyətinə qarşı aparılan mübarizələri göstərmək olar. İsmayıl bəyin Azərbaycanda Mir Həməzə Seyid Nigari (1805-1886), Xas Məhəmməd Şirvani, Hacı Yəhya bəy Qutqaşanlı, Molla Məhəmməd Yaraqlı, Hacı Mahmud Baba Kürdəmirli kimi xəlifələri olmuşdur. Azərbaycanda Sovet hakimiyyəti dövründə ateizm rəsmi ideologiya olduğu üçün sufi hərəkatları ciddi təzyiqlərə məruz qalırdı. Odur ki, Azərbaycanın şimal-qərb bölgəsində İsmayıl Kürdəmirlinin davamçıları sayılan nəqşibəndi şeyxləri və müridləri öz fəaliyyətlərini gizli halda davam etdirirdilər. Qeyd olunan təriqətlərdən başqa, Azərbaycanda qələndərlik, bektəşilik, mövləvilik, nemətullahilik, qadirilik, məlamilik və s. sufi təriqətlərinin nümayəndələri mövcud olmuşdur. Böyük bir coğrafi məkanı əhatə edən Azərbaycanda müxtəlif dövrlərdə yaşayıb-yaratmış, lakin heç bir təriqətə bağlılığı olmayan sufilərə də rast gəlmək mümkündür. Nizami Gəncəvi, Mahmud Şəbüstəri, Şəms Təbrizini bunlara misal göstərmək olar. XVI əsrdə Azərbaycanda olmuş Övliya Çələbi bu ərazidə mövcud olan xanəgah və təkkələr haqqında məlumat vermişdir. Bu məlumatda Şeyx İbrahim Şirvaninin, Mərəzədəki Diri Babanın, Şeyx Rza Sultanın, Əfşar Babanın ziyarətgahlarının adları çəkilir.

Onu da qeyd etmək ki, tarixçilər o dövrlərdə tacirlər tərəfindən xanəgahlara çoxlu sosial köməklik göstərildiyini bildirirlər. Tacirlər təkcə dini etiqad nöqtəyi-nəzərindən

deyil, eyni zamanda onların geniş xalq kütlələri arasında nüfuz və təsirlərinə görə kömək edirdilər. Böyük nüfuza malik olan şeyx çox zaman inzibati idarələrin həll edə bilmədiyi problemləri tacirin xeyrinə həll edə bilirdi. Ona görə də şeyxlər istədikləri vaxt tacirlərdən xanəqahların xeyrinə maddi vəsait toplayır, yaxud onları müəyyən ictimai binaları tikməyə, bərpa və təmir işləri görməyə, yol salmaq, su çəkmək və bir sıra digər mədəni-maarif məsələlərinin həll edilməsi kimi xeyriyyə işlərinə cəlb edirdilər. Bu, bir daha xanəqahın və onların başında duran sufi alimlərin ölkənin iqtisadi-siyasi, mədəni həyatında mühüm rol oynadıqlarını göstərir.

Təsəvvüf dövrünün ilk sufiləri irfani hiss və duyğularını əsasən qısa cümlələr formasında ifadə edir və mənzum hissələrə geniş yer vermirdilər, bu baxımdan sufi ədəbiyyatında meydana çıxan ilk əsərlər nəsrə yazılmışdır. Təsəvvüf ədəbiyyatına aid olan ilkin qaynaqlar ərəbcədir. Tarixi mərhələ etibarilə sufi ədəbiyyatının dili XI əsrdən fars, XIII əsrdən isə türk dili olmuşdur. Divan ədəbiyyatının formalaşmasında təkkə ədəbiyyatının mühüm rolu olmuşdur. XI əsrdən başlayaraq təkkə ədəbiyyatı divan ədəbiyyatına öz təsirini göstərmişdir. Divan şairlərinin əksəriyyəti sufi meyilli olmuşlar. Həmin dövrdən etibarən farsca şeirlərdə təsəvvüfün təsirinin tədricən artdığı müşahidə edilir. Klassik Şərq ədəbiyyatında təsəvvüf şeirini ilk dəfə meydana gətirən sufi şairi Əbu Səid Əbulxeyrin (967-1094) adı çəkilir. Sonrakı dövrlərdə farsca yazan mütəsəvvüf şairlər içərisində Sənai (1080-1131), Fəridəddin Əttar (1136-1221), Mövlana Cəlaləddin Rumi (1207-1273) kimi böyük dühalar yetişmişdir.

İslam mədəniyyətinə elm, fəlsəfə, sənət və başqa sahələrdə töhfələr verən azərbaycanlı alimlər, mütəfəkkirlərlə yanaşı, sufi ədəbiyyatıyla məşğul olan görkəmli şəxslərin də müstəsna xidmətləri olmuşdur. Belə ki, klassik Azərbaycan ədəbiyyatında Baba Kuhi Şirvani, Fəzlullah Nəimi, Mahmud Şəbüstəri, İmadəddin Nəsimi, Dədə Ömər Rövşəni, İbrahim Gülşəni, Şah İsmayıl Xətai, Məhəmməd Füzuli, Əbülqasim Nəbati, Həməzə Nigari və digər sufi şairlər ölməz əsərlər yaratmışdır. Azərbaycan sufiləri arasında ilk dəfə divan tərtib edən sufi Baba Kuhi Bakuvi olmuşdur. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində anadilli poeziyanın ilk qəzəl müəllifi kimi tanınan İzzəddin Həsənoğlu (XIII əsr) da tanınmış sufi şeyxlərindən hesab edilir.

XV əsr sufi mütəfəkkiri və ədibi Seyid Yəhya Bakuvi də bunlardan biridir. Onun günümüzədək əlyazma şəklində gəlib çatmış əsərlərdən ən önəmlisi ana dilimizdə yazdığı “Şifaül-əsrar”dır. Bu əsər həm İslam təsəvvüf ədəbiyyatı, həm də Azərbaycan sufi ədəbiyyatı üçün qiymətli bir xəzinədir. Tədqiqatçılar bu əsəri böyük sufi məktəbi olan xəlvətiliyin baş əsəri olaraq dəyərləndirirlər. [59, s.95].

Azərbaycanda təsəvvüfdən danışarkən XV əsrin görkəmli filosof-alimi Seyid Yəhya Bakuvi həzrətləri birinci sırada dayanır.

Bakuvi uşaqlıq illərini Şamaxıda keçirmişdir. “Şifaül-əsrar” əsərində yaranan təsəvvürə görə müəlliminin Şeyx Şəmsəddin olduğu nəticəsinə gəlinir. Seyid Yəhya şeyxinin vəfatından sonra 30 yaşlarında ikən Bakıya gəlmişdir. Onun Bakıya gəlişi XV əsrin 20-ci illərinə təsadüf etmişdir. Tədqiqatçılar şairin h.870/1466-cı ildə Bakıda vəfat etdiyi qənaətindədirlər. Türbəsi Bakı şəhərində, Şirvanşahlar Saray Kompleksindədir.

Ailə həyatı barədə mənbələrin verdiyi məlumata görə onun öz şeyxinin qızı ilə evlənməsi və 3 oğlu olduğu öyrənilmişdir.

Tədqiqatçılardan Məhəmməd Nəzmi onun böyük oğlunun adının Fətullah olduğunu və atasının vəfatından sonra onun yerində Bakıda postnişini (təriqət şeyxindən sonra onun yerini tutan kimsə, तरीqətin yeni şeyxi – Ş.M.) olduğunu göstərmişlər. O, atasından bir il sonra vəfat etmiş, atasının yanında dəfn edilmişdir. “Ləməzat” in verdiyi məlumata əsasən ikinci oğlunun adının Əmir Qüllə olduğu aydınlaşır. Həsən Krımı Seyid Yəhyanın üçüncü oğlu barədə məlumat verərək, adının Nəsrullah olduğunu qeyd etmişdir [54, s. 71-72].

Təkcə Azərbaycan ədəbiyyatında deyil, ümumilikdə Bütün türk və İslam dünyası üçün təsəvvüf ədəbiyyatının görkəmli nümayəndəsi sayılan Seyid Yəhya Bakuvi üç dildə – türk, ərəb və fars dillərində əsərlər yazmışdır. Onun 19 əsəri məlumdur ki, onlardan da əksəriyyəti əlyazma formasında günümüzə qədər gəlib çatmışdır. Tədqiqat işində Seyid Yəhya Bakuvinin əsələri ilə bağlı yığcam da olsa məlumat verməyi məqbul gördük.

“Şəfa ül-əsrar” Seyid Yəhya Bakuvinin türk dilində yazılmış yeganə və ən məşhur əsəri hesab olunur. Bu əsərdə müridin həqiqətə doğru gedən məşəqqətli yolun

70 məqamından söz açılır. Məqamların hansılar olduğu açıqlanır, keçmək üçün lazım olan vəzifələr şərh olunur, ibarətlərin batini mənalari, zikrin çeşidləri, hikmətləri şərh olunur. Bu əsərin yeganə nüsxəsi Türkiyədə Süleymaniyyə kitabxanasında (Hacı Mahmud 2283) mühafizə edilir. Bu əsərdə vəlinin yeddi seyri izah olunur [54, s.81-93].

“**Qisseyi-Mənsur**” məsnəvisi. Bu əsərdə isə Həllac Mənsurdan və onun ilahi eşqindən danışılır. Məlum olduğu üzrə, Seyyid Yəhyanın əsərləri Xəlvətlik təriqətinin təbliğinə həst olunmuşdur. Onun sufi görüşlərini əks etdirən əsərlərində Əbu Səid Əbülxeyr, Mövlana Cəlaləddin Rumi, Fəridəddin Əttar, Mahmud Şəbüstərinin fikirlərindən istifadə olunmuşdur. Həllac Mənsur, Yəhya ibn Müaz, Əbu Yəzid Bistami, Cüneyd Bağdadi, Şeyx Abdulah Ənsari, Qəzali və başqa sufilərdən söz açılmışdır. Seyyid Yəhya elmə böyük dəyər verərək “Agah ol ki, elmsiz bu yol girmək olmaz” deyərək şəriət elmlərini öyrənməyi sufilər üçün şərt hesab etmişdir. Filosof-şair elmsiz murada yetməyin mümkün olmadığını söyləyir. Elmsiz heç bir şeyin bilinib tapılmayacağı barədə fikir yürüdərək, *“Bütün ibadətlərin, şəriət, təriqət və həqiqətin mənbə və mənşəyi mədən dərya və xəzinəsi din elmidir”* deyir.

“**Ətvarül-qəlb**” (Qəlbın halları) fars dilində mənzum təsəvvüfi əsər olmaqla qəlbın təsəvvüfdəki əhəmiyyətindən bəhs edir. Burada qəlbın 7 halı, məcazi forması göstərilir: Sədr, qəlb, şəqaf, fuad, heyyətul-qəlb, süveyda, behcətül-qəlb [54, s.76].

“**Bəyanül-elm**” (Elmin izahı) fars dilində qələmə alınmış mənzum məsnəvidir. Nət və ilk dörd xəlifəni mədh etməklə başlayaraq, dini və təsəvvüfi nəsihətlərdən ibarətdir.

“**Kəşfül-qulub**” (Qəlbın kəşfi) əsəri 4 bölməyə ayrılır. Fars dilində qələmə alınmış bu əsərdə əql, qəlb, ruh və nəfsi seyri-süluk, tövbə və tərbiyə ilə kamilləşdirmə metodu izah edilir. Şirvanşah I Xəlilullaha (hökmranlığı 1417-1465) ithaf edilən bu əsər Seyyid Yəhyaya verilən suallara cavab olaraq yazmışdır [54, s.77].

“**Mənazilül-aşiqin**” (Aşiqlərin məqamları) adlı və fars dilində qələmə alınmış məsnəvi haqqa doğru gedən salıqlərin çətin və uzun yolu qət etmələri üçün lazım olan rəhbər və 40 mənzildən bəhs edir: Niyyət, inabət, tövbə, iradə, cəhd, müraqəbə, səbr, zikr və fikr, müxalifətün-nəfs, riza, müvafəqət, təslimiyyət, təvəkkül, zöhd, ibadət,

vəra, ixlas, sidq, xövf, rəca, fəna, bəqa, eynəl-yəqin, mərifət, vilayət, şövq, məhəbbət, vəhdət, qürb, üns, vüsəl, kəşf, hüzur, təcrid, təfrid, inbisat, təhəyyür, nəhayə, təsəvvüf, qürbi- qürb [92, c.2, s.26-47].

“**Rüumuzül-işarət**” adlı əsəri isə nəsrilə yazılmışdır. Əsərdə Quranda Fatihə surəsində yer alan “İhdinəs-siratəl-müstəqim” ayəsinin təfsiri və açıqlaması verilmişdir.

“**Şərhi-əsmayi-səmaniyyə və ümmül-əsma**” (Səkkiz adın şərh) adlı farsca əsəri Seyid Yəhya Bakuvinin məsnəvi janrında qələmə aldığı əsərlərdəndir. Müəllif bu məsnəvidə Allahın məxsus olduğu ad və sifətlərin əsas səkkizindən bəhs edir.

“**Şərhi-məratibi-əsrari-qülub**” (Qəlbin sirlərinin mərtəbələrini şərh) adlı fars dilində qələmə alınmış məsnəvisində sufilər tərəfindən yetişməsi, çatılması, layiq görülməsi lazım olan 7 məqamdan danışılır [92, c.2 s.79].

“**Təsarrüfatü-mükaşafat**” (Təsərrüflər və kəşflər) adlı farsca əsəri isə Hz. Məhəmməd (s) peyğəmbərin aşıqlar barədə hədisinin şərhidir.

“**Şərhi-sualati-Gülşəni-əsrar**” məsnəvisi isə Mahmud Şəbüstərinin “Gülşəni-raz” əsərinin şərhidir.

“**Virdü-Səttar**” əsərinin Seyid Yəhya Bakuvi əsərləri içərisində xüsusi bir yeri vardır. Ərəb dilində qələmə alınan bu əsər Allahın adlarını çəkməklə təriqət mənsublarının gündəlik yerinə yetirdikləri bir zikr ayinindən bəhs edir. Əsər olduqca səlis bir dildə qələmə alınmışdır.

“**Məkarimül-əxlaq**” (Üstün əxlaq) Seyid Yəhya Bakuvinin nadir əsərlərindən biridir. Mövzusu islami-irfani əxlaq olan bu əsərdə əmli-salehlik və əxlaqın imanın təməli olması məsələlərinə diqqət yetirilir.

“**Əcaibül-qülub**” (Qəlbin qəribə halları) adlı əsərdə məşhur sufi Bayəzid Bistaminin qəlbin əhvalı, Yəhya ibn Muazın qəlbin məqamat və hallarından bəhs edən sözləri ilə Abdullah Ənsarinin bəzi təsəvvüfi sözləri açıqlanır. Əsər fars dilindədir.

“**Risələ fi Salatın-Nəbi**” (Hz. Məhəmmədə (s) salavat gətirmək haqqında risalə) salavat gətirməyin əhəmiyyətindən bəhs edən səkkiz müsəddəs qitə halında 52 beytdən ibarət bir əsərdir [54, s.78].

“Qəzəliyyat” Seyid Yəhyanın ilahi eşq mövzusunu ehtiva edən qəzəllərindən ibarət bir şeir toplusudur.

“Məqamat” Seyid Yəhyanın bu əsərində mənəvi səfərin, məvi yolçuluğun yeddi məqamından bəhs edilir .

“Mənaqibi-Əmirəlmöminin Əli kərəmullahu vəchəhu” adlı əsərdə Hz. Əlinin (ə.s.) fəzilətlərindən söz açılır.

“Əsrairül-vüzu və-salat” (Dəstamaz və namazın sirləri) əsərin adından da bəlli olduğu kimi burada təsəvvüfi mənada təmizlik, namaz və dəstamaz kimi dini hökmlərin dini əhəmiyyətindən söz açılır [54, s.76-79].

Yuxarıda da qeyd etdiyimiz sufizm Seyid Yəhya Bakuvi əsərlərini əsasını təşkil edir və onun bütün əsərlərində çox aydın şəkildə təzahür etməkdədir. Şeirlərini təsəvvüfi ideyalar çərçivəsində qələmə alan Seyid Yəhya Bakuvi sufi əqidəsində Allahı tanımağın yolunu poetik yolla belə ifadə edir:

قابل عرفان حضرت دل بود

[139, s.108 a] هر که دل شناخت بی حاصل بود

Həzrəti tanımağa qəlb qabil olur.

Qəlbini tanımayan kəslərin Allahı tanımağı nəticəsiz qalır.

بهر وحدت چون بموج آید بدان

[139, s.110 b] نه یقین ماند در آنجا نه گمان

Bil ki vəhdət dəryası dalğalansa,

Oradan nə yəqin qalar, nə güman.

Bakuvi “Mənazilül-aşiqin” əsərində salikin keçəcəyi məqam və mərhələlərdən bəhs edir, gözəl şeir nümunələri yaradır. “Vəhdəti-vücut” fəlsəfəsinə söykənərək:

که راه رهرو و معشوق و عاشق

[141, s.55 a] جز او نبود کسی ای مرد صادق

Ey sadıq insan yol, yolçu, aşiq və məşuq

Ondan başqa bir kimsə olmur.

Şair bu əsərində sufizmin “Allahı ağılla dərk etməyin namümkün olması ”na səs verir.

هزاران سال کرد علم حاصل

باخر خویش را دیدند جاهل [141, s.55 a]

Min illərlə elm əldə etdikdən sonra,

Özlərinin cahil olduqlarını görürlər.

Seyid Yəhyanın qəzəllərində də sufi dünyagörüşünün əksi əsas yer tutur. Tanrı varlığının önündə bütün yaranmışların heyrətini və kiçikliyi belə ifadə edir.

Elə ki, onun eşqinin nuru zühur etdi,

Bütün zərrələr fəqana düşdü [140, s.197 a].

Şair təsəvvüfi fikirlərin tərənnümünə həsr edilmiş qəzəllərinin birində İlahi eşqin qəlbə rahatlıq gətirməsindən, onun verdiyi dərdin belə fani dünyaya aid olanlardan daha üstün mövqə tutduğundan danışır:

عشق او در میان جان خوشتر

درد او از جهانیان خوشتر [140, s.197 a]

Onun eşqi ruh içində daha xoşdur.

Bütün dünyadakılardan onun dərdi daha xoşdur.

Azərbaycan təsəvvüf ədəbiyyatında xüsusi yeri olan sufi şeyxlərindən biri Dədə Ömər Rövşənidir. Dədə Ömər Rövşəni ilə bağlı tədqiqatlarında şairin 1407 və yaxud da 1417 illərdə anadan olduğunu qeyd edən professor A.Musayeva, şairin həyatını üç dövrə ayırmışdır:

1. *Aydın və Bursa illəri.*

2. *Gəncə, Bərdə, Bakı, Şirvan illəri.*

3. *Təbriz illəri [75, c.1, s.23].*

Geniş yaradıcılığa malik mütəsəvvifin dünyanın bir çox əlyazma xəzinələri və kitabxanalarında əsərlərinin əlyazma nüsxələri mövcuddur ki, onlardan türkçə “Divan”ının iki əlyazma nüsxəsi də AMEA Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunda qorunmaqdadır.

Dədə Ömər Rövşəni yaradıcılığından bizə onun məsnəviləri, qəsidələri, qəzəlləri, tərcibəndləri, qitələri, tuyuqları, lüğəzləri, tərkibbəndi, müxəmməsi, müfrədatı və silsilənaməsi məlumdur. Əlimizdə olan “Divan”ı Rövşəninin kamil şair-

filosof, böyük mütəfəkkir olduğunu deməyə əsas verir. Şairin “Divan”ında üç məsnəvi vardır ki, bunlar da “Divanda” “Miskinlik kitabı”, “Çobannamə”, “Neynamə” adları ilə adlandırılmışlar. Şairin məsnəviləri onun dünyagörüşünü müxtəlif baxımdan əsk etdirən ümumi nəzəri hissədən və vahid süjet xətti olan nəsihətamiz hekayələrdən ibarətdir. Bu baxımdan prof. A. Musayeva onun məsnəvilərini nəzəri hissə və nəzəri hissənin faktlarla əsaslandırılması olmaqla şərti olaraq iki hissəyə ayırır.

Dədə Ömər Rövşəni külliyyatının əlyazmalar institutunda iki nüsxəsi mövcuddur. B-778 şifrəli əlyazma iki hissədən ibarətdir. Birinci hissədə “Xəlil” təxəllüslü şairin ərəbcə şeirləri, ikinci hissədə isə Rövşəni külliyyatı yer almışdır. Əvvəldən bir neçə vərəqi düşmüş bu əlyazma cildsizdir. Mətn iki sütunda qara mürəkkəblə çərçivəyə alınaraq yazılmışdır. Əlyazmanın xətti nəsxədir. Əlyazmada qırmızı, yaşıl rəngli mürəkkəblərdən istifadə olunmuşdur. “Çobannamə” məsnəvisinin başlığı isə qara rəngdədir. Əlyazmanın harada, kim tərəfindən, nə vaxt köçürüldüyü məlum deyil. Əlyazmalar kataloqunun birinci cildində 1484-cü ildə köçürüldüyü göstərilmişdir. Əlyazmada üç növ kağızdan istifadə edilmişdir .

B-3972 şifrəli əlyazma 1961-ci ildə Göyçay ərazisində əldə edilmişdir. Əsər sonradan cildlənmişdir. Əvvəlindən bir neçə vərəq düşmüşdür, katibi, köçürülmə vaxtı haqqında məlumat yoxdur. Professor A. Musayeva əlyazmanın 1560-cı ildən qabaq, 1583-cü ildən sonra köçürüldüyünü üzə çıxarmışdır. Əlyazmada 126a vərəqinə qədər Rövşəni külliyyatı, sonunda isə Nişatidən şeir parçaları və ərəbcə nəslə yazı vardır .

Professor Azadə Musayeva AMEA Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutundan başqa, Paris milli kitabxanası, İstanbul Universiteti, Mövlanə muzeyi (Konya), Süleymaniyyə kitabxanası (İstanbul), Sankt-Peterburq Şərqsunaslıq İnstitutu, Topqarı sarayı muzeyi (İstanbul), Upsala Universitet kitabxanası (İsveç), Vatikan Apostol kitabxanası (İtaliya), Vyana Dövlət kitabxanası (Avstriya), Millət kitabxanası (İstanbul), Bəyazid Ümumi kitabxanası (Türkiyə), Nurosmeniyyə kitabxanası (İstanbul), Marburq Dövlət kitabxanası (Almaniya) əlyazmaları üzərində araşdırmalar apararaq, şairin əlyazma irsinin xronoloji ardıcılığını tərtib etmişdir. Şairin bizə çatan əlyazmaları içərisində ən qədimi müəllifin ölümündən 2-3 il əvvəl köçürülmüş İstanbul Universitetində qorunan “Divan”ıdır.

Dədə Ömər Rövşəni külliyyatının üzə çıxarılmış 29 nüsxəsindən qədim və səciyyəvi olan 7 əlyazması professor Azadə Musayeva tərəfindən seçilmiş, tekstoloji araşdırmaya cəlb edilmişdir. O, köçürülmə tarixi XVI-XVIII əsrləri əhatə edən bu əlyazmaların xronoloji ardıcılığını vermişdir:

1. Azərbaycan Əlyazmalar İnstitutu (B-3972) 1560-1573-cü illər
2. Azərbaycan Əlyazmalar İnstitutu (B-777) XVI əsrin sonu
3. Sankt-Peterburq Əlyazmalar bölməsi (B-1206) 1614-cü il
4. İstanbul Topqapı Sarayı muzeyi (H-928) 1619-cu il
5. Upsala (İsveç) Universitet kitabxanası (U-502) 1657-ci il
6. Vatikan Apostol kitabxanası (Vat-Turco-224) XVIII əsr
7. Marburq (Almaniya) Dövlət kitabxanası (Mg-2270) XVIII əsr

Sankt-Peterburq Əlyazmalar bölməsində A-1033 şifrəli əlyazmada “Çobannamə”, Konya Mövlanə muzeyində “Neynamə” məsnəviləri mühafizə edilir. Dünya əlyazma xəzinə və kitabxanalarında Rövşənin 45 əlyazmasının mövcudluğu sübut edilmişdir [75, c.1, s.164]. Professor Azadə Musayeva Rövşəni külliyyatını yuxarıda qeyd olunan əlyazma nüsxələri əsasında geniş ön söz və izahlarla 2003-cü ildə Azərbaycan dilində, 2014-cü ildə isə Türkiyə türkçəsi ilə nəşr etdirmişdir.

Mütəsəvvüf şairin “Miskinlik kitabı”, bəzi mənbələrdə “Miskinnamə” adlanan məsnəvisi 1484/85-ci ildə yazılmışdır. Şair bu tarixi əsərin xatiməsində qeyd etmişdir. Əsər minacatla başlayaraq farsca adlandırılmış 41 başlıqlı bölmələrə ayrılmaqla 1167 beytdən ibarətdir. Məsnəvidə iyirmi dörd nəsihətamiz hekayə, iki lətifə qaydası ilə deyilmiş hekayət və bir nəsihət mövcuddur. Əsər xatimə ilə bitir [75, c.1, s.153-225].

İlahi mən kiməm kedim münacat,

Tapuna eyləyim ya ərzi-hacat

deyə başladığı minacatda Allaha yalvarır, onun günahının çox olmasına baxmayaraq tövbəsini qəbul etməsini diləyir. Böyük yaradanın onu özünə bəndə qəbul etməsindən necə fərəhlənəcəyini bildirərək yazır:

Desən, ey padşahım, bana “bəndəm”,

Fələklərdən ötə keçərdi xəndəm [75, c.1, s.153].

Mübarək quldur ol kimsə ki, sən şah

“Bənim bəndəm” deyəsən ona gəh-gah [75, c.1, s.156].

Bu məsnəvidə şair “Mənim mənliyimi məndən al” deyər Allaha yalvarır. Onu “Şahənşahım”, “Cəhanbanım”, “İlahim”, “Xudavəndim”, “Kərima”, “Padişaha”, “Biniyaza”, “Rəhima” və s. təşbehlərlə mədh edir.

Məsnəvinin “Dər-bəyani-təsəvvüf” (Təsəvvüf haqqında – Ş.M.) və “Dər-bəyani-tərif-i-təsəvvüf” (Təsəvvüfün tərif-i haqqında – Ş.M.) başlıqlı bölmələrdə şairin sufi və sufizm barəsində fikirlərinin nəzmlə əks olunmasını görürük.

Təsəvvüf fənni xud bir türfə fəndür,

Kimə gül-mül, kimə zəhrü digəndür.

Təsəvvüf bəzəməkdir şər ilə özün,

Eşitməkdir nə densə şərhi sözün [75, c.1, s.155].

Şair təsəvvüf nədir sualına “təsəvvüf müti omaq, həqir olmaq, səbr və təhəmmül etməkdir” deyər cavab verir. Özünü unutmaq, el sözündən inciməmək, haqqın yolundan çıxmmamaq, könül qırmamaq, camaatla xoşrəftar olmaq, az yatıb, az yemək kimi insani xüsusiyyətləri sufilərə nişan verir. Şiblinin dediyi “Sufi torpaq kimidir. Hər fəna şey ona atılır, lakin ondan yaxşı şeylər bitər” fikrini nəzmə çəkərək belə qeyd etmişdir:

Təsəvvüf xunini ol kim yemişdir,

Ki “əs-suffi kəl ərz” demişdir.

Bulandıran, bulanan sufi olmaz,

Cəfavü cövr qılan mufi olmaz.

Tökər hər kim ki yer üzrə qəbihi,

Yer andan bitürür dürlü məlihi [75, c.1, s.162].

Sonra yerin xüsusiyyətlərini sadalamağa başlayaraq üstündə duranın ayağını öpür, başına vuranın ayağında tapdaq olur, cəfa göstərənə vəfa edir, əziyyət verənə dua edir, üstündə duranları söyməz, o, üstündə dayananın uşaq, qoca və yaxud da hansı millət olmasına fərq qoymur və s. kimi fikirlər söyləyir.

Sufizmə aid fikirlərini əks etdirdiyi “Dər bəyani-tərif-i-təsəvvüf” (Təsəvvüfün tərif-i, açıqlanması – Ş.M.) başlıqlı bölmədə müxtəlif sufi nəzəriyyəçilərinə istinad edərək onların fikirlərini özünəməxsus kamil ustalıqla nəzmə çəkməyi daha çox maraq

doğurur. “Təsəvvüf bir hidayətdir Xudadən” fikrini doğrultmaq üçün “Bunu bən söyləmədim bil həvadəm” deyərək bir sıra tərifləri misal göstərir. Təsəvvüf qəlbi Allaha bağlamaqdır, ürəyi onun eşqi ilə alovlandırmaq, gözəl əxlaqdır və başqa fikirləri nəzmlə ifadə edərək böyük sufilərdən misal göstərir. Belə ki, burada yazır: “Cahanın şahı Abdullah Ənsar demiş: “Yar ol, amma yük olma, təsəvvüf eşq oduna düşərək təmənnəsiz yanmaqdır. Təsəvvüf həqdən yana elə bir şəmdir ki, min dəfə üfürsən də sönən deyil”. Rövsəni daha sonra Zünnün Misrinin “təsəvvüf şəriətin qəbuludur ki, bununla saxtalıqdan uzaqlaşırısan” fikrini misal gətirir. Daha sonra tanınmış sufilərə – Həmdun Qəssar, Əbu Osman Məkki, Bışr Xafi, İbrahim Ədhəmə istinad edərək öz sözünü “Təsəvvüf xəlqdən qaçıb özünçün Həqqə yol açmağa deyirlər” deyərək fikrini yekunlaşdırır.

“Dər bəyani-anke münkiri-elmi-təsəvvüf kafərət” (Təsəvvüf elmini inkar edən kafirdir – Ş.M.) başlıqlı bölmədə şairin sufizm haqqında fikirləri belədir: Sözüni surətpərəst olanlara deyil, təsəvvüf əhlinə de. Təsəvvüf sözü Xudanın feyzi, Mustafanın nitqi, duasıdır, şəriət söz, təriqət isə əməldir. Bir kamil şəxs demişdir ki, təsəvvüf elmi şəriətin qapısıdır. Ona görə də bu elmi dananlar kafirdir. Təsəvvüf elmini inkar edənlər hər iki aləmdə yollarını itirmişlərdir.

Rövsəni də mürşidi Seyid Yəhya kimi elmə böyük dəyər vermişdir. Əgər Bakuvi Hz. Əlinin (ə.s.) “elmi insan olmayana öyrədən elmə zülm edər” hədisindən çıxış edərək, “alim zəlil olsa, aləm də zəlil olur” deyirdisə, Rövsənidə bu fikir aşağıdakı formada təzahür edir:

Əməl eyləməsə elm ilə alim,

Olur cahil olub nəfsinə zalim [151, s.34 a].

Elə burada qeyd etməyi lazım bilirik ki, sələfdən xələfə ötürülən bu münasibətin Rövsəni xələfi Gülşəni yaradıcılığında daha poetik ifadəsinə rast gəlinir:

Elmə görə qıldı məlayik sücud,

Adəmə əmr etügi dəmdə Xuda [73, c.1, s.326].

Allahın mələkləri Adəmə səcdə etdirməsinə səbəb kimi elmi göstərən şair bu elmin eşq olduğunu deyir:

*Eşq bil Adəm məhəbbət məzhəri məzhər nəmud,
Kim, məlayik ana nisbət əmr ilə qılmış sücud* [73, c.1, s.376].

*Elimin asanun oxu, bil nədir,
Adəm isən danış edip rəhnüma* [73, c.1, s.322].

Seyid Yəhyadan Dədə Ömərə, Dədə Ömərdən Şeyx İbrahimə ötürülən elmə müsbət münasibət xələfin daha bir qəzəlində Allahı tanımaq vasitəsi kimi işlənilir:

*Elm ilə tanı həqi, sana derəm, ey fəği,
Tərk edübən məbəti cəhlüni hal etməgil* [74, c.2 s.689].

Şairin sirr saxlamaq haqqında fikirləri də maraqlıdır. Şair “Miskinlik” məsnəvisinin “Dər nəsihəti-kətmə sirr quyəd” (sirr verənlərə, sirr faş edənlərə nəsihət – Ş.M.) bölməsində sirr saxlamağı yerin toxumu daxilində gizləyib ondan bol məhsul əmələ gətirməsi ilə müqayisə edərək “başını ver, sirrini vermə, çünki sirri vermək divanəlik, saxlamaq mərdanəlikdir. “Cami-həqq” içənlər sirri bilib gizləyərək Allahın doğru yolunu izləyirlər. Haqq yoluna rəhbərlik edənlər özündən keçməyə ərlək demişlər. Peyğəmbər dedi ki, hər kim ki sirr gizlər, o məqsədinə çatar ” kimi fikirləri nəzm yolu ilə ifadə etmişdir .

Şair Allahı sevən insanları üç bölüyə aid edir. Binici bölüyə aid edilənlər bir “cam”dan sərxoş olaraq Allah eşqindən vəcdə gələnlərdir ki, buraya Yəhya bin Məaz Racini aid edir. İkinci bölümə “cam”dan doymayaraq dillərindən “hu-hu” kəlməsi düşməyənlərdən söz açır və Mövlana Cəlaləddin Ruminin burada anır. Üçüncü bölümə daxil olanları “Allahın sevmədikləri” adlandırır. Buraya çox yatıb, çox yeyənləri aid edir və növbəti hissədə “Bu gün qiblə edinsən mətbəxi sən, Yarın yer edinsən duzəxi sən” deyərək az yeyib, az danışib, az yatmağı təbliğ edir.

Şair səbr, nəfsin tərki, həqarət, heyrət, özündən razılıq kimi xüsusiyyətlərdən bəhs edərək sadalananların hər biri barədə fikirlərini də bu əsərdə əks etdirmişdir.

Rövşəninin digər məsnəviləri sırasında olan “Çobannamə” və “Neynamə” məsnəviləri Cəlaləddin Ruminin “Məsnəviyi-mənəvi” əsərindən tərcümədir. “Çobannamə” məsnəvisi şairin öz qeydinə görə 1475-ci ildə bitmişdir. Bu əsərdə

çobanla bağlı konkret sujetdən əlavə iki hekayə, dörd münacat, altı nəsihət, iki təmsil də vardır.

Əsər ənənəvi olaraq münacatla deyil, Ruminin tərfi ilə başlayır. Şair onu “Allahın aşiqi, özü kimi sözü də Allahın dostu olan” adlandırır. Mövlananın mədhindən sonra əsər Musanın (ə.s.) Tur dağına gəlməsi ilə başlayır. Əsərin qısa məzmunu belədir. Musa (ə.s.) bir çobanın dilindən belə bir münacat eşidir: “Ey Allahım! Bu qədər vaxtdır ki, sənın aşiqinəm. Mənə harada olduğunu de, sənın çarığını tikim, önünə süd, çörək gətirim. Xırqəni yamayım, saçını darayım, təlxəklik edib səni güldürüm, öpə-öpə ayağını ovum. Sənə yaman söz deyəni öldürüm, hər nə işin olsa mənə buyur, sənə canla xidmət edim. Mən ki, sənın aşiqin olmuşam, bu sürü ilə qoyunum sənə qurbandır. Kaş ki, mənə sənın yerini desinlər”

Musa çobandan “süd sağıb verdiyin kimdir?” – deyə soruşanda, çoban, “Allahdan başqa kimim var?” cavabını verir. Musa çobana “sənın danışdıqların küfrdür” söyləyir. Çoban peyğəmbərin bu sözlərini eşidib özündən gedir. Ayılında “ona bu sözləri münacat deyə zövq ilə söyləyirdim, mən indi neyləyim?” deyir.

Uca və cəlallı Tanrı həzrətləri Musaya (ə.s.) iki dəfə xitab edərək “bəndəni məndən niyə döndərdin” deyə məzəmmət edir. Bundan sonra “Dər bəyani-sifəti-şəban” bölməsi gəlir ki, burada çobanın xüsusiyyətlərindən bəhs olunur.

Bunlardan başqa, Məsnəvidə müqəddəs hədisin tərcüməsi və təmsillər mövcuddur. Xatimədən sonra “Dər qəsəmiyyat və münacat” bölməsi vardır. Əsər “Dər mədhi məsnəvi” başlıqlı hissə ilə sona yetir [75, c.1, s.225-269].

“Rövşənin digər məsnəvisi olan “Neynamə”dir. Bəzi mənbələrdə “Dər səfte-ney” adlandırılan bu məsnəvi də yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi Ruminin “Məsnəvi” sindən tərcümədir. Bu əsər Rövşəni “Divan”ında 27 bölmədən ibarətdir” [75, c.1, s.79].

Məsnəvi neyin xüsusiyyətlərini sadalamaqla başlanır. Xatimə də daxil olmaqla iyirmi yeddi hissədən ibarət əsər “qələmiyyə” ilə bitir.

Əsərdə İlahi eşqə işarə olaraq neyin və qoxunun xüsusiyyətləri barədə danışılır. Neyin naləsinin mənası belə aydınlaşdırılır:

Gərçi kim surət yüzinə bir neyəm

Leyk məni gözüylə gör nəyəm... [75, c.1, s.270].

*...Söz anındır ara yerdə mən neyəm
Eşqdir yəni ki nayi mən neyəm.
Bir neyəm gərçi, ey cani-cəhan,
Var mənim ağzımda bir özgə dəhan.
Ol dəhandandır qamu bu hayü hu
Hey-heyü fəryadü ahü gövtügu [75, c.1, s.272].*

“Dər təşbih şəxsi kamil be ney və sirri ke məxfist dər naleyi-ney quyəd” (Kamil bir şəxsin neyə bənzəməsi və gizlin sirrini neyin söyləməsi – Ş.M.) başlıqlı bölmədə şair kamil insanın ney kimi olması haqqında danışır. Onun fikrincə insan ney kimi hər an inləməlidir. Dər olmayan kimsənin insanlar arasında yeri yoxdur. Davud ilahi eşq qərq olduğu üçün Allah onu qiymətləndirmişdir.

“Neynamə” məsnəvisinin “Dər pərvəriş yaftəne-ney əz eşq və sualü cəvab əz yekdigər” (Neyin eşq ilə yetişməsi, kamilləşməsi və biri-birinə sual cavabı – Ş.M.) hissəsində eşqlə neyin maraqlı və fəlsəfi mənalı sual-cavabı verilir. Məzmunu belədir: Ney eşqdən soruşur ki, adın nədir? Eşq xoş nitqlə sözə başlayaraq adının Eşq olduğunu deyir. Hamının – yarın da, əğyarın da onu Eşq adlandırdığını söyləyir. Mənim işim hər zaman aşüftəlik, məstlik olar. Sonra Eşq Neydən adını soruşur. Ney cavab verir: Ey xoşbəxt mən Neyəm. Eşq bunu eşidib Neyə belə deyir. Niyə mənəmliklə “mən” deyirsən? Necə Neysən, səndə ah fəqan hanı? Niyə sərvi kimi dikbaşsan, eşq şərabını görməz olursan? Sən özünü mənə təslim et, mən səni ney edərəm. Beləliklə, Eşq Neyi özünə aşiq edir” Bu hissəyə ikinci bir hekayə də daxil edilir ki, bu da yarpaqla Allahın söhbəti misalında verilərək “Hər şeyə qadir Odur” fikrini tərənnüm etmək üçün vasitə kimi işlənmişdir [75, c.1, s.276-279].

Neyin xüsusiyyətlərindən bəhs edən başqa bir parçada şair Neyin daim “hu” deməyinin sirrini belə nəql edir: İmam Əli (ə.s.) eşq şərabından daddıqdan sonra bir çox sirrləri faş etmək istədi. Hz. Məhəmməd (s) ona qarşı çıxdıqda Əli danışmadan dayana bilmədiyini söylədi. Bu zaman peyğəmbər ona belə olan halda sirrini quyuya deməyi məsləhət gördü. Hz. Əli (ə.s.) bir quyuya “hu” kəlməsini söylədi. Lakin o bir kəlmə quyuya qovğa saldı. O quyuda bir qamış bitdi ki, təsirindən quyunun suyu qana döndü. Neyin “hu” deməyinin sirri elə o kəlmədən yaranmasındadır.

Burada yer alan başqa bir hekayədə isə nəql olunur ki, bir adam qamışdan ney düzəldib çalmağa başlayır. Eşidənlər onu zövqlə dinləyir. Hz. Əli (ə.s.) bunu görüb yaxınlaşır. Yığışanlardan neyin nəğməsini başa düşüb-düşmədiklərini soruşur. Cavabında ona deyirlər: “ya Əli, ney dilini anlamazıq. Hz. Əli (ə.s.) onlara neyin sirrli nəğməsini izah edərək deyir: “Ney mənə, ey Əli, mən sənin vasitənlə məqsədime yetmişəm. Buna görə əvvəldən axıra sənin bəndənəm. Sənin pünhan sirrlərin məndə gizlənidir”.

*“Hu”derəm gəh, “Həq” derəm gəh, “Ney” derəm,
Sən bəni ney sanma kim, bən “Heydər”əm [75, c.1, s.289].*

Hz. Əli (ə) neyi mədh etməyə başlayaraq onu əhli-eşqin həmdəmi, qaranlıq ürəklərin işıqlandırıcısı, zikri-həqq edən adlandırır.

Əsərin “Dər bəyani-an ke məqsud əz ney abdali həqqəst” (Neydən məqsud olub Haqq yoluna dərviş olan – Ş.M.) adlı bölməsində şair neyi Allahın abdali yəni, dərvişi adlandırır. Abdalsız təriqət əhli olmağın namümkün olduğunu vurğulayaraq, Xudanın yolu ilə getməyin və ilahi eşqə çatmağın yolunun mümkünlüyünün abdal vasitəsi ilə olduğunu deyir. Şairin aşiq haqqında fikirləri belədir:

*Kərkəs olub qonsa murdarə, ana
Demə aşiq, bu sözü derəm sana.
Aşiq olub gər tuta özünü pak,
İki aləm şahıdır ana və bak...
... Eşq içində aşiqə iffət gərək,
Aşiqin hər işi biillət gərək [75, c.1, s.294].*

Şair şeyxliyin dəlillərindən danışarkən həqiqi eşqi tapa bilmədikdə məcazi eşqi əldə etməyi lazım bilir.

“Neynamə”nin “Dər bəyani eşq” bölməsində İlahi eşqin xüsusiyyətlərindən danışılır. Şairə görə, aşiq kəs hər iki dünyada azaddır. Eşq olmasa Allah bilinməzdi. Sonra iki hədisdən misal göstərir.

Sonrakı iki bölmədə Allahın adlarının mənalarından bəhs olunur. Allahın adı anılan yerdə ölümlər can tapdığı, dirilərin isə cananın vüsəlinə qovuşduğu fikri tərənnüm olunur.

“Hu” deyəndə mürdə dillər can tapar,

Zində dillər vəsləti-canan tapar [75, c.1, s.300].

“Hu” de ki, hər nə varsa onda var. “Hu” sözünü boş hesab etməkdən çəkin, çünki əvvəl-axır ondandır. Mən görə bilməyənlər kimi “hardadır”deyib axtarmıram. Mən özümdə özümü görüb “hu” deyirəm, ona görə ki, mən mənlüyümü tərk etmişəm. Hər kimin ki nitqində “hu” kəlməsi var, onun hər iki dünyası işıqlı olar – kimi izahlardan sonra, “hu” deyənlər sufilər kimi Allahdan başqa heç nəyi görməzlər – deyə “hu” sözünü sufi kəlamı adlandırır. Fikrini əsaslandıraraq Musa peyğəmbər (ə.s.) haqqında bir hekayə nəql edir: Musa minacət edərək, Tanrıdan “harada bir yaxşı qulum var” deyə soruşur. Allah ona bir dağda yaxşılardan bir qulum var, onu tap – deyə xitab edir. Musa belini bağlayıb yola düzəlir. Nəhayət Allahın nişan verdiyi o qulu tapır. Musa (ə.s.) onun bir ayaq üstə duraraq daim “Ya Hu” dediyinin şahidi olur. Peyğəmbər o şəxsə salam verərkən cavabında “hu” eşidir. Çusa ondan adını soruşduqda o yenə “hu” kəlməsini dilə gətirir. “Kimsən”, “nəçisən”, “haradansan” sualları da eyini tərzdə cavablandırılır. Musa ona “məsti-Xuda ” deyərək müraciət edərkən o şəxs bundan vəcdə gəlir və şövq ilə “Hu -Hu” deyə can verir. Musa bu hadisədən mütəəssir olub ağlayır. Ona Allahdan nida gəlir ki, mənim minlərcə belə aşiq qulum var.

