

SƏBİRƏ NEMƏTZADƏ



SEYİD İMADƏDDİN NƏSİMİNİN
DÜNYAGÖRÜŞÜ FƏLSƏFƏ
TARİXİNİN OBYEKTİ KİMİ

Səbirə Nemətzadə

**Seyid İmadəddin Nəsiminin
dünyagörüşü fəlsəfə tarixinin
obyekti kimi**

M.Ə.Əbrundov adına
Azərbaycan Milli
Elmlər Akademiyası

Bakı– Nurlan-2008

Axf-255518

- Nəşrin sponsoru:** Cəmilə Nemətzadə
- Elmi redaktor:** Məmmədali Zeynalov
Fəlsəfə elmləri doktoru, professor
- Rəyçi:** Qəmər Mürşüdlü
Fəlsəfə elmləri namizədi, dosent

Səbirə Nemətzadə: «Seyid İmadəddin Nəsiminin dünyagörüşü
fəlsəfə tarixinin obyektı kimi» Bakı, 2008, – 128 səh

4702000000
N - 098 - 2008 *Qrifli nəşr*

© «Nurlan», 2008

ÖN SÖZ

Yaxın və Orta Şərq xalqları, eləcə də Azərbaycan xalqı tarixən bədii sözə həmişə böyük diqqət yetirmiş, ümumiyyətlə fikrin bəlağətlə ifadəsini yüksək qiymətləndirmişlər. Yəqin buna görədir ki, bu xalqların orta əsr ictimai fəaliyyət sahələri içərisində ədəbiyyat daha önəmli yer tutmuş, insanların elmi, mədəni, ictimai-siyasi və etik-fəlsəfi dünyagörüşünün formalaşmasında bədii təfəkkür tərzi mühüm rol oynamışdır. Xalqların mifoloji təfəkkür dövründən sonra gələn ədəbiyyat əksəriyyət etibarilə poeziya ilə bağlı olmuş və bu xalqların nitq və təfəkkür tərzinə də güclü təsir göstərmişdir. Yüzlər ərzində nəinki şairlər, həm də alim və filosoflar öz əsərlərini nəzmlə qələmə almış, özlərinin ideya və baxışlarını poetik dillə ifadə etmişlər. Buna görə də orta əsrlər elm və fəlsəfəsinin vəziyyətini öyrənmək üçün müasir tədqiqatçılar təkcə həmin dövr alimlərinin traktatlarına deyil, həm də dövrün poetik irsinə müraciət etməli, daha çox şair kimi tanınan mütəfəkkirlərin etik-fəlsəfi fikir dünyasını poeziya nümunələri əsasında araşdırmalı olurlar.

Ümummilli lider Heydər Əliyev Azərbaycan xalqına 29 dekabr 2000-ci il tarixli müraciətində demişdir: «Xalqımızın əsrlər boyu yaratdığı mədəniyyət və ədəbiyyat nümunələri həyat eşqi, azadlıq və müstəqillik duyğuları ilə aşılarmışdır. Dastanlarımız kimi möhtəşəm sənət abidələri, dünya sivilizasiya tarixində silinməz izlər qoymuş Qətran Təbrizi, Nizami Gəncəvi, Əfzələddin Xaqani, Xətib Təbrizi, İmadəddin Nəsimi, Məhəmməd Füzuli kimi korifeylərin yaradıcılığı ümumbəşəri ideyaların tərənnümünə, haqqın, ədalətin, humanist idealların bərqərar olmasına xidmət etmişdir» [1].

Belə şəxsiyyətlərdən biri də dünya ədəbiyyatının və fəlsəfi fikrinin inkişafında misilsiz rolu olan Seyid İmadəddin Nəsimidir. Onun həqiqətən «ümum-bəşəri ideyaların tərənnümünə, haqqın, ədalətin, humanist idealların bərqərar olmasına

xidmət edən» yaradıcılığının obyektiv surətdə qiymətləndirilməsi hələ də bir problem olaraq qalır.

Seyid İmadəddin Nəsimi öz ömrünü anadilli Azərbaycan poeziyasının inkişafına, sufilik cərəyanının və onun təriqətlərindən biri olan hürufiliyin təbliğinə həsr etmişdir. Nəsimi poeziyası öz bədii qüdrətinə görə və başdan-başa fəlsəfi fikirlərlə zəngin olduğu üçün hələ öz dövründən başlayaraq alim və tədqiqatçıların diqqətini cəlb etmişdir. Yüzlər ərzində Nəsimi haqqında söz deyənlər onun şeiriyət aləmini yüksək qiymətləndirmiş, etik-fəlsəfi fikirlərini isə yalnız həyatının hürufiliyin təbliği ilə bağlı məqamları əsasında izah etmiş, şairin poeziyasında onun dünyabaxışlarını araşdırmamışlar. Beləliklə, XIX-XX əsrlərə qədər Nəsimi yaradıcılığı şairin fəlsəfəsindən ayrı götürülərək işıqlandırılmışdır. Görkəmli Azərbaycan alimi Zümrüd Quluzadə göstərir ki, hürufilik XIV əsrin sonundan etibarən Azərbaycanda, İranda, Türkiyədə və başqa müsəlman Şərqi ölkələrində yayılmış bid'ət cərəyanıdır. Bu istiqamətin öyrənilməsi müəyyən elmi əhəmiyyət kəsb edir, çünki hələ indiyədək bid'ət fəlsəfəsinin tədqiqi sahəsində mövcud olan boşluğu doldurmağa kömək edir [bax: 103, s.5]. Həmin fonda hürufiliyin banisi Fəzlullah Nəsiminin xələflərindən biri olan Nəsiminin poetik irsinin fəlsəfi əsaslarının öyrənilməsi mühüm aktuallıq kəsb edir. Bunu nəzərə alan müasir Azərbaycan alim və tədqiqatçıları keçən əsrin ortalarından başlayaraq, Nəsiminin bədii yaradıcılığında fəlsəfi fikirləri araşdırmağa girişmiş, ancaq bütün bunları dövrün ideoloji buxovları şəraitində nəzərdən keçirdikləri üçün şair-mütəfəkkirə birtərəfli münasibət bəslədiklərindən onun fəlsəfəsini subyektiv mövqedən qiymətləndirmişlər. Hazırda milli elmimizin öz kökləri üzərinə qayıtdığı bir dövrdə Nəsimi fəlsəfəsi haqqında yazılmış mənbələrin yeni konsepsiya əsasında nəzərdən keçirilməsi və tənqidi qiymətləndirilməsi, bu tədqiqatların sistemə salınması aktual əhəmiyyət kəsb edir.

Nəsimi haqqında ilk söz orta əsr təzkirələrində deyilmiş, ancaq burada onun poeziyası əsasında fəlsəfi fikir dünyası araşdırılmamışdır. Yalnız son iki əsr ərzində həmin təzkirələri

öyrənən müəlliflər onlarda verilmiş faktları təhlil etmiş, şairin həyatı, şəxsiyyəti və yaradıcılığı ilə əlaqədar məsələləri bir daha öyrənmiş, orta əsr mənbələrində göstərilənləri tutuşdurmaqla bütün bunlar barəsində obyektiv fikir söyləməyə cəhd göstərmiş, ancaq bəzən özləri də subyektiv mövqedə durmuşlar. Nəsimi və onun fəlsəfəsi haqqında ədəbiyyatşünasların və fəlsəfə tarixçilərinin söylədiyi fikirlər hər bir sonrakı mütəxəssis tərəfindən tənqidi surətdə nəzərdən keçirilmişdir. Müvafiq ədəbiyyatın təhlili göstərir ki, sabiq sovet elmində Nəsimi barədə deyilmiş fikirlər dövrün ideologiyasına uyğunlaşdırılmış, xarici ölkə alimlərinin əsərlərində isə Nəsimi fəlsəfəsinə cüzi toxunulmuş və bu barədə heç bir ayrıca sanballı monoqrafiya işlənməmişdir. Buna görə də indiyədək yerinə yetirilmiş tədqiqatların nəticələrinin təhlil edilməsi yeni şəraitdə bir daha problemin qoyuluşuna və böyük mütəfəkkirin etik-fəlsəfi fikirlərinin daha geniş və obyektiv tədqiqinə yol açar bilər.

Müəllif

I FƏSİL. HÜRUFİLİK VƏ ONUN SOSIAL-İDEOLOJİ KÖKLƏRİ

İslam dininin ilkin intişarı dövründən başlayaraq meydana gələn cərəyan və təriqətlər

Doktor Fuad Köprülü yazır ki, hicri II əsrdən etibarən dünyanın müxtəlif regionlarında əsrlərdən bəri öz adət və ənənələri ilə yaşayan çeşidli millətlər islamiyyətin təsirinə girincə ən əsaslı nöqtələrdə belə bir çox fərqlər meydana gəlməsi zəruri idi. İran kimi çox əski və zəngin mədəniyyət çöldən gələn qarşısalınmaz qüvvəyə qarşı heç olmasa mənəvi istiqlalını müdafiə edəcəkdi. Sonra islam dini sürətlə yayıldıqca İranla yanaşı başqa mədəniyyətlər və dinlərlə də qarşı-qarşıya gəlməli olmuşdu. Hind mədəniyyəti, musəvilik təsirləri, Suriyanı başdan-baş a bürümüş xristianlıq nüfuzu, əski yunan filosoflarından çevrilmiş əsərlərlə meydana çıxan fikir cərəyanları öz təsirini göstərir və bu yolla nəhəng islam məmləkətinin hər tərəfində çoxlu məzhəb və məsləklər yaranır, bir-biri ilə şiddətli mübarizə aparırdı. Türklərin gətdikcə artan təzyiği ilə yığılmağa hazır bir hala gəlmiş əski sasanı səltənəti ərəb qılıncı qarşısında əvvəlcə boyun əysə də, iranilik Həzrət Hüseyn övladını sasanilərin varisi sayaraq, əhli-beytin hüququnu müdafiə pərdəsi altında ərəb milliyətinə və islam dininə dəhşətli zərbələr vurdu və qədim bir mədəniyyətin asanlıqla sıradan çıxmayacağını nümayiş etdirdi. Hicrətin V-VI əsrlərində islam məmləkətlərinin hər tərəfində öz başçısının şəxsi və ya siyasi ambisiyalarını müdafiə edən çeşidli məzhəblər və məsləklər hökm sürürdü. Bu əsnada ən çox gözə qarpan şeylərdən biri təsəvvüfün ümumiləşməsi və mütəsəvviflərin çoxluğu idi [bax: 70, s. 14-15].

İslam dinində mistik cərəyan kimi tanınan, ilkin cüvətiləri islamiyyətin zühuru dövrünə gedib çıxan və əsası VIII əsrdə İraq və Suriyada təşəkkül tapan, IX əsrdə Məğrib ölkələri və Əndəlisdə, IX-X əsrlərdə İranda, Azərbaycanı da və Orta Asiyada da yayılan sufilik XII əsrdə artıq ayrı-ayrı mütəfəkkirlərin

təlimlərinə görə şəxələnib ordenlərə çevrilməyə başlamışdı [bax: 44, s.62].

Ensiklopedik məlumata görə, sufiliyin səciyyəvi cəhətləri irfanın xüsusi tərkidünyalıq ideyası ilə birləşdirilməsi, müridin mistik məhəbbət yolu ilə Allahı dərk etməyə və tədricən ona yaxınlaşma təlimi, müridi Allaha qovuşanadək mistik yolla (təriqətlə) aparən ustadın (mürşidin) rolunun mühüm sayılmasıdır. Sufilər intuitiv idraka, nurlanmağa, ekstaza cəhd edirdilər. Sufilik təlimini nəzəri cəhətdən işləyib-hazırlayan Zünnun əl-Misri və Əbu Abdullah əl-Mühasibi olmuşlar. Sufinin Allaha qovuşmaq yolunda nurlanması, ekstaz vəziyyətinə gəlməsi təlimi bunlardan ikincinin adı ilə əlaqələndirilir. IX əsrdə Nişapurda fəaliyyət göstərmiş mələmətiyyə məktəbi insanın daxili paklığının qəsdən dinsizliklə əlaqələndirilməsi təlimini yaratmışdır. Bu təlimə görə, sufi şərab içməklə özünü günaha batırmalı, bununla kənar şəxslərin tənasinə səbəb olmalı və qürrələnməyin qarşısını almalı idi. İmam Qəzalinin (1059-1111) islahatçılıq fəaliyyəti sayəsində ortodoksal islamda sufiliyin təqibi dayandırılmışdır [bax: 8, IX, s.91-92].

İlk ictihad və rəy hərəkatlarından bu günə kimi islam düşüncəsini təmsil edən alimlər arasında fikirlər davamlı olaraq mübahisə doğurmuşdur. Nəticədə bu mübahisələr məzhəblərin meydana gəlməsinə zəmin hazırlamış, bu isə əslində islam mədəniyyətinin inkişafına səbəb olmuşdur. Bu durum islam dininin fikir hürriyyətinə baxışını da əhatə edir [bax: 68, s. 191-192].

İslami təfəkkürün inkişafı istər-istəməz ayrı-ayrı təlimlərin meydana gəl-məsinə yol açdı. Belə təlimlərin müəllifi ya əvvəlki dövrlərdə yaşayıb-yaratmış sufilər, ya da öz zəmanəsində başına müridlər cəmləmiş ayrı-ayrı mütəsəvvif alimlər olurdular. Məsələn, məlum olduğu kimi, ümumiyyətlə, ikinci minilliyin əvvəllərindən başlayaraq, ayrı-ayrı mütəsəvvif alimlərin başına toplanan əsasən gənc müridlər öz mürşidlərinə bir şah kimi sitayiş edir, yeni ideyaların yayılmasında fəal iştirak edirdilər. Bu yolla sanki bioloji hüceyrənin parçalanması yolu ilə artımına bənzər bir hal müşahidə olunurdu. Nümunə üçün göstərmək olar

ki, təkcə qələndərlik cərəyanı içindən Şeyx Qütbəddin Heydərin başçılıq etdiyi heydərilik, Şeyxülislam Əhmədî Cami Namiqin başçılıq etdiyi camilik təriqətləri meydana gəlmişdi. Ahmet Yaşar Ocakın yazdığına görə, həmin qələndəriyyə cərəyanına məxsus təriqətlərdən biri də Şah Nemətullahın binasını qoyduğu şiə nemətullahilik təriqəti idi.

Nemətullahiliyin nə üçün qələndəriliyin bir qolu sayılması məsələsinə gəlincə, burada həmin təriqətin təsəvvüfi mahiyyəti əsas rol oynayır. Sərbəsl fikirilər daşıyan belə bir təriqət o dövr islam dünyasında ancaq qələndəriyyə zümərələrində təzahür edirdi. Digər tərəfdən, Şah Nemətullah öz divanında Şeyx Qütbəddin heydəre yazdığı mədhyyədə onu özünə əsl pir seçmiş olduğunu göstərirdi. Açıqlarında zaman fərqi baxmayaraq, bu durum mənəvi baxımdan nemətullahiliyi heydərilikə bağlayırdı. Tədqiqatçılar bu təriqətin XIV əsrdən başlayaraq Orta Asiya üzərindən Hindistana, Azərbaycandan isə Anadoluya sirayət etməsində və XVII əsrə qədər Osmanlı torpaqlarında özünə yer tutmasında missioner dəvəşlərin rolunu xüsusi qeyd edir, hətta XVI əsrdə səfəvi dövlətinin qurulmasında onun mühüm rol oynadığını göstərirlər [bax: 76, s.40-50].

İlahinin insanda həll olması, təcəssüm etməsi haqqında dini-fəlsəfi təlim kimi fəaliyyət göstərmiş hülulilik, xürrəmilik, şiəlik, sufilik və b. cərəyanlarda özünəməxsus şəkildə təbliğ edilirdi. Bu təlimə görə, Allah ardıcıl surətdə bütün peyğəmbərlərdə həll olaraq, nəhayət, bu və ya digər şəxsdə özünü büruzə verir. Hülulilik bəzən panteist məzmununda şərh edilirdi. Allah-Taala hər bir məkanda mövcuddur, hər bir dildə danışır, bəşərin hər bir şəxsində zahirdir. Bu cəhətə sufi mütəfəkkirlər üçün səciyyəvi idi. Onlar şiələrdən fərqli olaraq, ilahinin ancaq peyğəmbərlərdə, imamlarda və ya hər hansı konkret bir şəxsdə deyil, ümumiyyətlə kamil insanda, «məndə» təcəssüm etməsi ideyasını irəli sürürdülər. Hüluliliyə dair Bistaminin, Mənsur Həllacın kəlamları Şərqlə panteist fəlsəfənin əsasını qoymuşdur [bax: 18, s.488].

İslam tarixində həzrət Əlinin dövründən başlayaraq ilk öncə marikə, şiə, qədəriyyə, murciə, cəmiyyə kimi siyasi və üsuli məzhəblər yaranmışdır. Bunlar əhli-bid'ət adlanır. Müfəzzilər, sabbə, müəllixə adları ilə məlum olan üç üsuli-şiə hər imamın vəfatilə inqilablar keçirmiş, nəticədə keysaniyyə, zeydiyyə, imamiyyə, ismailiyyə və nəhayət, isna-əşəriyyə zühur etmişdir.

Əhli-sünnət isə sələfiyyə, maturidiyyə, əşəriyyə kimi üç firqədə toplanı bilirdi. Bunların içərisində sələfiyyə daha geniş yer tutur və hənəfiyyə, malikiyyə məzhəblərinin sələflərini, eləcə də şafeiyyə ilə hənbəliyərin böyük bir hissəsini özündə birləşdirirdi. Əqaidə hənəfilər maturidiyyə, malikilər və şafeilər, eləcə də bir qisim hənbəliyə isə əşəriyyədən sayılırlar [bax: 69, s. 134-135].

Görkəmli türk alimi Fuad Köprülü göstərir ki, bəktəşi şeirindən və bəktəşi şairlərindən söz edərkən eyni zamanda qızılbaş, qələndəri, heydəri, hürufi şairlərinin milli vəznə yazılarından da söz açmaq lazım gəlir. Bəktəşi şeiri həqiqətdə babailik, əxilik, abdallıq, hürufilik, qızılbaşlıq, qələndərlik, heydərilik əqidələrindən ibarət bir etiqad xəritəsidir [bax: 70, s.349-353].

Mənbələr və faktlar hürufiliyin tarix səhnəsinə çıxmasını XIV əsrə əlaqələndirsə də, onun daha qədim köklərinin olduğu da qeyd edilməlidir. Alman alimi Annamari Şimmel yazır ki, hələ islamdan qabaqkı dövrdə ərəb şairləri bədənlərinin və ya iqamətgahlarının müxtəlif yerlərini hərflərə bənzədirdilər. İslam şairlərinə miras qalan bu bənzətmələr dünyanın hər tərəfinə yayılmışdı. Buna görə də islam dünyası şeirini, xüsusən də İran və ətraf ölkələrin şeirlərini sonadək anlamaq üçün həmin hərflərin anlamlarını tam öyrənmək lazımdır [bax: 80, s.470].

Bütün bu faktlar özlüyündə hürufiliyin ideoloji mənbələrini və öz dövründəki qarşılıqlı əlaqə xüsusiyyətlərini öyrənməyi şərtləndirir.

Sufilik və təsəvvüf Hürufiliyin sufilik və təsəvvüflə bağlı tarixi kökləri

Sufilik və hürufilik

Tədqiqatçı Azər Mehdioglu haqlı olaraq yazır ki, hazırda ictimaiyyətin böyük əksəriyyəti sufilik haqqında ya heç təsəvvürə malik deyil, yaxud da səthi mülahizələrə əsaslanır. Bu da islama və təsəvvüfə zidd fikirlərin meydana gəlməsi ilə sonuclandır. Bunlardan bəzilərinə görə, sufilik tərkidünya olub, dərbədar düşüb gəzməkdən, bəzilərinə görə isə, xeyir-şərdən uzaq düşüb sərgərdanlıq etməkdən, əyninə xırqə geyinib, boynuna bir kəşkül taxıb oxuya-oxuya, diyar-diyar gəzməkdən ibarətdir. Başqa bir qisim isə təsəvvüfü təriqət deyilən birlik vasitəsi ilə insanları cəmiyyətdən uzaqlaşdıran, onları düşkünlük və bədbinliyə yönəldən məktəb kimi anlayır. Bəzi iddialara görə isə, təsəvvüf varlıq və insan anlamındakı «vəhdəti-vücut» və «vəhdəti-şühud» kimi düşüncələr baxımından fəlsəfi problemlərlə əlaqəli bir fikir sistemidir. Sadaladığımız fikir və mülahizələr bir-birindən fərqli olmasına baxmayaraq, heç də səhv deyildir. Onların hərəsi sufizmin kiçik bir elementini ifadə edən, ayrı-ayrı məqam və özəlliklərini göstərən atributlardır [bax: 42].

Seyid Yəhya Bakuvi özünün «Əsrarüt-Talibin» və «Şifaül-əsrar» əsərlərində «sufi» kəlməsinin mənşəyi haqqındakı görüşlərini və bu sözün seçilməsi səbəbini belə açıqlamışdır:

Yundan xırqə («suf») geydikləri üçün,

Allahdan başqa nə varsa, qəlblərindən atdıqları («təsəffi») üçün,
Qiyamət günündə birinci sırada duracaqları («səffi-əvvəl») üçün,
Qəlbləri mərifət və tövhid nuru ilə təmizləndiyi («səfi») üçün,

Əshabi-süffəyə aid edildikləri üçün,

Saf, ağ və təmiz geyindikləri üçün onlara sufi deyilmişdir [bax:49, s.234].

Türk alimi Mustafa Kara «sufi» termininin doqquz etimoloji mənasını göstərmişdir. O, sufilərə verilmiş iyirmi iki adı aşağıdakı kimi sıralayır: zahid, arif, dərviş, fəqir, aşiq, vəli,

ərənlər, əhlüllah, müsühi, miskin, səyyah, qərib, nuriyyə, cuiyyə, şikəftiyyə, müssaq, übbad (abid), bəkkəun, xaifun, qürra, qüssas, mistik. Bunlardan yalnız fəqir, vəli, miskin, səyyah, übbad (abid) adları Qur'ani-Kərimin Ali-İmran, Tövbə, Nisa, Yunus, Bəqərə, Həşr, Kafirun və Zühuf surələrində xatırlanmışdır. «Zahidlik» mənasını verən zəhd sözü sufinin dünyaya, əşyaya və Allahdan kənardakı şeylərə qarşı çıxdığı tövrü ifadə edir [bax: 68, s.26-51].

Azərbaycan alimi Ziya Bünyadovun hazırladığı izahlı lüğətdə isə sufi termininin yeddi mənası göstərilmişdir [bax: 13, s.225-226].

Kamil insan anlayışı Qur'ani-Kərimdə keçmədiyi kimi, ilk sufilərdə də rast gəlmir. Ancaq sufiliyin inkişafı ilə sufilər arasında belə bir fikir təşəkkül tapmışdır ki, Allahın xəlifəsi olan kamil insan Allahın zat, sifət və fellərinin ən mükəmməl şəkli ilə təcəlli etdiyi varlıqdır. O, Allahla ələm arasında, zahirlə batin arasında bərxəkdir. O, bütün ilahi kamal mənalərini özündə gəçəkləşdirən insandır. Ələm bir ayna kimidir. Kamil insan bu aynanın cilasıdır. Kamil insan ilahi təcəlli səbəbilə bütün həqiqətlərin sahibidir. Sufilərə görə, iki dost bir-birinə «ey mən» deyər xitab etmədikcə aralarında gerçək dostluq ola bilməz. Buradan isə «ənəl-həqq» gedib çıxmaq mümkündür [bax: 68, s.142-175].

Müasir sufilərin arasında Şah Nemətullanın belə aforizmi məşhurdur ki, «sufilik Allahın keyfiyyətlərini əxzətməkdir» [bax: 107, s.58].

Təriqət - ərəbcə müxtəlif mənalarda olan bu söz sufilər arasında «sufini Allaha qovuşduran yol» mənasında işlənirdi. «Təriqət» sözünün sufilikdə iki mənası vardır:

1) Təriqət - IX-X əsrlərdə axirət dünyasını qazanmaq üçün bu dünyadan üz döndərərək ruhi qüvvələr təbiiyə emək, nəfsi və təbii istəklərə üstün gəlmək, daxili (batini) təmizlənmə və zahidənə bir həyat tərzini idti. XI əsrdən sonra bu söz müxtəlif müsəlman təriqətlərində ruhi asketizmlə nizamlanan ayinlərin hamısını ifadə edir. Bu söz müxtəlif ruhi mərhələlərdə şəriətin tam mənası ilə təbiiqindən ilahi həqiqətə çatdıran vasitədir. Sünni

mühitində təriqət Allahı zikr etməyə davam edərək ona çatmaq yoludur.

2) Təriqət - adı islami ehkamlardan əlavə, bir sıra xüsusi qaydalar üzərində qurulmuş müstərak yaşayışa dəlalət etməklə axirətə çatmaq deməkdir [bax: 13, s.213].

Sufilik böyük eşqi, sevgini din və məzhəb fərqi nə varmadan bütün insanlara yaydığı üçün bəşəriyyətdir. Məsələn, Mövlana Cəlaləddin Ruminin məclisləri və ətrafı yalnız müsəlman və sufilərlə deyil, xristian və yəhudilərlə də dolu olurdu [bax: 43].

Azərbaycan ərazisində sufiliyin çox qədim tarixi kökləri olmuşdur. Bütün orta əsrlər ərzində Azərbaycanın mədəni həyatını bürüyən bu cərəyan özünü ədəbiyyat sahəsində də təsdiqləmişdir. Azərbaycan ədəbiyyatında sufiliyin ilk izlərini hələ «Kitabi-Dədə Qorqud» mətnində tapırıq [bax: 16, s.37-39].

IX-X əsrlərdə sufilik başlıca müxalifətçi cərəyanlardan sayılırdı. Onun görkəmli nümayəndəsi Əbu Yəzid Teyfur ibn İsa Bistami (?-874) yalnız Allaha məxsus Sübhan adını özünə aid edir, «Sübhan Allah!» («Allaha şükür!») əvəzinə, «Sübhani!» («Mənə şükür!») deyirdi. Bu şəxsin «Mən Allaham, məndən başqa ilahi yoxdur!» («Ənə Allah, la ilahə illa ənə») kimi müddəaları islama, eləcə də bütün dinlərə açıqdan-açığa zidd görünürdü. Allahla insanın eyniliyi fikri Hüseyn ibn Mənsur Həllac (858-921) tərəfindən qəti şəkildə irəli sürülmüşdü [bax: 44, s.33].

Sufiliyin başlanğıc dönmində mütəsəvviflər hərflərin gizli anlamlarını anlamışdılar. Qur'ani-Kərimin 29 surəsinin başında duran hərf qrupları çaşqınlıq yaradan alleqorik açıqlamalara imkan verirdi. Böyük mütəsəvviflərin çoxu bu məsələ üzərində uzun müddət dayanmışlar. Ərəb hərfələrinin təsəvvüfi açıqlanmasının sonucu kimi mütəsəvviflər öz düşüncələrini geniş xalq kütlələrindən gizlətmək üçün gizli dillər yaratmışdılar. Şərqsünasların diqqətini cəlb etmək üçün bəzən balabailan dili buna örnək ola bilər. Sührəvərdi hətta Qur'an kəlamını dərinləndirən anlaya bilmək üçün gizli bir əlifba öyrəndiyindən də söz açır.

Alman alimi Annamari Şimmel ayrı-ayrı mütəsəvviflərin hərfələr və rəqəmlər üzərində qurama işlər gördüyünü də qeyd

edir. Göstərir ki, məsələn, X əsrin ortalarında Əbülhəsən Deyləmi əlif hərfinin adını göstərən «əlif», «lam» və «fe» hərfələrinin əbcəd hesabı ilə 111 demək olduğunu yazırdı. Əbcəd hesabınca əlif hərfi özü 1-ə bərabərdir. Deməli əlif bir hərf kimi «bir», bu hərfin adını əmələ gətirən üç hərfin cəmi olan 111 isə (1+1+1) «üç»dür. Bu baxımdan sufilik xristianlıqdakı təslis fikirlərinə daha yaxındır.

Ümumiyyətlə sözcük oyunlarına istər təsəvvüf çevrələrində, istərsə də təsəvvüfi olmayan çevrələrdə İran, türk və urdu ədəbiyyatlarında tez-tez rast gəlmək olur.

Sufilərin çox xoşuna gələn bir söz oyunu da əlif və mim hərfələrinin bir-biri ilə bağlanmasıdır. Şah Əbdüllətif adlı bir şairin.

Bir mim qoy ruhuna - beytində mim önünə də bir əlif Məhəmmədin adına, əlif isə, təbii ki, Allaha işarədir. Bir hədisdə belə deyilir: «Əhməd bila mim «Mimsiz Əhmədəm mən», yəni Əhməd (birəm)». Bu o deməkdir ki, mim hərfi tək olan Allahla, Əhməd, yəni Məhəmməd Peyğəmbər arasında yeganə bir əngəldir. Bu məsələ Öttarın zamanından mütəsəvviflərin xoşuna gəlmişdir. «Əhməd bila mim» ifadəsi bəxtəşi təsəvvüf xalq şeirində, digər mütəsəvvif saz ozanları arasında da çox işlənmişdir.

İbn Ərəbi məktəbinin nümayəndələri «lalə» və «hilal» sözlərinin sirrini «Allah»la eyniləşdirirdilər: hər iki sözdə «Allah» adında olduğu kimi, bir əlif, iki lam və bir he vardır [bax: 80, s.469-484].

Zümrüd Quluzadə yazır ki, tədqiqatlarda bir qayda olaraq, «bid'ət zahidliyi birmənalı şəkildə izah edilir: türki-dünyalıq, tənhalıq, mübarizədən imtina etmə, ən yaxşı halda passiv etiraz. Ancaq bu həmişəmi belə olmuşdur? Tarix göstərir ki, bid'ətçilər dəfələrlə feodalizm dövrünün demokratik və milli-azadlıq hərəkatlarının ideoloji bayraqlarına çevrilmişlər. Bu zaman zahidlik heç də onları mübarizədən çəkəndirməmişdir» [bax: 102, s.67].

«Məlum olduğu kimi, süfizm dünyagörüşünün əsasını təbiəti, ilk növbədə isə insanı ilahiləşdirən, mikrokosmda mak-

rokosmu görən panteizm təşkil edir. Belə motivlər müxtəlif istiqamətlərdə fəaliyyət göstərən sufilərin mütləq əksəriyyətinin (Həllac, Rumi, Öttar və bir çox b.) yaradıcılığı üçün səciyyəvidir, başqa sözlə hürufi panteizmi bu mənada sufi panteizmindən prinsipcə fərqlənmiş» [bax: 103, s.29].

Görkəmli türk alimi Abdulbaqi Gölpınarlı yazır ki, sufilərə görə, insan uca aləmdən, ünsürlərdən, üç çocuqdan süzülüb gəlmişdir. Zahirən Aləm insana görə çox böyükdür, lakin insan aləmdən kiçik olmaqla bərabər böyük aləm meyvə tumunun meyvədə, meyvənin isə ağacda olması kimi insanda mövcuddur. Tanrının bütün sifətlərinə çata bilən insan yer üzündə Tanrının xəlifəsidir. Fəqət bu məqama sahib olmaq üçün insanın insanlığını bilməsi, əsl insan olması gərəkdir. Öz varlığından əl üzərək Tanrı varlığı ilə var olan insanın iradəsi Tanrı iradəsi olur. Bu mərtəbəyə çatmış ancaq bir insan vardır ki, o da həzrət Məhəmməddir. Ondən öncə yaşamışlar da, ondan sonra gələnlər də həzrət Məhəmmədin mənəviyyatından feyz almışlar. Aləmlər insana münasibətdə bir cəsəd və insan o cəsədə bir candır, həzrət Məhəmməd isə insanların canıdır, insanlar ona nisbətə də bir cəsəddir [bax: 65, s.63-64].

Məlum olduğu kimi, tövhid tanrının varlığını və birliyini, onun bənzəri olmadığını bilmək və buna inanmaq deməkdir. Həzrət Məhəmmədin (son) Peyğəmbər olduğunu bilib buna inanmaq isə tövhidin ikinci rükünüdür və birincini tamamlayır.

Sufilərə görə isə, tövhid Allahdan başqa heç bir varlığı tanımamaq və bütün varlıqları onun yanında yox bilərək, yalnız Allahın varlığı ilə var olmaqdır. Sufiliyin bu münasibəti sonralar meydana çıxan hürufilikdə də öz yerini qoruyub saxlamışdır.

Hürufilikdən nisbətən ətraflı bəhs edən müasir Türkiyə alimlərindən biri də Enver Behnan Şapalyodur. O yeddi bölmədən ibarət olan «Məzhəblər və təriqətlər tarixi» monoqrafiyasının 5-ci bölməsində hürufiliklə bağlı bir paragraf vermiş, burada hürufiliyin ələviliyin qollarından biri olduğunu, lakin qızılbaşlıq və bəktəşilikdən ayrı bir şəkil aldığını göstərir. Şapalyonun fikrincə, hürufilik bəktəşiliyə daxil olmuş, ancaq

bəktəşilər Məhəmmədə böyük sevgi bəslədikləri halda, hürufilər müsəlmanlığa üstünlük verməklə yanaşı, xristianlığa da qiymət vermiş, İsadən də çox bəhs etmişlər [bax: 35, s.203].

Təsəvvüf və hürufilik

Tarixən həmişə «təsəvvüf və irfan eyni zamanda ictimai ədalətin pozulmasına qarşı bir etiraz səsi kimi çıxış etmişdir» [20, s.217].

Təsəvvüf islam mədəniyyətinin ortaya çıxması ilə eyni vaxtda meydana gəlmiş, islam düşüncə və yaşam tərzi olaraq islam mədəniyyəti ilə qarşılıqlı surətdə bir-birini əvəz etməklə təkmilləşmişdir. Təsəvvüf bir düşüncə tərzi kimi formalaşdığı vaxtdan etibarən müsəlman mədəniyyətini təmsil edən şair, alim və mütəfəkkirlərin böyük əksəriyyəti bu və ya digər təriqətə mənsub olmuşlar. Lakin belə alim, şeyx və əvliyalarla yanaşı, təsəvvüfü qəbul etməyən, onun bir çox fikir və məqamlarını tənqid edən düha sahibləri də mövcud olmuşlar. Məsələn, XIV əsr ərəb alimi İbn Xəldun təsəvvüfə mütləq surətdə inanmamış və şəxsən sufi həyatı yaşamamışdır. O, təsəvvüfə kənardan baxmış, lakin onu sistemli şəkildə, mükəmməl öyrənərək araşdırmış, təsəvvüfü olduğu kimi görməyə çalışmış, gördüyü kimi də təsvir etmişdir. İbn Xəldun Qəzalinin «ənəl-həqq» haqqında verdiyi izahatları qəbul etməmiş, əksinə, bu fikri tənqid edərək çox kəskin əks mövqedə durmuşdur [bax: 41, s.77-80].

Vəhdəti-vücad fikrinin islama kənar qaynaqlardan girdiyi zənn etmişdir. Lakin başqa bir tərəfdən baxıldıqda, tövhid əqidəsi üzərində aparılan nəzəri araşdırmaların vəhdəti-vücad görüşünün meydana çıxmasına kifayət edəcəyi və bu nəzəriyyənin inkişafının izaha yetəcəyi ortaya çıxır [bax: 55, s.72].

İbn Xəlduna görə, sufilərin təsəvvüfə verdikləri təriflər onun mahiyyətini və əhatə dairəsini tam şəkildə açıb göstərmir. Professor Nikolson bu cür yüzə qədər tərfi xronoloji ardıcılıqla sıralamış, lakin heç bir yekun nəticəyə gələ bilməmişdir. Dəyişən və inkişaf edən təsəvvüfi həyat mahiyyət etibarilə əvvəlkinə

nisbətən az və ya çox dərəcədə fərqlənirdi. Təsəvvüfi düşüncə tərzinin bəzi məqamları sufizmin meydana çıxdığı ilk əsrlərdəki düşüncə tərzindən tamamilə ayrılır, şəriətə uyğun olmayan, bəzən də hətta ona zidd mahiyyət qazanırdı [bax: 41, s.83].

Bəziləri, xüsusilə Avropa alimləri təsəvvüflə mistisizmi eyniləşdirir, təsəvvüfü sırf islam mistisizmi kimi təqdim edirlər. Bu fikri qismən qəbul etmək mümkün olsa da, təsəvvüflə mistisizmin eyni şey olmadığını islam alimləri çoxdan sübut etmişlər. Bununla yanaşı, bütün dinlərin inkişafında mistik təfəkkürə yönəlmiş bir hərəkət nəzərə çarpır. Hər halda təsəvvüf dini bir mistisizmdir. Təsəvvüf bir silsilə mistisizmdir.

Azər Mehdioglu təsəvvüflə mistisizmin yeddi əsas fərqi müəyyənləşdirmişdir: 1) Təsəvvüfdə mənəvi yüksəliş üçün şəxsi təşəbbüs əsas olduğu halda, mistisizmdə belə deyil. 2) Təsəvvüf insanı daim ruhi bir yüksəklikdə saxladığı halda, mistisizmdə bu hal sürəklili yox, sürətli, keçicidir. 3) Mistisizmdə cismani əzəbiyyət önəm daşdığı halda, sufizmdə mənəvi iztirab əsas sayılır. 4) Təsəvvüfdə təlim-tərbiyə metodları fərdin xarakterinə uyğun seçildiyi halda, mistisizmdə belə fərqlilik və zənginlik yoxdur. 5) Mistik sadəcə vəcd əhli olduğu halda, sufi eyni zamanda elm adamıdır. 6) Təsəvvüfdə mürid və şeyxlə söhbətləşmək əsas şərtlərdən olduğu halda, mistisizmdə belə şərt yoxdur. 7) Mistisizm ruhun bədəndə saxlanması əməliyyatıdır, sufizm isə ruhun yüksəlib haqqa qovuşmasıdır [bax: 42].

«Mistik düşüncə tərzini hələ qədim əsatirlərdə, türk-şaman mədəniyyətində, yəhudilik, xaçpərəstlik və buddizmdə, zərdüştlük və neoplatonizmdə, bir sözlə, keçmişin bir çox mədəniyyətlərində müşahidə edilsə də, təsəvvüf cərəyanı Qur'an və islamdan qaynaqlanan bir dini-mistik, əxlaqi-mənəvi, psixoloji-fəlsəfi və kosmoloji dünya baxışıdır. Ona görə də bütövlükdə bu təlimin əsasında ilkin olaraq Qur'an və islam dəyərləri dayanır» [23, s.47].

İslam dünyasında ortaya çıxan mistik-dərüni həyata, ruhani fikir və hərəkətlərə təsəvvüf adı verilmişdir.

Mustafa Kara orta əsrlər təsəvvüf tarixini təriqətlər öncəsi təsəvvüf (I-VII əsrlər) və təriqətlər sonrası təsəvvüf (VIII-XIV əsrlər) deyə iki yerə bölür [bax: 68, s.101].

Təsəvvüf XI-XII əsrlərin başlıca ideya cərəyanlarından biri olmuşdur. XI əsrə qədər sufi mütəfəkkirlərin fəaliyyətini, ideya istiqamətini əsasən onların fərdi həyat yolları müəyyənləşdirirdi. Bu və ya digər böyük sufi şeyxini özünə mürid seçib, onun yolunu axıradək ardıcılıqla davam etdirmək cəhdinə o zamankı sufilər arasında az təsadüf edilirdi. Müridlə mürid ən yaxşı halda müəllim-şagird münasibətində idi. Təriqəti qəbul etmək, hallara yiyələnmək və haqqa qovuşmaq prinsipi hamı üçün ümumi olmaqdan daha çox fərdi səciyyə daşıyırdı [bax: 44, s.61].

İnsanın psixoloji və fizioloji həyatında eşq sevginin son həddə çatmasıdır. Təsəvvüfə görə eşq özü də iki yerə ayrılır: məcazi, yəni keçici eşq, həqiqi, yəni gerçək eşq.

Keçici eşq hansısa bir insana qarşı duyulan sonsuz bir istəkdir, sevgidir. Eşqin maddi və mənəvi bağları qırdığına, insanı ancaq sevgiliyə həsr etdiyinə görə sufilər bu cür keçici eşqi də qəbul etmiş və «məcaz həqiqətin körpüsüdür», - qənaətinə gəlmişlər. Gerçək eşq isə tanıya bəslənən sonsuz sevgidir. Belə eşq gözələ deyil, gözəlliyə, tək bir insana deyil, hamıya, fərdə deyil, topluma duyulan sevgidir. Belə eşq insanın toplumdan aldığı bütün pislikləri yox edə bildiyi kimi, toplumun özünün pis cəhətlərini də xoş bir şey kimi qarşılamağa, ən gözəl və yerində icra olunan tədbirlərlə belə pislikləri yaxşılığa doğru döndərməyə bir güc verir. Bu islamın təməl göstərişlərindəndir. Özündə başqalarına nisbətən heç bir üstünlük görməmək, hər kəsə yardım etmək, hər kəsi sevmək və sevindirmək, həqiqəti söyləmək, pisləri əli və ya dili ilə aradan qaldırmaq, buna imkan tapmadıqda, heç olmazsa, pisləri könlü ilə razı olmamaq - bütün bunlar Qur'ani-Kərimin və Peyğəmbər buyuruqlarının əsasını təşkil edir [bax: 65, s. 79].

Mövlana Ruminin «Fihi-mafih» əsərinin 1969-cu ildəki üçüncü nəşrinin ön sözündə bu barədə deyilir: Mövlananın Aləm haqqındakı görüşlərinə gəlinə, burada hər bir şey özünün ziddi

ilə bəlli olur. Ziddi olmayan hər bir şeyi tanımaq mümkün deyildir. Ulu tanrı ziddi olmadığı üçün: «Mən gizli bir xəzinə idim, bilinmək istədim», - buyurduğu kimi, bu nurun bəlli olması üçün qaranlıq bir aləm də yaratmışdır.

Mövlananın dünya və axirət haqqında fikirləri də hürufiliyin tədqiqi üçün maraq kəsb edir. Bu dünyada mövcud olan bütün şeylər o biri dünyanın (axirətin) bir örnəyidir, yəni bu dünyada görünən hər şey axirətdə də belədir. Məsələn, zəhmət çəkmədən bir dünya işi insana müyəssər olmadığı kimi, axirət işi də müyəssər ola bilməz. Buna görə də: «Dünya axirətin tarlasıdır», - deyilir. İnsan burada nə əkərsə, axirətdə də onun səmərəsini görər.

Bu dünyada axtarılıb tapılan hüsr bir şimşək kimidir, tez çaxıb, tez söner. Dünyanın zövqləri müşk qoxusuna bənzəyir, qoxu isə keçici bir şey olduğundan həmişə bir yerdə qalmır. Qoxu ilə kifayətlənməyib, onun yayıldığı müşkün özünü axtaran insan doğru iş tutmuş olur. Dünya qəlp bir qızıl para kimidir, yəni dəyərsiz və bir köpük parçası olan bu dünya əslində qəlpdir, fanidir. O aləm dəniyə, bu dünya isə köpüyə bənzəyir. Bu dünya o mütləq vüsala çatmaq üçün bir yük, əzab və zəhmətdir.

