

Səadət Şıxıyeva

NƏSİMİNİN LİRİKASI:
irfani mündəricə və poetik zinətlər

Nəsimi-650

"Elm və təhsil"
Bakı – 2019

*Layihənin
rəhbəri
və kitabın
elmi redaktoru:*

Esmira Fuad
filologiya elmləri doktoru

Rəyçilər:

Atəmi Mirzəyev
filologiya elmləri doktoru

Nəzakət Məmmədli
filologiya üzrə fəlsəfə doktoru

Səadət Şıxıyeva. Nəsiminin lirikası: irfani mündəricə və poetik zinətlər. Nəsimi-650. Bakı, "Elm və təhsil", 2019, 320 s.

Monoqrafiyada Nəsiminin poetik irsinin tədqiqi tarixinə nəzər salınır, bu kontekstdə nəsimişünaslıqda mövcud olan mübahisəli məsələlərə münasibət bildirilir, şairin irfani düşüncəsinin ifadəçiləri olan başlıca məcaz və motivlər araşdırılır. Onun söz sənətindəki yerini göstərən və bədii təxəyyülünün imkanlarını açıqlayan poetik fiqurlar ənənə və fərdiyyət kontekstində dəyərləndirilir.

Kitab mütəxəssislər, ali məktəb müəllimləri, tələbələr və ümumiyyətlə, Nəsimini sevənlər üçün nəzərdə tutulmuşdur.

4603000000 qrifli nəşr

N-98-2019

© S.M.Şıxıyeva (2019)

M Ü N D Ə R İ C A T

ÖN SÖZ ƏVƏZİ, yaxud "Gözlərim nuru, iki aləmdə varım,
qandasən?!..... 5

GİRİŞ 18

I FƏSİL

NƏSİMİ LİRİKASININ TƏDQIQI TARIXI

- 1.1. Nəsiminin mənzum irsi orta əsrlər müəlliflərinin
baxış bucağından..... 24
- 1.2. Nəsiminin Azərbaycan elmi mühitində
dəyərləndirilməsi (sovet dövrü) 57
- 1.3. Nəsimi xarici tədqiqatlarda: başlıca istiqamətlər
(1920-1990-cı illər)..... 98

II FƏSİL

NƏSİMİ LİRİKASININ BAŞLICA İRFANI MƏCAZ VƏ MOTİVLƏRİ

- 2.1. Nəsimi şeirində folklor motivləri və irfani
interpretasiyası..... 124
- 2.2. Hürufilik təlimi və Nəsimi hürufiliyinin özəllikləri..... 131
- 2.3. Nəsiminin təsəvvüfi-lirik səciyyəli şeirlərində
eşq anlayışı..... 140
- 2.4. Spesifik irfani termin-məcəzlar və anlam tutumları..... 148
- 2.5. Təsəvvüfün ənənəvi motivlərinin Nəsiminin
düşüncə sistemində yeri..... 173
- 2.6. Təsəvvüfi anlayışlar: ənənə və fərdiyyət..... 191

III FƏSİL
NƏSİMİNİN SÖZ SƏNƏTKARLIĞI

3.1. <i>Mənəvi və üslubi-mənəvi fiqurlar</i>	201
3.2. <i>Üslubi fiqur və poetik forma yaradıcılığında</i> <i>bədii sənətlərin yeri</i>	258
NƏTİCƏ	297
İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT	304

**ÖN SÖZ ƏVƏZİ,
yaxud
“GÖZLƏRİM NURU, İKİ ALƏMDƏ VARIM, QANDASAN?!”**

*Məndə siğar iki cahən, mən bu cahənə siğmazam,
Gövhəri laməkan mənəm, kövünü məkanə siğmazam.*

*Ərşlə fərşu kafü nun, məndə bulundu cümlə çün,
Kəs sözüniüvü əbsəm ol, şərhiü bəyanə siğmazam.*

*Kövünü məkandır ayətim, zatidürür bidayətim,
Sən bu nişanla bil məni, bil ki, nişanə siğmazam.*

*Kimsə gümanü zənn ilə olmadı Həqq ilə biliş,
Həqqi bilən bilir ki, mən zənnü gümanə siğmazam.*

*Surətə baxü məninini surət içində tanı kim,
Cism ilə can mənəm, vəli cism ilə canə siğmazam.*

*Həm sədəfəm, həm inciyəm, həsrü sirat əsinciyəm,
Bunca qumaşü rəxt ilə mən bu dükanə siğmazam.*

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

*Gərçi mühiti-əzəməm, adım adəmdir, adəməm,
Dar ilə künfəkan mənəm, mən bu məkanə siğmazam.*

*Can ilə həm cahən mənəm, dəhrilə həm zaman mənəm,
Gör bu lətifeyi ki, mən dəhru zəmanə siğmazam.*

*Əncüm ilə fələk mənəm, vəhy ilə həm mələk mənəm,
Çək dilini vü əbsəm ol, mən bu lisanə sığmazam.*

Seyid İmadəddini Nəsimiyə – Haqq aşiqinə çevirən ən məşhur qəzəl... Günümüzdə də içindəki gizli mənalara, sətirləri arasından boy verən fəlsəfi fikirlər heyrət doğurur, öyrənilir, izah edilir, dürlü-dürlü şərhələr verilir. Həmin şərhələrdən isə Nəsimi sözünün sehrinə bürünmüş neçə-neçə kitablar doğulur. Misraları kəlamlar, zərb-məsəllər sırasına əlavə olunur. Amma 1973-cü ildə yepyeni bir olay baş verir və “Nəsimi” adı çox böyük populyarlıq qazanır. “Azərbaycan xalqının görkəmli şair və filosofu, hürufi təriqətinin nəğməkarı, insan zəkasının, istedadının və hisslərinin gözəlliyinin tərənnümçüsü”¹ olan bu türk aydınının – Seyid İmadəddin Nəsiminin anadan olmasının 600 illiyinə həsr olunan “Nəsimi” filmi çəkilir.

5 iyun 1974-cü il tarixində filmə ilk baxış keçirilir və az sonra “Nəsimi” bütün əzəməti ilə ekranlara çıxır... Ssenari müəllifi İsa Hüseynov, rejissoru isə işinin peşəkarı Həsən Seyidbəyli olan film keçmiş Sovetlər ittifaqını təşkil edən 15 respublikaya və yubiley tədbirləri həm də YUNESKO-nun xətti ilə keçirildiyindən bir sıra dünya ölkələrinə də ün salır. Azərbaycan tamaşaçısına və ədəbiyyat sevdalılarına Seyid İmadəddin Nəsimini – sadəcə “Nəsimi” kimi yaddaşlarda əbədi qalan fikir və söz bahadırını daha çox yazıçı İsa Hüseynovun “Məhşər” romanı əsasında Həsən Seyidbəylinin çəkdiyi məhz bu ekran əsəri və filmin baş qəhrəmanının obrazını yaradan – möhtəşəm ifası, misilsiz aktyorluq məharəti ilə seçilən Rasim Balayev sevdirdi, - desəm, yəqin ki, yanılmaram. Filmdə Nəsiminin dərin fəlsəfi məna yüklü qəzəlləri Rasim Balayevin ifasında o qədər əzəmətli səslənir ki!.. O sehrli səs, o dürlü-dürlü fikirlər, əruzun

¹ <https://www.ens.az/az/nesimi-film-1973>

təqtilərinin o düzgünlükdə ifası (filmin məsləhətçisi Əli Fəhmi obrazın xarakterini, səhnələrdəki şeir parçalarının deyilmə tərzini aktyorların tam mənimsəməsi üçün qəzəllərin hər misrasını onlara bir-bir izah edirmiş²) filmə baxan insan-tamaşaçının bir-başa beyninə-düşüncə mərkəzinə millənirdi.

Bütün mənəli həyatını Nəsimi irsinin araşdırılmasına və tanıtılmasına, şair ömrünün açılmamış səhifələrinə, həyat və yaradıcılığındakı mübahisəli məqamlara aydınlıq gətirməyə, dahi söz ustasını daha çox, həm də olduğu kimi sunmağa adanmış Səadət Şıxıyevanı da Nəsimiyə sevdalandıran məhz həmin film olur. Buna şübhə etmirəm, ədəbiyyatın, söz sənətinin içində olan bir araşdırıcı kimi bu sevdadan yalnız və yalnız sevinc, fərəh hissləri duyuram. Bu qutsallıq, bu vazkeçilməz sevdə mənəvi dəyərlərimizə, mədəniyyətimizə, ədəbiyyatımıza sahiblənmək və gələcək nəsillərə ötürmək missiyasının nə qədər zövqlü, nə qədər gərəkli, eyni zamanda nə qədər önəmli olduğunu yansıdır...

