

BAKİ DÖVLƏT UNIVERSİTETİ

Mətanət Abdullayeva

**MƏTN ŞƏRHİNİN
METODOLOJİ ƏSASLARI**

(dərs vəsaiti)

*Bakı Dövlət Universitetinin Elmi
Şurasının 2023-cü il 29 dekabr
tarixli iclasının qərarı ilə (protokol
№ 12) dərs vəsaiti kimi nəşr hüququ
verilmişdir*

Bakı - 2024

Elmi redaktor: **Nizami Qulu oğlu Cəfərov** *BDU Ümumi dilçilik kafedrasının professoru, AMEA-nın həqiqi üzvü*

Rəyçilər: **Kazım Ağamirzə oğlu Əzimov** *BDU Sosiologiya kafedrasının professoru, fəlsəfə elmləri doktoru*

Həmidə Əhməd qızı Əliyeva *ADU Xarici ölkələr ədəbiyyatı kafedrasının professoru, filologiya elmləri doktoru*

Məti Osman oğlu Bayramov *BDU Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi kafedrasının dosenti, filologiya üzrə fəlsəfə doktoru*

Mətanət Əli qızı Abdullayeva. Mətn şərhinin metodoloji əsasları. Dərs vəsaiti. Bakı: “Füyuzat”, 2024. 296 s.

Şərhçilik filoloji tədqiqatın vacib tərkib hissəsidir. Akademik şərhçilik ənənələri şərhçiliyin ilkin texnikasından başlanır. Bu kursda tələbələr metaforik qəliblərlə işləmək vərdişinə yiyələnərək poetik nümunələri düzgün təfsir etmək bacarığı qazana bilirlər. Bədii nümunələr üzərində iş zamanı metaforaların, rəmz və alleqoriyaların ilkin semantika sərhədini aşan batini mənalарının, koqnitiv funksiyalarının anlaşılması mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Filoloji təhsildə bu məqsəd üçün nəzərdə tutulmuş “Mətn şərhinin metodoloji əsasları” fənni filoloji təhsil tarixinin yeni səhifəsini təşkil edir. Bu fənn milli ədəbiyyatımızın ən dəyərli nümunələrini tədqiq etməyə qabil mütəxəssislər yetişdirmək imkanı verəcək, milli mədəniyyətimizin, fəlsəfi mədəniyyətimizin zəngin dövrünü anlamağa yardım edəcək.

DOI: <https://doi.org/10.36719/0855/2026>

ISBN: 978-9952-8509-0-1

© M.Ə.Abdullayeva

MÜNDƏRİCAT

Ön söz	5
Fənn haqqında ümumi məlumat	10
Simvolik strukturlu əsərlər	18
Epik poema	20
<i>Bədii əsərlərin şərhində istifadə edilən metodlar</i>	23
Hermenevtika.....	23
Təfsir və təvil.....	28
<i>Metafora</i>	33
Bədii əsərlərdə metaforanın funksiyası	33
Mertaforanın tarixi.....	35
Metafora dünyanı dərk aktını həyata keçirən vasitə kimi....	41
Metaforanın universal obrazı – konseptual metafora	43
Bədii söz ustaları əsərlərinin metaforik dili haqqında	47
Nizami Gəncəvi poemalarının batini dili haqqında	49
<i>Poetik söz sənətində işlədilən metaforalar</i>	56
Şam / alov / işıq, pərvanə.....	56
Nəfs.....	58
Div	63
At, araba, sürücü üçlüyü	69
Rəqib.....	73
Büt.....	89
Gur, ahu	93
Güzgü.....	97
Pərdə	100
Vücut şəhəri	110
Ud	112
Əlkimya	112

Azadlıq yolu.....	115
Qulağı halqalı qul / damğalı it	127
Qəsr / vadi.....	130
Vətən.....	134
Həbsxana / tikanlı tor.....	141
Zülf / Saç / Hörük / Tel.....	142
Eşq vadisi / Bəzmi-əzəl	151
Nöqtə.....	157
Hübab.....	167
Pənbeyi-dağı-cünun	170
Yeddi gözəl.....	184
Eşq yolçuluğu	188
Diri ikən öl ki, yenidən diriləsən	189
Bahar fəslı.....	207
Aləmi-məzhur	211
Lövhi-məhfuz	218

Gözəllik və onun dərkı.....	222
------------------------------------	------------

Poetik nümunələr

<i>Nizami Gəncəvi</i>	239
<i>İmadəddin Nəsimi</i>	241
<i>Məhəmməd Füzuli</i>	245

Koqnitiv metaforada semantik qatların əlaqələndirilməsi.....	250
Terminlərin izahı	251
Xüsusi adlarla bağlı qeydlər	270
İstifadə edilmiş ədəbiyyat.....	283

ÖN SÖZ

Klassik irsin araşdırılması işi çox aspektdən, o cümlədən, bədii söz qaynağının və fəlsəfi fikir tarixinin öyrənilməsi baxımından əhəmiyyət kəsb edir. Klassik poeziya ona görə qiymətlidir ki, o, bədii söz sənətinin bənzərsiz nümunələri olmaqla bərabər, fəlsəfi fikir tariximizin də zəngin və dəyərli mənbəyidir. Azərbaycan klassik dövr fəlsəfi poeziyasının tədqiqi ilə bağlı çox işlər görüldü, dəyərli tədqiqat işləri yazılıb. Tədqiqatçı alim öz işini praktik formaya saldıqda, yəni elmi əsərini tədris prosesinə daxil etdikdə (dərslük, dərs vəsaiti və s. formalarda) onun elmə gətirdiyi yeniliklər öz bəhrəsini vermiş olur.

Azərbaycan dili və ədəbiyyatının tədrisi metodikası kafedrasının professoru, fəlsəfə elmləri doktoru M.Ə. Abdullayevanın “Mətn şərhinin metodoloji əsasları” adlı kitabı onun elmi tədqiqat işindən ayrılmış bir qol olaraq praktiki əhəmiyyət daşıyan dərs vəsaitidir. Onun “Azərbaycan bədii təfəkküründə ezoterik dünyagörüşün fəlsəfi təhlili (Nizami, Nəsimi və Füzulinin yaradıcılığı əsasında)” adlı doktorluq dissertasiyası fəlsəfi fikir tariximizin öyrənilməsində mühüm mərhələni təşkil edən fəlsəfi poeziyanın ezoterik aspektinin araşdırılmasına həsr edilib. Orada çox maraqlı və bu gün üçün aktual olan məsələlər ortaya qoyulub. Dissertasiya işinin praktik forması olan bu dərs vəsaiti Filologiya fakültəsində tədrisi vacib olan şərhçilik ixtisasına başlanğıc kurs ola bilər.

Bildiyimiz kimi, ezoterik poeziyanın, o cümlədən, təsəvvüf poeziyasının dili rəmzi-metaforik dildir. Bu dili bilmədən nə poeziyanın mahiyyətini, nə də müəlliflərin dünyagörüşünü anlamaq mümkün deyil. Neçə yüzilliklərdir ki, dahi mütəfəkkirlərimizin poetik formada təqdim etdikləri bir çox həqiqətlər “pərdə” arxasında qalıb. Bunun da əsas səbəbi odur ki, indiyədək bizdə koqnitiv metafora probleminə nə filoloji, nə də fəlsəfi müstəvidə sistemli yanaşma yoxdur. Halbuki müsəlman mədəniyyətində simvolik poeziya dövrün fəlsəfi düşüncəsini ifadə edən ən populyar vasitə olub. Metaforanın anlaşılması yalnız ümumi fəlsəfi problemlər kontekstində mümkündür. Orta əsrlərdə müsəlman mədəniyyətində simvolların, metaforaların yaranması və müvafiq dil ünsürləri vasitəsilə ifadə olunması bir sıra obyektiv səbəblərlə bağlı idi və onların öyrənilməsi, bir tərəfdən, onların estetik və fəlsəfi məzmununu üzə çıxarmağa, digər tərəfdən isə, “simvolik düşüncənin” özünün təbiətini öyrənməyə imkan verir. M.Abdullayeva bu istiqaməti əsas götürərək təsəvvüf poeziyasında işlədilmiş metaforaları analiz edir. Simvolik mentalitet müsəlman sivilizasiyasının ayrılmaz hissəsidir. Quran ayələri dünyanı dərkin rəmziliyinə, məcaziliyinə, metaforikliyinə birbaşa işarə edir. Ustad şairlər, yüksək təfəkkürlü qələm sahibləri həmin mentaliteti qoruyub saxlayırdılar. Bu mənada təsəvvüf şairlərinin dili daha çox rəmzi dildir, mefaforik örtüyə bürünmüş dildir.

Sufiliyin rəmzi dilinin prinsipləri təvilə dayaqlanır ki, bunun da əsasında bütün şeylərə mənşəyi və yaranma mənbəyi nöqtəyi-nəzərindən yanaşma ideyası durur. Uni-

versumda heç nə göründüyü kimi deyil, yəni şeylərin həqiqiliyi onların görünüşü, zahiri ilə bitmir: hər bir zahir özündə batini məna saxlayır. Təvil prinsipi zahirdən batinə gedən yüksəlişi (yəni dərinliyi) özündə ehtiva edir. Bu prinsiplə işləyən mütəxəssis rasional, emosional və intuitivi kompleks şəkildə birləşdirməyi bacarmalıdır. Təsəvvüf şairlərinin poeziyasının araşdırılması bu prinsip üzrə aparılmalıdır. Professor M.Abdullayevanın dərs vəsaitində məhz belə yanaşmaya üstünlük verilir. Bu kursun tədrisində bütün metodiki işlərin əsasında koqnitiv (konseptual) metafora problemi durmalıdır. Tələbələrdə idraki akt – arxetiplərin aktivləşdirilməsi yolu kimi ezoterik musiqiyə qulaq asılması metodu təlimin effektivliyinə yardım edə bilər. Bu, müasir tədrisdə yeni metoddur, problemə orijinal yanaşmadır. Dünya mədəniyyətində koqnitiv metafora anlayışı yalnız söz sənəti ilə bağlı deyil, musiqinin metaforası (sözsüz ki, ezoterik musiqidən söhbət gedir), rənglərin metaforası, hətta riyaziyyatın metaforası anlayışı bu gün aktualdır. Bunların hər biri insanın idraki aktı ilə bağlıdır, həmçinin bunlar bir-biri ilə də əlaqəli şəkildə təsir edir.

Qərb alimləri metaforanın koqnitiv funksiyasının nəzəriyyəsini yaratmışlar, əsrlərlə əvvəl Şərq mütəfəkkirləri dünya və insan haqqında biliklərini bədii metaforik dillə izhar etmişlər. Belə ki insanın fundamental keyfiyyətlərinin təzahürü kimi metafora həm filoloji, həm də fəlsəfi maraq kəsb edir. Burada metaforanın koqnitiv funksiyası aparıcıdır. Qərb filosoflarından F.Nitşe, A.Şopenhauer, P.Rikör, A.Riçards və bir çox başqaları koqnitiv metafora

ilə məşğul idilər. Fridrix Nitşeyə görə, metafora yalnız linqvistik fenomen deyil, o, həm də bizi dünya ilə görüşdürən prosesin səbəbidir. Nitşe dünyanın mənzərəsini yaratmaq və dərk etmək prosesində metaforanın rolu barədə ciddi məsələ qaldırır və onun qnoseoloji funksiyasına diqqət yönəldir.

Azərbaycan fəlsəfi poeziyası kontekstində isə koqnitiv metafora problemi araşdırılmayan sahədir. M.Abdullayevanın təqdim etdiyi dərs vəsaiti bu sahədə atılan ilk addımlardandır. Burada klassik poeziyanın tədqiqində koqnitiv metaforanın rolunun önə çəkilməsi ilə batini mənalardan üzə çıxarılması, şərhli təqdim edilir. Dərs vəsaitində fəlsəfi poeziyanın rəmzi-metaforik dilinin araşdırılması istiqaməti əsas götürülüb və belə yanaşma düzgündür. Metaforaların koqnitiv funksiyalarının müəyyənləşdirilməsi, söz və ifadələrin, misraların və beytlərin batini – ezoterik mənalарının açılışı, təfsiri düzgün aparılır, hermenevtik metoddan istifadənin faydalılığı əyani nümayiş etdirilir. Belə metodiki yanaşma gənc kadrların şərhçilik işində bədii və fəlsəfi zövqünün düzgün formalaşmasına yardım edə bilər.

Prof. Mətanət Əli qızı Abdullayevanın hazırladığı “Mətn şərhinin metodoloji əsasları” adlanan, tədris kursunda yararlı ola biləcək dərs vəsaiti metaforaların, rəmz-sözlərin koqnitiv funksiyalarının müəyyənləşdirilməsi, batini mənalardan üzə çıxarılması və şərhli kimi məsələləri əhatə edir. Fəlsəfi poeziyamızın polisemantik obrazlar qalereyası o qədər geniş və zəngindir ki, bir dərs vəsaiti həc-

mində onları təqdim etmək mümkün deyil. Arzu olunardı ki, bu iş davamlı formada aparılsın.

Dərs vəsaitində şərhçilik işində yararlı ola biləcək terminlərin izahlı lüğətinin verilməsi onun dəyərini artırır. Hazır qəlib-klişe kimi təqdim edilən metaforalar yalnız tələbələr üçün deyil, fəlsəfi poeziya tədqiqatçıları üçün də faydalı ola bilər. Tədqiqatçı kadrların hazırlanması işinin pioneri olaraq M.Abdullayeva problemə metodiki cəhətdən düzgün yanaşır. Bu işdə ona uğurlar arzulayırıq.

Kazım Əzimov

Fəlsəfə elmləri doktoru, professor



FƏNN HAQQINDA ÜMUMİ MƏLUMAT

Fəlsəfi poeziya zahiri forması və məzmunu baxımından qiymətlidirsə, batini mahiyyəti yönündən daha dəyərlidir. (Burada işlədəcəyimiz “klassik poeziya”, “fəlsəfi poeziya” və “təsəvvüf poeziyası” bərabərgüclü ifadələr kimi anlaşılmalıdır.) Belə ki o, insanların dünyagörüşünün, əxlaq və davranışının, həyata etik baxışlarının formalaşmasında, özünüdərk işində əvəzsiz mənbə ola bilər. Fəlsəfi poeziya daşdığı batini məna yükünə görə ezoterik poeziyadır. *Ezoterika* (yunanca *ezotericos* – daxili, batini, gizli) istilahının aktiv istifadə olunan mənası “gizli saxlanılan biliklər”dir. Batini – gizli məna daşıyan bədii əsərləri ezoterik ədəbiyyat nümunələri adlandırmaq olar, çünki onlar sakral mahiyyət – dini-fəlsəfi məzmun daşıyır. Klassik poeziya dini-fəlsəfi (ezoterik) dünyagörüşü ifadə edən bədii söz sənətinin yüksək səviyyəsidir.

Həqiqi mənası batinində gizlədilən, formanın gözəl örtük olduğu, *introspektiv* təcrübələrdən alınmış ezoterik biliklər poeziyada rəmləşdirilir. Rəmzi-metaforik dili nominativ yox, polisemantik aspektdə araşdırdıqda dərin və gizli səviyyələr üzə çıxır. Belə səviyyələrə vafiq olduqca müəlliflərin nəzərdə tutduqları həqiqi məna anlaşılır. Ali məktəblərdə tədris edilən təsəvvüf ədəbiyyatı nümunələrinin düzgün anlaşılması şərhətmənin düzgünlüyündən asılıdır. Rəmzi-metaforik dilin araşdırılması, onun etnik, dini-fəlsəfi və universal düşüncə və dünya anlamı kontekstində mənalandırılması vacib məsələdir. Təsəvvüf poeziyasının

batini mənə müstəvisinin dərin səviyyələrdə tədqiq olunmasına ehtiyac vardır.

Təsəvvüf poeziyasının gizli mahiyyətinə aparan yol əsərlərin dilidir; metaforalar, rəmz-sözlər, alleqoriyalardır. “Rəmz və alleqoriyalar məntiqi qurulmuş mühakimələrin vasitəsilə ötürülməsi mümkün olmayan zərif yaşantıları ifadə etməyə imkan verir” (83, s. 170). Belə imkan müxtəlif səviyyələrdə təzahür oluna bilər. Bu baxımdan, klassik ədəbiyyatın tədrisi və tədrisdə şərh işinin həmin səviyyələrə duymaq, anlamaq istiqamətində qurulması və tələbələrin batini mənalara araşdırmağın, söz və ifadələrin alt strukturları ilə işləməyin əhəmiyyətini dərk etmələri aktualıq kəsb edir.

Nə üçün təsəvvüf ədəbiyyatı klassik ədəbiyyat adlanır? Klassik (latınca *classicus* – nümunəvi, ən mükəmməl) əsərlər ədəbiyyat və incəsənətin ən mükəmməl, ən dəyərli, heç vaxt qiymətini itirməyən nümunələri hesab olunur. Belə əsərlər milli mədəniyyətimizi, bədii söz sənəti və fəlsəfi fikir tariximizi zənginləşdirdiyi kimi, dünya mədəniyyəti xəzinəsini də bəzəyir. Belə xəzinəylə dərin tanışlıq yollarından biri “Mətn şərhinin metodoloji əsasları” fənnidir.

Bu fənn tələbələrə təsəvvüf düşüncəsini daşıyan insanların həyat tərzlərini, həyatı kredolarını, dünyaya, insanlara baxışlarının, insan fenomeninə verdikləri dəyərin fəlsəfi-etik yönümünü ilə tanış olmağa imkan verir. Polisemantiklik təsəvvüf poeziyasının vacib cəhətidir. Təsəvvüf poeziyası nümunələrinin hərfi mənası onların ilk səviyyəsi, ən dar mənasıdır, müəlliflərin əsas məqsədi isə sözlərin, misraların alt qatlarında yerləşdirilir. Tədrisdə il-

kin iş nominativ mənanı anlamaqdır, daha sonra isə batini məna axtarmaqdır. Bunun üçün tələbələrə tələb olunan metodlarla işləmək vərdisləri öyrədilir. Bu fənnin tədrisinin ənənəvi metodlarla *krativ* yanaşmanın sintezi formasında aparılması effektivdir; poetik nümunələrin təhlilində metaforaların, rəmz və alleqoriyaların ilkin semantika sərhədini aşaraq hissi-emosional və idraki müstəvidə mənalarının anlaşılması mühüm əhəmiyyət kəsb edir.

Təsəvvüf poeziyasını məşhurlaşdıran cəhət mistik yaşantı ilə poetik istedadın vəhdətidir. Tədqiqatçı alim, islam mistisizmi (təsəvvüf) üzrə mütəxəssis, Miçiqan Universitetinin professoru Aleksandr Knış belə deyir: “Həm poetik, həm də mistik təcrübə faktiki məzmun yox, emosional məzmun daşıyır. Onların oxucuya təsiri əhəmiyyətli dərəcədə oxucunun sezilməyən assosiasiyalar arasındakı əlaqəni duymaq və onu özünün fərdi yaşantıları ilə əlaqələndirmək bacarığı ilə təyin olunur. Buna görə təəccüblü deyil ki, mistik yaşantılar çox vaxt poetik formaya bürünür” (83, s. 170).

Mətn şərhinin metodoloji əsasları kursunun məqsədi poetik formaya bürünmüş gizli mənaları tapmaq və şərh etməkdir, yəni *koqnitiv* (idraki) metaforaların mənimsənilməsi yolu ilə poetik nümunələrin batini mənalarını anlamaqdır. Bu cür əsərlər “insanlıq” anlayışının yüksək mərtəbələrinə yetişmiş ustad sənətkarların ruhani-mistik biliklər üçün “qəlb qapıları açıq olanlara” rəhbərliyədir. Təsəvvüf ədəbiyyatının “canlı bilikləri” ehtiva edən bədii sənət nümunələri kimi tədris edilməsi həm metodiki, həm də didaktik cəhətdən məqsədəuyğundur və vacibdir. Əks

halda bədii nümunələrin metaforik qatının, rəmzi dilinin araşdırılması mənə kəsb etməz. Bunun üçün tələbələrin qarşısında aşağıdakı vəzifələr durur:

a) Şərhcilik işində istifadə olunan metodlar barədə biliklərə yiyələnmək;

b) Batini məzmunlu əsərləri fərqləndirməyi bacarmaq;

c) Zahirî mənə ilə batini mənanın hər hansı bir əlamətə görə uzlaşması faktını nəzərdən qaçırmamaq;;

d) Polisemantik obrazların düzgün anlaşılması və şərhində *irrasionala* – intuitiv olanla rəşional ağıln birliyini diqqətdə saxlamaq.

Gələcək mütəxəssislərin diqqətini çoxqatlı struktura malik olan metaforalara yönəltmək lazımdır. Bu dərsləkdə bir sıra *konseptual metaforalar* qəlib kimi təqdim edilir. Belə metaforik qəliblərlə işləməyə yiyələndikdə bədii nümunələri düzgün anlamaq mümkündür.

Təsəvvüf poeziyasının metaforik dilinə həddindən artıq dəqiq və dərin yanaşnaq lazımdır. Bunun üçün onların araşdırılması işində müxtəlif metodlardan istifadə olunur. Tədris prosesində polisemantik obrazların, yəni metaforaların anlaşılmasında uyğun metodları tətbiq etməklə (*alleqorik metod, təfsir, təvil*) zahirî mənə ilə batini mənanın hər hansı bir əlamətə görə uzlaşmasının vacibliyi göstərilir. Polisemantik obrazların düzgün anlaşılması və şərh *irrasionala* – intuitiv olanla rəşional ağıln birliyində mümkündür. Düzgün şərh etmək üçün əlverişli metodlardan biri olan *hermenevtikadan* istifadə vacib mərhələdir. Hermenevtik metodun tədrisdə tələbələrə öyrədilməsi nəzəri səciyyəyə daşıyır, onun praktik aspekti fərdi iş prosesində

mümkündür. İxtisaslaşdırılmış mütəxəssislərin, tədqiqatçıların hazırlanması işi bir çox amillərlə bərabər, bu metoddan düzgün istifadə problemi ilə də sıx bağlıdır.

Batini qatda yerləşdirilmiş biliklərə, sözlərin dərin rəmzi funksiyalarına kifayət qədər ciddi münasibət bəsləməyən, hətta onu qəbul etməyən sırf nəzəriyyəçi-akademist alimlər son dərəcə professionallıqla apardıqları tədqiqatlarında ən vacib olana – metaforik müstəvinin altında gizlədilmiş “batini aləmə” diqqət vermirlər. Sonra da sözlərin təfsiri üzərində baş sındıraraq bir nəticə hasil etməyəndə qüsuru ya tərcümədə, ya da sözün düzgün formada köçürülməməsində görürlər. Sözlərin, ifadələrin qeyri-dəqiq, hətta tamamilə səhf anlaşılməsi və şərh edilməsi tədris işinə də ziyan vurur. Səhv mənalandırma problemi, rəmzi, metaforik mahiyyətli sözlərə sırf rəasional münasibət göstərməkdən irəli gəlir.

Psixozanalizin banisi *Karl Qustav Yunq* (1875 – 1961) simvolların rəasional müstəvidə şərh edilməsinin qəti əleyhinə çıxırdı. O belə deyirdi: “Müasir insan anlamır ki, insanın (ilahi ideya və simvolları anlamaq qabiliyyətini məhv edən) rəasionalizmi onu psixiki “cəhənnəmin” hökmranlığına məruz qoyub. O, hər cür “mövhumatdan” azad olduğunu düşündüyü halda bütün mənəvi dəyərlərini itirdi. Məlum oldu ki, onun mənəvi və ruhani ənənələri qırılıb; bunun cəzası isə dünyaya rəal təhlükə ola biləcək ümumi dezoriyentasiya və mənəvi aşılınmadır” (122, s. 93). K.Q.Yunq insanların dünyaya sırf rəasional baxış bucağından yanaşmalarını kəskinliklə pisləyir. Yalnız rəasional irrasionalın vəhdətində dünyanın bütöv mənzərəsi

düşünülə bilər. *Konseptual* metaforaların maddi dünya ilə bağlı tərəfi, yəni fiziki dünyaya aid olan zahiri tərəfi rasio-naldırsa, metafiziki tərəfi – batini mənası irrasioanaldır. Bütün hallarda zahiri məna ilə batini mənanın oxşar, kəsi-şən məqamları var.

Metaforaların koqnitiv funksiyalarının dərki idrakın yeni səviyyələrinin açılması, *qeyri-şüurunin* aktivləşməsi ilə birbaşa bağlıdır. Təsəvvüf şairlərinin həyat fəlsəfəsini anlamaq üçün onların dünyaya baxış bucağına yaxınlaşıb “ruhsal biliklərini” duymağa çalışmaq lazımdır. Bu məq-sədlə onların istifadə etdikləri “musiqi (*təsəvvüf musiqisi-ni*) dinləmək” metodundan yararlanmaq olar. Təsəvvüf musiqisi qeyri-şüurini aktivləşdirdiyi üçün belə prosedur metaforaların dərkində effektiv üsul kimi tətbiq oluna bi-lər. Müasir tədris kreativ metodlardan yararlanmaq, tələ-bələrin idraki qabiliyyətlərini genişləndirmək prinsiplərini nəzərdə tutur. Buna görə də sufilərin musiqisindən istifadə etmək metodiki cəhətdən özünü doğruldur. K.Q.Yunqa görə, musiqi akustik informasiya olaraq qeyri-şüuridə yer-ləşən *arxetipləri* oyadır. “Arxetiplər sadəcə təfəkkürün oturmuş şablonları deyil. Onlar spontan instinktlər kimi impuls formasında meydana çıxır” (122, s. 76). İmpulsları, yəni arxetipləri oyada bilən və tənzimləyən güclü vasitə-lərdən biridir musiqi. “Arxetiplər bizim duyğularımıza tə-sir edir, ilk növbədə, bir-birilə qırılmaz əlaqədə olan obraz və emosiyalar vasitəsilə. Bu elementlərdən biri olmazsa, arxetip də olmayacaq. Öz-özlüyündə obraz elə bir əhəmiy-yəti olmayan, sadəcə söz-təsvirdir, hələ arxetip deyil. La-kin emosiya ilə yüklənəndə obraz psixiki enerji, dinamiki-

lik və əhəmiyyət kəsb edir” (122, s. 96). Musiqi hiss və emosiyalarla bağlı sənət növüdür. Nəzərə alsaq ki, musiqi qeyri-şüuriyə təsir edir və arxetiplər qeyri-şüuridə yerləşir, o zaman musiqi ilə arxetiplərin bağlılığı məsələsini anlamaq asan olar. Arxetiplər söz qəlibinə girəndə metafora funksiyasını daşıyır. Metaforaları anlamaq, “hiss etmək” prosedurunun *ezoterik musiqi* ilə, o cümlədən, *sufi musiqisi* ilə əlaqəli formada keçirmək düzgün olar. Bu mənada, tədris prosesinin tərkib hissəsi olaraq sufi musiqisinin dinlənilməsi zəngin informativ rezonans yaradan vasitə kimi metodiki əhəmiyyət daşıyır. Belə rezonanslar metaforaların və bütövlükdə götürdükdə, əsərlərin anlaşılması işinə xidmət edir.

Bu tədris kursunda, əlavə vasitə kimi, görkəmli mütəəssəvvüflərin həyat və yaradıcılığını əks etdirən filmlərlə tanışlıq da nəzərdə tutulub.

Klassik ədəbi nümunələrin şərhə istiqamətində qurulan dərslərdə köhnə stereotiplərdən uzaqlaşmaq, qiymətli olanları saxlayaraq yeni tədris üsulları ilə effektiv tədris formalarını həyata keçirmək lazımdır. Belə tədris formaları araşdırmalara hələ çox ehtiyac duyulan klassik poeziyanın yeni tədqiqatçıları nəslinin yetişdirilməsi işində zəruridir.

Təsəvvüf poeziyasının şərhə işi metaforaların anlaşılması, onların koqnitiv funksiyalarının müəyyən edilməsi yolu ilə poetik mətnin həqiqi mahiyyətini üzə çıxarmaq, əsərlərin ilkin süjeti ilə batini süjetini komparativ (müqayisəli) araşdırmaq, oxşar məqamları, detalları müqayisə etmək, müəllifin bədii priyomlarını anlamağa çalışmaq və

bütövlükdə, sufi dünyagörüşünün əsasları ilə tanış olmaqdan ibarətdir.

Əsrlərlə gizli qalan, sirr pərdəsi altında yatan hikmətlərə yiyələnməyə, müxtəlif metodiki üsullarla işləyərək ustad sənətkarların bizə miras qoyduqları gizli bilikləri anlamağa yardımçı ola biləcək koqnitiv metaforaları üzə çıxarmağa qabil mütəxəssislərin hazırlanmasında bu dərsləyin rolu az olmayacaq.



SİMVOLİK STRUKTURLU ƏSƏRLƏR

Simvolik strukturlu əsərlər dedikdə ilkin görünən süjetlə bərabər, batini süjet -dərin fəlsəfi mahiyyət daşıyan əsərlər nəzərdə tutulur. Hər hansı səbəbdən müəllif açıq şəkildə verə bilmədiyi məzmunu böyük professionallıqla əsərin alt qatında yerləşdirməli olur. Bu zaman o, (müəllif) bir sıra qəlib sözlərdən, rəmz və metaforalardan istifadə edir. Belə əsərlər simvolik atrukturlu əsərlər adlanır. Bir qayda olaraq, bu, daha çox *transpersonal təcrübə* yaşamış insanların yaradıcılığında özünü göstərir. Buna fəlsəfi – *mistik* təcrübə də deyilir. Təsəvvüf şairlərinin yaradıcılığını, əsasən, belə təcrübələri əks etdirən ədəbi nümunələr təşkil edir.

Mistik təcrübələri əks etdirən ədəbi-bədii nümunələr dünya ədəbiyyatında kifayət qədərdir. Həyatı idrakın geniş diapazonunda – *rasional və irrasionalın* vəhdətində qavrayan insanlar mistik yaşantılarında aləmin “gizli, qaranlıq tərəflərinə”, yəni metafizik səviyyələrinə nüfuz etməklə yaradılışın sirlərinə yiyələnmək, kainatı dərkini dərinliklərinə, eyni zamanda, zirvəsinə baxmaq imkanı əldə edirlər. Bu cür insanların yaradıcılığı ezoterik ədəbiyyatın, ezoterik poeziyanın baqajını təşkil edir. “Həqiqət mistik dərk etmədə verilir” – fikrini anlayan insanlar həqiqətin yolunu, yəqin ki, hamıdan yaxşı bilirdilər. Alman filosofu Eduard Qartman bu barədə belə yazır: “Fəlsəfədə hər cür orijinal düşünüən mütəfəkkiri m'istik adlandırmaq olar, belə ki, fəlsəfə tarixində yeni istiqamət heç zaman şüurlu surətdə məlumat toplama və sınaq yolu ilə zorla meydana gəlmə-

yib, əksinə, o, həmişə şeylərin ən dərin qatlarına yönələn bircə dahiyənə baxışla yaranıb: çünki fəlsəfənin mövzusu – məhz fərdin mütləqə olan münasibəti, yalnız mistik yolla dərk olunan hisslə sıx əlaqədə durur” (71, s. 253). Həm Qərb, həm Şərq mistiklərinin yaradıcılığı fərdi təcrübənin və belə təcrübə ilə əldə olunan biliklərin, ekspressiv-psixiki vəziyyətlərin, məqamların, halların, bir sözlə, mistik yaşantılarının inikasıdır. Onları anlamaq üçün mistiklərin terminologiyasından baş çıxarmaq lazımdır. “Hər söz mistikin dilində çətin başa düşüləcək xüsusi məna kəsb edir. Mistik məfhumların həqiqi mənasının interpretasiyası, sözsüz ki, leksik fona, xüsusilə onun semantik sahəsinə aydınlıq gətirir və eyni zamanda ifadəli vasitələrlə təbii dili zənginləşdirir. Həm sufilərin özləri, həm də onların müasir şərhçiləri və tərcüməçiləri belə interpretasiyaların zəruriliyinə işarə edir” (57, s. 145).

Bütün sufi poetik mətnləri batini informativ enerji yükünə malikdir ki, bu enerji potensialı mənəvi-ruhi inkişaf, daxili nurlanmaya, irfani biliklər qazanmağa təkan verə bilər. Psixoenenergetik qüvvə daşıyan bu cür informasiyalar klassik şeirin, fəlsəfi poeziyanın demək olar ki, bütün janrlarında verilib. Şərqin bədii söz ustaları qəzəl, qəsidə, tərci-bənd, mürəbbə, müxəmməs, müsəddəs, rübai və s. janrlardan istifadə edərək mistik təcrübələrdə əldə etdikləri ezoterik biliklərini, mistik hisslərini qələmə alırdılar. Dərin mistik yaşantılar keçirmiş dini filosof Nikolay Berdyayev (1874-1948) belə yazır: “... mistik təcrübə haqqında hər hansı fikir onun (*mistik təcrübənin* – M.A) təbiətinə ziddir: onu hansısa bir formaya salıb başqalarına çatdır-

maq mümkün deyil. Buna baxmayaraq, mi`stik çox vaxt öz təcrübəsinə yüksək qiymət verdiyi üçün öz ölümü ilə onun da yox olmasını istəmir. O, həm də mistik yaşantılarını ifadə etmək üçün kifayət qədər vasitələrə malikdir: dini və fəlsəfi mühakimələrdən tutmuş qısa sentensiya, allüziya (eyham) və poeziyaya qədər. Beləliklə, bir sıra dinlərdə poeziya mistik yaşantıların təsvirinin daha təbii üsuluna çevrilir” (140, s. 171). Əsrlərdən keçib gələn belə əsərlər ilahi nura qovuşmuş ustad sənətkarların irfani biliklər üçün “qəlb qapıları açıq olan”lara rəhbərliyədir. Bu cür əsərlərə dinamik əsərlər də demək olar, çünki müəllifin ruhi enerjisi hopdurulmuş sətirlər sanki birbaşa yox, batini müstəvidə oxucuyla dialoqa girir, ona tövsiyələr verir, onu məlumatlandırır, ruhani təkamülünə rəhbərlik edərək istiqamətləndirir. Nizami Gəncəvi məhz belə müstəvidən əsərlərini dəyərləndirir: *“Yüz ildən sonra əgər soruşsan ki, o haradadır, // Hər beytdən səs gəlir: “Budur o!”*” (33, 345). Buna görə belə əsərlər hər vaxt müasir və aktualdır, müəllifləri isə əbədi yaşardır.

Epik poema

Qədim və orta əsrlərdə Şərqdə süjetli təhkiyədən – epik poema janrından çox istifadə olunub. Müəyyən empirik təcrübəni ədəbi janrda geniş və əhatəli təsvir etmək üçün həcmcə daha iri forma daha əlverişli idi. Buna görə qədim və orta əsrlərdə Şərqdə süjetli təhkiyədən – epik poema alleqorik poema janrlarından çox istifadə olunub. Əyləndirici xarakterli, eyni zamanda, batini süjetli epik,

həmçinin alleqorik poemalar geniş kütlələr üçün maraqlı olsa da, onların əsas təyinatı nə tarixi, nə ədəbi, nə filoloji aspekti əks etdirmək olmayıb. Belə əsərlərin yazılmasında məqsəd fərdi təcrübələrdə qazanılmış sakral bilikləri yerləşdirmək və gizlətmək olub. Belə məqsəd üçün müəlliflər poema janrına daha çox müraciət edirdilər, çünki poema əlverişli qəlib idi. Görkəmli sovet dilçi-alimi, ədəbiyyatşünası akademik V.Vinoqradovun simvolik strukturlu batini məzmunlu əsərlər haqqında dedikləri maraqlıdır. O yazır: “İlkin, müəllifin nəzərdə tutduğu məzmun əsərdə verilmir. Yalnız bir əsərə istinad edərək mənanı açmaq qeyri – mümkündür. Tarixçi yalnız əsərin yaranma tarixini bərpa edərək material bolluğu mənasında sırf əlverişli şəraitdə bu məsələnin həllinə yaxınlaşa bilər. Bununla belə, “müəllif məzmunu”nun bərpası ədəbiyyat tarixinin mərkəzi məsələlərindən biridir: bunsuz, ümumiyyətlə, əsərin tarixi genezisindən danışmaq olmaz, çünki onun simvolik strukturu anlaşılmaz və müəmmalı qalar” (70, s. 7).

Azərbaycan fəlsəfi poeziyasında simvolik strukturu anlaşılmaz qalan nümunələr çoxdur, fəlsəfi poeziya nümunələrinin geniş aspektdə araşdırılması işi hələ davam edir. “Mətnlər saysız-hesabsız gizli mətləblər və mənalər xəzinəsidir. Bunlarda təkcə insan zəkasının nəticələri deyil, yarandığı dövrün mənəvi təcrübəsi, ruhu, müəllifin psixologiyası, etiqadları, dünya haqqında təsəvvürləri, etik baxışları, duyğuları, intuisiyası öz inikasını tapır. Və bütün bunlar mətnlərdə ehtiva olunan çoxsaylı potensial mənələrdə gizlənmişdir. Hər bir konkret dövrdə onlardan yalnız bəziləri anlaşılr, seçilib tətbiq edilir, gerçəkləşə bilir, keç-

mişin təcrübə və biliyinin digər çoxsaylı imkanları isə diqqətdən kənar qalır, anlamaq, fəallaşmaq üçün öz zamanını gözləyir” (25, s. 7). Belə əsərlərdə qoyulmuş ideyanın, məqsədin məğzinin açılması, yaxud da əksinə, nəzərdə tutulmuş ideyadan uzaqlaşma həmin əsərləri nə cür mənəviyyatlı və hansı dünyagörüşlü insanların şərh etməsindən asılıdır (99, s. 31-53). Andrey Yevgenyeviç Bertels A.Potebnyanın rəmz haqqında təliminin V.Vinoqradoy tərəfindən inkişaf etdirildiyini deyərək onun bu məsələyə münasibətini belə açıqlayır: “Bədii əsərin məzmunu birmənalı deyil, o, o dərəcədə çoxmənalıdır ki, əsərin tarixən mövcudluğu dövründə bir-birini əvəz edə biləcək sayda mənaların çoxluğundan danışmaq olar. Müəllifin əsərin içərisində yerləşdirdiyi mənə, adətən, uzun ömürlü olmur... Və yəqin ki, elə ilk oxucu “şairin ideyasını” istədiyi kimi şərh edir...Sonrakı nəsillər isə tarixən verilmiş əsərdə çox cüzi səyriyən mənəni özlərinə uyğun tərzdə qəbul edirlər” (63, s. 23). Vinqradov “müəllif əsərin içərisində yerləşdirdiyi mənə uzun ömürlü olmur” dedikdə nəyi nəzərdə tutur? Əlbəttə, faktiki mövcud olan batini mənəni yox, sonra gələn nəsillərin həmin mənəni görə bilməməsi üzündən improvizə etdikləri mənəni. İmprovizə edilən mənələrdən fərqli olaraq, müəllifin gizli saxladığı mənə əbədi yaşar olur və öz zamanını gözləyir.

Simvolik strukturlu əsərlər müxtəlif səviyyələrdə və müxtəlif metodlarla tədqiq edilə bilər.



BƏDİİ ƏSƏRLƏRİN ŞƏRHİNDƏ İSTİFADƏ EDİLƏN METODLAR

Hermenevtika

Hermenevtika (yunanca *hermenevticos* – izahedici) şərh etmə, təfsiretmə sənətidir. Dil haqqında klassik elmin xüsusi metodu kimi qədim ədəbi nümunələri, abidələri şərh etmək, müəllifin nəzərdə tutduğu gizli mənanı üzə çıxarmaq və bu yolla kainatın və insan fenomeninin sirlərinə vafiq olmaq hermenevtika vasitəsilə mümkündür. Bu metod vasitəsilə böyük mütəfəkkirlərin işlətdikləri rəmzi ifadələri, metaforaları fəlsəfi-estetik müstəvidə araşdırmaq mümkündür. Bu metodla gizli semantik stukturları açaraq batini mənalарın fəlsəfi interpretasiyası yolu ilə dahi mütəfəkkirlərin dünyagörüşlərinin (ontoloji və qnoseoloji görüşlərinin) ezoterik aspektlərini anlamağa cəhd etmək olar.

Hermetizm istilahı yunan allahı *Hermes Trismegistin* adı ilə bağlıdır. “Yunanların Hermes allahı, bir tərəfdən, hermenevtika təliminə, digər tərəfdən, son antik variantında ellinizm dövrünün dini-fəlsəfi hermetizm təliminə ad vermişdir. Hermetizm və hermenevtika bir-birindən fərqli olsa da, “qohumlar” kimi ümumi cəhətlərə də malikdir. Hermetizm ezoterik bilik, gizli yazı və onların mənimsənilməsinə yanaşmaların məcmusunu təmsil edirsə, hermenevtika – bu qapalı təcrübəni açma və şərh etmədir; mətndə verilən bütün imkanlardan istifadə etməklə ondakı dərin mənalарı bərpa edib canlandırmaqdır. Hermenevtika

nəinki mətndə müəllifin ifadə etmək istədiyi niyyəti və yaxud ondan asılı olmayaraq ifadə olunmuş mənaları üzə çıxarır, eyni zamanda, mistik filosoflar üçün, xüsusilə sakral mətnlər vasitəsilə onlardakı gizli əlaqələri nağdılaşıdırmaqla kainatın sirlərini açmağa, Mütləqə qovuşmağa kömək edir” (24, s. 10).

Hermenevtikanın əvəzsiz metodu kimi *alleqorik şərh* sakral mətnlərin, poetik nümunələrin anlaşılmasında əhəmiyyət kəsb edir. Hər hansı bir əsərin alleqorikliyi faktı onun həm də sakrallığına dəlalət edə bilər. Mətnin ilkin səviyyədə şərh zamanı mənası aydın olmayan, ümumi kontekst fonunda əhəmiyyətsiz görünən söz və ifadələr alleqorik şərhdə dərin məna kəsb edir.

Hələ antik dövrlərdə mətnlərin alleqorik şərh filosofların istifadə etdikləri metod olub. Yunan miflərinin məcazi mənalandırılması qədim yunan mədəniyyətinin aparıcı xüsusiyyəti idi. Məsələn, Zevs ildırım, göy gurultusunu, Poseydon dənizi, Hera havanı, Hefest alovu, Dionisi şərabı, Aida yeraltı aləmi ifadə edirdi. Bunlar yunan alleqoriyalarıdır. Eramızın II əsrində yaşamış yəhudi-ellin filosofu və *ekzegeti* İsgəndəriyyəli Aristobul yunan fəlsəfəsini Tövrənin müdrikliyinin əks-sədası kimi dəyərləndirir, *müqəddəs yazıların* (Bibliyanın) alleqorik şərh haqqında əsər yazır. (Bu əsər zamanəmizə gəlib çatmayıb.)

Alleqorik şərh üsulundan *ekzegetikanın* görkəmli nümayəndəsi, Aristobulun davamçısı İsgəndəriyyəli Filon (e.ə. I - b.e I əsr) sistemli istifadə etmişdir. Filon ekzegetikaya yunan natiqliyindən götürdüyü *alleqoriya* terminini daxil edir. Yunan natiqliyində alleqoriya “ardıcıl metafo-

ralar sırası” mənasını verirdi. Filon isə bu termini – alleqorıyanı şərhə ehtiyacı olan ayrı-ayrı terminlərə tətbiq edir. Filonun alleqorik metodu hərfi mənanın anlayış sərhədlərini genişləndirməklə mətnin fərqli mənada başa düşülməsini nəzərdə tuturdu.

Dövrünün görkəmli şəxsiyyəti olan İsgəndəriyyəli Filonun yeniliklərindən biri də o idi ki, o, alleqorıyanı fəlsəfi məzmunu işarə kimi qəbul edirdi, yəni onun alleqorıyası *koqnitiv* funksiya daşıyırdı. “Onun fəlsəfəsinin əsasını Tövrətin mənasının yozulması təşkil edirdi. Filonun fikrincə, bütün Tövrə bir alleqorıyadır, təvildir. Orada təsvir edilən hadisələr Musa tərəfindən qəsdən sadə hekayələr şəklinə salınmışdı. O bunu Tövrətin dərin mənəvi mahiyyətini gizlətmək üçün etmişdi. Yəni Tövrətin hekayələrinin zahiri heç də onun əsl mahiyyətini açmır. Əsl mahiyyət həmin hadisələrin batinindədir. Batin isə yalnız seçilmiş insanlara açılır. Onun haqqında bilik İlahi bir nemətdir və ona tək-cə əql vasitəsilə çatmaq mümkün deyil” (13, s. 24). Filona görə, Bibliyanın mətni ilkin yanaşmada cansız bədən kimi görünür, can onun gizli mənasıdır. Müqəddəs Yazının həqiqi, lakin yeganə olmayan mənası – onun gizli qalan mənasıdır ki, çoxlarının gözündən bağlıdır və o kəslərə açıla bilər ki, onlar fiziki formaları yox, ruhun xassələrini tədqiq etmiş olsunlar. Buna görə də o, alleqorik metodu iki hissəyə: fiziki və etik – deyə, bölür. Alleqorıya, mənaları özündə cəmləşdirir, toplayır və Filona görə, bir söz bir sıra mənaları özündə əks etdirmək gücünə malikdir. Filon Bibliya həqiqətlərində özünü və Tanrının niyyətlərini dərk etməyə çalışan insan canının səyahətinin şə-

hadətini görürdü. Filonu öz dövründə Bibliya fəlsəfi məbədinə yaradan “müdrək memar” adlandırırdılar.

Alleqorik metodun sonrakı inkişafı İsgəndəriyyə *kəlam* (богословие) məktəbinin məşhur xristian nümayəndələrinin adı ilə bağlıdır. Filonun alleqorik metodundan yaradıcı bəhrələnən ekzegetlərdən *Kliment* (təx.150-215) və *Origenin* (185-254) adlarını çəkmək olar. Onlar da alleqorik metodu sakral mətnin şərhində əsas metod götürürdülər. Origen Müqəddəs Yazını insanın bədəni ilə müqayisə edir: bədən – hərfi mənadır, can – yalnız xristianlara açılan mənadır, ruh – Bibliyanın mistik mənasıdır. Xristian kəlam məktəbinin batini məna şərhçilərinə görə, mətndə Yaradana aparan yeganə yol məhz alleqorik metoddur.

Alleqorik ekzegetikanın görkəmli nümayəndələrindən biri Əhdi-Ətiqin (*TaNaHa*) görkəmli şərhçisi *RaŞİdir* (rabbi Şlomo ben İshaq) (XI əsr). Qədim dövrlərdə ona “müəllimlərin müəllimi” də deyirdilər. Onun şərhçilik sənətində rəhbər tutduğu prinsip hərfi məna ilə məcazi mənalara birliyi məsələsidir. Onun fikrincə, *midraş* (şərh) müqəddəs yazının hərfi, açıq mənasını (*peşatı*) inkar edə, yaxud da ondan tam fərqli ola bilməz. Belə ki, bütün mənalara hansısa cəhətə görə bir-biri ilə əlaqəli olmalıdır. Əgər mətnin özəl – kontekstual mənası yoxdursa, o zaman “lətif” mənadan söhbət açıla bilməz. Mətnə istənilən şərhlər verilə bilər, yəni məcazi mənalara sayı çox ola bilər, o şərtlə ki, həmin şərhlər kontekstual məna ilə bu və ya digər cəhətdən bağlı olsun, ya ona oxşasın, ya da əlamətlərdə uyğunluqlar olsun. Bu cəhət mətnin bütövlüyünü qoru-

yub saxlamağa imkan verir. Bu, sakral mətnin şərhində fundamental qayda idi.

Hermenevtika həm ədəbi, həm də fəlsəfi metoddur və bunu ədəbi-fəlsəfi metod adlandırmaq daha məqsədəuyğun olar, çünki ədəbiyyat, xüsusilə klassik poeziya fəlsəfə ilə sıx bağlıdır. Həyatın surətini, zahiri estetikasını təhqiq edən ədəbiyyatla onun mahiyyətini, daxili qanuna uyğunluqlarını öyrənən fəlsəfə poeziyada birləşir (Əbu Turxan). Birləşdirən vasitə rəmzi dildir, metaforadır. Şərqsünas alim professor Andrey Yevgenyeviç Bertels (1926-1995) hermenevtikanın özünüdərkini yeni səviyyələrinin açılmasında rolunu qiymətləndirərək həqiqət axtarışında olanlara xidmət etdiyini deyir: “Ənənəvi filologiya ilə yeni fəlsəfənin çarpazlaşmasından yaranan bu yeni mürəkkəb metodikanın incəliklərinə varmadan qeyd edək ki, sakral mətnin anlaşılmasında oxucunun getdikcə dərinləşən özünüdərk prosesi onda yaranan “dəyişikliklər” vasitəsilə siqnifikasiyanın (çoxmənalılığın) yeni gizli səviyyələrini açır. Belə mətnlərin mənası hədudsuz deyil, o, mürəkkəb orijinallığa malikdir. Lakin orada həqiqət axtaran elmi insan həqiqət tapır, cahil isə boşluğu, heç nəyi görür” (63, s. 7). Metafora poetik mətnlərdə adi və yüksək reallıqlar arasında əlaqə yaradır, *rasionala irrasionalı* birləşdirir. Klassik poeziyanın dərk edilməsi problemi fəlsəfi təfəkkürlə, idrakın hər iki – rasiona və irrasional aspektləri ilə bağlıdır. “İrrasional bilik – insanın Mütləq həqiqətin dərk prosesində rasiona biliyini tamamlayan və kamilləşdirən, rasiona vasitələrlə rəmzi şəkildə ifadə edilən bilik formasıdır” (9, s. 29). Poetik formaya salınmış belə biliklərin anlaşılması və

qavranılmas konseptual metaforaların tapılması, müəyyən-
ləşdirilməsi və düzgün şərhilə bağlıdır.

Təfsir və təvil

Qərb mətnşünaslığında bunlar islam *ekzegetikası* adlandırılır. İslamda bu iki terminə münasibət birmənalı deyil. Quranın düzgün anlaşılması, şərh olunması təfsir (ərəbcə – *bəyan etmək, kəşf etmək, üstü örtülü bir şeyi açmaq*) və təvil (ərəbcə – *izah vermək, interpretasiya etmək*) ilə bağlıdır. Eyni zamanda, fəlsəfi mahiyyətli mətnlərin, poetik nümunələrin anlaşılmasında istifadə olunur. Məsələn şərhçiliyinin əsasını qoyan şəxs Məhəmməd peyğəmbərin əmisi oğlu *Abdulla ibn Abbas ibn Əbd əl-Mütəlib* hesab olunur. Məhəmməd peyğəmbərin həyatını, fəaliyyətini və deyimlərini ilk dəfə toplayıb hədis şəklinə salmaq ideyası ona aid edilir. Abdulla ibn Abbas “Quranın təfsiri”, “Quranın dili” əsərlərinin müəllifi hesab olunur. “İslamda... Quran və hədis mətnlərinin hərfi anlamı və şərhilə tərəfdarları olan zahirilər – “hərfiyyəçilər” (əhl əz-zahir) və onun gizli, sirli, daxili mənalara olduğunu qəbul edən, bunları üzə çıxarmağa çalışan alleqorik təfsir tərəfdarları – batinilər (əhl əl-batin) arasında mübarizə” (24, s. 62) gətirdi. Bu, Quranın iki br-birinə əks şərh metodunun, ekzoterik – zahiri və ezoterik – batini metodlarının yaranmasına gətirib çıxarmışdır. Adətən, bunlar müvafiq olaraq, *təfsir və təvil* istilahları vasitəsilə ifadə olunur (24, s. 63).

X əsrdə yaşamış görkəmli ilahiyyatçı, filosof və yazıçı *Ər Raqib əl-İsfahani* belə yazır: “Təfsir” istilahı “tə-

vil”dən genişdir. “Təfsir” daha çox sözlərin, “təvil” isə yuxuların və cümlələrin şərhidir. “Təvil”in yalnız Allahın kitabına aidiyyəti var, “təfsir” isə həm Allahın kitabına aid edilir, həm də başqa şeylərə” (132).

Şeyx Təbəri (1073-1153) özünün məşhur əsəri olan “Məcmül-bəyan” əsərində təfsiri – sözün mənasını kəşf edib onu aşkar etmək, təvili isə sözün iki ehtimaldan birinin daha layiqli bilinən mənasını götürmək kimi izah edir. Layiqlilik Quranın zahiri ilə müvafiqolma şərtinə bağlıdır. “Quranın təfsiri, onun kəlmə və cümlələrinin mənalarını bəyan və həqiqətləri aşkar etməkdən ibarət olduğunu və həmçinin Quran ayələrindən neçə-neçə mənaların ehtimal verildiyini nəzərə almaq, “təvil” isə bu ehtimalların hansının məqsədə uyğun olduğunu bəyan etməkdir. Yəni “təvil” bir ayənin batini mənasını (bir neçə mənə ehtimalı olarsa) ayənin zahirinə münasib olan bir mənə ilə əlaqələndirməkdir. Buradan belə aydın olur ki, ayə elə izah olunmalıdır ki, təvili ayənin zahiri təfsiri ilə zidd olmasın. Yəni təvil ilə təfsir nəticə etibarı ilə eyni olsun. O da Quranın batini, gizli mənasını aşkar etmək və Allahın öz bəndələrinə yetirmək istədiyi məqsədi bəyan etməkdir” (134).

Müqəddəs yazıların şərhı ilə məşğul olan alimlərin (yəhudi, xristian və islam ekzegetlərinin) böyük hissəsi tarixi-qrammatik forma ilə batini-allegorik mənanın vəhdətinə diqqət verməyi üstün tuturdular. Xristian və islam ekzegetlərinin istifadə etdikləri metodlar həm də bədii mətnlərin şərhində və anlaşılması işində tətbiq olunurdu. Batini mənaların tapılması və şərhı üsulları olan təvil və təfsir yalnız müqəddəs kitabların öyrənilməsində deyil, həmçi-

nin ilahi hissləri – eşq və vəhdət yaşantılarını, mistik hissləri, insanın özünü və aləmi dərkinə yönəlmiş dünyagörüşünü ifadə edən ədəbiyyatın, o cümlədən, poeziyanın anlaşılmasında da aparıcı mövqedə dururdu. Belə əsərlərdə “mistik hisslər məhəbbət terminologiyasının pərdəsi altında gizlədilmiş alleqorik yolla təsvir edilir” (67, s. 65). *Əl-Məərrinin* tələbəsi, görkəmli Azərbaycan şairi, ədəbiyyatçısı, alimi *Xətib Təbrizi* poetik nümunələrin “şərhçilik işində şeirlərin dilinin təhlili ilə kifayətlənməməyi məsləhət görürdü” (25, s. 78). O, dərin mənalara xüsusi fikir vermiş, “poetik əsərlərin şərhində fəlsəfə və ilahiyyatın da mühüm rol oynadığını düzgün dərk etmişdi” (35, s. 118).

Təsəvvüf şairləri poeziyanın rəmzlər sistemini, bir növ, lüğətini yaratmışlar. Bu da sufi poeziyasının metaforik dilini təşkil edir. Belə ki, “rəmzlərin lüğəti sufi üçün faydalı vəsaitə çevrilmişdi, belə vəsait hesabına müsəlman “inkvizisiyasının” təqiblərindən qorunaraq o, özünün ifrat fikirlərini ifadə edə bilmişdi” (67, s. 61). Sufi rəmzlərini – metaforaları, alleqoriyanı bilmədən onun ədəbi nümunələrini, poeziyasını anlamaq qeyri-mümkündür. Sufi ədəbiyyatını öyrənmədən orta əsr müsəlman Şərfinin mədəni həyatı haqqında aydın təsəvvür yaratmaq olmaz.

Təsəvvüf dilini anlamaq, bir çox mütəxəssislərin fikrincə, **təvil** metodu ilə mümkündür. “Sufiliyin simvolik dilinin prinsipləri bütün şeylərin mənbəyinə və mənşəyinə görə araşdırılmasını nəzərdə tutan təvilə (ərəbcə- *izah vermək, interpretasiya etmək*) gedib çıxır. Universumda heç bir şey göründüyü kimi deyil, yəni şeylərin həqiqiliyi onların görünən tərəfi ilə, “zahiri” ilə ölçülmür; hər fenomen

uyğun noumenin mövcudluğunu ehtiva edir, yaxud da sufiliyin dili ilə desək, hər bir zahir batini mənaya malik olmalıdır. Təvil prinsipi məhz zahirdən batini mənaya yüksəliş anlamındadır. Universum sufilərlə rəmzi dildə danışır: hər şey simvolik mənə kəsb edir. Ona görə təvil prinsipi təbiətin bütün hadisələrinə tətbiq edilir. Bundan başqa, dini ehkamlar, ayinlər simvolik şərh edilə bilər. Təbiət hadisələri, Quran ayələri və canın yaşantıları “ayələrlə”, ya da işarələrlə qeyd oluna bilər. Bu səbəbdən onların batini mənası təvil yolu ilə tapılmalıdır. Sufiliyə görə, təvil metodu təbiət hadisələrinin, adətlərin, inancın, ayinlərin, mistiklərin həyatının batini mənalara nüfuz etməyə və onların ruhani mahiyyətlərini üzə çıxarmağa imkan verir. Bu prosesdə sufilik canlı dilin hərfləri və sözlərinin zahiri formalarının arxasında gizlənmiş batini (rəmzi) mənanı göstərmək məqsədilə rəmzi ekzegeza metodunu tətbiq edir” (57, s. 88).

Görkəmli şərqşünas, nizamişünas alim professor Yevgeni Bertels (1890-1957) özünün “Fars sufilərinin poetik terminologiyası üzrə qeydlər” məqaləsində metaforaları sufi terminləri adlandıraraq yazır: “Obrazların örtüyünü qopararkən örtüyün arxasında sufi fəlsəfəsinin şərti texniki terminlərini (istilahlarını) tapırıq, onları (*terminləri* – M.A.) da açmaqla artıq daha dərin səviyyəyə, sufiliyin fəlsəfi əsasının özülünə enirik, bu da onların *substratının* axtarışına, yaxud da əldə olunan nəticə ilə kifayətlənərək gələcək işlərdə onlardan istifadə etməyə imkan verir” (67, s. 110).

Sufi metaforasının daxili quruluşu polisemantikdir, yəni bir semantik qatdan digər qata keçidlər var. Polise-
mantik struktura malik olaraq metaforaların, rəmzlərin fəlsəfi özülünə, əsasına enməklə müəllifin sözün alt strukturu-
runda yerləşdirdiyi gizli mənanı əldə etmək olar, yəni sözün, ifadənin, cümlənin semantik “özəyini” tapmaq olar. Məhz semantik özəyin tapılması təvildir, onun ilkin şərhlə əlaqəli izahı isə təfsir.



METAFORA

Bədii əsərlərdə metaforanın funksiyası

Sivilizasiyaların dialoqunun bərqərar olduğu indiki şəraitdə Qərblə Şərğin harmonik axına daxil olması özündə həm də keçmişlə müasirin açar mövqelərdə qovuşmasını ehtiva edir. Keçmişlə indinin qovuşduğu açar mövqelər insan təfəkküründə *rasionalla irrasionalın* birləşməsi ilə də əldə olunur. Bu, elmdə də belədir, söz sənətində də, həmçinin incəsənətin müxtəlif sahələrində. Yüksək (supramental) təfəkkürün məhsulu olan sənət nümunələrinin dili metafora dilidir, fərqi yoxdur, rənglərin “metaforası”, notların “metaforası”, rəqəmlərin “metaforası”, ya da sözlərin. Fəlsəfi poeziyanın əsas metaforası bütün Uzaq Şərq, İslam Şərqi və Qərb ezoterik baxışlarının aparıcı ideyası kimi mistik reallığın – Mütləq Həqiqətin barəsindəki sözlərdir. Mütləq, zaman koordinatlarının fəvqündə olduğu kimi, onun barəsindəki hər bir qiymətli söz də keçmiş-indiki-gələcək anlamlarından kənardır, daha doğrusu, yüksəkdir. Bu baxımdan təsəvvüf poeziyasında, daha dəqiq desək, onun batini müstəvisində keçmiş-indiki-gələcək zaman qovuşaraq bir nöqtədə sıxılır. Bədii formanın içərisinə “yerləşdirilmiş” gizli biliklərin üzə çıxarılmasına, mənimsənilməsinə və populyarlaşdırılmasına ehtiyac (onların insanlar üçün əhəmiyyətliyi baxımından) müasir dövrdə kəskinliklə özünü hiss etdirir.

Bədii əsərlərdə müəllif dünyagörüşünün çatdırılması metafora və ya məcazın digər növləri hesabına baş verirsə,

bu o deməkdir ki, əsər batini (ezoterik) mahiyyətlidir. Belə əsərlərin müəllifləri konseptual sistemlərini qurarkən sözlərdən metaforik-koqnitiv mexanizm kimi istifadə edərək düşüncələrini çatdırırlar. Rəmzi dili zəngin olan əsərlərdə metaforalar müəllifinin idrak göstəricisi kimi çıxış edir. Metaforanın daxili quruluşunda bir mənə qatından digər mənə qatına keçidlər gizlədilməli olan biliklərin beytlərdə yerləşdirilməsinə imkan verir. Bu zaman “hər bir beyt haqqında söz demək qarşıya xüsusi çətinliklər, gözlənilməz maneələr çıxarır, oxucunun şüuruna və qəlbinə işıq salan nöqtəni görməyi tələb edir” (14, s. 5). Metafora bir neçə səviyyədə yaradıcı təxəyyülü aktivləşdirir, bütöv struktur yaradır. Burada adi həyatda bir araya sığmayan, hətta bir-biri ilə uyğunsuz görünən obyektlər vahid mənə reallığına girir. Metaforanın gücü və gözəlliyi zahirən müqayisə olunması mümkün görünməyən obyektlərin məharətlə müqayisəli şəkildə verilməsindədir. Müqayisə edilən müqayisə olunanın əlamətlərini özündə ehtiva edərək fokuslanan obyektin mahiyyətini əks etdirməlidir. Ona görə də orta əsrlərdə sufi-fəlsəfi fikrin poetik əsərlər formasında verilməsi ənənəvi hal idi.

Təsəvvüf poeziyasının poetik üsurləri dərin analiz, idrak müstəvisində tədqiq olunmalıdır. Belə yanaşmanın öz metodları var. Koqnitiv yanaşmada dil hadisələri insanın idrak fəaliyyətinin təzahür formasına çevrilir. Metafora həyatı və özünü dərkətmə prosesinin təsvirində əsas vasitə kimi çıxış edən və nitqlə təfəkkürün sintezi olan *fenomendir*. Fəlsəfi poeziyanın dərki birbaşa metaforaların dərki ilə bağlıdır. Demək, metafora yalnız nitqi gözəlləş-

dirmək, onun emosional təsir gücünü artırmaq vasitəsi deyil. O həm də dünyanın *ontoloji* proseslərini anlamağa və ezoterik biliklərə yiyələnməyə yardım edən, insanın təfəkkür fəaliyyətinin mahiyyətini açan idraki mexanizm kimi əhəmiyyət kəsb edir.

Mertaforanın tarixi

Əsrlər boyu rəmzlər və metaforalar ezoterik biliklərin həm qıfılı, həm də açarı olub. Qədim misirlilərin, şumerlərin ideoqrafik yazıları, runi kult yazıları buna misaldır. Bəşər tarixinin ilkin dövrlərində insan düşüncəsi daha çox metaforik idi, buna görə miflərin dili rəmzi-metaforik dildir. Ezoterik dünyagörüşün bədii forma içərisində fəlsəfi dərki onun əsas elementlərinin – simvolların və metaforaların sakral funksiyalarının, gizli semantik məzmunlarının üzə çıxarılması ilə mümkündür. Bədii formaya ən qədim mətnlər – miflər, dini mətnlər, mistik-fəlsəfi traktatlar və nisbətən sonrakı dövrlərə aid edilən fəlsəfi poeziya nümunələri daxildir.

Ən qədim dini mətnlərin dili kodlaşdırılmış şəkildədir, çünki “təfəkkürün arxaik metodu simvolikdir; daha sonrakı dövrlərdə şərtidir; baxmayaraq ki ən qədim dövrlərdə məcazi və alleqorikdir; heroqlifik, yaxud loqoqramikdir, axıncısı ən çətin metoddur, çünki hər hərf Çin dilində olduğu kimi, bir sözü ehtiva edir” (69, s. 389). Loqoqramlardan ibarət yazı nümunələrinə *Hermes Trismegist* tərəfindən zümrüd plastina üzərinə yazılmış “Zümrüd Lövhə”, Qədim Misirdə, həmçinin Qədim Tibetdə tapılmış “Ölülə-

rin kitabı” adlanan himnlər və dini mətnlər toplusu, induizmin müqəddəs yazıları olan “Veda”, “Aqama” və s. kimi qədim əsərlər aid edilir. Bu əsərlərin dili çox dərin səviyyələrdə anlaşılan metaforalardan ibarətdir. “Veda” (müdriliklik) və “Aqama” (göndərilmiş bilik) qarşılıqlı əlaqəli, bir-birini tamamlayan iki fəlsəfi dünyagörüşü ehtiva edir. Aralarında fərq ondan ibarətdir ki, “Veda”da Allaha doğru istiqamətlənən, onun sevgisinə çatmağa can atan insan təsvir edilir, “Aqama”da isə insana kömək edən Allah. Birinci, müdriklərin – rishilərin dilindən söylənilir, ikincidə həqiqət Allahın dilindən səsləndirilir. Hind fəlsəfi mədəniyyətində sutralar da (şeyr formasında yazılmış lakonik fəlsəfi aforizmlər) çox geniş yayılmışdır, burada da ezoterik biliklər təcəssümünü tapıb. “Veda” 100 min şeyrdən və onlara əlavə olunmuş mətnlərdən ibarətdir. Belə mətnlər ezoterik-fəlsəfi ədəbiyyatın ilkin nümunələri kimi dəyərləndirilir.

Hələ antik dövrlərdə yüksək təfəkkür sahibləri metaforaya münasibət bildiriblər, onlar metaforanı dünyanı dərk işində əsas vasitə kimi dəyərləndirirdilər. İlk ezoterik biliklərə mifik şair *Orfeyin* adı ilə bağlanan *orfizm* (e.ə.VI əsr), Pifaqor məktəbinin gizli tərəfləri, Platonun və Aristotelin yalnız tələbələrinə ötürdükleri gizli biliklər də aid edilir. “Müasir insanlar Platonu heç də tanımır. Onlar Platon təlimini Yeni dövr filosoflarının rəşional sistemlərinə köçürürlər, lakin Platon özü modernləşən qədim Yunanıstanın ənənəvi cəmiyyətinin misteriya və teologiyaya həsr olunmuş “katakombasının” n nümayəndəsi idi” (141). Sokrat, Platon, Aristotel, Ezop, Kvintillian, Siseron və başqaları metafora faktına müxtəlif yöndən yanaşırdılar.

Aristotelə görə, metafora qeyri-adi bir ismi ya cinsdən növə, ya növdən cinsə, ya da növdən növə keçirmək və ya bənzətmə yolu ilə məcazlaşdırmaqdır. Aristotel metaforanı insan təcrübəsinin sonsuz rəngarəngliyinin, son nəticədə isə dünyanın təsvirində dil vasitələrinin məhdudluğu problemini həll edən vasitə adlandırır. O, fikrin sözlə ifadəsinin məziyyətini onun aydınlığında və alçaq olmamasında görür: “Ən aydın ifadə, əlbəttə, ümumişlək sözlərdən ibarət olur, lakin belə ifadə alçaqdır. Kleofontun və Sfenelin poeziyası buna misaldır. Nəcib və yıpranmamış ifadə isə qeyri-adi sözlərdən ibarət olandır. Qeyri-adi isə mən qlossanı (*məhdud dairədə işlənən sözlər, bir növ, peşə leksikası* – M.A.), metaforanı, uzadılan sözləri və ümumən işlənən sözlərdən xaric bütün ifadələri adlandırıram. Lakin əgər biri bütün nitqini bu şəkildə qurarsa, tapmaca və ya varvarizm əmələ gəlir: daha doğrusu, ifadə metaforalardan ibarət olduqda – tapmacaya, qlossadan ibarət olduqda isə varvarizmə gətirib çıxarar. Doğrudan da, tapmacanın məziyyəti onun mümkün ola biləcək bir şeydən mümkün olmayan bir şeyin köməyi ilə danışmasından ibarətdir. Ümumən işlənən sözlər arasında əlaqə yaratmaq vasitəsilə buna nail olmaq olmaz, metaforalar vasitəsilə isə mümkündür” (3, s. 57). Aristotel müxtəlif ədəbi-lingvistik funksiyalar daşıyan sözlər içərisində metaforaya ən yüksək səviyyə ayıraraq göstərir ki, deyilən ifadə vasitələrinin hər birindən, o cümlədən, mürəkkəb sözlərdən və qlossalardan (peşə leksikasıdan) yeri gəldikcə istifadə etmək son dərəcə mühümdür, bundan daha mühümü isə metaforada usta olmaqdır.

Bir çox əsrlər ərzində idrak prosesinin mexanizminin anlaşılması “*mum səth üzərində iz salan möhür*” metaforasından istifadə yolu ilə baş verirdi. Beləcə, mum lövhəcik üzərinə hərflərin yazılması obrazı Platonun “Teetet” dialogunda Sokratın dilindən səsləndirilir. Bu obraz antik dövr filosoflarından ilk dəfə “metafora” sözünü işlədən Aristotelin “Ruh haqqında” traktatında təkrarlanır. *Platonun məşhur “mağara”-sı* mifoloji metaforik obraz kimi insanların aləmi dərkində müxtəlif idrak səviyyələrini göstərən uğurlu vasitədir. Metaforanın nəzəriyyəsinə yaradan Aristotelin metaforaya münasibəti ikilidir: bir tərəfdən onun üçün metafora kifayət qədər nəzəri əhəmiyyəti olmayan bir şeydir, necə ki poeziya və ritorika nəzəri idrak prosesində elə bir əhəmiyyət daşımır (138). Burada Aristotelin metaforaya estetik dil ünsürü kimi, poeziyaya isə estetik forma kimi baxışı ifadə olunub. Digər tərəfdən, o, göstərir ki, “metafora hələ adı olmayan bir şey haqqında məlumat verməyə xidmət edir. Bununla da yeni biliklər öyrədərək bizi təlimləndirir. Metafora o zaman qiymətlidir ki, o, qarşısına qoyulmuş məqsədə çatır; metaforalar öyrədicidir, nəzəridir, aydındır” (138). Deməli, Aristotel metaforaya yalnız estetik təsir yaradan dil ünsürü kimi baxmır, həm də onun idrak prosesindəki rolunu vurğulayır. Poeziyaya gəldikdə isə, Aristotel onun digər sənət növlərindən fərqli olaraq daha fəlsəfi və daha ciddi olduğunu söyləyir.

Qədim Romada yaşamış bəlağət müəllimi və yazıçı Kvintillian (e.ə. I əsr) metaforanı nitq fiquru kimi dəyərləndirir. (Kvintillianın “Natiqlərə öyüd” əsəri bu günümüzə gəlib çatıb.) O, metaforanı bədii müqayisə ilə tutuşdura-

raq deyir:”Metafora riskli görünəndə onu müqayisəyə çevirmək lazımdır. Bu, təhlükəsiz yoldur. Müqayisə - genişləndirilmiş metaforadır. Metaforaya “kimi” sözünü artırmaqla müqayisə yaranır və ifadə cəsarətli görünür”. Burada Aristotelin iki nümunəsinə istinad var – “O, pələng kimi tullandı” (bu, müqayisədir); “Pələng tullandı (bu, metaforadır, qəhrəman “pələng” adlandırılır). Görkəmli nətiq *Siseron* metaforanı nitqin bədii fiquru kimi qiymətləndirirdi, metafora onun çıxışlarında güclü silah idi.

İudaizmin və xristianlığın *müqəddəs kitabları* olan “Tövrat” və “Bibliya”da da insan, kainat, Allah haqqında ezoterik biliklər simvolik və alleqorik formada çatdırılır. İslam Şərqində ən dəyərli fəlsəfi yüklü nəzm əsəri müdrikliyin zirvəsi olan Qurani-Kərimdir ki, yüksək poetik-metaforik dildə təqdim olunub. “Bütün vaxtlarda hər bir dində biliklərin ezoterik, fəlsəfi hissəsi ilə bərabər kütlələr üçün ekzoterik forması olub. Təbii ki, hər kəs dərin ezoterik bilikləri başa düşə bilməzdi. Ona görə həmişə iki təlim verilir – biri idrak xüsusiyyətləri daha yüksək olanlar üçün, digəri isə kütlələr üçün” (129). Bu fikir bədii- poetik söz sənətinə də şamil edilir.