Əsərdə mənəvi şərəbin keyfiyyətlərindən də bəhs olunur. O meyın vasitəsi ilə həqiqi aşiq olmağın mümkünlüyü isbat olunur. “Dər-sifəti-hu” bölməsi Allahın sifətlərindən bəhs edir. Burada o, Hz. Məhəmməd peyğəmbərin (s) “bu yalançı sifət deyil” kəlamına istinad edir. Sonrakı üç parçada “Dər tərifi-sahibi-irşad”, “Hekayət dər təlvini-sahibi-irşad” və “Hekayəti-digər dər təlvini” adlandırılmaqla irşad sahibinin xüsusiyyətlərindən, qəribəliklərdən danışılır.

“Neynamə” məsnəvisinin “Dər tərifi-molla Əlaəddin Rumi” başlıqlı hissədə şair qardaşını anmışdır.

Əsərin “Dər-bəyani-sifəti-qələm” bölməsində qələmi tərif edərək onun katib əlində diri, onsuz ölü olduğunu deyir. “Səhfeyi-kafurə mişkəfşan” olaraq sözünün yetmiş iki dildən artıq olmasını mədh edir. Qələmin dili ilə, “Davudun ləhni mənim sevincim, Xızrın çeşməsi qəlbimdir. Çeşmeyi-heyvan mənim incilərimdən, Məryəmin İması sözümdən xəcalətlidir. Kəlamım hər yerdə azad, salamım sərbəstdir. Aləmlərdən

ilk gələn mənəm ki, adıma gah qələm, gah kilik deyərlər. Başımı dilbər yolunda qoymuşam. Əğyardan qorxum yoxdur. Qeybin sirrini faş edən bir nəqşbəndəm. Adımı bəndə qoysa da gizli xəzinənin sirriyəm. Allah məndən öndə və mənə oxşar olan bir şey yaratmamışdır” – deyərək, onu öyür. Əsər minacatla bitir [75, c.1, s.330-335].

Dədə Ömər Rövşəninin “Divan”ında yer alan qəzəlləri müxtəlif məzmunludur. Belə ki, onun qəzəllərində peyğəmbərin mədhi, ilahi eşqin və insan gözəlliyinin tərənnümü, vətən məhəbbətinin əksi, fəlsəfi düşüncələrinin təcəssümü ehtiva olunur.

Məhəmməd peyğəmbərə (s) həsr etdiyi qəzəllərinin birində onun ülüləzm peyğəmbərlərdən biri olmaqla, Allahın onu seçilənlərdən edərək ən yüksək mərtəbəyə layiq buyurduğunu bildirmək üçün deyir:

Ənbiyanın hər birinin var “nəhayət” elminə,

Həq sana verdiği elmü hikmətə yoq hədü ədd [151, s.109 a].

Başqa bir qəzəlində Hz. Məhəmməd peyğəmbəri (s) hər iki dünyada həqiqətən sevənlərin üzü ağ, bütün ürəklərdə sevgiləri olduğunu bildirərək yazır.

Candan səni hər kim ki sevər iki cəhanda,

Hər dildə anın sevgisi vardır, yüzüdür ağ [151, s.114 b].

Şeirlərinin birində Hz. Məhəmməd (s) haqqında olan bir hədisdən nümunə gətirir.

Tağərə varıb əğyar tapunu tapmasun çün,

Qurdu toru örümcək, yaptı yuva gögərçin [151, s.121 a].

Şairə görə, peyğəmbərin yoluna baş qoymayanlar haqq yolunu azaraq Allahı tapa bilməyəcəklər.

İrişəmər tanrıya gümrəhü sərəkəş olub,

Hər ki yoluna sənin başını etməz əyaq [151, s.114 b].

Dədə Ömər Rövşəninin qəzəllərində sufi görüşlərini izlədikdə, onun təsəvvüf haqqında müxtəlif fikirlərinin nəzmə çəkildiyinin şahidi oluruq.

Aşiq olub ol sagü səlamət qamu dəmdə

Bieşq olan xəstə olur, heç sağ olmaz [151, s.113 b].

Rövşəninin fikrincə, aşiq olan şəxs sağ-salamat, eşqə düşməyənlər isə hər zaman xəstə olar. Çünki aşiq olanları Allah sevir, sevdiklərini isə qoruyur. Ona görə də aşiq

olanlar heç nədən qorxmamalıdır. Şairin başqa bir qəzəlində bu fikir aşağıdakı kimi ifadə olunur:

*Aşiq ola gər ta ki gedə qalmiyə qorqu,
Qurtulmaq olur eşq olucaq xövfü xətdən* [151, s.119 b].

*Nəfsdir bir hoqqabaz anın bədən sənduqidir,
Göstərər baziçələr hər dəmdə ol sənduqidən* [151, s.119 a].

Nəfs, sufilərə görə, qulun pis xəyalları və çirkin düşüncələri, pis hiss və duyğularının məcmusudur. Bu beytdə şair nəfs haqqında olan sufi deyimini poetik şəkildə əks etdirərək bədəni hoqqabaz nəfsin sandığı adlandırır. Hər an o sandıqdan özünü göstərməkdədir – deyərək nəfsin insanı hər dəm haqq yolundan azdıra biləcəyini təkrarlayır.

*Zahidə göstərmə pünhan et qabağın, saqiya,
Kaşifi əsrarı gözlə mərdümi-məhcubdən* [151, s.119 a].

“Zahid-guşənişinliyi və tərki-dünyalılığı həyat tərzini seçən şəxs. Ariflər özünü zahidliyə vuranları riyakar adlandırırlar” [25, s.84].

Yuxarıdakı beytdə Rövşəni zahid istilahını riyakarlıq rəmzi kimi işlətmişdir.

Bildiyimiz kimi, meyxa-nə sufi ədəbiyyatında kamil mürşidin, sufi və ya şeyxin saf qəlbinə işarədir. Dədə Ömər bu sufi terminindən istifadə edərək zahidə müraciətlə sufilərin meyxa-nə bucağını özlərinə məskən etdiklərini deyir. Bununla da cənnətin məhz meyxa-nə küncünü məkan seçənlərə nəsb olacağını vurğulayır:

*Bizə meyxa-nə bucağı, sana uçmaq, zahida,
Biz sərəyin ixtira eyləmişüz, dəhlizi sən* [151, s.120 a].

*Dərviş ola gör olmuya ta dünya ona dam,
Dərviş olan kimsəyə dünya duzağ olmaz* [151, s.113 b].

Məlum olduğu üzrə, dərviş mütəsəvvüfə deyilir. Şair bu beytində sufi dünyagörüşünə söykənərək, bu dünyanın bəşər üçün zindan olduğunu və bu məhbəsdən qurtulmağın yolunu dərviş olmaqda görür.

Şairin dünyəvi məhəbbəti əks etdirməsi də maraqlıdır. Şair dilbərini misilsiz gözəl kimi tərənnüm edərək, onu gördükdən sonra günəşin və ayın nəzərindən düşdüyünü deyir.

Yüzün günəşin, alnın ayın gorəli eynin,

Şəmsü qəmər in gün yüzünü saldı nəzərdən [151, s.119 b].

O öz eşqində sadıqdır. Dilbər yolunda “can və başdan keçməyə hazır” olan aşiq qəlbinə təmizlənməyi tövsiyə edir.

Arıt, ey dil, könül evini candan,

Ki dilbər girübən arayəsidir [151, s.111 b].

Bir çox klassiklərin gözəlin qamətini sərvə təşbih etdikləri məlumdur. Dədə Ömər Rövşəni yaradıcılığında sanki bunun tənqidinə rast gəlirik. Bu fikrin onun bir neçə qəzəlində əks olunduğunu görürük:

Bitməsün sərvi-səhi, dedim görüb qəddin rəvan,

Nə bitər bir meyvə verməz xüskü xurü çubdən [151, s.119 a].

Necə nisbət edəyim sərvə sən in qamətini,

Qamətin kibi sən in sərv xoşayəndə degil [151, s.117 a].

Şair vətəni mədh edərək onun cahanın canı, gülşəni, gözəllər mənbəyi, sevib-sevilmək məskəni adlandırır. Doğma torpağını hər fəslini sevə-sevə nəzmə çəkərək Aydın elini behiştin yarısına bərabər tutur. Gözəl vətənidən ayrıldığı üçün gözlərindən qan yaş axıtdığını söyləyir:

Rövşənin in ey gözünün nuru, könlü aydını,

Aydın elindən iraq həm gözü yaşdır, bağı daş [151, s.114 a].

Şairin qitələri onun sufi dünyagörüşünü əks etdirmişdir. Bu qitələrdə o, təriqət, İlahi eşq, təriqət əhlinə məxsus keyfiyyətləri tərənnüm etmişdir. Məsələn, iki beytlik qitədə sənətkar suizmin ali məqamı olan həqiqətin mənasını belə açır:

Məgər bir pirə sormuşlar həqiqət,

Nədir de bizə, ey piri-təriqət.

Həqiqət on durur demiş ki, bil xoş,

Bizi az söyləmək, doqquzu xamuş [75, c.1, s.419].

Dədə Ömər Rövşəni ictimai-fəlsəfi görüşlərini əks etdirmək üçün tuyuğ janrına da müraciət etmişdir. Tuyuğlarına Hz. Məhəmməd peyğəmbərin (s) mədhi, təsəvvüf ideyalarının tərənnümü, dünyəvi məhəbbətin əks olunması, insani keyfiyyətlərin təbliği kimi mövzular aiddir.

Qeyd olunduğu kimi, Dədə Ömər Rövşəni əlyazmaları tədqiq olunanlardan başqa divan yaradıcılığına daxil olan qəsidə, tərcibənd, lüğaz və s. kimi janrları da əhatə edir.

XV əsrin daha bir şair şeyxlərindən biri- Şeyx İbrahim Gülşəninin adı Azərbaycan mütəsəvvüfləri arasında yer almaqdadır.

Araşdırmalar nəticəsində Gülşəninin əsərlərinin sayının 13 olduğunu ilkin mənbələr əsasında öyrənirik. Əsərlərinin əlyazma nüsxələri isə demək olar ki, dünyanın əksər əlyazma xəzinələri və kitabxanalarında mövcuddur. Qaynaqlara əsaslanaraq Gülşəninin türk, fars və ərəbcə qələmə aldığı risalə, şərh, təfsir, “Divan”ları və s. haqqında yığcam məlumat verməyi məqbul gördük.

Türkçə “Divan”ı. Şeyx İbrahim Gülşəninin əsərləri içərisində yer alan ən önəmli əsəri təbii ki, onun türkçə “Divan”ıdır. Qeyd edək, Gülşəni farsca və ərəbcə də “Divan”lar yaratmışdır. Klassik Azərbaycan ədəbiyyatında özünəməxsus yer tutan Gülşəninin Azərbaycan türkcəsi ilə qələmə alınmış “Divan”ı haqqında məlumata demək olar ki, klassik türk ədəbiyyatı ilə bağlı olan bütün mənbələrdə rast gəlirik. Buraya müəllifin müxtəlif janrlarda yazılmış poetik əsərləri daxildir. Şairin türkcə “Divan”ının 10-dan çox nüsxəsi məlumdur. Professor A. Musayeva tərəfindən Sankt-Peterburq nüsxəsi, İstanbul Millət kitabxanası nüsxəsi, Vatikan Apostol kitabxanası nüsxəsi, İstanbul Topqapı Saray muzeyi nüsxəsi əsasında şairin türkcə “Divan”ı transfonoliterasiya edilərək 2012-ci ildə iki cildə nəşr edilmişdir.

“Kitabi-mənəvi”. Şairin “Kitabi-mənəvi” adlı fars dilində qələmə alınmış digər bir əsəri də vardır. Əsərin mövzusu Mövlana Cəlaləddin Ruminin “Məsnevi”sindən götürülmüşdür. Buradan məlum olur ki, Gülşəni də mürşidi Rövşəni kimi Mövlana yaradıcılığına böyük heyranlıq və ehtiram göstərmiş, onun ədəbi yaradıcılığının təsiri ilə əsərlər qələmə almışdır. Bu əsərin digər bir adı da “Əl-mənəviyyə-əl-xəfiyyə”dir. Qeyd olunan bu əsərin də əlyazma nüsxəsi Türkiyənin Topqapı saray muzeyində

saxlanılır. Əlyazma nüsxəsinin köçürülmə tarixi təxminən XV əsrə aid edilir. 19 sətirdən ibarət olmaqla təliq xətti ilə köçürülmüşdür.

“Şərhi-Məsnəvi”. Gülşəninin fars dilində qələmə aldığı başqa bir əsəri olan “Şərhi-Məsnəvi” Mövlana Cəlaləddin Rumi yaradıcılığının təsiri ilə qələmə alınmış bir məsnəvidir. Əsər Ruminin “Məsnəvi”sinə şərh xarakterli qələmə alınmış bir məsnəvi janrında bir əsərdir. *“Əsərin Misir Darül-kütub Kitabxanasında m.1571-ci ildə üzvi köçürülən 357 vərəqdən ibarət bir əlyazması məlumdur”* [73, c.1, s.185-189].

“Təfsiri-ayəi-faxlə-na-leyk”. Şeyx İbrahim Gülşəninin fars dilində qələmə alındığı bu əsəri “Qurani-Kərim”in Allahın Hz. Musaya (ə.s.) peyğəmbərlik verdiyi bəyan edilən 135 ayədən ibarət olan “Taha” surəsinin 12-ci ayəsinin təfsiridir. Əsərin əlyazma nüsxəsi Misirdə Qahirə Dərül-kütub Kitabxanasında qorunur [73, c.1, s.93]. Qeyd edək ki, əsərin əlyazma nüsxəsi “Məcaməil-Teymuriyyə” adlı bir məcmuənin içərisindədir.

“Müntəxabati-məqalati-Gülşəni”. Əsərin qısa adı “İntixabi-Gülşəni”dir. Buraya şairin müxtəlif janr və mövzularda qələmə alınmış əsərləri daxildir. Əsərin iki əlyazma nüsxəsi İstanbul Nuri Osmanıyyə Kitabxanasında və Konya Mövlana muzeyində qorunur.

Farsca “Divan”ı. Qeyd etdiyimiz kimi Gülşəninin türkçə ilə yanaşı farsca və ərəbcə də “Divan” yaratmışdır. Farsca qələmə aldığı şeirlər əsasən Mövlana Cəlaləddin Rumi, Hafiz Şirazinin və Yunus Əmrənin təsiri ilə yazılmış poetik nümunələrdir. Şairin farsca şeirlərindən ibarət olan “Divan”ı geniş tədqiq edilməmişdir. *“Hələlik Gülşəninin farsca “Divan”ının yalnız 5 nüsxəsindən bilgimiz vardır”* [73, c.1, s.108].

“Pəndnamə”. Gülşənin türk dilində qələmə aldığı bu əsər təsəvvüfə aid mövzuları ehtiva edir. Nəsihətamiz hekayətlərin nəzmə alındığı bu əsərdə bəşəri bir mövzu Şərqdə, o cümlədən türk xalqlarının ədəbiyyatında xüsusi yer tutan nəsihətər sufiyanə bir tərzdə qələmə alınmışdır. Bu əsərdə Gülşəninin həm sadə bir şair həm də sufi baxışları da öz əksini tapmışdır ki, bu tərz böyük sufi şairi Yunus Əmrə yaradıcılığını yada salır. Əsərin əlyazma nüsxələri Konyada Mevlana muzeyində,

Berlin dövlət kitabxanasında (h.988/m.1575-ci ildə nəsx xətti ilə köçürülmüşdür) və İstanbulda, Süleymaniyyə kitabxanasında mühafizə olunur [73, c.1, s.104].

Ərəbcə “Divan”ı. Geniş ədəbi yaradıcılığa malik olan Gülşəni ərəb dilində də “Divan” yaratmışdır. Şairin ərəb dilində qələmə aldığı və on min misradan ibarət “Divan”ı onun ərəb dilində qələmə aldığı yeganə əsəridir. Burada yer alan şeirlərdə Gülşəni əsasən “Xəlil” təxəllüsündən istifadə etmişdir. “Divan”nda yer alan poetik nümunələr əsasən məsnəvi, qəzəl və dördlülklər şəklindədir. Burada maraqlı bir nüansı qeyd etmək yerinə düşər ki, Gülşənin bu “Divan”ında yer alan şeirlər ərəb dilində olsa da burada “türk nəfəsi” sezilir, türk şeirinə xas bədii-ifadə, bədii-təsvir vasitələrindən geniş şəkildə istifadə edilmişdir [73, c.1, s.111]. Şairin ərəbcə “Divan”ı türkiyəli tədqiqatçı Himmət Konur tərəfindən tədqiqata cəlb edilmiş, doktorluq dissertasiyasına mövzu olmuşdur. Gülşənin ərəbcə “Divan”ın bir nüsxəsi Misirin Xidiviyyə Kitabxanasında mühafizə edilir

“Əzhari-gülşən”. Gülşənin bir başqa əsəri olan “Əzhari-gülşən” farsca yazılmış bir məsnəvidir. Şeyx Mahmud Şəbüstərinin məşhur “Gülşəni-raz” əsəri tərzində qələmə alınmışdır. Əsərin AMEA Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunda B-354 şifrəli topluda əlyazması aşkar edilmişdir [73, c.1, s.94].

“Çobannamə”. Gülşəni bu əsəri mürşidi Rövsəninin eyniadlı məsnəvisinin təsiri ilə qələmə almışdır. Türkcə qələmə alınmış əsərin mövzusu eynilə Rövsənində olduğu kimi Musa (ə.s.) peyğəmbərlə çoban arasında olan söhbətin hekayəsindən bəhs edir [73, c.1, s.103].

“Kənzül-cəvahir”. Gülşənin fars dilində qələmə aldığı bu əsər tuyuğ və bəzən də rübayi janrında qələmə alınmışdır. Təqribən 7500 beytdən ibarət bu əsərdə olduqca sadə bir dillə ilahi eşqdən, məhəbbətdən, könüldən, fani dünyadan bəhs edilməkdədir [73, c.1, s.92].

“Raznamə”. Gülşənin h.864/m.1459-cu ildə tamamladığı bu türkcə məsnəvi Fateh sultan Məhmədə ithaf edilmişdir. Əxlaqi, təsəvvüfi mövzuların və öyüdlərin yer aldığı bu əsər klassik məsnəvilərdə olduğu kimi ənənəvi olaraq tövhid, minacat, nət və mədhiyyə ilə başlayır. Bu məsnəvidə Əttarın “Məntiqüt-teyr” və “Pəndnamə” əsərlərinin təsiri sezilməkdədir [73, c.1, s.92-93].

Məlum olduğu kimi Şeyx İbrahim Gülşəni “Xəlvətiyyə” təriqətinin “Rövşəniyyə” qolunun nümayəndəsidir. O, şeirlərində sufizmin bir çox mərhələlərini tərənnüm etmişdir. Lakin onun yaradıcılığında daha maraqlı bir nöqtə mövcuddur ki, bu da onun şeirlərində tez-tez öz mürsidi Rövşəninin adının çəkməsidir.

Sufilikdə başlıca şərtlərdən biri təriqətin məqamlarını keçərək kamilləşmək istəyən salikin (mürşidin) özünə mürşid (müəllim) tapmasıdır. Müridlə mürşidin münasibətləri barədə Əbu əli Rudbari belə mülahizə yürütmüşdür. *“Mürid özünə yalnız Allah arzulyanı arzulayır. Müəllim hər iki dünyada Allahdan başqa heç nə istəmir. Belə olduqda mürid itaətkarlıq edir və Allahın istəyindən razı olur”*.

Mürşid aşağıdakı keyfiyyətləri özündə daşıyan adamdır: 1.Səmimi qul olmaq. 2.Həqiqəti bilmək. 3.Allaha yaxınlıq. 4.Allah müdrikiyi. 5.Tanrı birliyi [105, s.455]. Bu xüsusiyyətlərə malik olan Mürşid Allah kəlamını və müqəddəsliyini şagirdlərə öyrədir.

Əbu Osman Xeyri Müdriklik barədə demişdir: “Mürid o adamdır ki, qəlbində Allahdan başqa hər şey ölüb”. Qəlbində Allahdan başqa hər şey ölən mürid (şagird/salik/dərviş) əqidəsinin təmiz olduğuna inanmalıdır. O şeyxi (hadi/Piri-muğan/mürşid/Kamil insan) Allahın şəfaətçisi kimi qəbul etməlidir.

Mürşid misilsiz ucalıqdadır. O, həqiqəyi bilir və ürəyinin güzgüsünü paslardan təmizləyir. O, Tanrı işığı ilə ona inanan müridin qəlbini nurlandırır. Allah ziyası ilə könlü işıqlanan salik öz hadisinə dərin məhəbbət bəsləyir.

Sufizmdə mürşidlik barədə belə bir kəlam var: *“Kimin ki müəllimi yoxdur, deməli, dini də yoxdur”*. Şair bu aspektdən çıxış edir. O, öz mürşidini böyük məhəbbətlə sevir və belə qəbul edir ki, onun (müəllimim) qəlbinin nuru olmazsa Allah dərgahına gedən yolu tapmaq olmaz.

Rövşəninin qəmiymiş Gülşənini şad edən,

Ondan özgə dilənməz çün könlünə bulmaq fərəh [9, s.300].

Gülşənini şad edən Rövşəninin qəmi imiş. O qəm şairin könlü üçün fərəh misalındadır. Ona görə də başqa şadlığı könlü qəbul etmir. Başqa fərəh deyəndə, şair dünya sevincini nəzərdə tutur. O sevinc ki, nəfsin qalibiyyəti ilə əldə olunur. Sufiyənə kədər belə fərəhdən üstündür. Çünki o kədər saliki Allaha yaxınlaşdırır. Bu yaxınlıq

isə mürşid vasitəsilə mümkün olur. *“Müəllimdən ötrü çoxluq yoxdur. Yalnız birlik var. Ona vahiddən başqa heç kim kömək edə bilməz”*. Elə buna görə də sufizmin son və əsas mərhələlərindən olan, üç növdə təsnif edilən fənanın birincisi *“fəna-fiş-şeyxdir”* [105, s.210].

Ya ilahi, Rövşənidən ayrı zari-hüzn ilə

Gülşəni ki cahanda olmasun adəm qərib [9, s.298].

Sadiq mürid öz müəllimindən ayrılmasını böyük dərd hesab edir və kimsəyə belə ayrılıq nəsib olmasını arzulamır. Rövşənidən ayrılan Gülşəni özünü bütün dünyada qərib hiss edir. Çünki:

Rövşənidən dilərəm sənə mərəz, ey Gülşəni,

Dildə zikrin dəmbədəm andan olubdur əliğiyas [9, s.298].

Təriqət yolunu gedən adamlar üçün sufizmin öz qayda-qanunları mövcuddur. Bu qaydalara görə mürşidin və müridin ayrı-ayrı vəzifələri və hüquqları var. O insan ki, öz məninədən uzaqlaşmağa başlayır və Haqq yolunun salikinə (müridinə) çevrilir, o, bir sıra vəzifələri yerinə yetirməlidir. Bu vəzifələrin hasili kimi bir məqamı qeyd etmək olar: Mürid öz mürşidinə bütün varlığı ilə bağlı olmalı, irfan çıxırında düzgün addımlamaq üçün mürşidinə müqəddəs, kamil insan kimi baxmalıdır. Allaha gedən yolda Mürşidin onun qəlbini nurlandıracağına inanmalıdır. Necə ki, Nəsimi öz mürşidi Nəimi haqqında deyirdi.

Nagahan bir şahə düşdü könlümüz,

Üzü bədrü mahə düşdü könlümüz.

Ta ki, Fəzlüllahə düşdü könlümüz,

Uş həqiqi rahə düşdü könlümüz [40, s.587].

Şair öz müəliminin yolunu həqiqi olduğunu bilir və onun təriqətini qəbul etməklə könlünün düzgün yola yönəldiyinə bütün varlığı ilə inanır. Bu məqamda Gülşəninin yaradıcılığında da rast gəlmək mümkündür:

Rövşəninin şəminə yanmayuban neyləsün,

Şövq ilə den Gülşəni çün anə pərvanədür [9, s.297].

Rövşənin şəmi deyəndə şair mürşidinin yandırdığı eşq odunu nəzərdə tutur. “Həvəslə deyin ki, Gülşəni odun pərvanəsidir” deyir. Çünki mürid öz müəlliminin yolunun həqiqiliyinə inanır və ona sədaqətlidir.

Eşitdim Gülşəni der Rövşəniyə,

Bana dildən bəyan sənsiz gərəkməz [9, s.292].

Sufi şairi onun üçün kamil insan olan Rövşənisiz qəlbinin sözünü də qəbul etmir. Çünki o qəlbə eşq çırağı yandıran kamil ustad olmuşdur ki, könlündə qərar tutan yalnız onun tələqin etdiyi eşqdır:

Rövşəni pərvərdəsidir Gülşəni, onun üçün,

Gün kimi rövşən görünür aləmə andan ziya [9, s.288].

Burada şair sufi eşqini, yəni tanrıya olan eşqi mürşidi Rövşəninin adı ilə bağlayır.

Rövşəninin şəminə dutuşuban, Gülşəni,

Eşq ilə pərvanəvəş ancaq özün oda yax [9, s.300].

Salik özünə tələqin edir: “Ey Gülşəni, Rövşəninin şəminə eşq ilə pərvanə ol; Yəni bütün varlığıyla Allahını sev. Çünki bəqa (əbədiyyət) onda – ilahi sevgidədir.

Gülşəni yaradıcılığını təhlil edərkən aydın olur ki, o, mürşidi Rövşəniyə bütün varlığı ilə inanaraq, haqq yolunun ən sədaqətli müridlərindən olmuşdur. Gülşəni Bərdəi yaradıcılığında ən mühüm yerlərdən birini eşq motivi tutur. Şair eşqi həqiqətə gedən yolun yeganə çırağı sayır. Elə buna görə də, “eşq” kəlməsi onun qəzəllərində sayılması mümkün olmayacaq qədər təkrarlanır. Lakin bu təkrarlanma heç də məzmun baxımından eyni deyildir. Şair böyük ustalıqla eşqin fəlsəfəsini, mahiyyətini açmağa, ilahi mənasının dərinliyinə varmağa və dünyəvi tərənnümünün şərhinə nail olmuşdur.

Gülşəni dünyagörüşündə aşiq həm divanə, həm fərzanədir. Çünki, eşq divanəlik gətirir. Lakin bu elə divanəlikdir, ariflik məqamı bu divanəlikdən keçir:

Ey könül, eşqün bəni divanə qıldı aqibət,

Bilgümi əql əhlinə əfsanə qıldı aqibət [9, s.298].

Eşq ilə Məcnun olan valehü məftun olan.

Halına biçün olan aqilü fərzanədir [9, s.297].

Şairin bildiyi ağılı olanlara əfsanə kimi görünür, çünki eşq ağılla dərk oluna bilməz. Eşqi dərk etmək üçün divanə olub fərzanəlik mərtəbəsinə yetişmək lazımdır.

Göründüyü kimi, sufiyanə fikirlər, təsəvvüfi məqamlar Gülşəni yaradıcılığında çox yüksək səviyyədə öz əksini tapmışdır.

Bir daha qeyd edək ki, sufiliyin bütün müsəlman cəmiyyətlərində yayıldığı kimi, Azərbaycanda da yayılması və bu xalqın mədəniyyətində dərin iz buraxması, onun sosial-ictimai əhəmiyyətli mövqeyinə ehtiyacın mövcudluğundan xəbər verir. Bu gün Azərbaycanda mövcud olan çoxlu sayda pir və pir adıyla bağlı yerlər, həmçinin sufi xanəqahları tarixin keçməkeşlərinə sinə gərərək varlığını qorumuş və abidələşmişdir. Sufilik Azərbaycanda ədəbiyyat, fəlsəfə, etika, memarlıq, musiqi, miniatür və başqa sahələrə nüfuz edərək təsirini göstərmiş və müəyyən həyat tərzini formalaşdırmışdır.

I fəsildə araşdırılmış mövzunun əsas nəticələrini özündə əks etdirən müddəalar elmi mətbuatda nəşr olunmuş konfrans materialları və məqalələrdə [66, 69, 71, 130] öz əksini tapmışdır.

II FƏSİL

XV ƏSRDƏ AZƏRBAYCANDA SUFİ ƏDƏBİYYATI VƏ GÖRKƏMLİ NÜMAYƏNDƏLƏRİ

2.1. XV əsrdə Azərbaycanda ictimai-siyasi, ədəbi mühit

Bütün dövrlərdə olduğu kimi, XV əsrdə də Azərbaycan Yaxın və Orta Şərqi maraq dairəsində olmuşdur. Bu dövrdə yaranmış Azərbaycan dövlətlərinin tarixi müstəvidə özünəməxsus yeri olmuşdur. Tarixin ayrı-ayrı dövrlərində böyük fəthlərin hücumlarına məruz qalan Azərbaycan ərazisindən bu dövrdə də işğal və müharibələr yan keçməmişdir. Nəzərə alsaq ki XV əsr tarixə Ağqoyunlular, Qaraqoyunlular və Şirvanşahlar dövlətlərinin yarandığı dövr kimi düşmüşdür, həmin zamanın ədəbiyyat tarixində oynadığı rolun nə kimi əhəmiyyət daşdığı aydın olar.

Eyni zamanda dünya tarixinə adını qanla yazmış Teymur istilaları da XV əsr tarixində dərin izlər buraxmışdır. Tarixdən məlum olduğu kimi, Toxtamışın qarətçi hücumlarından zəif düşən Azərbaycan şəhərləri fəth Teymurun yürüşlərindən daha çox sarsılmışdı. Bədii ədəbiyyata xas amillərdən biri də dövrün ictimai-siyasi mühitinin ədəbiyyat nümayəndələrinə və onların əsərlərinə bu və ya digər şəkildə sirayət etməsidir. Dövrün idarəedici qüvvəsi nə qədər sərt olsa, qarşısına çıxan qələm əhli bir o qədər dərin düşüncəyə malik olur. Bu, tarixi həqiqətdir, bariz nümunəsi hürufi cərəyanının nümayəndəsi və yaşadıcısı, Şərqi filosof-şairi dahi İmadəddin Nəsimidir.

Azərbaycandilli poeziyanın ilk nümayəndələrindən olan Həsənoğlu yaradıcılığı ilə başlanan sufi şeiri XV əsr poeziyasında daha qabarıq şəkildə özünü göstərməkdədir. *“XV əsrdə Azərbaycan poeziyası keyfiyyət etibarilə yeni bir pilləyə qalxır, həm lirika, həm epik şeir sahələrində bir sıra gözəl sənət nümunələri yaranır”* [7, s.19]. Bu dövrdə Azərbaycan söz sənətkarları təsəvvüfi poeziyanın ən gözəl, ən zəngin nümunələrini yaratmışlar.

Sufizm İslam dininin ehkamları çərçivəsində yaranmış və dinə xidmət növü olaraq inkişaf etmiş, sonralar bir sıra təriqətlərə bölünmüşdür. Təriqətlərdən danışarkən

onu da qeyd etməliyik ki, orta əsr Azərbaycan ədəbiyyatında sufi dünya görüşünün təbliği ilə bərabər, hürufi ideyası geniş şəkildə əks olunmuşdur. Bunu hürufizmin banisi Fəzlullah Nəiminin azərbaycanlı olması ilə əlaqələndirmək olar. Doğrudur, hürufizm təlimindən bəhs edən kitablar fars dilində yazılmışdır. Lakin azərbaycan dilində yaranan poeziya cərəyandan mükəmməl surətdə ədəbi ifadə vasitəsi kimi istifadə edə bilmişdir.

“Hürufiliyin banisi Nəimi 1486-cı ildən hürufi cərəyanını geniş şəkildə yaymağa başlamışdır. Onun hürufilik haqqındaki təlimləri “Cavidannamə”də şərh olunmuşdur” [8, s.216].

Hürufizm fəlsəfi-siyasi cərəyandır. Fəlsəfəsinin əsasında insan konsepsiyası duran hürufizmin sosial amilləri Teymur (1336-1405) istilalarından doğan cəhalət və vəhşət olmuşdur.

Hərflərin müqəddəsliyinə inanan, kainatın sirlərini hərflər əsasında izah edən bu təriqətin əsas mahiyyətini bəşəriyyəti cəhalətdən qurtarmaq ideyası təşkil edir. Hərflərin müqəddəsliyinə inam hürufizmlə başlanır. Hürufilikdən əvvəlki təriqətlərdə də bu inam mövcud olmuşdur. Məsələn, yəhudi fəlsəfəsində Kabbalizm adı ilə məşhur olan cərəyan qədim yəhudi hərflərinin müqəddəsliyi əsasında qurulmuşdur.

“Hürufizm təkcə hərflərin müqəddəsliyi əsasında qurulmamışdır. Hürufilər hərflərin sirləri ilə kainat sirlərini açmağa can atırlar. Onlar hərflərin sirlərini insan ilə bağlayırlar. Hərflərin insan üzündə təzahür etdiyini deyərək, bütün sirlərin məzhəri olan insan üluhiyyətini təsdiq edirlər” [4, s.136].

Hürufizm cərəyanının nümayəndələri Allahı rəmzlərdə görürlər. Yəni haqq sözdə təzahür edib – Allah dünyanın sözdən yaratmışdır. Söz səslərdən ibarətdir. Səslər hərflər vasitəsi ilə işarə olunur. Hərflərin müqəddəsliyini 28 hərflə yazılan Quran, 32 hərflə yazılan Fəzlullah Nəiminin əsərləri ilə bağlayırlar. Onların fikrincə, insan üzündəki yeddi xətt bu hərflərə işarədir. Bu məqam belə aydınlaşdırılır: İnsan sifətində olan yeddi xəttin özü və yerini dörd ünsürün sayına vurduqda iyirmi səkkiz, saç iki yerə ayrıldıqda otuz iki edir. Bunulada insan siması Haqqı-Allahı təzahür etdirir.

Hürufilər İslam dininə əsaslanaraq onu öz fikri və amalları ilə eyniləşdirirlər. Məsələn, Quranda olan ayələrdən bir neçəsinin Fəzlullahdan bəhs etdiyini və ya

Fəzlullah Nəiminin “Cavidannamə”sinin Quran olduğunu deyirlər. Onların əqidəsinə görə kainatın maddiyyatı və mənəvi aləmlər insanın özündədir. Hətta onlar belə izah edirdilər ki, Hz. Məhəmməd peyğəmbər (s) meraca insan üzündəki xəttlərin mənasını anlamaq üçün getmişdir. Buna görə də hərflərin təcəllasını insan üzündə görə hürufizm gözəl insan üzünə olunan ibadəti hesab edir.

Lakin hürufizmi sufizmdən fərqləndirən bir neçə cəhət vardır. Belə ki, Fəzlullah Nəiminin ilahi məhəbbətin tərənnümünə həsr olunmuş şeirlərindən birində deyilir: *“Aşiq ilə məşuq arasında tamamilə başqa münasibət var. Məqsəd yaraşlıq və gözəlliyə, xəttü-xala nəzər salmaq deyil. Cahan ki, yarın gözəlliyinin inikası üçün ayinə olmuşdur, həqiqət əhlinin nəzərində, xəyaldan başqa bir şey deyildir”* [6, s.216].

Görkəmli sufi filosofu Əl-Qəzali (1058-1111) özünün “Ehyayül ülumiddin” əsərində yazır: *“O kimsə ki, Allah sevgisi onun qəlbində qalib gəlir, o, şeirdəki zülfərdə küfrün zülmətini, yanağın parlaqlığında iman nurunu, vüsaldə Allah liqasını, ayrılıqda Allahdan təcrid olub mərdudlar kütləsi içərisində olmasını, vüsala mane olan mövzularda Allahla ünsiyyətə mane olan dünyanı xatırlatmalıdır”* [33, s.28].

Biz yuxarıda verilmiş fikirlərə diqqət yetirsək Hürufizmin banisi olan Nəimi və süfizm nəzəriyyəçilərindən olan Əl-Qəzalinin sözləri əsasında bu cərəyanlarda kəskin fərq olmadığını görürük. Amma hürufizmin bir sıra xüsusiyyətləri vardır ki, onlar əsasında bu cərəyan sufizmə qarşı durur. Bu xüsusiyyətlərdən biri hürufizmdə üluhiyyət məqamıdır ki, bu sufizmdə yoxdur.

Başqa bir xüsusiyyət, hürufizmin kamil insan probleminə öz aspektlərindən yanaşmalarıdır. Yəni sufizmdə bütün məqamlardan keçib mərifətə yetən, ariflik mərhələsində qərar tutan hər bir salik kamil insan ola bilər. Hürufizmdə isə kamil insan Fəzlullah Nəiminin simasında rəmzləşir.

Digər bir tərəfdən, hər iki cərəyan bəqa aləminin yəni əbədi, ilahi dünyanın yolunu axtarır. Sufilər bu yolu Allaha daha çox dua və ibadət etməklə, yəni “rütbeyi-fəqirlik” etməklə keçir. Hürufilər isə insanı azadlaşdırmaqla bu məqama sahib olurlar. Yəni hürufilər kamilləşən insanı Allah mərtəbəsini fərh etmiş hesab edirlər. Hürufizm cərəyanının böyük simalarından olan dahi Azərbaycan şairi İmadəddin Nəsiminin (1369-1427) yaradıcılığını yada salmaqla bu fikri təsdiqləmək olar.

Hərflərin təcəllasını insan üzündə görə hürufizm gözəl insan üzünə olunan ibadəti həqiqi ibadət hesab edir. Bu dahi Nəsiminin qəzəllərində də öz əksini tapmışdır:

Üzü müşəf, xətti bismillah, xalı nöqtədür,
Sözü rəhmanir-rəhim, məcmui-Qur'an göstərir. [40, s.144].

Kim ki, həqqi pərdəsiz üzündə, ey can, görmədi,
Bibəsirətdir, gər ana bibəsər dersəm, nola? [39, s.137].

Göründüyü kimi nümunə göstərdiyimiz beytlərdə şair insan üzünün xətlərinin Quran ayələri olduğu fikrini deyir, hər kim ki insan üzündə Allahı görə bilmir, Nəsimiyə görə onun görə gözü yoxdur.

Qurani-Kərimin Əl ənfəl surəsinin 17-ci ayəsində belə bir fikir mövcuddur: *(Ey mö'minlər Bədrdə onları (kafirləri) siz öldürmədiniz, Allah öldürdü. (Ya Peyğəmbərim! Düşmənlərin gözünə bir ovuc torpar) atdığı zaman sən atmadın, Allah atdı. Allah bununla mö'minləri (qənimət əldə etmək və zəfər çalmaq üçün) yaxşı bir imtahandan keçirdi. Allah (hər şeyi) eşidəndir, biləndir!* [53, s.230].

Gəh çıxmışam İsa kimi, çərx üstünə oturmuşam,
Gəh varmışam Yusif kimi, Misirdə sultan olmuşam. [39, s.112].

Bu beytdə şair insanın üluhiyyət məqamını təsdiqləmək üçün Quranda mövcud olan fikri peyğəmbərlərin hekayətlərindən çıxış edərək tərənnüm etmişdir. Şair Hz. İsanın(ə.s.) çarmıxa çəkildikdən sonra qeyb olmasını çərx üstündə oturmaq ifadəsi ilə tərənnüm etmişdir. Eyni zamanda, Hz. Yusufun (ə.s.) quyu dibindən çıxaraq, Misirin sultanlığına yetişməsini bir beytdə ifadə edərək insanın üluhiyyət məqamını vurğulayır.

Nəsimi əsərlərində istifadə etdiyi dini rəvayətlərlə, obrazlarla, məhəbbət motivi ilə insanın kamilliyi fikrini ifadə etməyə çalışmış, insan varlığının mükəmməl və qadir olduğunu təsdiq və təbliğ etmişdir. Çünki, insan hürufi əqidəsinə görə Allahın rəmzlərlə ifadə olunmuş formasıdır. Bu fikrin tərənnümünə misal olaraq, XV əsr sufi şairlərindən bir çox nümunələr göstərmək olar.

Nəsimidən sonra Azərbaycan klassik poeziyası uzun müddət hürufi ideyasının təsirində olmuşdur. Nəsimi ənənələrinin davamçısı kimi tədqiq etdiyimiz bütün

sənətkarların adını çəkmək mümkündür. Lakin Nəsimi təsiri bu və ya digər söz ustasının yaradıcılığında fərqli şəkildə özünü göstərir.

XV əsr şairlərindən Həbib və Həqiqi şeirində daha qabarıq şəkildə özünü göstərdiyi halda, Kişvəri, Hidayət bədii irsində hürufi dünyagörüşünün müəyyən mənada əks olunmasına rast gəlinir.

Mirzə Cahənşah Həqiqi Mirzə Cahənşah Həqiqi 1397-ci ildə Cənubi Azərbaycanın Xoy şəhəri yaxınlığında bir kənddə anadan olmuşdur. O, Azərbaycanda Qaraqoyunlular dövlətinin yaradıcısı Qara Yusifin (hökmdarlıq illəri 1410-1420) üçüncü oğludur. Onun uşaqlıq və gənclik illəri atası Qara Yusifin hakimiyyət uğrunda apardığı mübarizə illərin düşmüşdür. *“Şair qanlı müharibələrin şahidi olmuş və əlbəttə ki, iştirakçısına çevrilmişdir. “Həqiqi” təxəllüsü ilə şeirlər yazan Mirzə Cahənşahı tarixçilər “Qaraqoyunlu padşahlarının ən güclüsü” kimi dəyərləndirirlər”* [13, s.366].

Qara Yusifin ölümündən sonra Qaraqoyunlu əmirləri arasında mübarizə başlanır. Cahənşahın qardaşları – İsgəndər və İsfəndiyar Dərbənd yaxınlığında həlledici döyüşə girir və məğlub olurlar.

1421-ci ildə Sultan Şahruxun (hökmdarlıq illəri 1405-1447) Azərbaycanı tərk etməsindən sonra İsgəndər (1421-1438) Qaraqoyunlu dövlətini bərpa edib Təbrizdə qərar tutur və Cahənşahı özünə tabe edir. 1429-cu ildə Şahrux Qara Yusifin oğlu Əbu Səidi Qaraqoyunlu taxtına çıxararaq öz vassalına çevirir.

1431-ci ildə İsgəndər qardaşı Əbu Səidi öldürərək taxta çıxır. 1432-ci ildə İsfəndiyar Bağdadı tutaraq qardaşına tabe olur. 1435-ci ildə təbriz yaxınlığındakı döyüşdə Şirvanilər və Teymurilər birləşərək Qaraqoyunluları məğlub edirlər. Elə həmin ildə Sultan Şahrux Təbrizə gəlir. Teymuri Şahrux ölkənin idarəsini onu tənənə ilə qarşılayan Cahənşaha tapşırır. 1436-cı ildə isə onu Teymurilərin vassalı olaraq Qaraqoyunlu dövlətinin hökmdarı kimi tanıyır [13, s.366].

1467-ci ildə Cahənşah daim düşmən münasibətdə olduğu Ağqoyunlular dövlətinin başçısı Uzun Həsənlə (1423-1478) döyüşmüş, İsgəndər adlı Ağqoyunlu əsgəri tərəfindən yetmiş yaşında öldürülmüşdür [27, s.4].