Keçən əsrin 80-ci illərindən etibarən ölməz şairin bədii irsini ardıcıl tədqiq etməyə başlayan, günümüzədək də elmin çətin və şərəfli yolunda əzmlə irəliləyən və Nəsimi şeirinin sirlərinə, tarixi bir şəxsiyyət kimi xarakterindəki gizlinlərinə vaqif olduqca, ona daha çox bağlanan Səadət xanım bir-birindən dəyərlili araşdırmaları və Nəsimiyə ümman-ümman sevgisi ilə artıq mövzuya öz möhürünü vurub, nəsimişünas alim kimi ölkəmizdə və türk dünyasında tanınıb, hətta şairin mənəvi varisi statusunu qazanıb. Bu məqamda onu Nəsimiyə sevdalandıran ən önəmli nədənləri oxucuya tədqiqatçının öz sözləri ilə çatdırsam, fikirlərimə daha etibarlı söykək olar, - düşüncəsindəyəm: *“Azərbaycanın söz sənəti və düşüncə tarixində ən uca məqamlardan birinin sahibi olan Seyid İmadəddin Nəsiminin (öl.: 1417) cazibə qüvvəsi yü-*

² <https://modern.az/az/news/71495>

zillərdir ki, öz çəkililiyini qoruyur. Onun bu gün də davam edən cəzbetmə gücü çoxyönlü və kamil şəxsiyyətində, yaxud ədəbi yaradıcılığı, fəlsəfi-irfani dünyagörüşü, dini əqidəsi və s.-dədirmi? - sualına birmənalı cavab vermək çətinidir. Çünki Nəsimi bu cəhətlərinin hər biri ilə yüzillər boyunca maraqlı doğurmuş, sirlərlə dolu həyatı və ilahi qaynaqlı kəlamı ilə özünü unutturmamışdır. Onun əsrarəngiz fikir dünyasının cəzbetmə gücünə məmnunluqla tabe olanlardan biri də mənəm... Hələ ADU-nun (indiki BDU) filologiya fakültəsində ikinci kurs tələbəsi olarkən gələcək yolumu müəyyənləşdirdim: nəsimişünas olacağam. Bu məftunluqda müxtəlif amillər təsirsiz ötürmədi: şairin öz əsərləri (H.Araslı nəşrini orta məktəbdən kitabxanama daxil etmişdim), universitetdə orta əsrlər ədəbiyyatından dərs deyən müəllimimiz rəhmətlik prof. Əlyar Səfərlinin hədsiz tələbkarlığı (ona qorxu qarışıq rəğbətım vardı) və təbii ki, əsrarəngiz "Nəsimi" filmi. Bu getdikcə artan, məni söz-düşüncə ümmanının dərinliklərinə tədriclə çəkərək qərqetmə ilk tədqiqatım olan "Nəsiminin sənətkarlığı" (Bakı, 1985) adlı diplom işimlə nəticələndi. Uğurlu müdafiənin ardınca bu sahədə araşdırmamı daha da genişləndirmək niyyəti ilə Azərbaycan Elmlər Akademiyasının (indiki: AMEA) Nizami Gəncəvi adına Ədəbiyyat İnstitutuna üz tutdum. İki il səbrlə apardığım mübarizə sonunda nəticə verdi və "Nəsiminin lirikası" mövzusunun namizədlik (indiki: fəlsəfə doktoru) dissertasiyamın mövzusu olaraq təsdiq edilməsinə nail oldum. Mənədək çoxlarının arzusunda olduğu, lakin müxtəlif səbəblərdən götürülməsinə icazə verilməyən "Nəsiminin lirikası" mövzusunun mənim adıma təsdiqini bir bayram sevinci kimi yaşadım..."

Səadət xanım həmin gündən böyük həvəs, coşub-çağlayan bir sevgi ilə işə başlayır, gərgin axtarış və zəhmətləri çox keçmədən öz bəhrəsini verir, iki il sonra tədqiqat əsərini müzakirəyə təqdim edir. 1988-1990-cı illərdə yazılan, 1991-ci ildə müdafiə olunan bu dissertasiya işinin müdafiəsi bu gün Müdafiə Şuralarında gördüyümüz teatrallıq və saxta görüntülərdən çox uzaq, gerçək bir müdafiə olur. Opponentı prof. Əlyar Səfərlinin

on dörd, rəyçilərindən biri – tanınmış mətnşünas alim Əbülfəz Rəhimovun isə yeddi yazılı, həmçinin Müdafiə Şurası üzvlərinin verdikləri şifahi suallara tutarlı cavablar verir, bu mürəkkəb sahədə yeni söz sahibi olduğunu əsaslı şəkildə nümayiş etdirir...

Və... sonuc gəncəcik tədqiqatçının gözlədiyindən də yüksək səviyyədə olur. Görkəmli ədəbiyyatşünas və tənqidçi alim və o dövrdə Nizami Gəncəvi adına Ədəbiyyat İnstitutunun direktoru vəzifəsini icra edən, Müdafiə Şurasının da sədri olan prof. Yaşar Qarayev övgü dolu yekun sözünü bitirərkən: *“Bu tədqiqat işi beynəlxalq səviyyəyə çıxarılmalı, rus və ingilis dillərində də təqdim olunmalıdır”*, - deyir. İkinci rəsmi opponenti o illərdə Səadətə xüsusi rəğbəti olan tanınmış nizamişünas alim, prof. Azadə xanım Rüstəmovə isə bu dissertasiya işində qoyulan məsələlərin iki indeksə uyğun gəldiyini, gənc və perspektivli tədqiqatçıya filologiya ilə yanaşı, həm də fəlsəfə elmləri namizədi adının verilməsinin məqsədəuyğun və doğru olacağını yazılı şəkildə təqdim edir. Lakin Müdafiə Şurası filologiya üzrə olduğundan ikinci elmi dərəcəni vermənin onların səlahiyyətlərində olmadığı bildirilir...

Səadət Şıxıyevanın ilk variantını diplom işi (*“Nəsiminin sənətkarlığı”*, 50 səh.), daha geniş şəklini isə namizədlik dissertasiyası (*“Nəsiminin lirikası”*, 200 səh.) şəklində işlədiyi bu tədqiqat işi əlinizdə tutduğunuz kitab şəklinə düşənədək uzun və macəralı bir yol keçir. O, monoqrafiyanın nəşrinə dəfələrlə cəhd göstərsə də, görünür, qismətinə Nəsiminin şərəfinə, Nəsimi sözünün eşqinə elan olunmuş *“Nəsimi ili”* çərçivəsində çap olunmaq yazılıbmış...

Keçən bunca illər ərzində Nəsiminin dili, fəlsəfi və dini görüşləri və s. barədə bir sıra tədqiqat işləri yazılsa da, bu kitabın əsasını təşkil edən tədqiqat şairin poetikasının dissertasiya səviyyəsində özəlliklə araşdırıldığı yeganə elmi iş olaraq qaldı

və aktuallığını qorudu. Buna görə də Səadət xanım həmin dissertasiyanı yeni tələblər işığında işləyərək, tədqiqatın yazıldığı dövrdə toplanmış, lakin elmi işlərə qoyulan həcm məhdudiyətinə görə kənar qalmış materiallar və sonrakı illərdə yazılan məqalələrindən də istifadə edərək genişləndirdi. Fikrimizcə, Səadət Şıxıyevanın “Nəsiminin lirikası: irfani mündəricə və poetik zinətlər” monoqrafiyası məhz Nəsimi sözünün, şeir sənətinin yüz illər boyu zərrəcə azalmayan, əksinə, getdikcə daha da artan cazibə qüvvəsinin, çəkililiyinin, müdrik fikirlərinin dərkinə olan marağın səbəbləri nədir? – kimi suallara cavab axtaranların köməyinə çatan ən dəyərli tədqiqat əsərlərindən biridir.

Nəsimi *“Azərbaycan türkcəsinə xas sözlərin mümkün mənə çalarlarından istifadə etməklə bərabər, fitri istedadı və təəssübkeşlik hissi ilə müəyyən sözlərin mənə tutumunu genişləndirmiş, yeni anlam və ya mənə çaları qazandırmışdır. Buna görə də, şairin Azərbaycanın dil, ədəbiyyat və fəlsəfə tarixindəki mövqeyi hissə-hissə, incədən-incəyə tədqiq edilməlidir”* – qənaətində olan Səadət xanım məhz bu nöqteyi-nəzərdən orta çağ Azərbaycanının və günümüzün fikir bahadırının ədəbi irsinin yenidən və dərinlən araşdırılmasına ehtiyac duymuş, hələ 1980-ci illərin sonlarında *“Nəsiminin lirikası”* mövzusunda dissertasiya yazaraq, nəsimişünaslıqdakı bir sıra boşluqlar və ənənəviləşmiş yanlışlara fərqli bucaqdan işıq salmışdır.