Mövlanaya görə, bütün maddi və mənəvi sevgi və bağların hamısı əslində Tanrını sevmək, onu tanımaqdır.

Həqiqi aşiq eşqdən başqa hər bir şey haramdır.

İnsan birinə aşiq olduğu zaman zillətlərə qatılmalı olur. Sevgilisinə qovuşmaq üçün hər şeyini fəda edir. Mürid üçün də şeyxin və tanrının eşqi bu cürdür. Aşıqla məşuq arasında tam bir təmənnasızlığın olması gözəl şeydir.

İnsan hər zaman görə bilmədiyi, eşidə bilmədiyi, düşünə bilmədiyi bir şeyə aşiq olur. Məcnun Leylinin xəyalına aşiqdir. Məcəzi bir sevginin xəyalı insana belə bir təsir göstərsə, həqiqi sevginin aşiqə qüvvət və qüdrət ver-məsinə heyrat etmək lazım deyil.

Tanrı eşqi və məhəbbəti hər şeyin cövhərində vardır. İnsan özünü yaradanı necə sevməyə bilər? Bu sevgi onun içindədir, fəqət bir qisim əngəllər onun bunu duymasına mane olur. Hər

şeyin sonu Allaha varır, yəni artıq insan hər şeyi tanrı üçün sevir və bu eşq beləcə Tanrıda bitirsə, bunun sonunda insan Tanrının özünü də tapmış olur.

Mütləq varlığın özünü bilməsinə əqli-küll adı verilmişdir.

Hansısa bir insanda ağılın kölgəsi olmazsa, onun orqanları işləyə bilməz. Bütün insan əzaları ağıl sayəsində müntəzəm, yaxşı və yerində iş görür. Bu işlər hamısı ağıldan asılı olur. Deməli bu böyük adam əqli-küll yerindədir.

İnsan nə iş görürsə, ağılın sayəsində görür. Əgər yanlış bir hərəkətə yol verirsə, bu əqli-küllün kölgəsinin insanın başından getməsi ilə olur.

Dünyada Peyğəmbərin bilmədiyi iş yoxdur. Hər kəs ondan öyrənir. Əcəba, onda əqli-cüz'in əqli-küllidə nəyisə olmaya bilərmi? Özlərindən yeni bir şey icad edənlər əqli-küllüdür. Əqli-küllü özü müəllimdir, onun öyrənməsinə ehtiyac yoxdur.

Peyğəmbər əqli-küllüdür; əqli-küll hər şeyi ortaya qoyan, tapan və meydana gətirəndir. Yerlə göy arasında olan bütün şeylər, bütün varlıqlar əqli-küllün kölgəsidir. Göründüyü kimi, Mövlana Rumi burada təsəvvüfün başlıca məsələlərindən biri olan əqli-küllü sadə bir şəkildə başa salır.

İnsan varlıqlar içində Tanrının bütün sifətlərinə məzhər olan yeganə varlıqdır. O, Tanrının üstürləbıdır. Ulu Tanrı insanı bilikli və bilən yaratdığından insan da öz varlığının üstürləbında zaman-zaman Tanrının təcəllisini və gözəlliyini görür. Hər şey insandır. O, Tanrının camalının aynasıdır. İnsan böyük bir şeydir və içində hər şey yazılıdır, fəqət qaranlıqlar və pərdələr onun içərisində yazılanları oxuya bilməsinə mane olur.

Deyərlər ki, insan danışan bir heyvandır. Bu halda məlum olur ki, o, iki şeydən yaranmışdır. Bu onun heyvanlıq tərəfinin qidası, şəhəvətverici şeylər və arzularıdır. İnsanlıq tərəfinin qidası isə bilik, hikmət və Tanrının camalıdır. İnsanın heyvanlıq tərəfi Həqdən, insanlıq tərəfi isə Dünyadan qaçmaqdadır.

Hər insan böyük bir aləmdir.

İnsan düşüncədən ibarətdir, yerdə qalan isə ət və sinirdir.

İnsanda o qədər böyük bir eşq, arzu və üzüntü vardır ki, yüz minlərcə ələmə batsa belə, yenə hüsr tapmaz [bax: 72, s.IX-XIX].

İlürufiliyin bəktəşiliklə əlaqəsi

Türkiyə alimi T.H.Balcıoğlu bəktəşilik və ilürufiliyi paralel şəkildə tədqiq edərək belə qənaətə gəlir ki, Anadolunun din və təriqətlər etibarilə göstərdiyi tarixi dəyişikliklər arasında diqqəti çəkən iki mühüm cəbhəsi vardır ki, bunun biri bəktəşilik, digəri də ilürufilikdir. Bu iki təriqətin əhəmiyyəti digərlərinin fəvqündədir. Onun fikrincə, ilürufilik cərəyanının müəssisi olan Fəzlullah Astrabadinin edamından sonra ilürufilər Anadoludakı bəktəş dərvişləri arasına soxuldular və ilürufiliyi Kırşehrinə Hacı Bəktəş təkkesinin yoldaşları içərisində Hacı Bəktəşin gizli təlimatı deyər nəşr etdikləri vaxt əhli-sünnət tərəfindən zındıq kimi tanıdılar.

Müəllif göstərir ki, bəktəşilik, bədriyyə, qələndəriyyə və digər şiə batini məzhəbləri ilə ənənəvi bir əlaqə saxlamış ilürufiliyin əqidə və nəzəriyyələri haqqında Fəzl Yezdanın «Cavidan-namə» əsəri, Şeyx Səfinin «Həqiqətnamə»si, Əliyyəül-Ə'lanın «Məhşərnəmə»si, Əmir Qiyasəddinin «Üstüvanamə»si, Fəriştəoğlunun «Axirətnamə»si, eləcə də bu mövzudakı «Aşiqnamə», «İlidayətnamə», «Müqəddimətül-həqayiq», «Viran Abdal» kimi əsərlər bütün bəktəşilərin dilinin əzbəri olmuşdur [bax: 58, s.179-198].

Bəktəşilərin XVI yüzillikdən etibarən ilürufilik inanclarını mənimsədikləri məlumdur [bax: 61, s.15]. Buna qədər isə təxminən iki əsr ərzində bəktəşi-hürufi münasibətlərində gərginlik yaşanmış, onlardan hər birinin sufilikdən doğulmasına baxmayaraq, aralarında bir sıra ideoloji uyğunsuzluqlar hökm sürmüşdür.

Akademik Fuad Qasımzadə yazır: «Bəktəşiliklə əlyaqəyə gəldikdə isə, demək lazımdır ki, ilürufiliklə bəktəşilik arasında ümumi və oxşar cəhətlər, birlik təşkil edən tərəflər var (hər

ikisində təsəvvüfi cəhətlər, ilahi məhəbbət, panteizm - «vəhdəti-vücut» təzahürləri, ictimai baxışlarında yaxınlıq bəktəşilərin bəzən hərflərdən istifadə etməsi və s.). Amma ilürufiliyin müstəqilliyini itirməsi və bəktəşiliyin ünsürünə çevrilməsi fikri doğru deyil [bax: 35, s.201].

Ənver Behnan Şapalyo bəktəşilərin ilürufilikdən çox şey öyrəndiklərini yazır. İlürufilərə görə, Həzrəti Adəm hamıdan böyükdür. Həqiqət, Allah, hər şey Adəmin varlığına təəlli etməkdədir. İnsan oğlunun gözləri, qaşları, ağızı, başı, vücudu və bütün əzələləri həyatın sirlərinə işarədir. Vücuti-Adəm vücuti-Həqqin təəllisidir. Bu ələmdə yüksək olan insandır. Bütün gözəllərin gözəlliyi camalın günəşindən bir zərrədir [bax: 35, s.204].

Əlbəttə, yüzilliklər ərzində dünyanın böyük bir ərazisində insan fikrini məşğul etmiş və bununla da ictimai-siyasi fikir tarixinə güclü təsir göstərmiş sufilik təkcə ayrıca təsəvvüf ədəbiyyatının meydana gəlməsinə deyil, bütövlükdə ədəbiyyatın özünün də təsəvvüf motivləri ilə bağlanması güclü təsir göstərmişdir. Bununla yanaşı, orta əsrlərin bir çox dahi mütəfəkkirləri təriqətə axıra qədər meyl etməmiş, onu yalnız kənardan müşahidə ilə öyrənməyə üstünlük vermişlər. Bu cür «təriqətə daxil olmayan sənətkarların irsində irfani meyllərin yer tutması maraqlı məsələdir... Cəlaləddin Rumi kimi düha öz ruhi çilgünlüyü və mənəvi əhatəsi ilə heç bir təriqətə sığışmır. Təriqətə daxil olmayan Sədi, Hafiz, Füzuli kimi sənətkarlar isə irfandan bəhrələnərək öz batini seyrinin təkrar olunmaz bədii cizgilərini bəyan etmişlər. Hətta böyük Azərbaycan şairləri Xaqani və Nizaminin yaradıcılığında irfanın ayrı-ayrı izlərini görmək olur» [20, s.217]. İbn Xəldunun «Müqəddimə» əsərinin bölmələrindən biri «Hərflərin sirri» adlanır [bax: 41, s.78], ancaq bu həmin görkəmli filosofun heç də ilürufi və ya ilürufiliyə meylli olduğunu göstərmir.

Sufilik təriqətindən doğan ilürufiliyə böyük ehtirasla meyl edən, onu inkişaf etdirən ən böyük şəxsiyyətlərdən biri isə dahi Azərbaycan mütəfəkkiri Seyid İmadəddin Nəsimi olmuşdur. Belə böyük bir ustadın üz tutduğu ilürufiliyi öyrənmək, onun

fəlsəfi düşüncələrini tədqiq etmək ən vacib məsələlərdən biri sayılmalıdır.

1.4. Hürufilik və onun mahiyyəti

Hürufiliyin tədqiqinə həsr olunmuş elmi ədəbiyyatda bu cərəyan yunan filosofları Platondan və neoplatonçulardan tutmuş Empedokl və Heraklitə qədər yazılanları təkrar edən, gah materialist, gah idealist, gah da panteist cərəyan kimi, gah islam, gah da hakim quruluşa və teymurilərin zülmünə qarşı çıxış edən küfrlü, islam əleyhinə çıxan bir cərəyan kimi təqdim edilmiş və buna görə də gah müttərəqqi, gah da mürtəcə hərəkət kimi qiymətləndirilmişdir. Belə ziddiyyət bəxtəşiliyin, nöqtəviliyin, əli-Allahiliyin, qızılbaşlığın və b. hərəkətlərin tədqiqi zamanı da təkrar edilir və zənnimizcə, bunun əsas səbəbi həmin cərəyanların fəlsəfəsinin dərinədən öyrənilməməsi ilə bağlıdır [bax: 102,8.62-63].

Hürufiliyə görə kainatın və insanın əsası ruh deyil, maddədir və ruh maddənin bir vəsfi, bir mənasıdır. Varlığın özü altıdır. Altı insanda söz halına gəlir. Söz hərflərdən meydana gəlmişdir. Peyğəmbərlərin sonuncusu olan Məhəmməd 28 hərflə danışmışdır, başqa sözlə, ərəb dilində 28 hərf vardır. Fəzlullah Nəimi isə farsca 32 hərflə danışmış və onun «Cavidannamə» adlı kitabı da bu hərflər əsasında yazılmışdır. İnsanın üzündə ana xətləri deyilən yeddi xətt vardır: iki qaş, dörd kiprik və saç. Bunların hər biri dörd ünsürdən - oddan, havadan, sudan və torpaqdan meydana gəlmişdir və deməli, bunların cəmi 28 edir. Saç ortadan iki hissəyə ayrılan zaman ana xətləri yeddi deyil, səkkiz olur və beləliklə, dörd ünsürə vuranda hasil 32-yə bərabər olur. Kişi xeylağları müəyyən həddə çatanda onlarda ata xətti əmələ gəlir: sağ və sol yanaqlardan sallanan iki saqqal, iki biğ, iki burun pərdələrində olan tuklər, alt dodağın altındakı daha bir xətt. Gündə on yeddi rükət, cümə günü on beş rükət namaz qılınır, bunların da cəmi 32-dir. Yerli camaat on yeddi rükət, yolçu isə on bir rükət namaz qılır və bunların cəmi 28 edir [bax: 62, s.8].

Mirzə İbrahimovun fikrincə, hərflər haqqında təlim hürufiliyin, belə demək mümkünsə, yalnız formal tərəfidir; onun

fəlsəfi və sosial məzmunu müqayisəyəgəlməz dərəcədə daha geniş və əhəmiyyətlidir; bu təlimin fəlsəfi əsası materialist mahiyyətli panteizm olmuş, hürufilik hərəkətinin özü isə mahiyyətinə görə ortodoksal islam ehkamlarına və teymurilərin hökmranlığına qarşı yönələn antifeodal cərəyan olmuşdur [bax: 96, s.12].

Məsələyə sadə yanaşsaq, onda hürufilik hərflərin müqəddəsliyinə əsaslanan və dünyanın sirlərini ərəb əlifbasının rəmzləri ilə izah edən bir təriqətdir... Hürufilərə görə, həyatın bütün sirləri Qur'andakı hərflərdə, bu hərflər də insan üzündədir. Bu sirri Fəzlullah Nəimi dərk etmişdir. Ona görə də Allahlıq rütbəsinə çatmışdır. Hürufilərə görə, özünü dərk edən hər bir insan bu məqama yüksələ bilər.

Hürufiliyə görə, dünya ikidir: birisi gördüyümüz kainat, ikincisi isə insan. Birinci dünyada günəş, ay, ulduzlar, bürclər, bütün səma aləmi, yer üzü: meşələr, dağlar, çaylar, dənizlər yerləşir. İkinci dünyada yəni insanda bütün bu obyektiv varlıq öz əksini tapır. Hürufilər Qur'an ayələrindən çıxış edərək günəşin, ayın insan həsrəti ilə dövr etdiklərini iddia edirlər. İnsanın daxili aləmində isə günəşin, ayın, bütün səma cismlərinin mövcud olduğuna inanırlar. Məhz buna görə də Nəsimi:

Məndə sığar iki cahən mən bu cahana sığmazam,

Gövhəriləməkən mənəm, kövnu məkana sığmazam -deyir [bax: 4, s.25-46].

Hürufilər əslən ibahiyyundur. Onların hərflər haqqındakı təfsirləri batiniyyəyə görə insan vücudundakı bir üzv bir hərfin müqabilidir və kainatda bir təcəllinin misalıdır.

Hürufilərdə ibadət hökmləri və bütün islami mövzular ləğv edilmişdir.

Hürufilərin qəbul etdikləri ibadət hökmlərində ancaq həftədə iki rükət cümə namazı fərzi qəbul edilmişdir, digərlərini rədd edirlər. Göründüyü kimi, namaz məsələsində hürufilərin 28 və 32 rükət haqqındakı hesablamaları yalnız başqalarına aid edilir və onlar sanki bütün bunları kənardan müşahidə etməklə kifayətlənir, özləri isə islam dininin bu şərtinə əməl etmirlər.

Hürufilik nəzəriyyəsinə görə, insan gözünün biri Cəbrail, digəri isə Əzraildir. Cəbrail Həzrəti Əlini, Əzrail isə Həzrəti Məhəmmədi təmsil edir.

Hürufilərə, Mehdi Fəzl Yezdanidir. Qur'anda nə qədər fəzlullah və fəzil kəlmələri varsa, hamısı Fəzil Yezdaniyə işarədir [bax: 58, s. 198-201].

Mustafa Kara yazır ki, batiniliklə iç-içə olan cərəyanlardan bir kimi qəbul edilən hürufilik hərfələrin bir sıra sirr və həqiqətləri ehtiva etməsinə əsaslanır. Hərfləri ayrı bir varlıq kimi ələ almaq, gələcəkdə baş verəcək hadisələri onların vasitəsi ilə çözmək, həqiqəti tapmaq əski mədəniyyətlərin çoxunda mövcud olmuş bir anlayışdır. Hürufiliyin gəlişməsinə yardım edən düşüncə sistemlərindən biri də təsəvvüfdür. İbn Ərəbidən sonra bu anlayış sufilər arasında daha çox yayılmağa başlamışdır. Onun «İfütuhət» əsərinin böyük bir bölümü «Məratibül-hüruf»ə həsr edilmişdir. Həmin bölümün ilk sətirələrinin tərcüməsi aşağıdakı kimidir:

«Bil ki, (Allah bizi və sizi müvəffəq eləsin) hərflər ümmətlərdən bir ümmətdir, əmirlərə müxatəb və mükəlləfdir. Onların da öz cinslərindən peyğəmbəri vardır, isimləri vardır, fəqət bunları kəşf əhli olan kimsələrdən başqası bilməz. Hərflər ələmi dil olaraq ən açıq olandır. Gözə görünən dünyanın qisimləri kimi, onların da qisimləri vardır. Belə ki:

Ələmi-cəbərut (Ələmi-ə'zəmə): Ha, Həmzə,

Ələmi-mələkut (Ələmi-ə'la): Ha, Hi, Ayn, Gayn,

Ələmi-cəbərut (Ələmi-vəsət): Te, Se, Cim, Dal, Zal, Ra, Ze, Zi, Kaf, Lam, Nun, Sad, Dad, Sin,

Ələmi-mülk və ~~şəhadət~~ (Ələmi-əsfəl): Ba, Mim, Vav,

Ələmi-şəhadətə ələmi vəsət arası (Ələmi-mümtəzic): Fe,

Ələmi-cəbəruti-vəsətlə ələmi-mələkut arası (Ələmi-imi-zac): Kaf, Qaf» [bax: 68, s.249-250].

Hürufiliyə görə, Allahın yaratdığı dünya daimi dövr edir və bu, gözə görünən dəyişikliklərin səbəbidir. Allah iki yolla təzahür edir: Allahın özünəbənzər yaratdığı insanda və Allahın nitqində - Qur'anda və şeylərin adında. Allahın insanda təzahürü insanın qurtuluş pillələrindən ibarət üç mərhələyə ayrılır:

peyğəmbərlik (nübüvvət), ilahi himayədarlıq (vilayət) və ilahilik (üluhiyyat). Peyğəmbərlik Məhəmmədlə başa çatır, ondan sonra ilahi himayədarlar - şeiximəmlər gəlir, Nəimi isə axırıncı himayədar və həm də birinci canlı Allahdır (xuda), 3-cü mərhələnin banisidir. Allahın ikinci təzahür yolu səsə, nitqə, hərfədir (təlimin adı da bundandır). Hərf mistikası yeni pifaqorçuluqda, islamilikdə və s. var. Fəzlullahı görə qeyri-maddi Allah nitqinin səsi onun formasından yüksəkdir və Allahın dünyanı yaratdığı yeganə yoldur. Fəzlullahın qnoseologiyasını orta əsr realizminin variantı hesab etmək olar: şeylərin adı nəinki şeylərdən əvvəl mövcuddur, hətta şeylərin öz mahiyyətidir; şeyləri addan məhrum etmək onların varlığını yox etməkdir. Şeylərin şüurda mövcudluğu yeganə varlıq formasıdır. Deməli, Allahın nitqi - yəni Qur'an bütün şeylərin varlığının səbəbidir, söz bütün mövcud təklərin (kainatın) əsasıdır. Şeylərin xarici və daxili varlığı yalnız həqiqətin nitqi (yəni Allah yeganə həqiqətdir ki, yeganə realıqdır ki, həqiqətdir) və ilahi nitq (yəni Qur'an) bütün şeylərin məcmusudur. Fəzlullahın müddəasından insan surətinin və ərəb əlif-bası hərfləri cizgilərinin bağlılığı barədə mistik mühakimələr meydana çıxırdı. Hürufi təsvirində gözəl insan yalnız «Allahın taxtı» deyil, hətta Allahın özüdür. Bu müddəə Fəzlullahın ilahiləşdirilməsinə səbəb olurdu [bax: 18, s.488-489].

Hürufi üçün dünya Allahın zatının ulu təəcəllisidir, bu insan üzündə də bilinməkdir; belə ki, insan üzü ən mükəmməl Qur'andır, Allahın sirlərinin təzahür etdiyi yerdir. Hürufiliyə görə, «əlif» ekvator xəttinə bənzədilir, insan üzünü iki hissəyə bölən burunda təzahür etdiyi qəbul olunur; «be» şəliyin on dörd məsum şəhidinə işarə edir və insan burnunun sol tərəfində görünür. Sevgilinin üzü gözəl bir Qur'an əlyazmasına bənzədilir. Gözəl bir üz Qur'anın təzhibli bir əlyazmasıdır. Ümumiyyətlə insan lövhi-məhfuzun tam surətidir, bütün bilgəlik və gözəllik onda biçimlənmişdir. Yay kimi qaşlar gözəl tuğralara bənzədilir. Dar, kiçik ağız əlifbanın ən dar hərfi «mim»lə eyniləşdirilir, gözəl biçiminə görə «sad» və ya «ayn» hərfinə oxşadılır. Hürüklər «dal» və ya «cim» kimi uzun hərflərdir. Hər şair sevgilisinin

üzündə gördüyü hərfləri öz şeirində vəsf edərdi [bax: 80, s.471-472].

M.Quluzadə göstərir ki, öz məzmununa görə fəlsəfi mahiyyət daşıyan hürufilik təlimi həm də siyasi xarakterə malik idi [bax: 92, s.37].

Z.Quluzadənin də fikrincə, XIII-XIV əsrlərdə geniş yayılmış demokratik istiqamətli hürufilik özünün parlaq və dərin mistik-panteist fəlsəfəsi ilə teymurilər əleyhinə çıxış edən bir cərəyan kimi fəaliyyət göstərirdi [bax: 102, s.62].

Qulamhüseyn Beqdeli də hürufiliyi yadelli işğalçılara qarşı mübarizə ilə əlaqələndirir: «XIV əsrin ikinci yarısında Azərbaycan xalqı teymurilərin işğalçılığına qarşı ölüm-dirim mübarizəsi aparırdı. Bu mübarizə bütün Azərbaycan ərazisində kütləvi xarakterdə olub müxtəlif səciyyəli cərəyanlar və hərəkətlər formasında təzahür edirdi. Təriqət mahiyyətli və fəlsəfi xarakterli güclü cərəyan və hərəkətlərdən biri də təbrizli Fəzlullah Nəimi tərəfindən təşkil edilmiş hürufilik idi... Nəimi zahirdə Qur'anın və digər dini kitabların dərin mənasını, peyğəmbərlərin təlimini hərfələrin mahiyyətlərini dərk etməkdə gördü... kütlələri dini cəhəklərə, din başçılarına və zülmkarlara qarşı yönəldirdi... Mütəfəkkir hər cür dini və təriqəti rədd edir, insanın özünü Allah bilir» [10, s.193].

Hürufilik haqqında ilk elmi əsərlər bu təlimin meydana gəldiyi vaxtdan yazılmağa başlamışdır. Hürufilik cərəyanı ilk dəfə 1426-cı ildə yazılmış «Məcməül-füsəha», bir qədər geniş şəkildə isə 1427-ci ildə yazılmış «Həbibüs-siyər» əsərində xatırlanır. İbn Həsən əl-Əskilani (vəf.1421/22) özünün «Ənbaül-ğümri fi əbnail-ömr» tarixi əsərində Nəimi haqqında bəzi məlumatlar verməklə yanaşı, həm də hürufilik təliminin əsas müddəalarını səciyyələndirməyə çalışır və onu küfr, bid'ət kimi qiymətləndirir. Şeyx Əbdürrəhman Cami özünün məşhur «Nəfəhatül-üns» əsərində hürufiləri naturalist və bid'ətçi kafir kimi təqdim edir. Sonrakı dövrlərdə hürufilik hərəkəti və hürufilərin hərəkətləri Kəmaləddin Səmərqəndinin (XV əsr) «Mətləüs-sə'deyn və məcməül-bəhreyin», Xandəmirin «Həbibüs-siyər», Həsən bəy Rumulun «Məcəlisül-

üşşaq», eləcə də «Əhsənüt-təvarix» əsərində və başqa mənbələrdə təsvir edilmişdir.

Hürufi təriqəti və onun nümayəndələri haqqında müəyyən məlumatlara Həsni Təbrizinin (XVII əsr) «Rövzəl-əzhar» əsərində, bir sıra təzkirə və lügətlərdə də rast gəlirik. Həmin dövrə aid mənbələrdə verilən məlumatlar çox vaxt bir-birini təkrar edir.

Türkiyə alimlərindən İshaq əfəndi, Qaraqaşzadə, R.Tevfik, İsmayıl Hikmət, Abdulbaqi Gölpınarlı, S.N.Ergün, İran alimlərindən Sadiq Kiy, Ələkbər Dehuda, Səid Nəfisi, Avropa alimlərindən E.Braun, İ.Gibb, F.Babinger, Kl.Hyuar, H.Ritter, eləcə də bir sıra Azərbaycan alimləri məşğul olmuşlar [bax: 102, s.7-42].

Ə.Ə.Səidzadənin fikrincə, kabbalizmə yaxınlaşan hürufizmin izlərinə guya hələ Qur'ani-Kərimdə rast gəlmək olardı; guya hürufizm bir çox Şərqi və Qərbi Avropa filosof və şairlərinin yaradıcılığında hələ islamdan çox-çox əvvəllər özünü büruzə vermişdi [bax: 111, s.306]. Əlbəttə, bununla razılışmaq çətindir. Tədqiqatçının müşahidələrinə qarşı etiraz etmirik, ancaq onun bütün bunları məhz hürufiliyin izləri kimi təqdim etməsi özünü doğrultmur. Ümumiyyətlə bəşəriyyətin inkişafı tarixində belə hallara tez-tez rast gəlmək olur: tarixin hansısa bir dövründə hansısa bir mədəniyyət ocağında hansısa bir fakt qeydə alınır, uzun bir tarixi dövr keçəndən sonra yaxşıca unudulmuş həmin fakt hansısa başqa bir mədəniyyət ocağında yenidən diqqət mərkəzinə gətirilir və bu artıq bu dəfə ictimai bir cərəyanın ortaya çıxmasına səbəb olur. Təbii ki, qədim yazısı olan xalqlar arasında hərfələrlə manipulyasiya halları baş verə bilərdi, ancaq bütün bunların məhz Nəimi hürufiliyi ilə əlaqələndirilməsi düzgün sayıla bilməz. Zənnimizcə, hürufiliyin yaranmasının əsas bazası məhz Qur'ani-Kərim sayılmalıdır. Hürufilik yalnız islam mühitində təşəkkül tapa bilərdi.

M.Y.Quluzadə göstərir ki, Nəsimini yalnız sufi şair kimi qələmə verən, onun şeirində yalnız Allaha, Fəzlullaha, hüsnimütləqə, ruhi-mütləqə məhəbbət görənlər, əlbəttə, səhv edirlər. Hürufilər işğalçı feodal hakimlərinə və onların despotizminə xidmət edən islam dini xadimlərinə qarşı çətin və qorxulu

mübarizə aparırdılar. Ona görə də onlar xüsusi bir tərzdə Qur'andan, dini təlimdən öz məqsədləri üçün istifadə etməyə çalışır, siyasi-fəlsəfi ideyalarını dini terminlərlə pərdələməyə ciddi səy göstərirdilər. Fəlsəfi mahiyyət daşıyan bu təlim dini mistik pərdəyə bürünmüş humanist dünyagörüşü əks etdirməklə bərabər, həm də siyasi xarakter daşıyırdı [bax: 7, s.17].

Türk nəsimişünası Kemal İdib Kurkçuoğlu «Hurufilik bir dinmidir, bir məzhəbidir, bir təriqətimidir?» - sualına cavab olaraq yazır: «Bir şey həm din, həm məzhəb, həm də təriqət olamaz. Qənaətimizə görə, A.Gölpınarlı üç ayrı təsbitə götürən səbəb hürufiliyin dinə bənzər təriqətmisl bir məzhəb xarakteri daşması, aradan yüzillər keçmiş bulunmasına rəğmən hələ də gərəki kimi incələnməmiş olmasıdır. Bundan dolayı biz hürufilik haqqında din, məzhəb və ya təriqət demədən, sistem deyimini uyğun görməkdəyiz» [71, s.VIII]. A.Gölpınarlı «Türkiyədə Mezhəblər və Tarikatlar» əsərində hürufiliyin nüseyrilik, dürzilik, yezdilik kimi əsas inanclarında islam hökmlərindən tamamilə ayrılmış «uydurma bir din» olduğunu yazır [bax: 64, s.143].

Hürufilik sonralar nöqtəvizm, eləcə də «əhli-həqq» və ya «Əli-Allahı» sektasının yaranmasına gətirmişdir [bax: 103, s.249].

XIX əsrdə İranda baş qaldırmış babilik hərəkətinin ideoloji mənbələrində də hürufiliyin ayrı-ayrı müddəalarından istifadə edilmişdir.

Nəsimi hürufiliyin ən böyük nümayəndələrindən biri kimi

Nəsiminin mühiti

Hürufilik XIV əsrin 80-ci illərində teymurilərin hakimiyyəti altında çox çətin bir şəraitdə «siyasi-bid'ətçi və sosial-fəlsəfi» cərəyan kimi meydana gəlmişdir [bax: 96, s.11].

Azərbaycan tarixinin bu dövrü ilə əlaqədar oxuyuruq: «Monqolların və Teymurun yürüşləri əleyhinə mübarizənin kəskinləşməsi ideologiyada müxalifət cərəyanını gücləndirərək bu

cərəyanın miqyasını genişləndirdi, onunla rəsmi (hakim) ideologiya arasında olan uçurumu daha da dərinləşdirdi. Bu yüzilliklərdə peşəkar, o cümlədən peripatetik fəlsəfi meylin inkişafı müşahidə edilirdi. Bu fəlsəfə qədim Şərq və qədim yunan fəlsəfəsinin ənənələrinin sintezindən ibarət idi. O, orta əsrlərdə Şərq elminin yüksək səviyyəsinə əsaslanaraq XIII əsrə qədərki materializm, rəasionalizm və dialektika ideyalarını təbliğ və inkişaf etdirirdi. Digər tərəfdən, bu dövrdə bid'ətçiliyin tarixən mütərəqqi, mistik, panteist fəlsəfəsi geniş yayılırdı. Materialist, rəasionalist təmayüllər, dünyanı dialektik qavrama cəhdləri bu fəlsəfənin səciyyəvi cəhətləri idi. Həmin tarixi dövrün və sonrakı əsrlərin fəlsəfəsinin inkişaf xüsusiyyətlərindən biri peripatetizm fəlsəfəsinin bid'ətçi (sufilik, hürufilik, nöqtəvilik və s.) cərəyanların mistik-panteist fəlsəfəsi ilə tədricən yaxınlaşması, qarşılıqlı surətdə bir-birinə sirayət etməsi olmuşdur» [9, s.161]. Tarixə marksist baxışın tərəfdarları Nəsimiyə də bu prizmadan yanaşmışlar. Zəmanənin ən böyük fəhriyi Marksın gözləri ilə görən müəlliflərdən biri yazırdı: «Bu dövrdə Azərbaycanda vəziyyət çox qarışıq idi. Hələ Nəsiminin gənclik illərində Teymur İrana və Qafqaza hücumu başlayır. Şirvan hakimi Şeyx İbrahim Teymurdan xilas olmaq üçün onunla sülh bağlayaraq Şirvan dövlətinin müstəqilliyinə nail ola bilər. Ancaq az keçmədən Qızıl Orda xanı Toxtamış Azərbaycana soxulur. Toxtamış çəkilən kimi Teymur yenidən Azərbaycanı ayaqları altında tapdalayır. «Teymurun siyasəti minlərlə qadına, körpəyə, kişiyyə, gəncə işgəncə verməkdən, onları qılıncdan keçirməkdən, qırmaqdan və bununla da hər yerdə dəhşət yaymaqdan ibarət idi» [K.Marks].

Teymurun ordusu Naxçıvan yaxınlığında Əlinca qalasını mühasirə edərək fasilələrlə on dörd il mühasirə vəziyyətində saxladı. Sonra isə индикли Ermənistanı və Gürcüstanı çapıb taladı. Azərbaycanın qədim şəhəri Qəbələni viran qoydu. Bu zamandan da başlayaraq Teymurun oğlu Miranşah Azərbaycanda hakimiyyət sürməyə başladı.

Azərbaycan xalqı teymurilərdən azad olmaq üçün dönmədən, inadla mübarizə aparırdı. Belə bir vaxtda Azərbaycanda teymurilərə, şəriət ehkamlarına qarşı çevrilən, dini-siyasi hərəkat olan hürufilik meydana gəlib, sürətlə yayılmağa başlayır. Bu hərəkatın banisi və başçısı Fəzlullah Nəimi öz ideyalarını yaymaq üçün Şərq ölkələrini gəzib-dolaşır» [31, s.4].

Belə çıxır ki, hürufilik hərəkatı məhz teymurilərə qarşı mübarizə zəminində meydana gəlmişdi və islam dini ilə yanaşı, həm də işğalçılara qarşı çıxırdı. Bu rəy hər iki istiqamətdə ziddiyyət yaradır. Bir tərəfdən, göstərilən yazının bundan əvvəlki səhifəsində qeyd olunan İmadəddin - «dinin dirəyi» epitetinə tam müğayir gəlir, ikinci tərəfdən isə, bütün yaradıcılığında külli miqdarda yer və şəxs adları çəkən şairin əsərlərində teymurilər türk sülaləsində heç kimin adı nə mədh olunmur, nə də lənətlənmir - onlardan heç birinin adı belə çəkilmir.

Teymurilərin «hürufilərdən qorxub-çəkiniyi» [31, s.7], sufizmin «feodalideologiyasına qarşı duran bir inam, bir etiqad fəlsəfəsi» [31, s.8] olduğu göstərilir.

Nəsiminin şəxsiyyəti

Nəsiminin «Vəsiyyətnamə»sindən məlum olur ki, Nəsiminin atası Seyid Məhəmməd də hürufilərə yaxın bir adam olmuşdur [bax: 4, s.6; 10].

«İyni zamanda dövrün sufiləri, müxtəlif təriqət başçıları da Nəsiminin görüşlərini Allahsızlıq, dəhşətlik adlandırır, onu kafir və dinsiz hesab edirdilər... Məhz buna görə də şair islam dininin ehkamlarından, xüsusən Qur'an ayələrindən geniş istifadə edərək, öz mübarizlərini məntiqi bir dillə ifşa edir, onları Qur'anı düzgün başa düşməməkdə, Qur'an ayələrini yanlış izah etməkdə təhmətləndirirdi» [4, s.43-44].

Dünya miqyasında Seyid İmadəddin Nəsiminin Azərbaycan şairi və mütəfəkkiri kimi qəbul edilməsinə baxmayaraq [bax: 66; 88; 114, s.882 və s.], ayrı-ayrı yerli əhəmiyyətli tədqiqatçı-

ların əsərlərində onun milliyyəti hələ də şübhə altına alınmaqda davam edir.

Türkmən alimi Nəzər Qullayev Nəsimi haqqında Türkiyə və Azərbaycan alimlərinin araşdırmalarını nəzərdən keçirərək, böyük şairin milli mənsubiyyəti haqqında mübahisələrə qoşulur və onu türkmən şairi kimi tanıyır [bax: 84, s.3-81]. Halbuki 1973-cü ildə Bakıda buraxılmış məqalələr məcmuəsində Türkmənistan Yazıçılar İttifaqı İdarə Heyətinin sədri Rəhim Əsənov «Böyük Azərbaycan şairi Nəsimi haqqında öz ürək sözlərini yazmışdır» [bax: 98, s.219].

Doktor Hüseyn Ayan bir sıra mənbələri araşdıraraq Nəsimi haqqında ilkin məlumatları cəmləmiş və belə qənaətə gəlmişdir ki, izlədiyi mənbələr Nəsiminin «nəradə doğulduğunu, nəraləri dolaşdığını və hansı tarixdə öldürüldüyünü» tam olaraq öyrənməyə imkan vermir [bax: 57, s.11].

Türk alimi T.H.Balcıoğlu «Hürufiliyi təsis edənlər» məqaləsində dolaşq fikirlər irəli sürür, bu təriqətin banisinin «İster Abadi namındakı» Fəzlullah deyil, Nəsimi olduğunu göstərir: «Tarixin ifadəsinə görə, ilk dəfə Seyyid Nəsiminin təsis-kərdəsi olan hürufilik bilaxirə Fəzlullah Ester Abadi tərəfindən inkişaf etdirildi... Seyyid Nəsiminin divanı və mənaqibi bir çox mütəəssəvlərə sərməyə oldu... Bəktəşilərə, Fəzlullah Yezdaninin piri və təriqətlərin pişdarı ədd edilən Həllac Mənsur da Seyyid Nəsimi ilə müştərək bir əqidənin qurbanı olmaq dolayısı ilə təqdim edilməkdədir» [bax: 58, s. 194-195].

M.Quluzadənin fikrincə, fəlsəfi lirikasında panteist məzmunlu rəzlərə yol verilsə də, Nəsimi heç vaxt sufi olmamış, sufizm onun yaradıcılığına yalnız kənardan təsir göstərmişdir [bax: 92, s.34-35].

Zənnimizcə, ədəbiyyatşünas alimin söylədiyi bu fikir doğru deyildir. Çünki hürufilik ümumiyyətlə sufilikdən kənarda mövcud olmamış, əksinə, sufilik zəminində yetişmiş, tədricən ondan ayrılıb xüsusi bir cərəyana çevrilmişdir. Buna görə də hürufiliyi sufilikdən təcrid etmək düzgün sayıla bilməz. Bu fikri fəlsəfə tarixçisi doktor Zümrüd Quluzadə də təsdiq edərək göstərir ki,

bəxtəşilər, qızılbaşlar və b. Nəsimini özlərinin ideya rəhbəri hesab etsələr də, şair sufilik və hürufiliklə daha üzvi şəkildə bağlı olmuş, Şərq və dünya mədəniyyəti tarixinə hürufizmin nümayəndəsi kimi daxil olmuşdur [bax: 102, s.60].

Səyyarə Məmmədova yazır ki, Nəsimi sufilərdən özünün fəal insanpərvərliyi ilə, üsyankar şair olması ilə fərqlənirdi [bax: 104, s.187]. Belə çıxır ki, sufilər ictimai həyatda heç də fəal olmamış, hətta insanpərvər olmamış, cəmiyyətdə heç bir şeyə asi yanaşmamışlar. Zənnimizcə, bu cür qənaət yenə də sufiliyə tarixən marksist baxışın nəticəsi kimi qiymətləndirilə bilər. Sufilərin insanpərvərlikdən kənar təsəvvür edilməsi isə daha böyük qüsür, daha böyük absurdur.

Ümumiyyətlə hürufiliyin, o cümlədən də böyük Nəsiminin özlərini yalnız hansısa bir mübarizəyə həsr etdiyini və bundan başqa bir iş görmədiyini, ictimai-fəlsəfi fikrin inkişafına təsir göstərmədiyini söyləmək də bu məsələyə birtərəfli münasibətin nəticəsi sayıla bilər.

Nəsiminin əsarət altında inləyən Azərbaycanın azadlığı uğrunda teymurilərə qarşı mübarizə apardığını Səidzadə də göstərir. Onun fikrincə, özününeklektik inkişafına baxmayaraq, sufizm həmişə idealist təlimi olmuş və buna görə də, materialist mütəfəkkir kimi Nəsimi onunla həmişə müdairizə aparmışdır [bax: 111, s.305-306]. Əlbəttə, bununla da razılaşmaq mümkün deyil və zənnimizcə Nəsimi və başqa hürufilər sufiliyə qarşı deyil, dinin islam cəmiyyətinin inkişafına mane olan ehkamlarına qarşı çıxmışlar.

Hacı İshaq əfəndi (7-1893) özünün «Kaşifül-əsrar və rəfizül-ısrar» əsərində yazır ki, Fəzlullahın qətlindən sonra onun xəlifələrindən Əliyül-Əla Anadoluya gəlib Hacı Bəxtəş təkkəsində oturdu və bəxtəşilərə hürufiliyi təlqin etməyə başladı. 1442-ci ildə «İstivanamə» əsərində Əmir Qiyasəddin Nəsimini xatırladır və göstərir ki, Əliyül-Əladan «Seyyidi-səidi-şəhid Əmir Seyyid İmadəddin Nəsiminin mənlik davasını güdən şeirlərini soruşdum, Fəzldən sonra ondan fruz aldığı halda, necə olub ki, belə sözlər söyləyə bildiyini öyrənmək istədim. Əliyül-

Əla: «Mənim mənzillərim Qur'anda bir çox yerdə anılmaqdadır, davaya nə həcət?» - deyə cavab verdi» (Görünür, bəzi tədqiqatçıların hürufiliyin izlərini Qur'ani-Kərimdə axtarmağa çalışmasının bir səbəbi də bununla bağlıdır). A.Gölpınarlı göstərir ki, İmadəddin Nəsiminin ölü-mündən ən azı 50 il sonra hürufi inanclarını şeirlə təsbit edib yayan bir başqa Nəsimi də olmuşdur. Bu şair təxəllüsünü hər halda Nəsiminin şöhrəti üzündən almışdır [bax: 61, s. 18-19].

«İmadəddin (dinin dirəyi) Nəsiminin ləqəbidir, ona hörmət əlaməti olaraq verilmişdir... Əbülfəzl künyəsini ya bu adda bir oğlu olması, ya özünü fəzl sahibi sayması, ya da Fəzlullah Nəimi ilə bağlı olaraq bəyənib götürmüşdür» [bax: 31, s.3] kimi tapmaların dəqiqləşdirilməsinə də ehtiyac vardır.

Əslində İmadəddin adı sözün tam mənasında ləqəb sayıla bilməz.

«Ləqəb - hər hansı şəxsə onun xasiyyətindəki xüsusiyyətləri, xarici görünüşü, peş əvə məşğuliyyəti, müəyyən hadisə, hal, keyfiyyət, səbəblə bağlılığı, başqa bir obyektə oxşarlığı və s. ilə əlaqədar başqaları tərəfindən verilmiş köməkçi ad»dır [2, s.273]. İmadəddin onun məhz hürufilik və onun təbliği istiqamətində fəaliyyətinə görə məhz hürufilər tərəfindən verilmiş tituldur. Orta əsrlərdə hökmdarların öz vəzirlərinə fəxri ad kimi titul bağışladığının adı hal olduğunu nəzərə alsaq, onda bu titulun ona bilavasitə Fəzlullah Nəimi tərəfindən verildiyini güman etmək olar.

Künyəsinə gəlinə, Salman Mümtaz bu barədə yazır: «Sonralarda Şah Fəzlullah hürufi Astrabadiyə şagird və nəhayət xəlifə və daha doğrusu, hürufi məsləkənin rükni-rükeyni olmuşdur və bundan dolayıdır ki, künyəsini Əbülfəzl qoymuşdur» [50, s. 144; eləcə də bax: s.278-279].