Mirzə Cahənşah Nizamini, Xaqanini və Nəsimini diqqətlə oxuyub mənimsəmişdir. O, hətta dövrünün fars-tacik şairi Əbdürrəhman Cami (1414-1492) ilə

dost olmuş və onunla əlaqə saxlamışdır. Mənbələr Həqiqinin Camiyə öz “Divan”ının mükəmməl əlyazmasının bir nüsxəsini göndərdiyini və böyük fars-tacik şairinin ona cavab olaraq iyirmi səkkiz beytdən ibarət mənzum məktub yazdığını xəbər verir. Cahənşah özü də “Həqiqi” təxəllüsü ilə azərbaycan və fars dillərində qəzəl, məsnəvi və rübai yazmışdır [27, s.5].

Təsadüfi deyildir ki, dövrünün böyük şair Əbdürrəhman Cami Həqiqinin “Divan”ını oxuduqdan sonra onun hər bir qəzəlini “əbədi feyzin mənbəyi”, “yeni doğan bir günəş”, “ışıqlanan əbədi sübhün müjdəçisi” və s. kimi təşbehlərlə qiymətləndirmişdir.

Cahənşah Həqiqi yaradıcılığında ən çox Nəsiminin təsiri hiss olunur. O, yaradıcılığında hürufi və sufi ideyalarını təbliğ etmişdir.

Azərbaycan klassik sufi şairlərindən Cahənşah Həqiqi “Divan”ı haqqında ilk məlumatı görkəmli şərqşünas V. Mironski vermişdir. O, şairin Azərbaycan və fars dillərində bir neçə qəzəlini Londonda çap etdirmişdir. Həqiqi “Divan”ının avtoqraf nüsxəsi və ya qədim bir əlyazması uzun müddət Osmanlı saray kitabxanasında saxlanılmışdır. Lakin əlyazma türk hökmdarı Sultan II Əbdülhəmid (hökmdarlıq illəri 1876-1909) dövründə yoxa çıxmışdır. Uzun axtarışlardan sonra aydın olur ki, “Divan” Misirə aparılaraq İsgəndəriyyə kitabxanasına satılmışdır. Lakin bir müddətdən sonra “Divan” buradan da yox olur. V. Minorski Qaraqoyunlu dövləti haqqında tədqiqat aparmaq məqsədilə London universitetinin əlyazmaları fondunda məşğul olarkən təsadüfən həmin əyazmanı aşkarlamışdır [27, s.43].

Bundan başqa biz “Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi” kitabında Cahənşah Həqiqi barədə “Şahcahan özü də “Həqiqi” təxəllüsü ilə şeirlər yazır, əsərlərini farsca yazan sənətkarlara sarayında hörmət göstərirdi” qeydinə də rast gəlirik [6, s.299]. Pənahi Makulunun məlumatında da şairin farsca yazan sənətkar kimi tanındığı qeyd olunur. Şairin öz əli ilə yazmış olduğu divanı üzə çıxdıqdan sonra onun haqqında olan ədalətsiz fikirlərə son qoyuldu. *“1961-ci ildə keçmiş Sovetlər Birliyinə Amerikadan 270 Şərq əlyazması göndərilir. Bu 270 Şərq əlyazmasından biri də hökmdar şair Mirzə Cahənşah Həqiqinin divanı idi. Həmin divan 54 vərəqdən ibarət idi. Burada farsca 78 qəzəl, türkcə 61 qəzəl və bir neçə rübai var idi”* [93, s.375]. Azərbaycanda Həqiqi

irsinin öyrənilməsində ilk addım hökmdar-şairin əlyazması aşkarlandıqdan sonra ədəbiyyatşünas Lətif Hüseynzadə tərəfindən atılmışdır.

Bu gün elm aləminə Həqiqi irsindən iki əlyazma məlumdur ki, bunlar Londonda Britaniya kitabxanasında və Yerevan Əlyazmaları İnstitutunda qorunan nüsxələrdir. Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, şairin “Divan”ının Britaniya nüsxəsi barədə ilk məlumatı V. Mironski vermişdir. Digər nüsxə olan Matendaran nüsxəsi haqqında ilk məlumat isə Lətif Hüseynzadəyə məxsusdur. Matendaran nüsxəsi 54 vərəqdən ibarət olmaqla 2 hissədir. Birinci hissədə şairin farsca qəzəlləri, ikinci hissədə isə Azərbaycan dilində olan qəzəl və rübailəri toplanmışdır.

Qeyd etmək lazımdır ki, Həqiqi “Divan”ının Britaniya nüsxəsi daha mükəmməldir. Əlyazma Qənbərli Xosrov oğlu İsfahani adlı xəttat tərəfindən nəstəliq xətti ilə 1488-ci ildə köçürülmüşdür. Əlyazmada şairin farsca 116 qəzəli, 1 müstəzadı, azərbaycanca 91 qəzəli və 33 rübaisi vardır. Həqiqi “Divan”ı 1986-cı ildə Əbülfəz Rəhimov, Lətif Hüseynzadə və Mail Əliyev tərəfindən müqəddimə və lüğətlə birlikdə çap edilmişdir.

Qeyd etdiyimiz kimi Cahanşah Həqiqi yaradıcılığında ən çox Nəsiminin təsiri hiss olunur. O, yaradıcılığında hürufi və sufi ideyalarını təbliğ etmişdir.

Xətti-rüxün ki, ayeyi-səbül-məsan imiş,

Bu hüsn ilə xütuti-müəmməbər nə yerdə var? [27, s.20].

Təsəvvüfdə məşhur rəmzlərdən olan xətt kəlməsinin işlənməsi bu məqamda şairi hürufilərə daha çox yaxınlaşdırır. Belə ki, o, gözəlin sifət xəttinin Quranın yeddi ayədən ibarət olan “Fatihə” surəsinə bənzədərək heç yerdə bu cür ətirli xətlərin olmadığını deyir.

Bu nə hüsn-i-canfəzadır kim, ana nəzir yoxdur,

Kim anın kimi cahanda dilpəzir yoxdur [27, s.22].

Bu cəmalü xəttü xalə necə baxsın o nəzərsiz,

Kim anın bəsirətində nəzəri-bəsir yoxdur [27, s.22].

Şair sufi ideyalarına müraciət edən bir çox şairlərin yaradıcılığında rast gəlinən bir fikri tərənnüm edərək yarın gözəlliyindən bəhs edir. Lakin bu gözəlliyə, Həqiqinin

fikrincə, bəsirət gözü olmayan kəs baxa bilməz. Çünki qəlbində gözü olanlar hər gözəl sifətdə Allahı görürlər. Başqa bir beytində o, bu deyimi belə əks etdirir.

*Yüzün “inna fətəhnadır” təbarək şəninə münzər,
Bu vəchi əhsəni-surət deyənlər əhli-ürfandır [27, s.22].*

Şair gözəl simada Allahın zərrəsindən əsər görənləri, yəni bəsirət gözü var olanları əhli-ürfan adlandırır.

*Hər kim ki qılmaya nəzər ol hüsnü surətə,
Yoxdur bəsirət anda gər əhli-bəsər ola [9, s.243].*

Şairin fikrincə o surətdə gözəlliyi görə bilməyən adan gözlü olsa da görən nəzərləri yoxdur. Bu beyt ilə şair Allahın hər şeydə təzahür etməsi fikrini tərənnüm etmişdir.

*Biçarə, eşqə neyləyə tədbirü çarəsin,
Məşuqə şahı ələmi aşiq fəqir ola [9, s.244].*

Həqiqiyə görə eşqə çarə və tədbir ilə əlac etmək olmaz. Çünki məşuqənin eşqi üçün ələmin şahı da aşiq olsa fəqir olmalıdır. Bu beytdə şair sufizmdə Allahın eşqi yolunda fəqirlik şüar etmək qaydasını nəzmə çəkmişdir.

*Tövhid içində nüktəyi-əsararı bilmişəm,
Sahib-nəzər gərək ki, bu hala xəbir ola [9, s.244].*

Allahın birliyində sirr nöqtəsini bildim. Nəzər sahibi gərək bundan xəbərdar olsun. “Sirr nöqtəsi” dedikdə şair “Elmi-batini”ni nəzərdə tutur. Onun fikrincə, gizli elmi yalnız Allahın birliyini qəbul edib, ona doğru getməklə öyrənmək olar. Bunu qəbil edənləri şair sahib-nəzər adlandırır.

*Cənnəti-vəsli-dilbəri gəl tələb et İlahidən,
Cənnətə vasil olamayan irməz anın vüsalinə [27, s.88].*

Allahdan cənnətə düşməyi dilə. Çünki onun camalını cənnətə düşməyən şəxs görə bilməz. Burada şair özünəməxsus şəkildə həm dini, həm təriqi fikilərinin tərənnüm etmişdir. Cənnət hər bir mömin bəndənin getmək istədiyi məkandır. Həqiqi təriqətçilərin fikri ilə razılaşıraq o məkənin yalnız Allahın camalını görməkdən ötrü lazım olduğunu deyir.

*Mənsuri-eşq olanda Həqiqi ze fəzli-həq,
Anın müini ayəti-nemən nəsir ola [9, s.244].*

Bu beytdə Həqiqi özünü “ənəlhəqq” dediyinə görə dara çəkilən sufi şairi Mənsura bənzədərək ifadə edir ki, Haqqın fəziləti ilə eşq yolunda mənsur olarkən Allahın ayələri ona kömək olar.

*Yarın qəmində tərki-cahan etməyən könül
Ol can deyil ki, xilqət ana cavidan ola [9, s.244].*

Şairə görə Yarın qəmini şəkərək bu dünyanı, cahan həvəsini tərk etməyən könülə əbədilik verilmir. Şair bu beytdə sufi təbirincə “Allahın əbədiliyini qazanmaq istəyən şəxs gərək bu dünya şövqünü unutsun, onun yolunda qəm çəkməkdən zövq alsın” deyir.

*Yarəb, nə nur imiş ki, məni yaxdı narına,
Yarəb, nə zat imiş ki, məni çəkdi darına [9, s.244].*

Şair vuğunluq və heyretini ifadə etmək üçün “nə nur imiş”, “nə zat imiş” kəlmələrini işlədərək, “məni oduna yaxan necə nurdur? Necə işıqdır ki, mən onun oduna yanırım, necə əsildir ki, məni darına çəkdi. Mən onun yolunda dara gedirəm, dönmürəm. Gör necə eşqdir” deyir.

*Qıldı münir aləmi şahidi-mən cəmal ilə,
Müşəfi-rəbb imiş ruxi ayəti-xəttü xal ilə [9, s.245].*

Beytin mənası belədir ki, mənim şahidim dünyanı gözəlliyi ilə nurlandırdı. Şair “mənim şahidim” dedikdə Allahı nəzərdə tutur və bu ifadə ilə Allahın hər şeyə şahidlik etdiyini vurğulayır. Bu beytdə insan üzünün xətt və xal nişanələri Allahın göndərdiyi Qurana bənzədilir. Bu nöqtə hürufilikdə insan üzünün xəttlərində Allah kəlməsi yazılması fikrini ifadə edir.

*Zövqi-eşqin ki qəmi dünyəvi üqbayə dəyər,
Bu könül təxtinə sultan dedilər, gerçəkmiş [27, s.47].*

Həqiqiyə görə eşq zövqünün qəminin dəyəri bu dünya və əbədiyyət misalındadır, belə olduğu halda, könül taxtını sultan adlandırmaq olar. Eşq zövqünün qəminin hər iki dünyaya dəyməsi bu anlamda başa düşülür. Aşiq eşqə düşürsə qəm çəkməlidir, bu labüddür. Sufilərin təbirincə, bu , qəm zövqü adlanır. Bu zövqün dünya və üqba ilə

dəyərləndirilməsinə gəlincə sevən aşiq qəm çəkir, zikr edir, yəni bu dünyanın çirkabından uzaqlaşır. Eyni zamanda bu dünya o biri dünyanın qazanmaq üçün vasitə olduğundan, aşiq həm də əbədiyyət yolunu seçmiş olur.

Mühibbə nükteyi-tovhidi kəşf edər fail,

Götürdü pərdeyi-əsrarı çün rəvayəti eşq [27, s.47].

Fail yəni Allah aşiqə tovhid nöqtəsini dərk etdirən birlik sirrini açar. Çünki eşq kəlamı sirr pərdəsini götürdü. Bu deyimlə şair sanki eşq rəmzini sufizmdə məqamının mənasını açıqlayır. Çünki təsəvvüfdə, dəfələrlə qeyd olunduğu kimi, eşq allah yolçusunun vasitəsidir. Həqiqi burada Allah sirlərini açmağın yolunu eşqdə görür.

Hikmətinin nişanəsi oldu cahan bu ərsədə,

Faili eşqin, ey könül, hikməti binişan deyil [28, s.61].

Bu meydanda hikmətinin nişanəsi cahan oldu. Çünki eşqin hikməti nişansız ola bilməz. Burada şair sufizmin məşhur ideyalarından olan “Dünyanın və dünyada olan hər bir zərrənin batinində ilahi nurdan əsər olması”nı nəzmə çəkmişdir. Meydan dedikdə, şair yer üzünü nəzərdə tutur. Allahın hər bir varlığı sevərək yaratdığına işarə edərək yer üzünün onun hikmətlərindən bir nişan olduğunu qeyd edir.

İzzəti-eşq olan könül mültəfiti cahan deyil,

Eşqə müqəyyəd olmayan talibi laməkan deyil.

Xilqəti-xəlqi- aləmin əmri çü kafü nun imiş,

Kim ki bu rəmzi anlamaz, qabili kun fəkan deyil [28, s.61].

Eşqə düşən könül cahanın varlığına aludə deyil. Eşqə tutulmayan isə laməkana – yaradanın sevgisini – bəqanı arzulamaz, onun dərgahında olmağı tələb etməz.

Bütün aləmin, yaranışın, xəlq olunanların ki əmri kaf və nundan ibarət imiş, bu rəmzi anlamayanlar “ol dedi və oldu ” kəlməsinin mənasını dərk etməyə qabil deyil. Bunu deməklə şair Allahı sevənlərin onun bir kəlməsi ilə bütün məxluqların yaranmasına inanmalarını vurğulayır. Kim ki bu əsrardan xəbərsizdir, o, bu dünyanın niyə yarandığını dərk edə bilməz. Əlbəttə ki, sufilərə görə yaranışın yaranma sirrini bilənlər salik olurlar, yalnız haqqa qovuşmaq barəsində düşünür və zikr edirlər.

*Sirri-ələstü rəbbiküm qalü bələdə qövl imiş,
Kim ki bu qövli bilmədi, xilqəti-cavidan deyil.
Zərqi-riyası zahidin qabili-həzrət olmadı,
Zənnü güman içindədir, şübhəsi bigüman deyil [28, s.61].*

Ələst bəzmində Allahla insanın əhd-peyman bağladığı günün sirri çox qədim əhd imiş. Bu sirri, bu peymanı bilməyənlər yaşarı əbədi yaranmış deyillər. Elə iona görə də zahidin hiyləsi mümkün olmadı, çünki o öz əhdinə, öz ibadətinə özü inanmır. Sanki Həqiqi burada zahidliyin riya anlamını verməsini açır. Şairə görə zahidin əhdə sadıq olmamağı tanrının iradəsinə, sevgisinin, imanının dürüslüyünə şübhə ilə yanaşmasındadır. Zahid ibadət edir, lakin onun məqsədi yanlışdır, buna görə də o riyakarlıq simvoluna çevrilmişdir.

Yuxarıda qeyd olunduğu kimi, Həqiqi yaradıcılığına məxsus keyfiyyətlərindən biri də Nəsimidən bəhrələnməsidir. Nəsimi təsirinin Həqiqi yaradıcılığında göstərmək üçün hər iki şairin yaradıcılıqlarına müraciət etmək daha düzgün olardı.

Nəsimi: *Adəmin surətinə səcdə qılanlar ki, səni
Gördülər, surəti-rəhman dedilər, gerçək imiş [39, s.120].*

Həqiqi: *Əhli-təqva ki, sücud eylədi vəchində sənin
Sacidi-surəti-rəhman dedilər, gerçəkmiş [27, s.44].*

Nəsimi: *Ta camalın müşəfindən oxuram “Səbülməsan”,
Səbəxanəm, hafizəm təfsirdə ustad olmuşam [39, s.181].*

Həqiqi: *Surəti “inna fətəhna”dır, xəti ümmul kitab,
Ayəti-fəthən mübin ol surətin şanıdadır [27, s.27].*

Nəsimi: *Ey Məsihadəm, nişə can vermədin cansızlara,
Ol ki, hər dəm can ilə aydır ki, canan sizlərə [39, s.47].*

Həqiqi: *Ey Məsihadəm, sənin ənfasi-ləlin, aşiqə,
Nəfzeyi-ruhül-qüdsədən nitqi-İsa görsədir [27, s.36].*

Nəsimi: *Sidreyi-tuba boyundur, sərvü həqqin həqqinə,
Üzünə “vəşşəms” gəldi, saçına “həblülmətin”* [39, s.183].

Həqiqi: *Saçın səvadını “vəlleyl”ə qılmayan təşbih,
Yüzündə ayəti- “vəşşəmsü vəzzüha” bilməz* [27, s.42].

Həqiqinin “Boyundur sidrəvü tuba dodağın abi-heyvandır” rədifli qəzəli Nəsiminin Qəzənfər Paşayevin tərtib etdiyi İraq “Divan”ında, 28-ci səhifədə bir beyt əskik olmaqla çap edilmişdir. Bu şeirə yalnız Həqiqi “Divan”ının Sankt-Peterburq nüsxəsində rast gəldiyinə görə Cahangir Qəhrəmanov tərəfindən 1973-cü ildə edilən Nəsimi “Divan”ının ikinci cildində şübhəli şeirlər sırasına daxil edilmişdir. Nəsiminin qəzəlində olan aşağıdakı beyt Həqiqidə yoxdur:

*Xətin ümmül kitabidir bəyani-əhli-tövhidin,
Hürufi lövhi-məhfuzun müsəvvər şərhi Fürqandır* [39, s.28].

Həqiqinin qəzəlində olan aşağıdakı beytlər isə Nəsimidə yoxdur.

*Cəmalın pərtövi-nuri münəvvər qıldı afaqı,
Dodağın abi heyvanı saçın zülmətdə pünhandır* [27, s.15].

*Vüsalın həsrəti-nari məni yıxdı fərağında,
Nə mahiyyətsən ey cam kim cəmalın huri-rizvandır* [27, s.15].

“Bu yanlışlıqların səbəbi belə izah edilir ki, orta əsr Şərq klassiklərinin avtoqrafları, əksər hallarda bizə gəlib çatmayıb. Ona görə də əsrlərdən bəri müxtəlif xəttatlıq məktəbləri və ayrı-ayrı ədəbi cərəyanlara mənsub nasix və katiblər tərəfindən dönə-dönə üzü köçürülmüş divan və külliyyatlarda Şərqin klassik şairlərinin əsərləri müəyyən təhriflərə uğramış, eyni mətn daxilində bir çox nüsxə fərqləri özünü göstərir” [51, s.5].

Həqiqi “Divan”ının Britaniya nüsxəsinin avtoqraf əlyazma olduğu fikrinə və Nəsimi əlyazmaları nüsxələri içərisində az rast gəldiyinə görə, bu qəzəlin Həqiqiyə məxsus olduğuna ehtimal çoxalır. Ümid edirik ki, hər iki Azərbaycan klassikinə yaradıcılığı üzərində aparılacaq gələcək tədqiqatlar bu cür şübhəli və mübahisəli məsələlərə aydınlıq gətirəcəkdir.

Həbib. Nəfis və ecazkar poeziyası ilə Klassik Azərbaycan ədəbiyyatında özünəməxsus yerə sahib olan Həbib haqqında ilk məlumatı Sam Mirzənin bir sıra ədiblərimiz barədə bilgi almaq üçün dəyərli mənbə olan “Töhveyi-Sami” təzkirəsində rast gəlinir. Sam Mirzədən sonra Türk təzkirəçilərindən Lətifi, Aşıq Çələbi, Həsən Çələbi şair haqqında qısa məlumat vermişlər. Övliya Çələbi Məhəmməd Zilli ibn Dərviş “Səyahətnamə”sində, Sadiq bəy Əfşar “Məcməül-xəvas”ında, Şəmsəddin Saminin “Qamusul elam”ında da Həbibinin adı anılır. Klassik Azərbaycan ədəbiyyatının ilk tədqiqatçılarından sayılan Salman Mümtaz 1921-ci ildə nəşr etdirdiyi “Azərbaycan ədəbiyyatı qaynaqları” kitabında Sam Mirzənin Həbib haqqında farsca vermiş olduğu maraqlı məlumatı dilimizə tərcümə edərək və şairin Füzulunun təxmis yazdığı,

“Gər sənincün qılmasam çak, ey büti-nazıkbədən,

Gorum olsun bu qəba əgimdə pırahən kəfən”

beyti ilə başlayan qəzəlini də təxmislə bərabər öz əsərində vermişdir.

Türk ədəbiyyatşünaslığında isə Həbibnin əsərləri ilk dəfə görkəmli ədəbiyyatşünas Məhməd Fuad Köprülü tərəfindən XVI əsr təzkirəçisi Hacı Kamalın “Camiün-nəzair” əsərindən götürülərək nəşr edilmişdir.

Müasir dövrdə isə Azərbaycanda Həbibinin əlimizdə olan bütün şeirləri 1980-ci ildə ədəbiyyatşünas alim Əzizağa Məmmədov tərəfindən tərtib edilərək, çap edilmişdir.

Məşhur Azərbaycan şairi, böyük Füzulinin ustadlarından sayılan Həbib 1470-1475-ci illər arasında Göyçayın Bərgüşad kəndində anadan olmuşdur. Yoxsul kəndli ailəsində böyüyən Həbib uşaqlığını çobanlıqla keçirmiş, Sam Mirzənin məlumatına görə, bir təsadüf nəticəsində Sultan Yaqubun sarayına gəlmişdir. 12-15 yaşlarında saraya gəlməsi təxminən edilən Həbib 1490-cı ildə Sultan Yaqubun ölümündən sonra Şah İsmayıl (1487-1524) tərəfindən lazımınca qiymətləndirilmiş, şah sarayında məliküüşşüara mövqeyinə qədər yüksəlmişdir. Sam Mirzənin əsərində Şah İsmayılın zarafatla Həbibiyə “Gürzəddin” (dinin vuran gürzü, toppuzu – Ş.M.) ləqəbini verməsini onların arasında olan səmimi dostluq əlaqələrindən xəbər verən məlumat kimi dəyərləndirmək olar. [90, s. 411].

1514-cü ildə I Sultan Səlimlə Şah İsmayıl arasında olan müharibədən sonra Həbib vətənindən ayrılıb, Türkiyəyə getmişdir. XVI əsrin türk təzkiyəçisi Aşiq Çələbi Həbibinin Sultan Bayəzidin (1481-1512) hakimiyyətinin son illərində Türkiyəyə getdiyini qeyd edir. Fuad Köprülüzadə isə şairin şeirlərinin 1512-ci ildə tamamlanmış “Camiün-nəzair” əsərinə düşdüyünü qeyd edərək, onun Türkiyəyə getmə tarixini bundan bir neçə il əvvəl olduğunu göstərir. O, şairin Türkiyəyə getmə səbəbini Həbibinin hürufi olması ilə əlaqələndirərək, “ya Xətəinin qəzəbinə uğramış, ya da uğramaq qorxusundan” vətəni tərk etməsi qənaətinə gəlir. [119, s.89]. Fuad Köprülüzadə Azərbaycan ədəbiyyatının tarixinin tədqiqinə dair bir çox təqdirəlayiq işlər görməsinə baxmayaraq, bu məqamda alimlə razılaşmaq mümkün deyil. Məsələn burasındadır ki, tariximizdə ilk dəfə bütöv Azərbaycan dövləti yaratmış, Azərbaycan dilini dövlət dili elan etmiş, eyni zamanda sənət əhlinə xüsusi rəğbət göstərən şair ruhlu hökmdar Şah Xətəinin sarayından məliküşşüərə rütbəli bir şairin köçüb getməsinə məhz Fuad Köprülüzadənin dediyi kimi hökmdarın qəzəbinə gələ bilmək qorxusu ilə əlaqələndirmək yersizdir. Çünki, Xətəinin dünyagörüşü hürufizmə nəinki, zidd olmuşdur, hətta, akademik Həmid Araslının dediyi kimi, Nəsimi irsi Xətəiyə daha qüvvətli təsir göstərmişdir (eyni zamanda, filosof şairin orta çağ şeirimizdə xüsusi yer tutan və şairlərimizin bir çoxunun yaradıcılığında təsiri duyulan hürufizmə qarşı çıxma bilməsi ən əvvəl onun şair kimi nüfuzdan salardı – Ş.M.). Ona görə də Həbib məhz bundan qorxub sarayı tərk edə bilməzdi. Tarixdə məşhur olan Osmanlı-Səfəvi müharibəsindən sonra türklərin zaman-zaman Səfəvilər dövlətinə, o cümlədən, məhz Xətəiyə (rəsmi şəkildə olmasa da) birtərəfli münasibətləri məlumdur. Bu səbəbdən də fikrimizcə, F. Köprülüzadənin Həbibinin vətəni tərk etmə səbəbini izah edərkən, dolayısı yolla Xətəiyə qarşı çıxması ilə barışmaq olmur. Təəssüf ki, mənbələrdə şairin vətəni tərk etməsinin səbəbini araşdırma biləcək dəqiq fakt yoxdur. Şairin vəfat tarixi barədə də dəqiq məlumat yoxdur. Yalnız “Təzkireyi-Lətifi”də I Səlim dövründə 1520-ci ildən əvvəl öldüyü söylənilir. Övliya Çələbinin verdiyi məlumata görə, qəbri Südlücədə “Cəfərabad təkyəsi”ndədir .

Sənətkarlığı ilə Füzulini belə heyran edən şairin “Divan”ı dövrümüzədək gəlib çatmamışdır. Ədəbi irsindən yalnız 50-yə qədər şeiri (qəsidə, qəzəl, müsəddəs, tövhid,

qitə və s.) məlumdur. Şeirlərində insan ləyaqətini, mənəvi gözəlliyi, məhəbbəti tərənnüm etmişdir.

Həbibinin yaradıcılığı Azərbaycan şeirinə (Şah İsmayıl Xətai, Füzuli və başqaları), ümumiyyətlə, türkdilli poeziyaya güclü təsir göstərmişdir. Şeirlərinin dili əksər hallarda xalq ifadə tərzinə yaxın və sadədir. Çətin anlaşılan ərəb və fars tərkibləri azdır. Hal-hazırda əlimizdə şairin əsərlərindən 42 qəzəl, 1 tövhid, 1 müsəddəs, 1 qitə var.

Həbibinin yaradıcılığında qeyd olunduğu kimi, sufi dünyagörüşünün inikası geniş yer tutur. Sufi və hürufi dünyagörüşlü şairlərin yaradıcılığında rast gəlinən ideyanı Həbibini belə ifadə etmişdir.

*Aşiqi-sadiq odur məşuqunun,
Yoluna can tərək edə, sərbaz ola [9, s.359].*

Həbibinin fikrincə sadiq aşiq o kəsdir ki, sevdiyinin yolunda canını tərək edə bilsin.

*Aşiqin işi gərək şamü səhər,
Viridi-həsərət göz yaşılə ah ola [9, s.360].*

Aşiq olan kəs gərək həsrətdə olduğu vaxt daim ağlaya, qəm çəkə. Çünki qəm çəkmə aşiqin eşqini daha da artırır.

*Vəchi-adəmdir sirati-müstəqim,
Ana doğru getməyən birah ola, [9, s.360].*

Doğru yol insan üçündür. Ona doğru getməyən yolsuz, dinsizdir.

*Etməyən səcdə mələkvəş adəmə,
Divi-məlun asiye-gümrah ola [9, s.361].*

Dini rəvayətə görə şeytanın Allahın əmrindən çıxaraq insana səcdə etməməsi süjetindən istifadə edən şair onu hürufi təlimi ilə əsaslandırır. İnsanın kamilliyini qəbul etməyənlər divi-məlunlar, yolunu azmış dinsizlərdir.

*Ruxların şol cami-Cəm giti-nümadır kim yəqin,
Rövşən ol yüzdən görünür xaliqi-biçün bizə [9, s.361].*

Qeyd edək ki, “cami-Cəm” klassik ədəbiyyatda dünyanı əks etdirən güzgü obrazıdır. Həbibini bu obrazdan istifadə edərək yarın sifətini dünyanın göstərən “cami-Cəm” adlandırır. Surətin Cəmşidin o camıdır ki, şəriki olmayan Allah da bizə o üzədən

görünür. Hürufilərin Allahın insanın üzündə təcəlli etməsi fikri bu beytdən aydın oxunur.

*Pür edib peymanəyi, saqi, əlümə sun müdam,
Nuş edəlüm, kim bilür, neydə bu çərxi-dun bizə [9, s.361].*

Beytin mənası belədir ki, ey saqi badəni doldurub daim əlimə ver. Mən məst olum, bu çərxifələyin nə edəcəyini kim bilir. Burdan məst olub dünya qəminə laqeyd qalmaq fikrini oxumaq olar. Sonrakı beyt bu fikri təsdiqləyir:

*Ol səfa camın peyapey nuş edəlüm, ey həkim,
Çünki ol piri-muğandan oldu bu qanun bizə [9, s.361].*

Saqidən istədiyi badəni səfa camı adlandıraraq, onu içməyi piri-muğanın qanunlarından olduğunu deyir. Bildiyimiz kimi, piri-muğan təriqətçilikdə dərvişlərə təriqətin ehkamlarını öyrədən müəllimdir.

*Ey Həbib, əqli qoy, tut cami-eşqi hər nəfəs,
Şöylə layəqəl oli gör kim, gülə Məcnun bizə [9, s.363].*

Ey Həbib, hər zaman ağıldan əl çəkib eşq camını tut. Elə divanə ol ki, Məcnun baxıb gülsün. Məcnunun aşıqlıyının müqayisəyə cəlb edərək şair divanəliyin elə bir mərhələsini arzulayır ki, bu Məcnunda belə gülüş doğursun.

Yuxarıda qeyd etmişdik ki, hürufi dünyagörüşlü sənətkarlar peyğəmbərlərə, imamlara da mədhlər yazmış, onların tərənnümünü öz dünyagörüşlərinə uyğun tərzdə ifadə etmişlər. Klassik irsimizdə bir çox şairlər tərəfindən mədh olunan Hz. Məhəmməd peyğəmbər (s) haqqında Həbibinin yazdığı bir qəzələ diqqət edək:

*Şol mübarək zatına işim sənadır, ya nəbi,
Asiliq bimarına adın şəfadır ya nəbi [9, s.362].*

Ey peyğəmbər, işim sənənin xoşbəxt əslinə dua etməkdir. Sənənin adın dinsizlik dərsinə dərmandır. Burada dini inanclara görə qiyamət günündə peyğəmbərin şəfatət verici olacağından istifadə edilib.

*Ayağın torpağının qədrini nə bilsin hər kişi,
Kunfəkan ol torpağa kəmtər bəhadır, ya nəbi [9, s.362].*

Dini rəvayətlərin birində nəql edilir ki, bir gün Məhəmməd peyğəmbər (s) meraca gedərkən ayaqqabıları yadından çıxıb ayağında qalır. Bu barədə Cəbrayıl (ə.s.)

deyərəkən, o Allahın nidasını ona yetirir ki, sənin ayağının tozu göylər üçün zinətdir. Həbibini yuxarıda verilmiş beytdə bu rəvayətə işarə etmişdir.

*Ey günəş yüzlü həbib, hər kim səni həq bilmədi,
Danla məşhərədə anın yüzi qəradır, ya nəbi [9, s.362].*

Allahın müqəddəs kitabı olan “Qurani-Kərim”də deyilir: “*O gün Allahı dananlar və peyğəmbərə asi olanlar yerlə yeksan olmağı arzu edərlər və heç bir sözü Allahdan gizlədə bilməzlər!*” [53, s.71, “ən-Nisa”/42]. Həbibini “kim ki, səni həq bilmədi” dedikdə kafirləri nəzərdə tutur. Sabah məşhərdə Allahın rəhmətindən o adamlar uzaq olarlar ki, bu gün sənə və sənin dininə iman gətirmirlər.

*Çün sənin xoşluğuna yaratdı sənə aləmi,
Ayağın torpağına aləm fədadır, ya nəbi [9, s.363].*

Bildiyimiz kimi Allah-Təala yer üzünü, külli-aləmi Hz. Məhəmmədin (s) xətrinə yartmışdır və bu fikir Allahın müqəddəs kitabında da öz əksini tapır. Nəsimi və Gülşəni yaradıcılığında bu fikirlə rastlaşmışdıq. Həbibini də yuxarıdakı beytdə eyni fikri tərənnüm edərək yazır ki, yaradan dünyanı sənə görə yaratdı, aləm sənə ayağının torpağına qurbandır.

*Bu Həbibini xəstəyə qılğul şəfaət ruzi-həşr,
Çünkü əslində sənənlə aşınadır, ya nəbi [9, s.363].*

Ya nəbi, qiyamət günündə mənə şəfaət et. Çünki mən sənə aşınayam. Şair əslində “sənə dostam” deyir. Yəni mən nə etsəm də, işim nədən ibarət olsa da, bütün bunlar mənənlə yaxın olduğum üçündür. Yəni mən əhli-dinəm.

Həbibininin əsərlərində sufi dünyagörüşünə uyğun olaraq, ruhun vəhdəti-vücudə qovuşması fikrinə də təsadüf olunur.

*Cəhd qıl sənliyi sənəndən zail et,
Şol müsəffa ab ilə sən, ey qulam [9, s.364].*

Ey Allah qulu, çalış ki, badeyi-eşq ilə (şair bunu saf su adlandırır) sənliyi sənəndən kənarlaşdır. Yəni Allahla eyniləş.

*Bir əcəb rətli-giran sundu əlimə piri-məst,
Aldım içdim, canü dil mülkün imarət eyelədim [9, s.364].*

Şair şərab badəsini ağlar kasa adlandırır. Onu sərxoş pir şairə verir. Bu şərabı içən şairin can və ürək mülkü imarətə çevrilir.

*Çün məni məst eylədi ol rətlilə piri-muğan,
Məni dəxi mütriblə saqiyyə işarət eylədim [9, s.364].*

Göründüyü kimi, Həbibü bu qəzəl ilə sufi meyxanəsində hərəkətləri ardıcılıqla təsvir edir. O badə ilə piri-muğan məni sərxoş edən kimi, çalğıçı ilə saqiyyə işarət etdim.

*Mütribə, rast gu nəvadə çün düzəltdir çəgini,
Akifi-meyxanəyə çünkim bəşarət eylədim [9, s.364].*

Ey mütrib, çəngini rast pərdəsi üstündə köklə, danışdır, çünki meyxanə təkliyinə pənah gətirdim.

*Gün yüzün ayinəsində baxduğunca hər nəfəs,
Gözümə rövşən görünür vəchi-rəhman, ey həkim [26, s.47].*

Günəş üzün güzgüsünə hər dəfə baxarkən onda Allahın surətini açıq-aydın görürəm. Allahın insan üzündə əks olunması fikrinin tərənnümü bu beytdə əks olunmuşdur.

*Nə qədər fikri-dəqiq edər olursam bilünü,
Qayətində əql irməz ol miyanün, neyləyim [9, s.367].*

Hürufizmdə belə bir fikir mövcuddur ki, Tanrı həqiqəti ağılla dərk olunmazdır. Bu fikri şair belə ifadə edir: Nə qədər dərinədən, çox düşünsəm də məlum olur ki, miyanın sonuna ağıl ilə çatmaq olmaz. Yəni o sirrə bələd olmaq üçün fikirləşmək azdır.

*Xəttü xalın nəqşi dildən göz yaşılə getmədi.
Yazusudur başıma çünkim xudanı, neyləyim [9, s.367].*

Klasik Şərq fəlsəfəsində “Vəhdəti-vücut” nəzəriyyəsində yaranmamışdan əvvəl tale yazısı fikri vardır. Şair bu fikri əsas tutur. Xətt və xal klassik ədəbiyyada həm gözəlliyə, həm də yazıya-hərflərə işarədir. Sənin xətt və xalın mənim ürəyimə nəqş olunub. Bu alnıma yazılmış tale yazısı olduğu üçün mənim göz yaşım da onu ürəyimdən apara bilmədi.

*Sordu can rühul-Qüdsdən şol dəhanın sirrini,
Bilməzəm mən sirrini der qeybdanun, neyləyim [9, s. 367].*

“Qurani-Kərim”in “Əl-Bəqərə” surəsinin 30-cu ayəsində “...Allah: “Mən bildiyim şeyi siz bilmirsiniz” buyurdu” [53, s.6]. deyilir. Bu beytdə həmin ayəyə işarə edilir: Can Cəbrayıldan o ağzın sirrini soruşdu. Mən qeybi bilənin sirrini bilmərəm dedi.

Ney kimi bağrın dəlib hər dəmdə nalan eyləsin

Dərd ilə yansın yaxılsın vəsləti-yar istəyən [9, s.368].

Şair sufilərin dərd çəkməyin insanı Allaha yaxınlaşdırmaq fikrini əsas tutaraq “yarın vəslini istəyən ney kimi bağrını yarıb hər an nalə etsin, dərd çəksin”. Yəni Allahı hər an düşünsün.

Aşıqın yanmaqdan özgə dərdinə dərman yox,

Yanmaqda pərvanə bolsun şəmi-rüxsar istəyər [9, s.368].

Aşıq olan kəs dərdinə dərman axtarmamalıdır. Şəm istəyən gərək pərvanə tək yanmağı bacarsın. Çünki aşıqın eşq oduna yanmaqdan özgə çarəsi yoxdur.

Aşıq oldur canü dildən dərd qıldığı ixtiyar,

Dərdinə dərman buldu dərdi təkrar istəyən [9, s.368].

Aşıq o şəxsə deyilir ki, ürəkdən istəyərək dərdə düşdü. Dəfələrlə qeyd edildiyi kimi, sufizmin ilk qanunlarından biri bütün varlığı ilə təlimləri qəbul etməkdir. Bu fikri vurğulamaq üçün şair “dərdi-təkrar istəyən” ifadəsindən istifadə etmişdir. Dərdi təkrar istəyən dərmanını tapır. Ona görə ki, düşdüüyü yolun “sirati-müstəqim” olduğuna inanır.

Can verib bir can üçün yansa Həbibini qəm deyil,

Məsəvadan faruq oldu vəslə-dildar istəyən [9, s.368].

İmam Əlinin (ə.s.) kəlamlarından birində deyilir ki: “Dünya və axirət iki barışmaz düşməndir. Birinə yaxınlaşsın, o biri səndən uzaqlaşsın”. Sanki şairin bu beyti yazmaqda fikri Hz. Əlinin (ə.s.) o kəlamını nəzmə çəkməkdir. Həbibini bir candan ötrü öz canını verib yansa, qəm deyil, Allahın vəslini istəyən bu dünyadan, bu dünyanın zövqü-səfasından ayrı düşür. Bunu iki cür mənalandırmaq olar. Birincisi ölüb bu dünyadan uzaqlaşmaq yəni, axirətə qovuşmaq. İkincisi isə Hz. Məhəmməd peyğəmbərin (s) kəlamı ilə deyilsə “ölməmişdən qabaq ölərək” o dünyanı qazanmaq üçün bu dünyanın eyş-işrətindən könüllü əl çəkmək.

Az eylə, ey Həbib, şikayət ze cövri-dust,

Dərdü-bələdən inciməsin aşiqəm deyən [9, s.368].

Ey Həbib, dostun əzabından az şikayət et. Məgər aşiqəm deyən də dərddən, bələdən inciyərmi? Bu beyt Həbibnin üzərində böyük təsiri hiss olunan dahi Füzulidə:

Ahü-fəryadın Füzuli, incidibdir aləmi,

Gər bəlayi-eşq ilə xoşnud isən qovğa nəsir? [56, s.487].

Həbibinin sufiyanə fikirlə zənginləşmiş daha bir beytinə diqqət yetirək:

Gərçi yaran məst olub, nuş eyləməzlər kasəyi,

Bizə Fəzlin dövlətində gürəyi-baqi yetər [9, s.370].

Beytin mənası belədir ki, dostlar məst olub eşq camını içməzlərsə, bizə Fəzlin əbədilik vəd edən şərabı yetər. Şair burada məcazi olaraq badə içməyənləri məst adlandırır. Onun əqidəsincə, sufiyanə şərab insanı sərxoşluqdan ayıldır. Yəni xabi-qəflətdən oyadaraq doğru yola yönəldir. Bu yol Fəzilin yəni, hüriflik cərəyanının nümayəndəsinin göstərdiyi yoldur.

Kilki-qüdrət alına çün fəzli-bismillah yazar.

Yəni rəhman surətin şeytanı gözdən dur edər [9, s.370].

Dində belə bir inam mövcuddur ki, Allahın adı çəkilən yerdə şeytan olmur. Şair bu inamı insanın üzünə köçürür: Qüdrət qələmi alına bismillah sözünün fəzilətini yazıb. Üzündə rəhmanın nuru var. Sənin o surətin şeytanı gözdən uzaqlaşdırar.

Qəm degil, xeyli-xəyalın yıxsə ey şah, can evin,

Çünki hüsnün gənci-eşqünlə anı məmur edər [9, s.371].

Ey şah, sənin xəyallarının qoşunu mənim can evini yıxsə, qəm etmərəm. Çünki gözəlliyin və eşqinin xəzinəsi onu abadlaşdıracaq. Yəni Tanrı eşqinin yolunda nə qədər dərd çəkib fənaya uğrayırsansa, bəqa aləmində hüsnün görməyə can atdığı o eşq səni xoşbəxt edəcəkdir.

Münşiyi-qüdrət yazar çün dəftərinin surətin,

Xətti tövqiüni ol dəm riqəyi-mənşur edər [9, s.371].

Qüdrət katibi dəftərinin surətini yazar. Həmin anda da sənin üzünün xətti-rəhmanın möhürü o dəftərin surətini nəşr edər. Həbib çox gözəl və rəmzi ifadə tərzilə Allahın insanı yaradaraq onda təcəlli etməsini tərənnüm etmişdir.

*Ləlü lölünün Həbibini nəzm edəcək mədhini,
Eşidən der bu Məsihadır ki, nəfhi-sur edər [9, s.371].*

Həbibini inci və ləlinin tərifi yazacaq. Eşidən bunu İsanın sur çalmağına bənzədəcəkdir. Nəfhi-sur eyni zamanda ölümləri diriltmə simvolu kimi də işlənir. Ümumiyyətlə, hürufizmdə olan inamlardan biri də sözün gücünə olan inamdır ki, bunu Həbibini yuxarıda göstərilən beytdə izah edir.

*Sən ol insani-kamilsən, əla, ey surəti-rəhman,
Ki, daim hüsnünə səcdə sürüşü mah edər [9, s.371].*

İlk insanın yaradılışını müqayisə gətirərək, insana “ey Allahın surəti” deyir, sən həmin o insansan ki, Cəbrayıl yəni mələklər, günəş, ay sənə gözüllüyünə səcdə edirlər. Hürufizmin qaydalarına görə Allah kamil insanın üzündə təcəllə edir. Buna əsaslanaraq, Həbibini də o kamil insan sənə deyir.

*Əmin olan həvadisən, dü aləmdə o aşiqdir,
Ki, sən məşuqi-qeybanın eşigin ol pənah eylər [9, s.371].*

Hər iki aləmdə bütün hadisələrdən xəbərdar olan odur. Sən qeyb məşuqəsini də mənim üçün pənah edən odur. Bu beytlə şair Tanrını mədh edir. Eyni zamandan insanı da Tanrı ucalığına qaldıraraq “məşuqi-qeyban” adlandırır.

*Müşəfi-hüsnün təfəül eddigümcə ruzü şəb,
Taleimdə görünən bu surəyi-tənha gəlür [9, s.372].*

Gözəllik kitabın ilə hər axşam-səhər fal açıram. Mənim taleyim üçün bu tək surə gəlir. Şair burada insan üzündə Allahın təcəlli etməsi fikrini fal açmaya təşbeh edərək öz təkliyini, aşiqindən ayrıldığını təsvir etmişdir.