Həmin dissertasiyanın yenidən işlənmiş və xeyli genişləndirilmiş variantı olan monoqrafiyanın I fəslində Nəsimini fərdi xarakterli fəlsəfi-bədii fikir sisteminin sahibi kimi dəyərləndirir və korifey sənətkarın təkcə Azərbaycan ədəbiyyatı və fəlsəfi fikir tarixində deyil, ədəbi dil tarixində də müstəsna mövqe sahibi olduğunu diqqət mərkəzinə çəkir. O, sələflər və xələflər tendensiyasına sadıq qalaraq, XX əsr Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığında Nəsimi ədəbi irsinin öyrənilməsi sahəsində

müstəsna xidmətləri olmuş görkəmli ədəbiyyatşünas alimlər - Həmid Araslı³ və Mirzəğa Quluzadənin⁴ araşdırmalarının bu sahədə önəmli yer tutduğunu, ancaq onların öz "*əslərində dövrün elmi səviyyəsindən çıxış edərək Nəsiminin ədəbi irsi barədə yığcam məlumat verdiklərini*"⁵ vurğulayır.

Monoqrafiyada Nəsiminin poetik irsinə, şairin sirlərlə dolu ecazkar söz sənətinə bələdlik ən yüksək səviyyədə özünü yansıdır. Şairin şəxsiyyətinin gizlinlərinin, yaradıcılığı ilə ilgili mübahisəli məqamların açıqlandığı, bir sıra qaranlıq səhifələrə aydınlıq gətirilərək əsl tədqiqatçı yanaşmasının sərgiləndiyi "*Nəsimi lirikasının tədqiqi tarixi*" adlı I fəsil üç yarımbaşlıqdan - "*Nəsiminin mənzum irsi orta əsrlər müəlliflərinin baxış bucağından*", "*Nəsiminin Azərbaycan elmi mühitində dəyərləndirilməsi (sovet dövrü)*" və "*Nəsimi xarici tədqiqatlarda (1920-1990-cı illər)*" ibarətdir.

Araşdırmasında əsas tədqiq obyektini olaraq, Nəsiminin Azərbaycan türkcəsi və fars dillərində qələmə aldığı iki divanını götürən araşdırıcı xanım qarşısına qoyduğu məqsədə yetmiş, "*yalnız Azərbaycanın deyil, ümumiyyətlə, türk xalqlarının böyük şairi, Şərq poeziyasının korifeylərindən olan Seyid İmadəddin Nəsiminin yaradıcılığının indiyədək öyrənilməmiş bir sıra cəhətlərini işıqlandıрмаğa və şairin Azərbaycan fəlsəfi-bədii şeir tarixindəki mövqeyini elmi baxımdan dəyərləndirməyə*" nail olur. Seyid İmadəddin Nəsimi yaradıcılığının tədqiq tarixini izləyən, şairin poetik mirası haqqında çeşidli ədəbi qaynaqlara sərəpələnmiş bilgiləri toplayaraq sistemləşdirən, poetik irsinin başlıca motivlərini və məcazlar sistemini açıqlayan Səadət xanım şairin ideya-bədii axtarışlarının mənbələri və bu kontekstdə onun dünyagörüşünün başlıca

³ H.Araslı. *Fədakar şair. İmadəddin Nəsimi*. Bakı: EAAzf, 1942; Yenə onun: *İmadəddin Nəsimi: həyat və yaradıcılığı*. Bakı: Azərneşr, 1972.

⁴ M.Quluzadə. *Böyük ideallar şairi*. Bakı: Gənclik, 1973.

⁵ S.Şixiyeva. *Nəsiminin lirikası*, filologiya elmləri namizədi elmi dərəcəsi almaq üçün təqdim olunmuş dissertasiya, Bakı, 1990, s. 3.

yönlərini ayırır və Nəsimi lirikasının sənətkarlıq xüsusiyyətlərini də dərinlən öyrənərək, türk şeirinin poetik fiqur və formalar baxımından zənginləşdirilməsində onun yerini və müstəsna rolunu müəyyənləşdirir.

II fəsildə *“Nəsimi lirikasının başlıca irfani məcaz və motiöləri”*ni incələyən xanım tədqiqatçı araşdırma nəticəsində gəlmiş qənaətləri *“Nəsimi şeirində folklor motiölerinin irfani interpretasiyası”*, *“Hürufilik təlimi və Nəsimi hürufiliyinin özəllikləri”*, *“Nəsiminin təsəvvüfi-lirik səciyyəli şeirlərində eşq anlayışı”*, *“Spesifik irfani termin-məcəzlar və anlam tutumları”*, *“Təsəvvüfün ənənəvi motiölerinin Nəsiminin düşüncə sistemində yeri”*, *“Təsəvvüfi anlayışlar: ənənə və fərdiyyət”* bölmələri üzrə qruplaşdırır.

Tədqiqatçının qənaətinə görə, Nəsiminin ədəbi irsi ilə bağlı Azərbaycan və Türkiyədə aparılan bir çox araşdırmalar uğurlu cəhətləri ilə nəsimişünaslığı zənginləşdirmişdir. Bununla belə, həmin əsərlərdə şairin yaradıcılığı və dünyagörüşünün başlıca istiqamətləri ilə bağlı bəzi problemlər öz elmi izahını tapmamış, Nəsimi şeirinin bədii-fəlsəfi məcazlar sisteminin özəllikləri öyrənilməmişdir. Şairin poetik aləminin çoxcəhətliliyi, onun şeirinin dünyəvi, fəlsəfi-irfani və s. məzmunu və mahiyyəti, hürufilik qaynaqlı düşüncə qatları, eləcə də bu məzmunun öz bədii inikasını tapdığı poetik forma və fiqurların əsaslı və elmi şəkildə araşdırılmasına ehtiyac vardı. Buna görə də, kitabın bünövrəsini təşkil edən dissertasiyada şairin təsəvvüfi məcaz və poetik fiqurlara müraciətində ənənə və fərdiyyətin nisbəti məsələlərinə xüsusi diqqət yetirir. Bu yöndə araşdırma aparılması isə nəticə etibarilə şairin divan və təsəvvüf şeiri tarixindəki yerini dəqiq müəyyən etməyə, onun yaradıcılığında fərdi özünüifadələrin daha güclü olduğunu aşkara çıxarmağa yardım edir. Bütün bu məsələlərə monoqrafiyanın *“Nəsiminin söz sənətkarlığı”* adlı III fəsində işıq salınır. Bu güclü işığın yaratdığı aydınlıqda Nəsimi şeiriyyəti *“Mənəvi və üslubi-mənəvi fi-*

qurlar”, “Üslubi fiqurlar” kimi istiqamətlərdə incələnir.

Ümumiyyətlə, Səadət Şıxıyeva “Nəsiminin lirikası: irfani mündəricə və poetik zinətlər” adlı bu monoqrafiyasında Nəsiminin poetik irsini üç yöndə öyrənir:

- “Şairin yaradıcılığının tədqiqi tarixindəki mübahisəli məsələlərə münasibət bildirilir. Bu mübahisəli məqamlar daha çox sovet dövrü araşdırmalarında müşahidə olunduğu üçün həmin illərdə yazılmış tədqiqat əsərləri faktiki material əsasında və xronoloji ardıcılıqla sərf-nəzər edilir, eləcə də XX əsr nəsimişünaslığı barədə dolğun təsəvvür yaratmaq niyyəti ilə Türkiyə, İran və digər ölkələrdə qələmə alınmış tədqiqatlarda Nəsimi irsinin öyrənilmə səviyyəsindən bəhs edilir.

- Nəsiminin irfani düşüncəsinin ifadəçiləri olan başlıca məcaz və motivlər ilkin qaynaqlar əsasında araşdırılır, şairin təsəvvüfi görüşlərinin ideya zəmini və fərdi yozumu təhlilə cəlb edilir. Daha dəqiq desək, onun bu məcazları istifadəsində ənənəyə bağlılıq, əsasən, sələflərinin təsəvvüfi-bədii mirası ilə qarşılaşdırma yolu ilə üzə çıxarılır, interpretasiyalarının mümkün fikri özülü və poetik biçimi dəyərləndirilir.

- Söz sənəti tarixində Nəsiminin yerini göstərən və bədii təxəyyülünün imkanlarını açıqlayan poetik fiqurlar da ənənə və fərdiyyət kontekstində araşdırılır. Monoqrafiyada ilk dəfə olaraq, Nəsimi şeirinin bədii xüsusiyyətləri orta çağ Şərq poetikasının qaynaqları – İbn Mütəzz, Raduyani, Rəşidəddin Vətəat, Şərəfəddin Rami, Şəms Qeys Razi, Vəhid Təbrizi və digərlərinin əsərləri əsasında tədqiqata cəlb edilmişdir. Şeir nəzəriyyəsinə dair bu mötəbər əsərlərə istinadən təsbeh, eyham, istiarə, mürəatün-nəzir, epitet, hüsnitəlil, irsalül-misal, cinas və s. kimi poetik fiqurların Nəsimi şeirindəki funksiyası açılmış, şairin poetikasının özəllikləri müəyyənləşdirilmişdir”.