Nəsimi adı isə şairin özü tərəfindən seçilmiş təxəllüsdür. Məlum olduğu kimi, təxəllüs - şəxsin ictimai həyatda işlədilən uydurma adıdır. Təxəllüs əsl şəxs adı ilə birlikdə və ya ayrılıqda işlədilə bilər və əsasən şəxsin özü tərəfindən seçilib qəbul edilən

xüsusi addır. Bu xüsusiyyətlərinə görə təxəllüs ləqəbdən və əsl şəxs adından fərqlənir [bax: 2, s.428-429].

Böyük şair və mütəfəkkirin təxəllüsü ilə də bağlı dolaşq fikirlər mövcuddur.

Nəsiminin Bağdadın Nəsim adlı məhəlləsində doğulduğu fikri təzkirəçilərdən Kastamonlu Lətifidən (vəf. 1582) və Xımalızadə Həsən Çələbidən (XVI əsr) gəlir ki, onlar da bunu söyləyərkən yalnız şairin təxəllüsünə əsaslanmışlar. Halbuki bu təxəllüs heç də məhəlləyə görə deyil [bax: 35, s.200]. Məsələn belə qoyan müəlliflər bu cür süni yolla gedərək təxəllüsə əsasən şairin anadan olduğu yeri dəqiqləşdirmək istəmişlər. Halbuki Nəsimi adı həqiqətən təxəllüsdür, təxəllüs isə nisbədən fərqlənir. Məhz hansısa bir müəllifin təxəllüsü deyil, nisbəsi onun anadan olduğu yeri göstərə bilər: nisbə şəxsin etnik mənşəyinə görə, ya da coğrafi mənşəyinə görə verilir [bax: 2, s.317].

Məlumdur ki, nisbəyə görə şəxsiyyətin vətəninə dəqiqləşdirilməsi özünü əsasən doğruldur. Məsələn, Nizami Gəncəvi, Füzulinin Bağdadi, Mövlananın Rumi nisbələri onların müvafiq olaraq Gəncədə, Bağdadda və Rumda (Türkiyədə) anadan olduğu haqqında kifayət qədər əsaslı siqnal verir. Təxəllüslər isə şəxsiyyətin anadan olduğu yeri göstərmir. Məsələn, Bağdadi nisbə, Füzuli isə təxəllüsdür, Gəncəvi nisbə, Nizami isə təxəllüsdür və s.

İxtisasca mühəndis olan Ə.Həsənoğlunun fikrincə, Nəsimi adının bir mənası da «yenilməz» deməkdir [bax: 25, s.9]. Onun belə qənaətə gəlməsinə səbəbi qaranlıq qalsa da, göstərməliyi ki, əgər Nəsimi adında hansısa başqa bir lüğəvi mənə axtarmaq lazım gəlsə, onda ərəbcə «nəsəm» - yəni «xəlif əsmək» kökündən formalaşmış «nəsəmätün» - yəni «can, insan, nəfər, şəxs» sözünün [bax: 87, s.1019] semantikasına diqqət yetirməli olarıq, çünki «nsm» kök hərflərinin yaratdığı bütün ərəb sözlərinin (!) heç birində (!) «xəlif meh» mənasından uzaqlaşmış hansısa bir başqa mənə (o cümlədən «yenilməz»liklə bağlı mənə) yoxdur. Nəsimi adının «nəsəmätün» sözünün nisbi sifəti ola biləcəyini şərti olaraq qəbul etsək, onda təxəllüsün mənası həm də «hər bir cana, insana, hər şəxsə, nəfərə, hər kəsə aid olan // bağlı olan»,

bir qədər də incələsək, ümumiyyətlə «insanpərvər, canpərvər» kimi yozula bilər ki, bu da Nəsiminin bir şəxsiyyət kimi həyat və fəaliyyətinə müvafiq gəlir, onun daxili məziyyətini əks etdirir, bütün bunları açıqlayır. Axı «Nəsiminin bütün əsərləri insan və onun gözəlliyi, səadəti haqqında yazılmış himnlərdən ibarətdir» [31, s.8].

Bu barədə söz açan Salman Mümtaz göstərir ki, «Seyid İmadəddin Nəsimi Nəimi ilə həmvəzn bəzi gizli fikirlərini rənz və imac ilə anlada bilmək üçün Nəsimi təxəllüsünü ixtiyar etmişdir» [50, s.279]. Bu fikir sonralar hamı tərəfindən məqbul sayılmışdır.

Nəsiminin əsl adının isə Seyid Əli olduğu dəqiqləşdirilmiş və ensiklopedik qeydə alınmışdır [8, VII c, s.229].

Nəsiminin öz dövründə təkcə hürufilər arasında deyil, başqa təriqət və cərəyanlar arasında da böyük şan-şöhrəti olmuş, onlar şairi öz təriflərinə cəlb etməyə çalışmışlar. Nəsiminin sağlığında hürufiliyə daha çox yaxın olan ikinci cərəyan bəktəşilik olmuş və onun nümayəndələri Nəsimi adı ilə fəxr etmişlər. Ona bəslənildən bu cür qardaşlıq münasibəti bir qədər keçmiş bəktəşilərin Nəsimini həm də özlərininki saymasına, daha sonralar isə onun adının ümumiyyətlə bəktəşiliklə üzvi şəkildə əlaqələndirilməsinə imkan vermişdir. Maraqlıdır ki, hətta XX əsrdə də alimlər Nəsimini həm də bəktəşi kimi təqdim etməyə, onu bəktəşiliyin ideoloji sütunlarından biri kimi təqdim etməyə çalışmışlar. «Alimlərimizdən ilk dəfə II.Araslı və sonralar M.Quluzadə də sübut etmişlər ki, Nəsiminin bəktəşi olması haqqındakı yanlış fikir ilk dəfə Türkiyədə meydana çıxmışdır və bu şairin bir beytinin təhrif olunması ilə izah olunur. Belə ki:

Surətdə gərçi bənzişi çoxdur Nəsiminin,

Mə'nədə adı hər həcərin kimiya deyil beyti Türkiyədə nəşr olunmuş əsərlərdə səhv olaraq:

Surətdə gərçi bəktəşi çoxdur Nəsimi tək,

Mə'nədə adı hər həcərin kimiya deyil tək getmişdir və bu da Türkiyə alimlərini Nəsimini bəktəşi saymağa sövq etmişdir» [35, s.202].

Nəsimi yaradıcılığının zamanəyə qarşı yönələn motivləri, hürufilikdən irəli gələn Nəsimi bid'ətçiliyi və bunun bir nəticəsi kimi şair ömrünün faciəli sonluğu XX əsrdə onun vulqar sosioloqizmə xidmət edən «tədqiqatçılar» tərəfindən hətta ateist kimi təqdim edilməsinə səbəb olmuşdur.

Nəsiminin həyatı və yaradıcılığı

Türk ədəbiyyatşünası Fuad Köprülü tamamilə haqlı olaraq göstərir ki, bəxtəşilik, qızılbaşlıq, hürufilik adı altında etiqadların xalq arasında geniş yayılmasına səbəb, bəlkə də, Nəsimi kimi şairlərin bu sadə, hər kəsin anlayacağı qədər bəsit milli zövqə uyğun gözəl şeirləri olmuşdur [bax: 70, s.349-353]. Görünür, Nəsiminin də yaradıcılığının daha çox təmiz Azərbaycan dilinə istinad etməsi həm də bununla izah oluna bilər. Böyük şair öz ideyalarını daha çox doğma mühitdə və türk xalqları arasında yaymağa cəhd göstərmiş və buna nail olmuşdur. Onun türklər arasında deyil, Hələb mühitində edam edilməsi də buna işarə edir.

Tədqiqatçılar Nəsiminin həm də ərəb və fars dillərində şeirlər yazdığını göstərirlər [bax: 97, s.9], lakin onun ərəbdilli və farsdilli poeziyasında hürufilik anadilli şeirlərində olduğu qədər güclü təzahür etmir. Nəsimi azərbaycandilli milli poeziyamızın və Azərbaycan ədəbi dilinin banilərindən biri, orta əsrlərin qaranlıq çağlarında şimşək kimi çaxmış fəlsəfi təfəkkürün ən görkəmli nümayəndələrindən biri kimi tanınır.

Seyid Əli Əbülfəzl İmadəddin Nəsiminin həyatı və bədii yaradıcılığı dünya ədəbiyyatşünaslığında kifayət qədər geniş öyrənilmişdir. Buna görə də şairin həyatı və poetik yaradıcılığı üzərində geniş dayanmağa ehtiyac yoxdur. Biz sadəcə olaraq onun həyatının və poeziyasının fəlsəfi düşüncələrlə bağlı ayrı-ayrı motivlərinə diqqət çəkməyi münasib bilirik. Belə ki, bütün bunlar şairi öz qoynuna alıb aparmış, onun hər addımını və düşüncə tərzini tutmuşdur, buna görə də onun yaradıcılığına hətta

yalnız ədəbiyyatşünaslıq baxımından yanaşan tədqiqatçılar da Nəsiminin fəlsəfəsinə diqqət yetirməyə bilməmişlər.

Qeyd etmək lazımdır ki, Nəsiminin həyatı və yaradıcılığı üzərində dayanan alimlər arasında da fikir ayrılığı, müşahidə fərqləri vardır.

Dəqiqləşdirilmiş məlumata görə, Nəsimi 1369-cu ildə Şamaxı şəhərində doğulmuşdur. Şairin atası Seyid Məhəmməd dövrünün tanınmış adamlarından olmuşdur. Seyid Əli ilk təhsilini Şamaxı şəhərində almış, kiçik yaşlarından mükəmməl təhsil görmüş, xüsusən fəlsəfi və dini cərəyanları öyrənməyə daha çox həvəs göstərmişdir. O, Nizami, Xaqani, Məhsəti, Fələki, Zülfüqar Şirvani, Arif Ərdəbili, Mahmud Şəbüstəri və Marağalı Əvhədinin əsərləri ilə tərbiyələnmiş, eyni zamanda Yaxın Şərqi görkəmli şairlərindən Cəlaləddin Rumi, Rudəki, Sədi, Əttar və b. əsərlərini dərinləndirən öyrənmiş və özü də gənc yaşlarından «Seyid» və «Hüseyni» təxəllüsləri ilə şeir yazmağa başlamışdır.

Orta yüzilliklərin bir sıra qaynaqlarında Nəsiminin Bağdadın Nəsim adlı yerində, Bursada, Təbrizdə anadan olduğu göstərilir. Ancaq onun Şamaxıda dünyaya gəldiyini göstərənlər də vardır. Məsələn, XVI yüzillikdə yaşamış təzkirəçi Lətif şairin «Julidəmu» (dağın q saçlı) ləqəbi ilə tanınan Şah Xəndan adlı bir qardaşından da danışır. Nəsiminin şəriət ehkamlarına zidd şeirlərini oxuyan Şah Xəndan çox həyəcanlanaraq belə bir beyt göndərir:

Gəl bu sirtl kimsəyə faş eyləmə,

Xanü xası aməyə aş eyləmə.

Nəsimi də qardaşına cavab olaraq:

Dəryayi-mühit cuşa gəldi,

Kövn ilə məkan xuruşa gəldi.

-beyti ilə başlayan məsnəvisini yazmışdır.

Tarixi faktlar göstərir ki, Nəsiminin qardaşı Şamaxıda yaşamışdır. Bu gün də Şamaxıdakı qəbiristanlıq şairin qardaşının adı ilə adlanır. Seyid Əzim:

Mən öləndə Şaxandanda basdırın,

Çünki onun şahidi-Xəndani var

-şeyrini yazaraq orada basdırılmasını vəsiyyət etmişdi.

Bu fakt Nəsiminin ana vətəninin Şamaxı olduğunu əsaslı şəkildə sübut edir. Bəziləri bunun şairin şamaxılı olduğunu kifayət qədər əsaslandırmadığını göstərsələr də, belələrinin fikri ilə razılaşmaq olmaz. Əvvəla ona görə ki, altı əsr bundan əvvəl baş verənlər haqqında bircə dəfə də olsa tarixi fakt tapılması elə ən böyük sübut sayılmalıdır, ikincisi isə, Nəsiminin doğulduğu yer haqqında yüzillər boyu heç kim başqa belə bir tutarlı fakt göstərməmişdir. Deməli, Nəsiminin şamaxılı Şirvani olduğunun əksini söyləyənləri heç bir əsası yoxdur.

İlk yaradıcılığa məhəbbət mövzusunda yazdığı şeirlərlə başlayan sənətkar dövrün siyasi, ictimai, əxlaqi mövzularında gözəl əsərlər yaratmış, Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində ana dilində yaranan fəlsəfi qəzəlin banisi olmuşdur. Nəsiminin gənclik dövründə yazdığı əsərlər içərisində real insan məhəbbəti, insan gözəlliyinin tərənnümü xüsusi yer tutur. Belə şeirlərdə insan gözəlliyinin təfərrüatını təbii oxşatmalarla tərənnüm edən şair insanı onun bütün zahiri gözəlliyi ilə təsvir edə bilir. Getdikcə şairin yaradıcılığında məhəbbət mövzusu ilə yanaşı, didaktiki-tərbiyəvi şeirlər də yaranmağa başlayır [bax: 4, s. 18-19] ki, bu da onun fikir dünyasının ilk inkişaf pillələrini müəyyənləşdirir.

Bundan sonra Nəsiminin etik-fəlsəfi görüşlərinin püxtələşməsi dövrü gəlir. Şair ictimai həyatda özünə möhkəm yer tutmuş hürufilik ideyalarına meyl göstərməyə başlayır.

Ağır dövrdə yaşayan gənc Nəsimi 1394-cü ildə Bakıya gələrkən Nəimi ilə görüşür, ondan hürufilik təriqətini qəbul edir və bu zamandan da başlayaraq hürufilik ruhunda şeirlər yazaraq hər yerdə yayır. Siyasi-fəlsəfi şeirlərində hürufi fikirlərini qələmə alaraq cəsarətli, qabaqcıl ideyalar təbliğ edir, ömrünü yollarda, səfərlərdə keçirir, acı və işgəncəli bir həyat sürür.

Enver Behnan Şapalyonun «Məzhəblər və təriqətlər tarixi» kitabında hürufilərin əsərləri və onların böyükləri (mürşidləri, pirləri) haqqında verilən məlumat diqqəti cəlb edir. Müəllif hürufi böyüklərinin sırasında Fəzlullah Nəimi Astrabadi, Mir Fəzl, Şeyx Əbülhəsən, Mir Əli Xacə Bayazid, Əmir Qiyasəddin,

Kamal Sipahi, Həsən bin Heydər, Seyid Şərif Əmuli (Əliyyül-Əla), Əli Baba, Şeyx Əbülabbas, Viran Əbdal, Əbdülməcrid bin Firiştə, Sayınəddin, Seyid Şəmsəddin, Məhyəddin Abdalla yanaşı, Seyid Nəsiminin də adını çəkir. Bu daha bir çox orta əsr və müasir dövr tədqiqatlarında tam təsdiqini tapmışdır [bax: 35, s.204].

Göründüyü kimi, çox qısa bir müddət ərzində Nəsimi hürufilər arasında böyük hörmət qazanmış, hərəkətin liderlərindən biri səviyyəsinə qalxmışdır.

Ancaq hər şey hürufilərin arzuladığı kimi baş vermir. 1394-cü ildə (Nəsiminin Nəimi ilə görüşdüyü ildə) Miranşah Şeyx İbrahimin fitnəsi ilə Nəimini tutub Əlincə qalasının yanında faciəli şəkildə öldürtdürür. Ustadın ölümü bütün hürufiləri, o sıradan Nəsimini ürəkdən sarsıdır. Hürufilər amansız təqiblərlə qarşılaşırlar. Nəsimi vətəndən uzaqlaşmış Anadoluya gedərək bir müddət orada yaşayır.

Şairin Anadoluya gəlməsi tarixi haqqında da bir sıra dolaylı fikirlər var-dır. «A.Gölpınarlı Lətif təzkirəsinə əsaslanaraq, Nəsiminin II Murat zamanında Anadoluya gəldiyini yazır. Lətif təzkirəsində verilmiş bu fikir, əlbəttə, doğru deyildir. Nəsimi Türkiyəyə Sultan II Murat dövründə gələ bilməzdi. Çünki II Murat 1421-1451-ci illər arasında sultanlıq etmişdir. Onun atası I Bayazid 1389-1402-ci illər arasında, atası I Mehmed isə 1402-ci ildən 1421-ci ilə qədər padşahlıq etmişdir. Aydın ki, XIV əsrin sonlarında səyahətlər edən vətəniyə 1404-cü ildə ölən Nəsimi Anadoluya ancaq I Bayazidin, ya da I Mehmedin vaxtında gələ bilərdi... Bu rəvayət Qaibi Sunullahın (1651-ci ildə ölmüşdür) «Səhbətnamə»sində də var. Həmin kitaba görə, Nəsimi Anqaraya gəlmiş və Hacı Bayramla görüşmək istəmişdir. Nəsiminin Allah axtarılığını bilən Hacı Bayram onu qəbul etməmiş və Gölpınarlının dediyinə görə, Nəsimi Hələbə gələrkən onun öldürülməsi Hacı Bayramın törətdiyi qırğınlığın nəticəsidir» [35, s.200].

Burada diqqəti çəkən məqamlardan birisi böyük ümidlə üz tutduğu anqaralı Hacı Bayramın Nəsimini qəbul etməməsidir.

Düzdür, türklərin bir sıra ziyalı nümayəndələri şairə böyük rəğbətlə yanaşmış, ona məmnuniyyətlə sığınacaq vermişlər. Məsələn, məlumdur ki, Nəsimi Bursada Nizaminin «Xosrov və Şirin» poemasının türkcəyə tərcüməçisi şair Şeyxi ilə görüşüb yaxınlaşmışdır. Ziyatılar Nəsimi şeirindən, onun işıqlı fikirlərindən ilham almış, Osmanlı torpağında da Nəsimi pərəstişkarlarının sayı gündən-günə artmışdır. Buna baxmayaraq, şair tezliklə Anadolunu da tərk edib, Şam tərəflərə üz tutur.

Ümumiyyətlə, orta əsrlərdə vəziyyət belə idi ki, «alimlər, bədii təfəkkür nümayəndələri, filosoflar öz yaradıcılığını davam etdirmək üçün əmir əmanlıq şəraitində axtarırlar və nisbətən dinc ölkələrə üz tuturdular» [17, s.11]. Ustadın edamından sonra Nəsiminin «iki cahən sığan» qəlbi dözmür, artıq bu cahana sığmayan şair vətəni tərk edib səyahətə çıxır, beş-altı il sərgördən həyat tərzini sürərək özü ilə daşdığı hürufilik ideyalarını yaymağa başlayır. Bundan sonra özünə ideoloji həmdəm təsəvvür etdiyi Hacı Bayram Bəktəşi tərəfindən rədd edildikdə yad ellərə üz tutmalı olur. Görünür, ərəbdilli şeir yaradıcılığına da bu dövrdə başlayan Nəsimi ərəb mədəniyyətinin mərkəzlərinə doğru hərəkət edir. Bu artıq elə bir dövr idi ki, təkcə teymurlər deyil, ümumiyyətlə feodal hakimiyyəti və islam dini xadimləri hürufiliyin zülm və ədalətsizliyə, dini qayda-qanunlara qarşı çevrilmiş olduğunu artıq başa düşmüş və onları dövlətin, dinin düşməni hesab edərək şiddətli surətdə təqib etməyə başlamışdılar [bax: 7, s.9]. Belə qorxulu bir şəraitdə də böyük şair və mütəfəkkir öz əqidəsindən dönmür və axıradək hürufi olaraq fəaliyyət göstərir.

Nəsiminin Hələbdə edam edilməsinin səbəbləri müxtəlif cür izah olunur. Bəzi alim və tədqiqatçılar şairin faciəvi surətdə edam edilməsinin əsl səbəbini onun yaradıcılığı ilə deyil, hansısa siyasi motivlərlə izah etməyə çalışırlar. Məlumdur ki, «Misir sultanı öz fərmanında Nəsiminin dərisi soyulduqdan sonra əllərinin birini Zülqədər hakiminə, ikincisini Ağqoyunlu hökmdarına göndərmişdi. Bu fakt şairin siyasi əlaqələrini təxmin etməyə imkan verir. Bəlkə də, Nəsimi bu hökmdara öz fikirlərini qəbul etmək şərti ilə Hələbi və Suriyanı Misir sultanlığından

ayırdı onlarla birləşdirməyi vəd etmişdir. Bu ehtimal Nəsiminin öldürülməsinin siyasi bir mahiyyət daşımasını güman etmək üçün də əsas vermiş olur» [4, s.40].

Mənbələr təsdiq edir ki, hürufi təşkilatı terrorla da məşğul olmuşdur. Hürufilər Əhməd Lur adlı bir şəxsə Əmir Teymurun oğlu Şahruxu qətlə yetirməyi tapşırmış, o da Herat məclisində namaz zamanı şikayətçi adı ilə şahə yaxınlaşmış və onu ağır yaralamışdır. Həmin an tutulub qətlə yetirilən Əhməd Lurun cibindən tapılmış açara görə onun hürufi təşkilatına bağlılığı üzə çıxmışdır [bax: 103, s.8]. Ögər bu həqiqətdən baş vermişdisə, onda Nəsiminin bir hürufi kimi edam edilməsində bu faktın rolunu da qeyd etməmək olmaz.

E.İ.V.Gibb Nəsiminin edam edilməsinin əsas səbəbini onun hürufilərlə bağlılığında deyil, Həllac Mənsurun sufi kəlmələrini təbliğ etməsində görür. O hürufilərin təqib olunmasının əsas səbəbini bununla əlaqələndirir ki, bu hərəkətin nümayəndələri bid'ətçilikdən daha çox sosial və siyasi dünyagörüşünə görə təqib olunurdu. Z.Quluzadə Gibbin belə bir fikri ilə razılaşmır ki, Türkiyə imperiyasında bid'ətçilik heç də dini səciyyəsinə görə deyil, yalnız sosial-siyasi mahiyyətinə görə təqib olunurdu. Gibb buna əsaslanır ki, türklər bir xalq kimi dini fanatizmə meyilli olmamışlar. O bu məsələdə sadəcə olaraq sosial münasibətlərlə siyasətin və dinin qarşılıqlı əlaqəsini, onların bir-birindən asılılığını nəzərdən qaçırır. Halbuki orta əsrlər dövründə bu əlaqələr daha sıx olmuşdur [bax: 103, s.26-27].

Artıq altı əsrdir ki, böyük Azərbaycan şairi və mütəfəkkiri Seyid İmadəddin Nəsiminin şəərəfli adı Yaxın Şərqdə mərdlik, fədakarlıq və iradə rəmzi kimi hörmətlə çəkilir. Altı əsrdir ki, məsləki uğrunda dara çəkilib dərisi soyulan, son nəfəsində belə öz sözündən dönməyən bu mərd insanın faciəli ölümü şairlərin şeirlərində, aşıqların sazında tərənnüm edilir.

Nəsimi təkcə öz vətəninə, təkcə türk torpaqlarında deyil, hətta dərisi soyulduğu Hələbdə də böyük hörmət və nüfuz sahibi olmuş, bid'ətçi hürufi ideyalarının daşıyıcısı olmasına baxmayaraq, bütün müsəlmanların qəlbində əsl insanlıq rəmzinə

çevrilmişdir. Bunu belə bir maraqlı fakt da açıq-aşkar sübut edir: Nəsimi ilə bir məqbərədə dəfn edilən digər iki nəfərin vəfatı tarixi ayrıca lövhələrdə yazılmışdır. Hazırda Hələbdə yaşayan və məqbərəyə qəyyumluq edən ən-Nəsimi ailəsinin üzvləri belə zənn edirlər ki, həmin qəbirlərdə yatan iki nəfər də Seyid İmadəddin Nəsiminin övlad və ya nəvələridir. Lakin lövhələri oxuyarkən məlum olur ki, onlar əl-Xəvacini sülaləsinə mənsubdurlar. Həmin sülalənin nümayəndələri «Nəsimi böyük şöhrət sahibidir», -deyə onun yanında dəfn olunmaq istəmiş, beləliklə, özlərini ən-Nəsimi kimi tanıtmışlar [bax: II, s.170].

Bu isə Ərəbistan mühiti üçün görünməmiş bir haldır.

II FƏSİL. NƏSİMİ YARADICILIĞININ NƏŞRİ VƏ TƏDQIQI TARİXİ

Nəsimi hər şeydən qabaq şair olmuşdur; buna görə də onun yaradıcılığı ilə ilk növbədə və daha çox ədəbiyyatşünasların məşğul olması təbii qarşılanmalıdır. Ancaq Nəsimi şeirlərinin məzmununu araşdırarkən ədəbiyyatşünaslar da istər-istəməz fəlsəfə məsələləri ilə toqquşmalı, şairin baxışları, haqqında bu və ya digər səviyyədə söz deməli olmuşlar. Eyni zamanda şairin etik-fəlsəfi görüşləri filosofları da maraqlandırmış, onlar Nəsiminin fəlsəfəsi ətrafında çoxsaylı tədqiqat işləri həyata keçirmişlər. Beləliklə, Nəsiminin yaradıcılığı, eləcə də Nəsimi yaradıcılığının tədqiqi tarixi iki istiqamətdə nəzərdən keçirilə bilər:

- 1) Nəsiminin ədəbi fəaliyyəti və onun bədii yaradıcılığının ədəbiyyatşünaslıq istiqamətində tədqiqi;
- 2) Nəsiminin fəlsəfi görüşləri və onun fəlsəfə istiqamətində tədqiqi.

Nəsimi yaradıcılığının ədəbiyyatşünaslıq baxımından tədqiqi

Azərbaycan şeir mədəniyyətinin görkəmli nümayəndələrindən biri olan Seyid İmadəddin Nəsimi haqqında Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində kifayət qədər zəngin material toplanmışdır. Burada göstərilir ki, şairin yaradıcılığı Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində yeni bir mərhələnin başlanğıcıdır. Nəsimi Yaxın Şərq və xüsusən Azərbaycan ictimai fikri tarixində vaxtına görə tərəqqipərvər mahiyyətdə olan panteizm ideyalarına əsaslanaraq öz əsərlərində islam dininin dar, məhdud qanun-qaydaları xaricinə çıxmağa can atmış, zülmə, ədalətsizliyə qarşı çıxmış, insanpərvərliyi, əxlaqi-mənəvi təmizliyi təbliğ etmişdir.

Nəsiminin tarixi xidmətlərindən biri də onun doğma Azərbaycan dilində yazması, Azərbaycan ədəbi dilini, şeir dilini zənginləşdirməsidir. Nəsimi Həsənoğludan və Qazı Bürhanəddindən

sonra Azərbaycan dilində yaradılmış şeirin böyük ustadlarındandır.

Nəsimi ilk şeirlərini «Hüseyni» təxəllüsü ilə yazmışdır. Ehtimal etmək olar ki, şair bu təxəllüsü X əsrin məşhur sufi şairi Həllac Mənsura rəğbətini və onun təriqətinə mənsubiyyətini bildirmək üçün seçmişdir. Məlum olduğu üzrə, Mənsurun əsl adı Hüseyn olmuş, təriqəti də Hüseyniyyə və ya Həllaciyyə adı ilə məşhur olmuşdur.

1394-cü ildə məşhur şair və mütəfəkkir şeyx Fəzlullah Nəimi ilə görüşdükdən sonra onun hürufi görüşləri Nəsiminin yaradıcılığı və dünyagörüşü üzərində dərin təsir buraxmış, Nəsimi Fəzlullah Nəimini özünə mürid qəbul etmiş, onu bir müəllim kimi sevərək hürufiliyi qəbul etmişdir. Bu zamandan etibarən İmadəddin Fəzlullah Nəimi ilə ideya əlaqəsini ifadə etmək üçün onun təxəllüsü ilə həmahəng olaraq Nəsimi təxəllüsünü götürmüşdür.

Alim və tədqiqatçılar Nəsimi poeziyasının bir sıra şairlərin yaradıcılığına güclü təsir göstərdiyini, bu poeziyanın Azərbaycan ədəbi dilinin təşəkkül tapmasında böyük rol oynadığını göstərirlər.

Nəsimidən bəhs edən məxəzlərin, demək olar ki, ən mühüm əsas hissəsi şairin istedadına və sənətkarlığına yüksək qiymət verir, onu «mərdi-vəcih və lətif və xoşkəlam» - deyərək tərif edirlər. Orta əsr təzkiyəçilərinin şairə bəslədikləri böyük rəğbət və hörməti göstərmək üçün «Məcalisül-üşşaq»dan aşağıdakı nümunəyə diqqət yetirmək olar:

«Nəsimi nəfəsindən gələn nəsimləri qoxulayan Əmir Seyid İmadəddin Nəsimi adı ilə məşhurdur. Qərib bir aşiq və xanəxərab idi. Cavanlıqda aşiq olmuş, bilikli və incə sözləri dərk edən bir adam idi...

Batından zahirə çıxan nəfəs tufan kimi onun könül dənizini cuşu xuruşə gətirdi. O dəryanın dalğalanmasından şairin hərfləri və kəlmələri cəvahir-i əsrar kimi kənara töküldü. Ayrıq zahirə-rəstlərin nəzəri həqiqət şahlarına layiq olan o cavahirlərə düşdükdə, şairin sözünü anlamadılar. Onu cəzalandırmaq istədilər.

Hələbdə zahiri üləmadan bir münkir ondan soruşdu: bu cavanın üzündə nə görürsən ki, bu qədər həyəcan və məstlik göstərirsən? Cavab verdi ki, onun üzünün aynasında haqqın (Allahın) surətini müşahidə edirəm. Münkir dedi: biz də o cavanı görürük, bəs nə üçün o surət bizim gözüümüzdə görünmür. Şair dedi: bu dövlətquşu sizin qabiliyyətinizi özünə yuva etmədi və bu səadət quşu sizin hümmətinizin başına kölgə salmadı. Seyid Nəsimi ilə o münkir arasında bu söhbət keçdikdən sonra, şairin düşməni daha da möhkəmləndi və valinin yanına gedib, bir neçə yalan da artıraraq xəbər verdi».

Təzkiyələrin verdiyi məlumata görə, şairin edamına hökm verən ruhani Nəsimi haqqında demişdir: «Bu elə məlumdur ki, onun qanından bir damcı hara düşsə, kəsib atmaq lazımdır. Təsədüfən şairin qanından bir damcı həmin ruhaninin barmağına sıçrayır. Camaat ondan barmağının kəsilməsini tələb edir, o isə qorxub: «mən söz məsəli demişəm» - cavabını verir. Bu zaman al qan içində olan şair deyir:

Zahidin bir barmağın kəssən, dönüb həqdən qaçar,
Gör bu miskin aşiqi, sərpa soyarlar aqlamaz.

Nəsiminin «kafir», «dinsiz» elan edilərək öldürülməsi, onun həyatı və əsərləri haqqındakı ilk məxəzlərin geniş yayılmasına, şübhəsiz xeyli mane olmuşdur. Lakin buna baxmayaraq tərəqqipərvər alimlər onun böyük istedadı, dərin fəlsəfi fikrə malik bir sənətkar olduğunu görərək əsərlərini qiymətləndirmiş və mühafizə etmişlər.

Nəsimi irsini tədqiq edən türk professoru F.Köprülüzadə «Türk ədəbiyyatında ilk mütəəvviflər» (1918), «Azəri ədəbiyyatına aid tədqiqlər» (1926) və başqa əsərlərində şair haqqında bəzi diqqətəlayiq fikirlər irəli sürərək, Nəsimini «Azəri ədəbiyyatının ən böyük şəxsiyyəti, təsiratının vüsət və davamı etibarilə bütün türk ədəbiyyatının ən yüksək müməsillərindən» hesab etmiş, onun «osmanlı ədəbiyyatı üzərində də pək dərin izlər» buraxdığını qeyd etmişdir. Köprülüzadə Nəsiminin yalnız «vəcdi-sufiyənə ilə şeirlər yazan və hürufiliyin intişarı tarixində

böyük bir rol oynayan ilahi sənətkar» olduğunu qeyd etmiş, onun lirikasının ictimai-tarixi mahiyyətini, yaradıcılığında tərəqqi-pərvər ideyaları açıb göstərmişdir. İsmayıl Hikmət, Məhəmməd Xalid kimi müəlliflər isə Köprülüzadənin verdiyi məlumatla əhəmiyyətli bir şey əlavə etməmişlər. Avropa tədqiqatçıları Nəsimi haqqında məlumat verən təzkirələrə, xüsusilə Türkiyə bioqraflarına əsaslanaraq Nəsimi haqqında məqalələr yazmışlar. Məşhur alman şərqşünası Hammer Purqstallın verdiyi məlumat əsasən Lətif təzkirəsini təkrar etməklə bərabər çox nöqsanlıdır. İngilis şərqşünası Gibb isə Nəsimidən bəhs edən bəzi məxəzlərə tənqidi yanaşmağı bacarmış və özündən əvvəlki müəlliflərə nisbətən Nəsimi haqqında geniş təhlil vermişdir.

Gibb Nəsimidə iki ünsürün: hürufiliklə sufizmin qarışdığını qeyd edərək yazır ki: «Nəsimi bir hürufi olaraq yeganə yer tutur. O, həqiqi bir şair kimi hürufiliyin şeir yaradıcılığı üçün müsaid cəhətlərini seçmiş, bu nəzəriyyənin mistik tərəfini rədd etmişdir. O, ən çox Allahın insan təbiətində mövcud olması, təcəssüm etməsi konsepsiyası üzərində durur. Bu, sufi ideyasıdır». Müəllif qeyd edir ki, Nəsimiyə görə insan pərəstişə layiqdir, bunu qəbul etməyən şeytandır, asidir. Bu sətirlər göstərir ki, Gibb Nəsimi yaradıcılığının ideya məzmununu aydınlaşdırmağa kifayət dərəcədə nail olmuşdur.

Nəsimi haqqında daha sonralar məlumat verən alman türk-oloqu Frans Babinker yalnız şair haqqında mövcud olan məlumatı təkrar etmiş, yeni heç bir şey söyləməmişdir.

Məşhur rus şərqşünası V.Smirnov da ən çox Lətifiyə əsaslanaraq Türkiyə ədəbiyyatı tarixindən bəhs edən xülasələrində Nəsimi haqqında məlumat vermişdir. Smirnov Nəsiminin «Dəryayı-mühit cuşə gəldi» misrası ilə başlayan məşhur məsnəvisindən misal gətirərək onun panteist olduğunu təsdiq edir. Rus şərqşünasının verdiyi məlumatdan aydın görünür ki, o, şairin «Divan»ı ilə ətraflı tanış olmuş və onun yaradıcılığının fəlsəfi istiqamətini əsasən doğru başa düşmüşdür.

Nəsimi yaradıcılığının tədqiq edilib müasir nəsilərə çatdırılmasında XX əsr ədəbiyyatşünaslarından Salman Mümtazın,

Həmid Araslının və Mirzağa Quluzadənin əməyi xüsusi qeyd edilməlidir.

Bununla yanaşı, Nəsimi yaradıcılığının ayrı-ayrı məsələlərini işıqlandırarkən bəzi müəlliflər ciddi nöqsanlara da yol vermişlər. Bu səhvlər şairin əsərlərinə birtərəfli yanaşmaq, onları konkret tarixi-ictimai şəraitdən təcrid edilmiş şəkildə öyrənmək, şairin dünyagörüşündəki ziddiyyətləri doğru başa düşməmək nəticəsində meydana çıxmışdır. Nəsimini «din əleyhinə mübarizəni tərənnüm etmiş şair», materialist, ateist şair adlandıranlar da olmuşdur.

Nəsimi əsərlərinin yazılış tarixi bəlli olmadığı üçün şairin yaradıcılıq inkişafını izləmək mümkün deyil. Lakin bəzi əsərlərin şairin həyatının ilk və ya son illərində yazıldığını ideya məzmununa, şəkil və üslubuna görə təxmin etmək mümkündür. Bundan çıxış edən ayrı-ayrı alim və tədqiqatçılar şairin yaradıcılığını müxtəlif cür dövrləşdirməyə nail olmuşlar.

İkinci dünya müharibəsindən sonrakı illərdə Ə.Ə.Səidzadə Nəsimi yaradıcılığı ilə məşğul olmuş [bax: 113, s.28-38], şairin yaradıcılıq tarixini üç mərhələyə bölmüşdür: 1. Bakı dövrü (1386-1394), 2. Səyahət və hürufizmin təbliğatı dövrü (1394-1412), 3. Bağdad - Hələb dövrü (1412-1417).

Müəllif bir sıra qüsurlarla göstərir ki, Fəzlullah Nəsimi 1386-cı ildə öz təlimini yaradandan və hürufiliyin əsasını qoyandan sonra 1394-cü ildə səhnədən geri çəkilmiş və özünün xəlifəsi yerinə Nəsimini təyin etmişdir. Bu dövrdə o, Nəsiminin başçılığı ilə İraqa səyahət etmiş, təxminən 1388-1389-cu illərdə Nəsimi ilə birlikdə oradakı batiniyyə təriqətinin üzvləri ilə əlaqə yaratmış, onların hürufiliyə qoşulmasına nail olmuşdu ki, bunların arasında Hafiz Şirazi də var imiş. Səidzadənin fikrincə, Nəsiminin bu birinci səyahəti sərgərdanlıqə meyl edən qələndərlik təliminin başa vurulması zərurətindən irəli gəlmişdi.

Yaradıcılığının ikinci dövründə Nəsiminin fəlsəfi fikri estetik cəhətləri ilə fərqlənir və mövləvilik kimi təzahür edən Nəsimi panteizmi də elə bununla izah edilə bilər; bu dövrdə Nəsimi həm də bəktəşilik, qədirlilik və rüfailik təriqətlərinə də qoşulur.

Yaradıcılığının üçüncü dövründə «müsləman Romasına və Vatikanına» qarşı çıxan böyük humanist və din islahatçısı Həllac Mənsurun edam edildiyi Bağdada artıq batını kimi gəlib çıxmış, özünü Mənsur elan etmişdi, ancaq yangısından «Fərat suyu» kimi arzuladığı ölüminə zahirilərin məskəni olan Hələbdə qovuşdu [bax: 112, s.221-223].

M.Y.Quluzadə 1948-ci ildə Nəsimi yaradıcılığına aid namizədlik dissertasiyası müdafiə etmiş və burada göstərmişdir ki, Nəsimi olduqca ziddiyyətli bir yaradıcılıq yolu keçmişdir. Onun şeirlərinin yazılış tarixi məlum olmadığı üçün şairin dünya-görüşünün və yaradıcılığının mərhələlərini dürüst izləmək mümkün deyil. Ancaq bununla bərabər, Nəsiminin bir çox şeirlərinin məzmunundan, ideya motivlərindən, dil və forma xüsusiyyətlərindən, onların yazıldığı dövrü təxminə də olsa müəyyən etmək olur. Buna görə də biz şairin yaradıcılıq inkişafını iki yerə bölürük. Birincisi hürufilikdən əvvəlki - 1386-cı ilə qədərki dövr, ikincisi isə həmin ildən sonrakı, yəni hürufiliyi qəbul etdiyi dövrdür.

Nəsimi öz yaradıcılığının birinci dövründə sufizmin tərəqqipərvər ideyalarından ruhlanır. Cəlaləddin Rumi, Şeyx Mahmud Şəbüstəri kimi şairlərin əsərlərini maraqla oxuyurdu. Bu zaman onun əsərlərində sufizm ideyaları ilə bağlı olaraq şiqlik görüşləri də öz ifadəsini tapmışdır. Bu dövrdə yazılmış şeirlərdə də ictimai ədalətsizliyin tənqidinə tez-tez təsadüf olunur. Ancaq bu tənqid hələ zəifdir, didaktik xarakter daşıyır.

Bəzi tədqiqatlar çox «irəli» gedərək Nəsiminin dinsiz, sufizmə qarşı mübarizə aparan bir şair kimi qələmə verirdilər. Bu fikirlər heç bir elmi əsasla malik deyil. Nəsiminin yaşadığı ictimai ədəbi mühitdə sufizm xeyli yayılmış, təriqət ədəbiyyatı qüvvətlənməyə başlamışdı. Lakin Nəsiminin sufi görüşlərini nəzərdən keçirdiyimiz zaman unutmamalıyıq ki, sufizm vahid, bütöv bir fəlsəfi, dini cərəyan deyildir. Onun içərisində müxtəlif, bir-birinə zidd, hətta bir-birinə qarşı mübarizə aparan təriqətlər də vardır. Sufizmdə Nəsimini cəlb edən cəhət onun islam dini əhkamlarına

tənqidi münasibəti, Allahın insanda təcəssümü və insanın daxili təkamül nəticəsində Allah dərəcəsinə yüksəlməsi ideyası idi.

Sufizm görüşünün ən bariz ifadəsini Nəsiminin hələ hürufiliyi qəbul etməmişdən əvvəl «Hüseyni» təxəllüsü ilə yazdığı məşhur bir qəsidəsində görmək olar. Bu qəsidə belə başlanır:

Bu cism evinə, talibə, seyr edərək çün can gəlür,
Bu evdə baqi sanma kim, bir-iki gün mehman gəlür.
Vardır sualım çün sana, vergil cavab, qalma dona,
Bu ruhi-qüdsiyi, mana degil ki, sən qandan gəlür.

Nəsimi burada «ruhi-qüdsi» ilə bədənin münasibətindən bəhs edir. Ruh seyr edərək cism evinə bir neçə günlüyə «mehman» gəlir. Ruhun ölməzliyi haqqındakı bu idealist baxış sufizm ədəbiyyatında geniş yayılmışdır. Nəsimi də bu əqidəsində sufizmin məşhur nəzəriyyəçiləri olan Şeyx Mahmud Şəbüstərinin «Gülşəni-razı»nda və Cəlaləddin Ruminin «Məsnəvi»sində izah edilən «dövr» təliminin bədi ifadəsini vermişdir. Bu təlimə görə «ruhi-külldən» maddi aləmə düşən cüvz (hissə) əvvəl cansız təbiətdə (cəmədatda), ondan sonra nəbatatda, sonra heyvanlarda, daha sonra insanda təcəlli edərək kamala çatır. Bundan sonra «ruhi-qüdsi» yenə təkrar «vücudi-mütləqə» qayıdaraq onunla birləşir.

Sonra Nəsimi insanda «rəhman» (Allah) şəklində təcəlli edən bu ruhun «vücudi-mütləq»dən və «nuri-ilahidən» gəldiyinə qail olduğunu ifadə edir və s. Lakin o istər dini əhkamlardan, istərsə də sufizmin nəzəri müddəalarından kor-koranə şəkildə istifadə etmir, onlardan öz idealına uyğun nəticələr çıxarır, onları humanizm ideyalarına xidmətə yönəldir. Nəsimi insanın müqəddəs və şərəfli olması fikrinin təbliği üçün vəhdəti-vücuda fəlsəfəsinin dəlillərinə müraciət edir. Bu fəlsəfə idealist mahiyyətdə olsa da, dini görüşlərə nisbətən daha mütərəqqi xarakter daşıyır. Nəsimi penteist dünyagörüşünü ifadə edərək Allahı kainata, təbiətə endirir.