*Şəmi-ruxi-cəmalın bir nuri-ləmyəzəldir,
Kənarınə bulunmaz hərgiz anın nəhayət [9, s.374].*

Gözəl üzünün şəmi elə bir sönməz işıqdır ki, onun şüasının sonu yoxdur. Yəni bütün bəşərə Tanrı öz nuru ilə can verir, yenə də o nur sona yetmir.

*Sən müşəfi-həyatı yazdıqda dəsti-qüdrət,
Yüzün səhifəsində nəqş etdi yeddi ayət [9, s.374].*

Qüdrət əli sənə yaratdıqda-həyat kitabını yazdıqda üzünün səhifəsində yeddi ayə nəqş etdi. Sonrakı beytdə bunun tam açılışını verərək:

*Kirpiklərinlə qaşın, zülfün hürufidir ki,
Səbilməsanidə səhh oldu ol kiləbət [9, s.374].*

deyir. Yəni hürufilərin fikrincə insan üzündə olan kirpiklər, qaşlar, saç hərflərə işarədir. Şair bunları Quranın Fatihə surəsinin yeddi ayəsi ilə müqayisə edir.

*Məşuqədən xəbər kim bilmək dilərsə, yansın,
Eşq oduna ki, aşiq budur əssah rəvayət [9, s.374].*

Məşuqədən xəbər bilmək istəyən aşiq eşq oduna yanmalıdır. Çünki doğru yol budur.

*Bipavü sər fənadə qalmış dürür Həbibü,
Lütfünlə dəstigir ol, fəzlinə et inayət [9, s.375].*

Ey Allah, Həbibü bu dünyada başsız ayaqsız qalmışdır. Lütfünlə ona kömək et, fəzlinlə qayğı göstər. Qəzəlin başlangıcından sonunadək müxtəlif sufi, hürufi fikrləri tərənnüm edən şair son beytdə Allaha müraciət etməklə əvvəlki misralarda olduğu kimi fikirlərin ona doğru yönəldiyini açır. Başqa bir qəzəlin bir beytində də eyni fikiri ifadə edərək:

*Bu Həbibü dünyəvü üqbadə bəs,
Həzrətindən qeyrə etməz ehtiyac [9, s.376].*

deyə yazmışdır. Həbibü bu dünyada da, o dünyada da yalnız Allaha möhtacdır. Bu təriqətçilərin həyat yolunun rəmzidir.

Şərh etdiyimiz nümunələr əsasında belə qənaətə gəlmək olar ki, Həbibü yaradıcılığında sufizmə və eyni zamanda hürufi ideyalarına xeyli dərəcədə yer verən bir şairdir.

Ümumilikdə götürdükdə isə XV əsr irfani poeziya öz bədiyatı ilə maraqlı bir mənzərə yaradır. Belə ki, əgər Seyid Yəhya Bakuvi, Dədə Ömər Rövşəni, Şeyx İbrahim Gülşəni yaradıcılıqları ilə nümayəndəsi olduqları təriqətin üsul və vasitələrini təbliğ edirdilərsə, Xəlili, Kişvəri, Hidayət, Həqiqi, Həbibinin əsərləri isə təsəvvüf görüşlərini daha poetik tərənnümü ilə fərqlənir. Lakin bu fərq adları çəkilən müəlliflərin əsərlərində istifadə olunan bədii təsvir və ifadə vasitələrinin işlənilməsinə mane olmur. XV əsr anadilli poeziyamızda məcazlardan istifadə olunma təsəvvüf poeziyasının daha çox poetikləşməsinə imkan yaradır. Məcazlardan istifadə haqqında danışdığımız

şairlərin lirikasının ayrılmaz hissəsini təşkil edən sufi rəmzlərinin inikasında yardımçı vasitə rolunu oynayır. Ümumiyyətlə desək XV əsrin söz ustaları öz yaradıcılıqları ilə Azərbaycan dilinin bütün üslubi incəliklərindən istifadə edərək, klassik poeziyanı bədii məziyyətlər baxımından zənginləşdirmişdirlər.

Rövşəni, Gülşəni əsərlərində ideya-məzmun baxımından Nəsimi ənənəsi duyulur. Haqqında söz açdığımız şairlərdən Seyid Yəhya Bakuvi Xəlvətiyyə təriqətinin “piri-sani”si olduğundan, şairin yaradıcılığının böyük bir qismini həmin təriqətin tərənnümü təşkil edir. Ümumilikdə isə müəyyən qədər hürufizmin və eyni zamanda daha bariz şəkildə sufizmin XV əsr klassik Azərbaycan ədəbiyyatında tərənnüm etdiyini qətiyyətlə söyləyə bilərik. Bu dövrdə yaşamış bütün klassik şairlərin yaradıcılığında güclü şəkildə sufi meyilləri müşahidə olunur. Onların qələmə aldığı poetik nümunələri təsəvvüfi baxımdan incələyərkən bu, açıq şəkildə özünü göstərmiş olur.

2.2. XV əsr Azərbaycan ədəbiyyatında sufizmin nümayəndələri və onların əsərləri

Klassik Azərbaycan ədəbiyyatının tədqiqatından danışarkən ilk növbədə ədəbiyyat tarixinin öyrənilməsində ilkin mənbə sayılan təzkirələrin mühüm rolu qeyd olunmalıdır. Məlum olduğu kimi, Lamii Mahmud Çələbinin “Nəfahət tərcüməsi”, Taşköprülüzadənin “Şəqayiqi-Nümaniyyə üləmayi-dövləti-Osmaniyyə”, Sinanəddin Yusif Əfəndinin “Mənaqibi-şərif və təriqətnəməyi-piran və məşayiqi-aliyyəyi-xəlvətiyyə”, Məhəmməd Cəmaləddin Hulvinin “Ləmazati-Hulviyyə əz ləmazati-ulviyyə”, Məhəmmədəli Tərbiyətin “Daneşməndani-Azərbaycan”, Övliya Çələbinin “Səyahətnamə”, Sam Mirzənin “Töhveyi-Sami” Şəmsəddin Saminin “Qamusul-ələm”, Sadiq bəy Əfşar “Məcməül-xəvas” və s. kimi təzkirələr orta əsr, o cümlədən XV əsr sufi şairlərinin həyat və yaradıcılığını öyrənmək üçün əsaslı mənbə sayılır.

XV əsr sufi şairlərinə gəldikdə isə əsərləri əsasən bizim tədqiqat obyektinə kimi seçilmiş Seyid Yəhya Bakuvi, Dədə Ömər Rövşəni, Şeyx İbrahim Gülşəni, Xəlili, Mirzə Cahanşah Həqiqi, Nemətullah Kişvəri, Əfsəhəddin Hidayət və Həbibinin

yaradıcılığında sufi görüşlərinin tədqiq olunması nəzərdə tutulmuşdur. Tədqiqat işlərində bir qayda olaraq müəyyən çərçivənin, sərhəddin, məhdudluğun olmasını nəzərə alaraq sufi mətnlərinin əlyazma qaynaqlarında araşdırılması üçün məhz bu şairlərin əlyazma irsi üzərində araşdırmalar aparılması məqsədəuyğun hesab edilir. Bununla belə, böyük Nəsimi yaradıcılığının bir qismi XV əsrə təsadüf etdiyindən və əvvəlki paraqraflarda da qeyd edildiyi kimi XV əsr şairlərinin yaradıcılığına Nəsimi irsinin bilavasitə təsiri olduğundan onun da əlyazma irsinin tədqiq tarixinə nəzər salmağımız yerinə düşər.

Dahi Azərbaycan filosof-şairi **İmadəddin Nəsimi** haqqında ilk məlumat verən mənbə böyük özbək şairi Əlişir Nəvainin “Nəsayimül-məhəbbə” və Əmir Kəmaləddin Hüseyninin “Məcalisül-üşşaq” adlı təzkirələridir. Şair haqqında sonrakı dövrün bir çox təzkirələrində də bəhs olunmuşdur. Bunlardan Qəstəmonili Lətifinin “Məşahir-üş-şüəra”, Aşıq Çələbinin “Təzkirət-üş-şüəra və “Məşair-üz-züəra”, Həsən Çələbinin “Təzkirət-üş-şüəra” Övliya Çələbinin “Səyahətnamə”, Gelibolulu Alinin “Künhül-əxbar”, Bursalı Məhməd Tahirinin “Osmanlı müəllifləri” və başqalarını misal göstərmək olar.

Avropa mənbələrində də Nəsiminin tədqiqi ilə bağlı məlumata rast gəlinir. Bu barədə ilk addım alman şərqşünası Hammer Purqştalla məxsusdur. O, türk təzkirəçilərinin əsərlərindən istifadə edərək, şairi Avropa ədəbi mühitinə tanıtmışdı. Avropa şərqşünaslarından Dorn, Gibb, Frans Babinger, Alessio Bombaçi də Nəsimi barədə tədqiqat işləri aparmışlar.

Azərbaycanda bu böyük şairimizin tədqiqində ilk addım XX əsr ədəbiyyatşünası Firudin bəy Köçərliyə məxsusdur. 1923-cü ildə Salman Mümtazın “Maarif və mədəniyyət” jurnalında Nəsimi haqqında məqaləsi çap olunmuş, 1926-cı ildə isə o, şairin “Divan”ını nəşr etdirmişdir. 1937-ci ildən etibarən Həmid Araslı Nəsimi yaradıcılığının tədqiqi ilə bağlı bir sıra işlər görmüşdür. Nəsimi yaradıcılığının fəlsəfi mahiyyəti Zümrüd Quluzadə tərəfindən araşdırılmışdır.

Dahi şairin 650 illiyi ilə əlaqədar olaraq 2019-cu il "Nəsimi ili" elan edilməsi ilə əlaqədar olaraq Nəsimi irsi yenidən incələnməmişdir. Nəsimi əsərlərinin qayəsi bir çox alimlərimiz tərəfindən tədqiqə cəlb olunmuşdur.

Seyid Yəhya Bakuvi. Təkcə Azərbaycanda deyil, Anadoluda və yaxın Şərqdə də məşhur olan tanınmış sufi şair Seyid Yəhya Bakuvi haqqında ilk məlumata Lamii Mahmud Çələbinin “Nəfahət tərcüməsi” əsərində rast gəlinir. Digər mənbə isə təzkirəçi Taşköprülüzadənin “Şəqayiqi-Nümaniyyə üləmayi-dövləti-Osmaniyyə” əsəridir.

Eyni zamanda Sinanəddin Yusif Əfəndi “Mənaqibi-şərif və təriqətnəmeyi- pıran və məşayiqi-aliyyəyi-xəlvətiyyə” əsərində Məhəmməd Cəmaləddin Hulvinin “Ləmazati-Hulviyyə əz ləmazati-ulviyyə”sində Amasiyalı Əlinin “Töhfətül mücahidin və behcətüz-zahidin” əsərində Bakuvidən bəhs olunur. Bakuvidən xəbər verən mənbələr sırasına Məhəmməd Nəzminin “Hədiyyətül-İxvan”, Sadiq Vicdaninin “Tomari-turuqi-aliyyə”, Hüseyn Vəssafın “Səfineyi-övlüyayi-əbrar şərh-i-əsmar”, Bursalı Məhməd Tahirin “Osmanlı müəllifləri”, Bağdadlı İsmayıl Paşanın “Hədiyyətül-arifin”, Məhəmməd Əli Ayinin “Təsəvvüf tarixi” və “Hacı Bayram Vəli” əsərlərini aid etmək olar. Bakuvi haqqında yazılan ilk əsər Xocazadə Əhməd Hilminin “Seyid Yəhya” əsəridir. Bundan başqa, Rəhim Sərinin “İslam təsəvvüfündə xəlvətlik və xəlvətilər” əsərində filosof şairin xəlvətlik fəaliyyətindən bəhs olunmuşdur. Həmçinin tanınmış türkiyəli ədəbiyyatşünaslar Əhməd Atəş, Fuad Körpülü, Əbdülbaqi Gölpınarlının da yaradıcılığında Bakuvi ilə bağlı tədqiqlər özünə yer tapmışdır.

Azərbaycanda bu görkəmli sufi şairin yaradıcılığı haqqında Məhəmmədəli Tərbiyətin “Daneşməndani Azərbaycan” təzkirəsində, Abasqulu ağa Bakıxanovun “Gülüstani-İrəm”, Firudin bəy Köçərlinin “Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi materialları”, M. Mahmudbəyovun “Qafqazda müridlik cərəyanları” əsərlərində rast gəlinir. Azərbaycanlı alimlər sırasında Seyid Yəhya Bakuvi yaradıcılığını geniş şəkildə tədqiq edən Əliəjdər Səidzadədir. Azadə Musayeva “Seyid Yəhya Bakuvinin əlyazmaları”, “Seyid Yəhya külliyyatının əlyazmaları” məqalələrində görkəmli şairin əsərləri barədə geniş məlumat vermişdir.

Seyid Yəhya Bakuvi əlyazmalarının tədqiq və araşdırılmasına aid bir sıra işlər Mehmet Rıhtıma aiddir. O, AMEA Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunda və İstanbul kitabxanalarındakı əlyazmalar üzərində araşdırmalar apararaq, Bakuvinin əsərlərini tədqiq etmiş, “Şərq ədəbiyyatında xəlvətlik, təsəvvüfi görüşlərinin təşəkkülü

və Seyid Yəhya Bakuvi yaradıcılığı” mövzusunda dissertasiya işi yazmış, “Seyid Yəhya Bakuvi və xəlvətlik” kitabını nəşr etdirmişdir. O, müxtəlif qaynaqlardan istifadə edərək, Seyid Yəhya Bakuvinin əsərlərinin tam siyahısını müəyyənləşdirməyə nail olmuşdur [54, s.75-80].

Son dövrlərdə şairin əlyazmaları ilə bağlı araşdırmalar Nəzakət xanım Məmmədliyə məxsusdur, alimin 2022-ci ildə Seyid Yəhya Bakuvinin əsərlərinin tərcüməsi olan “Risalələr” adlı 2 cildlik kitabı çap edilmişdir.

Əs-Seyid Cəmaləddin Yəhya-ibn-əs-Seyid Bəhaəddin əş-Şamaxi əl Bakuvi XIV əsrin sonlarında doğulmuşdur. Onun “Şirvani” nisbəsi ilə yanaşı “Bakuvi” nisbəsini də daşmasını həyatının ən mühüm dövrünü Bakıda keçirməsi ilə əlaqələndirirlər.

“Seyid Yəhya Bakuvinin xəlvətiyyə təriqətinə yeni bir istiqamət verməsi “piri-sani” adlandırılmasına səbəb olmuşdur. Seyid Yəhyanın atası altıncı imam Musa Kazımın (ə.s.) soyundandır. O, şeirlərində “Seyid” təxəllüsündən istifadə etmiş, əsərlərinin sonunda “Yəhya-əl Hüseyni” imzasını qoymuşdur” [54, s.72].

Dədə Ömər Rövşəni. XV əsrin filosof şairi Dədə Ömər Rövşəni haqqında ilk məlumata Üsaməddin ibn Taşköprüzadənin “Əşşəqayiqün-nemaniyyə fi üləməi-dövlətül-Osmaniyyə” əsərində rast gəlinir [75, c.1, s.16]. Dədə Ömər Rövşəni Türkiyənin Aydın elində anadan olmuşdur. Qeyd edək ki, Türkiyənin qədim şəhərlərindən olan Aydının başqa adı Gözəlhisardır. Dədə Ömər Rövşəni irsinin əsas tədqiqatçılarında hesab edilən prof. A. Musayeva şairin

*Miskin həqir Rövşəni əslin sorar isən
Aydın elində Tirə yanında Gözəlhisar.*

və

*Ey badi-nəsim Rövşəninin,
Aydın elinə apar pəyamın.*

şeirlərindən çıxış edərək, şairin “təbrizli”, “bursalı”, “Aydın Rövşən köyündən”, “Aydın Yenice köyündən” olduğunu göstərən mənbələrin yanlış məlumat verdiyini sübut etmişdir [75, c.1, s.21].

Dədə Rövşəninin müridi olan Şeyx İbrahim Gülşəninin mürşidini andığı bir qəzəli də onun Aydın elindən olduğu fikrini təsdiqləməyə əsas verir.

Nedim ey Gülşəni, Aydın elinə,

Ziyayi-Rövşənsiz girmək olmaz [73, c.1, s.494].

Şairin ailəsi haqqında məlumatlara gəlincə, atasının adının Əli olduğu, böyük qardaşı Əlaəddinin Xəlvəti təriqətinə mənsubluğu və bir oğlu olduğu məlumdur.

Məhəmmədəli Tərbiyətin “Daneşməndani-Azərbaycan” əsərində verilən məlumata görə şairin oğlunun adı Nemətulla Rövşənizadə olmuşdur. İbrahim ibn Nemətulla Rövşənizadə adlı nəvəsi müəllim olmuş və 1563-cü ildə vəfat etmişdir [75, c.1, s.21].

Rövşəninin əsl adı Ömərdir. Adına artırılan “Dədə” sözü onun Xəlvəti təriqətinin nümayəndəsi olduğuna görədir. Şair Xəlvətiyyə təriqətinə mənsubluğunu şeirlərində belə ifadə edir:

Padşahəm ki, bəndəyi-ğəniyəm,

Öməri-Xəlvətiyi-Rövşəniyəm [75, c.1, s.25].

“Dədə” məqamı sufizmdə “mühib”likdən sonrakı dərəcədir. Mövləvilikdə mühib dərviş olmağa iqrar verib çiləsini tamamladıqdan sonra hücrə sahibi olur və “dədə” deyə anılır” [110, s.85].

“Ümumiyyətlə, “Dədə” ifadəsi orta əsrlərdə böyük, hörmətli, tanınmış şəxslərin adına hörmət əlaməti olaraq artırılmışdır” [75, c.1, s.22].

Qeyd olunduğu kimi “Rövşəni” şairin təxəllüsüdür. Tədqiqatçılar şairin bunu aydınlı olması, eləcə də qəlbinin işıqlı olduğunu göstərmək üçün seçdiyini qeyd edirlər. Şair özü bu fikri qəzəllərində belə ifadə edir.

Mən Rövşəniyəm eşq ilə, sən hüsn ilə rövşən

Eyş eyləsəvüz nolə həman bir sənü bir mən [75, c.1, s.29].

Ey Rövşəni, isminə müvafiq əməl eylə,

Saqın sənə aldatmasın, oda, külə dönsün [75, c.1, s.31].

Qeyd olunan nümunələrdən göründüyü kimi Dədə Ömər Rövşəni təxəllüsünü qəlbinin işıqlı olduğunu bildirmək üçün işlətməmişdir.

Şeyx İbrahim Gülşəninin Bərdəi haqqında ilk məlumatı Qastamoğlu Lətifini “Təzkirə”sindən alırıq. Lətifindən sonra şair haqqında Hafiz Hüseyn Kərbalayi Təbrizinin “Rövzətül cinan və cənnətül cinan”ında (1567-68), Naizadə Ətainin, Taşköprülüzadənin “Şəqaiqi-nemaniyyə”sinə yazdığı əsərində, Katib Çələbinin “Kəşfüz-zünun”unda danışılmışdır. Ş. Saminin “Qamusul elam”, Naci əfəndinin “Əsami”, M. T. Bursalının “Osmanlı müəllifləri”, B. M. Kocatürkün “Türk ədəbiyyatı tarixi” əsərlərində də Gülşəninin Bərdəinin həyat və yaradıcılığından söz açılır. Məhəmmədəli Tərbiyət XVI əsrdə yaşamış türk tədqiqatçısı Əhməd əfəndi Taşköprülüzadənin “Şəqaiqi-nemaniyyə”sinə istinad edərək, Bərdəinin 1426-cı ildə doğulduğunu qeyd edir. Adının isə bütövlükdə Şeyx İbrahim bin Şəhabəddin olduğunu deyir. Seyid İsmayıl Sadiq Kamal da “Şərhi-əsmayi-ənbiyanın, övliyanın qissəsi” əsərində Gülşənin həmin ildə doğulduğunu deyir. Gülşəni Bərdəinin əlyazma irsinin araşdırılması da professor A. Musayevanın adı ilə bağlıdır.

Xəlili. XV əsrdə yaşayıb yaradan şairlərdən sufi ideyalarının tərənnümünə yer verən bir sənətkar Xəlilidir. Onun təvəllüd tarixinin h.810/m.1407-ci il olduğu təxmin edilir. Şairin həyatı haqqında yeganə məlumat öz əsəri olan “Firqətnamə”sinə əsasən müəyyən edilmişdir. Bəzi mənbələr onun Diyarbəkrlı olduğunu göstərirlər. Əsərdən alınan məlumata görə şair təhsilini Əcəm diyarında tamamladıqdan sonra təsəvvüf yolunu seçərək, savadını artırmaq üçün səyahət edir. Mənbələrdə elm mərkəzi kimi adı çəkilən İznıq şəhərinə gəlir. Bu faktı Aşiq Çələbi və Lətif özləri təzkirələrində qeyd edirlər. Ömrünün sonuna qədər burada şeyxlik edən Xəlili elə orada da vəfat etmişdir.

Xəlili haqqında ilk məlumat Ədirnəli Səhi bəyin “Həşt behişt” əsərində verilmişdir. Lətifinin “Təzkirəsi”ndə, Aşiq Çələbinin “Məşairi-şüəra”sında, Taşköprülüzadənin “Şəqaiqi-nemaniyyə”sində, Övliyyə Çələbinin “Səyahətnamə” əsərində, Katib Çələbinin “Kəşf-üz-zünun” təzkirələrində Xəlili haqqında bu və ya digər məlumata rast gəlinir.

Xəlili irsi sonrakı zamanlarda Məhəmməd Tahir “Osmanlı müəllifləri”, Faşiq Rəşad “Tarixi-ədəbiyyati-Osmaniyyə”, Faruq Timurtaş “Tarix içində Türk ədəbiyyatı”, Əhməd Qabaqlı “Türk ədəbiyyatı”, Vəsfə Mahir Qocatürk “Türk ədəbiyyatı tarixi”, Əbdülqadir Qaraxani “Əski türk ədəbiyyatı incələmələri”

əsərlərində tədqiq olunmuşdur. Avropa şərqşünaslarından Hammer, Gibb, Bloşe, Perş və başqalarının tədqiqat obyektinə olan Xəlili yaradıcılığı Azərbaycanda çox gec öyrənilməyə başlanmışdır. Bu addım tanınmış Azərbaycan ədəbiyyatşünası akademik Həmid Araslı tərəfindən atılmışdır. O, “Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi”nin I cildində nəşr olunan “XV-XVI əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatı” məqaləsində Xəlili haqqında məlumat vermişdir.

Vətəninə Xəlili yaradıcılığının fundamental şəkildə araşdırılması ilə bağlı ilk addım professor Azadə Musayevaya məxsusdur. Hələ 1988-89-cu illərdə Xəlili firqətnaməsinin Rusiya Elmlər Akademiyası Şərqşünaslıq İnstitutunda qorunan əlyazmaları üzərində tədqiqatlar aparan professor A. Musayeva Xəlilinin azərbaycanlı olması ilə bağlı qəti fikirlər söyləmişdir. Əsəri transfonoliterasiya edərən A. Musayeva sonrakı illərdə Xəlilinin elm aləminə məlum olan “Firqətnamə” əsərini tam şəkildə nəşr etdirməyə müvəffəq olmuşdur. A.Musayevanın vermiş olduğu məlumata görə Xəlili “Firqətnaməsi”nin dünyanın mütəlif kitabxanalarında 9 əlyazma nüsxəsi qorunmaqdadır [78, s.102].

“Firqətnamə” əsəri bəzi mənbələrdə “Fəraqnamə” kimi verilir. A. Musayeva şairin aşağıdakı beytindən çıxış edərək, əsərin adının “Firqətnamə” qəbul olunması fikrini irəli sürmüşdür:

Oqunsun adı “Firqətnamə” densün,

Qələm kim, yazdı mişkin xamə densün [76, s.111].

Xəlili də yuxarıda qeyd etdiyimiz bir çox şair kimi əsərlərində təsəvvüfi ideyaların tərənnümü əks olunan sənətkar olaraq Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində yer almışdır. Onun sufiyanə ideyalarla qələmə alınmış “Firqətnamə” əsərinin yazılma tarixini şair özü h.876/m.1471-72-ci il kimi qeyd edir. “Firqətnamə” “Səbəbi-nəzmi-kitab” bölməsi də daxil olmaqla, 57 farsca başlıqlı hissədən ibarətdir. Əsərdə 5 minacat, 23 qəzəl, 2 təşbihat, 1 müxəmməs, 1 müstəzad, 1 mürəbbe, 1 tərcih, 2 “şikayət əz zəmanə” adlı məsnəvi mövcuddur. Bəzi bölmələrin sonunda “Xülaseyi-süxən” başlıqlı parçalar yer almışdır. Əsərin bir çox yerlərində “Məsnəvi” adı ilə ayrılmış hissələrə də rast gəlinir. Əsər orta əsr poemalarına xas şəkildə minacatla başlayır, sonra “Dər tovhidi-bari-

Təala” (Allah-Təalanın təkliyi haqqında – Ş.M.) başlıqlı hissədə Allahın birliyini mədh edir:

*Zatın təfəkküründə təhəyyürdədidür üqul,
Vəsfın təsəvvüründə aciz cümlə zat.
Künhini zatının necə idrak edə üqul
Çün yoq cənabi-izzətünə sətəyi-cəhat* [78, s.167].

Sonrakı hissə peyğəmbərin mədhinə həsr edilmişdir. Şair “şəriətin sərvəri” “peyğəmbərlərin başının tacı” “şəmsül-erabi-rəsul, qəmər-tələti əcəm” adlandırdığı Məhəmməd peyğəmbərin (s) İslam dinində mövcud olan inama görə bəqa aləmində şəfaət vermək xüsusiyyətini nəzmə çəkərək, məşhər günü onun da əlindən tutacağına ümidli olduğunu ifadə edir:

*Candan hər ol ki, nəəm əmri-şərinə,
Sənsən şəfi yovmi-cəzadə ana nə ğəm.
Umar Xəliliyi-xəstə tapundan şəfaəti,
Etsən şəfaəti kərəmindən nə ola kəm?!* [78, s.169]

“Şair əsərin “Mədhi-əsbab” bölməsində “yari-Mustafa” deyərək, peyğəmbərə yaxın olanları mədh edir. Əbu Bəkr, Ömər, Osman (Quranı tərtib edən deyə anır – Ş.M.), “İsminə Heydər deyilən” şiri-xuda Əliyyə-Mürtəza, İmam Həsən, İmam Hüseyin, Hz. Həmzə, Hz. Abbasın adları çəkilir” [78, s.169].

“Xitab be mürği-dil” (Ürəyə müraciət – Ş.M.) hissəsində şair öz qəlbinə “Sözündən könüllər şad olur. Xəstə ürəklər dodağından şəfa tapır. Söz qoşmağa başla ki, eşidənlər şad olsunlar. Bu gün sən söz dəryasının qəvvasısan. Bizim üçün bir neçə yaxşı gövhər çıxar. Söz meydanı sənindir. Bu meydana girib pəhlivanlıq et, hünər göstər. Bizə eşqdən danış” kimi sözlərlə müraciət edir.

“Səbəbi-nəzmi-kitab” hissəsində əsərin yazılma səbəbini belə izah edir ki: “Mən əcəm mülkündə elmlə məşğul olurdum. Zahidlik yolunu seçmişdim, hüzur əhlini özümə dost etmişdim, yerim gah mədrəsə, gah məscid idi. Dilimdə nuri-hikmət parlayırdı. Ləzzəti tərək edərək, hər an elm oxumağı özümə peşə etmişdim”. Ardınca bir dostunun təkidi ilə səfər etmək niyyətinə düşdüyündən və bir şəhərə çatdığından bəhs olunur. Haqqında danışılan bu gözəl şəhərin adı İznıqdır. Şair onu Darüssələmin-

Cənnətin eyni adlandırır. “Ağazi-dastan və səfər kərdən və rəsidən be diyari-məhbub” (Hekayənin, dastanın başlanması və sevgilinin diyarına səyahət – Ş.M.) hissəsindən sonra gələn “Müşahidə kərdəni-məhbub” (Sevgilini görmək – Ş.M.) başlıqlı parçada şair sevgilisini vəsf edərək onu pəriyə, huriyə bənzədir, ayla və günəşlə müqayisə edərək çox gözəl olduğunu söyləyir:

*Məgər bir sərvi boylu simi-ğəbgəb,
Günəş tələtlü, amma şəkkərin ləb.
Oturmuş guşeyi bazarıstanda,
Nəziri gəlməmiş dövri-zamanda.
Vücudi nur ilə olmuş siriştə,
Bəşər deməklikdə qorqar firiştə [78, s.173].*

Əsərin sonrakı “Xitab kərdəni-hatif be aşiq” (Daxili səsin aşiqə müraciəti – Ş.M.) adlı hissəsində şair daxili səsinin təhriki ilə ürəkdən “Niyə qan ilə doldun?”, gözdən isə “Nə gördün ki, zöhdün xərmənini yerə verdin?” deyə soruşur. İlk olaraq, göz cavab verir. O aşiqə “*Mənim məramım dildarın üzünü seyr etməkdir. Çünki, mən didar əhliyəm. Bu işdə mənim günahım yoxdur, sən könlünə nəsihət et.*” deyə məsləhət verir. Aşiq könlə müraciət etdikdə könlü gözü danlayaraq deyir: “*Ey göz, niyə hiyləyə uyub mənə böhtan atırsan? Mən ucbatından aşına olmadımmı? Sən niyə o ay üzliyə baxdın ki, mən də odlara yanam? Mənim adım ürəkdir. Mən sevdalı olduğumçün cahanda rüsva olmuşam. Kimin yolunda belimi bərk bağlasam, qəmdən ölsəm də onu tərək etmərəm.*” Göz könlüdən bu cavabı eşitdikdə, ona “*Baxmaq mənim işimdir, sən niyə sevdin?*” deyə soruşur. “*Əgər məni baxmaqda qınayırsansa, mən bundan sonra o nigarı görsəm nəzər qılmayıb, səni onun üzünə həsrət qoyaram.*” Bunu eşidən ürək gözə tabe olur. “*Məni eşq oduna daha da yandırma, mənim sözümə fikir vermə ki, mən eşq divanəsiyəm. Əgər sən o gülzarə baxmasan mənim canım qəm oduna yanar. Mən günahkar olduğumu təsdiqləyirəm*” [78, s.176-179].

Əsərdə ürəklə gözün mübahisəsindən sonra “məsnəvi” başlıqlı 4 misralıq bir şeir və “könlü” rədifli mürəbbə mövcuddur.

Əsərin sonrakı hissəsində yenə də ürəyin aşılıq halından bəhs olunur və 5 beydən ibarət “dil” rədifli qəzəl verilir.

*Bəni aşüftəvü şeyda qılan dil,
Bana bu eşq odun peyda qılan dil.
Həvəs odinə yaqan cani çün ud,
Həvayi-aləmi bala qılan dil [78, s.183].*

Bu qəzəlin ümumi məzmunu belədir ki, aşiq öz halını belə təsvir edir: Üzüm qana boyanmış, vücudum eşq oduna yanmış, belim qəmdən ikiqat əyilmişdir. “Rəftəni-cəvan be risalət” hissəsində cavanın elçi getməsi təsvir olunur. Bundan sonra onun dilindən 1 müxəmməs verilir. Bu müxəmməsdə aşiq öz halından danışır, gecə cündüz onun hicrində qan ağladığını, yolunda əzablar çəkdiyini, ona çatmaq üçün fəryad etdiyini bəyan edir. lakin bu sözlər o nigara əsər etmir deyərək, elçini qovur. Əsərin bu yerində yenə aşıqın dilindən 2 qəzəl verilir və “Xitab kərdən be məhbub” başlıqlı hissədə sevgiliyə müraciət olunur.

*Əgər yoq isə xəvfün bən gədadən,
Həbibə, ehtiraz eylə xudadən.
Qərib isəm nola vardır ilahım,
Ana zahir dürür bu süzü ahım [78, s.193].*

Xəlili əsərin “Şikayət əz dövrən” hissəsində aşıqlərə cövrü-cəfa verməsindən zəmanədən şikayətlənir;

*Beğayət zalimü qəddardır ol,
Cəfa qılıcı ki, məkkardır ol.
Əgərçi görünür zahirdə gülşən,
Vəli mənidə külxən yegdir ondan [78, s.196].*

Sonra “Naümidə kərdəm” başlıqlı bölmədə aşiq ümitsizliyə qapanaraq naçar qaldığından danışır [46, s.196]. “Xitab kərdəni-eşq” (Eşqin müraciət hissəsi – Ş.M.) baharın təsviri ilə başlayır:

*Yenə yer geydi yaşıl xəlätini
Gülüstan buldi firuz zinyətini
Açıldı hər tərəfdə laləvü gül,
Fəğanə başladı bağlarda bülbül [78, s.198].*

Yeri gəlmişkən, bu hissə Xəlili böyük Xətəinin “Dəhnamə”sində olan “Bahariyyə”sini yada salır:

*Qış getdi, yenə bahar gəldi,
Gül bitdivü laləzar gəldi.
Quşlar qamusu fəğanə düşdü,
Eşq odu yenə bu canə düşdü.
Yer geydi qəbaya-xizir puşan
Cümlə dilə gəldi ləbxamuşan [9, s.229].*

Ümumiyyətlə, Xətəi “Dəhnamə”si ilə Xəlili “Firqətnamə”si arasında böyük oxşarlıq var. Bu da Xətəinin Xəlili yaradıcılığından bəhrələnməsi qənaətinə gəlməyə əsas verir.

Sonrakı bölmə “Şikayət əz dövrən” (Zəmanədən şikayət – Ş.M.) adlanır. Xəlili burada əsərin qəhrəmanının – Aşıqin dili ilə dövrün haqsızlığını qələmə almış, kamil insanlara nadanlar tərəfindən tənə edildiyindən bəhs etmişdir:

*Yenə söylə müşərrəf qıl cəhani,
Nəzər eylə bu dövrəni-zəmani.
Ki, necə pürfusunü bivəfadır,
İşi aşıqlərə cövrü cəfadır [78, 196].*

Xəlilinin cünglərdə yer alan qəzəllərdən birinin təhlilini verməklə, onun yaradıcılığında sufi ideyasının tərənnüm olunmasını izləyək:

*Mehr olamı bu, məhmi əcəb ya ruxi-ziba,
Əhsənət zəhi hüsn təbarəkü təala [12, s.130 a].*

Şair Allahın yaratdığı camal qarşısında vəcdə gələrək heyretin belə ifadə edir: Bu aydırmı, günəşdirmi, yoxsa gözəl üzdür. Afərin bu camalı yardan Allaha.

*Firuz olaraq tale olur can üfükündə,
Bənzər ana dəyə məh idi, mehr idi lala [12, s.130 a].*

Şair dünyanın günəşini, ayını Allahın yaratdığı gözələ bənzər gətirərək deyir: Can üfiqində tale işıqlanır. Ona ay və parıltısına günəş bənzəyir. Deməli insan daha qüdrətli və gözəldir.

Bənzər der idim yüzünə gül, qəddinə sərv,
Pak olsa gülün daməni, sərv olması yekna [9, s.261].

Şair sevdiyi gözəlin üzünə gülü, qamətinə sərv bənzədir. Lakin bu bənzərişdə bir nöqtə var. Gülün bədəni təmiz deyil, yəni tikanla doludur. Əgər gül tikan içində olmasaydı, gözəllikdə mənim yarım bənzəyə bilərdi. Eyni zamanda sərv də oxşayışı haşiyəsiz deyil.

Dövlətli zəhi baş kim ola yolunda qurban,
İzzətli zəhi göz kim anı qıla tamaşa [12, s.130 a].

O baş ki bu camalın yolunda qurban gedir, o dövlətlidir. O göz ki ona tamaşa edir, o izzətlidir. Şair insanı elə bir məqamda təsvir edir ki, o məqama nəzər etdikcə xoşbəxtləşir. Çünki bu məqamda Allah birliyi var. O varlığı duymaq sufi dünyagörüşündə ali mərtəbədir.

Ağaz edəcəm yazmağa bu mədhi Xəlili,
Çeşmi dolu qan idi vü başı dolu sevda [12, s.130 a].

Şair Allahın camal yaratmağında necə vəcdə gəlmişsə, bu gözəlliğin mədhini, tərifini yazmağa başlayarən gözləri qanla, başı sevda ilə dolu idi. Allah birliyinin eşqindən heyrətə gəlməyi başqa necə vəcf etmək olar?

Xəlilinin bu əsəri təsəvvüf ədəbiyyatında özünəməxsus yer tutmaqdadır. Bu əsər salikin haqqa doğru gedən uzun və əzablı yolun məhrumiyyətlərini yalnız səbr yolu ilə aşmağın mümkün olduğunu əks etdirir.

Qeyd olunduğu kimi “Firqətnamə” əsərindən başqa, ayrı-ayrı cümlərdə olan bir neçə qəzəli də mövcuddur. Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası”nın III cildində Xəlilinin şeirləri kimi təqdim olunan üç şeirdən ikisi; “Ey bilən həqqin sūfatın sirri-əsması nədir?” və “Mən ki, dərvişəm, fəqirəm, padişahi-aləməm” misraları ilə başlanan qəzəllərə Nəsimin külliyyatında təsadüf olunur. Türkiyəli tədqiqatçı İsmayıl Hikmət Xəlilinin “nədir?” rədifli qəzəlində Əvhədinin təsirini göstərmişdir. Nəsimişünas alim Sədət Şıxıyeva isə haqlı olaraq, Əvhədinin qəsidəsinə ilk olaraq Nəsiminin türkçə nəzirə yazdığını əsas tutaraq, bu şeiri Nəsimi şeiri ənənələrinə bağlandığını qeyd etmişdir.

Ey bilən həqqin süfatin sirri-əsaması nədir?

Ya bu əsmadən murad olan müsəmması nədir? [9, s.260].

Ey Allahın əlamətlərinin sirrinin nə olduğunu bilən, bu adlardan Allahın murad etdiyi ad nədir? Şair bu beytdə insana olan münasibətini ifadə edir. Onun əqidəsinə, Allahın adından murad olan ad insandır. Çünki Haqq əlamətlərinin sirrini dərk etməyə bütün yaranmışlardan yalnız insan qabildir.

Çün ibadət həqqədir, məbud bir həqdir haman,

Müsəlmannın məscidi, kəbrin kəlisası nədir? [9, s.260].

Bu beytlə şair əgər ibadət olunan bir Allahdırsa, hər kəs ona ibadət edirsə, müsəlmanların səcdə yeri olan məscid, xristianların kilsəsi nə üçündür. Şair din ayrılıqlarına qarşı çıxaraq, əgər bu dinlərə mənsub olanların hər biri təkallahlıdırsa dini ixtilaf nəyə gərəkdir? deyə düşünür.

Zahirü batində çün mövcud həqdən özgə yox,

Ya bu mövcudatın ara yerdə qovqası nədir? [9, s.260].

Gizləndə də, aşkarda da, hər şeydə Allahdan başqa var olan yoxdur. Bütün yaranmışlar onun zərrələridir. Belə olan halda bu xəlv olunmuşların bir-birlərilə vuruşları nədən ötrüdür. Bu beytlə şair öz dünyagörüş vəfəlsəfəsinə əsaslanaraq hürufilərin insanpərvərlik ideyasını təbliğ edir. Əgər hər bir zərrə öz-özlüyündə bir heç, Allah varlığında qüdrət sahibdirsə bu yolsuzluq, nadanlıq nə üçündür?

Çünki həqqin zatin isbar edəməz ərbabi-əql,

Aşiqi-həqbin ilə hər dəmdə dəvası nədir? [9, s.260]

Ağıl sahibləri Allahın əslini, varlığını sübut edə bilməzlər, Haqqı görəni aşiqlə onlar niyə hər zaman dava edirlər. Göründüyü kimi şair bu beytlə hürufi ideyalarından olan Allahı eşqlə görə bilmək fikrini təkrarlayır və onu özünəməxsus şəkildə tərənnüm edir. Onun təsvirində ağıl sahibləri Allahın varlığının dərkini ağıl yolu ilə mümkünliyünü isbata çalışırlar və bu xüsusda Haqq aşiqləri ilə mübahisə edirlər. Xəlili sufiləri təsdiqləyir və Allahın ağıl yolu ilə isbatının qeyri-mümkünlüyünə hökm verir.

Yazılarkən surəti-şəxs hərdəm müxtəlif,

Müttəfiq olduğu ənvain hüveylası nədir? [9, s.260]

Bir olan növlərin hər birinin öz xüsusiyyətinin olması ondandır. Çünki o hər bir əşyanın surətini müxtəlif yazmışdır. Xəlili bu fikirlə ilahi sirlərə baş vuraraq onun sənəti qarşısında öz heyranlığını bildirir. Onu vəcdə gətirən birlikdən yaranan varlıqların müxtəlif olaraq yaşamaları və sonda birliyə qovuşmaq üçün bütün mövcudatın birləşməsi – Allah təklisinə qovuşmasıdır. Buna görə də şair onun hüsnü və cəmalı qarşısında səcdə edir.

“Mən ki, dərvişəm, fəqirəm, padişahi-aləməm” misrası ilə başlanan qəzəl Həmid Araslı tərəfindən Xəlilinin Nəsimi ənənələrinin davamçısı olduğuna nümunə kimi verilmişdir. Şairin bu şeirinin və “Fariğəm” rədifli qəzəlin təsadüfi olaraq Xəlili qəzəlləri sırasına düşməsi fikri ilə razılaşmalıyıq.

Əfsəhəddin Hidayət. XV əsr şairlərindən Seyid Yəhya, Dədə Ömər Rövşəni, Şeyx İbrahim Gülşəni, Xəlili, Həbibli ilə müqayisədə şeirlərində təsəvvüf ideyalarının inikasını bir qədər az olsa da, yaradıcılığı poetik sufi mətnlərinə nümunə ola biləcək daha bir şair Əfsəhəddin Hidayətdir. Şair haqqında ilkin məlumatı XV əsr filosof-şairi Cəlaləddin Dəvaninin “Ərznamə” və “Əxlaqi-Cəlali” əsərində rast gəlinir. Müəllif burada qeyd edir ki, “İki böyük əmirilər əmiri Hidayətullah bəy Əmir İnayətullah bəy şah sarayında siyasət aləmində fərqedən (Şimal qütbünə yaxın Kiçik ayı bürcündə iki parlaq ulduz – Ş.M.) ulduzları kimi elə parlamışlar ki, heç kəs onların səviyyəsinə qədər yüksələ bilməmişdilər. Onlar kimi şairlikdə istedadlı əkiz hələ dünyaya gəlməmişdir”. Əfsəhəddin Hidayətlə bağlı məlumat verən başqa bir mənbə Ruzbehən Xuncinin “Tarixi-aləmarayi-amini” əsəridir. Daha sonra Hidayətdən söz açan mənbələr sırasına Qafzadə Faizinin “Zübdətül-əşar”, Katib Çələbinin “Kəşfüz-zünun”, Məhmət Sürəyyanın “Sicilli-Osmeni” əsərlərini də daxil etmək olar. Qafzadə Əbülfəyyaz Faizinin 1620-ci ildə “Əübdətül-beytan” əsərində Hidayət “Divan”ından seçmələr verilmişdir [60, s.3].

Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığında Hidayət irsinin öyrənilməsinə dair ilk addım Fərhad Zeynalova məxsusdur. O, 1981-ci ildə “Ədəbiyyat və incəsənət” qəzetində “Ədəbiyyatımızın maraqlı bir səhifəsi” adlı məqalə ilə çıxış edərək, Hidayət haqqında məlumat vermişdir. Türk tədqiqatçılarından Yavuz Akpınar da öz tədqiqatlarında

Hidayət haqqında məlumat vermişdir. Professor Azadə Musayeva Hidayət “Divan”ının nüsxələri, miniatürləri, tədqiq tarixindən bəhs edən məqalə çap etdirmişdir.