Bunu da qeyd etmək lazımdır ki, monoqrafiyada ilk dəfə olaraq, araşdırıcı Nəsimi lirikasının irfani anlam qatlarını təsəvvüf ədəbiyyatı kontekstində təfərrüatlı təhlil etmiş, həmin anlayışların fərdi səciyyəsi bu kontekstdə müqayisəli-tarixi metodla

araşdırılaraq dəyərləndirilmişdir. Burada həmçinin şairin hər iki divanında yer alan irfani məfhumların ortaq və fərqli cəhətlərini yeri gəldikcə müqayisə edən S.Şıxıyeva onun şeirinin poetik strukturunu təcrid edilmiş şəkildə deyil, ifadəsinə xidmət etdiyi anlam qatları və fikri tutumunu açıqlamaqla araşdırıb. Başqa sözlə, bədii “material” poetik formanı müəyyənləşdirən zahiri görüntü və sətraltı fikir qatlarını əlaqələndirməklə təhlilə cəlb edilib və nəzəri cəhətdən ümumiləşdirmələr aparılmaqla yanaşı, məna yükünü yeri gəldikcə çözüb. Əslində, bu iki istiqaməti əlaqələndirmə, yəni mətnin ideya-bədii dəyərini müəyyənləşdirmək üçün şərhçilik və mətnşünaslıq baxımından təfərrüatlı təhlil və sonunda nəzəri ümumiləşdirmə aparmaq gərgin əmək, böyük zəhmət tələb edən bir iş olduğundan tədqiqatçılar, adətən, həmin yönlərdən birini seçirlər. Lakin bu tərzdə yanaşmanın Nəsiminin ədəbi mirasının əhəmiyyəti barədə natamam təsəvvür yarada biləcəyini düşünən S.Şıxıyeva monoqrafiyada hər iki istiqamətin ənənəsindən özəl bir ustalıqla bəhrələnib. Beləliklə də, poetikanın istər forma, istərsə də məzmun baxımından zənginləşməsində irfani düşüncənin təsir səviyyəsini təyin etməyə, Şərq poetikasının kanonik çərçivəsi daxilində fərdiyyətin müəyyənləşdirilməsinə, Şərq və Avropa şeir nəzəriyyələrinin tələblərini uzlaşdırmaqla klassik poeziyamızı dəyərləndirməyə uğurlu bir cəhd göstərilib. Və bu təşəbbüsün nəticəsi, uzun illərin zəhmətinin bəhrəsi kimi bu gün oxuculara təqdim etdiyimiz *“Nəsiminin lirikası: irfani mündəricə və poetik zinətlər”* adlı kitabın daha sonra yazılacaq elmi əsərlərə böyük faydası olacağına əminik...

Və... monoqrafiyadan bircə örnək gətirməklə bütün sözlədiklərimi əsaslandırmaq istəyirəm: *“Nəsiminin fərdi yaradıcılığı ilə bağlı cəhətlərdən biri şairin bir bənzəyəm qarşısında toplu, cəmdə olan bənzədiləndən istifadəsidir. Bu, bənzəyənlə əlaqədar yaradılan tə-*

siri qüvvətləndirməyə yönəldilir. Şairin:

Əcəb ləlünmi şol, ya cani-əhbab?

Əcəb zülfünmi, ya zənçiri-pürtab?⁶

- mətəli qəzəlində 14 bənzədiləndən 8-i cəməddir. Şeirdə vahid və əsl olanın təzahür şəkilləri qarşılaşdırılır və üstünlüyün zata, mahiyyətə verildiyi aydın nəzərə çarpır.

Şairin əsərlərində bəzən bənzətmə obrazı öz adi, ənənəvi çərçivəsindən çıxaraq yenisi ilə əvəz olunur:

Həqq əyan oldu, gəlin, Həqqi görün,

Həqqi batildən seçin, fərqi görün,

Bədrimin yüzindəki şəqqi görün,

Aləməstəğmaz ənalhəqqi görün.⁷

Birinci misrada şairin Allahı nəzərdə tutduğu aşkardır. İkinci misrada gizli ilahi sirrini aşkara çıxması vurğulanır. Şair bu barədə söylədiklərinin batil inanc deyil, həqiqət olduğuna və bu baxış bucağının batil görüşlərdən fərqliliyinə də diqqəti çəkir. “Bədrimin yüzindəki şəqqi görün”, - deyərkən şair ikiyə bölünmüş aya (burada: hilal) oxşayan qaşları nəzərdə tutur. Düz istiqamətdə olan iki qaş aralı düsmüş iki əlifə, onların arasındakı çökək “nun”a (ن) bənzəyir ki, bunlar birlikdə “ənə” (انا) sözünün yazılışını təsəvvürə gətirir. “Ənalhəq” sözünün birinci tərəfinin yazılışı ikinci tərəfi güman etməyə əsas verir. Sanki xəyali olaraq təsəvvür edilən Yar üzündə (göy üzündəki ayın si-

⁶ Emadəddin Nəsimi. *İrəliriy. علمی-تنقیدی متنیکی تریبیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 62.*

⁷ Yenə orada, II c., s. 428.

masında) “ənə(lhəq)” yazılmışdır. Klassik ədəbiyyatda “dal”, “re” və “nun” hərfi obrazları qaşın bənzədiləni kimi tez-tez işlənsə də, hürufiliklə əlaqədar yaranmış qaşı “əlifə bənzətmə yeni, fərdi və orijinaldır”.

Azərbaycan ədəbiyyatının görkəmli nümayəndələrindən biri olan Seyid İmadəddin Nəsiminin (öl.: 1417) ədəbi irsi həmişə araşdırıcıların nəzərini cəlb etsə də, onun yaradıcılığının, fəlsəfi-poetik şeir aləminin bir sıra problemləri indiyədək özünün tam elmi dəyərini ala bilməmişdir. Nəsimi kimi nəhəng söz-fikir sənətkarının yaradıcılığının araşdırılması orta əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatının fəlsəfi-fikri axınlarla əlaqəsi və bədii üslublarının öyrənilməsi baxımından da ayrıca əhəmiyyətə malikdir. Çünki Azərbaycan ədəbiyyatında Nəsimi mərhələsi özünəqədərki Şərq poetikası və fəlsəfəsinin uğurlarını birləşdirməsi və inkişaf etdirməsi ilə seçilir. Onun yaradıcılığının əhəmiyyəti bununla da hədudlanmır. Nəsimi böyük söz sənətkarı və mütəfəkkir olaraq, bir çox türk xalqlarının (Azərbaycan, türk, türkmən, özbək (cığatay) və s.) ədəbiyyatı və poeziya dilinə güclü təsir göstərmiş, yeni ideya istiqamətləri və poetik formaların yaranmasına fikri təkan vermişdir.

Səadətənin ilk elmi işinin müdafiəsi prosesində prof. Yaşar Qarayev övgü dolu yekun sözünü bitirərkən: “*Bu tədqiqat işi beynəlxalq səviyyəyə çıxarılmalı, rus və ingilis dillərində də təqdim olunmalıdır*”, - demişdi...

Fikrimizcə, dahi Nəsimi bu gün beynəlxalq səviyyədə o təqdimatın-sunumun astanasındadır...

Səadət Şıxıyevanın “*Nəsiminin lirikası: irfani mündəricə və poetik zinətlər*” monoqrafiyasında əbədiyaşar şairin fikir və düşüncələr aləminə pəncərə açılır, bu pəncərədən onun kamil, bənzərsiz şəxsiyyəti görünür, “*əyyami-eşqin sərvarı*”, “*gövhərikan*”, “*eyni-əyan*” olduğu anlaşılır... Və bütün bu nəsnələrin açıqlığa qovuşdurulduğu bu kitab, monoqrafiya “*Hardasan?!*” – deyə öz tərcüməçisini soraqlayacaq ki, Nəsiminin beynəlxalq

səviyyədə sunumu bununla mümkünləşə bilər. Son olaraq üç beytini verdiyim aşağıdakı qəzəbində şairin özünün (Kim bilir, bəlkə də öncəgörmə fəhmi ilə Səadət üçün!!!) dediyi kimi:

*Səndən özgə könlümə yoxdur vəfalı yarı dust,
Ey cəfasız, hüsnü-kamil yadigarım, qandasən?!*

*Yar üçün hər guşədə min div olur düşmən mənə,
Ey səvadi-əzəmi möhkəm hasarım, qandasən?!*

*Çün Nəsimidir bu gün əyyami-eşqin sərvari,
Ey şəkər ləb, yarı-şirin ruzigarım, qandasən?!*

Sadəcə bir dost sözünü sundu:

Esmira Fuad

GİRİŞ

Azərbaycan ədəbiyyatının görkəmli nümayəndələrindən biri olan Seyid İmadəddin Nəsiminin (öl.: 1417) ədəbi irsi həmişə araşdırıcıların nəzərini cəlb etsə də, onun yaradıcılığının, fəlsəfi-poetik şeir aləminin bir sıra problemləri indiyədək özünün tam elmi dəyərini ala bilməmişdir. Nəsimi kimi nəhəng söz-fikir sənətkarının yaradıcılığının araşdırılması orta əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatının fəlsəfi-fikri axınlarla əlaqəsi və bədii üslublarının öyrənilməsi baxımından da ayrıca əhəmiyyətə malikdir. Çünki Azərbaycan ədəbiyyatında Nəsimi mərhələsi özünə-qədərki Şərq poetikası və fəlsəfəsinin uğurlarını birləşdirməsi və inkişaf etdirməsi ilə seçilir. Onun yaradıcılığının əhəmiyyəti bununla da hədudlanmır. Nəsimi böyük söz sənətkarı və mütəfəkkir olaraq, bir çox türk xalqlarının (Azərbaycan, türk, türkmən, özbək (cığatay) və s.) ədəbiyyatı və poeziya dilinə güclü təsir göstərmiş, yeni ideya istiqamətləri və poetik formaların yaranmasına fikri təkan vermişdir.