Türk etnik mədəniyyətində fəlsəfi düşüncə və dünya görüşün şeirdə ilk rüşeymləri mərasim nəğmələrində, müxtəlif deyimlərdə, bayatılarda görünür. Bunlar *prame-tafora* hesab oluna bilər. Folklor nümunələri ilə bərabər yazılı şeir abidələrində – “Kitabi-Dədə Qorqud”, “Orxon-Yenisey abidələri”, Mikail Baştı ibn Şəms Təbirin (835-900) “Şan qızı dastanı”, Yusif Balasaqunlunun (1020-10750) “Qutatqu bilik” əsərlərində və s.-də fəlsəfi düşüncə

nəzm formasında təqdim olunub. “Hər bir bölgədə, etnik mədəni arealda bədii təfəkkürün səviyyəsi baxımından poetik forma daha dəyərli və əhəmiyyətli olub” (148). Poetik forma o zaman dəyərlidir ki, içərisində insanı düşündürən, bütün zamanlarda aktualıq kəsb edən həqiqətlər olsun. Hər hansı dövrün etika və estetikasını, həyat fəlsəfəsini tədqiq etmək üçün poeziya çox dəyərli mənbə olub. Bütün etno-mədəni arealların, o cümlədən, “Azərbaycanın fəlsəfə tarixinin tədqiqi zamanı fəlsəfə tarixinin təzahür forması kimi” (85, s. 42) poeziyanın araşdırılması əhəmiyyət kəsb edir. Bu həm Qərb poeziyasına (Petrarka, Novallis, Dante, Höte və başqaları), həm də Şərq poeziyasına (təsəvvüf şairlərinin əsərləri) aiddir. Tarixin bütün dövrlərində gözəl fikir – həyatı yüklü müdrik söz gözəl qəlibdə – poetik formada verilib. Ona görə də poetik vasitələr – rəmlər, metaforalar, allegoriyalar fəlsəfi poeziyanın əsas ünsürləri hesab olunur. Belə ünsürlərin vasitəsilə poetik nümunələrdən əldə olunan biliklər o qənaətə gəlməyə imkan verir ki, “bədii söz sənətkarlarının əsərlərində əhəmiyyətinə görə dahi filosofların konsepsiyaları ilə müqayisə oluna bilən bütöv bir fəlsəfi sistem ifadə olunub” (148). Bədii əsərlərdə fəlsəfi sistemi ifadə etmək koqnitiv metaforaların sayəsində mümkün olur.

Poeziyanın dilinin metaforikliyi məzmunun keyfiyyəti ilə bağlıdır. Məsələn, bilirik ki, təsəvvüf ədəbiyyatında idrak prosesinin dərinləşməsində məqamlar və hal yaşantıları funksional əhəmiyyət daşıyır. Onların təsviri məntiqli, rəşional vasitələrlə mümkün olmadığına görə metaforik dildən istifadə ən effektiv üsul olub. “İdrakın bu

pilləsində arif (qnostik) mütləq Varlığı onun vahidliyində, dəyişməzliyində, əbədiliyində dərk edir. İnsanın təbii dili belə halı yalnız təqribi təsvir edə və ona işarə edə bilər. Bu zaman dil rəmziləşir, metaforalarla zənginləşir” (57, s. 250). Buna görə də sufi mütəfəkkirləri əsərlərində dünyanı və özünüdərk təcrübəsini metaforik dildən istifadə edərək təsvir edirdilər.

Metafora dünyanı dərk aktını həyata keçirən vasitə kimi

Əsrlər boyu metaforaya maraq dünyanı dərkə maraqla bağlı olub. Neçə yüzilliklər ərzində metafora dilçiləri, filoloqları cəlb etdiyindən artıq filosofları, dünyanın sirlərinə açıqlıq gətirmək istəyən insanları cəlb edib. Bu işdə rəmlər, metaforalar insanların poetik nitq imkanları ilə fəlsəfi təfəkkürünün sintezi şəklində dünyanı dərkə fərdi modeli kimi çıxış edir. “Metafora şeylərin eyniliyinin fərqliliyindən daha əhəmiyyətli olduğu (vahid) aləmə yaxınlaşmanı bildirir, o aləmi ki, orada şeylər arasında zahiri oxşarlıq olmasa da, özlərinin təməlinə eynidir” (98, s. 65).

Təfəkkürlə, idrakla bağlı mətnlərin dilində metaforalardan çox istifadə edilib. Metaforanın müasir dövr nəzəriyyəçisi *Pol Rikör* deyir ki, metafora tapmaca deyil, tapmacaya cavabdır. Dünyanın sirləri insanlar üçün tapmacadırsa, metafora dünyanı dərk aktını həyata keçirən vasitədir və o, batini məzmunlu mətnlərin şərhində, anlaşılmasında əvəzsiz rol oynayır. Metaforaya maraq həyatı, dünyanı təhqiqin müxtəlif sahələrini birləşdirir, insanlara bu

sahələrə bağlı yeni biliklər verir. Koqnitiv metafora elmlər arasında əlaqə yaradır. İnformativ yük daşıyan belə metafortalarda – poetik obrazlarda dövrün böyük mütəfəkkirlərinin düşüncə tərz, dünyaaqlamı əks olunur. Bu mənada təsəvvüf poeziyasının düzgün dərk, müəllifin dünya görüşünün anlaşılması birbaşa metaforaların dəqiq araşdırılması və düzgün mənalandırılması işi ilə birbaşa bağlıdır. Sırf filoloji yanaşmada metafora linqvistik analiz və poetik dəyərləndirmə müstəvisində durur. Koqnitiv yanaşmada, yəni fəlsəfi metodlarla (hermenevtik metodla, təvil metodu ilə və s.) yanaşmada metafora *konseptual* sistem elementi kimi əhəmiyyət kəsb edir. Belə metafora konseptual metafora adlanır. Təsviri səciyyə daşıyan bədii metaforadan (məsələn, *qızıl* payız, günün *doğması* və s.), adlandırma xüsusiyyəti daşıyan nominativ metaforadan (məsələn, masanın *ayağı*, *çatirlilər* fəsiləsi və s.) fərqli olaraq, konseptual metafora dünyanı və insanı dərk aktında yeni anlayışlar – konseptlər təqdim edir.

Belə metaforanın qavranılmasında obrazlı termin mücərrəd terminin anlaşılması üçün istifadə olunur. Metaforanın belə xüsusiyyəti batini məzmunlu mətnin yaradılmasında vacib amildir. Bu cəhət həm Uzaq Şərq, həm İslam Şərqi, həm də Qərb bədii-fəlsəfi əsərlərində özünü göstərir. Belə əsərlərdə əsas ideya ümumi mənə formasında yox, bədii obrazlar formasında çatdırılır. Obraz özünün metaforik qəlibində varlığın həqiqətinin dərk olunmasında əsas üsul kimi çıxış edir. Metafora bədii ədəbiyyatda “yol verilməz” informasiyaların bizim şüurumuz tərəfindən dərk olunmasına kömək edən vasitədən başqa bir şey de-

yil. “Ezoterik mətndə metaforanın funksional xüsusiyyətlərindən biri onun yalnız bir çox metafiziki məsələlərin sirr pərdəsini açmaq deyil, həm də həqiqəti gizlətməkdir. Metaforanın kodlaşdırma keyfiyyəti imkan verir ki, müəyyən inkişaf mərhələsində dayanan cəmiyyətin qəbul etməyə hələ hazır olmadığı biliklər açılmasın, lakin onlara işarə edilsin. Qədim Şərq müdrikliyində deyilir ki, həqiqət haqqında xəbər verilməlidir, amma həqiqət gizli saxlanılmalıdır. İkincisi, yalnız bu və ya digər təlimin ardıcılıqları üçün nəzərdə tutulmuş mənalara təsadüfi adamların müdaxiləsindən qorumaqdır. Üçüncüsü, oxucunun sözün rəmz pərdəsinin arxasındakı mənasını əldə etmək cəhdini intensivləşdirməkdir. Bir qayda olaraq, gizli və əlçatmaz olan daha çox maraq kəsb edir və onun anlaşılmasında aktiv (burada: idraki) hərəkət etməyə şövqləndirir. Dördüncüsü, fəlsəfi ideyaların metaforik ifadəsi diqqəti onların dərinliyinə və çoxplanlılığına yönəltməklə rəşadətçilərin skepsisindən və naşıların hərfi şərhindən qoruyur” (147). Deməli, bədii mətnin batini məzmununun dərkə məhz onun əsas elementlərinin – polisemantik metaforaların sakral mahiyyətlərinin, koqnitiv (idraki) funksiyalarının, gizli semantik mənalara üzə çıxarılması ilə mümkündür.

Metaforanın universal obrazı – konseptual metafora

Koqnitiv linqvistikada dil düşüncə mexanizmi kimi dəyərləndirilir. İdrak prosesi və onunla bağlı müxtəlif fəaliyyətlərin dil vasitəsilə təsviri daha çox metaforalar hesab

bına mümkündür. Dərin mahiyyətli belə metaforalar *konseptual*, yaxud *koqnitiv* – idraki metaforalar adlanır.

Metafora yaradılış prosesinin təfəkkürün dayaqlandığı əsaslarını dərkətmədə etnik, milli özəllik yanaşma çərçivəsi ilə məhdudlaşmır. O həm də universal obraz kimi qlobal bir funksiya daşıyır (55, s. 13). Milli mənsubiyyətindən asılı olmayaraq bütün insanlar üçün mövcud olan universal konseptlər var. Belə konseptlərə misal olaraq “insan”, “həyat”, “ölüm”, “dünya”, “sevgi” və s. göstərmək olar. Belə konseptlər ezoterik dünyagörüşlə bağlananda metaforik cildə bürünməyə məcbur olur. Metaforanın universal obraz funksiyası o zaman mümkündür ki, o, konseptual yükə malik olsun. Ezoterik dünyagörüşün ifadəsində metafora universal obraz statusu qazanır və ezoterik dünyagörüşün təqdimatının mümkünlüyü məhz belə universal formaların hesabına yaranır. “Təsəvvüfün batini pafosu onun ezoterik dilini virtuoz surətdə əsaslandıraraq inkişaf etdirdi. Bu dil üçpilləli səciyyə daşıyırdı, yəni hər söz-ışarə matryoşka prinsipi üzrə özündə digər mənaları ehtiva edirdi. İlk səviyyə təbii dilin səviyyəsidir, yəni ışarə lüğəvi mənaya malikdir, sintaksis isə ilkin dil funksiyası daşıyır. İkinci səviyyə şairin dilidir, orada təbii dil ışarələri metaforik, metonimik və s. mənalara malikdir. Təbii dil sintaksisinin üzərinə isə poetik dilin ölçü, vəzn, fars izafətləri (Azərbaycan poetik dilində) kimi sintaktik formalar qoyulurdu. Üçüncü səviyyə semantik plan idi ki, o da sufi filosofemlərinin köməkliylə poetik ışarələrin təfsirində yaranırdı... Sufi filosofemlərinə – vahidlə çoxluğun dialektikası, varlığın səviyyələri, emanasiya, Allahın atribut-

ları, təkəllahlığın formulası, zikr, təvəkkül, İsa peyğəmbərlə, Yusiflə bağlı simvollar, işıq və qaranlıq, saflıq və s. aiddir. Təsəvvüfün korifeyləri bu filosofemlərin mənalарının poetik rəmzlərlə verilməsini hər cür məntiqi, mistik, hətta poetik formada əsaslandırırırdılar. Beləliklə, təsəvvüf özünün ezoterik dilini yaradırdı” (95, s. 87). Ezoterik dili universal dil də adlandırmaq olar. Bütün sakral mətnlər, o cümlədən, təsəvvüf poeziyası bu dildə yazılıb.

Bir sıra *konseptlərin*, o cümlədən metafizik hadisələrin dərk olunmasında metaforalar aparıcı mövqedə durur. Dünyanı və insanı dərkə yönəlmiş təsəvvüf və onun poetik formada ifadəsi mücərrəddiyə çox yaxınlaşdıqca metaforaların aktuallığı artır. Poeziyada, ədəbiyyatda və fəlsəfədə metafora vasitəsilə yeni məna ənginlikləri açılır.

Metaforanın koqnitiv nəzəriyyəsinə əsasən, insanın idrak sistemi metaforikdir. Bu o deməkdir ki, “bir qəbildən olan hadisənin yaşanılması və dərk olunması başqa qəbildən olan hadisələrin terminləri vasitəsilə (*semantik köçürülmə yolu ilə – M.A.*) baş verir” (88, s. 389). Koqnitiv semantikada müəyyən klişələr (qəlib sözlər) vasitəsilə insanın fiziki və hissi həyatında və təcrübəsində əldə etdiyi biliklər mücərrəd sahələrə proyeksiya olunur. Metafora koqnitiv funksiya daşdıqda elmi biliklər əldə etmə vasitəsi olaraq o, fəlsəfi dərk ünsürünə çevrilir. Adi metaforadan fərqli olaraq, koqnitiv metafora insanın *konseptual* sahəsinin ən dərin hissələrinə çatmağa imkan verir. Belə metafora həm də *konseptual metafora* adlanır.

Ezoterik mətnlərdə metafora batini müstəvinin həm qıfılı, həm də açarı olub. Ona görə də “üstüörtülü dil”

klassiklərin istifadə etdikləri əsas vasitə olub. Metafora insanın şüurunda dünyanın mənzərəsini və dünyaya münasibətini ifadə edən dəyərlər sisteminin formalaşmasına kömək edir. Nizami Gəncəvi “Xosrov və Şirin” əsərində kainat sirlərini üstüörtülü şəkildə söyləyən müdrik insanlara hörmətlə yanaşaraq belə deyir: “*Gözün görmədiyi bir surət haqqında // Cəsarətlə söz danışmaq rəva deyil. // Sirri ahəstə söyləyən böyükər // Fələyin sözlərini üstüörtülü dəyərlər*”.

Rəmzi dili zəngin olan əsərlərdə metaforalar müəlliflərinin idrak səviyyəsinin göstəricisi kimi çıxış edir. Ona görə də sufi poeziyasının poetik ünsürləri koqnitiv yanaşma müstəvisində təqdim olunmalıdır.

Metafora əşyaların mahiyyətinə nüfuz edir. Buna görə də metaforanı, öncə şüur hadisəsi, daha sonra isə dil hadisəsi adlandırırlar və bu, düzgün yanaşmadır. Erl Makkormak metaforanın bir-biri ilə qarşılıqlı əlaqəli üç səviyyəli proses olduğunu göstərir: “(1) metafora dil prosesi kimi – adi dildən *diaforaya*, *epiforaya* və geriyə, adi dilə, (2) metafora semantik və cintaktik proses kimi, yəni metaforanın izahı linqvistik nəzəriyyənin terminləri ilə baş verir, (3) idrakın daha geniş təkamülü nəzəriyyəsinin kontekstində yerləşdirilən metafora koqnitiv proses kimi, yəni metafora yalnız semantik proses kimi yox, həm də yeni bilik verən özül koqnitiv proses kimi nəzərdən keçirilir” (90, s. 381). Metaforaların *koqnitiv semantikasını* səthi şərhətmədə dərk etmək mümkün deyil. Ona görə də onları hərfi mənada şərh etməyə başlayan andan mübahisələr yaranmağa başlayır.

“Müxtəlif hadisələrin metaforik izahı imkan verir ki, hazırlıqsız beyin əlavə informasiya ilə yüklənməsin. Belə ki, metaforanın interpretasiyası, hər şeydən əvvəl, şəxsi təcrübəyə dayaqlanır. Bundan çıxış edərək demək olar ki, oxucunun dünyəvi və ruhani təcrübələri dərin olduqca metaforik təsvirlərin arxasında o, daha çox məzmun aşkar edə bilər. Geniş idrak sahibləri üçün metaforik ifadə yeni-yeni üfüqlər açmaq işində çıxış nöqtəsinə çevrilir. Və əksinə, mühakiməsi çərçivəli olan, yaxud dünyəvi və ruhani təcrübəsi kasad insan üçün metafora rəngarəng obrazdan başqa bir şey deyil və o belə insanın batini dünyaaqlamı ilə dissonansa girməyəcək” (147). Metaforanın universal obraz kimi işlədilməsi insan idrakının yüksək səviyyəsində mümkündür. Ezoterik mətnlərdə, poeziyada kosmoqoniya ilə bağlı məsələlərin təsvirində belə metaforalardan çox istifadə edilir.

Bədii söz ustaları əsərlərinin metaforik dili haqqında

Təsəvvüf poeziyası ezoterik “söz xəzinəsi”dir ki, burada dərk edilməsi üçün yüksək erudisiya tələb olunan sözlərdən, çoxmərtəbəli metaforalardan, anlaşılması bəzən mümkün olmayan söz-kodlardan məharətlə istifadə olunub. Müəlliflər əsərlərinin dili haqqında danışarkən mütləq surətdə orada alt mənənin, gizli qalan “cövhərin” olmasına işarə edirlər.

Təsəvvüf porziyasının hərfi mənası, yəni ilkin mənə səviyyəsi onun ən dar mənasıdır və onu hər kəs anlaya bilər.

*Gərçi surətdə şəriki-bəşəriyyət çox olur,
Dərki-əsrari-həqiqət dili-dana eylər.
Az olur qabili-idraki-rümuzi-mə'qul,
Sanma hər xaki qəza alimi-əasma eylər* (20, s. 141).

Bu beytlərdə Füzuli deyir ki, surət aləmini başa düşənlər çox olsa da, həqiqətin sirlərini yalnız ürək alimi, qəlb alimi dərk edər. Rəmzləri dərk etməyə qabil olan azdır, tələ hər torpağı (kamal sahibləri üçün ruhunu tanımayan və buna görə də özünü fiziki bədən olaraq qəbul edən insanlar torpaqdan başqa bir şey deyil) adların sirrini tədqiq edən alim etməz.

Metaforaların işləkliyi aktiv olan fəlsəfi poeziyada müəlliflərin fəlsəfi təfəkkürünün çoxcəhətliyi ilə bədii dilin zənginliyi, eyni zamanda, hər ikisinin – təfəkkürlə dilin fəlsəfi-poetik vəhdəti üzə çıxır. Bir qayda olaraq, təfəkkürün dərinliyi və çoxcəhətliyi dilin çətinliyi ilə müşayiət olunur. Çətinlik dilin ifadə tərzinə görə yox, anlaşılmasına görədir. “*Hər dildə ki var, əhli-razəm, // Məcmui-fünunə eşqbazəm*”, – deyən böyük Füzuli öz dövrünün bütün elmlərini ən yüksək səviyyədə mənimsəmiş və bu ali kamalını, biliyini şeir sənəti ilə calaşdırmışdı. Odur ki, müasir dövrdə hər hansı bir elm nümayəndəsi bütövlükdə Füzuli irsinə, nə qədər çalışsa da, vaqif ola bilməyəcəkdir. Füzulini tam öyrənmək, dərk etmək üçün onun yüksək aludəliklə əxz etdiyi bütün elmlərdən elə Füzuli qədər xəbərdar olmaq zəruridir. Bu isə, zənn edirik ki, mümkün deyildir. Bir buna görə Füzuli “çətindir” (2, s. 266).

Füzuli dilinin lüğət tərkibində dinə, habelə elmin müxtəlif sahələrinə (nücum, təbabət, fəlsəfə, məntiq və s.)

məxsus söz və terminlər üstünlük təşkil edir. Bunların da əksəriyyəti jarqonizmlər (təsəvvüf terminləri) funksiyasından işlədilir. Bir də buna görə Füzulini dərk etmək “çətin-dir”. Füzuli şeirində söz öz mənasından artıq məna bildirir” (2, s. 267). Bu fikir digər klassiklərin irsinə də aid edilə bilər. Sözün, metaforik obrazın öz mənasından da artıq məna bildirməsi sözün ilkin dərk səviyyəsindən çıxıb dərin semantik qatlarda yeni məna, fəlsəfi-koqnitiv yük qazanması deməkdir.

Nizami Gəncəvi poemalarının batini dili haqqında

“**Sirlər xəzinəsi**”ni yazarkən qeybdən gələn səs şairə bu maddi dünyada (maviliyi xoşa gələn küpdə) ikən qəlbin avazını tutmağı, fiziki bədən (hissiyat yolkəsənlərinin – 4 ünsür olan od, su, torpaq, hava) qanunları ilə yaşamağı yox, qəlbin yolu ilə getməyi və s. məsləhət görür.

“**Xosrov və Şirin**” poemasını yazmağa başlarkən Nizami çox yaxın dostunun onu mənasız, boş bir hekayəni qələmə almaq istədiyinə görə məzəmmət etdiyini söyləyir. Dostunun ona “*mənalar dünyasının hökmdarı*” – deyər müraciət etməsi Nizaminin əsərlərinin batini mənalarından xəbərdar olduğuna və Nizaminin heç bir əsərinin batini mənasız olmadığına işarə edir: “*Bu orucunda ki möhkəm durmusan, // Murdar bir sümüklə orucunu açma. // Səni heç bir arzu bəndə salmamış, // Çünki sən dünya arzusunda olmamışan. // Sənin ki qələminin nizə ucunda // Neçə xəzinənin qifilinin açarı var, // Misi qızilla örtməkdən qərəzin nədir? // Qızılı gümüşə qat, bununla da yaşamaq olar. // Nədən Qarun xəzinəsi kimi torpağa meyl edirsən?*”

*// Sən dünya söz deyənlərinin ustadısan. // Tək Allahın qapısını çal, şöhrətin artsın. // Atəşpərəstlərin adətini nə üçün təzələyirsən? // Söz deyənlər sənin ürəyini ölü adlandırlar. // Hərçənd Zənd oxuyanlar diri deyərlər. // O acı sözlərin üzərimə yağdırılmasından // Əsla qaşqabaq etmədim. // Könül alan Şirinin şirin ədasından // Qulağına bir neçə incə fikir oxudum. // Bəzəyini vurduğum o ipəyin // Könül oxşayan naxışlarını göstərdim” (41, s. 51-52). Nümunədən görünür ki, Nizami dostunun acı sözlərindən incimir, yazacağı əsərin əsil məqsədini – gizli mənasını onun qulağına deyir. Dostu bu xəbərdən sevinir və Nizamiyə belə deyir: “*Şirinin dastanını eşitdikdə // Şirinlikdən dilimi uddum. // Belə sehrkarlığı sən edə bilərsən. // Bir bütədən bir Kəbəni sən düzəldərsən*” (41, s. 52).*

Burada **büt** sözü əsərin süjetinin zahiri tərəfinə, yəni formasına, **Kəbə** isə süjetin içərisində gizlənmiş batini mənanın dərinliyinə, həm də çox qiymətli olmasına işarədir. Nizami Gəncəvi “Xosrov və Şirin” poemasının sonunda yazır ki, yaratdığı əsərin hər beytinə bir nişan bağlayıb, yəni beytin zahiri mənasının altında batini məna gizlədib. Nizami qəlib sözlərin – metaforaların anlaşılmasının ağılla mümkün olmadığını deyir. İnsan bədəni canın örtüyü olduğu kimi, sözün də qabığı, ilkin mənası batini mənanın örtüyüdür və o, yalnız göz üçün örtük sayılır, könül üçün yox. Çünki batini mənanı yalnız könüllə oxumaq mümkündür: “*Öz tilsimimi qırıq-qırıq edib, // Hər bir beytinə bir nişan bağladım. // Ona görə ki, hər kəs məni görmək istərsə, // Canımın məğzini bu qabıqda görsün. // Mən örtüklü can olsam da, bədənim budur, // Əgər Yusif olsam,*

köynəyim budur // Bir gəlindir ki, üzünü torpaq örtməz. // Əgər gözdən örtəsə də, könüldən örtməz” (41, s. 344).

Daha sonra Nizami xəbərdarlıq edir ki, hər beytdə özünün gizli məqsədini – sirrini gizlədib və mənadan başı çıxanlar orada Nizaminin məqsədini görə bilərlər: *“Hər bir örtülü bizə bəllidir, // Xızır deyən kimi orada Xızır həzirdir.//Bu mənzuməni oxuyan vaxt Nizaminin//Hüzurunu sözün arasından taparsan. // O kəs ki, hər beytdə sənə bir sirr açar, // (O,) səndən necə gizli qala bilər? // Yüz ildən sonra əgər soruşsan ki, o haradadır, // Hər beytdən səs gəlir: “Budur o!” // İpək qurdu kimi mən öz işimlə // Bir yarpaq yesəm, ipək bağışlaram” (41, s. 345).* Nizami Gəncəvi “Xosrov və Şirin” poemasının sonunda yazır ki, yaratdığı əsərin hər beytinə bir nişan bağlayıb, yəni beytin zahiri mənasının altında batini məna gizlədib. Nizami qəlib sözlərin – metaforaların anlaşılmasının ağılla mümkün olmadığını deyir. İnsan bədəni canın örtüyü olduğu kimi, sözün də qabığı, ilkin mənası batini mənanın örtüyüdür və o, yalnız göz üçün örtük sayılır, könül üçün yox. Çünki batini mənanı yalnız könüllə oxumaq mümkündür.

Daha sonra Nizami xəbərdarlıq edir ki, hər beytdə özünün gizli məqsədini – sirrini gizlədib və mənadan başı çıxanlar orada Nizaminin məqsədini görə bilərlər. Hər beytinin arxasında görünən Nizami ipək qurdu kimi insanlara xidmət etdiyindən danışır.

Metaforanın nə dərəcədə dərin məna kəsb etməsi müəllifin idrak imkanlarının genişliyindən asılıdır. Klassik poeziyada müəllifin dünyagörüşünü dərk etməyə çalışarkən metaforanın koqnitiv funksiyasının açar mövqedə durduğunu diqqətdə saxlamaq gərəkdir. Filosof, şair Əbu

Turxanın məlum şeirində (*“İdrakı rəmz bilib bir gül sandılar, // Aqıl olanları bülbül sandılar. // Vaxt keçdi, rəmz itdi, sonra gələnlər // Yalnız bülbül ilə gülü andılar”* (29, s. 168)) **gül** və **bulbul** obrazları leksik mənası ilə (yəni batini mahiyyəti unudulmuş anlayış olaraq) nitq fiquru kimi ədəbiyyatın tədqiqat obyektidir, batini mənası ilə, ezoterik səviyyədə fəlsəfənin.

Ezoterik mətnlərdə metafora adi və yüksək reallıqlar arasında əlaqə yaradır, rasionalla irrasional arasında körpü funksiyasını yerinə yetirir. Nizami Gəncəvi insanın idraki qabiliyyətlərinin bu iki tərəfindən hansının aktiv olmasından asılı olaraq əsərlərinin anlaşılması, mənalandırılması probleminə ciddi yanaşır. O, **“Yeddi gözəl”** əsərində belə yazır: *“Onun dənəsi əncir ləzzəti verir, // İçində isə badam ləpəsi var. // Surətpərəstlər üçün surəti qəşəngdir, // Məzmunun sevənlər üçün də məğzi vardır. // Bağlı bir mücrüdür, içi dürlə dolu, // Gözəl dolğun ibarələr isə onun açarındır. // Bu dürlərin sapı o başın boynunu bəzəyər ki, // Açarı ilə mücrünün qıfılını açə bilsin. // Onun nəzmində nə yaxşı, pisi varsa, // Hamısı rəmz və hikmətin işarələri-dir”* (46, s. 290). Hər **dənənin əncir ləzzəti** ifadəsi poetik dilin gözəlliyinə, hər sözün dəqiq və düzgün işlədilməsinə, **içində badam ləpəsi** metaforası isə sözün alt mənasının, ezoterik məzmunun olmasına işarədir. **Bağlı mücrü** metaforası sözlərin iç tutumu üçün qəlib funksiyası daşdığını söyləyən müəllif əsərin qiymətinin onun batini müstəvisində olduğunu **içi dürlə dolu** ifadəsi ilə bildirir. Daha sonra Nizami deyir: *“Hər gəlin bir başı bağlı xəzinədir, // Qızıl açar isə onun zülfünün altından bağlanıb. // Hər kim bu mədəni açsa, qızıl tapar, // Əgər başa düşən olsa, bəlkə*

də, dürr tapar” (46, s. 291). Yeddi gözəldən hər biri – hər gəlin çox qiymətli batini məna daşıyan incidir. Nizami özünə qədər Azərbaycan poeziyasında deyilməmiş mətləbləri qələmə aldığı üçün onları bakirəlik rəmzi olan gəlin adlandırır. Burada **gəlin** sözü koqnitiv funksiya daşımırsa da, əsərin keyfiyyət göstəricisinə (deyilməmiş, yeni fikrə, ideyaya) işarə edən metafora kimi çıxış edir. **Gəlinin zülfü altında**, yəni hər sətir altında olan mənanı açmaqla yeddi xəzinədən hər birinin dürrünü kəşf etmək olar. Gözlə görünən sətirlərsə yalnız bəzəkdir: *“O yeddi sirlər xəzinə xanəsinə // Geniş və uzun bəzəyi vurarkən // Məqsəd bu olub ki, göz o bəzəyin // Genişliyindən həzz alıb asudələnsin. // Gördüyün bu geniş büsata // Göz və qulaqları həvəsləndirmişəm. // Çoxlu dargöz məna və məzmunlar varımdır // Ki, üzlərini dar gözlülərdən örtürlər”* (46, s. 291). Xarici hiss orqanları ilə -göz və qulaqlarla qəbul olunan **bu geniş büsat** əsərin zahiri süjetidir, çoxlu **dargöz** məna və məzmunlar gizli səviyyəyə işarə edir. “çətinliklə üzə çıxarıla bilən” mənasındadır. **Dar gözlülər** dedikdə müəllif batini mənadan başı çıxmayanları nəzərdə tutur. **Dargöz** və **dar gözlü** ifadələri metaforik çoxmənalılıq yaratdıqları üçün tam fərqli referentlərə malikdir: **dargözün** referenti “çətinliklə üzə çıxarıla bilən anlayış / söz”, **dar gözlünün** referenti isə “batini mənadan başı çıxmayan insan”dır. *“Hər bir əfsanə ayrılıqda // Bir xəzinə-xanadır, əfsanə deyil”* (46, s. 291). Bəsirət gözü bağlı olanlar üçün əfsanə görünən 7 hekayə, əslində, əfsanə deyil, cəvahiratla dolu xəzinədir – deməklə Nizami əsərin batini qatında qiymətli sirlər yerləşdirdiyinə işarə edir.

Nizami Gəncəvi fələyin sirlərini daşıyan gizli biliklərin yalnız rəmzi sözlə ifadəsinin mümkünliyündən danışıq: “*Gözün görmədiyi bir surət haqqında // Cəsarətlə söz danışmaq rəva deyil // Sirri ahəstə söyləyən böyükələr // Fələyin sözlərini üstüörtülü deyərlər*” (46, s. 308). Üstüörtülü danışmaq rəmzi danışmaqdır – insan, yaradılış, kainat haqqında gizli bilikləri metaforik dillə ötürmək deməkdir.

“**Leyli və Məcnun**” poemasını yazarkən belə bir mövzunun və formanın əsas məqsədə nail olmaq üçün əlverişli bəhanə olduğunu deyən Nizami əsərin özünü axan çaya, batini mənasını isə orada üzən balığa bənzədir və gizli mənanı könlündən çıxardığını, ağıl vasitəsilə isə əsərin zahirli formasını bəzədiyini – dünyəvi problemdən bəhs edən nəfis bir süjet qurduğunu söyləyir: “*Bundan qısa, (yaxın) yol yox idi, // Bundan oynaq bəhanə meydanı yox idi. // Bu bəhr yüngül, lakin axıcıdır. // Balığı ölü deyil, diridir. // Bu nadir incini axtararkən, // Ayağım tük qədər belə sürüşmədi. // Mən deyirdim (sorusurdum), könül cavab verirdi. // Qazıyırdım, bulaq su verirdi. // Ağıldan topladığım bütün qazancı, // Onu bəzəmək üçün sərf etdim*” (43, s. 38). Dərin mistik təcrübə yaşamış böyük mütəfəkkirin əsərlərinin dili batini məna daşıyan məcazi ifadələr, metaforalar, alleqorik fiqurlarla zəngindir.

“**İsgəndərnamə**”də Nizami Gəncəvi sözlərə məcazi məna verməyi *sözün zülfünün ucunu burmaq* ifadəsi ilə adlandıraraq göstərir ki, bu işi yalnız nəzm əsərlərində etmək mümkündür. Sözləri **burmaqla** – məcazi mənalarda işlətməklə onlarda dərin hikmət yerləşdirmək olar:

*Doğru (söz) tapdığım hər pərdədə
Sözün zülfünün ucunu burmağa başladım.*

*Əgər doğru sözlərdə doğruluq istəyirsənsə,
Onda onlara nəzm zinəti vermək yaramaz* (42, s. 59).

Sözlərdə gizli mənalar yerləşdirməklə – sözün zülfünün ucunu burmaqla şeirin zinəti artır. Əgər bütün sözlərin zinətini azaltsa, yəni sözləri həqiqi mənasında işlətsə, Nizami dünyanı fəth edən şahın dastanını bir vərəqdə yerləşdirə bilərdi.

*Şeir zinətini ondan azaltsam,
Onu bir neçə beytdə yazaram.
Dünyanı fəth edən şahın tutduqlarını
Bir vərəqlə tamamlaya bilərəm* (42, s. 59).

Deməli, Nizaminin şahın dastanını poema janrında yazmaqda əsas məqsədi batinində sakral süjet daşıyan əsər yaratmaq idi. Bu süjet isə fəlsəfi yük daşıyan traktat kimi dəyərləndirilə bilər.

Nizaminin rəmzi dilinin fəlsəfi məzmununu araşdıran görkəmli şərqşünas alim, professor Andrey Yevgenyeviç Bertels (1928-1995) (A.Y.Bertels Nemətullah təriqətinə mənsub idi) yazır: “Orta əsrlər ədəbiyyatının simvolu olan metaforanın məzmunu mövcud olan ilahiyyat və təbiətşünaslıq təsəvvürləri ilə müəyyənləşdirilir... Bu terminlər ... aləmi və Allahı dərk etməkdən ibarət özünüdərkən çox mühüm ilkin anlayışlarıdır. Nizami kimi bir şair onları buna tam uyğun şəkildə adlandırır və poetik obrazlara tətbiq edir” (64, s. 99).



POETİK SÖZ SƏNƏTİNDƏ İŞLƏDİLƏN METAFORALAR

Şam / alov / işıq, pərvanə

Klassik şairlərin poetik dilində, o cümlədən, təsəvvüf poeziyasında çox işlənən, poeziyaya romantik çalar verən və ilk baxışda fəlsəfi yükə iddialı görünməyən **şam / alov / işıq, pərvanə** metaforaları təsəvvüf terminləri statusunda çıxış edərkən konseptual funksiya daşıyır. Fəlsəfi poeziyada eşq konsepsiyasının dərkində bu metaforalar əhəmiyyət daşıyır. Təvil metodunun tətbiqi bu metaforaların funksional dinamikasını üzə çıxarır. Nəsimi onları belə işlədir:

*Kim ki pərvanə sifət eşqə yaxılmaz, yanılır,
Nə bilir ol səma kim, pərtövi-ənvar nədir?* (39, s. 184)

Burada **pərvanə, pərtövi-ənvar** (nur işığı) metaforaları həm semantik məna əlaqəsi ilə bir-birinə bağlıdır, eyni zamanda, onlar ezoterik anlamda bitkin rəmz olaraq bütöv bir konsepsiyanı – vəhdəti-vücudu anlamağa xidmət edir. Bu metaforaların vəhdəti-vücud konsepsiyası ilə bağlılığını başa düşmək üçün sufi mistiki Əhməd Qəzalinin “Səvanih əl-üşşaq” (“Sevənlərin həqiqəti”) əsəri yardımçı ola bilər. Əsərdə işlədilmiş **alov** və **pərvanə** obrazları həmin konsepsiyanı psixoloji müstəvidə başa düşməyə imkan verir:

“Alova vurğun pərvanə onun işığı ilə, müəyyən məsafədə olarkən, qidalanır. Alovun kənar haşiyəsi qonaq-

pərvərliklə pərvanəni salamlayır və onu içəri dəvət edir. Alov doğru uçuşunda o, qanadlarının köməkiliyi ilə eşq səyahətini davam etdirir. Uçuş hərəkətləri alov yetişmək üçün lazımdır və pərvanə alov toxunar-toxunmaz dərhal üstünlüyünü itirir – imtiyaz alov keçir. Bundan da başqa, alovun işığı daha pərvanəni qidalandırır, alov özü pərvanə ilə qidalanır. Bu, böyük sirdir. Anı, pərvanə özünün məşuqəsinə çevrilir. Bu onun uçuşunun ən yüksək nöqtəsidir. Bütün uçuş və dövrətmə aktları bu anın yaşanılması üçün edilirmiş. Ah, bu nə vaxt baş verəcək?!” Birləşmənin mahiyyəti məhz bundadır (özünü fənaya uğratmada). Şamın “yanarlıq” xüsusiyyəti pərvanəni cəlb edir, lakin həmin xüsusiyyət tez bir zamanda da onu yandırır külə döndərir. Bu vasitə sevgiliyə çatmaq üçündür. Mövcudluq və onun keyfiyyətləri bu yolda istifadə olunan alətlərdən başqa bir şey deyildir. İdeya belədir: “Sən mahiyyətinə qulluq etməklə həyatını xərcləmişən, onda bəs tövhiddə yoxluğa məruz qalan nədir?”.

Pərvanənin alov ətrafında uçuşu, odda yanma metaforik ifadələrinin təsəvvüf fəlsəfəsində insanın eşq yolunun, idrak prosesinin zirvə həddinə çatmasının, fəna yaşıntısının mümkün olan qədər çarptırılmasında və dərk olunmasında rolu əvəzəedilməzdir. “Mümkün olan qədər” ifadəsi prosesin tam, son həddəcən başa düşülə bilməməsini göstərmək üçündür. Pərvanənin alovda yanması və alovluq keyfiyyəti qazanması vəhdəti-vücut fəlsəfəsinin psixoloji aspektini anlamağa kömək edir. Belə kontekstdə yanaşıldıqda *pərvanə* və *şam* / *alov* / *işıq* metaforaları yalnız sevginin ifadəsi kimi deyil, həm də vəhdət ideyasının

mexanizminin təsvirində onun komponentləri kimi başa düşülməlidir.

“Nə pərvanə doyar bir şöləyə, nə şəm bir ahə,
Füzuli, sanma kim, bənzər sənə aləmdə hər aşiq.

Nə pərvanə bir şöləyə dözər, nə də şam bir ahə. Füzuli, sanma ki, aləmdə hər aşiq sənə bənzəyir.

Pərvanə və şam klassik şeirdə vəfa rəmzi, “sadiq aşiq” obrazlarıdır. Lakin oda aşiq olan pərvanəni bir şölə yandırır. Yana-yana əriyən, ağlar bir aşiqi andıran şamı da xəfif bir meh, nəfəs söndürür. Təkcə həqiqi aşiq ah çəkə-çəkə göz yaşı tökür, ayrılıq oduna dözür, dözür. Bu səbəbdən də ona heç kim bənzəyə bilməz” (14, s. 130). Alov ətrafında fırlanan pərvanə eşq yolçusunun “rəqsini” ifadə edir. Belə rəqsdə yanan nəfsdir, qovuşansa candır.

Nəfs

Eşq yolçuluğu mücahidə, təmizlənmə, nəfsin alçaq keyfiyyətlərdən azad olması ilə başlanır. Bəşəriyyətin əbədi və qlobal problemi olan nəfsi yatırtmaq, nəfsi öldürmək məsələsi Şərq fəlsəfi poeziyasında çox aktual olub. Buna görə eşq yolçuluğuna qədəm qoyan bütün arzularını dayandırmaq məqsədi üçün tövbə qapısından keçərək cihad yolunu tutur, bu zamandan etibarilə insan – aləm münasibətlərinin yeni mərhələsi başlanır. Materiyanın hökmranlıq etdiyi maddi dünya əksliklərin qabarıq təzahürü yeridir, alçaq nəfsin idarəçiliyi məkanıdır, eyni zamanda, insa-

nın nəfsdən azad olması üçün sınaq meydanıdır. “Nəfsin kökü olan “aləmi-mülk” yaşadığımız maddi və fani dünyadır” (49, s. 38). Nəfs dedikdə, ilk növbədə, insanın maddiyyata bağlanması, arzu, həvəs, istəklərinin yedəyində getməyə məcbur edən tamah, acgözlük hissəsinin hökmranlığında yaşamağa aludəçiliyi nəzərdə tutulur. Tusi bu barədə yazır ki, nəfs elə bir şeydir ki, onu öz başına buraxasan, alçaqlığa meyl göstərib bataqlığa batar; cilovlayıb istiqamət versən, fəzilət yüksəkliklərini fəth edib kamala çatır (40, s. 75). Demək, öz başına buraxılan nəfs özünün həqiqi təyinatını unudur. Cilalanıb arıdılmış nəfs isə yüksək keyfiyyətli substansiyadır. “Sufilər insan nəfsinin (canının) belə ali mərtəbəsini “ruh” adlandırırdılar” (79, s. 200). Tusi nəfsin müxtəlif formalarının – nəbatı, heyvani, insani nəfs formalarının olduğunu və bunların Mütləq Nəfs (Nəfsi Küll) tərəfindən yaradıldığını deyir. Burada o, nəfs sözünü “ruh” mənasında işlədib. Ümumiyyətlə, klassik ədəbiyyatda istifadə olunan “nəfs” sözünün məna diapazonu genişdir.

Əbu Həmid əl-Qəzali nəfsə belə tərif verir – nəfs insan canının mənfi aspektidir ki, onu (*insanı* – M.A.) şəhər işlər görməyə təhrik edir (60, s. 15). Sonra Qəzali yazır: “İblis səni nəfsin arzuları vasitəsilə məğlub edir, qoy nəfsin səni uzunmüddətli və boş ümidlərlə və təkəbbürü ilə aldatmasın, çünki nəfs laqeydlilik, süstlük, ləzzətə canatma və tənbellik kimi xüsusiyyətlərə malikdir, o, şəhər işlərə təhrik edir və onda hər şey yalandır. Əgər sən onun ardınca getsən, onun əməllərini yerinə yetirməyə başlasan, uçurma yuvarlanarsan, əgər onu nəzarətdən buraxsan, məhv

olarsan; əgər ona müqavimət göstərə bilməsən və onun şəhvətinə tabe olsan, o səni Cəhənnəmə aparar... Nəfs – bütdür və nəfsinə itaət edən bütə səcdə etmiş olur, yalnız səmimiyyətlə Allaha sitayiş edən nəfsinə qalib gələr” (60, s. 16).

Müasir dövrdə “nəfs” sözünün məna dairəsi daralıb, canın maddi həyatın həzlərinə bağlanmış aspektini bildirən söz kimi çıxış edir. Nəfsi “insanı həqiqi varlıqdan ayıraraq “kölgə dünyaya” bağlayan maddi dünya həvəsləri və ehtirasları” kimi qiymətləndirirlər (6, s. 40). Prof.Y.Rüstəmov “nəfs” anlayışı ilə “təmiz ruh” anlayışını qarşılaşdıraraq yazır: “Nəfsdən azad olmadan Allah yoluna keçmək olmaz. Nəfsdən azad olmaq isə o qədər də asan iş deyil. Çünki qəlbin bir tərəfində təmiz ruh, o biri tərəfində isə nəfs dayanıb. Nəfs daha fəal şəkildə qəlbi özünə bağlamaq istəyir, onun cəlbədicə vədləri çox adamları aldadır, Allah yolundan uzaqlaşdırır” (48, s. 37). Y.Rüstəmov “nəfs” sözünü ruhun aşağı keyfiyyətləri kimi təqdim edir. “Nəfs” sözünü aydınlaşdırmaq cəhdlərindən biri belədir: “Nəfs bədənə idəyasına köklənmiş lokal ruhdur” (48, s. 42). Tusi nəfs problemini metafizikanın mövzusu olduğunu vurğulayaraq yazır: “Deməli, bu elmin (metafizikanın) mövzusu insani nəfsdir, o nəfsdir ki, insanın iradəsindən asılı olan yaxşı və təriflənən, qəbih və pislənən işlərin hamısı onunla əlaqədardır. Deməli, hər şeydən əvvəl, insani nəfsin nədən ibarət olduğunu, onun kamillik dərəcəsinin sonunu, qüvvələrinin sayını, bunlardan düzgün istifadə etdikdə arzu edilən səadət və xoşbəxtliyə nail olmağın yolunu və əksinə, kamilliyə mane olan şeyin olduğunu, səhvlə-

rin, günahların, müvəffəqiyyətsizliklərin səbəbini öyrənmək lazımdır. Necə ki, buyurublar: “Kim nəfsi veribsə, xeyirxahlığı, bədxahlığı da o verir; nəfsi pak saxlayanlar – xeyirxah, murdarlayanlar isə bədxah olurlar” (40, s. 60). Görünür, nəfsə canın aşağı və yüksək aspektləri bölgüsü ilə yanaşmaq düzgün olar. Nəfsin cihadı onun aşağı aspektinin “öldürülməsini” nəzərdə tutur. Saflaşmış nəfs nəfsin, canın yüksək aspektidir.

Aşağı (alçaq) nəfs materiya ilə insan arasında çox güclü rabitədir və bu rabitə nə qədər işləyərsə, heç bir ruhani təkamüldən, mənəvi təmizlikdən söhbət gedə bilməz. Füzuli belə deyir:

*Kim qənaət meyli etməzsə bu alçaq dəhərdə,
Xatirin cəm etməyə mütləq qələm çəksin gərək* (22, s. 526).

*Zər söhbəti doldurubdur çox adamın qulağını,
Sanki kardır, öyüd versən, zərrə qədər etməz əsər.
Varisləri mala görə istəyirlər “ölsün” ağa,
Ulaq-yabı cəmdəyinə leşdən ötrü it göz dikər.
Zər eşqiylə tanrı eşqi sığışmayır bir araya,
Ölkə necə abad olar, iki şahı varsa əgər?! (39, s. 435)*

Marağalı Əvhədi deyir: “Təmiz saxlamasa nəfsini hər kəs, // Müqəddəs ruhu da dirilik bilməz” (36, s. 162).

Ümumiyyətlə, bu dünyaya, onun naz-nemətlərinə bağlanmamaq – nəfsin arınması məsələsi klassik Şərq fəlsəfəsinin və fəlsəfi poeziyasının ana xətti olan kamil insan

probleminin mərkəzində durur. Sufilər öz təlimlərini “nəf-si-küş^{*}” adlandırılan nəfsin (eqonun) məhv edilməsi təcrübəsi üzərində qururlar, bu yolla gücə – daxili maqnetizmə nail olurlar. Müxtəlif ezoterik ədəbiyyatlarda nəfsilə mübarizə aparən insanların həyat yolu, təcrübəsi təsvir olunur. Təsəvvüf ədəbiyyatında eşq yolçuluğu adlanan mistik yolda məqam və hallar haqqında təlimin banisi sayılan Zün-Nun əl Misrinin (təq. 796-860) şagirdi olmuş ət-Tutsarinin nəfsi ilə cihadı haqqında belə deyirlər: “Sufi yazıları alçaq ehtiraslarla daxili mübarizəsi, canın təmizlənərək güzgü parlaqlığına çatdırılması yolunda ət-Tutsarinin özünün metodu olması məsələsinə xüsusi yer ayırır. Bu metod mücahidə adı ilə məşhurlaşmış. Başqa hallarda olduğu kimi, burada da seçilmiş təcrübi metodun nəzəri əsaslandırılmasının mənbəyi hədislər və Quran olmuşdur. Rəvayətə görə, Peyğəmbər mücahidəni böyük və böyük olduğuna görə şə-rəfli və çətin cihad, din uğrunda xarici mübarizəni isə kiçik cihad hesab edirdi” (114, s. 106).

Cəlaləddin Rumi ətraf aləmlə mübarizəni insanın daxili ilə mübarizəsindən asan sayırdı:

*Tüm putların** anası nəfsinizdir ki, zira,
Dışdaki put ilansa, içərdəki əjdaha* (123, s. 766).

Ümumiyyətlə, bu dünyaya, onun naz-nemətlərinə bağlanmamaq – nəfsin arınması məsələsi klassik Şərq fəlsəfəsi-

* küş – öldürən, öldürücü

** put – ip, bağ

nin və fəlsəfi poeziyasının ana xətti olan kamil insan probleminin mərkəzində durur.

Div

Klassik poeziyada istifadə olunan konseptual metaforalardan biri **div** sözüdür. O, insanın əxlaqında, mənəviyyatında naqisliklərlə müşayiət olunan alçaq nəfsi ifadə etməklə bərabər, bütövlükdə, Yer planetində nəfsinin əsarətində yaşayan insan *fenomeninin* mahiyyətinin fəlsəfi dərkinə xidmət edir. **Div** metaforasının *referenti* “acgöz insandır”. Bu metaforanın hələ “Avesta”da işləndiyini görürük:

*Axırıncı qatlarımın tərifləri yetmədi yaxşı ruhlara
Axşamlar div vətəninə Aşa odumuzun elmini aparırlar.*

Burada Yer kürəsi **div vətəni** adlandırılır, Aşa isə işıq deməkdir. “Avesta” vasitəsilə göndərilən işıqlı biliklər insanları maddi dünya bağlantılarından, mənəvi əyintilərdən, əxlaqi pozğunluqlardan, bir sözlə, nəfsin bütün mənfi təzahür formalarından azad olmağa, daxili saflığa çağırır, insanlara öz ruhi aspektini dərk etməyə kömək edir. (Bu, bütün dini kitabların əsas ideya istiqamətidir).

*Sözümüzün odlarını inamsızlara inananlar çatdırmalıdır,
Divlərə qarşı enmiş elmimiz dayaq olmalıdır bizlərə.
Müqəddəs Mazda, səndən və Ahuradan
Bu qədər işıqlı ruh ki, verilib bizlərə
Onlar inkişaf edib yaxşılaşır daha da.*

*Bu qədər çox divlər (sənin) elminlə yox olur.
Sənin div ruhların Aşa ariləri ilə təmizlənilir.*

Klassik poeziyada **div** sözü eyni mənada işlədilir. İnsan xislətində nəfsin müxtəlif keyfiyyətlərdə təzahürü onun maddi dünyanın işlərinə bağlanmasını ifadə edən göstəriciləridir. Nəfsin müxtəlif keyfiyyətlərdə təzahürü dedikdə onun ilahi, yaxud şeytani təbiəti, saflaşmış, yaxud da maddiyyatın hökmranlığı altında qalmış forması və bunların hər birinin az və ya çox nisbətdə “konsentrasiyaları” nəzərdə tutulur. Təsəvvüfdə nəfsin təmizlənmə mərhələləri belə ayırd edilir – 1. *Nəfsi-əmmarə* (əmr edən, günahlı nəfs) bədəni maddi dünyaya meyl etdirir, qəlbi ülvəyə olmayan aşağı məqamlara doğru cəlb edir; 2. *Nəfsi-ləvvamə* (qınayan nəfs) təsəvvüfdə qəlbin bir küncündəki nurla işıqlanan, həmin nur sayəsində oyaqlığını qoruyan nəfsə deyilir. Bu mərtəbədə olan nəfs etdiyi pis işləri anlayır, buna görə də özünü qınayır, ancaq hələ kifayət qədər kamilləşmədiyinə görə həmin günahları işləməkdə davam edir; 3. *Nəfsi-mülhimə* (ilhamlandırılmış, ilhama nail olmuş nəfs). Bu, nəfsin kamilliyə doğru üçüncü dərəcəsidir. Artıq bu nəfs Allahın köməyi ilə öz savab və günahını anlayır, məhz bu səbəbdən Allahdan başqa hər şeydən uzqlaşır, eşq halı içərisində olur, cəməddir, qənaətcil və təvəzökardır, kainatın sirrinə heyran qalır, sözü gözəl və hikmətlidir; 4. *Nəfsi-mütməinnə* (sakirləşdirilmiş nəfs) qəlbin nuru ilə aydınlaşıb pis xüsusiyyətləri tərk edən nəfsdir. O, ibadətləri davam etdirməklə qüdsiyyət aləminə yönəlir, hər an rahatlıq içində şükr və səna edir, qüsurları örtərək

xətaləri bağışlayır, Allahın icazəsi ilə bəzi kəşf və ilhamlara nail olur; 5. *Nəfsi-raziyə* (razı salınmış, razı qalan nəfs) nəfsin kamillik yolundakı beşinci mərtəbədir. Burada o, öz iradəsindən dönüb Allahın iradəsinə tabe olur, gözəl əxlaqa sahibdir, bəzən adların təcəllasına nail olur; 6. *Nəfsi-mərziyə* (Allaha xoş gələn nəfs) bəşəri istəkləri tərk edərək ilahi xüsusiyyətlər qazanır, qüsurları bağışlayır, gözəl düşünən, şəfqətli, əliaçıq, insanları Allah xatirinə sevən, incə düşüncəli, gözəl xüsusiyyətlərə sahibdir. Bu nəfs Allahın icazə verdiyi miqdarda bəzi qeyb sirlərindən xəbərdar olur; 7. *Nəfsi -kamilə* (kamilləşmiş nəfs) təsəvvüf anlamında bütün kamil xüsusiyyətləri özündə cəmləşdirən, kamillik zirvəsinə, irşad səviyyəsinə çatan nəfsdir. Onu nəfsi-qüdsiyyə, nəfsi-safiyyə, nəfsi-zəkiyyə də adlandırırlar. Bu, nəfsin təkamülünün sonuncu – yeddinci mərtəbəsidir (142). Nəfsin dərəcələri probleminin geniş bədii-allegorik təsviri bir sıra mütəfəkkirlərin əsərlərində təqdim olunur (5; 45; 135; 150; 157). Belə əsərlər ezoterik ədəbiyyatın yüksək dəyərli nümunələri kimi əhəmiyyət daşıyır. Filologiya üzrə elmlər doktoru B.Şəfizadə “Avesta”nın tədqiqatında şəər qüvvələrin insanların nəfslərində təzahürü haqqında aşağıdakı informasiyalara rast gəldiyini yazır: “Uran planetindən axıb gələn div xislətli işıqlardan şikayətlənir Zərdüşt. “Div işıqları” deyəndə planetlərdən gələn zəhərli, mənfi tərkibli işıqlardan söhbət gedir ki, onların təsiri ilə doğulan insanların bədənində şərin konsentrasiyası çoxalır” (52, s. 187). Nizami Allaha müraciətində Ona tapınmaqla divdən xilas olmağın mümkünlüyünü bəyan edir:

*Mənə bircə ayə öyrətmək səndən,
Divin gözünü bağlamaqsa məndən.
Sənin adın mənim varlığımı oxşasa,
Div mənə heç əliuzunluq edə bilərmimi?! (42, s. 25)*

Nizaminin lirik qəhrəmanı Məcnun Yer üzərində hökm sürən kabusun – nəfslərinin hökmranlığı altında yaşayan cahil insanların əlindən qurtarmaq üçün divanəliyi çıxış yolu seçmişdi:

*Kədərini çoxluğundan o, dağa qalxmış
Divdən törəmiş insanlardan
Divanəlik onu xilas etmişdi (43, s. 208).*

Lirik qəhrəman özünü divanə adlandırmaqdan çox uzaqdır. Divanə, nəfsi-əmmarə səviyyəsində olaraq yolunu azmış, yəni öz Yaradıcısını unudub maddiyyatın əsarətinə düşmüş insandır. Bu səviyyədə “nəfs heç vaxt xeyirə müraciət etmir, o, bütün bələlərin təməli, rüsvayçılığın mənbəyi, şeytanın sığınacağı və şərin iqamətgahıdır” (60, s. 16). Nizaminin qəhrəmanı isə belə əsarətdən nəinki azaddır, hətta ona qarşı durmuş insanların div xislətini layiqincə qiymətləndirən sağlam fikirli cavandır: “*Məni nə üçün divanə adlandırırsan? // Divanə o adamdır ki, öz xeyrini güdür. // Mən div deyiləm, div tutanam. // Huri kimi, mələk kimi zərərsizəm. // Mənim xoş xasiyyətim div xasiyyəti deyil. // Bu da dünya padşahının (Allahın) kərəmindəndir*” (43, s. 211). Məcnunun Leyli məhəbbəti ilə yaşaması, əslində, nəfsi ilə mübarizə apara-apara, nəfsin mər-

təbələrini dəf edərək fiziki bədənə daxilində ruhani transformasiyaya uğrayıb ilahi eşqə yetişməsi ilə nəticələnən ağrılı-acılı bir yol keçməsi idi.

Divanəliyə eyni münasibəti Füzulidə də görürük. Divanəliyi ilə (cünun ilə), yəni ətraf aləmi inkar etməklə möhnət dünyasından əl çəkən Füzuli özünü ağıllı, dünya əhlini isə divanə adlandırır. Füzuliyə görə, bütün insanlar divanədirlər, çünki onlar nəfslərinin əsirliyində yaşayırlar:

*Çünün ilə, Füzuli, möhnəti-dünyanı dəf etdin,
Ağıllı bir nəfər dünyada vardırısa, inan, sənsən
İnsan nə qədər ki, nəfsinin əsiridir, o, divanədir.*

Füzuli “Mətləül-etiqa” əsərində təbiət, insan, ruh məsələlərinə belə münasibət göstərir: “İnsan nəfs ilə bədən ibarətdir. Bunlardan birisi nəcib və ruhani bir cövhərdir; digəri isə cismani qaba bir kütlədir. Bunların hər ikisi öz mənşəyinə doğru meyl göstərir və öz yoldaşı tərəfindən cəlb edilir. Əgər nəfs bədəni cəzb etməklə onu heyvani şəhvətlərin ləzzətindən çəkindirərək paka çıxarıb yüngülləşdirsə, qayıdan zaman (öləndə) onunla birlikdə (ərşin) ən uca yerlərinə yüksəlir... Yoxsa, əgər bədən nəfsə üstün gələrək onu öz xidmətçisinə çevirər, öz xeyrinə işlədər və öz yaramaz işlərinə şərik edərsə və beləliklə, onu tutqunlaşdıraraq ağırlaşdırarsa, onunla birlikdə ən alçaq yerlərə (cəhənnəmə) enər... Lakin bədənənin ruhu cəzb etməsi işi ruhun bədəni cəzb etməsi işindən bir neçə səbəbə görə daha asandır” (21, s. 127). Bədənənin ruhu cəlb etməsilə insanda div xisləti yaranır.

Mənəvi-ruhani təkamül yolunda nəfslə mübarizəsini Nəsimi çox maraqlı tərzdə ifadə edir:

*Zahiri bu paltar ilə mən namaz qılsam da bil,
İşlərim meyخانədə çirki yumaqdır hər zaman* (39, s. 425).

Nəfsinə əsir düşmüş kəslərin hərisliyi hər zaman yüksələn xətlə artır, qarnı ac olan doyar, gözü ac olansa heç vaxt doya bilməz. Nəsimi belə deyir:

*Gözü doymaz hərisin dərhdə, çünki həris insan
Olsa şahi-İran, tutmaq istər mülki-Turani.*

*Tamahla odlanan bir qəlbin heç vaxt atəşi sönməz,
Qızıldan ötrü şiddət kəsb edər hər ləhzə böhranı* (5, 230).

Quranın 91-ci surəsində deyilir: “And olsun nəfsi yara-dana; Sonra da ona günahlarını və pis əməllərdən çəkinməsi-ni öyrədənə ki, nəfsini təmizləyən mütləq nicat tapacaqdır! Onu günaha batıran isə, əlbəttə, ziyana uğrayacaqdır”.

Hikmət sahibləri nəfsin təmizlənməsi üçün çıxış yolunu Allaha bağlanmaqda görürlər. Nizami Gəncəvi Allaha tapın-maqla divdən xilas olmağın mümkünlüyünü bəyan edir:

*Mənə bircə ayə öyrətmək səndən,
Divin gözünü bağlamaqsa məndən.
Sənin adın mənim varlığımı oxşasa,
Div mənə heç əliuzunluq edə bilərmimi?!* (42, s. 25)

Deməli, **div** insanın idrak prosesində, kamilləşməsində ən böyük maneə olan mənəviyyat (daha doğrusu, mənəviyyatsızlıq) faktorudur və ona qarşı ən güclü vasitə ruhun tərbiyəsi, yəni riyazətdir.

*Ünsürlərin gümüşünü riyazətə tapşır ki,
Riyazət onu təbii qızıla çevirsin.
Riyazət vasitəsilə (yüksək) bir məqama çatarsan
Və sən nakəslikdən insanlıq dərəcəsinə ucalarsan.
Nəfsin zıncırovundan sədanı yüksəlt,
Dinin qulu ol, divin qulu olma (41, s. 116).*

Ümumiyyətlə, bu dünyaya, onun naz-nemətlərinə bağlanmamaq ideyası klassik Şərq fəlsəfəsinin və fəlsəfi poeziyasının ana xətti olan insan – Allah münasibətinin mərkəzində durur. İrfani biliklər xəzinəsinin qapısını açmaq üçün, o cümlədən, mərifət yolunu ləyaqətlə keçmək və onun zirvəsinə qalxmaq – kamillik mərtəbəsinə yetişmək üçün həqiqət axtaran insan çox keyfiyyətlərdən azad olmalı, bir sıra mərhələlərdən, məqamlardan keçməlidir. Nəfsin mərtəbələrini özündə dəf edə bilən eşq yolçusu yüksək – ilahi hallar (ekstaz, yaxud da enstaziya) yaşayır. Bunlara sufi halları da deyirlər.

At, araba, sürücü üçlüyü

Universal forma kimi istifadə edilən metaforalardan biri insanı (arzu və ehtiraslarını) və onun nəfsini (canını) ifadə edən **at, araba, sürücü** triadasıdır. Bu üçlüyün biri,

ikisi, yaxud da hər üçü birlikdə müxtəlif etno-mədəni bölgələrdə fəlsəfi antropologiyaya xidmət edir. Sufi mətnlərini və simvolikasını araşdıran professor A.E.Bertels yazır ki, sufi mütəfəkkiri *Yusif Qarabaği* rəmzlərdən istifadə edərək idrak yolunda (mərifətdə) bədəni at, canı isə atlı adlandırır (64, s. 109). İnduizmin Veda müdrikliyində insan fenomeninin dərkə fəlsəfəsinin əsas metaforası bədən-lə nəfsin (canın) qarşılıqlı münabəti ifadə edən **araba, at** və **sürücü** anlayışlarıdır. “Veda”da “hisslər qaçan atlara, ağıl cilova, dərrakə arabacıya, can isə bu maddi bədən arabasında oturan sərnəşinə bənzəyir. Can bədən və hissələrə bağlı olduğu üçün gah həzz alır, gah da iztirab çəkir. Böyük müdriklərin fikri belədir” (8, s. 34). Platonda (“Fedr”) **at arabası** insanın nəfsini (canını) simvolizə edir. **Arabacı** dərrakədir. Arabaya qoşulmuş iki fərqli at – **ağ və qara atlar** nəfsin iki başlanğıcını (ali və aşağı xisləti yarıdan keyfiyyətləri) simvolizə edir: gözəl **ağ at** xeyirxah, iradəli; yaramaz **qara at** ehtiras və arzuları. Platona görə, iki hissədən ibarət insan nəfsinin ali tərəfi əbədi dünyanı müşahidə etməyə qabildir, aşağı tərəfi isə hissi dünyanı (159). Platonun antropologiyası qədim və orta əsr fəlsəfi fikrinə güclü təsir göstərmişdir.

Qərbin və Uzaq Şərqin fəlsəfi müdrikliyində insan və onun canı probleminin bədi obrazlarla mümkün dərkə bu üç metaforanın vasitəsilə baş verir. Bəs islam Şərqində? Araşdırmalar göstərir ki, nə zaman və harada yaranmasından asılı olmayaraq oxşar *arxetiplər* müxtəlif mədəni bölgələrdə oxşar funksional mahiyyət daşıyır. İslam Şərqində də Cəlaləddin Rumi yemək, içmək, mülki-mala sahib ol-

maq arzusundan kənara çıxma bilməyən bədəni ata, dünyanı isə axura bənzədir və “atın qidasının minicinin (*canın* – *M.A.*) qidası olmadığını xatırladır. Zira atın, yəni tənin meyli yuxu, yemək, içmək kimi şeylərədir” (126, s. 17) deyir. Nəsiminin fəlsəfi antropologiyasının anlaşılmasında *at* metaforasının eyni koqnitiv funksiya daşdığını görürük:

*Divi-rəcimin atıdır əmmarə nəfsin mərkəbi,
Tərk eylə divin atını, yapışma anın yalına!* (39, s. 23)

İzah: Əmmarə (əmr edən) nəfsi çapdıran iyrənc divin (nəfsin) atıdır, onu tərk elə.

Müxtəlif dövrlərdə və müxtəlif məkanlarda dünyanın maraqlarına bağlanan insanın nəfsi dayanmaq bilmədən qaçan, çapan, yük daşıyan heyvana – ata bənzədilib. İslam teoloqu və mütəfəkkiri *Əbu Hamid əl-Qəzali* deyir: “Bədən ruh üçün məkan və can üçün otaq deyil, o, ruhun aləti, canın silahı və ürəyin minik heyvanıdır” (62, s. 180). Gördüyümüz kimi, bütün hallarda *at* metaforasının *referenti* minik heyvanıdır. Semantik-koqnitiv yük *at* sözünün üzərinə düşür. Əgər *şam* metaforası yandırma və yox etmə, *pərvanə* tədrici dövrü hərəkətlə (fənaya doğru) pilləli yüksəlişi simvolizə edirsə, *at* metaforası fiziki bədəni, yaxud da bədənə aid hissləri, arzuları, ehtirasları, aşağı keyfiyyətləri, affektləri ifadə edir; hisslər və arzular da qaçan atlar kimi idarə olunmazdır və insanı ağırlaşdıraraq ruhaniyyət aspektindən cahil, heyvani həyat tərzini sürməyə təhrik edir.

At metaforasının fəlsəfi-koqnitiv funksiyasından çıxış edərək Quranın “Əl-Adiyat – Qaçan atlar” surəsini anlamağa cəhd etmək olar. Qurana görə, ən böyük və ən çətin cihad insanın nəfsi ilə apardığı mübarizədir. “Əl-Adiyat” surəsində insanın arzularından doğaraq onun ruhani varlığını özünə unutdurub maddi həyata bağlayan həris hissləri anlayışı “qaçan atlar” ifadəsində kodlaşdırılıb. Qaçan atların dayanması çətin olduğu kimi, nəfsin cihadı – istək və arzuların dayandırılması da müşküldür. Arzular və onların yaratdığı hisslər insanı özünün quluna çevirən alçaq nəfsə meyilləndirir, insana öz ilahi mənşəyini tam unutdurmaqla nankor bəndəyə çevirir. Nəfsə bağlanmış ağıl maddi dünyanın həzlərinə yönəlmiş təşəbbüsdən – atlar düşməndən uzaqlaşarsa, sakitləşər və atların qopardığı toz-duman, yəni ehtiraslar, hisslər yatar. Bu, cihadın qələbəsidir. Cihad keçməyən insan isə Rəbbinə nankor sayılır, çünki onun dünyanı qavrama kredosu materiya çərçivəsinə qədərdir. Belə insanın ilahiyyə sevgisi qəlbində yox, ağlında məskunlaşır, ağıl isə sevginin məkanı deyil.

“1. And olsun (cihad zamanı) tövşüyə-tövşüyə qaçan atlara;

2. And olsun (dırnaqları ilə daşdan) qılgılcım qopardan atlara;

3. And olsun sübh çağı hücum edən atlara;

4. And olsun o vaxt (və ya o yerdə) toz – duman qopardan atlara;

5. Sonra da onunla (tozanaqla) düşmən dəstəsinə təpənən atlara ki,

6. İnsan öz Rəbbinə qarşı çox nankordur.

7. Və o özü də buna şahiddir.

8. Həqiqətən, insan var – dövlətə çox hərisdir!

9. Məgər o bilmirmi ki, qəbirlərdə olanlar çıxardılacağı;

10. Ürəklərdə olanlar faş ediləcəyi zaman

11. Həmin gün Rəbbi onları (özlərinin bütün əməllərindən) xəbərdar edəcək və cəzalarını verəcəkdir! (Quran: Qaçan atlar)”.

Nizami Gəncəvi *at* metaforasından uyğun şəkildə istifadə edir: “*Sənin yük daşıyan heyvanın irəlilədikcə, / Fəlak də sənin əlavə yükünü artırır. / Birdəfəlik bu atdan düş ki, / Rastkarlıq (nicat) yolu tapasan*” (43, s. 59).

Nizami yaradıcılığında eyni ideyanı **gur** (çöl ulağı) metaforası da özündə ehtiva edir. “Yeddi gözəl” əsərinin batini süjetinin araşdırılması və dərk olunması işində bu metaforanın ezoterik mənası açar rolunu oynayır. Əsər boyu Bəhram Gurun **gur ovlaması** anlayışı dərin koqnitiv semantikaya malikdir, o, təsəvvüf fəlsəfəsinin ana xəttini təşkil edən nəfsin cihadı problemini simvolizə edir. Nəfsin cihadında ən böyük maneə isə rəqibdir.

Rəqib

Fəlsəfi poeziyada çox istifadə olunan və açıqlanmasını zərurət hesab etdiyimiz islahatlardan biri **rəqib** metaforasıdır. Klassik poeziyada **rəqib** sözünün mənə diapazonu genişdir, o, metaforik vahid kimi özündə bir neçə mənə ehtiva edə bilər. Bizim təklif etdiyimiz mənə variantı “saflaşmış nəfsin yüksək keyfiyyətləri ilə harmoniyaya daxil olana qədər muxtariyyətini qoruyub saxlamağa çalışan”,

canla Allah arasında – sevənlə Sevilən arasında çəpər olan fiziki bədəni bildirir. Platon canla bədənin dualizmi mövqeyindən çıxış edərək canı insanın cövhəri, mahiyyəti olduğunu deyir. “İnsanı insan edən, cana rəqib olan materi-yadır. İnsanın ümumilikdə keyfiyyəti, xarakteristikası canın keyfiyyətindən asılıdır. Can transsendent aləmə can atır, o, əbədidir, bədən isə öləri. İnsan həyatının faciəvililiyi canla bədənin əksliyi, yaxud vəhdəti problemi ilə bağlıdır. Bədəni ilə insan heyvanat aləminə məxsusdur, canı isə onu bu dünyanın fəvqünə qaldırır”.

Fəlsəfi poeziyada işlədilən **rəqib** sözü insanın nəfsinin arıdılmasına, yüksəlişinə maneçilik törədən mənfi obrazdır. Bu sözün *referenti* fiziki bədəndir. **Rəqib** metaforası Mütləqə çatmanın təsvirində aksioloji funksiya daşıyaraq fiziki bədənin canla harmoniyaya daxil olana qədərki dövrdə neqativ rolunu göstərməyə xidmət edir. Ona görə də bədii mətnlərdə bədəni – **düşməni** / **rəqibi** məğlub etməyin, yəni onun diktəsindən azad olmağın vacibliyi vurğulanır. Mistiklərə görə, “bədən ruhun əzab çəkdiyi yerdir” (26, s. 143), Nəsimi deyir: “*Tərk etlədi Nəsimi yolunda vücutunu, // Gör onu kim, nə möhtəşəm olmuş fəqir-dir*” (4, s. 87). **Rəqibin** işi cövrü cəfa vermək, zülm etmək, aşiqin vüsala çatmasına mane olmaqdır. “*Səndən muradə çatmağım olmuş mahal, // Həsrətdə qalmağım da rəqibin rizası var*” – deyən Füzuli göstərir ki, **rəqibin** müqavimətinə baxmayaraq haqq aşiqini məqsədindən döndərmək çətindir

Bədənə xas keyfiyyət və arzular ruhun zəncirləridir. **Rəqib** / **düşmən** və **dost** metaforaları ilə ifadə olunan bə-

dənlə ruhun ziddiyyəti, antropoloji *antinomiya* poetik nümunələrin fəlsəfi dərkində əhəmiyyətli rol oynayır. ”*Ayrılıqdan yar mənim bağrımı büryan eylədi, // Özümü bir yana saldı, məni bir yan eylədi. // Zəfəranə bənzi mi döndərdi ol birəhm yar, // Düşməni xəndan edib, dostunu giryan eylədi*” (28, 85). Bu parçada Nəsiminin istifadə etdiyi antropoloji antinomiya – **düşmən** – **dost** metaforaları qəzəlin fəlsəfi məna yükünü müəyyənləşdirir. Antropoloji antinomiya insan təbiətinin ziddiyyəti ifadə olunur. “Antinomiyanın müsbət tərəfi kamilliyə, Mütləqə yaxınlaşmağa kömək edən xüsusiyyətləri, potensial keyfiyyətləri göstərir. Burada insanın ləyaqəti, təbiətin canlı və cansız ünsürlərindən üstünlüyü, reallığı mənimsəyərək və onun şəklini dəyişdirərək ruhu ilə dünyanı bir bütöv olaraq qavramaq bacarığı ifadə olunur. Antropoloji antinomiyanın mənfi tərəfi insanın yüksəlişinə mane olan keyfiyyətləri – zəifliyi, məhdudluğu, faniliyi ifadə edir. İnsan dixotomiyasının kəskin ifadəsi ruh ilə bədəninin ixtilafında özünü göstərir” (146). Ezoterik dünyagörüş sahibləri heç vaxt insan faktoru birmənalı yanaşmırlar. İnsan bioloji varlıq olaraq fiziki aləmin sakinidir. Lakin ruhani varlıq kimi insanın məkanı fiziki dünya sərhədlərindən çox genişdir. Özünün əsil mahiyyətini – ilahi mənşəyini dərk edən insan özünü fiziki bədən, cisim kimi qəbul etmək məhdudiyyətindən qurtulur, canını və ruhunu reallıq olaraq dərk edir. Sufi mistiki Həzrət İnayət xan öz mahiyyətini dərk etməyən insanlar haqqında belə deyir: “Nə qədər ki can özünün əzəmətini dərk etmək üçün ayılmayıb, o, məhdudluqdan irəli gələn miskinliklə doludur” (109, s. 270). Fiziki bədəndə can qə-

fəsdəki quş kimidir. Dörd ünsürdən – od, su, hava, torpaqdan ibarət olan bədən canı – nuru əsarətdə saxlayır, o vaxta qədər ki, insan nəfsinin tələsindən azad olmuş olsun. Nəsimi deyir:

*Ey bülbuli-qüdsi, nə giriftari-qəfəssən,
Sındır qəfəsi, tazə gülüstan tələb eylə* (39, s. 49).