Böyük şair insanı dünyanın zinəti, yaradıcı qüvvəsi, qüdrət və gözəllik timsalı kimi təsdiq etmək ideyasına birdən-birə gəlməmiş-

dir. O, öz yaradıcılığının birinci dövründə dini ideologiyanın və tərəqqipərvər sufi görüşlərinin qüvvətli təsiri altında yazıb-yaratmışdır. Lakin bu mərhələdə də şair islam-dini ehkamları əleyhinə çevrilmiş panteizmi təbliğ edirdi.

«Nəsiminin yaradıcılığının ikinci dövründə onun məhəbbət haqqındakı düşüncələri də humanizm problemi ilə üzvi surətdə əlaqədə daha artıq büllurlaşır, aydınlaşır və daha da konkretləşir. İnsanı, onun təbii, həyatı istəklərini hərarətlə müdafiə edən şair məhəbbəti də din, şəriət xadimlərinin hücumundan qoruyur.

Məhəbbət və gözəllik insan ömrünün ziyanıdır. Mövhum vədlərə xalqı aldadan zahidlərə, sufidlərə etiraz edərək:

Firdövsə məni dəvət edən zahidə söylə,
Ol dikənə göz dikmə ki, gülzarımı buldum.
Verməz səni min cənnəti min hurə Nəsimi.
Sən aşıqə həm cənnəti həm huri-cinansan.

- deyən şair canlı insanı-gözəli istedadının bütün qüdrəti, nəcib qəlbinin coşqun hərarəti ilə tərənnüm edir. Bütün hürufilər kimi Nəsimi də Qurandakı «Əhsəni-təqvim» ayəsinə arxalanıb gözəlliyə, insana pərəstiş təsdiq edir. Bu ayədə deyilir ki: «Biz insanı ən gözəl surətdə yaratdıq» [bax: 39].

Əslində isə Nəsimi yaradıcılığı özünün əvvəlki dövründə də bütün bunlardan xali olmamışdır [bax: 7, s. 18-19].

Həmid Araslı isə göstərir: «Nəsiminin yaradıcılığını biz təxmini olaraq iki dövrə bölmürük. Birinci dövr 1395-ci illərə qədər davam etmişdir. Bu dövrdə o, «Hüseyni» təxəllüsü ilə şeirlər yazır, öz əsərlərində şübhəli görüşlərini əks etdirirdi. Bu əsərlərdə hələ tənqid, inkar, etiqad sərbəstliyi yox dərəcəsinədir. O, Məhəmmədi və onun övladlarını tərif edərək dini fəxriyyələr, qəsidələr yazır, Məhəmmədi «Allahın nuru ilə xilqəti-əflak arasında bir vasitə», «nur» adlandırmaqla müqəddəsləşdirir, mələk şəklinə salır, «mə» və «tin»dən (su və palçıqdan) xəlf edilmiş olan Adəm ilə qarşılaşdırır. Nəsiminin tamamilə dini mövzulara həsr edilmiş bu şeirlərində hərarət azdır, bu şeirlər bədii ifadə cəhətdən də solğun, ibtidai və sönükdür» [bax: 3; 4]:

Doktor Hüseyn Ayan Nəsimi yaradıcılığını iki dövrə ayıraraq incələyir: a) Nəsiminin Fəzlullahla buluşmadan öncəki şeirləri. Bu dövrdə Nəsimi şeirinə daha çox Əhməd Yəsəvi (7-1166) və Mövlana Cəlaləddin Rumi (1207-1273) hikmətli sözü və təlimi hakimdir. Burada həm də nəsihət etmə və öyüd vermə dövrəsində Nəsimi Həzrəti Əli ilə əhli-beyt (ali-aba) və on iki imam heyranıdır. Şeirlərində bunlara qarşı dərin bir bağlılıq və sevgi hiss olunur. Həzrəti Məhəmmədlə Əli bir-birindən ayrı götürülmür. Nəsimi divanında həyatının birinci dövrəsinə aid bir məsnəvi, 40-a qədər qəzəl və 50-yə qədər tuyuq təsbit edilmişdir.

b) Nəsiminin Fəzlullahla buluşduqdan sonrakı şeirləri.

Zatən haqqı, eşqi, doğru yolu arayan gənc Nəsimi batini inanışlara yaxın bir ilgi duyurdu. Bu tarixlərdə o hələ Mövlananın təsiri altında idi. Nəsimi əvvəlcə Fəzlullahın da mövləviliyə yaxın bir təriqət və ya məzhəb qurmaqda olduğunu sanırdı. Ancaq bir qədər keçmiş Fəzlullahın insan üzündə kəşf etdiyi yeddi xətti, hər cür dini təkalifi anlamağa, ilahi sirləri çözməyə yetərli olduğunu qəbul etdi. Bu çeşid əsilsiz, heç bir elmi təmələ dayanmayan, heç bir nəqli dəlilə istinad etməyən həflər dünyasına girən Nəsimi böyük bir şövq və həyəcanla yeni öyrəndiklərini başqalarına da təlqin etməyə girişdi, Fəzlullahın dərvişləri və xəlifələri arasına qatıldı [bax: 57, s.34-36].

Nəsimi yaradıcılığı üzərində aparılmış XX əsrin istər filoloji, istərsə də fəlsəfi istiqamətində aparılmış tədqiqatlarında şairin etik-fəlsəfi və bədii düşüncəsində ümumbəşəri ideyaların üstünlük təşkil etdiyini xüsusi diqqət yetirilmişdir. Öz yaradıcılığında və əməli fəaliyyətində şair bütün xalqları bir-birinə yaxınlaşdırır, mehriban bir məqsədə doğru gedir. O, nəinki islamiyyət içərisindəki məzhəb itilaflarının, hətta bütürəstlik, islamiyyət və xristianlıq arasındakı itilafların əleyhinə çıxır. Kəbə ilə deyir (monastır), məscid ilə bütəxanə arasındakı fərqi mənasız görür. Çünki bunlar insanları bir-biri ilə düşmən etmişdir. Nəsiminin insanpərvərliyinə qida verən bu məfkurə onun bütün yaradıcılığında qüvvətli surətdə özünü göstərir.

Lakin o, insanları dinsizliyə deyil, onların arasından düşmənçilik və ziddiyyətləri qaldıran vahid, ümumi bir dinə, etiqada çağırır.

Ey həqi hər yerdə hazırdır, deyən əyri nəzər,
Bəs nə mənidən seçirsən Kəbədən bütخانəni?

Madam ki, haqq (Allah) hər yerdə hazırdır, o halda nə üçün Kəbə bütخانədən üstün sayılmalıdır?

Nəsimi dini ehkamı tənqiddə çox irəli gedərək namazın, orucun, dini ibadət və mərasimin mənasızlığını cəsarətlə söyləyir. O, bütün bunları zahirpərəst din alimlərinin məkr və hiyləsi hesab edir.

Təsbih ilə tamatın bazarı kasad oldu,

Dükənini yıx anın, köç eylə xərabindən. Şair insanları müasir həyatın tələb və vəzifələrindən uzaqlaşdıran zahidlərə, onların axirətpərəstliyinə, insanları boş vədlərlə aldatmalarına qarşı çıxaraq cənnət, cəhənnəm əfsanələrinə də inanmır:

Firdövsə məni dəvət edən zahidə söylə,
Ol dikənə göz dikmə ki, gülzarımı buldum. və yaxud:
Vədəyi qoy, ey könül, gəl bu dəmi xoş görəlim,
Dün ki keçdi, danla qaib, bəs bu dəm xoş dəm dürür.

Gətirdiyimiz misallardan aydın görünür ki, Nəsiminin poeziyasında dini etiqad, mistika sufizm meylləri ilə yanaşı, onlarla tamamilə ziddiyyət təşkil edən həyat sevgisi, dünyəvi eşq, axirətpərəstliyə, tərki dünyalığa zidd olaraq səadəti yer üzərində axtarmaq, bu gün üçün yaşamaq, həyatın gözəllik və nemətlərindən istifadə etməyə çağırış motivləri də qüvvətli yer tutur.

Nəsimi lirik şairdir. Onun yaradıcılığında lirik poeziyanın əsas janrları, qəzəl, qəsidə, rübai və s. inkişaf etmişdir. Azərbaycan ədəbiyyatında ilk dəfə geniş fəlsəfi məzmunlu qəzəli Nəsimi yaratmışdır. Onun fəlsəfi qəzəllərində coşğun, mübariz ruh ifadə edildiyinə görə bunlar ümumiyyətlə oynaq, sürətli, qısa vəznərlə yazılmışdır.

Həm də bu vəzn, öz təbiəti etibarilə Azərbaycan dilinin ahəng xüsusiyyətləri cəhətindən çox əlverişlidir. Nəsiminin

şeyrlərində bu və digər buna bənzər əruz vəznləri heca vəzninə çox yaxın bir ahənglə səslənir.

Nəsimi poeziyasında olan xüsusiyyətləri yalnız forma məsələsi kimi izah etmək kafi deyil. Şeiri musiqiləşdirmək, onun misralarına, adətən musiqi və rəqs ahəngi vermək şairin yaradıcılığının ideya məzmunu ilə bağlıdır. Şair kütlələrə xitab etmək, öz şeyrlərini dillərdə, musiqi məclislərində geniş yaymaq və bu yol ilə də öz fikirlərini təbliğ etmək üçün bu üsullara müraciət etmiş, bu yolla gedərək Azərbaycan şeirində ilk dəfə nəğmə, tərənə janrı yaratmışdır. Bununla Nəsimi Azərbaycan şeirini bədii dil, ifadə vasitələri, vəzn, janr etibarilə zənginləşdirən, Azərbaycan xalq dilinin ifadə xüsusiyyətlərini şeirə gətirən görkəmli sənətkardır [bax: 6, s.264-290].

Bütün bunlara görə Nəsiminin şeyrləri öz zamanəsində dilçülər əzbəri olmuş, bu isə hürufiliyin geniş xalq kütlələri arasında təbliğində əsas rol oynamışdır.

Öz dövrü üçün bid'ətçi ideyalarına baxmayaraq, xüsusən məşəqqətli edamından sonra saf və cəsarətli insan rəmzinə çevrildiyi üçün Nəsiminin poetik irsi orta əsrlərin ədəbiyyat həvəskarları və kitab sənətkarları, katibləri tərəfindən yüksək qiymətləndirilmiş, bütün ziddiyyətlərə baxmayaraq, əsərlərinin üzü köçürülərək toplanmış və kitab nəşri meydana gələnə qədər əlyazma halında qorunub saxlanmışdır. XIX əsrdə çap işinin meydana gəlməsindən sonra Nəsiminin də irsinə maraq artmış, bu zamanəyə gəlib çatmış əlyazmalar əsasında şairin əsərləri nəşr edilmişdir.

XIX və XX əsrlərdə Türkiyədə Nəsimi irsini öyrənmək sahəsində ciddi addımlar atılmış, onun «Divanı» 1849-cu ildə (hicri 1260) İstanbulda «Təsviri-əfkar» mətbəəsində, 1881-ci ildə (hicri 1298) isə yenə orada «Əxtər» mətbəəsində nəşr olunmuşdur. Nəsimi «Divanı»nın ilk nəşrləri olmaq etibarilə əlbəttə bunlar əhəmiyyətlidir. Lakin bununla bərabər, bu nəşrlər natamam olmaqla, ciddi nöqsan və təhriflərdən də azad deyildir. Bu nəşrlərdə şairin dil-ifadə xüsusiyyətləri pozulmuş, dəyişdirilmiş, osmanlaşdırılmışdır.

Azərbaycanda ilk dəfə Nəsiminin «Divanı» 1926-cı ildə Salman Mümtaz tərəfindən nəşr edilmişdir. Bu «Divan» keçmiş Türkiyə nəşrlərinin bəzi nöqsanlarını təkrar etməsinə baxmayaraq, mükəmməlliyi, mətnlərin doğruluğu etibarilə əvvəlki nəşrlərdən xeyli fərqlənir.

30-cu illərdən sonra bir sıra qüsurlu cəhətlərinə baxmayaraq, Nəsimi yaradıcılığı üzərində bir çox araşdırmalar həyata keçirilmiş, Nəsimi əsərlərinin əlyazma nüsxələri əsasında üç cilddən ibarət elmi-tənqidi mətni hazırlanmış, onun poetik irsi müasir nəsilərə daha ətraflı çatdırılmışdır. 1973-cü ildə Yunesko tərəfindən Nəsiminin anadan olmasının 600 illik yubileyi ilə bağlı tədbirlərin keçirilməsi şairin adının dünya miqyasında tanındılmasında mühüm rol oynamışdır.

Nəsimi orta əsr tədqiqatlarında

Nəsimi şəxsiyyəti, onun həyat və fəaliyyəti ilə əlaqədar ilkin məlumatlara orta əsr mənbələrində rast gəlirik.

Şairin haqqında ilk müfəssəl məlumat verən təzkirəçilər içərisində Kastamonlu Lətifini qeyd etmək lazımdır. Lətifinin hicri 953 (1546)-cı ildə yazılmış «Məşahirü-ş-şüəra» adlı təzkirəsində verilən məlumat bəzi nöqsanlarına baxmayaraq çox əhəmiyyətli-dir. Lətfi Nəsimini «eşq meydanının sərbəzi-bibimi (qorxusuz əsgəri) və məhəbbət Kə'bəsinin fədayi-əzimi» - deyə tərifləyir.

Başqa məşhur təzkirəçilər də şairi müdafiə edərək onun qətlini təşkil edən şəriət xadimlərinə öz etirazlarını bildirmişlər. Lətifidən sonra Nəsimidən bəhs edən Türkiyə təzkirəçiləri əsasən onun məlumatını təkrar etmişlər.

Nəsiminin həyatı haqqında nisbətən müfəssəl məlumatı Əmir Kəmaləddin Hüseynin «Məcəlisül-üşşaq»ından öyrənirik. Bu əsərin ən qiymətli cəhəti ondadır ki, Nəsiminin öldürülməsini bütün digər məxəzlərdən daha geniş vermişdir. Sonrakı mənbələr Nəsiminin həyatı haqqında burada verilmiş məlumatdan irəli gəcdə bilməmişlər.

Müasir dövrdə Nəsimi haqqında bir-birini inkar edən və qarışıq salınan məsələlərin meydana gəlməsində, bir tərəfdən, katiblər, ikinci tərəfdən təzkirəçilər əsas rol oynamışlar.

Katiblər, xüsusən Osmanlı katibləri şairin əsərlərinin dilinə əl gəzdirmiş, onu daha çox «diyarbəkirlili» kimi təqdim etməyə çalışmışlar. Təzkirəçilər isə bir-birinə zidd gələn məlumatlar vermişlər.

«Riyazül-arifin» Seyid Nəsiminin adını Nəsimi Şirazi olaraq qeyd etdikdən sonra cənab Seyid İmadəddinin Şirazin yüksək dərəcəli seyidlərindən, öz zamanəsinin seçkinlərindən olub, Nəsimi təxəllüslü Seyid Şah Fəzlə mürid olduğunu əlavə edir. Həmin əsərə görə, Nəsimi 837 h./ 1433 m. ilində Mənsur Həllac kimi dar ağacından asılmışdır. Bəziləri Hələbdə şəhid oldu deyir, bəziləri isə məzarının Şirazin Zərqan kəndi yaxınlığında olduğunu göstərirlər.

«Farsnamei-Nasiri»də Nəsimi Şirazi kimi təqdim olunduqdan sonra göstərilir ki, o, Şirazin yüksək dərəcəli seyidlərindən, öz dilinin mühəqqiqlərindən olmuşdur. 840 h./1436 m. ilində Hüseyn Mənsur kimi şəhadət darına çəkildi, şəhadət sərbətini daddı. Məzarı Şirazin Zərqan kəndi yaxınlığında ziyarətgaha çevrilmişdir.

«Reyhənətül-ədəb»də Nəsimi yenə Seyyid İmadəddin Şirazi kimi təqdim olunur, onun arif, fəzil, kamil, mühəddis və usta bir şair olduğu göstərilir. Hüseyn Ayan göstərir ki, Nəsiminin mühəddis olması və hədis elminə vafiq olması haqqında heç bir başqa mənbədə məlumat verilməmişdir.

«Məcəlisül-üşşaq»ın 48-ci məclisi Seyid Nəsimiyə həsr olunmuşdur. Burada göstərilir ki, Nəsimi Fəzlullah Hürufinin nəfəhələrini və nəsimlərini qoxulamışdır. Qərribə bir şair olan Nəsimi gəncliyində aşiq oldu, nüktədən arif oldu.

Lətfi «Eşq meydanının qorxusuzu və cəsarətli, Məhəbbət Kə'bəsinin böyük fədaisi seyidlərin uyulmaya layiq olanı Seyid Nəsimidir», - deyəndən sonra yazır. Doğru nəsəbli seyidlərdən və vəlilərdəndir. Bağdad diyarında nəsim adlı nahiyədəndir. Buna görə də Nəsimi təxəllüsünü götürmüşdür. Abdallar zümrəsinə baş

və rəhbərdir. Təriqət elmindən və məşayix sirlərindən çox ürfanı vardır. Nəsiminin əslində Şeyx Şiblinin dərvişlərindən olduğunu, sonra Fəzlullah Hürufinin xəlifələri sırasına qatıldığını Lətifdən öyrənirik.

«Mənaqibül-arifin»dən bir də bu məlum olur ki, «Seyyid Nəsimi hürufi deyildir, nemətullahi idi, amma hüruf elmindən xəbərdar idi».

Aşıq Çələbinin «Məşairüş-şüəra» təzkirəsində bu məlumata rast gəlirik: «Nəsimi seyidlərin əfəndisidir. Türkmən soyundan və Diyarbəkir məmləkətindəndir». Aşıq Çələbi göstərir ki, Nəsimi Fəzlullah Hürufinin yaxınlığında ikən eşq və təsəvvüf yolunu seçmiş, fəqət nəfsini təbiiyə edərəkən yanlış yol tutmuş, bundan dolayı sözlərində zındıqlıq qoxusu meydana çıxmışdır. Aşıq Çələbi Nəsiminin divanı üçün «Övraqi-müzəhrəfə» təbiri işlədir, onun şeirlərindəki hürufilik anlayışını təqlid edir. Göstərir ki, hətta müridləri də Nəsimi üçün: «Leylə fiddari qeyrühü dəyyar» deyirmişlər.

Lətifdən 41 il, Aşıq Çələbidən 20 il sonra yazılan Həsən Çələbi təzkirəsində də Nəsimiyə aid bilgilər vardır. Xınalızadəyə görə, Nəsiminin adı İmadəddindir, Bağdadın Nəsim nahiyəsindən çıxdığı üçün Nəsimi təxəllüsünü almışdır. Mötəbər seyidlərdən olmuşdur. Gənc yaşında ikən eşq və məhəbbətə tutulmuş, ancaq sonra eşq yolunda aqlın yolunu itirərək Fəzlullah Hürufiyə mürid olmuşdur. Şeirlərində səthiyyətə meyli etmiş, nəhayət, eşq şərabı vücud qədəhindən daşınca yolunu azmışdır. Həsən Çələbi də Nəsiminin ölümünə səbəb olaraq dilini saxlamamasını göstərir, yazır ki, Nəsimi ağıla və şəriətə uymayıb, gizlədilməsi gərək olan sözləri açıqlamaqda israr etmiş, buna görə də Hələbdə şəriət və təriqət imamlarının fitvası ilə qətl edilmişdir.

Rzaqulu xan Hidayətın ardınca bütün İran qaynaqları Nəsimini şirazlı kimi təqdim edirlər. Maraqlıdır ki, İran mənbələri Nəsiminin türkcə divanı olduğundan da bəhs etmir [bax: 57, s. 11-17].

Nəsimidən bəhs açan müəlliflərin bəzisi onun ölümü ilə bağlı müəyyən rəvayətləri qələmə almış, əsl tarixi həqiqəti yazmaqdan çəkinmişlər.

Ərəb tarixçisi Müvəffəqəddin Əhməd ibn İbrahim əl-Hələbi (XV əsr) «Künuzüz-zəhəb tarixi-Hələb» adlı əsərində Nəsiminin ölümü haqqında daha doğru və tarixi həqiqətə uyğun məlumat verir. Tarixçi yazır ki, Nəsimi islam dini əleyhinə çıxdığına görə öldürülmüşdür [bax: 31, s.6-7].

Qeybi Sünüllah (? - 1661) özünün «Şöhrətnamə» əsərində Nəsimini xatırladaraq göstərir ki, Anadoluda olarkən bəktəşilərin şeyxi və rəhbəri Hacı Bayram Vəli: «Bizi –burada eşşəkmi hesab edirsiniz?» - deyərək onu qəbul etməmiş, onunla görüşməkdən imtina etmişdir. Doktor Hüseyn Ayanın yazdığına görə, hətta Nəsiminin Hələbdə öldürülməsində həmin Hacı Bayramın da əli olmuşdur [bax: 7, s.10; 74, s.26-27].

Şairin dəfni haqqında mənbələrdə dəqiq məlumat yoxdur. Ancaq Hələbdə dəfn olunduğunu bir çox qədim və yeni müəlliflər qeyd etmişlər. Böyük şairin qəbri haqqında məşhur türk səyahətçisi Övliya Çələbi yazır: «İç qələ xəndəyi kənarında şeyx Nəsimi təkkəsi bir kiçik asitanədir. Amma bir başqa ruhaniyyət var, Nəsimi həzrətləri dərisi yüzülmüş ikən bu məhəldə gəlib qaib olub, tilavəti-Qur'an edərəkən bulub yenə meydanı-siyasətə gətirdilər» [77, s.5]. Bu da maraqlıdır ki, Övliya Çələbi kimi dindar bir şəxs Nəsimi haqqında böyük hörmətlə danışıq [bax: 7, s.12].

Nəsimi yeni dövr tədqiqatlarında

Alman şərqşünası Hammer-Purqştal 1836-cı ildə Avropada ilk dəfə Nəsiminin bioqrafiyasını nəşr etdirmiş və onun həyat yolu, eləcə də yaradıcılığından bəzi nümunələrlə Avropa oxucusunu tanış etmiş, bu zaman istinad etdiyi mənbələrdəki yanlış məlumatları təkrarlamışdır.

Qərb elmində Nəsimi haqqında ilk dəfə geniş məlumat və rən alim ingilis Gibb olmuşdur. O 1900-cü ildə Osmanlı poeziyası haqqında kitabını nəşr etdirmiş və burada Azərbaycan şairinin

həyat və yaradıcılığını işıqlandırmışdır. Gibb müxtəlif mənbələrə əsaslanaraq göstərir ki, Nəsimi hürufilik ideyalarını yaydığına görə deyil, ənalhəqq sufilik ideyasına görə edam edilmişdir. S.Məmmədovanın fikrinə, Gibbin bu müddəası axıradək dəqiq sayıla bilməz. Çünki Nəsimi əslində məhz hürufi kimi qətlə yetirilmişdir, sufi panteizminin irəli sürdüyü ənalhəqq ideyası isə mahiyyətcə hürufizmə də yad deyildi, əksinə, onun əsas şüarlarından biri kimi qəbul olunmuşdu [bax: 104, s. 184-187].

30-cu illərdə Avropada islam ensiklopediyasını yazmış alman alimi Frans Bəbinger Türkiyədə nəşr olunmuş Nəsimi əsərləri ilə yaxından tanış olmuş, burada şairin həyatı və əsərləri haqqında müfəssəl məlumat vermişdir. Avropada 50-ci illərdə Nəsimi hürufizmi haqqında yazmış başqa bir alim italyan şərqşünası A.Bombaçi olmuş, şairin hürufi-panteist təsəvvürlərini şərh etmişdir [bax: 104, s.189-191].

Əlbəttə, Nəsimi kimi dühaya indiki dövrdə qahmar çıxmaq və onu özünüküləşdirmək hər kəsin arzusudur.

Müasir türk alimi Hüseyin Ayan yazır: «Şübhəsiz, Nəsiminin seyidliyi və ələvi-bəktəşilərin onu özlərinin yeddi böyük və ilahi şairindən birisi olaraq tanımlarının nəticəsi kimi şairə çeşidli yerlərdə məzarlar izafə edilməsinə səbəb göstərilə bilər. Nəsimi bu mühitlərdə böyük bir şəhid və məzlum bir vəli olaraq tanınmaqdadır. Ölümünün şəkli, şəriət yönündən də pis və çirkin bir iş görülməsi Nəsiminin zülmə uğramış olduğuna dair qənaətləri qüvvətləndirmişdir. Ələvi-bəktəşilərin digər böyük və ilahi şairləri bunlardır: Xətai, Füzuli, Pır Sultan, Qul Himmət, Virani və Yəmini» [bax: 57].

Kemal İdib Kurkçuoğlu 1973-cü ildə nəşr etdirdiyi «Seyid Nesimi Divanından Seçmələr» kitabının ön sözünü belə başlayır: «Seyyid Nesimi kimdir?

Seyyid Nesimi XIV əsrin son yarısı ilə XV əsrin bir neçə yılı arasında yaşamış olduğu katı surətte bilinen bir böyük *şairimizdir!* [71; 81, s.1].

Ancaq təkcə təzkirələrə və subyektiv orta əsr mənbələrinə əsaslanmaq özünü doğrultmur. Hər hansı bir şairin (ümumiyyətlə

müəllifin) əsərlərinin dil və üslub xüsusiyyətləri, müəllifin dil təfəkkür tərzini «yalançı» mənbələrdən daha qiymətli faktlar verir. Buna görə də belə məsələlərin həlli üçün filoloji tədqiqatların böyük qiymət kəsb etdiyi danılmazdır.

Əlbəttə, bizim üçün hər şeydən əvvəl korifey alimlərinin nüfuzlu fikirləri daha əsasdır. Belə şəxsiyyətlərdən biri olan böyük türk alimi Məhəmməd Fuad Köprülüzadə isə göstərir: «Bütün türk ədəbiyyatının ən yüksək müməssillətindən... bu ilahi sənətkar ləhcəyi-nəzmi etibarilə tamamilən Azəri dairəsinə mənsub olduğu halda, Osmanlı ədəbiyyatı üzərində də pək dərin izlər buraxdı» [34, s.17].

Belə bir şəraitdə Nəsimini öyrənmək, öyrənmək və yenə də öyrənmək, onun azərbaycanlı olduğunu qardaşlarımıza qəbul etdirmək üçün indikindən qat-qat artıq işlər görmək lazımdır.

Müşahidələr göstərir ki, Nəsiminin şəxsiyyəti və bədii irsi üzərində tədqiqatların yüzillərlə tarixi vardır, şairin fəlsəfi fikirləri isə alimlərin diqqətini yalnız sonuncu yüzillikdə cəlb etməyə başlamışdır.

Nəsimi yaradıcılığının fəlsəfə baxımından tədqiqi

Nəsiminin fəlsəfi fikirlərinin ayrıca tədqiqi XX əsrdən etibarən mütəxəssislərin diqqətini cəlb etməyə başlamışdır. Ancaq uzun tarixi bir dövr ərzində filoloqların apardıqları tədqiqatlarda da Nəsimi fəlsəfəsinin ayrı-ayrı nöqtələrinə bu və ya digər dərəcədə toxunulmuş, filoloqların Nəsimi fəlsəfəsi haqqında kifayət qədər ilkin sanballı fikirləri formalaşmış, bütün bunlar fəlsəfə sahəsində tədqiqatlar üçün ibtidai bir plan çizmişdir. Hələ 1946-cı ildə Ə.Ə.Səidzadə öz məqaləsinin çıxarışında göstərirdi ki, Nəsimini öyrənməyə başladığıda tezliklə əmin oldum ki, Nəsiminin fəlsəfəsinə tədqiq etmədən onun heç lirik əsərlərini də başa düşmək mümkün olmayacaqdır [bax: 113, s.28]. Əlbəttə, bunu illərlə Nəsimi poeziyası üzərində çalışan filoloq alimlər də başa düşmüş və öz tədqiqatlarında Nəsiminin fəlsəfi dünyasını dərk etməyə çalışmışlar.

Nəhayət, keçən əsrin ikinci yarısından başlayaraq, Azərbaycan fəlsəfə elmində ümumiyyətlə buna diqqət yetirilmişdir ki, ədəbiyyat sahəsində orta əsrlər Şərfinin böyük şairləri öz əsərləri ilə həm də fəlsəfi təfəkkürün inkişafına xidmət etmişlər, buna görə də belə müəlliflərin əsərlərinin yalnız ədəbiyyatşünaslıq baxımından tədqiqi çox vaxt onların poeziyasının və dünyagörüşünün təhlilində və tarixən qiymətləndirilməsində birtərəfli və yanlış fikirlərin meydana gəlməsinə səbəb olur [bax: 102, s.60]. Bundan sonra filosoflar Azərbaycan klassik ədəbiyyatına yeni gözlə baxmağa başlamış və bu zamanı ilk növbədə Seyid İmadəddin Nəsimi fəlsəfəsinə diqqət yetirmişlər.

Nəsimi haqqında Türkiyə alimləri tərəfindən olduqca qiymətli elmi-tədqiqat işləri yazılıb nəşr edilmişdir. Türk mənəblərini araşdıran Azərbaycan alimi M.Quluzadə onların daha çox ədəbiyyatşünaslıq sahəsində sanballı olduğunu, şairin fəlsəfi düşüncəsi istiqamətində isə nisbətən az əhəmiyyətli olduğunu göstərir. O yazır ki, Nəsimi haqqındakı elmi fikri genişləndirən, şairin ədəbi-tarixi mövqeyini öz dövrünə nisbətən daha ətraflı göstərən Fuad Köprülü istər hürufizmin mahiyyətini, ideya məzmununu, istərsə də Nəsiminin ictimai siyasi ideyalarını, islam dininə qarşı tənqidi münasibətini işaqlandıra bilməmiş, şairin tarixi rolunu əsərlərinin bədii formasında, ədəbi dilinin zənginliyində görmüş, onun yaradıcılığında böyük ictimai-fəlsəfi ideyaları qiymətləndirə bilməmişdir. Abdulbaqi Görpınarlı Nəsimiyə dərin məhəbbətlə yanaşsa da, hürufilik və Nəsiminin fəlsəfi ideyaları haqqında elmi-fəlsəfi fikri qane etməyən nəticələrə gəlmişdir. V.M.Qocatürk Nəsiminin fikir dərinliyini axıradək duya bilməmiş, onu məhdud təriqətçi kimi başa düşmüşdür [bax: 37, s. 104-106].

Ümumiyyətlə xarici ölkələrdə aparılmış filoloji tədqiqatlarda daha çox orta əsr təzkiyələrinə istinad edilmiş və Nəsiminin şəxsiyyətinin, milli mənşəyinin və anadan olduğu yerin müəyyənləşdirilməsi istiqamətində müzakirələr aparılmışdır. Şairin fəlsəfi dünyası daha çox Azərbaycan alimlərinin diqqətini cəlb etmişdir. Hətta Y.E.Bertels, A.Krımski, İ.Braginski kimi dünya

şöhrətli şərqşünaslar da Nəsimini yüksək qiymətləndirmiş, ancaq onun yaradıcılıq problemləri ilə xüsusi məşğul olmamışlar. Əcnəbi mütəxəssislərdən yalnız ingilis şərqşünası Gibb Nəsimidə hürufiliklə sufizmin qarışdığını qeyd etmiş, şairin ən çox Allahın insan təbiətində mövcud olması konsepsiyası üzərində durduğunu göstərmişdir [bax: 37, s.113-115].

Azərbaycan ədəbiyyatşünaslarının Nəsimi fəlsəfəsi haqqında yazdıqları, bir tərəfdən fəlsəfə mütəxəssislərinə material verdiyi halda, digər tərəfdən, həm də bu sahədə dolaşq fikirlərin meydana gəlməsinə də səbəb olmuşdur. Məsələn, Mirzə İbrahımov yazır: «İstər müsəlman din xadimləri, istərsə də xristian ruhəniləri tərəfindən xalq arasında təbliğ edilən zahidlik və tərki-dünyalıq orta əsrlərdə adi bir hal almışdı... Bütün Şərq ölkələrinin böyük şəxsiyyətləri bəzən qəzəb və hiddətlə, bəzən isə kinayə və sarkazmla bu barədə yazırdılar. Nəsiminin lirik şeirlərində dünyəvi məhəbbətlə qızınan gözəl üzlü və zərif qız obrazı ilə yanaşı, tez-tez başqa bir obraz - zahid obrazı da canlanır. Nəsimiyə görə, bu ürəyi və qəlbə olmayan, məhəbbət və şafqət hissələrindən xali bir adamdır... Göstərmək lazımdır ki, Nəsimi öz yaradıcılığının ilk illərində sufiliyə sadıq olsa da, sufilik sahəsində şeirlər yazsa da, onun şeirlərində «zahid» və «sufi» sözləri çox vaxt sinonim kimi işlədilir. Məsələ burasındadır ki, Nəsimi sufiliyi X əsrdə «ənəl-həqq!» şüarını irəli sürmüş və buna görə də edam edilmiş məşhur İran şairi Hüseyn Həllac Mənsurun müəyyənləşdirdiyi şəkildə qəbul edirdi. Sonralar da, Nəsimi hürufiliyə tam qovuşandan sonra da Mənsurun obrazı onun şeirlərində öz yerini tərki etməmişdir. Ancaq rəsmi dinlə barışmış sufilik özünün ifrat zahidliyi ilə Nəsimi üçün yad və nifrət doğuran bir şey olmuşdur» [96, s. 18-19].

Əlbəttə, sufiliklə hürufiliyi belə kəskin şəkildə fərqləndirmək, guya ki, sonrakı əsrlərdə sufiliyin başdan-ayağa tərki-dünyalıq təbliğ etməsini iddia etmək özünü doğrultmur. Z.C.Məmmədov yazır ki, XII əsrdə meydana gəlmiş sührəvərdilik, qadirilik, yəsəvilik, rafiilik, kübrəvilik və başqa sufi təriqətləri XIII-XIV əsrlərdə öz fəaliyyətini daha da genişləndirmiş, möv-

ləvilik, nəqşbəndlik, hürufilik kimi yeni silsilələrin meydana çıxmasına şərait yaratmışdır [bax:44, s. 186-187].

Təbiidir ki, bu təriqətlərin heç də hamısı türki-dünyalıq təbliğ etməyə meyli göstərmir və buna xidmət etmirdi. Eləcə də buradan hürufiliyin sufilikdən meydana gəldiyi göstərilir ki, onun da ən böyük nümayəndələrindən biri Nəsimi sayılır. Demək, Nəsimi, ümumiyyətlə sufiliyi rədd edə bilməzdi. Nəsimi bütövlükdə cərəyanın özünü deyil, onun türki-dünyalığa çağıran hansısa bir qolunu və ya nümayəndələrini inkar edə bilirdi. Bu, məsələn, sufilikdən törəmiş qələndərlik təriqəti ola bilərdi. Məlumdur ki, qələndər - hər sayaq dünyəvi bağlantılardan azad olan, paltar, yemək və hətta ibadətə etinasız yanaşan, başlarını qıraraq diyar-diyar gəzən dərvişlərə deyilir. Bunlar heç bir rəsmi iş, vəzifə borcu tanımır, dünya və axirətə də laqeyid olur, bəziləri isə həqiqətən bütün varlığından keçərək öz canı və qəlbi ilə təkcə haqqın cəlal və camalını istəyən təmiz bəndələr kimi olurlar [bax: 21, s.55-56].

Zahidlik isə yalnız qələndərlik kimi hansısa bir təriqətin real həyatda ifrat icrası sayıla bilər. Belə ki, zahid - güşənişin və türki-dünyalıq həyat tərzini seçən şəxsdir. Sözlük rəmzi yozumu belədir: ze - zahiri bər-bəzəkədən (zinətdən) uzaq olmaq, əlif - axirətə etiqad, ha - nəfsin havasından vaz keçmək, dal - dünyanı ötürü bilmək. Həqiqi zahid nə dünya neməti ilə sevinməz, nə də onu itirməklə kədərlənməz. Ariflər özünü zahidliyə vuranları riyakar adlandırmışlar [bax: 21, s.84].

Ədəbiyyatşünas S.Şıxıyevanın fikrincə, Xaqani Şirvani və Seyid İmadəddin Nəsimini birləşdirən mühüm cəhətlərdən biri hər ikisinin heyratəmiz «mənaəmlilik» («ənəniyyət») iddiasıdır. «Bəlkə də, zamanında müasirlərini qıcıqlandıran bu iddialar və məğrur ədalar bu gün onların varisi olan bizlərin qəlbini qürur hissi ilə doldurur, insan şəxsiyyətinə hörmət aşılayır». Müəllifin fikrincə, «ardıcıl arif və sufi» olan Nəsimi «mənaəmlilik» iddiasının təsiri altında öz sözlünün qaynağının «o biri ələmdən olması» inanır [bax: 53, s.3-4].

Göründüyü kimi, tədqiqatçı burada iki Azərbaycan şairinin etik-fəlsəfi dünyasını qarşılaşdırmağa və onların arasında eyniyyət axtarmağa cəhd göstərir. Əlbəttə, Xaqani də, Nəsimi də - hər ikisi arif insan olmuşlar, ancaq onlardan birincisinin həm də sufi olduğunu iddia etmək mümkün deyil. Xaqanidə sufilik yoxdur, olsa-olsa, Xaqaninin fəlsəfi düşüncə tərzinin sufiliyə təsir etdiyi haqqında danışmaq mümkündür. Xaqaninin «mənaəmlilik» dünyəvi səviyyədədir. O özünü və özü ilə yanaşı ümumiyyətlə insanı tərənnüm edir, məziyyətlərini ucalıqlara qaldırır və Xaqani mənaəmlilik bünunla kifayətlənir. Nəsimidə isə hər şey başqa cürdür.

Məlumdur ki, arif - Haqqı və həqiqəti yetərincə tanıyan mərifət sahibidir. Qəlbi və nəfsi maddi ehtiraşlardan təmizlənmiş, batini aydınlıq tapmış kamil insandır. Haqqı, Onun mahiyyət (zat), sifət və hərəkətini öz qəlb aynasında müşahidə edən, öz cismani varlığını fəna etməklə ruhən Haqqın varlığında əbədiyyət qazanan (bəqa ələminə qovuşan) dərvişdir. «Arif» sözlünün rəmzi açıqlaması: eyn - ali himmət sahibi, əlif - Haqq ilə ülfət tapmaq, re - Haqqın rəhmətini qazanmaq, fe - fəzilət və fəna yolu çusu deməkdir [bax: 21, s.39].

Xaqaninin mənaəmlilik və arifliyi onun düşüncə tərzində və ətrafındakı konkret insanlara münasibətində təzahür edir. Onun qəlbi və nəfsi heç də maddi dünyadan ayrılmamışdır, Xaqani bütün dünyanı istəyir, bu dünyada özünün mənaəmliliyini müdafiə edir, özünə layiq olduğu yeri tələb edir. Nəsimidə isə bütün bunlar yoxdur. Xaqanidən fərqli olaraq, Nəsimi özünü «göylərə qaldırmır», əksinə, «öz cismani varlığını fəna edir», göyləri yerə endirir.

M.Əsgərov haqlı olaraq yazır: «Müasir dövrümüzdə Nəsimi əsərlərini hətta hər hansı ən mükəmməl ərəb-fars dilləri lüğəti ilə başa düşmək olmur. Çünki Nəsimi əsərlərində işləənən «ni-gar», «gözəl», «üz», «saç», «kiprik», «qaş» («hacib»), «zülfi» («səd»), «ağız» («dəhan»), «dodaq» («ləb») və s. kimi ən adi sözlər belə zahiri mənalardan əlavə, çox geniş və dərin fəlsəfi, siyasi-ictimai mənanaya da malikdir» [29, s.280].

Bu onu göstərir ki, Nəsimi sözünün, Nəsimi misralarının, Nəsimi fəlsəfəsinin dərin mənalılarına çatmaq üçün filoloq fəlsəfəni, daha çox isə məhz hürufiliyi, fəlsəfə mütəxəssisi isə filologiya məsələlərini bilməlidir. Buna görə də Nəsiminin fəlsəfəsini öyrənmək üçün filoloji-fəlsəfi tədqiqatın aparılması və yalnız bundan sonra Nəsimi fəlsəfəsi ilə əlaqədar ümumiləşdirilmiş nəticələrə gəlinməsi əsas şərtidir.

III FƏSİL. NƏSİMİNİN FƏLSƏFƏSİNİN TƏDQIQI

Müasir Azərbaycan fəlsəfə elmində Nəsimi ilə cəmi bir neçə fəlsəfə tarixçisi məşğul olmuş, eləcə də ayrı-ayrı mütəxəssislər başqa mövzuda yazdıqları tədqiqat işlərində Nəsiminin də fəlsəfəsinə bu və ya digər dərəcədə toxunmuşlar.

Biz elə bir dövrdə yaşayırıq ki, əvvəlki əsrin ideoloji buxovları altında yazılmış hər bir əsərə yeni konsepsiyadan yanaşmaq münasib sayılır. XX əsr Azərbaycan nəsimişünaslığının keçdiyi yola bir daha nəzər salmaq, aparılmış tədqiqatların nöqsanlı cəhətlərini müəyyənləşdirmək lazım gəlir. Belə ki, ötən əsrin vüqar ateizm cəmiyyətində böyük şair və mütəfəkkir haqqında yazılmış əsərlərdə bəzən onun fikir dünyasına subyektiv baxışların olduğu, bəzən şüarçılıqla Nəsiminin dinsizlik səviyyəsinə endirildiyi bir həqiqətdir.

Ə.Həsənoğlu yazır ki, şairin dinsiz kimi qələmə verilməsinin əsas səbəblərindən biri sovet hakimiyyəti dövründə İslam dininin hərtərəfli sıxışdırılaraq, dinsizlik səviyyəsinə endirilməsi olmuşdur. Bu dövrdə bütün təbliğat dinimizə qarşı yönəldildiyindən, böyük şəxsiyyətlərin yaradıcılıqlarının həqiqi təhlili əks təsir göstərə biləcəyindən böyük ciddi-cəhdlə qarşısını almağa çalışmışlar. Elə bu səbəblərdən Nəsimi poeziyası uzun illər ərzində tələsik və yanlış araşdırılmış, onu dinsiz, kafir, panteist, özünü, yaxud kimi isə Allaha şərik qoşan şəxs kimi ictimaiyyətə təqdim etmişlər [bax: 25, s.11-12].

Bu sözlərdə bir həqiqət olsa da, müəllifin mövqeyini bütöv şəkildə qəbul etmək olmaz. Çünki belə bir şəraitdə də Nəsiminin yaradıcılığı və fəlsəfəsi haqqında kifayət qədər sanballı və obyektiv elmi əsərlər yazılmış və nəşr edilmişdir. Bununla yanaşı, ayrı-ayrı kitab və məqalələrin təftişi və nəzərdən keçirilməsi dövrümüzün tələbindən irəli gəlir. Bunun üçün ilk növbədə XX əsrdə yaşayıb-yaratmış görkəmli Azərbaycan alimlərinin Nəsimi ilə bağlı fikir-lərinə qayıtmaq lazımdır. Hər şeydən qabaq XX əsrin böyük bir hissəsini stalinizm dövründə yaşamış Azərbaycan

elminin ümumiyyətlə subyektiv fikirlərlə zəngin olmasına, kommunist partiyasının irəli sürdüyü tələblərə müvafiq şəkildə çıxardığı nəticələrə diqqət yetirmək olar. Etiraf etmək lazımdır ki, bu dövrdə Azərbaycan alimlərinin başqa çıxış yolu olmamış, digər tərəfdən, onlar ideoloji təsirlərə «güzəştə getməklə» bir çox orta əsr Azərbaycan şəxsiyyətlərinin elm və mədəniyyət tariximizdə yerinin qorunmasına, onların adlarının tanınmasına nail olmuşlar.