Fəlsəfi-bədii düşüncə sistemi fərdiyyəti ilə seçilən Nəsimi Azərbaycanın təkcə ədəbiyyat və fəlsəfi fikir tarixində deyil, həmçinin ədəbi dil tarixində də müstəsna mövqə sahibidir. Çünki o, Azərbaycan türkcəsinin sözlərinin mümkün mənə çalarlarından istifadə etməklə bərabər, fitri istedadı və təəssübkeşlik hissi⁸ ilə müəyyən sözlərin mənə tutumunu genişləndir-

⁸ Nəsiminin ərəb və ya fars dilində qəlibləşmiş bir sıra məcaz və terminləri türkcə ifadə etməsi (bu barədə bax: Ə.Dəmirçizadə. Azərbaycan ədəbi dili tarixində Nəsiminin mövqeyi / *İmadəddin Nəsimi (məqalələr məcmuəsi)*. Bakı, 1973, s. 44-45), ərəb və ya fars şeirinə xas bir sıra poetik formaları türkcə divanında yeni cildə istifadəsi və eksperimental səciyyəli şeirlərə meylliliyi bir təsadüf nəticəsi deyildi. Belə ki, hürufilikdə ərəb, fars və türk dillərindən hansının da-

miş, yeni anlam və ya məna çaları qazandırmışdır. Buna görə də, şairin Azərbaycanın dil, ədəbiyyat və fəlsəfə tarixindəki mövqeyi hissə-hissə, incədən-incəyə tədqiq edilməlidir.

Qeyd etməliyik ki, XX əsr Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığında Nəsimi ədəbi irsinin öyrənilməsi sahəsində H.Araslı⁹ və M.Quluzadənin¹⁰ araşdırmaları ayrıca yer tutur. Bununla belə qeyd etməliyik ki, müəlliflər bu əsərlərində Nəsiminin ədəbi irsinin bədii dəyəri barədə yığcam bəhslərində dövrün elmi səviyyəsi və siyasi ideologiyasından çıxış etməklə şairin ədəbi mirasına münasibət bildirmişlər. Odur ki, şairin ədəbi irsinin yenedən və dərindən araşdırılmasına ehtiyac vardı və biz də kitabın fikri bazasını təşkil edən "*Nəsiminin lirikası*" mövzusunda dissertasiyanı yazarkən (1988-1990) nəsimişünaslıqdakı bir sıra boşluqlar və ənənəviləşmiş yanlışlara fərqli bucaqdan işıq salınması zərurətini nəzərə aldıq.

Tədqiqatda qarşıda duran başlıca məqsəd yalnız Azərbaycanın deyil, ümumiyyətlə, türk xalqlarının böyük şairi, Şərq poeziyasının korifeylərindən olan Seyid İmadəddin Nəsiminin yaradıcılığının indiyədək öyrənilməmiş bir sıra cəhətlərini işıqlandırmaq və şairin Azərbaycan fəlsəfi-bədii şeir tarixindəki

ha üstün və ilahi həqiqətləri söyləyə bilmə iqtidarında olması ətrafında mübahisələr olmuşdur. Nəsimi və Əliyül-Əla türk dilinin digər dillər (ərəb və fars) səviyyəsində qüdrətli olması fikrini irəli sürərək, onu müdafiə etmişlər. Yaxın məzmunlu mübahisə digər hürufilərdən bəhs edilərkən də qeyd olunur. Məsələn, Fəzlullahın nəvəsi Əmir Nurullahın Uluğ bəylə mübahisəsi, bu Teymuri şahzadəsinin türkcənin əlifbasındakı hərflərin say etibarını farsca-dan artıq olmasını bildirməsi də həmin dövrdə müxtəlif dairələrdə təzahür edən təəssübkeşliyin nəticəsidir. Bu barədə bax: S.Şihiyeva. Hurufilik Kaynaklarında Türkçe ve Farsçanın Statüsü Sorunu // *Birinci Uluslararası Dünya Dili Türkçe Bilgi Şöleni (Sempozyumu) Bildirileri* (20-21 Kasım 2008), Ankara: Türk Dil Kurumu, Ankara, 2011, s. 595-611.

⁹ H.Araslı. *Fədakar şair. İmadəddin Nəsimi*. Bakı: EAAZf, 1942; Yenə onun: *İmadəddin Nəsimi: həyat və yaradıcılığı*. Bakı: Azərnəşr, 1972.

¹⁰ M.Quluzadə. *Böyük ideallar şairi*. Bakı: Gənclik, 1973.

mövqeyini elmi baxımdan dəyərləndirməkdir.

Hazırkı araşdırmamızın tədqiq obyektı Nəsiminin Azərbaycan türkcəsi və fars dillərində qələmə aldığı iki divanıdır. Doğrudur, Lətfi (XVI) öz təzkirəsində Nəsiminin üç dildə divanı olması barədə məlumat verir.¹¹ Lakin onun türkcə və farsca divanları tam şəkildə günümüzə gəlib çatsa da, ərəbcə divanı elm aləminə bəlli deyildir.

Şairin divanı Türkiyədə XIX əsrdə üç dəfə (1844, 1871 və 1880) nəşr edilsə də,¹² Azərbaycanda Nəsimi şeirinin nəşri tarixi XX əsrin I rübündən başlayır. Ümumiyyətlə, Nəsimi əsərlərinin Azərbaycandakı bir çox nəşri əlyazmalarının çap variantları, daha çox seçilmiş şeirlər toplusudur. Tanınmış alim Cahangir Qəhrəmanovun tərtib etdiyi Nəsimi əsərlərinin üçcildliyi bu baxımdan fərqlənir və əsər elmi-tənqidi mətn səciyyəsinə malikdir. Həm bu cəhətinə görə, həm də şairin türkcə şeirlərinin böyük əksəriyyəti toplandığı üçün araşdırmada Qəhrəmanov nəşri əsas götürüldü, üçcildlikdə əksini tapmayan əsərlər, eləcə də təhrifli kimi görünən, tərəddüd yaradan beytlər üçün orta çağ əlyazmaları və yeni nəşrlərə müraciət edildi. Tədqiqatda şairin ədəbi irsi, fəlsəfi və poetik düşüncəsi barədə dolğun təsəvvür yaratmaq niyyəti ilə onun farsca divanı yeri gəldikcə anadilli ədəbi mirası ilə müqayisəli təhlilə cəlb edildi.

Kitabın əsas mətnini təşkil edən dissertasiyamızı (1991) yazarkən farsca mətnləri başlıca olaraq, tanınmış şərqşünas Rüstəm Əliyevin tərtibinə istinadən təhlil etmişdik. Lakin həmin tədqiqat işimizi kitab şəklində nəşrə hazırlayanda bəzi mübahisəli beytləri daha sonra – 1993-cü ildə işıq üzü görən Yədulla Cəlali Pəndarinin hazırladığı farsca divanın elmi-tənqidi mətni ilə müqayisə edərək dəqiqləşdirdik. Ümumiyyətlə, farsca

¹¹ لطیفی قسطنونولو. تذکره لطیفی. "در سعادت". اقدم مطبعه سی، 1314، ص. 332.