Hidayət haqqında görkəmli tədqiqatçımız Əzizağa Məmmədov bir çox işlər görmüş, fotosurətlər əsasında şairin “Divan”ını tərtib etmiş, çapa hazırlamışdır. Lakin bir sıra səbəblər üzündən “Divan”ın nəşri işıq üzü görməmişdir. 1984-cü ildə nəşr olunmuş “Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası” seriyasının III cildində Hidayət haqqında kiçik məlumatla birlikdə onun şeirlərində 47 qəzəl də nəşr edilmişdir. 1991-ci ildə çap olunan “Azərbaycan qəzəlləri” adlı kitabda isə Hidayətin “Ey canü könül mehrin ilə valehü şeyda” və “Ta ki, geydin, ey xəti- reyhan, qəbayi-süsəni” misraları ilə başlanan qəzəlləri çap edilmişdir.

Günümüzdə Hidayətin “Divan”ın 4 əlyazma nüsxəsi məlumdur. Şairin “Divan”ın əlyazması haqqında ilk məlumatı şərqişünas V. Minorski vermişdir. O, “Divan”ın XV əsrə aid digər əlyazmalarının Londonda F. S. Stivensonun şəxsi kitabxanasında saxlanıldığını qeyd etmişdir. Hidayət “Divanı”nın digər əlyazma nüsxəsi olan Oksford nüsxəsi haqqında ilk məlumatı isə Türkiyə ədəbiyyatşünas Abdulqadir Qaraxan vermişdir. “Divan”ın başqa bir nüsxəsi isə Türkiyədə Topqarı sarayı Muzeyində saxlanılır.

Əfsəhəddin Hidayət yaradıcılığı ilə bağlı fundamental tədqiqat aparan filologiya üzrə fəlsəfə doktoru Aida Paşayeva şairin “Divan”ının AMEA Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunda qorunan makina nüsxəsi əsasında nəşrə hazırlamışdır.

Mənbələrin şair haqqında verdiyi məlumata görə əsl adı Əfsəhəddin Hidayətullah olmuşdur. Əmir Əfsəhəddin öz qardaşı İnayətullah bəy ilə Uzun Həsənin (1423-1478) ölümündən sonra oğlu Əbülfəth Sultan Xəlil Bahadır xanın sarayında böyük əmir rütbəsinə qədər yüksəlir. Lakin onun əmirliyi yeddi ay davam etmiş və qardaşı Sultan Yaqub tərəfindən öldürülmüşdür. Buna baxmayaraq, şairin yaradıcılığında Yaqub xanın mədhinə də rast gəlinir:

Gül köçüb, gülzar ötürsə nola çün payındadır,

Aləmin bağında sərvi-hümmət Yəqub xan [82, s.77].

Hidayətin şeirlərindən belə məlum olur ki, şair İraqda yaşamış, həyatından razı olmamışdır:

Çün İraq içrə Hidayət yoxdurur söz qiyməti,

Tez Xorasan əzmin eylə, yoxsa meyli-Rum qıl [82, s.77].

Hidayət yaradıcılığının ilkin tədqiqatçılarından olan Əzizağa Məmmədov aşağıdakı şeirini nümunə göstərərək, şairin Ağqoyunlu dövlətinin hüduqlarını vəsf etdiyini qeyd edir:

Nə yalqız torpağıdır, kəhəl niş təxti-Təbrizə,

Çe çayi torpağı kim, daşi həm sərubi-Gilandır.

Görəndən ballı bu məmurə çeşmi-cahan binəm

Kimə pərvayi təxti-fars, ya mülki-Xorasandır [82, s.77].

Tədqiqatçı şairin zəmanəsinə görə sadə Azərbaycan dilində şeirlər yazdığını, “Gör Hidayətin Nəvayi kimi rəngin sözləri, Necə kim çoxdur, vəli demək gərək bir-bir cavab” beytinə istinad edərək. Nəvaini özünə ustad bildiyini də vurğulamışdır [60, s.3].

Hidayətin yaradıcılığında sufi meyillərinə gəlincə o da bütün sufilər kimi Tanrının təqdirinə inanır:

Sən yardım gəlür, necə əğyardən qaçım,

Tədbir yoxdurur yetəcax tanrıdan bəla [31, s.12].

Şair yarının həsrəti ilə keçirdiyi günləri məhşərlə müqayisə edərək, deyir:

Hicran günü mana nola ərz eyləsən cəmal,

Çün həşr olanda bəndəyə həq görsədür liqa [31, s.12].

Dini inanclara görə, möminlər Tanrının üzünü qiyamət günü görəcəklər. Sənətkar bu inandən istifadə edərək, dilbərindən ona üzünü göstərməsini diləyir. Bu cür inancların ifadəsinə Hidayət yaradıcılığında bir neçə dəfə rast gəlinmişdir. Başqa bir dini motivə söykənərək, şair yarının gəlişini şielərin sonuncu imamı Mehdiyin (ə.s.) zühur etməsinə bənzədir:

Yarın yüzi görgəc dəhənin istə Hidayət,

Kim, Mehdi çağı gizli olan faş gərəkdir [31, s.80].

Başım kəsüb, yarəb, nola, çəksə məlamət darına,

Ta təlqi-aləm bilə kim, eşq əhlinin sərdarıyam [9, s.275].

Bu beytdə isə şair aşiq olmağı ilə öyünür, hətta bu yolda başından keçməyə belə hazırdır. Təki onu eşq əhlinin başçısı kimi tanısınlar. Yolunda baş qoyduğu yarının ayağının tozu da aşiqin dərmanıdır:

*Xaki-rəhin görüb neydərəm sürməni, həkim,
Güz rövşanlığına bu daru yetər mana [31, s.17].*

O, nigarının hicrində qəm çəkən aşiq yarının vüsalına qovuşmaqdan ötrü canını belə verməyə hazırdır:

*Vəsl üçün can istər olsan, sanma təsir eyləyim,
Kafirəm mən bu xeyr işinə təxir eyləyim [31, s.161].*

Hətta, yarı üçün can verməkdən çəkinməyən aşiq “xeyir iş” adlandırdığı bu məqama tələsdiyini də bürüzə verir. Hidayət yarının hicrində nələr çəkdiyini söyləməyə söz tapmır və bunu belə bəyan edir:

*Cana, sana şikayəti-hicran nə söyləyim,
Çün yoxdur ol hekayətə bəyan, nə söyləyim [31, s.154].*

Hidayət bir çox sufilər kmi gözəl insan üzündə Haqqın təzahür etməsi fikrini də tərənnüm etmişdir:

*Həqqin sifətini görüb sən nigarda,
Ol vəchə nazirəm mən o nəqşü nigarda [9, s.267].*

Başqa bir beytində şair hürufilər sayacağı yarının sifətini Quran ayələrinə bənzədir:

*Xətü xalı zikrin anın qoyma ağzından müdam,
Gər müsəlmansan, Hidayət, tərki-Quran eyləmə [9, s.271].*

Eyni zamanda, Hidayətin yaradıcılığında ilahi eşqin inikasına və “eşqin ağılla düz gəlməməsi” fikrinə də rast gəlinir:

*Ol ki, hüsn içrə zati yektadır,
Əql anın eşqi ilə şeydadır [31, s.82].*

Şair sufilər sayacağı düşüncə tərzini nümayiş etdirərək, Allaha təvəkkül etməyin yolunu onun uğrunda var dövləti tərək etməkdə görür. Çünki sufilər “eşqə qərq olan dəmdə sevdayi-mal etmir” deyirlər:

*Qıl təvəkkül həqqə, varını yolunda tərək et,
Ey Hidayət ki, təvəllavü təbra dəmidir [9, s.281].*

Nemətullah Kişvəri. Klassik Azərbaycan şairi Nemətullah Kişvəri haqqında ilk məlumata Sam Mirzənin 1550-ci ildə qələmə alınmış “Töhveyi-Sami” təzkirəsində rast gəlinir. Sam Mirzə onun Qəzvinin Çaybasarı ətrafından olduğunu, Məhəmmədəli Tərbiyət isə özünün “Daneşməndani-Azərbaycan” təzkirəsində Kişvərinin Deyləmqan (Cənubi Azərbaycanın indiki Səlmas şəhəri – Ş.M.) şəhərindən olduğunu yazır.

Azərbaycan tədqiqatçılarından Həmid Araslı 1946-cı ildə “Füzuli sələflərindən Kişvəri” məqaləsində şair haqqında məlumat vermişdir. 1977-ci ildə isə Roza Eyvazova Kişvərinin yeni “Divan”ı adlı məqaləsində şair haqqında məlumat vermişdir. Şairin yaradıcılığının tədqiqi və “Divan”ının nəşri tədqiqatçı alim R. Eyvazova tərəfindən həyata keçirilmişdir.

Nemətullah Kişvəri əsərlərinin elm aləminə 3 əlyazma nüsxəsi məlumdur. Bunlar Bakıda, AMEA Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutu (M-27), Daşkənddə Özbəkistan Şərqsünaslıq İnstitutu, Səmərqənd Elmi-tədqiqat İnstitutunun kitabxanalarında qorunan nüsxələrdir [45, s.4].

Mənbələrin vermiş olduğu məlumatlara əsasən Kişvəri 1490-cı ilə qədər, yəni Ağqoyunlu Sultan Yaqubun hakimiyyəti dövründə sarayda yaşamışdır. Sultan Yaqub öldürüldükdən sonra saraydan uzaqlaşan Kişvərinin yaradıcılığında Sultan Yaqubun adına da tez-tez rast gəlinir. Belə ki, akademik Həmid Araslı şairin müxəmməsindən nümunə gətirilmiş aşağıdakı misralara istinadən onun Sultan Yaqub tərəfindən hümmət gördüyünü, ömrünün gözəl illərini burada keçirdiyini yazır.

*Taleyi-bərgəştə bir dəxi qılaydı sərvəri,
Kim cila tapsaydı şol ayineyi-İsgəndəri,
Şölə çəksəydi çiraği-tudeyi-Bayındəri,
Vəh nə ləzzət tabğay ol saat qələndər Kişvəri,
Kim, görünə rayəti-Yəqub xani bir dəxi [6, s.286].*

Kişvəri Azərbaycan və fars dillərində “Divan” yaratmış, əsərlərində ülvi məhəbbətin təənnümünə, irfani rəmzlərə gözəllik anlamının dərkinə geniş yer vermişdir. Ümumiyyətlə, gözəllik kateqoriyası ta qədim dövrlərdən etibarən filosofları düşündürən bir mövzu olaraq qalır. Əgər Platonun görüşlərində gözəllik nisbi anlayış olub, bir münasibətlə gözəl olan, başqa bir münasibətlə gözəl deyilsə, Aristotelin

fikrincə isə, gözəllik qəlbə rahatlıq gətirən, həzz verə biləndir. Eyni əqidə ilə Kişvəri gözəllik haqqında belə deyir:

Dilü canü simü evü mülki nedər, yarəb,

Bu viran dünyada hər kim ki, anın yarı gökçəkdür [152, s.8 a].

Onun üçün gözəllik bütün dünyada hər şeyi əvəz edə biləcək məfhumdur. Mənəvi gözəlliklə maddi aləmi qarşılaşdıran şair bu dünyanı sufi təbirincə viran adlandırır və məhz bu “viranə”ni xilas edəcək yeganə qüvvə gözəllik olmasına insanda güclü inam hissi yaradır. Şair sevdiyi gözəldən ayrılmaqdan əvvəl ölümü daha üstün bilir:

Hicrümə qatlan deyincə, tiği çək öldür məni,

Həq rizasıçün, bu eyni ədalətdir mana [152, s.2b].

Kişvəri sənətkarlığından danışarkən, böyük özbək şairi Əlişir Nəvainin onun yaradıcılığında qoyduğu izdən də söz açmaq lazımdır. Nəvai yaradıcılığının təsiri Kişvəri yaradıcılığında özünü üç formada göstərir. Birincisi, Nəvai adının şairin qəzəllərində anılması:

Nəvai hümmətidin Kişvəri əhli-nəzər boldi,

Cahan mülkin dutar şeiri nəzər bolsa Nəvainin [152, s.19 b].

Kişvəri şeri Nəvai şeridin əksüs iməs,

Bəxtinə düşsəydi bir Sultan Hüseyn Bayqarə [152, s.51 a].

İkincisi, Kişvəri şeirində Nəvai təsiri ilə özbək dilindən keçən “bolmaq”, “kuyunğa”, “çığırğay”, “bilə”, “bolğamən”, “etkənə”, “iməs” kimi sözlərin işlənməsi;

Sən mana qeyd olmasan, ey ruhi-qüdsi vəqt idi.

*Kim, çıxıb həmsöhbəti-İsiyyi-Məryəm **bolğamən** [152, s.37 a].*

Gülşəni-kuyunğa, ey huri, rəqib niçün girir,

*Kafirə çün **bolmaz** irür cənnətül-məva nəsib [152, s.3 b].*

Üçüncüsü, Nəvai şeirlərinə olunan təxmislər formasında təzahür etmişdir:

Hər necə kim, istadım bu nilgun ovraqara,

Kişvəri tək tapmadım bir namurad üşşaqara.

*Ney tək nalan **bolub** gəzdüm xamu afaqara,*

“Ğüssə cəngidən Nəvayi, tapmadım üşşaqara

Ta Nəvayi tək əsirü binəva boldum sana” [152, s.64 a].

Şairin əsərlərində ölkənin hökmdarının adı xatırlanmaqla, dövründən şikayət motivləri də diqqəti cəlb edir:

Qələndər Kişvəridür bir süxəndan,

Süxənquyadur üstə quyü meydan.

Anun hər beytidür bir dürri-ğəltan,

Qulağ asmaz ana Yəqubi-Sultan,

Məni bu qayğu öldürdü, mədəd hay! [45, s.133]

Kişvəri yaradıcılığında nəzər cəlb edən xüsusiyyətlərdən biri də şairin məqtə beytlərində adını çəkməsidir. Sənətkar çox zaman öz adını “qul”, “miskin”, “xəstəxatir”, “xəstə”, “xəstədil” bədii təyinləri ilə birlikdə işlətmişdir.

Surətin ta gördü, cana xəstəxatir Kişvəri,

Baxa qalmış eşigində surəti-divar olub [143, s.3 a].

Öldü miskin Kişvəri, ey vay kim, dərdi-dili,

Yetmədi bir zərrə ol xurşidi-taban ərzinə [143, s.49 b].

Laf urur kim, yari görgəc can verür qul Kişvəri,

Gər inanmazsan yüzün görsət ana bari sinə [143, s.46 a].

Şairin əsərlərində 32 dəfə “qul Kişvəri”, 8 dəfə “miskin Kişvəri”, 7 dəfə “xəstəxatir Kişvəri”, 8 dəfə “cigərxun Kişvəri”, 8 dəfə “qələndər Kişvəri” (“1 dəfə dərviş Kişvəri”), 4 dəfə “şikəstə Kişvəri” 11 dəfə “xəstə Kişvəri” birləşmələri işlənmişdir. Sonuncu ifadənin bəzən izafət birləşməsi halında “Kişvəriyi-xəstə” formasına rast gəlinir.

Nemətullah Kişvəri yaradıcılığı özünəməxsusluğu, poetik ifadəliliyi ilə seçilir. Onun yaradıcılığı poetik ifadə və təsvir vasitələri ilə zəngindir. Şairin yaradıcılığında atalar sözlərindən istifadə etməklə fikrin ifadə olunması ilə də qarşılaşmaq mümkündür. Məsələn; “Qonaq qonağı sevməz, ev yiyəsi heç birin” atalar sözünü o, belə işlətmişdir:

İki mehman bir evdə çün sığışmaz,

Mənim canım gedər, çün sən gəlürsən [152, s.36 a].

Şair demək istəyir ki, iki qonaq bir evə sığışmaz. Ona görə də, sən gəldiyin üçün mənim canım gedər.

Şifahi xalq ədəbiyyatımızda məşhur olan bir atalar sözü kimi günümüzdə belə tez-tez istifadə edilən “Bar verən ağaca daş atan çox olar” misalının Kişvəri yaradıcılığında işlənməsi belədir:

Meyvə olən nəxlini səng həvadis sındırur,

Vəh nə xoşdur səmənbar sərv ilə azadlıq [152, s.15 a].

Şairin fikrincə, meyvə verin ağac daş dəyməklə sındığı üçün gözəl, meyvəsiz olan sərvin azadlığı daha xoşdur.

Başqa bir ifadəni – “Kəndxudasız kənd xaraba qalar” atalar sözünü Kişvəri azca dəyişiklik edərək nəzmə çəkmişdir:

Gədəli sən yıxıldı könlüm evi,

Xərab olur, bəli, ev kəndxudasız [152, s.13 b].

Deyilən dəyişiklik bundan ibarətdir: şair birinci misradakı könlüm evi ifadəsindəki poetikliyi qorumaq üçün, ikinci misrada “kənd” sözü əvəzinə “ev” sözü işlətmişdir.

Şami-hicrin sonrəsi, sübhi-vüsal irür bəli,

Hər enişə bir yoxuşdur, bir enişə bir eniş [45, s.32].

Bu beyti oxuduqda “hər gecənin bir gündüzü var”deyimi yada düşür. Şair bu misalı belə işlədir: Hər hicran gecəsinin sonunda vüsal sübhü (səhər) olur, hər enişə bir yoxuş, hər yoxuşa bir eniş mövcudluğu labüd olduğu üçün hər gecənin də bir gündüzü var.

“Namərdə tuş olanın ciyəri qana dönər” atalar sözü sənətkarın yaradıcılığında belə təənnüm edilir:

Kami hasil bolmaz imiş, xidməti-namərd ilən,

Üştə bağrın nafə tək qan bağladı bu dərd ilən [152, s.40 a].

Şair fikrini belə ifadə edir: Namərdin xidməti ilə kama (arzuya) çatmaq olmazmış, mənim bağrım bu dərdlə nafə (göbək) kimi qan bağladı.

Dilimizdə mövcud olan “od ilə suyun (pambıqla odun) nə dostluğu” atalar sözünü Kişvəri öz şeirlərində belə ifadə edir:

*Mən kim ərirəm yüzini görəcək nə acəbdür,
Kim gördü ki, bir yerdə ola atəş ilə mum [152, s.25 b].*

“Sahibsiz ev xaraba qalar”, (“sahibsiz evdə cıraq yanmaz”) ifadəsini şair beytə salaraq deyir:

*Sən gedəndən bərlü çeşmim xənayi tarik irür,
Lacərəm yanmaz cırağı heç əyasız xanənin [152, s.21 a].*

Dilimizdə “Dost dar gündə tanınar”, “Dost dostu dar gündə sınayar” kimi atalar sözlərinin olduğu məlumdur. Şair bu ibarələri fikrini ifadə etmək üçün aşağıdakı kimi vermişdir:

*Aləmdə məni-xəstəyə bir yar gərək,
Hər yar nə kim, yarı-vəfadar gərək,
İşrət gündə çox bulunur yar vəli,
Gəm görəcək yar ilə qəmzar gərək [152, s.74 a].*

Mən xəstəyə aləmdə bir yar gərəkdir, lakin hər yar deyil, vəfalı, sədaqətli yar gərəkdir. Şad gündə dost çox olar. Elə dost tapmaq lazımdır ki, dostunun qəmli vaxtında da ona həmdəm olub qəmini, kədərini bölüşsün. Göründüyü kimi, şair yuxarıda deyilən atalar sözlərinə uyğun fikri özünəməxsus şəkildə ifadə etmişdir.

*Çəkmə nəsihət, ey nəsihətgu ki, odu andan iş,
Kim nəsihət birlə mən rüsvani adəm qılğasan [152, s.39 b].*

Bu beyt “Anlamaza öyüd verməzlər” (“Ağılsız adama öyüd vermək dənizə su tökmək kimidir”) ifadəsinə uyğun olaraq yazılmışdır. Burada Kişvəri özünün rüsvay olduğunu deyir və qeyd edir ki, mənimki nəsihətdən keçib, çünki mən tək rüsvay olan öyüdlə adam olmaz.

*Könlümün zəxminə məlhəm qoymagil, ey Kişvəri,
Kim sağalmaz tiği-hicran yarəsi məlhəm bilə [152, s.4 a].*

Burada “Qılinc yarası sağalar, dil yarası sağalmaz” atalar sözünü qeys etmək olar. Lakin şairin dediyi fikir belədir: Mənim könül yarama məlhəm qoyma, hicran qılincının yarası dərmanla sağalmaz. Burada belə bir çevrilmə var “hicran qılincının

yarası” deyir və bu yaranı sağalmayan yara adlandırır. Atalar deyimində isə qılınc yarası sağalar, sağalmayan dil/söz yarasıdır. Hicran mücərrəd anlayış olduğu üçün belə bir sxem göstərmək olar: Mücərrədlik – söz – sağalmayan yara – hicran qılıncı. Bu, şairin poetik düşüncəsinin məhsuludur.

Xalqın yaddaşından süzülüb yazılı ədəbiyyatımızı bəzəyərək dərinləşdirən atalar sözlərinə klassik poeziyada tez-tez rast gəlinir. Kişvəri yaradıcılığı əsasında aparılan axtarışlar bunu bir daha təsdiq etdi. Şairin

*Əbirim, ənbərim, müşkim, gəzalim, Çinü Maçinim,
Bənəfşəm, sünbülüm, laləm, gülüm, tazə gülüstanım* [152, s.61 b].

beyti ilə başlanan qəsidəsində Nəsiminin

*Nigarım, dilbərim, yarım, ənisim, munisim, canım,
Rəfiqim, həmdənim, ömrüm, rəvanım, dərdə dərmanım* [39, s.159].

misraları ilə başlanan qəzəlinin təsiri duyulursa, Füzulinin

*Pərişan halin oldum, sormadın hali-pərişanım,
Ğəmindən dərdə düşdüm, qılmadın tədbiri-dərmanım* [57, s.257].

mətləli mürəbbesini və digər nümunə ola biləcək şeirlərini əsas tutaraq, Kişvərinin Füzuli üzərində təsirindən söz açmaq olar. Misal gətirdiyimiz bu mürəbbe ilə Kişvərinin aşağıdakı dördlüyünü müqayisə edə bilərik:

*Ey nihali qamətin sərv-i-xuramanım mənim,
Vey cəmalın gülşəni firdovsi-rizvanım mənim.
Canuna bolsun fəda yüz natəvan canım mənim,
Ha bəgim, ha padişahım, ha gözəl xanım mənim* [45, s.149].

Bu baxımdan, Həmid Araslı haqlı olaraq, “Füzuli Kişvəri yaradıcılığından çox şey öyrənmişdir. Füzuli Kişvəri şeirlərini dərin bir məhəbbətlə oxumuş, ona nəzirələr yazmış, onun dil zənginliyini, ifadə tərzini mənimsəmişdir” yazır [6, s.290].

Aparılan araşdırmalara əsasən bu qənaətə gəlirik ki, XV yüzillikdə yaranmış Azərbaycan təsəvvüfi poeziya nümunələri ümumşərqşərq ədəbiyyatı müstəvisində xüsusi yerə malikdir.

II fəslin əhatə etdiyi mövzunun əsas nəticələrinə aid dövrü mətbuatda bir sıra məqalələr [62, 64, 67, 120, 129] dərc edilmişdir.

III FƏSİL

SUFİ MƏTNLƏRİNDƏ RƏMZ VƏ SİMVOLLAR

3.1. Sufi rəmz və simvolları nəzəri aspektdə

Yazılı ədəbiyyatda təriqətlər, onların yaranışı, inkişafı, ədəbiyyata təsiri barədə müxtəlif mülahizələr mövcuddur. Yarandığı vaxtdan indiyə kimi sufizm haqqında bir-birinə bənzəməyən, hətta bəzən bir-birinə zidd olan fikirlər mövcuddur. “Sifzim” sözü hardan əmələ gəlmişdir və sufizm nədir? Bu suallara cavab vermək üçün ilk olaraq müxtəlif tədqiqatçıların “sufi” və “təsəvvüf” sözlərinə verdikləri təriflərə nəzər salaq:

1) “Suf” ərəbcə yun deməkdir. Bəzi mülahizələrə görə ilkin sufilər əyinlərinə qaba yundan paltarlar geyindikləri üçün onları sufilər adlandırmışlar.

2) Bəzi mənbələrdə olan məlumata görə isə “sufi” sözü əsli yunan dilindən olan filosof sözündən əmələ gəlmişdir, buna görə də sufilərin öz fəlsəfəsi olduğunu qeyd edərək özlərini filosof adlandırdıqlarını deyən tədqiqatçılar da mövcuddur.

3) Bir qisim tədqiqatçılar isə bu sözün mənşəyini Kəbədə yaşayan bir tayfanın adı ilə bağlayırlar.

Bütün bunlarla yanaşı sufi sözünün ərəb dilində olan “sufa” (hündür daş yer) və ya “saf” (pak) sözlərindən götürüldüyünü qeyd edənlər də vardır.

Mövcud nəzəriyyələr arasında ən çox qəbul olunanı birincisidir. Bu barədə fikrimizi əsaslandırmaq üçün sufilərin həyat tərzini yada salmaq lazımdır. Həzrət Əlinin (ə) kəlamlarından birində deyilir: “Elə paltar gey ki, səni heç kim barmaqla göstərməsin; məftun olub paxıllıq etməsin.” Sufilərin əqidə və ya həyat təzi barədə olan məlumatlardan bəlli olur ki, sufilər bu kəlamı özlərinə həyat devizi etmişdirlər. İmadəddin Nəsiminin beyitlərindən birində bu fikir ifadə olunur:

Nəsimi sufə dəğşirməz qəmindən geydiyi şalı,

Çün ol sufi səfasızdır, bu şalın qədrini bilməz [40, s.63].

Şair əyninə yarının qəmdən biçilmiş şal geyindiğini deyir və bununla öyünür. Filosof-şair geyindiği qəm libasını sufinin geyindiği yun geyimlə dəyişməz. Çünki,

zövqsüz adam qəmdən olan geyimin qədrini bilməz. Göründüyü kimi, Nəsimi də sufiləri geyimlərinə görə adlandırmışdır. Rövsəni yaradıcılığında isə sufizmin ədəb və qaydalarından danışılaraq, onların təkcə yun xirqə geyinmələrinə görə deyil, həm də digər məziyyətlərinə görə fərqləndirdikləri qeyd olunur:

Sufi olmaz kişi geyinmək ilə suf,

Özün ögüb etməglə kafü küf [75, c.1, s.23].

Sufizmin yaranma dövrü və məqsədinə gəlincə, bu barədə olan mülahizələr əsasən birdir. Tədqiqatçılar sufizmin İslam dininin yaranmasından sonra, VII əsrin sonu, VIII əsrin əvvəllərində meydana gəldiyini qeyd edirlər. Belə ki, sufizmin əsas tədqiqatçılarından olan Fəridədin Əttar “Təzkirətül-övlia” əsərində sufizmin yaranmasını bilavasitə Məhəmməd (s) peyğəmbərin adı və vəsiyyəti ilə bağlayır.

Bertels sufizmin yaranmasında ilkin zahidlik hərəkatının rolunu qeyd edir. Ona görə sufizm, Qurana əsasən bütün suallara cavab tapmağın çətin olduğu bir vaxtda meydana gəldi. Deməli, burada sufizmi şərtləndirən sosial amillərin də rolunu qeyd etmək lazımdır. Bəs ilkin zahidlik hərəkatını əmələ gətirən sosial amil nə idi? Bu suala cavab vermək üçün İslam dininin tarixinə nəzər salaq: *“Zahidlik meyilləri Osmanın xəlifəliyi zamanı yaranan və Əməvilər dövründə yayılan cah-calala etiraz əlaməti olaraq İraqda əmələ gəlmişdir”* [3, s.183]. Quran həqiqətlərindən uzaq düşən möminlər yüksək təbəqənin dindən istifadəsinə dözə bilmir və həqiqi yol tutmaq üçün hədislər toplamağa başlayırlar. Mövcud quruluşa etiraz edərək, bütün qəlbləri ilə Məhəmməd (s) peyğəmbərin dininə bağlanan zahidlər get-gedə tərki-dünyalığa uyaraq öz fəlsəfələrini yaratmağa başladılar. Hədislərə və Qurana söykənən sufizm bu zaman fəlsəfi cərəyanlardan da ünsürlər götürməyə başladı. Sosial amil kimi sufizmin kökündə İslam dinini peyğəmbərin qoyduğu yoldan çıxarılıb siyasi əqidəyə çevrilməsi faktı durur. Lakin mühafizəkar şəkildə İslam dinini qorumaq əqidəsi ilə hərəkata başlayan zahidlər sufiliyə çatanadək, İslam dini ehkamlarından xeyli dərəcədə uzaqlaşdılar.

Bəzən sufizmin kökündə İslam dinindən başqa buddizmin, atəşpərəstliyin, xristianlığın dayandığını, neopifaqorçuluğun, neoplatonçuluğun da ünsürlərin olduğu qeyd olunur. Lakin Cavad Nurbaxışın sözü ilə deyilsə, sufizm İslam konsepsiyasından

kənarda yaşaya bilməz. Qeyd olunduğu kimi ilk sufilər İslam dininin yarandığı ilk çağlarda mövcud olmuş, sonrakı sufilər kimi İbrahim İbn Ədhəm, Zünnün Misri, Məruf əl Kəhri, Bistami, Kəssar, Əbu Bəkir Şibli və başqalarının adları çəkilir.

Sufizmin yaranması, adının etimologiyası və inkişaf tarixi barəsində olduğu kimi, təsəvvüfə verilən təriflər də müxtəlifdir. Lakin qeyd etmək lazımdır ki, sufizmə və sufiyə verilən təriflərin biri digərini təsdiqləməklə, mənə baxımından bir-birinə bağlı olan mülahizələrdir.

Ayrı-ayrı dövrlərdə müxtəlif sufilər tərəfindən sufizmə verilən tərifləri aşağıdakı kimi qruplaşdırmaq olar:

Əhməd Rifai: *“Sufi mükəffənata təəllükdən ürəyi saf və təmiz olduğu halda, öz nəfəsində digərlərindən bir fərq bilməyən kimsədir”* [116, s.88].

Əbu Bəkir Şiblinin dediyi tərifdə təsəvvüf belə ifadə edilir: *“Təsəvvüf qarşılıqlı dostluq və sevgidir. Heç bir qayğı hiss etmədən Allah ilə bir olmaqdır. Hissləri zəbt etmək, ruhun ilhamını dinləməkdir”* [106, s.217].

Məruf əl Kəhri *“Təsəvvüf əşyanın həqiqətində baxıb xalqın bildiyini tərək etməkdir”* demişdir [85, s.51].

Əbu Səid Əbül-xeyrin fikrincə: *“Təsəvvüf ağılda nə varsa tərək etmək, əlində olanı vermək və başına gələnlərdən şikayət etməməkdir”* [54, s. 19].

Cüneyd Bağdadiyə görə *“Təsəvvüf haqqın səni səndən alması və özü ilə ehyə etməsidir. “Sufi torpaq kimidir, hər fəna şey ona atıla bilər, lakin ondan sadəcə, gözəl şeylər çıxar. O, yer üzünü kimidir, üzərində yaxşı da. pis də yaşayır, o hər şeyi kölgələyən bulud, yer üzünü sulayan yağış kimidir”* [116, s.64].

Sufizmin mahiyyətini açmaq üçün Mövlana Cəlaləddin Ruminin bir fikrini yada salaq: *“Allah bizi ondan ötrü yaratdı ki, bizim köməyimizlə həqiqət dərk olunsun”* [131, s.43].

Əslində, sufizm bütövlükdə bu fikrin üstündə qurulmuşdur. Yəni Allah yaradan biz isə yarananıq. Həqiqət Allahdır. Onu dərk etmək bizim vəzifəmizdir. Biz bu vəzifəni necə yerinə yetirməliyik? Təsəvvüf öz yolu ilə bunu öyrənir və öyrədir, bunlar təsəvvüf terminləri vasitəsi ilə izah edilir, şərh olunur. Təsəvvüfun yüzlərlə istilahları

mövcuddür. Bəzilərinin izahını vermək üçün bir sıra məqamlara diqqət yetirməyi lazım bilirik.

Sufizmdə ağılla dərk yoxdur. Həqiqətin dərki hiss və ilhamla olur. Dərketmənin üsul və vasitələri hiss, ağıl, müşahidə və müqayisədir. Bu yolla insan mərhələlərdən keçir, cilalalanır. Dünya çirkablarından təmizlənir, kamil olur və ilkinliyə qayıdır. Həqiqəti yalnız kamilliyə çatan insan dərk edir. Bunun üçün şəriət, təriqət, mərifət, həqiqət yollarından keçərək, meyil, istək, sevgi, eşq hissələrini qazanmaq lazımdır. Sufizmdə bu yollardan keçmək üçün xüsusi qaydalar mövcuddür.

Həqiqətə gedən yolun mərhələlərinə məqamlar deyilir. Sufizmin mərhələlərini keçmək üçün təriqətlərin ümumi qanunları mövcuddür. Sufilərdən Əbu Nəsrî yeddi, İmam Qəzali doqquz, Nəcməddin Razi on yeddi, Mir Səyid Əli Həmədani qırx, Nəcməddin Kübra on, Fəridəddin Əttar və Seyid Yəhya Bakuvi yeddi məqam göstərmişdir. Fəridəddin Əttarın göstərdiyi məqamların izahını verməklə sufizmdə həqiqətin dərkinə çatmaq üçün mövcud olan vasitələri ümumiləşdirək:

1. **Tələb** – bu məqamda Salik bütün varlığı ilə Allah yolunun yolçusu olmaq istədiyini hiss etməlidir. Salik tələb edən olmalıdır. Yəni özü-özündə tələb hissini duymalıdır.

2. **Eşq** – Hədislərin birində deyilir: Kim məni axtarırsa tapır. Kim məni tapırsa tanıyır. Tanıyarsa sevir, sevirə aşiqdir, o mənə aşiqdirsə, mən də onu sevirəm. Məni sevəni öldürürəm. Kimi ki, mən öldürürəm qanını da mən ödəyirəm. Ödədiyim qanı da mən alıram. Bu, sufünün sevgisi, eşqidir. Aşqlik Allaha gedən yolda pillədir.

3. **Mərifət** – həqiqətin dərki və sevgisidir. Sufizmdə mərifət eyni zamanda dörd mərhələdən üçüncüsüdür. Bu Allah sevgisinin hissidir.

4. **İstisna** – laqeydlikdir. Sufi öz içində o qədər zikr edir ki, ətrafa qarşı laqeyid olur.

5. **Tövhid** – dində Allahın təkliyinə inamdır. “Allah təkdir və şəriki yoxdur”. Allah tək olduğu üçün, salik də təklikdə olur və daim Allaha zikr edir.

6. **Heyrət** – Allah eşqindən heyrətə gəlmək. Bu, vəcdədir. Vəcdə gəlmək üçün səmadan istifadə olunur.

Səma ərəbcə eşitmə, dinləmə olub, musiqi və poeziya yolu ilə yerinə yetirilən heyranlığa deyilir. Səma ilkin mənasında özündə musiqili əsərlərin ifasını və dinlənilməsini birləşdirir. Bu yolla musiqi sufilərin həyatına daxil olur. Səma zamanı öz məninə itirən şəxs hər səsdə Allahı eşidir. Bu səs Allahın dünyanı yaradarkən dediyi ol (“kun!”) sözüdür ki, vəcdə gətirən melodiya bu sədalar altında rəqs edən sufi o sözü eşidir. Səmada musiqi yaratmaq üçün ney, dəf, gitara, rübab kimi alətlərdən istifadə olunur.

Səmanın təsnifatını verənlərdən Əbu Məhəmməd Şeyx Ruzbehan Baqli (1128-1209), Əbu Əli Dəqiqi onu adi adamlar üçün, seçilən adamlar üçün, seçilənlərin seçilənləri üçün, riyakarcasına, passiv, aktiv və s. kimi təsnif etmişlər.

Səma anlayışı demək olar ki, ilk dövrlərdən etibarən, hər sufi əsərində tərənnüm edilirdi. Heç bir sufizm tədqiqatçısının adı çəkilən ayinin məhz nə vaxt yaranmasını tədqiq etmədiyini deyən Bertels İslamın ilk dövrlərindən etibarən Qur'anın avazla oxunulmasına başlanılması faktına söykənərək, “hətta Məhəmməd peyğəmbərin belə nəğmələrinin tərəfdarı olması barədə hədislərin mövcudluğu”nu qeyd edirdi. [126, s.57]. Lakin tarixi mənbəyə istinad olunmayan bu fikrin əsassız olduğunu deyə bilərik.

Səma yolu ilə Allahı dərk etmə fəna fillahın kiçik simvoludur. Yəni musiqi altında rəqs edən adam müxtəlif etaplardan keçərək özünü tam unudur və Allahı dərk edir. Lakin bu ölüm deyil, bayılma yolu ilə həyata keçir. Bu vəziyyətə gələnə qədər olan mərhələləri belə adlandırırlar:

1. Allahı xatırlama; 2. Özünü unutma; 3. Allahı düşünmə; 4. Vəcdə gəlmə; 5. Həyacan və qəm.

Həyacan və qəm vəcdin başlanğıcıdır. Vəcd ürəyin görmə və eşitməsidir. Ürəyi ilə görüb eşidən şəxs Allahın varlığından vəcdə gəlir. Müxtəlif sufilər səmanı Allahı tanıma, dərk etmə, sirlərinə bələd olma, dua etmə kimi qiymətləndirilər.

7. **Fəqrü fəna** sufizmdə haqqa gedən yolun son pilləsidir. Bu pillə yuxarıda qeyd etdiyimiz bütün təsnifatlarda son yerdə, elə bu adla durur. “Fəqri” bir çox sufilər ayrı mərhələ kimi də qeyd edirlər. Fəridəddin Əttar son mərhələni “fəqrü-fəna” adlandırır. Fəqrü fəna hər şeydən imtina etmə və yox olma deməkdir. Bəqaya gedən yol fənadən başlanır. Bu dünyanın yoxluğu o dünyanın əbədiyyətidir. Təsəvvüflə bağlı ədəbiyyatda

fənanın da üç növü göstərilir. 1. Fəna fiş-şeyx; 2. Fəna fir-rəsul; 3. Fəna-fil-Allah [121, s.208-209]. Yuxarıda göstərdiyimiz vəcd yolu ilə fəna fəna-fiş-şeyxdir. Bu mərhələlərdən keçərkən təriqətin dörd dərəcəsi üzə çıxır:

- 1) Talib
- 2) Mürid
- 3) Salik
- 4) Vasil

Şibliyə görə ölüm 3 cürdür. Bu dünyadan ötrü; Axirətdən ötrü; Allahdan ötrü. Kim ki, bu dünyaya istəklə ölür ikiüzlüdür. Kim ki, axirət üçün ölür, o, mömindir. Kim ki, Allahdan ötrü ölür, o sufidir. Yəni kamil insandır. Bəs sufi Allahdan ötrü ölmək üçün nə etməlidir? Salikə mütləq müəllim lazımdır. Buna mürşid deyilir. Mürşid öz müridinə sufizmin qayda və qanunlarını öyrədir.

“Mürşid ərəbcə irşad edən, doğru yol göstərən anlamındadır. Təsəvvüf əhlinə, gerçək mürşid, hər zaman, Hz. Məhəmməddir (s) və onun həqiqətinə varis olan zamanın sahibidir. Mürşid sayılan şeyxlərin irşadları niyabət yoluyladır. Mələhət əhli isə, irşadın ancaq zamanın sahibinə aid olduğu “qəlbə baxıcı” deyilən kəslərin onun əmri və izni ilə irşad edə biləcəkləri inancındadır” [110, s.242]. “Mürşid o adamdır ki, Allahın kəlamını və müqəddəsliyini şagirdlərinə öyrətsin. Mürid isə əqidəsinin təmiz və inamlı olduğuna inanmalıdır. O dərk etməlidir ki, Şeyx Allahın şəfaətçisidir” [132, s.121].

Deməli, haqqa doğru gedən yolda hər kəs öz vəsifəsini bilməli və ona saf əqidə ilə əməl etməlidir. Cavad Nurbaxş öz əsərində Müridin 24, mürşidin 19 vəzifəsini qeyd etmişdir [132, s.115-127]. Sufizimdə ən çox təkrarlanan söz zikrdir. Yəni saydığımız bütün mərhələlər bütövlükdə zikri tamamlayır. Sufinin şəriət yolu ilə gedərək, gündə 5 vaxt namaz qılması, hələ zikr demək deyil. Quranda belə bir ayə var: *“Mən cinləri və insanları yalnız Mənə ibadət etmək üçün yaratdım”* [53, s.533, “əz-Zəriyat”/56]. Əlbəttə ki, ibadət dedikdə, gecə-gündüz namaz qılıb dua etmək nəzərdə tutulmur. Sufizmin qaydalarında belə bir fikir mövcuddur ki, öz işini *“Allaha ibadət edirəm”* deyə başqalarının üstünə atan əsl sufi deyil. Deməli sufi (insan) maddi vəziyyətini təmin etməli, başqalarından asılı olmamalı, eyni zamanda bu dünyaya bağlanıb, Allaha

unutmamalıdır. Hz. Əlinin (ə.s.) sözü ilə desək, bu dünyanı o dünyaya və ya əksinə o dünyanı bu dünyaya satmamalıdır. İş, elmi və ibadəti ilə Allahı zikr etməlidir. Zikr edən salik bu dünyadan üz çevirməlidir. Bunun iki yolu var: 1) Cəmiyyət içində olarkən qəlbində Allahı anmaq; 2) Üzlətə (xəlvətə) çəkilmək yolu ilə, yəni, həm xaricən, həm batinən dünyadan üz çevirməklə Allahla olmaq.

“Sufilərə görə, biliklər iki yerə ayrılır: elmi-zahiri, elmi-batini; buna elmi-əsrar da deyirlər. Sufizmin əsasını təşkil edən “Vəhdəti-vücut” fəlsəfəsi də ikinci elmə aiddir. İbn Ərəbi “Vəhdəti-vücut” haqqında belə bir fikir irəli sürmüşdür: “Vəhdəti-vücut” Allahı hər şeydə və hər yerdə görmək və sonda ona qayıtmaq üçün özünü saf saxlamaq deməkdir” [33, s.20].

Aparılan tədqiqatlara əsasən bu nəticəyə gəlmək olar ki, “Vəhdəti-vücut” fəlsəfəsi üzərində qərarlaşan sufizmin bütün təriqətləri, mövcud qayda-qanunları, bu və ya digər düşüncə tərzinin diqtəsilə haçalandığı yolları ilə ali varlığın inikasını təsdiq etmək və Vəhdətə qayıtmağın düzgün yolunu tapmaq üçün üçün yaradılmışdır.

3.2. XV əsr Azərbaycan poeziyasında sufi rəmzlərinin əksi

Qədim və zəngin mədəniyyətlərin beşiyi sayılan Azərbaycanın yerləşdiyi məkan hər zaman ticarət mərkəzi və karvan yolunun üstü olduğundan, bu region həm qonşu, həm də digər dövlətlər arasında istər siyasi-iqtisadi, istərsə də ədəbi-mədəni əlaqələri yaratmaq və inkişaf etdirmək baxımından xüsusilə fərqlənmişdir.

İstər maddi, istərsə də mənəvi sərvətləri ilə hər zaman əcnəbiləri cəlb edən Şərq əvəzolunmazlığını və əsrarəngizliyini daim qorumuşdur. Şərq ölkələrinin içərisində Azərbaycanın da xüsusi yeri olduğundan bizim maddi-mənəvi nemətlərimiz hər zaman bütün dünyanı cəlb etmiş, Azərbaycan ədəbi-mədəni irsi dünya ədəbiyyatı üçün maraqlı və öyrənilməyə ehtiyacı olan xəzinələrdən sayılmışdır.