Vəhicəsinə repressiya qurbanı olmuş görkəmli Azərbaycan filosofu Heydər Hüseynov hürufiliyin feodalizm və onun Şərqdə ideologiyası olan rəsmi islam dininə qarşı qəti mübarizə formalarından biri olduğunu göstərir. Onun fikrincə, teymurilərin ağır istila illəri Nəsimi yaradıcılığında öz əksini tapmışdır. Kütlələrin işğalçılar əleyhinə etiraz hərəkatının ideya təmsilçisi hürufi hərəkatı olmuşdur. Diqqəti buna yetirmək olar ki, burada alim «feodalizmin və onun Şərqdə ideologiyası olan rəsmi islam dininin» əleyhinə söz deməklə, Azərbaycan tarixində mühüm rol oynamış bir faktı ona qarşı qoyur və bununla hürufiliyin tarixini bolşevizm təbliğatı üçün əlverişli səviyyədə təqdim edərək əslində onun yaddaşlardan silinməsinin qarşısını almağa çalışır, onu xilas edir. Əlbəttə, bu cür subyektivlik düzgün qiymətləndirilməyə layiqdir.

Müəllif sonra yazır: «Nəsimi Qur'an təlimini inkar etməklə bütün müsəlmanları islam dininə sitayiş etməkdən əl çəkməyə çağırır» [95, s.19].

Burada bu fikir isə həqiqəti əks etdirmir, yalnız zamanın tələblərinə xidmət edir.

Nəsiminin bir hürufi kimi Qur'ani-Kərimi inkar etməsi fikrinə başqa mənbələrdə də rast gəlmək mümkündür. Əlbəttə ki, bu heç vaxt belə ola bilməzdi. Nə hürufilik bütövlükdə, nə də Nəsimi özü heç də dinin əsas atributlarından üz çevirməmişlər. Hürufiliyin bir ideologiya kimi məhz Qur'ani-Kərimə, onun yazılmasına, ərəb hərflərinə istinadən meydana gəlməsi faktı özlüyündə bu fikri rədd edir. Məlumdur ki, hürufiliyə görə, kainatın əsl ünsürü olan hərflər hər peyğəmbərə getdikcə daha çox sayda

məlum olmuşdur. Məsələn, Adəmə 9, İbrahimə 14, Musaya 22, İsayə 24, Məhəmmədə 28 və son peyğəmbər Fəzlullaha 32 hərflər məlum idi. Son dörd peyğəmbərə məlum olan ünsürün sayı onlardan hər birinə nazil olan kitabın yazıldığı dilin əlifbasındakı hərflərin sayı qədərdir. Bu ibrani dilində 22, yunancada 24, ərəbcədə 28, farsçada 32-dir [bax: 13, s.258].

Bəziləri hürufilərin və konkret olaraq Nəsiminin peyğəmbərə münasibəti haqqında subyektiv fikir söyləyirlər. Belələri nəzərə almırlar ki, hər şeydən öncə öz humanizmi ilə, insana məhəbbəti ilə tanınmış Nəsimi heç vaxt Məhəmməd Peyğəmbər kimi bir insana başqa gözlə baxa bilməzdi.

Salman Mümtaz şairin Peyğəmbərə müraciətlə:
Məqami-çşqi-Məhəmməd bu gün Nəsimiyədir,
Kəmalı-ali-nəbidir ki, qıldı ol idrak
və
Ki, Nəsimiyə tərəhhüm, ya şəfiəl-müznibin
Həsili iki cəhanda sənə, cy pakizə zat

-məqtəli xətlər yazdığına diqqəti cəlb edir [bax: 50, s.144].

Yaradıcılığının başqa nümunələrinin heç birində isə Nəsimi Məhəmməd Peyğəmbərə heç bir müğayir mövqə əlaməti göstərməmişdir.

Nəhayət, üçüncü qrupdan olan müəlliflər Nəsiminin Allah-Taalaya münasibətində yanlışlığa yol verir, onun guya ki, Allah-Taalanı inkar etdiyini iddia edirlər. Bunun tam əsassız olduğunu sübut etmək üçün hürufiliyin banisi və Nəsiminin ustası Nəsiminin vəsiyyətnaməsindəki [bax: 19] aşağıdakı cümlələrə nəzər yetirmək kifayətdir:

«Allahın, Allahın, Allahın xatirinə, övladlarımla qorunmasında qüsura yol verilməsin» [s.195].

«Ürəklərini Allaha bağlasınlar ki, kimsəsizlərin hamisi, çarəsizlərin çarə edənə odur. Din bərəsində aralarında təfriqəyə yol verməsinlər» [s.195].

«Övladların kiçiyini Seyid Məhəmməd oğlu Seyid Əliyə verin» [s.197].

«Mənim övladlarının yeganə vəkili Allah...» [s.197].

«Əlbəttə, əlbəttə, əlbəttə, övladlarının qorunmasında qüsura yol verilməsin. Allahın namusunu qorusunlar» [s.197].

«Allaha ürək bağlasınlar, kimsəsizlərin hamisi və çarəsizlərin çarə edəniodur» [s.198].

Göründüyü kimi, burada Nəsimi bütün insanların sitayiş etdiyi Allahı hər şeydən üstün tutur, ancaq «Allahın namusunu qorusunlar» - deməklə başqalarından fərqli olaraq, ulu Allahı həm də insanların («övladlarının») qəlbində görür. Zənnimizcə, hürufiliyi və Nəsimi fəlsəfəsini axıradək obyektiv şərh etmək üçün vəsiyyətnamədəki bu cümlələrin böyük əhəmiyyəti vardır.

Bələliklə, Nəsiminin də, başqa hürufilərin də Allah-Təalaya, Onun sözlərini çatdıran Qur'ani-Kərimə və Peyğəmbərə inandığı özünü bariz şəkildə göstərir. Nəsimi və başqa hürufilər şəriət qanunlarının, özlərini dini həyatda əsas söz sahibi hesab edən və Allah-Taalaya yetişmək, cənnətə düşmək yollarını öyrədən insanların uydurma fikirlərinin, müsəlman fihhinin əleyhinə çıxırdılar. Hürufilik təlimi ilahiyə qovuşmağın başqa yollarını, həqiqət hesab etdiyi yolu təbliğ edirdi.

Ümumiyyətlə, diqqətlə yanaşdıqda subyektiv mövqedən söz deyən müəlliflərin əsərlərində fəlsəfi fikirdən daha çox, ideoloji fikrin özünə yer tutduğu görünür. Məsələn, Salman Mümtaz da orta əsr təzkirələrindən irəli gələn belə bir fikri qəbul edir ki, Nəsimi «hürufi məzhəbində olduğu üçün bəzən xalqın etiqadına müxalif və idrakına sığmayan sözlər söylərdi» [50, s.283].

Ə.H.Əsənoğlu yazır: «İmadəddin Nəsimiyə geydirilmiş bu qondarma deyim onu XVIII əsrdə bir termin kimi ortaya çıxmış «panteist» damğası ilə damğalamağa şərait yaratmışdır. Mən qəti deyə bilərəm ki, Nəsimi panteist olmamışdır» [25, s.11].

Bu fikir də özünün fəlsəfi düşüncədən uzaqlığı, daha çox subyektivliyi, yeni dövr üçün şüarçılığı ilə diqqəti dəlb edir. Ortaya sual çıxır ki, görəsən müəllif «panteist» terminindən niyə belə qorxur? Məlumdur ki, panteizm fəlsəfi təliminə görə, «Allah təbiətin hüdudlarından kənarda yerləşməyib, onunla eyniyyət

təşkil edən şəxssiz başlanğıcdır. Panteizm Allahı təbiətdə əridir, təbiətdən yüksəkdə duran başlanğıcı inkar edir» [18, s.330].

Azərbaycanda sufilik dini-mistik təlimi və neoplatonçuluq zəminində işlənmiş aristotelizm hələ erkən feodalizm dövründən yayılmağa başlamışdır. Bütün Şərqdə olduğu kimi, Azərbaycanda da şəxsiyyəti Allahla, təbiəti ilahi qüvvə ilə eyniləşdirən panteist-filosoflar özlərini sufi adlandırırdılar [bax: 95, s. 12-18].

Məlumdur ki, XII əsrin sonları -XIII əsrin əvvəllərində İbn Ərəbinin irəli sürdüyü müddəalar əsasında sufizmə panteist sisteminin əsası qoyulmuşdur. Z.C.Məmmədovun fikrincə, əslində sufizmin panteist fəlsəfəsi hələ İbn Ərəbidən yarım əsr əvvəl Azərbaycan filosofu Eynəliqızat Miyanəcinin əsərlərində öz ifadəsini tapmışdır [bax: 44, s.66-67].

Görkəmli türk alimi Abdulbaqi Gölpınarlının izahatına görə, «panteizm hər şeyi Allah tanımaq, varlığı ancaq ona verməkdir. Bunu sonsuzluq, sonu olan varlıq, Tanrı təbiət olaraq bilinmişdir deyə, - tərif edənələr olmuşdur. Bu vəhdəti-vücut, yəni varlıq birliyi deyil, vəhdəti-mövcud, yəni varlıqların, təbiətin birliyi inancına gəlir və təbiətin Tanrı olmasına, təbiətdən başqa bir varlıq, bir Tanrı, bir gerçək tapılmamasına inanmaqdır ki, ateizmədən, Allahı tanımamaqdan başqa bir şey deyildir. Fəqət, sonsuzluq Tanrı, sonu olan varlıqlar aləmini izhar etmişdir, var olanlar Onun təcəllisidir, fəqət bu təcəlli təcəlli edənə eyni deyildir, günəşin işığı, günəş olmasa, meydana gəlməz, amma o işıq günəşin özü ola bilməz, özündən ayrı da deyildir, - deyilirsə, onda bu inanc Allahı tanımamaqdan qurtulur» [65, s. 41].

S.H.Əsənlə Qur'ana istinad edən rəsmi islamla mütəzili, sufi və s. islamı arasında ixtilaf görünən müasir tədqiqatçılara etiraz edərək yazır ki, islamdakı bu və ya digər cərəyanlara, bu və ya digər mütəfəkkirlərə zındıqlar adı altında düşmənçilik münasibəti əslində ideya-fəlsəfi dünyagörüşü zəmininə deyil, daha çox siyasi düşüncələrə əsaslanırdı [bax: 91, s.49-50].

Bələliklə, XIV-XV əsrlərdə panteist olmaq bu gün fəlsəfi tarixi ilə maraqlanan həvəskarları həyəcanlandırmalı deyil.

A.A.Səidzadə Nəsiminin materialistlər düşürgəsinə mənsub olduğunu göstərərək, onun ayrı-ayrı deyimlərinin qədim yunan mütəfəkkirlərindən Aqrigentli Empedokl təliminə əsaslandığını qeyd edir. Onun dediyindən məlum olur ki, empedoklizm Nəsimi yaradıcılığının hansısa bir dövrünə deyil, bütünyaradıcılığına təsir göstərmişdir. Müəllif daha sonra səhvən qeyd edir ki, şair dörd ünsürdən birini əks etdirən Nəsimi təxəllüsünü yaradıcılığının əvvəlindən axırına qədər işlətməmiş, başqa heç bir təxəllüslə şeir yazmamışdır. Başqa bir yerdə isə göstərir ki, Nəsiminin ayrı-ayrı misralarında Nəsiminin vasitəçiliyi ilə digər qədim yunan alimi Anaxaqoronun təsiri duyulur. Nəsimi İbn Sina təliminin təmsalında aristotelizmlə geniş polemikaya girir. Ancaq Nəsimi Empedoklun yunan mətnləri ilə yalnız ərəb və fars tərcümələrində və «Cavidannamə»nin vasitəsi ilə tanış olmuşdur. A.A.Səidzadə Nəsimi qəzəllərini Empedoklun «Təbiət haqqında» və «Fəharətlər haqqında» poemaları ilə də müqayisə edir [bax: 113, s.29-38].

Nəsimi hürufiliyin əsas şəxsiyyətlərindən biri olsa da, onun fəlsəfəsini nə islam dinindən, nə sufilikdən, nə də təsəvvüfdən ayrı götürmək mümkün deyildir.

«Din - fəlsəfə - təsəvvüf» triadası haqqında isə elmdə hələ də bir-birinə zidd olan müxtəlif fikirlər mövcuddur.

S.H.Həsənlinin fikrincə, orta əsr müsəlman filosoflarının nəzərində ənənəvi fəlsəfə həmişə dini həqiqətlərin intellektual və rəsonal mülahizə dilində ifadə vasitəsi olmuşdur [bax: 91, s.39].

A.Gölpınarlı isə yazır ki, fəlsəfə aqli yolla gerçəyə çatmağa çalışır, təsəvvüf isə aqlın gerçəyə çata bilməyəcəyinə, gerçəyə ancaq eşq və məhəbbət yolu ilə çatmağın mümkün olacağına inanır. Fəlsəfə biliyə əsaslanır, təsəvvüf isə biliyi ancaq bir vasitə olaraq qəbul edir. Fəlsəfənin dinlə əlaqəsi yoxdur; sufilər əsl dini, dinin iç üzünü özlərinin bildiklərinə inanırlar. Fəlsəfədə əxlaqı təmizləmək, varlığından keçmək ancaq işraqlilik nəzəriyyəsinə qəbul edənlərdə vardır, lakin bir mürsidə uymaq, zikir, xəlvət və s. yoxdur; təsəvvüf isə bunları əsas olaraq qəbul edir. Buna görə də sufilər fəlsəfəni və filosofları qınayır, təsəvvüfün batin elmi olduğunu söyləyirlər [bax: 65, s.78].

Mövlana filosoflara yalnız aqla qiymət verdikləri üçün etiraz edir. Göstərir ki, insan hər zaman görmədiyi, eşitmədiyi bir şeyə aşıqdır, gecə-gündüz onu axtarar, istəyər. Görüb anladığı şeydən isə sıxılır və qaçır [bax: 72, s.XXIII]. M.Y.Quluzadə göstərir ki, sufizmdə olduğu kimi, hürufizmin də fəlsəfi əsası panteizmdir. Bu cəhətdən hürufilik sufizmin tərəqqipərvər təriqətləri ilə, birinci növbədə İbəc Mənsur, Fəridəddin Əttar, Cəlaləddin Rumi, Şeyx Mahmud Şəbüstəri kimi görkəmli sufilərin təlimi ilə son dərəcə əlaqədardır. Lakin hürufi panteizmi bir sıra xüsusiyyətlərinə görə sufi panteizmindən xeyli fərqlənir.

Hürufizmdə Allahın təbiətində, əşyada, sözdə, xüsusən insanda təəcəssümü fikri əsasdır. Buna görə hürufilər Allahın ümumiyyətlə insanda, xüsusi halda isə kamil insan kimi Fəzlullahda təəcəssüm etdiyinə inanırlar. Bu təlimə əsasən insan öz varlığında olan ilahi ünsürü əxlaqi-mənəvi təkamül yolu ilə inkişaf etdirir və Allah dərəcəsinə yüksəlir, Allah olur, onunla eyniyyət təşkil edir. Bu nəzəriyyənin dərin ictimai kökü var: hürufilər deyirdilər ki, hökmdarlar və din-şəriət xadimləri ədalətsiz, qaniçən və riyakardırlar. Onlar öz şəxsi mənafehləri, şöhrətləri üçün xalqları qırıqına verir, qətl-qarətlə varlanırlar və özbaşınalıq törədirlər. İnsanları ədalətə qovuşdurmaq üçün yeni tipli hökmdar, kamil insan lazımdır. Belə insan isə Fəzlullahdır. Fəzlullah Allahın təmsali, onun naibi və əvəzidir. O, öz qüvvəsi ilə ədalətsizliyi, qanlı müharibələri, zülmü, işğalçılığı, soyğunçuluğu aradan qaldıracaq, dini ehkamların mənasız qanun-qaydalarını, ehkamçılıq əsarətini: oruc, namaz, məscid xürafatını ləğv edəcək. Sufizmdəki panteizm sırf fəlsəfi, seyrçi, passiv mahiyyət daşıyır. Hürufizmdəki panteizm isə fəaldır, praktik siyasi-ictimai məqsədlər güdür. Ölkələrin idarəsini Allah şəklinə olan Fəzlullah kimi rəhbərlərə tapşırmağı əsas tutur.

Hürufilikdə Ailah eyni zamanda söz-kəlam şəklinə təəcəlli edir, söziər isə hərflər vasitəsilə ifadə olunur. Demək, Allah sözlərdə təəcəssüm etdiyi üçün eyni zamanda hərfələrdə əyan olur, hərfələr isə kamala çatmış insanın üzündə əks olunmuşdur [bax: 7, s.8-9].

«Təsəvvül təlimi eşqlə elmin vəhdətində özünü büruzə verir» [25, s.18].

Başqa bir yerdə isə deyilir ki, hürufilərə görə, ağıl ilə kainatı, təbiəti və insanı dərk etmək mümkündür. Ağılın əsasında da səs, söz və hərflər durur. Nəsimidə hərflər və rəqəmlərin bu mənada öz əlaməti vardır. İnsan öz idrakı ilə «mə'nəm Allah» məqamına yüksələ bilər. Sufi-panteist şəirlərində Nəsimi ali bir eşqi tərənnüm edərək insan-Allah anlayışını irəli sürür, zərrədə günəş axtararaq varlığın bir vücudun vəhdətindən yarandığını söyləyir. Şairin lirik qəhrəmanı da mütəfəkkir və arif bir aşıqdır. Yüksək bir eşq onu kamala çatdırır, həyat yoluna işıq saçaraq öz yaradıcısı ilə qovuşdurur. Bu aşiq özünü bütün qüsurlardan, keçici meyllərdən təmizlədiyinə görə ruhən və mə'nən əlçatmaz zirvələrə yüksəlir və nəhayət, həyat faciəsi və kədərdən qurtulur. Nəsimiyə görə, belə insanın məşhur sufi alimi Həllac Mənsur (X əsr) kimi «ənəlhəq» (mə'nəm Allah, mə'nəm həqiqət) deməyə tam haqqı vardır. Həyatda ən böyük həqiqət də, yaradıcı da, əsrarəngiz sirlər mənbəyi də elə insandır. Buna görə də şair bu qadir insanı öz olum və ölüm yolunu eşq günəşilə işıqlandırmağa səsləyir, məhəbbət vasitəsilə həqiqəti tapacağına inandırır.

Nəsimi şeirində aşiq haqqı tapmış bir insandır. Dərin düşüncələrdən sonra o, haqqı, ideali kənarında deyil, özündə axtarıb tapır, haqqın göylərdə yox, özündə olduğunu dərk edir və bunun üçün də öz varlığında yaradanla yaradıcının birləşdiyi qənaətinə gəlir:

Utandır arifin əqli, sənə insan demək neyçünki,
İnsandır deməz kimsə sənə ya xəliqəl-insan.

Burada bir tərəfdən «sufizmdə məhəbbətə, hürufilikdə isə ağıla üstünlük verilir», - deyə bu iki anlayış bir-birindən fərqləndirildiyi halda, başqa bir səhifədə göstərilir ki, «sufizm təriqətində əksini tapan bir sıra əqli-mənəvi və fəlsəfi düşüncələr» Nəsiminin diqqətini cəlb edirdi [bax: 31, s.7-9].

Maraqlıdır ki, ayrı-ayrı tədqiqatçıların «sufizmdə məhəbbətə, hürufilikdə isə ağıla üstünlük verilirdi» [məsələn: 31, s.9]

kimi bəsit nəticələri hürufiliyin ən böyük nümayəndələrindən biri olan Nəsimiyə münasibətdə özünü axıradək doğrultmur: Nəsimiyə də ağıl və eşq bir-biri ilə ayrılmaz vəhdət təşkil edir.

«Nəsimi yaradıcılığında «mə'n» həyatdır, gözəllikdir, kainatdır, bəşəriyyətin taleyidir. O elə bir poetik dünyadır ki, bütün kainatın sirləri onda gizlənmişdir. O əbədi və əzəlidir. Dünyada müxtəlif şəkillərdə təzahür edir. O elə bir gözəllikdir ki, əgər özünü dərk edərsə, ulvi bir varlığa çevrilib ilahiləşir. Nəsimi əsərlərində insanın ən gözəl xüsusiyyəti özünü dərk etməsidir. O, bir sıra şeirlərində insanı özünü dərk etməyə çağırır. Şair həyat və kainat haqqında fikirləşirkən, özündən əvvəl yaşamış panteist şairlər kimi, ruhun camadat, nabatat və heyvanatdan keçərək insana vasil olmasını qəbul edir» [4, s.27].

Göründüyü kimi, XIX əsr Avropa materialist filosoflarının nəzəriyyəsinin əsasını təşkil edən Mövlana Rumi və Xacə Nəsirəddin Tusi [bax: 15] kimi Şərq alimlərinin tarixdə ilk dəfə irəli sürdükləri təkamül görüşləri Nəsiminin də diqqətini cəlb etmiş və o öz yaradıcılığında bundan Ç.Darvindən də tez faydalanmışdır. Mövlana Rumi «Fihi məfih» əsərində göstərirdi ki, «kəramət səni aşağı bir durumdan yüksək bir duruma gətirmişdir. Sən oradan buraya səfər edir, biliksizlikdən əqlə, ölümdən diriliyə qovuşursan. Məsələn, öncə torpaq və camadat səni bitki aləminə gətirdi, bitki aləmindən əlaqə və mudqa aləminə yolçuluq etdin. Buradan heyvanlıq aləminə, heyvanlıqdan insanlığa səfər etdin» [72, s.XII-XIII].

Nəsimi həyatın əsasının torpaq olduğunu, torpaqdan mə'dən, mə'dəndən nəbat, nəbatdan canlı heyvanat və nəhayət, insan yarandığını söyləyir ki, bu da onun həyatı daim inkişafda, təkamüldə gördüyünü aydınlaşdırır. Şair göstərir ki, insanı başqa varlıqlardan fərqləndirən ruhun əsas xüsusiyyəti onun ilahi surət almasıdır. Zərrə günəşdən ayrıldığı kimi, ruh da ilahi mə'nədən ayrılmışdır. Ruh uzun bir dövr keçərək insanda öz varlığını dərk etməlidir. Ruhla bədən birləşdikdən sonra insan kamala çatır, özünü dərk edib həqiqi insan ola bilir. Bu yolla təkmilləşən insan əbədi bir varlıq kimi yaşayır [bax: 4, s.27-28].

Tədqiqatçılar Nəsiminin divanında «ənəl-həqq» ifadəsinin yüzdən artıq yerdə işləndiyini hesablamışlar [bax: 57, s.30]. Şairin öz ömrünü faciəli şəkildə başa vurması haqqında danışan alimlərin böyük əksəriyyəti onun edam edilməsinin əsas səbəbini birinci növbədə bu ifadə ilə bağlayırlar. Buna görə də, ayrı-ayrı müəlliflər «ənəl-həqq» ifadəsi üzərində dayanmağa və bunu nəslində nə demək olduğunu izah etməyə çalışırlar.

N.Göyüşovun nəşr etdirdiyi «Təsəvvüf anamları və dərsişlik rəmzləri» lüğətində bu ifadə belə izah edilmişdir: «Ariflər Haqqı yeganə həqiqət və həqiqi varlıq bilir, Haqdan qeyri nə varsa, onu kölgə sayırlar. İnsan da böyük dünyanın bir nüsxəsidir və onun cismani varlığı fanidir. Əbədi qalan Haqqın özüdür. Bu mənada «ənəl-həqq» - yəni mən özüm (mənim cismani varlığım) yoxam, məndə nə varsa, haqqın təəllisinə nişanəsidir, deməli, mən yoxam, yalnız Haqq vardır, mənim varlığım da Ondandır. Həllacın bu formulu çox vaxt yanlış yozulmuş, guya onun Allahlıq iddiasında olduğu söylənmişdir. İbn Ərəbiyə görə, «ənəl-həqq» həmin əhədiyyət (Tanrının birliyi) nurunun insanda təəllisidir. Haqqın nuru ilə işıqlanan arif Haqqı öz qəlbində tapır» [21, s.78].

Bu bərdə danışan Kemal İdib Kurkçuoğlu «ənəl-həqq» ifadəsinin ənənəvi başa düşülən mənasından əlavə ikinci bir mənasının da olduğuna diqqətli cəlb edərək yazır: «Batilin ziddidir. Bu təqdirdə «həqq» - «gerçəyə uyğun» demək olur: «ənəl-həqq» də «Mən Allaham» mənasına gəlməz, «Mən batil deyiləm» sözü-nün sinonimik ifadəsi şəklinə girir» [71, s.11].

Zənnimizcə, «ənəl-həqq» ifadəsinin bu iki tərifini həqiqəti tamamilə əks etdirir və onunla bağlı irəli gələn bütün dolaşılıqları aradan qaldırır, Nəsiminin və digər hürufilərin allahsızlığı bərdə toplanmış bütün cəfəng fikirləri birdəfəlik heçə çevirir.

Nəsimi fəlsəfəsinin öyrənilməsinə filoloqların onun müxtəlif şeirlərinin ayrı-ayrı misralarını izah etmələri böyük töhfə verir. Buna əmin olmaq üçün aşağıdakı izahatlara diqqət yetirmək olar.

M.A.Məhəmmədinin izahatları:

Qul, Təbarək Ya Müsəvvir Leysə Fiha Min Fütür - «De ki, uğurlu ol, ey rəssam, onda heç bir nöqsan yoxdur».

Eynü şinü qafə bax, anun cəmalın anda gör,

Qul, təbarək ya müsəvvir leysə fiha min fütür.

Yəni ərəbcə «e», «ş» və «q» hərflərindən əmələ gələn «eşq»ə bax, onun (Allahın) cəmalını eşqdə gör və de: «Ey rəssam, əhsən sənə, uğurlu olasan. Sənətində heç bir nöqsan yoxdur».

Əslü-fərəm, rəfū nəsəbəm, cərrü cəzməm cavidan,

Səqfi-mərfuəm, bu bəhrin nöqtəyi-məşcuriyəm.

Bu beytdə Nəsimi bir neçə məsələyə işarə etmişdir:

a) Əsl fər - «Kök və budaq».

b) Rəf, nəsəb, cərr, cəzm - dördü də ərəb sözlərinin, xüsusilə Qur'andakı sözlərin üzərinə düzülən işarələrə deyilir. Məsələ: Rəf - «u», nəsəb - «ə», cərr - «i», cəzm isə «sükun» adlanır ki, «0» şəklinə olur və hərfin üzərinə qoyulur.

c) «Cavidan» Fəzlullah Nəsiminin yazdığı «Cavidannamə» əsərinə işarədir ki, hürufilər onu özlərinin Qur'anı hesab edirdilər.

ç) Səqfi-mərfu - «yüksəlmiş tavan» (evlərdə); burada göy nəzərdə tutulur. Qur'anda da bu ifadə göy, asiman mənasındadır. 52-ci surənin başlanğıcında.

d) Bəhrin nöqtəyi-məşcuri - (bu okeanın) müşacirəli, tələtömlü, coşqun nöqtəsi deməkdir. Nəsimi bir panteist kimi çıxış edərək bunların hamısını özünə xas edir.

Qum, Fədir, Ya Munisi Kəsəlmüdam - «Ey dost, dur bədənə gəzdir».

«Kaf ilə nun məbdəimdir, məşəimdir kainat,

Üş bu kövnün küntü-kənzi, kənzinin məğruriyəm».

Məlum olduğu kimi, «k», «n» hərflərindən ərəbcə «kon» (ol) əmr fəli əmələ gəlir. Dini əfsanələrə görə, Allah bir dəfə «kon» (ol) deməklə mövcudatı yaratmışdır.

Nəsimi də həmin əfsanəyə əsasən yuxarıdakı beytdə deyir: «Başlanğıcım «kon» əmridir. Əmələ gəldiyim yer isə kainatdır. Mən kainatın gizli xəzinəsiyəm və bu xəzinə ilə iftixar edənam».

Qul Hübər-Rəhman - «De ki, o, Allahdır».

Bu ifadəni Nəsimi Qur'anın 67-ci surə 28-ci ayəsindən iqtibas etmişdir. Orada deyilir: «De ki, o, məhrəban Allahdır, biz ona inanır və arxalanırıq. Siz biləcəksiniz ki, yolunu kim azmışdır».

İnsan üzünə ərəbcə vəch deyilir. Bu sözün tərkibində olan üç ərəb hərfinin əbcəd hesabı ilə miqdarı ($V=6$) + ($C=3$) + ($H=5$) = 14-dür.

Qul hüvər-rəhman ifadəsinin də tərkibində ərəbcə 11 hərf və 3 nöqtə vardır ki, $11 + 3 =$ cəmi edir 14.

«Vəch» sözündəki hərlərin miqdarı qul hüvər-rəhman ifadəsi tərkibində olan hərf və nöqtələr ilə bərabər olduğu üçün Nəsimi həmin ifadəni insanın üzünə şamil edərək yazır:

«Üzündür qul hüvər-rəhman saçındır əlləməl-Qur'an,
Əcəb, şol canların canı nə kanın göhründəndir».

Əlləməl-Qur'an ifadəsində də (ə. l. l. m. ə. l. q. u. r. a. n.) on bir hərf və 3 nöqtə vardır ki ($11 + 3$), onun cəmi 14 olur. «Zülf» sözü isə səyyarat hesabı ilə, yəni hərlərin əbcədi-kəbir hesabı ilə olan dəyərdən 7-ni təkrar kəsər etdikdən sonra yerdə qalanı hesaba almaq üsulu ilə ($= 7$) + ($= 2$) + ($= 3$) = 12. Məlum olduğu kimi, ərəb hərləri ilə yazılan «zülf» sözündə iki nöqtə vardır ki, bu da 14 olur. Ona görə də yuxarıdakı beytdə Nəsimi insan saçını əlləməl-Qur'an ifadəsi hesab etmişdir.

Vəhdəhü Laşərikə Ləh - «0 təkdir, şəriki yoxdur».

Vəhdəhulaşərikələh ol sənəmin cəmalidir,

Leysə kəmislihi - anın mim ilə nunü dalidir.

Bu ərəb ifadəsini möminlər hər gün beş vaxt namazın bəşində də təkrar oxuyaraq, gözə görünməyən məbudlarının tək və şəriksizliyinə şahid olduqlarını bildirirlər. Din xadimləri bu ifadənin ancaq Allaha xas olmasını təbliğ edirlər. Bundan əlavə, yuxarıdakı beytdə leysə kəmislihi «ona bənzər şey yoxdur» ifadəsini də din xadimləri ancaq Allaha xasdır deyər bunun əksinə düşünənləri kafir sayırlar.

Nəsimi isə yuxarıdakı beytdə Qur'andan götürülmüş bu ifadələrin hər ikisinin insan gözəlliyinə aid olduğunu tərənnüm

edərək deyir: «Qur'anda tək və şəriksizliyi xəbər verilən şey gözəlin cəmalı və misilsiz hesab edilən şeyisə onun saçı, qaşları və çənəsidir».

Vəssaffati Səffən Vəzzacirati Zəcərən - «Sıra ilə, cərgə ilə düzülənlər və əzab verənlərə and içirəm». Bu ifadə Qur'anın 37-ci surəsinin başlanğıcında yazılmışdır. Orada Qur'anın şərhçiləri «cərgəyə düzülənlər» dedikdə mələkləri və ya namaza düzülənləri nəzərdə tuturlar, «əzab verənlər» dedikdə isə bəziləri cəhənnəm mələklərini (günahkarlara əzab verdiklərinə görə), bəziləri isə namaz qılanları (özlərinə əzab verdiklərinə görə) nəzərdə tuturlar.

Lakin Nəsimiyə görə, Qur'anda müqəddəs sayılan və onlara and içilən «cərgəyə düzülənlər» şəirin əsərinin qəhrəmanı olan insanın kirpikləri və əzab vericilər dedikdə hicran qəminə işarədir. Ona görə də Nəsimi deyir:

«Vəssaffati səffən, kirpiklərin səfidir,

Vəzzacirati zəcərən, can hicrinin qəmidir».

Bənəynə Fəqəqum Səbən Şidadən və Cəəlnaha Siracən - «Sizin üzəri-nizdə yeddi möhkəm şey yaradaraq onları parlaq çırağ elədik».

Bu ifadə Qur'anın 78-ci surə 10-11-ci ayələrindən götürülmüşdür. Orada yerin, göyün, dağların, gecə-gündüz və sairənin yaranmasından danışılır və yuxarıda göstərilən «yeddi möhkəm şey» də ruhanilərin fikrincə yeddi planetə (Günəş, Ay, Mars, Venera, Saturn, Merkuri, Yupiter) işarədir ki, onlar dünyanı parlaq çırağ kimi işıqlandırır.

Lakin Nəsiminin fikrincə, yuxarıdakı ayədə göstərilən (yeddi möhkəm şey) insan üzündəki yeddi xəttə: qaşlar, kirpiklər və saça işarədir. Hürufilər insanın ana bətnindən gətirdiyi bu yeddi cərgə xəttə böyük əhəmiyyət verir və onu müqəddəs hesab edirlər.

Anəstunərən - «Odu gördüm». İfadə Qur'anın 27-ci surəsi 6-cı ayədə ətraflı verilmiş və başqa surələrdə də bəzən bu

əfsanəyə işarə edilir. Nəsimi bu ifadəni öz şeirlərində işlədərək, dini-əfsanəvi bir rəvayəti xatırladır.

Məlum olduğu kimi, yəhudilərin peyğəmbəri Musa gəncliyində Misir hökmdarı Fironun sarayında yaşamış, özü də bənirşair tayfasından olmuşdur. Misirdə əsasən qibtilər sakin idi. Musa bir nəfər qibtini öldürdüyü üçün cəzalanmaq qorxusundan Şam ölkəsinə qaçmağa məcbur olur. Orada Şüeyb adlı varlı bir qoca kişiyə (Qur'anın yazdığına görə o da peyğəmbər imiş) on il çoban olur. Çoxlu sərvət toplayır və Şüeybin qızına evlənir. Sonralar qayınatasının yaşadığı Mədyən şəhərindən başqa yərə yola düşürlər. Gecənin bir vaxtı Musanın arvadını doğum sancısı tutur. Odları olmadığı üçün qaranlıqda qalırlar. Bu zaman Musa uzaqdan bir işıq gəldiyini görüb:

- Mən od gördüm, indicə sizə ya od, ya da bir xəbər gətirərəm, deyir (bax: Qur'an, surə 27, ayə 6).

Musa odun yanına çatdıqda görür ki, bir ağacdan nur parla-yır. O, qorxusundan qayıdıb qaçmaq istədikdə (guya) ağacdan səs gəlir ki, «Ya Musa, qorxma. Mən Allaham».

Nəsimi yuxarıda göstərilən ərəb ifadəsini öz şeirlərinin bir neçəsində vermişdir.

Abaun və Ümmühatün - «Atalar, Analar». Şərqdə ədəbi və fəlsəfi əsərlərdə aba (atalar) dedikdə yeddi səyyarə: Günəş, Ay, Merkuri, Mars, Venere, Saturn və Yupiter nəzərdə tutulur. Bu səyyarələrə ərəbcə gah «aba-səbə» (yeddi ata), gah da «abai-ülvi» (yüksəkdə, göylərdə olan ata) dedikləri kimi, «ümmühat» (analar) ifadəsindən də dörd ünsürü - od, su, külək, torpağı nəzərə alırdılar. Bunlara «ümmühatü-ərbə» (dörd ana), bəzən də «ümmühati-süfli» (alçaqda, Yer kürəsində olan analar) adı vermişlər.

Nəsimi də yuxarıda göstərilən ərəb ifadələrindən həmin planetləri və dörd ünsürü nəzərə alaraq insanı onların nəticəsi və məhsulu hesab edərək deyir:

«İy insan, şübhə yoxdur ki, yeddi planetin və dörd ünsürün nəticəsi sənə. Kainatın əmələ gəlməsindən sənə əmələ gəlməyin nəzərdə tutulurdu»[bax:31,s.647-655].

M.Əsgərovun izahatları:

Həq gördüvü həq dedi, Nəsimi nə desin kim,
Həm şeirimi mən ayəti-Qur'ana yetirdim.

Şair bunu belə əsaslandırır ki, ... onun şeirləri Qur'an ayələri səviyyəsində (hüruflilik baxımından) dura bilər. Bavü-lam – hüruflər hər şeyin əsasını 28 ərəb və 32 fars rəqəmlərindən, həmin rəqəmlərin rəmzi mənalardan və mahiyyətindən ibarət hesab edilirdilər. Onların fikrincə, dünyanın yaranmasını, insanın «xəlc olunması» və xilqəti, sirlərin aşkarlanması və s. məhz bu hərf və rəqəmlərlə bağlıdır:

Bistü həştü sivü dödür ayəti-nitqi-xuda,
Görmüşəm eyni-əyani, məndədir həqq əşina.

Məlumdur ki, nitqdə dil və dodaqlar nitq orqanı kimi fəal iştirak edir. Bu baxımdan Nəsimi ləb (dodaqlar) sözlünü həm do-dağ, həm də «bey», «lam», «bavü lam», yəni «l», «b» hərflərinin adlarını tez-tez rəmzi mənada çox işlədir. «Bavü lam» birlikdə ərəb əlifbasında «ləb» oxunur.

Nəsimi sübuta yetirir ki, hürufliliyin əsası 28 (32) hərfdən ibarət olub, dodaqlarla (ləblərlə) tərəffüz olunur. Dodaqların öz hikməti, rəmzi mənalara var-dır. Əbcəd hesabı ilə «b» (baun, bey) - 2, «l» (lam, lamun) isə 30 deməkdir:

Saqi, ləbindən doğmuşuz, yəni ki, «bey»dən «lam» ilə,
Fitrət günündən ta əbəd şol dayədəndir şirimiz.

Şair insanın xilqətini, dünyanın yaranması məhz ləblərdən tərəffüz olunan hərflərlə, sözlərlə bağlayır. İnsanın əzəliyyəti də (fitrət günü) və əbədiyyəti də (ta əbəd) məhz 32 (28) hərfə bağlı olduğunu təsbit edir:

Çün yazıldı vəchin üzrə «bavü lam»,
Adəmi-xaki durar kövneynə cam.
Sivü dü nitqi-ilahidir kəlam,
Kim ki, bildi nitq, həqq oldu təmam,
və yaxud
Vəchinə yazdı otuz iki hüruf,

Hiemət ilə münşiyyə-ərkanımız.

Bənzədirlər dodağın xəttini reyhanə, vəli
Şol zümürüdü gühərin qiymətini ofa nə bilir.

Nəsimi bu heytdə belə bir fikir ifadə edir ki, sənin dodağının xəttini reyhanə bənzədirlər. Lakin bu sirri, gizli mənanı, belə bir zümürüdü güvhərin qədrini hər zəhərli ilan bilə bilməz. Əfi ilan zümürüdə baxanda gözləri kor olankimi, naşı adamlar da dodağının xəttini kor olduqlarından dərk edə bilmirlər (oxuya bilmirlər). Belələri hürufiliyin mahiyyətini dərk etməkdən çox uzaqlırlar.

Bərat-təhvil kağızı - islam dininə görə, Məhəmmədə peyğəmbərlik xəbərinin verilməsi, Məhəmmədin qızı Fətimənin toy gecəsi, şüərlərin on ikinci imamı Mehdiyənin anadan olduğu gün və s.

Bu hadisə qəməri ilinin səkkizinci ayı sayılan şəbanın on beşində olmuşdur. Nəsiminin şeirlərində olan on beş rəqəmi həmçinin «bərat» sözüünə buradakı dini-əfsanəvi mənalara baxımından deyil, hürufilik baxımından yanaşılmalıdır.

Nəsimi «0 günəşin şüasına (Fəzlullahın hürufilik nəzəriyyəsi və təliminə - M.Ə.) hər kim ki, yol tapdı, həmin adamın hər günü bayram axşamı, bərat axşamı olur» - dedikdə, məhz bu cəhəti nəzərə alır:

Şol günəşin şüainə, zərrəcə kim ki, buldu yol,
Hər günü eyd gecəsi, qədr-i şəbi-bərat olur.

Ərəb dilində «bərat»ın lüğəti mənası rütbə, nişan və ya bir imtiyaz verildiyini təsdiq edən fərman deməkdir. Şair göstərir ki, hürufilik özünün mənəvi rütbəsi, nişanı və özünəməxsus imtiyazları ilə hər bir insanı şəxsləndirir.

Bəhri-bəhreyin - bəhr - dəniz; bəhreyi - iki dəniz.
Dişlərin əksi Nəsiminin gözüünə düşəli,
Bəhri-bəhreyin olduvü löləi-şəhvar andadır.

Nəsimi «dişlər» dedikdə 32 sayı, rəqəmi, başqa sözlə ərəb əlifbasındakı 28 hərfi və sonradan farsların həmin əlifbaya əlavə

etdikləri 4 hərfi, yəni ərəb əlifbasının 32 hərfini, bu əlifbanın 32 sayını nəzərdə tutur.

Beytin mənası belədir:

Nəsimi, sənin bu iki dənizə oxşar gözlərinə Nəsimi dişlərinin əksi düşəli (Nəsiminin gözləri sənə tələq etdiyən hərfi görəli və o bunları dərk edəli), o elm okeanına bilik, məlumat ümmanına çevrildi. Böyük okeanlarda mirvari olduğu kimi, indi onun Okeanı xatırladan bədəninə, varlığında şahlara layiq, ən qiymətli, ən misilsiz, iri, saf və gözəl mirvarilər vardır. Yəni o, artıq hürufiliyin tələq etdiyi 28 (32) hərfin əsaslarına yiyələnib.

Bismillahir-rəhmanir-rəhim - Allahın adı ilə başlayıram. Allah rəhimlərin (şəfqətlilərin) rəhimlisidir (acıyanıdır, rəhm edənidir).

Qur'anda 114 ayədən 113-ü yuxarıdakı sözlərlə başlanır. Qur'anın ilk surəsi «Həmd» (fatihə, səbül-məsani, ümmülkitab və s.) də həmin sözlə başlanır.

Hürufilərin fikrinə, bu surə rəmzlərdən ibarətdir və insanın böyükliyi, müqəddəsliyi, Allah mərtəbəsində olması (kamillik dərəcəsinə çatmaqla) haqqında bir sübutdur. Qur'anın başqa ayələrindən fərqli olaraq «Həmd» surəsi iki dəfə göndərilmişdir (nazil olmuşdur).