Poetik-fəlsəfi söz sənətində can ilahi nurun zərrəsi adlandırılır, zərrə özündə Tamın keyfiyyətlərini daşıyır, lakin fiziki ölçülərə daxil olduqda belə keyfiyyətlər unudulur; itmir, yalnız unudulur. Nəsimi canları **nurdan nəşət etmiş zərrəciklər** adlandırır:

*İnsan canı sanki tilsim, nurunu Haqq qatmış ona,
Kim özünü belə görsə, bir mələkdir, deyil başər.*

*Hər bir zərrə yaranmışdır bircə nurun şöləsindən,
Bir dəryanın suları da yağış olar, dürrə bənzər* (39, s. 433).

“Güc, maqnetizm, gözəllik və şuxluq kimi keyfiyyətlər cana məxsusdur, ancaq bunlar bədən vasitəsilə təzahür edildiyinə görə insan onları fiziki bədənə aid edir” (109, s. 287).

*Canə dərdin, cismə peykanın rəvan etmişdi hökm,
Cism ilə can irtibatı olmadan möhkəm hənz (5, s. 56).*

Füzuli bu beytdə deyir ki, bədənə canın əlaqəsi olmayanda zamanın ağrı-acıları onlara əziyyət verir. Demək, bədənə canın münasibəti ruhun keyfiyyətini müəyyənləşdirir. Cism ilə can bir-birini tanımayanda, onların bir-birilə əlaqəsi, irtibatı olmayanda ruh zəif olur. Belə insan fiziki aləmdə çox problemlərə tuş gəlib əziyyət çəkir. Ruhu güclü olansa (irfani biliklərə yiyələnən) maddi aləmin çətinliklərinə tab gətirə bilir. Canını tanıyan insanın ruhu alilik qazanır. Canı tanımaq, ağıl körpüsündən keçib cana yetişmək introspektiv olan mistik təcrübə yolu ilə mümkündür. Belə təcrübə bütün canlılar içərisində yalnız insana məxsusdur.

Canlı aləm dedikdə insandan başqa, canı olan digər varlıqlar da (nəbatat, heyvanat aləmi) nəzərdə tutulur. Ruh isə yalnız insana məxsusdur. Bədən candan asılıdır, yəni bədəni yaşadan candır. *“Bizim bədənimizdə can cövhərdir, // Onun yerinin harda olduğunu heç kim bilmir”* (“Yeddi gözəl”). *“Ancaq ondan (Allahdan) fərman xətti gəlməyincə, // Heç bir vücuda can gəlməz”* (“Xosrov və Şirin”). “Can hüceyrələrin və orqanizmin bütövlükdə həyat fəaliyyətini təmin edən Allah təalanın verdiyi proqramdır (bilikdir). Ona görə də biz həyat fəaliyyəti göstərən (yəni yaşayan) hər nə varsa, hamısına canlı deyirik. Can hüceyrələrin nəinki qidalanmasını və artmasını, həm də onların harda və necə yerləşməsinə təmin edən proqramdır. Başqa sözlə, can orqanizmin bədənini və bitkilərin gövdəsini yarıdan, formalaşdıran proqramdır” (50, s. 47). Belə proqram, yaxud bilik materiyanın özündən yaranmır, “o, ölü atom və molekullara daxil olur və qidalanan, bölünən nü-

vəsində xromosomlar yerləşən hüceyrələr əmələ gətirir, yəni bilik ölü elementlərdən ibarət olan hüceyrəni dirildir və yaşıdır. Başqa sözlə desək, bilik adlandırdığımız məfhum bütün dillərdə geniş istifadə olunan candır” (50, s. 39). Can adlanan ilahi proqram, yaxud substansiya fiziki bədən içərisində olduğu müddətdə can adlanır, fiziki bədənədən kənarda, yəni onu tərk etdikdə baqi substansiya olaraq öz mənşəyinə qayıdır, ona görə deyirlər ki, can substansiyası əbədidir, o nə doğulur, nə də ölür.

“Ruh Allahın insana verdiyi ən böyük bir ənamdır. Bununla da O, insanı yaratdığı məxluqatın çoxundan xeyli üstün etdi. İnsanın başqa məxluqatdan üstünlüyü Allah təalanın ona verdiyi məhz yaradıcılıq qabiliyyətidir. Bu yaradıcılıq qabiliyyəti Allahın insana üfürdüyü Ruhdandır” (50, s. 51).

Fiziki bədən ruh üçün xarici təcrübə əldə etmə meydanıdır. Füzuli “Mətləül – etiqađ” əsərində yazır: “Bədən ruhun alətidir və ruhun təkmilləşməsindən sonra alətə ehtiyacı yoxdur və şübhəsiz ki, ruh müqəddəsdir və ülvidir, bədəni idarə etmək zəhmətini isə bilikləri kəsb etmək xatirinə qəbul etmişdir və beləliklə, öz inkişafına çatdıqdan sonra nə üçün bədən darısqallığını tərk etməsin, bədənin kəsafətindən yaxa qurtarmasın, mücərrəd olaraq öz məbədinə doğru qayıtmasın və əbədi ləzzətini davam etdirməsin” (21, s. 142). Ruh maddi dünyada təlim alır, təcrübə keçir, ezoterik – sakral (irfani) biliklər qazanmaq onun ali məqsədidir, mərifət əldə etmək onun dərəcəsidir. Fiziki aləmdə əziyyət çəkən ruhdan fərqli olaraq, bədən – cism fiziki dünyada ikən öz vətəninədir və heç yana getmək,

vətəni tərk etmək istəmir, heç bir dünyəvi ləzzəti də əldən vermək arzusunda deyil. Bu səbəbdəndir ki, insanlar ölüm adlanan böyük bir yerdəyişmə prosesindən qorxurlar. Ruhunu tanımayan insan üçün ölüm əbədi dəhşətli yoxluqdur, ruhu ilə fiziki bədəni harmoniyada olan insan üçün isə ölüm həyatın bütün “ədalətsizliklərindən”, onun bütün axmaq oyunlarından xilas edən bir aktdır (96, s. 130). İnsan ruhunu nə qədər tədqiq edib öyrənməyə çalışsa da, əldə etdiyi biliklər çox az olacaq. “Səndən ruh haqqında soruşsalar, De: “Ruh Rəbbimin əmrindəndir. Sizə yalnız cuzi bilik verilmişdir” (Quran 17:85).

Canı da, bədəni də təhqiq və dərk etmək qabiliyyəti ruha məxsusdur. Belə qabiliyyəti üzə çıxara bilməyən ruh zəif olur. Zəif ruh özünü tanımayanandır. Mahmud Şəbüstəri – “*Zəif bəxtinlə qadın tək barışdın, // Vücudunla cəhalətdən ayrışdın*” (51, s. 29) – deyir. Özünü tanımayan ruh süst və boşdur. Belə insanın həyatı son nəticədə səmərəsiz yaşanılmış vaxt kəsiyinə çevrilir. Mövlana deyir:

Mənasız bir ruh təndə sanki bir heçə bənzər
Yakılmaya layiq bir taxta qılınca bənzər (123, s. 706).

Əsil “mən” ruhun özüdür. “Veda” müdrikliyində deyilir: “Həqiqi mən əziyyətlərə məruz qalan və nöqsanlardan xali olmayan maddi hadisə deyil. Bədən idrakın istifadə etdiyi alətdir, bununla belə, idrak bədənin məhsulu deyil” (145), ruha məxsusdur. Mənəvi-ruhi yüksəliş yolunda fiziki bədən ruha müqavimət göstərir, rəqib statusunda çıxış edir. Belə müqavimət nəfsin aşağı keyfiyyətlərinin fəaliyyəti

yətinin müqavimətidir. Belə fəaliyyətə son qoyulanda ruh ilahi keyfiyyətlərini aşkalamağa başlayır, insan özünün yalnız fiziki bədən yox, həm də ruhi varlıq olduğunu dərk edir. Bundan sonra fiziki bədən **rəqib**, maneə yox, əksinə, əməkdaş, dost olur. Fiziki bədənle ruhun harmoniyası çoxpilləli proses olan, Uzaq Şərqdə yoqa müdrikliyinin, İslam Şərqində mərifət qazanma adlanan yolun ali mükafatıdır. Nəsimi bu barədə deyir:

*Dünyanı çəp kimi iki görmək yolunu burax,
Ruhun bədənle birliyidir həqiq əlaməti (39, s. 382).*

Ona görə də mistik təcrübə sahibləri özlərinə fiziki bədən mövqeyindən yox, ruhi varlıq mövqeyindən baxırdılar. Professor Yusif Rüstəmov yazır ki, Mövlana “mən” deyəndə bədəni deyil, ruhu nəzərdə tutur (49, s. 110). Deməli, insanın Allahı, həmçinin özünün ilahi mənşəyini və ali keyfiyyətlərini dərk etməsi üçün dəf olunmalı ən böyük maneə fiziki ölçüləri, yəni cismidir. Bu səbəbdən mistik aşiq üçün fiziki bədən **rəqibdir**. Fiziki cismin, bədənə dəf edilməsi onun fiziki dəfi deyil, ruhla harmonik mövcudluğa daxil olmanın zəruriliyini dərk edərək əlahiddə mövcudluq kimi səhv düşüncədən qurtulmadır. Belə qurtulma – özünü bir aspektdən görmək, birtərəfli qəbil etmək psixologiyasına son qoymadır.

Belə psixoloji vəziyyət bəzən “özündən, öz arzularından imtina etmək” kimi də dəyərləndirilir. Mahiyyətdə isə bu, fiziki cismə pərəstiş bünövrəsi üzərində bərqərar olmuş egoistik insan psixologiyasının özünün ilahi keyfiy-

yətlərini aşkara çıxarma psixologiyasına transformasiya olunmasıdır. Karl Qustav Yunq bunu şüurla qeyri-şüurunin birləşməsi kimi dəyərləndirir (131). Bu mexanizmi anlamaq üçün K.Q.Yunqun kollektiv qeyri-şüuri haqqında düşüncələrini yığcam şəkildə vermək istərdik.”Mən tez-tez görürdüm ki, həyatın insanlara ünvanlandığı suallara qeyri-düzgün, yaxud natamam cavablarla kifayətləndiklərindən nevr`otik olurlar. Onlar cəmiyyətdə mövqe, mənsəb, uğurlu ailə, şöhrət axtarırlar, can atdıqları şeyləri əldə edirlər, amma xoşbəxt ola bilmir və nevrozdan əziyyət çəkirlər. Belə insanlar hansısa ruhi kasadlıqdan əziyyət çəkirlər, onların həyatı, adətən, miskin mənalı olur. Elə ki onlar ruhi inkişaf və özünü ifadə üsulunu tapırlar, onların nevrozu da yox olur. Ona görə də mən şəxsiyyətin inkişafı ideyasına bu qədər əhəmiyyət verirəm” (131). K.Q.Yunqun şəxsiyyətin inkişafı probleminin məqsədi Özənliyin (rusca – Сомность – şüurla qeyri-şüurunin birləşmə mərkəzinin və bütövlüyü prinsiplərinin arxetipinin) əldə olunması idi.

Özənliyin əldə olunması üçün şüurla qeyri-şüurunin ahəngdarlığı əldə olunmalıdır. “Özənlik çox adamda inkişaf etməyib və onlar bu barədə heç nə bilmirlər” (131).Yunq qeyri-şüurunin iki səviyyəsini ayırır. O yazır ki, “şüur səviyyəsində birbaşa altında bütün xatirələr, impulslar və arzulardan, qeyri-dəqiq qavrayışlar və digər şəxsi təcrübə ünsürlərindən ibarət olan və unudulan və ya sıxışdırılmağa məruz qalan fərdi şeyri-şüuri yerləşir. Qeyri-şüurunin bu səviyyəsi elə də dərin deyil, orada yerləşmiş hadisələr şüurda asanlıqla bərpa oluna bilər. Fərdi qeyri-

şüurunin möhtəviyyatı tematik komplekslərdə qruplaşıb: emosiyalar, xatirələr, arzular və s. Komplekslər şüurda müəyyən dominant ideyalar şəklində – güc ideyası, yaxud natamamlıq ideyası şəklində təzahür edərək insanın davranışına təsir edir. Komplekslər, bir növ, insanın daxilində kiçik fərdi insan kimi çıxış edir. Fərdi qeyri-şüuridən aşağıda fərdin özünə məlum olmayan və keçmiş nəsillərin *akkumulyasiya* olunmuş təcrübələrini saxlayan daha dərin səviyyə – *kollektiv qeyri-şüuri* yerləşir. Kollektiv qeyri-şüuri özündə universal təkamül təcrübəsi daşıyaraq insan şəxsiyyətinin bünövrəsini təşkil edir. Qeyd etmək lazımdır ki, kollektiv qeyri-şüuridə yerləşən təcrübə həqiqətən qeyri-şüuridir. Biz onu, fərdi qeyri-şüuridə mümkün olduğu kimi, nə dərk edə, nə də yada sala bilmirik” (131). Qeyri-şüuri ilə şüurun, irrasionalla rasionalin vəhdətində şəxsiyyətin tam bütövlüyü əldə olunur ki, K.Q.Yunq buna hər cür *ambivalentliyi* aradan götürmədən ibarət olan *transsendent funksiya* deyir.

Transsendent funksiyada Özənlik əldə olunur, induizm-də buna *Atman* deyilir, müasir türk psixoanalitikləri buna *Üstbən* deyirlər. “Beləliklə, Yunqun şərhində Özənlik təkcə bir insanın deyil, həm də bütün insanların talelərinin bir-birini vahid bütövlüyə qədər dolğunlaşdıran obraza yüksəlməsinin kamil ifadəsidir. Özənlik kişi və qadın, işıqlı və qaranlıq, ruhani və maddi olanı əhatə edir. Fərdiliyin *apofeozu* olaraq O, vəhdətin və eynizamanlığın atributlarına malikdir. Lakin psixoloji Özənlik “şüurla qeyri-şüurunin məcmusunu əhatə edən” anlayışını daşdığına

görə o, yalnız əks mənalı terminlər, antinomiyalar vasitəsilə təsvir edilə bilər” (131).

Alman filosofu Eduard Qartman(1842-1906) vəhdət keyfiyyətini daşıyan qeyri-şüuridə dünyanın əks olunduğunu söyləyir: “Qeyri-şüuri hər şeydir – bütün dünya onunla hərəkətdədir və onda yaşayır, yaxud da o, dünyadır, – demək daha yaxşıdır. Onda (*qeyri-şüuridə – M.A.*) filosofları bu qədər incidən bütün əksliklər – ideal və real, materiya və ruh, subyekt və obyekt problemləri həll olunur və barışığa gəlir” (71, s. 40). Şüur qeyri-şüuri ilə birləşəndə sərhədləri genişlənir, bu zaman deyirlər ki, ilahi nur qəlbi işıqlandırır. “Bütün məsələ bundadır ki, Allah ideyasını kitablardan oxuyan və kitablarda (hətta müqəddəs kitablarda) təsvir olunan, tövsiyə olunan, təlqin olunan fikirləri, davranış qaydalarını və həyat tərzini hafizə ilə mənimsəyən, bəzən sadəcə, əzbərləyən və ona kor-koranə əməl etməyə çalışan, dini müddəaları qəlbən duymaqdansa, onu rəşadətli çərçivəyə salan, əhkamlaşdıran din xadimlərindən fərqli olaraq böyük filosoflar vəhy məqamlarında Allahı qəlbən duymaq, dünyaya onun bəxş etdiyi nurun işığında baxmaq və adi gözlə görünməyən, adi şüur üçün qaranlıq olan dərin mətləblərdən həli olmaq səviyyəsinə yüksəldiklərindən onlar əhkamçılıqdan və dinin rəşadətliləşdirilməsindən xilas olurlar. Din bilmək yox, duymaq üçündür. Duyan insan dünyaya Allahdan gələn, vergi kimi verilən nurla işıqlanmış olur. Qurani-Kərimdə deyildiyi kimi, “İstədiyini kimsəni öz nuruna qovuşdurur Allah” (Nur “ surəsi, 35-ci ayə)” (30, s. 10).

İnsan varlığının ilahi aspekti qeyi-şüuridədir. Əl-Qəzali yazır: “Həqiqi müdriklik ilahi biliklərdən gələndir. Belə səviyyəyə qalxmayan müdrikliyə sahib ola bilməz, çünki müdriklik ilahi sərvətdən və səxavətdəndir” (62, s. 193). Belə səviyyəyə yetişənin ruhu kainatın bütün ecazkar rəngləri ilə cəlvələnən nur ümmanında bərq vurur. Onun mükafatı çox böyükdür, o, ölçüyəgəlməz dərəcədə şərəfətli və alidir! Məşhur Amerika filosofu Ralf Uold Emerson belə səviyyəni əxlaqi idrak adlandırır. O, “Əxlaq fəlsəfəsi” əsərində yazır: “Əxlaqi idrakın sferası elə bir həşəmət sahəsidir ki, orada bizim bütün maddi əzəmətimiz oynucaq ölçülərinə qədər kiçilir, bununla yanaşı, dərrakəsi olan hər bir yoxsulun qarşısında Kainatın qapıları açılır” (120, s. 59). İdrakın belə səviyyəsinin əldə olunması prosesində **rəqibin** fəaliyyətinin düzgün dəyərləndirilməsi mühümdür.

Əfsuslar olsun ki, insanlardan “mən” deyərkən nəyi düşündüklərini soruşanda onların, demək olar ki, əksəriyyəti bədəninə nişanə verirlər (50, s. 53). **Rəqib** sözünün ezoterik mənasının dərki **qürbət** və **vətən** metaforik vahidlərinin gizli mənalərini anladıqda mümkün olur. Füzuli deyir:

*Dedin ki: varlığım olmuş vüsalına mane,
Demək, rəqib özüməm mən özümə, ey canan!
Vücudum içrə qəribəm, “vətən – vətən” deyərəm,
Cəfayi-qürbətə artıq yoxumdu tabü təvan* (19, s. 268).

“Vücudum içrə qəribəm” dedikdə müəllif ruhun möv-qeyindən çıxış edərək fiziki bədəninə müvəqqəti ünsür ki-

mi dəyərləndirir. Canla tam irtibat qura bilməyən, yəni canın əzəmətinə qərq olmayanda ruh üçün fiziki bədən qürbət olur. Nəsimi maddi dünya həyatını qürbətdəki həyat kimi dəyərləndirir:

*Səndən olalı ayrı mən, halımı gör, şikəstəyəm,
Qürbətə düşmüşəm qərib, ah, nidəm, nidəm, nidəm.*
(39, s. 167).

Füzulinin bir başqa qəzəli də bu baxımdan diqqəti cəlb edir. Bu qəzəldə şair maddi dünyada fiziki bədəninin rahat yaşadığını, əsil məninin – ruhun isə cəfa çəkdiyini deyir.

*Cövrü cəfaləri o məhin məndən ötrüdür,
Amma rəqibə gör necə mehri vəfası var.*

Sonrakı beytdə mistik aşiq cismnin – rəqibin maddi dünyada asudə yaşadığını deyir. Lakin aşiq rəqibin ayağına üzünü sürtməyə hazırdır, çünki onda sevgilisindən (Allahdan) nişanə – tutiya, yəni əmanət can var. “Biz əmanəti göylərə, yerə və dağlara təklif etdik. Onlar ona yüklənməkdən qorxub çəkildilər. Ona insan yükləndi. Həqiqətən, insan çox zalım, çox bilgisizdir” (Quran, 33:72).

*Hər gün rəqib seyr eyləyir xaki-kuyini,
Üz sürtərəm ayağına çün tutiyası var.*

Burada **xaki-kuy** Allahın yaratdığı aləmlərdən biri, daha doğrusu, aşağı aləm, nasut aləmi – maddi dünya de-

məkdir. Klassik poeziyada buna “əsfəl” də deyirlər. Rumi “Məsnəvi”də yazır: “*Ruhun səni götürdü, neçə fələklər aş-dın // Sənsə su və çamurda qalıb, əsfələ düşdün*” (124, s. 535). Qəzəllərdə tez-tez rast gəldiyimiz **səri-kuy** ifadəsi isə yüksək aləm, Lahut aləmi, yəni Allahın dərgahı mənasında işlədilir.

*Gülüstani-səri-kuyin kitabın bab-bab, ey gül,
Xəti-reyhan ilə cədvəl çəkib, gülzarə yazmışlar* (5, s. 55).

Burada Füzuli Allahın dərgahından nazil olmuş Müqəddəs Kitabın yazılmasından danışır.

Əzmlə məqsədinə doğru irəliləyən mistik üçün fiziki maneə – rəqib qorxulu ola bilməz, çünki mənzil başının şirirliyi oraya aparan yolun qorxu və çətinliklərini dəf edir. Burada insanın iradəsi məsələsinə önəm verilir. Nəsimi deyir:

*Eşqində sənin getsə əgər baş da, bu can da
Yox qorxu, cəsarətdə bu əyyardan olmaz.
Etsin, nə qədər cövrü cəfa etsə rəqibim,
Gülzar sevənin qorxusu heç xardan olmaz* (39, s. 318).

İzah: Allahın birliyinə yetişmək istəyən və bu istək yolunda artıq müəyyən nailiyyətlər əldə etmiş aşiq üçün cismin problemləri (rəqibin hər dərdi) çox xırda görünür; qarşıda cismi həddən artıq böyük bir cəfa gözləyir: aşiq Sevgilisinə (Mütləqə) qovuşmalıdır. Bunun üçün bədən – rəqib fani olmalıdır. Füzuli deyir:

*Hər dərdi xəstə canıma asan görünsə də,
Lakin rəqibimin daha müşkül bəlası var.*

*Aşıqlərin həyatı vüsalındədir, fəqət
Gər bu müyəssər olsa, rəqibin fənası var (19, s. 80).*

Rəqibin fənası var ifadəsi mistik eşq yolçusunun fəna fi-Llah məqamına birbaşa işarədir. Fənada ruh fiziki bədənin (məhdudlaşdırıcı) təsirindən azad olur və bədənin – rəqibin hakimiyyətinə son qoyulur; əbədilik və sonsuzluq halının möhtəşəmliyi bərqərar olur.

Nizami Gəncəvi “Sirlər xəzinəsi”nin “Bir möbidin hekayəti”ndə maddi dünyanın gəldi – gedərliyindən, heç nəyin əbədi olmamasından, su və topaqdan yaranan bütün şeylərin bir vaxt məhv olacağından danışır. Sonra insan oğluna bu cahana bağlanmamağı, maddi şeylərin qulu olmamağı tövsiyə edir. Axırda isə həтта fiziki bədəni ağa bilməkdən, ona bəndəlik etməkdən çəkindirir və özünün isə Nizamidən, yəni ruhunun fiziki bədənədən azad olduğunu deyir:

*Çalış bu ağanın bəndəliyindən qurtarasan,
Nizami kimi Nizamidən xilas olasan (44, s. 138).*

Burada birinci ad (Nizami) ruha, ikinci ad fiziki cismə işarədir. Cihad başa çatdıqda fiziki bədən rəqiblikdən çıxır, ruh üçün o, artıq maneə törətmir, ruhun yaşantısı aktivləşir, bədənle ruhun harmoniyası əldə edilir. Bu, əslində, Ali Harmoniyaya daxil olmanın başlanğıcıdır. Mikro-

kosmosun harmoniyası “bərpa olunduqdan” sonra onun çərçivəsi genişlənərək qlobal miqyas alır. Şəffaflıq və nurla müşayiət olunan genişlənmə halında (bəst halında) mikro- və makro- qovuşur. Bu zaman sərhədlərin silinməsi, ikiliyin tama, vahidə çevrilməsi prosesi baş verir. İnsani halların dolğunluğu qammasından yüksək olaraq da belə prosesi yaşayan insanı “transsendent insan” adlandıran fransız ezoteriki, sufi, filosof Rene Qenon yazır: “İlahi insan, yaxud ruhani insan deyilən kəsi “transsendent insan” adı ilə adlandırmaq düzgündür, belə ki, o, Ali Vəhdətin tam realizə olunma yaşantısına çatır. O daha sözün sərbəst mənasında insan deyil, belə ki, insaniliyi üstələyib varoluşun hər hansı halının məhdudlaşdırıcı şərtlərindən, eləcə də insaniliyin xüsusi şərtlərindən tamamilə qurtulur. O, həqiqətən, Universal insan olur” (72, s. 107). Belə transformasiyadan keçib qeyri-adi xoşbəxtliklə müşayiət olunan yüksək ekstazı yaşamaq üçün, ali yaşantının bəhrəsi olan İlahi Nur selini artıq hər zaman ruhunda hiss etmək üçün və ehtiyacı olanlara ondan pay verərək azadlığa aparan yolun istiqamətini onlara göstərmək üçün maddi dünyanın imtahanlarına dözməyə, materiyaya və onun həzlərinə aludə olanların tənə və əziyyətlərinə tab gətirib səbr etməyə dəyər. Böyük mütəffəkirlərimizin yaradıcılığı həmin universal insan fenomeninin mənəvi dünyasının laboratoriyasıdır. Xüsusən də, iri həcmli əsərlər – poemalar daxili strukturunda ezoterik dünyagörüşü əks etdirməsi baxımından əhəmiyyət kəsb edir.

Büt

Klassik ədəbiyyatda istifadə olunan koqnitiv metaforalar insan – dünya münasibətlərinin spesifikasını başa düşməkdə açar rolunu oynayır. Nəfsi təkamülün aşağı mərtəbəsində duran insanların həyatı anlama və dəyərləndirmə mövqelərini göstərmək üçün **büt**, **bütpərəst**, **bütخانə** metaforaları poeziyanın fəlsəfi dərkində mühüm əhəmiyyətə malikdir.

Büt sözü *aksioloji* funksiya daşıyaraq insan nəfsinin aşağı keyfiyyətlərini ifadə edən metaforalardan biridir. Bədii mətnlərdə maddi dünyanın bütخانə adlandırılması insanların bütün həyatlarını sərvət yığmaları, sərvət uğrunda didişmələri, hətta müharibələr aparmaları, cismani həzz obyektlərinə bağlanmaları, yəni materiyaya – bütə “sita-yiş” etmələri ilə bağlıdır. Maddiyata bağlı insanlar bütpərəst adlandırılırlar. Poeziyada **büt** metaforası “haram” anlayışına ekvivalentdir. **Bütpərəst** sözü həm həqiqi, həm də məcazi mənada “yolunu azmış insan” anlamında poetik sözü fəlsəfi yükləndirir. Nəsiminin insan ideali – haqqı tapan arif insandır:

*Hər kim arifdir, işi daim meyii sağərlədir,
Bütpərəst olmaz, həqiqət axtarar, həqqı tapar* (39, s. 344).

Nizami Allahın ədalət və mərhəmətinə sığınaraq deyir:

*Dindar olsam da, bütpərəst olsam da.
Hər növdən olsam da, məni bağışla!
Öz fəzilətinlə sən mənə kömək et* (41, s. 31).

Burada “dindar” və “bütperəst” sözləri dünyaya yanaşmanın iki əks mövqeyini göstərdiyi üçün **bütperəst** metaforik vahid kimi maddi dünyanın həzlərinə bağlanmış insanın dünyanı dərk tərzini, dünyaya münasibət kredosunu müəyyənləşdirir.

Nizami Gəncəvi “Xosrov və Şirin” poemasının “Sübuta yetirmək və tanımağa nail olmaq haqqında söz” hissəsində bir çox suallara cavab axtarır. Bu sualların cavabı Tanrıdan gəlir. **Büt** və **bütخانə** metaforalarının polisemiyası Nizaminin həm elmi, həm etik baxışlarını, həm də fəlsəfi-ezoterik dünyagörüşünü ifadə edir: “*Lakin heyranlıq baş alıb getdikdə // Mərhəmətli [Allah] məni ucadan səsləyib dedi: // “Ey Nizami!” // Bu bütlərin (fələklərin səyyahlarının) fitnəsinə uyma, // Çünki bu bütlər özlərinə pərəstiş etmirlər. // Hamısı pərgar kimi sərgərdandır // (Hamısı Yerin ətrafına dolanır-M.A.) // Özlərini yaradanı axtarırlar. // Sən də, axı, əlini yüksəkliyə qaldırıb//Nə üçün bütخانənin qapısını bağlamırsan? // (Maddi dünya ilə bağlantılarını kəsmirsən? - M.A.)//İbrahim kimi bütlə eşqbazlıq et, // Lakin bütخانəni büttdən təmizlə // (Özünü nəfsdən təmizlə – M.A.) // Bütə nəzər salsan, surətpərəst olarsan. // (Maddi şeylərə bağlansan, maddiyyat əsiri olarsan – M.A.) // Bütə ayaq bassan, (materiyadan əl götürsən – M.A.) nicat taparsan. // Aydan balığadək görünən hər bir varlıq // İlahi xınəsinin başına vurulmuş bir tilsimdir. // Bağlı tilsimi zəhmətlə tapa bilərsən. // Onu sındırandan sonra altından xəzinə taparsan”*. Burada insanın idrak prosesində dünyanın surətindən keçib mənasına varmağın vacibliyi göstərilir. Maddi dünya, yəni surət alə-

mi görünməz olan mənə aləminin üstünü örtən pərdədir. Surət aləminin tilsimi qırılmasa, mənə aləmi üzə çıxmaz. Tilsim isə alçaq nəfsdir. Qurana görə, varlıq aləmində görünən hər bir şey həyatın maddi şəklinin arxasında gizlənmiş mənə aləminin açarları olan işarələrdir (Quran 12:105). Məhəmməd Füzuli bu qanunu bədii formaya salaraq belə deyir:

*Heç zaman surəti mənə zənn etmə,
Surət bir dəlildir yalnız mənəyə .*

Uzun və çətin eşq yolçuluğu vasitəsilə surət aləmindən – bütخانədən pilləli keçidlə mənə aləminə – ilahi xəzinəyə çatmaq olar. “*Nəfsinin gözlərini bir-bir kor elə, // Bu yaxşı işinlə ağlına üzərrik yandır*” (41, s. 27). ***Nəfsin gözlərini bir-bir kor elə***mək metaforik ifadəsi nəfsin mərtəbələrinin bir-bir dəf edilməsi ilə pilləli idraki yüksəliş ideyasını daşıyır.

Fəlsəfi poeziyamızda ***büt*** sözü antropoloji funksiya daşıyaraq nəinki əşyaları, həmçinin “insan” anlayışını ifadə edən söz kimi də işlənir. “Xosrov və Şirin”də oxuyuruq:

O Çin naxışı mücrüdən çıxdı.
Getmək üçün öz qərarını vermişdi.
Çin bütləri xidmətində hazır oldular.
Sərv kimi ayaq üstündə dayandılar (41, s. 81).

Füzuli deyir:

*Küfrdəndir kim, bu mənasız vücudum büt kimi,
Bir bəzək olmuş riyə bütخانəsinə daima* (20, s. 278).

İzah: imansızlıq üzündən fiziki bədən – mənasız vücud büt kimi dünyanın – yuxuda yaşanılan bütخانənin bəzəyidir.

Füzuli etik normalardan kənar olan acgözlük, tamah kimi nəfsin alçaq keyfiyyətlərinin – nəfsi-əmmarənin insanı əsas məqsəddən – Allah eşqindən uzaqlaşdıraraq maddi əşyaların köləsinə çevirdiyini göstərir. Tamah artdıqca əşyaların hökmranlığı da güclənir, insanın qul psixologiyası möhkəmlənir.

*Müttəsil hirman qılır hasil təmə'dən əhli-hirs,
Türfə kim, artar ona gəldikcə hirmandan təmə*
(17, s. 190).

İzah: Acgöz həmişə tamahı düşdüğü şeylərdən məhrum olur, Tamah artdıqca hər şey ona daha qiymətli görünür “Bir də qəlbində tamahkarlığa yol vermə, yaxşı, pis – nəsibin hər nə olsa, onunla da kifayətlən və bil ki, bütün tayfalar bir Allahın – bir Adəm əleyhissəlamın övladlarıdır, biri o birindən əskik deyil. İnsan tamahı qəlbindən çıxartsa, qənaəti özünə peşə etsə, dünyada heç kəsə ehtiyacı olmaz.

*İşlərin asan olar, olsan tamahdan azad,
Qənaətə başladın, ev-eşik oldu abad!”* (54, s. 212).

Nizaminin qəhrəmanı – Məcnun nəfsin çirkinliklərindən xilas olmaq yolu ilə eşqin yüksək mərtəbəsinə qalxa bilmişdir: “*Əzəmətimlə eşq (mülkünün) şahənşahıyam, // Öz nəfəsimdən xəcalət çəkməmişəm. // İnsana xas olan*

*şəhvani hisslərdən // Təmizlənmək qüslü ilə pak olmuşam.
 // Nəfsin çirkinliklərindən xilas olub, // Özümdəki həvəs
 bazarını kasad etmişəm. // Varlığımın mənası eşqdir, //
 Eşq-od, mən (onda yanan) udam. // Eşq gəlib (varlığımı)
 özünə xas etdi // Mən özüm yığışılıb aradan getdim”* (43,
 s. 205). Sonuncu misrada eşqin tam qələbəsi və nəfsi pak-
 lığa çatmış insanın fəna məqamının yaşantısı və bəqaya
 keçidi təsvir olunub. **Div** və **büt** sözləri aksioloji funksiya
 daşıyaraq insan nəfsinin aşağı keyfiyyətlərini ifadə etmək-
 lə bərabər (intellektual) *katarsis* funksiyasına qabil olan
 metaforalar kimi də dəyərləndirilməlidir. Fransız filosofu
 Pol Rikör “dəyəndə ki, *katarsis* tanıma aktında özünün
 kulminasiyasına çatır, haqlı idi; tanıma müxtəlif spesifika-
 ya malikdir” (149). Belə spesifikalardan biri bədii mətn-
 lərdəki metaforaların (konkret halda **div** və **büt**) vasitəsilə
 yaranır. Belə metaforalar cəmiyyət həyatı ilə müqayisədə
 assosiativ obrazlar kimi dinamiklik yarada biləndə tanıma
 aktı baş verir.

Gur, ahu

Nəfsin rəmzi ifadəsi olan **at** metaforasının ekvivalenti
 olaraq **gur** və **ahu** (qadın gözəlliyinin rəmzi) kimi meta-
 forik fiqurlarla Nizami insanın tamahını, dünyəvi həzlərə
 yönələn həvəsini ifadə edir.

*Bu şor torpaqda gur və ahu axtarma,
 Çünki onun ahusu ahu, guru da gor* (46, s. 282).

Beytdən aydın olur ki, bu bəhrəsiz dünyada ləzzət, zövq axtarmaq əbəsdir, çünki onun kefinin, ləzzətinin sonu ahu, yəni ah-fəğan və ölümdür. “At”, “gur”, “ahu” sözləri “qaçağan heyvan” mənası baxımından bir-birinə yaxındır. Qacağan heyvan anlayışı bu metaforaların *referentidir*.

Təsəvvüf ədəbiyyatında qaçağan heyvanların nəfsin fiziki bədənə aid keyfiyyətlərini, yaxud da dünyanın həzlərinə can atan bədənin anlayışını ifadə etmək üçün termin kimi işlədilməsi ənənəvi hal idi. Görkəmli təsəvvüf şairi Marağalı Əvhədi (XIII-XIV) təsəvvüfün nəzəri görüşlərini və mənəvi-əxlaqi dəyərlərini əks etdirən “Cami-Cəm” əsərinin “Təriqət əhlinin məzhəbinə görə nəfsin və ürəyin təhqiqi” bölməsində yazır: “*Ürək doğulmuşdur canla ağıldan, // Onlar müəllimdir ürəyə hər an. // Xilas olmadıqca ayrılıkdən nəfs, // Xaslar dərgahına yol tapa bilməz. // Dağlara söykənən ürəkdir səndə, // Bülbul də ürəkdir, bax, bu gülşəndə. // Hələ nitqə gəldi uşaqkən ürək, // Allahın yanına getdi İsa tək. // Bədən eşşəyidir, qəlb İsa özü, // Hiylə, ya firıldağ sanma bu sözü. // İsanın əl atdı göyə ürəyi, // Kəndirdən asılı qaldı eşşəyi*” (26, 209). Burada Əvhədi ruhun göylərə, bədənin isə bu dünyada qalması ideyasını özünəməxsus metaforik tərzdə ifadə edir.

“Yeddi gözəl”də işlədilən ***gur*** və ***ahu*** metaforaları müəllifin gizli saxlamaq istədiyi fikirlərinin orijinal poetik zövqlə seçilmiş ifadələrdə təcəssümüdür, həm də onlar incə söz oyunu yaratmaq üçün münasib omofon (gur-gor) və omonimdir (ahu-heyvan; ahu-ah-fəğan) ki, bu dil vasitələri yenə də müəllifin insan və həyat haqqında düşüncə-

lərinin incəliklərini çatdırmağa xidmət edir. Əsərin başlanğıcında Bəhramı dünyəvi həzzlər dalınca qaçan insan kimi görürük.

Şah o gurdan (maddi həzzdən – M.A.) atını (hisslərini – M.A.) saxlamadı,

Məgər gordan (nəfsdən – M.A.) cilov (ağlı – M.A.) saxlamaq olarmı?

Gur qabaqda, Gur-xan isə onun dalınca,

Bəhram-gur da başqaları (kimi) gor dalınca gedirdi
(46, s. 64).

Bütün insanlar kimi Bəhramın da maddi həzlərə cəlb olunması ruhi ölümünə – gor dalınca getməsinə səbəb olurdu. Çünki nəzarətsiz həyat tərzini insanı heyvani səviyyəyə endirir. “*Onun işi şərab və şikardan başqa bir şey deyildi, // Başqa işlərdə onun işi yox idi. // O, ovlaqda gur üçün öldürdü // Ölü gordan heç qaça bilərmidi? // Onun oxu kamandan uçuğu zaman // Gurun gözündə özünə gor tapardı*” (46, s. 61). Burada ilk iki beytdə Bəhramın sırf dünyəvi əyləncələrindən açıq şəkildə, pərdəsiz danışılırsa, sonrakı dörd misranın həm zahiri, həm batini mənasında Bəhramın öz nəfsinin qulu olduğu göstərilir. Yəni epik poemada Bəhramın gur ovlamaqdan böyük həzz aldığı təsvir olunursa, fəlsəfi-mistik traktatda dünyəvi həzlər ardınca qaçan ruhani aspektdən ölü insanın həyat tərzini təsvir olunur. Ümumiyyətlə, bütün əsər boyu vahid qəlibə salınmış epik poema ilə mistik-fəlsəfi traktatın sərhədləri gah uzaqlaşaraq bir-birinə aidiyyəti olmayan iki müstəqil süjet kimi dinamik inkişaf edir, gah da onlar bir-birinə hörülə-

rək vahid mürəkkəb kompozisiya yaradır. “Şair Bəhrəmin xarakterini dinamikada göstərərək vahid bütöv yaratmağa nail olur. Başqa sözlə desək, Nizami “Yeddi gözəl” poemasında qəhrəmanın xarakterini hələ ikinci poeması olan “Xosrov və Şirin”də tətbiq etdiyi metodla açır. O, taleyin zərbələri və həyatdan qazandığı təcrübə nəticəsində Bəhrəmin necə dəyişdiyini və qayğısız, sərgüzəşt axtaran qadın düşkünündən həm özünün, həm də xalqının qayğısına qalan, xalqın başında durmağa layiq hökmdara çevrildiyini göstərmək istəyir” (65, s. 341). Bu, epik poemanın zəhəri, görünən süjet xəttinə aiddir. Mistik-fəlsəfi traktatda isə Allaha doğru səyahət (seyr ilə-Llah) yolçuluğuna çıxmış aşiqin 7 mərhələdən – məqamdan keçdiyi mənəvi-ruhi təkamül yolunun təsvirindən ibarət süjet yerləşdirilib. Nizami Gəncəvi bu ideyanı bədii-fəlsəfi priyomla ifadə edir. “Yeddi gözəl” əsərinin sonunda Bəhrəm şahın ov mərasimində **ahunu öz bədənindən yıxması** ifadəsi məntiqi yolla heç cür anlaşılmır. Ezoterik mənada **ahunu öz bədənindən yıxması**, yəni “özünü ov etməsi” ifadəsi özünün fənasını yaşamasının dərinə xidmət edir. “(Şah) isə tənhalıq goru axtarırdı, // O, özünə məskən salmaq üçün gor axtarırdı, // O, ahu yıxdı, lakin öz bədənindən” (46, s. 282). Bu ifadədə semantik yük **yıxmaq** sözünə düşür. **Ahunu öz bədənindən yıxmaq** metaforik ifadəsinin referenti “arzuların bədənədən xaric olması, öldürülməsi” ideyasıdır.

Yolun başlanğıcında Bəhrəmin mağarada əjdahanı öldürməsi dünyəvi əyləncələrə hərislik yaradan alçaq nəfsin öldürülməsi ideyasını daşıyır. Çoxpilləli olan belə prosesin başlanğıcında gücü böyük olan nəfs əjdahaya bənzədi-

lir. Nəfs Bəhrama qalib gələ bilmir, Bəhram nəfsi öldürür, daha doğrusu, nəfsi ilkin səviyyədə məhv edir. Onun qəlbinin səxavət və ədalət qapıları taybatay açılır. İrfani biliklərə yiyələnmək, Tanrının kəramətinə çatmaq üçün insanda yüksək mənəvi-əxlaqi keyfiyyətlər çox vacib şərtidir. Əjdahanı öldürəndən sonra Bəhramın xəzinə tapması yüksək mənəviyyat xəzinəsinin qapılarına çatması deməkdir ki, yalnız belə mənəviyyatla eşq yolçuluğuna başlamaq olar. Burada Bəhramın yerin və göyün bütün sirlərini ona öyrədən müəllimin verdiyi həm dünyəvi, həm də gizli biliklərə yiyələndiyini görürük. Nizami mükəmməl təhsil alaraq rəşadət elmi biliklərlə ezoterik biliklərin vəhdətində yüksəliş yolunu tutan insanın mənəvi və idraki yüksəliş yolunu təsvir edir.

Gülgü

Nəfsin alçaq keyfiyyətlərdən qurtulması təsəvvüf poeziyasında *qəlb aynasının paslardan təmizlənməsi* kimi təsvir edilir. Fəlsəfi poeziyada *gülgü* metaforası fəlsəfi klişə kimi çıxış edir. Demək olar ki, bütün sənətkarlar insanın ruhi təkamülü problem ilə bağlı *gülgü* metaforasından istifadə ediblər. *Gülgü* metaforasının *referenti* kamil insanın ürəyidir. İlahi nur gülgüdə – kamil insanın qəlbində əks olunur. “Nəfs, pis sifət və xasiyyətlərdən təmizləndə qəlb gülgüsü parlayır, içində İlahi əzəmət nuru işıq saçır və tövhidin (Allahın bir olmasının) gözəlliyi ortaya çıxır. Bəsirət gözü cəlal nurunu gözləməyə və əzəli kamalı

seyr etməyə cəzb edilir, ona can atır” (48, s. 36). Nəsimi belə deyir:

*Musa kimi gər aşiq isən könlünü arıt,
Saf olmayacaq ayinə, didar ələ girməz* (39, s. 63).

*Güzgü gərək saf olsun, göstərməyə camalı
Sən güzгүйə cila ver, sonra səfani istə* (39, s. 377).

*Hər kəsin qəlbi təmizdir şübhədən bizlər kimi,
Könlünün camında eşqindən doğar sübhi-səfa* (39, s. 322).

Güzgü metaforası qnoseoloji funksiya daşımaqla bərabər ontoloji mahiyyət də kəsb edir. Professor Kazım Əzimov yazır: “Bütöv aləmin strukturu özünün bütün mürəkkəb və rəngarəng hissələri ilə insanda, dəqiq ifadə olunmuş “miniaturdə” ifadə olunur. Bu mənada insan mikrokosmosdur. O, kiçik aləmdir, aləm isə Böyük İnsandır. Dünyanın insanla müqayisə edilməsi sufilikdə metaforik “güzgü” obrazı nümunəsi ilə izah olunur” (57, s. 228). Bəşəriyyətin müəllimləei daim insanlara batini etika dərsləri verirlər. Nəsiminin insanlara müraciəti qəlblərini arıtma yolu ilə həqiqi gözəlliyi görmələrini tövsiyə etməsidir:

*Güzgünü arıtmayınca, ey liqadan bixəbər,
Surətin görmək təmənnə etmə, didar istəmə* (39, s. 47).

Nizami Gəncəvi “İsgəndərnamə”nin “İsgəndərin Sokratla əhvalatı” hissəsində Sokratın diliylə belə deyir: “*Sən ki dəmirdən pası apara bilirsən // Ki, ona rənglər və na-xışlar vurulsun. // Saf ürəkdən də pası apar, // Ona ruhani*

sirləri aç. // Pis fikirləşən insanların məğzini qara et. // Öz ürəyinin qaralığını yu” (42, s. 496).

Fəlsəfi poeziyada təmizlənmiş, saflaşmış qəlb (yaxud ürək) mənasında **cam** sözü də işlədilir. (Burada ürək sözü fiziki orqanı bildirmir, metafiziki mənada işlədilir.) **Güzgü** və **cam** metaforalarının *referenti* eynidir – ürək/qəlb. Təmizlənmə prosesinin gedişatını nəzərdə tutan **güzgü**-dən fərqli olaraq **cam** dünyanı, yaradılışı əks etdirməyə tam hazır olan ürəkdir. Bu, Cəmsidin camına – ürəyinə işarədir. “Əfsanəvi fars şahzadəsi Cəmsid həyat cövhərli camı ilə (cam – e Cəmsid, yaxud cam – e cəm) məşhurdur. Bu cam adi şah qədəhi deyil, o, mistik qəlbin rəmzidir; ona baxdıqda bütün mövcudatı görmək olar. Bu əlçatmaz gövhər böyük zəhmətlə əldə edilən biliklərin qnostik və Bibliya simvollarıdır” (121, s. 207). Kamil insanın – arifin qəlbi kainatın bütün sirlərinin açılışı yeri kimi sehirli məkana çevrilir. Nizami “Yeddi gözəl” əsərində Bəhrəmin süd qardaşı, yerin və göyün sirlərinə vəqif olan Nemanın “elmin ən dərin və gizli guşələrindən öz qəlbi ilə xəbər verir-di” – deyərkən onun məhz ariflik məqamına çatdığına, qəlbinin cam-e cəm olduğuna işarə edir. Düşünürük ki, İsa peyğəmbərin “müqəddəs Qraal” adlandırılan və əsrlər boyu (indiyədək) axtarılan camı məhz onun öz qəlbi idi. Kelt mifologiyasında sonsuzluq məkanı anlamında olan Anunda yerləşən və Qraalın saxlandığı qəsir haqqında danışılır (156). Bu qəsirə yalnız saf düşüncəli kamil insanların yol tapa bilər.

Pərdə

(Nizaminin “Yeddi gözəl” poeması üzrə)

Nə üçün Nizami məhz bu mövzunu seçib? “Poemanın (“Yeddi gözəl”in – M.A.) giriş hissəsində Nizami deyir ki, burada da o, dahi Firdovsinin izi ilə gedib lazımsızlıq üzündən atılmış ləl qırıntılarını yığıb və onları yonaraq cillalamağa cəhd edib. Bununla belə tamamilə aşkardır ki, süjetin seçilməsi yalnız Firdovsinin başladığını sona çatdırmaq arzusu ilə şərtlənməyib” (65, s. 315). Y.E.Bertels Nizaminin “Yeddi gözəl” poemasını yazmasında yalnız tarixi mövzunu qələmə almaq arzusunun yox, bununla bəhəm, başqa səbəbin olduğunu deyir. Həmin səbəbi Nizami özü “Kitabın yazılması səbəbi” hissəsində aydın şəkildə göstərir. Lakin “Yeddi gözəl”in tədqiqi tarixində bu səbəb indiyədək düzgün şərh edilməyib. Poemanın yazılma səbəbi haqda elmi fikir hələlik belədir: “Poemanı sifariş edənin şəxsiyyəti də indiyə kimi aydınlaşdırılmayıb. Ədəbiyyatda qəbul olunmuşdur ki, bu əsəri Marağa hakimi Əlaəddin Körpə Arslanın (1174-1278) xahişi ilə yazıb”. Lakin “Kitabın yazılma səbəbi haqqında” fəslində şair açıq göstərir ki, Süleyman onun yanına qasid göndərmiş və qasid Süleymanın sifarişini ona yetirmişdir. Süleyman xahiş edirmiş ki, Nizami istədiyi mövzuda misli görünməmiş əsər yazsın. Y.E.Bertels bu barədə yazır: “Şairin yanına qasid göndərən sifarişçi kim idi? Bunun ... poemanın həsr edildiyi həmin Əlaəddin olduğunu güman etmək daha doğru olardı. Amma, qəribədir ki, Nizami bu məsələnin üstündən keçmiş və sadəcə olaraq, Süley-

manın, yəni qüdrətli hökmdarın adını çəkməklə kifayətlənmişdir” (46, s. 7).

Y.E.Bertels daha sonra yazır: “S.Nəfisliyə görə, burada Azərbaycan əmirlərindən birinə işarə olunur. Lakin bu adda əmir bizə məlum deyil” (65, s. 315). Düşünürük ki, sifarişçinin kim olduğunu bilmək üçün “Kitabın yazılması səbəbi”ni çox diqqətlə oxumaq, hər sözün batini mahiyyətinə diqqət yetirmək, onların funksional dinamikasını müəyyənləşdirmək lazımdır. “*Süleymanın pərdəli sarayından // Gizli işarə (göstəriş) yetişən zaman // Qanad çalan quş kimi qanadlanıb, // Süleymanın sarayına (uçub orada) özümə yer tutmaq istədim*” (46, s. 24).

Süleymanın sarayından danışılırsa da, Süleyman sözünün yanında “şah” titulu da görmürük (Araşdırma əsərin bədii tərcüməsi yox, filoloji tərcüməsi əsasında aparılıb). Süleymanın güman edilən dövrdə şah olmasını ehtimal edənlər misradakı “saray” sözünə istinadən çıxış edirlər. Lakin fikir vermək lazımdır ki, əsərdə məhz **pərdəli** saraydan söhbət gedir. **Pərdə** sözünün *referenti* düzgün müəyyən olunmalıdır. Burada adi, dekorativ pərdədən söhbət gedə bilməz, çünki bu söz (sarayı başqa saraylardan) fərqləndirici atributiv gücə malik deyil. Hər bir sarayda dekorativ pərdələr zəruri ünsür kimi istifadə olunub və indi də istifadə olunur, lakin saraylar daha qlobal və əhəmiyyətli atributlarına görə fərqləndirilir. Məsələn, adına görə (Xan sarayı, Şirvanşahlar sarayı), onu bəzəyən dekorativ elementlərinə görə (tağlı, sütunlu və s.), tikilməsində istifadə olunan materiallara görə (mərmər, güzgülü və s.) və nəhayət, rənginə görə (ağ, qara, qızılı və s.). Güman etməyə

əsas var ki, burada “pərdə” denotat kimi leksik mənada işlənən söz deyil. Onun mənə dairəsi daha geniş olan və müəllifin özü üçün əhəmiyyət kəsb edən anlayışdır. **Pərdə** ezoterik ədəbiyyatda gizli saxlanılan hər hansı bir məlumatın, informasiyanın, daha çox isə gizli aləmin, qeyb aləminin sirri, yaxud örtüyü mənasında işlədilən konseptual metaforadır. Məsələn, “Xosrov və Şirin” poemasının “Şirinin Xosrovu elmə rəğbətləndirməsi” hissəsində Şirinin təkidi və məsləhəti ilə Xosrovun elm öyrənmək üçün Büzürgümidə yanına çağırtdırması səhnəsini yadıma salaq. Xosrov müdrik qocaya dünya, kainat, həyat, insan haqqında müxtəlif suallar verir, maraqlı cavablar alır. Suallardan biri belə olur:

*Sonra o dedi: “Biz nə üçün buradayıq,
Hara gedəcəyik və haradanıq?”
Cavabında: “Bu sirr pərdədən
Heç kəsə açılmamışdır, pərdə ilə örtüş.
Çünki bizim olduğumuz bu mənzildən yol uzundur,
Mənzilin yolunu görməmiş necə göstərmək olar?
Bu yolbağlayanlardan (dörd ünsürdən) sən qurtarsan,
Bilərsən ki, nədən və haradansan” (41, s. 309).*

Baxdığımız nümunədə **pərdə** sözü qeyb aləmini surət aləmi üçün gizli saxlayan və ağılla dərk olunmayan örtük kimi anlaşılır. Bu sözün *referenti* heç bir fiziki keyfiyyətləri (rəngi, ölçüsü, forması və s.) olmayan, qeyri-maddi örtük anlayışındadır.

Qeyb aləminin sirlərini yolbağlayan dörd ünsürdən, yəni fiziki bədəndən azad olduqdan sonra dərk etmək

mümkündür. “Yeddi gözəl”də Nizaminin söylədiyi “Süleymanın pərdəli sarayı” ifadəsini isə “Süleymanın qeyb aləmindəki sarayı” kimi başa düşmək düzgün olar. Surət aləmində yaşayan insanlar üçün qeyb aləmi pərdəli aləmdir. Qeyb aləminin özünün də sonsuz sayda sirr pərdələri olması haqqında Quranda oxuyuruq: “Heç bir bəşər övladına Allahla danışmaq müyəssər olmaz. (Çünkü bəşər övladı olan peyğəmbərlər maddi aləmdə, zaman və məkan daxilində olduqları halda, Allah qeyri-maddidir, zaman və məkan xaricindədir. Allahla onlar arasında minlərlə zülmət və nur pərdəsi vardır. Buna görə də Allahın peyğəmbərlərlə bir yerdə qarşı-qarşıya durub danışması qeyri-mümkündür). Allah onlarla (Musanın anası ilə olduğu kimi) ancaq vəhylə (ilham və rəya ilə), yaxud (Musa kimi) pərdə arxasından danışar (Allahın kəlamı eşidilər, amma özü görünməz) və ya bir elçi (mələk) göndərər, o da Allahın iznilə (göndərildiyi şəxsə) Allahın istədiyini vəhy edər. Həqiqətən, o (hər şeydən) ucadır, hikmət sahibidir!” (Quran 42:51). Bu ayədə həm qeyb aləminin pərdəli olması, həm də qeyb sifarişlərinin xüsusi elçiylə göndərilməsi faktlarını görürük. Həmçinin bu ayə Nizaminin Süleymanın pərdəli sarayından gizli işarə ilə göndəriş alması hadisəsinə bir aydınlıq gətirir.

Ümumiyyətlə, qeyb aləmindən söhbət gedən yerdə mütləq **pərdə** atributiv ünsüründən istifadə olunur ki, bu həm də insanların qafilliyinə, xəbərsizliyinə işarədir. Qeyb aləmi ilə surət aləmi arasındakı zülmət pərdəsi insanların qəlbini tutan örtükdür, qəflət pərdəsidir. “Qurani anlama-sınlar deyə onların qəblərinə pərdə çəkib qulaqlarına ən-

gəl qoyduq. Sən Quranda Rəbbini bir tək tanrı olaraq andığın zaman onlar nifrət əlaməti olaraq arxalarını çevirib gedərlər” (Quran 17:46). Nizami bəsirəti bağlı insanlar haqqında belə deyir: “Nurdan pərdəli olan göz,/Göylərdən və mələklərdən uzaq düşər” (46, s. 286).

Nizami, demək olar ki, bütün əsərlərində surət aləmindən pərdələnmiş olan qeyb aləmi ilə əlaqəsindən danışır, qeybdən gələn səsin – hatifin verdiyi nəsihətlərdən söz açır. Məsələn:

*Hatifin nəsihətlərini eşidən kimi,
Hatif kimi özümü xəlvətə çəkdim.
O xəlvətə ki, könül dəryadır orada,
Bütün sərçəşmələr oradadır, orada.
Bir əfsanəni özümə dayaq etdim,
Bir atəşxanəni (özümə) behişt etdim (41, s. 48).*

“Sirlər xəzinəsi”ni yazarkən qeybdən gələn səs şairə bu maddi dünyada (**maviliyi xoşa gələn küpdə**) ikən qəlbin avazını tutmağı, fiziki bədəninin (**hissiyyat yolkəsənlərinin** – 4 ünsür olan od, su, torpaq, hava) qanunları ilə yaşamağı yox, qəlbin yolu ilə getməyi və s. məsləhət görür. “İsgəndərnamə”də Nizami bir qədər də etirafa vararaq qeyb aləmi ilə əlaqəsi haqqında aşağıdakıları deyir:

*Gizlində mənim bir ilhamçım var idi ki,
Mənimlə gizli mənası olan sözlər danışardı.
İndi o ilhamçım susmuşdur.
Həm də məni dinləyən ki var idi,
O da artıq (ilhamçım) birlikdə görünməz oldu
(42, s. 432).*

İlhamçı susduğuna görə qiymətli söz deyə bilməməsindən narahat olan şair, eyni zamanda, gizli dinləyicisinin də olduğu haqda məlumat verir. Çox maraqlıdır ki, bütün mistik yazarlar ən qiymətli sözləri, informasiyaları qeyb aləmindən aldıklarını söyləyirlər. XX əsrin okkult intibahı tarixində məşhur simalardan biri, dərin mistik təcrübəsi olan psixoloq, yazışı Dion Forçun (1890-1946) dini istiqamətlərindən asılı olmayaraq mistik təcrübə baqajı olan bütün insanların gizli rəhbərləri olmaları haqqında belə yazır: “Bir sıra dini-mistik təlimlərlə tanış olub onları müqayisə etsək, görərik ki, bütün huşyar insanlar bu məsələdə haqlıdırlar, yəni ruhi həyatın əməli təcrübələrinə nail olmuş bütün insanlar təsdiqləyirdilər ki, onları ilahi varlıqlar təlimləndirirdi. Əgər şüurun yüksək səviyyəsinə çatdıran şəxsi təcrübəyə heç zaman malik olmayan bizlərdən hər hansı birimiz onların belə məlumatlarına fikir verməsək, çox axmaq hərəkət etmiş olarıq” (107, s. 30). Fəlsəfə elmləri doktoru S.Xəlilov dünyanı dərk işində iki yol – elmi və dini başlanğıc yolları haqqında düşüncələrində belə deyir: “Tədqiqata sezgidən, intuisiyadan sızan, hansı isə yollarla “ürəyə daman” bilgilərin daxil olması və tədqiqat predmetinin lokallıqdan çıxaraq qeyri-müəyyən kontekstə keçməsi ənənəvi idrak modelləri çərçivəsində izah oluna bilmir. Burada tədqiqat aspektindən, yanaşma bucağından asılı olaraq ya aşkarlanmayan (qeyri-şüuri) şüurdan, ya intuisiyadan, ya irrasional idrakdan, ya vəcd və vəhydən söhbət gedir” (28, s. 291). Burada sıralanan bilgiləmə prosesinin mistik metodları “gizli ilhamçıları eşitmək” mexa-

nizmi üzərində qurulub. Belə metod insanın ruhi aspektinin inkişafına təkan verir.

İbn əl-Ərəbinin “Məkkə vəhyləri” əsərinə yazılmış girişdə oxuyuruq: “Varlığın əsil məğzini açıqlayan qeyb görüntüləri – şəbəhlər vaxtaşırı ona görünür; onun ruhani inkişafı artır, o, (*İbn əl-Ərəbi – M.A.*) mistik idrakın ən yüksək səviyyəsinə çatır və Allahla ünsiyyətə nail olur” (77, s. 16). Orada tədqiqatçı alim A.D.Knış göstərir ki, 1199-cu ildə İbn əl-Ərəbi doğma Mursiya şəhərinə gəlir və istisna edilmir ki, yarım il dünyadan təcrid olunaraq sufilər üçün adi sayılan həyat tərzini keçirir, 1200-cü ildən Əndəlusianı həmişəlik tərk edərək Mərakeşə gəlir və burada “Tanrının səltənətində süzən və işıq sütunlarına dayaqlanan füsunkar bir quşun ona şərqə yollanmağın vaxtının çatdığını dediyi və səyahətə çıxarkən Fesli Məhəmməd əl-Həssarı özünə yol yoldaşı götürməyi məsləhət gördüyü bir şəbəh – qeyb görüntüsü ona baş çəkir” (77, s. 18). Hadisələrin sonrakı inkişafı qeybdən gələn görüntülərin həqiqiliyini təsdiqləyir. Sonra tədqiqatçı-alim yazır: “Burada, Məkkədə İbn əl-Ərəbi Allahın ona ünvanlandığı belə sözləri eşidir: “Mənə itaət edənləri düz yola yönəlt!” (77, s. 19). Əl-Ərəbinin tərcümeyi-halında onun qeybdən göstərişlər almasını təsdiqləyən faktlar çoxdur. “1229-cu ildə Böyük Şeyxə (Əl-Ərəbiyə) şəbəh yolu ilə Peyğəmbər “Müdrikliyin gövhərləri” adlı kitab yazmaq göstərişini verir. Sufi böyük səylə həmin göstərişi yerinə yetirir” (77, s. 22).

“İqbalnamə”də Nizaminin söylədiyi gizli ilhamçısının susması uzun çəkmir. Nəcib insan kimi təqdim edilən Xoylu İmad adlı vəlinəmətin Nizamiyə öyrətdiyi, lakin

oxuculara qaranlıq qalan qeyri-adi tərzdə baş verən yaradıcılıq işi onun dadına çatır. Xoylu İmadın kimliyi elm aləminə məlum deyil. E.Bertels yazır: “Poemanın əvvəlinlə Xoylu İmad adlı bir himayədarın adı çəkilir, lakin bu insanın kimliyini müəyyənləşdirmək mümkün olmayıb” (66, s. 239). Xoylu İmadın öyrətdiyi işi etdikdən sonra Nizamının qarşısında qiymətli, nadir sözlər yazmaq üçün (***nadir bəhqləri tora salmaq üçün***) geniş imkan açılır. Şahın dövləti, yəni Allahın kəraməti onun əlindən tutur və şairin qəm çəkməsi sona çatır. Burada şairin özünün mistik təcrübəsinin təsvirini verdiyini güman etməyə əsas var.

Nizamının ***pərdəli saray*** adlandırdığı qeyb aləmi ilə əlaqəsinin təsvir olunduğu beytlər onun mistik qabiliyyətlərə malik olmasına şübhə yeri qoymur. İşarələrlə aldığı göstərişdə Nizami başa düşür ki, yazacağı əsərdə gizlədilən mətləb ***incə hilal***, hilalı gizlədən zahiri süjet isə ***qaranlıq örtük*** olmalıdır. Hilal o dərəcədə incə (mətləb o dərəcədə rəmzləşdirilmiş) olmalıdır ki, surət aləmi çərçivəsindən çıxma bilməyən sırf rəşadətli insanlar onu görə bilməsinlər, metafizik mahiyyət naşılının əlinə düşməsin:

*Qasidin (gətirdiyi) işarələrdə göstəriş belə idi:
Bayram axşamı üçün elə bir hilal (təzə ay) çıxar
Ki, qaranlığın örtüyündə
İncəliyindən heç kəs onu görə bilməsin* (46, s. 24).

Gördüyümüz kimi, Süleyman peyğəmbərin pərdəli sarayından gələn qasidin işarələrlə verdiyi göstəriş batini mənalı əsər yazmaqdan ibarət idi. ***Hilal çıxarmaq*** – batini

məna yaratmaq deməkdir, **qaranlığın örtüyü** – zahiri formadır. Məna belə səslənir: Əsərin zahiri forması böyük məharətlə qurulmuş batini mənanı elə örtməlidir ki, heç kəs (heç kəs dedikdə yəqin ki, mümkünlər nəzərdə tutulur) onu görə bilməsin. Sonra qasid Nizamiyə deyir: “*Üzüm tənəyi zar-zar ağlamasa // İşin sonunda xoş-xoş gülməz // Sümüksüz ilik heç kəs görməmişdir // Milçəksiz bal harada ola bilər? // Haçana kimi yağışsız bulud olacaqsan // Çörək təndirini nə qədər isti saxlayacaqsan? // Pərdəni bağla və çəviklik göstər // Pərdədəki bakirə (sözlərin) üzünü aç!*” (46, s. 25). Əsərin filoloji tərcüməsindən gətirilən bu misalda “milçək” sözü bədii tərcümədə “arı” kimi verilib. Bölmənin məzmununa “arı” uyğun gəldiyi üçün bu sözü düzgün variant kimi qəbul edirik. Burada **sümük, arı, bulud** metaforaları əsərin zahiri formasına, **ilik, bal, yağış** isə batini, sakral mənaya işarədir. Bu metaforalar koqnitiv funksiya daşımır, yəni bizə aləm, yaradılış və ya insan haqqında heç bir məlumat verilmir. Onlar poemanın gizli məzmununa işarə edən bədii obraz kimi çıxış edir. Qasid buludun yağışsız, sümüyün iliksiz olmadığı kimi, arının vəzifəsinin isə bal hazırlamaq olduğu kimi, Nizaminin də işinin dərin, gizli mənalı əsər yazmaq olduğunu deyir.

Pərdəli aləmdən – qeybdən gələn bu sifarişi göndərənin Süleyman peyğəmbər olmasını açıqlayan mühüm cəhət var. Bu, əsərdə “xatəm” (damğa, möhür, üzük) sözünün işlədilməsidir. Tarixi-mifoloji fakt kimi *Süleyman peyğəmbərin möhürlü üzüyünün* olması dini ədəbiyyatda qeyd olunub.

*Görək (indi) Süleyman öz xatəminin naxışından
Hansı şəkli mənim möhürümün üzərinə çəkəcək*
(46, s. 27).

İzah: Mənim möhür vurduğum, yəni kamil yaratdığım əsəri Süleyman necə qiymətləndirəcək. Süleyman peyğəmbərin *möhürlü üzüyünün* olması tarixi-mifoloji faktıdır.

Qasidin gətirdiyi işarələrdə sözləri yumşaltmaq göstərişi də var idi. Burada “söz” məfhumunu geniş mənada dərk etmək daha düzgün olar, yəni “əsər”. Sözü (əsin) ilkin mənası ağılla qavranılırsa, batini mənası ürəklə dərk olunur. Batini məna daşıyıb ürəyə sirayət edən söz (əsər) “yumşaldılmış” hesab olunur. Əsin məna yükünün genişlənməsi *kəcavəni dar yoldan xaricə çıxarmaq* ideyası ilə müqayisə olunur. Heç kəsin demədiyi və eşitmədiyi bəkirə (sakral) sözləri qələmə almaq tələbini eşidən Nizami tarixi mövzuların yazıldığı kitablardan məqsədinə müvafiq süjet axtarır, qasidin göstərişi ilə incə mətləbi özünə qədər qələmə alınmış tarixi mövzulardan birinin içərisinə “pərçimləyir”. Zahirən tarixi mövzuda yazılmış əsin batində daha qiymətli gövhər gizlədir. Qasidin – Cəbrayılın əmrinə görə, o, gövhəri elə gizlətməlidir ki, surət aləminə qapılmış insanlar – *divlər* onu görməsinlər. Əsər yaxşı da alınsa, pis də alınsa, Allahın əmrilə yazılmış əsər sayılacaq, çünki sifariş Qeybdən gəlib, sifarişi yerinə yetirən nəqqaş (müəllif) şahın (Allahın) iradəsini icra edən katibdir:

*Görək (indi) Süleyman öz xatəminin naxışından
Hansı şəkli mənim möhürümün üzərinə çəkəcək.*

*Möhürümün üzü qırmızı da, qara da çıxsə,
Nəqqaşı şahin dəbiri (katibi) olacaq* (46, s. 27).

Nizami yaratdığı əsərində yeni çox şey dediyinə görə özündən əvvəl gələnlərdən üstün olduğunu söyləyir və o, üstünlüyü söz cildinə görə yox, məna tutumuna görə, fəlsəfi yükünə görə qazandığını vurğulayır. Nə qədər yeni, deyilməmiş, nadir sözlər desə də, Nizami əsil sənətkarların qədim adətindən üz çevirməyib. Nizaminin etik görüşləri nəfsin toxluğu, yüksək əxlaq prinsiplərinə dayaqlanır.

Vücut şəhəri

Klassik şairlərin fəlsəfi antropologiyasında insanın fiziki bədəninin “ölkə”, “şəhər” və digər məkan anlayışlarını ifadə edən sözlərlə təqdim və təsvir edilməsi səciyyəvidir. Nəsimi özünün introspektiv təcrübəsinin təsvirində deyir: “*Əgər gözləsən, ey gizli, vücutin şəhrinə gir, gör // Nə mədənsən, nə gövhərsən, nə dəryasən, nə xoş sahil!*” (4, s. 142); “*Gəzdim vücutun şəhrini, səndən dolu gördüm onu, // Hər qanda çün sənsən əyan, adın nədən bica imiş?*” (4, s. 137). **Vücut şəhrinə** girmək introspeksiya, daxilə yönəlmə kimi adlandırıla bilən mistik təcrübədir. Füzulinin “Səhhət və Məraz” əsəri bütövlükdə bu ideya üzərində qurulub. Bədənin hissələri və orqanları belə təsvirdə bütöv məkanın tərkib hissələri kimi analiz edilir.

Nizami “İsgəndərnamə” əsərini yazmağa başlarkən özünün bu işə hazırlıq prosedurunı belə təsvir edir:

*Ruhanilər məhəlləsində
Sultanların taxtı kimi bir taxt qurdum.
Yeni tərtiblə bir büsat düzəltdim,
Düşüncəni ona rəhbər etdim (42, s. 434).*

Ruhanilər məhəlləsi ifadəsi ruhun ən çox bəyəndiyi məkan – ürəyi simvolizə edir. ***Büsat düzəltmə*** (məclis qurma, bir yerə yığılma) ifadəsində fikrin ürəkdə təvəccöhü (konsentrasiyası) ideyası yerləşdirilib. ***Büsat düzəltmə*** metaforasının *referenti* özündə “cəmləşdirmə/cəmləşmə” ideyasını ehtiva edir. Dağınıqlığın əksi kimi özünə yönəlmə, cəmləşmə – introspeksiya mistik təcrübələrin mahiyyətini təşkil edir. “Mistik təcrübənin əsas məqsədi insanın “mən”-ini kənar hiss və təsirlərdən arındırıb özünə yönəltməkdir” (9, s. 71). Cəmləşdirmə/təvəccöh prosesinin başlanğıcında düşüncə hələ aktivliyini əldən vermir. Nizami-nin ***düşüncəni büsata rəhbər etdim*** ifadəsi həmin fikri çatdırır. Mistik proses tam işə düşəndə şüur hadisəsi olan düşüncə öz mövqeyini itirir, özünü müşahidə və mükaşifə aktı başlanır. Mistik proses zamanı qeyri-şüuri aktivləşir.

*Mey, noğul, reyhan mənimlə həmnəfəs idi,
Dilim, sözüm, bir də ürəyim (həmin məclisdə) idi.
Elə ki, başım meydən məst olub hərlandı
Söz səxavətlə dil tapdı.
Uca buludlar guruldamağa başladı,
Gövhər bəyənənin üstünə gövhər saçdı (42, s. 434).*

Başı meydən – ilahi eşq hissiyyatından hərhlənərək ekstatik vəziyyətə – məczub vəziyyətinə düşən şairin dili-

nə qiymətli söz yol tapır – *gövhər bəyənənin üstünə gövhər saçılır. Meydən başının gicəllənməsi, məst olma* mistik-ekstatik vəziyyəti, yüksək ruhi hal yaşantısını ifadə etmək üçün istifadə olunan metaforik ifadələrdir və onlar orta əsr fəlsəfi poeziyası üçün səciyyəvidir.

Ud

Məcnunun **ud** ağacı ilə müqayisə edilməsi eşq fenomeninin insanı “yandırır yox etməsi” ideyasını çatdırmaq üçündür. Ud ağacı odda necə yanarsa, Məcnun da eşq odunda o cür yanır. **Ud** metaforasının batini mənası – fəna məqamında yoxolmanı simvolizə edən “odda yanmaq” ideyasıdır. Bu metaforanın *referenti* eşq hissiyyatı güclü olan insandır.