Ayrı-ayrı vaxtlarda Azərbaycana gələn səyahətçilər tariximizdə özləri ilə bağlı müəyyən iz qoymaqla yanaşı, eyni zamanda dünyaya Azərbaycan haqqında müxtəlif sahələrlə bağlı informasiyalar ötürmüş, bu mübadilə milli-mədəni abidələrimizin dünya üzrə bir çox məkanlara səpələnməsinə səbəb olmuşdur. Odur ki, Azərbaycan

əlyazma mətnlərinə dünyanın bir çox kitabxanalarında rast gəlinir. Hətta bəzi müəlliflərin əsərlərinə ölkəmizdəki əlyazma mətnləri arasında az rast gəlinməyi halda, bütün külliyyatı dünyanın hansısa bir kitabxanasından tapılır. Azərbaycan yazılı ədəbiyyatının ilk nümunəsi olan “Kitabi-Dədə Qorqud” abidəsinin əldə edilən hər iki nüsxəsinin Avropada tapılması faktını buna misal gətirə bilərik.

Azərbaycan əlyazma kitabının dünya arealına yayılmasının iki səbəbi ola bilər: söz ustadlarımızın vətənlərindən kənarında yaşamaları (bu həm başqa yerdə anadan olmaları, həm də sonradan köçüb getmələri ilə bağlıdır); sənət abidələrimizin dünyanın bir çox ölkələrinə daşınması. Lakin təəssüflə qeyd etməliyik ki, əlyazmaların ayrı-ayrı hökmdarlar tərəfindən məhvə məruz qalması da danılmazdır. Azərbaycan erkən yazılı ədəbiyyatının ilk nümunəsi hesab olunan Davdağın “Cavanşirin ölümünə ağı” əsərinin günümüzdə erməni dilində çatması belə acınacaqlı faktlardan biridir.

Mövcud olan çətinliklərə baxmayaraq, tədqiqatçıların səyi nəticəsində təkcə Azərbaycanda deyil, dünyanın bir çox yerlərində olan əlyazma mətnləri üzə çıxarılmış və zaman-zaman tədqiq olunmuşdur. XIX əsrin sonu – XX əsrin ilk illərindən etibarən əlyazma mətnlərinin araşdırılmasına başlanan maraq 50-ci illərdən sonra daha da gücləndi. Əlyazma mətnlərinin araşdırılması barədə yazılan tədqiqat işləri genişləndikcə, ədəbiyyatımızın tarixinin tədqiqi ilə bağlı mühüm addımlar atılırdı. Lakin bütün müsbət irəliləyişlərlə bərabər, bəzi çatışmazlıqlar da özünü göstərirdi. Buna səbəb Sovet dönəminin ideologiyası idi. Belə ki, dini inkar edən ateist dünyagörüşü sufi və hürufi mahiyyətli klassik Azərbaycan ədəbiyyatına qarşı birtərəfli münasibət yaradırdı. Buna misal olaraq, 1960-cı ildə nəşr olunmuş Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi kitabında akademik Həmid Araslının “XV-XVI əsrlərdə Azərbaycan ədəbiyyatı” məqaləsindəki “*Kişvəri yaradıcılığında heç bir din, təriqət görüşləri olmadığı*” fikrini göstərmək olar [6, s.179]. Halbuki, Kişvəri əsərlərinin bir çoxu sufi şeirinə ən yaxşı nümunə kimi misal göstərilə bilər. Həm də onu qeyd etmək lazımdır ki, klassik ədəbiyyatımızda, xüsusən də orta çağ Azərbaycan şeirində irfani ruhu olmayan yaradıcılıq nümunəsi yoxdur. Düşünürük ki, akademik bu cür yazmasına səbəb o dövrdə mövcud olan məlum ideoloji təzyiq olmuşdur. Bunu deməklə biz böyük tədqiqatçılarımızın Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində gördükləri möhtəşəm işlərin

üzərinə kölgə salmaq fikrində deyilik. İnanılası deyil ki, bir çox klassiklərimizin ilk görkəmli tədqiqatçılarından olan H. Araslı kimi alim bu şairin sufi ruhunu duymamış olsun. Fikrimizcə, Kişvəri yaradıcılığında dünyəvi hisslərin tərənnümünə geniş yer verildiyindən alim dövrün tələbinə uyğun olaraq, məhz bu fikri vurğulamalı olmuşdur. Zaman keçdikcə, ədəbiyyatımızın tədqiqinə olan yanaşma tərzində də dəyişmiş, bu baxımdan, klassik irsimiz dəyərinə araşdırılmağa başlamışdır.

Məlum olduğu kimi XV əsr şairlərinin yaradıcılığında sufi görüşləri əsas yer tutur. Əlyazma qaynaqlarında sufi ideyasının tərənnümü hər bir şairin dünyagörüşünə uyğun tərzdə, müxtəlif formada təzahür edir. Əgər Bakuvü yaradıcılığında əsasən, Xəlvətiyyə təriqətinin üsul və vasitələrindən danışılırsa, Rövşəni, Gülşəni yaradıcılığı bu təriqətin poetik təbliğatına yönəldilməsi, Kişvəri, Hidayət, Xəlili əsərləri sufi rəmzlərindən ustalıqla istifadəsi, Həqiqi, Həbibü yaradıcılığı isə hürufi ideyasını əks etdirmək baxımından fərqlənir. Yuxarıda adları sadalanan şairlərin əlyazmalarda rast gəlinən bir sıra şeirlərinə nəzər yetirək.

Əvvəlki paraqrafda yer alan fikirlərdən də göründüyü kimi, sufizm “Vəhdəti-vücut” konsepsiyası üzərində qurulmuşdur. Lakin “Vəhdəti-vücut” sufizm demək deyil. Sufizmin bu konsepsiyayı qoruyub saxlamaq üçün, qeyd olunduğu kimi, öz qanunları var. “Vəhdəti-vücut” fəlsəfəsinə İslam dinində, qədim hind fəlsəfəsində və başqa cərəyanlarda da rast gəlinir. Bizim fikrimizcə, tədqiqatçıların qeyd etdiyi “sufizmdə başqa cərəyanların ünsürlərinin olduğu” anlayışı bu görüşlərin hər birində “Vəhdəti-vücut” fəlsəfəsi olduğuna görədir.

Allahın birliyini qəbul edib, özünü ayırdığı bütövlüyə təmiz, saf qaytarmaqdan ötrü, ilkin olaraq dünya fikri tərək edilməlidir. Cüneyd Bağdadiyə görə, dünya fikri üç yolla tərək olunur: Zikr yolu; Fikir yolu; Eşq yolu. Hər üç məqam ruhun maddi aləmin çirkablarından təmizlənərək, dünya ilə iç rəbitəsinin tamamilə qırılması və vəhdəti-vücuda qovuşması üçün əsas zəmindir. Elə bu səbəbdən də sufi tərəkidünyalığı üçün vacib sayılan bu anlamlar irfani poeziyada dolğun tərənnüm olunmuşdur.

Əvvəlki bölümlərdə sufizmin yaranması barədə yer alan mülahizələrdən sonra təsəvvüfə və sufi idelogyasını tərənnüm edən poeziya məsələlərinə bir daha da diqqət yetirmək istəyirik. Poeziyada təsəvvüf anlayışından danışarkən, qeyd etmək lazımdır

ki, sufizm yeganə fəlsəfi cərəyandır ki, poeziya ilə bu qədər yaxındır. Hələ ilkin dövrlərdə sufi şeiri nəzəriyyə kitablarının yazılmasına xidmət edirdi. Sonralar sufi şairlər təsəvvüf terminlərindən poetik vasitələr kimi istifadə etməyə başladılar. Əsrlər keçdikdə sufizm cərəyanının tərənnümü öz yerini irfani istilahlara verdi. Yəni, şeirdə sufi terminlərinin işlənməsi ədəbi vasitəyə çevrildi və bu kimi şeirlərə irfani poeziya adı qoyuldu.

İlkin vaxtlarda sufi terminləri öz mənasında işlənirdi və hər bir müəllif bu və ya digər təriqətin qayda-qanunlarını təbliğ edirdi. Lakin sonralar bu fərq aradan götürüldü. Bir çox şairlər bu terminlərdən istifadə edib irfani şeirlər yaratdılar. İstər sufizm cərəyanının nümayəndələri olan şairlər, istərsə də heç bir təriqətə mənsub olmayan sənətkarlar şeirlərində sufizmin ana xətti olan “Vəhdəti-vücut” fəlsəfəsindən istifadə etməyə başladılar. Əlbəttə, sufizmin mərhələləri poeziyaya olduğu kimi köçə bilməzdi, çünki poeziyanın da öz qayda-qanunları var. Poeziya hiss və həyəcan məhsuludur. Sufilərin fikrincə, ağılla qəlbin birlikdə aşıqlıyı ilahi məhəbbətdir. Şairlərə görə, şeir o zaman gözəl və uzunömürlü olur ki, onu ağılla deyil, qəlblə yazsınlar. Yəqin sufizm cərəyanında poetiklik olduğuna görədir ki, poeziya sufizmi özünə daha doğma bilmişdir. Hətta, minacat və nət kimi dini şeirlərdə sufi poeziyasından istifadə edilir. Bertels sufi poeziyasının yaranmasında səma ayınlarının mühümlüyünü vurğulayır və dərin köklərə əsaslanan irfan poeziyasını xarakterik təzahür forması olan “səma” da axtarmaq lazım olduğunu qeyd edir. [126, s.58-60].

Sufi poeziyasının yaranması haqqında danışarkən, bir çox tədqiqatçılar əlimizə çatan bir neçə dörd misralığa istinad edərək, Əbu Səidin adı ilə bağlayırlar. Bu şeirləri ilk çap etdirən İranşünas alim Q. Ete misraların həmin müəllifə aid olduğuna şübhə etməsə də, rusiyalı şərqşünası, tərcüməçi-şair akademik V.A.Jukovski (1783-1852) qəti olaraq bunu rədd edir, cəmi bir beyti və 4 misranı Əbu Səidə aid edir, qalanlarının isə onun mənəvi müəlliminə aid olduğunu göstərir. Bertels öz tədqiqatında haqlı olaraq, Baba Kuhi Şirazinin “Divan”ının tapılması ilə sufi poeziyasının XI əsrə qədər artıq yaranmış olduğu fikrini təsdiqləyir. [126, s.280].

Sufi poeziyasının yaranışını və poeziyada təriqətin inkişafını belə göstərmək olar:

1. Poeziya sufizm nəzəriyyəsinin yaranmasına xidmət edir.

2. Poeziya sufi ayinlərini həyata keçirməyə xidmət göstərir. Buna səma vaxtı oxunan şeirləri misal göstərmək olar.

3. Sufizm poeziyada ifadə vasitəsinə çevrilir. Yarandığı vaxtdan bu günədək ədəbiyyatımızda özünə geniş meydan qazanır.

Sufizmin ədəbiyyatda tərənnüm olunmasını əsərlərdə irfani rəmzlərin əksi təmin edir. Belə ki, hər hansı bir şeir nümunəsini mübaliğəsiz, epitetlə, bədii sualsız və s. təsəvvür etmək mümkün deyil. İrfan poeziyasına aid olan nümunələrdə həmin bədii ifadə vasitələri sufi rəmzlərinin vasitəsi ilə əks olunur. Beləliklə, sənətkar fikrin ifadəsi üçün sufi terminlərindən istifadə edərək həm əsərinin mənə dərinliyinə malik olur, həm də təsəvvüfi poeziyanın təbliğatçısına, və ya sufi cərəyanının nümayəndəsinə çevrilir.

Lakin hər hansı bir şair öz əsərində sufi terminlərindən istifadə edərsə, bu, onun sifi olması demək deyil. Bu baxımdan XV əsr şairlərini iki qrupa ayırmaq olar:

Birinci qrupa aid olanlar sufi şairlərdir. Yəni onlar həm sufi cərəyanının bu və ya digər təriqətinin nümayəndələri, həm də şeirləri ilə nümayəndələri olduqları cərəyanı təbliğ edənlərdir. Biz buraya tədqiqata cəlb etdiyimiz şairlərdən İmadəddin Nəsimi, Seyid Yəhya Bakuvi, Dədə Ömər Rövşəni və Şeyx İbrahim Gülşənini aid edirik.

İkinci qrupa aid olan şairlər isə hər hansı bir təriqət nümayəndəsi olmadıqları halda sufi cərəyanının fikir daşıyıcılarıdır. Belə ki, bu şairlər yaradıcılıqlarında sufizmin məqamlarından, rəmzlərindən istifadə edərək təsəvvüfi poeziyanın yaranmasına xidmət göstərmişlər. Bu şairlər sırasında Xəlilini, Cahənşah Həqiqini, Əfsəhəddin Hidayəti, Nemətullah Kişvərini və Həbibini görürük.

Lakin tədqiqat obyektimiz məhz konkret sufi rəmzləri olduğundan adları çəkilən şairlərin yaradıcılığına ümumən nəzər salmaq fikrindəyik. Qeyd edək ki, təsəvvüfdə yüzlərlə rənz və simvol vardır. Lakin biz burada, sufizmdə təməl, əsas hesab edilən qırx simvolu tədqiqata cəlb edərək XV əsr sufi şairlərinin poeziyasında bu rənz və simvolların hansı formada və üslubda, necə mənə yükü ilə təzahür etdiyini araşdıracağıq.

1. **Eşq.** “*Təsəvvüfdə sevginin son mərtəbəsinə deyilir. Sufizmdə eşq ilahi nurdur. İlahi məhəbbət ağlın xidməti ilə əmələ gəldiyinə görə həqiqi sevgidir. Eşq sözünün açıqlanması mənbələrdə belə verili ki, ərəbcə olan “عشق” (eşq) sözündəki “ع” hərfi haqqın elmi (tanınması), “ش” haqqa olan sevgi və şövqü, “ق” isə haqqa yaxın olmağı ifadə edir. Sufilərin eşqi hər şeyi unuduran və intəhasızdır*” [122, s.59; 25, s.72]. Sufizmdə eşq iki yerə ayrılır: Həqiqi; Məcəzi. Həqiqi eşq – həqiqi gözəlliyə bəslənən eşqdır. “*Bu dünyəvi hisslərlə əlaqəsi olmayan, birbaşa Allaha ünvanlanan eşqdır*” [105, s.65]. Sufilərə görə, Allahı sevmək ona itaət etmək deməkdir. Fəxrəddin İraqinin dediyi kimi “la ilahə-illa-l-eşq”.

Məcəzi eşqə isə ilahi gözəlliyin təzahürü olan dünyəvi varlıqlara bəslənən məhəbbətdir. Bu, ona görə məcəzi adlanır ki, ilahi sevginin yolu dünyəvi məhəbbətdən keçir. Belə demək olar ki, məcəzi eşq ilahi eşqin simvoludur. Sufizmdə eşq-ağıl təzadı mövcuddur. Seyid Yəhya Bakuvi və Dədə Ömər Rövşəni yaradıcılığında bu təzad belə əks olunur:

عقل را با عشق ناید کرد راست [140, s.102 b]

Ağlın eşq ilə işi düz gəlməz.

Aşiqinin tut sözünə xoş qulağ

Dəprətübən eşq sözünə totağ

Eşq yaqın edicidir Tanrıya,

Əql xudadan edicidir irəğ [142, s.115 a].

Eşq ilə bulan rəvan, pır isə olur cavan,

Ansız olub natəvan, Rüstəmi-Zal etməgil [74, c.2, s.660].

Bütün XV əsr şairləri içərisində eşq rəmzinə daha çox müraciət edən Şeyx İbrahim Gülşənidir. Onun yaradıcılığına nəzər salarkən bir fikir aydın olur ki, şair bütün ömrü boyunca eşqin əbədi və qüvvətli olduğunu önə çəkməklə poetik nümunələr yaratmışdır. Şeyx İbrahim Gülşəni ədəbiyyatda güc simvolu kimi işlədilən Rüstəm Zal obrazı ilə eşqin təsirini müqayisə edir və nəticədə qocaları belə cavanlaşdıran eşqsiz kəsin mənəvi gücü olmadığını vurğulayır.

Eşqi murad edübən tərki-murad etmiyən,

Olubanı namurad eşq ilə uymaz bana [73, c.1 s.324].

Göründüyü kimi, Gülşəninin bu qəzəli sufizmin ən son pilləsi olan aşiqliyə çatmaqdan ötrü seçilən eşq haqqındadır. Şarin fikrincə eşqi arzulayan bütün muradlardan özünü kənarlaşdırmalıdır. Bunu bacarmayan şəxs arzusuna çata bilməz, yəni, sevdiyinə – Allaha qovuşa bilməz. Gülşəni bütün sufilərə məxsus olan bir fikri vurğulayaraq deyir: Eşqə düşən aşiq gərək canından və bu dünyadan keçib yalnız eşq barədə düşünsün. Eşq yolunda can verib, “fəna-fillah” a çataraq “bəqa-billah” a yetişsin.

Demün rüsvavü rində, saxla canun

Qaçan gizləyüb anı yaşurur eşq [73, c.1 s.577].

Bu beyt də şairin yuxarıda qeyd edilən beytləri ilə səsleşir: deməyin ki, ey rüsvay olan, canını saxla. Eşq nə vaxt canın gizlədib yaşayır. Əlbəttə ki, şair burada məhz irfani sevgidən danışıq. Çünki həqiqi eşqin məqsədi yalnız sevərək ölüb bəqaya qovuşmaqdır.

Ta aşiq olmayınca edüb pərəstişi-eşq,

Məşuqə irmək olmaz beləysə etiqadın [151, s.116 a].

Rövşəni yaradıcılığında verilən bu nümunədə eşqin məramından danışıq. Əgər sufi eşqinin məqsədi Məşuqa çatmaqdırsa, təsəvvüfün etaplarını keçib aşiq olmağa çalışmalısən. Əks təqdirdə Allaha qovuşmaq istəyinə nail ola bilməzsən.

Eşq rəmzinin Kişvəri yaradıcılığında da maraqlı formada işlənməsinə rast gəlinir. O, eşq yolunun bəlalı olduğundan söz açır, lakin bu yolu sevərək seçənlərin Tanrı tərəfindən hifz olunacaqlarına əmindir:

Eşq yolunun bəlası çox,vəli hər kim ki,ol

Eşq ilə girdi bu yola Tanrı yaridür anun [45, s.44].

2. Aşiq. “Təsəvvüfdə tutqun, düşkün, vurğun, həddindən artıq və ifrat dərəcədə sevən” [122, s.57; 105, s.64]. Dədə Ömər yaradıcılığında sözü gedən rəmzin xüsusiyyətləri təsvir olunmuşdur:

Aşiq olan ney kimi nalan gərək

Udvəş hər dəm dili suzən gərək [75, c.1, s.278].

Gülşəni yaradıcılığında da bu istilahın xüsusi mənə tutumu vardır. Şair aşıqləri böyük mənə sahib hesab edir, onlara tənə vuranların dəli olduqlarını söyləyir:

Aşiqə tən eyləyən əql ilə divanədür

Ta ki anun halinə hərzəvü əfsanədür [73, c.1, s.389].

Qəzəllərinin birində isə mürşidi Rövşəni kimi aşıqlərin məziyyətlərindən danışır:

Aşiq oldur ki, kəndü muradını tərək edüb,

Məşuqun muradı pəs anda hüsul ola [73, c.1, s.329].

Məşuqun vüsəlini hicr ilə istəyən,

Aşiq demin ki, adı onun bül-füzul ola [73, c.1, s.329].

Həqiqi klassik poeziyada tez-tez rast olunan zahid-aşiq qarşılaşdırılmasından istifadə edərək, zahidin saxtakar, özünün hiylə bilməyən, sadıq aşiq olduğunu deyir:

Təzvirü zərək zahidi-kəcrudən oldu faş

Mən rindi-aşiqəm, qəmi təzvir bilməzəm [28, s.68].

Seyid Yəhya Bakuvü əsərlərində bu rəmzin tərənnümü aşağıdakı kimi verilmişdir:

عاشقان از جام وحدت می خوردند

[139, s.107 a] پیش بسوی جان جانان می پرند

Aşıqlər vəhdət camından içərlər,

Sonra cananın ruhuna doğru uçarlar.

Kişvəri yaradıcılığında da bu sufi rəmzinin əlamətlərindən danışılır. O, sufilərin istiqna halından istifadə edərək, əsl aşıqlərin düşüncələrində Alahdan başqa heç nə olmadığını təbliğ edir:

Aşiq oldur kim, əgər düşsə fəna dəryasına,

Kişvəri tək bilməyə meyli-kənar etmək nolur [45, s.24].

3. **Səbr.** “Təsəvvüfdə başa gələn müsibətlərdən dolayı Allahdan başqa kimsəyə şikayətçi olmamaq. Təsəffüv əhlinə görə, qul qarşılaşdığı sıxıntını və bəlalərin verdiyi üzüntünü yalnız Allaha ərz etməli və onun inayətini istəməlidir” [105, s.529; 156, s.120].

XV əsr sufi şairi Xəlilinin “Firqətnamə”sində bu istilah barədə belə deyilir:

Nuş edüb, nişi fəraqi, ey Xəlili, səbri qıl,

Bir gün ola vüsləti-təbdil ilə asan fəraq [78, s.250].

Seyid Yəhyanın fikrincə, səbr insanın hər iki dünyada ona kömək ola biləcək qazancıdır:

درون صد بلا صبرش بود یاد

که در دو جهان عینش بود کار [141, s.66 a]

Yüz bəla içərisində səbri yardımçı olar ki,

Hər iki cahanda qazancı budur.

Şeyx İbrahim Gülşənindən gətirdiyimiz aşağıdakı poetik nümunələrdə isə səbrsiz eşq yolunu başa vurmağın mümkün olmadığı fikri önə çəkilir.

Gərəkdir talibə səbrü təhəmmül,

Kol yola girənə uyumaq olmaz [73, c.1, s.485].

Gərək eşqün yolundan xeyrü təmkin,

Ki, ol yol talibinə irmək olmaz [73, c.1, s.495].

4. **Qəm.** “*Sufizmdə, təsəvvüfvə məşuqunun tələbi və ona qovuşmaq məqsədi ilə tam çalışması (himmət göstərməsi), aşiqin məşuq yolunda çəkdiyi sıxıntılar*” [105, s.223; 25, s.56].

Kişvəri qaçmaz qəmindən necə kim, var canı kim,

Yüz çevirməz ləşkəri sultanidən ehsan görüb [152, s.3 b].

Bu beytdə Kişvəri qəm rəmzindən istifadə etmişdir. Onun fikrincə nə qədər ki, canında taqət var, aşiq olan kəs sevdiyinin qəmindən qaçmamalıdır. Çünki qəm aşiqə Allahın ehsanıdır.

Bana dərdün gərək, dərman gərəkməz,

Tənümdə səndən özgə can gərəkməz [73, c.1, s.479].

Gülşəniyə görə dərdə düşən aşiq (eşq dərddir – Ş.M.) dərman axatırsa o, həqiqi aşiq deyil. Çünki bu dərdin özü qəm evinə dərman misalındadır.

Səndən nə qəm kim, ey buti-can, yetər mana,

Aləmdə şadəm ol qəm ilə, bu yetər mana [31, s.17].

Hidayət yaradıcılığında nümunə gətirilən bu beytdə bütün – Yaradanın aşiqə qəm yetirməsindən danışılır. Lakin həmin qəm ona bu aləmdə şadlıq verir və aşiq belə şadlığı bütün ömrü üçün ən qiymətli məfhum hesab edir.

Dədə Ömər Rövşəni yaradıcılığında qəm simvolunun ifadəsi belə təzahür edir:

Biz eşq qəminə şadkamız,

Candan şəhi-eşqə xoş qulamız [151, s.103 a].

Dədə Ömər Rövşənidən gətirdiyimiz nümunədə Hidayət yaradıcılığında olduğu kimi eşq qəmi könlün fərəhi misalındadır. Sufi şeyxi Allaha qulluq etməyi candan arzulayır və bununla könlünün şadlandığını diqqətə çatdırır.

Şəha, qəmində çü düşdü bəyani-eşqə könül,

İrişdi mərtəbeyi-laməkani-eşqə könül [27, s.59].

Beytin mənası belədir ki, ey şah könlüm sənə qəmində eşq bəyanına ki, düşdü, laməkani-eşq mərtəbəsinə çatdı. Can sənə vüsalından əbədi həyat tapdığı üçün mənzili əbədi eşq oldu. Həqiqinin bu şeiri sufi salikinə fənadan bəqaya gedən uzun yolunu cizgiləyir: İnsan dünyaya gəlir. Vəhdətdən aralı düşür. Aşiqindən ayrıldığı üçün qəm çəkir. Bu qəm onun eşqini artırır. Eşqə aludə olma onu ən yüksək mərtəbəyə çatdırır. Bu dünyadan üz çevirməklə, əsl sadıq aşiq olan salik vüsal məqamına yetir. Nəhayət əbədiyyətə – bütün ömrü boyu can atdığı ölməz eşqə qovuşur.

5.Vəsl/Vüsal. “*Təsəvvüfdə həqiqətə – Allaha qovuşmaqdır. Eşq məqamını seçən aşiq yalnız vüsal barədə düşünür. Vüsal haqqa çatma məqamı olub, vəhdətə qovuşmaqdır, yəni ruhən və qəlbən haqqla birlikdə olmaqdır*” [105, s.692; 121, s.512; 25, s.49; 156, s.786].

Ey gülüstani-aşiqan, vəslün bana gülzar imiş,

Nəqşi-fəraqün canə çün saçıldı, bildim xar imiş [73, c.1, s.554].

Gülşəni “vəsl” və “fəraq” yəni qovuşma və ayrılıq qarşılaşdırılmasından istifadə edib vüsalı, qovuşmanı gülzara, ayrılığı isə tikana bənzətmişdir.

Cahanşah Həqiqi də öz poeziyasında ayrılığı, vüsləti vəsf etmişdir:

Yaxdı Həqiqini qəmi eşqin fəraq ilə,

Vəslindən ayrı çarəvü tədbir bilməzəm [27, s.67].

Eşqin qəmi Həqiqini ayrılıq ilə yandırdı. Bu dərdin sənin vüsalına qovuşmaqdan başqa çarəsi yoxdur. Çünki eşqə düşən aşiq əvvəl adımından vüsal əbədiyyət haqqında düşünməlidir. Həqiqinin başqa bir beytinə diqqət yetirək:

*Qılmasın ruzi-vüsalda cənnəti-vəslin mənə,
Dünyəvü üqbadə səndən özgə yar etmişəm* [27, s.68].

Bu beytdən şair “ruzi-vüsal” rəmzindən istifadə edərək sufilerin yalnız yaradanın sevgisi ilə yaşamaq ideyası ilə həmfikir olduğunu bəyan edir. Şair Yaradana o qədər sadıqdır ki, əgər hər iki dünyada səndən özgə yarım olubsa, vüsal günü cənnəti-vəslin mənə qismət olmasın deyir. Həqiqi gözəl, incə, poetik dillə “cənnəti-vəsl” kəlməsini işlədərək daha bir fikri vurğulayır: Allahın vüsalına yalnız bu dünyada xeyir əməl törətməklə, onu sevib aşiqi-sadiq olmaqla cənnətdə qovuşmaq olar. Başqa bir beytlə şair bu fikri belə ifadə edir:

*Cənnəti-vəsli-dilbəri gəl tələb et ilahidən,
Cənnətə vasil olmayan irməz anın vüsalinə* [27, s.88].

*Gözlərim gər bir gecə olsaydı xabi-vəsl ilə,
Pərvəriş tapsaydı nəxli-ömrüm abi-vəsl ilə,
Könlüm olsaydı münəvvər afitabi-vəsl ilə,
Qılsəm irdi ləlqun kəhrəbanı bir dəxi* [152, s.71 a].

Bu beytlərdə Kişvəri yarının vüsalından ayrı xiffət çəkməsini ekspressiv şəkildə ifadə edərək, gözlərinin vüsal yuxusu ilə dolmasını, ömür ağacının vüsal suyu ilə pöhrələnməsini, könlünün vüsal günəşi ilə işıqlanmasını arzulayır.

Vəsl rəmzi Hidayət yaradıcılığında da öz əksini tapmışdır. O, yarından ötrü həsrət çəkdiyini bildirmək, hicran əlində qəm yediyini, nigarının isə xəbərsiz olduğunu ifadə etmək üçün bu rəmzdən istifadə etmişdir.

*Vəslindən ayru şol məhin daim yerəm hicranda qəm,
Amma Hidayət, bilməz ol kim, mən anın qəmxarıyam* [9, s.275].

6. Təcəlli. “*Təsəvvüfdə ariflərin qəlbinə doğan batini işıqlanma və Allah nuru. Həmin anda arif haqqı qərb aynasında olan basirət gözü batini görümlü ilə aşkar edər və görər*” [105, s.638-639;].

Hürufilərə görə insan üzünü Allahı təcəlla etdirir. Böyük hürufi şairi Nəsimi qəzəllərində bu rəmzə tez-tez rast gəlirik. Şair hürufi dünyagörüşünü nəzərə çatdırmaq üçün bu rəmzi müxtəlif tərzlərdə işlədərək dərin mənalar izah etmişdir. Məsələn:

*Didarını təcəllidə görmüşdü gözlərim,
Musa ilə aradə kəlam olmadan hənuz.* [39, s.69].

Şair bu beytdə “vəhdəti-vücut” fəlsəfəsinə işarə edərək Allahın liqasını ələst bəzminədə gördüyündən danışır. Bu, o zamandır ki, hələ Musa Allah ilə kəlmə kəsməmişdi.

Gülşəni öz poetik əsərlərində bu rəmzi belə işlətməmişdir:

*Ey məhəbbətdən təcəlla eyləyən Eynül-bəqa,
Elminün eynin görən laətəyyündən liqa* [73, c.1, s.319].

Həbibini də hürufi dünyagörüşünə uyğun tərzdə fikir yürüdərək, insan üzünü Quranın “Fatihə” surəsi ilə müqayisə edir.

*Sən müşəfi-həyatı yazdıqda dəsti-qüdrət,
Yüzün səhifəsində nəqş etdi yeddi ayət* [9, s.374].

Yəni qüdrət əli həyat kitabını yazdıqda, yəni, səni yaratdıqda üzünün səhifəsində yeddi ayə nəqş etdi.

Xəlili yaradıcılığında Allahın hər yerdə və hər şeydə təzahür etməsi belə ifadə edilmişdir.

*Kim eylər Həqqi hər şeydə təmaşa,
Görür nəqşidə nəqqaşını peyda* [78, s.251].

Həqiqi yaradıcılığında Allahın insan üzündə təzahür olunması fikrinin ifadəsini izləyək:

*Ta ki, hüsnün surətü mənidə dəva görsədir,
Arizin nuri cəmalından təcəlla görsədir* [27, s.36].

7. Mey. “Təsəvvüfdə ilahi eşqə işarədir. Eşqin qələbə çalması, həyəcanı və coşqusunu kimi anlaşılır. Haqqı xatırlamaqla arifin qəlbində yaranan və onu məst edən zövq olub, eşqin rəmzi, haqqın çeşidli təcəllisinə işarədir” [105, s.433-434; 121, s.333; 25, s.117].

Dədə Ömər Rövşəniyə görə, insan ayıq gəzməməli, ilahi meyin təsiri ilə hər zaman məst olmalıdır.

Gəzmə ayıq, sərxoşü mədhuş gəz,

Nuş edübən xub meyi xoşgüvar [151, s.101 a].

Həbibinin “xərabat” rədifli qəzəlində Rövşəninin misraları ilə səsleşən beyt mövcuddur:

Məni şol cami-meydən məst eylə,

Ki, sənsən sətri-əsrarım xərabat [9, s.357].

Şair burada “cami-mey”, “sətri-əsrar”, “xərabat” kimi sufi rəmzlərinin əksi vasitəsi ilə sufi dünyagörüş yaradaraq deyir: Məni o mey badəsi ilə bihuş et, çünki sirlərimi ötən sənən. Burada “şol cami-mey” dedikdə ilahi eşqə, sirlərin gizli qalması deyəndə isə batini elmə işarə edilir. Yaradıcılığından götürdüyümüz başqa bir nümunədə təriqət qaydalarınca mütrib rəmzini də şeirə gətirərək, meylə musiqinin bir arada olmasını müsbət dəyərləndirir.

Ey Həbib, xoşdurur cami-şərab.

Xassə kim, məhbubi xoş avaz ola [9, s.359].

Bu beytdə şair sufizmdə şərab içmə və musiqi dinləmə qaydalarını nəzmə çəkmişdir.

Eşqi-məşuqə qul olan sidq ilə

Dünyəvü üqba içində şah ola [9, s.360].

Bu beytdə eşq məqamında yüksəliş ifadə olunaraq deyilir: Məşuqun (Allahın) eşqinə sidqlə qul olan bu dünyada da, o dünyada da şahlıq mərtəbəsindədir. Quranda deyildiyi kimi “... *Səbr etdiklərinə görə onlara iki dəfə mükafat veriləcəkdir*”. [53, s.382, “əl-Qəsəs” / 54].

Rindi-meyxana bilür ol cami-şövqi-zövqini,

Kim, içən şövq ilə olur aşiqi-didar məst [73, s.353].

Şeyx Gülşəni ilahi eşq badəsini dadan aşiqin məstliyindən danışır və bu məstliyin sirrindən meyxana sahibi olan rindin xəbərdar olduğunu deyir. Burada rind piri-kamilə - mürşidə işarədir. Kamil mürşid eşq yolunu seçən talibə eşq badəsini içirir ki, Allah sevgisinin sərməstliyini daddırsın.

Bakuviyə görə, mey içməkdə məqsəd Allahı tanımaqdır.

چو سید جام وحدت گر کنی نوش

[140, s.196 a] پیش آنکه شاه یکتا را بدانی

Seyyid kimi vəhdət camını nuş etdinsə,

Gərək yeganə Şahı tanıyasan.

8. Meyxanə. “*Təsəvvüfdə piri-mürşidin xanəgahı, ilahi vəslə qovuşmaq arzusunda olan salıqların məskəni, meyxana qulun eşq və şövq ilə Allahına minacət yeridir. Xərabət dedikdə, dostların söhbət məclisi, kamili-mürşidün qəlbi, arifin ilahi eşq, şövq və mərifətlə dolu qəlbinə işarə edilir*” [105, s.435; 121, s.333].

Dədə Ömər Rövşəninin qəzəllərində bu rəmzin “xərabət”, “meyxana” formasında işlənərək, sufi xanəgahı kimi anlaşılmasının şahidi oluruq.

Xərabətin içində məstü-heyran,

Xuraman gəşt edib, içəm müdami.

Olam dürdikəşi-meyxanəyi-eşq,

Çəkəm zahid gözünə cami [75, c.1, s.400].

Şeyx İbrahim Gülşənində isə bu rəmzin ifadə olunması belədir:

Eşq ilə cuş eyliyən camını nuş eyliyən,

Şövqü-Sürüş eyliyən sakini-meyxanədür [73, c.1 s.390].

Şairə görə, eşqə mübtəla olan talibin məskəni meyxana olmalıdır. Çünki, bu məkanda Allaha daha yaxın olursan. Eşq şərabını içənlərin məramı da məhz budur.

Gər sakini-meyxanədür ki, zahidi-xəlvətnişin,

Qul Kişvəri, dur qılma eyb, anın kəmalı çoxdurur [45, s.24].

Xəlvətə çəkilməmiş zahid (mömin şəxs) meyxana sakini olduğu üçün şair ona hörmət göstərməyi könlünə tövsiyə edir. Meyxananı seçən zahid, şairin fikrincə, ehtirama layıqdır. Ona görə ki, şair üçün də bura (meyxanə) ibadət yeridir, müqəddəs məkandır.

Xərabət əhli hər xanda ki, cami-eşq içkəyələr,

Mənim bu xirqeyi-pəşminim ol bəzmin pəlasdır [45, s.25].

Xarabat əhli (meyxanə sakinləri) harada eşq badəsi içsə bu yundan tikilmiş xirqəm o məclisin ayaqları altına döşənmiş olur. Bu beytdə iki məqam diqqəti cəlb edir. Birincisi, təsəvvüfdə İlahi eşqin məcazlarından olan eşq piyaləsidir ki, şair özünü o piyalə içənlərlə bir tutur. İkincisi, şair xirqəsinin yun olduğuna işarə edir. Yəni, onun sufilərə məxsus geyimi meyxanələrdə döşənəkdir.

Mən rindi-laübalivü ol məsti-badəkeş,

Meyxanələrdə xəmr ilə xümmarədir salam [27, s.46].

“Mən qayğısız rind o sərxoş badəçi” dedikdə Cahənşah Həqiqi təriqət ayinlərinin iştirakçılara işarə edir. Meyxanələrdə meyə və sərxoşlara salam olsun. Çünki o dünyanın da, bu dünyanın da cənabı olan Haqqa qovuşmaq üçün saliklərə vasitəçilik edən badə və onun verdiyi huşyar məstlikdir.

Həbibinin əsərləri içərisində “Xərabat” rədifli qəsidəsi var ki, burada adı çəkilən sufi rəmzinin məziyyətlərindən bəhs olunur.

Bu viran dil sarayın vəsl əlilə,

Yap, ey lütf issı memarım xərabat [9, s.358].

Şair ürək evini-cismi viranə adlandırır və xərabata-sufilərin Allah evinə müraciət edərək onu qurmasını diləyir.

Məni zar etməsün, de, xari-hicran,

A can bağında gülzarım xərabat [9, s.358].

Hicranın, ayrılığın tikanı şairi ağladır və o xərabatı can bağında gülzar adlandıraraq bu tikandan qorunmaq üçün oraya üz tutur. Qəsidənin sonunda şair deyir:

Məni bu ikilikdən birə irgər,

Ey həftü pəncümü çarım xərabat [9, s.359].

Beytin açıqlaması belədir ki, ey yeddi, beş, dörd rəmzlərinin açarı olan xərabat, məni bu iki olmaqdan qurtar, birliyə apar. Məlum olduğu üzrə, hürufizmdə yeddi insan üzündəki Allahı əks etdirən xətlərin, beş ali-əbanın, dörd insanın yarandığı torpaq, su, hava və odun sayıdır. Şair bütün bunları sadalayaraq ümumilikdə xərabat adlandırır. Çünki “xərabat” sufilərin “elmi-əsrarı” öyrəndiyi məkandır.

9. “**Pir** (şeyx, mürşid). *Təsəvvüfdə Haqq yolunun salikinə Allah həqiqətlərini dərk etmək üçün vasitəçi*” [105, s.502]. Ümumilikdə götürəndə isə pir rəmzi sufizmdə mənə zənginliyi baxımından çox geniş bir diapazona malik termindir.

Dədə Ömər Rövşəni haqq yolunun saliklərinə bir şeyx olaraq öz tövsiyəsini edir. Müridlərinə mürşidin hörmətə layiq olduğunu aşılıyır:

Saqın qədh etməgil pirin əlindən gəlsə mədh eylə,

Ki, pirin hər ki, qədh eylər mürid ikən mərid olur [75, c.1, s.366].

Aşağıda nümunə verilmiş beytdə isə Həbibbi bir səhər “piri-muğani-xarabat”ın müəllimini ziyarət etməsindən danışır. O, şeyxin hansı mərtəbədə olduğunu nəzərə çatdırır. Ona olan hüsni-rəğbətini ayağına baş qoymaqla bildirir.

Bir səhər piri-muğani çün ziyarət eylədim,

Ayağına baş qodum, çox-çox inayət eylədim [9, s.364].

Həqiqi müridlədə Haqqın dərgahının sirlərini öyrədən şeyxin həqiqət yoluna eşqlə bələdçilik etdiyini vurğulayır:

Ol ki, dər rahi-həqiqət əhli eşqə pir edər,

Dəviyi-canbazlığında eşq ilə təsir edər [27, s.21].

Ey nükteyi-həqiqəti-eşqə mürid olan

Gəlgil ki, səndən özgə dəxi pir bilməzəm [27, s.67].

Bu qəzəldə Həqiqi mürid, pir rəmzlərinə müraciət edərək mürid sözünü tam mənası ilə sufi termini kimi istifadə etmişdir. Beytin açıqlaması isə belədir ki, ey eşq həqiqətinin sirrinə vaqif olan, mən səndən özgə pir tanımıram. Bildiyimiz kimi, mürid təriqət yolunun yolçusu, pir isə bu yolun rahbanıdır. Şair sufilərə elə böyük rəğbət bəsləyir ki, bu yolun müridini özünə şeyx bilir.

10.Vəhdəti-vücuda. “*Təsəvvüfdə varlığın mahiyyəti və ya başlanğıcı haqqında nəzəriyyədir*” [156, s.78]. “*Allahdan başqa varlıq olmadığını dərk etmək, salikin gerçək varlığın Haqqın varlığından ibarət olduğunu, Haqq və onun təcəllilərindən başqa, heç bir şeyin həqiqi varlıq olmadığını bilməsidir*” [105, s.683]. “*Ancaq vəhdəti-vücuda əhli bu bilgiyə nəzəri olaraq deyil, yaşayaraq və mənəvi təcrübə ilə çatır*” [156,

s.507]. İbn Ərəbinin təbirincə deyilsə, “vəhdət-vücut” Tanrını hər şeydə və hər yerdə görmək və sonda ona qayıtmaq üçün özünü saf saxlamaq deməkdir. Seyid Yəhya Bakuvi “Rümuş-əl-işarət” əsərində “Vəhdəti-vücut” haqqında belə bir fikir irəli sürür: “*Hər şeyin əvvəli Odur, hər şeyin sonu Ondandır. Axır ki, hər şey Onunladır. Nə deyim ki, bəlkə hər şey Odur.*”

Əvvəl onun əzəlindən xəbərsiz və axır Onun axırını görməkdə acizdir. əvvəl və axır iki hərəkətdə olan nöqtədir, hər ikisi vücut dairəsində sərgərdandır. Onun varlığının əvvəli yoxdur, yoxluğun isə onunla əlaqəsi yoxdur. Onun zatının pərdəsi onun sifətləridir. Onun sifətinin pərdəsi onun feilləridir (onun işləridir – Ş.M.)” [91, c.1, s.116]. “Vəhdəti-vücut” fəlsəfəsinə görə ruh əvvəl yaranmışdır. Ruhun maddəsi olmur. Yalnız insan bədənində bərqərar olduqdan sonra ruh xassə kəsb edir və hər bir bəşərin də öz ruhi xüsusiyyətləri olur.

*Vəhdətin camindən olmuş kəsrət əsrüp sərbəsər,
Qalmayub ayıq nə isə oluban yekbar məst* [73, c.1, s.353].

Gülşəni bütün yaradılışın ilahi eşqin təsiri ilə sərxoş olduğu fikrini nəzərə çatdırmaq üçün vəhdət rəmzindən istifadə etmişdir.

*Darül-xülud imiş səri-kuyin həqiqəti,
Hər guşə vəhdət əhlinə bir mülki-din imiş* [28, s.44].

Yaradanın hüzurunun həqiqəti daimi məskən imiş. Hər yer vəhdət əhlinə bir din mülkü imiş, – bunu deməklə şair bu dünyanın fani, o biri dünyanın – haqq dərgahının əbədi olduğunu təbliğ edir. Sufizmdə vəhdət əhli Allahın varlığını öz varlığında dərk edən şəxsdir. Bunu dərk edənlər üçün bu dünyanın hər bucağı dinini qorumaq, özünü vəhdətə saf, pak çatdırmaq üçün bir ibadətgahdır.

11. Kəsrət. “*Hərfi mənasız oxluq, rəngarənglik olan bu söz təsəvvüfdə bir olan Allahın isim və sifətlərinin təcəlli edib, çoxluq halında görünməsinə deyilir*” [103, s.366]. “*Çoxluq sadəcə görüntüdür. Həqiqətdə isə birlik vardır*” [105, s.50].

Nəsimi yaradıcılığında kəsrət simvolunun açıqlanmasına diqqət edək. Şair vücuda gəlməsinin səbəbini vəhdətin kəsrət vasitəsilə sübut olunması kimi izah edir:

*Bavücludam vəhdəti kəsrətdə isbat eyləyim,
Musayam anəstünara, nur ilə Tur olmuşam.* [40, s.450].

Gülşəni kəsərdə vəhdət olmadığı fikrindədir. Kəsərdə, yəni, bu dünyaya bağlanıb vəhdətin birliyini kəsərdə eyniləşdirənləri qafil adlandırır və belə insanların vəhdət zamanından məhrum olacaqları fikrindədir:

Yetüirmə vəhdətün cəmin bu kəsərdə içrə, ey qafil,

Çü kəsərdən qılan olmaz o vəhdət cəminə vasil [74, c.2, s.661].