Qur'an «Həmd» («Fatihə») surəsi ilə açılır ki, hürufilikdə əsas olan 28 rəqəmi burada da öz əksini tapmışdır: fatihə 28 kəlmədən (sözdən) ibarətdir. İnsanın üzündə 14 (7+7=14) 28 (32) və s. hərf və rəqəmlər nəqş olunmuşdur. Qur'anın müqəddiməsi 28 kəlmədən ibarət olduğu halda, hürufilikdə də hər şeyin rəmzi və açılışı məhz 28 rəqəmlə, hərflə bağlıdır. 28 hərfin əbcəd hesabı hər şeyin açarıdır. Onların fikrinə, 28 (32) hərfi özündə təcəssüm etdirən insan məhz Allah surətində yaranmışdır:

Surəti-rəhmanı buldum, surəti-rəhman mənəm!
Ruhi-mütləq haq kəlamı Qafü vəl-Qur'an mənəm!
Və yaxud:
Yüzündə surəti-rəhmanı gördüm.
Qaşında Qafü vəl-Qur'anı gördüm.

Oxudum dərsi-hüsnün ayətini,
Yedi müşəf kimi Fırqanı gördüm...

Məhz bunun nəticəsi olaraq insan və onun camalı (üzü) hər şeydən uca, gözəl, dərin mənalı, sirlı və ilahidir.

Nəsimi Fəzlullah Nəimini Allah qədər qüdrətli, əzəli bir varlıq hesab edir. Onu «həqqi-mütləq...» adlandırır. Hürufilərin, kamil insanların Allahı kimi tərənnümü edir: Fəzli bismillahir-rəhmandır rəhim,

Surətin lövhüfədə yazmışdır qədim.
Həqqi-mütləq sənə, ey Fəzli-qədim...
Və yaxud:
Surətin lövhündə həq oldu müqim...
Bir əcəyib şahə düşdü könlümüz...
Məzhəri-Allahə düşdü könlümüz...
Surətin kim məzhəri-xəllaq imiş...
Xilqətin təvili Fəzlullah imiş...

Bələliklə, Nəsimi Fəzlullahın (Fəzlin, kamil insanın) üzündə də hələ «ləvhü məhfuzda» 28 (32) hərfin yazıldığını poetik dillə təsbit edir.

Bürə - ulduzlu göyün hissəsidir. Göy qübbəsində 88 bürə vardır ki, klassik ədəbiyyatımızda, o cümlədən də Nəsimi şeirlərində əksər hallarda əsasən 12 bürənin adı çəkilir: Həməl (Quzu), Sur (Öküz), Cövza (Əkizlər), Sərətan (Xərçəng), Əsəd (Şir), Sünbülə, Mizan (Tərəzi), Əqrəb, Qövs, Cəyd (Oğlaq), Dəlv (Sətil), Hut (Balıq).

Klassik poeziyamızda nücum elminə (astrologiyaya) əsasən hər bürə müəyyən xüsusiyyəti ilə təsvir və tərənnüm edilmişdir. Bütün klassiklərdən fərqli olaraq ilk dəfə Nəsimi tərəfindən bürələr hürufilik baxımından işıqlandırılmışdır. Nəsimi insanın bədən üzvlərini bəzi hallarda həmin bürələrə oxşadır: Mizan - göbək; Cövza - qol; Əsəd - köks; Sünbülə - bağırsağ... Şair deyir: «On iki bürə ilə yeddi kəvakib, // Olub başdan ayaq bu yeddi sanım» və s. Şair insan bədənini, onun varlığını asiman qədər dərin hesab edir və onun öyrənilməsini irəli sürürdü. Bunların əsas üzvlə-

rini isə hürufilik baxımından qiymətləndirir və yazırdı: «On iki bürənin kəvakib cəyi, məvəsi nədir? Bədən üzvlərini 7, 14, 21, 32, 41 və s. rəqəm və sayları əsasında poetik dillə təsvir edir. O göstərir ki, insan bədənində nəzər salmaq, nəfəsi bilmək və özünü dərk etmək lazımdır. Burada hürufilik özünün əksini tapmışdır: «Gəzdim vücudim şəhrini, (dolu-dolu gördüm onu), (hər qanda çün sənəyə əyan,) adın nədən bica imiş». Vənnəcm - an olsun ulduza...

Gözünə vənnəcm yazdı, qaşına vənnəziat,
Alınına nəsrün minAllah görünür eynülyəqin.
Sidreyi-Tuba boyundur, sərvü həqqinə,
Üzünə vəşşəms gəldi, saçına həblülmətin.

Nəsimi «Surətin nəqşini yazdı dedi rəbbül-ələmin», «Dün gecə bir dilbər ilə eysimiz məmur idi» və s. şeirlərində özünün rəhbəri Fəzlullah Nəimi ilə görüş dəqiqələrini, mürşidinin hürufilik baxımından poetik portretini təsvir və tərənnüm edir. Belə ki, məcazi ifadələr, təşbihlər, «quş dili»ndəki işarələr Nəsiminin əksər qəzəllərində bol-bol işlənmişdir. Bu onun bütün şeirlərinə aid olduğu üçün şərhin nisbətən geniş verilməsi lüzumu meydana çıxır.

Buradakı «Sidreyi-Tuba boyundur» sözlərindəki bənzətmələr (təşbihlər) hürufilik baxımından şərh olunur. Burada zahirən Tuba adlanan əfsanəvi ağacdən söhbət gedir. Qur'anın 13-cü surəsinin 28-ci ayəsində deyilir ki, o kəslər ki, Allaha iman gətirdilər və imandan sonra saleh əməllər etdilər, onların halına, həmin şəxslərə müzd və əcr (mükafat) olaraq Tuba ağacı vardır...». Təfsirçilərin yazdıqlarına görə, Tuba ağacı behiştə Məhəmməd qəsridə, budaqları isə behişt əhlinin üstündədir.

Nəsimi isə Fəzlullah Nəiminin öz real Tubasının boy-buxunu həmin əfsanəvi Tubaya qarşı qoyaraq göstərir ki, onun Tubası (rəhbəri, mürşidi) 28 (32) hərfin köməkliyi ilə «öz kölgəsini hürufilərin üstünə salmışdır», onlara rəhbərlik edir. Qur'anın 28-ci ayəsində deyilən bu sözlər hürufilərin 28 hərfinə və sayına da

işarədir. Tubanın kölgəsi isə Fəzlullahın mənəvi kölgəsinə, rəhbərliyinə eyham olunmuşdur.

Məntiqi nəticə: hürufilər onun sayəsində (kölgəsində, köməkliliyi ilə) əsl həqiqətə çatacaqlar.

«Qaşına vənnaziat» dedikdə hürufilərdə rəmzi rəqəm 46 ayədən ibarət olan 54-cü «Vənnaziat» surəsini nəzərə alır. Bu rəqəmlərin cəmi 100-ə bərabərdir. Köhnə etiqad mənasında təsbih çevirəndə 100 dənəli təsbihin 34 dənəsini çevirib «Allah böyükdür»; 33 dənəsini çevirib «Allaha şükür olsun», son 33 dənəsini çevirib «Allaha eşq olsun!» sözlərini ərəbcə söyləyənlərə «səbhəşümar», yəni 100 dənə sayan - «dua ilə məşğul olan» deyirlər. Nəsimi belə bir rəqəmi insanın qaşlarında axtarıb tapır.

Bundan əlavə, «vənnaziat» olan qaşların (qaş, ərəb dilində «hacibdir» əbcədlə 14 rəqəmini təmsil edir) zülf ilə (zülf isə ərəb dilində «cəd» deməkdir, 14 rəqəmi təmsil edir) gizli və möhkəm ittifaqları vardır. Hər şeyə qələbə çalmaqdadırlar.

Taki zülfü qaşlarından gözləri çəkdi cəri,
Oldu kövn ilə məkanın varlığı tarəşiniz.

Beytin gizli mənası təvil edilmədən, hətta zahiri və poetik mənası da bəzən qədər anlaşılmaz qalır. Şair Nəsimiyə xitabən deyir ki, ey cəmalı göylərin Allahı (ərşi-rəhmanı olan) olan Nəsimi! Əhsəni-surətdə sən gözəl bir çöhrəsən. Sənin üzünlə qaşın 28 hərfi və rəqəmi təmsil edən, mənası bilinməyən bədr və hilaldır. Sənin zülf (14) və qaşın (14) çəri (qoşun) çəkən kimi, yəni yayılmağa başlayandan bəri kövn ilə məkanı (bütün dünyanı) biz hürufilər ələ almışıq.

Nəzərə almaq lazımdır ki, Nəsimi bəzi ifadələrində (məsələn, «...adə kəlrucün qaşın...» Qur'an ayəsinə (ifadəsinə) əsasən sübuta çalışır ki, Ay 28 gün ərzində fələyi seyr etdiyi kimi, hər bir insan 28 hərfin köməkliliyi ilə kamillik dərəcəsinə çatdıqda, «dünyanı seyr edib öyrənə bilir». Çünki bütün sirlər 28 (32) hərfədir, həmin hərflər isə «sirlər dünyası»nın qızıl açarıdır.

Lakin bir başqa şeirində «qaş» iki rəqəmi təmsil edir:
Səkkizdir (səkkizdir - M.Ö.) qapusi cənnati-ədnin,

Qaşınla kipiğinin zülfün müənbər.

Məlumdur ki, «qaş»ın ərəb dilində qarşılığı «h a c i b»dir. Əbcəd hesabı ilə 14 rəqəmi ifadə edən «zülf» sözünün qarşılığı «cəd» 14 rəqəmi ifadə etdiyi kimi, eləcə də «qaş»ın qarşılığı olan «hacib» 14 rəqəmi ifadə edir: «h» (hayn, haye - hayi-hütti, hayi-mühmələ) = 8; «a» (əlif) = 1; «C» (cim, cimun) = 3; «b» (baun, bey) = 2; Cəmi = 14.

Deməli, «qaş» («hacib») və «zülf» («cəd») sözlərinin əbcədi 28 hərfi ifadə edir. İnsan kamil olmaq istəyirsə, bu 28 rəqəmi (hərfi) dərindən dərk etməlidir. Çünki bunlar təfəkkürün zirvə nöqtələridir, qaranlıqlarda qalan rəmzlərin, sirlərin birər zirvə nöqtələridir, iki zirvə nöqtəsidir.

Hürufilikdə müqəddəs kitabların sayı 5-ə çatdırılır. Tovrat, Zəbur, İncil, Qur'an və Cavidannamə. Onlar «Qədr» surəsindəki 5 ayənin qabaqcadan bu sonuncu kitabın da yaranacağına rəmzi işarə hesab edirlər. Fəzlullahı Günəşə bənzədən Nəsimi deyir ki, hər kəs onun ideyalarına zərəcə yol tapdısa, belə bir adamın hər günü bayram, gecəsi isə «qədr gecəsi»nə çevrilir.

Şol günəşin şüasına zərəcə kim ki, buldu yol,
Hər günü eyd, gecəsi qədr-i-şəbi-bərat olur.
Doğdu məğribdən günəş... doğdu məşriqdən günəş.

Axi, təbiətin qanununa görə, Günəş Şərqdən doğur, Qərbdə batır. Lakin Nəsimi «Doğdu Məğribdən Günəş...», «Çıxdı Məğribdən Günəş...» yazır. Bu, məntiqsizlik deyilmi? Savadsız xəttatlar, o cümlədən də İraq divanının üzünü köçürən xəttat bu ifadəni «Doğdu Məşriqdən Günəş» şəklində köçürmüşdür. Bu, Nəsimi şeirlərindəki «quş dili»ni başa düşməməkdən irəli gəlmişdir.

Nəsimi «Doğdu Məğribdən Günəş...» dedikdə nəyi nəzərdə tutmuşdur? Şair burada nəyə eyham etmişdir?

Nəsimi çoxlu beytində öz rəhbərini (Fəzlullahı) şiələrin 12-ci imamı Mehdiyi-sahibəzzəmanə oxşadır. Şiələrə görə, guya qiyamətdən qabaq bir də qiyamətlər qiyaməti olacaq. Qeyb olmuş imam Qərbdən (Məğribdən) zühur edəcəkdir. Adamları düz yola

dəvət edəcəkdin Məğribdən zühur edəcək Mehdi qiyamətdən qabaq qiyamətlərin qiyamətlərini qoparacaqlar. Şair bir çox şeir və qəzallərində olduğu kimi aşağıdakı rübaisində də həmin fikri belə ifadə edir:

Doğdu Məğribdən Günəş, endi Məsih,
Burğu çalındıvü həşr oldu səhih...

Şiələrin dini-əfsanəvi əqidəsindən doğan belə rəvayət də vardır ki, bundan əlavə Qərbdən (Məğribdən) Mehдинin zühuri ilə əlaqədar bir söz, səs də eşidiləcəkdir. Bu söz və səs adamları həqiqi yola dəvət edəcəkdir.

Əhli-fəna olsa fəna iqlimi-həftin varına,
Bil kim, həqiqət sözüdür kim, Mehdiyi-dövrən gəlir.

Nəsimi «Çaxdı Məğribdən Günəş...», «Doğdu Məğribdən Günəş...» ifadələri ilə göstərir ki, Məğribdən gələcəyi gözlənilən Mehdi məhz Fəzlullah, onun gəlişi ilə eşidiləcək səs, söz isə hürufilikdən... hürufilikdən və onun əsasını təşkil edən hərf, rəqəm, söz, rəmzlər və s. yüksək heç nə yoxdur. Böyük hərflə söz hər şeyin əsasını təşkil edir və ən ali mərtəbədə dayanır:

1+1 +1+1=4
Əqli-gül, ərşü kürsi lövhü qələm,
4+ 1
Çar ənasirlə asimandır söz! = 5
cəmi: 9

Nəsimi bu beytdə hürufilik baxımından sözün ucalığını poetik dillə 9 fələyin adı və ali mərtəbəsi ilə bağlamışdır. 1) Ay fələyi; 2) Ütarid fələyi; 3) Zöhrə (Venera) fələyi; 4) Günəş fələyi; 5) Mərrix fələyi (Mars); 6) Müştəri (Yupiter) fələyi; 7) Zühəl (Saturn) fələyi; 8) Büreclər fələyi; 9) Ətləs fələyi. Şairin fikrincə, sözdən (hərf, söz, rəqəm, rəmz və s.) dərin mənaya malik olan heç bir şey yoxdur. Hürufilərin isə bu sözünü heç bir lüğət açma bilməz:

Ol müvəhhid kim, həqi yüzündə gördü bigüman,
Əbcədin hərfin ana bürhan degildir, bəs nədir.

Əbcəd 28 hərfdən ibarətdir. Hər hərf müəyyən rəqəmləri ifadə edir.

Şair poetik sualla cavab verir ki, üzündə gördüyüm sübut (dəlil, bürhan) kifayətdir. Nəsimi əbcəd adını çəkir, ayın üzünü xatırladır. Lakin bu, yayındırmadır. Əslində isə o, «üz» sözündə onun sinonimini nəzərdə tutub «vəch» sözünü işlədir və həmin sözdə olan 14 rəqəmini əsas götürür: «V» = 6; («Ü» yazılmır); «C» = 3; «H» = 5. Cəmi: 14.

«Zərrə mənəm, günəş mənəm, çar ilə pəncü şeş mənəm» misrasında Nəsimi özünü «zərrə» adlandırır. Lüğəvi mənası hissəcikdir. Zərrə Qur'anda çox işlənmiş sözlərdəndir. Orada deyilir ki, zərrədən kiçik və böyük nə varsa hamısı səbt olunubdur (kitab sözündə Qur'an «lövhü-məhfuz» nəzərdə tutulur).

«Zərrə mənəm» ifadəsini şair şərh edərək göstərir ki, əzəliyyətdə olan yazılar (kiçik və böyük məsələləri əhatə edən nə varsa) və sonradan Qur'anda əksini tapmış digər yazılarda ən mühüm məsələlər mənim simamda özünün təəcəssümünü tapmışdır.

Çar (çahar) mənəm, yəni təbiət hadisələrinin əsasını təşkil edən "və tər-kib hissələrinə ayrılmayan torpaq, su, od və hava (dörd ünsür). Mən dörd «müqəddəs» kitabın – Tovrat, İncil, Zəbur və Qur'anın da təzahürüyəm. Çünki məndə 28 (32) hərfin təəcəssümü var. «Dörd kitabın mənisə, şərhə bu bistü həştdir» deyən şair aşağıdakı beytdə həmin fikri bir daha təsbit edir:

Lövhü-məhfuzəm münəqqəş gəlmişəm,
Çarü pəncü həft ilə şeş gəlmişəm.

Nəsimi insanın üzündə 4 asimanı, göylərə şamil edilən, göylərdən yerə endirildiyi zənn edilən 4 kitabın (Tovrat, İncil, Zəbur, Qur'an) təəcəssümünü «fatihə surəsi ilə də vəhdətdə götürdü:

Ayəti-səbül-məsanidir üzün,
Dörd kitabı-asimanidir üzün.

Şair «pənc mənəm» deyəndə bu «beş» sözündə bir neçə mənanı vəhdət götürür:

a) 5 müqəddəs hesab olunan kitab: Tövrat, İncil, Zəbur, Qur'an və hürufilər üçün həmin kitabların səviyyəsində duran «Cavidannamə».

b) 5 dəfə qılınan, müsəlmanlar üçün vacib olan, dinin rükni, möminin meracı adlandırılan namaz (səlat). Bu namazın 5 dəfəsi vacib sayılır: səbh; (günorta zamanı); günortadan sonra (əsr); Günəşin batdığı vaxt (məğrib namazı); axşam keçmiş (eşa, əşa namazı).

c) «5» rəqəmində həmişinin islam dininin rükünü hesab edilən şəhadət; namaz; oruc; zəkat və həccə getmək nəzərdə tutulur (həmişinin tovhid - Allahın təkliyi, Allahın ədalətinə inam, peyğəmbərin həqiqiliyinə inanmaq, on iki imama inanmaq, axirət dünyasına inanmaq). ç) Klassik ədəbiyyatımızda «5» rəqəmi ilə əksər hallarda pənci-ali-əbə –islam dininə görə, Məhəmməd peyğəmbərin özü ilə bərabər ocağına mənsub olan beş nəfər.

Nəsimi bu «5»ləri hürufilik baxımından təvil edir, bunların hamısını özündə (lirik qəhrəmanda) və insanlarda, hürufilərdə axtarırdı. Çünki: «...Taəti, zikri, namazı-məkrü fəndir zahidin» «Arif ol, aldanma billah zahidin tamatına».

«Şeş mənəm» sözlərində isə:

a) Nəsimi dini əfsanəyə görə dünyanın 6 gündə yaranmasını təvil edərək, deyirdi ki, dünya mən özüməm. Hətta, danyadan da geniş və böyük varlığam.

Yuxarıdakı təvillərdən əlavə burada daha gizli rüumuzat da vardır:

Zərrə mənəm // günəş mənəm // çar ilə // pəncü // şeş mənəm.

$1+1+4+5+6=17$

Deməli, bu misrada Nəsiminin tərənnüm etdiyi 17 rəqəmi də sənətkarlıqla özünün əksini tapmışdır.

Nəsimi «biz Allahın quluyuq» ifadəsini qəbul etmir və deyirdi:

Zahida, sən mənə bəşər sanma,

Adəmi surətində rəhmanəm...

Dəftərimdə əlifdürür Qur'an,

Nöqtə şəklinə gör nə divanəm...

Nəsimi öz fikrini əsaslandırır deyirdi ki, sonsuz mənəvi əzəli ümman coşub, əzəl sirri aşkar olanda, dünya yaranmışdır. İlk varlıq Günəş idisə, insanlar onun zərrəsi kimi zahirə çıxdı. İlk varlıq nəqqaş, insan isə hərf və rəqəmləri özündə təcəssüm etdirən ən gözəl nəqş (gözəllik təcəssümü) oldu.

Əzəli mənəvi dənizdən qotrə şəklində ayrılan insanların özlərini dərk etməsi nəticəsində nəhəng ümmana, okeana (mühiti-əzəmə) çevrildilər. İkilik (ilahi varlıq və insan) aradan qalxdı. Sən də ərsdə yerləşmiş Allah məqamında olan bir varlıqsan. Sən həmin istivadan keçmədən, əsarətdən özünü qurtara bilməzsən:

Çün sən keçərsən bu istivadan,
Azad olasan qamu bələdən.

Bunu isə ancaq Fəzlullah kimi «özünü gizli xəzinə kimi aşkarlayan» imam (rəhbər, başçı, hürufilik təriqətinə rəhbərlik edən şəxs, kamil insan) sənə kömək edə bilər:

Gəldi Fəzlullah imami qeybdən,
Küntə kənzin sirtini qıldı əyan.

Və yaxud:

Taki Fəzlullaha verdim könlümü,

Bigüman Allaha verdim könlümü [bax: 29, s.281-301]

Bu izahatlar Nəsimi poeziyasında hərfələrdən necə rəngarəng istifadə edildiyini, şairin sözün həqiqi mənasında hürufi olduğunu bir daha əyani surətdə əks etdirir. Nəsimi fəlsəfəsi hərfələrdən yaranır.

Nəsimi insanları, bəzilərinin göstərdiyi kimi, dinsizliyə deyil, əksinə, onların arasındakı düşmənçilik və ziddiyyətləri qaldıran vahid-ümumi bir dinə etiqad etməyə çağırır. Onun dünyagörüşünün inkişafı dini inkar etməyə doğru deyil, yalnız dini etiqad çərçivələrini qırmağa doğru gedir. Bununla o, bəşər cəmiyyətindəki ictimai ziddiyyətlərin aradan qaldırılmasını istəyir. Nəsimi nəinki islamiyyətdəki məzhəb itilaflarının, hətta daha geniş mövzuya keçərək, bütpərəstlik, islamiyyət və xristianlıq arasın-

dakı ixtilafın əleyhinə çıxır. Buna görə də doktor Hüseyn Ayanın aşağıdakı sözləri tamamilə haqlıdır:

«Seyid Nəsimiyə bir Haqq aşığı deyənlər də, zındıq deyənlər də divanından örnəklər göstərə bilərlər. Geniş bir təsəvvüf anlayışı ilə bu şeirlərdə misra-misra, beyt-beyt vəhdəti-vücut vardır» [57, s.33].

Seyid İmadəddin Nəsiminin fəlsəfi haqqında ən sanballı, lakin qısa və lakonik söz deyən müəlliflərdən biri görkəmli Azərbaycan alimi Zakir Məmmədovdur. O yazır ki, Nəsimini hürufilik əqidəsinə onun humanizm ideali bağlamışdır. Yadelli işğalçılar cəng-cidal meydanında zülm və zorakılıq yolu ilə insanları alçaldıb, onlara ən zəif məxluq və ən müti kölə nəzəri ilə baxdıqları bir şəraitdə humanist şair insanı ülviləşdirir, ilahiləşdirir. İmadəddin Nəsimi öz ideyalarını peşəkar filosoflar kimi bitkin bir sistemdə, müəyyən ardıcılıqla verməmişdir. Buna baxmayaraq, mütəfəkkir şair irəli sürdüyü müddəaların mündəricəsinə, panteist yönümünə görə sözün əsl mənasında filosofdur. Eynəlgüzat Miyanəcinin, İbn Ərəbinin geniş əhatəli sufi-fəlsəfi əsərlərindən sonra bu məzmununda traktatlar yazmağa, bəlkə, o qədər də ehtiyac duyulmurdu. Mövcud panteist fikirlərin bədii şəkildə qələmə alınıb təənnüm edilməsi təbliğat üçün daha təsirli, beyinlərə hakim kəsilməsi üçün daha kəsərli idi... Vəzifə həmin parlaq fikirləri yaradıcı və kütləvi şəkildə xalqa çatdırmaq, zehinləri işıqlandırmaq idi.

İmadəddin Nəsiminin dünyagörüşü Qədim Şərq, Qədim Yunanıstan, habelə orta əsrlərin müxtəlif ideya cərəyanları (peripatetizm, sufilik, işraqilik, xüsusən hürufilik) zəminində yaranıb formalaşmışdır. Onun əsərlərində Zərdüş, Pifaqor, Platon, Aristotel, Bistami, Həllac, İbn Sina, Eynəlgüzat Miyanəci, Şihabəddin Sührəvərdi və başqalarının, ən çox isə ilahiləşdirib pərəstiş etdiyi Fəzlullah Nəsiminin təsiri duyulur.

Mütəfəkkirin ara-sıra işlətdiyi bəzi səciyyəvi fəlsəfi terminlər və mülahizələr onun Şərq peripatetizmi ilə yaxından tanış olduğuna dəlalət edir. Lakin panteist filosof peripatetiklərlə başlıca məsələdə həmrəy olmadığından onlara laqeyd münasibət

bəsləmiş, bəzən də tənqidi yanaşmışdır. Şair rübailərindən birində Aristotelin və İbn Sinanın Allahı intuitiv yolla dərk edə bilmədiklərini xatırladır, bu keyfiyyətə görə vəhy və ilham sahiblərini (intuitivistləri) onlardan üstün tuturdu.

Şərq peripatetikləri bütün varlıqları səbəb və nəticə asılılığında görür, onları qarşılıqlı surətdə bir-biri ilə əlaqədar tədqiq edirdilər. Nəsimi isə səbəb və nəticəni deyil, səbəblərin başlanğıcı saydığı cəvhəri bilməyə diqqəti yönəldirdi.

Nəsiminin yaradıcılığında hər iki qrup - mötədil və ifrat sufilərin təliminin təsiri aydın duyulur. Allaha qovuşmaq üçün özünü dərk etmək məsələsi mütəfəkkirin şeirlərində geniş yer tutur. Xüsusi traktatlardan fərqli olaraq, bu şeirlər sufi hal və məqamlarının təsvirini vermir, ancaq onların icrasının zəruriliyinə diqqəti yönəldir.

Sufilərin hallar və məqamlarla bağlı psixoloji görüşləri içərisində onların qnoseologiyası da öz ifadəsini tapmışdır. Nəsimi idrakda yəqinliyin elmi (elm əl-yəqin), yəqinliyin eyni (eyn əl-yəqin) və yəqinliyin həqiqəti (haqq əl-yəqin) mərhələlərini nəzərdən keçirmişdir. Burada birincisi bilik, ikincisi görmə və üçüncüsü Haqqa çatmaqdır. Haqq-əl-yəqin vasitəsilə haqqa qovuşmaq əslində, insanın Haqqı özündə tapmasıdır.

Monoteist sufilərin varlıq təliminin əsasında kreasionizm nəzəriyyəsi durur. Bu sufilik ədəbiyyatında Qur'ani-Kərimdən götürülmüş «Kun! Fəkan» («Ol! Oldu») ilə göstərilmişdir. Sonralar bu əhkamın əsaslandırılması üçün bir hədisdən istifadə edilmişdir: «Mən gizli bir xəzinə idim, istədim ki, tanınam. Ruhları və insanları yaratdım ki, tanınam». Nəsimi «Ol! Oldu» ifadəsinə «kaf» (k) ilə «nun» (n), həmin hədisə isə «Küntü kənzən» («Bir xəzinə idim») deyə dəfələrlə işarə etmiş, lakin monoteist sufilərdən fərqli olaraq, həmin ifadələri panteist məzmununda işlətməmişdir.

Nəsiminin əsərlərində «Haqq» («Allah») ilə «cümlə aləm» arasındakı eyniyyət üçün «İnsan» («Mən») anlayışı vasitə olur. Belə ki, «İnsan» ən geniş həcmdə «Allah» haqqında, ən zəngin məzmununda isə «cümlə aləm», yaxud onun təzahürləri haqqındadır. «Mən ki, dərvişəm, fəqirəm, padşahi-ələməm» misrası

ilə başlanan qəzəl bu fikrin izahı üçün səciyyəvidir. Burada göstərilir ki, «Mən» («İnsan») ruh halında rəngsizdir, yəni konkret məzmunundan xalidir, ən geniş həcmə malikdir. O, yalnız rəngə girəndə adəmdir, məzmunca zəngindir. Şeirdə deyilir: «Məni altı cəhətdən faş eyləyən dörd ünsürdür, yoxsa mən vəhdət xəzinəsində ən gözəl işıqam. Qeyb aləminin sifətləri (atributları) məndən aşikar oldu. Ey bəsirətsiz, mənə gör ki, mən ən əzəmətli substansiyaam (mahiyətəm). Mənim dilimdə hərdəm söyləyən həqdır, yoxsa mən dörd ünsürdən təşəkkül tapmış dilsiz lalam...».

Eynəlqüzat Miyanəci kimi, Nəsimi də Allahın atributlarının məcmusunu onun substansiyası ilə eyniləşdirir.

Nəsiminin fəlsəfəsində ən geniş həcmli anlayış «Haqq» («Allah») ilə eyniləşdirilən «Mən» anlayışına yalnız bütün mövcudatın mütləq məcmusu bərabərdir. Əks təqdirdə, «Mən» hər şeyə şamil, ona şamil olan isə yoxdur. «Sığmazam» rədifli məşhur qəzəl məhz bu münasibətlə deyilmişdir. Burada işlədilən «iki cahən» (Yer və göy aləmi), «gövhəri-laməkan» («məkansız substansiya»), «kövnü məkan» («varlıq və məkan»), «ərşlə fərş» («göy qübbəsi ilə yer üzü»), «şərhi-bəyan» («bəyanın şərhi»), «cism ilə can», «əncümlə fələk» («ulduzlar ilə göy»), «vəhy ilə mələk» və i.a. anlayışlar «Mən» («Haqq», «Allah») anlayışından həcmcə kiçikdir.

«Mən» anlayışı göy, Günəş, Ay, Yer, dörd ünsür (torpaq, su, hava, od), altı cəhət: can, ruh, substansiya, aksidensiya, materiya, forma, 28, yaxud 32 hərf və i.a. bütün maddi və mənəvi olanları özündə birləşdirir, «Allah» ilə eyniyyət təşkil edir.

Hər şeydə Haqqı görənlər mütəfəkkir «Aləmül-qeybin vücudu kainatın cənidir» deyir, Allahı təbiətdən ayrılma hesab etməyi korluq adlandırır.

Nəsimi «Həq-təala adəm oğlu özüdür», «cümlə aləm bil ki, Allah özüdür» hökmlərini verməklə «Həq-təala» («Allah»), «cümlə aləm» və «adəm oğlu» («insan») anlayışlarını eyniləşdirmiş, onların göstərdiyi varlığı vəhdətdə götürmüşdür.

«İnsan» anlayışının şərhi Nəsiminin ontoloji baxışlarından əlavə, humanist, etik-əxlaqi fikirləri də ifadə edir. İnsan maddi şeylərlə eyniyyət təşkil etməklə yanaşı, kamillik baxımından yüksəkədə durur, «kainatda kəndxuda», «yer və göyün sahibi» adlandırılır. Eyni zamanda aləmin cismi sədəf, kamil insan onun dürdanəsi sayılır.

Nəsimi insanı nə qədər ümumiləşdirib, mücərrədləşdirib kosmoloji (fövqəl-təbii) həddə çatdırsa da, onun həyatda real, etik-əxlaqi vəziyyətinin, cəmiyyətdə yerini unutmamışdır. O, bir şeirində insan xasiyyəti üçün bir neçə müsbət və mənfi keyfiyyət triadasını qeyd etmişdir. Ürək açan üç adət: 1) birincisi, lətif təbiət, yaxşı xasiyyət, ikincisi, haqq buyruğunu tutub ibadət etmək. 2) Birincisi, həya, ikincisi, ədəb, üçüncüsü, qiyamət xofu. 3) Birincisi, Qur'an, ikincisi, axar su, üçüncüsü, gözəl üz onun islam dini ehkamlarına tənqidi münasibəti, Allahın insanda təcəssümü və insanın daxili təkamül nəticəsində Allah dərəcəsinə yüksələrək «ənəl-həqq» deməsi idi.

Nəsimi sufilikdəki kamil insanı təlimini, yəni ruhun mərifət hasil edərək, kamala çatmasını məmnuniyyətlə qəbul edirdi. O öz şeirlərindən bir çoxunda ruhun insanda mərifət kəsb edərək, kamala çatmasından danışır, lakin bu nəzəriyyəni sadəcə təkrar etmir, ondan özünəməxsus nəticələr çıxarır. Bu nəticə insanın yüksək, şərəfli və müqəddəs olmasıdır. Nəsimi Allahı ilkin, yaradıcı qüvvə kimi tanıyır, lakin bununla bərabər varlığın yaranması haqqında dini ehkamin verdiyi mövhumı təsəvvürlərlə qənaətlənmir, vəhdəti-vücut fəlsəfəsinə, elmin, fəlsəfənin dəlillərinə müraciət edir. Bu elm və fəlsəfə idealist mahiyyətdə olsa da, yəni dini görüşdən fərqlidir. Nəsimi panteist dünyagörüşünü ifadə edərək Allahı kainata, təbiətə endirir. Allahın təcəssümünü yerdə, əşyada axtarır. Nəsimi poeziyasındakı «əqli-küll», «kafü nun» istilahları yalnız sufizm ədəbiyyatına məxsus deyil, bütün Şorq şairlərinin əsərlərinə dərinədə daxil olmuş məfhumlardır. Lakin bütün sufi və qeyri-sufi şairlərdə bunun mənası belədir ki, Allah bütün kainatdan və əşyadan əvvəl əqli-küllü (və ya əqli-əvvəli, cövhəri-əvvəli) yaratmışdır. Şair şeirlərində dörd ünsürü

(ab, atəş, xak, bad) xatırlayır, Nəsimi bu ünsürləri yaradılışın ilk mənbəyi kimi deyil, bəlkə, kainatı təşkil edən materiallar kimi anlayır.

Azərbaycan və Yaxın Şərqi şeirinin tərəqqipərvər əhəmələri ilə tərbiyələnməmiş Nəsimi açıq fikirli, azadlıq seväən, zəhmətkeş insanlara bütün varlığı ilə bağlı olmuş və bunun sayəsində şairin yaradıcılığının birinci dövründə də onun əsərlərində tərəqqipərvər ictimai-fəlsəfi ideyalar öz əksini tapmışdır. Buna görə də Nəsimi şeirini yalnız məhəbbət mövzusu ilə məhdudlaşdırmaq böyük səhv olardı. Nəsiminin yaradıcılığı məzmun və ideya cəhətdən çox zəngindir.

Nəsimi ziddiyyətli bir şair olması etibarilə, öz əsərlərində «vəhdət meyindən», «camii-ələst»in məcazi şərabından da bəhs edir. Lakin burada şərab başqa mənadadır. Bu söz Nəsimidə həyat sevinci, şənlilik, səadət rəmzi kimi işlədilmişdir.

İnsanpərvər şair bütün xalqları bir-birinə yaxınlaşdırən, mehriban edən bir həyat tərzini axtarır. Böyük şairin insanpərvərliyinə qüvvət, qol-qanad verən bu məfkurə onun bütün yaradıcılığında parlaq surətdə özünü göstərir. Lakin o, insanları dinsizliyə deyil, onların arasından düşmənçilik və ziddiyyətləri qaldıran vahid ümumi bir dinə, etiqada çağırır.

Nəsimi insana böyük qiymət verir, onu alçaldan, iradə və azadlığını buxovlayan dini əxlaq və əhəmələr əleyhinə etiraz səsi ucaldır.

Zülmü, şəh qüvvələri aradan qaldırmağa, yer üzündə «cənnət» yaratmağa özündə və cəmiyyətdə qüvvə tapa bilməyən şair mistikaya qapılır, həyatın vəfasızlığından, faniyindən şikayət edir. Nəsiminin bu məyusluğu müəllimi və mürşidi olan Fəzlullahın və başqa yüzlərcə qabaqcıl adamların faciəli surətdə qətl edilməsi ilə daha da qüvvətlənmişdir. O, çox sevdiyi müəlliminin faciəsindən mütəəssir olmuş və öz kədərinə böyük ürək ağrısı ilə ifadə etmişdir.

Nəsimi bütün ömrünü əzablı, çətin məfkurə döyüşlərində keçirmiş bir şairdir. Onun yüksəliş və inkişaf yolu heç bir zaman sakit və hamar olmamışdır. Şair insanpərvərlik, ədalət

haqqındakı gözəl əməllərin çiçəklənməsini arzu edirdi. Lakin o, qüvvətli düşmənlərinin amansız müqavimətinə rast gəldiyi zaman həyatın faniyini, ömrün vəfasızlığını, cəhanın cəbarsızlığını görüb dərin bir inkisara uğrayırdı. Nəsimi yaradıcılığında bəzən rast gəldiyimiz mistikanın, tərkidünyalıq əhvali-ruhiyyəsinin mənbəyi budur.

İstər hürufiliyin, istərsə də Nəsimi yaradıcılığının ideoloji əsasını təşkil edən humanizm Azərbaycan ictimai-bədii fikrinin tarixi inkişafı ilə üzvi surətdə bağlı idi.

İnsanpərvərlik Nəsimi yaradıcılığının ana xəttini, onun canını, qanını təşkil edir.

Nəsiminin panteist görüşləri onun humanizminin, cəlcə də bununla üzvi surətdə bağlı olan məhəbbət konsepsiyasının əsasını təşkil edir. «İlühəyini» təxəllüsü ilə yazılmış şeirlərində «ilahi məhəbbət»in, sufi-mistik görüşlərin açıq-aşkar ifadəsi ilə bərabər, bu zaman Nəsimi ictimai ədalətsizliyin, zülmün, bərabərsizliyin tənqidinə, canlı, real insan hissələrinin, dünyəvi məhəbbətin də tərənnumünə geniş yer vermişdir. Şair öz humanist görüşlərini dini-mistik pərdələrlə bürüyərək ifadə edir, zamanəsindəki insanları gələcəkdə behiştə qazanmaq üçün xeyirxah işlərlə məşğul olmağa, öz varlığını dərk etməyə, tanımağa çağırır. Sonralar, məlum olduğu üzrə, Nəsimi cənnət-cəhənnəm xurafatlarını rədd edir, şəriət ehkamlarına qarşı ciddi mübarizə aparır.

Şairin məhz sufi panteizmi ruhunda məhəbbət anlayışı onun qəsidələrində parlaq bədii ifadəsini tapmışdır. Nəzərə almaq lazımdır ki, şairin hürufizmi öyrənməsi, Fəzlullah ilə tanışlığı məyusən təsadüfün nəticəsi deyil, Nəsiminin düşüncələrində və yaradıcılığında hürufizmə doğma cəhətlərin mövcud olması idi.

Şair özü ilahi varlığı duymaq, dərk etməklə məst olduğunu, bu məstliyin şərabı-cüzdən deyil, «vəhdət meyi»ndən irəli gəldiyini iqrar edir. Başqa bir yerdə Nəsimi bütün varlığın, kainatın «eşqi-sübhani meyindən», yəni Allahın məhəbbət şərabından məst olduğunu söyləyir.

Nəsimi öz yaradıcılığında Qur'andan gətirdiyi ayələrə öz humanist ideyalarına müvafiq yeni məzmun verir. O deyir ki, əbədi cənnət insanın üzündə, onun gözəlliyindədir, başqa yerdə deyil. Nəsimi gətirdiyi ayələrə öz məqsədinə uyğun metaforik mənalər verib, insana müraciətlə deyir: ey gözəl, üzün doğru yolu işıqlandıran günəşdir, saçın isə «həblül-mətin» - yəni möhkəm əlaqə, səmimi dostluq rəmzidir. Biz sənin üzündən başqa qiblə tanımırıq, sənə ibadət edirik və sənin camalından kömək istəyirik. Nəsimiyə görə heç bir mövhumı vəd ardınca qaçmaq lazım deyil, əsl pərəstişə layiq insan özüdür, onun kamalı və gözəlliyidir. Səcdə etməyə bundan da gözəl varlıq ola bilməz.

Nəsimi deyir ki, cənnətdəki gözəl qadının surəti Allahın hüsnünə ayinə olduğu üçün, yəni Allah onun hüsnündə təcəssüm etdiyi üçün xalq Allah əmrilə gözəl qadını sevmək haqqına malik oldu. Aşkar görünür ki, Nəsimi bütün diqqətini cənnət əfsanələrinə, «axirət vədlərinə» deyil, həyata, insana verir, insanın sevmək hüququnu təsdiq edir. Demək, Nəsimi insan camalındakı gözəlliyə aşıqdır. Onun pərəstiş etdiyi məhz bu real, canlı gözəldir, dini də, imanı da budur. Nəsimi üçün heç bir mövhum «hesab günü» (yovmi-din) yoxdur. O öz hesab gününü - «qiyamət gününü» də insan eşqində tapmışdır. Şair hər yerdə ardıcıl surətdə, böyük inam və inadla dünyanın yaraşığı, zinəti olan insanın müqəddəsliyini tərənnüm edir, onu bütün mövhumı vədlərə qarşı qoyur.

Nəsiminin panteist-hürufi ideyalarını əks etdirən şeirləri onun insan haqqındakı kredosudur. İnsanın zəkası, kamalı, gözəlliyi haqqında Nəsimi dərin mənalı fəlsəfi şeirlər yaratmışdır. Nəsiminin elə şeiri yoxdur ki, orada bu və ya digər dərəcədə insanın qüdrəti, ülviliyi coşqun bədii ehtirasla tərənnüm edilməsin.

Nəsiminin lirikasında tərənnüm olunan insan məhəbbəti, onun bu mövzuda yaratdığı şeirlərdə gördüyümüz coşqun, cazibəli lirik qəhrəman surəti XIV əsrdə, demək olar ki, bir sıra keyfiyyətləri ilə fərqlənir. Bu lirik qəhrəman məhəbbət və ayrılığın həsrət və iztirablarından şikayət etsə də, vüqarlı, qüvvətli, mətanətlidir. Böyük əzm və iradə sahibi olan bu qəhrəman zəifliyə, itaətə yabançıdır, mübariz və üsyankardır, şəriət ehkamlarına

qarşı mübarizədə əyilməz, qorxmaz və cəsarətlidir. Böyük şairi istər Azərbaycanda, istərsə də onun hüdudlarından çox uzaqlarda - Türkiyədə, İraqda, Suriyada, Orta Asiyada, hətta xristian ölkələrində xalqlara sevdirən də məhz budur. Bu lirik qəhrəman onun özüdür, itaətkarlıq, dini ibadət əleyhinə üsyan edən, məzhəb və təriqət çərçivələrini qıran, insanlar arasında bərabərliyi aşıqlayan, dini-irqi məhdudiyətləri rədd edən haqq-həqiqət curçısı, rahatlıq bilməyən fəal bir insandır.

Şairin öz ustasına yazdığı bir şeirə diqqətlə nəzər yetirdikdə görürük ki, hürufi etiqadına müvafiq olaraq Nəsimi Fəzlullahı Allahın təcəssümü kimi təsvir edir. Bundan istifadə edən ayrı-ayrı tədqiqatçılar Nəsiminin və başqa hürufilərin özlərinin mürşidini Allah hesab etdiklərini göstərirlər [məsələn, bax: 37]. Halbuki əslində Nəsimi yalnız Fəzlullahı deyil, ümumiyyətlə insanı, gözəli «həq surətində insan», «tanrının sifəti», onun təcəllisi kimi qiymətləndirir. Fəzlullahı «həq surətində insan» kimi göstərmək üçün hürufilər əzazil, iblis, «divi-rəcim» (qovulmuş, rədd edilmiş div) adlandırdıqları şəxsləri lənətləyirlər. Beləliklə, Allahın insanda təcəssümü, «adəm oğlunun» Allah olması haqqında hürufi təlmiqi tamamilə humanist mahiyyət daşıyırdı. Nəsimi bu humanist ideyanı dövrün, zamanın tələbi üzrə mistik pərdəyə bürüyür.