Əlkimya

İnsanda mistik qabiliyyətlərin üzə çıxması idrakla bağlıdır. İdrakın insanın qəlb nəhiyəsilə, köksü ilə bağlılığı məsələsi Quranın Əl-İnşirah (“Açma” və ya “Genişlətmə”) surəsinin 1-ci ayəsində açıqlanır: “(Ya peyğəmbər!) Məgər biz (Haqqı bilmək, elm və hikmət dəryası etmək üçün) Sənin köksünü açıb genişlətmədikmi? (Allah köksünü açıb genişlətdiyi kimsənin qəlbinə Şeytan vəsvəsə sala bilməz. O, qüdsiyyət kəsb edər, vəhy qəbul etməyə layiq olar!)”. Nəsimi deyir:

*Ey könül, onun evi sən, səndə zühur eylədi həq,
Bəhri-mühit oldu adın, həddü kənarın yox imiş
(39, s. 339).*

Haqqın (könüldə) zühur etməsi üçün könlün hədsiz genişlənməsi lazımdır. Burada könlün həddü-kənarının olmaması dedikdə, aydın məsələdir ki, Nəsimi metafizik ölçüləri nəzərdə tutur. "...İnşirah – yəni sinənin yarılması deyərkən, insanın mənən təmizlənilib saflaşması nəzərdə tutulur. Hz.Məhəmməd Merac etməzdən öncə mələklər onun köksünü yarıb Zəməm suyu ilə yuyub toxumları olan bir təst gətirib həmin hikmət və imanı onun qəlbinə səpmişlər. Taha surəsinin 25-ci ayəsində Hz. Musanın Allah-Təaladan onun köksünü yarıb genişləndirməyi diləməsi göstərilir" (34, s. 99).

Köksün genişlənməsi *irrasional* idrakın dərinliyi, ezoterik biliklərin dərinliyidir. Fəlsəfi poeziyada belə prosesin əhəmiyyətliyini çatdırmaq üçün ezoterik düşüncə sahibləri **əlkimya** metaforasından istifadə ediblər. Bu metafora həm Şərq, həm də Qərb ezoterik ədəbiyyatında işlədilir, adi insanın yüksək mənəvi-ruhani keyfiyyətlərə sahib olub kamil insana çevrilməsi prosesini ifadə edir. Bu metaforanın referenti mücərrəd anlayış olan transformasiya prosesidir. **Əlkimya** insanın tamamilə dəyişməsini, transformasiya olunmasını bildirir. "İsgəndərnamə" əsərində İsgəndərin mağarada zahidlə görüşü səhnəsində zahid belə deyir: "*Mənim çox yeməyə həvəsim yoxdur, // Çünki çox yemək göbəyi qırıq-qırıq edər. // Donum ələfdəndir – yediyim də ot, // Bu əlkimya vasitəsilə daşı qızıla çevirirəm*" (42, s. 230). Nəsimi özünün əlkimyası haqqında deyir: "*Bir lütfi-kimya ilə oldu Nəsimi zər, // Sərf et zəmanə içrə, qiyamət hesab elə!*" (39, s. 411). Füzulinin dünyaövrüşündə yer alan əlkimya prosesi belə təqdim olunur:

*Kimsə baxmazmı saman rəngi alan rüxsarıma,
Düşdü xaki-payinə oldu qızıltək mötəbər.
Kimyagər asitanımdan gərəkdir dərs ala,
Çün samandan saf qızıl hazırlamaqdır bir hünər”*
(21, s. 186).

İzah: Füzuli deyir ki, eşqin gücü üzünün rəngini saman kimi saraldıb, üzünü Sevgilisinin ayaq qoyduğu torpağa sürtdüyü üçün qızıla çevrilib – aşiq eşqin yüksək mərtəbəsinə yetişib. Həqiqi kimyagər dəmirdən qızıl alan deyil, samandan qızıl hazırlayandır – kamilliyə çatandır.

Analitik psixologiyanın banisi K.Q.Yunq şüurla qeyri-şüurunin birliyinin əldə olunduğu transsendent funksiyanı məhz *əlkimya* adlandırır. “Əlkimyanın və onun simvolikasının köməkliyi ilə Yunq anladı ki, şəxsiyyətin tam dəyişilməsi nəfslə (canla) qeyri-şüurunin qarşılıqlı təsiri şəraitində mümkündür və belə münasibətdən yeni, birləşmiş məxluq yaranır. Gerçəklikdə o, tamam yeni bir şey deyil, çünki həmişə mövcud olub, amma latent formada, bir növ, qeyri-şüurunin xaosunda gizlənmiş mürgülü vəziyyətdə. Bu proses şüurlu idrakla onun qeyri-şüuri ekvivalenti arasında açıq rabitənin olmasını, həmçinin rəmzlərin dilindən istifadə edən qeyri-şüurunin siqnallarına həssaslığı tələb edir. Xarici və daxili həyat arasında daimi dialoq açılmalıdır” (92, s. 54). “Görünməyən” – qeyb aləmi ilə “görünən” – fiziki aləmin, idealla maddinin bütün ünsürlərilə birlikdə, möhtəşəm ahəngdar vəhdətini yalnız rasionalla irrasionalın harmonik birliyi şəraitində dərk etmək olar. Rusiya Elmlər Akademiyasının insan beyni İnstitutunun direktoru profes-

sor S.V.Medvedev müsahiblərindən birində deyir ki, insan beyni maddi ilə ideal arasında *interfeysdir* (160).

Əl-Qəzali yazır: “Hər iki aləmin mənasını dərk edən zaman bil ki, Uca Səltənət çoxlarının nəzərindən gizli qaldığından gizlidir, hisslər aləmi hamının görə bildiyi üçün şəhadət aləmidir. Bu hisslər aləmi idrak aləminə yüksəliş üçün başlanğıc nöqtədir. Və əgər onlar arasında əlaqə və münasibət olmasaydı, onda ruhi yüksəlişin yolu bağlı olardı” (62, s. 227). Şüurla qeyri-şüurunin, rasionalla irrasionalın münasibətinin müsbət yekunu onların birliyi, əməkdaşlığıdır. Belə proses insanın total dəyişilməsidir ki, bunu **əlkimya** prosesi kimi dəyərləndirirlər. “Ümumi qəbul edilmiş rəyə görə, əlkimyada məqsəd möcüzəli substansiyanın, panaseyanın, həyat cövhərinin istehsal olunmasıdır. Həqiqətdə isə, fiziki plandan kənarda hər cür əlkimya işlərinin mahiyyəti ruhani transformasiya əldə etmək, materiyanın qaranlıq sərhədlərindən çıxmaq üçün ruhani çalışmalardan ibarətdir” (92, s. 56).

Əlkimya uzun sürən mərhələli prosesdir, insan şəxsiyyətinin dərinliklərinə nüfuz etmə konsepti kimi də dəyərləndirilə bilər; genişlənmə, nurlanma və “qəlb gözünün” açılması – bəsirət onun göstəricilərindəndir. Bunlar azadlıq yolunu göstərən işarələrdir.

Azadlıq yolu

Bütün ezoterik təlimlərin təməlində mənəvi-ruhi təkamül durur. Şərq mistik ənənələrində buna eşq yolçuluğu deyilir. Şərq ezoterizmi dedikdə, sufilik nəzərdə tutulur.

Mahiyyət etibarilə sufilik dünyada mövcud olan digər ezoterik təlimlərdən fərqlənir. Hamısının özəyində bir məqsəd durur – insanın azadlığı. Azadlıq nədir? Azadlıq hər şeydə Allahı görmək, xırdadan böyüyə qədər, mikrodan makroya qədər – hər şeydə Yaradanın iradəsini, vahid harmoniyanı duymaq və özünü harmoniyanın təkibində görməkdir. Əsil azadlıq mücahidlik yolunu ləyaqət və cəsərlə keçib kiçik “mən”in dərk etmə çərçivələrindən çıxaraq özünün ilahi təbiətini realizə etməkdir, yəni reallığın gizli tərəflərini insan üçün aşkar edən bir metod kimi mistik təcrübə yaşamaq və onun vasitəsilə əldə olunan irrasional biliklərə – ruhun biliklərinə çatmaqdır. Kimlərsə buna “Allaha qovuşma”, kimlərsə “özündə Allahı tapma”, bəziləri “Allahın içərisində ərimə” və s. adlandırırlar. Azərbaycanın tanınmış filosofu professor Səlahəddin Xəlilov belə prosesini Mən-in saflaşması kimi dəyərləndirərək belə yazır: “Mən-in saflaşması üçün insanın dünyəvi təsirlərdən xilas olması lazımdır. Böyük filosoflar saflaşma prosesini müxtəlif sözlərlə ifadə etsələr də, söhbət eyni mahiyyətdən gedir və bu mahiyyət asketizmdə, tərkidünyalıqda, sufizmdə, zahidlikdə və s. təzahür edir” (29, s. 108). Tərkidünyalıq dünya təsirlərindən qurtulmağın yeganə yolu deyil. Azadlığa və irrasional biliklərə başqa yolla da yetişmək mümkündür. Bu, dünyadan təcrid olunmadan, çağlayan həyatın içərisində yaşayaraq da onun təsirlərindən mənəvi təcridolma yoludur. İsa peyğəmbərin bir deyimi belə həyat tərzini çox gözəl ümumiləşdirir: “Bu dünyada yaşayın, amma bu dünyadan olmayın!”. Belə həyat tərzini zahirən adi həyata oxşasa da, batində tam fərqli

bir yaşamdır: dünya həzlərinə, nəfsi cəzb edən şeylərə uymamaq, işin (ruhani təkamülün) ziyanına olduğunu dərk edərək onların fəvqündə dayanmağı bacarmaq. Əslində, belə yaşam tərz, yəni gizli tərkidünyalıq asketizmin heç də asan növü deyil. Hər şeydən və hamıdan uzaqda yaşayan insan üçün nəfsini saflaşdırma prosesi nəfsin tələləri, maddi dünyanın əyləncələri və zövqləri içərisində yaşayan və onlara aludə olmaq təhlükəsinin çox olduğu məkanda həyat sürən insanın nəfsini saflaşdırma prosesindən daha asandır. İnsan hansı yolu seçirsə seçsin, işin faydası onun sevgisinin, imanının dərinliyi və deməli, iradəsinin gücü ilə düz mütənasibdir. Lakin insan unutmamalıdır ki, o, cəmiyyət qarşısında borc daşıyır, o, ətrafında, həyatında olan insanlarla təəhhüdatla bağlıdır və o, ruhi varlıq olduğu kimi, həm də ictimai-sosial varlıq olduğu üçün üzərinə düşən konkret işləri, vəzifələri yerinə yetirməlidir. Onun gör-düyü işlər mənəvi-ruhi saflaşma işinə ziyanlı və maneçilik törədən olmalı deyil; ləyaqət və ədalət prinsiplərinə xidmət etməlidir. Bunun üçün hər zaman düşünməlidir ki, “bütün insanlar Allahın təcəssümləridir, belə ki, elə bir yer yoxdur ki, orada O olmasın, elə obyekt yoxdur ki, O deyil. Həyatın mənası “Mən O-yam, O-mənəm” halına yetişməkdir. Yalnız belə yaşam tərz, insanın qəlbini həzlə doldurar” (105, s. 93). Bu zaman insan özünün, sözün ən dərin mənasında, azadlığını və həyatının əsil təyinatını və məqsədini dərk etmiş olur.

Bəşər tarixinin bütün dövrlərində insanların axtardığı ən böyük həqiqət məhz daxili azadlıq probleminin həlli yolu kimi özünüdərk olub. Müxtəlif dövrlərin və müxtəlif

ənənələrin mistik - ruhani təcrübələrinin mahiyyətini əlaqələndirib bir yerə yığan, onların bütün dünyəvi dinlərin əsasında duraraq ciddi sistemin tərkib hissəsi olduğunu göstərən ingilis yazıçısı *Oldos Xaksli* (1894-1963) yazır: "Özünüdərkən vacibliyini və qaçılmaz zəruriliyini bütün mühüm dinlərin müqəddəsləri və ilahiyyatçıları vurğulayıb. Qərbdə, bizim üçün bu barədə Sokratın dedikləri daha çox tanışdır. Bu problemi Əbədi Fəlsəfənin hind nümayəndələri daha sistemli və dəqiq işləmişlər" (112, s. 183). Müxtəlif coğrafi məkanlarda yaşayan, müxtəlif ayinlər yerinə yetirən, müxtəlif tipli inanclara xidmət edən insanlar zahiri fərqlərə baxmayaraq, mahiyyətdə eyni şeyə nail olurlar. Azadlığa çatan həm də həqiqi mistik aşiqdir, ezoterikdir, mərifət sahibidir. Fəlsəfə üzrə elmlər doktoru, Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının müxbir üzvü Könül Bünyadzadə "Şərq və Qərb: ilahi vəhdətdən keçən özünüdərk" monoqrafiyasında azadlığı maraqlı və sərrast formada belə izah edir: "Azadlığı, bir növ, insanın ilahi keyfiyyətlərinin bərpası adlandırmaq olar" (9, s. 84). Trimmingem "İslamda sufi təriqətləri" adlı məşhur əsərində əl-Həmədanidən belə sitat gətirir: "Mən bütün düşüncələrini Allaha yönəlmiş və özlərini ona aparan Yolun axtarışına həsr edənləri sufi adlandırıram" (106, s. 234). Bu fikirlə razılaşmamaq olmaz. Özünü başqalarından fərqləndirməyən, hər şeyi vahid müstəvidə görən, dini fərqlərə varmayan, özünün necə adlandırılmasına fərq qoymayan, daha doğrusu, heç bir əlamət və nişana bağlanmayan, əlamətsiz, "şəffaf", hər şeydən xali və azad olan insan əsil sufidir. Görkəmli hind mistik filosofu, sufi şairi və virtuoz musiqi-

çisi Həzrət İnayət xan (1882-1927) belə yazır: “Sufilik bir məktəb kimi Şərqdən Qərbə keçib, bir göndəriş olaraq yuxarıdan gəlib. Bu mənada sufilik nə Şərqə, nə də Qərbə məxsus deyil. Sufilik təlimi müxtəlif tarixi mərhələlərdə mövcud olan çox qədim sufilik məktəbinə söykənir, amma Sufi Göndərişinin özünün xüsusi ənənəsi var. Bu, məktəb anlayışından daha geniş miqyasa malikdir: bu, həyatın özüdür; bu, bəşəriyyətin yalvarışına cavabdır. Sufilik dindir, əgər kimsə onun vasitəsilə imana gəlmək istəyirsə; o, fəlsəfədir, əgər kimsə onun vasitəsilə müdrikliyə çatmaq istəyirsə; o, ruhunu aşkar etmək istəyən üçün mistisizmdir. Ancaq yenə də o, bunların hamısından yüksəkdir. O, hər bir canı qidalandıran və adi insanı ölümsüzlüyə yüksəldən həyatdır. O, sevgi, harmoniya və gözəlliyin göndərişidir. O, dövrün göndərişidir, dövrün göndərişi isə hər qəlbin çağırışına cavabdır. Lakin bu göndəriş sözlərdən yox, Tanrının əmin-amanlığını bəxş edərək ruhları sağaldan İlahi nur və enerjiden ibarətdir” (111, s. 20-21). Sufilik yolunu seçən hər kəs ilahi enerjiyə köklənərək onun yüksək səviyyələrinə (çox yüksək tezliklərinə) yetişmək, irrasional idrakın yüksək mərhələsini əldə etmək üçün (qeyri-şüurini aktivləşdirmək üçün, buna ali, supramental idrak da deyirlər) əziyyətli yol keçir. “Sufi özündə qüvvət tapmalı və daxili enerjisini artırmaqla Ali varlığın dərkə üçün onun enerji sisteminə daxil olmaq imkanı əldə etməlidir” (31, s. 44). Yalnız sufilərin deyil, bütün mistiklərin təcrübələri ilahi enerjiyə köklənmək, onunla həmahəng ritmə daxil olmaq və hətta ona qarışmaq mexanizmi üzərində qurulub. Sahadca-yoqanın banisi XX əsrin görkəmli mistiklərindən

biri Şri Mataci Nirmala Devi ilahi qüdrəti dərk etmək istəyənlərə deyir ki, sizi yaradan Enerji ilə birləşməyə nə qədər həyatınızın mənasını dərk edə bilməyəksiniz (158). İlahi Enerji ilə birləşmənin son mənzili sufilərin bəqa fi-Llah halının yaşanılması ilə identikdir. Bu zaman həqiqi azadlıq və həqiqi bilik məkanı əldə olunur. Burada “məkan” sözü özündə irrasional idrakın yüksək səviyyəsini - qeyri-şüurini ehtiva edir. Baba Kuhinin fəlsəfi görüşlərindən araşdıran alim S.Rzaquluzadə yazır: “Baba Kuhi üçün idrak aktı birləşmədir, dərk edən dərk olunanda əriməsidir... Allahın zəti ilə birləşməklə onun haqqında həqiqi və tam bilik əldə etmək olar” (101, s. 96). Alman filosofu Erix Fromm (1900-1980) həqiqi bilik haqqında belə deyir: “Nurlanmış Budda insanları oyanmağa və illüziyalardan azad olmağa çağırırdı. Peyğəmbərlər də insanları oyanmağa və özlərinə bütələr yaratdıqlarını dərk etməyə çağırırdılar. İsa deyir ki, yalnız həqiqət bizə azadlıq verir. Mayster Ekkart deyir ki, bilik hansısa müəyyən bir ideya deyil, o, insan hər cür örtüklərdən azad olaraq üryan və azad şəkildə həqiqətə toxunmaq və onu görmək üçün Allahın görüşünə qaçarkən əldə etdiyi bir şeydir. Marksa görə, illüziyaları ona görə dağıtmaq lazımdır ki, onları yaradan şərait məhv olsun. Freyding özünüdərk konsepsiyasına görə, qeyri-şüurinin həqiqətinə yol açması üçün illüziyalar (“rəşionallaşdırmaələr”) dağıdılmalıdır. Bu mütəfəkkirlər insanın azad olmasının qayğısına qalırdılar və onlar cəmiyyətdə qəbul edilmiş düşünmə stereotiplərini şübhə altına alırdılar” (108, s. 256). Hər cür örtüklərdən azad olma, illüziyalardan azad olma insan şəxsiyyətinin dərinlik-

lərinə nüfuzetmə yoludur. Buna *yuxudan ayılma* da deyirlər. Bu ifadənin metafizik mənasının anlaşılması azadlıq kontekstində əldə olunur. Oldos Xakslı yazır: “Bizlərdən çoxu öz təbiətimizdən bixəbəriksə, bu o deməkdir ki, özünüdərk ağırlı bir şeydir, biz illüziyaların şirinliyini üstün tuturuq” (112, s. 183).

Mistik təcrübə yolu ilə özünün potensialını açan, ruhi yüksəliş, azadlıq əldə edən insanın necə adlandırılması, əslində, önəmli deyil. Vacib olan odur ki, bu cür insanlar həqiqət haqqında biliklərin daşıyıcıları və bəşəriyyətin SOS signalına cavab verə bilən qüvvələridir. Həqiqəti bütün formalarda görə bilənlər əsil ezoteriklərdir, əsil mistiklərdir, əsil sufilərdir. “Özünü necə adlandırmasından asılı olmayaraq, Ali həqiqət axtaran hər bir kəs, əslində, sufidir. Amma o, öz şəxsi nöqteyi-nəzərinə uyğun formada həqiqət axtarışında ikən çox zaman hər birinin öz nəzər-nöqtəsi olan müxtəlif insanların da həmin həqiqətin axtarışında olduğunu dərk etmək çətinliyi ilə üzləşir. Həqiqət axtarışı yolunda kimi az, kimi daha çox müvəffəqiyyət əldə edir. Bu, faktiki olaraq, sufinin nəzər-nöqtəsidir. Sufi daim anlamaq meyli ilə və başqalarını “özündən keçirib” qəbul etmək xüsusiyyəti ilə digərlərindən fərqlənir. Sufi, hər bir şəxsiyyətin həyatda öz fərdi yolu ilə gedirsə də, bütövün sxeminə daxil olduğunu və nəticədə yalnız şəxsi yox, həm də ümumi yekun məqsədə nail olduğunu dərk etməyə can atır. Əgər insan həyatı dərk etməyə cəhd göstərsə və hər kəsin belə bir ideala istiqamətlənə biləcəyini etiraf etmək arzusunu bildirirsə, belə insanı sufi adlandırmaq olar. Əgər insan böyük ideala qarşı durursa, yaxud onun ifadə-

sini çətinləşdirməyə istiqamətlənirsə, əgər canın məğzinə varıb məsləkdaşları ilə görüşəcəyini qəbul edə bilmirsə, onda o, İntəhasızın dərk olunması yolunda öz qarşısına sədd çəkir. Bütün inanclar həyatı görmənin yalnız aydınlıq dərəcələridir. Onların hamısı Həqiqət ümmanının hissələridir. Bu, düzgün anlaşıldıqca inanclar arasındakı həqiqi qarşılıqlı əlaqələri görmək asanlaşar, vahid böyük ümmanı görmək imkanı da genişlənər. Məhdudiyyətlər və sərhədlər insan həyatında qaçılmazdır; formalar və etiqadlar təbii və vacibdir, ancaq bununla belə, onlar bəşəriyyəti parçalayır. Müdriklər sərhədlərdən məhz kənarda görüşürlər” (111, s. 56). Əsil mistik, əsil sufi və deməli, əsil ezoterik fərqlər və sərhədlər axtarmır, zahirlə batin, surətlə mənə onun üçün bir nöqtədə birləşir və eyni mənə kəsb edir. “Sufilik adi gündəlik zahiri həyatdan daxili reallığa – Allaha çatma yoludur. Həqiqətin belə ierarxik “qradasiyası ezoterizm nəzəriyyəsinə gətirib çıxarır” (121, s. 50). Bütün canlıların içərisində yalnız insan ilahi eşqə yetişib azadlıq əldə edə bilər. “Hər cür təyinlər azadlığı rəşəlləşdirir və onun məğzini öldürür. Azadlıq həyatdır, həyat isə özünün təcrübəsində dərk olunur. O, öz batini sirri ilə ağıl kateqoriyası üçün əlçatmazdır. Rəşəllist fəlsəfə azadlıq haqqında statik təlimə gəlib çıxır, ancaq azadlıq mahiyyəti etibarilə dinamikdir və dinamik üsulla da dərk oluna bilər... Azadlıq mövcudluğun irrasional sirri, həyatın və təleyin sirridir. Lakin bu o demək deyil ki, o tamamilə dərk edilə bilməz” (140). Hər kəs azadlığı idrak səviyyəsinə mütabiq dərk edir. Özünün metafizik ölçülərindən xəbərsiz olan insan cahilliyi, natamamlığı üzündən

azadlığı dərkətmə və ona canatma şansını əldən verir və bu səbəbdən də qorxu, əziyyətlər, məşəqqət çəkərək ömür sürür. İnsan fiziki ilə ruhani aspektlərini ahəngdarlığa çatdırarsa, daha qiymətli və əbədi olanı tapa bilər. Belə tapıntı – azadlıqdır, belə tapıntı idrak yolunun yüksəlişi ilə, özünüdərkən ali səviyyəsilə əldə edilir. İdrakın genişlənməsi ilə mikrokosmosla makrokosmosun harmoniyasını, vəhdətini dərkətmənin dərinliyi ilə əldə edilir ki, bu zaman insan özünün həqiqi mahiyyətini ruhi dolğunluğu ilə qavrayır, daha doğrusu, yaşayır. Hər şeyi, həyatın çoxcəhətliyini, kəsirətini Vahid Həyatda görə bilən insan Azaddır.

Yuxudan ayılma

Hər çür mənəvi “örtüklərdən” azad olma, illüziyalardan çıxma insan şəxsiyyətinin dərinliklərinə nüfuzətmə yoludur. Buna **yuxudan ayılma** da deyirlər. **Yuxudan ayılma** konsepti **əlkimya** konseptinin tərkib hissəsini təşkil edir, belə ki, **əlkimya** uzun sürən mənəvi transformasiya prosesinin bitkin formasını ifadə edərsə, **yuxudan ayılma** prosesin tərkib hissəsi olaraq daha çox başlanğıc formaya işarədir. Başlanğıc olsa da, o da mərhələli prosesdir. **Yuxudan ayılmanın** metafizik mənasının anlaşılması azadlıq kontekstində mümkündür. Nizaminin *qnoseoloji* görüşlərində **yuxu** metaforası ürəyin qəflətini, illüziyaların təsirində yaşama tərzini ifadə edir: “*O xoşbəxt adama ki, bəxt kömək edər, // (Yalnız) əməl vaxtı yetişənə qədər yata bilər. // Yaxşısı budur ki, yuxu ilə çarpışmasın, // Qoy yat-sın, amma lazım olan vaxtda oyansın. // Mənim yuxum çox*

ağır yuxu olsa da, // Başım bəxtdən xali olmamışdır. // Oyaq bəxtim mənə yardım edib, // Məni ağır yuxudan oyatdı. // Bundan sonra yaxşılığa doğru üz tutacağam, // Ürəyimi hər qəflətdən boşaldacağam” (46, s. 80); *“Sən o adamların arasında yuxuda olan bir şəxssən, // Müqayisə yolu ilə diqqətlə bax. // Yaranmışda öz həddini və miqdarını bil”* (41, s. 337).

Nəsiminin də görüşlərində **yuxu** anlayışı özünün həqiqi mahiyyətindən xəbərsizlik kimi dəyərləndirilməlidir: *“Bəxtimin günəşi doğduzu uyxudan oyandı, // Mə’nisi bu kim, dövləti-bidarımı buldum”* (39, s. 125). Özünüdərək istiqamətində əldə edilən biliklər qəlbin qidası sayılır. Əbu Həmid əl-Qəzali yazır: “Bilikdən xali olan ürək xəstədir və onun ölümü qaçılmazdır, lakin özü bunu hiss etmir, belə ki dünyaya məhəbbəti və məşğulluğu onu qavrama bacarığından məhrum edib..., həqiqətən, insanlar yatıblar və öləndən sonra ayılacaqlar” (61, s. 16). *Erix Fromm* həqiqi bilik haqqında belə deyir: “Nurlanmış Budda insanları oyanmağa və illüziyalardan azad olmağa çağırırdı. Peyğəmbərlər də insanları oyanmağa və özlərinə bütələr yaratdıqlarını dərk etməyə çağırırdılar. İsa deyir ki, yalnız həqiqət bizə azadlıq verir. Mayster Ekkart deyir ki, bilik hansısa müəyyən bir ideya deyil, o, insan hər cür örtüklərdən azad olaraq üryan və azad şəkildə həqiqətə toxunmaq və onu görmək üçün Allahın görüşünə qaçarkən əldə etdiyi bir şeydir. Marksa görə, illüziyaları ona görə dağıtmaq lazımdır ki, onları yaradan şərait məhv olsun. Freydin özünüdərək konsepsiyasına görə, qeyri-şüurunin həqiqətinə yol açması üçün illüziyalar (“rasonallaşdırmalar”) dağıdılma-

lıdır. Bu mütəfəkkirlər insanın azad olmasının qayğısına qalırdılar və onlar cəmiyyətdə qəbul edilmiş düşünmə stereotiplərini şübhə altına alırdılar” (108, s. 256).

Yuxudan ayılma Oldos Xakslinin söylədiyi illüziyalardan qurtulma (bax: 112, s. 71) deməkdir. Və belə proses mistik təcrübədə əldə olunur.

Mistik təcrübə yolu ilə mənəviyyatını arıdan, ruhi yüksəliş əldə edən, bir sözlə - yuxudan ayılan insana sufi, ezoterik, mistik, tantrik arif, qnostik və s. və i.a. deyirlər. Əslində onların necə adlandırılması önəmli deyil. Vacib olan odur ki, bu cür insanlar həqiqət haqqında biliklərin daşıyıcıları və bəşəriyyətin SOS signalına cavab verə bilən qüvvələridir. Həqiqəti bütün formalarda görə bilənlər əsil ezoteriklərdir, əsil mistiklərdir, əsil sufilərdir. Belə insanlar fərqlər və sərhədlər axtarmır, zahirlə batin, surətlə məna onlar üçün bir nöqtədə birləşir və eyni məna kəsb edir. Bütün canlıların içərisində yalnız insan ilahi eşqə yetişib azadlıq əldə edə bilər. Belə səviyyədə insanın necə adlandırılması onun özü üçün heç bir əhəmiyyət kəsb etmir. “Özünü necə adlandırmasından asılı olmayaraq, Ali həqiqət axtaran hər bir kəs, əslində, sufidir. Amma o, öz şəxsi nöqteyi-nəzərinə uyğun formada həqiqət axtarışında ikən çox zaman hər birinin öz nəzər-nöqtəsi olan müxtəlif insanların da həmin həqiqətin axtarışında olduğunu dərk etmək çətinliyi ilə üzləşir. Həqiqət axtarışı yolunda kimi az, kimi daha çox müvəffəqiyyət əldə edir. Bu, faktiki olaraq, sufinin nəzər-nöqtəsidir. Sufi daim anlamaq meyli ilə və başqalarını “özündən keçirib” qəbul etmək xüsusiyyəti ilə digərlərindən fərqlənir. Sufi, hər bir şəxsiyyətin həyatda

öz fərdi yolu ilə gedirsə də, bütövün sxeminə daxil olduğunu və nəticədə yalnız şəxsi yox, həm də ümumi yekun məqsədə nail olduğunu dərk etməyə can atır. Əgər insan həyatı dərk etməyə cəhd göstərsə və hər kəsin belə bir ideala istiqamətlənə biləcəyini etiraf etmək arzusunu bildirirsə, belə insanı sufi adlandırmaq olar. Əgər insan böyük ideala qarşı durursa, yaxud onun ifadəsini çətinləşdirməyə istiqamətlənsə, əgər canın məğzinə varıb məsləkdaşları ilə görüşəcəyini qəbul edə bilmirsə, onda o, İntəhasızın dərk olunması yolunda öz qarşısına sədd çəkir. Bütün inanclar həyatı görmənin yalnız aydınlıq dərəcələridir. Onların hamısı Həqiqət ümmanının hissələridir. Bu, düzgün anlaşıldıqca inanclar arasındakı həqiqi qarşılıqlı əlaqələri görmək asanlaşar, vahid böyük ümmanı görmək imkanı da genişlənər. Məhdudiyyətlər və sərhədlər insan həyatında qaçılmazdır; formalar və etiqadlar təbii və vacibdir, ancaq bununla belə, onlar bəşəriyyəti parçalayır. Müdriklər sərhədlərdən məhz kənarda görüşürlər” (111, s. 56). Şibli deyir ki, kim özünə sufi deyirsə, o hələ sufi deyil.

“Hər cür təyinlər azadlığı rasionallaşdırır və onun məğzini öldürür. Azadlıq həyatdır, həyat isə özünün təcrübəsində dərk olunur. O, öz batini sirri ilə ağıl kateqoriyası üçün əlçatmazdır. Rasionalist fəlsəfə azadlıq haqqında statik təlimə gəlib çıxır, ancaq azadlıq mahiyyəti etibarilə dinamikdir və dinamik üsulla da dərk oluna bilər... Azadlıq mövcudluğun irrasional sirri, həyatın və taleyin sirridir. Lakin bu o demək deyil ki, o tamamilə dərk edilə bilməz” (140). Hər kəs azadlığı idrak səviyyəsinə mütabiq dərk edir. Özünün metafizik ölçülərindən xəbərsiz olan insan cahilliyi, natamamlığı üzün-

dən azadlığı dərkətmə və ona canatma şansını əldən verir və bu səbəbdən də qorxu, əziyyətlər, məşəqqət çəkərək ömür sürür. İnsan fiziki ilə ruhani aspektlərini ahəngdarlığa kökləyə bilərsə, daha qiymətli və əbədi olanı tapa bilər. Belə tapıntı – azadlıqdır, belə tapıntı idrak yolunun yüksəlişi ilə, özünüdərkən ali səviyyəsilə əldə edilir. İdrakın genişlənməsi ilə mikrokosmosla makrokosmosun harmoniyasının, vəhdətinin dərkə əldə edilir. Belə dərkətmədə insan özünün həqiqi mahiyyətini ruhi dolğunluğu ilə qavrayır, o, həqiqi azadlığını yaşayır. Həqiqi azadlıq tapmaq *əlkimyadır*.

Qulağı halqalı qul / damğalı it

Mücahidlik yolunu tutan hər kəs xidmət yolunu tutmuş hesab olunur. Klassik ədəbiyyatda xidmət yolunda olmaq mənasında *qulağı halqalı qul olmaq, damğalı it olmaq* metaforik ifadələri verilir. Bu ifadələr bədiilik xatirinə işlədilməmişdir. Onlar “xidmət yolu”nun məğzini anlamağa kömək edir, özünü Allahın eşqinə həsr edən insanın öz “mən”inə yanaşma kredosunu anlamağa kömək edir. Bu metaforik ifadələr sədaqətli aşiqlik konsepsiyasını daşıyır. Bu ifadələrdə əsas semantik yük *qul* və *it* sözlərinə düşür. Bu sözlər semantik özək olaraq sinonim cərgə yaradır. Buna görə də onlar eyni referentə malikdir – özünü tamamilə Allaha təslim etmiş şəxs. Nəsimi deyir:

*Həm şəriət, həm təriqət, həm həqiqət, mərifət
Verdilər fitva bizə dər-məniyi-həlqəbəguş** (4, s. 339).

* həlqəbəguş – qulağı halqalı (qul)

Allaha xidmət yolunu tutan Nizami belə deyir: “Biz sənin damğanı daşıyıırıq və damğalı itlərinik // Şahlar şikara damğalı itləri (yəni başqa şahın itlərini) qəbul etməzlər // Yalnız Sən bizi qəbul edə bilərsən, çünki biz Sənin bağındanıq // Biz Sənin boynu bağlı qulunuq və damğalı itlərinik” (44, s. 23); O, xidməti insanın fəaliyyətində ən yüksək məqam kimi dəyərləndirir: “*Bəsirət sahiblərinin nəzərinə, // Xidmətdən gözəl əməl yoxdur*” (44, s. 118).

Xidmət insanı ucaldır. Bu fikri başqa cür demək daha doğru olar – “xidmət göstərməyə yalnız uca insanlar qadirdir”. “*Hünər yüyəni əlində olan hər kəs // Xidmət yolunda belinə kəmər bağlayıb. // Fələk ona görə (kainatın) başının taci olub ki, // Xidmət üçün öz bədənini kəməre çevirib*” (44, s. 118). Burada Nizami astronomik bilikləri vasitəsilə ezoterik düşüncələrini çatdırır. Fələk bizim qalaktikanın yüksək qatı hesab olunduğu üçün kainatın başının taci adlandırılır. Qalaktikanı həm kəmər kimi əhatə etdiyinə, həm də kainatın nizamlı sistemində müəyyən funksional struktur olduğuna görə Nizami fələk haqqında bütün kainata xidmət etmək mənasında “xidmət üçün öz bədənini kəməre çevirib”, – deyir. Ezoteriklər kainatı və onun bütün tərkib hissələrini, həmçinin orada baş verən hadisələri müəllim kimi qəbul etməyi, əldə olunan nəticələri dərs kimi qiymətləndirməyi məsləhət görürlər. Universalçı quru, maarifçi, mistik *Şri Satya Sai Baba* (1926-2010) təbiəti və onun bütün ünsürlərini müəllim kimi qəbul etməyin zəruriliyindən danışaraq yazır: “Kainat insan üçün ən yaxşı universitet, təbiət ən yaxşı müəllimdir. Müşahidəçi aqlının köməyi ilə o, çaylardan və təpələrdən, quşlardan və hey-

vanlardan, ulduzlardan, güllərdən və ağaclardan çox dərs götürə bilər. Ağac başqalarına kölgə salır, özü üçünə yox, başqalarına meyvə verir, özü isə onlardan istifadə etmir. Bitki gözəl güllər açır və insanlara sevinc bəxş edir, lakin özü bu gözəlliklərdən nəşələnir. Günəş daima aləmə həyat, işıq və enerji verərək fəaliyyətdədir. Bəyəm, o bunun əvəzində nəyə istəyir? Yox, o, nişkama karma – əvəzsiz fəaliyyət icra edir. Bunlar Təbiətin təmənnasız münasibətinə bir neçə gözəl misal və insan eqosu üçün gözəl dərslərdir. Əgər insan diqqətlə Təbiəti müşahidə etsə və ondan öyrənsə, çoxlu fəlsəfi dərslər əxz edə bilər ki, onlar insanın yaxşılığa dəyişilməsinə kömək edə” (118, s. 152).

Nizami arının xidmət yolunu nümunəyə çəkərək deyir: *“İşıq xacəsi olmağı (ağa olmağı) şam // Arının xidmət kəməmindən tapmışdır”* (44, s. 118). İnsanlara işıq bəxş edən şamın xidmət etməyi arıdan öyrəndiyini deməklə Nizami insanlar üçün qiymətli qida maddəsi – bal hazırlayan, lakin ondan özü üçün istifadə etməyən arını xidmət etalonu kimi qiymətləndirir. Həqiqətən, xidmət dedikdə yalnız təmənnasız fəaliyyət nəzərdə tutulur. “Xidmət eqoizmə qarşı ən gözəl dərmandır, ona görə mümkün olduğu qədər həyatınızı xidmətdə keçirin ki, ağrı və acılardan azad olasınız” (118, s. 153). *“Xidmət surəti insanlığın surətidir, // Xidmət etmək insan şərəfidir”* (44, s. 118). “Xidmət əhli öz yerini başqasına verməyi, əvəz gözləmədən ehsan etməyi, başqasından gələn şeylə (özünü atıb) yenə başqasına yardım etməyi üstün tutur” (48, s. 40). Humanistlik, insən-pərvərlik və Tanrı sevgisi ideyalarını təbliğ edənlərin şüarı belədir: “Hamını sev, hamıya xidmət elə”. Bu şüar insanı

kamilliyə aparan yolun, yaşayış tərzinin tezisidir. İnsan əgər etdiyi yaxşılığı kiminsə nəzərinə çatdırırsa, bu barədə danışarsa, belə hərəkət xidmət yox, təmənnalı fəaliyyət hesab olunur. Xidmət yolunu tutmağın çox böyük hikməti var. Xidmətin, əl tutmağın kəraməti haqqında Nizami belə deyir: *“İstəyənlərə xəlvəti bir şey ver, // Çünki Allahın razılığı şeydən yaxşıdır. // Verilən şey nəzərlərdən gizlin olsa, // Göydən enən bəlalara hasar olar”* (42, s. 525). Şeyx Nizaminin öz tələbələrinə – oxucularına verdiyi tövsiyəsi əvəzsizdir. Bütün müridlər müridlərinə xidmət yolunu tutmağı məsləhət görürlər, bu, ruhani saflaşma “prosedurası”nın birinci və vacib şərtidir.

Qəsr / vadi

Mistik təcrübələri əks etdirən əsərlər çoxdur. Harada yaranmasından asılı olmayaraq, yəni hansı mistik ənənənin, məktəbin, cərəyanın nümayəndəsi tərəfindən yaradılmasından asılı olmayaraq, onların hamısında rəmzi, metaforik dillə mistik yolçuluğun məqamlarından söhbət gedir. Həm Qərb, həm də Şərq ezoterik ədəbiyyatında eşq yolçuluğu zamanı insanın müxtəlif səviyyələrdə keçirdiyi rəngarəng ekspressiv – psixoloji vəziyyətlər metaforik formada təsvir edilir. Təsəvvüfdə belə səviyyələr məqam adlanır. Yolun əvvəlindən başlayaraq sonuna qədər yolçu müxtəlif məqamlardan keçərkən irrasional biliyin yeni səviyyələrini əldə edir. Hər mistikin irrasional bilik əldə etmə yolu fərdi, digərlərindən fərqlidir. Ona görə də müxtəlif mənbələrdə məqamların çox fərqli sayları verilir. Məsələn,

Şəqiq əl-Bəlxi dörd məqamın, misirli Zu-n-Nun səkkiz, Yəhya ibn Müəza (...-872) yeddi məqamın, Kuşəyri “Risalə”sində 50 məqamın, Ənsari 100 məqamın adını çəkir (121, s. 140). Nə qədər fərd var, o qədər də fərdi təcrübə var. Mistik təcrübələrin məqamları nə qədər müxtəlifsaylı olsa da, onları bir cəhət birləşdirir – hamısı üçün yeddi əsas məqamdan keçmək vacibdir.

Hər məqamın – dayanacağın öz keyfiyyətləri, xüsusiyyətləri var. Yolçu bir-bir məqamlara çatdıqca yeni-yeni ruhani keyfiyyətlər qazanır. Hər dayanacaqda əldə etdiyi keyfiyyətlər onu məqsədinə yaxınlaşdırır. Yeddinci məqama çatanda paradoksal vəziyyət yaranır – eşq yolçusu bu məqama qədər əldə etdiyi bütün keyfiyyətləri, atributları itirərsə, 7-ci məqama daxil ola bilər, daha dəqiq desək, 7-ci məqamın halını yaşaya bilər. Burada 7 rəqəmi təsadüfi mahiyyət daşımır. Ezoterik təlimlərdə, o cümlədən, təsəvvüfdə yeddi – bitmiş faza, tam bir dövrüdür. Bu həm də təbiət, kainat qanunlarında özünü göstərir ki, bunun da mənası var. Rəqəmlərin, daha doğrusu, natural ədədlərin mistik mahiyyəti ilə məşğul olan ezoteriklər bu sahədə əldə etdikləri bilikləri gizli saxlayırdılar, lakin rəqəmlərin kainatla, yaradılışla, kosmosla əlaqəsini və ahəngdarlığını hər zaman əsərlərində rəmzlərlə tərənnüm edirdilər. Bu sahədə ən böyük uğurlar Pifaqora aiddir. O deyirdi ki, hər şey rəqəmlərlə əlaqəlidir (97, s. 189).

Ezoterik ədəbiyyatda, o cümlədən, sufi ədəbiyyatında 7 məqam obrazlı şəkildə 7 qəs, vadi, tağ adlandırılır. Bu haqda ilk sufi mətni IX əsrə aid edilir. Bu, Bağdadlı Əbu'l-Hüseyn Nurinin “Məqamət əl-qülub” əsəridir. Traktatda

Nuri yeddi konsentrik **qəsr** alleqoriyasından istifadə edərək canın Allaha yönəlməsi yolunu təsvir edir. Nuri möminin qəlbinin **qəslərini** təsvir edərək göstərir ki, Allahı tanıyanların qəlbində yeddi **qəsr** var. Allah möminlərə bu **qəsrlərdə** yaşamağı əmr etdi, şeytan kənarda qaldı. Sonra müəllif müxtəlif rənglərdə olan **qəsrlərin** simvolizə etdiyi keyfiyyətlərdən danışır (150).

Qəsr metaforasından həm Şərq, həm də Qərb mistik ənənələrində istifadə edilib. Məsələn, XVI əsrdə İspaniyada yaşamış Avilli Müqəddəs Tereza özünün mistik təcrübəsini “Daxili qəsr” əsərində (135) təsvir edir. Yeddi mənzilin – daxili qəsrin can evinin otaqları kimi insanın ruhani təkamülünün mərtəbələri olduğunu və bunun gözəlliyini və möhtəşəmliyini dərk etməyin çox çətin olduğunu deyən müəllif yazır: “Canı, cənnətdə olduğu kimi, çoxlu otaqları olan bütöv almaza, yaxud da şəffaf kristala bənzətmək olar. Axı, haqq yolçusunun canı cənnətə bənzəyir, Allahın yaratdığı mənzilə... Canımızın qüdrətli gözəlliyini və genişliyini müqayisə etmək üçün heç bir şey tapa bilmirəm. Həqiqətən, ən kəsərli ağıl belə onu dərk etmək iqtidarında deyil, eynilə Allahı dərk edə bilmədiyi kimi. Belə ki, onun dediyinə əsasən, o bizi öz obrazına və özünə uyğun şəkildə yaradıb. Əgər bu belədirsə, qəsrin gözəlliyini anlamağa can atmaq mənasızdır. Yaradılmışların Yaradandan fərqləndiyi kimi, o da Allahdan fərqlənir. Amma Allah deyib ki, canı öz obrazına uyğun yaradıb, ona görə də onun məziyyətini və gözəlliyini dərk etmək bizim üçün çox çətindir” (135, s. 3).

XII əsrdə yaşamış sufi şair Fərid əd-Din Əttar “Mən-tiq ət-təyr” adlı məşhur epik poemasında məqsədini çatdırır

maq üçün **vadi** metaforasından istifadə edir. Eşq yolçusunun çox ağır, çətin və təhlükəli yolda yeddi vadidən keçdiyini söyləyir və hər vadinin adını və keyfiyyətlərini verir. (1. Tələb; 2. Sevgi; 3. Mərifət; 4. İstiqna; 5. Tövhid; 6. Heyrət; 7. Fəna). Aydın məsələdir ki, **yeddi vadi** alleqorik fiquru yeddi məqamın simvolik obrazıdır.

Yolun axtarışdan başlanan birinci məqamı tövbənin, daxili təmizlənmənin, axtarışın, dünyadan və dünyəvi ləzzətlərin hökmranlığından təcridin başlanğıcıdır. Bu məqamı tövbə də adlandırırlar. Birinci vadidə çox əziyyətlərə tuş gələn yolçuya çətinlikləri dəf etmək üçün səbir lazımdır. Əgər bu vadidə yolçu səbir göstərüb axtardığının izinə düşə bilərsə, ikinci məqama – sevgi vadisinə qədəm qoya bilər. Yolçunun ürəyi sevgi alovundan od tutub yanır. Ağrı bu vadidə hərəkətverici qüvvədir. Sevgi alovu yolçunun idrakını, əqlini, məntiqini əlindən alır, özünü özünə unutturur. Bu yolla gedərək yolçu mərifət məqamına, daha doğrusu, mərifətə yetişmə çoxpilləli proses olduğu üçün mərifətin ilkin səviyyəsinə çatır. Bu məqamda yolçunun daxili gözü açılır, əvvəllər qaranlıq görünən şeylər aydınlaşır, müharibədə sülh, ölümdə əbədi həyat görünür, dərin sirlərin üstü yavaş-yavaş açılır. Dördüncü vadini Əttar “istiqna” adlandırır. Bu məqamda yolçu daha çox daxili müstəqillik əldə edir, yəni maddi aləmlə bağlılıqları daha çox zəifləyir, Allah naminə öz “mən”indən uzaqlaşır. Beşinci vadi “tövhid” adlanır. Yolçunun uzun müddət etdiyi zahidliyi və daxili transformasiyası nəticəsində fərqlər və müxtəlifliklər yox olur və hər şey vahidə çevrilir, yəni hər şeyin Vahidin təcəllisi olduğu yolçuya bəlli olur. Əlişir

Nəvai “Lisan ət-təyr” əsərində bu vadinin xüsusiyyətlərindən danışarkən onun şahmat oyununa bənzədiyini söyləyir. Oyunun əvvəlində şahmat taxtasında tam qanunauyğunluğun hökm sürdüyü heyrət ediləcək qayda vardı. Oyun bitən kimi taxtanı sanki qaldırırlar, bütün fiqurlar qarışır, qayda pozulur və şah piyadanın yanında yerləşir (67, s. 411). Altıncı vadi “heyrət” adlanır. Burada eşq bütün dolğunluğu ilə yolçunun qəlbini elə alır ki, o, heyrətə gəlir, hisslərin qeyri-adiliyi onu heyrətləndirir. Mistik şairlər əsərlərində daha çox bu məqamın təsvirini verirlər. Ürəyin eşq odunda yanması, vüsala can atan aşiqin ah-fəğanı, həsrəti klassik qəzəlin əsas mövzularındandır. Eşq hissi artıq aşıqla məşuqun arasında səddə çevrilir. Bunun üçün yolçu səddi aradan götürməyə çalışır və yeddinci vadiyə can atır. Bu məqam “fəna” adlanır. Burada aşiq ilə məşuqun arasındakı maneə – eşq götürülür və mistik birləşmə aktı baş verir. Əslində, bu yola “mərifət yolu” da deyirlər. Çətinliklərdən keçərək hər şeyini itirən mərifət yolunun yolçusu fəna məqamında özünü də “itirərək” mistik sevgilisinə qovuşur. Belə mistik nikah təsəvvüf fəlsəfəsində Vəhdəti-Vücuda adlanır. Burada eşq yolçuluğunun I silsiləsi – Allaha doğru səyahət (seyr ila-Llah) başa çatır.

Vətən

Mistik aşıqın sonuncu məqamda gəlib yetişdiyi vəhdət yaşantısı ona həqiqi “vətən” hissiyatını dərk etdirir. Haqqa qovuşma vətənə qayıtmadır ki, bu da fəna fi-Llah mərtəbəsində (7-ci məqamda) baş verir. Ona görə deyirlər ki,

sufinin son mənəvi məkanı “vətən” adlanır (9, s. 85). Bütün ilahi eşq aşiqləri üçün maddi dünya qürbətdir, hər bir yaradılanın əsil vətəni Yaradanı ilə birlik “məkanı”dır. Nəsimi belə deyir:

*Səndən olalı ayrı mən, halımı gör, şikəstəyəm,
Qürbətə düşmüşəm qərib, ah nidəm, nidəm, nidəm?*
(39, s. 167)

Füzuli şikayət edərək öz əhvalını belə təsvir edir:

*Yar kuyindən cida heyranam öz əhvalıma,
Bu bəlalı qürbətə doğma diyardan düşmüşəm*
(17, s. 328).

İnsanın doğulması təsəvvüfdə ilahi dərğahdan ayrılıb mülk aləminə düşməsi kimi təsvir olunur ki, bu da uyğun olaraq **vətən** və **qürbət** metaforaları ilə ifadə edilir. “Ancaq bədən, yəni kəsərət aləmi ondan ötrü qəriblik diyarı, hicran məkanıdır. Əslində ruh bədən qəfəsində həbs olunur. Öz əslindən ayrılmağın möhnət və acısını, ayrılıq əzabını yaşamalı olur. Maddi dünyada bədənənin toruna, tələsinə düşür” (6, s. 40).

Füzuli insanın doğulmamışdan əvvəlki vəziyyətində xoşbəxt və asudə olduğunu iqrar edərək (Platonun ruh haqqında fikirlərinə uyğunluğu görünür¹) dərd və əziyyət-

¹ Platon fəlsəfəsində can eydosdur (*eydos* – yunan. obraz, görünüş, sima), qeyri -maddi, əbədi və yox olmayan cövhərdir, o, maddi bədənədən fərqli olaraq, ölümsüzdür.

lərlə dolu olan maddi dünyanı tərk edib vətənə qovuşmaq arzusu ilə yaşadığını deyir.

*Mənim asayişimə qibtə ilə baxdı fələk,
Bu cahana gətirib, dərd oduna yaxdı fələk.
Canım aşüftə, asiri-dili-şeyda oldu,
Cismim avarə, düçari-qəmi-dünya oldu.
Ruhumu vəsvəseyi-şövqi-bədən sarsıtdı,
Gözdə görmək həvəsi get-gedə peyda oldu*

(21, s. 173).

Füzulinin bir şeirindən (tərkibbənddən) gətirdiyimiz bu parçada insanın doğulması – canın cismə köçməsi təsvir olunur. Can (nəfs) öz vətənindən ayrıldığı üçün dərdə düşüb, dəlicəsinə vurğun vəziyyətdə eşqin əsiri kimi əziyyət çəkir; fiziki bədən dünyaya meyillidir, ona görə də qəmə düşəndir; ruh bədənə bağlandığına görə tərəddüd içindədir; ilahi zərrə Vəhdət vadisindən ayrılıb kəsərat (çoxluq) aləminə düşəndə (nasut aləminə düşüb fiziki bədəndə doğulanda) bəsirət gözü ilə deyil, fiziki gözlə görmə aktuallaşır. Bu zaman fiziki bədənə və onun vasitəsilə fiziki aləmə bağlılıq yaranır, bağlantıdan irəli gələn problemlər, sıxıntı və əziyyətlər yaşanılır və bu, fiziki aləmin qanunudur. Ona görə də Füzuli “gözdə görmək həvəsi get-gedə peyda olur” misrası ilə insanın dünyaya bağlandığını, bəsirətliyini itirdiyini, öz mənşəyini – ruhunu, canını və gəldiyi yeri – vətənini unutduğunu deyir. Burada canla bədən ziddiyyətli

Burada haşiyəyə çıxaraq Rumidən bir beytə nəzər salmaq olar: mövqeləri üzə çıxır – iri nur aləmi, o birisi ma-

teriyanın qaranlığı. Bu səbəbdən can maddi bədənənin içində sıxıntı keçirir. Rumi bu ziddiyyəti belə təsvir edir:

*Canların qidası eşq, ruhlarınsa ac olmaq,
Bu münasibətlə tən siqlətindən* qurtulmaq*
(123, s. 10707).

Burada can, ruh və fiziki bədən tənəsübü çox sadə və aydın şəkildə göstərilir. Füzuli şeirin davamında dünyaya bağlanmasından, dünyəvi sevgisindən və bunların nəticəsi olaraq çəkdiyi cövr və məşəqqətdən danışır, dövrün təsəvvüf fələsəfəsinin dünyaya xarakterik münasibətindən çıxış edərək deyir:

*Surəti-zahirə bənd olma, o fanidir, bil,
Əbədiyyət ara, ver surəti-mənayə könül!*

Ona edilən nəsihətdən düzgün nəticə çıxaran Füzuli belə deyir:

*Bu nəsihət meyi çün etdi məni məstü xumar,
Qırdım hər qeydi ki, insani cəhanə bağlar.
Dənizə batdım, önümdən çəkilib getdi sərab,
Büt mənim öz bütüm idi, o bütü qıldım xar.*

(Burada Füzuli öz cismini fəna etdiyini deyir – M.A.)

*Batili tərək edərək, həq yolunu tutdum mən,
Ölü ikən dirilib, aləmə gəldim təkrar.
Yaşamaqçın mən o eşqin ətəyindən tutdum*

* siqlət – sıxıntı, iztirab

*Ki, əlim getsə də, daim o ətək əldə qalar.
Fani aləmdədir hər qüssə, yəqin oldu mənə.
Talibəm mülkibə-qayə, nə qədər ömrüm var*

(21, s. 178).

“Mistik aşiq mülki-bəqaya çatdıqda qəm-qüssədən azad olub asudə yaşayır, çünki ora canın əsil vətənidir” (86, s. 138). Məşhur “Pənbeyi-daği-cünun içrə nihandır bədənim” misrası ilə başlanan qəzəlinin son beytində Füzulinin haranı vətən adlandırması aydın olur:

*Edəməm tərək, Füzuli, səri-kuyin yarın,
Vətənimdir, vətənimdir, vətənimdir, vətənim!*

Yarın səri-kuyi mistik aşıqlərin can atdığı yüksək aləmin, İlahi dərğahın – Lahut aləminin metaforik ifadəsidir ki, o da özündə “vətən” anlayışını ehtiva edir.

Nizami doğulmamışdan əvvəl ruhunun mövcud olduğu məkanı **ev** adlandırır: “*Mən əvvəldən evdən heç bir şey gətirmədim, // Sən bilirsən ki, nəyim var hamısı sənindir*” (42, s. 27).

Hər bir insanın təhtəlşüurunda vətən həsrəti “yadır”. Mistik aşiq özünün ilahi aspektini üzə çıxardığı, real mahiyyətini anladığı üçün onda “vətənə qayıtmaq” arzusu aktuallaşır. Belə arzu əsas məqsədə, güclü yangıya çevriləndə o, həqiqi aşiq kimi çətin və əziyyətli yolu mərhələ-mərhələ dəf edərək vətənə yetişə bilir. Doğma yurdunu, ölkəsini, inanc və əqidəsini qorumaq üçün canlarını fəda edən insanların həyat yolunu işıqlandıran “Həqiqət üs-süəda” əsərini araşdıran f.e.d. Z.Quluzadə yazır: “Öz ideyaları, imanları uğrunda edam olunanları, canlarını fəda edənləri

müəllif (Füzuli – M.A) şəhidlər – iman uğrunda öldürülmüş əzabkeşlər yox, əksinə, xoşbəxtlər adlandırır. Xoşbəxtliyin rəhni isə möminlərin dünyəvi əzabları deyil, onların Allahla görüşü, Adəmin günahlarına görə qovulduğu “vətənə”, cənnətə qayıtmalarıdır” (86, s. 138).

“Yeddi gözəl” əsərində Bəhram şahın yeddinci çadırdakı əyləncəsindən sonra dövlət işləri ilə məşğul olması mistik yolçunun sonuncu mənzildə – yeddinci məqamda tam transformasiya keçib mənəvi-ruhi kamillik qazandıqdan, arif səviyyəsini əldə edib Haqa qovuşduqdan sonra dünyəvi işlərə qayıdaraq, dünyəvi borclarını verməsi və buraxdığı səhvləri düzəltməsi, ədaləti bərpa etməsi ruhi təkamül dairəsinin qapanması kimi çox mühüm aktın icra edilməsidir. Yalnız (konkret insanın həyatı ilə bağlı) bütün problemlər həll olunduqdan sonra mərifət sahibi maddi dünyanı tərk edə bilər. Bəhram şahın sonuncu dəfə ova çıxıb mağarada sirli yox olması səhnəsində onun bu dünyadan getməsi təsvir olunur. E.Ə.Bertels bu barədə yazır: “Bəhramın həyatının sonu – müəmmalı yox olması gözlənilməzdir və bu hadisəyə şair heç bir şərh vermək istəmir. Bu epizod “Şahnamə”də Key-Kavusun yox olmasını xatırladır. Sasani salnamələrində, görünür, belə rəvayət olmayıb. Güman etmək olar ki, Bəhramın ölümü haqqında heç bir yazılı mənbələrdə qeyd olmamış, ya da bizə gəlib çatmamış rəvayətin versiyaları Nizamiyə məlum idi” (65, s. 341). Nizaminin açıqlama vermək istəmədiyi şey yalnız mistiklərin anladıqları bir məsələdir. Onun Bəhramın dünyadan qeyri-adi tərzdə getməsinin – qeyb olmasının təsvirində gizlədiyi sakral mənəni açmağa dilin qüdrəti çatmır.

Yalnız onu deyə bilərik ki, Vəhdətə qovuşan mistiklərin bio-enerji dalğalarının tezliyi çox yüksək həddə çatır, bu, onların ən *yüksək aləmlərə** köklənməsini təmin edir. Əslində, kamil insan olmaq çox yüksək tezlikli bio-enerji dalğalarına malik olmaq deməkdir. Burada Eynşteynin “nisbilik nəzəriyyəsi” yada düşür: kütlə enerji formasıdır və o, yəni kütlə enerjiyə çevrilə bilər. Bu nəzəriyyəyə görə,”cismın sürəti artdıqca onun enerjisi artır, kütləsi isə artmır və işıq sürətinə çatdıqda cisim materiyanın görünən maddi formasından tamamilə enerji (görünməyən) formasına keçir (50, s. 120); cismın sürəti işıq sürətinə çatdıqda onun kütləsi sıfıra bərabər olur, yəni o, qeyb olur” (50, s. 111).

* Bəşəriyyətə məlüm olan ən qədim yazılı abidə “Vedalar”da sonsuz sayda məskunlaşmış aləmlərdən danışılır. Quranın 1-ci surəsinin 1-ci ayəsi belə başlayır:”Həmd olsun Allaha – aləmlərin Rəbbinə”. Sonsuz aləmlərin mövcudluğuna münasibət bütün dini-fəlsəfi cərəyanlarda, qədim xalqların inanclarında, bir çox filosofların, o cümlədən, qədim yunan fəlsəfi sektorlarının görüşlərində yer alıb. Fransız astronomu və yüzlərlə elmi-populyar əsərlərin müəllifi Kamil Flammarion Epikür məktəbi nümayəndələrinin məskunlaşmış çoxsaylı aləmlər təlimini təbliğ etdiklərini deyir və özünün “Məskunlaşmış aləmlərin çoxsaylığı” (S.-Peterburq, 1896) əsərində yazır: “Yer kürəsini sonsuz fəzada yeganə məskunlaşmış aləm saymaq nəhəng tarlada cəmi birçə sünbülün bitməsinə inanmaq qədər ağılsızlıqdır” (s. 25); “Aləmlərin çoxsaylı olması doktrinası nəinki elmi tədqiqata cəlb edilə bilər, həm də bu, bütün astronomic biliklərin bilavasitə nəticəsi olaraq kainat fəlsəfəsinin mərkəzidir və bu fəlsəfədə həyatın əbədiyyəti və onun Yaradıcısının əzəməti heç bir şeylə müqayisə olunmayan parlaqlığı ilə təzahür edir. Bu doktrinada intellectual tərəqqinin elementlərindən birinin olduğunu təsdiqləyərək biz bütün qüvvəmizi onun öyrənilməsinə sərf etmişik və elə əsaslı faktlar üzərində qurmağı qərara almışıq ki, heç bir şübhə və inkarlar onu sarsıda bilməsin” (s. 12).

Bəlkə Bəhram şahın dar mağaraya girdikdən bir müddət sonra mağarada, Nizaminin açıqlama vermək istəmədiyi gizli yoxolması elə bu idi?! Tarixə nəzər salsaq, görürük ki, sufi aqioqrafiyalarında (mömin şəxslərin həyatını təsvir edən mənbələr) və bir çox digər mənbələrdə belə faktlar var*.

Bəhramın mağarada yox olması faktı haqqında ancaq onu deyə bilərik ki, mistik aşiq eşq yolçuluğunu başa vurduqdan və dünyəvi işlərini axıradək yerinə yetirib qurtardıqdan sonra, bir sözlə, dairəni qapadıqdan sonra son vəzifəsini icra edir – o, əsil Vətəninə qayıdır!

Həbsxana / tikanlı tor

Fiziki aləmi simvolizə edən *qürbət* metaforası ilə yanaşı, klassik poeziyada aktiv işlədilən *həbsxana / tikanlı tor* metaforası da vardır. O, nəfs özbaşınalığının cövlan etməsi üçün əlverişli meydan olan maddi dünyanı simvolizə edir. Bu metafora *aksioloji* funksiya daşıyaraq dünya – insan münasibətlərinin ezoterik səviyyədə mahiyyətini dəyərləndirir. Nəfs insanı materiyanın hökmranlığında saxlamaqla onun məənəviyyatını, şəxsiyyətini əzir, özünün köləsi edir. “*Ağıllı adam həbsxanaya düşdükdə // Qaçmaq üçün bir yol axtarar, // Sən axı dünya həbsxanasındasan! // Bir yol axtar, yolu bilirsən axı!//Bu işin dərinliyi tapıla-*

* Məşhur Cənubi Amerika yazıçısı ixtisasca antropoloq olan Karlos Kastaneda özünün dərin ruhi transformasiya, introspektiv təcrübə yolundan danışdığı avtobioqrafik on bir cildlik əsərində (“Əlahiddə reallıq”. Moskva,”Sofiya”, 1998) belə təcrübəni təsvir edir .

sıdır. // *Bu yükün ağırlığına qatlaşılmalıdır! // Ürəyin qüdrəti, gözün nuru, // Boş yerə yaranmamışdı*” (43, s. 249); “*Bu torun halqaları gözlüklərində//Qər q olmaq qorxusundan əl-ayaq çalıram // Çalışıram ki, bu tikanlı tor- dan // Murdar deyil, mərdliklə çıxam*” (43, s. 212). Möv- lana deyir:

Ruhunuza dünyanı həbsxana biliniz.

Yıxıb bədən həbsini, ruhən siz yüksəliniz (123, s. 523).

Marağalı Əvhədi yazır: “*Mal-dövlət əsiri olduqca, bil, sən, // Heç vaxt bu quyudan çıxma bilməzsən*” (36, s. 162). Burada dünya mənasında **quyu** metaforası işlənmiş- dir. Dünyanın ruh üçün həbsxana olması ideyası Platondan gəlir. “Fedon” əsərində o, müəllimi Sokratın dili ilə dün- yanını canın (nəfsin) həbsxanası adlandırır. Onun üçün ye- ganə həqiqi reallıq əbədi *ideyalar(eydos) aləmidir* ki, can oraya fəlsəfənin köməkliyi ilə çata bilər.

Zülf / Saç / Hörük / Tel

Mövcud olanlar, bütün əksliklərlə birlikdə, əslində, vahid həyat adlandırılan sonsuz ümmanın tərkibidir, möh- təviyyatıdır. Fizikada bu, *vahid sahə* adlanır. Filosoflar ba- zısdən çıxış edərək *ümumvəhdət fəlsəfəsini* yaradıblar. Va- hidliyi dərk edən insan ümmanın həyatı ilə var olan damla kimidir. “Həqiqət ondan ibarətdir ki, bütün insanların mövcudluğu vəhdətdədir. Biz hamımız vəhdətdə mövcu- duq, eyni enerjiden istifadə edirik. Hamımız, sadəcə, ener- ji kütləsinin vahidləriyik – ora-bura vurnuxan neytronla-

rıq”. (115, s. 51). Bütün yaradılışın enerji səviyyəsində bir-birilə bağlılığı, bir-birinə nüfuzu, qarşılıqlı keçidi, həm də bütöv, bölünməz tamlığı vahid həyatın daxili strukturu-
dur. Daxili struktur kvant səviyyəsidir. Bu gün kvant me-
xanikasında bütün kainat bütöv kvant sistemi kimi öyrəni-
lir (91, s. 137). Vahid həyat fəlsəfəsi bütövlükdə Universal
enerji konsepsiyasına dayaqlanır. Görkəmli italiyalı fizik
Qabriyel Venesianonun 1970-ci ildə kəşf etdiyi “*Kvant
simlər nəzəriyyəsi*” universal enerji konsepsiyasını elmi
cəhətdən təsdiqləyir. Vahid sahənin və ondan intişar etmiş
ümumvəhdət fəlsəfəsinin əsasında duran bu konsepsiyanın
lakonik elmi modeli belədir – bütün fundamental hissəcik-
lər və onların bir-birinə fundamental təsiri ultramikrosko-
pik kvant simlərin titrəyişi və bir-birinə təsiri nəticəsində
yaranır. Ultramikroskopik kvant simlərin kəşf olunması
materianın, zaman və məkanın strukturuna daha dərin nə-
zər salmaq zərurətini yaradır və kainatın vəhdətinin sirrinə
açıqlıq gətirir. “Kvant mexanikasının yaradıcıları N.Bor
və V.Heyzenberq Şərq dünyagörüşü ilə kvant mexanikası-
nın fəlsəfəsi arasındakı oxşarlığa diqqət yetirirdilər. Müa-
sir elm adamları hesab edirlər ki, ən yeni elmi ideyalarla
Şərq müdrikliyi arasındakı analogiyalara marağın artması,
hər şeydən əvvəl, dünyanın bütöv mənzərəsini yaratmaq
cəhdidir, yəni idrakın yeni paqadiqmasını formalaşdırmaq-
dır” (143). Elmi ədəbiyyatda istifadə edilən *kvant simləri*
metaforası kəşfin mahiyyətini çatdırmaq işinə və elmi ter-
minologiyanın zənginləşməsinə xidmət edir.

Şərq müdrikləri ümumvəhdətin əsasını təşkil edən
enerji konsepsiyası məsələsinin üstündən adlayıb keçmə-

yiblər. Bütün dövrlərdə ezoterik dünyagörüş sahibləri bu problemlə məşğul olmuş və ontoloji yanaşmada varoluşun dərin qatlarına, müasir terminologiya ilə desək, kvant səviyyəsinə nüfuz etmişlər. İbn əl-Ərəbi yazmışdır: "Bütün mövcudatda elə bir varlıq, elə bir hissəcik yoxdur ki, səninlə (*Allahla – M.A.*) onlardan sənə və səndən onlara uzanan incə bağlarla (rəqaiqlərlə) birləşməmiş olsun" (77, s. 37). İşraqilərin emanasiya doktrinası universal enerji konsepsiyasının ifadə formalarından biri kimi qəbul oluna bilər. "Kvant enerjisi – maddi mühiti 100 faiz təşkil edən təməl (materiya yaradan) maddi hissəcikdir. Kvantlar bölünməz eynitipli hissəciklər olaraq dəyişməz maddi vahidlərdir. Qeyri-struktur obyektlər olan kvantlar bir-birlərilə bir-başə təmas mövqeyində olaraq həcm dəyişikliklərinə məruz qalmır və bu, onlarda təzahür olunan məkan xarakteristikasının ayrılmaz cəhətidir. Kvant qeyri-struktur obyekt olaraq maddi təzahüründə çəkisiz olur, lakin bütün maddi şeylər kimi həcmə malik olur. Kvant qeyri-struktur olduğu üçün bölünür" (155).

Poetik söz ustadları universal enerji ideyasını metaforanın vasitəsilə təqdim edirlər, çünki insanın empirik təcrübə çərçivələrini aşan biliklərin ifadəsində metafora yeganə vasitədir. Elmi termin kimi işlədilən *kvant simləri* termini elmi metafora kimi vahid həyatın dərin, lətif strukturunu ifadə edir. "Tədqiqatçılıq poeziya üçün yad məqsəd deyil və o, (*poeziya – M.A.*) da elm kimi pozitiv faktlar kəşf etmək iqtidarına malikdir (95, s. 72). Belə pozitiv faktlardan biri *kvant simləri* konsepsiyasının bədii dillə çatdırılması üsuludur, yəni konseptual metaforanın tapıl-

masıdır. *Yarın silsilə zülfü/ yarın saçı / yarın hörükləri* ifadələri yeddi əsr əvvəl enerji telləri anlayışının mümkün təsviri ifadəsi üçün istifadə edilən əlverişli metaforalardır. Kvant mexanikası yaranmasaydı, bu metaforaların anlaşılması mümkün olmazdı.

Poetik nümunələrin allegorik şərhində metaforaların məna diapazonu genişlənir, yeni məna qatları açılır. Müasir elmi baxış müstəvisində bu metaforaların *evristik funksiyası* ortaya çıxır. Burada metafora sahələr (elmlər)arası elmi biliklərin integrasiyasına şərait yaradır. *Zülf* metaforasında beytin məna yükünün kodlaşdırılmasına diqqət yetirək. Nəsiminin deyir:

*Vəhdətin sirri, qırılmaz silsilə yar zülfüdür,
Mən bu zülfə bağlıyam, etməz rəha*, xoşdur mənə*
(39, s. 414).

Müasir fiziklər kvant aləminin təsvirini *simlər* metaforası vasitəsilə verirlərsə, Nəsimi bunu *silsilə zülf* metaforası ilə edir. Kvant səviyyəsində bütün yaradılış eyni strukturdadır, yəni vahid kvant sahəsindədir. *Zülfə bağlı-luq* kvant simlərinin fasiləsizliyini ifadə edir və bundan “çıxmaq” qeyri-mümkündür. Nəsimi belə bilik səviyyəsinə çatmasının səbəbini göstərir:

*Əhli-dünya tək nə dövlət, nə də dinar istəram,
Bir fəqirəm möhtəşəm, fəqrü-fəna xoşdur mənə*
(39, s. 414).

* rəha – qurtulma.

Adi insanların arzuları Nəsimi üçün tamamilə yaddır, çünki o, eşq yolunda fəqirlik qazanaraq fəna fi-Llah mərtəbəsinə yüksəlib. Həqiqi möhtəşəmlik fəqirlikdə əldə olunur. “Fəqr bir şeyi olmayan, yəni heç şeylə maddi aləmə bağlanmayan, fənafillah olana deyərlər. Həqiqətdə fəqir elə bir şəxsə deyərlər ki, o fəqir vasitəsizdir, yəni onun bixud və ya fənafillah olması üçün digər varlığın və yaxud başqa bir aləmin əlaqəsi lazım olmayıb, yalnız o özünün mücərrəd və pak ruhu və ixlası ilə fəqirliyə nail olur və fənafillah mərtəbəsinə yetişir. O fəqirin vücuduna şölələrin rabitəsi vardır, yəni ilahinin əks etməsinin şölələri onun varlığına rabitə və onu ilahi varlığa qovuşdurandır” (16, s. 158). İlahi nura yetişən, dünyanın sirlərinə vaqif olur. “Ən yüksək pillə – ilahi pillədir. Həqiqətin tam açılması, biliklərin ən işıqlı halı bu pillədə olur. Əql aləmi də, ilahi nurun (Nur əl-ənvar) sayəsində işıqlanır (30, s. 34). “Kvant simləri” ideyası və onun təsviri Nəsimi yaradıcılığında geniş yer alıb:

*Ənbərfəşan **saçınla** şol günü bulmuşam ki,
Aləmdə adı anın la-ibtida əzəldir* (28, 189).