Cahanşah Həqiqi şeirlərinin birində kəsərdə ziyanından danışır. Şairə görə bu dünyanın qazancı və zərəri barədə düşünən insan sərbəstliyini itirmişdir. Yəni daxili azadlıqdan məhrumdur, bunun əksinə olaraq, vəhdət fikri ilə fənaya uğramış şəxs azadlığı ilə bu dünyanın mənfəət və ziyanına tənə edər:

Sudü ziyənü kəsərdə düşmə müqəyyəd olma kim,

Vəhdətə məhv olan könül sudü ziyənə tən edər [28, s.22].

Başqa qəzəlinde də yenə vəhdətlə kəsərdə qarşılaşdırır, vəhdətin mahiyyətini dərk edənləri arif adlandırır:

Vəhdətin əhvalını ərz etdi vahid kəsərdə,

Arifi-həqsən xəbir ol gör nə dövrəndir yenə [28, s.94].

12. Saqi. Təsəvvüfdə fəyyazi-mütləq, sevgi və feyzin mənbəyi olan Allah, mürşid kimi mənalara vardır [106, s.532]. Ariflərə məhəbbət badəsini içirən kamil şeyxə də saqi deyilir.

Saqiya, bir cürə sungil badəyi gülrəngdən,

Mütribə, bir nəğmə dut mən binəva ahəngdən [9, s.387].

Bu beyt “saqi”, “badə”, “mütrib”, rəmzlərindən istifadə olunmaqla yazılmışdır. Şair sufi rəmzlərini ifadə vasitəsi kimi işlədərək əhvalını çatdırmaq üçün özünü gah qırmızı badəyə gah da köməksiz səsə bənzədir. Təsəvvüf ayinlərində ilahi mey paylayana müraciətlə qırmızı şərəbdən bir piyalə süz, mütribə (piri-kamilə) ilahi avazla salikləri səmaya səsləyən səsdən bir nəğmə tut deyir.

Dürdü safi nə sunursa, saqi-can nuş qıl,

Dinməsün kim, ey Həbib, məstdürür saqi, yetər [26, s.58].

Ey Həbib, saqi nə qədər saf mey verirsə iç. Demə ki, məstlik çoxdur. Beytdən çıxan mənə belədir: Allah vüsalına çatıncaya qədər onun eşqinin verdiyi sərxoşluqdan ayılma. Çünki təriqətçiliyin mənası bundadır.

Hidayət yaradıcılığında saqi rəmzinin ifadəsi isə belədir:

Görsətdi cami-zərrinə saqi-yi-ruzigar
Saqiyi-simi-saq gətür ləli-abidar [9, s.279].

Həqiqi isə bu dünyanı tikan və xəzan, vəhdət məqamını isə gül dövrü adlandırır. Saqiyyə müraciətlə eşq badəsi istəyir, çünki, Allah dərğahında olmaq aşiq üçün işrət dəmidir:

Saqiya, vergil qədəh kim, dövri-işrətdir mənə,
Keçdi dövri-xarü xəş, gül gəldi, vəhdətdir mənə [28, s.114].

13. **Zikr.** “*Təsəvvüfdə hər müridin şəxsinə aid verilən xüsusi dərs. Qorxu və ya sevginin çoxluğu ilə qəflətdən müşahidəyə çıxmaq. Zikr ariflərin səccadəsi, mühiblərin haqqa gedən yolda sağlam bir şəkildə ayaq basacaqları bir yer, aşıqların şərabıdır*” [105, s.72]. Gülşəni bütün bunları aşağıdakı beytdə çox gözəl bir şəkildə ifadə etmişdir:

Zahidi-abid, müridi-şeyxü sufi, müttəqi,
Zikrü fikrü taət ilə cümləyi-əxyar məst [73, c.1, s.354].

Zikr etmək istəyən salik bu dünyadan üz çevirməlidir. Bunun iki yolu var. 1) Cəmiyyət içində ola-ola qəlbində Allahla olmaq; 2) Üzlətə çəkilərək Allaha ibadət etmək, yəni həm xaricən, həm də batinən dünyadan üz çevirmək yolu ilə.

Zikrü təsbihin niyazın istə şeyxü şabidən,
Vəhdətin cami-şərabın məsti-cavidana sor [28, s.19].

Duanı, zikri, ibadəti şeyxdən istə. Birlik şərabının cəlalını əbədilik zövqündən məst olanda soruş. Şair bu beytdə təriqət əhlinə zikr yolunu göstərən şeyx olduğunu çatdırır.

Həqiqi çün səni gördi, münəzzəh oldi aləmdən,
Gözündə surəti-rəhaman, dilində zikri-sübhandır [28, s.28].

Qeyd etmək yerinə düşər ki, təsəvvüfdə ən çox işlənən söz məhz elə zikrdir. əslində sufizmin bütün mərhələləri bütövlükdə zikri tamamlayır. Zikr etmək istəyən salik bu dünyadan üz çevirməlidir. Həqiqidən nümunə gətirdiyimiz yuxarıdakı beyt də

bu fikirlə səsleşir. Şair Allahı dərk edincə aləmdən üz çevirir. Gözündə Rəhmanın surəti dilində isə onun zikri olur.

Şeyx İbrahim Gülşəni Allah qatında duaların qəbul edilməsi üçün hal əhli olmağı əsas sayır.

Qoğıl qal ilə zikr etmədən hal ilə ol,

Dilər isən edə sənsiz zikrini biçün Xuda [73, c.1 s.323].

14. **Sidq/Sadiqlik.** “*Təsəvvüfdə Ariflərin şəriət qaydalarına əməl etmə və haqqa dürüstlüklə itaət etmələridir [156, s.528]. Sufilərə görə bu dünyada ömür sürmək ayrılıq ilə imtahandır. Hər bəndə bu ayrılığın bəlasını çəkməlidir. Bu, aşiq üçün cəfa olsa da, o haqqa çatmaq üçün gedilən yolda bu bəlanı dəf etməli, yəni yar yolunda canını qurban verməyə hər zaman hazır olmalıdır. Zahirdə necədirsə daxildə də o cür olmaqdır. Aşiqə bu cəfa xoşdur. Çünki bu cəfa sadiqliyi və ən nəhayət tanrının rəhmətini artırır*” [106, s.566-567]. Bu məqam Cahənşah Həqiqinin yaradıcılığında aşağıdakı kimi təzahür edir:

Yolunda canını tərkməyən vəfa bilməz,

Fəraq əlində bəla çəkməyən cəfa bilməz [28, s.43].

Başqa bir beytində isə Həqiqi məşuquna sadiq olan aşıqların hər iki dünyada layiqli məqamda qərar tutacaqlarını belə ifadə edir:

Eşqi-məşuqə qul olan sidq ilə,

Dünyavü üqba içində şah ola [9, s.360].

Kişvəri yardıcılığında bu rəmzin əks olunması aşağıdakı kimi verilmişdir:

Kişvəri tək quluna sadiq şəha, yox bir qulun,

Bolsa yüz min sadiqül-ixlasi-dövlətxahlar [152, s.10 a].

Şair yüz min sadiq və eşqə təslim olmuş bəndə olsa belə içərisində bir Kişvəri kimi sadiq olan qulun yoxdur deyərək öz sadiqliyi ilə öyünür.

15. **Mürid.** “*Təsəvvüfdə eşq yoluna qədəm qoyan salik olub, diləyən, istəyən anlamına gəlir. Sufizmdə bir mürşidə intisab edərək, təriqətə girmiş adama talib deyilir*” [110, s.242]. O, bir çox mərhələlərdən, sınaqlardan keçir və təsəvvüf yolunun yolçusu olur. Mürid Allaha qovuşmağı arzu edən, bu yolda ona yol göstərən bir mürşidə canü könüldən bağlı olan kimsədir. Sufilikdə müridlər də üç qrupa bölünür. 1.

Mütləq mürid – şeyxinə, mürşidinə heç zaman “nə üçün?” sualını verən, eyni zamanda qəlbiylə də etiraz etməyən. 2. Müciz mürid – daxili və xarici hər bir xüsusda şeyxinin rəy və iradəsi altında olan. Bu rəmz dahi Nəsimi yaradıcılığında öz izahını belə tapır:

Şəriət əmrini mürşid edən təriqətə gir,

Kim ol təriqət ilə sən içəsən abi-həyat [40, s.496].

3. Mürtəd mürid – şeyxinə, mürşidinə qarşı çıxan [105, s.454].

Həqiqinin bu rəmzə müraciət etməsi daha maraqlıdır. Şair özünün müridliyindən danışaraq eşqin piri olduğunu deyir. Əslində isə pir mürşiddir. Mürudlər mürşidlərini pir hesab edirlər. Lakin Həqiqinin həqiqət yolunun yolçuları olan sufilərə ehtiramı o qədərdir ki, o, onları eşq həqiqətinin mürşidi adlandırır.

Ta mürid oldum səri-kuyində mən ol dilbərin

Piri-eşqəm ki, təriqi-ruzigarı bilmişəm [27, s.71].

16. **Dərviş.** “*Təsəvvüfdə o kəsə deyilir ki, dünyaya qarşı heç bir etina göstərmir, heç bir dünyəvi və maddi cazibələrə bağlanmur, haqq yolşusu, pak qəbli müriddir*” [156, s.383; 25, s.65].

“*Sufizmdə dərviş bir şeyxə beyət edən və onun tərbiyəsi altında olan şəxsə deyilir. Mütəvazi, qənaətkar, arif olan kimsələr də dərviş adlanır*” [109, s.160]. Saf ruhu ilə bütün türk ədəbiyyatını oxşayan, ömrünü “içini miskin etməyə” sərf edən Yunus Əmrə dərvişlik barədə belə deyir:

Dərvişlik dedükləri bir əcayib duraqdur,

Dərviş olan kişiyyə əvvəl dirlik gərəkdir [99, s.37].

Seyid Yəhya “Əsrarüt-talibin” əsərinin “Dərvişlərin hallarının bəyanı bölməsində” dərviş sözünü sufi və müridlə eyniləşdirmişdir. O, sufi kəlməsinin mənşəyi haqqında danışarkən bu kəlmənin seçilməsinin səbəbini belə açıqlamışdır: “*Onlara mürid və ya dərviş deyilsə də, “sufi” adlandırılmışdırlar*” [150, s.83].

Ayağına başımı salmışam məni-dərviş,

Cənabi həzrətinə ittisal böylə gərək [28, s.49].

Şair burada məhəbbətini dərviş rəmzindən istifadə edərək bəyan edir. Özünü dərviş adlandıraraq məhəbbətini haqq yolunun salıqlərinin eşqi ilə müqayisə edərək deyir: Başımı ayağına bitişdirmişəm. Yəni sənə o qədər səcdə edirəm ki başım

ayağımdan çəkilmir və bunun vacib olduğunun nəzərə çatdırmaq üçün “Cənab Həzrətə yaxınlaşmanın yolu ancaq budur” deyir.

Xəlilinin “Firqətnamə” əsərində aşiq dilbərinin həsrətindən düşdüyü vəziyyəti anlatmaq üçün dərviş və miskin rəmzlərindən istifadə etmişdir:

*Məni-biçareyi-dərvişi-dilriş,
Ğəribü miskinü biyarü bixiş.
Vücudi çərx əlindən yarələnmiş,
Yürəgi hicr odundan parələnmiş [78, s171].*

Hidayət şeirlərinin birində cananın həsrəti ilə göz yaşı tökdüyündən danışaraq, halını daha acınacaqlı tərzdə ifadə etmək üçün dərviş rəmzinə müraciət etmişdir.

*Hər ləhzə gövhərbar gözümdən məni-dərviş,
İsar edərəm məqsədim cananə içüdüür [31, s.84].*

Həbibî şeirlərinin birində özünü dərviş adlandıraraq təriqət yolunun mürsidindən onu doğru yola yönəltməyi tələb edir:

*Ey pirü püxtə, olma xam demə ki, uş, uş, edəlim.
Ta kim Həbibî dərvişi biəqlü bihuş edəlim [26, s.46].*

17. Dərd. “Təsəvvüfdə pak, ilahi sevgidən aşıqın qəlbində doğan nigarançılıq, narahatlıqdır. Dərd eyni zamanda haqqdan ayrı düşmək səbəbilə çəkilən izzət anıdır. Təsəvvüfdə aşıqlərə dərd əhli deyilir” [25, s.65]. “Eyni zamanda sevgilidən sevənə keçən və dözülməsinə güc yetməyən ruhi vəziyyətə, hala da dərd deyilir” [105, s.158].

Dədə Ömər Rövşəni yaradıcılığında dərd rəmzi açıqlanır. Şairin fikrincə, sufilərin dərdi elə bir dərddir ki, o, özü-özünün dərmanıdır. Çünki, dərd əlindən inləyən aşıqın halı cənab Allaha xoş gəlir və bu inilti aşıqı məhbubuna yaxınlaşdırır.

*Dərd dərman talibidir, ey əxi,
Dərd isə kəndünə dərman dəxi.
İnləmək Həqq həzrətində xub imiş,
Dərd ilə inlədüği Məhbub imiş [75, c.1, s.277].*

Gülşəni də ustadı kımı düşünərək, düşdüyü dərddin eşq dərddi olduğunu biləndən sonra dərddənsız olduğunu dərkd edir və dərddan lazım olmadığını fərddinə varır.

*Dəvasuz dərdd imiş eşqün bildüm,
Dəva istəmərəm, dərddan gərəkməz* [73, c.1, s.478].

Və yaxud:

*Bitirəli nişanım, ol binişanı buldum,
Bu dərddlə kim, onda bəndən nişan gərəkməz* [73, c.1, s.486].

*Rövşəninin dərddini can verübən alalı,
Bildim axı, Gülşəni, dərddinə dərddan nədür* [73, c.1, s.413].

Əfsəhəddin Hidayətə görə, əgər aşiq dərddinə dərddan axtarmırsa bu dərdd onu məşurlaşdırır və hər iki cahanda bu qəm ona bəs olar. Yəni, aşiq qəm çəkməkdən zövq alırsa, bu qəmdən qaçmırsa, demək, həm bu dünyadakı ömrü bihudə keçirməyib, həm də o dünyanı qazanmışdır.

*Dərddan yox isə, dərddilə məşhuri-şəhrsən,
Yetər Hidayət, iki cahanda həmin sana* [31, s.20].

Seyid Yəhya da şeirlərində dərddən danışır, o dərddən ki salik onu çəkməklə Haqqa yaxınlaşır:

تا تو با دردش نگیری الفتی

که شود با وصل جانان قربتی [139, s.102 a]

*Sən onun dərddinə bağlanmadığın halda
Vüsalına necə yetə bilərsən?*

سوزش این درد اندر هر که نیست

مردده است آنکس یقین دان زندی نیست [139, s.102 a]

*O kəsin ki daxilində bu dərddin yanğısı yoxdur,
Yəqin bil ki o adam diri deyil, ölüdür.*

18. **Zahid.** “Təsəvvüfdə dünya sevgisinə könül verməyən, özünü bütünlüklə haqqa təslim edərək, tərddidünyalılıq məqamını seçən şəxsə zahid deyilir [151, s.117]. Klassik ədəbiyyatda işlənən zahid termininin ikinci mənası da vardır ki, bu da dindən xəbərsiz, təqlidçi və zahirən özünü zöhd əhli kimi göstərən, arif və aşiq olmayan şəxs anlamına

gəlir” [121, s.533; 25, s.84]. Dədə Ömər Rövşəni aşağıdakı tərci-bəndində bu fikrə belə münasibət göstərir:

Zahid olan necə gərək, zahida?

Kur gərək, lal gərək, kar gərək [151, s.101 a].

Aşağıda göstərilən nümunədə də bu rəmz ikinci mənada verilmişdir. Şair insan üzünün gözəlliyini Haqqın sirlərini aşkarlayan güzgü misalında qəbul edərək, zahidin bunu görməsinə qarşı çıxır:

Zahidə göstərmə pünhan et qabağın, saqiya,

Kaşifi əsrarı gözlə mərdümi-məhcubdən [151, s.119 a].

Hidayət yaradıcılığında da bu rəmzin ikinci mənası ifadə olunmuşdur:

Dön dedükçə eşqdən zahid, Hidayət həq bilür,

Uymazam batil sözə, əhli-yəqindən dönməzəm [31, s.167].

Şair zahidin onu eşqdən döndərmək istədiyini təsvir edir və zahidin sözlərini batil, eşq yolunu tutanları isə əhli-yəqin adlandırır.

Sana ey zahid, behsitü hüru rizvani, mənə,

Ol büti-ziba nigarımın liqası xoş gəlür [26, s.63].

Həbibidən gətirdiyimiz bu nümunə də yuxarıdakılar kimi müqayisə əsasında qurulmuşdur. Sufilərə görə zahidlər cənnətdən ötrü Allaha ibadət edirlər. Sufilər isə Allahın özünə görə onu zikr edirlər. Burada da deyilir: Ey zahid, sənə o nigarın cənnəti, hurisi xoşdursa, mənə yalnız onun üzü, camalı gərəkdir.

19. **Dost/sevgili.** “Sufizmdə bəndənin haqqı sevməsindən öncə tanrının vəhdət məqamında öz bəndəsini sevməsi kimi açıqlanır. Təsəvvüfdə əsl dost Allahdır və dostluq Allahla bəndə arasında dünyəvi və axirəvi olan səmimi, əbədi hissdir” [105, s.172; 156, s.396; 121, s.143; 25, s.68].

Şeyx İbrahim Gülşəni şeirlərində bu rəmzə çox yerdə rast gəlmək mümkündür.

Nədür eşqindən özgə canım, ey dust?

Odur can ilə çün cananım, ey dust [73, c.1, s.352].

Və yaxud

Dəvasız dərdin üçün Gülşəni der:

-Nədür can, vermədün dərmanım ey dust [73, c.1, s.352].

Burada bir məqama toxunmaq yerinə düşər. Ümumiyyətlə Şeyx İbrahim Gülşəni yaradıcılığı təsəvvüfi nöqtəyi nəzərdən öz unikalığı ilə seçilir. Belə ki, biz onun şeirlərinə diqqət yetirsək görürük ki, təsəvvüfə aid bir neçə rəmz bir şeirdə və hətta bir beytdə öz əksini tapmışdır. Şairin poetik irsindən nümunə verdiyimiz yuxarıdakı iki beyt məhz qeyd etdiyimiz nüansın bariz nümunəsidir.

Hidayət gözlərinin dost üzünü görməkdən ötrü həsrət çəkdiyini belə ifadə etmişdir:

*Bir xeyli zaman oldu ki, çeşmim nigarandır,
Didarına candan .
Görsət yüzün ey dost ki, məqsudi həmandır,
Kövn ilə məkandan [31, s.204].*

*Hər kim Həqiqi halını bilməz bequyi-dust,
Darül xüludə, rövzeyi-rizvznə yetmədi [28, s.101].*

Seyid Yəhya Bakuvi sufilikdə mövcud olan özünü itirib Allahı tapma, yəni kəsrətdən vəhdətə qovuşma fikrinin belə ifadə etmişdir:

باز رستی از منی و از تویی

[138, s.103 b] دوست پیدا گشت رستی از دویی

*Mənlikdən və sənlikdən azad olsan
Dostu tapıb ikilikdən qurtararsan.*

20. Ədəm. “*Hər fi mənası yoxluq olan bu sözün təsəvvüfdəki mənası budur ki, Allahın qüdrət və hikməti varlığı yoxluqdan yaratmasındadır. Bütün varlıqlar ədəmdə olan surətlərdən yaranmışdır*” [25, s.74].

Bu rəmzə XV əsr sufi poeziyasında daha çox Gülşəni yaradıcılığında rast gəlinir. Şairə görə, könlünü eşqə bağlamayan, mənində ədəmdə olan ilahi keyfiyyətləri daşımayanlar varlığa layiq deyillər. Varlıq dedikdə, Həm mütləq mövcudiyyət olan Allah, həm də onun lütfü nəticəsində yaranan dünya nəzərdə tutulur.

*Eşqə könül verməyən, sevgilü can almıyan,
Yoxluq ilə gəlməyən, varlığa layiqmidür? [73, c.1, s.358].*

Başqa bir beytdə sənətkar mövcudiyyətini Allah varlığında itirib ədəm mülkünü seçənlərin vüsal və hicran rəmzindən xəbərdar olduqları fikrini əks etdirir:

*Varlığın edən ədəm, yoxluğa qoyub qədəm,
Eşq ilə bilür o dəm hicrü vüsalım nədür* [73, c.1, s.419].

21. **Nəfs.** “İnsanı maddi aləmə bağlayan hiss və duyğudur. Sufilərə görə, nəfs maddi aləmin qaranlığında qəflətə düçar olmuşdur. Bu mənada nəfs insanın ən böyük düşməni hesab edildiyindən onu əzmək, qırmaq lazımdır. Nəfs bəndə ilə haqq, qəlb ilə ruh arasında pərdədir. Bəşər bu pərdəni öz nəfsini təmizləməklə aradan götürə bilər. Bunun üçün insan öz nəfsi ilə mübarizə aparmalıdır ki, bu böyük cihad adlanır” [122, s.368; 25, s.142]. Seyid Yəhya nəfsdən azad olmağı təsəvvüf yoluna girməyin əsas şərtlərindən sayır.

ایا طالب در این منزل در آیی

بباید نفس را دادن فنایی [138, s.71 b]

*Ey talib, bu yolu seçdinsə,
Nəfsini fənaya verməlisən.*

Şeyx İbrahim Gülşəni yaradıcılığında bu anlamın əksi belə ifadə olunur:

*Nəfs ilə qılıb cəhad, bulmağa həqdən murad,
Eşq ilə ey Keyqubad, bildi qəbalım nədür?*

Sufi şeyxinə görə Allahdan istədiyini almağın yolu nəfs ilə cihad etməkdir. Yalnız nəfs ilə cihad edərək onu öldürən talib eşq yolunda muradına çata bilər:

*Nəfsini öldürən, can yüzünü görənə,
Eşq ilə soran bilür rəsmivü-z-zalum nədür?* [73, c.1, s.419].

Cahanşah Həqiqi nəfsin şəhvətpərəst, fitnəkar kimi xüsusiyyətlərini sadalayaraq onun insan üçün zərərli olduğundan söz açır:

*Nəfsi-şəhvətpərəsin felinə aldanma, könül
Ki ziyan eylər anın illəti insanə dedim.* [28, s.78].

Xəlilinin əsərində bu simvolun işlədilməsi aşiqin Allaha yalvarıb onu nəfsin əlindən xilas etməsini diləmə formasında təzahür etmişdir:

*Yenə tovfıqi rahın gətürü ver,
Bəni nəfsin əlindən qurtarı ver* [78, s.166].

*Gərçi simurqi-laməkan səndədir, ey bəşər, bu gün,
Nəfsinə arif olmasa qabili-aşiyən deyil* [28, s.61].

Ey bəşər, Laməkanın simurqu (təsəvvüfi anlamda Allahın sevgilisi – Ş.M.) sən olsan da, nəfsinə arif olmasan yuva qura bilməyəcəksən. Burada yuva sözü məcazi mənada işlənmişdir. Birincisi, poetiklik baxımından, simurq dediyinə görə şair yuva kəlməsinə müraciət edir. Mənasına gəlincə “nəfsinin öhdəsindən gələ bilməyənlər həm bu dünyda, həm o dünyada yurd-yuvasızdır” anlamındadır. Burada işlənən sufi rəmzi nəfstdir. Təsəvvüfün məqamlarında zikr yolunu tutmaq üçün ilkin olaraq dünya varidatından imtina etməyi bacarmaqdır. Yəni nəfsinin öhdəsindən gəlməyənlər təsəvvüf məqamlarının pillələrini qalxmağa qabil deyillər. Əksinə nəfsinə arif olan kəs aşıqlıq mərtəbəsinə yetmək iqtidarındadır.

22. Zülf/Saç. *“Sufizimdə zülf haqqın cəlal və izzətini qoruyan pərdə kimi anlaşılır. Üz iman, saç isə küfrlə müqayisə olunur”* [25, s.89]. *“Eyni zamanda heç kimsənin çata bilməyəcəyi məchul şəxs də “zülf” istilahi ilə ifadə edilir”* [105, s.736].

*Saçın küfrün görüb iman yüzündən,
Bilür ol küfr ilə imanım, ey dust* [73, c.1, s.352].

Gülşəni yaradıcılığından verilən bu nümunədə zülf yuxarıda qeyd olunduğu kimi küfrlə müqayisə edildiyi halda, Kişvəri yaradıcılığından nümunə olan aşağıdakı beytdə isə zülf termini birinci mənada işlənmişdir:

*Zülfün ilə bağla könlümni ki, qaçar xəlqdən,
Tilbənin boynunda gər bir ləhzə zəncir olmadı* [152, s.50 b].

Həqiqi isə imanın mahiyyətinin zülfün küfrünün şərhindən ibarət olduğunu deyir:

*Ey vüsəlin rövzeyi-rizvanımız ,
Vey dodağın çeşmeyi-heyvanımız,*

*Çün iki aləmdə sənsən canımız,
Küfri-zülfün şərhidir imanımız* [27, s.11].

23. Miskin. *“Zavallı, biçarə və həqir görünən şəxs”* [122, s.337]. *“Təsəvvüfdə Allahın ehsanına möhtac olan dərvişə miskin də deyilir. Varlıq duyğusundan ayrılan,*

varlığı yoxluğa çevirən, özündə heç bir varlığı görməyən şəxsə miskin deyilir” [105, s.440]. Bu sufi istilahına Dədə Ömər Rövşəni yararıcılığında daha çox müraciət olunmuşdur. Qeyd etdiyimiz kimi şairin təsəvvüfün nəzəri əsaslarından və sufilərin dünyagörüşündən bəhs edən “Miskinlik kitabı”adlı bir məsnəvisi də vardır. Şairin bu barədə düşüncələri aşağıdakı kimi əks olunmuşdur. Rövşəniyə görə, hər kəslə miskincəsinə davranmaq əsl insani keyfiyyətlərdəndir:

*Yetdüginə lütf ilə miskinlik et,
Miskinətin əsbinə olub səvar.
Boynuna buncuq kimi ikram taq,
Dəstinə ehsani edüb xoş səvar* [75, c.1, s.348].

Kişvəri yaradıcılığından gətirdiyimiz nümunədə şair yüksək sənətkarlıqla yazmış olduğu misralarda bir neçə sufi terminindən istifadə edərək, sevdiyi ilə müqayisədə özünü miskin olduğunu söyləyir:

*Sən ki, xublar padişahisən, məni-miskin gəda,
Eyb imas kuyində gər qılsam gədəliq dustum* [45, s.61].

Şeyx İbrahim Gülşəni şeirlərində də bu təsəvvüfi istilah daşdığı mənanı dolğun bir şəkildə ifadə etməkdədir:

*Dil vəsfini anub nə desün Gülşəni miskin,
Can verübən irişmədi dili felinə* [74, c.2 s.916].

Burada şair Allahın ehsanından, rəhmətindən uzaq düşdüyü, bu feyzə yetişə bilmədiyi üçün özünü zavallı, miskin hesab etmişdir.

24. **Hu.** *“Allahın ən böyük adı, mütləq qeyb olan huviyyəti, tamaşası mümkün olmayan zati. Təsəvvüfdə “Hu” kəlməsi dərvişlərin zikr edərkən allaha müraciətləri kimi anlaşılır. Sufilərcə, xitab və cavab olaraq işlədilir. Mövləvilikdə dədənin hücrəsinin qapısı açıq olsa belə, ziyarətə gələn içərini görməyəcək yerdə dayanaraq son hecasını uzatmaqla “Dəstur” deyir, şeyx içəridən uzunca bir “Hu” deyirsə ziyarətçi sağ ayağıyla içəriyə girir. Bu “Hu” kəlməsi Allahı anmaq, onun hər yerdə mövcud olmasına iqrar və işarədir*” [25, s.228; 110, s.163]. Dədə Ömər Rövşənin “Neynamə” məsnəvisində “Dər bəyani-huviyyəti-Hu” başlıqlı hissədə Hu rəmzinin açıqlanması verilir. “Hu”nun mahiyyətlərindən danışılır:

*Cami-Hu içən təriqin, Rövşəni,
Sana desün, ey gözüümün rövşəni,
Hu deyəndə mürdə dillər can tapar,
Zində dillər vəsləti-canan tapar.
Hu de kim, Hu, hər nə kim, var Hudədir,
Hayi-Huyi olmayan bihudədir.
Əvvəl-axır hər nə kim var Hudə var,
Ki, saqın Huyi demə bihudə var [75, c.1, s.300].*

25. **Büt.** “Təsəvvüfdə büt termini iki mənada anlaşılır: birinci mənada eşq və vəhdət rəmzi kimi, ikinci mənada isə nəfsi-əmmarə kimi başa düşülür. Bu baxımdan bütخانə/bütkədə sözü də uyğun olaraq, “vəhdəti-küll”, “ləhuti aləm”, “zati-əhədiyyət” və maddi aləm mənalarını verir” [105, s.114].

Xəlili və Həqiqi yaradıcılığında bu anlamın eşq və vəhdət rəmzi kimi işlədildiyinə rast gəlinir:

*Dərd ilə fərib oldu ki, can verə Xəlili,
Rəhm edə ola ki, ol büti-əyyara xəbər ver [78, s.203].*

*Yarından ayrı yandı Həqiqi fəraq ilə,
Kuyi-vüsalə, ol büti-əyyarədir salam [27, s.76].*

26. **Zünnar.** “Haqqa bağlanmaq deməkdir. Sufilər haqq yolunda xidmət və öz təriqətində ardıcıl olduqlarını zünnar rəmzi ilə ifadə edirlər” [122, s.89].

İmadəddin Nəsimi yaradıcılığına müraciət edək:

*Verdi saçının küfrünə imanı Nəsimi,
Ey xirqə geyən, mən dəxi zünnarımı buldum. [85, s.107].*

Dahi şair burada bədii təzad yaradaraq zünnar istilahına müraciət edib Haqq yolunda sabitqədəm olduğunu bəyan etmişdir.

*Bir pərinin saçı, sevdası düşübdür başıma,
Tərk edib təsbihivü zünnarı sevdim aqibət [152, s.4 a].*

Bu beytdə şair sevdalandığını etiraf edir, lakin bu elə eşqdir ki, bu eşq aşiqi təsbihi tərkdən zünnarı sevməyə məcbur edir. Əgər saçın haqqın cəlalını qorumaq mənası nəzərə alsaq, bu zaman şairin “təsbihi tərkdən etməsi” onun müsəlmanlığı atması kimi deyil, haqqa bağlanması tək başa düşülməlidir. Kişvəri yaradıcılığında zünnar sözü küfr mənasında da işlənmişdir.

Ey sənəm, açgil yüzündən zülfi-ənbərbarını,

Qoymagil müşəf yüzünə daxıl bu zünnarını [152, s.58 b].

Qəzəlin mətə beytində şair “zülfi-ənbərbar” birləşməsini küfr mənasında verərək zünnarı onun sinonimi kimi istifadə etmişdir.

27. **Abdal.** *“Təsəvvüfdə bəşəri əxlaqdan çıxaraq, tanrı əxlaqına yönələn pak övliyələr”* [25, s.36]. Dədə Ömər Rövşəni özünün “Neynamə” məsnəvisində abdal rəmzi mənasını açıqlayaraq, onun təriqət əhli üçün vacibliyindən bəhs edir. Şair görə, Haqq təriqinin yolçusu olan salik bu yola abdalsız qədəm qoyarsa, bihudə yerə əziyyət çəkmiş olur. Çünki heç kim abdalsız Haqq sirlərinə vəqif ola bilməmişdir:

Tanrı abdalını Həqdən qıl tələb,

Anı ansız istəmə, çəkmə təəb.

Tanrıyı abdali Həqsiz, ey əxi,

Kim tapıbdır gəl bana bir de axı [75, c.1, s.293].

28. **Gəda.** *“Fəqir, miskin, yoxsul mənalarında işlənərək, gözlərini xilqət və maddi dünyadan çəkmiş, ilahi kamal sorağına yönəlmiş pak qəlbli dərvişlərə deyilir. Gədəliq bir növ israfçılıq və sadə həyat tərzi kimi önə çəkilir. Təsəvvüfdə gəda dünyanın yox, ilahi təcəlli və Allah lütfünün yolçusudur. Gədəliq, dərvişlik təriqət baxımından ən yüksək mərtəbədir. Təriqət yoluna düşən salik gədəliqi şüar edir və eşqin padşahlıq rütbəsinə çatır”* [156, s.679; 25, s.109].

Seyid Yəhya fəqirlik mərtəbəsini məqam edən saliki hər iki dünyanın zəngini kimi uca məqamda görür:

Onun fəqrinin zövqünü dadan hər fəqir

Həm dünyada, həm də axirətdə zəngin olar. [92, c.2, s.230].

Gəda istilahının mənası Dədə Ömər Rövşəni yaradıcılığında belə açıqlanır:

Bağımın bizə siz ikən dəxi xar,

Biz bəndəyi- “Şahi-Binişan” ız.

Surətdə əgərçi biz gədayız.

Mənidə vəlleyk padişayız [151, s.101 b].

Kişvəri yaradıcılığında da bu mənə yozumu ilə rastlaşırıq:

Arizulandım kim, olam eşigində bir gəda,

Bir gədayam vəli gör niyyəti-sultanlığım [44, s.77].

29. **Viranə.** “*Dərvişlər dünyanı fani bildikləri üçün onu viranə, köhnə ribat (İslam ölkələrinin sərhəd məntəqələrində olan gözetçi məntəqəsi – Ş.M.) adlandırmışlar*” [25, s.52]. Amma bu sözün həqiqi mənası da təsəvvüfdə işlənir. “*Məlumdur ki, sufilər müxtəlif dövrlərdə dövlətçilik işləri ilə də məşğul olmuşlar. Yaşadıqları və yaxud da qurduqları dövlətin əmin-amanlığı, sabitliyi üçün çalışan sufilərin toplandıqları, fəaliyyət göstərdikləri yer, məntəqə də ribat adlandırılmışdır*” [105, s.517].

Kişvəri bu rəmzin açıqlamasını verərək, fani aləmin heç zaman abad olmadığını və ona görə də bu bərbad dünyada abadlıq istəməməyi tövsiyə edir:

Ey könül, dünya evində istəməz abadlığ,

Kim, anun bünyadıdır əslində bibünyadlığ [152, s.15 a].

Nəsimi beytlərinin birində dünyanı viranə adlandırır, eyni zamanda sözün həqiqi mənasından çıxış edərək etiqadının mükəmməlliyini vurğulamaq üçün dünya bərbadını təmir edəcək gücə malik olduğunu nəzərə çarpdırır.

Laməkanın gənciyəm, gərçi yerim viranədir,

Eylərəm məmur anı, gör kim nə məmur olmuşam [40, s.116].

30. **Can.** “*Bu istilahın lüğəvi olaraq könül, ruh kimi mənaları var. Təsəvvüfdə dərvişlər üçün istifadə edilən bir mövləvi istilahıdır. Mövləvilər təkkəyə qəbul olmaq üçün gələn yeni dərvişləri “can” adlandırılar. Təriqət qardaşlarından bəhs edilərkən isə “canlar” ifadəsindən istifadə olunurdu*” [105, s.116]. Təsəvvüf poeziyasında bu rəməzə tez-tez rast gəlirik:

Yüzün gülən görəldən könlüm ey can,

Dönübdür əndəlibi-zarə bəndən [74, c.2, s.809].

Rövşənindən, ey Gülşəni, verəli dil canü təni,

Bildim nədir canlar canı, ər nəfəsin dutdum axı [74, c.2, s.987]

Hər can ki, aşiq olmadı cananə yetmədi,

Sevdayi-eşqə, zülfi-pərişanə yetmədi. [28, s.101]

Misal gətirdiyimiz nümunələrdə istər Şeyx İbrahim Gülşəni yaradıcılığında, istərsə də Cahənşah Həqiqi qələmində bu istilahın eyni mənada işləndiyinə şahid oluruq.

31. **Bəqa və fəna.** *“Birincisi ruhi həyatın, gözəl əxlaqi-mənəvi dəyərlərin yaşanı və davamı, ikincisi isə pis əxlaqın yoxluğa düçar edilməsidir. Arif öz mənliyini nəfsi ehtiras, şan-şöhrət həvəsini fəna etməklə, öz ruhunu Haqqın subtansiyasına qovuşdurmaqla, bəqa yəni, əbədiyyət əldə edə bilir”* [25, s.42]. Bu açıqlamanı Həbibî obrazlı deyim tərzilə belə ifadə etmişdir:

Həbibî, gər dilərsən ömri-baqi,

Özünü fani et darül-fənadə [26, s.30].

Hidayət bu rəmzdən istifadə edərək qəlbini ilahi nurla doldurmaq istəyən talibləri fani dünyaya könül verməməyə çağırır. Çünki bu dünyanın gözqamaşdırıcı gözəlliyinə aldananlar əbədiyyət qazana bilməzlər:

Yar istə könül, istəmə bu deyri-fənai,

Ya əncümü ərkan.

Ta kim bulasan ləmyəzəli ömri-bəqayi,

Ey talibi-ürfan [31, s.204].

32. **Mütrib.** *“Haqq yolunun yolçularına rəhbərlik edən rəbbani alim, rəmzləri açaraq, ariflərin könuələrini ilahi nurla dolduran kamil mürişid”* [122, s.347, 156, s.727]. Nəsimi yaradıcılığına müraciət edək:

Sun saqiya, kasən rəhiq, çal mütriba, eşq əzgüsün

Kim, məst olan bu badədən qəltanü həm heyran gərək [39, s.212].

Şair burada mütrib sözünü rəmzin daşdığı mənaya uyğun olaraq kamil mürişid anlamında işlədərək deyir: Eşq badəsini doldur, eşq nəğməsini səsləndir, çünki Haqq yolunun salikləri gərək eşqə bələnib heyran olsunlar.

Rövşəni yardıcılığında mütribin hər zaman haqq söz danışmaq xüsusiyyəti nəzərə çatdırılır:

Mütrib nə ki, der isən de, xoşdur,

Biz həq sözə cümlə guşü huşuz [151, s.101 b].

33. **Bülbül.** “*Təsəvvüfdə ruh anlamında işlədilir*” [156, s.212]. Belə ki, sufi düşüncə tərzinə görə insanın ruhu nə qədər ki bədəndədir, o qəfəsdə olan bülbül misalındadır. Necə ki, bülbül azadlığa can atmaq üçün daim yangı və həsrətlə ötür, Haqq aşiqi də Vəhdətdən ayrı düşdüyü üçün daim fəryad etməlidir. Bu fikrin təzahürünə XV əsr yaradıcılarının bədiyyatında diqqət yetirək:

Xabi-qəflətdən oyansun eşqi-dildar istəyən,

Bülbülü-şuridə olsun vəsli-gülzar istəyən [9, s.368].

Həbibini yaradıcılığından gətirdiyimiz bu nümunədə sanki vəhdət məqamına çağırış ifadə olunmuşdur. Şair həqiqi eşq arzulayanları ruhən azad olmağa, qəflət yuxusuna dalmamağa səsleyir: Dildarın eşqini istəyən qəflət yuxusundan oyansın. Gülzarı istəyən gərək bülbül kimi aşiq olsun. Xabi-qəflətdə olanlar klassik ədəbiyyatda və əsasən sufizmdə eşqdən bixəbər olanlara işarədir.

Can bülbülünün məskəni gülzari-cinandır,

Təhqiq eylə billah.

Bulmaz anı tərək etməsə bu abi-həvayi,

Ol qafili-nadan [31, s.204].

Hidayət bu bənddə həqiqi aşıqların ruh məskəninin cənnət olduğunu deyir. Lakin behiştə qazanmaq üçün dünya ilə bağlantının qırılması şərtidir.

Həqiqi insanın bəqa aləmindən ayrıldığı üçün pərişan olduğuna, ruhun hər zaman Allah dərğahına can atmasına bülbül rəmzinin vasitəsilə işarə etmişdir:

Cənnət-abadi-səri-kuyindən ayrı dilbərin,

Bülbülü-aşüftəyəm, gülzara müştəqəm yenə [28, s.92].

Gülşəni yaradıcılığında da bülbül rəmzinin eyni fikrin ifadəsi üçün istifadə edildiyinin şahidi oluruq. Beytdə şairin bülbül istilahına müraciət edərək obrazlı deyim tərzilə Allah liqasının həsrətindən min ruhun əfqan etməsi fikri oxunur:

*Möhübbət gülşəni içrə həzəran bülbüli-eşqün,
Ötər əfğan qılub dildən açılalı güli eşqün* [73, c.1, s.595].

Məni mən etmə ey zahid, fəğandan ruyi-yar olğac
Ki bülbülnin fəğandan ixtiyarı yox bahar olğac. [44, s.21].

Nemətullah Kişvəri yaradıcılığından gətirdiyimiz yuxarıdakı nümunədə həm qəm rəmzinin, həm də bülbül istilahının poetik ifadəsinə rast gəlirik. Şair özünəməxsus deyim tərzilə zahidə - din əhlinə yarım liqasını görəni kimi fəryadının kəsilməsini tələb etməməyini tövsiyə edir. Bahar fəslində bülbülün fəryad etməməyə ixtiyarı yoxdur. Çünki, əfğan etmək bülbülün eşq şüarıdır.

34. **Talib.** *“İstəyəni, tələb edən mənalarında anlaşılaraq, murada çatmaq üçün mətlubu axtaran dərvişə deyilir. Sufilərin fikrincə, tələb etməyənin mətlubu da yoxdur. Şiblinin deyimincə, tələb edən tapar”* [122, s.467]. *“Təsəvvüfdə haqq yolunda hədəfə çatana qədər dörd dərəcə vardır ki bunlardan birincisi talib dərəcəsidir”* [105, s.625]. Nəsimiyə görə:

*Gər, bəndeyi-talibsənü mətlub dilərsən,
Fərmanə boyun sun,ulu sultan tələb eylə* [39, s.234].

Gülşəni yaradıcılığında talib rəmzinin məziyyətlərindən danışılır və bir mürşid olaraq, şair müridlərinə belə tövsiyə edir:

*Talib isən vermə şeyxünə kədər,
Kol kədərdən səndən dündürür nəzər* [73, c.1, s.385].

Başqa bir beytində yenə də şeyx kimi çıxış edərək, salıqlərinə mənəvi qida barədə məsləhət verir:

*Tənpərvər olan talibə derəm eşidü gör,
Kim, canə qida açığı bilət, çörək olmaz* [73, c.1, s.484].

Dədə Ömər Rövşəninin yaradıcılığında isə bu terminin açıqlaması verilir. Şair Haqq nuruna qovuşmaq üçün qədəm qoyulan irfan yolunda eşqsiz gəzməyin mümkün olmadığını talibləərə izah edir:

*Taliba, biesq gəzmə aşiq ol,
Bir qədəm biesq varılmaz çü bu yol* [76, s.293].

35. **Arif.** “Allahın şühdiyyət məqamına qaldırdığı kamil insandır ki, öz sifət və mahiyyətinin dərkini ona çatdırmışdır. Bu məqamda ariflər üçün Allahın dərkini elm və mərifət yolu ilə deyil, hiss və ilhamla olur” [156, s.525].

Arifin bu məziyyətlərini böyük hürufi şairi İ. Nəsimi belə ifadə edir:

Gövhərin üstə qiymətin sərraf olan arif bilir,

Ol ki, mübəssir olmadı, görə gühər nə faidə? [39, s.133].

Şair eşq gövhərindən danışır. O eşqdən ki, Allahla insan arasında olan mənəvi bağın saf və təmiz qalmasını şərtləndirir, bunun qiymətinin hansı mərtəbədə olduğunu isə yalnız sərraf olan arif şəxs bilir. Çünki, ariflik məqamı həqiqi eşqi seçə biləcək qədər üstündür.