¹² C.Qəhrəmanov. Nəsimi əsərlərinin tənqidi mətninin tərtibi // *İmadəddin Nəsimi. Əsərləri*. 3 cildə, I c., Bakı, 1973, s. 7, 45-46.

mətnləri, əsasən, Həmid Məmmədzadə, Rüstəm Əliyev və Yə-dulla Cəlali Pəndarinin tərtib etdikləri nəşrlərdən iqtibas etdik. Bu nəşrlərdən yalnız biri ilə kifayətlənə bilməməyimizin səbəbi isə şairin bəzi beytlərinin mübahisəli, yaxud təhrifli məzmun və ya struktura sahib olmasıdır. Bu kimi halların, eləcə də eyni bir şeir və ya beytin çoxvariantlılığı probleminin həlli təkcə daha mötəbər nəşrə istinadla mümkün olmur, bu məsələnin çözülməsi üçün tədqiqatçıdan həm də mövzuya yetərincə bələdlilik tələb olunur, hətta bəzən problem yalnız analitik təhlil vasitəsilə və ya müqayisəli-tarixi metodun tətbiqi ilə ortadan qaldırılır...

Şairin türkcə divanından iqtibas verərkən də eyni durumla qarşılaşdıq. Bəzi beytlərdə şübhə doğuran və mübahisəli ifadələrin istifadəsi bizə yalnız C.Qəhrəmanov nəşri ilə kifayətlənməyə imkan vermədi və yeri gəldikcə, H.Araslının 1973-cü ildə çap olunmuş tərtibi və digər nəşrlərə də müraciət etdik. Bu cəhət isə çox ciddi bir problemə diqqəti yönəltdi: şairin hər iki divanının elmi-tənqidi mətnini beynəlxalq standartlara uyğun hazırlamağın vaxtı yetişmişdir...

Artıq öncə də ümumi şəkildə qeyd etdiyimiz kimi, araşdırmamızın başlıca məqsədi Nəsimi şeir sənətinin forma və məzmununun ənənəvi və fərdi xüsusiyyətlərini üzə çıxarmaq, onun yaradıcılığının əsas ideya qaynaqlarını öyrənməkdir. Bunun üçün qarşıya aşağıdakı məqsədləri qoyduq:

- Seyid İmadəddin Nəsimi yaradıcılığının tədqiqi tarixini izləmək;

- Şairin poetik mirası haqqında çeşidli ədəbi qaynaqlara səpələnmiş bilgiləri toplayaraq sistemləşdirmək;

- Nəsiminin poetik irsinin başlıca motivləri və məcazlar sistemini açıqlamaq;

- Şairin ideya-bədii axtarışlarının mənbələri və bu kontekstdə onun dünyagörüşünün başlıca yönlərini ayırmaq;

- Nəsimi lirikasının sənətkarlıq xüsusiyyətlərini öyrənmək, türk şeirinin poetik fiqur və formalar baxımından zənginləşdirilməsində onun yerini müəyyənləşdirmək.

Tədqiqat işində orta əsrlər təzkirələrindəki faktlar, Azərbaycan, türk, rus və fars dillərində yazıya alınmış elmi ədəbiyyatın nəzərdən keçirilən problemlərlə bağlı elmi qənaətləri və təcrübələrindən istifadə edilmiş, bu məlumatlar müqayisəli-tarixi metodla təhlilə cəlb edilmişdir.

Burada yeri gəlmişkən qeyd etməliyik ki, Nəsiminin öz dövründən başlayaraq orta çağ qaynaqlarında onun həyat və yaradıcılığı ilə bağlı, qısa da olsa, məlumatlar yer almış, şair yüzillər boyunca diqqət mərkəzində olmuşdur. XX yüzillikdə isə bu sahədə daha geniş əhatəli əsərlər meydana çıxdı. Bu baxımdan Azərbaycan və Türkiyədə nəsimişünaslıq sahəsində görülmüş işlər ayrıca qeyd edilməlidir. Hər iki ölkədə şairin həyatı, yaradıcılığı, fəlsəfəsi, ideya-bədii qaynaqları, sələf və xələflik münasibətlərinin bir sıra cəhətləri araşdırılmışdır. Bu tədqiqatda isə həmin araşdırmaların uğurlu təcrübəsindən yararlanılmaqla yanaşı, ilk dəfə olaraq, şairin yaradıcılığında yer alan və bir sıra motivləri müəyyənləşdirən fəlsəfi-bədii məcazlar, şairin yaradıcılığının forma gözəlliyini təmin edən üslubi və mənəvi (məna ilə bağlı) poetik fiqurlar tədqiqata cəlb edilmişdir.

Araşdırma nəticəsində Nəsiminin Azərbaycan təsəvvüf və divan şeiri tarixindəki yeri müəyyənləşdirilmiş, məcaz və poetik forma yaradıcılığında sələflərindən öyrənmə və xələflərinə örnək olmanın bir sıra yeni və xarakterik cəhətləri üzə çıxarılmış, şairin fəlsəfi-bədii yaradıcılığının ənənəvi və fərdi xüsusiyyətləri faktiki material və yeni qaynaqlar işığında fərqli baxış bucaqlarından dəyərləndirilmişdir. Tədqiqatın yeniliyi bir də onunla müəyyənləşir ki, Nəsiminin – Azərbaycan şeirinin misilsiz incilərini yaratmış bu *“ilahi sənətkar”*ın (M.F.Köprülü) lirikasının ideya-məzmun və poetik xüsusiyyətlərinin kompleks ha-

linda öyrənilməsi sahəsində bu, ilk təcrübədir. Tədqiqatımızın elmi baxımdan əhəmiyyəti isə onun həm Nəsiminin yaradıcılığı, həm də orta çağ Azərbaycan ədəbiyyatının tədqiqi ilə bağlı XX əsrin son onilliklərində yaranmış boşluğu müəyyən dərəcədə doldurmaq üçün edilən cəhdin nəticəsi olmasındadır. Əslində çoxcəhətli Nəsimi yaradıcılığı Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində müstəsna əhəmiyyətə malik olduğu üçün dönə-dönə araşdırılmalı, Nəsiminin ideyalarının kütləviləşdirilməsində isə, ümumiyyətlə, yalnız Azərbaycan mühiti ilə kifayətlənilməməli, dünya miqyası nəzərdə tutulmalıdır... Bunun üçün isə məlum olanları icmal etməklə elmi mühiti durğunluğa aparan əsərlər deyil, önəmli və həlli vacib məsələlərin üzə çıxarıldığı və beynəlxalq tələblərə cavab verən monoqrafiyalar səviyyəsində araşdırmalar elmi dairələr və geniş ictimaiyyətə təqdim olunmalıdır.

I FƏSİL

NƏSİMİ YARADICILIĞININ TƏDQIQI TARIXI

*Ey Nəsimi, gər nəhayətsiz degil zətin, nədən
Kimsənin əndişəsi yetməz anın payanına.*

1.1. Nəsiminin mənzum irsi orta əsrlər müəlliflərinin baxış bucağından

Azərbaycanın iftixarı Seyid İmadəddin Nəsimi barədə ilkin məlumatları orta əsrlərin təzkirə, risalə, tarix kitabları və bədii qaynaqlarından alırıq. Bunu da qeyd etməliyik ki, mütəfəkkirin həyatı, şəxsiyyəti, xüsusilə təriqət mənsubiyyəti bəhsinə, həmçinin edamı ilə bağlı rəvayətlərə təzkirələrdə nisbətən geniş yer ayrılsa da, onun yaradıcılığı barədəki məlumatlar daha yığcam və qısa verilmişdir. Bununla belə, həmin əsərlər şair haqqında ilkin məlumatı verməsi baxımından olduqca dəyərlidir. Şairin yaradıcılığının qaranlıq qalan cəhətlərini aydınlaşdırmaq üçün bu mənbələr tədqiqatçının tarixi gerçəkliyə doğru istiqamətlənən düşüncəsi qarşısında bir nurlandırıcı çıraq mövqeyindədir...

Nəsimini yad edən ilkin qaynaqlar çox olmasa da, onların hər biri qədimliyi ilə daima tədqiqatçıların diqqət mərkəzindədir. Şairin dövrünə yaxın qələmə alınanlar isə özəl bir əhəmiyyətə sahibdir. Bu əsərlərin müfəssəl siyahısı bir çox tədqiqatlarda, o cümlədən İsmayıl Hikmət¹³, Əbdülbaqi Gölpınarlı¹⁴, Ka-

¹³ اسمعیل حکمت. آذربایجان ادبیاتی تاریخی. ایکی جلدده، بیرینجی جلد، باکی، 1928، ص. 171-173.