***Zülfündə** yarın zərrə kimi yox oluruq biz,
Kimdir bizi də vüsləti-canana yetirsin?* (39, s. 422)

***Silsiləsində zülfünün** can vətən eylədi neçün,
Yəqin ki, canımın yeri səhni-cinan içindədir*
(39, s. 176)

“**Zülf** və **simə** ilahi atributların – emanasiya aləminin işarələridir. Sufi təfəkkürü kontekstində bu işarələr ali mövcudluğun qüdrət və gözəlliyinin təcəllasına işarə edir” (46,154). Kainatın enerji strukturundan xəbərdar olan Nizami oradakı nizamın çox böyük dəqiqliklə gözlənilmədiyini deyir:

*Cahan mülkü sənin saçların kimi bir-birinə qarışar,
Əgər sənin saçlarından bir tük əskik olsa (44, s. 41).*

Beytdən anlaşılır ki, kainatın quruluşunda o dərəcədə dəqiqlik var ki, oradakı hər hansı bir ünsür bir tük qədər məhvərindən əyilsə (yaxud yox olsa), bütün kainat qarışar (dağılar). “Nobel mükafatı laureatı fizik Maks Plank yazır: “Kainatda müəyyən bir nizam mövcuddur. Bu nizamı məqsədyönlü fəaliyyət adlandırmaq olar” (115, s. 71). Kainatdakı məqsədyönlü fəaliyyətin Yaradan tərəfindən həyata keçirildiyi deyilir: İsaak Nyuton kainatdakı nizam və nizamın idarə olunması ilə bağlı yazır: “Günəşin, planetlərin və kometaların qeyri-adi nizamlı düzlüyü yalnız ağıllı və qüdrətli varlığın iradəsi və ali hakimiyyəti nəticəsində yarana bilərdi. O, bütün bunları ruh kimi yox, varlıq aləminin ali hakimi kimi idarə edir və o, ali hakimiyyətdən ibarət olduğu üçün, adətən, ona “Qüdrətli Allah” deyirlər” (115, s. 76). Albert Eynşteyn özünün “Eynşteyn din haqqında” kitabının “Din və elm” bölməsində Merfi (yazıçı, filosof) ilə dialoqunda belə deyir:”Müasir elmi tədqiqatların ilham mənbəyini axtarsaq, görərik ki, bütün zərif ideyalar başlangıcını ən dərin dini hisslərdən götürür və bun-

larsız onlar (*tədqiqatlar – M.A.*) belə məhsuldar ola bilməzdi” (119, s. 32).

Vahid olan aləmi fraqmentar, “yəni zəif görməyimiz hər bir şeyin özəyindəki mütləq xoşbəxtliyi bizdən pərdələyir. Bu, bizim hisslərimizin solğunluğudur, onlar (*hisslərimiz – M.A.*) hələ çox da yetkin olmadığına görə sonsuz vahidliyi qavraya bilmir” (103, s. 252). ”Materiyanın dalğa və korpuskulyar xassələrinin dialektik vəhdətinin nəzərə alındığı aləmin kvant-mexaniki mənzərəsi sayəsində materiyanın quruluşu və xassələri, habelə, səbəbiyyət, məkan və zaman haqqında klassik təsəvvürlərin məhdudluğu aşkara çıxarıldı” (38, s. 373). İnsanın ağılı vahidliyi birbaşa, atributlarsız qavraya bilmir, çünki o, nitq, ağıl və intellekt çərçivələrindən kənardır. Aləmin vahidliyini supramental görmə ilə qavramaq mümkündür. “Supramental görmə qlobal görmədir. Ağıl kiçik fraqmentləri seçərək onları bir-birinə qarşı qoyur. Fövqəladə şüur hər şeyi vahid şüada birləşdirir, lakin onun şüası bir nöqtədən başlanğıcını götürür, buna görə o, hər şeyi yalnız özünün nəzər-nöqtəsindən görür. Fövqəlşüur bəsirət digər nəzər-nöqtələrin istisna edilməsi, yaxud da birləşdirilməsi hesabına unitar və universaldır. Supramental, yaxud da Ali Şüur isə nəinki aləmi, bütün şeyləri və bütün varlıqları birləşdirərək və heç nəyi bir-birinə qarşı qoymadan onların vahidliyini qavrayır, həm də hər şeyin, hər varlığın mövqeyini görür. Bu, hansısa mərkəzi bir nöqtədən yox, miriad nöqtələrdən doğan baxış prizmasıdır: Vahid və sonsuz çox olan bir baxışdır” (103, s. 221). Bu, çoxluq formasında təzahür edən

Vahidin əhatəli dərk olunmasının təsviridir. Vahidin çoxluqda (kəsrətdə) isbatı haqqında Nəsimi belə deyir:

*Bavücadəm vəhdəti kəsrətdə isbat eyləyim,
Musayəm anəstünara, nur ilə Tur olmuşam*
(39, s. 154).

İzah: Çoxluq (kəsrət) aləmində mövcud olan vücudum vəhdətin isbatıdır. Musa kimi oda alışıbmışam (Musa peyğəmbərin Tur dağında yanar işıqla danışmasına işarədir. Görünür, özünün introspektiv təcrübəsinə işarə edir), həm surət, həm mənə olmuşam.

“*Kün-fəkanın çünki əsli zat imiş // Cümlə əşya vəhdətə ayat imiş*” (39, s. 314) – deyən Nəsimi təzahür olan hər bir şeyin Vəhdətin əlaməti olduğunu və hər şeyin əslinin ondan gəldiyini söyləyir. “... Əşyanın varlığının özü ona, bir olan Xaliqə şəhadətdir və bu, hər şeyin içində Allahın olması deyil, hər yaradılışın bir (*vahid* – M.A.) Yaradıcısı olduğu deməkdir. (Hər şey Onu həmd ilə təsbih edər, lakin siz onların təsbihini anlamırsınız)” (Quran 17:44) (10, s. 82).

Nəsimi özünün aləmi çoxluq kimi qəbul etmək dünya-görüşündən qurtularaq Vəhdətə yetişməsi haqqında belə deyir:

*Çün aləmin Nəsimi qurtuldu kəsrətindən,
Vəhdətdə gör bəqasın bimüddəti-əcəldir* (39, s. 189).

Mənadan başıçıxma, sonsuz vahidliyi qavrayabilmə, supramental, qlobal görmə kimi xarakterizə olunan bəsi-rətlik, yaxud yüksək ruhani səviyyə, kamillik mərtəbəsi

eşq körpüsündən keçənlərin, eşqin ali səviyyəsinə yetişənlərin nəsibidir. “İlahi varlığın bir parçası olan insan öz zatına eşqin cazibəsi ilə yaxınlaşa bilər. Bu halda surət zata qovuşaraq vəhdət təşkil edir. Vəhdətin yaranması üçün isə insanın kamilləşməsi vacib şərtlərdəndir. Deməli, kamil insanın surəti Allahın surəti, eşqi isə Allah eşqidir” (27, s. 76). Eşqin “mehini” belə, duymayan, vəhdəti heç cür təsəvvür edə bilməz. “Eşq həzz gətirən xüsusi bir ağrıdır, bunu ürəyində hiss edən insan sirr açar. O görər ki, hər şey Həqiqətdir və hər şey Ona aparır. Həqiqətdən başqa heç nə yoxdur. Bunu dərk edən insan ram olur, o, Həqiqət ümmanına qərq olur” (117, s. 17). Nəsimi belə deyir:

*“Qul hüvəllahu əhəd” dəryası qərq etdi bizi,
Vəhdətin mülkündə olduq fərdü vahid, hökmran
(39, s. 374).*

Belə biliklərə yiyələnən kəsə “yavaş-yavaş aydın olur ki, həyatın müxtəlifliyinin təməlində vahidlik durur və idrakımızın düzgünlüyü, həqiqiliyi və dəqiqliyi özümüzü həmin vahidliklə nə dərəcədə eyniləşdirməyimizlə bağlıdır” (139). Nəsimi: “*Pis ilə yaxşıdakı fərq, fərqi – zahiridir, // Görünməmiş ola məyub* xilqətin əsəri*” (39, s. 190); *//Arif qatında mədhü zəmm** bir əsl imiş, sən arif ol, // Gör kim, necə hər natiqin dilində göftar olmuşam*” (5, s. 155). Bütün əksliklərin (yaxşı-pis, xeyir-şər), dixotomiyaların yalnız zahiri fərqlər olduğunu, batində isə hər şeyin

* məyub – nöqsanlı, eyibli

** mədhü zəmm – tərif və tənqid

bir olduğunu, Vahidin təcəllisi olduğunu, “Vəhdət dəmin-də dərvişü sultan çü bir imiş” – deyən Nəsiminin dünyanı dərkə əksliklərin birliyində baş verir.

Eşq vadisi / Bəzmi-əzəl

Təsəvvüf fəlsəfəsində varlıq aləmi vücuda gəlməmiş-dən əvvəl mövcud olan metafizik boşluq müxtəlif alleqo-rik fiqurlarla təsvir edilir. Nizmi Gəncəvi “Sirlər xəzinə-si”ndə yazır: *“Ən birinci vüculardan daha əvvəl // O vaxt ki, səxavət dəryasından hələ su içilməmişdi. // Bu mülkün ovcunda bolluq yox idi, // Bu torpağın yolunda bir toz da yox idi. // Vədə olunmuş tarix hələ yerinə yetməmişdi, // Pərdənin dalından heç bir löbət (oyuncaq) çıxmamışdı. // Gündüz və gecə aşağıda (Yer üzündə) asılmamışdı, // Can və bədən varlıqla qarışmamışdı (44, s. 119).*

Verilmiş səkkiz misradan hər biri ayrı-ayrılıqda kainatın və bütün məxluqatın təcəllidən əvvəlki vəziyyətini ifadə edir. Metafizik yoxluğun varlıq aləminə keçməsinin bədii-simvolik təsvirinə fəlsəfi poeziyada kifayət qədər rast gəlmək olar. Ezoterik yanaşmada kainatın yaranması məsələsi abstraktın konkretliyə səbəbli keçidi kimi qiymətləndirilir. Yelena Blavatskaya yazır: “Elə bir şey fikirləşmək olmur ki, səbəbi olmasın; belə bir cəhd ağılı təfəkkürün son həddinə çıxarır. Həqiqətdə bu, səbəb və nəticələr zəncirini əks nizamla izləməyə çalışdığımız vaxt aqlın gec-tez gəlməli olacağı vəziyyətdir. Lakin elm və din təfəkkürün bu sərhədinə lazım olduğundan tez çatır, çünki onlar təsəvvürə gətirilə biləcək yeganə mümkün, fiziki

konkretliklərin səbəbi olan metafizik abstraksiyalardan xəbərsizdirlər. Bu abstraksiyalar bizim mövcud olduğumuz plana yaxınlaşdıqca daha çox konkretləşir və nəhayət, metafizikanın fizikaya çevrilməsi prosesi vasitəsilə maddi kainat formasında təzahür edir. Buna, analogi olaraq, buxarın su formasına qədər və suyun buz olana qədər qatılaşa bilməsini göstərmək olar” (87, s. 103).

Surət aləmində təzahür olmazdan əvvəl abstrakt mövcudluqda cəm olan məxluqatın vəziyyətini klassik şairlər *aşiqlik halı* adlandırırlar. Ona görə də klassik ədəbiyyatda metafizik yoxluğun bədii ifadə formalarından biri *eşq vadişi* ifadəsidir. Füzuli yazır:

*Vadiyi-eşqdə sövda ilə sərgəştə idim
Gəlmədən gərdisə bu günbədi-dəvvar hənz
(17, s. 170).*

İzah: Gündəbi-dəvvar (dövr edən göy), yəni görünən aləm gərdisə (zamana) gəlməmişdən hər şey eşq vadisində (Allahın Zatında) cəm idi. İmadəddin Nəsimi:

*Aləmin xəlv olmadığından xeyli əvvəl, şübhəsiz,
Surəti mənavü zati-müstəan* biz olmuşuq
(28, s. 363).*

Nəsiminin bu beytindən aydın olur ki, hər şey Zatda sığınmışdı. Görünən və görünməyən, zahiri və batini, oxşar və zidd hər nə varsa, bütün sifətlərin, ərazilərin, isimlərin ilkin halı Zatda aşiqlik vəziyyəti olub. “Bu, Allah Təa-

* müstəan – sığınacaq

lanın bütün isim və sifətlərinin, o cümlədən, bir-birinə zidd olanların tək Zat ətrafında birləşdiyi vəhdət aləminə bənzəyir” (9, s. 150). Nəsiminin dilində **bəzmi-əzəl**, Füzulidə **vadiyi-eşq** metafizik yoxluq anlayışını bildirir. Fizikada “cazibə qüvvəsi” adlanan qüvvə bədii-fəlsəfi ədəbiyyatda eşq adlanır. Eşqin metaforik ifadəsi kimi fəlsəfi poeziyada ən çox işlənən metafora **mey** sözüdür. Nəsimi özünün bəzmi-əzəldə ikən Vəhdət meyindən – ilahi eşqdən bir qurtum (cürə) içdiyini və təcəlli olduqdan sonra da əbədi olaraq eşq hissiyatında qaldığını söyləyir:

*Bəzmi-əzəldə içmişəm vəhdət meyinin cürəsin,
Şol cürədən kim, ta əbəd sərməstü məxmur** olmuşam*
(39, s. 153).

Aşiqlik halı, eşq hissiyyatı və eşqdən məst olmaq xəlvə olunanların həm təcəllidən əvvəlki abstrakt mövcudluq forması üçün, yəni xəlvə olunmamışdan əvvəlki vəziyyəti üçün səciyyəvidir:

*Yer ilə göy bina olmazdan əqdəm
Nəsimi aşiq idi ol cəmalə* (39, s. 52);

həm də kainatın vücuda gəlməsindən sonrakı vəziyyəti üçün xarakterikdir:

Cuş qıldı əql küll, qəldi vücuda kainat,
Kafü nun əmrindən oldu dü cahan yekbar məst.*

** məxmur – sərxoş, kefli, xumarlanan

* cuş qılmaq – qaynamaq, coşmaq

*Küfrü iman məstü cümlə məst eyni-yekdigər,
Aşiqu məşuqu eşqü, yar məst, əğyar məst* (4, s. 266).

Əqli-Küllün cuş qılmasından – qaynayıb coşmasından kainat yarandı, – deməklə Nəsimi kainatın yaranmasında hansısa bir partlayış aktına işarə edir. Allahın “ol” əmrindən aləmlər və bütün məxluqat aşıqlıq vəziyyətində vücuda gəlir.

Kainatın yaradılışı ilə bağlı Nizami Gəncəvi “Leyli və Məcnun” əsərində belə bir fikir söyləyir: *“Bütün ağıllılar, vurğunlar aciz qalıblar ki, // Bu dünya necə meydana gəlmişdir?! // Əgər bir kəs dünyanın necə yarandığını bilsə, // Mümkündür ki, o da elə bir işi görməyi bacarsın. // Mədam ki, dünyanı yaratmaq bizə mümkün deyil, // Onun necəliyi də təsəvvürümüz xaricindədir”* (43, s. 30). Nizami dünyanın meydana gəlməsi mexanizmini nə ağıllıların (rəasionalçıların), nə də vurğunların (irrasionalçıların) bilmədiklərini söyləsə də, özünün nücum (astronomiya/astrologiya) sahəsində xeyli irəli getdiyini, bu sahə ilə bağlı bütün rəqəmlərin rəmzlərini, batini mahiyyətini açdığını söyləyir: *“Rəqəmlər rəmzinin taxtasında//Nücuma aid bütün yazıları oxudum”* (43, s. 30).

Füzuli yaradılışdan əvvəl hər şeyin transsendent yoxluq içərisində olduğunu deyir:

*Dünyaya gəlmədən qəmi²-ləli-ləbinlə biz
Yoxluqda ömlər uzunluq bahəm olmuşuq* (22, s. 352).

² Qəm’ – çəkib çıxaran

Belə yanaşmaya görə, əvvəlcə sonsuz bir zülmət mövcud idi. Bu, ilkin sonsuz və dərkolunmaz Mütləq Varlığın – Allahın əvvəli və sonu olmayan əbədilikdə passiv mövcudluğu idi. O, müntəzəm və harmonik ardıcılıqla ya passiv, ya da aktiv olur. Passiv forma potensial yoxluq adlandırılır. Yoxluq bütün yaradılışın varlığa keçidindən əvvəlki vəziyyətidir. Bu, metafizik yoxluqdur. Yuxarıdakı beytin mənasından anlaşılır ki, Mütləq Varlığın “ol !” kəlməsindən (“*Dünyaya gəlmədən qəmi-ləli-ləbinlə*”) əvvəl hər şey uzun illər abstrakt mövcudluq formasında – Yoxluqda cəm idi. Nəsimi eyni ideyanı belə ifadə edir:

*Ol gün ki yoxdu cismimiz, vardı ədəmdə nəqşimiz,
Eşqinlə bir munis idi şövqü məhəbbətlə bu can*
(65, s. 413).

Nəsiminin bu beytdə söylədiyi – ***cismə gəlməmişdən əvvəl yoxluqda aşiqlik vəziyyətində mövcud idik*** – fikri ilə Füzulinin yuxarı beytdəki fikri eynidir. Bu o deməkdir ki, “varlıqlar” var ikən yoxdurlar, yəni Vahidin vücudunda var ikən maddi aləmdə yoxdurlar” (13, s. 152). Vahidin vücudunda var olanların təcəlli olmaya qədərki vəziyyəti metafizik yoxluqdur. Əslində, metafizik yoxluq potensial var olmadır. “İlahi ierarxiyada bu mərhələyə rübubiyyət və ya İbn Ərəbi kimi, sabit mənbələr (ayani sabitə) deyirlər” (9, s. 151).

Metafizik yoxluq haqqında Füzuli belə deyir:

*Varlıqdan bir əsər olmayan dəmdə,
Zəmanə yatarkən xabi-ədəmdə,*

*Nurumda od yoxkən, gülümdə tikan,
Mənlə yar rəqibsiz vardıq aləmdə* (19, s. 442).

İzah: Varlıq aləmi yoxluq “yuxusunda” (xabi-ədəmdə) olarkən hər şey maddi formaların olmaması vəziyyətində mövcud idi. Yəni maddi aləm hələ zühur etməmişdi. ***Nurumda od yoxkən/gülümdə tikan*** ifadələri canının hələ fiziki cismə gəlməmişdən, materiyanın “əsarətinə” düşməmişdən əvvəlki vəziyyətinə işarə edir. ***Odu nura, tikanı gülə*** qarşı qoyaraq metaforik antinomiya vasitəsilə Füzuli ruhla bədənə bir-birinə nisbət əlaqəsini, eyni zamanda ruhun ilkinliyini göstərir. Füzulinin özünün rəqibsiz (bax: ***rəqib*** metaforası) olduğunu deməsi bədənə xali olmasına, cisimsizliyə işarədir. Yoxluqdan varlığa keçidin “ilahi nurdan nəşət olunma” yolu ilə baş verdiyini deyən Nəsimi yazır: “*Bu ki bəlli həqiqətdir, başqa dəlil uydurma gəl//Kainatda zərrəciklər haqq nurundan nəşət edər*” (39, s. 434).

Yaradılışa qədərki vəziyyətin təsvirində ***gülün tikan-sız olması*** əksliklərin olmaması, bəsitlik deməkdir. Azərbaycan fəlsəfi poeziyasında belə fəlsəfi alleqorik təsviri ilk dəfə Nizami verir: “*Nə qədər ki, onun kəraməti nur pərdəsinin arxasında idi // Tikan güldən, qamış şəkərdən uzaq idi*” (44, s. 17). Ümumiyyətlə, əksliklərin olmamasının təsviri varlıq aləminin yaradılışa gəlməmişdən əvvəlki vəziyyətinə – metafizik yoxluğa işarədir. Metafizik yoxluq mərhələsi də, yaradıcılıq aktından sonrakı mərhələ də Həqiqi Varlığın içərisində baş verir və ondan kənar heç nə yoxdur. “Bütün mövcudat bir “vücudun” – Haqqın təzahü-

rüdü, bütün kainatın mövcudluğu və inkişafı həmin “vücudun” daxilində baş verir” (9, s. 149). Kainatın yaranışa qədərki vəziyyəti təsəvvüf fəlsəfəsində, ümumiyyətlə isə, ezoterik ədəbiyyatda rəmzi olaraq “nöqtə” adlandırılır.

Nöqtə

Fəlsəfi poeziyada aparıcı mövzulardan olan kainatın yaranışı məsələsində nöqtə rəmzi önəmli yer tutur. Ezoterikada nöqtə həm əzəli və sonsuz olan ilahi substansiyanın – mütləq varlığın, həm də abstrakt mövcudluqdan potensial mövcudluğa differensiasiyasının rəmzidir. Antik dövr filosoflarının təlimlərində nöqtə başlangıç forma hesab olunur. “Belə ki, nöqtə – vahiddir, iki nöqtədən düz xətt alınır, üç nöqtə – artıq müstəvidir” (128). Nəsirəddin Tusinin görüşlərində uyğun fikirlərə rast gəlirik: “Həndəsə elminin “əsasları” aralarında tənəsüb olan rəbitənin ölçüləridir və onların növü üçdən çox deyil: xətt, səth, həcm (cism). Bunun nə demək olduğu “Təbiətin ardı haqqında elm adlanan ilahiyyat elmində şərh edilir və mühəndis bunları o elm sahibindən öyrənib öz sənətində işlətməlidir. “Təbiətin ardı haqqında elm” ona deyirlər ki, bütün elmlərin sonu gəlib ona münəcər olur, onda aydın olmayan “əsaslar” da ola bilməz; onda bəhs edilən bütün məsələlər tam və kamil olur, bu elmin tam və kamilliyi də elə bununla müəyyən edilir” (40, s. 59).

XV əsrdə yaranmış nöqtəvilər cərəyanına görə, bütün sirlər nöqtədə yerləşir, nöqtə öz içində sonsuzluğu daşıyır, nöqtə mərkəz olmaqla ətrafında çəkilən dairə zamanı, ya-

radılışı göstərir. İbn Sina yazır: “Vahid, mahiyyətə xüsusi anlayışdır. Onun iki növü var: o, ya bir mənada vahiddir, başqa mənada cəmdir (küllüdür), ya da heç bir mənada onun mahiyyətində cəmlilik yoxdur: məsələn nöqtə – qüdrətli Allah bu cürdür” (78, s. 162). Qərb teosofiyasında İlahinin rəmzi işarələrindən ən birinci sayılan nöqtədir – başlanğıclar bağlanğıcı. Nizami Gəncəvinin ontoloji görüşlərində nöqtədən aləmlərin intişarı məsələsi aktualıq kəsb edir: “*Kim məndən fələyin sirlərini soruşdu ki, // Onları bir-bir ona başa salmadım? // Bu köhnə gülşəni (dünyanı) başdan ayağadək // Qulaq assan, sənə aydınlaşdıraram. // Xətləri müxtəlif olan o nöqtədən // İlk gələn hərəkət əlif oldu. // Sonra pərgar o xəttə başqa xətt bağladı, // O iki uzaqlıqdan bəsit (müstəvi) yarandı. // Elə ki üç xətt mərkəzi əhatə etdi, // Bəsit şəklindən cisim hazır oldu. // Xətdir, sahədir, sonra da cisimlər // Ki, onlara sən üç ölçü adı vermisən. // Bu tərtiblə əvvəldən axıradək // Aləmi layiqincə öyrənmək olar. // Bu göstərmə ağıla zahir olunca, // Bircə sıçrayışla əvvəldən axıra qədər qaçar*” (41, s. 315).

Nöqtədən gələn ilk hərəkət birölçülü aləmi – bir istiqaməti yaradıb, sonra gələn ikinci xətlə ikiölçülü aləm – müstəvi (iki istiqamət – ön, arxa və sağ, sol) yaranıb. Elə ki üçüncü xətt əlavə olundu, sahədən üçölçülü aləm – cisim (üç istiqamət – ön, arxa; sağ, sol; hündürlük, dərinlik) peyda oldu. Demək, nöqtənin ilk emanasiyasından xətt, sonrakı emanasiyadan sahə (müstəvi), daha sonra cisim hasil oldu. Bir, iki və üç istiqamət aşağı aləmlərin strukturdur. Bəs yuxarı aləmlər necədir və Nizami “əvvəldən axıradək” dedikdə nəyi nəzərdə tutur? Fikrimizcə, aləmlə

rin sayını, n-ölçülü aləmləri. Bu göstərməni – nümunəni ağılla dərk edə bilən rəmzi ifadələrin arxasında duran kosmoqonik həqiqətdən baş çıxara bilər, bu tərtiblə digər aləmləri öyrənə bilər. Sonra Nizami yazır: *“Allahı tanı ki, bəsirət əhlinin yanında // Xilqətin örtüyü çox nazik olur”* (44, s. 316).

Şəbüstərinin “Gülşəni-raz” əsərində **xal** metaforası nöqtə rəmzinin məna yükünü daşıyır (51, s. 82). “Gülşəni-raz” poemasında xal orta əsrlər Şərfinin peripatetik və mistik məktəblərində geniş yayılmış “dünyanın nöqtəsi” ilə eyniləşdirilir” (57, s. 154). Nəsimi nöqtənin sirrini tövhid məqamında anlayır: *“Tövhid içində nöqteyi-əsrarı bulmuşam, // Sahibi-nəzər gərək ki, bu halə xəbir ola”* (39, s. 25).

Füzulinin ontoloji görüşlərində nöqtə ilahi Zətin batin-dən xaricə intişarının ilkin vəziyyətini qeyd edir, nöqtədə bütün yaradılış ehtiva olunur, Tanrı aləmləri yaratmamışdan və xəlv olunanlar cismə gəlməmişdən əvvəl bir nöqtədə idilər:

*Nöqteyi-xalinə bağlanmış idi canü könül,
Gəzmədən daireyi-dövrə pərgar hənz (17, s. 114).*

“Bütün materiya və Kainatın enerjisi müəyyən anda bir nöqtədə cəm idi və bu nöqtə çox böyük cazibə qüvvəsinin təsirindən “sıfır həcm”ə malik idi. Bizim Kainat həmin nöqtənin partlayışı nəticəsində yaranıb. Bu partlayış Böyük Partlayış adını alıb və onun baş verməsi astronomik müşahidələrdə dəfələrlə təsdiqlənib. Böyük Partlayışa nişan verən bir cəhəti də qeyd etmək lazımdır. Nəyinsə “sıfır həcm”ə malik olmasını söyləmək həmin nəyinsə

“heç nə” olmasını deməyə bərabərdir. Uyğun olaraq, bütün Kainat “heç nə”dən yaranıb. Deməli, onun başlanğıcı olub və o, materialistlərin dediyi kimi, əbədi mövcud olmayıb” (113, s. 19).

Nöqtə həqiqi reallığın mənşəyini izah etmək üçün istifadə olunan metafizik mahiyyətli rəmzdır. “Kosmosu əsaslandırarkən Şərq mütəfəkkirləri “nöqtə” anlayışına, görünür, “həndəsi”dən çox metafizik məna verirdilər” (57, s. 155). “Kainatın yaranmasına gətirib çıxaran məlum fiziki nəzəriyyə olan Böyük Partlayışda Kainatın bütün materiyası (əvvəlcə şüalanma formasında, sonra maddiyyat formasında) özünün sonsuz fiziki xassələri ilə – sonsuz parlaqlığı, sonsuz temperaturu, sonsuz kiçik ölçüləri və s. və i.a. ilə “bir nöqtədən” yaranıb. Böyük Partlayış başa çatmayıb, Qalaktikalar hələ də yaranmaqdadır” (115, s. 129). “Böyük Partlayış” nəzəriyyəsi bu gün də fizika, astrofizika, kosmologiyanın qarşısında duran mübahisəli məsələdir. Alimlərin bu nəzəriyyəyə münasibəti birmənalı deyil. Atom tədqiqatlarının Avropa təşkilatında (İsveçrə) mütəxəssislərin xüsusi layihəsi ilə elementar hissəciklərin tezləşdiricisi olan Böyük adron kollayderi hazırlanmışdır. Onun uzunluğu 27 metr, çəkisi dörd min tondur. Tezləşdirici üzərində dörd eksperimentin aparılması nəzərdə tutulub. Bu layihənin həyata keçirilməsinə 38 ölkədən, o cümlədən, Azərbaycandan mütəxəssislər cəlb olunub, onun qiyməti yarım milyon dollardan artıqdır. Bəs bu kollayder nəyə lazımdır? Alimlər hesab edirlər ki, hissəciklərin (sürətləndirilmiş protonların) kollayderdə toqquşmasından elmə məlum olan və məlum olmayan minlərlə yeni hissəcik-

lərin əmələ gəlməsi ilə müşayiət olunan Böyük Partlayışın mənzərəsi yaranacaq. Təcrübənin əsasında Eynşteynin enerjinin kütləyə çevrilməsi nəzəriyyəsi durur. O zaman, alimlər güman edirlər ki, dünyanın yaranması və Kainatın genişlənməsi prosesinin mexanizmini təcrübə vasitəsilə görəcəklər. Bu işə qoşulmayan mütəxəssislər isə deyirlər ki, zərrəciklərin toqquşması vaxtı kollayderdə çox qısa vaxt müddətinə qara dəlik yarana bilər və bu müddət kifayət edərdi ki, qara dəlik Yer planetini öz içərisinə çəkib udsun (96). Kollayder ideyasının həyata keçirilməsi elm aləmində Böyük Partlayış nəzəriyyəsinə nə dərəcədə ciddi münasibət göstərildiyini sübut edir.

Qurana əsasən, nöqtənin genişlənməsi nəticəsində meydana gələn kainat nə vaxtsa yenidən yığılıb nöqtəyə qayıdacaq. “Göyü kitab səhifəsi kimi büküb qatlayacağımız günü yadınıza salın. İlk dəfə yaratdığımız kimi qaytarıb əvvəlki halına salırıq. Biz yerinə yetirməli olduğumuz vədi mütləq yerinə yetirəcəyik” (Quran, 21:104). Aktiv dövrdə – yoxluqdan varlığa keçiddə, zülmətin nurlanması dövründə abstrakt mövcudluqdan potensial mövcudluğa keçid teosofiyada nöqtə və ətrafında çevrə ilə göstərilir. Bu, nöqtənin genişlənməsidir. Nöqtənin genişlənməsi nəticəsində surət aləmi – Kainat yaranır. Elmi məlumatlara əsasən, Kainatın genişlənməsi hələ də davam edir. Kainatın bir nöqtədən yaranması, genişlənilib-yığılması məsələlərində Qərb teosofiyası Qurandakı konsepsiyadan bəhrələnərək onu əsas kimi götürür. *Y.Blavatskaya* “Gizli doktrina” əsərində yazır: “Kainat başlanğıcda olduğu kimi əvvəlcə yavaş-yavaş, sonra isə sonsuz yoğunluq və sonsuz

hərərətdə, sonsuz kiçiklikdə bir nöqtə halına gələcək” (68, s. 20).

Füzuli, yoxluqdan vücuda gələn, yaranan ilk ünsür kimi birbaşa cismi və onun məskunlaşdığı üçölçülü aləmi götürür. O, Nizaminin təsvir etdiyi iki aləmi – birölçülü və ikiölçülü aləmləri nəzərə almır. Lakin dahi mütəfəkkirlərin hər ikisi – Nizami də, Füzuli də yazırlar ki, ilk ünsürün yoxluqdan vücuda gəlməsi hərəkətlə, fəaliyyətlə baş verir və mövcudiyyəti hərəkət vasitəsi ilə olan hər bir şeyin qalıb yaşaması da hərəkət vasitəsilə olmalıdır. Füzuli “Mətləüi-etiqad” əsərində yazır: *“Əvvəlcə, üç səmtdə, yəni boy, en və dərinlik istiqamətində hərəkət edərək cisim olmuşdur”* (21, s. 98).

“1922-ci ildə rus riyaziyyatçısı və geofiziki Aleksandr Fridman (1888-1925) kainatın daimi olmadığını sübut etməyə çalışaraq apardığı hesablamalarda göstərir ki, Eynşteynin nisbilik nəzəriyyəsinə tam uyğun olaraq, kainatın kiçik bir təkan nəticəsində genişlənməsi və ya sıxılması mümkündür. 1929-cu ildə amerikalı astronom Edvin Xabbl Kaliforniya rəsədxanasında astronomiya tarixində mühüm olan kəşflərdən birini edir. O, bəzi ulduzların hərəkətini iri teleskopla müşahidə edərkən görür ki, onların işığı görünən spektrin qırmızı tərəfinə yönəlir və mühüm cəhət odur ki, bu yönəlmə birbaşa ulduzlarla Yer arasındakı məsafədən asılıdır. Xabblın kəşfi hamının qəbul etdiyi kainat modelinin dayaqlandığı təməli sarsıdır. Fizikanın məlum qanunlarına əsasən, müşahidəçi məntəqəsinə yönələn işıq şüalarının spektri bənövşəyi rəngə boyanır, müşahidəçi məntəqəsindən uzaqlaşdıqca isə qırmızı. Xabblın

müşahidələri göstərir ki, bu qanuna uyğun olaraq, göy cisimləri bizdən kənara doğru hərəkət istiqamətindədir. Bir qədər sonra o, daha bir kəşf edir: ulduzlar nəinki yerdən, həmçinin bir-birindən də uzaqlaşır. Belə müşahidələr yeganə mümkün nəticəyə gəlməyə imkan verdi – Kainat “genişlənir” (113, s. 18).

Metafizikada hesab edilir ki, ilahi substansiyanın ilkin simvollarından biri də vahid sahə – çevrədir. Bu, çox qədim simvoldur, vahidliyin rəmzidir. Çevrədə hər şey bərabərdir, heç bir prioritet yoxdur. Buna görə də çevrə ümumi və sonsuz mövcudluğun təsviridir. “Hər bir xalqda çevrə Dərk olunmazın – “Sonsuz olanın”, əbədi mövcud abstraksiyanın – dərk olunmaz İlahinin abstrakt örtüyüdür. Çevrə Əbədilikdə sonsuz zamanı göstərir” (68, s. 178). Kürə, öz növbəsində, çevrənin fəzadakı inkişafıdır ki, o da vahid mövcudluq simvoludur. Bu, əvvəlcə qədim yəhudilərin dini görüşlərində yaranıb, sonra isə xristianlıqda və islamda təsdiqlənib. Bəlkə bu səbəbdəndir ki, Pifaqor ən gözəl həndəsi fiqur çevrəni, ən gözəl həndəsi cism kürəni adlandırırdı. Y.Blavatskayanın qədim bir manuskriptdə gördüyü kosmoqonik təsvir haqqında yazdıqları maraqlıdır. O yazır: “Birinci səhifədə qara fonda təmiz, ağ disk təsvir olunub. Növbəti səhifədə mərkəzində nöqtə qoyulmuş həmin disk verilib. Okkult elmləri öyrənənlərə məlum olduğu kimi, birinci, Kosmosun yatmış Enerjinin yeni oyanışa qədərki, Kainatın sonrakı sistemlərdəki emanasiyalarına (təcəllalarına) qədərki vəziyyətidir. İndiyədək lə-

kələnmemiş dairənin ortasındakı nöqtə, – Pralaya* vəziyyətində olan fəza və Əbədilik – differensiasıyanın başlanğıcına işarədir. Cahanşümul Yumurtadakı bu nöqtə onun rüşeymidir ki, o da Kainata, bütün Varlığa, intəhasız, dövrü Kosmosa genişlənəcəkdir; vaxtaşırı və növbəli surətdə gah gizli, gah da aşkar olan Rüşeym. Vahid Dairə ilahi Vəhdətdir ki, hər şey oradan törəyir və hər şey oraya qayıdır. Onun çevrəsi, yəni insan ağlının məhdudluğu üzündən məcburən nisbi mənası – əbədi dərk olunmaz Vacibi, sahəsi isə Kainatın ruhunu öncələyir, baxmayaraq ki, onların hər ikisi vahiddir. Dairənin sahəsinin ağ, onu əhatə edən müstəvinin qara rəngdə olması aydın göstərir ki, hələ nə qədər donuq və dumanlı olsa da, bu plan insan üçün yeganə əlçatır bilikdir” (68, s. 55). Müasir kosmoloqlar “Kosmik yumurta” ifadəsindən istifadə edərək deyirlər ki, “Böyük partlayışa” qədər bütün Kainatın materiyası “kosmik yumurta”da idi (113, s. 29). Alimlər kosmik yumurtanın genişlənilib-yığılması arasındakı vaxtı da təxmin etməyə cəhd göstərmişlər. “Yaxınlarda alimlər belə bir hipoteza irəli sürmüşlər ki, bir kosmik yumurtadan o birinə qədər olan vaxt kəsiyi 80 milyard ildən bir az artıqdır” (56, s. 44).

Rene Genon sabit mərkəzli çevrə rəmzinin ezoterik mənasını kosmoqoniya müstəvisində yox, sufiliyin rəmzi işarəsi kimi araşdırır. O, “İslam ezoterizmi və daosizm haqqında qeydlər” kitabında müəllimi hesab etdiyi İbn Ərəbinin ekzoterizmlə ezoterizmin nisbətini meyvənin qabığı ilə iç hissəsi, ləti və toxumu arasındakı münasibətlə

* pralaya – ərimə, məhv olma, ölüm

müqayisə etdiyini deyir və göstərir ki, qabıq şəriətdir, toxum – həqiqət, çevrədən mərkəzə keçmək radius üzrə mümkündür ki, bu da təriqətdir; təriqətlər çoxdur, hamısı çoxluqdan sabit vahid mərkəzə istiqamətlənmiş radiuslardır (73, s. 24).

Yer kürəsində yaşayan qədim insanlar kosmoloji təsəvvürlərini müxtəlif əşyalar üzərində naxış kimi həkk edirdilər. Belə naxışlardan ən çox istifadə olunanı dairədir. Neolit dövründə insanların saxsı qablar üzərində müxtəlif rakurslu, stilizə olunmuş dairə (çevrə) formasında naxışlardan istifadə etmələri haqqında oxuyuruq: “Bütün hallarda hər bir (dairəvi) işarəni səmanın müxtəlif sahələrinin təsvirləri və ya kosmik hərəkət kimi qəbul etmək olar. Aydındır ki, bu tip işarələrin əsassız olaraq çəkilməsini söyləmək səhv fikirdir. Əksinə, görünür ki, kosmoloji şəkillər kainat haqqında müəyyən təsvirlərə ciddi riayət edərək çəkilirdi” (82, s. 188). İbtidai insanların çəkdikləri naxış-ışarələrin semantikasi, çox güman ki, axıradək tam açılmayıb, amma onların kosmoloji mahiyyət daşıması şəksizdir. Dairənin burada göstərilən semantik versiyalarına “kosmik yumurta” versiyasını da daxil etmək olar. Ola bilər ki, qədim insanların məişət əşyaları üzərində çəkdikləri dairə həm də kainatın yaradılışından əvvəlki vəziyyətini göstərən naxış-koddur.

Nöqtə ideyasının rəngkarlıqda stilizə olunmuş formaları – həndəsi fiqurlar qara kvadrat, xaç və dairədir. Bu fiqurlar XX əsrdə yaranmış suprematizm (ali, ən yüksək) cərəyanının əsas istinad obyektləridir. Onlar metafizik boşluğu və xalis yaradılış aktını simvolizə edir. Bu həndə-

si fiqurlar introspeksiya üçün – seyrçini sonsuz dərinliyə, intəhasız heç nəyə və yaxud başqa cür desək, öz daxilinə qərq etmək üçün istifadə olunur. İntəhasız heç nə “nirvana”ya, ya da “fəna” məqamına uyğundur. Bunlarda da insan bütün əlamət, keyfiyyətlərin, obraz və surətlərin silindişi psixoloji boşluq və səssizlik məkanına düşür; orada mikrokosmosda makrokosmosun inikası baş verir, birlik, vəhdət halı yaşanılır.

Rəngkarlıqda avanqard cərəyanın nümayəndələri olan suprematistlər ağ lövhə üzərində çəkilmiş qara həndəsi fiqura zikr etmə vasitəsilə daxili səssizlik əldə edirlər və ondan sonra hər fərd üçün özünə məlum olan mistik yaşantı baş verir. Lövhənin ortasındakı fiqur – stilizə olunmuş nöqtə potensial varlıq aləminin rəmzidir. Hər adam sufi ola bilmədiyi kimi, suprematist də ola bilməz. Surpematistlərə görə, qiymətli hər nə varsa, xarici aləmdə deyil, insanın daxilindədir. Kamil insan bütün gözəlliklərin daşıyıcısıdır. Suprematizm, sufilikdə olduğu kimi, zikr edənin ruhunun öz daxilində təmərküzləşməsinə imkan yaradır. Ağ lövhənin ortasında qara həndəsi fiqura (kvadrat, xaç və ya dairəyə) meditasiya etmək həmin imkanın əldə edilməsi üçün qapıdır. (Suprematistlər düşüncəni bir nöqtədə (fiqurda) təmərküzləşdirərək bütün yaradılışa bu qapıdan “daxil olmaq” aktının mümkünlüyü ideyasını irəli sürürlər.) Suprematizmin banisi *Kazimir Maleviç* (1878-1935) həndəsi fiqurlardan ibarət ibtidai ornamental sənəti də supematik sənət hesab edirdi. Onun məşhur rəngkarlıq əsəri olan “Qara kvadrat” (1913) suprematizmin yüksək

sənət əsəri hesab olunur.* “Ağ tablonun mərkəzində “qara kvadrat sanki dünyanın bütün formalarını və rənglərini öz canına hopduraraq onları qara (rəngin və işığın tamamilə yoxluğu) ilə ağın (bütün rənglərin və işığın eyni vaxtda mövcudluğunun) qütbləşməsinin dominant olduğu plastik formulda birləşdirir. Qara kvadrat rəssam-demiurq tərəfindən həyata keçirilmiş saf yaradıcılıq aktını ifadə edir” (154). Mistik mahiyyət daşıyan qara kvadrat rəsmi suprematizmin, bir növ, nişanıdır, gerbidir. “Ağ fonda təsvir edilmiş qara kvadratı düz səth kimi yox, yeni kosmik məkanı görmənin girişi kimi qavramaq lazımdır” (154).

Klassik dövr fəlsəfi poeziyanı bəlkə həm də *suprematik* poeziya adlandırmaq olar. Belə ki, onun vasitəsilə insanın və kainatın hələ öyrənilməyən, sirli tərəflərinə nəzər salmaq olur.

Hübab

Təsəvvüf poeziyasında rast gəlinən *hübab* metaforası antropoloji məzmun daşıyır. Hübab ərəb sözüdür, mənası “suyun üzərində hava qabarcıqları” deməkdir. Sufi dünya-

* Suprematizm özünün tarixi inkişafında üç mərhələyə malikdir – qara, rəngli və ağ. Birinci mərhələ üç formadan – qara rəngli kvadrat, xaç və dairədən başlanır. “Qara” mərhələni Maleviç “sıfır forma” kimi, dünyanın və mövculuğun bazis elementi kimi qəbul edirdi. “Rəngli” mərhələ qırmızı kvadratla başlanır, qırmızı rəng, Maleviçə görə, ümumən, parlaqlığa, əlvanlığa xidmət edir. Üçüncü mərhələdə rəng suprematizmi tərk edir, o, “ağın üzərində ağ” adlanır. Sonsuz bəyazlıqda ağ formalar sanki əriyir. Bu, sufilərin bəqa halına uyğun gələn mistik yaşantının rəngkarlıqda təcəssümüdür.

görüşündə insanın canı əbədi cövhər, dəyərli nəsnə, bədəni isə canın müvəqqəti geyimi, sığınacağıdır. Bəzən bu geyimi hübabə bənzədirlər. Əbədi olan sonsuz, genişdir. Ümmanın sularında qabarcıqlar yaranır, bir müddət qalır, sonra partlayıb suya qarışır. İnsan da o cür. İnsan ömrü əbədiyyət kontekstində qısa olduğundan sufi şairlər canın maddi dünyada yaşaması üçün büründüyü bədəni hübabə bənzədirlər. Füzulidən bir nümunəyə baxaq:

*Eşq sərgəştəsiyəm³, seyli-sirişk⁴ içrə yerim,
Bir hübabəm ki, həvadən doludur pirəhənim⁵.*

İzah: Eşq yolunda yürüyən aşiqəm, göz yaşı selinin içindəyəm. Bir hava qabarcığıyam - köynəyim hava ilə doludur.

Aşiq vüsəl həsrətilə yaşayaraq gecə-gündüz göz yaşı tökür. Göz yaşı aşıqlıqın ən bariz nişanəsidir. Aşıqlıqda göz yaşı acılığın yox, eşqin şirinliyinin rəmzidir. Füzuli bununla bağlı belə deyirdi:

*Göz yaşı bir güzgüdür, onda könuəllər əks edər,
Gözdə yaş artdıqca artar qəlbin nuru ol qədər.
Qətreylə eşqindən istə naümid olduqda kam,
Kim ki ulduzla gedər, görməz o zülmətdən əsər.*

Şair özünü hava qabarcığına oxşadaraq – köynəyim hava ilə doludur, - deyər özünün aşılıq halını təsvir edir. Ca-

³ Sərgəştə – avara

⁴ Sirişk – göz yaşı

⁵ Pirəhən – köynək

nın geyimi olaraq təqdim edilən pirəhənin - bədənin “hava ilə dolu” olması bədii bənzətmədir, lakin onun elmi əsası da var. Bu gün fizika alimləri insan bədəninin 90%-nin boşluqdan ibarət olduğunu söyləyirlər. Burada söhbət atomların quruluşundakı boşluq fəzalarından gedir. (İnsanın qabarcıq kimi dünya ümmanında yaranıb yox olması reinkarnasiya probleminə işarədir.) Qabarcıq partlayaraq ümmanın sularına qarışır, forma kimi o, yox olur, lakin mahiyyət olaraq ümmanın sularında varoluşu davam edir. “Ümmandan” yaranır və ona da qayıdır. Bu islam fəlsəfəsinin də təməl anlayışıdır. Başqa bir qəzəlində Füzuli hübabı eşqin libası kimi dəyərləndirərək ona bədəninin örtüyü funksiyasını verir:

Ey hübabı-əşk, nayab⁶ et təni-üryanımı
Kim, bu rüsva pərdəmi çək⁷ etdi, sirrim qıldı faş⁸.
Parə-parə könlümün suzi-dərunə⁹ tabı yox,
Göz yolundan qətrə-qətrə qan olub çıxsaydım kaş.
Ey Füzuli, qərqi-xunab¹⁰ etdi göz mərdumların,
Görəyim qüllabi-müjganə¹¹ urulsun¹² qanlı yaş.

“Təni-üryan” ifadəsi aşiqin sirrinin aşkara çıxması deməkdir. Eşq yolçuluğunda sirrin saxlanması şərtidir, nəbələdlərin bilməməsi mühümdür.

⁶ Nayab etnmək – görünməz etmək

⁷ Çək etmək – yırtmaq

⁸ Faş etmək – ifşa etmək, açığa çıxarmaq

⁹ Suzi-dərun – ürək yanğısı, ürəyin dərdi

¹⁰ Xunab – qanlı göz yaşı

¹¹ Qüllabi-müjgan – kirpiklərin arası

¹² Urulsun – asılsın

Pənbeyi-dağı-cünun

Hər hansı əsəri analiz etmək üçün ona müəllifin iç dünyası prizmasından nəzər salmağa çalışmaq lazımdır. Ezoterik düşüncəyə sahib olan sənətkarlar insan fenomeninə çoxsəviyyəli bütöv sistem kimi baxırdılar, yəni insanın fiziki və ruhi – metafizik ölçülərini vəhdətdə görürdülər. Amma bu bilgiləri heç vaxt açıq şəkildə ifadə etmirdilər. Metaforik dil ezoterik düşüncənin təbii dili olmaqla yanaşı, həm də fəlsəfi dərkini “qapı”sıdır. “Metafora sadəcə söz zinəti vasitəsi olmaqdan uzaqdır; o, köhnəlmiş “təbii” kateqoriyaları problemi başqa yöndən görməyə imkan verən yeniləri ilə əvəz edərək biliklərin inkişaf etdirilməsində aktiv iştirak edir və bununla da bizə yeni faktlar və yeni aləmlər açır” (74, s. 194). Böyük sənətkarların bəzən “absurd” görünən və çox fərqli variasiyalarda şərh edilən metaforalarının gizlətdiyi həqiqət çox zaman üzə çıxarıla bilmir. Səbəb ondadır ki, elmin inkişafı səviyyəsi baxımından cəmiyyət belə bilikləri qəbul etməyə hələ hazır deyil. Metafizik məsələləri kodlaşdıran metaforalar öz dövründə qəbul oluna bilməyən məsələlərin müəyyən müddət (bu, əsrlərlə sürə bülər) gizli saxlanması üçün ən yaxşı “seyf”dir. “Ezoterik mətnə metaforanın funksional xüsusiyyətlərindən biri onun yalnız bir çox metafiziki məsələlərin sirr pərdəsini açmaq deyil, həm də həqiqəti gizlətməkdir” (147). Belə sənətkarların əsərləri müxtəlif səviyyələrdə qavrandığı üçün onlara müxtəlif şərhlər verilir. Füzulinin məşhur – *“Pənbeyi-dağı-cünun içrə nihandır*

bədənim, // Diri olduqca libasım budur, ölsəm kəfənim” – beyti bu qəbildəndir.

İndiyədək bu beytə müxtəlif şərhlər verilib. Biz isə yeni şərhini təqdim edirik: “Bədənini onu qoruyan sayrışan, dağtək pənbə rəngin içində gizlindir”. Artıq sirr deyil ki, təbiətdə olan hər bir şeyin (canlı və cansız), o cümlədən, insanın əhatəsində enerji qatı – aura mövcuddur. İnsanda o, uzunsov beynin və fəqərə sütununun ətrafında şüalanmanın yaranması nəticəsində əmələ gəlir. Buna insan bədəninin maqnetizm şüalanması deyirlər. “Bədənin, ağılı və canın müştərək təzahürü onurğanın və uzunsov beynin şüalanmasını əmələ gətirir ki, bunu bəziləri aura, bəziləri insan bədəninin maqnit sahəsi adlandırır” (87, s. 9). Maqnetizm şüalanması, yəni aura fiziki bədənə konturu boyu ağ rəngli dağınıq zolaq – bulud şəklində təxminən 10-30 sm ölçüsündə kənarlara yayılır, (auranın sahəsinin ölçüləri insanın mənəvi dəyərləri, əxlaqi keyfiyyətləri, idrak səviyyəsi və s. ilə əlaqədardır), başqa sözlə desək, bədəni haşıyələyərək onu müxtəlif keyfiyyətli energetik təsirlərdən qoruyur. Auranı, bir növ, Yer planetini kosmosun zərərli təsirlərindən qoruyan ozon təbəqəsi ilə müqayisə etmək olar. Pənbeyi-dağı-cünün izafət birləşməsini aura sözünün şifrəsi kimi qəbul etsək, beytin ezoterik mahiyyətini anlamaq olar. Burada bir mühüm fakta diqqət yetirmək lazımdır. “Pənbeyi-dağı-cünün içrə” ifadəsini Füzuli divanının bəzi nüsxələrində – “Bakı nüsxəsində (Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası Respublika Əlyazmaları fondunda olan divan) – B, Leningrad nüsxəsində (Leningrad Şərqşünaslıq İnstitutunun əlyazmaları şöbəsində olan “Külliyati-

Füzuli”) – L, Daşkənd əlyazmasında (Özbəkistan SSR Elmlər Akademiyasının Daşkənd əlyazması) – A, İkinci Leninqrاد nüsxəsində – V” (29, s. 15) “A, B, V, L – pənbəyi-mərhəmi-dağ içrə” (17, s. 426) şəklində görmək olar. Füzulinin əsərlərinin sevilməsi, şairin özünün şöhrəti, onun divanının müxtəlif zamanlarda, müxtəlif məkanlarda üzünün köçürülməsinə və geniş yayılmasına səbəb olmuşdur. “Lakin Füzulinin öz xətti ilə yazılmış əsərinə hələlik dünya muzeylərinin heç birində təsadüf edilməmişdir” (17, s. 7). Bu səbəbdən iszafət birləşmələrindən hansının dəqiq olduğunu bilmirik.

Pənbeyi-dağı-cünun və **pənbəyi-mərhəmi-dağ** ifadələrində cünun və mərhəm sözlərinin leksik mənalарına fikir verək: *cünun* – divanə; *mərhəm* – şəfa verən, xilas edən bir şey, dərman deməkdir. Ərəbcə *cünun* sözünün feil əsası olan *cənnə* örtmək, gizlətmək və ondan yaranan isim – *cünən* qoruma, mühafizəetmə sözü ilə mərhəm sözünün semantikasında oxşarlıq var: hər ikisi (mərhəm və cünən) xilasedici, qoruyucu mənasına uyğun gəlir, yəni hər ikisini *referenti* eynidir. Bu da auranın əsas funksiyalarından biridir. İzafət birləşməsindəki qalan sözlər öz nominativ mənasında qalaraq metaforik vəzifələrini yerinə yetirir: *pənbə* – auranın rənginə, dağ isə onun formasına, konturlarına işarə edir. Pənbə – açıq çəhrayı rəng eşq halında olan insanın aurasının rəngidir. Füzuli özünün eşq halının təsvirini verir bir növ. İnsanın canı fiziki bədənə, bədən isə auraya “bürünüb”. Aura fiziki bədəni qoruyur, bədən auranın içərisində gizlənib. Diri ikən aurayı bədənə libası, öləndən sonra isə onu kəfən adlandıran Füzuli me-

tafora vasitəsilə “yeni aləm açır” bixəbər insanlar üçün (74, s. 194).

Aura nə deməkdir? “Aura” yunan dilindən tərcümədə insan və heyvan bədənlərindən, hətta əşyalardan yaranan şüalanma nəticəsində əmələ gələn nazik, görünməz varlıq, flüid deməkdir.

Canlı etika təlimi bəşəriyyətin əldə etdiyi bilikləri sintez edərək təsdiqləyir ki, bütün kosmos canlı substansiya-dan ibarət vahid “orqanizmdir”. Bu substansiyanın dərinliklərində ruhun material aləmdən yüksək aləmlərə yüksəlməsi prosesi baş verir. Bütün kainatda materiyanın elmə məlum olan və olmayan mövcudluq formalarından başqa bir şey yoxdur. Tədqiqatçı alim O.İ.Yeliseyeva yazır: “Müasir elmi təsəvvürlərə görə, insan Kainatın yaradılmış obyektidir (onun hissəsidir) və buna görə o, analogi informasiya–energetik quruluşa malikdir. Kainat kosmik vücut – aləmlərdən (enerji sahələrindən) ibarətdir ki, onlar da vibrasiyaların tezliyinə görə, statik və dinamik koordinatların sayına görə fərqlənir. Kainatın obyektii olaraq insan da vibrasiya tezliyinə, statik və dinamik koordinatların miqdarına görə bir-birindən fərqlənən analogi kosmik vücut – aləmlərdən (enerji sahələrindən) ibarətdir. İnsanın fiziki bədənii onun daha aşağı tezlikli vibrasiyaya malik olan və “qaba” adlanan energetik vücutlarından biridir. O, Yerin və yaxın Kosmosun mövcudluğu şəraitində görünən, sıxlığı yüksək olan törəmədir. İnsanın daha yüksək vibrasiya tezlikli müxtəlif dalğalı digər görünməz kosmik vücutları “lətif” törəmələrdir. Onlar insanın Kainatla əlaqəsini həyata keçirən energetik sahələrdir” (76, s. 19).

Ezoterik ədəbiyyatda insanın yalnız ruhdan və fiziki bədənəndən ibarət olmayıb, daha çox qatdan, ya da başqa sözlə, vücudlardan ibarət olduğu haqqında məlumatlar verilir. Cəlaləddin Rumi “Məsnəvi”də belə deyir: “*Sən, tək qatdan ibarət deyilsən, ey gözəl dost. // Bir ümmənsən, hüdudsuz bir aləmsən, deyil post*” (123, s. 94). Nizami insanın ölçülərinin insanın özünün dərk etdiyindən daha çox olduğunu söyləyir. Ölçülərin çox olmasını deməklə insanın lətif vücudlarının çoxsaylılığını, ya da Rumi demişkən – çox qatdan ibarət olduğunu fikrini təsdiqləyir: “*Yolunu canla yeri, çünki bədən ağır və kütdür, // Yükünü az elə ki, miniyin yeyin olsun. // O öləninin halı çox pis olar // Ki, canı bədənə meyl eləsin. // Canın nədən ibarət olduğunu bilən (adamın) // Canı bədənsiz də yaşaya bilər. // Ey bəhanə axtaran, sən elə güman etmə // Ki, bu dünya və o dünyadan başqa heç şey yoxdur. // Vücudun eni və uzunluğu çoxdur, // Lakin bizim qavradığımız bu mağaradır*” (45, s. 287). Hər vücud fərqli aləmə məxsusdur, ona görə də Nizami bu dünya və o dünyadan başqa da dünyaların olduğunu söyləyir. Bu, kosmoqoniyadakı çoxölçülü aləmlər konsepsiyasına gətirib çıxarır. İnsan yalnız fiziki dünyanı (öz mağarasını) qavraya bildiyi üçün ölçülərinin hüdudlarını bilmir. Bəlkə Nəsimi də qəzəlində elə bunu demək istəyib: “*Kafilə nun əzəldən çün illətimizdir, ey bəşər, // Gövhəri-laməkan biziz, kim bilisər hüdudumuz*”. *İzah*: Bizim dünyaya gəlməyimizin səbəbi Allahın “ol” əmridir, ey insan. Məkansız gövhər, yəni aləmlərin heç birində qalmayacaq İlahi nurun zərrəsi bizik, özünün hüdudunu heç kim bilmir.

İnsan bioloji mövcudluqdan energetik mövcudluq formasına keçidin bir halqasıdır. Bu formaların auraları birbirindən fərqlidir. İnsanların ruhi inkişaf səviyyəsi ilə bağlı olaraq bədəni ellipsvari şəkildə bürüyən işıq zolağı yuxarı mərkəzlərə (günəş kələfindən başlayaraq beyin mərkəzlərinə qədər) doğru enlənir və insanın bədəninin yuxarı hissəsində günəş aurası yaranır. Xristianlıqda ikonlardakı müqəddəslərin başı ətrafında çəkilən nimb/qalo, induizmdə müqəddəslərin arxa hissəsində günəşə bənzər işıqlanmanın təsviri auranı göstərmək üçündür.

Bundan əlavə, qədim Misirin başlıca simvollarından olan əbədi həyat rəmzi, başı ilməli xaç – Anx (bax: şəkil) insan bədəninin enerji sahəsini xatırladır. Fironların əllərində təsvir edilən Anx açarı onu əlində tutanın xüsusi qabiliyyətə malik olmasına – kamilliyə işarədir. Misir inanclarına görə, bu, rənz olaraq, əbədi həyatı, əmin-amanlığı, əbədiliyi, həqiqi azadlığı simvolizə edir. "Kruksansata, yaxud "dəstəkli xaç" adı ilə məşhur olan Anx qədim misirlilərdə əhəmiyyətli simvol idi. Xaçda iki rənz – həyat rəmzi kimi xaç və əbədilik rəmzi kimi dairə birləşərək ölməzlik mənasını ifadə edir. Bu xaç həmçinin qadın və kişi tanrıları Osirislə İsidanın birliyini ifadə etməklə yerlə göyün ittifaqının simvoludur. Heroqlifik yazıda bu işarəni "həyat" mənasında istifadə edirdilər və o, "firavanlıq" və "xoşbəxtlik" sözlərinin tərkib hissəsini təşkil edirdi" (136, s. 128).

İnsanın aurası onun əqli, fiziki və psixiki vəziyyətini, sağlamlığını əks etdirir və bunlardan asılı olaraq o, rəngini və parlaqlığını dəyişir. Auranın tərkibi çox mürəkkəbdir. Oraya həm psixiki, həm də fiziki şüalanma, həmçinin hələ

elmə sirr qalan şüalanma növləri daxildir. Auranın rəng xarakteristikası, yəni ağ rəngin tərkib hissələrinə ayrılmasını şərtləndirən optik xüsusiyyət onun ayrılmaz hissəsidir. 1666-cı ildə *İsaak Nyuton* günəş şüasını prizmadan keçirərək süni qövsi-qüzeh yaratmaqla optikada inqilab etmişdi. İlk baxışda ağ görünən aura spektrin bütün rəng çalarlarını özündə saxlayır. Auranın şüaları müxtəlif rəqs ritmində, yəni müxtəlif titrəyişlərlə ayrı-ayrı rəng çalarlarında özünü göstərir. Məsələn, qorxu, diskomfort, qıcıqlanma, stress vəziyyətində enerji şüalanması qismən və ya tam qırmızı rəngdə, təmkinli, səmimi və yaradıcı insanların aurası mavi, göy rəngdə, eşq halında olanların aurası çəhrayı – pənbə rəngdə olur. Enerji sahəsinin tamlığının pozulması və rənglər vasitəsilə insan xəstəliklərinin diaqnozu qoyulur. Bəzi ölkələrin (Almaniya, İsveçrə, Avstriya, Hollandiya, Ukrayna, Rusiya) elmi-tədqiqat institutları və klinikalarında bu cür tibbi diaqnostika tətbiq edilir. İnsan orqanizminin ayrı-ayrı üzvlərinin şüalanmasına əsasən daxili orqanların vəziyyəti müəyyənləşdirilir. Bu, qədim Tibet təbiblərinin, sufilərin və digər qeyri-ənənəvi təbabətlə məşğul olanların elmidir. Ən güclü enerji şüalanması əllərdən və gözdən çıxır.

Aura haqqında biliklərin tarixi çox qədim dövrlərə gedir. “Homer auranı işıq verən tüstü kimi təsvir edirdi. Təxminən 2600 il əvvəl pifaqorçular öz əsərlərində “aura” sözünü işlədiblər” (152). Qədim Misir yazılarında insanın aurası “ka” adlandırılır və göstərilir ki, “ka” insanın ölmündən sonra bir müddət yaşayan energetik əkizidir. Yoqlar və digər indus müdrikləri insan aurasını “prana” adlan-

dırır. Dünya dinlərində insana məxsus şüalanma – aura haqqında məlumat var. Bibliyada oxuyuruq: “30. Harun və İzrail övladları Musanı gördülər, üzü işıqlanırdı, yaxınlaşmağa qorxdular” (Çıxış 34) (126).

Quranın “Nur” surəsinin 35-ci ayəsində yazılıb: “Göylərin, yerin nurudur Allah. Onun nuru içində çıraq olan bir qəndildir elə bil. Bir şüşənin içindədir o çıraq. Şüşə isə inci kimi parlayan bir ulduzdur elə bil. Nə şərqdə, nə qərbdə bitən mübarək zeytun yağı ilə yanar bu çıraq. Od dəyməsə də bu yağa, hazırdır Aləmi nurlandırmağa. Nur (od nuru) Allahın nuru üstündə nur! İstədiyi kimsəni öz nuruna qovuşdurar Allah. İnsanlara neçə-neçə misallar çəkər Allah. Hər şeyi bilir Allah!”

(Allahın nurundan yaranmış can (çıraq) auranın (şüşənin) içindədir. Aura çox parlaq olduğundan ulduz kimi sayırşır. Canı qidalandıran İlahi enerjidir – işıqdır (heç yanda bitməyən zeytun yağı). Allah istədiyi bəndələrinə, yəni başqalarından təmizliyi və müdrikliyi ilə seçilən bəndələrinə kamillik (nur) bəxş edir. Nur (kamil insan) üzərinə nur (Allah sevgisi) gəlir. Belə insanlar yer üzünə çox gəlib.)

Görkəmli fizik və riyaziyyatçı İsaak Nyutonun (1642-1727) canlıların bədənini əhatə edən “güc dalğaları” konsepsiyasını irəli sürməsinə auranın ilk elmi tədqiqatı kimi qəbul etmək olar.

XX əsrin son onilliklərində aparılan laboratoriya təcrübələri bir daha təsdiq edir ki, təbiətdə olan canlı və sansız, hər bir şey enerji sahəsinə malikdir. İnsanların belə enerji sahəsinə zərif bədən, yaxud lətif cism də deyirlər,

çünkü o, adi gözlə görünmür. Yalnız xüsusi qabiliyyətli insanlar (bəsirətlilər) onu görə bilirlər. Zərif bədən parlaq, qığılcımsağan nərəqs ritmində işığı həm özünə hopdurur, həm də özündən kənarlara şüalandırır. Bu, işıq şüalanmasının canlı rəqsidir.

Bioloji obyektlərin və əşyaların işıq (enerji) şüalanması faktı alimləri çoxdan maraqlandırır. İlk dəfə belə bir şüalanmanı 1777-ci ildə professor Lixtenberq müşahidə etmişdi. Demək olar ki, 100 ildən sonra bu fakt fotoplas-tinkada qeydə alınaraq “Lixtenburq fiquru” adlandırılır. 1939-cu ildə rus alimləri Kirlian Semyon Davıdoviç və Valentina Xrisantovna auranın fotosəklini çəkmək üçün qurğu kəşf edirlər və insanın şüalanmasının fotosəklini çəkirlər. 1995-ci ildə doktor K.Korotkov (Sankt-Peterburq) və onun komandası bu kameranı təkmilləşdirir. 1908-ci ildə doktor Dc. Volter Kilner (1847-1920) “İnsan aurası” kitabında insanın aurasını görmək üçün işləyib hazırladığı metodikadan danışır. XIX əsrin ortalarında Rusiyada tanınmış alim Narkeviç – Yodko insanın aurasını əks etdirən elektrik cihazı kəşf etmişdir. Bu cihaz vasitəsilə çox şeyin, hətta yarpağın şüalanmasını görmək olardı (bax:səkil). Alim bu yolla alınan şəkilləri elektroqrafiya adlandırmışdır. Çox sayda apardığı sınaqlardan sonra alim belə nəticəyə gəldi ki, sağlam adamın aurası ilə xəstə adamın aurası çox fərqlidir. 1899-cu ildə o, elektrotexnika sahəsində apardığı təkmilləşdirmə işlərinə görə qızıl medalla və fransız-rus sərgisinin diplomu ilə təltif edilmişdir (130).

Qədim dövrlərdə müdriklər insanın ətrafında yeddi parlaq ellips çəkirdilər. (yeddi əsas enerji mərkəzi – çakra-

larla əlaqəli). Hər ellips insan haqqında heç bir xasiyyət-namə, arayış və pasportun verə bilmədiyi yeganə dəqiq xarakteristikanı verir. Yəni insan haqqında ən düzgün informasiya onun aurasında yerləşir. “İnsanın aurası oksigen, yaxud heliumla yox, yeddi lətif çarxdan çıxan enerji axını ilə doldurulan nəhəng hava şarına oxşayır. Nə qədər çox enerji azad olursa, şarın ölçüsü bir o qədər böyük olur. Şarın ölçüsü nə qədər böyük olarsa, bir o qədər də İlahi Əqlin materiyaya nüfuzu baş verir” (87, s. 99). Burada “nə qədər çox enerji azad olursa” ifadəsində lətif çarxların düzgün rejimdə işləyərək onlardan keçən Kundalini enerjisini (kosmik enerjini) transformasiya etmə xüsusiyyətinə diqqət ayrılır. Nə qədər çox enerji azad olursa, aura bir o qədər parlaq olur. Mənəvi-ruhi keyfiyyətlər auranın keyfiyyətini – parlaqlıq dərəcəsini, rəngini, konturunu müəyyənləşdirir. Auranın ümumi dominant rəngi insanın idraki səviyyəsinin göstəricisidir. Bibliyada belə yazılıb: “Qoy sizin nurunuz insanların qarşısında elə işıq saçsın ki, onlar xeyirxah əməllərinizi görsünlər...” (Matf. 5:16). “Fizika nöqtəyi-nəzərindən insan bədəninin atomları həyat cövhəri ilə, sehrli meylə – kosmik güc dalğaları ilə doydurulur və bunun nəticəsində insan tamamilə dəyişilir” (87, s. 68).

Marağalı Əvhədi “Gülşəni-raz” əsərində auranın təsvirində maraqlı metafora işlədir: “*Həqiqi tək Günəş nuru saçarkən // Əsər qalmaz nə Aydan, nə Günəşdən. // Düşər bir qarə daş üstə şüası, // Olar daş yumşalıb bir yun topası. // Bacarsan, dur bir iş gör, olma qafil, // Bacarmazsan, bilməkdən nə hasil? // Nə anlarsan, nə dünya var ürək-də? // Batıbsan palçığa çün bir çökəkdə*” (36). Burada **hə-**

qiqi tək (yeganə) Günəş nuru ifadəsi Allahın nurunu bildirir. O nurun vasitəsilə insanın ürəyi işıqlanır, bəsirəti açılır. **Yun topası** metaforası daşın enerji formasında görüntüsünün təsviridir.

Hər bir insan elə yaşamağa meyllənməlidir ki, onun əməlləri, fikir və düşüncələri; həyata, insanlara, özünə münasibəti və əxlaqı elə bir dünyagörüşün prinsipləri ilə tənzimlənməlidir ki, onun işığı parlaq və ləkəsiz olsun, heç olmazsa, pozitiv enerjisi neqativdən çox-çox artıq olsun; onun aurası tutqun göl yox, daimi həyat və kamillik mənbəyindən, nur selindən qidalanan sevgi və xoşbəxtlik saçan ümman olsun. Cahil, kobud, yalançı, egoist və s. kimi mənfi keyfiyyətli insanın aurası heç vaxt səbirli, düşüncəli, müdrik, xeyirxah insanın parlaq və nurlu aurasına bənzəyə bilməz.

“Həyatı boyu öz enerjisinin böyük bir hissəsini təhrif etmiş insanların tünd və tutqun aurası ilə təmasda olanda bilmək lazımdır ki, əslində, belə insanlar bədbəxtlərdir. Onlar gülə, oynaya, oxuyub şənlənə bilərlər, yaxud qəmgin olub şikayətlənə bilərlər – onlar insan emosiyalarının bütün şkalasından keçə bilərlər, ancaq onların nəsibi zəfər olmayacaq, çünki qanun (*enerjinin saxlanması qanunu* – M.A.) hər kəsə ələmə nə göndərirsə, onu da özünə amansızcasına qaytarır” (87, s. 73). Mənfi keyfiyyətlər insanın aurasında neqativ, qeyri-parlaq, tünd enerji şəklində toplanır, belə insanın aurasının konturları qeyri-dəqiq, əyri, hətta deşilmiş olur. Bəsirət sahibləri üçün belə mənzərələri seyr etmək yolu ilə istənilən insanı səciyyələndirmək, onun xarakteristikasını vermək heç də çətin iş deyil. Mürşidlər, qurular haqq aşiqliyi yolunu tutan şəxsləri xüsusi

nişanələrindən – auralarının parlaqlığından seçə bilirdilər. Nizami deyir: *“Aşqlikdən kənar başqa iş yoxdur, // Əgər varsa da sevda və səfradır (fiziki ehtirasdır – M.A.) // Eşq hər ətəyi natəmizə yaraşmaz. // Aşıqlərin nişanəsi uzaqdan görünür”* (47, s. 39). Uzaqdan görünən nişanə ancaq insanın işıq sahəsi ola bilər.

Nəsimi qəzəllərindən birində mənfi keyfiyyətlərə malik insanı ənsəsindən tanıdığını deyir. Ənsə uzunsov bəynin yerləşdiyi kəllə sümüyünün hissəsidir ki, bu da auranın şüalanmasını şərtləndirən vacib nəhiyədir.

*Sorsalar səndən rəqibi sən nəsindən biləsən,
Mən bilirəm sözü əgri ənsəsindən bəllidir* (39, s. 210).

Nəsimi fiziki bədənə ənsə nəhiyəsinin şüalanma (qalo) keyfiyyətinə görə insanların mənəviyyatını, əxlaqını, idrak səviyyəsini müəyyən edirdi, sözü əyrləri – yalançıları “görürdü”.

Biz bəzi insanların əhatəsində özümüzü rahat və xoşbəxt, gümrah və sakit, bəzilərinin əhatəsində narahat, qıcıqlanmış və yorğun hiss edirik. İnsanların enerji şüaları bir-birinə keçə bilər. Neqativ enerjili sahə həm ətrafdakıların, həm də onun yiyəsinin əhval-ruhiyyəsinə sirayət edir. Aşağıdakı beytə baxaq:

*Ey Füzuli, zövqi-dərdi-eşqə nöqsan heyifdir,
Ehtiyat et, pənbeyi-dağında mərhəm olmasın.*

Eşq zövqündə yaşamaq istəyən aşiq nöqsansız olmalı, düzgün yaşamalıdır, yəni onun aurasında neqativ enerji ol-

mamalıdır. O özünə xəbərdarlıq edir ki, səhv işlər görməsin, “pənbeyi-daği”ndə nişanələr qoyan nöqsanlı hərəkətlər etməsin. “Pənbeyi-dağ” – insanı qoruyan libas özü insan üçün mərhəmdir. Onu korlamaq lazım deyil ki, sonra da onu düzəltmək üçün “mərhəm” qoyulsun.

Eşq yolçusu kamilləşmə yolunu keçərək ali məqama çatmaq üçün mənəviyyatını təmizləyir, daxili nizamlanma yolu ilə “maddi yükləri” atır, neqativ enerji yarada bilən keyfiyyətlərdən azad olur, arınır. Ariflik məqamına yaxınlaşdıqca onun aurasının parlaqlığı artır, işıq sayrışmasının intensivliyi yüksəlir. Obrazlı şəkildə desək, mənəvi yüksəlişə, yəni “vətənə qayıtma” durumuna çatmış aşiqin işıq şüalarının rəqs ritmi kosmik işıq selinin ritminə uyğunlaşmağa, eyniləşməyə başlayır. Bu o məqamdır ki, sufilər cananın vəslinə nail olub bəqa fi-Llahda yaşayırlar.