Hürufilərin və Nəsiminin humanizmindən danışarkən, bir cəhətə xüsusi diqqət etmək lazımdır: «Ənəlhəqq»i təbliğ edən sufi panteistləri də dərin mistik pərdədə humanist əməllər tərənnüm edirlər. Ancaq hürufilərdə Allahı yer üzündə, insan simasında görmək dünyada səadət və bərabərliyi bərpa etməyə, insanlar üçün rahat icimai nizam yaratmağa xidmət edirdi. Şair insanları əxlaq və təbiətə kamala çatdırmaq, dəyişdirmək üçün bu panteist görüşündən istifadə edir. Nəsimiyə görə, Allahı həqiqi surətdə tanımaq ədalətli bir qəlbə, səf, nəcib bir ruha malik olmaq, insanlara doğruluq və sədaqətlə xidmət etmək sayəsində mümkündür. Allahı göylərdən yer üzünə, insanların içərisinə endirmək də məhz bu qayədən irəli gəlirdi.

Nəsimidə ilahi eşqlə dünyəvi məhəbbət çulğalaşır, bir vəhdət təşkil edir. Burada panteizm real, dünyəvi məhəbbətə qarşı deyil, onun mənbəyi, əsasıdır, onu rədd etmir, əksinə, təsdiq edir. Nəsimidə canlı gözəlin tərənnümünə həsr olunmuş şeir panteizmlə başlayır, tamamilə real məhəbbətin tərənnümü ilə qurtarır və ya əksinə, real məhəbbətin tərənnümü ilə başlayır və panteizmlə bitir.

Nəsiminin fəlsəfəsi haqqında ən geniş söz sahibi müasir Azərbaycan alimi Zümrüd Quluzadədir. Onun Azərbaycanda hüruflilik və onun nümayəndələri haqqında yazdığı monoqrafiyada şairin fəlsəfəsi haqqında daha ətraflı müşahidələr təqdim olunmuşdur [bax: 103, s.149-197]. Burada Nəsiminin müəllimi Nəiminin dünyagörüşünün təhlili verilmiş və göstərilmişdir ki, onun yaradıcılığının tədqiqi mütəfəkkirin materializmə meyli edən ardıcıl panteist mövqeyində durduğunu sübut edir. Ancaq onun panteizmi mistik formaya bürünmüşdür. Nəimi dünyanı dərk olunan hesab edir və həmişə onu dərk etməyə çağırır. O dünyanın daimi hərəkətdə və irəliləyişə doğru dəyişmələrdə olduğunu etiraf edir və göstərir ki, bu hərəkət əşya və hadisələrin özündədir. Nəiminin sosial görüşləri, eləcə də hakim quruluşun və teymurilərin zülmünə qarşı mübarizədə istifadə edilən teozizm və messianizm haqqında dedikləri mütəfəkkirin mövcud quruluşa qarşı geniş müxalifətdə olduğunu göstərir. Onun etik görüşləri və gözəllik haqqında təsəvvürləri isə hüruflizm prizmasından keçib gəlir [bax: 103, s.148-149]. Təbiidir ki, özlərinin pirinin başına toplaşmış bütün hüruflilər kimi, Nəsimi də Nəiminin dünyanın əbədiyyəti və sonsuzluğu haqqında panteist mövqeyinə tamamilə müvafiq gəlmişdir.

Nəimi kimi, Nəsimi də öz yaradıcılığının ilkin mərhələsində məşhur sufi Şeyx Şiblinin fikirlərini qəbul etmiş, onun ardıcılı kimi çıxış etmişdir. Görkəmli sufi nümayəndələrinin Nəsiminin dünyagörüşünə güclü təsiri həm şairin öz yaradıcılığının təhlili yolu ilə, həm də onun öz sözləri ilə təsdiqlənir. Nəsimi şeirlərində tez-tez öz dövrünün Kərhi, Şibli, Ədhəm, Əttar, Şəmsəddin, Mənsur Həllac, Cəlaləddin Rumi kimi böyük sufilərinin və

onların əsərlərinin adlarını çəkir, onların guya ki, Fəzlullahın məhəbbətini qazanmağa çalışdıqlarını göstərir.

Məlum olduğu kimi, Nəsimi şeirində cəsurluğun, öz ideallarına sədaqətin rəmzi kimi Mənsur Həllacın adı və onunla bağlı «ənəl-həqq» şüarı daha çox işlədilir.

Z.Quluzadənin fikrincə, öz sələfinin qəddarlığıla dara çəkilməsindən sonra onun «ənəl-həqq» deyiminin mənasını «mə'n Allaham» deyil, «mə'n həqiqətəm», yəni «mə'n haqlıyam» şəklində izah etməklə yüngülləşdirməyə çalışsan, mütəfəkkirin bid'ətçiliyini yumşaltmağa və bununla onu bir qədər təmizə çıxarmağa cəhd göstərən ayrı-ayrı şəxsiyyətlərə cavab olaraq, Nəsimi: Mənsur ənəl-həqq aydır, yəni ki, həqq hənəm həqq, Çün həqq əyan imiş, kor kim görməyə əyanı - deməklə, əslində Mənsur Həllacın məhz «mə'n Allaham» söylədiyini israr edir. Ancaq alimin bu fikrinə qarşı da ehtiyatlı olmaq lazım gəlir, çünki onun istinad etdiyi misralarda yəni də konkret olaraq birbaşa «Allah mə'nəm» və 100 ya «mə'n Allaham» ifadəsi işlədilməmişdir. Deməli, burada da «həqq» sözünün kodlaşdırıldığını görürük.

Kitabın həmin paragrafında şairin bir şeirində işlədilmiş: Fəzl həqdür, Fəzl həq memarımız - misrasına istinadən göstərilir ki, Nəsimi burada öz piri Fəzlullahın xaliq olduğunu söyləyir: «Fəzlullah, yalnız o bizim yaradığımızdır».

Zənnimizcə, burada da həmin şərh qəbul etməyə tələsmək olmaz. Göstərilən misranı başqa şəkildə də təfsir etmək mümkündür.

Ərəb dili mütəxəssisləri və ilahiyyatçı alimlər göstərirlər ki, Allah-Taalanın «əsməi-hüsna» epitetləri («ən gözəl adları») yalnız və yalnız müəyyonluq kateqoriyasında (çünki Allah-Taala təkdir!), başqa sözlə artiklla işlədilir. Məsələn, Əbdürrəhman, Əbdürrəhman, Abdussalam, Abdulvahab kimi şəxs adlarının ikinci komponentləri Allah-Taalanın gözəl adlarından olub, ərəb izafətinin tərkibində, məndənkənar «əsməi-hüsna» siyahısında olduğu kimi, artiklla işlədilir: ər-Rəhman, ər-Rəhim, əs-Salam, əl-Vahab.

Bu sözlərdən hər biri yalnız artiklla işləndikdə «Allah» mənasını verir. Diqqəti buna yönəltmək istərdik ki, XX əsrin vulqar sosiologizim illərində azərbaycanlıların şəxs adlarının tənzimlənməsi prosesində «Allahın qulu» mənasını verən ərəb mənşəli adların tərkibindən «Əbd // Abd» («qul») komponentinin ixtisarı yolu ilə «yeni» adlar düzəldilmişdir. Bu zaman adın əvvəlinin atılmasından sonra qalan Ərrəhman, Ərrəhim, Əssalam, Əlvahab parçaları özündə «Allah» mənasını saxlamış olurdu. İnsanın Allah adı ilə adlandırılmasının böyük günah olduğunu başa düşən xalq bu bəd'ətçilikdən yaxa qurtarmaq üçün həmin komponentlərin artikl hissələrini də ixtisar etmiş, bu yolla Allah-Taalanın adlarından irəli gələn, ancaq tam mənada «Allah» kimi başa düşülməyən Rəhman, Rəhim, Salam, Vahab antroponimlərini qəbul etmişdir.

Eləcə də artiklla işləndikdə «əl-Həqq» Allahın əsmai-hüsnalarından biridir. Bu ad «ənəl-həqq» cümləsinin tərkibində də artiklla işləndilmişdir. Artiklsiz işləndikdə isə «həqq» sözü artıq heç də «Allah» demək deyildir, haqq və həqiqət deməkdir. Buna görə də Nəsimidəki «Fəzl həqdir» ifadəsi qətiyyənlə «Fəzl Allahdır» kimi başa düşülə bilməz. Nəsimi deyir ki, Fəzl haqlıdır, o bizim həqiqətimizdir, Fəzl bizim üçün haqqın həqiqətin memarıdır. Öksini iddia etmək özünü doğrultmur.

Türk şairi Rafeinin '«Bəşarətnamə» poemasının sətirlərinə müraciət edən Z.Quluzadə göstərir ki, Nəsimi ustadının edamından sonra Müsəlman Şərqi ölkələrini qarış-qarış gəzib, islam dini cəhəmlərinə zidd olan fəlsəfi ideyalarını yaydığı dövrlərdə hətta zindana da düşmüş, məhbəs günlərini yaşamışdır. Maraqlıdır ki, bu fakt Nəsiminin həyat və yaradıcılığı ilə məşğul olmuş ədəbiyyatşünasların diqqətindən qaçmışdır. Rafei deyir:

-Ol Nəsimi - rəhməti fəzli-xuda,
Ol İmadəddin-sirri-Mürtəza,
Ol şəhidi-eşqi-fəzli-zülcəlal,
Bəndü zindanlarda yatan mahu sal,
Ol həladan ahü əfğan etməyən,

Söyləyən əsrari, pünhan etməyən... Ayrı-ayrı mənbələrdə Nəsiminin Osmanlı torpaqlarına hansı sultanın dövründə getməsi və orada yaşaması tarixi haqqında müxtəlif fikirlər irəli sürülür. Z.Quluzadə isə iki hökmdarın adını çəkir və göstərir ki, şair Türkiyədə I Sultan Muradın və Qazi Murad xanın zamanında yaşamışdır.

Nəsiminin şəxsiyyəti Şərqi iki böyük ideoloji cərəyanının - sufiliyin və hürufiliyin təsiri altında formalaşmışdır. O, dünyaya ardıcıl olaraq panteizm nöqtəyi-nəzərindən yanaşmış və dünyada baş verən müxtəlif proseslərin və hadisələrin mahiyyətinə özünün münasibətini məhz bu mövqedən bildirmişdir.

Z.Quluzadə də göstərir ki, Nəsimi hürufiliyə sufilikdən keçərək gəlmiş, başqa hürufilər kimi, öz yaradıcılığında sufiliyin əsas müddəalarından və kateqoriyalarından istifadə etməklə onlara yeni məzmun vermişdir. Bir sıra alim və tədqiqatçılardan fərqli olaraq, müəllif Nəsimi — Allah — İnsan üçlüyünə münasibətdə Nəsimi yaradıcılığının mərkəzində öz nurunu insana verərək onu ucalıqlara qaldıran gözəl və sevimli Allah-Taalanın durduğunu söyləyir. İnsan altruizm və mənəvi kamillik vasitəsi ilə Allaha yaxınlaşır. İnsanın ən böyük xoşbəxtliyi isə məşuqla görüşməsi, ona qovuşması, onda əriməsidir. Şair yazır ki, eşqi və məhəbbəti günah iş sayanların əksinə olaraq, o, eşq-məhəbbət yolundan əl çəkməyəcəkdir, çünki yalnız bu yol Haqq-Taalaya aparır.

Nəsimi sufiliyin əsas müddəalarını, onun mənəvi dəyərlərini, estetik təsəvvürlərini, islama və başqa dinlərə münasibətini, başlıca olaraq isə sufiliyin panteist təsəvvürlərini geniş təbliğ edir. O, dünyanın birliyi haqqında vəhdəti-vücut sufi təfəkkürünü açıqlayır, gözəl məşuqu ətrafdakılarda, hər şeydən qabaq isə aşiq insanda təcəssüm etdirir.

Şair hürufiliyə qəbul etdikdən sonra da müəyyən bir müddət ərzində hələ sufilik mövqeyində qalmaqda davam edir. Nəsiminin özünün mənəvi bələdçisi, onun yolunu isə özü üçün həqiqət yolu seçən Nəsimi insanları bu «həqiqət axtaran» yola dəvət edir, amma heç də həmişə hürufilik təlimini təbliğ etmir, sufiliyin əsas

müddəalarını yaymaqda davam edir. Nəsiminin Fəzlullahın yoluna dəvət edən:

Dəryayi-mühit cuşə gəldi,
Kön ilə məkan xuruşə gəldi.

-mətləli şeirində də sufilik motivləri üstünlük təşkil edir. Burada bir sıra sufi dünyagörüşləri, ilk növbədə sufi panteizmi açıqlanır. Şair hər bir zərrədə Günəşin - Allahın təzahür etdiyi haqqında, yaranmışların sayəsində tanınan və bilinən Xəliq haqqında yazır. Bu şeirin misralarında hər bir mahiyyət Allahdır, pərəstiş edilən və pərəstiş edən, aşıq və məşuq vəhdətdədir, hər bir damla böyük bir okeandır.

Ancaq hürufilik tədricən Nəsimi sufiliyini sıxışdırır və nəhayət, ona hakim olur. Bu ilk növbədə özünü şairin əsasını eşq və məstlik təşkil edən panteist təsəvvürlərinin dəyişilməsində və öz yerini həflərə və əqlə verməsində göstərir. Bundan sonrakı yaradıcılığında Nəsimi fəlsəfəsində Nəimi tərəfindən yaradılmış hürufilik ideologiyası başlıca yer tutur. Bununla yanaşı, Nəsiminin hürufiliyi Nəimi təlimini sadəcə olaraq təkrar etmir. Təqlidə ikrahla yanaşan şair burada da təqlidçilikdən qaçır. Nəsiminin təfsirində hürufilik özünəməxsus cəhətləri ilə seçilir; hürufilikdə Nəsimi bu təlimin yalnız müəyyən müddəalarına hörmətlə yanaşır. Bunu biz Nəsiminin hürufilik panteizminin interpretasiyasında əyani şəkildə müşahidə edirik.

Məlumdur ki, Nəimi özünün panteist təlimini dörd istiqamətdə qurmuşdur: hər şey - Allahdır, hər şey - həfdir, hər şey - insandır, hər şey - dörd maddi ünsürdür. Bu təlimi qəbul edən Nəsimi ümumilikdə onunla razılaşıq. Nəimi kimi, o da mövcud olan hər şeyi dörd ünsürlə əlaqələndirir. Dördünsürlü dünya Nəsimi tərəfindən Allahın təəcəssümü kimi izah edilir. «Ənəl-həqq» anlayışı bu dörd ünsürün hər birindən irəli gəlir. Allahı gerçək dünyaya bənzədən mütəfəkkir hər şeyi bu dünyada görür.

Nəsiminin dünyagörüşünün müsbət cəhətlərindən biri bundadır ki, o axirət anlayışını özünəməxsus tərzdə izah edir. O da,

Nəimi kimi, axirət dünyasını gerçək ələmlə eyniləşdirir və bununla faktiki olaraq axirətin mövcudluğunu inkar edir.

Hürufilik təliminə müvafiq olaraq, Nəsimi bütün mövcudatı həflərlə və nitqlə əlaqələndirir. Onun nəzərində hər bir şeyin nitqi vardır, dünyada mövcud olan hər şey öz nitqi ilə mövcuddur. Hürufi Nəsiminin təliminə görə, eşq-məhəbbət nitqdən sonra ikinci gələn hadisədir.

Mütəfəkkir özünün əsas diqqətini «hər şey - insandır» tezisi üzərinə yönəldir. Həm də burada «hər şey - insandır» tezisi Nəsimi tərəfindən antroposentrizm planında deyil, panteizm planında təqdim olunur. Nəsimiyə görə, insan yalnız kainatın mərkəzi və son məqsədi deyil, o, kainatın təəcəssümüdür. Antroposentrizm öyrədir ki, dünya İlahi tərəfindən insan üçün yaradılmışdır. Nəsimi poeziyasında isə insan özü kainatın demiurqu, Allah kimi təsəvvür edilir.

Nəimi və başqa hürufi ideoloqları kimi, Nəsimi də insanın həflərə, dünyaya, dörd ünsürə və Allaha bənzərliyi haqqında yazır:

Həm hürufəm, həm kitabəm, həm kəlaməm, həm kəlim.

Lakin insanın həflərlə mistik şəkildə əlaqələndirilməsi Nəsimi poeziyası üçün səciyyəvi sayılmır. Şair daha çox insanın dünyaya və dörd ünsürə oxşarlığı haqqında mülahizələr yürüdür. O, insanın dörd maddi ünsürə, eləcə də zərrəyə oxşarlığı haqqında müfəssəl fikirlər irəli sürür. Nəsimi poeziyasında insan təkcə materiyaya oxşadılmır. Hürufilik təliminə uyğun olaraq, Nəsimi insanla yanaşı maddi olan bütün varlıqların insana doğru yönəldiyini, insanı özünə bir məqsəd seçdiyini göstərir.

İnsanın Allaha bənzərliyi haqqında tezisə izahı və hərtərəfli inkişaf etdirilməsi Nəsimi poeziyasında əsas yer tutur. Şair göstərir ki, insan elə Allahın özüdür, Allahın insandan kənarında axtarılması isə əbəsdir və insanların cəhəltindən irəli gəlmişdir. Bu fikir şair Nəsiminin yaradıcılığının, eləcə də mütəfəkkir Nəsiminin dünyagörüşünün leytmotivi hesab edilə bilər.

Seyid İshaqın və bir sıra başqa hürufi nümayəndələrinin yaradıcılığında insanın öz ilahi başlanğıcını dərk etmək üçün

idrakın təsvirinə geniş yer verildiyi halda, Nəsimidə yüz cür müxtəlif forma və variantlarda insan idrakına «insan Allahdır» fikri yeridilir. İnsan Nəsimi mikro və makrokosmun (aləmi-süğra və aləmi-kübranın) təcəssümü olmaq etibarilə Allahın bütün atributlarına malik olan bir varlıq kimi çıxış edir.

Nəsimi öz poeziyasında Qur'ani-Kərimin bir çox ayələrinə istifadə edir, Allah kəlamına əsaslanmaqla hürufilik ideyalarını yaymağa çalışır və demək olar ki, bu zaman Qur'anın bid'ətçi təfsirini verir.

Məlum olduğu kimi, din bütün mövcudatın Allah -Təalanın «Kon!» («O!») əmri ilə yarandığını təlim edir. İnsanı ilahiləşdirən Nəsimi, Nəimi və başqa hürufilər kimi, bu əmrin insandan gəldiyini göstərir.

Z.Quluzadənin fikrincə, «insan kainatın demiurqudur» müddəası Nəsimi poeziyasında digər hürufi ədəbiyyatında olduğundan daha əsaslı və müfəssəl təqdim edilmişdir [bax: 103, s.161]. Müxtəlif kontekstlərdə işlədilən bu fikir şairin insanın yaradıcı qüdrətinə və qabiliyyətinə inamını əks etdirir. Nəsimi həmişə insanın fəallığını, təbiətdə ən fəal mövqə tutduğunu qeyd edir.

Nəsimi poeziyasında «ruhi-qüds», «ruhi-mütləq», «ruhi-natıq», «zati-mütləq // həqqi-mütləq», «fanii-mütləq» ifadələri tez-tez işlədilir. Bütün bu anlayışlar mütəfəkkirin insan haqqında təliminin elementləri kimi çıxış edir. İnsanın ilahiliyini qəbul edən şair insanın təsəvvüründə Allah-Taalaya məxsus olan bütün əlamət və keyfiyyətləri insanın özünə aid edir. O, Allahın ətraf ələmdə olduğunu, özünün yaratdıqlarına bənzədiyini və bu xüsusiyyətin insana xas olduğunu düşünür. İnsan Nəsimi eyni zamanda həm Allaha, həm də onun yaratdığı dünyaya bərabərdir.

Hürufilik təliminin mistik cəhətlərinə haqq qazandıran Nəsimi bütün mövcudatın mənsəyinin gah insan, gah onun üzvi olduğunu göstərir; insan üzünün ayrı-ayrı əlamətləri, hürufiliyə görə, bütün əşyaların, adların, dinlərin, müqəddəs kitabların əsasıdır.

Hürufilik hesab edir ki, insanın sifəti sözü - Allah kəlamını əks etdirir. Bu fikir Nəsimidə başqa cürdür. Nəsimi ardıcıl olaraq Allahu insana oxşadığı üçün hürufilər tərəfindən insanın sifəti haqqında deyilmiş bu fikri Allaha aid edir. Bir hürufi kimi Nəsimi insanı göylərə qaldırmır, Allahu yerə endirir, onu zərrələrdən və dörd ünsürdən ibarət olan maddi insana qovuşdurur. Allahu insanda təcəssüm etdirən mütəfəkkir, bir tərəfdən, insana Allahın atributlarını aid edərsə, digər tərəfdən, onu (insanı) dünyəvi keyfiyyətlərdən xali etmir, dini nöqtəyi-nəzərdən insana xas olan məkr, hiyləgərlik və s. haqqında da danışır.

İnsanın bütün ilahilik atributlarına malik olduğunu göstərən Nəsimi ona (insana) qarşı hörmət və ehtiramla yanaşılmasını, ona Allah kimi səcdə edilməsini istəyir. Başqa hürufilər kimi, Nəsimi də insana səcdə qılınmamasını böyük günah, şeytan və div əməli hesab edir. Şair göstərir ki, Allah insan vasitəsi ilə zühur edir ki, hansı sənəmə sitayiş etdiyini bilənsən:

Hər kim ki, adəmzadədir, etməzsə adəmə sücud,
Surətdə adəm, mə'nidə şeytan gedir, şeytan gəlir.

Beləliklə, bütövlükdə hürufiliyin panteizm nəzəriyyəsinə sadıq qalan mütəfəkkir əsas diqqətini insanın Allahla və təbiətlə oxşarlığı müddəasının inkişafına və geniş təbliğinə yönəldir.

Nəsiminin ruh ilə canın qarşılıqlı əlaqəsi haqqında söylədikləri də onun dünyagörüşünün təhlili üçün maraq doğurur. Mütəfəkkir bu iki varlığı bir-biri ilə üzvi şəkildə əlaqədə götürür. Hər bir canın ruhu vardır. Can ruhun məskəni, evidir. Ruh onu paltar kimi gah geyinir, gah soyunur. Ruh daim inkişafda və fəal hərəkətdədir. O, bir çox cana girir, müxtəlif maddi formalarda yaşayır. Nəsiminin «Hüseyni» təxəllüsü ilə qələmə aldığı «Bu cism evinə talibasız edərək çün can gəlir» mətləli məşhur qəsidəsində ruhun öz formasını dəyişməsi haqqında mühakimələr özünə yer almışdır. Ruhun uğradığı dəyişikliklər, onun inkişafı haqqında düşüncələr Nəsimi şeirində orijinal və öz dövrü üçün kifayət qədər mütərəqqi səciyyə daşıyır. Şair ruhun inkişafını təsvir edir. Burada dünyanı dolaşan ruh nəhayət insanın canına daxil

olur və müəyyən dövr ərzində insan ruhuna çevrilir. Öz başlanğıcını maddi torpaqdan alan ruh mäteriyanın müxtəlif formalarına - minerallara, nəbatata, heyvanata keçir, nəhayət, insanla birləşir və onun ruhuna çevrilir. İnsan ruhunun mäteriyada təkamülü ideyası Nəsimi ilə yanaşı, başqa sufi şairlərinin əsərlərində də təsadüf edir. Burada Nəsimi izahatının orijinallığı ondadır ki, şair bunu özünün ardıcıl panteizminə tabe etdirir. Başqa əsərlərində ruhun candan ayrılması haqqında fikirlər səsləndirilsə də, bu qəsidədə Nəsimi, görünür, ruhla canın birliyi ideyasından çıxış edərək, göstərir ki, ruh özünün müxtəlif maddi vəziyyət-lərini dəyişdirərək, insan təamına, insana, onun ruhuna və canına çevrilir. Burada mütəfəkkirin ruhla yanaşı, insanın canının da dəyişikliklərə məruz qalması haqqında fikirləri maraqlı doğurur. Nəsimi ruhun həm də əqli funksiya daşdığını etiraf edir, lakin onun mühakimələrində Nəsimi üçün səciyyəvi olan ruhla ağılın cəniləşdirilməsi ideyasına rast gəlmirik.

Göstərmək lazımdır ki, qeyd edilən qəsidədə ruhun mənsəyi və inkişafı məsələsinin kifayət qədər aydın və konkret ifadə olunmasına baxmayaraq, Nəsimi poeziyasında başqa müddəalara da rast gəlmək olur. Şeirlərindən birində ruhun təbiətinə toxunan şair onun dərk olunmaz bir şey olduğunu göstərir:

Səni dil necə şərh etməsin, a can, kim,
Nə bilsinlərsəni kim, can, nədənsən.

Nəsimi yaradıcılığında ruh haqqında təlim geniş yer tutmasa da, özünün orijinallığı ilə diqqəti cəlb edir. Bu təlim ruhun mäteriyada olduğunu və mäteriya vasitəsi ilə inkişaf etdiyini öyrətməklə, sözsüz ki, ruh bərasində ortodoksal islam ilahiyatına qarşı mübarizədə, şairin oxucularının qəlbində islam dininin ehkamlarına şübhə toxumları səpilməsində mühüm rol oynamışdır.

Z.Quluzadə daha sonra göstərir ki, Nəsimi yaradıcılığında insan aqlını və nitqini daim yüksək tutan, təbiəti dərk etməyə çağıran ayrı-ayrı hürufi qnoseologiyası məsələləri öz əksini tapsa da, eyni zamanda bu məsələlər hərflərin mistikası ilə kifayət qədər çulğaləşərək insanı özünüdərkə çağırır, onu öz daxilində

Allahı axtarıb tapmağa dəvət edir. Başqa hürufilərdən fərqli olaraq, Nəsimi bu qnoseoloji məsələləri hansısa xüsusi elmi traktatlarda deyil, özünün poeziya ələmində nəzərdən keçirir.

Dünyanı və özünü dərk etmə məsələləri Nəsimi yaradıcılığında xüsusi yer tutur. Şair ehtirasla ətraf ələmi dərk etməyə çağırır və hürufilik təliminə uyğun olaraq, bu prosesi sözlərin və adların dərk edilməsi ilə əlaqələndirir. Dərk etmək qabiliyyəti insanın əldə etdiyi ən böyük nailiyyətdir. Bu qabiliyyət insanı bütün başqa varlıqlardan, o cümlədən mələklərdən də yüksəyə qaldırır, onu mələklərin müəllimi səviyyəsinə daşıyır.

Nəsiminin təlimində insan, bir tərəfdən, mələklərə dərs verən müəllim kimi təqdim olunur, digər tərəfdən isə, mələklər özləri və axirət dünyası insan idrakının obyektləri kimi verilir. Şairin fikrincə, insanın özünü dərk etməsi onu əbədi yüksəkliklərə qaldırır.

İstər dünyanın, istər Allahın, istərsə də insanın dərk edilməsi prosesində əsas rol insanın aqlına məxsusdur. İnsanın aqlını tərbiyə etmək, təkmilləşdirmək lazımdır. Sufilik və hürufilik təlimlərinə müvafiq olaraq, bu məsələdə əsas rol mürşidə məxsusdur: məhz mürşid yol gedənə doğru yolu göstərir. İnsan özünə mürşid qəbul etdikdən sonra özünün «məən»indən əl çəkməli və mürşidin ağıl və iradəsinə inanıb, ona tabe olmalıdır. Nəsimi şeirlərindən birində yazır ki, nə qədər ki, sən öz «məən»ini unutmamısan və ustadın ardınca getmirsən, öz məqsədinə çata bilməzsən:

Yoxdur nəsibi eşqi-həqiqətdən, ey könül,
Şol kimsənin ki, mürşidi naqisi-üqul ola.

Nəsimi qnoseologiyada heç bir yeni söz söyləməsə də, sufiliyin və hürufiliyin bəzi əsas müddəalarını təkrar etsə də, həmin müddəaların çox yüksək bədii və ümumməqbul formada təbliği, şübhəsiz, şairin mühüm xidməti sayıla bilər, çünki mistika pərdəsi altında Nəsimi əslində insan aqlını tərənnüm edir, hər şeyi və birinci növbədə Allah-Taalanı dərk etməyə çağırır - bu isə dinə zərər vurur, onun əsaslarını sarsıdırdı.

Tutulan iradlara və yürüdülmən tənqidi rəyə baxmayaraq, Z.Quluzadənin bu fikri ilə razılaşmamaq mümkün deyil ki, Nəsiminin şeirləri ilk növbədə islam dininə böyük zərbə vururdu. Birincisi, ona görə ki, bu şeirlər başqa yerdə deyil, müsəlman dünyasında yayılırdı, ikincisi isə, özünün bid'ətçi fikirlərini əsaslandıran Nəsimi mütəmadi olaraq islam dininin müqəddəs ocaqlarına müraciət edir, onların mahiyyətini aşağılayırdı. Şairin tək-cə Kə'bə ilə büt-xanəni eyni tutması haqqında məşhur misralarını yada salmaq kifayətdir.

Hər şeydən qabaq Allahın insanda təcəlli etdiyini göstərən Nəsimi təbii olaraq, bununla islamın hər şeydən yüksəkdə duran, hər şeyin başlanğıcı olan Allah-Taala haqqında islami təsəvvürlərə qarşı çıxırdı. Düzdür, bu fikrə irad tutan müəlliflər Z.Quluzadənin Nəsimini Allahsız təqdim etdiyini göstərir, əslində Nəsiminin Allahı inkar etmədiyini, ancaq onu insanla eyniləşdirdiyini, insanla Allahın qovuşduğunu göstərdiyini yazırlar. Ancaq axı məlum olduğu kimi islam Allah-Taalanın şərikinin olmadığını, gözəgörünməz olduğunu, onun formasının məlum olmadığını təlim edir. Nəsimi isə özünü Allaha şərik qoşan müşrik, bid'ətçi fikirlər söyləyən mütəfəkkir kimi tanıdır. Bunun üçün Allahı inkar etmək əsas deyil, Allaha şərik qoşmaq, onun görünüşünü təsvir etmək özü də küfr və bid'ətçilikdir. Nəsiminin ideyaları bu bərdə islamın hökmlərinə qarşı çıxaraq, insan təfəkkürünün sonrakı inkişafına xidmət etsə də, bəşər övladının düşüncə tərzinə yeni yollar arasa da, hər halda onun bid'ətçiliyini etiraf etməmək də mümkün deyildir.

Digər tərəfdən, Nəsimi poeziyasında islam dininin tərifinə, müqəddəs övliyanın və Məhəmməd Peyğəmbərin mədhinə də yer verildiyini görürük. Ancaq belə şeirlərdə də mütəfəkkir sözlün tam mənasında mömin kimi çıxış etmir, tez-tez bid'ətçi fikirlərə yol verir. Məsələn, Əli əleyhissalam Nəsiminin farsca şeirlərindən birində Allaha tay tutulur ki, bu da, istənilən başqa mono-teist dində olduğu kimi, islami təfəkkür baxımından da küfr sayılır.

Bununla yanaşı, alimin:

İlaqədən gələn kəlamın möcüzüdür, ey Nəsimi – misrasına əsaslanaraq Nəsiminin Allahı inkar etdiyini söyləməsi ilə [bax: 103, s.177] razılaşmaq olmur. İlə həmin misranın özündə də belə bir fikir yoxdur. Burada Nəsimi sadəcə olaraq fəxr edib öyünmək istəyir ki, onun özünün də kəlmələri Allah-Taaladan gəlir, bu sözləri Nəsimiyə Allah özü dedirdir. Bu misraya görə şairi allahsız hesab etmək qəti düzgün deyildir.

Şeirlərindən bəlli olur ki, Nəsiminin ən böyük düşməni kamillikdən uzaq olan, buna baxmayaraq Qur'anın ayələrini şərh etməyə girişən, bundan öz mənfəətləri üçün istifadə edən yalançı, məkrli din xadimləridir. Belələrinə o, hürufiliyi və Nəsimi fəlsəfəsini inkar edən nadanlar kimi, eləcə də islam dininin özünü təhriş edən ikiüzlülər kimi tənqid atəşinə tutur. Z.Quluzadə, eləcə də Nəsiminin etik-fəlsəfi fikirlərini tədqiq edən başqa müəlliflər diqqəti buna yönəldirlər ki, Nəsimi poeziyasında ən çox qamçılanan obrazlardan biri zahiddir. Şair zahidi div və şeytan adlandırmaqla, guya ki, islam dininə qarşı çıxır. Halbuki burada ən diqqətçəkər məqam zahidin heç də islam dinini təmsil etməməsidir. Tədqiqatçıların çox vaxt zahidi islam dininin təmsilçisi kimi qəbul etməsini düzgün saymaq olmaz. Biz zahidin müsəlman olmadığı fikrindən uzağıq, zahid də müsəlmandır, ancaq o, islamın təmsilçisi kimi çıxış etmir. «Zahid» sözünün lüğətdə izahı da bunu sübut edir: «Zahid - güşənişin və tərki-dünyalıq həyat tərzini seçən şəxs. Sözün rəmzi yozumu belədir: ze - zahiri bər-bəzəkdən (zinətdən) uzaq olmaq, əlif - axirətə etiqad, ha - nəfsin havasından vaz keçmək, dal - dünyanı ötəri bilmək. İlaqəli zahid nə dünya neməti ilə sevinməz, nə də onu itirməklə kədərlənməz. Ariflər özünü zahidliyə vuranları riyakar adlandırmışlar» [bax: 21, s.84]. Məsələ burasındadır ki, islam dini tərki-dünya həyat tərzini qəbul etmir, əksinə, həyatın nemətlərindən şəriət qaydalarına müvafiq tərzdə faydalanmağı, cəmiyyətdə fəal olmağı təbliğ edir. Beləliklə, zahid əslində bütün bunlara qarşı çıxan və buna görə də özünü öz iradəsi ilə həyat nemətlərindən məhrum edən müsəlmandır. İslam dini bunu qadağan etməsə də, alqışlamır da. İnsanlar isə - arif insanlar isə hətta zahidliyi tənəlayir. Nəsimi də

zahidliyə qarşıdır. Deməli, Nəsimi də arif insandır. Amma bu heç də Nəsiminin həmin məsələdə islam dininə qarşı çıxdığını göstərmir: zahidliyə qarşı çıxmaq dinə qarşı çıxmaq demək deyildir.

Həqiqətən islam dininin əleyhinə yazdığı misralarda isə günah işlətdiyini bəzən etiraf edən Nəsimi həm də mömin kimi çıxış edir və Peyğəmbərin onu bağışlayacağına ümid bəsləyir:

Nəkim etdim günah, tutdum ümid Məhəmməd Müstəfa sultanə bən.

Mütəfəkkirin yaradıcılığında sonu bilinməyən qüsurlarla dolu cəmiyyətin tənqidi və ifşası da mühüm yer tutur. Nəsimi içərisində yaşadığı cəmiyyətin əvəzinə özünün ideal variantını təklif etməsə də, mövcud münasibətlərin dözülməz olduğunu açıb göstərmişdir. Maraqlıdır ki, bəzi tədqiqatçılar onun edam edilməsinin əsas səbəblərindən birini siyasətlə bağlayırlar. Halbuki şair cəmiyyəti tənqid etməklə kifayətlənmiş və onu dəyişdirmək yollarını göstərməmişdir. Zənnimizcə, bu mövcud quruluşu devirməklə yerinə hansısa yeni bir rejim qurmaq çağırışı olmadığı üçün əslində böyük şairi siyasətlə bağlamaq düzgün deyildir. Nəsimi yalnız cəmiyyətdə hakim olan dəhşəti kənardan müşahidə etməklə və buna öz qəmini ifadə etməklə kifayətlənir.

Z.Quluzadənin fikrincə, Nəsiminin ictimai görüşlərində iki tendensiya bir-biri ilə birləşir: birincisi - dünya məkrlidir, zahmdir, fanidir, onu rədd et; ikincisi - şahdan ədalət, insanlardan isə zora qarşı mübarizədə mətanət və cəsarət tələb et [bax: 103, s.180].

Nəsimi cəmiyyətdə törədilən zorakılıqların səbəbini insanların var-dövlətə və hakimiyyətə can atmasında görür. O yazır ki, var-dövlətə sahib olmaq əslində boş və ikrah doğuran bir şeydir, çünki qan tökməyə və zor işlətməyə əsaslanır. İnsanın xoşbəxtliyi malü mülkdə deyil, elmdə və bilikdədir. Amma cahillərin mərifət alverinə qurşandığı cəmiyyətdə alimin vəziyyəti daha ağırdır: «Elm əhlinə bir rəvnəqi-bazar bulunmaz». Şair gah dünyada mövcud olan bərabərsizliyə və insanların buna mütilliklə baş əyməsinə etiraz edir, gah da bütün bunların hansı yollarsa dəyişdirilməsinin mümkün olmadığını görüb ruhdan düşür və hüznə qa-

pılır. Bu bərdə Nəsiminin hökm sürən şəxə və zorakılığa fəal münasibəti ayrıca qeyd olunmalıdır: o, hakimlərdən ədalət tələb edir.

Zümrüd Quluzadə Nəsiminin zahidlərə nifrətlə yanaşdığını göstərərək, bunu sanballı faktlarla sübut edəndən sonra birdən-birə Nəsiminin özünəməxsus zahidliyindən danışmağa başlayır: «Проповедуемые автором аскетизм, отрешенность от мира, пренебрежение к нему явились в определенной мере протестом этому торжествующему духу алчности. Погоня за богатством и мирскими благами в эпоху Несими была несоместима с моральной чистотой и порядочностью. Именно поэтому к числу основных условий моральной чистоты Несими относит отказ от мира и его суеты.

Fani cəhanə qalmaq, əmmarə nəfsə uymadıq,
Aldandılar aldanmadıq dünyavü məkrü alinə...

Аскетизм, проповедуемый Несими, не следует смешивать с аскетизмом религиозным. Они имеют разные причины цели. Неудивительно, что поэт выступает против аскетизма, проповедуемого мусульманскими ортодоксами. Он призывает к отказу от мира зла и насилия, но он не отказывается от красот земного мира, от всего хорошего, что в нем есть...Отказ от мира у Несими означает немирение, хотя поэт иногда и пишет о безысходности борьбы, а протест против господствующего зла и насилия» [bax: 103, s. 184-185].

Göründüyü kimi, alim burada Nəsiminin həm də zahid olduğunu göstərir və sübut etməyə çalışır ki, Nəsiminin zahidliyi hansısa başqa cür zahidlikdir. Nəsiminin zahidliyi, tərkidünyalıq onun cəmiyyətdə mövcud olan ağgözlüyə və hərisliyə qarşı etirazıdır. Zənnimizcə, bütün bunlar başqa zahidlərin də zahidliyinin əsasında dururdu, onların hamısının cəmiyyətdən qaçması məhz elə bununla bağlı idi. Cəmiyyətə etiraz edən hər kəsi zahid adlandırmaq da düzgün deyildir. Başqa zahidlərin zahidliyini dinlə bağlamaq, Nəsiminin zahidliyinin isə bundan fərqləndiyini

göstərmək eyni məsələyə ikili standartla yanaşmaq kimi bir şeydir. Zahidlik elə zahidlikdir və zahidlik terminoloji anlamına sığışmayan başqa heç bir hərəkəti israrla zahidliyə bağlamaq özünü doğrultmur. Məlum olur ki, Nəsiminin zahidliyi onun insanları şər və zordan imtina etməyə çağırmasındadır. Bunu isə zahidlik hesab etmək, zənnimizcə, düzgün sayıla bilməz. Nümunə gətirilmiş beytdə də şair sadəcə olaraq dünyanın faniliyindən, cəmiyyətdə hakim olan məkr və hiyləgərlikdən şikayətlənir - biz burada zahidliyin izinə rast gəlmirik. Burada yəqin ki, zahidlik deyil, cəmiyyətdən şikayət motivlərindən danışmaq daha yerinə düşərdi.

Nəsimi fəlsəfəsini ümumiləşdirilmiş şəkildə tamamilə düzgün qiymətləndirən Z.Quluzadə göstərir ki, Nəsimi bir nəzəriyyəçi kimi hürufiliyin böyük ideoloqlarından zəifdir, ancaq böyük şair olmaq etibarilə o bu təlimin təbliğində və inkişafında hamıdan fəal rol oynamışdır. Bu gün də geniş oxucu kütlələrinin hürufiliklə tanış olmaq imkanı tapdığı ən məşhur və sadə mənbələr içərisində əsrləri addayıb dövrümüzə çatmış Nəsimi poeziyası əsas yer tutur. Yüksək bədii forma ilə yanaşı, humanizm ruhu və azadlıq eşqi, eləcə də gözəlliyə onun bütün təzahür formalarında pərəstiş bu poeziyanın ölməzliyini təmin etmişdir.

Ümumiyyətlə, Nəsimi yaradıcılığı üzərində aparılmış elmi-tədqiqat araşdırmaları göstərir ki, şairin fəlsəfəsi heç də yekdil və ardıcıl olmamış, burada təsəvvüflə hürufilik bir-birinə qovuşmuş, yəqin ki, daha çox mütəfəkkirin özü-nün dünyagörüşünün inkişaf pillələrinə müvafiq olaraq, bir-birinə müğayir olan fikirlər irəli sürülmüşdür. Bu baxımdan bütövlükdə Nəsimi poeziyası ziddiyyətli fikirlər fəlsəfəsidir. Bu fəlsəfə təkcə zəmanənin və sonrakı dövrlərin təfəkkür tərzinin inkişafına təsir göstərməmiş, həm də özü daxilən əvvəldən axıraadək dinamik inkişafda olmuş, getdikcə püxtələşmişdir. Nəsiminin poetik irsini müfəssəl şəkildə tədqiq etmiş ədəbiyyatşünas alim M.Y.Quluzadə istər-istəməz onun fəlsəfi dünyasına da nüfuz etməyə çalışmış, Nəsimi fəlsəfəsi haqqında özünün bir sıra maraqlı fikirlərini də söyləmişdir. Ali-

min həmin fikirlərinin böyük bir hissəsi müasir Azərbaycan fəlsəfə ədəbiyyatında da təsdiqlənir.