Şeyx İbrahim Gülşəni ariflik məqamına çatan salıqlar üçün xəlvəti məskən etmələrinin şərt olduğunu nəzərə çatdırır:

Arif odur ki, xəlvət edə guşəgir olub,

Rövşən gözü kibi nəzər icrə həmul ola [73, c.1, s.329].

Cahanşah Həqiqiyə görə arif gizli xəzinənin sirlərindən agah olan şəxsdir. Vəhdətin arifi adlandırdığı məqam sahiblərini nəfslərinə üstün gəldiklərinə görə qazilik mərtəbəsində görür:

Sirri-hikmət künti kənzin razıdır,

Arifi-vəhdət onun dəmsazıdır,

Eşqbazi beh ze şətrəncbazıdır,

Nəfsini qət eyləyənlər qazıdır [28, s.123].

36. **Şəm.** “Təsəvvüfdə salikin qəlbini alovlandıran ilahi nurun parıltısı təsəvvüf əhlinin qəlbində parlayan irfan nuru” [156, 510].

Həqiqi rübailərindən birində ilahi məhəbbəti tərənnüm edir. Bunun üçün şəm rəmzi ilə vəhdətə işarə edərək, könlünün ilahi eşqlə alovlandığını, eşq əhli olduğu üçün ürəyinin həsrət evi olduğunu deyir:

Şəmi-rüxsarına can pərvanədir,

Dil vüsalın gəncinə pərvanədir,

Əhli-eşqin meyli çün sən xanədir,

Ondan ötrü könlüm həsrətxanədir [27, s.122].

Şairin başqa bir qəzəlində isə bu rəmz belə təsvir edilmişdir:

*Cəmalın şəminə hər şəb düşər mehtab rövzəndən,
Çün onun aftarından düşübdür tab rövzəndən* [34, 80].

37. **Simurq.** “Təsəvvüfdə zahirən görünməyən eşq və haqqın mərifətini anlayan kamil insan” [105, s.574; 25, s.168]. Təsəvvüfi poeziyada bu rəmzin mütləq varlığı-Allaha işarə kimi işləndiyini də görürük.

Nəsimi yaradıcılığında bu rəmzin müxtəlif mənalarda işlədilməsinə rast gəlinir.

*Könlüm quşu əsfəldədir, vəqt oldu pərvaz eyləyə,
Simurği-Qafə qürb olan ərş üstünə cövlan gərək* [39, s.137].

Bu beytdə şair könlünün Allah məqamına yüksəlməyə hazır olduğunu bəyan edir.

*Bu qəlbi hər necə pak eylərəm məni-dərviş,
Simürği-eşq gəlib qonmaz aşiyana hənuz* [27, s.41].

Bu beyt ilə Həqiqi ilahi nura təşnə olduğunu göstərir. Şair həqiqi eşqin intizarı ilə qəlbini təmizləyir. Sənətkar burada təsəvvüfdə mürid üçün vacib olan elementlərdən danışır, könlündə haqq nurunun təcəllasını görmək istəyən salik üçün qəlbini dünyanın çirkablarından təmizləməyin zəruri olduğunu nəzərə çatdırır.

38. **Qaş.** “Sufilikdə salikin etdiyi qüsurə görə, nüfuzunun enməsinə işarədir. Təsəvvüfdə qaş rəmzinin müxtəlif formada təsnifatı verilir. Bunlar “kaman-əbru” (məqamını itirmiş salikə işarədir, lakin bu məqam ilahi inayətin nəticəsində təkrar geri dönə bilir – Ş.M.), “taği-əbru” (etdiyi qüsurə görə, salikin tərək olunması – Ş.M.) və “əbruyi-hoft”dur (çatıq qaş mənasını verib, salikin nüfuzunun düşməsinə işarədir – Ş.M.). Eyni zamanda, klassik ədəbiyyatda qaş rəmzinin Allahın camalından xəbər vermək kimi təzadlı mənasına da rast gəlinir” [122, s.151; 156, s.49]. XV əsr poeziyasında bu rəmzin daha çox sonuncu izahının tərənnümü əsas yer tutur:

*Qaşun mehrabi bəsdir rənzü həm faş,
Ki, vəchün qiblədür beyti-mütəhhər* [73, c.1, s.380].

Gülşəni yaradıcılığında gətirdiyimiz bu nümunədə qaş mehraba, sifət qibləyə bənzədilərək, Allahın sirrinin aşkarlanmasından danışılır. Eyni deyim tərzinə Həqiqi yaradıcılığında da rast gəlinir:

*Rüxi çü qiblævü mehrab imiş qaşı yarın,
İbadət əhlinə eyni imam imiş əzəli [28, s.112].*

Həqiqinin başqa bir beytində isə qaş rəmzinin birinci yozumu ilə qarşılaşırıq:

*Çəkdi Həqiqini səri-zülfün kəməndinə,
Şol qaşların kəmanəsi kəndər kəmin imiş [28, s.44].*

Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, təsəvvüfdə zulfün küfr mənasında işlədildiyini bilirik. Burada şair hər iki rəmzin eyni mənə çalarında işlənməsindən istifadə edib, fikrini daha dolğun mənada ifadə etmişdir. Belə ki, qaşlarının cəhdi az imiş kimi, saçların da məni kəməndə saldı. Yəni şair yarının onu haqq yoldan uzaqlaşdırmaq niyyətində olduğuna işarə edir.

*Kainatın varlığında mənə sən şəfi yetər,
Qibleyi-mehrabi, cana, qaşının taqi yetər [9, s.370].*

Həbibidən misal gətirilən bu beytdə qaş rəmzi mehraba bənzədilərək, Allahın insan üzündə təcəlli etməsini əks etdirmək üçün işlədilmişdir. Şairin başqa bir beytində isə qaş istilahi iki mənada istifadə edilərək təzad yaradılmışdır.

*Gərçi kim səhmi-səadətdir qaşın,
Ox edər tiz ol kəman əbru bizə [11, s.278].*

Burada şair qaşı səadət oxu adlandırır ki, bu rəmzin qeyd olunduğu ikinci mənasını ifadə edir. Növbəti misrada şair poetik deyim tərzilə qaşın əyilməsini vurğulayır, bununla da rəmzin birinci mənasına müraciət edərək yarın qaşının əyilməsi ilə aşiqin məqamını itirməsi mənasını çatdırır.

39. **Div.** “Təsəvvüfdə Haqq yolundan azmış cahil insana məcazi mənada “div” adlandırılır” [156, 398]. Bu sufi istilahına da klassik poeziyada tez-tez rast gəlirik. Böyük hürufi şairi İmadəddin Nəsimi yaradıcılığında bu istilah belə işlədilmişdir.

*Nuri-imandır cəmalın – kim ki, səddəqna deməz,
Kafirü müşrikdir ana div əgər dersəm, nola? [40, s.889].*

Hürufi təlimlərinə əsasən gözəl insan camalında Allahın təcəlli etdiyini vurğulayan şair buna şəksiz-şübhəsiz inanmayanları kafir adlandırır.

Yuxarıda verilmiş qeyddə olduğu kimi Şeyx İbrahim Gülşəni bu rəmzin açıqlamasını verərək şəriətin buyruqlarına əməl etməyənlərin divə döndüklərini deyir:

Şəriət tərkin uran mülhidə den ,

Dönüb şeytanə, məxluqun dəvidir [73, c.1, s.432].

Başqa məqamda isə Gülşəni insan üzündə Haqqı görə bilməyənləri div adlandırır:

Görübən yüzünü Həqdən qaçub inkar edənə,

Sögübən div ilə şeytan dedilər, gerçəkmiş [73, c.1, s.560].

Hidayət yaradıcılığında isə bu obrazın daha maraqlı ifadəsinə rast olunur. Şair xal, xətt rəmzlərini Qur'an həqiqəti adlandırır və bu işarəni sufinin, şeyxin anlamadığı qənaətindədir. Çünki, hər nadan bu rəmzi dərk etmək iqtidarında deyil.

Xalü xətin rumuzi demən şeyxü sufiyə,

Hər div üçün həqiqəti-Qur'an nə söyləyim [31, s.154].

40. **Səma.** “*Sufilərin ilahi nəğmələri dinləməsi. Bu musiqi sədaları altında rəqs etməsi və musiqidən vəcdə gələrək, haqqın çağırışını eşitmələri*” [156, s.476]. Səma ayinləri təsəvvüf yolunun yolçularının-salıkların mənəvi aləmlərini təmizləyən, Allahla olan bağlarının möhkəmlənməsini şərtləndirən amillərdəndir. Şeyx İbrahim Gülşəni şeirlərində bu rənz Haqqı bilənlər səmanın doğruluğunu inkar etməzlər deyərənüm olunur:

Hər kim ki, həqqi bilür batil deməz səmaə,

Cəhl edüb ana elmin inkar ilə olunmaz [73, c.1, s.501].

Təhlilə cəlb etdiyimiz təsəvvüfi simvollar sufi poeziyasında işlənmiş yüzlərlə istilahlardan seçmələrdir. Sufi istilahların geniş şəkildə yer aldığı XV əsr Klassik Azərbaycan poeziyasında işlənən rəmzləri təhlil edərkən bəzi təsəvvüf anlayışlarının daha çox (eşq, aşiq, vəsl, qəm, vəhdət, zünnar, büt və s.) bəzilərinin nisbətən az (mütrib, div, can, qaş, simurq, bülbül və s.), bir neçəsinin isə daha az (səma, hu və s.) işlədilməsinə təsadüf edildi. Bu da sufi rəmzlərinin daşdıqları mənəvi yükünə və bu istilahlara müraciət edən söz sənətkarlarının dünyagörüşünə, yanaşma tərzinə görə fərqlənir.

III fəsildə bəhs edilən mövzunun əsas nəticələrini ehtiva edən müddəalar elmi mətbuatda nəşr olunmuş konfrans materialları və bir neçə məqalədə [63, 65, 68, 70, 72] əhatələnmişdir.

NƏTİCƏ

Apardığımız tədqiqat bunu deməyə əsas verir ki, əldə edilən ilk yazılı ədəbiyyat nümunələrindən üzü bəri Azərbaycan poeziyasının ruhuna hopmuş təsəvvüf özünü XV əsr mətnlərində daha dolğun şəkildə göstərir. İstər sufi terminlərinin, istərsə də poetik ifadə və vasitələrin işlənməsi baxımından XV əsrə aid olan ədəbiyyat nümunələri Azərbaycan dilinin zənginliyinin göstəricisidir. Dissertasiyada aparılmış araşdırma aşağıdakı ümumi qənaətə gəlməyə imkan verir.

1. XV əsr poetik sufi mətnləri əlyazma qaynaqları əsasında araşdırılaraq, mənbələrdə təsəvvüf mahiyyətli şeirlərin mövcudluğu, onların üzə çıxarılması, təsəvvüf poeziyasının yaranmasında rolunu oynayan ədiblərin bədii irsinin tədqiqat tarixi barədə ətraflı məlumat verilmişdir.

2. Sufizm cərəyanının müxtəlif təriqətlərə bölünməsi məlumdur. XV əsr müəlliflərindən bəzisi Xəlvətiyyə təriqətinin nümayəndələri olduğundan, dissertasiyada bu təriqətin poeziyada əksi daha qabarıq nəzərə çatdırılır. Sührəverdidən Pir Ömərə qədər mövcud olmuş Xəlvətiyyə təriqətinin ümumi qanun və qaydaları bu təriqətin görkəmli nümayəndəsi Seyid Yəhya Bakuvi tərəfindən sistemləşdirilmişdir. Əsasən nəzəri müddəalarla çıxış edən müəllifin eyni zamanda, əsərlərində sufizmin poetik tərənnümünə də geniş yer verməsi üzə çıxarılmışdır.

3. Dissertasiyada istinad olunan ikinci Xəlvətiyyə təriqəti nümayəndəsi, poeziyaya filosof təbirincə yanaşan Dədə Ömər Rövşəni yaradıcılığının əsasını təşkil edən məsnəvilərinin bədii məziyyətləri təhlil edilmişdir.

4. Xəlvətiyyə silsiləsinə daxil olan növbəti nümayəndə Şeyx İbrahim Gülşəni yaradıcılığında ilahi eşqin fəlsəfi mahiyyətinin açılmasına və şairin yaradıcılığında xüsusi mahiyyət kəsb edən mürid-mürşid münasibətlərinin şərhinə geniş yer verilmişdir.

5. XV əsr sufi şairləri içərisində Xəlili yaradıcılığı uzun müddət tədqiqatdan kənar qalmış, yeganə iri həcmli əsəri olan "Firqətnamə" məsnəvisinin əldə olmaması şair haqqında yanlış elmi qənaətlərlə nəticələnmişdir. İlk dəfə Azadə Musayevanın ciddi səyi nəticəsində üzə çıxarılan bu abidə ilə Xəlili irsinin köklü şəkildə araşdırılması üçün tədqiqatçılara imkan yaradılmışdır.

6. XV əsr sufi poeziyasında xüsusi yer tutan, yaradıcılığı etibarilə sufi xirqəsində hürufi mahiyyətli dünyagörüşün tərənnümçüsü olan Cahənşah Həqiqi yaradıcılığına dahi Nəsimi irsinin təsiri üzə çıxarılmışdır.

7. Dissertasiyada Həbibirsinin tədqiqi ilə bağı münasibətlərə xüsusi diqqət yönəldilmişdir. Mənbələrdə bu günədək elm üçün qaranlıq qalan Həbibinin həyat və yaradıcılığı ilə bağı bəzi məqamlar klassik poeziyamızın tədqiqini yanlışlıqlarla nəticələndirdiyinə görə, bu məsələnin ətraflı tədqiq edilməsinə böyük ehtiyac vardır.

8. Nemətullah Kışvəri yaradıcılığı əsasında XV əsr poeziyasına Nəvai təsiri və yazılı ədəbiyyatımızın folklor ilə əlaqəsi üzə çıxarılmış, eyni zamanda şairin təsəvvüfi mahiyyətli şeirləri tədqiqata cəlb olunmuşdur.

9. XV əsr sufi poeziyasında özünəməxsus yer tutan Əfsəhəddin Hidayət yaradıcılığında sufi meyilləri aşkarlanaraq təhlil edilmişdir.

10. XV əsr təsəvvüf ədəbiyyatı bədii məziyyətləri etibarilə, Azərbaycan ədəbi dilinin yüksək zirvəyə qalxma məqamıdır. Bu dövr sənətkarları öz bədii təxəyyülü sayəsində Azərbaycan poeziyasını zənginləşdirmişlər. Buna görə də onların yaradıcılığında təzahür olunan bədii təsvir və ifadə vasitələrinin araşdırılması məqsədəuyğun hesab edilmişdir.

11. Tarixi mərhələ etibarilə bütöv bir dövrü təsəvvüfi poeziyanın tərənnümünə həsr olunan Azərbaycan klassik ədəbiyyatının öyrənilməsi üçün nəzəri məlumatlara istinad etmək zəruridir. Odur ki, tədqiqat işində sufizm nəzəriyyəsinə bir qədər yer vermək vacib sayılmışdır. Sufilik mahiyyət etibarilə uzun müddət təsiri altında yaşadığımız Sovet imperiyasının ideologiyasına zidd olduğundan, nəzəriyyə kitablarında özünə lazımınca yer ala bilməmişdir. Ədəbiyyatşünaslığımıza vurulmuş bu zərbədən qurtulmaq üçün sufizm nəzəriyyəsinin öyrənilməsi qarşıya məqsəd şəklində qoyulmalıdır.

12. Sufi poeziyasının dərinliyini rəmzlər sistemi təmin edir. Buna görə də XV əsr sufi poeziyası öyrənilərkən, onun əsas tərkib hissəsi sayılan təsəvvüf rəmzləri həm nəzəri aspektdə, həm də nümunələr əsasında şərh edilmişdir.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

Azərbaycan dilində

1. Adilov, M. Klassik ədəbiyyatımızda dil və üslub / M.Adilov. – Bakı: Maarif, – 1991. – 236 s.
2. Almasov, V. Füzuli yaradıcılığında dini-mənqəbəvi anlayışların yeri və bədii ifadə yolları / filologiya üzrə fəlsəfə doktoru dis. / – Bakı, 1993. – 128 s.
3. Anri Masse. İslam / ruscadan tərc. ed. C. Cabbarov, A. Ələsgərov Bakı: Azər nəşr, – 1992. – 254 s.
4. Araslı, H. Azərbaycan ədəbiyyatı: tarixi və problemləri / H.Araslı. – Bakı: Gənclik, – 1998. – 732 s.
5. Azərbaycan ədəbiyyatı Şərq mənbələrində: İraq, İran, Əfqanıstan, Türkiyə, Bolqarıstan / tərt. ed. M.Q.Muradova – Bakı, – 1980. – 199 s.
6. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi: [3 cildə] / Red. H.Araslı, M.Quluzadə, M.C.Cəfərov – Bakı: AzSSR EA, – c.1. – 1960. – 589 s.
7. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi: [6 cildə] / Red. hey. T.Kərimli, M.Qasımlı, A.Mirzəyev [və b.] – Bakı: Elm, – c.3. – 2009. – 754 s.
8. Azərbaycan ədəbiyyatının tarixi poetikası / Y.Qarayev, A.Rüstəmov, Ş.Alışanova [və b.] – Bakı: Elm, – k.1. – 1989. – 235 s.
9. Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası (XIII-XVI əsrlər Azərbaycan şairlərinin şeirləri): [20 cildə] / baş red. M. İbrahimov, H. Araslı, Ə. Mirəhmədov [və b.] ; cildi tərt. edən C. Qəhrəmanov – Bakı: Elm, – c.3. – 1984. – 541 s.
10. Azərbaycan klassik ədəbiyyatında işlənən adların və terminlərin şərh-i / tərt. ed. A. M. Babayev Bakı: Maarif, – 1993. – 291 s.
11. Azərbaycan klassik ədəbiyyatından seçmələr: [3 cildə] / tərt. ed. C. Qəhrəmanov – Bakı: Şərq-Qərb, – c.2. – 2005. – 408 s.
12. Azərbaycan şairlərinin şeirləri. Cüng // AMEA Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunun əlyazma fondu. D-357, – 453 vərəq.

13. Azərbaycan tarixi (ən qədim zamanlardan XX əsrədək) / red.hey.: Z.M.Bünyadov, Y.B.Yusifov – Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, – 1994. – 687 s.
14. Babayev, Y.M. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi (XIII-XVIII əsrlər) / Y.M.Babayev. – Bakı: Elm və təhsil, – 2014, – 758 s.
15. Babayev, Y.M. XIII-XIV əsrlər anadilli lirik şeirimizin inkişaf yolu / Y.M.Babayev. – Bakı: Elm və təhsil, – 2009. – 256 s.
16. Bayat, F. Xoca Əhməd Yəsəvi və xalq sufizminin bəzi problemləri / F.Bayat. – Bakı: Ağrıdağ, – 1997. – 101 s.
17. Bayramlı, Z. Azərbaycan Evliya Çələbinin 1654-cü il “Səyahətnamə”sində (dərs vəsaiti) / Z.Bayramlı, B.Əzizli. – Bakı: Azərnəşr, – 2000, – 160 s.
18. Belyayev, Y.A. Müsəlman təriqətləri: tarixi oçerklər / Y.A.Belyayev. – Bakı, – 1958. – 104 s.
19. Eyvazova, R. Kişvərinin yeni “Divan”ı // – Bakı: Elm və həyat, – 1977. № 9, – s.39.
20. Ədəbiyyatşünaslıq terminəri lüğəti / tərt. ed. Ə.Mirəhmədov – Bakı: Maarif, – 1988. – 266 s.
21. Əlişoğlu, Ə. Şeyx İbrahim Gülşəni // Azərbaycan gəncləri. – 1992, 7 yanvar. – s.2.
22. Əlizadə, Ə. Əlyazmaları və arxiv materiallarından istifadə üsulları // – Bakı: Azərbaycan mətnşünaslığı məsələləri, – 1979. – s.32-36.
23. Fərzəliyev, Ş. Azərbaycan VI-XVI əsrlərdə / Ş.Fərzəliyev. – Bakı, – 1983. – 150 s.
24. Göyüşov, N. Quran və irfan işığında / N.Göyüşov. – Bakı: İqtisad Universiteti nəşriyyatı, – 2003. – 286 s.
25. Göyüşov, N. Təsəvvüf anlamları və dərvişlik rəmzləri / N.Göyüşov. – Bakı: Tural-Ə Nəşriyyat Poliqrafiya mərkəzi, – 2001. – 240 s.
26. Həbibli. Şeirlər / tərt. ed. Ə.Məmmədov – Bakı: Şərq-Qərb, – 2006. – 88 s.
27. Həqiqi. Seçilmiş əsərləri (qəzəllər və rübailər) / tərt., müqəddimə və lüğətin müəl.: Ə. Rəhimov, L. Hüseynzadə, M.Əliyev – Bakı: Yazıçı, – 1986. – 142 s.

28. Həqiqi. Seçilmiş əsərləri / tərt., müqəddimə və lüğətin müəll.: Ə. Rəhimov, L. Hüseynzadə, Hacı Mail – Bakı: Şərq-Qərb, – 2006. – 152 s.
29. Həqiqi. Şeirlər / red. Ə.Yerevanlı – Yerevan: Hayastan, – 1966, – 103 s.
30. Həzrət Əlinin (ə) elm, alim haqqında hədisləri / toplayanı. Məşhədi A.Xanlar oğlu, Məşhədi E.Novruz qızı – Bakı, – 1999. – 22 s.
31. Hidayət. Əsərləri // AMEA Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutu Elmi arxiv fondu, 110 a. – 1981-84. – 274 s.
32. Hikmət xəzinəsi. / tərt. ed. Ə.Q.Səfərli., X.H.Yusifli – Bakı: Maarif, – 1992. – 556 s.
33. Xavəri, S. Azərbaycan təsəvvüf ədəbiyyatı (XIII-XVI əsrlər): / filologiya üzrə fəlsəfə doktoru dis. / – Bakı, 2000. – 153 s.
34. İbrahimov, C. Azərbaycanın XV əsr tarixinə dair oçerklər / C.İbrahimov. – Bakı: V. İ. Lenin adına API, – 1958. – 209 s.
35. İbrahimov, İ. Kişvərinin anadan olduğu yer // Ədəbiyyat və incəsənət. – 1980, – 05 sentyabr. – s.4.
36. İbrahimov, S. Divan ədəbiyyatının poetikası / S.İbrahimov. – Bakı: Bakı Universiteti nəşriyyatı, – 2015. – 127 s.
37. İbrahimova, İ. Mövlanə Cəlaləddin Ruminin “Məsnəviyə-mənəvi” əsəri İslam təsəvvüfünün əsas qaynaqlarından biri kimi: / filologiya üzrə fəlsəfə doktoru dis. / – Bakı, – 2005. – 180 s.
38. İmadəddin Nəsimi. Məqalələr məcmuəsi / red. M. Quluzadə, S. Hüseynova – Bakı: Elm, – 1973. – 270 s.
39. İmadəddin Nəsimi. İraq divanı / tərt. ed. Q.Paşayev – Bakı: CBS-PP, – 2018. – 384 s.
40. İmadəddin Nəsimi. Seçilmiş əsərləri / tərt. ed. H. Araslı – Bakı: Azərnəşr, – 1973. – 672 s.
41. Kəndli, Q. Azərbaycan klassiklərinin Misrin Xudviyyə kitabxanasında saxlanan əsərləri haqqında // – Bakı: Azərbaycan SSRİ EA-nın xəbərləri. (İctimai elmlər seriyası), – 1962. – s. 63-71.
42. Kərimli, T. Çağdaşımız Nəsimi / T.Kərimli. – Bakı: Elm, – 2019. – 278 s.

43. Kərimli, T. Görünməyən Füzuli / T.Kərimli. – Bakı: Elm, – 2003. – 112 s.
44. Kişvəri. Əsərləri / tərt. ed. C.Qəhrəmanov, ön söz. Ə.Səfərli – Bakı: Şərq-Qərb, – 2004. – 176 s.
45. Kişvəri. Əsərləri / tərt. ed. və ön söz. C.Qəhrəmanov – Bakı: Yazıçı, – 1984. – 163 s.
46. Köçərli, F. Azərbaycan ədəbiyyatı: [2 cildə] / F.Köçərli. –Bakı: Elm, – c.1. – 1978. – 595 s.
47. Qasimov, H. Azərbaycan şeirinin poetik xüsusiyyətləri / H.Qasimov. – Bakı: ADPU, – 1996. – 143 s.
48. Qasimova, A. XIV-XVI əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatı və Quran qissələri (Qazi Bürhanəddin, Nəsimi, Xətai və Füzulinin ana dilində olan əsərləri əsasında) / A.Qasimov. – Bakı: Bakı Universitetinin nəşriyyatı, – 1998. – 438 s.
49. Qasımzadə, F. Qəm karvanı yaxud zülmətdə nur (Füzulinin dünyagörüşü) / F.Qasımzadə. – Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, – 1968. – 359 s.
50. Qəhrəmanaov, C. Azərbaycan əlyazma kitabı tarixindən // – Bakı: Əlyazmalar xəzinəsində, – c.8. – 1987. – s.5-12.
51. Qəhrəmanov, C. Nəsimi əsərlərinin elmi-tənqidi mətni və leksikası: / filologiya elmləri doktoru dis. / – Bakı, 1969. – 266 s.
52. Quliyeva, M.H. Klassik şərq poetikası / M.H.Quliyeva. – Bakı: Yazıçı, – 1991. – 128 s.
53. Qurani-Kərim / ərəb dilindən tərc. ed.: Z. Bünyadov, V. Məmmədəliyev – Bakı: Azərənəşr, – 1992. – 720 s.
54. M.C.Rıhtım. Şərq ədəbiyyatında xəlvətlik təsəvvüfi görüşlərinin təşəkkülü və Seyid Yəhya Bakuvi yaradıcılığı: / filologiya üzrə fəlsəfə doktoru dis. / – Bakı, 2005. 165 s.
55. Mahmudov, M.R. Piyadə... Təbrizdən Şama / M.R.Mahmudov. – Bakı: Yazıçı, – 1982. – 207 s.
56. Məhəmməd Füzuli. Leyli və Məcnun / red. H.araslı – Bakı: Gənclik, – 1993. – 232 s.

57. Məhəmməd Füzuli. Seçilmiş əsərləri / tərt. ed. M.Sultanov. – Bakı: Şərq-Qərb, – 1992. – 384 s.
58. Məhəmmədəli Tərbiyə. Danışməndani-Azərbaycan / tərc. ed. İ. Şəms, Q. Kəndli – Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, – 1987. – 434 s.
59. Məmmədli, N.F. Azərbaycandan Dünyaya Doğan Günəş Seyyid Yəhya Şirvani və Xəlvətlik / N.F.Məmmədli. – Bakı, – 2016. – 232 s.
60. Məmmədov, Ə. Əfsəhəddin Hidayət // Ədəbiyyat və incəsənət. – 10 avqust 1984, – s.3.
61. Məmmədova, M. Lütfəli bəy Azər və Azərbaycan ədəbiyyatı / M.Məmmədova. – Bakı: Örnək, – 2001. – 140 s.
62. Muradova (Allahverdiyeva), Ş. Kışvəri yaradıcılığında atalar sözlərinin işlənməsi // – Bakı: Pedaqoji Universitet Xəbərləri, – 2003. №1-2, – s.204-207.
63. Muradova (Allahverdiyeva), Ş. XV əsr poeziyasında sufi rəmzlərinin əksi // – Bakı: Pedaqoji Universitet Xəbərləri, – 2005. №2, – s.53-58.
64. Muradova, Ş. XV əsr irfan poeziyasına Nəsimi irsinin təsiri // Əl-Fərabi 5-ci Beynəlxalq Sosial Elmlər Konfransı, – Bakı: – 1-4 avqust, – 2019, s.25-29.
65. Muradova, Ş. Azərbaycan təsəvvüf poeziyasında qəm rəmzi // – Bakı: Filologiya məsələləri, – 2024. №2. – s.465-472.
66. Muradova, Ş. Dədə Ömər Rövşəni yaradıcılığında dini motivlər // İslam həmrəyliyi elm və təhsildə: hədəflər və çağırışlar mövzusunda Respublika elmi konfransı, – Bakı: – 14 aprel, – 2017, – s.171-174.
67. Muradova, Ş. Hidayət yaradıcılığının XV əsr Azərbaycan poeziyasında yeri // BMU, Gənc tədqiqatçıların I Beynəlxalq Konfransı, – Bakı: – 5-6 may, – 2017, – s.689-691.
68. Muradova, Ş. XV əsr təsəvvüf poeziyasında mürid-mürşid münasibətləri // Avrasiya zirvəsi 5-ci Elmi Araşdırmalar və Aktual Problemlər konfransı, – Bakı: – 16-19 dekabr, – 2019, – s.59.
69. Muradova, Ş. Seyid Yəhya Bakuvi poeziyasında sufi rəmzlərinin əks olunması // – Naxçıvan: AMEA-nın Naxçıvan bölməsi İncəsənət Dil və Ədəbiyyat İnstitutu, Axtarışlar, – 2017. №3, – s.60-65.

70. Muradova, Ş. Şeyx İbrahim Gülşəni yaradıcılığında mürid-mürşid münasibətləri // – Bakı: Filologiya məsələlərinə dair tematik toplusu, – 2003. №1-2 (24-25), – s.109-111.

71. Muradova, Ş. Şeyx İbrahim Gülşəni yaradıcılığında sufizmin əksi // III Beynəlxalq Həməzə Nigari simpoziumu, – Şamaxı: – 17-18 may, – 2017, – s.532-536.

72. Muradova, Ş.Q. XV əsr poeziyasında təsəvvüf rəmzlərinin əksi // 3. Uluslararası Nevrüz kultür və medeniyet kongresi, – Bakü: – 22 mart, – 2020, – s.469-476.

73. Musabəyli, A. Şeyx İbrahim Gülşəni Bərdəi və türk “Divan”ı. (İlkin qaynaqlar əsasında araşdırmalar və türk “Divan”ı əlyazmalarının müqayisəli mətninin transfoneliterasiyası): [2 cilddə] / A.Musabəyli. – Bakı: Elm və təhsil, – c.1. – 2012. – 610 s.

74. Musabəyli, A. Şeyx İbrahim Gülşəni Bərdəi və türk “Divan”ı. (İlkin qaynaqlar əsasında araşdırmalar və türk “Divan”ı əlyazmalarının müqayisəli mətninin transfoneliterasiyası): [2 cilddə] / A.Musabəyli. – Bakı: Elm və təhsil, – c.2. – 2012. – 1215 s.

75. Musayeva, A. Dədə Ömər Rövsəni əlyazmaları üzərində araşdırmalar: [2 cilddə] / A.Musabəyli. – Bakı: Nurlan, – c.1. – 2003. – 476 s.

76. Musayeva, A. Əlyazma kitabı və XV-XVI əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatı: Problemlər, araşdırmalar (tekstoloji, filoloji tədqiqat) / A.Musabəyli. – Bakı: Nurlan, – 2002. – 340 s.

77. Musayeva, A. Gülşəni Bərdəi // – Bakı: Elm və həyat, – 1984. № 9. – s. 17-18.

78. Musayeva, A. XV-XVI əsrlər Azərbaycan mühacirət ədəbiyyatı və Xəlili “*Firqətnamə*”si (əlyazma qaynaqları əsasında araşdırma və mətn) / A.Musabəyli. – Bakı: Elm, – 2007. – 284 s.

79. Musayeva, A. Seyid Yəhya Bakuvinin əlyazmaları // – Bakı: Elm və həyat, – 1985. № 9, – s. 21-22.

80. Mümtaz, S. Həbibli // Füqəra Fyuzatı. – 1921. № 3, – s.2.

81. Paşayev, Mir Cəlal, Xəlilov, P. Ədəbiyyatşünaslığın əsasları / Bakı: Maarif, – 1972, – 280 s.
82. Paşalı, A. Əfsəhəddin Hidayət divanının tekstoloji-filoloji təhlili / A.Paşalı. – Bakı: Nurlan, – 2011. – 448 s.
83. Paşayeva, A. Professor Əzizağa Məmmədov – Əfsəhəddin Hidayət “Divan”ının Azərbaycanda ilk müjdəçisi // Elm qəzeti. 2002, 20 fevral. – s. 4-5.
84. Ramiz, F. Füzuli şeirində təsəvvüfi qaynaqlar / Ramiz, F. – Bakı: Elm, – 2000. – 256 s.
85. Rıhtım, M. Seyid Yəhya Bakuvi və xəlvətlik / M.Rıhtım. – Bakı: Qismət, – 2005. – 251 s.
86. Rüstəmov, A. Azərbaycan epik şeirinin inkişaf yolları. (XII-XVI əsrlər) / A.Rüstəmov. – Bakı, – 1975. – 287 s.
87. Rüstəmov, A. Mövlanə Cəlaləddin Rumi / A.Rüstəmov. – Bakı: Elm, – 2005. – 176 s.
88. Rzayeva, Rəna, “Munisnamə”də adları çəkilən bəzi sufilər haqqında (birinci məqalə) // – Bakı: Azərbaycan şərqşünaslığı, 2020. №1 (19) – s. 62-68 / URL: [http://www.anl.az/down/meqale/az_sherghshunasligi/2020/01/15\(meqale\).pdf](http://www.anl.az/down/meqale/az_sherghshunasligi/2020/01/15(meqale).pdf)
89. Salman Mümtaz. Azərbaycan ədəbiyyatı qaynaqları / tərt. ed. R.Tağıyev. – Bakı: Yazıçı, – 1986. 444 s.
90. Sam Mirzə Səfəvi. Töhfeyi-Sami / fars dil. tərc. ed., izah və şərhlərin müəll. Ə. Bağırov – Bakı: Elm və təhsil, – 2022. – 528 s.
91. Seyid Yəhya Əş-Şirvani Əl-Bakuvi. Risalələr: [2 cildə] / nəşrə hazır. M.Rıhtım., farscadan tərc. ed. N.Məmmədli – Qafqaz Universiteti nəşri, – c.1. – 2014. – 159+83 s.
92. Seyid Yəhya Əş-Şirvani Əl-Bakuvi. Risalələr: [2 cildə] / nəşrə hazır. M.Rıhtım., farscadan tərc. ed. N.Məmmədli – Qafqaz Universiteti nəşri, – c.2. – 2014. – 289+187 s.
93. Səfərli, Ə.Q. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi / Ə.Q.Səfərli., X.H.Yusifli. – Bakı: Ozan, – 2008. – 696 s.

94. Sofiyeva, G. Azərbaycan klassik ədəbiyyatında epistolıyar janrı və Xətai “Dəhnamə”si: / filologiya üzrə fəlsəfə doktoru dis. / – Bakı, 2000. – 141 s.
95. Şah İsmayıl Xətai. Keçmə namərd körpüsündən (şeyrlər və poemalar) / tərt. ed. Ə. Səfərli, X. Yusifov – Bakı: Yazıçı, – 1988. – 342 s.
96. Şıxıyeva, S. Nəsiminin ədəbi-nəzəri görüşləri: tətbiq şəkilləri və nəzəri biliklər prizmasından // – Bakı: Sivilizasiya, – 2017. – c.6, №1, (33), – s.207-219.
97. Şükürov, A. Fəlsəfə / A.Şükürov. – Bakı: Adiloğlu, – 2002. – 492 s.
98. Təsəvvüf tarixi. / tərt. ed., ön söz və lüğətin müəll. Bakı İslam Universiteti heyəti – Zaqatala: Bakı İslam Universiteti, –2011– 368 s.
99. Yunus Əmrə. Əsərləri / tərt. ed., ön söz və lüğətin müəll. C. Bəydili (Məmmədov) – Bakı: Öndər, – 2004. – 326 s.

Türk dilində

100. Akpınar, Y. Azeri edebiyatı araşdırmaları / Y.Akpınar. – İstanbul: Dergah, – 1994. – 514 s.
101. Aksu, H. Hürüfilik // TDV İslam Ansiklopedisi: [44 ciltte] / – İstanbul – c.18. –1998 – s. 408-412 / URL:
<https://cdn2.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/18/C18006139.pdf>
102. Aydınlı A. Ebu Zerr El Gifari // TDV İslam Ansiklopedisi: [44 ciltte] / – İstanbul – c.10. –1994 – s. 266-269 / URL:
<https://cdn2.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/10/C10003837.pdf>
103. Büyük dinler ve mezhepler ansiklopedisi / İstanbul: Tan Matbaası, – 1964. – 480 s.
104. Cebecioğlu, E. Prof. Nicholson`ın kronolojik esaslı tarifleri. // – İstanbul: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, – 1960. c.XXIX. – s. 337-406.
105. Cebecioğlu, E. Tasavvuf terminleri ve deyimleri sözlüğü / E.Cebecioğlu. – Ankara: Rehber, – 1997. – 790 s.
106. Doğrul, Ö.R. İslamiyyetin geliştirdiği tasavvuf / Ö.R. Doğrul. – İstanbul: Kaknüs yayınları, – 1948. – 136 s.

107. Eminođlu, M. Kuran ışığında kainat ve göklerin fethi / M.Eminođlu. – Konya: Eminođlu Yayınları, – 1979. – 240 s.
108. Eraydın, S. Tasavvuf ve tarikatlar / S. Eraydın. – İstanbul: M.Ü.İ.F. Vakfı, – 2016. – 518 s.
109. Gölpınarlı, A. 100 soruda Türkiyede mezhepler ve tarikatlar / A. Gölpınarlı. – İstanbul: Gerçek Yayınevi, – 1969. – 304 s.
110. Gölpınarlı, A. Tasavvufdan dilimize keen deyimler ve ata sözleri / A. Gölpınarlı. – İstanbul: İnkılap Yayınevi, – 2004. – 384 s.
111. Gölpınarlı, A. 100 soruda tasavvuf / A. Gölpınarlı. – İstanbul: Gerçek Yayınevi, – 1969. – 222 s.
112. Grer, D. Şibli, Ebu Bekir // TDV İslam Ansiklopedisi: [44 ciltte] / – İstanbul – c.39. –2010 – s.125-126 / URL:
<https://cdn2.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/39/C39012758.pdf>
113. Hulvi, M.C. Lemez-at-i Hulviyye ez lemeat-ı Ulviyye / M.C.Hulvi. – İstanbul: M.Ü.İ.F., – 1993. – 656 s.
114. İbrahim Agah ubuku. İslamda tasavvuf. // – İstanbul: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, – 1960. c.VIII. – s. 99-100.
115. İbn Haldun, Tasavvufun mahiyyeti / Hazırlayan ve n söz. Süleyman Uludađ. / – İstanbul: Dergah yayınları, – 1977. – 224 s.
116. İz, M. Tasavvuf / İz.M. – İstanbul, – 1990. – 240 s.
117. Köprülü, F.M. Edebiyyat arařtırmaları / F.M.Köprülü. – İstanbul-tgel, – c.2. – 1989. – 692 s.
118. Köprülü, F.M. Türk edebiyatında ilk mutasavvufklar / F.M.Köprülü. – Ankara: DİB, – 1984. – 415 s.
119. Krpl, F.M. Habibi: Hayatı v eseri // – İstanbul: Edebiyat fakültesi macmuesi, – 1932. – s.86-113.
120. Muradova, Ş. Kuran ayetlerinin İmadeddin Nesimi Őiirlerine yansımaları // Karadeniz 2. Uluslararası sosyal bilimler kongresi, – Rize: – 23-25 ađustos, – 2019, – s.82-87.

121. Tüerer, O. Ana hatlarıyla tasavvuf tarihi / O.Tüerer. – İstanbul, – 1995. – 316 s.
122. Uludağ, S. Tasavvuf terminleri sözlüğü / S.Uludağ. – İstanbul: Marifet yayınları, – 2000. – 552 s.
123. Yetkin, S.K. Muhyiddin-i Arabi ve Tasavvuf // – İstanbul: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, – 1952. c.IV. – s. 117-118.

Rus dilində

124. Алескерова, Н.Э. Суфийское братство Гюлшания / Н.Э.Алескерова. – Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение, – 2002. – 156 с.
125. Аннемари, Ш. Мир исламского мистицизма / Ш.Аннемари. – Москва: Алетейа, Энигма, – 1999. – 416 с.
126. Бертельс, Е.Э. Суфизм и суфийская литература / Е.Э.Бертельс. – Москва: Наука, – 1965. – 524 с.
127. Кулузаде, З. Хуруфизм и его представители в Азербайджане / З.Кулузаде. – Баку: Элм, – 1970. – 265 с.
128. Курбанмамадов, А. Эстетическая доктрина суфизма / А.Курбанмамадов. – Душанбе: Дониш, – 1987. – 108 с.
129. Мурадова, Ш. Влияние наследия Насими на творчество Мирзы Джаханшаха Хагиги / – Алма-Ата, Казахский Национальный Университет Имени Аль-Фараби Вестник Казну, Серия Востоковедения, – 2018. №1 (84), – с.192-197.
130. Мурадова, Ш. Суфизм и поэзия / – Москва: Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук, – 2009. №5, – с.186-190.
131. Мухаммадходжаев, А. Гнеселогия суфизма / А.Мухаммадходжаев. – Душанбе, – 1990. – 116 с.
132. Нурбахш, Д. Таверна среди руин / Д.Нурбахш. – Москва, – 1992. – 136 с.

133. Суфизм в контексте мусульманской культуры / Отв. ред Н.И. Пригарина – Москва: Наука, – 1989. – 341 с.

134. Тримингэм, Дж.С. Суфийские ордены в Исламе / Перевод с английского под редакцией и с предисловием О.Ф. Акимушкина. – Москва: Наука, – 1989. – 326 с.

135. Фазуллах ибн Рузбихан Хунджи. Тарих-и алам-ара-йи амини / перевод с английской на русский Т.А. Минорской – Баку: Элм, – 1987. – 170 с.

136. Шах, И. Суфизм / И.Шах. Москва: Клышников, Комаров и Ко, – 1994. – 446 с.

İngilis dilində

137. Reynold, A. Nicholson. The Mystics of İslam / Nicholson Reynold A. – London: G. Bell and Sons LTD– 1914. – 184 s.

Fars dilində

138. .2906. باکوی سید یحیی. رموز الاشارات، مانيسا مراديه،

139. .2906. باکوی سید یحیی. شرح مراتب اسرار القلوب. مانيسا مراديه،

140. .2906. باکوی سید یحیی. غزليات. مانيسا مراديه،

141. .2906. باکوی سید یحیی. منازل العاشقين. مانيسا مراديه،

142. .2906. جنگ // AMEA Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunun Əlyazma fondu. A-426, – 44 vərəq.

143. .2906. جنگ // AMEA Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunun Əlyazma fondu. A-32, – 124 vərəq.

144. .2906. جنگ // AMEA Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunun Əlyazma fondu. B-1893, – 224 vərəq.

145. .2906. جنگ // AMEA Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunun Əlyazma fondu. B-1421, – 146 vərəq.

146. .2906. جنگ // AMEA Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunun Əlyazma fondu. A-340, – 113 vərəq.

147. جنگ // AMEA Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunun Əlyazma fondu. A-298, – 112 vərəq.
148. جنگ // AMEA Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunun Əlyazma fondu. A-369, – 121 vərəq.
149. جنگ // AMEA Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunun Əlyazma fondu. B-1745, – 80 vərəq.
150. جنگ // AMEA Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunun Əlyazma fondu. B-1883, – 91 vərəq.
151. دیوان روشنی // AMEA Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunun Əlyazma fondu. B-778, – 138 vərəq.
152. دیوان کشوری // AMEA Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunun Əlyazma fondu. M-27, – 77 vərəq.
153. دیوان هدایت // AMEA Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunun Əlyazma fondu. FS-651, – 55 vərəq.
154. AMEA Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunun Əlyazma fondu. B-5119, – 148 vərəq. // سام میرزا بن شاه اسماعیل صفوی. تحفه سامی.
155. AMEA Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunun Əlyazma fondu. B-5778, – 134 vərəq. // سام میرزا بن شاه اسماعیل صفوی. تحفه سامی.
156. فرهنگ اصطلاحات عرفانی تهران / مقابل دانشگاه تهران، ۱۳۷۸، ۸۱۳ صفحه.