Füzulinin qəzəllərində **pənbeyi-daği-cünun** ifadəsinin sinonimi kimi **zənciri-cünun** (qoruyucu zəncir) ifadəsi işlənir. Beytə baxaq:

*Ey Füzuli, mən məlamət gövhərinin gənciyəm,
Əcdahadır kim, yatır çevrəmdə zənciri-cünun.*

Filosof-şair fiziki bədənini dəfinəyə, ilahi nurun zərrəsi olan canı gövhərə bənzədir. O canı ki, Cananla birlik yangısına – eşqə düşdüyü üçün cahillərin məzəmmətinə, danlağına, məlamətinə səbəb olub. Ancaq o, heç nədən, heç kəsdən qorxmur. Çünki əhatəsində yatan zənciri-cünun (aura) əjdaha kimi onu qoruyur.

Mənəvi kamillik qazanmış insanların enerji sahəsi çox parlaq, geniş və tam olduğundan heç bir neqativ enerji, ne-

qativ şüa onu dəlib keçə bilməz, yəni o, çox güclüdür. Çox parlaq işıqda hər bir mənfilik əriyib yox olur. İnsanın gücü, əslində, bundadır. Nizami özünün aurası haqqında belə deyir: “*Lakin mənadan başı çıxanlar // Bilər ki, bu sözüün qəribə bir tərzi var. // Əgər şirsən, qəribləri yıxma, // Qəriblərə itlər düşmən olarlar. // Sudan, palçıqdan olanların (yəni nadan adamların) // tənəsindən qorxum yoxdur, // Çünki günəş rəngli qızıl zirehim var*” (41, s. 345). Çox yüksək tezlikli enerji dalğalarının yaratdığı qızılı rəngli aura özündən zəif şüaları dağıtma qabiliyyətinə malik olduğuna görə Nizaminin tənə vuran insanlardan qorxusu yoxdur: onun qızılı aurası onun zirehidir.

Pənbeyi-dağı-cünunu, qızıl zireh metaforaları insan fenomeninə yeni baxış müstəvisi yaradır, eyni zamanda fəlsəfi-poetik söz nümunələrinin dərin səviyyədə dərkinə yol açır. Böyük mütəfəkkirlərin insan aurasını (***pənbeyi-dağı-cünun, qızıl zireh, zənciri-cünun***) təsvir və tərənnüm etmələri faktı bizi yeni gizli reallıqla üzləşdirir. Belə reallıqda insan fenomeninin dərin qatlarını öyrənmək imkanı var.

Fəlsəfi poeziyamızıda ezoterik bilikləri əks etdirən metaforaları təvil yolu ilə araşdırmaq, şərh etmək imkanı fəlsəfi-poetik düşüncə tariximizin qarşısında yeni imkanlar açır. Böyük mütəfəkkirlərimizin metaforik düşüncə tərzini anlamaq onların dünyagörüşlərinin sirli tərəflərinə yol tapmaq deməkdir. Belə imkanı qaçırmasaq, “insan” adlı maraqlı bir aləmin – mikrokosmosun sirlərini açmaq üçün daha cəsarətli cəhdlər etmək olar. Milli mədəniyyət, ədə-

biyyat, fəlsəfi düşüncə tariximizin hələ də metaforik pərdələr altında qalan hissələri gələcək şərhçilərini gözləyir.

Yeddi gözəl

Nizami epik poemalarında tarixi şəxslərin həyatını, doğulandan ölənə qədər olan dövrü təsvir etməkdə əsas məqsədi tarixi xronikanı və şəxsiyyətin tərcümeyi-halını qələmə almaq olmamışdır. Tarixin müəyyən səhifələrinin təsviri altında o, dərin mistik mahiyyət daşıyan süjet quraraq bədii priyom kimi istifadə etdiyi sərbəstliklərlə gizli həqiqətləri çatdırmaq məqsədini güdüb. Müəllifin əsərdə bədii priyom kimi sərbəstliklərdən istifadə etməsinə süjetin “yüngüllüyü” imkan verib. Qəhrəmanın həyat yolunu təsvir edən səhnələrin bir-birini dinamik surətdə əvəz etməsi, müəyyən bir geniş zaman diapazonunun qısa çərçivədə verilməsi, personajların psixoloji-ekspressiv vəziyyətlərinin *introspektiv* mövqedən təsviri epik poemalar üçün ən əlverişli simvolik strukturdur. “Süjetli təhkiyə üsulu tələb edir ki, bədii əsərin daxili aləmi “yüngül” olsun, hər şeydən əvvəl, elə süjetin özünün inkişafı üçün. Süjet dominant olanda əsərin daxili aləmi bu və ya digər dərəcədə “çətinləşdirilməmiş” olur. Mühitin müqaviməti düşür, zaman tezləşir, məkan genişlənir. Hərəkətin metronomu sürətlə və geniş diapazonda hərəkət edir” (89, s. 83).

Batinində qiymətli miras gizlədilmiş – simvolik strukturlu əsərlərdən biri Nizami Gəncəvinin “Yeddi gözəl” poemasıdır. Simvolik strukturlu əsərlər Şərq ədəbiyyatında üstünlük təşkil edir. Ümumiyyətlə, Şərq ezoterik ədə-

biyyatında, o cümlədən, sufi ədəbiyyatında müxəlif tematikalı epik poemalar, o sıradan, hökmdarların həyatını təsvir edən əsərlər, əslində, allegorik örtüklü fəlsəfi-mistik traktatlardır. “Yeddi gözəl”də Nizaminin əsas məqsədi Bəhrəmin həyatını qələmə almaq olmamışdır. Daha doğrusu, bu, yeganə və əsas məqsəd deyil. Əsərin yazılmasında müəllifin məqsədi həm də özünün mistik təcrübəsini çatdırmaqdır. Poemada tarixi-bədii süjetlə batini-mistik süjet bir-birinə məharətlə hörülübse də, onlar tam fərqli düşüncə müstəvisini təşkil edir. Buna baxmayaraq, allegorik şərh zamanı onların – süjetlərin bir-birilə oxşar məqamlarını, birliyini tapmaq mümkündür. “Simvolik struktur obyektiv göstərici deyil; o yalnız təqdim olunur və şüurun yaradıcılıq aktında özünün konkret ifadəsini tapır. Yalnız bu zaman mənə cərgələrinin mürəkkəbliyi və batini nisbətləri, onların struktur üzvi vahidliyi, bütövlüyü tamamilə həyata keçirilir” (70, s. 8).

Yalnız mistik təcrübə yaşayan müəlliflər onun (təcrübənin) mexanizmini təsvir və ifadə edə bilər. Məsələn, *Əl-Qəzali* özünün təcrübə yolundan danışarkən belə yazır: “Mən dahi sufi şeyxlərinin kitablarını oxuyaraq sufilik elimini öyrənməyə başladım və onların təliminin mahiyyətinə vardım. Başa düşdüm ki, intellektual düşüncə və rəşidən ağıl yolu ilə Allaha yaxınlaşmaq mümkün deyil, Allaha aparan yol ilham, “əhval” vəziyyətində mistik keçid və mənənin yenidən dirilmə vasitəsilə mümkündür” (137, s. 35). Cəsarətlə deyə bilərik ki, Nizami Gəncəvinin poemaları ezoterika əhli üçün nəzərdə tutulmuş mistik-fəlsəfi

traktatdır, poemaların bədii forması isə bütün oxucuların zövqü üçün düşünülmüş gözəl, bədii estetik örtükdür.

Elm aləmində “Yeddi gözəl”in süjetinin kifayət qədər tarixi, filoloji təhlilləri var. Ümumiyyətlə, yüksək sənətkarlıqla yazılmış bədii sənət əsərlərinin, ələlxüsus, simvolizmi dərin olan əsərlərin, yəni fəlsəfi poeziyanın (o cümlədən, sufi poeziyasının) həmişə müxtəlif rakurslardan təhlilləri verilib və ictimai, siyasi, sosial mühit, o cümlədən, cəmiyyətin mənəvi-əxlaqi dəyər kriteriyası belə əsərlərin mənalandırılmasında həlledici rol oynayıb. Akademik V.V.Vinoqradov belə yazır: “Simvolik strukturun eyhamlarına uyğun olaraq oxucu özü məzmunun obyekt sırasını bərpa etməlidir. Oxucu onu özünün düşüncəsi ilə mənalandırmalıdır. Heç bir şeydən asılı olmayan, dəyişməz bədii əsər yoxdur. O, həmişə yenidən yaranır, bərpa olunur, dəyişilir – o, arasıkəsilməz transformasiya prosesini yaşayır” (70, s. 8). Simvolik strukturlu əsərlərin yenidən yaranması o deməkdir ki, əsər yeni aspektdən – daha dərin semantik qatdan mənalandırılır, təvil və ya təfsir olunur. Ən dərin qatda – ezoterik müstəvidə əldə olunan məna ilə, sözsüz ki, ilkin, səthi səviyyədəki məna eyni ola bilməz. Əsərin transformasiya prosesi yaşaması yeni aspektdə mənalandırılması, *təvili* deməkdir.

Nizami irsini araşdıran bir sıra Qərb şərqşünasları onun poemalarında sufi dünyagörüşünün, mistik təcrübənin əks olunduğu fikrini irəli sürürdülər. XX əsrin əvvəllərində yaşamış, “Yeddi gözəl”i ingilis dilinə çevirmiş “ingilis şərqşünası Uilson qərbi nizamişünaslıqda ilk dəfə olaraq Nizamini sırf sufi şairi adlandırır” (57, s. 110) və

Nizaminin poemalarının tamamilə sufi ideyaları daşdığını söyləyərək belə deyir: “Yeddi gözəl”in müəllifinin ekzoterik əsərlər yazması qəribə görünür, lakin bu poemaların çox diqqətli təhqiqində məlum olur ki, mistik doktrina seli onun bütün poemalarından keçir” (57, s. 110). 1945-ci ildə “Sirlər xəzinəsi”ni ingilis dilinə çevirən digər tədqiqatçı, “London univesitetində işləyən iranşünas alim H.Dərab təsdiq edir ki, gerçəklikdə Nizaminin poemaları daha vacib həqiqətin – ilahi biliklərin interpretasiyası üçün maskadır (57, s. 114). Sonrakı dövrlərdə Nizaminin poemalarının mistik mahiyyətinin araşdırılması problemi sönükür, dahi mütəfəkkirin poemalarında humanizm, ədalətli padşah, əməksevərlik və s. kimi ictimai motivlərə diqqət verilir. Azərbaycan elm məkanında Nizami poemalarının mistik təcrübə kontekstində araşdırılmasının ilk uğuru fəlsəfə üzrə elmlər doktoru Z.Quluzadəyə aiddir. O, özünün “Şərq mədəniyyəti tarixinin nəzəri problemləri və nizamişünaslıq” əsərində göstərir ki, “Xəmsə”nin bütün poemalarında insanın özünüdərk və nəfsinin arıdılması yolu ilə kamilləşməsi yolunun təsviri verilib; bir çox Şərq mütəfəkkirləri insanın kamilləşmə yolunun, həmçinin Kainatın və Allahın mistik dərkinin 7 pilləli olması faktını qəbul edirmişlər (148, s. 163). “Yeddi gözəl” əsərinin batini strukturunda yeddi mərhələli mistik təcrübənin mexanizmi təsvir edilib. Ona görə bu əsərin mistik-fəlsəfi traktat adlandırılması düzgündür.

“Yeddi gözəl” poemasının batini mənası çox dərin və zəngin mistik süjet üzərində qərarlaşıb. Poemanın ezoterik

mahiyyətini başa düşmək üçün metaforaların metafizik kodunu açmaq lazımdır.

Bu əsərdə Bəhram şahın dünyəvi işlərini, həyat tərzi-ni, təsvir edən müəllif, əslində, mistik eşq yolçusunun – arifin kamillik, mərifət yolu təcrübəsini təsvir edir.

Nizaminin “Yeddi gözəl”də təqdim etdiyi mistik yolçuluq sufilərin mistik təcrübəsi ilə həmahəngdir. Buna görə də “Yeddi gözəl”i başa düşmək üçün sufilərin ilahi biliklərə, sonra da Vəhdətə çatmaq vasitələrindən biri sayılan eşq yolçuluğunun əsas prinsiplərini bilmək lazımdır.

Eşq yolçuluğu

Müxtəlif sufi təriqətlərinin zahirən bir-birindən fərqlənən eşq yolçuluğu təcrübəsi üç əsas dayaqda birləşir. Bu, şəriət (ilahi qanun) – təriqət (mistik yol) – həqiqət // mərifət (ilahi bilik) mərhələləridir. (Bəziləri mərifətlə həqiqəti ayıraraq dörd hissəyə bölürlər.)

“Birinci mərhələ doğulandan başlayaraq mistik yola qədəm qoyana qədər davam edir. O, islamın ümumi qəbul olunmuş qaydalarına riayət etməyi nəzərdə tutur və mahiyyətcə “müsəlman olmağ”ı bildirir. Adətən, şəriət adlandırılır və Allaha doğru səyahətin (seyr ilə-Llah) birinci hissəsi kimi qəbul edilir. İkinci mərhələ ruhun, şeyxin, yaxud hər ikisinin birlikdə rəhbərliyi ilə keçilən mistik yolun özüdür. Şeyxin rəhbərliyi ilə keçilən təlim yolu (süluk) tövbədən başlanır, ardıcıl surətdə keçilməsi zəruri olan hal və məqamlardan ibarət olub sonda fəna fi-Llah ilə bitir. Bir qayda olaraq, təriqət adlandırılır və Allaha doğru sə-

yahətin ikinci hissəsi hesab olunur. Üçüncü mərhələ Allahın içində əbədi olmaq (bəqa fi-Llah) ilə başlanır və yer üzərindəki həyatın axırına qədər davam edir. Çox vaxt onu həqiqət, yaxud mərifət adlandırırlar. O, səyahətin bir sıra pillələrini özündə cəmləşdirir. Onlardan biri Allahın içərisində səyahət (seyr fi-Llah) adlanır. Bu mərhələnin sonrakı pillələri İlahi aləmin dərk edilməsində ruhani varlığın təkamülü və təkmilləşməsi dərəcələridir” (114, s. 138). Demək, eşq yolçuluğunun Allaha doğru səfər (seyr ilə-Llah) hissəsinin birinci mərhələsi şəriət, ikinci mərhələsi təriqətdir. Təriqət mərhələsinin sonunda Allaha doğru səfər başa çatır və Allahın içərisində səyahət (seyr fi-Llah) mərifət, yaxud da həqiqət adlanan mərhələ ilə başlanır.

“Şəriət kökdür, təriqət – budaq, həqiqət isə – meyvə” (106, s. 134).

Eşq yolçuluğu adlandırılan təriqət mərhələsi çoxpilləlidir. Eşq yolçusu bu mərhələnin əvvəlindən sonuna qədər müxtəlif məqamlardan keçir, hallar yaşayır. Mistik proses çox vacib ruhani prinsiplərdən birini özündə əks etdirir: insan zahiri aləmin kobud vibrasiyalarını dəyişdirmədən ilahi biliklərə yetişə bilməz!

Diri ikən öl ki, yenidən diriləsən

Ruhi-mənəvi təkamülün yüksək mərtəbəsinə çatmış eşq yolçusu fənanı yaşayır. Sufilər buna fəna fi-Llah – Allahın içində fani olmaq, yox olmaq, ərimək deyirlər. Bu zaman aşiqin bütün atribut və keyfiyyətlərinin yox olması ilə iş bitmir, o özü özü üçün yox olur, özünü varlıq kimi

dərketmə hissiyyatı itir, özünü əlahiddə fərd kimi dərki bitir. Nizami deyir:

*Eşq qəlib (varlığını) özünə xas etdi,
Mən özüm yığılıb aradan getdim* (43, s. 205).

İbn əl-Ərəbi deyir ki, “hər şeyi özündə əridən eşq insanın mövcudluğunu Allahın varlığında (bəqada) əridərək şəxsiyyətini inkar edir (fəna)” (77, s. 30). Mistik eşq yolçuluğunun məqsədi insanın fənada ölüb bəqada yenidən doğulmasıdır.

*Hasilim yox səri-kuyində bəladən qeyri,
Qərazim yox rəhi-eşqində fənadən qeyri* (17, s. 317).

Mistik yolun seyr ilə-Llah adlanan (Allaha doğru səyahət) birinci hissəsi yeddinci məqamda fəna fi-Llah (Allahın içərisində ərimə) ilə qurtarır. Yeddinci məqamın ikinci fazasında mistik yolun ikinci mərhələsi açılır. Bu, fənadan dərhal sonra bəqa fi-Llaha (Allahın içərisində əbədi var olmaya) keçidlə başlayan Seyr fi-Llah (Allahın içərisində səyahət) adlanır. Mistik yolun bu mərhələsində insanın artıq mürşidin, şeyxin, yaxud hər hansı bir müəllimin rəhbərliyinə ehtiyacı qalmır.

Fəna fi-Llah insanın diri ikən ölümü prosesidir, çünki bu məqamda insan özü üçün, öz arzuları və hissiyyatları üçün ölür. Bu irrasional idrakın zirvəsidir. Belə zirvədə bəqa fi-Llah yaşanılır. Bəqa fi-Llahda insanın bəşəri təbiəti ilahi iradə ilə əvəz olunur, sanki köhnə insan ölür, əvəzində yeni insan – yüksək insan, ilahi təbiətli insan doğu-

lur. Füzuli belə deyir: *“Bu aləm kim, könül, qeydin çəkər-sən, möhnətü qəmdir, // Fəna sərmənzilin seyr eylə kim, bir xoşca aləmdir. // Anıb tənhalığı qəbr içrə nifrət qılma ölməkdən, // Təriqi – üns tut kim, hər ovuc torpaq bir adəmdir. // Deyil möhkəm cahan mülkündə hər bünyad kim, qılсан, // Bəqa mülkündə tut mənzil kim, ol bünyad möhkəmdir”* (18, s. 221). Lakin bu düşüncəyə gedib çatmaq çox müşküldür, Füzuli insanların başqa düşüncədə yaşadıklarından narazılıq ifadə edir:

*Nə yaranmaq, nə fəsadın sirrini dərk etmişik,
Nə fəna dərdindəyik, nə eylərək fikri-bəqa.
Zati-kamilçün bəqa keyfiyyətidir bir dəlil,
Zatımız hardan edər böylə məqamə iqtiza*?*

(20, s. 278)

Nizami Gəncəvi “Xosrov və Şirin” əsərində dünyanın əziyyətlərindən qurtarmağın yolunu belə göstərir: *“Bu dar mağarada heç kəs qalmaz, // Bu xarabada divlərin izini burax, // Mələk ol, bu yerdən ayağını qopar // Könlünü əziyyətə bağlayan mərd insanlar // Can verməklə cana qəsd eləyəndən qurtardılar. // Can çəkişməsindən o adam can qurtarar ki, // Ölməmişdən əvvəl o ölmüş ola. // Qalmağa öyrənsən, qala bilməzsən. // Özünü öldür ki, ölməyəsən”* (41, s. 330). Burada **özünü öldür** fəna məqamına, **ölməyəsən** bəqa halına işarədir. Nəsirəddin Tusi (1201-1274) yazır: “Filosoflar ölümün iki növ olduğunu demişlər – iradi, təbii. Eləcə də həyatı iki yerə bölmüşlər. İradi

* iqtiza – tələb, lüzum

ölüm – şəhvani hissləri öldürmək və onun hücumundan müdafiə, təbii ölüm – nəfsin candan çıxması. İradi həyat – yeyib-içməklə keçirilən bu fani dünya, təbii həyat – səadət, şadlıq və qibtə doğuran əbədiyyətdir. Həkim Əflatun demişdir: “İradi ölüm, təbii həyat”. Təsəvvüf filosofları demişlər: “Ölməmişdən əvvəl ölünüz” (40, s. 189). Yunus İmrə özünün fəna məqamını keçdikdən sonra ölməzliyə – bəqaya qovuşmasını belə söyləyir:

*Ağla gözüüm, ağla, gülməzəm artıq,
Könül dosta gedir, gəlməzəm artıq.
Nə qəm, bundan belə min dəfə ölsəm,
O, ölüm sayılmaz ... ölməzəm artıq!* (32, s. 71)

Ölümdən qorxan sevgidən də qorxur, onu dolğunluğu ilə hiss edə bilmir, çünki sevginin, eşqin kulminasiya nöqtəsi fənadır – özünü unutmaktır. “*Özünü eşqin himayəsinə tapşır ki, // Birdəfəlik özünü unutmuş olasan*” (43, s. 255). Sufilərin “diriylən öl ki, yenidən diriləsən” ifadəsi insanın fərdi “mən” düşüncəsinin, fərdi varlıq hissiyyatının illüziyalarından qurtulub (fani olub) ilahi reallığın həqiqətinə qovuşmasının (baqi olmasının) verbal ifadəsidir. “Sərrac Tusi bildirir ki, “Mən” deməyə layiq olan ancaq Allahdır. Bunu dərk halına çatmış bir şəxs öz fənasına yetişmiş olur” (10, s. 83). Füzuli deyir:

*Batili tərək edərək haqq yolunu tutdum mən,
Ölü ikən dirilib aləmə gəldim təkrar* (21, s. 178).

Ruhani həyatın, irrasional idrakın ən yüksək zirvəsi olan fəna tam azadlıqdır. Uzaq Şərq mistik ənənələrində fəna məqamı “kayvalya”, yaxud “mokşa”, ya da “nirvana” adlanır. Bu terminlər “azadlıq”, “vahidlik”, “qurtuluş, xilas” mənalarını ifadə edir. Buddizmdə arzular zəncirindən, nəfsdən, əzab və inkarnasiyalardan qurtulma olan nirvana son məqsəddir. Doğulmayan, başlanğıcı olmayan, yaradılmayan təyinləri ilə müəyyənləşdirilən (102, s. 523) nirvanaya çatma əxlaqi-etik normalara ciddi riayətlə və hissi təcrübənin fəvqündə baş verən introspeksiya əldə olunur. Tantrik Buddizmdə Tanrı ilə ittifaq anlayışı yoxdur. Ona görə də nirvananın reallığı transsendent boşluqdur (102, s. 523). Transsendent boşluq sufilikdəki fənanın heçliyinin yaşantısına uyğundur. Rene Qenon islam ezoterizmində “mən”in “sönməsi” kimi təsvir etdiyi əl-Fənanı induist doktrinasının Nirvanası ilə analogiya aparır (73, s. 37). Hər iki termin eyni ideyanı ifadə edir.

Nəsirəddin Tusi yazır: “İnsanların işləri ilahiyyat mərtəbəsi səviyyəsinə çatdıqda tutduqları əməllər təmiz olar, göstərdikləri fəaliyyətlər o haqqın mahiyyətini dərk etməyə yönələr, bu, “ilahi əql” adlanır, bu zaman artıq bədənə xas olan təbiət özünü biruzə verə bilməz, “heyvan” və “vəhşilik” nəfsindən doğan iddialar azalıb yox olar. Bundan sonra onda haqqı dərk etmək meyindən başqa heç bir arzu və iradə qalmaz, Allahı dərk etməyin yolu da bundan ibarətdir” (40, s. 99).

Bəqada insan özünün əsil, ilahi mahiyyətini reallaşdırır, o, ilahi aləm üçün doğulur, bu, insanın ikinci doğuluşu hesab olunur. Bu zaman dəyişkənlik və fərqlərin təzahür

yeri olan zaman, forma və məkan fəvqünə qalxmış insanın ilahi təbiəti reallaşır, o özünün Allahın içərisində olduğunu kəşf edir. Mikrokosmosun sərhədləri makrokosmosa keçid alır, ona qarışır və silinib yox olur. Bu zaman insanın keçirdiyi xoşbəxtlik, həzz, rahatlıq heç bir xarici şeylərlə bağlı olmur, çünki onların mənbəyi insanın özündədir. İnsan həzzin səbəbi, səbəb isə mənbənin özüdür. Bu, ilahi ruhun dərkindən yaranan yaşantı və belə yaşantının özünün həzzidir, həzlərin ən alisidir.

Əbu Həmid əl-Qəzali Bəsrə zahidlik və mücahidlik cərəyanının görkəmli nümayəndəsi Rəbiyə əl-Ədəviyyə (713/14-80) haqqında yazır: “Bir gün Rəbiyə əl-Ədəviyyə dedi: “Kim bizə Sevdliyimizi göstərə bilər?” Onun köməkçisi cavab verir: “Bizim Sevgilimiz bizimlədir, ancaq dünyəvi həyat bizi ondan ayırır” (60, s. 374). Mistik eşq yoluğunu keçmiş yolçu dünya ilə əlaqələrindən – dünyanın torundan qurtularaq azadlıq qazanır. “Fəna bir mülkdür, asudədir xəlqi hər afətdən” – deyən Füzuli üçün, o cümlədən, bütün mistik aşiqlər üçün surət aləmi – maddi dünya yoxluğa çevrilir və yalnız bu zaman Sevgilinin üzünü “görmək” mümkün olur. Görkəmli hind mistiki Şri Ramakrişna bu barədə deyib ki, əgər biz Allahın içərisində yaşayıırıqsa, dünya yox olur; əgər dünyada yaşayıırıqsa, onda Allah yox olur (103, s. 131). Bir çox sufilər fənanı mistik yolun sonu adlandırırlarsa, digərləri fənanı yeni yolun – yüksək reallığın başlanğıcı hesab edirlər, Uzaq Şərq mistikləri də eyni fikirdədirlər: “Nirvana, arxasında heç nə olmayan Yolun sonu ola bilməz ... bu yalnız ən aşağı Tə-

biətin ibtidai yolunun sonudur və Ali Təkamülün başlanğıcıdır” (103, s. 132). Bu, bəqa yoludur.¹³ Nəsimi deyir:

*Fanilikdən keçən kimi taparsan
Vasitəsiz sən cövhəri – bəqanı* (39, s. 429).

Fənadan bəqaya keçid əbədi həyata qovuşma kimi xarakterizə olunur. Bunu Qərb ezoterikasında mistik nikah adlandırırlar, Şərq mistik ədəbiyyatında müxtəlif metaforik ifadələrlə – *sevgilinin üzünü görmək, cananı tapmaq, damlanın ümmana qovuşması, ikiliyin birliyə yetməsi, vüsal badəsinin başa çəkilməsi* və s. kimi təsvir edirlər. Füzuli:

*Miskin Füzuliyəm ki, sənə tutmuşam üzüm,
Ya bir kəminə qətrə ki, ümmanə yetmişəm* (22, s. 223).

Nəsimi:

*Bəqanı istəyirsən əvvəl fənanı istə!
Mütləq fəna içində eyni bəqanı istə!*

*Zahir tələb edirsən, bax batini gözünlə,
Musa tək qəlb Turunda haqdan liqanı istə!* (39, s. 377)

Nizami:

*Elə bir abidi sevir Yaradan –
Keçə Allah üçün öz varlığından.
Nizami, özünü unudanda sən,
Vüsal badəsinə başa çəkərsən* (41, s. 26).

¹³ Təsəvvüfdə bəqa fi-Llah adlanır.

Bəqanı qazanan insan qalıbdır, çünki o, fiziki dünyanın “qəfəsindən” çıxaraq əbədi reallıq məkanına daxil olur. Nizami:

*Yaxşıdır budur ki, bu nəsihətə qulaq asaq,
Ölümdən qabaq bir növbə ölək.
Kim gözünü örtüdü, möhnətdən qurtardı,
Bu tədbirlə tutu qəfəsdən qurtardı* (41, s. 343).

“Kamil insan dünya buxovlarından azad olub Tanrıya can atır, lakin onun qarşısını, müvəqqəti də olsa, alırlar. Xülasə, insani-kamil bəşəriyyət pərdəsi ilə örtülmüş bir günəşdir. Öz varlığını yox edib Allaha qovuşandan sonra (Ən əl-Həq) insani-kamil əbədiyyətə çevrilir” (49, s. 158). Belə insan fiziki ölümdən qorxmur, çünki fiziki ölüm onun üçün aşağı aləmdən yüksək aləmlərə əziyyətsiz keçiddən başqa bir şey deyil. Ölümün fəlsəfi mahiyyətini şərh edən fil.e.dok. A.Məmmədov yazır: “Gecə-gündüz inildəyən ney İlkindən kənarda və İlki üçün fəğan edir. İnsan da neydir, sınaqlardan çıxmaqla, əzablara dözməklə, özünü dərk etməklə zərrəciyi olduğu Bütövə qovuşmağa çalışır. İlkinə qovuşmağa mənəvi haqq qazanan sufi ölümü də məhz Tanrısına qovuşmağın məntiqi yekunu kimi dərk etməlidir. Ölümün belə dərk edilməsi dünyanın faniliyinin yaratdığı qorxu müqabilində təsəlli, təskinlik məqsədi daşmır, müvəqqəti həyatın qurtararaq əbədi həyatın başladığına inam aşılrayır. Çünki Tanrısına qovuşan Onunla, On da Onun qədər yaşayır” (37, s. 21). Ölməmişdən əvvəl diri olan üçün fiziki ölüm yüksək mövcudluq formasına keçiddir. Diriykən ölmək – fəna, ölməmişdən əvvəl diri olmaq

bəqadır. Fiziki ölümdən əvvəlki ölüm – fəna varlığın son mərhələsidir, yoxluğa keçid alan marginal – sərhəd vəziyyətdir. Burada “varlığın son mərhələsidir” dedikdə dünyanı dərk etmənin bir səviyyəsindən yeni, yüksək səviyyəsinə keçid nəzərdə tutulur. Belə səviyyədə əvvəlki insan və onun özünün varolma psixologiyası yerlə yeksan olur.

*Yoxdur aləmdə fənanın şərti varlıqdan səvay,
Bizdə ol varlıq hanı kim, yoxluğa qabil ola?*

(20, s. 278)

Fəna təmiz və azad varlıqda baş verə bilər: “Kimdə “təmizlik” varsa, ... o, varlığını yoxluqda tapar, yoxluq içində yox olduğu üçün əbədi qalar, yoxluqda varlıqla birlikdə mövcud olar. Təmizlikdə tərifi gəlməz qədər təmiz olar, özünü başqasında görər, başqalarını isə özündən xaricdə görə bilməz, o, hər şeyə gözü olmayan bir gözlə baxar” (33, s. 211). Nizami deyir: *“Ey könül, bir anlığa bizim məclisimizə həmdəm ol, // Allah adamlarının yolunun müridi ol! // Bayrağını söz – söhbətdən xaricə çıxart. // Bir müddət də eşq (mülkündə) padşah ol! // Öz varlığından tamamilə fənaya çəkil, // Sonra fənada həqiqi bəqaya qovuş! // Elə ki mənalar nurunda həyat tapdın, // Bütünlüklə sədaqət və vəfa surəti (simvolu) ol!”* (47, s. 96).

“Yeddi gözəl”də isə bu barədə belə deyir: *“Göyün buz bağlamış bir hovuzu var, // Bu buzla nə qədər iftixar edə-cəksən, nə qədər? // Səni büzüşdürən (solduran) bir havada // Ölməmişdən əvvəl diri ol”* (45, s. 288).

Metaforaların örtüyünü açanda anlaşılır ki, **buz bağlamış hovuz** maddi dünya, **buz** maddiyyat, əşyalar aləmi

mənasındadır. Nizami maddi dünyanın keçiciliyi, faniyi keyfiyyətini əriyən buz keyfiyyəti ilə təqdim edir ki, bu da maddi şeylər dünyasını illüziya sayan neoplatinizmlə səsləşir. İnsan bu dünyanın nemətlərinə, onun mənəb və şöhrətinə bağlanaraq onun girovuna çevrilir, maddiyyatın qulu olan mənəviyyatını itirir, ruhani aləmdən, özünün ruhundan xəbərsiz olur, bu zaman ruhun büzüşməsi, sıxılması – sufilərin dedikləri qəbz halı yaşanılır və qəflətdə uyuyan hər bir insan ömrünün axırınadək belə vəziyyətdə yaşayıb dünyanı cahil kimi tərk etmək təhlükəsi qarşısında qalmış olur. Qəbz ruhanı təkamüldə ruhun bəst – genişlik halının əksi olaraq yığılıb sıxılma halıdır, cahilliyi ifadə edən vəziyyətə işarədir. Nizami “Leyli və Məcnun” əsərində məsləhət görür ki, insan ruhunun qayğısına qalsın, onu bəsləsin ki, fiziki ölüm aktını özünün yüksək aləmə doğuluşu olduğunu dərk edə bilsin. *“Hər kəs ki gəzməyə adət etməmiş // Bu evdən xaric ona çətin görünər. // Bu evdən (dünyadan) bərk yapışan // Köç zamanı (ölərkən) çətin ölər. // Məcnun ki yol yoldaşı axtarmırdı, // Öz reallığı ilə bağlanma bağını boşaldırdı ki, (həyatdan əl çəkirdi – M.A.) Ölüm can şikarına çıxarkən // Desə, “gətir!” desin, “al!”* (43, s. 207). Nizamiyə görə, bunu bilməyənlər “qəflət yuxusunda uyuyan ölümlərdir”, bu səbəbdəndir ki, bəsirət sahibləri fiziki bədəni ruhun qəbri adlandırır, bu dünyanın insanlarını ölü, yaxud da yatmışlar hesab edirlər. Nəsimi yazır:

*Bəxtim günəşi doğduğu uyxudan oyandı,
Mənisi bu kim, dövləti-bidarımı buldum.
(Mənası budur ki, ayıqlığımı tapdım – M.A.)*

(39, s. 125)

– deyəndə hansı yuxudan söhbət getdiyi bəlli olur. İdrakın yüksək səviyyəsinin psixoloji aspektini araşdıran Ə.Hulusi yazır: “Deməli, idrakın sonrakı vəziyyətinə keçid halınızda bu dünyadakı həyatınız süzə xülya görünəcək. Nə qədər ki bu dünyadasınız, bu yuxudan ayılmaq üçün ölüm sizə yaxınlaşmamışdan öncə ölməlisiniz! Bunu dərk edin və möhkəmləndirin, özünüzü buna hazırlayın!” (115). Bunu dərk edən insan üçün fiziki ölüm həyatın itirilməsi deyil, əksinə, həyatın əbədi varoluş formasının qazanılmasıdır. Yəni, mistiklərə görə, insan fiziki ölümündən qabaq bir yol ölüb dirilərsə, yəni fənanı yaşayarsa, bu maddi dünyanı diri insan kimi – kamil insan kimi, “eşq dirisi” kimi tərk edir. Mövlana deyir:

*Ölmədən əvvəl öl ki, eşq dirisi olasan,
O gün üçün indidən ölməz bir eşq bulasan*
(123, s. 11415).

Arif üçün ölüm mövcud deyil, ölüm onun üçün transformasiya prosesidir. Bütün mistik ənənələrdə insanların yuxuda olmaları və maddi dünyanın illüзор yuxusundan ayılmaq istəməmələri vurğulanır. “Dao – Yol mahiyyət etibarilə həddindən artıq lətifdir və dünyəvi insanlar onun həqiqi mahiyyəti haqqında tam cahildirlər, onlar ölümə nifrət bəsləyir və həyata sevinərək özlərinin cismani mövcudluğundan yapışırlar, axıra qədər ayıla və onu dərk edə bilmirlər” (116, s. 311). Yuxudan ayılma çətin və çoxpirləli prosesdir. Yuxudan ayılma dərəcəsi imanla sevginin hasili olan ilahi eşqin miqdarı ilə təyin olunur. Füzuli belə deyir:

*Məqamı hər kəsin eşq ilə çün olur təyin,
Eyibdir hər kəs üçün eşqi eyləmək inkar* (20, s. 292).

*O, eşq zövqünü qılmış könüllərə ehsan,
Bu zövqü anlamayanlar deyil yəqin bidar**
(20, s. 293).

*Vücadum incələnərək göz yaşında məhv olmuş,
Fəna mən aşıqın olmuş həyatına meyar* (20, s. 292).

Fəna fani varlıqdan baqi yoxluğa keçidin qapısıdır, fəna mərifət yolunun zirvəsidir. Nizaminin fəna haqqında dini-fəlsəfi düşüncələri belədir: “*Hər bir Allaha pərəstiş edən Allahı sevən deyil. // Özünü qiblə etdiyi üçün xudpərəstdir. // Allahpərəstlik özündən üz döndərməkdir, // Gündüzlə gecənin ülfəti olmaz. // Allah ibadət edənlərdən o adamı sevir ki, // Allah yolunda özünü unutsun. // Nizami, vüsal şərabını o gecə içərsən ki, // Onun (Allahın) yadı ilə özünü unutmuş olasan*” (41, s. 29).

Mərifətə yetişmiş insanlar “ilahi nur, insani şüur sayəsində saysız – hesabsız sirlərə vaqif olar, bu dərəcəyə çatın səadətini də ən yüksək dərəcəsinə çatmış olar. Beləsi nə sevgilinin fərağından kədərlənər, nə itirilmiş var-dövlətinin həsrətini çəkər, bütün dünya malı, o cümlədən, ona ən yaxın olan bədəni də ona ağır yük olar; ondan xilas olub ona azaldıq verməyi böyük nemət hesab edər. Belə adamın dünya malına göstərdiyi maraq yalnız bu bədənə əlaqədardır, ondan yaxa qurtarmaq isə onun öz ixtiyarında

* bidar – ayıq

deyildir, ona görə də o, böyük Yaradanın iradəsi xilafına heç bir iş görməz, təbiətin vəsvəsesi, şəhvetinin dərəcəsi onu düzgün yoldan sapındıra bilməz, deməli, o nə sevdiiyinin yox olmasından qəmlənər, nə arzularının əmələ gəlməməsindən kədərlənər, nə qələbə çalanda çaşar, nə kəmə çatanda həddini aşar” (40, s. 97).

Varlıqdan yoxluğa keçiddə – fəna məqamında paradoksal vəziyyət yaranır: elə ki insan özünün fərdi mövcudluq hissiyyatından qurtarır, fəniyyəti yaşayıb ölür, dərhal yoxluğun gözəlliyinin cazibəsinə düşür. Yoxluq sözünü hərfi mənada yox, metafizik mənada anlamaq lazımdır.

Yoxluq bizim başa düşdüyümüz boşluq deyil, əksinə, tam dolğunluğu və təsvirəgəlməz gözəlliyi ilə bərq vuran yüksək varlıq aləmidir. Bu zaman hərəkət, icraçı, hər cür arzu və məqsədlər yox olur, axtarışlara son qoyulur, yalnız saf və vahid mövcudluq yaşanılır. Belə mövcudluğun içərisində xoşbəxtlik hissi hökm sürür, insan İdrakın sakit, güzgü kimi hamar, qayğısız ümmanına daxil olur. “İnsanın ruhu öz mərkəzinə, Onun sakit olduğu yerə yetişəndə (deyirlər ki, bu, yeddinci göydür, empireydir və digər qatlardan fərqli olaraq, o, hərəkətsizdir) sanki hərəkətsiz olur, bacarıqları və təxəyyülü artıq ona mane olmur və onun əmin – amanlığını pozmur” (84). Burada insan bir qətrə kimi ümmanın tərkibinə daxil olaraq bütövlüyün, “ümmanlığın” bütün dərinliyini yaşayır, “insanla İlahi Mütləq arasındakı sərhəd silinib yox olur və onların qovuşması baş verir” (84). Görkəmli sufi mistiki Mənsur əl-Həllac (875-922) belə məqamda “Ən əl-Həqq” (Mən Haqqam) kəlamını söyləyərkən “özünün Allahla tam identifikasiya-

sına nail olduğunu bildirir” (53, s. 84) – “tam identifikasiya” hökmü ilə razılaşmaq olmaz. İbn əl-Ərəbinin “Haqqın zühuru mənim vücudumdadır. Biz Haqq üçün bir qab kimi-yik” (9, s. 153) fikri problemə aydınlıq gətirir. Akad. K.Bünyadzadə bu barədə yazır: “Onun Özü, Zatı hər şeydən təcrid olunsada, Onların Yaradıcısı kimi hər birinin mahiyyətində, varlığındadır” (9, s. 155). Uzaq Şərq dinimistik təlimlərinin tədqiqatçısı, yazıçı Berd Spoldinq yazır: “Allahla təmas istədikdə biz nə isə xarici, uzaq və çətin əldə edilənə can atmalı deyilik. Biz başa düşməliyik ki, Allah bizim içimizdə və əhatəmizdədir və biz bütünlüklə Onun içindəyik. Biz Allahın bizim içimizdə və bizim Onun içində olduğumuzu dərk etməliyik. Biz özümüzdə Onun qüvvəsini hiss etməliyik” (104, s. 160). Belə düşüncə Nəsimi fəlsəfəsi üçün səciyyəvidir. Belə qüvvəni özündə tapa bilən insanın ilahiliyini kəşf etdiyini deməyə ixtiyarı çatır. Bu, vəhdəti-vücud halıdır. Bu, insan potensialının maksimum realizə olunma həddidir, bu, ruhun ən ülvə və yeganə arzusudur – sonsuzluqda varoluşunun təsdiqidir. Fərdi canın nurlanma ilə müşayiət olunan vəhdətə qərqləşmə prosesi bir dalğa tezliyindən daha yüksək tezliyə keçiddir. Bu zaman çətin, əziyyətli, hər cür məhrumiyyət və təhlükələrlə müşayiət olunan eşq yolçuluğunun ən yüksək məqamının böyük mükafatı kimi ali həzz halı – enstaziya yaşanılır: dünyanın üzərindən sanki pərdə götürülür, çoxluq vahidə çevrilir. vahidlik hissiyyəti insanı elə çulğalayır ki, o artıq həyatın, mövcudluğun özünə çevrilir. Belə çevrilmə sahili olmayan, sonsuz bir xoşbəxtlik üm-

manıdır. “Ən əl-Həqqi” Vəhdət Ümmanına qərq olmanın sentensiyası – deyimi kimi qəbul etmək düzgündür.

Bu, introspektiv, yəni batini təkamül yolunun kulminasiyadır. Buna Allahla vasitəsiz təmas da demək olar. Mistikin belə təmasda əldə etdiyi şey insanın əldə edə biləcəyi ən yüksək, ən ali və ən qiymətli həqiqətidir. Prof.S.Xəlilov bu məqamı belə səciyyələndirir: “Ən böyük ideal Allahı ehtiva etmək deyil, Allah duyğusu ilə ehtiva olunmaq, ona tapınmaq, ona sığınmaqdır. Allahı təbiətdə və insanın qəlbində axtaranlar da var. Əlbəttə, hər şeydə onun nişanəsini görmək olar. Yaradılmış olan ən azı Yara-danın iradəsinin məhsuludur. Lakin məqsəd onu özündə tapmaq deyil, özünü onda itirmək, dəryanın damlası olmaqla sonsuzluğa qovuşmaqdır. Nəfs pillələri ilə qalxaqar (“nəfs üzərində qələbə çalaraq”) ruh aləminə qovuşmaq, vəhy məqamına çatmaq, özünün Haqq olduğunu deyil, Haqqa qovuşduğunu, onun bir parçasına çevrildiyini anlamaq, duymaq – budur böyük səadət, budur kam almaq və budur kamala çatmaq!” (29, s. 188). Həqiqət bir nöqtədə əldə edilmir kamillik tamlığın sifəti olduğu üçün dövrü trayektoriya başa çatanda eşq yolçusu Həqiqətə yetişir. Arif olanın həm ruhani, həm bioloji, həm də fiziki həyatı dəyişir. Fil.e.dok. S.İbrahimov bu barədə belə yazır: “İnsan Mütləq Həqiqəti idrakının kulminasiya anında deyil, idrak çevrəsi tamamlananda, yəni vəhdətə çatanda dərk edir və onun mənəvi tərəfi ilə yanaşı, maddi tərəfi də kamilləşmə zirvəsinə yüksəlir. İnsan yalnız ruh olaraq deyil, İnsan olaraq nə isə əldə edir. Onu da xatırladaq ki, insan ilahi sifətlərə malik, İlahi Kəlam, Allahın yer üzərində xəlifəsidir və

bu keyfiyyətlər insanın nə yalnız ruhuna, nə də yalnız axirət həyatı üçün verilməyib” (31, s. 87). Əldə etdiyi yeni keyfiyyətlər, malik olduğu xüsusiyyətlər və biliklər arif mərtəbəsini qazanmış insanın həyata baxışını, onun həyatının məqsədi haqqındakı təsəvvürlərini köklü surətdə dəyişdirir. Özünü dərk edən, aləmi də dərk edər. “Belə ki o özü – özünü bilir (*dərk edir – M.A.*) və bu bilik onlara da (ətraf aləmə, şeylərə – M.A.) şamil edilir” (77, s. 51). İnsanla onu əhatə edən bütün canlılar və təbiət arasında harmoniya, cazibə bərqərar olur, vahid eşq müstəvisi yaranır. Nizami deyir: “*Bu eşq həqiqətdir, məcazi deyil, // Şəhvət və qərazə bulaşmamışdır. // Bu son dərəcə kamil eşqdır ki, // Vəhşilər, yırtıcılar ona ram olmuş. // Yırtıcılar ona görə zərər yetirmirlər ki, // Onda (Məcnunda) vəhşilikdən əsər (ləkə) yoxdur. // O, özündən vəhşiliyin boynunu vurduğundan // Bu qədər vəhşi onun əmrinə tabe olmuşdur*” (43, s. 226). Arif qatında insanın Allaha sevgisi onun – insanın özünə olan sevgisində təzahür edir, çünki o, özünə yox, Allaha məxsusdur, onun tərkibindədir.

Bu deyilənlərin heç biri yaşanılan halı olduğu kimi təsvir edə bilmir, yaşanılan qeyri-adi alilik və möhtəşəm bütövlük söz cildinə yerləşmir. Nəsimi ali halını belə tərənnüm edir:

*Həq ta ki, yar oldu mənə, sər ta qədəm yar olmuşam,
Ta görmüşəm didarını, müştəqi-didar olmuşam*¹⁴.

¹⁴ Haqq mənə yar olandan başdan ayağa yar olmuşam. Onun simasını görəndən bəri simasının arzusundayam.

*Anəstünarə sirrini Musa nə bilsin, ya şəcər,
Anı mana sorsun ki, mən ol nur ilə nar olmuşam*¹⁵.

*Zikrim ənləhəqdir mənim, doğru sözüm həqdir mənim,
Darın içində qeyrühü həm leysə-fiddar olmuşam*¹⁶.
*Arif qatında mədhü zəmm bir əsl imiş, sən arif ol,
Gər kim, necə hər natiqin dilində gəftar olmuşam*¹⁷.

*Mail-ənəbdəndir əgər hər sərxoşun sərxoşluğu,
Mən içmişəm eşqin meyin, sərməstü xumar olmuşam*¹⁸...
*Sevda meyindən sərxoşam məstanə eynin tək, vəli,
Qəflət meyindən taibəm, niçün ki, huşyar olmuşam*¹⁹
*Buldu Nəsimi ta səni zatında şəksiz, şübhəsiz
Olmuş Nəsimidən bəri, eydür ki, bizar olmuşam*²⁰

(39, s.120).

İdrakın belə səviyyəyə yetişməsi, insanın mənə aləminə varması, Kainatın sirlərinə yiyələnməsi, adətən, yaradı-

¹⁵ “Bir atəşə yaxınlaşdım” - deyən Musa onun sirrini nə bilsin, ya ağac nə anlasın?! Onu məndən soruşsun ki, mən o işıq ilə o od olmuşam

¹⁶ Mənim zikrim ənlə-həqdir, doğru sözüm həqdir. Evin içində “evdə ondan başqa ev sahibi yoxdur” sirrinə çatmışam. (Vəhdəti-vücuda inamına görə bu ifadə “evdə (vücuda evində) ondan qeyri ev sahibi yoxdur” deməkdir.)

¹⁷ Arif yanında öymək də, danlaq da bir imiş, sən arif ol, gör ki, necə hər danışanın dilinə düşmüşəm.

¹⁸ Əgər hər kəsin sərxoşluğu üzüm suyundandırsa, mən eşq şərabını içib sərxoş və xumar olmuşam.

¹⁹ Məstanə gözün kimi sevda şərbətindən sərxoş olsam da, qəflət meyindən tövbəliyəm, çünki aqlım başımdadır.

²⁰ Nəsimi səni özündə tapalı, şəksiz-şübhəsiz, Nəsimidən uzaq olmuşdur, deyir ki, ondan usanmışam.

cılıq qabiliyyətlərinin, o cümlədən, incəsənət sahəsində istedadın açılması ilə müşayiət olunur. Sufilərin, əsasən, yüksək yaradıcılıq potensialına malik olması, sufi incəsənətinin, poeziyasının sirrinin açarı burada gizlədilib. “Poeziya idrakın yüksək səviyyəsinin ifadə edilməsində ən rahat yoldur, axı, vibrasiyalar poetik ritmdə asanlıqla duyulur” (103, s. 176). Ali Həqiqət ideyasını daşıyan yüksək vibrasiyalı dalğaları – nur selini yalnız ezoterik poeziya deyil, həmçinin digər ezoterik yönümlü sənət növləri də daşıyır, bundan başqa, müdrik insanların nitqində, kəlamlarında da yüksək titrəşimləri – vibrasiyaları duymaq mümkündür. Ali həqiqət səslərdə, notlarda, rənglərdə maddiləşib, əgər belə demək mümkündürsə, insanların qavrama orqanlarına təsir edərək ruhani transformasiyaya, ruhi təkamülə təkan verə bilər. Səslər, obrazlar, rənglər eyni bir həqiqətin – Universal Vahidin müxtəlif aspektlərdən təzahürünün ifadə formasıdır. İrrasional idrakın zirvəsinə qalxdıqca səslərin (obrazların, rənglərin) dalğa tezliyi – vibrasiyalar da yüksəlir, yəni daha zərif və harmonik olur. “Yüksək vibrasiya tezliyi qövs – qüzehin bütün rənglərini saf ağ rəngə çevirir, notları elə yüksəyə qaldırır ki, əbədiyyəti tutub saxlamağa qadir olan Səssizliyə çatır” (103, s. 184).

Nizami Gəncəvi yeddinci lətif çarxı ağ, gümüş kimi saf, parlaq dimağ adlandırır ki, bu dimağ bütün kainatın sirlərinin, o cümlədən, ilahi aləmə məxsus səslərin məbədidir: *“Təmizliyi gümüşdən öyrən. // Aludəçilikdən təmiz olan bir dimağ // Bu qaranlıq günbəzə üstün gələr, // Sübh çağının sirlər məskəni olar, // İlahi səslərin məbədi olar”* (45, s. 496). Belə məqamda varoluşun ən dərin sirləri mis-

tik üçün açılır. Bunu sufilər kəşf adlandırırlar. Kəşf ilahi biliklərin birbaşa, heç bir köməkçi vasitə olmadan, yəni intuitiv verilməsidir. Kəşf, yaxud mükaşifə, kontemplyasiya adlandırılan bilik əldə etmə yolu ilə ilahi biliklərə – elm əl-ləduniyə istiqamətlənən mistikin “ruhu ilə Lövhi – Məhfuz arasındakı pərdə götürülür. O zaman sirlər onun üçün açılır və görünən olur, batini mənə və həqiqət elə təcəssüm olunur ki, o, onları kimə istəsə və nə vaxt istəsə şərh edə bilər” (117, s. 193).

Bütün deyilənlərə yekun olaraq demək lazımdır ki, ***diri-ykən ölüb yenidən dirilmək*** ifadəsini böyük cihad hesab olunan introspektiv olan mistik yolçuluğun qısa ifadəsi kimi qəbul etmək olar. Deyimin birinci hissəsi (diri-ykən öl) zaman etibarilə uzun çəkən təkamül yolunun finalı – fəna məqamıdır (“diri-ykən ölmək” prosesi, əslində, mistik yolçuluğun əvvəlindən artıq başlanır); deyimin ikinci hissəsi (“yenidən doğulmaq”) isə birincidən fərqli olaraq, tədrici proses olmayıb, birdən baş verir və əbədiyyətə-bəqaya keçid alır. Bu, ezoterik təlimlərdə, o cümlədən, təsəvvüf ədəbiyyatında “bahar fəslı” kimi də təsvir olunur.

Bahar fəslı

Təsəvvüf poeziyasında nəfsin arınmasının yeddinci mərtəbəsi ***baharın gəlişi*** ilə müqayisə olunur. Belə alleqorik təsvir ənənəsi bir çox mütəfəkkirlərin yaradıcılığında özünü göstərir. Füzulinin “Leyli və Məcnun” poemasından bir qəzəlin üç beytinə baxaq:

*Kəmalı-eşqi-insan mövt iləndir rahi-hikmətdə,
Bəli mücrə qılan, hökmün misalın nəqşi-xatəmdir.*

*Bahar əyyamı girsən lələzarə, xak əczasın
Mühəqqər görmə kim, hər zərrə bir cam ilə bir Cəmdir.*

*Əsiri nəfsdir əhli-cahan, bilməz fəna qədrin,
Füzuli, tərəkəridi sənə ancaq müsəlləmdir! (5, s. 397).*

İzah: Hikmət yolunda insanın kamalı-eşqə çatması ölüm ilə baş verir. (Burada ölüm fiziki mənada ölüm kimi başa düşülməli deyil.) Bunu həyata keçirən, hökmün sonuncu möhürüdür, yəni Allaha yetişmənin son mərhələsidir. Bahar əyyamı lələzərə girsən, yəni yeddinci məqama yetişsən, hər bir insanı alçaq keyfiyyətli, qiymətsiz hesab etmə, hər kəs bir cami-Cəmşiddir. İnsanlar nəfslərinin əsiridirlər, ona görə də fənanın qədrini bilmirlər (çünki qiymətini başa düşmürlər), Füzuliyə isə fəna təslim olub.

Nəsimidə fənanın ruhi-emosional yüksəliş yaşantısı belə səslənir:

*Bahar gəldi, bahar gəldi, yaşıl geydi bahar gəldi.
Uzaqlaş qüssədən, ey dil, əlində mey nigar gəldi.*

*Çəməndə fəslı-güldür bu, ləbində cami-mey saqi,
Qənimət bil bu dövrani-səmadan böylə car gəldi
(39, s. 323).*

Məşhur hind mistiki Oşonun öz tələbələrinə dediklərindən eşq yolçuluğunda “bahar fəslinin” mistik statusunun qiymətini anlamaq olar. O yazır: “Sözlər – mən sizə

sonsuz sayda sözlər demişəm, – yalnız hazırlıq üçün idi. Mən çoxlu toxum əkmışəm və baharın gəlməsinə artıq çox az qalıb” (96, s. 329). Deməli, baharın gəlişi ilə təbiətin qış yuxusundan ayılması, toxumların cücərib boy atması və s. və i.a. təbii proseslər baş verdiyi kimi, mürşidin – müəllimin öz tələbələrinə öyrətdikləri, dedikləri, yəni əkdirdiyi toxumları qəlblərində cücərir, onları yüksək məqama, səssizliyə, fənaya yönəldir. Fənada insan qəflət yuxusundan tam ayılıb özünün ilahi aspektinə qayıtması yenidən doğulmasıdır. Bunun nəticəsi olaraq bioloji varlıqla ruhani varlığın bir-birinə inteqrasiyası, qovuşması və vəhdət mövcudluğu baş verir.

“Yeddi gözəl” əsərində Bəhram şah günbəzlərdə eyş-işrətlə məşğul olarkən – eşq yolçusu mistik təcrübə yaşantısında olarkən dövlət işlərindən – maddi dünya problemlərindən uzaqlaşır və onun vəziri Rast-Rövşən bu vəzifəni üzərinə götürür. Onun ədalətsizliyi, acgözlüyü və zülmkarlığı üzündən insanlar səfalətə düşər olurlar, ölkənin xəzinəsi boşalır, qoşun dağılır. Bəhram şah bu işdən xəbər tutunca iş-işdən keçir. O, vəziyyəti düzəltmək üçün çarə axtarır. Bu zaman Nizami artıq mərifət qazanmış insanın ölkənin problemlərini düzgün həll etdiyini təsvir edir: *“Cahanın cəfasına tamaşa edərkən // Məsləhətin çarəsini ədalətdə görürdü. // Vəzirin işi yadına düşərkən // Fikirlə əlini qulağının dibinə qoydu. // Haman xəcalətdən o, səhərə qədər yata bilmədi, // Ürək sıxıntısından gözünü qırpa bilmədi, // Saxsıdan yağrulmuş bu kuzədə // Günəşin çeşməsi reyhan əkərkən (Fiziki bədən ilahi nurdan saflaşarkən – M.A.) // Şah yağışa yetişmiş reyhan kimi // Susuzlara*

gül (dürr) saçdı. (Pak bir varlıq olaraq haqqı tapdalanmışların hüququnu bərpa etdi – M.A.)” (45, s. 279). Bəhram şahın ölkəsindəki ədalətsizliyi aradan götürüb ədaləti bərpa etməsi, günahkara cəza verdirməsi, insanları razı salması səhnələrində kamillik qazanmış insanın mənəvi – psixoloji aləmi ilə dünyəvi həyatı arasında yaranmış harmoniya və belə harmoniyadan insanlara bəxş olunan xoşbəxtlik təsvir edilir. “Bu tədbirləri görəndən sonra çox keçmədi // Ki, onun dəmiri qızıla, palazı ipəyə döndü. // Onun qoşunu və xəzinəsi həddən çox artdı, // O, dəryanı ötdü, bu isə dağdan aşdı” (45, s. 280). Lakin Bəhram şah dünyəvi işlərini sahmana salmasaydı, mistik təcrübədə əldə etdikləri əhəmiyyətini itirərdi. O, yeddinci günbəzdən çıxandan sonra (yeddinci məqamın təcrübəsini qazanan-dan sonra) hələ məmləkətinin müflis vəziyyətindən bixəbər olduğu vaxt Çin xaqanı fürsətdən istifadə edib onun üzərinə qoşun çəkir. Bu o deməkdir ki, Bəhram şah ilahi aləmə yetişsə də, geri qayıtmalı, dünyəvi borclarını verməli, işlərini sahmana salmalıdır. Fəlsəfi anlamda bu belə səslənir: irrasional idrak zirvəyə çatdıqdan sonra geri, ilkin nöqtəsinə qayıtmalı, çevrə trayektoriyasını qapamalıdır. Bunun üçün o, dünyəvi işlərini, problemlərini həll edərək tale düyünlərinin (tale düyünləri – karma) son bəndlərini açmalıdır. K.Bünyadzadə deyir ki, insanın idrak prosesi get – gedə genişlənən dairə şəklindədir (9, s. 162). Mistik yolçu bu dairəni qapamalıdır, o, nə qədər yüksəlsə və yüksək məqam sahibi olsa belə, geri dönməlidir, amma tam yeni keyfiyyətdə. “Mistikin bəqa halında geri “qayıtması” fənaya daxil olmazdan əvvəl olduğu kimi dünyanı kəsərt-

də* və Allahdan “ayrı” hesab etdiyi ilkin dərk etməyə qayıtması deyil. Fənanı yaşadığından sonra mistik reallığı tamamilə yeni tərzdə dərk edir və bu ona başa düşməyə imkan verir ki, dünyanı kəsərdə görmək səhv olmasa da, məhdud baxış idi” (83, s. 361). Bu məqamdan etibarən mistik həyata, dünyaya yeni prizmadan, ali insan səviyyə-sindən baxmağa başlayır. Belə ki, “kamil insan ilahi xəttin son ucunda duran tək varlıqdır. Bu, onun ilahi keyfiyyətlərə malik, Allahın maddi dünyadakı ən kamil təzahürü olmasına açıqlıq gətirir; eyni zamanda, məhz insanın irrasional təfəkkürü vasitəsilə öz mahiyyətinə, ilk nöqtəsinə dönmək imkanına malik olmasını göstərir” (9, s. 162). Artıq ariflik səviyyəsini qazanmış eşq yolçusu əldə etdiyi zirvə ilə kifayətlənmir. Onun necə adlandırılması – arif, supramental varlıq, kamil insan, mərifət sahibi, sufi və s. və i.ə. onun özü üçün heç bir əhəmiyyət kəsb etmir, ad yalnız formanı görənlər üçün önəmlidir. O, qalxdığı pillələrlə yenidən aşağıya enir, ilahi aləmdən materiya aləminə yeni keyfiyyətlərlə qayıdır.

Aləmi-məzhur

Allahın nişansızlığından çıxması ilə aləmi-məzhur – zahir olunmuş aləm yaranır, yəni pərdə açılarda hər yan nurlanır:

*Bürqəyi üzündən açdı, zatını qıldı ayan,
Eylədi kövni-məkanı nur ilə ənvar məst* (4, s. 266).

* kəsərət – çoxluq

İzahı: Niqabı üzündən açdı, zatını aşkar etdi
Kainatı nur işığının cazibəsinə saldı.

Nizami Gəncəvi bütün yaradılışın öz Zatından törənmiş Mütləq Varlıqdan əmələ gəldiyini söyləyir.

*Kainat Sənin bayrağın altında oturmuşdur.
Bizim varlığımız Səndən, Səninsə varlığın öz zatındandır*
(44, s. 20).

O, Mütləq Varlığın bütün yaradılışlar silsiləsindən asılı olmayaraq mövcud olduğunu söyləyir:

*O var ikən hələ uca (göylər) və yastı (yerlər) yox idi,
İndi mövcud olanlar olmayanda da o, var olacaq*
(44, s. 17).

Məhəmməd Füzuli “Mətləül-etiqađ” əsərində belə deyir: “Tanrı öz Zatını dərk edəndir və öz Zatını dərk etmək isə ən böyük ləzzətdir, lakin bu, ləzzətdən fərqli bir şeydir – zövqdür. Fərq burasındadır ki, zövq daimidir, halbuki, ləzzət ötəridir” (21, s. 121). Füzuli həmin traktatında Tanrının zatına belə tərif verir: “Tanrının varlığı xarici varlıq deyildir, o heç bir şərtdən də asılı deyildir... O, nə küllidir, nə də cüzvi, nə ümumidir, nə xüsusi, nə təkdir, nə də çox, nə ziddi (əksi) vardır, nə də tayı, şeylər onun vasitəsilə mövcud olmuşdur. Onun mövcudiyyəti mahiyyətinə əlavə edilən varlıq vasitəsilə deyildir. Beləliklə, əgər düşünsən, başa düşərsən ki, o, əyan (xarici varlıqlar) və ərəzlərin, yəni mümkünatın sifətlərinə malik deyildir. O, yoxluğa məruz qalmaz və yoxdan əmələ gəlməmişdir. Hər şe-

yi özündə birləşdirir və əhatə edir; hətta yoxluq və qeyrimümkün (şeylər) də ümumi imkan əsasında ona aiddir. O, əzəli və əbədidir, yeganə varlıqdır. Onun çoxlu rütbələri və hər rütbədə isə onun münasibəti və adı vardır. Dəyişən vəziyyətlərdə onun əlaqələri vardır. Vacib belədir” (21, s. 114). Daha sonra Füzüli vacib haqqında fikrini belə davam etdirir: “Deməli, vacib, mahiyyətcə elə zətdir ki, onun varlığı başqasının varlığından alınmamışdır və ondan başqa hər hansı bir varlıq həqiqətdə ondan (imkandan asılı olmadan) əmələ gəlmişdir... Əgər varlığın mövcudiyyəti özündəndirsə (öz-özünə mövcuddursa) onu vacib adlandırırıq və əgər mövcudiyyəti başqasındandırsa, onu mümkün adlandırırıq” (21, s. 115). Məhəmməd Füzuli kainatı və məxluqatı yaradan qüvvəni vacib, yaradılan hər nə varsa, hamısını mümkün adlandıraraq çox sadə və anlaşıqlı tərzdə izah verir.

Fəaliyyət dövrünün əvvəlində əbədi və dəyişilməz qanuna rəğmən, zətin xaricdən batinə və batindən xaricə intişarı baş verir (144, s. 120). Bu məsələdə dini-fəlsəfi açıqlama ilə elmi nəzəriyyə eyni müstəvidə görüşür. “Müasir kosmologiya bu nəticəyə gəlmişdir ki, “genişlənən” və “sıxılan” kainat, materiyanın periodik surətdə gah bir nöqtədən sonsuzluğa, gah da əksinə yönəlmiş xüsusi inkişaf mərhələləridir və onun, bəlkə də, təkamülüdür” (113, s. 94). Belə bir sual ortaya çıxa bilər: partlayışdan sonra kainatın nizamlı düzülüslə yaranması necə baş verir? “İki müxtəlif və bir-birinə əks qüvvələr öz işinə başlayır: materiyanı itələyib çıxaran və hər tərəfə səpələyən partlayış qüvvəsi və ona qarşı durmağa və hər şeyi yenidən bir yerə

yığmağa çalışan cazibə qüvvəsi. Bu qüvvələr tarazlıqda olduğuna görə kainat yarandı” (26, s. 33). Görünən aləm ardıcıl olaraq hərəkətə gətirilən kosmik qüvvələrin uzun zəncirinin son nəticəsidir. “Passiv vəziyyətə dönüş baş verəndə də onların “yığılması” baş verir və əvvəlki yaradılış tədricən və ardıcıl surətdə əriyib yox olur. Görünən aləm parçalanır, onun materialları dağılır və Vahid “Zül-mət” bir daha tənhalığa qayıdaraq hədsiz dərinliklə üz-üzə qalır” (68, s. 58).

Nizami Cəncəvi “Sirlər xəzinəsi”ndə Allaha münacatında varlıq aləminin geriye – yoxluğa qaytarılmasını diləyir: “*Zəmanənin bu ayəsini poz! // Bütün göy cisimlərinin surətini sil // Dilin hərflərini (sözlərini) qələmə qaytar (“qələm” sözünün açıqlanması “Lövh-i-məhfuz” bölməsində verilib.) // Yerin (ərzin) borcunu yoxluğa ver! ... // Zəmanənin yeni yolu nə qədər davam edəcək // O köhnə yolun pərdəsini gətir // Bir tədbir qıl, çərxin boynunu // Hərəkət və sükunətdən kənara çıxar, kənara!*” (44, s. 21). İxtisarla verdiyimiz nümunədə görünür ki, mütəfəkkir surətcə təcəssüm olunanları inkar etmək yolu ilə, yaradılanları inkar yolu ilə Yaradana – Allaha doğru istiqamətlənməyi arzulayır. ***Zəmanənin yeni yolu*** ifadəsini işlətməklə yaradılış aktından etibarən hesablanan mərhələyə, ***köhnə yol*** deməklə isə yaradılışdan əvvəlki əbədi metafizik yoxluğa işarə edir. ***Çərxin boynunu hərəkət və sükunətdən kənara çıxarmaq*** hər cür keyfiyyət və vəziyyətlərdən xali, nişansızlıq durumu olan yoxluğa istiqamətlənmədir. Müəllifin allegorik formada təqdim etdiyi bu münacat insanların Allahı unudub özlərinə pərəstiş etmələrindən, yaşadıkları

mühitə aludə olmalarından, düzgün həyat tərzı sürməmələrindən şikayət və narazılıq motivləri üzərində qurulub. **“Qəddar odun üstünə su tök // Küləyi torpaqdan aşağı yerləşdir”** (44, s. 22) – ifadəsində insanın fiziki bədəninin məhvindən söhbət gedir. Dörd ünsürdən – od, su, hava və torpaqdan ibarət olan fiziki bədən üçün odun su ilə söndürülməsi, küləyin (havanın) torpaqdan aşağı yerləşdirilməsi onun yerlə yeksan olması deməkdir. Daha sonra Nizami yazır: *“Münəccimlərin (fələkşünasların) dəftərlərini yandır // Günəşə pərəstış edənlərin gözlərini kor et // Təzə Ayın (Hiləlin) halqasındakı bu bürcü heç et // Bir ovuc xəyal üstündən pərdəni aç // Ki, Sənin tanrılığını etiraf etsinlər // Və öz yoxluqlarına şahidlik etsinlər // Bizlərdən Sən kimə əzab etsən // Bizlərdən heç kəsə Sənə şikayət etməyə üzü olmaz”* (44, s. 22). Bu hissədə nücum elmi ilə məşğul olanların bütün hadisələrin mənşəyini planetlərlə bağlamalarını, Günəşə sitayiş etmələrini, Qəməri hesabla yaşayanların, yəni Yer planetindəki insanların Allahı unudub xam xəyallarla ömür sürdüklərini deyir. Bəşəriyyətin gözündən qəflət pərdəsi qaldırılmalı, insanlar özlərinin “yoxluğunu” – nəfsin və onun mühiti olan maddi dünya həyatında yaşadıkları ömrün müvəqqəti olduğunu dərk etməlidirlər, yalnız bu zaman insanlar hər şeyin və hər kəsin yeganə həqiqi varlığın – Allahın təcəllisi olduğunu başa düşər. Səhv yolla getdiyi və Allahı unutduğu üçün bəşəriyyətin, kainatın tərkib hissələri, surətləri, işarələri silinməli, pozulmalı və geriye – Yaradana qaytarılmalıdır. Nizami bu yolla, nəhayət, insanları ayıltmaq və onların Allahı tanımalarını və onun qüdrətini etiraf etmələrini istəyir.

Burada Allahın dərk olunmasının bütün aksidensiyaların – sifətlərin, isimlərin və s. inkarı yolu ilə baş verməsindən danışılır²¹. Allahın mövcudluğu onun sifətlərinin və digər təzahür formalarından asılı deyil.

*Ey əzəldən, bizlər olmadıqda var olan,
Ey bizlər fani olduqdan sonra da əbədi yaşayacaq*
(44, s. 23).

– deyən Nizami Allahın bütün məxluqatın yaradılış aktına qədər də və məxluqatın yox olacağından sonra da əbədi mövcudluğundan danışır.

“Onun Özü, Zatı hər şeydən təcrid olunsa da, onların Yaradıcısı kimi hər birinin mahiyyətində, varlığındadır” (9, s. 155). İmadəddin Nəsimi belə deyir:

*Xəlq ilə əmri kün-fəkan zatü sifətidir anın,
Həqqi bu rəsmə görməyən bağlı imiş bəsarəti*
(4, s. 236).

Çoxluq Vahidin sifəti kimi təzahür olunaraq onu – Vahidi maddi dünyada, bir növ, isbat edir. “Allah zatına görə əhəd, adlarına görə külldür” (9, s. 151). Allahın zatının və sifətlərinin tənəsübünə müxtəlif cür yanaşmalar var. Çiştî təriqətinin şeyxi Həzrət İnayət xan yazır: “Bütün eşidilən və görünən hər nə varsa, eyni bir şeydir. Bu, sanskritcə Puruşa və Prakriti adlanır; sufilərin terminologiyasında isə Zat və Sifət. Təzahür olunan aspekt Sifətdir, yəni “zahiri görünmə”. Məhz Sifət aspektinin təzahürü ilə insan

²¹ Dini fəlsəfədə apofatik teologiya adlandırılır.

görünənlə eşidilən arasındakı fərqləri ayırd edir; ancaq mövcudluğun real aspektində onlar eynidir. Sufi mistiklərinə görə, onların eyni bir şey olaraq mövcud olduqları plan Zat adlanır; belə bilik batini mövcudluğa aiddir ki, orada bütün şeylərin məqsədi və mənbəyi aşkardır” (110, s. 167). Nəsimi də eyni mövqedən çıxış edir:

*Zatının eynidir Allahın süfati, ey bəşər,
Leykin ol bildi bu rəmzi kim, irişdi zatına* (4, s. 29).

Zatın mahiyyətinin dərki məsələsinə radikal əks mövqe də var. Nizaminin görüşlərində Allahın zatı dərk olunmazdır. Mahmud Şəbüstəri deyir: “*Düşün nemətləri, bil ki, halaldır, // Düşünmək zatını eyni-zəvaldır. // Düşünmək Həqq zatın oldu batil, // Günorta şəm'i tutmaqdan nə hasil? // İşarətlər çün olmuş ondan aşkar, // O ki, olmaz işarətlərlə izhar. // Onun nurundan aləm oldu peyda, // O ki, olmaz bu aləmdə hüveyda*²². // O zatın nuruna tab etməz əşya, // Cəlalın qəhri çün durmuş bu yolda” (51, 24). Zatın mahiyyətinin öyrənilməsinin qeyri-mümkünlüyünü Məhəmməd Füzuli də deyir: “Vacibin zatının mahiyyətini öyrənmək də, həmin mahiyyətin vacibliyi nəzərə alınaraq, qeyri-mümkündür” (21, s. 117). Divan ədəbiyyatı tədqiqatçısı İsgəndər Pala özünün “Divan şeiri ensiklopediyası”nda belə izah verir: “Tanrının Zatı düşünülə bilməz. Ancaq sifətlərinin təzahürü və hökmləri görünür, düşünülür” (125, s. 578).

²² Hüveyda – bəlli, aşkar

Hər şeyi – bütün həyatı özündə ehtiva edən Vacibin mövcudluq keyfiyyəti ezoterik terminologiyada “Vahid Həyat” adlandırılır.