¹⁴ A.Gölpınarlı. 100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1969, s. 143-144, 147-148.

mal Ədib Kürkcüoğlu¹⁵, Hüseyn Ayan¹⁶ və digərlərinin araşdırmalarında yer alır. Həmin qaynaqların müəllifləri arasında ərəb tarixçilərinin (İbn Həcər əl-Əsqalani (XV), Əbuzər Əhməd əl-Hələbi (XV), Şəmsəddin Səxavi (XV), İbn əl-İmad əl-Hənbəli (XVII), Abbas əl-Əzzavi (XX) və Məhəmməd Rağib (XX)) əsərləri nəsimişünaslıqda sıx-sıx müraciət olunan mənbələrdəndir. Bu qaynaqlardakı məlumatlara müxtəlif mövzulu məqalələrimizdə münasibət bildirmişik. Həmin əsərlərdə daha çox şairin hürufiliklə bağlılığı və etiqadi görüşləri vurğulandığı, eləcə də edamından daha təfərrüatlı bəhs olunduğu üçün mövzudan uzaqlaşmamaq niyyəti ilə burada o əsərləri tədqiqata cəlb etməyəcəyik. Amma qısaca dəyərləndirməli olsaq, bildirməliyik ki, bu əsərlərdə Nəsiminin dini baxışları və edamının səbəbi ilə bağlı deyilənlərin obyektivliyini müəyyənləşdirmək üçün həmin müəlliflərin dövrünün siyasi dairələrinə yaxınlığı, yəni daha çox siyasi mövqeyi ciddi araşdırılmalıdır. Çünki Nəsimini kəskin ifadələrlə “dinsiz” kimi təqdim etmənin və ona eyni səciyyəli digər epitetlərin aid edilməsinin ilk örnəyi XV əsr ərəb müəlliflərinin əsərləridir. Bu tərzdə inkarçı və mənfi münasibəti ifadənin səbəbi isə həmin müəlliflərin Nəsiminin edam hökmünü verən Misir Məmlük sultanı Şeyx əl-Müəyyəd əl-Mahmudinin özünə, daha sonra isə varislərinə yaxın dairələrdən olmasıdır. Bir nümunəyə nəzər salaq. Nəsiminin müasirlərindən olan ərəb müəllifi Əhməd bin Mahmud əl-Hələbinin “*Şərhül-cəvahiril-mudia*” adlı kəlama aid əsərində Nəsimidən bəhs edilərkən deyilir: “...*Hələb qalasında həbs edildi. Allah onu qəhr etsin, indiyə*

¹⁵ *Seyyid Nesimi Divanı'ndan Seçmələr*. Hazırlayan: Kemal Edip Kürkcüoğlu, Ankara: Kültür və Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985, s. I-XXXII.

¹⁶ H.Ayan. *Nesimi. Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni*. I. Cilt, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2002, s. 1-19.

*qədər həbs halındaydı. Qısa bir zaman sonra*¹⁷ – *Allah onu dünyada və axirətdə əziz etsin – Sultan əl-Məlikül-Müəyyəddən Nəsiminin qətl edilməsi barədə bir fərman (mərsum) gəldi*".¹⁸

Tədqiqatçı Məhəmməd Osman Doğanın doğru müşahidə etdiyi kimi, bu müəllif "*Hələb qalasında işğəncə ilə qətl edilən Nəsiminin öldürülməsini yerində görməkdə və onun qətl barədə verdiyi fərmana görə dönmənin Məmlük sultanı əl-Məlikül-Müəyyədi təqdir etməkdədir*".¹⁹

Ərəb mənbələrindən fərqli olaraq, Nəsimidən rəğbətlə bəhs edən Osmanlı (Lətfi Qəstəmonulu (XVI), Həsən Çələbi Xınalızadə (XVI), Bəyani (XVI), Gəlibolulu Mustafa Ali (XVI), Kətib Çələbi (XVI), Əli Əmiri Əfəndi (XIX), Müəllim Naci (XIX), Məhəmməd Tahir Bursalı (XIX), Şəmsəddin Sami (XIX))²⁰ və Teymuri müəlliflərinin (Əlişir Nəvayi (XV), Əmir Kəmaləddin Hüseyn Qazurqahi (XV)) əsərləri daha çox apolojik xarakterlidir və şairin tarixi deyil, mənqəbəvi və yarıəfsanəvi şəxsiyyətini təqdim edərək, təsəvvüfi görüşləri və sufiyanə yaşam tərzini vurğulayır. Həsən bəy Rumlu (XV), Valeh Dağıstani (XVIII), Rzaquluxan Hidayət (XIX), Hacı Mirzə Həsən Hüseyni Fəsayi (XIX), Məhəmməd Müzəffər Hüseyn Səba (XIX), Məhəmməd

¹⁷ Burada zaman baxımından uyğunsuzluq var: "*indiyə qədər həbs halındaydı*" dedikdən sonra müəllif "*qısa bir zaman sonra... qətl edilməsi barədə bir fərman (mərsum) gəldi*"yini bildirir. Çox güman ki, tərcümədə "*qısa bir zaman*" deyil, "*az öncə*", "*yaxında*" ifadəsi verilməli idi. Çünki bu əsərdə başqa bir yerdə də Nəsiminin uzun müddət həbsdə qaldığı qeyd edilir. (Bax: M.O.Doğan. Bir Şerhin Hikayesini Kovalarken Bir Hikayenin Şerhini Bulmaq: Aḥmed b. Maḥmūd el-Ḥələbi'nin Şerḥu'l-Cevāhiri'l-Muḍī'e'si ve Nesimī'nin Öldürülüşünə Tanıklığı // *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 60, Sayı: 1, s. 102)

¹⁸ Sitat: Yenə orada, s. 85.

¹⁹ Yenə orada, s. 97.

²⁰ Aşiq Çələbinin Nəsimi və hürufiliyə tənqidi baxışı təkcə Nəsimi deyil, Üsulü bölümündə də gözə dəyir. Bax:

عاشق چلبی. مشاعر الشعراء، گ.م.مردیث اونس طرفندن نشر اولمشدر، لندره، 1971، b. 44

Müdərris Təbrizi (XX), Məhəmmədli Tərbiyə (XX) kimi farsdilli müəlliflərin əsərlərində şairlə bağlı məlumatlar, əsasən, səthi xarakterlidir və çox zaman biri digərinin cüzi ixtisar və ya əlavə ilə təkrarından ibarətdir. Analoji durum azərbaycanlı təzkiyəçilərin ana dilində qələmə aldığı əsərlərdə də görünür: Seyid Əzim Şirvani (XIX) və Hüseyn Əfəndi Qaibovun (XIX) təzkiyələrində verilən məlumatlar olduqca lakonikdir, Nəsiminin həyatı və şəxsiyyəti ilə əlaqəli fərqli faktlara malik deyildir.

Yuxarıda nəsimişünaslıq üçün mühüm qaynaqların müəlliflərinin adlarını ümumi şəkildə olsa da, xatırlatmağı bir tədqiqatçı olaraq özümüzə mənəvi borc bildik. Monoqrafiyada isə mövzu ilə bağlı olaraq, yalnız şairin yaradıcılığı və dünyagörüşü ilə əlaqəli qeydlərə yer verən əsərlər tədqiqata cəlb olunacaqdır. Burada həmçinin başqa araşdırmalarda diqqət yetirilməyən bəzi bədii qaynaqlardan da bəhs ediləcəkdir.

Nəsimidən ilk olaraq söz acan şair və təzkiyəçilərdən biri cığatay ədəbiyyatının görkəmli nümayəndəsi Əlişir Nəvaiddir (1441-1501). O, *“Nəsayimül-məhəbbə min şəmayimil-fütüvvə”* (1500) adlı övliyələr təzkiyəsində Nəsimi haqqındakı mənqəbəvi rəvayətlərdən birini qələmə almışdır:

“Məşhur mundaktur kim, tirisin soyar hüküm boluptur. Ol halde bu şirni dipdür ki:

*Kibledür yüzüng nigara kaşlaruñg mihrablar,
Suretüñg mushaf, veli hal u hattuñg irablar*

Ve bu şi'ring tahallusu uşbu müdde'aga dal durur kim:

*Ay Nesimi çün müyesser boldı ikbal u visal,
Koy tiringni soysa soysun bu pelid kassablar”.*²¹

²¹ Ali-Şir Nevayi. *Nəsayimü'l-Məhəbbə min Şəmayimi'l-Fütüvve*. Hazırlayan: Kemal Eraslan, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1996, s. 437.

Beləliklə də, edam zamanı Nəsiminin şeir söyləməsi rəvayətinin ilk nümunəsini bizə Nəvai verir və göründüyü kimi, yuxarıdakı rəvayətdə xatırlanan şeir həm də dolayısı ilə onun son şeiri təsəvvürünü yaradır... Görkəmli təzkirəçinin bu qeydi Nəsimi ilə əlaqələndirilən “*Ağrımaz*” rədifli qəzəlin şairin son şeiri olmasını təkzib və onun ətrafında yaradılan rəvayətin tarixi gerçəklik olmadığını isbat etmək üçün də əsas verir. Belə ki, ilk olaraq Nəvai Nəsiminin diri-diri dərisi soyularkən müxaliflərinə meydan oxuduğunun göstəricisi olan şeir söyləməsini bildirir. Bu ənənə Əmir Kəmaləddin Hüseyn Qazurqahi, Aşıq Çələbi, Gəlibolulu Mustafa Ali və digərləri tərəfindən də davam etdirilir və yeri gəldikcə təzkirəçidən təzkirəçiyə dəyişən həmin şeirləri qeyd edəcəyik.