Hürufiliyin Azərbaycanda yayılma tarixi və nümayəndələri haqqında monoqrafiyanı çox yüksək qiymətləndirən M.Y.Quluzadə onun müəllifi Zümrüd Quluzadənin xüsusən Nəsimi və onun fəlsəfəsi haqqında söylədiyi fikirləri də geniş təhlil etmiş, bu bərdə özünün tənqidi rəyini bildirmişdir. Ədəbiyyatşünas alim tamamilə düzgün olaraq göstərir ki, şair fikir hürriyyəti, ürək azadlığı, həyat sevgisi tərənnüm edən, insanı və onun gözəlliyini ucaldan şeirləri ilə ateist (yəqin ki, daha dəqiqi bid'ətçi fəlsəfi - S.N.) fikrin inkişafına çox faydalı təsir göstərmişdir. Bununla bərabər, onu dinsiz, ateist adlandırmaya əsas yoxdur. Nəsimi irsinin və hürufiliyin öyrənilməsi sahəsində Azərbaycanda irəliyə doğru əhəmiyyətli addımlar atılmış və qiymətli nailiyyətlər əldə edilmişdir. Bu nailiyyətlərdən biri fəlsəfə elmləri doktoru Z.Quluzadənin «Hürufilik və onun Azərbaycanda nümayəndələri» haqqında tədqiqatıdır. Bu kitab hürufizm və onun əsas xadimləri haqqında bu vaxta qədər Sovet İttifaqında və Avropada, həmçinin Türkiyədə və İranda aparılmış tədqiqatlardan bir sıra cəhətdən seçilir. Müəllif bu əsəri yazmaq üçün hürufilik və onun təbliğatçılarına dair ilk mənbələri öz tədqiqatına cəlb etmişdir. Bu əsərdə hürufiliyin ictimai-iqtisadi zəminəsi, onun ideoloji mənbələri, fəlsəfəsi, bu fəlsəfənin yaradılmasında və inkişafında hürufizmin banisi olan Fəzlullah Nəsiminin, İmadəddin Nəsiminin, Əliyül-Əlanın, Cahanşah Həqiqinin, Qasim Ənvarın rolu ətraflı işıqlandırılmışdır. Kitabda hürufizmin ilk məxəzləri olan mühüm əsərlər təhlil edilmiş, bu hərəkətin Türkiyədəki nümayəndələrinə, hürufizmin Şərqi ideoloji cərəyanlarına: qızılbaşlığa, nöqtəviliyə, bəktəşiliyə təsiri haqqında maraqlı bəhslər verilmişdir. Müəllif hürufiliyin banisi olan Fəzlullah Nəsiminin fəlsəfi irsini, başlıca əsərlərini də ilk mənbələr əsasında təhlil edir. Bu əsərin ən dolğun fəsilələrindən biri də İmadəddin Nəsimi haqqındakı fəsildir. Həmin hissədə Nəsimi bir mütəfəkkir kimi öyrənilir, onun dünyagörüşünün tərkib hissələri ayrı-ayrı nəzərdən keçirilir.

böyük şairin panteist fəlsəfəsi haqqında müəllifin orijinal tədqiqatının nəticələri verilir.

Z.Quluzadənin ciddi elmi-nəzəri əhəmiyyəti olan bu əsərində müvəffəqiyyətli cəhətlərlə yanaşı, bir sıra mübahisəli məsələlər də vardır. Biz burada yalnız Nəsimi ilə əlaqədar etiraz doğura bilən bəzi məsələləri müxtəsər qeyd etmək istəyirik.

Əsərdə hürufizmin və Nəsiminin fəlsəfəsi müəyyən dərəcədə mübalighəli qiymətləndirilmiş, onların ziddiyyətləri kifayət qədər açılmamışdır. Nəsimini ateizm və materializmə tərəf çəkmək, onun fəlsəfi görüşlərini müasirləşdirmək meyli əsərdə aydın nəzərə çarpar. Məsələn, müəllif iddia edir ki, Nəsimi islam dininin «la ilahə illəlah (Allahdan başqa Allah yoxdur)» tezisini «insandan başqa Allah yoxdur» hökmü ilə əvəz edir. «Həqtəala Adəm oğlu özüdür», həq-təala insan övladının özüdür. Bizim fikrimizcə, Nəsimi bu rübaidə tamamilə progressiv mahiyyət daşıyan və islam dininin təliminə zidd olan panteist fəlsəfəsini ifadə edir. Şairin bu fikri islam dini ideologiyasına ziddir. Bununla bərabər, burada hələ Allahın inkarı yoxdur. Z.Quluzadə bu misranı rübainin bütöv şəkildə məzmunundan və qalan misralarından qoparıb təcrid etdiyi üçün belə nəticəyə gəlmişdir. Əlbəttə, «həqtəala Adəm oğlu özüdür» misrasında çox cəsarətli və dinə zidd bir hökm ifadə edilmişdir. Lakin bu Allahla insanın birləşməsinə, eyniyyətini ifadə edir, Allahı rədd eləmir. Rübainin ikinci və üçüncü misralarında Nəsimi deyir:

Otuz iki həq kəlamı sözüdür,
Cümlə aləm, bil ki, Allah özüdür.

Rübaidən aşkar görünür ki, burada hakim olan panteist görüşdür. Doğrudur, islamiyyətin özündə, hətta Qur'anda da Allahın hər yerdə hazır-nazir olmasından söhbət gedir. Lakin Nəsimi Allahın cümlə aləmi doldurduğunu, ona qarışdığını, onunla birləşdiyini «vəhdəti-vücut»la bağlı, özü də olduqca fəal və mübariz bir şəkildə irəli sürür. Bu hürufi panteizmi sufizmin bəzi qollarındaki passiv, seyrçi, mistik panteizmindən də fərqlənir. Buna baxmayaraq, yenə burada Nəsimi Allahın yoxluğunu,

məhvini bir ateisttək «insanda Allah yoxdur» mənasında irəli sürmür və sürə də bilməzdi. O, Allah və təbiət daxilində qoruyub saxlayır, lakin aktiv rolu insana və təbiət bu fikir ateizmə bir qədər yaxınlaşsa da, ateizm deyildir. Buna görə də «mi «insandan başqa Allah yoxdur»u demir. O, orta əsrdə geniş «Ənəlhəq» görüşündən ilhamlanaraq deyir ki, «həqtəala Adəm oğlu dır», yəni Allah insandır, onunla birləşmiş, vəhdət təşkil etmişdir cümlə aləmdə və demək ki, insanda yaşayır, onda təcəlli etmişdir. Pa ateizmə yaxınlaşsa da, ateizmə bərabər ola bilməz. Z.Quluzadə bəzi da Nəsiminin şeirlərini bütöv halda təhlil etmək əvəzinə, onun misraları parıb bir-birindən təcrid edir, qırıb-kəsir və öz fikirlərinə uyğunlaşdırma lışır. Bunun üçün də səhv nəticəyə gəlib çıxır. Müəllif haqlı olaraq «şair Allahla o dünyada görüşməyin mümkün olacağına şübhə ilə baxır görüşü yerdə tələb edir. Nəsimi yazır ki, Allahı bu dünyada görmədik heç vaxt görə bilməzsən.

Qaçan tutaş olisər axirətdə ol həqqə, Kim olmadı bu cahanda anın ilə tutaş». Müəllif doğru deyir ki, Nəsimi Allah ilə yer üzündə görüşmək ist dünyada Allah ilə görüşməyə şübhə ilə yanaşır. Ancaq müəllif Nəsimi şeirindən misal gətirir ki, orada panteizm daha çox mistik mahiyyətdə gətirdiyi misalda birinci misranı ikincidən ayırır onların arasında u yaradır. Müəllifin yuxarıda öz fikrini sübut etmək üçün gətirdiyi beytdə I heç də demir ki, Allahı bu dünyada görmədikdə heç vaxt görməzsən burada deyir ki, «bu cahanda Allah ilə tutaş olmayan (birləşməyən) a; həqqə necə qovuşa bilər?» Yəni Nəsimi deyir ki, hər kəs bu cahanda birləşmədi, ondan ayrı düşdü, onu öz varlığından uzaqlaşdırdı, o, axirə heç vaxt həqqə - Allaha qovuşa bilməz. Başqa sözlə, hər kəs dü yaşadığı müddətdə Allahın əmrindən, tələbindən ayrıldı, onu unutdu, vaxt axirətdə onunla birləşə bilməz. Həman beytin götürüldüyü şeir başa bu fikri təbliğ edir. Z.Quluzadə deyir ki, Nəsimi insanı Allaha qayur, halbuki Nəsimi heç yerdə və heç bir zaman insanı Allaha qarşı qoymur, onları birləşdirir, vəhdətdə götürür. Nəsimidə insan Allah ilə birləşir, onunla vahid olur və Allahın qüvvəsini, müqəddəsliyini, mənəvi hökmranlığını

alır. Lakin bu zaman Nəsimidə Allah heç vaxt yox olmur, məhv olmur. Həmişə insanın varlığında, daxilində yaşayır, ondan ayrılmır. Buna görə də Nəsimi ateist deyil, panteistdir. Bu panteizm isə orta əsr - XIV əsr fəlsəfəsidir və onu öz tarixi zəminindən qoparıb müasirləşdirmək, orta əsr panteizmini müasir fəlsəfi dillə müəyyən kateqoriyalara bölüb araşdırmaq doğru olmaz. Əlbəttə, Allahın özünü yer üzünə, təbiətə endirmək, onu insanla və digər real varlıqlarla birləşdirmək materialist meyillərin bir növ ifadəsidir ki, bu fikirlər öz zamanəsinə görə öyrənilməlidir [bax: 37, s. 130-133].

Seyid İmadəddin Nəsimi Azərbaycanın və bir sıra Yaxın Şərqi ölkələrinin bədii-ictimai və etik-fəlsəfi fikir tarixində böyük xidmətləri olan mütəfəkkir şairdir. Öz istedadını, yaradıcılıq qüvvəsini xalqın səadəti və azadlığı uğrunda mübarizəyə həsr edən sənətkarların adları dünyanın elm və mədəniyyət tarixinə birdəfəlik həkk olunur. Nəsimi də məhz belə sənətkarlardandır.

NƏTİCƏ

Nəsimi fəlsəfəsinin elmi tədqiqatlarda işıqlandırılması səviyyəsini öyrəndikdə aşağıdakı nəticəyə gəlmək mümkündür:

1. İslam dini, Allah kəlamı olan Qur'ani-Kərim həşər övladının təfəkkür tərzinə güclü təsir göstərmiş və insan təfəkkürünün inkişaf etdirilməsini tələb etmişdir. Bu din nazil olduğdan sonra yeni qurulan müsəlman cəmiyyətində müxtəlif fikir cərəyanlarının ortaya çıxmasına yol açmış, həmin cərəyanlar isə ictimai və siyasi aləmə öz münasibəti ilə seçilən çoxsaylı təriqətlərin təşəkkül tapmasına şərait yaratmışdır. Bu zaman sufilik cərəyanı fonunda təzahür edən qələndərlik, hülulilik, nemətullahilik, heydərlik, babailik, əxilik, abdallıq, qızılbaşlıq və nəhayət, hürufilik kimi bir sıra çoxsaylı təriqətlər ortaya çıxmışdır. Fəlsəfə tarixində bunlardan yalnız bir neçəsi, o cümlədən hürufilik geniş tədqiqata cəlb edilmiş, onun sufilik cərəyanı və bəzi digər təriqətlərlə əlaqələri nəzərdən keçirilmişdir.

İlkin cüvətiləri daha qədimlərə gedib çıxa da, hürufiliyin XIV əsrdə Azərbaycan ərazisində yetişdiyi, zaman keçdikcə ətraf ölkələrə də yayıldığı məlumdur. Bu təriqətin ideoloji liderlərindən biri və ən böyük təbliğatçısı Azərbaycan şairi və mütəfəkkiri Seyid İmadəddin Nəsimi olmuşdur.

Nəsiminin bədii yaradıcılığı və onun özündə daşdığı fəlsəfi fikir dünyası alim və tədqiqatçıların diqqətini cəlb etmiş, bu məsələ çoxsaylı elmi axtarışlarda işıqlandırılmışdır. Şairin poeziyası ədəbiyyatşünaslar tərəfindən çox ətraflı öyrənilsə də, təəssüf ki, nəsimişünaslıqda onun fəlsəfəsi axıradək tam və obyektiv şəkildə əhatə edilməmişdir.

2. Nəsimi hər şeydən əvvəl şair olmuşdur və buna görə də onun yaradıcılığı ilə ilk növbədə ədəbiyyatşünaslar məşğul olmuşlar. Ancaq şairin poeziyasının məzmununu öyrənərkən ədəbiyyatşünaslar da istər-istəməz fəlsəfə məsələləri ilə toqquşmalı olmuş və bu barədə söz demişlər. Eyni zamanda onun etik-fəlsəfi görüşləri filosofları da maraqlandırmış, fəlsəfə mütəxəssisləri bu barədə tədqiqat işləri yazmışlar. Buna görə də

Nəsiminin yaradıcılığının iki istiqamətdə tədqiq olunması diqqəti cəlb edir:

1) Nəsiminin ədəbi fəaliyyəti və onun bədii yaradıcılığının ədəbiyyatşünaslıq istiqamətində tədqiqi. Bu istiqamətdə araşdırma aparan alim və tədqiqatçılar həm də Nəsimi fəlsəfəsi ilə maraqlanmağa məcbur olmuşlar.

2) Nəsiminin fəlsəfi görüşləri və irsinin fəlsəfə istiqamətində tədqiqi. Beləliklə məlum olur ki, Nəsiminin fəlsəfəsi həm filosofların, həm də ədəbiyyatşünasların nəzərini cəlb etmiş, onun fəlsəfi fikir dünyası sırf fəlsəfə aspektində deyil, filoloji-fəlsəfi aspektdə öyrənilmişdir.

3. Nəsimi poeziyasının sırf filoloji tədqiqatının nəticələrindən məlum olur ki, şairin tarixi xidmətlərindən biri və yəqin ki, ən birincisi yaşadığı dövrün ictimai-siyasi rejiminin bütün maneələrinə baxmayaraq, doğma Azərbaycan dilində yazması, Azərbaycan ədəbi dilini, şeir dilini zirvələrə qaldırmasıdır. Nəsimi Həsənoğludan və Qazı Bürhanəddindən sonra Azərbaycan dilində yaradılmış şeirin böyük ustadlarından biri sayılır. Zənnimizcə, burada Nəsiminin xidmətlərini daha da yüksəklərə qaldırmaq mümkündür. Ayrı-ayrı tədqiqat işlərində filoloqların onu hətta yazılı Azərbaycan dilinin banisi hesab etmələri diqqəti cəlb edir.

Məlum olduğu kimi, şair 1394-cü ildə Fəzlullah Nəimi ilə görüşdükdən sonra hürufiliyi qəbul etmiş və onun xəlifələrindən biri mövqeyinə qədər yüksəlmişdir. İstər Nəimi özü, istərsə də hürufiliyin başqa liderləri öz elmi əsərlərini ərəb və fars dillərində yazmışlar. Hürufilərin mürsidinin başına toplaşdığı məclislərdə onların hansı dildə danışdıqları qaranlıq qalır. Mütləq əksəriyyət etibarilə azərbaycanlı olan bu kollektivin üzvləri toxunduqları məsələləri hansı dildə müzakirə etmişlər? - Nəsiminin anadilli poeziyası bu suala tutarlı cavab verir. Toplantılarda bütün məsələlər Azərbaycan dilində müzakirə edilmiş, bütün təbliğat işləri əsasən Azərbaycan türkcəsində həyata keçirilmiş, yalnız hürufiliyin əsaslarını işıqlandıran, bu təriqətin mövqeyini izah edən traktatlar o dövrün elm və mədəniyyət dili sayılan ərəb və fars

dillərində yazılmışdır. Görünür, Nəsimi özünü-alim hesab etmədiyi üçün, hürufiliyin daha geniş xalq kütlələri arasında təbliğatçı funksiyasını öz üzərinə götürdüyü üçün ana dilinin o vaxtkı imkanlarından istifadə etmişdir. Hürufi alimlərinin nəsrə yazılmış əsərlərində fikrin izahı daha asan olsa da, etik-fəlsəfi fikirləri yayan poetik dilin imkanları izahat üçün nisbətən əlverişsiz olmuş və buna görə də Nəsimi poeziyasındakı fikirlər rəmzləşdirilmiş, bir növ kodla verilmişdir. Yəqin elə buna görədir ki, yüzillər ərzində Nəsimi şeirinin gizli məqamlarını çox vaxt başa düşməmiş, bu səbəbdən də onun ümumiyyətlə dinə qarşı çıxdığını, hətta bəzən Allah-Taalanı inkar etdiyini göstərmişlər. Nəsimi misralarının mənasını başa düşmək üçün onların ayrıca təfsir edilməsinə ehtiyac vardır.

4. Nəsiminin fəlsəfi fikirləri haqqında orta əsr təzkirələrində və yeni dövrün ilk tədqiqatlarında müəyyən fikirlər səsləndirilsə də, onun fəlsəfəsi bütöv şəkildə yalnız keçən əsrin 40-cı illərindən sonra mütəxəssislərin diqqətini cəlb etməyə başlamışdır. Şairin fəlsəfəsi haqqında istər ədəbiyyatşünaslar arasında, istərsə də fəlsəfi tədqiqatlarda söylənməmiş fikirləri sanballı hesab etmək olar. Bizim zamanəmizdə Nəsiminidaha müfəssəl şəkildə öyrənməyə çalışan alimlər onun fəlsəfəsinə tədqiq etmədən lirik yaradıcılığını da başa düşməyin mümkün olmadığını qənaətinə gəlmiş, şairin poetikası ilə yanaşı, fəlsəfəsinin də öyrənilməsinin vacibliyini vurğulamışlar. Bu, Azərbaycan fəlsəfə elmində diqqəti ona yönəltdi ki, təkcə Nəsimi deyil, ümumiyyətlə ədəbiyyat sahəsində fəaliyyət göstərmiş orta əsr şairləri öz əsərləri ilə həm də fəlsəfi təfəkkürün inkişafına xidmət etmişlər və buna görə də həmin müəlliflərin əsərlərinin yalnız ədəbiyyatşünaslıq baxımından tədqiqi çox vaxt onların poeziyasının və dünyagörüşünün təhlilində birtərəfli və yanlış fikirlərin meydana gəlməsinə səbəb olur.

Nəsiminin fəlsəfəsi haqqında ən çox tədqiqat işləri Azərbaycan və Türkiyə alimləri tərəfindən yerinə yetirilmişdir.

Türkiyə alimləri şairin fəlsəfəsi haqqında kifayət qədər qiymətli elmi tədqiqat işləri yazıb nəşr etdirdilər də, onlar daha çox

ədəbiyyatşünaslıq baxımından diqqəti cəlb edir və belə araşdırmalarda şairin fəlsəfi düşüncəsi sahəsində nisbətən az əhəmiyyət kəsb edir. İstər Türkiyə alimlərinin əksəriyyəti, istər Avropa alimləri, istərsə də sabiq sovet elmi nəsimişünaslıqda daha çox orta əsr təzkiyələrinə istinad etmiş, həmin işlərdə Nəsimi şəxsiyyətinin, milli mənşəyinin və anadan olduğu yerin müəyyənləşdirilməsinə üstünlük verilmişdir. Şairin fəlsəfi dünyası daha çox Azərbaycan alimlərinin diqqətini cəlb etmişdir.

5. Bununla yanaşı, müasir Azərbaycan fəlsəfə tarixi elmində Nəsimi ilə cəmi bir neçə tədqiqatçının ciddi məşğul olduğu, qalan müəxəssislərin isə başqa mövzuda yazdıqları tədqiqatlarda Nəsiminin də fəlsəfəsinə bu və ya digər dərəcədə toxunduqları qeyd edilməlidir.

Hazırda keçən əsrin sosializm realizmi adlanan ideoloji buxovları altında yazılmış hər bir elmi əsərə yeni konsepsiyadan yanaşmaq tələb olunur. Sovet ideologiyası, yəqin ki, rüslardan başqa heç bir xalqın öz tarixi keçmişinə qürurla baxmasına, əcdadların həyat və fəaliyyətinin obyektiv şəkildə qiymətləndirilməsinə imkan vermirdi. Sovet quruluşunun müxtəlif mərhələlərində hətta orta əsr müəlliflərinin əsərlərində də ateizm və inqilabi hərəkətə çağırış motivləri axtarılır, bütün bunlardan xali olan mətnlər yararsız, epiqonçu bir şey kimi təqdim olunurdu. Belə bir şəraitdə Azərbaycan alimləri xalqın orta əsrlər dövrünü cəhəllətin hökm sürdüyü, xalq kütlələrinin qəflət yuxusunda olduğu bir dövr kimi qiymətləndirir və bu mühitdə yaşayıb-yaratmış ayrı-ayrı böyük şəxsiyyətləri «xilas etmək», onların adını Azərbaycanın elm, ədəbiyyat və mədəniyyət tarixinə salmaq üçün hər cür imkandan istifadə edirdilər. Bu cür mühitdə Nəsimi də az qala ateist mütəfəkkir kimi qəbul edilirdi. Onun adının ateist lüğətinə salınması da buna bariz nümunədir.

6. 30-cu illərin repressiya qurbanı olmuş görkəmli Azərbaycan filosofu İeydər Hüseynov «feodalizmin və onun Şərqdə ideologiyası olan rəsmi islam dininin» əleyhinə danışmaqla həmin «islam dininə qarşı mübarizə aparmış» hürufiliyin tarixini rejimin apardığı təbliğat üçün əlverişli səviyyədə təqdim edir,

«Nəsimi Qur'an təlimini inkar etməklə bütün müsəlmanları islam dininə sitayiş etməkdən əl çəkməyə çağırır», - deyərək əslində şairin yaddaşlardan silinməsinin, əsərlərinin nəşrdən çıxarılmasının qarşısını almağa çalışırdı. Nəsiminin bir hürufi kimi Qur'ani-Kərimi inkar etməsi fikrinə dövrün başqa yazılarında da rast gəlmək mümkündür. Halbuki hürufiliyin bir ideologiya kimi məhz Qur'an yazılarına, ərəb əlifbasına istinadən meydana gəlməsi tarixi faktdır.

Mütəxəssislərin bəziləri hürufilərin, o cümlədən Nəsiminin peyğəmbərə münasibəti haqqında subyektiv fikir söyləyir, guya onun Məhəmməd Peyğəmbərə qarşı mənfi münasibət bəslədiyini yazırlar. Halbuki hər şeydən öncə özünün humanizmi ilə, insana məhəbbəti ilə tanınmış Nəsimi Məhəmməd Peyğəmbər kimi bir insana başqa gözlə baxa bilməzdi. Peyğəmbərə məhəbbət motivləri şairin ayrı-ayrı misralarında özünə əbədi yer tutmuşdur.

Nəhayət, digər qrupdan olan müəlliflər Nəsiminin Allah-Taalaya münasibətində yanlışlığa yol verir, onun guya ki, Allahı inkar etdiyini iddia edirlər. Görünür, bunun əsas səbəbini həm də şairin fəlsəfəsinin axıradək başa düşülməməsində axtarmaq olar. Əslində isə Nəsiminin də, Nəsiminin də, başqa hürufilərin də Allah-Taalaya, onun kəlamını çatdıran Qur'ani-Kərimə və Peyğəmbərə inandığı özünü bariz şəkildə göstərir. Nəsimi və başqa hürufilər dini deyil, şəriət qanunlarını, özlərini həyatda əsas söz sahibi hesab edən və Allah-Taalaya yetişmək, cənnətə düşmək yollarını öyrədən insanların uydurma fikirlərini, müsəlman fiqhini tənqid edirdilər. Hürufilik təlimi və bu təlimin qarçısı Nəsimi Allah-Taalaya qovuşmağın başqa yollarını, həqiqət hesab etdiyi yolu təbliğ edirdi. Bu məsələdə dinlə şəriətin qarışdırılması yanlış fikirlərin ortaya çıxmasına səbəb olmuşdur. «Din ayrı, şəriət ayrı», - deyimini unutmaq olmaz.

7. Mənbələrin araşdırılması göstərir ki, Nəsimi fəlsəfəsi haqqında ən sanballı fikirlər müasir Azərbaycan fəlsəfə tarixçilərindən Zümrüd Quluzadəyə və Zakir Məmmədova məxsusdur. Bu alimlərin tədqiqatlarından məlum olur ki, sufilikdə olduğu kimi, hürufiliyin də fəlsəfi əsasını panteizm təşkil edir. Bu baxım-

dan hürufilik sufiliyin mütərəqqi təriqətləri ilə sıx əlaqədardır. Hürufilikdə Allahın təbiətində, əşyada, sözdə, xüsusən insanda təcəssümü fikri əsasdır. Nəsimi də Allahın ümumiyyətlə insanda, əsasən isə kamil insanda təcəssüm etdiyinə inanırdı. Əlbəttə, bu fikrin özündə islam dininə münasibətdə bir küfr və bid'ətçilik əlamətləri vardır.

Nəsimi həyatın əsasının torpaq olduğunu, torpaqdan mə'dən mə'dəndən nəbatat, nəbatatdan heyvanat və nəhayət, insan yarandığını söyləyir və bu da onun həyatı daim inkişafda və təkamüldə gördüyünü aydınlaşdırır.

Şairin Mənsur Həllacdan gələn «ənəl-həqq» ifadəsini öz şeirlərində yüzdən artıq yerdə işlətməsi faktına da tədqiqatlarda müxtəlif münasibətlərlə rastlaşırıq. Bəzilərinin fikrincə, bu ifadə onu söyləyənin Allahlıq iddiasına düşdüyünü göstərir, bəziləri bunun əslində «mən Allaham» mənasına gəlmədiyini, yalnız «mən batil deyiləm» ifadəsinin sinonimi olduğunu, bəziləri isə ifadənin Tanrının birliyinə və onun nurunun, Haqq nurunun insanda təəllisini əks etdirdiyini yazırlar.

Seyid İmadəddin Nəsiminin dünyagörüşü Qədim Şərq və Qədim Yunanıstan, habelə orta əsrlərin müxtəlif ideya cərəyanları zəminində yaranıb formalaşmışdır. Onun şeirlərində Zərdüş, Pifaqor, Platon, Aristotel, Bistami, Mənsur Həllac, İbn Sina, Eynəliqəzat Miyanəçi, Şihabəddin Sührəvərdi və başqalarının, ən çox isə pərəstiş etdiyi Fəllullah Nəiminin təsiri duyulur.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT Azərbaycan dilində

1. Heydər Əliyev. Yeni 2001-ci il, yeni əsr və üçüncü minillik münasibəti ilə Azərbaycan xalqına münasibət. «Azərbaycan» qəzeti, 30 dekabr 2000.
2. Adilov M., Paşayev A. Azərbaycan onomastikası (İzahlı-terminoloji lüğət). Bakı: Nurlan, 2005.
3. Araslı H. Fədakar şair: İmadəddin Nəsimi. Bakı: SSRİ EA Azərb. filialının nəşri, 1942.
4. Araslı H. İmadəddin Nəsimi (həyat və yaradıcılığı). Bakı: Azərnəşr, 1972.
5. Azərbaycan ədəbiyyatı. Seyyid İmadəddin Nəsimi / Nəşri: Salman Mümtaz. Bakı: Kommunist, 1926.
6. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Üç cildə. I cild, Bakı: Azərb EA nəşri, 1960.
7. Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası. 20 cildə. Beşinci cild. İmadəddin Nəsimi. Bakı: Elm, 1985.
8. Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası. 10 cildə. Bakı, 1976-1987.
9. Azərbaycan tarixi. Yeddi cildə. Üçüncü cild. Bakı: Elm, 1999. 584 s.
10. Bəqdeli Q. Fəzlullah Nəiminin vəsiyyətnaməsi. Azərbaycan, 1970, № 5.
11. Bəkir ən-Nasir. İmadəddin Nəsimi. Azərbaycan, №2, 1987.
12. Bəndəroğlu Əbdülfətif. İmadəddin Nəsimi əl-Bağdadi. Araşdırma və seçilmiş şeirləri, Bağdad, 1973, (ərəb əlifbasında)
13. Bünyadov Ziya. Dinlər, təriqətlər, mazhəblər. Bakı: Azərbaycan, 1997.
14. Bünyadzadə Könül. Təsəvvüf və mistika. Hikmət, 2004. № 3.
15. Ələkbərov F. Nəsirəddin Tusinin təkamül görüşləri. Bakı: Örnək, 2000.
16. Əlizadə S.Q. «Kitabi-Dədə Qorqud»da sufilik ünsürləri. Orta əsr əlyazmaları və Azərbaycan mədəniyyəti tarixi problemləri. VII Respublika elmi-konfransının materialları. Bakı, 2000.
17. Əminzadə Ə.Ə. Azərbaycanda fəlsəfi və ictimai-siyasi fikir tarixindən, Bakı: Elm, 1972.
18. Fəlsəfə ensiklopedik lüğəti. Bakı: Azərb. Ensiklopediyası NPB, 1997.
19. Fəzlullah Nəimi. Vəsiyyətnamə. Azərbaycan, №5, 1970.
20. Göyüşov Nəsim. Cami və füzuli sənətində irfan. Orta əsr əlyazmaları və Azərbaycan mədəniyyəti tarixi problemləri. IX Respublika elmi-konfransının materialları. Bakı: Nurlan, 2004.
21. Göyüşov Nəsim. Təsəvvüf anlayışları və dərvişlik rəmzləri. Bakı: Tural-Ə, 2001.
22. Göyüşov Nəsim. Qur'an və irfan işığında. Bakı: İqtisad Universiteti nəşri, 2004.
23. Göyüşov Nəsim. Təsəvvüf rəmzlərinin əsas qaynaqları və təsnifatı. Orta əsr əlyazmaları və Azərbaycan mədəniyyəti tarixi problemləri. VII Respublika elmi-konfransının materialları. Bakı, 2000.

24. Heydəröv Musarza. Sufilik və Şah İsmayıl Xətai. Orta əsr əlyazmaları və Azərbaycan mədəniyyəti tarixi problemləri. IX Respublika elmi-konfransının materialları. Bakı: Nurlan, 2004.

25. Həsənoğlu Ə. Nəsimi «Ənəlihaq»inin kökləri. Bakı: Nurlan, 2004.

26. İbrahimov İ.A. Sistem-struktur yanaşma metodu əsasında insan kateqoriyasının təhlili. Bakı Universitetinin Xəbərləri. Sosial-siyasi elmlər seriyası, 2000, № 2.

27. İbrahimov Hacı Səbuhi. Şərq peripatetizmi və islamda imamilik. Təbriz: Firuzan, 1385(2006).

28. İmadəddin Nəsimi. Əsərləri. Üç cildə/ Elmi-tənqidi mətn tərtibi: C. Qəhrəmanov, Bakı, Elm, 1973, .

29. İmadəddin Nəsimi. İraq divanı. Bakı: Yazıçı, 1987.

30. İmadəddin Nəsimi. Məndə sığır iki cahən, Bakı: Gənclik, 1973.

31. İmadəddin Nəsimi. Seçilmiş əsərləri, Bakı: Azərnaşr, 1973.

32. İsmail Hikmət. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Bakı, 1926 (əski əlifbada).

33. Köçərli Fəridun bəy. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. 2 cildə. Bakı: Elm, 1978.

34. Köprülüzadə M.F. Azəri ədəbiyyatına aid tədqiqlər, Bakı: Sabah, 1996.

35. Qasımlı Fuad. Müasir Türkiyə alimləri Nəsimi və hərfilik haqqında. «Azərbaycan» jurnalı, № 7, 1969.

36. Qəhrəmanov C. Nəsimi əsərlərinin nəşri tarixindən. Azərbaycan, 1970, № 5.

37. Quluzadə M. Böyük ideallar şairi, Bakı: Gənclik, 1973.

38. Quluzadə M.Y. İmadəddin Nəsimi / Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası. 20 cildə. Beşinci cild. İmadəddin Nəsimi, Bakı: Elm, 1985. (əski əlifbada)

39. Quluzadə M.Y. Nəsiminin yaradıcılığı: Filol. e.n. diss. Bakı, 1948.

40. Mehdiqulu Azər. «Dərvişin pirini, dedilər sormağ adət deyil...». «Ekspress» qəzeti, 18-22 mart 2006.

41. Mehdiqulu Azər. İbn Xəldun və onun fəlsəfəsi. Bakı: Nurlan, 2006.

42. Mehdiqulu Azər. Misticizm-təsəvvüf. Eynililər və özəllilər. «Yeni Azərbaycan», 27 sentyabr 2002.

43. Mehdiqulu Azər. Təsəvvüfdə eşq. «Yeni Azərbaycan» qəzeti, 24 iyun 2000.

44. Məmmədov Z.C. Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi. Bakı: Bilik «İrşad» mərkəzi, 1991.

45. Məmmədov Z. Orta əsr Azərbaycan filosofları və mütəfəkkirləri. Bakı: Azərnaşr, 1986.

46. Övliya Çələbi. Səyahətnamə

47. Paşayev V. Fəlsəfə və sosial idrak. Bakı, 2003.

48. Rəsulzadə Məmmədəmin. Çağdaş Azərbaycan ədəbiyyatı

49. Rihim Mehmed. Seyid Yəhyanın sufi və təsəvvüf anlayışı. Orta əsr əlyazmaları və Azərbaycan mədəniyyəti tarixi problemləri. IX Respublika elmi-konfransının materialları. Bakı: Nurlan, 2004.

50. Salman Mümtaz. Azərbaycan ədəbiyyatının qaynaqları. Bakı: Yazıçı, 1986.

51. Səidzadə Ə.Ə. Nəsimi Şirvani. «Kommunist», 15 avqust, 1945.

52. Şeyx Mahmud Şəbüstəri. Gülşəni-raz (Sirlər bağçası), Bakı: Nurlan, 2005.

53. Şixiyeva S. Azərbaycan şeirinin iki «ənənə» zirvəsi - Xaqani və Nəsimi. AMEA-nın Xəbərləri. Humanitar elmlər seriyası, 2005, № 4.

54. Vəzirov Yusif. Azərbaycan ədəbiyyatına bir baxış. Bakı, 2001.

Başqa türk dillərində

55. Affifi A.A. Tasəvvüf fəlsəfəsi. İstanbul, 1989.

56. Atalay Besim. Bəxtəşilik

57. Ayan H. Önsöz. Seyyid Nəsimi'nin həyatı. Nəsimi divanı, Ankara: Akçağ Yayınları, 1990.

58. Balıoğlu T.H. Türk tarixində mezhep cərəyanları, Ankara: Kanaat Kitabevi, 1940.

59. Bayram Mikail. İbn Teymiyə. Hüseyn b. Mansur el-Hallac. Konya: Damla Ofset (nəşr ili göstərilməmişdir) .

60. Gölpinarlı A. Alevi - Bəxtəşilik nefesləri. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1963.

61. Gölpinarlı A. Bəxtəşilik - hərfilik və Fədl Allah'ın öldürülməsinə düşürülən üç tarix. Şərkiyat məcmuəsi, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1964.

62. Gölpinarlı A. Nəsimi, Usuli, Ruhi. İstanbul: Varlık Yayınevi.

63. Gölpinarlı A. Tarih boyunca İslam mezhebləri və şiiilik. İstanbul: Der Yayınevi, 1979.

64. Gölpinarlı A. Türkiyədə Mezheblər və Tarikatlar, 1969.

65. Gölpinarlı A. 100 soruda təsəvvüf. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1985.

66. İslam Ansiklopedisi. Nəsimi maddəsi,

67. İslam Ansiklopedisi. «Nimətullah Veli» maddəsi,

68. Kara Mustafa. Tasəvvüf və Tarikatlar Tarixi. İstanbul: Dergah Yayınları, 1995.

69. Karahan A. Füzuli muhiti, həyatı və şəxsiyyəti.

70. Köprülü Fuad. Türk edebiyatında ilk mutəsəvviflər. Ankara: Dianet İşləri Başqanlığı, 1991, .

71. Kurkçuoğlu K.E. Seyyid Nəsimi divanı'ndan seçmələr, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1973, .

72. Mevlana. Fihri məfihi. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1969.

73. Nəsefi Azizüddin. Tasəvvüftə insan meselesi. İnsan-i Kamil. İstanbul: Dergah Yayınları, 1990.

74. Nəsimi Divanı. Ankara: Akçağ Yayınları, 1990..

75. Noyan Bedri. Bəxtəşilik-Alevilik nədir? Ankara, 1985.

76. Ocak Ahmet Yaşar. Osmanlı imparatorluğunda marjinal sufilik: kalendərlər (XIV-XVII. Yüzyıllar). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992.

77. Oğun İbrahim. Seyyid Nəsimi üzərinə notlar. Ankara, 1971.

78. Öztelli Cahit. Kul Nəsimi (XVII əsr tekke şairi). Ankara: Töyko matbaası, 1969.

79. Öztürk Y.N. Tasavvufun ruhu ve tarikatlari. İstanbul, 1988.
80. Schimmel Annemarie. Tasavvufun boyutları. İstanbul: Kırkambar Kitaplığı, 2000.
81. Seyyid Nesimi Divanı'ndan seçmeler. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1973.
82. Sunar Cavit. Ana hatları ile islam tasavvufu tarihi. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1978.
83. Sunar Cavit. Tasavvuf tarihi. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975.
84. Seyit İmadeddin Nesimi. Şıqırlar, Aşqabat: Türkmenistan, 1972..
85. Актуальные проблемы изучения гуманитарных наук. Тезисы докладов, Баку: Мутарджим, 1994. •
86. Антология мировой философии. М, 1968.
87. Арабско-русский словарь. Сост: Х.К.Баранов. М.Сов. энциклопедия, 1970.
88. Атестический словарь. М.,
89. Ахмедов Э.М. Арабо-мусульманская философия средневековья. Баку: Маариф, 1980.
90. Бертельс Е.Э. Суфизм и суфийская литература. Избранные труды. М, 1965.
91. Гасанлы С.Г. Проблема веры и знания в средневековой религиозно-философской мысли Азербайджана (XIII–XVI вв.) Баку: Иршад, 1992.
92. Гулизаде М. Проблема гуманизма в творчестве Насими. Сборник статей, Баку: ЭЛМ, 1973.
93. Гумилев Л.Н.
94. Гусейнов Г.Н. Статьи по истории общественной и философской мысли в Азербайджане. Баку, 1948.
95. Гусейнов Гайдар. Из истории общественной и философской мысли в Азербайджане XIX века Баку: Азернешр, 1985.
96. Ибрагимов Мирза. Насими и его время. Имадеддин Насими (сборник статей). Баку: ЭЛМ, 1973.
97. Имадеддин Насими. Избранная лирика. В. двух томах. I том, Баку: Азернешр, 1973.
98. Имадеддин Насими. Сборник статей, Баку: ЭЛМ, 1973.
99. Исмаилов Ш.Ю. Пантеизм XIV века и его значение в истории развития материалистической философии в Азербайджане. Методологические вопросы истории развития средневековой философии народов Закавказья. Баку: ЭЛМ, 1982.
100. Кули-заде З. Закономерности развития средневековой Восточной философии XII–XVI вв. и проблема Запад–Восток. Методологические вопросы истории развития средневековой философии народов Закавказья. Баку: ЭЛМ, 1982.

101. Кули-заде З. К вопросу об изучении философских ересей Востока (XIII–XIV вв) и проблема философии суфизма. Сборник статей, Баку: ЭЛМ, 1973.
102. Кули-заде З. Хуруфизм и его представители в Азербайджане, Баку: ЭЛМ, 1970.
103. Мамедова Сейяра. Европейские ориенталисты о Насими. Сборник статей, Баку: ЭЛМ, 1973 .
104. Насими. Лирика, М. Худ. Лит-ра, 1973.
105. Нурбахш ДЖ. Беседы о суфийском пути, М. Присцельс, 1998.
106. Нурбахш ДЖ. Духовная ницшта в суфизме. Великий демон Иблис, М. Оптимус Лайт, 2000.
107. Рагимова Азаде. Утверждение человека. Сборник статей, Баку: ЭЛМ, 1973 .
108. Очерки по истории азербайджанской философии. Т.И. Баку, 1966.
109. Сеид-заде А.А. Несими и Хафиз Ширази. Доллады АН. Аз. ССР, т. II 1946, №10.
110. Сеид-заде А.А. Несими как поэт мыслитель. Доклады АН, Аз ССР т. II 1946, №7.
111. Сеид-заде А.А. Опыт периодизации творчества Несими. Доклады АН, Аз ССР т. II 1946, №5 .
112. Сеид-заде А.А. Материализм–основа философии Несими. Труды Института Философии, т. II Баку: АН, Аз ССР 1946.
113. Советский энциклопедический словарь. М. Сов. Энциклопедия, 1987.
114. Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе. М. Наука, 1989.
115. Турецко-русский словарь
116. Məhəmməd zadə Həmid. Divanı-farisiyi-Nəsimi. Seyyid İmadeddin Nəsimi. Divanı. Bakı: Nəşriyyatı Dövlətiyi Azərbaycan, 1972. (fars dilində)
117. Qalaçı Əbdülfəttah... «Əl-Üsbuül-ədəbi» (Suriya), 27 aprel, 1989 (№164.)

MÜNDƏRİCAT

Ön söz	3
I FƏSİL. Hürufilik və onun sosial-ideoloji kökləri.....	6
II FƏSİL. Nəsimi yaradıcılığının nəşri və tədqiqi tarixi	43
III FƏSİL. Nəsiminiq fəlsəfəsinin tədqiqi.....	65
Nəticə	117
İstifadə edilmiş ədəbiyyat	123

Direktor: prof. N.B.Məmmədli

Kompüter dizayneri: Tural Əhmədov

Səhifələyici: Aygün Əsgərova

Texniki redaktor: Rövşanə Nizamiqızı

Montajçı: Rasim Hacıyev

Yığılmağa verilmiş 20.07.2008.

Çapa imzalanmış 29.08.2008.

Şərti çap vərəqi 8. Sifariş № 421.

Kağız formatı 60x84 1/16. Tiraj 100.

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

E-mail: nurlan1959@gmail.com

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

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

Ms. No. 255518



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل في كل شيء
دلالة على قدرته العظمى
ويعلم ان كل ما خلقه من
الارض والسموات وما بينهما
هو من نعمه التي لا تعد ولا تحصى
ويعلم ان كل ما في الارض
والسموات من خلقه هو من
عظمته التي لا تحصى ولا تعد
ويعلم ان كل ما في الارض
والسموات من خلقه هو من
جلاله الذي لا يحصى ولا تعد
ويعلم ان كل ما في الارض
والسموات من خلقه هو من
عظمته التي لا تحصى ولا تعد
ويعلم ان كل ما في الارض
والسموات من خلقه هو من
جلاله الذي لا يحصى ولا تعد
ويعلم ان كل ما في الارض
والسموات من خلقه هو من
عظمته التي لا تحصى ولا تعد

ويعلم ان كل ما في الارض
والسموات من خلقه هو من
جلاله الذي لا يحصى ولا تعد
ويعلم ان كل ما في الارض
والسموات من خلقه هو من
عظمته التي لا تحصى ولا تعد
ويعلم ان كل ما في الارض
والسموات من خلقه هو من
جلاله الذي لا يحصى ولا تعد
ويعلم ان كل ما في الارض
والسموات من خلقه هو من
عظمته التي لا تحصى ولا تعد
ويعلم ان كل ما في الارض
والسموات من خلقه هو من
جلاله الذي لا يحصى ولا تعد
ويعلم ان كل ما في الارض
والسموات من خلقه هو من
عظمته التي لا تحصى ولا تعد
ويعلم ان كل ما في الارض
والسموات من خلقه هو من
جلاله الذي لا يحصى ولا تعد
ويعلم ان كل ما في الارض
والسموات من خلقه هو من
عظمته التي لا تحصى ولا تعد