Lövhi-məhfuz

Bu anlayışa həm dini ədəbiyyatda, həm də klassik ədəbiyyatda çox rast gəlmək olar. Onun hərfi mənası “hifz edilən lövhə, qorunan yazı” deməkdir. Bu metaforik fiqurun ezoterik – batini mənası haqqında belə deyilir: “Lövhi-məhfuz Ərşdə yerləşən qatdır. Lövhi-məhfuz – “qorunmuş səth, üzərində yazı olan səthdir. Allah qüdrəti ilə ola-çaq şeylərin, üzərində yazı olan lövhədir. Bir ayədə (Büruc 22) Qurani-Kərimin Lövhi-məhfuzunda təsbit edilmiş olduğu bildirilir” (77, s. 346). İnduizmdə buna “Akaşa” deyirlər, hərfi mənası səma, açıq və azad fəza deməkdir, həmçinin dörd elementdən sonra gələn beşinci, ən zərif element – efir deməkdir (102, s. 631). Akaşanın ezoterik mənası belədir: “Bütün hadisələrin yayıldığı və bəsirət sahiblərinin oxuya bildikləri, bütün aktual və potensial mövcudiyyəti özündə ehtiva edən əql, şüurüstü təbəqə. Bu transsendent akaşaya psixiki daxil olmaq yolu ilə kosmik biliklər əldə etmək və keçmişi, indini və gələcəyi – bütün zaman silsiləsini öyrənmək olar. Fəza, akaşa bu konsepsiyada görünməz enerji və əqlə doldurulmuş pozitiv substansiyadır (fəzanın vakuum olmasını, orada heç bir şeyin olmamasını təsdiqləyən Qərb konsepsiyasına əks olaraq). Advaytaraqa – upanişad (2.1.17) akaşanın yoqa vasitəsilə dərk edilə biləcək beş səviyyəsini təsvir edir. Bu, quna-ra-

xita-akaşa (keyfiyyətlərdən xali fəza), parama-akaşa (ali fəza), maxa akaşa (fəzayi-kəbir), tattva-akaşa (həqiqi mövcudluq fəzası) və surya-akaşadır (günəş* fəzası)” (102, s. 632).

Əl-Ərəbi “Məkkə vəhyləri”ndə Ərşin beş hissədən ibarət olduğunu deyir, daha doğrusu, beş Ərşin olduğu haqqında məlumat verir. “Bil ki, beş Ərş mövcuddur: Ərşi-Həyat, yaxud da Ərşi-Hüvə, Ərşi-Rəhman; Ərşi-Kəbir; Ərşi-Kərim; Ərşi-Məcid” (77, s. 106). Maraqlı cəhət odur ki, sadalanan ərşlərlə akaşalar, demək olar ki, eynidir. Sanskritcə Quna-raxita-akaşa adlanan qübbə heç bir keyfiyyəti olmayan saf, hər cür atributlar fəvqündə dayanan səviyyədir. Bu səviyyə həmin ərşdir ki, “O”nun keyfiyyətləri və adları təzahür olmayıb, o, xalis mövcudluq yeridir, İlahi substansiyanın – Zatin bərqərar olduğu yerdir. Ərəbcə “o” əvəzliyi olan “hüvə” haqqında professor A.D.Kniş belə yazır: “Görünür, İbn əl-Ərəbi qeyd etmək istəyir ki, yaradılışın bu mərhələsində əvəzlik (*hüvə* – M.A.) hələ heç bir epitet və təyinlərlə məhdudlaşdırılmamış İlahiyə ən geniş mənasında aid idi. Söhbət “Yaradan”dan, “Xaliq”dən, “Amir”dən və s.-dən getmir, sadəcə ağılçatmaz, aləməstü varlıqdan – “O”ndan gedir” (83, s. 241). Buna irfan ədəbiyyatında Ərşi-Əla (125, s. 41) da deyirlər. İlahi Zat Ünsüri-kəbirdir ki, bütün həyat formaları ondan təcəlli olunub. Hər şey Zatda potensial mövcudluq vəziyyətində olub. İrəlidə dediyimiz kimi, Zat özündə hər şeyi ehtiva

* İnduizm məzhəbində günəş ezoterik mənada təcəlli olunan və olunmayan aləmlərin birləşdiyi nöqtədir. (M.A)

edən Vəhdətdir. Nəsimi: “*Kün-fəkanın çünki əsli zat imiş, // Cümlə əşya vəhdətə ayat imiş*” (4, s. 314); “*Mən zamanı bilməzəm əyyam ilə, // Vahidəm şol zati-biəncam* ilə*” (4, s. 329); “*Zahirü batin nə varsa aləmi-zat içrə, bil // Hər iki ismin içində parlayan biz olmuşuq*” (28, 363).

Ərşin kəbir, Akaşanın maxa adlandırılması “böyük ərş” və “böyük akaşa” deməkdir ki, bu da Nəfsi-Küll, yaxud da Lövh-i-məhfuzdur. “Lövh-i-məhfuzdan müqəddəs kitablar göndərilib, o özü bütün kainatın qabaqcadan yazıldığı ilk kitabdır” (77, s. 110).

Klassiklər öz yaradıcılığında kainatın bütün sirlərinin Lövh-i-məhfuzda yazıldığı haqda yetərincə məlumat verirlər. Füzuli deyir:

*Mədədi-rə'yi zəmriylə gəlür fi'lə** müdam,
Lövh-i qüdrətdə qaza hər nə ki, inşa eylər* (20, s. 142).

İzah: Qüdrət Lövhəsində yaratdıqları hər şey
Özünün iradəsi və yardımı ilə hərəkətə gəlir.

Bütün müqəddəs kitablarda Lövh-i-məhfuz haqqında danışılır, ilahiyyatçı alimlər, teosoflar, irfan sahibləri hər zaman belə informasiyalara istinad edirlər. Aləmlərin yaradılışı, kainat haqqında məlumatların Lövh-i-məhfuzda yazıldığı barədə ən mükəmməl biliklər “Quranda” təsbit olunub. “Qeybin açarları Allahın yanındadır. Onları ancaq Allah bilir. Allah suda və quruda nə varsa, bilir. Elə bir

* biənsam – sonsuz

** fi'l (fe'l) – hərəkət

düşən yarpaq yoxdur ki, Allah onu bilməsin. Yerin zülmətləri içində elə bir toxum, (kainatda) elə bir şey yoxdur ki, məhz açıq-aydın kitabda (Lövhi-məhfuzda) olmasın” (Quran 6:59). Əl-Ərəbi yazır ki, Allah Nəfsi-Küllü Əqli-Küllüdən ayırdı, başqa sözlə, Nəfsi-Küllü Əqli-Küllün tələqin etdiklərini qəbul edən yer etdi, Əqli-Küllün yazı yazdığı lövhə etdi (77, s. 112). Təsəvvüfdə Əqli-Küllə Qələm də deyirlər. “Lövhi-məhfuzda olacaq şeyləri yazan bir ilahi Qələm də vardır. Allah hər şeydən öncə Lövh ilə Qələmi yaratdı. Təsəvvüfə görə, Lövh – Tanrının bilgisi, Qələm isə iradəsidir. Bu üzdən, Qələmə “Əqli-Küll” və ya “Əqli-Əvvəl” də deyirlər” (125, s. 307). Nizami Gəncəvi “Sirlər xəzinəsi”ndə belə deyir: “*Qələm ilk dəfə hərəkətə gələndə // Birinci hərfi sözdən başladı*” (44, s. 50).

Qələmdən yüksəkdə yaradılmış heç nə yoxdur. Əl-Ərəbiyə görə, Qələm hələ bölünməmiş bilikləri özündə ehtiva edir. Nun, yaxud mürəkkəbqabı Qələmin mahiyyətindəki bölünməmiş biliklərdir. Onların bölünməsi Lövhi-məhfuzda baş verir (77, s. 112). Qələm – Əqli-Küll cəm yeri, Lövhə – Nəfsi-Küll isə bölünmə yeridir. “Nun! And olsun qələmə və yazdıqlarına (yaxud Lövhi-məhfuzda yazılanlara)” (Quran 68:1).



GÖZƏLLİK VƏ ONUN DƏRKİ

“Gözəllik” çoxaspektli anlayışdır. Onun nisbi mənaları və mütləq mənası var. Birincilər həyatın müxtəlif sahələri ilə bağlıdır, insanın duyğu üzvləri ilə qavranılan, materiyanın müxtəlif cür təzahürü olan formaların, ölçülərin, rənglərin, dad və qoxuların, səslərin yaratdığı gözəllikdir. Materiya özü əbədi olmadığı üçün onun keyfiyyətləri və bu keyfiyyətlərin insanda oyatdığı emosiyalar, pozitiv təsirlər daxili titrəyişlər də əbədi deyil. Belə gözəlliklər insanı doydura, hətta bezdirə bilər. Xoşa gələn hər hansı musiqi əsəri nə vaxtsa xoşa gəlməyə bilər; insan sevdiyi təamı uzun müddət yeyəndə, bezir; gözlə görünən hər hansı gözəllik nə vaxtsa adıləşir; xoşa gələn ətir uzun müddət təsir edəndə baş ağrısı yaradır və s. və i. a. Görünür, insanın hiss üzvləri ilə qəbul etdiyi informativ gözəlliklər yalnız müəyyən (uzun, yaxud qısa) zaman kəsiyində ona lazımdır. Pozitiv təsirlər lazım olduğundan artıq işləyəndə, daxili ehtiyacı təmin edib qurtardıqda “gözəllik” kimi qəbul olunan şey fərd üçün “bəyənilmə” statusunu itirərək adıləşir. Ümumiyyətlə, zaman və məkan hüdudlarında yerləşən hər nə varsa, o cümlədən, bütün “gözəllik”lər, məhv olmağa məhkumdur. Əbədi olmayan mütləq deyil, mütləq olmayan nisbidir. Cübran Xəlil Cübran nisbi “gözəllik”ləri insanın təmin olunmamış arzu və ehtiyacları adlandıraraq deyir: “Həqiqi gözəllik isə ehtiyac deyil, vəcdədir... Bu, yənar ürək və heyrdədən donan qəlbdir. Bu, görə bildiyiniz obraz və eşidə bildiyiniz nəğmə deyil. Bu, sizin bağlı olanda da gözləriniz qarşısında canlanan obrazdır və qu-

laqlarınız tıxananda da eşitdiyiniz nəğmədir...” (75, s. 79). Gözəllik hər bir insanın ruhunda mənşəyi özünə məlum olmayan bir boşluğu, açlığı doldura biləcək zərurirətdir. Gözəlliyin fəlsəfəsini tədqiq edən fəlsəfə üzrə elmlər doktoru Adil Əsədov yazır: “Gözəllik mütləqdir, həqiqətdir. O, yalançı həyatla bir araya sığa bilmədiyi üçün, əlbəttə ki, yalançı həyatla eyni zamanda mövcud ola bilməz. Mələk həmişə gözəldir, İblis isə həmişə eybəcərdir. Gözəllik Allahdan gəlir, ilahi mənşəlidir, Allaha yaxın olmanın ifadəsidir, dünyanın ilahi mahiyyətinə qayıdışdır” (15, s. 109). Belə “qayıdış” idrakda mütləq və nisbinin dialektikasında mümkündür. Nizami, Nəsimi, Füzuli kimi dahi mütəfəkkirlərin dünyagürüşü insanın ilahi mənşəyinə qayıdıışı ideyasına söykənir, həqiqi gözəllik fəlsəfəsinin bünövrəsi üzərində ucalır. Onların bütün həyatı və yaradıcılığının məğzində duran əsas problem mənəvi-ruhu təkamül yolu ilə insanı Mütləq gözəllik idealına qədər yüksəltməkdir. Çünki “geniş mənada insan sintetik kosmobioloji, psixoloji, sosial və mədəni varlıq olmaqla yanaşı, həm də Nəsiminin dediyi kimi, bu iki cahana sığmayan “gövhəri ləməkan”dır. Hər bir fərd bu substansiyanın daşıyıcısı olduğu halda, Yunus İmrə kimi “məndə bir mən vardır məndən içəri” şüuruna yetişə bilmir. Özündə olan bu sirri çözməyə çalışan və bu “məkansız gövhərin” axtarışına çıxan fədakar, məqsədyönlü, səmimi fərdlər, tədricən öz məqsədləri istiqamətində sınaqlara tab gətirərək, kamil insan və ya şəxsiyyət kimi formalaşırlar” (133).

İnsanın həyatında ən böyük mənəvi-əxlaqi qazancı və deməli, ən böyük gözəlliyi nəfsin təkamülü, saflaşması və

bununla bağlı biliklərin əldə edilməsidir. Belə biliklər həm əxlaq fəlsəfəsi, həm də idrak fəlsəfəsinin mahiyyətini təşkil edir. Füzulinin insan ideali məhz irfanla yüksəliş tapan məqsədyönlü insandır.

*Rəva görmə canın çıxsın bədəndən kəsbi-irfansız
Ki, irfan kəsbinə canın bədən olmuş dəbüstani*
(20, s. 327).

Nizami poemalarının qəhrəmanları ancaq ağıl, yüksək təfəkkür və mənəviyyat qazandıqdan sonra yüksəliş əldə edirlər; ədalətli şah, firavan xalq və humanist cəmiyyət problemi məhz hökmdarların mənəvi-ruhi təkamülü yolu ilə batini gözəllik, kamillik, hikmət əldə etdikdə həll olunur. “Ən gözəl cəmiyyət, hər şeydən öncə, insanları gözəl olan cəmiyyətdir” (15, s. 207). “*İnsan olan kəsə ipək paltar deyil, kamal gərək*” – deyən Nəsimi hikmət dərslərini keçməyən nadanları heyvana bərabər tutur:

*Məsləksizə hikmət dərsləri, nadanlara öyüd neylər,
Ulağın da qabağına gövhər töksən mat-mat süzər*
(39, s. 435).

İnsan ətraf aləmi və orada baş verən hadisələri fiziki və ruhi hissiyyat “süzgəci”indən keçirərək qəbul edir. İnformasiyaların insanda yaratdığı hissiyyatların, emosiyaların keyfiyyəti “süzgəc”lərdən asılıdır. “İnsan həyatı ürəyin həqiqət yolunun yolçusu olduqda əsl insan həyatını yaşamış olur, mələkləşir, gözəlləşir” (15, s. 109). İnsanın mənəviyyatı ilahi nurdan mərhumdursa, o, hər şeydə qara və

boz rənglər, insanlarda daha çox mənfi keyfiyyətlər, hadisələrdə faciəvi “notlar” görür. Nəsimi deyir:

*Xalq işini yaxşı bilər, əbləh isə eyb axtarar,
Nöqsan gəzməz əsli təmiz gövhər olan ər oğlu ər.
Öz gözündə tiri qoyub, özgə gözdə tükü görmə,
Uzaq görər öz eybini görən, tükü tükdən seçər*
(39, s. 435).

“Əgər hansısa hissəcik Qüdrətli Varlıqdan uzaqlaşarsa, bundan Kainat yox, hissəcik əzab çəkir. Damlanın itirilməsi okeana təsir etmir, ancaq damla üçün bu, faciəvidir” (104, s. 159). Lakin Allahın kəramətindən nurlanan və həyatı, aləmi, kainatı dərk etmə süzgəci nur seli ilə işıqlanan insan birbaşa çox böyük maqnetizm qüvvəsinə malik olan eşq hissiyyətinə köklənir. Bu zaman insan hər bir şeydə gözəllik görə bilir, Sokratın sözü ilə desək, çünki “gözəllik baxanın gözlərindədir”. “Sirlər xəzinəsi” poemasının “İsa peyğəmbərin dastanı” məqaləsində hamının ikrahla baxdığı it cəmdəyində İsa peyğəmbərin gözəllik tapabilməsi (itin ağ dişlərini) faktı klassik nümunədir..

Dahi mütəfəkkirlərin görüşlərində insanı gözəlləşdirən keyfiyyətlərdən biri kimi bilik və ağıla xüsusi yer ayrılır, belə ki, onlar insanın mənəviyyatının saflaşmasında və onu yüksək məqamlara çatmasında mühüm rola malikdir.

*Xızr kimi sən özünü tanı (dərk elə) –
Ki, sən də onun kimi dirilik suyunu içə biləsən.
Dirilik suyu (sən deyən) dirilik suyu deyil,
Can ilə ağılın və ağıl ilə canın (vəhdətidir).*

*Can çıraqdır, ağıl isə onun yağı,
Ağıl candır və bizim canımız onun bədənidir.
Ağıl bağışlanmış can Tanrının bizə bəxşışidir.
Can ağılla əbədi diridir.
Bunların ikisinin hasili yalnız o vahiddir (45, s. 49).*

Ağılla can birliyi kamillikdir. Kamillik Mütləq gözəliyin yerdəki inikasıdır. Onun işığında hər şey gözəlləşir, onunla müqayisədə hər şey cılız və əhəmiyyətsiz görünür. Kamillikdən bəhrələnməyən ürəyin duyduğu “gözəllik”lər ötəri və bayağıdır: “Ürəyin dərinliklərində mürgüləyən həyatı mahiyyət, həyatı təyinat bir ideal olaraq dərk olunmuşsa, bu ürək bitkindir....İnsan ürəyinin saf səsində dünyanın ilahi mahiyyətini, mütləq həqiqəti, mütləq gözəlliyə ilahi çağırışı duyur” (15, s. 101). Fridrix Nitşeyə görə, reallıqdakı bütün gözəlliklər ilahi nurla işıqlandırılmazsa, insana həqiqətdə olduğu qədər gözəl görünməz, hətta heç görünə bilməz. O yazır: “Yunanlar, yəqin ki, dua zamanı xahiş edirdilər: “Bütün hər nə gözəl varsa, ikiqat, üçqat çox olsun!” - ah, onların allahlara müraciət etmələri üçün əsas var idi, belə ki, Allahsız reallıq bütün gözəllikləri ya bizdən gizlədir, əgər göstərsə – ancaq bircə dəfə! Mən demək istəyirəm ki, dünya gözəlliklərlə doludur, amma yenə də o, kasaddır, axı, gözəlliyn züfur etdiyi gözəl anlar çox-çox azdır” (94, s. 277).

Füzuliyə görə, hər insan özünün ilkin başlanğıcını dərk edib ilahi mənşəyinə baş vurduqda gözəlliyn mahiyyətinə çata bilər:

*Əql kim qəvvəsi-dəryayi-kəməli-elmdir,
Cövhəri-zatın təsəvvür eyləsə, heyran olur* (5, s. 202).

Kamilliyin bariz nümunəsi olaraq ən yüksək gözəlliyi özündə ehtiva edən filosof – şair şeyx Nizaminin etik fəlsəfəsində maddi dünyadan əbədiyyətə aparılmalı ən qiymətli şey təmiz mənəviyyət, zati təmizlikdir.

*Bu torpaq mənzildən yoxluğa aparmalı töhfə
Zatı təmizlik və gövhəri paklıqdır.
Huşlu ağullılar belə söyləmişlər ki,
Yaxşı-pis ölümdən sonra bilinir.
Orada bir çox arvad sifətlini kişi görürsən,
Bir çox igidi də üzü qara taparsan* (41, s. 154).

“İnsan, ürəyinin haqq səsinə sadıq qaldıqda Allaha yaxınlaşır və Allaha yaxınlaşdıqca gözəlləşir. İnsan, ürəyinin haqq səsinə dönmək çıxdıqda isə Allahdan uzaqlaşır, İblisin cazibə sahəsinə düşür və İblisə yaxınlaşdıqca eybəcərləşir. İnsan yalnız ürəyin həqiqət yolunun yolçusu olduqda əsl insan həyatını yaşamış olur, mələkləşir və gözəlləşir. İnsan dünyadan daha çox faydalanma yolunun yolçusu olduqda isə həqiqi insan həyatından məhrum olur, yalançı həyatı yaşayır, iblisləşir və eybəcərləşir” (15, s. 108).

Dünya Ruhunu, kainatın özünün və kainatda olan canlı və cansız hər nə varsa, hər bir şeyin ilahi mənşəyini tanımağın, dərk etməyin və onun qanunları ilə yaşamağın insanlarda qeyri-adi keyfiyyətlərlə, mistik qabiliyyətlərlə müşayiət olunması faktları haqqında məlumatlar bədii və fəlsəfi (həm klassik, həm də müasir) əsərlərdə kifayət qə-

dərdir. İnsanlarının qeyri-adi qabiliyyətə malik olduğu ən qədim sivilizasiyalardan biri sayılan Atlantida haqqında bizə gəlib çatan ilk yazılı məlumata Platonun “Timey” və “Kritey” əsərlərində rast gəlirik.* O belə yazır: “Atlantida-nın hökmdarları, nə qədər ki ilahi keyfiyyətlərini itirmə-mişdilər, neçə-neçə nəsillər ərzində özlərinin ilahi mahiy-yyətə tabe olaraq əmin-amanlıq şəraitində yaşayırdılar... Onların başı zənginlikdən gicəllənmirdi, var-dövlətin çox-luğundan nə özlərini, nə də ağıllarını itirmirdilər, sağlam düşüncə sahibi olaraq aydın görürdülər ki, bütün bunların çoxalması ümumi asayışla saf mənəviyyətin vəhdəti nəti-cəsində mümkündür. Lakin bunlar həyatın məqsədinə və qayğı obyektinə çevriləndə özləri də (*var-dövlətin özü – M.A.*), onunla bərabər xeyir də məhv olur. Nə qədər ki on-lar belə düşüncə tərzinə malik idilər, nə qədər ki onların ilahi təbiəti güclü idi, var-dövlətləri də artırdı. Ancaq ilahi keyfiyyətləri günahlara qarışaraq zəifləyən kimi insani keyfiyyətlər ilahi keyfiyyətləri üstələyir, o zaman onların mənəviyyəti var-dövlətə tab gətirə bilmədi və onlar ləya-qətlərini itirdilər. Bəsirət sahibləri onları biabırçı vəziyyət-də görürdü, çünki onlar özlərinin ən qiymətli dəyərlərini puç etmişdilər. Həqiqi xoşbəxt həyatın nədən ibarət oldu-ğunu görə bilməyən bəsirətsizlər üçün qarşısıalınmaz ac-gözlüyə və gücə malik olduqları dövrdə insan həyatı xoş-

* Bəzi müəlliflər Platonun Atlantida dövləti haqqında yazdıqlarını təxəyyülünün məhsulu olduğunu iddia edirlərsə də, digərləri – Frensis Bekon, Yelena Blavatskaya, Nikolay Rerix, akademik Vladimir Obruçov kifayət qədər ciddi elmi faktlara əsaslanaraq belə sivilisasiyanın real mövcud olduğunu təsdiqləyirlər.

bəxt və gözəl görünürdü” (153). Azərbaycan klassik dövr fəlsəfi poeziyasını araşdırarkən də qədim sivilizasiyalarda yaşamış insanlar haqqında maraqlı faktlarla rastlaşırıq. “İsgəndərnamə” poemasında belə bir fakta fikir vermək lazımdır: İsgəndər Əflatundan onun özündən (Əflatundan) daha ağıllı, bilikli adam olub-olmadığını soruşanda o, “bizdən əvvəl gələnlər” haqqında – keçmiş sivilizasiyalarda yaşayanlar haqqında belə danışır:

*Bu firuzə rəngli çərx
Ondan daha çox əfsunlar yaratmış ki,
Bizim ürəyimiz ondan rəhbərlik alır.
O şeyləri ki, bizdən əvvəl gələnlər düzəldiblər,
Əfsun və möcüzə ilə yüksəldiblər,
Bu gün əgər onların yüzdən birini desəm,
Alimlərdən heç kəs onun sirrini bilməz.
Əgər şah mənə bir dəqiqə icazə verərsə,
Ondan birini deyil, yüzdən birini danışaram*
(42, s. 486).

Burada Nizami əvvəlki sivilizasiyalarda yaşamış insanların qeyri-adi qabiliyyətlərə malik olmaları faktına toxunur. Buradan bəlli olur ki, Nizami Əflatunun “Timey” və “Kritey” əsərlərinə yaxından bələd idi. Qədim sivilizasiyalar problemi bu günə qədər aktuallığını saxlayan məsələdir. Bir çox elm və sənət sahələrinin nümayəndələri bu istiqamətdə müxtəlif səviyyələrdə fikirlər söyləyirlər. İnsan genotipinin sistemləşdirilməsi ilə məşğul olan, bu məqsədlə dəfələrlə Tibetə ekspedisiyalar təşkil edən və oradan maraqlı faktlar əldə edən tibb elmləri doktoru, pro-

fessor E.R.Muldaşov qədim sivilizasiyalarda yaşayan insanların qeyri-adi qabiliyyəti haqqında belə deyir: “Qabaqkı sivilizasiyalar Ümumi İnformasiya sahəsinə qoşularaq aldıkları biliklərdən istifadə edirdilər” (93, s. 140). Ümumi İnformasiya sahəsi Lövhi-Məhfuzdur.

Sonrakı dövrlərdə insan nəfsinin və aqlının “aşağıya” – materiyaya yönəlməsi, insanın ilahi xislətinin maddi arzulara “əsir düşməsi” ilə bəşəriyyət yavaş-yavaş bəsirliyini itirir və buna rəğmən insan təfəkküründə iki aləm – ruhani və maddi aləm arasında differensiasiya yaranır. Bəsirliyini itirmiş insanların düşüncəsində iki aləm – “görünən” və “görünməyən” aləmlər, yəni surət aləmi və qeyb müəyyənləşir, insanlar onları ayrı-ayrı reallıqlar şəklində dərk etməyə başlayırlar. Surət aləminə – maddi dünyaya bağlananlar üçün qeyb fantastikadan başqa heç bir əhəmiyyət kəsb etmir. Professor Yusif Rüstəmov yazır: “... kimin ağılı maddi dünyaya deyil, ruha doğru istiqamətlənirsə, həmin şəxs həqiqət yolu ilə irəliləyir. Əks halda, yəni ağıl nəfs tərəfə çevriləndə və tərsinə hərəkət edəndə həmin aqlın sahibi bütün fikrini əşyaya doğru yönəldir, beləliklə də, öz aqlını dağıdır, məhv edir, müvazinətini itirir, Allahı yaddan çıxarır, həqiqət yolunu azır” (48, s. 110). Alçaq nəfsin “tələ”sinə düşmüş insanlar öz ilkin mənşələrindən o qədər uzaqlaşırırlar ki, nə vaxtsa bəsirət sahibləri olduqlarını unudur, ruhani aləm haqqında biliklər isə hafizələrdən silinib təhtəşüura keçərək ezoterik biliklərə – sirli, sakral biliklərə çevrilir. “Eybəcərləşməkdə olan, nizamını itirməkdə olan, öz ruhuna doğru yüksəlmək əzminədən məhrum olan və materiyaya doğru enən dünya İblisə

uymurmu? Ruhunu qüdrətsiz görərək onun haqqa və yüksəlməyə çağırışını eşitmək istəməyən, lakin onun daşlaşaraq maddiləşən nəticələrinə bağlı olan dünya öz həyat yolunu ölümə doğru, ölü materiyaya doğru yönəltmirmi? Maddiyyata uyan insan yalnız ölü dünyanı, materiyanı tanıdığından Dünyanın özünü materiya, Dünya Ruhunu təbiət qanunu, Dünya İradəsini enerji, Dünya Zəkasını isə obyektiv informasiya adlandıraraq alçaltmış (15, s. 115). Qeyri-şüuri ilə əlaqənin kəsilməsi, gizli biliklərin unudulması nəticəsində mənəvi-ruhi ölüm mərhələsinə yuvarlanaraq nəyin bahasına olursa-olsun, varlanmaq və hökmranlıq etmək hərisliyi ilə diktə olunan həyat tərzini qəbul etmiş böyük insan qruplarının apardıqları ardı-arası kəsilməyən müharibələr nəticəsində manqurtlaşmış bəşəriyyəti kütləvi fiziki məhvə təhlükəsindən xilas etmək üçün məqsədi qurtuluş, mahiyyəti sevgi olan xilas yolu – dini yollar müəyyən zaman kəsiklərində müxtəlif formalarda müəyyənləşir. “Ağıl və məntiqin qanunları bütün bəşər üçün eyni olduğu halda, cəmiyyətlər və xalqlar arasında bu qədər ixtilaf, qanlı savaşlar niyə baş verir? Bütün fikirlər, hay-küylü şüarlar, mülahizələr və ideoloji cərəyanlar bu müəmmaları həll edə bilmir. Çünki ağıl və məntiq təkəbbür aləti kimi nəfsin hökmünə tabe edilmişdir. Ağıl və məntiq yalnız vicdan, əxlaq və pak imanla qovuşduqda bəşər üçün müsbət işlər görə bilər” (23, s. 156). İlahi bilikləri, informasiyaları insanlara çatdıran peyğəmbərlər isə bəşəriyyətin ən böyük müəllimləri, ruhani liderləri olur. Əl-Qəzali ilahi qanunları pozan adamlar haqqında belə deyir: “Onlar (*insanlar* – M.A.) Allahla və Onun Rəsulu ilə

sazişi pozan kimi düşmən onların üzərində hökmran olur və onlara məxsus olana yiyələnir. Onların rəhbərləri Allahın Kitabının rəhbərliyindən uzaq düşən kimi O, elə etdi ki, onlar daxili müharibələrdən əziyyət çəkməyə başladılar” (60, s. 110). Həqiqət yolu birdir, dini təcrübə yolları onun variantlarıdır. Onlar bir-birinə qarşı yönəldə ehtirasların toqquşması olan savaş, qırğın başlayır. Nə üçün ehtiraslar toqquşur? İnsanları hakimiyyət və var-dövlət hərisliyi buxovlayıb, insanlar nəfslərinin quludur. Qul psixologiyasında yaşayanların qəlbi maddi dünyanın yaratdığı ehtiraslarla alovlanır, insanlar Allah ideyasını yaşayış formasında yox, yalnız deyim – söz formasında dərk edirlər. İncə yollarının labirintlərində nəfsi çirkinlik, insanlar arasında mövqe sahibi olmaq kimi mənasız sevdə hərisliyi (48, s. 18) ucbatından ilişib qalanlar isə münaqişə, müharibə konsepsiyasından yapışaraq insan kütlələrini məhvə sürükləyirlər. Dinlərin müharibəsi həqiqətə yox, yalana, illüziyalara aparıb bəşəriyyəti məhv edir. Nəinki dinlərin müharibəsi, habelə dindaxili konfessiyalar, məzhəblər, təriqətlər, qollar və s. və i.a. arasındakı çəkişmələr, qarşılıqlı iddialar böyük insan qruplarını uçuruma aparır. “Fərqlər haqqında fikirlər yalnız sonlu (*məhdud* – M.A.) təfəkkürə malik insanlara məxsusdur (*sonsuz təfəkkür ilahi keyfiyyətlərini realizə etmiş insanlarda olur* – M.A.). Bir baxın, bu, insanları nəyə gətirib çıxarır: dəhşətli müharibələrə, xalqlar arasında, ailələr və hətta ailə üzvləri arasında zəifləmək bilməyən münaqişələrə! Bunlar ona görədir ki, bir kilsə təşkilatı qərara alır ki, onun məzhəbi başqalarınınkından daha üstündür. Əslində, onların hamısı birdir, çünki

onlar eyni yerə aparır. Onların hər birinin məxsusi asimanı var – bu, absurd deyilmi? Belə çıxır ki, müəyyən bir kilsənin qoynunda uyuyan insan öldükdə əvvəlcədən kilsənin onun üçün müəyyənləşdirdiyi cənnəti tapmaqdan ötrü özgə “asimanın” labiritində dolaşmalıdır” (104, s. 115). Amerika yazıçısı, tədqiqatçı-alim Berd Spoldinqin (1858-1953) bu fikri dini qarşıdurma yaradanların uydurduqları “səfeh qanunlar”ın cəfəngiyyat olduğuna bir daha sübutdur.

İnsanlar müxtəlif dini təcrübələrin bir-birinə qarşı yox, bir səmtə istiqamətləndiyini dərk edərlərsə, qüvvələrini, “öz həqiqətlərini” sübut etməyə və digərlərini ifşa etməyə sərf etmək əvəzinə konsolidasiyaya istiqamətləndirməyə səfərbər edərlərsə, sülh, əmin-amanlıq bərqərar olar, vahid sevgi müstəvisi yaranar. “İnsanlar (əvvəlcə) ancaq tək bir ümmət idilər (eyni bir dində idilər). Sonra (aralarına ixtilaf düşdüüyü üçün) ayrıldılar. Əgər Rəbbin tərəfindən öncə bir söz (ilahi hökm, təqdir) olmasaydı (sorgu-sual və cəza qiyamətə saxlanılmasaydı), ixtilafda olduqları məsələlər barəsində aralarında dərhal hökm verilmişdi” (*Quran*, 10:19). Bəşər tarixi boyu dinlərin eyni missiya daşması, vahid məqsədə xidmət etməsi ideyasını təcrübi yollarla insanlara çatdırmaq istəyən müxtəlif təlimlər, inanclar olub. Bunlardan sufiliyi, bəhayiliyi, universalizmi və s. göstərmək olar. Ezoterizm ənənəsi bunların hər birində çox güclüdür, çünki onların mahiyyətini ümumvəhdət və ümumsevgi fəlsəfəsi təşkil edir. Bu mənada hürufiləri də bu sıraya cəlb etmək olar. Fəzlullah Nəiminin hürufilik görüşlərini araşdıran filologiya elmləri doktoru Səadət Şixiyeva Nəiminin böyük dinlərdə oxşar məqamları axtarıb tapmaq

təşəbbüsü haqqında belə yazır: "... hürufi mürşidinin görüşlərində ilkin cövhər kimi nəzərdə tutulan islami "nur" ilə yunan fəlsəfəsi və xristian dini təsəvvürlərindəki loqos (burada: söz) anlayışları sintez şəklində təqdim olunur. Belə qovuşuq anlayışların yaranmasını Fəzlullahın fəlsəfəsinə yad ünsür kimi qiymətləndirə bilmirik. Səməvi kitaba malik bütün dinlərin vahid məqsədə xidmət etdiyini vurğulayan sufiliyə əsaslanan hürufi mürşidinin, görünür, məqsədi böyük dinlərə məxsus görüşlərdə kəsişən məqam və səsləşən anlayışları müəyyənləşdirərək şüurlu təsnifatını vermək olmuşdur" (53, s. 342). Dinlərin, inancların, xırda və ya böyüklüyündən asılı olmayaraq, missiyaları bəşəriyyətə xidmət etmək, maarifləndirmək, insanlara özləri haqqında, həyat və kainat haqqında biliklər aşılamaqdır. Min illərlə davam edən belə proses, əslində, həmişə yanaşı mövcud olan, insanların "görünən" və "görünməyən" adlandırdıqları və uyğun olaraq, rəşadət və irrasionalla dərk olunan paralel aləmlərin idarə olunması kimi möhtəşəm qanunauyğunluğun heç bir qüvvə tərəfindən pozula bilməməsi ideyasına gətirib çıxarır.

İnsan psixologiyası əzəldən elə qərarlaşıb ki, hər şeydə fərqlər axtarır, hər şeyi ayırır müxtəlif cəhətlərə, keyfiyyətlərə, cinslərə, növlərə və s. və i.a. bölür. Həyata belə yanaşma metodu zəruri və qaçılmazdır, əks halda, həyatın rəngarəngliyi və çoxçalarlılığı görünməzdi. Lakin müxtəlifliklərin və fərqlərin oxşarlığını, ümumi cəhətini tapmaq, qiymətini vermək, birləşdirmək zərurəti yarananda insanlar bunu ya etmirlər, ya da çox passiv formada həyata keçirirlər. Ancaq ümumiyyətlə, insanlar ayırmağı birləşdir-

məkdən, oxşar olanları qarşı-qarşıya qoyub onların arasında ən azı, mübahisə, rəqabət, bir-birini inkar; maksimal həddə isə münaqişə, toqquşma zəmini yaratmağı bənzərliklər, ortaq keyfiyyətlər, konsepsiyalar və funksiyalar tapıb onları birləşdirmək, vahid müstəvidə cəmləşdirmək tendensiyasından üstün tuturlar. Bu, insan cəmiyyətinin, bəşəriyyətin qlobal problemidir, problemin özəyində isə Yer planeti tarixinin ən müdhiş səhifələrini şərtləndirən səbəb – dinləri fərqləndirən, onları bir-birinə qarşı qoyan və əllərində hakimiyyət olan insan qruplarının dünyanı idarə etmək, dünyəvi liderlik ehtirasları durur. Bunların əksinə olaraq, introspektiv düşüncə tərzinə malik olan insanlar xarici fərqlərdən batinə istiqamətlənərək çoxluğu – kəsrəti vahiddə görməyi bacarırlar. Bu zaman fərqli görünən dinlər Vahid Yaradanın sevgi kodeksinə çevrilir; daxilində müxtəlif partiya və qruplara parçalanmış hər hansı millət vahid bir qurum olaraq görünür, həmçinin planetimizi məskunlaşdırmış insan qrupları – xalqlar sanki eyni tərkibli vahid canlı orqanizm olur ki, onun da bir yerinə xələl toxunanda bütün orqanizm əziyyət çəkib ağrıyır İnsanları, həqiqi mənada, birləşdirə biləcək yeganə qüvvə sevgidir, yüksək səviyyədə eşqdır. Sevgidən eşqə uzanan yolun qradasiyasına uyğun olaraq özünü göstərən “gözəllik”lər son məkanda – Mütləq gözəllikdə əriyir, sosial mühitdə etik və estetik kateqoriya kimi özünü göstərən “gözəllik” fenomeni ontoloji mahiyyət kəsb edir. “Etik və estetik olana ontologiyanın məntiqi yekunu kimi baxan antik yunan ənənəsi orta əsr Qərb və Şərq estetikasında, o cümlədən, Şərq mistisizmində itmir. Ontologiya ilə estetika

(etika) arasında kəskin sərhəd yoxdur, belə ki, sufiliyin estetikasında Həqiqət, Mərhəmət və Gözəllik Mütləq Vəhdətdə birləşir” (57, s. 149). Eşqin müxtəlif növlərini səciyyələndirən İbn əl-Ərəbi belə nəticəyə gəlir ki, “onların hamısı son nəticədə xaliq ilə məxluqat arasındakı qarşılıqlı eşqə çevrilir və Allahın sevgisinə yalnız insan varlığı dərk olunmuş formada hay verə bilər. Bütün qalan məxluqat isə ona kortəbii məhəbbət hissi bəsləyir. Təxəyyül kimi, məhəbbətin də ontoloji funksiyası mövcudluğun məğzinin anlaşılmasının bu hisslə (*eşqlə* – M.A.) bağlı olduğunu nəzərdə tutur. Həqiqətən, dərkətmə “aşiqin” ehtiras obyektinin – Allahın müşahidəsinə dalması prosesində baş verir. Belə eşq o mənada “ağılsızdır” ki, o, ağılı onun statik stereotipləri və formal dəlilləri ilə birlikdə dərkətmə prosesindən kənarlaşdıraraq İlahini yeganə dərk edə bilən rəasionalüstü “zövq”ü özündə ehtiva edir. Dərk etmənin aləti mistikin ağılı yox, Allahın saysız – hesabsız təcəlliyyatını qəbul edən, amma onların heç birinə ağılı bağlandığı kimi bağlanmayan ürəyidir. Eşq, əgər o, həqiqidirsə və hər şeyi aşiqə unutmura bilirsə, o zaman insanın şəxsiyyətini özünə unutduraraq fani edir, onun fərdi mövcudluğunu İlahi mövcudluqda əridərək bəqa vəziyyətini yaşadır” (77, s. 30). Eşq yolunun – idraki səviyyələrin əldə olunması bütün mistik təlimlərin məqsədidir. Belə məqsəd qlobal miqyasda insanların həyat tərzində özünü göstərsə, onun qüdrəti yer üzərində xariqələr yaradar: dilindən, dinindən, irqindən asılı olmayaraq insanlar Vahid İdeyaya köklənər. Bu zaman Yer planeti və Kosmos Mütləq gözəlliyin təcəssümü məkanına çevrilər.

Daxili nur əldə etmiş insan “nisbi gözəlliklərin” son nəticə yox, həqiqi məqsədə aparan vasitədən başqa bir şey olmadığını başa düşdüyü üçün onlara bağlanıb qalmır, yüksəlişə doğru yolunu davam etdirir. Buna görə o, İblisin cazibəsindən – maddi dünyanın “tələlər”indən azaddır, çünki o, Mütləq gözəlliyin işığında, “himayəsində” yaşayır. “Həqiqət və gözəllik insanın heç də dinə bağlılığını deyil, onun yalnız Allaha bağlılığını ifadə edir. Dinə bağlılıq həmişə rasionaldır, məntiqidir və dünyəvidir. Allaha bağlılıq isə irrasionaldır, intuitivdir, sirli və mistikdir. Dinə bağlılıq ictimai rəyə tabe olan şüura və ağıla istinad etdiyi halda, Allaha bağlılıq Allahın özünü, dünyanın ilahi mahiyyətini, həqiqəti ifadə edən ürəyə istinad edir. Allaha bağlı insan mələk kimi gözəl olur” (116, 109). Cübran Xəlil Cübran yazır: “Dini əyləncə kimi təqdim edən, öz hərisliyini cənnət həvəsi ilə birləşdirənlərin arxasınca getməyin, gözəlliyin ilahiliyinə iman gətirin; heyrətimizin başlangıcı həyat olacaq, səadətimiz sonsuz eşq mənbəyinə çevriləcək” (11, s. 86).

Bəşəriyyət eşqlə tənzimlənən kamillik yolunu özü üçün əsas məqsəd seçsə, yazılmayan qanunların yazılan qanunlardan güclü olduğunu dərk edər, əxlaq və davranışların tənzimlənməsi zahirdən batınə yox, batindən zahirə yönələr; ayrı-ayrı insanların, millətlərin, dövlətlərin bir-birilə savaşına, qarşılıqlı iddialara, ədalətsizliklərə, müharibələrə son qoyular; varlanmaq və hakimiyyət hərisliyi adlı qorxunc kabus Yer kürəsindən sovuşub gedər; hər bir insanın cism evi, sadəcə, torpaq ev deyil, gözəllik məbədinə

çevrilər. Sufilər deyirlər ki, Yer üzərində Allah üçün ən yaxşı yer məbəddir – saf nəfsli cism evi. İnsanlar bunu dərk edərlərsə, yer üzü gəzən məbədlərlə zinətlənər. Bu, əlbəttə, utopiyadır, ancaq ideyaca mümkündür. Özünü ağıllı sayan hər kəs bilir ki, bütün hərəkət və hadisələr əvvəlcə ideya (fikir, arzu, niyyət) şəklində yaranır, sonra söz qəlibində formalaşır, bişir, daha sonra isə həyata keçir, reallaşır. (“Niyyətin hara, mənzilin ora”). Füzuli deyir: “Ey açıqürək, mərhəmətli, qabiliyyətli dost, hükəma demişlər ki, “əvvəl fikir, sonra əməl” (19).

“Bədəni gözəllik məbədinə, ürəyi eşq qurbangahına çevirin – axı, gözəllik ona səcdə edənlərə qarşı səxavətsiz deyil!” (11, s. 87). Nə qədər çox sayda insan bu ideyanı düşünərsə, nə qədər çox insan bu arzunu reallaşdırmaq yolu ilə gedərsə, o zaman “gözəllik dünyanı xilas edər!” sentensiyasını söyləməyə haqqı çatanların sayı da bir o qədər çox olar. Haqqı çatanların sayı əks tərəfi üstələyərsə, dünyamız Mütləq gözəlliyin nuruna boyanar. Dünyanın xilasını birbaşa onu məskunlaşdıranların xilasını ilə bağlıdır!



POETİK NÜMUNƏLƏR



Nizami Gəncəvi

Hər yerdə ki sənin vəsfini eşitdim,
Əynimdəki bütün paltarı yırtıdım,
Özümü laqeydlik hərracında
Satdım və səni aldım.
Dedim, vəfa edərsən, etmədin,
Mənə dedilər, lakin eşitmədim.
Şadlıq qanadımı niyə qırdın?
Axı mən sənin qanadınla uçurdum,
Sən Nizamiyə xətt çəkməyəsən (unutmayasan) deyə,
Bütün dostlarıma xətt çəkdim (47, s. 61).

Dünya möhnət burulğanıdır, gözün varsa, yatma!
Burulğan dalğalarında yatmaq kimə aman verər?
Bu gəmiyə minmişsənsə, gecə-gündüz ayaq üstə ol.
Çünki ayaq üstə olmaqla yelkən başa qaldırılar.
İnsan üzlüsən, div və mələyin qəlbi səninlə ekizdir,
Sabah o surətə düşəcəksən ki, bu gün ondan nişanən var
İnsanla insan arasında çox fərq vardır,
Çünki bir dəmirdən nal qayırırlar, digərindən süngü
(47, s. 23).

Dünya qaranlıq, yol çətindir, atının cilovunu çək!
Bir müddət varlıq büsatını can xəlvətxanasına çək!
Təbiət şahinlərini ünsiyyət bağından çıxart.
Şəriət hümalarını²³ gizlincə o bağın toruna çək!
Elə ki haqqa ən yaxın oldun ayağını surətdən (zahirdən)
kənara qoy.

Minlərlə mənə şərbətini birnəfəsə başına çək!
Hüzurunda məst olduqda fələyin çadırını qır, dağıt,
Ərşin sütununu titrət, asimanın kəndirini çək!
Onun yolunda pusqu var, ayıq ol, ürəyini qorxutma!
Pusqunu sənə açarlar, mərdliklə kamanını çək!
Ey canım, ruhu yüngüllər (çeviklər) məclisində ağır
tərpənən olma,
Saqinin ayağı qızdıqda ağır qədəhi cəld başına çək!
Onun yolunu ayaqsız get, camalını gözsüz gör!
Dastanını dilsiz dinlə, şərabını ağızsız iç!
Behişt və cəhənnəmini gördükdə hər ikisi ilə
məşğul olma!

Addımını cəhənnəmin başına qoy,
behiştin çevrəsinə xətt çək!
Nizami, bu nə sirlərdir ki, ürəkdən söylədin?
Bunların rəmzini kimsə bilmir, dilini çək,
dilini çək (sus)!
(47, s. 57).

²³ Hüma – cənnət quşu, dövlət quşu



İmadəddin Nəsimi

Mənəm ol tilsimi-pünhan ki, bu gün cahanə gəldim,
Əzəli çü sirr idim mən, əbədi nişana gəldim.

Bu tilismi çün ki, açdım, zülmətə nur saçdım,
Bu qədər məqamı keçdim ki, bu cism çana gəldim.

Oxudum bir ismi-əzəm ki, vücudə gəldi aləm,
Qoyun adımı adım ki, bu gün cahanə gəldim.

Görən uş mənim gözümdür, sözü söyləyən özümdür,
Qamu yerləri dolandım, dönüb asitana gəldim.

Nə kişidürür Nəsimi ki, bəyan edər bu razi,
Düzübən bu sözü sazi mənəm uş zəbanə gəldim.

QƏSİDƏ (ixtisarla)

Bu cim evinə, taliba, seyr edərək çün can gəlir,
Bu evdə baqi sanma kim, bir-iki gün mehman gəlir.

Vardır sualım çün sana, vergil cavab, qalma dona,
Bu ruhi-qədimi mana, degil ki, sən qandan gəlir?

Çün xakdan edər səfər, mədən, nəbat olur şəcər,
Rövşən görər əhli-nəzər k`ol²⁴ tömeyi-heyvan²⁵ gəlir.

Çün tömeyi-insan olur, o da ki, insü can olur,
İnsana vasil olmağa bidəstü pa²⁶ pərran²⁷ gəlir.

Çün tömeyi-insan olur, ol ruh ol heyvan²⁸ olur,
Ətü dəri, iliğü qan pəs tömeyi-insan gəlir.

Biixtiyarü biədəd gəlir-gedər kim, vəsl ola,
Ta vəsl olunca adəmə, çəndan²⁹ gedər, çəndan gəlir.

Çin aləmə vasil olur, məqsud ana hasil olur,
Ol nütfədən insan olur, lölə³⁰ kimi gəltan³¹ gəlir.

Çün tömeyi-insan olur, insanü cismü can olur,
Pəs³² ruhi-insani olub, çün surəti-rəhman gəlir.

Ol aləmi -itlaqdan³³, ol şəmsi- din xəllaqdən
Ayrıldığıçün zərrəvəş bu dünyaya nalan gəlir.

Bu aləmə çün kim gəlir kəsbi-kəmalü mərufət,
Etməz olursa, dəmbədəm nadan gedər, nadan gəlir.

²⁴ K`ol – ki ol

²⁵ Tömeyi-heyvan – bir parça canlı; tömə - bir dişdəm, bir loğma

²⁶ Bidəstü pa – əlsiz- ayaqsız

²⁷ Pərran – uçan (quş kimi uçan)

²⁸ Heyvan – sağlıq, dirilik, həyat

²⁹ Çəndan – o qədər

³⁰ Lölə – inci, dürr

³¹ Gəltan – dəyirmi, girdə

³² Pəs – indi, buna görə, bu halda

³³ İtlaq – azad

Çün min lüdən³⁴ elminə ol olmadı alim, ey fəqih,
Əhli- nəzər önündə ol bir çahili-hirman³⁵ gəlir.

Çün mərifətdən xalidir, xali şu qiylü qalidir,
Ol hər zaman bu ərsədə³⁶ üryan gedər, üryan gəlir.

Həq sözə insaf eyləsən, ayinəni saf syləsən,
Şunlar ki bikr³⁷ oldu yəqin, övrət gedər, oğlan gəlir.

Hər kim ki adəmzadədir, etməzsə insanə sücud,
Surətdə adəm, mənidə şeytan gedər, şeytan gəlir.

Ol can ki, safi-dil olub keçdi cahandan, ey sənəm,
Billahi, ol hər dəmbədəm həmçün³⁸ güli-xəndan gəlir.

Bu kəsətin³⁹ ayatını ol vəhdətə ir, görü gör,
Müşrikdir ol kim, ta əbəd bihəddü bipeyman gəlir.

Hər bir ülumun gərçi kim, vardır məqali⁴⁰ azü çox,
Elmi- lüdənni oxuyan dərviş gedər, sultan gəlir.

Oxu kitabı-nəfsini, dilinlə eynin sağ ikən,
Qoyma bu günü yarına, sonra sənə peşman gəlir

³⁴ Lüdən/lədun – təsəvvüf

³⁵ Hirman – məhrum olma, əli üzülmə

³⁶ Ərsə – meydan

³⁷ Bikr – bakirə, təmiz

³⁸ Həmçün/həmçu – kimi, oxşar, tək(in)

³⁹ Kəsətin – çoxluq

⁴⁰ Məqal – mövzu, söz

Kimdir ki, bizim dərdi o dərmana yetirsin?
Bu təşnələbi çeşmeyi-heyvanə⁴¹ yetirsin?

Qəlbin qanı, göz yaşı məni qərq eyləyibdir,
Kimdir bu halı o güli-xəndana yetirsin?

Zülfündə yarın zərrə kimi yox oluruq biz,
Kimdir bizi də vüsləti-canana yetirsin?

Eşq aləmində kimsə bələd olmasa, bəs kim
Bu qətrəni bir sel kimi ümmanə yetirsin?

Şirin deyərək getdi bada dağçapan, ey vah⁴²,
Bu qissəni bəs kim gedib ünvana yetirsin?

Meyxanədə bir rindi-fəqir tapdı xəzinə,
Bu müjdəni kim guşənişinanə yetirsin?

Vəslin sabahı olmasa gər qeybdən hasil,
Hicran gecəsin kim, necə payanə yetirsin?⁴³

Heyranlıq içində qalıram, səbr tükənmiş,
Kim qəlbimin ümmidini fərmanə yetirsin?

İmanını gər kafirə verdisə Nəsimi,
Kimdir bəs onu bir daha imanə yetirsin?

⁴¹ Çeşmeyi-heyvan – həyat çeşməsi

⁴² Ey vah – təəssüf

⁴³ Payan – son, nəhayət



Məhəmməd Füzuli

Yaşlı göz bir güzgüdür, onda könüllər əks edər,
Gözdə yaş artdıqca, qəlbin nuru artar ol qədr.

Qətreysi-əşkindən⁴⁴ istə naümid olduqda kam⁴⁵,
Kim ki ulduzla gedə, görməz o zülmətdə xətdər.

Qəlb varsa, əql varsa səndə, gözdən yaş axıt,
Ağlayıb ah çəkməyənlər bir ağacdır bisəmər.

İntəhasız göy dənizdə bir hübabı⁴⁶ andırar,
Eşqi cananla dolu bu könlümə salsan nəzər.

Eşqə düşdün, qoy saralsın surətin, bu yaxşı rəng,
Eşq bazarın rəvacın artırar, əlbəttə, zər.

Şam od ilə tutdu ülfət, aqibət yandı özü,
Kim tutarsa üns düşmənlə, peşimanlıq çəkər.

Ey Füzuli, kim düşüb bir qəddi-sərvin eşqinə,
Bir köpük tək göz yaşı bəhrində sərgərdan gəzər.

⁴⁴ Əşk – göz yaşı

⁴⁵ Kam – arzu, dilək

⁴⁶ Hübab – su üzərindəki qabarcıq

Bəzək vaxtı baxarsa güzgüyə gül üzlü ol canan,
Görər kirpiklərindən güzgünün köksündə yüz peykan⁴⁷.

Könül şad oldu görcək sinədə var eşqinin dərdi,
Xəzinə tapsa bir viranədə dərviş, olar xəndan⁴⁸.

Qəmin bir tazə dağ ilə məni yad eyləyir hər dəm,
Odur çıxmaz yadımdan verdiyin söz, etdiyin peyman.

Göruncə gözlərim kim, cəm`olub məclisdə zahidlər,
Yuxu görməz, görər lakin pərişan bir yuxu hər an.

Rəqibə bəsləmə kin, ey Füzuli, olma qafil kim,
Ürəkdə kin olara, mehrdən məhrum olar insan.

Gül camalından uzaq hər yerdə yatdım, ey nigar,
Göz yaşı axdı, çəkildi dövrəmə divar.

Dün gecə bir şəm`ilə həmdərd idim, gördüm onun
Hər nə var qəlbimdə, olmuşdur dilində aşkar.

Bir günəş həmsayəm⁴⁹ oldu, ondan aldım nuru mən,
Ay kimi yüksəldim, ol nur ilə qıldım iftixar.

Canlı bir Şirin ilə bir dəm oturdum üz-üzə,
Gördü bu əhvalı yüz Fərhad, öldü xarü zar.

⁴⁷ Peykan – ox

⁴⁸ Xəndan – şən, şad

⁴⁹ Sayə – qonşu

Əql qorxuzmazdı öz hökmüylə mən divanəni,
Çünki zəncirim zireh olmuş mənə, eşqim hasar.

Afərin, ey badə, çatdın bir qayıq tək dadıma,
Qərq olardım yoxsa qəm bəhrində mən biixtiyar.

Dinü dünyadan əlim çıxmış, Füzuli, neyləyim?
Aşıqəm mən, qoymamışdır eşq məndə etibar.

ƏNİSÜL-QƏLB (ixtisarla)

Mənim könlüm sədəfdir, sözlərimdir dürri-qəltani⁵⁰,
Dənizdir elmim – Allah feyzidir neysan barani⁵¹.

Təaləllah⁵², nə incə incilərdir kim, bəzək vurmuş,
Qulaqla boynuna onlarla dəhrin⁵³ əhli-ürfani.

Dilin guya bu dəryayə, bu dürcə⁵⁴ bir yolu vardır
Ki, hər saət səxavətlə bəzər dürr ilə dünyani.

Sən ey söz dilbərinə ziynətü ziyvər verən insan,
Libasi-mərifətdən qılma gəl məhrum o canani.

Kifayətlənmə səslə, hərflə, mənada feyz axtar
Ki, Davudi nübüvvətdir, əziz etmiş, nə əlhani⁵⁵.

⁵⁰ Qəltani – girdə, dəyirmi

⁵¹ Baran – yağış

⁵² Təaləllah – nə yaxşı

⁵³ Dəhr – zaman, dövr

⁵⁴ Dürc – sandıqça

⁵⁵ Əlhən – gözəl səslər

Rəva görmə canın şıxsın bədəndən kəsbi-ürfansız
Ki, ürfan kəsbinə bədən olmuş dəbistani.

Çalış ürfan qazan, ta əql olsun hökmünə tabe,
Büsatı bərhəm⁵⁶ ustadın əlində olmaz imkanı.

Demə can boş qəfəsdır, bir düşün, əslini tədqiq et,
Bəsirət əhlini gör kim, bu sirrin olmuş heyranı.

Riyakarlıq gətirsə, zöhdi təqlid etmə, qıl nifrət,
Təkəbbür artırarsa elm, yeydir, mənəcə, nisyani⁵⁷.

Elə gizlənməmişdir ki, həqiqət sirri gözlərdən
Ki, açsın hikmət əhli əql üzündən bu müəmməni.

Yaranmış səd⁵⁸ ilə, ya nəsh⁵⁹ ilə hər şəkli fitrətdə.
Çətindir uğrasın təğyirə dövr etməklə dövrani
(22, s. 502).

Tamahla odlanan bir qəlbin heç vaxt atəşi sönməz,
Qızıldan ötrü şiddət kəsb edər hər ləhzə⁶⁰ böhranı.

Cahan asayışı təkmilinə bir kəsdə yox qüdrət,
Odur sonsuz yola salmış tamah aləmdə insani.

Belə bir qayda var, insan qaçar divlər məkanından,
Demək insan deyil onlar ki, məskən etdi divanı.

⁵⁶ Bərhəm – dağınıq, qarışıq

⁵⁷ Nisyan – unutmama, yaddan çıxarılma

⁵⁸ Sə`d – xoşbəxtlik, uğur

⁵⁹ Nəsh – uğursuzluq

⁶⁰ Ləhzə – hər an, hər nəfəsdə

Fəna bir mülkdür, asudədir xəlqi hər afətdən,
Xilas olmaq dilərsən, fitnədən gəl fani ol, fani.

Fəqih Allaha doğru axtarır yol masəvəllahdan⁶¹,
Əcəb naqisdir onlar ki, bilər mürşüd o nadani.

Əgər bir kəs xudanın varlığına istəyir isbat,
Bütün varlıqlar Allah varlığının əsl bürhani⁶².

Çalış xəlqə xeyir ver, xoş sifətlərlə qazan hörmət,
Arı bal vermək ilə əldə etmiş şöhrəti, şanı

TƏRKİBBƏND

(İxtisarla)

Surəti-zahirə bənd olma, o fanidir, bil,
Əbədiyyət ara, ver surəti-mənayə könül!
Bu nəsihət meyi çün etdi məni məstü xumar,
Qırdım hər qeydi ki, insani cəhanə bağlar.
Dənizə batdım, önümdən çəkilib getdi sərab,
Büt mənim öz bütüm idi, o bütü qıldım xar.
Batili tərək edərək, həq yolunu tutdum mən,
Ölü ikən dirilib, aləmə gəldim təkrar.
Yaşamaqçın mən o eşqin ətəyindən tutdum
Ki, əlim getsə də, daim o ətək əldə qalar.
Fani aləmdədir hər qüssə, yəqin oldu mənə,
Talibəm mülki-bəqayə, nə qədər ömrüm var.
Yarəb, et, müşkilini həll Füzulinin sən,
Sal rəhi-həqqə, xilas eylə xəta rahindən (21, s. 178).

⁶¹ Masəvəllah – Allahdan başqa

⁶² Bürhan – dəlil, isbat

KOQNİTİV METAFORADA SEMANTİK QATLARIN ƏLAQƏLƏNDİRİLMƏSİ (təvil metodu üzrə)

Söz	Metafora	Bənzəyiş
Pərvanə	<i>aşiq</i>	yanmaq
Şam / alov	<i>eşq</i>	yandırmaq
At	<i>nəfs: şiddətli arzular</i>	cəldlik, sürət
Araba	<i>bədən</i>	həcm
Sürücü	<i>ağıl</i>	idarə etmək funksiyası
Rəqib	<i>bədən</i>	maneçilik funksiyası
Ahu	<i>nəfs: qadın(a istiqamət-lənmiş şəhvət)</i>	gözəllik
Güzgü	<i>qəlb / ürək</i>	əks etdirmək funks.
Pərdə	<i>qeyb</i>	bağlı, örtülü
Vücut şəhəri	<i>bədən</i>	tutum, forma
Div	<i>şiddətli nəfs (nəfsi-əmmarə)</i>	acgözlük
Büt	<i>maddiyyat; gözəl qadın</i>	sitayış
Ud	<i>aşiq insan</i>	yanma
Həbsxana / tikanlı tor	<i>dünya</i>	insanın əzab çəkdiyi yer
Əlkimya	<i>kamilləşmə (bütöv pro-ses)</i>	transformasiya
Yuxudan ayrılma	<i>kamilləşmənin başlangıcı</i>	oyanış
Qulağı halqalı qul ol-maq / damğalı it	<i>Allaha bağlanmaq</i>	təmənnasız xidmət
Qəsir / vadi	<i>sufi məqamları</i>	dayanacaq
Vətən	<i>ilahi dərgah</i>	doğma məkan
Zülf / saç / hörük	<i>emanasiya</i>	struktur, forma
Xaki-kuy	<i>aşağı aləm</i>	məkan
Səri-kuy	<i>yuxarı aləm</i>	məkan
Nöqtə	<i>metafizik başlanğıc</i>	forma
Pənbeyi-daği-cünun	<i>aura, insanın bio-maqne-tik şüalanması</i>	forma, rəng, xüsusiyyət

TERMINLƏRİN İZAHİ

Akkumulyasiya (latın *accumulyatio*) – toplama.

Aksiologiya (yun.*axia* – dəyər) – insanların həyatını təşkil edən mənəvi, əxlaqi, estetik və s. prinsipləri başlanğıc dəyərlər kimi tədqiq edən fəlsəfi təlim. **Metaforanın aksioloji funksiyası** əşyanın (obyektin) dəyərini verməkdən ibarətdir. Beləliklə, metafora vasitəsilə obyektə olan münasibəti ifadə etmək olar. Aristotel deyir: “Müxtəlif sözlər bir əşyanı eyni cür göstərmir. Əşyanı yaxşı təqdim etmək üçün metaforanı yaxşı olandan götürmək lazımdır, həmin şeyi pis göstərmək üçün isə pis olandan” (“Ritorika”). Məsələn, dünyanın keyfiyyətini ifadə etmək üçün bir çox mədəniyyətlərdə onu “həbsxana”, adlandırırlar.

Ambivalentlik (lat. *ambo* – hər ikisi, *valentia* – güc) – bir şeyə ikili münasibət; xüsusən, bir obyektin insanda eyni vaxtda iki təzadlı duyğu yaradarkən yaşanılan ikili təəssürat.

Antinomiya (lat. *antinomos* – qanundakı ziddiyyət) – bir obyekt haqqında bir-birinə zidd olan, eyni zamanda, bərabərhüquqlu əsaslara malik olan mülahizələr; eyni dərəcədə düzgün sayılan iki müddəa arasındakı ziddiyyət.

Apofeoz (yun.qədim forması *apoteos*: *apo* – çevrilmə, *teos*- Allah) – hadisənin, yaxud da insanın hər hansı keyfiyyətlərinə görə ilahiləşdirilməsi (məsələn, cəsurluğuna görə Heraklitin ilahiləşdirilməsi); zaman keçdikcə bu söz məcaziləşir, hər hansı bir hadisənin və ya obyektin son həddinin, zirvə halının tərifı, şöhrətləndirilməsini bildirmək üçün işlədilir. Teatr sənətində, bədii ədəbiyyatda final

hadisələr, təntənəli səhnələr *apofeo*z adlandırılır; siyasət müstəvisində hərbiçilərin və dövlət başçılarının fəaliyyətinin dəyərləndirilməsində və şöhrətləndirilməsində bu söz-dən istifadə edilir.

Arxetip (yun. *arxetypos* – ilkin obraz) – analitik psixologiyada kollektiv *qeyri-şüurunin* məzmununun təşkil edən əzəli psixiki strukturlar. Belə strukturlar miflərin, nağılların ümumbəşəri rəmzlərini təşkil edir. *Arxetip* qeyri-şüurinin şüura təsir etmə üsuludur, vasitəsidir. Belə vasitələr instinktdən yaranır və onlar insanın təbiətində mövcuddur, yəni insan doğulanda bütün *arxetiplər* onda potensial mövcud olur. Buna görə kollektiv qeyri-şüuri ifadəsi işlənilir, yəni *arxetiplərin* məcmusu. *Arxetiplər* qeyri-şüuridir və onların təsiri də qeyri-şüuridir, ona görə *arxetipin* təsiri şüur vasitəsilə tam dərk olunmur; insan təxəyyülünün aktivliyini formalaşdırır, müxtəlif sənət növlərində və yuxularda üzə çıxır.

Atman (sanskrit. ruh, ali “Mən”) – hind fəlsəfəsində və induizmdə insanın ilahi aspektini ifadə edən termin; transsendent batini “Mən”. İnduizmin fundamental prinsiplərindən biri belədir: biz fiziki bədən, emosiyalar, zahiri ağıl deyilik, biz – *Atmanıq*, biz – O-yuq. Sufilərin – “hər şey O-dur” fikri ilə uyğunluq təşkil edir. Türkcə buna *Üstben* deyilir.

Denotat (lat. *denotatum* – ifadə edilmiş) – ifadə edilmiş əşya; hər hansı anlayışın bütöv həcmi bildirir. Məsələn, *materik* sözünün denotatı Avroasiya, Afrika, Amerika və s.-dir. Referentdən fərqli olaraq, denotat metafiziki ha-

disələri ifadə edə bilmir. Məsələn, ezoterikada kainatın başlanğıc halı kimi qeyd edilən *nöqtənin* denotatı yoxdur.

Diafora – (yun.di -iki, phora – (geriyə) hərəkət) nitqdə eyni sözün təkrarlanaraq iki fərqli mənə çalarında işlənməsi. Söz təklananda daha emosional deyilir və çox vaxt dırnaqda yazılır.Məs., – Sənə asandır, problemin **yoxdur**. – “**Yoxdur**”?! Sən nə danışırısan!

Dixotomiya – yun. sözü olub “ikiyə bölmə” deməkdir; ikiləşmə, bir-birinə əks olan iki hissəyə bölmə.

Ekzegetika/ekzegeza(qədim yunanca- şərhətmə, ifadə etmə) – teologiyada *Bibliya* mətnlərini şərh edən və şərh təlimi ilə məşğul olan bölmə; *ekzegetikada* mətnin anlaşılması dilin qrammatik təhqiqi, tarixi reallığın öyrənilməsi və eyhamların zamanla itirilmiş mənalalarının açılması yolu ilə baş verir. *Ekzegetika* hermenevtikanın mənbəyi sayılır, bəzən bu terminlər sinonim kimi işlədilsə də, hermenevtika daha geniş anlayışdır. *Ekzegetika* termini yalnız dini mətnlərə münasibətən işlədilir, hermenevtikanın tətbiq dairəsi genişdir (buraya bədii mətnlər, qeyri-verbal sənət növləri də daxildir). *Ekzegetika* ilə məşğul olan mütəxəssisə *ekzeget* deyilir.

Epifora – yun. sözü olub “əlavə edilmə” mənasını verir; ritorik fiqurdur; eyni nitq ünsürlərinin (sözlərin, yaxud hecaların) nitqin, yaxud nitqin hissələrinin sonunda təkrarlanması; daha çox poetik nitqdə işlənilir; qafiyənin bir növü; təkrir.

Evristika (lat. *evrika* – tapıram, açıram) – insanın yaradıcı təfəkkürünü öyrənən bilik sahəsi; *evristika* psixologiya, ali sinir fəaliyyətinin fiziologiyası, kibernetika və di-

gər elm sahələri ilə bağlıdır, lakin ayrıca elm sahəsi kimi formalaşmayıb. Qədim Yunanıstanda *evristika* təlim sistemi kimi anlaşıldı. Onu ilk olaraq Sokrat tətbiq etmişdi. Belə təlim sistemində müəllim yönəldici suallar verməklə şagirdi hər hansı məsələnin sərbəst həllinə istiqamətləndirir. *Evristik* təlim şagird üçün yeniliklərin fasiləsiz tapıntısıdır.

Fenomen (yun. *fainomenon* hadisə) – ümumi mənada hadisə, təzahür olunan mənasını verir; təbiət elmlərində müşahidə olunan hadisə; fəlsəfədə hissi təcrübədə insanın, yaxud da hər hansı bir şeyin mahiyyətinin üzə çıxdığı hadisə; həmçinin *fenomen* qeyri-adi, nadir, dərk olunması çətin olanı bildirir. *Noumenə* qarşı qoyulur.

Filosofema – fəlsəfi sual, müdrik söz və ya müdrik rəy

Hermetizm – ellinizm və son antik dövrün ezoterik-okkult təlimi; burada sakral biliklər daşıyan mətnlər, xüsusən, müdriklik allahı sayılan, Qədim Misirdə *Tot*, yunanalarda *Hermes* adlandırılan müdrikin kitabı (“Korpus Hermetikos”, yaxud “Totun kitabı”) *hermetizmin* ilk əsəridir. *Hermetizm* ali təbiət qanunlarını, insanla aləmin vəhdətini öyrənir. *Hermetizmdə* ali varlıq Allah adlandırılır və deyilir ki, O, hər şeyi özündə ehtiva edən Vahiddir. Hermetistlər xristianlığın, buddizmin, iudaizmin, islamın mistik ideyalarının mahiyyətcə eyni olduğunu və müəyyən mənada *hermetizmin* ezoterik prinsipləri ilə uyğun gəldiyini deyirdilər. *Hermetik* gizli, sakral mənasını daşıyır; “hermetik - kip bağlanmış” sözü sosial-məişət termini kimi işlənməkdədir.

İnterfeys (ing.*interface*- birləşdirmə, arakəsmə) – iki sistemin qarşılıqlı təsir imkanlarının, üsullarının və metodlarının cəmi

İntrospeksiya (lat.*introspekto* – içəriyə baxıram) – öz mahiyyətinə bələd olmaq üçün istifadə olunan psixo-texniki metod (zikir, meditasiya və s.) *İntrospeksiya* - mahiyyətə yönəlmə mistik təcrübə olaraq özünüdərkən metodudur. Mahiyyətə yönəlmənin metodu isə riyazətdir.

İrrasional (lat. *irrationalis* – qeyri-məntiqi) – ağıl və mühakimə yolu ilə əldə oluna bilməyən, məntiqi qanunlara tabe olmayan, “ağıldan yüksək” bilik; mistik təcrübə (transpersonal təcrübə), intuisiya, vəhy, ilham *irrational* bilik əldə etmə yollarıdır. Təsəvvüf irrasional metodlara əsaslanan dünyagörüşdür. “İrrasional idrakın son məqsədi, yəni mütləq həqiqət – insan özüdür. Deməli, irrasional idrak – özünüdərkdir” (9).

Fizika-riyaziyyat elmləri doktoru, professor Mixail Menski “Şüur və kvant mexanikası” kitabında irrasionala kifayət qədər ciddi münasibət göstərilməməsi ilə bağlı yazır: “Bu gün alim özünü din adamı hesab edir, ancaq elm ilə din arasına sədd çəkir ki, onlar bir-birlərinə mane olmasınlar. Bununla da dinin mistik aspektlərinə elmi baxış yaratmaq məsələsi dəf olunur, lakin həll olunmur. Bu problemə ciddi yanaşan alimlər çox deyil, ancaq belə baxış bucağı il-ildən populyarlaşır” (91).

Katarsis – qədim yunanca “təmizlənmə”, “sağlamlaşma” mənasını verir; antik fəlsəfədə müxtəlif faktorların insan üzərinə yüngüllükgətirici, təmizlələyici və nəcibləşdirici təsirini ifadə etmək üçün işlədilir; Aristotel təliminə

görə, sənətin qarşısında duran məsələlərdən biri insanı zəif edən müxtəlif affektləri ağrısız oymağıdır ki, bu da *katarsis* ilə nəticələnir, yəni qıcıqlandırma yolu ilə insan affektlərdən azad ola bilər. Müasir psixologiyada (psixooanalizdə) psixiki enerjinin azad edilməsi, emosional yüngüllük *katarsis* kimi dəyərləndirilir.

Kəlam – (ərəb. “nitq”, “müləhizə”, “söhbət”) dinin hökmlərinin rəşional arqumentinə əsaslanan xüsusi müləhizə üsuludur. Onun meydana çıxmasına müxtəlif dini və siyasi qrupların, eləcə də qeyri-müsəlman inanclarının nümayəndələri ilə müzakirələr səbəb olub. Kəlamdan məqsəd İslamın hökmlərini əqli dəlillər əsasında izah etmək, onların doğruluğuna dair şübhələri aradan qaldırmaq və müxaliflərin dəlillərinə cavab verməkdir. Kəlam çox vaxt rəşionalist müsəlman fəlsəfəsi adlanır, lakin fəlsəfədən fərqli olaraq kəlamda ağır dəlilləri Vəhy təliminə uyğunlaşdırılır.

Koqnitiv (lat. *cognitio* – dərkətmə, anlama) **funksiya** – metaforanın *koqnitiv* funksiyası, yaxud *koqnitiv* metafora idrak aktına xidmət edir; insanın müxtəlif siniflərə aid olan obyektlər arasında oxşarlıqlar tapma qabiliyyətini tənzimləyir

Konsept (lat. *conceptus* – anlayış) – anlayışın mahiyyəti; motiv; əşyavilik xüsusiyyəti daşımır, ideyanı daşıyır. Əsas baza konseptlər dilin və bütövlükdə, dünya mənzərəsini təşkil edir: kosmik konseptlər; sosial konseptlər; mə-nəvi – psixoloji konseptlər və s. Konseptlər formanı və xarici əlamətləri yox, mahiyyəti, ideyanı ifadə edir.

Konseptual/koqnitiv (*lat.cognitio*-idrak) **metafora** – *koqnitiv* linqvistikanın nümayəndələri M.Conson və C.Lakoff tərəindən gətirilən termin; bir konseptual sahəyə aid biliyin digər konseptual sahə ilə kəsişmə nöqtəsində *konseptual metafora* dayanır. Linqvistikanın informasiyanın insan beynində saxlanması və “emalı” problemini təhqiq edən *koqnitiv* nəzəriyyəsinə görə, *metafora* dünyanı dərk üsullarından biridir. Mücərrəd anlayışlar – həyat, arzu, eşq, ölüm və s. kimi konseptlər poeziyada obrazlara proyeksiya olunur, bunlar *konseptual metaforaya* çevrilir.

Metaforanın əənəvi “linqvistik” dərkindən, yəni nominativ metaforadan fərqli olaraq, *konseptual metafora* təfəkkürün universal xüsusiyyəti hesab olunur. O, yalnız dil sferasına aid edilmir, qeyri-verbal vasitələrlə - rəngkarlıq, musiqi və s. ilə də ifadə edilə bilər. Ona görə *konseptual metafora* nəzəriyyəsinə görə, bu, təfəkkür səviyyəsində baş verən, sonra isə dil strukturlarında əks olunan prosesdir.

Kreativ(lik) (*ing.create* – yaratmaq) – əənəvi düşüncədən çıxaraq yeni ideyalar, yanaşmalar irəli sürən fərdin yaradıcılıq qabiliyyətləri; problemin yeni, qeyri-standart həll yolu

Kvant simlər – sonsuz nazik birölçülü obyektlərdir, onların titrəyişi müxtəlif elementar hissəciklərin yaranmasına səbəb olur. Titrəyişin xarakteri materiyanın xüsusiyyətini yaradır. *Kvant simlər kvant reallığını* yaradır. ***Kvant reallığı*** ezoterizmin hələlik yeganə elmi izahını verir. “Belə reallıqdan məlum olur ki, maddi dünyanın qanunları ilə ruhani təlimlərin çoxdan formalaşmış qanunları arasın-

da birbaşa əlaqə var. Materiya ilə ruhu, materializmlə idealizmi qarşı-qarşıya qoyan bütün səbəblər kvant reallığında yox olur. Əksinə, biliklərin bu iki sahəsinin nəinki kulturoloji səviyyədə, həm də qnoseoloji aspektdə bir-birinə ehtiyacı var. Bu istiqamətdə aparılan işlərin nəticəsində yalnız insanın şüur və ruhani aspektlərinin yox, həmçinin həyat fenomeninin yeni dərkə baş verir” (91). *Kvant simlər nəzəriyyəsi* hələ də inkişaf etdirilir.

Qeyri-şüuri – subyektiv nəzarətin həyata keçirilməsi mümkün olmayan psixiki proseslərin məcmusu; arxetiplərin “məkanı” (arxetiplər kollektiv qeyri-şüuriyə aiddir); fərdin dərk edə biləcəyindən kənara çıxan, şüur sərhəddini aşan transsendent psixiki proses; İnsanın fiziki aspektinin diapazonu ruhunun imkanlarından kiçikdir. Ruh *qeyri-şüurini* ifadə edir. Ağılın ruhu, *qeyri-şüurini* tanımadan yaşanılan həyat şüurlu həyat hesab olunursa da, əslində natamam həyatdır, çünki insan özünün tam potensialını bilmədən və bu imkanını realizə etmədən yaşayır. XX əsrin əvvəllərində Nobel mükafatı laureatı, fizik Volfqanq Pauli (1900-1958) və görkəmli psixoloq K.Q.Yunqun (1875-1961) birgə fəaliyyəti bu problemə ciddi yanaşmaya, materiya ilə ruhun, rasionalla irrasionalın vəhdətdə öyrənilməsinə bariz nümunədir. Bu görkəmli şəxsiyyətlərin birgə tədqiqatlarından çıxan nəticə belədir ki, həyat və şüur hadisələri fiziki qanunlar müstəvisində izah olunmalı deyil; fizika və şüur hadisələri bir-birini tamamlayan qanunlar kimi öyrənilməlidir; maddi və mənəvi, materiya və ruh sinxron tədqiq edilməlidir. Çünki fiziklərin materiyanın dərinliklərini, psixoloqların psixiki hadisələrin dərinliklə-

rini öyrənmələri vahid reallığa yanaşmanın müxtəlif üsullarıdır. Bunların birlikdə fəaliyyətini Yunq sinxronluq adlandırır. Ruh (psixə) və materiya bir-birilə qırılmaz əlaqədədir və onlar təsəvvüredilməz transsendent faktorlara əsaslanırlar. Belə faktorlardan biri və birincisi kvant reallığıdır. K.Q.Yunq belə deyir: “Qeyri-şüuriyə yönəlmə əhəmiyyətli dərəcədə insanın formalaşmasına səbəb olur, onun şəxsiyyətini dəyişdirir” (161). Yeni psixologiya hesab edir ki, şüur bir adadır, qalan ətraf isə *qeyri-şüuridir*. Yunqa görə, *qeyri-şüuri*, ruhun yaradıcı fantaziyası, qiymətli hissiyyatının mənbəyidir və ağıl oraya əl vura bilməz, ruhi mən oraya qərq olanda (özünün son əsası olaraq) məktəblər, bilik, incəsənət yaranır; psixofiziki oraya dürtüləndə isə nevroz və psixoz. Amerikalı psixoloq və filosof Vilyam Ceyms qeyri-şüuri haqqında belə deyir: “Bizim gündəlik həyat tərzimizdə istifadə etdiyimiz şüurumuz şüurun müxtəlif formalarından biridir. O, hər tərəfdən çox nazik pərdələrlə ayrılmış şüurun digər formaları ilə əhatə olunub. İnsan bütün həyatını belə formalardan xəbəri olmadan yaşayır. Lakin lazımi stimül təsir etdiyi anda onlar gözlənilməz halda bütün rəngarəngliyi ilə özünü göstərər bilər”.

Qnoseologiya və ya idrak təlimi – fəlsəfənin insanın dünyanı dərk etmə imkanlarını, idrak fəaliyyətinin strukturu, reallıqla əlaqədə biliyin formalarını, biliyin həqiqət və etibarlılıq meyarlarını öyrənən bölməsidir.

“Mağara” metaforası – Platon (b.e.ə.427-347) “Dövlət” əsərinin VII bölməsində alleqoriyadan istifadə edərək göstərir ki, mağaranın qapısı işıqlı yerə açılır, ma-

ğarada arxaları işığa oturmuş insanların ayaqları və boyunları zəncirlənib, onlar nəinki yerlərindən tərpənə bilir, heç başlarını belə, çevirə bilmirlər. Onlar yalnız qarşılarındakı mağara divarını görürlər. Özlərini tanıdıqları andan beləcə oturublar. Arxalarındakı işıqlı yerdən keçən şeylərin divara düşən kölgələrini onlar gerçəklik kimi qəbul edirlər. Bu adamlar üçün gerçəklik həqiqi gerçəkliyin divara düşən kölgələridir. İndi bu adamlardan birinin zəncirlərini açıb ayağa qalxmağa, başını çevirməyə, işığa baxmağa məcbur edirlər. Əvvəllər kölgələrini gördüyü şeylərin indi güclü işıq altında özlərinə baxmaq ona çox əziyyət verir. Bəs, ona bu gerçək şeylər haqqında suallar verilsə, cavab tapa bilərmə? O düşünər ki, gerçəklik indi ona göstərilən şeylər deyil, gerçəklik onun həmişə gördükləridir. Bəs, onu işığın özünə baxmağa məcbur eləsələr necə, gözləri ağrımazmı? O, həmişə gördüklərini həqiqət sayaraq qaçıb əvvəlki yerinə keçər. Sonra Platon Glavkona deyir: “Belə, sevgili Glavkon, gözümüzə gördüyümüz, bu dünya mağaranın divarıdır, arxasındakı işığa baxa bilən insan isə duyğu gözünü ağıl gözünə çevirə biləndir...”.

Mental(lıq) – (lat.*mentis* – intellekt, əql) – materiyya, bəzi müasir kontekstlərdə beyinə qarşılıq kimi nəzərdə tutulan anlayışdır, yəni beyin *mentallığın* neyrofizioloji (maddi) substratıdır, *mentallıq* isə bu substratın funksionallığıdır. Mentallıq tərbiyə və həyat təcrübəsi proseslərində formalaşır; müxtəlif mədəni mühitlərdə formalaşan insanlar fərqli mentallığa malik olurlar. Bu mənada *mentallıq mentalitet* sözü ilə sinonimlik təşkil edir və müəyyən sosial qrupun ağıl, təfəkkür tərzini, düşüncə xüsusiyyətlə-

rini bildirir. Mentallıq dünyaya baxış üsuludur ki, burada fikir emosiya ilə vəhdətdədir.

Midraş (ivridcə mənası – tədqiq, şərh) – yəhudi ənənəsinin tərkib hissəsi kimi şifahi Tövratın bölməsidir, yazılı Tövratın şərhini təqdim edir. Midraş rəvayətlərin, deyimlərin və Tövratın, həmçinin *Tanahanın* digər bölmələrinin şərhlərinin toplusudur.

Mikrokosmos-makrokosmos – böyük aləm-küçük aləm, kainat və insan. Bu iki anlayışın birgə işlədilməsi onların hər birinə yeni məna yükü gətirir. Mikro- və makrokosmos arasında analogiyanı qədim yunan mütəfəkkirlərinin (Anaksimenes, pifaqorçular və başqaların) görüşlərində izləmək olar. Platon insanı mikrokosmos, kainatı vahid canlı varlıq adlandırırdı (“Timey”). X əsrdə Bəsrədə yaranmış “Saflıq qardaşları” aləmi “böyük insan” saydılar kimi, insanı da “küçük aləm” hesab etmişlər. ““Qardaşlar” öyrədirdilər ki, kainat vahid orqanizmdir və insanla analogiya apararaq yazırdılar ki, insan orqanizminin bütün hissələri, bütün orqanlar bir-biri ilə əlaqəli olduğu kimi, kainatda mövcud olan bütün şeylər də üzvi surətdə bir-biri ilə bağlıdır; insan orqanizminin hər hissəsi, hər orqanı müəyyən funksiya yerinə yetirdiyi kimi (onların “böyük insan” adlandırdıqları) kainatın da hər bir hissəsi müəyyən bir funksiyanı yerinə yetirir” (80). İnsanın mikrokosmos modelinin müfəssəl təsvirini Nizami “Yeddi gözəl”, Füzuli “Həft cam” əsərlərinin batini süjet xəttində verir. Nəsimidə insanın bütöv kainat sistemi kimi təsvirləri vardır: “*Mən ol nurla dolu çərxəm üluhiyyət simasında // Ki, hər bürcündə min aləm, günəş, səyyarələr vardır*”; “*Hər nə*

yerdə, göydə var, adəmdə var, // Hər nə ayda, ildə var, adəmdə var. // Hər nə əldə, üzdə var, qəddəmdə^{63} var. // Həq sözün fəhm etməyən adəm də var*". Orta əsrlərdə insanın qlobal sistemin kiçik modeli kimi yaradılması məsələsinin fəlsəfi traktatlarda və poeziyada qoyulması aktual idi. İbn əl-Ərəbi deyir ki, Allah insanı böyük aləmin ideyalarını özündə cəmləşdirən nəcib bir xülasə şəklində yaradıb (77). Şeyx Mahmud Şəbüstərinin "Gülşəni-raz" əsərində "kamil insan mövzusu, insanın daxili aləmi ilə onu əhatə edən xarici aləm arasındakı əlaqə, makrokosmik və mikrokosmik aləmlərin qarşılıqlı münasibəti, insan anatomiyası və kainatın sirləri ilə bağlı mühüm məsələlər öz əksini tapmış"dır: "*Cahan insan olub, insan cahandır, // Bu mənadan kənar hər şey yalandır*".

Mistika (yun. *mystikos* – gizli, sirli) – məqsədi Allahla birləşmə olan sakral introspektiv təcrübə; "insanın yeni idrak imkanları, özünüdərk vasitəsidir, yəni onun fərdiliyini kəşf edən, insanlığın mahiyyətini açıqlayan bir bilikdir" (9); İbn əl-Ərəbi mistik bilikalma yolu olan vəhyi Mütləqi dərkən yeganə idraki metodu hesab edərək onu hissi təcrübədən, intellektual bilikdən və rasionallıqdan üstün tuturdu. Alman filosofu E.Qartmana görə, *mistikanın* mahiyyəti şüurun bizim iradəmizdən asılı olmayaraq qeyri-şüuridən gələn məzmunla (hisslər, fikir, arzularla) zənginləşməsidir; *Mistika* Allahla bilavasitə ünsiyyət, Allahı müşahidə və Allaha qarışmadır. Professor Mixail Menski özünün "Şüur və kvant mexanikası" kitabında yazır: "Mistik

* qəddəm – gələcək.

proseslərin dərin elmi analizi göstərir ki, elm ilə mistik fenomen kimi dəyərləndirilən şüurun qeyri-adi xüsusiyyətləri arasında ziddiyyət yoxdur. Bundan başqa, elmin ən uğurlu və sirli sahəsi olan kvant mexanikası öncədən xəbər verir ki, şüur mistik kimi görünən qabiliyyətlərə malik olmalıdır” (91). Mistik yaşantıların poeziyada əks olunması probleminə çox ciddi elmi münasibət göstərən və mistikanı “mənəvi mədəniyyətin universal fenomeni” adlandıran fəlsəfə üzrə elmlər doktoru Z.Quluzadə idrak probleminə mistikanın rolunu belə qiymətləndirir: “Mistikanın həyatiliyi, onun “əbədililiyi” idrak prosesinin sonsuzluğundadır. Rasional yolla dərkolunmaz, sirli hadisələr mövcud olduqca mistikanın mövcudiyyəti üçün potensial imkan, irrasionallığa, intuitivə, varlığın idrakında “ağ ləkələri silməyin” digər qeyri-rasional yollarını aramağa meyl mövcud olacaq. Bu, təbii və labüddür. Təsadüfi deyil ki, cəmiyyətin bioloji, sosial və elmi həyatında baş verən gərgin, stresli situasiyalar mistikanın sahəsinin genişlənməsi üçün tarixən əlverişli şərait yaradıb və yaratmaqda davam edirlər” (85, s. 13). *Mistik təcrübəni* qəbul edən teoloji və fəlsəfi doktrinaların məcmusu *mistisizm* adlanır.

Mum səth üzərində yazı – Platon “Teetet” əsərində deyir: ”Sokrat: – Təsəvvür et ki, bizim canımızda mum lövhə qurulub, kimdəsə həcmcə böyük, kimdəsə kiçik, birində təmiz mumdandır, birisində çirkli, yaxud da kiminsə lövhəsi sərt, kiminkisə yumşaq, eləsi də var ki, ölçüsündədir. Bizim gördüklərimizdən, eşitdiklərimizdən, yaxud düşündüklərimizdən yadda saxlamaq istədiyimiz lövhənin üzərində iz qoyur, bir növ, üzüyün möhürü kimi. Lövhədə

həkk olunan izlər silinməyə nə qədər bizim yaddaşımızdır”.

Müqəddəs yazılar – Bibliya; Bibliya iudaizm və xristianlıqda müqəddəs sayılan mətnlərin ciddi qayda üzrə toplanmasıdır. Yəhudi Bibliyası – TaNah adlanır. TaNah üç bölmədən ibarətdir (bu söz üç bölmənin adlarının akronimidir) – Tövrət (“Təlim”, yaxud “Qanun”), Neviim (“Peyğəmbərlər”) və Ktuvim (“Yazılar”).

Xristian Bibliyası iki hissədən ibarətdir: 1-ci hissə Əhdi-Ətiq, 2-ci hissə Əhdi – Cədid adlanır. Əhdi-Ətiq qədim yəhudi dilində, Əhdi-Cədid qədim yunan dilində yazılıb.

Noumen (yun.*noumenon* – əqli, ağılla qəbul edilən) transsendent ideyaları səciyyələndirmək üçün istifadə edilən anlayış; Platona görə, hissi yolla qəbul edilən şeylərin ideal *arxetipləri*, proobrazları; Kant fəlsəfəsində noumen təcrübəyə əsaslanmayan, saf əqlin ideyalarıdır. Məsələn, kosmoloji ideyalar – dünyanın bütövlüyü, insanın kainatla eyniliyi, ölməzlik ideyası və s.; Kant noumeni fenomenə qarşı qoyaraq onu “özündə şey”lə eyniləşdirir.

Ontologiya (lat.*ontos* -varlıq, *logiya* –təlim) – varlıq haqqında təlim. Fəlsəfənin bölməsi olaraq mövcudluğun fundamental prinsiplərini, onun strukturunu və qanunauyğunluqlarını öyrənir.

Peşat (aramicə mənası – düz, sadə) – Müqəddəs yazının “birbaşa, sadə şərh” və “hərfi mənada izah” anlamını verir. *Peşat* dini kitabın hərfi mənası deməkdir. *Peşatdan* fərqli olaraq, *deras* sərbəst şərhin tətbiqidir. Mütəxəssislər qeyd edirlər ki, müqəddəs yazının hərfi mənası *derasın* verdiyi mənadan çox uzaq qalır. Ümumqəbul edilmiş qa-

nuna görə, interpretasiya heç bir vəchlə hərfi mənanı inkar etməli deyil.

Rasional (lat. *ratio* – ağıl) – ağıla, məntiqə əsaslanan; irrasionalın antonimi

Referensiya (lat. *referre* – məlumat vermək, xəbər vermək) – xarakteristika, rəy, tövsiyə; mətnə işlədilmiş nitq vahidi ilə xarici aləmdəki obyekt arasında əlaqə, onların tutuşdurulması; *referentlə* dil vahidi arasındakı əlaqə.

Referent (lat. *referens* – aid edən, tutuşduran) – müəllifin konkret nitq parçasında nəzərdə tutduğu dildən xaric həqiqətin, yəni təxəyyülün obyekt, *referensiyanın* predmeti. *Referent* bizi əhatə edən real aləmin obyekt və hadisələrinin özündənsə, daha çox onların bizim şüurumuzda formalaşmış inikası, əksi, mental obrazıdır. *Referent* xarici aləmin obyekt və hadisələrinin xarakteristikalarını göstərir, lakin bununla belə, xarici aləmə yox, fərdin mental aləminə aiddir. Bütün nitq komponentlərinin *referentləri* var. Əks halda nitqin xarici aləmin obyektləri ilə əlaqələndirilməsi mümkün olmazdı. Hər bir nitq vahidi *referenti*-nin hesabına məna kəsb edir. Deməli, *referent* mental konstrukt olaraq reallığın obyekt və hadisələrini insan şüurunda əks etdirir.

Reinkarnasiya — (lat. *reincarnatio*) və ya **metempsixoz** (yun. μετα-εμψύχωσις) — ruhun həyata təkrar qayıdışı, təkrar-təkrar bədən qəbul edib yaşaması.

Substrat (lat. *substratum* – təməl, əsas) – bir şeyin əsası, onun təsadüfi və dəyişilən keyfiyyətlərindən fərqli olaraq dəyişilməz hissəsi.

Süleymanın möhürlü üzüyü – üzərində (yəhudi, xristian və islam miflərində adı çəkilən) üst-üstə tərs qoyulmuş bərabərtərəfli iki üçbucaq həkk olunmuş üzük; buna “Davudun ulduzu” da deyirlər. Rəvayətlərdə deyilir ki, bu üzük Süleyman peyğəmbərə qeyri-adi güc verirmiş. “Yəhudi inancının ayrılmaz bir elementi olan bu simvol İsrail xalqının dini və tarixi keçmişində oynadığı rola görə, Sion ulduzu, ya da Davudun ulduzu olaraq adlandırılmışdır. Əfsanəyə görə, "Goliat" adlı nəhəngə qarşı döyüşərkən, kiçik Davidi (Davudu) qoruyan qalxanın üzərində altıbucaqlı bir simvol vardı. Bu simvol bəlkə də şəklinin David adının ivritdəki yazılışına borcludur. David ivrit dilində üç hərflə: “Dalet – vav – Dalet” hərfləriylə yazılır. Qədim ivrit əlifbasında isə dalet hərfi yunan əlifbasındakı “delta”ya bənzəyən kiçik bir üçbucaq şəklində yazılırdı. İki “dalet”in birləşməsi, yəni iki üçbucağın altıbucaqlı bir ulduz şəklində çəkilməsi Kral Davidin adını təmsil edirdi. Bu şəklın Kral Davidin monoqramı olması məntiqli bir fərziyyədir” (127).

Teologiya (yun. *theologiya*, *theos* – Allah, *logiya* – təlim) – Allahın mahiyyəti və fəaliyyəti haqqında (müqəddəs yazılara istinadən) dini doktrinaları özündə ehtiva edən dünyagörüşlərin məcmusu; *teologiya* bu və ya digər dinin əsas müddəalarını aydınlaşdırma istiqamətini tutur. Bu termin ilkin olaraq qədim Yunanıstanda yaranıb və tanrılar haqqında mifoloji deyim və poemalara işarə etmək üçün işlədilib. Belə əsərlərin müəllifləri – Homer, Hesiod, Orfey *teoloq* adlandırılırdı. Aristotel “İlkin Səbəb” adlandırdığı Allah haqqında təlimə *teologiya* deyib. Müasir

dövrə *teologiya* teist dinlərin – iudaizm, xristianlıq və islamın prioriteti sayılır.

Teosofiya (yun. ilahi müdriklik) – Allahı mistik təcrübə yolu ilə dərk etməyin mümkünlüyünü deyən ezoterik təlim; dar mənada *Yelena Blavatskayanın* təlimi nəzərdə tutulur. 1970-1980-ci illərdə teosofik cəmiyyətlər arasında “Nyu-Eyc” hərəkatı yarandı.

Təsəvvüf musiqisi – dünya ezoterik təlimlərində, o cümlədən, sufilərin *mistik* təcrübələrində musiqiyə xüsusi önəm və qiymət verilib. “İslam fəlsəfəsində musiqi teorik mənada gözəl sənətlərin bir qolu olmaqdan çox, fizikinın mövzusu olaraq mənimsənilmişdir” (12). Sufilər səslər və rənglər haqqında ezoterik biliklərindən fiziki bədəni diaqnostika etmək, sağaltmaq və sağlamlaşdırmaq, *mistik* qavrama mərkəzlərinə təsir göstərmək, ruhani transformasiya və s. məqsədlərlə istifadə edirdilər. “İsgəndərnamə”nin “Əflatunun nəğmələr yaratması” hissəsində Nizami səmaddan gələn musiqini eşidib onu səsləndirən filosofun musiqi vasitəsilə diaqnostika etmək bacarığından danışır. Musiqinin insanın psixologiyasına, sağlamlığına, davranışına və s. təsiri haqda hələ antik dövr filosofları fikir söyləmişlər. Pifaqor, Platon, Aristotel, Plutarx musiqinin müalicəvi əhəmiyyəti haqqında fikir söyləmişlər. Musiqi insan ruhunun yeni ənginliklərini açır. Türkiyənin Amasya şəhərində 1308-ci ildə inşa edilmiş və indi muzey kimi (“Amasya Belediyesi Sabunçuoğlu Tıp ve Cerrahi Tarihi Müzesi”) fəaliyyət göstərən “Bimarxana”da (“Xəstəxana”) musiqilə müalicə aparılırdı. “İsgəndərnamə”nin “Əflatunun nəğmələr yaratması” hissəsində musiqinin canlılara – insanla-

ra və heyvanlara təsirindən, musiqi vasitəsilə eyib və xəstəliklərin müəyyənləşdirilməsi, yəni müasir təbabətdə atırıq unudulmuş metodla – musiqi vasitəsilə diaqnostika və müalicədən danışılır: “*O çalğıçı musiqini o yerə çatdırdı ki, // Alim onunla eyb və xəstəlikləri tapardı. // Qanunla o musiqi səsinin köməyi ilə // Ağıl hər cür xəstəlikdən xəbər tuturdu*” (42, s. 482). Müasir dövrdə musiqi terapiyası bir sıra ölkələrdə tətbiq edilir. Amerika, İsveç, Rusiya və Almaniyada musiqi terapiya məktəbləri var. Sankt-Peterburq ənənəvi xalq təbabəti və musiqi terapiyası elmi-tədqiqat İnstitutunun direktoru, ROYALMED klinikasının baş həkimi, dünya şöhrətli tədqiqatçı tibb elmləri doktoru, professor Ruşel Blavo bu sahədə tanınmış mütəxəssisdir. Onun həkimlər və kliniki psixoloqlar üçün musiqi terapiyası sahəsində ilk yazılan metodik vəsaiti Rusiya Səhiyyə Nazirliyi tərəfindən təsdiq edilib. Musiqiylə müalicə aparmaq üçün insanın dərin introspektiv təcrübəsi olmalıdır.

Transsendent (lat. *transcendens* – hədudları aşmaq, kənara çıxmaq) – təcrübə biliklər üçün fundamental olaraq əlçatmaz olan, hissi təcrübənin hədudlarından kənara çıxan bir fəlsəfi anlayışdır. Geniş mənada transsendent “başqa dünya” kimi başa düşülür – insan mövcudluğundan “kənarda” olan; bu məfhumun əks mənası immanentlikdir (lat. *immanens* – içəridə olmaq. insanın hiss orqanlarının köməyi ilə dərk etdiyi hər şey immanentdir). Din və metafizika transsendentin bilikləri ilə məşğuldur

Transsendentlik şüurla qeyri-şüuri arasında əlaqənin yaranmasından ibarət psixi funksiyadır; *transsendent funksiya* şüurla qeyri-şüuri arasındakı uçurumu yox edərək ra-

sionalla irrasiionalı uzlaşdırır. Buna *mistik təcrübə* də deyirlər.

Universum (lat.*universum* – birləşmiş, müştərək, bütöv) – vahid sistem kimi nəzərdən keçirilən hadisə və obyektlərin məcmusu; kainat

Ümumvəhdət fəlsəfəsi – dünyəvi mövcudluğun üzvi birliyini, onu təşkil edən elementlərin, fərdiliklərini saxlamaq şərtilə, bir-birinə nüfuz edib birləşmə ideyasını ifadə edir. Ontoloji aspektdə *ümumvəhdət* Yaradanla məxluqatın qırılmaz birliyidir; *qnoseoloji* aspektdə “bütöv bilik” mənasını ifadə edir, yəni rasiional və mistik biliklərin bütövlüyünü nəzərdə tutur.

Vahid sahə – ilkin vahid sahə ideyasına dayaqqlanaraq bütün məlum fiziki *fenomenlərin* vahid təsvirini verən nəzəriyyə; bu nəzəriyyə Eynşteyn tərəfindən işlənilib, həmçinin kvant nəzəriyyəsi, “*kvant simlər*” nəzəriyyəsi *vahid sahə* ideyasının təzahürüdür.



XÜSUSI ADLARLA BAĞLI QEYDLƏR

Abdulla ibn Abbas (619-686) – Məhəmməd peyğəmbərin səhabəsi, fiqh alimi, peyğəmbərin əmisi Abbasın oğlu. Uşaqlıqdan dinin əsaslarını öyrənir. Hicri ilə 8-ci ilə qədər ailəsi ilə Məkkədə yaşayır, lakin şəhərin müsəlmanların əlinə keçməsindən öncə Mədinəyə köçürlər. Hunayn və Taifə döyüşlərində, həmçinin müsəlmanların Məkkə uğrunda döyüşlərində iştirak edir. İlk xəlifələrə yaxın olaraq müsəlmanların Şimali Afrikaya və Təbəristana hərbi yürüşlərində iştirak etmişdir. Osmanın ölümündən sonra Əlinin xəlifəliyini qəbul edir və onun yardımçılarından olur. Xəlifə Əli onu Bəsrəyə vali təyin edir. Bu vəzifədə ikən xaricilərin qiyamını yatızdırır, lakin bir müddət sonra istefa verir və ömrünün sonuna kimi Məkkədə qalır. Burada o, elmi fəaliyyətlə məşğul olur. Xəlifə Müaviyyənin ölümündən sonra Abdulla ibn Abbas Hüseyn ibn Əlini dilə tutur ki, xəlifə Yezidə qarşı çıxmış Kufə əhlinin çağırışına səs verməsin və oraya getməsin. Ancaq Hüseyn ona qulaq asmır, oraya gedir və həlak olur. Abdulla ömrünün axırınadək Hüseynin ölümünə təəssüf edir. Abdulla ibn Abbas fiqh elminin ilk nəzəriyyəçilərindən idi. O, fitva vermək üçün, ilk olaraq, Qurana müraciət edirdi. Məsələnin həllini tapmayanda Məhəmməd peyğəmbərin Sünnəsinə müraciət edirdi, daha sonra isə Əbu Bəkr və Ömər kimi səhabələrin rəyinə qulaq asırdı. Bundan başqa, Abdulla Quranın təfsirçisi idi. Quranın ayələrinin şərhinə həsr edilmiş “Tənvir əl-Mikbas min Təfsir ibn Abbas” adlı kitabın müəllifliyi ona aid edilir. Abdullanın dərin bilik sahibi ol-

ması faktını Şimali Afrikanın Vizantiya valisi Qeorqi dəyərləndirmişdi. Abdulla müsəlman ordusunun başçısıları tərəfindən səfir qismində onun yanına göndərilir. Orada olarkən Abdulla elmi disputda iştirak edir və Qeorqi ərəblər içərisində Abdulla ibn Abbasın ən elmlı insan olduğunu söyləyir. Abdulla ibn Abbas 70 yaşında Taif şəhərində vəfat edir (59).

Baba Kuhi Bakuvi – Azərbaycanda doğulmuş məşhur şair və alim. X-XI əsrin səyyahı, tədqiqatçısı, mühəndisi. Abbasqulu ağa Bakıxanov "Gülüstani-İrəm" əsərində onun barəsində məlumat verir: "Mövlana Şeyx Əbuəbdullah Əli İbni-Məhəmməd Bakuyi. Bir çox tarixçilərin yazdığına görə, zahiri və batini elmlərdə kamil bir şəxs olmuşdur. O, ilk gənclik dövrlərindən başlayaraq böyük və məşhur simalarla söhbət etmiş və Şeyx Əbdüllah Xəfif, Şeyx Əbülqasım Qəşiri və Şeyx Əbusəid Əbülxeyrlə görüşmüşdür. Şeyx Əbusəid ilə onun arasında bir çox elmi mübahisələr olmuşdur. Bir müddət də, Şeyx Əbülabbas Nəhavəndi ilə təhqiqata başlamış, həmin şeyx onun fəzilətini təsdiq və onu tərif etmişdir. Ömrünün axırlarında Şiraz şəhərinə yaxın bir dağın mağarasında güşənişinlik qəbul etmişdir. Ölkənin bir çox şeyxləri və böyük alimlər onun söhbətinə yetişmişlər. O, hicri 442-ci (=1051) ildə həmin ölkədə vəfat etmişdir. Heyif ki, onun əsərlərindən əlimizdə heç bir şey yoxdur" (7, s. 205).

Con Lakoff (24.05.1941) – Kaliforniya Universitetində koqnitiv lingvistikə üzrə professor. Fərdin təfəkküründə, siyasi davranışında və ictimai həyatında metaforanın mərkəzi rolu ilə bağlı ideyalarına görə tanınıb. Qərb ənə-

nələrində metafora lingvistik konstruksiya hesab olunurdu. Laroffun novatorluğu ondadır ki, o, metaforanı ilkin olaraq konseptual qurğu (konstruksiya) kimi nəzərdən keçirir və fikrin inkişafı prosesində onun mərkəzi rolunu qeyd edir. Lakoff deyir: “Bizim düşüncə və fəaliyyət nöqtəyindən nəzərdən gündəlik konseptual sistemimiz təbiət etibarilə metaforikdir”. Lakoffa görə, yalnız fiziki reallıqdan danışarkən fikir qeyri-metaforik olur. Yəni mücərrədlik metaforiklik yaradır. Lakin insanlar müxtəlif səbəblərdən metaforaları görə bilmirlər. Məsələn, səbəblərdən biri odur ki, bəzi metaforaların mənşəyini müəyyən etmək olmur, onlar “ölü” metaforalardır.

Erix Fromm (1900-1980) – alman sosioloqu, filosofu, sosial psixoloqu, psixoanalitiki; neofreydizmin və freydomarksizmin banisi. Fromm görə, klassik psixoanaliz insan haqqındakı bilikləri zənginləşdirib, lakin insanın necə yaşamalması və nə etməli olması ilə bağlı bilikləri artırmayıb. Fromm insanın davranışını sosial faktorlarla izah etməyə çalışdı – “insanın təbiəti, ehtirasları və həyəcanları mədəniyyətin məhsuludur”.

Eduard Qartman (1842-1906) – alman filosofu, bütün varoluşu Qeyi-Şüurunin təzahürü adlandırırdı. “Qeyri-Şüuri hər şey deməkdir – dünya onunla hərəkətə gəlir və onda yaşayır. Filosofları bu qədər narahat edən bütün əksliklər - ideal və real olanlar, materiya və ruh, subyekt və obyekt onun içində həll olunur və barışığa girir” (71, s. 40).

Əhməd əl-Qəzali (... -1123/1126) – fars sufi mistiki, vaiz, yazıçı; Doğum tarixi məlum deyil, lakin qardaşı –

məşhur ilahiyyatçı, filosof, fəqih və mistik Əbu Həmid əl-Qəzalidən bir neçə yaş kiçik idi və o, qardaşından on beş il sonra vəfat edir. Orta əsr müsəlman cəmiyyətində mötədilmistik dünyagörüşün formalaşmasında böyük rolu olan Əbu Həmid əl-Qəzali mistik eşq yolunda qardaşı Əhməd Qəzalinin üstünlüyünü etiraf edirdi. Əhməd Qəzali Xorasan yaxınlığında yerləşən Tus şəhərində anadan olmuş və ilk təhsilini – fiqh üzrə dərslərini də orada almışdı. Gənc yaşlarında sufi mürşidi Əbu Bəkr Nəssacın (1094-cü ildə vəfat edib), sonra isə Əbu Əli Fərmadinin (1084-cü ildə vəfat edib) tələbəsi olur. 1095-ci ildə elm adamı kimi tam formalaşır. Bağdadda Nizamiyyə akademiyasında işləyən Əbu Həmid qardaşının elmi səviyyəsini yüksək qiymətləndirərək öz yerini ona təklif edir. Əhməd Qəzalinin mistik eşq haqqında bilikləri fars təsəvvüf poeziyasında dərin iz qoyub və təsəvvüf poeziyasının sonrakı nümayəndələrinin (Fərid əd-Din Əttar, Sədi Şirazi, Hafiz və b.) yaradıcılığına təsir edib. Həllac Mənsurun sufi ideyaları Əhməd Qəzalinin dünyagörüşünə təsir edib, o da sələfi kimi bütün məxluqatın gözəlliyinin ilahi gözəlliyin əksi olduğu ideyasını tərənnüm edirdi. Əhməd Qəzali sufi mürşidi kimi çox səyahət edirdi, o, Nişapur, İsfahan, Həmədanda olmuşdu. O, görkəmli sufilərin – Eyn əl-Qüzat Həmədaninin və Əbu əl-Nəcib Sührəverdinin müəllimi olub. Sonralar Əbu əl-Nəcib Sührəverdi “sührəverdi” təriqətini yaradır. “Risalət ət-təyr” (“Quşların göndərişi”) əsərində Əhməd Qəzali *quşların səyahəti* metaforasından istifadə edərək insanın mistik eşq yolunun təsvirini verir. Bu ideya sonrakı dövrlərdə yazılan əsərlərə baza olur. (Fərid əd-din Əttar “Mən-

tiq ət-təyr”, Əlişir Nəvai “Lisan ət-təyr” və s.) Əhməd Qəzalinin ötürdüyü hədislərdən birində bir sufi Allaha müraciət edərək insanı yaratmaqda məqsədinin və müdrikliyin nədən ibarət olduğunu soruşur. Allah ona belə cavab verir: “Səni yaratmağımın müdrikliyi ondan ibarətdir ki, Özümü sənin ruhunun aynasında və Mənə olan eşqini sənin qəlbində görə bilim”. Əhməd Qəzali 1123-cü (yaxud 1126-ci) ildə Qəzvində vəfat etmiş və onun şərəfinə adlandırılan Əhmədiyyə məscidində dəfn edilmişdir.

Əl-Məərri (Məərrid-ən-Nüman-Suriya, 973-1057) – şair, filoloq, filosof, zöhdyyə pöeziyasının klassiki; hüquqşünas və filoloq ailəsində anadan olub. Dörd yaşında çiçək xəstəliyindən görmə qabiliyyətini itirir, buna baxmayaraq, yaxşı təhsil alır və otuzdan artıq müxtəlif məzmunlu – qrammatika, leksikoqrafiya, vəzn ölçülərinə dair traktatlar, şeirlər və s. yazır. Suriyanın mədəni mərkəzləri olan Bağdad və Dəməşqdə təhsil alır və elmi fəaliyyətə filoloq kimi başlayır. Əl-Məərri müəllimi hesab etdiyi Əl-Mütənəbbi üslubunda mədhiyyələr yazır. Bu illərdəki fəaliyyəti Məərrinin ilk toplu əsəri olan “Səkt əl-Zənd” (Alovun qılgılcımı) əsərinə daxil olaraq onun əhəmiyyətli hissəsini təşkil edir. Bu, o dövrdə yaradıcılığa başlayan şairlər üçün vacib sayılan “yüksək” ədəbi janr idi. Amma saray şairi olmaq Əl-Məərrinin şəxsiyyətinə uyğun gəlmirdi, sonralar o, “mən heç vaxt insanları mənəfət xətrinə tərif etməmişəm” deyir. Azadfikirli və məğrur insan olduğuna görə o, xilafətdə kiminsə himayəsində yaşamadı və heç bir vəzifə tutmadı. 1010-cu ildən Əbul Əla Məərri “üç həbsxananın: bədən, korluq və təklilik həbsxanasının dustağı olaraq” gu-

şənişin həyat tərzinə keçir. Tələbələrinin və camaatın hörmətini qazanan bu müdrik insan çox sadə yaşayır və vegetarian həyat təzi keçirir. Dediyl dərslərdən əldə etdiyl kiçik gəlirinin bir hissəsini ehtiyac içində yaşayanlara paylayır. Əl-Məərri azadfikirliyinə görə hücumlara məruz qalır, lakin ucqar Məərdə yaşaması və insanlar arasında qazandığı qeyri-adi şöhrəti onu ciddi təzyiqlərdən qoruyur.

Ər Raqib əl-İsfahani – kəlamçı, filosof, yazıçı; 1108-ci ildə vəfat edib. Onun mühüm əsəri – “Şəriəti dərk etməyin yolu” – öz dövründə geniş yayılmışdı. Elm aləminə onun digər bir əsəri də – ”Ədəbiyyatşünasların mühazirələri” – məlumdur. Nəslə yazılmış “Şahmatın etikası” adlı traktatında şahmat oyunu ilə bağlı fəlsəfi-etik, dini düşüncələrini təqdim edir. Traktat nəslə yazılıbsa da, bəzi məqamlarda tanınmış şairlərin şeirləri ilə bərabər, adları məlum olmayan şairlərdən parçalar da verir.

Hermes Trismegist (yun. *üçqat böyük Hermes*) – qədim Yunanıstanın *Hermes* allahı, qədim Misirdə yazı və müdriklik tanrısı sayılan Tot; hermetik kitablarda, məsələn, “İlahi Pimandr”da *Hermes Trismegist* allah yox, ilahi vəhy almış filosof kimi göstərilir. “İlahi Pimandr”, yaxud da “Totun kitabı” hermetik ədəbiyyatın ilk kitabıdır. Kitabın ilkin mətni heroqlif və ideoqram formasında bir Misir məbədinin 22 daş sütunu üzərinə həkk olunmuşdu. Müasir tədqiqatçıların təsvirinə görə, müdriklik allahı Totun 40 kitabını (təxmini rəqəmdir) sirli freskalar və rəmlər təcəssüm etdirir. Kitabın tam mətni bu günə gəlib çatmayıb, əldə olan varıntı 17 fraqmentdən ibarətdir. *İsgəndəriyyəli Kliment* özünün “Stromat” əsərində *Hermesin* bu qırx ki-

tabı haqqında geniş məlumat verir və Misirin hakim dairələrinin (dini və kübar) bu kitaba verdikləri önəmdən danışır. Bu toplunun ikinci kitabı “Pomandres” (“Bəsirət”) adlanır və burada *Hermesə* məlum olan ilahi biliyin, müdrikiliyin əldə olunma metodu təsvir edilir. Bu hissədə kosmoqonik dünyagörüş kontekstində mədəniyyət problemi, can (ruh) məsələləri ilə bağlı gizli – ezoterik elmlər haqqında danışılır. Burada sözlər, əsasən, rəmzi səciyyə daşıyır və polisemantik, çoxqatlı funksiya malikdir. (Bu xüsusiyyət bütün ilkin ezoterik mənbələrə - hermetik mətnlərə, dünya xalqlarının miflərinə, sufi rəvayətlərinə xasdır.) *Hermesin* insanlara nəsihəti:”Daxillərində ilahi (substrat) daşıyan, zahirdə müxtəlif elementlərdən ibarət olan insanlar! Cahillik yuxusundan ayılın. Sizin eviniz torpaq, yer deyil, işıqdır. Nə üçün ölümsüzlük əldə edə biləcəyiniz halda özünüzü ölümə təslim edirsiniz?! Əqlinizi dəyişdirin, qaranlıqdan, aşılmalardan əbədi olaraq uzaqlaşın. Yeddi halqa vasitəsilə özünüzü yüksəlişə hazırlayın və cənınızı əbədi işıqla şərəfləndirin!”

İsaak Nyuton (1642-1727) – ingilis fiziki, riyaziyyatçısı, mexaniki və astronomu; bu görkəmli fizik və riyaziyyatçının adı üç fundamental mexanika qanununun kəşfinə səbəb olan, nəticədə ümumdünya cazibə qüvvəsinin tapılmasına gətirib çıxarmış “yerə düşən alma” epizodu ilə assosiasiya olunur. Nyutonun maraq dairəsi çox geniş idi. Riyaziyyat elmi onun “sonsuz kiçik ölçülərin hesablanması nəzəriyyəsi” ilə zənginləşdi, fiziklər isə işığın tərkibi haqqında təsəvvür əldə etdilər. O həm də Kral sikkəxanasının nəzarətçisi idi. 1666-cı ildə güc sahəsi, yaxud da

canlıların bədənini əhatə edən “güc dalğaları” konsepsiyasını irəli sürdü. O, elmdə ilk dəfə olaraq işıq şüalarını qoşa prizmadan keçirərək inikas və sınma qanunlarının əsasını qoydu. “Güc dalğaları” konsepsiyası və optik fenomenlərlə apardığı eksperimentlərə görə Nyutonun auranın ilk tədqiqatçısı adlandırmaq olar. Nyutondan başlayaraq təbiətşünaslıq yeni istiqamətdə inkişaf edir. Bu istiqamət “dünyə dərk oluna bilər, çünki təbiət sadəcə mexaniki prinsiplər üzrə qurulub” ideyasına dayaqlanır. Bu ideya elm və texnikanın möhtəşəm inkişafı üçün fəlsəfi baza oldu. Nyutonun deyimi: “Fəlsəfə təkəbbür və riyakarlığa qulluq edənlərdən deyil, o, faydalığa və ibrətə qulluq edir və burada ən başlıcası – Tanrını dərk etməkdir”.

İsgəndəriyyəli Filon (İsgəndəriyyə, təx. e.ə. 25 – b.e.50) – mərkəzi İsgəndəriyyə şəhəri olan yəhudi ellinizminin görkəmli nümayəndəsi, xristian kəlam ustası, dini mütəfəkkir; onun *ekzegetik* metodu (*alleqoriya* metodu) və Loqos haqqında təlimi sonrakı kəlamçılar nəslinə böyük təsir göstərmiş.

Kliment (Afina, təx.150 – 215, Fələstin) – xristian apologeti və vaizi, salnaməçisi, İsgəndəriyyə kəlam məktəbinin təsisçisi və Origenə qədərki başçısı.

Meyster Ekhart (yəni müəllim Ekhart 1260- 1328) – orta əsr alman teoloqu və filosofu, görkəmli xristian mistiki; alman xristian mistisizminə güclü təkan verib, Hegelin idealist dialektikasını qabaqlayıb və alman ədəbi dilinin formalaşmasında böyük rol oynaymış. Dini-fəlsəfi tədqiqatlarını o, latın yox, alman dilində yazırdı ki, kütlələr onu başa düşə bilsin və geniş yayılsın. O, dahiyanə surətdə al-

man fəlsəfi dilini yaradır. Traktatlarında və çıxışlarında əsas mövzusu insan və Mütləq problemi qoyulur. Tanrı əbədi mövcudluq və əbədi həyatdır. Əkhartın konsepsiyasına görə, insan Onu dərk etmək qüdrətinə malikdir, belə ki insanın qəlbində “ilahi qığılıcım” yerləşir. İnsan iradəsini dayandırıb Özünü Tanrıya təslim edərdə, hər şeydən əl çəkərək və maddiyyatdan qırılaraq mistik ekstazda Onunla birləşər. Həzz insanın daxili şəxsi fəaliyyəti ilə bağlıdır. Katolik kilsəsi Ekhartın konsepsiyasını qəbul etmir və onu yanlış elan edir. XX əsrdə Vatikanda Ekhartın bəraəti məsələsi qoyulur.

Məhəmməd ibn Cərir Təbəri – (*Təbəristan, indiki Mazandaran, 839-923 Bağdad*) görkəmli alim, tarixçi və təfsirçi; Quranın təfsirinə həsr etdiyi əsər “Təfsir əl-Təbəri”, hökmdarların və peyğəmbərlərin həyatını qələmə aldığı əsər “Tarix ət-Təbəri” adlanır. Cərir məzhəbini yaradıb.

Nikolay Berdyayev (18.03.1874 – 23.03.1948) – rus dini və siyasi filosofu, ekzistensializmin nümayəndəsi; siyasi görüşlərinə görə 1922-ci ildə SSRİ-dən Fransaya deportasiya edilmişdir. O yazırdı: “Mənim fəlsəfəm ruhun fəlsəfəsidir. Mənim üçün ruh azadlıqdır, yaradıcılıq aktıdır, şəxsiyyətdir, eşqin ünsiyyətidir. Mən azadlığın varoluş üzərində üstünlüyünü təsdiqləyirəm”.

Oldos Xaksli (1894 -1063) – görkəmli ingilis yazıçısı, şairi, XX əsr ingilis ədəbiyyatının klassiki; 1959-cu ildə Amerika İncəsənət Akademiyası Tomas Mann, Ernest Heminguey və Teodor Drayzer kimi görkəmli yazıçılar arasından seçilərək Xaksliyə xidmətlərinə görə mükafat verir.

Orfey – qədim yunan mifologiyasında əfsanəvi müğənni və musiqiçi, lira ifaçısı; Orfeyin adı musiqinin qüdrəti simvoludur. *Orfey* misteriyalar və dini-fəlsəfi təlim olan *orfizmin* yaradıcısıdır. Əfsanəyə görə, Appolon ona qızıl lira bağışlayır. Liranın sehirli səsi ilə vəhşi heyvanları əhliləşdirir, ağacları və qayaları tərpətdirdi. Esxil “Aqamemnon” əsərində Orfeyin səsinin gözəlliyindən danışır. Orfizm qədim Yunanıstanda fəlsəfəöncəsi məktəb hesab edilir. Mahiyyət etibarilə *orfizm* dini təlim idi. Orfik antropologiyanın əsasında insan təbiətinin ikili xüsusiyyətini müəyyənləşdirən iki başlangıç durur: ən aşağı – cismani, titanik və ali – ruhani. Hər kəsin mənəvi vəzifəsi dionisiçilikdən azad olmaq, titanlardan miras qalmış rəzilliklərdən arınmaqdır. Orfizmin ideyaları sonrakı fəlsəfi təlimlərə təsir göstərüb. Müəllifliyi Orfeyə aid olduğu güman edilən Orfeyin himnləri “dua-sehr” kitabı vardır.

Origen (İsgəndəriyyə, təx.185 - 254, Tir) – yunan xristian teoloqu, filosof, alim; Bibliya filologiyasının banisi. İsgəndəriyyə kəlam məktəbində təhsil alıb, sonradan orada fəlsəfə, teologiya, dialektika, fizika, riyaziyyat, həndəsə və astronomiya fənlərini tədris edib. Əsas əsəri – “Heksapla” Bibliyanın ilk elmi araşdırmasıdır. Günümüzdə fraqmentlər gəlib çatıb.

Pol Rikör (1913-2005) – fransız filosofu, fəlsəfənin yeni qolu olan fəlsəfi hermenevtikanın görkəmli nümayəndəsi.

Raşi – XI əsrdə yaşamış yəhudi şərhçisi olan rabbi Şlomo ben İshaq adının abbreviaturası; Orta əsrlərdə ona rabbi şel İsrail – israillilərin müəllimi, yaxud da müəllim-

lərin müəllimi deyirdilər. Belə ki, Raşidən sonra elə bir müəllim yox idi ki, “Tanaha”-nı onun şərhlərini nəzərə almadan oxusun. Raşinin şərhləri, hər şeydən əvvəl, lakonikliyi ilə seçilirdi, hətta onun şərhçi mətnin özündən yığcam ola da bilərdi. Bu cəhət şərhçinin yüksək professionallığına dəlalət edir. Ona interpretasiyanın istiqamətini müəyyən etmək üçün bir söz kifayət edirdi.

Şri Satya Sai Baba (23.11.1926 – 24.04.2011) – neo-induist dini lider, q`uru; Hindistanın dini, sosial və siyasi həyatında iştirak edən ən görkəmli şəxsiyyətlərdən biri; dünya üzrə ardıcılarının sayı yüz milyondan artıqdır. *Sai Baba* insanların qardaşlığı və dinlərin mahiyyətə birliyi problemini qoyurdu. Öz çıxışlarında vətəni sevmək, başqa irqlərdən, millətlərdən və dinlərdən olan insanlara səmimi hörmət etmək çağırışını səsləndirirdi. O deyirdi: “Mən insanların imanını dəyişmək üçün gəlməmişəm, əksinə, hər kəsi mövqeyində mökəmləndirmək üçün gəlmişəm, xristianın daha yaxşı xristian, müsəlmanın daha yaxşı müsəlman, induistin isə daha taxşı induist olması üçün. *Sai Baba* öyrədirdi ki, insan mahiyyətinin əsası ilahi təbiətdir. Məhz insanların ilahi aspektinin oyadılmasını özünün, o cümlədən dini liderlərin yer üzündəki missiyası adlandırırdı, çünki insanın bu dünyada məqsədi özünün ilahiliyini anlamaq və belə yolu tapmaqdır. *Sai Babanın* devizi – “hamını sev, hamıya xidmət elə, heç kəsi incitmə!”-dir. Onun yaşam tərzı sufilərin həyat məramı ilə eynilik təşkil edir. Onun çıxışları çoxsaylı kitablarında əks olunub.

Volter Kilner (1847-1920) – Kembric Universitetində tibb elmləri doktoru. 1908-ci ildə insanın auranı görə bil-

məsi üçün bir metodika hazırlayır. “İnsan aurası” adlı kitabı bu sahədə yazılan ilk kitabdır. Kitabda o, insanın fiziki, mental və emosional halından asılı olaraq auranın dəyişkən fərdi xüsusiyyətlərindən danışır. Kilner auranın bioenergetik balansının dəyişilməsi əsasında insan orqanlarının və xəstəliklərinin diaqnostikası sistemini işləyib hazırlamışdır.

Yelena Blavatskaya – (Dnepropetrovsk, 1831-1891, London) teosof, ədəbiyyatşünas, publisist, spiritualist, səyyah; alman mənşəli rus ailəsində anadan olub. İki dəfə dünya səyahətinə çıxır, bütün materikləri gəzir, iki dəfə gəmi qəzasına düşür. Blavatskaya İtaliyanın azadlığı uğrunda Harribaldi hərəkətində iştirak edir və ağır yaralanır. Dəfələrlə naməlum ağır xəstəliklərə tutulur, həyatla ölüm arasında çarpışır. Yeddi dəfə Tibetdə olur, müdrik müəllimlərdən – Mahatmalardan dərslər alır, ezoterik elmlərə yiyələnir. 1873-cü ildə Hyu-Yorka gedir və iki ildən sonra Teosofiya cəmiyyəti yaradır. Bir sıra ölkələrdə (İngiltərədə, Fransada, Almaniyada, Belçikada, Hindistanda, Seylonda, Amerikada və b.) bu cəmiyyətin on minlərlə ardıcılığını yaranır. İngiltərədə “Blavatskaya Lojası” təsis olunur. Blavatskaya əsərlərində bütün dinlərin eyni mənbədən yarandığını, eyni kökə bağlı olduğunu, vahid Yaradıcıya istiqamətləndiyini deyir. Teosofiya cəmiyyəti ümumbəşəri qardaşlığı, bütün dinlərə münasibətdə tolerantlığı təbliğ edirdi. Və son məqsəd kimi, bu cəmiyyət vahid universal din ideyasını irəli sürürdü. Teosofiya cəmiyyəti Uzaq Şərq dinlərinin genezisi ilə də məşğul olurdu və bu, Qərbin induizmə və buddizmə marağının artmasına səbəb

oldu. Blavatskayanın fəaliyyətinə və əsərlərinə münasibət birmənalı deyil. Onu böyük müəllim və müdrik insan da adlandırırlar, yaxud da dini əsaslara təcavüz edən şarlatan da. Bu insanın şəxsiyyəti və yaşam tərzı ətrafında çox mübahisələr gedib. XX əsrin alimləri və filosofları Yunq, Maslou, Şolem, Eliade, Eynşteyn Blavatskayanın ideyalarına və tədqiqatlarına dəfələrlə müraciət ediblər. Mahatma Qandi Blavatskayanın dünyada humanizmin inkişafı sahəsində gördüyü işləri yüksək qiymətləndirmişdi.

Yusif Qarabaği – XVI əsrdə yaşamışdır, Qarabağda doğulmuşdur. Osmanlılarla Səfəvilərin müharibəsi zamanı Azərbaycandan Orta Asiyaya köçmüş və Səmərqənddə məskunlaşmışdır. Səmərqənd mədrəsəsində dərş deyən Yusif Qarabaği yərli əhali böyük hörmət və ehtiram göstərir. O, Səmərqənddə “Böyük Axund” adını qazanır. Yusif Qarabaği çox sayda tibbi traktatın müəllifidir. Həmçinin “İbn Sınanın Tibb elminin əsaslarına aid izahlar və şərhlər” əsərini yazmışdır. Onun insanın sağlamlığı ilə bağlı bir sıra faydalı məsləhətləri var. Məsələn, depressiyadan çıxmaq və hafizəni möhkəmləndirmək üçün zəncəfilı balla qarışdırıb müntəzəm içməyi məsləhət görür. Bu, həzm prosesinə də yardım edir (58).



İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT

Azərbaycan dilində

1. Abdullayeva M. Klassik poeziya-ezoterik xəzinə. Bakı, 2009
2. Adilov M. Məhəmməd Füzulinin üslubu və poetik dili. Bakı: Maarif, 1996
3. Aristotel. Poetika. Bakı: Şərq-Qərb, 2006.
4. Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası: 20 cild-də, V c. İmadəddin Nəsimi. Bakı: Elm, 1985.
5. Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası: 20 cild-də, VII c. Məhəmməd Füzuli. Bakı: Elm, 1986.
6. Babayev Y. Təriqət ədəbiyyatı: sufizm, hürufizm, Bakı, 2007
7. Bakıxanov A. Gülüstani – İrəm. Bakı: Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası nəşriyyatı, 1951.
8. Bhaqavad-Qita, Bhaktivedanta Buk Trast, 1991.
9. Bünyadzadə K. Şərq və Qərb: ilahi vəhdətdən keçən özünüdərk. Bakı: Nurlan, 2006
10. Bünyadzadə K. Təsəvvüf fəlsəfəsinin ilk mənbələri. Sərrac Tusinin “Əl-Lümə” əsəri. Bakı: Qamma servis, 2003
11. Cübran. Sükutun poeziyası. Bakı: Şərq-Qərb, 2009
12. Dağlı T. Anadolu təsəvvüf fəlsəfəsində musiqi: Fəls. elm. dok. ... dis. Bakı, 2008
13. Əlizadə A. Xristianlıq, tarix və fəlsəfə. Bakı, 2007
14. Əlizadə S. Şah beylər. Bakı: Azərnəşr, 1995

15. Əsədov A. Gözəlliyin fəlsəfəsi. Bakı: Nurlan, 2005
16. Fəseh R. Füzuli şeirində təsəvvüfi qaynaqlar. Bakı: Elm, 2006
17. Füzuli. Əsərləri: 5 cildə, I c. Bakı: Azərb. SSR EA nəşriyyatı, 1958
18. Füzuli. Əsərləri: 5 cildə, II c. Bakı: Azərb. SSR EA nəşriyyatı, 1958
19. Füzuli. Əsərləri: 5 cildə, III c. Bakı: Azərb. SSR EA nəşriyyatı, 1958.
20. Füzuli. Əsərləri: 5 cildə, IV c. Bakı: Azərb. SSR EA nəşriyyatı, 1961.
21. Füzuli. Əsərləri: 5 cildə, V c. Bakı: Azərb. SSR EA nəşriyyatı, 1985
22. Füzuli. Seçilmiş əsərləri. Bakı: Azərnəşr, 1988
23. Göyüşov N. Cəlaləddin Rumi: ruhi işıqlanma və bəttini mərifət / Çağdaşımız Mövlana simpoziumunun materialları. Bakı: Oğuz Eli, 2008
24. Hacıyeva A. Hermenevtika Şərqdə. Bakı: Adiloğlu, 2006.
25. Hacıyeva A. Mədəni-tarixi irsin tədqiqində hermenevtikanın fəlsəfi və metodoloji əhəmiyyəti. Bakı: Adiloğlu, 2004
26. Harun Yəhya. Quran möcüzələri. Bakı, 2008
27. Həsənoğlu Ə. Nəsimi “Ənəlhəq” qinin kökləri. Bakı: Nurlan, 2004
28. Xəlilov S. Elm haqqında elm. Bakı: Azərbaycan Universiteti, 2011
29. Xəlilov S. Fəlsəfə: tarix və müasirlik (Fəlsəfi komparativistika). Bakı: Azərbaycan Universiteti, 2006

30. Xəlilov S. İşraqilik və müasir fəlsəfi təlimlər. Bakı: Azərbaycan Universiteti, 2005
31. İbrahimov S. Klassik ədəbiyyatda vəhdəti vücud. Bakı: "MBM" MMC, 2007
32. İki zirvə – Yunus İmrə, Aşıq Veysəl. Bakı: Yazıçı, 1982
33. Kərimli T. Görünməyən Füzuli. Bakı: Elm, 2003
34. Qasimova A. Quran qissələri XIV-XVI əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatının ideya-bədii qaynaqlarından biri kimi. Bakı: Nurlan, 2005
35. Mahmudov M. Piyada...Təbrizdən Şama qədər. Bakı: Yazıçı, 1982
36. Marağalı Əvhədi. Cami – Cəm. Bakı: Lider, 2004
37. Məmmədov A.C. Rumi sufizmində model / Çağdaşımız Mövlana. Simpozium materialları. Bakı: Oğuz Eli, 2008
38. Məmmədov Ə., İsmayılov V. Müasir fizikaya fəlsəfi baxış. Bakı: Elm, 2000
39. Nəsimi. Seçilmiş əsərləri. Bakı: Maarif, 1985
40. Nəsirəddin Tusi. Əxlaqi-Nasiri. Bakı: Kişə mehr, 2002
41. Nizami Gəncəvi. Xosrov və Şirin (Filoloji tərcümə). Bakı: Elm, 1981
42. Nizami Gəncəvi. İsgəndərnamə (Filoloji tərcümə). Bakı: Elm, 1983
43. Nizami Gəncəvi. Leyli və Məcnun (Filoloji tərcümə). Bakı: Elm, 1981
44. Nizami Gəncəvi. Sirlər xəzinəsi (Filoloji tərcümə). Bakı: Elm, 1981

45. Nizami Gəncəvi. Yeddi gözəl (Filoloji tərcümə). Bakı: Elm, 1983
46. Nizami Gəncəvi. Yeddi gözəl / Ön söz. Bakı: Yazıçı, 1983
47. Nizami. Lirika. (Filoloji tərcümə). Bakı: Elm, 1983
48. Rüstəmov Y. Əbu Nəfs Sührəverdinin təsəvvüf fəlsəfəsi. Bakı: Tənur, 2005
49. Rüstəmov Y. Mövlana Cəlaləddin Ruminin sufilik fəlsəfəsi. Bakı: Azərbaycan Universiteti, 2002
50. Rzayev S. Quran-həqiqət meyarıdır. Bakı: Min bir mahnı, 2003
51. Şəbüstəri Şeyx Mahmud. Gülşəni-raz. Bakı: Elm və həyat, 2013
52. Şəfizadə B. Zərdüşt, Avesta, Azərbaycan. Bakı: Elm, 1996
53. Şıxıyeva S. Nəsiminin lirikası. Bakı, 1990
54. Ünsürülməali Keykavus İbn İskəndər İbn Qabus. Qabusnamə. Bakı: Daneşə Hamidun, 2005

Rus dilində

55. Абдуллаева М. Когнитивная функция метафоры в эзотерических текстах. // «Бъдещите изследвания – 2014», Том 30, София, «Бял ГРАД» ООД, 2014
56. Азимов А. Загадки микрокосмоса. Москва: Центрполиграф, 2004
57. Азимов К. Азербайджанские мыслители о человеке. Баку: Язычи, 1986

58. Алекперли Ф. История медицины в Азербайджане (IVтыс. до н.э. – конец XIX в)
59. Али-заде А. Исламский энциклопедический словарь. Баку: Ансар, 2007
60. Аль-Газали Абу Хамид. Исследования сокровенных тайн сердца. Москва: Ансар, 2006
61. Аль-Газали Абу Хамид. Наставление верующим. Москва: Благотворительный фонд «Ибрагим Бин Абдулазиз Аль Ибрагим», 2002
62. Аль-Газали, Абу Хамид. Наставление правителям. Москва: Ансар, 2005.
63. Бертельс А.Е. Поэтический комментарий Шаха Ниматуллаха Вали на философскую касыду Насир-и Хусрау // Сад одного цветка. Москва: Наука, 1991.
64. Бертельс А.Е. Пять философских трактатов на тему «Афак ва анфус». Москва: Восточная литература, 1970
65. Бертельс Е.Э. Низами и Физули. Москва: Восточная литература, 1962
66. Бертельс Е.Э. Низами. Москва: Молодая гвардия, 1947
67. Бертельс Е.Э. Суфизм и суфийская литература. Москва: Наука, 1965
68. Блаватская Е.П. Тайная доктрина. Том I. Харьков: Эксмо-Пресс, 2001
69. Блаватская Е.П. Тайная доктрина. Том II, Москва: Эксмо-Пресс, 2001

70. Виноградов В.В. О теории художественной речи. Москва: Высшая школа, 1971
71. Гартман, Эдуард. Сущность мирового процесса, или философия бессознательного, том I, Москва: Красанд, 2010
72. Генон, Рене. Великая триада. Москва: Беловодье, 2010
73. Генон, Рене. Заметки об исламском эзотеризме и даосизме. Москва: Беловодье, 2012
74. Гудмен, Нельсон. Метафора – работа по совместительству/Теория метафоры. Москва: Прогресс, 1990
75. Джебран Халиль Джебран. Мятежные души. Москва: Фаир-Пресс, 2002
76. Елисеева О.И. Защита от рака – профилактика. Санкт-Петербург: Весь, 2006
77. Ибн ал-Араби. Мекканские откровения. Санкт-Петербург: Петербургское востоковедение, 1995
78. Ибн Сина. Даниш-намэ. Сталинабад: Таджикское Государственное Издательство, 1957
79. Ислам. Энциклопедический словарь. Москва: Наука, 1991
80. История азербайджанской философии. Том I, Баку: Элм, 2002
81. Кастанеда К. Дар Орла. 6-й том. Москва: Издательство КОР, 1998
82. Кашина Т.И. Семантика орнаментации неолитической керамики Китая // У истоков творчества. Новосибирск, 1978

83. Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм. Москва – Санкт-Петербург: ДИЛЯ, 2004
84. Коровина И.В. Соотношение понятий «знак», «референт», «денотат» и «концепт» как основных элементов референции // Вестник Нижегородского Университета им. Н.И.Лобачевского, 2010, № 4 (1)
85. Кули-заде З. Концептуальные проблемы исследования социокультурного развития (конец XX – начало XXI вв.), ч. II, Баку: Текнур, 2009
86. Кули-заде З. Проблемы физиуливедения. Баку: Сада, 2006
87. Кутхуми. Человеческая аура. Москва: Наука, 2000
88. Лакофф Дж., Джонфон М. Метафоры, которыми мы живем // Теория метафоры. Москва: Прогресс, 1990
89. Лихачев Д. Внутренний мир художественного произведения // Вопросы литературы. АН СССР, Москва, 1968, № 8
90. Маккормак, Эрл. Когнитивная теория метафоры // Теория метафоры. Москва: Прогресс, 1990
91. Менский М. Сознание и квантовая механика. Фрязино: Век 2, 2011
92. Моаканин Р. Психология Юнга и Буддизм. Москва: Панглосс, 2004
93. Мулдашев Э.Р. От кого мы произошли. С.-Петербург. Нева, 2006

94. Ницше Ф. Веселая наука .Москва:Олма-Пресс, 2001
95. Ниязи Мехти. Средневековая мусульманская культура. Эстетика проявленного и философия сокрытого. Баку: Ганун, 1996
96. Ошо. Смерть – величайший обман. Москва: София, 2004
97. Пифагор. Золотой канон: Фигуры эзотерики. Москва: ЭКСМО-Пресс, 2001
98. Полозова И.В. Метафора как средство философского и научного познания. - Москва, 2006
99. Пригарина Н.И. Путь в «обитель доброй славы» // Сад одного цветка. Москва: Наука, 1991
100. Ратманский В. Пришелец в ореховой скорлупе // «Оракул», 2008, 11/1.
101. Рзакулизаде С.Дж. Пантеизм в Азербайджане в X-XII вв. Баку: Элм, 1982
102. Садгуру Шивайя Субрамуниясвами. Танец с Шивой. Современный катехизис индуизма. Перев. с англ. Москва: ИД «Гелиос», 2001
103. Сатпрем. Шри Ауробиндо, или путешествие сознания. Нижний Новгород: Деком, 2006
104. Сполдинг Б. Жизнь и учение Мастеров Дальнего Востока. Москва: София, 2007
105. Субхан Дж.А. Суфизм: Его святые и святыни. Москва – Санкт-Петербург: ДИЛЯ, 2005
106. Тримингем Дж.С. Суфийские ордены в исламе. Москва: Наука, 1989

107. Форчун Д. Мистическая каббала. Москва: София, 2005
108. Фромм Эрих. Иметь или быть? Москва: АСТ, 2009
109. Хазрат Инаят Хан. Метафизика. Москва: Сфера, 2004
110. Хазрат Инаят Хан. Мистицизм звука. Москва: Сфера, 1998
111. Хазрат Инаят Хан. Учение суфиев. Москва: Сфера, 1998
112. Хаксли Олдос. Вечная философия. Москва: Профит Стайл, 2010
113. Харун Яхья. Сотворение Вселенной. Москва: Ансар, 2002
114. Хисматулин А.А. Суфизм. Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение, 2003
115. Хулуси Ахмед. Аллах. Баку: Адильоглы, 2006
116. Чжан Бо-Дуань. Главы о прозрении истины. Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение, 1994
117. Шейх Музаффер Озак Аль Джеррахи Аль Халвети. Любовь – это вино. Москва: Сампо, 2001.
118. Шри Сатья Саи Баба. Жизнь, смерть и освобождение. Москва: Амрита-Русь, 2007
119. Эйнштейн Альберт. Эйнштейн о религии. Москва: 2010
120. Эмерсон Р.У. Нравственная философия. II т. Санкт-Петербург: Ретгер, 1868
121. Эрнст Карл В. Суфизм. Москва: Гранд, 2002

122. Юнг К.Г. Человек и его символы. Москва: «Медков С.Б.», 2013

Türk dilində

123. Baş, Nuri. Mesneviden parıltılar. Konya: Erdoğan, 2006
124. Mevlana. Mesnevi. 1-2. Ankara: Akçağ, 2002
125. Pala İskender. Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü. Ankara: Akçağ Basım Yayım Pazarlama A.Ş., 1995
126. Rumi, Mevlana Celaleddin. Fihi Ma Fih. İstanbul: Şenyıldız, 2007

Elektron resurslar

127. Əhli Beyt (ə). az.islamic-lib.com
128. Əlizadə A. Pifaqorçular və yeni pifaqorçuluq. alizadeh.narod.ru
129. <http://biomagic.by.ru/aura>
130. <http://centr-regions.com/kab/aura.htm/>
131. İnsanın nəfsi və onun dərəcələri. az.islam.az.
132. Masonluq simvolu – “Davud Ulduzu”. azerns.az
133. Məmmədov R. Təsəvvüfdə şəxsiyyətin mənəvi təkamül məsələsi. psychology.az /mammadov rauf. Php
134. www.vppress.ru
135. Авильская Тереза. Внутренний чертог. sufism.ru | sw | tv | tereza. html.

136. Александров Л.Т. Герменевтика, лингвистика и эзотерическая космогония: История взаимоотношений. [www.lib.csu.ru| vch](http://www.lib.csu.ru/vch)
137. Аль-Газали. Книга, избавляющая от заблуждений. <http://www.sufizm.ru> |Lib|gazali
138. Аристотель. Поэтика. narod.ru/classics/aristote...
139. Бейли Алиса. Эзотерическая психология. [http: // www.indostan.rubiblioteka_7_1723_o.html.zip](http://www.indostan.rubiblioteka_7_1723_o.html.zip).WinRAR
140. Бердяев Н. Философия свободного духа. [http: // www.vehi.net](http://www.vehi.net) | berdyayev | fsduha | o.html
141. Вахидов Р. Платон как метафизик (образ Платона у Рене Генона). nevmenand.net
142. Всемирная история эзотерики. aka-demos.kz
143. Вторжение в Аннун (перевод со средневаллийского). www.bards.ru
144. Девис Пол. Суперсила. books.ru/authors/pol-devis |
145. Индийская философия. I том. Философия Упанишад. Samadhy.ru | content | view | 253 | 339 | 1 | 4.
146. Коллективное бессознательное К.Г.Юнга. i-psy.ru
147. Кузьминская С.И. Особенности функционирования метафоры в современном эзотерическом тексте. grani.agni-age/net
148. Кули-заде З. Теоретические проблемы истории культуры Востока и низамиведение. www.philaw-az.Org
149. Либиэр А. История эзотерики. [http: // www.newlit.ru / ~ liber / 3146-1.html](http://www.newlit.ru/~liber/3146-1.html)

150. Мак-Леан Жюльена. Приближение к таинству единения: св. Тереза из Авилы. [http: // www.sufizm.ru/sw/txt/tereza.html](http://www.sufizm.ru/sw/txt/tereza.html)
151. Михаил Дырда. Мироздание (Квантовый мир). secretspace.ru
152. Новые горизонты сознания. www.Восхождение.
153. Платон об Атлантиде. [hrist.commun. narod.ru|atlantida.htm](http://hrist.commun.narod.ru|atlantida.htm)
154. Три стадии супрематизма. [beliakov.net Malevich htm.](http://beliakov.net/Malevich.htm)
155. Уроки таджвида науки Корана. tajwid.ru
156. Философская проблематика: антропология как ветвь философии. intencia.ru
157. Фарид ад-Дин Аттар. Семь долин. [www.bahai-Library.com|russian|bha|7 valleys.html](http://www.bahai-Library.com|russian|bha|7_valleys.html)
158. Шри Матаджи. Нирмала Деви. Сахаджа- йога. www.sahasayoga.ru
159. Эзотерический анализ мировых религий. www.taynovedenie.ru
160. Энциклопедия знаков и символов. sig-ils.ru/symbols
161. Юнг К.Г. Семинар по Кундалини йоге. castilia.ru/karl-gustav-yung



Fəlsəfə elmləri doktoru, professor
Mətanət Əli qızı Abdullayeva

MƏTN ŞƏRHİNİN
METODOLOJİ ƏSASLARI

Dərs vəsaiti

Naşir: Elnarə Abbasova
Texniki redaktor: Asim Səfərov
Dizayner: İradə Əhmədova
Operatorlar: Həmidə Bağirova, Nurdan Məmmədova

Yığılmağa verilmişdir: 25.01.2024
Çapa imzalanmışdır: 23.02.2024
Format: 60×84 1/16; şərti çap vərəqi 18,5
Sifariş № 178; tiraj 100 nüsxə
“Füyuzat” nəşriyyatında çap edilmişdir.
Ünvan: Bakı şəh., Z.Xəlilov küç., 26
Tel.: 055 850-98-69
e-mail: fuyuzat2020@gmail.com

ISBN 978-9952-8509-0-1



9 789952 850901