Nəvainin Nəsimiyə “*Nəsayimül-məhəbbə min şəmayimil-fütüvvə*” kimi sufilər təzkirəsində yer verməsi müəllifin onun şəxsiyyətinə baxış bucağını nümayiş etdirir. Qənaətimizcə, görkəmli şair və təzkirəçinin Nəsimidən şairlər təzkirəsi olan “*Məcalüsün-nəfais*”də deyil, sufilər təzkirəsi “*Nəsayimül-məhəbbə*”də bəhs etməsi təsadüfi deyildir. Çünki Nəvai dostu Məhəmməd Pəhləvan Küştigirin ən yaxşı türkcə yazan şairlər barədəki sualına cavabında Nəsiminin deyil, Lütfinin adını söyləyir. Məhəmməd Pəhləvanın: “*Niyə Nəsiminin adını demədin?*”, - sualına öncə: “*Unutdum*”, daha sonra: “*Onun söylədikləri şeir deyildir, məna aləmindəndir*”,²² - deməsi də Nəvainin Nəsimini övliya və sufi olaraq qəbul etdiyini göstərir. Onun Nəsiminin şeirlərinə yazdığı nəzirələr isə həm də sələfinin şair şəxsiyyətinə rəğbətinin göstəricisidir.²³

(Nəvainin dilini olduğu kimi təqdim etməyi məqsəduyğun saydıq).

²² A.S.Levend. *Ali Şir Nəvai, IV. C., Divanlar ile Hamse Dışındaki Eserler*. Ankara, 1968, s. 122-123.

²³ S.Şıxıyeva. Nəvai yaradıcılığında Nəsimi şəxsiyyəti və sözünün cümlələri // *Əlişir Nəvai Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığında*, Bakı: Qartal, 2009, s. 278-301.

Teymuri hökmdar-şairlərdən olan Hüseyn Bayqaranın vəzirli Əmir Kəmaləddin Hüseyn Qazurqahinin (XV) "Məcalisül-üşşaq"²⁴ adlı övliyalar təzkirəsində və Səfəvi tarixçilərindən olan Həsən bəy Rumulun (XV) "Əhsənüt-təvərix"²⁵ adlı əsərində Nəsimi ilə əlaqələndirilən eyni bir rəvayət və eyni şeir örnəkləri verilmişdir. Hər iki əsərdə həmin rəvayət həyatı həqiqət və tarixi gerçəklik kimi göstərilmişdir:

"سید را پوست کنند و در محل پوست کنند خون بسیار از او رفته رنگش زرد شد. گفتند که چون است که رنگ زرد کرده ای. گفت من آفتاب شپهر عشقی ام از مطلع عشق طالع شده. آفتاب در محل غروب زرد می شود."²⁶

(*Seyidin dərisini soydular. Dərisi soyularkən ondan çox qan gedib rəngi saraldı. Dedilər ki, necə oldu ki, rəngin saraldı? Dedi: "Mən eşqdən zühur edərək, eşqin asimanında doğmuş günəşəm. Günəş qürub zamanı saralar"*).

Bu rəvayətin Nəsimi ilə əlaqələnməsinə bəlkə də onun aşağıdakı rübaisi münbit zəmin yaratmışdır:²⁷

امیر کمال‌الدین حسین گزرجاهی. مجالس العشاق (تذکره عرفا). به اهتمام غلامرضا طباطبائی مجد، تهران: انتشارات زرین، 1375، ص. 228-231.

حسن بک روملو. احسن التواریخ. تهران، چاپ عبدالحسین نوائی، 1349، ص. 210-211، 481.

امیر کمال‌الدین حسین گزرجاهی. مجالس العشاق (تذکره عرفا). به اهتمام غلامرضا طباطبائی مجد، تهران: انتشارات زرین، 1375، ص. 231؛ حسن بک روملو. احسن التواریخ. تهران: چاپ عبدالحسین نوائی، 1349، ص. 211.

²⁷ Bu rəvayətdə Nəsimiyə aid edilən son sözlər ilə onun bir rübaisinin səsləşməsinə daha öncə Əmir Kəmaləddin Hüseyn Qazurqahinin "Məcalisül-üşşaq" əsərinin tərtibçisi Qulamrza Təbatəbai Məəcidi diqqət yetirmişdir.

(امیر کمال‌الدین حسین گزرجاهی. مجالس العشاق (تذکره عرفا). به اهتمام غلامرضا طباطبائی مجد، تهران: انتشارات زرین، 1375، ص. 231).

Amma onun istifadə etdiyi mətn bəzi nüsxə fərqlərinə malikdir:

آن دم که اجل موکل مرد شود
آهم چو دم سحر گهی سرد شود
خورشید که پر دل تر از آن چیزی نیست
در وقت فرو شدن رخس زرد شود

(Yenə orada, s. 231)

(*Əcəl insanın müvəkkili olanda*

Ahım səhər çağının nəfəsi kimi soyuq olur.

آن دم که اجل برابر مرد شود
آهش چو نسیم صبحدم سرد شود
خورشید که پردل تر از او نیست کسی
در وقت فرو شدن رخس زرد شود²⁸

(*Əcəl insanın bərabərində olanda*
Ahı səhər çağının küləyi kimi soyuq olur,
Günəşdən daha ürəkli ("por del") biri yoxdur,
(Bununla belə) qürub zamanı onun üzü saralır).

"Məcalisül-üşşaq" müəllifi Nəsimiyə rəğbətini aşkar bildirərək, Nəsimi seirindən "*an couhər-e layeq-e quş-e padışahan-e haqiqət*" ("həqiqət şahlarının qulağına layiq cövhər") deyə hörmətlə bəhs edir. Onun şairlə bağlı deyilən:

²⁹"مستثنى نسيمات فحات نعيمی امير سيد نسیمی"²⁹ ("Nəiminin nəfəsindən gələn nəsimləri qoxulayan Əmir Seyid Nəsimi..."³⁰) ifadəsində, eləcə də Nəsiminin ardıcılardan olan Rəfiinin "*Gəncnamə*"sində yer alan aşağıdakı misralarda şairin cismani varlığı təxəllüsü vasitəsilə Fəzlullah Nəimi ilə, ruhi varlığı isə cənnətlə əlaqələndirilir:

Bulduq çü nəsimini nəimin,
*Oldu bizə rəhməti Rəhimin.*³¹

Hər iki yozumda Nəimi və Nəsimi eyham poetik fiquruna uyğun olaraq, iki anlamda istifadə edilmişdir. Ön planda cənnət ("*nəim*") və səhər yeli ("*nəsim*"), arxa planda Nəimi və Nəsi-

Günəşdən daha ürəkli ("por del") biri yoxdur,
(Bununla belə) qürub zamanı onun üzü saralır).

زندگی و اشعار عمادالدین نسیمی. به کوشش یدالله جلالی پنداری، تهران: نشر نی، 1993، ص. 359-358.²⁸
امیر کمال الدین حسین گازرگاہی. مجالس العشاق (تذکره عرفا). به اهتمام غلامرضا طباطبائی مجد، تهران: انتشارات زرین، 1375، ص. 231.²⁹

³⁰ M.Quluzadə. *Böyük ideallar şairi*. Bakı: Gənclik, 1973, s. 23.

³¹ رفیعی. گنجنامہ || دیوان نسیمی، استانبول، 1260، ص. 13.

minin təxəllüsləri arasında xəyali əlaqə qurulmuşdur.

Teymuri təzkiyəçilərindən olan Dövlətşah Səmərqəndinin (XV) *“Təzkireyi-Dövlətşah”* adlı əsərində isə İmadəddin Nəsimiyə ayrıca bölmə ayrılmamışdır. Amma əsərdə iki Nəsimidən söz açılır. Bunlardan biri nişapurlu xəttat Nəsimidir. Ondan irəlində bəhs edəcəyik. Digəri isə *“Mövlana Nəsimi”* kimi yad olunur. Təzkiyəçi iki yerdə bu şairdən bəhs edir. Şahrux dövrünün böyük şairlərindən bəhs edərkən Şeyx Azəri, Baba Sevdayi, Mövlana Əli Şihab, Əmir Şahiyyə-Səbzvari, Mövlana Katibi Turşizi və Mövlana Nəsiminin adlarını qeyd edir.³² Dövlətşah daha sonra yazır:

*“تصانیف و دواوین این جماعت در ربع مسکون شهرت دارد.”*³³

(Onların əsərləri və divanları dünyanın dörd tərəfində məşhurdur).

Şahrux zamanında yaşayan və əsərləri *“dünyanın hər tərəfində məşhur”* olan Nəsiminin İmadəddin Nəsimi olması şübhədən kənarıdır. Çünki o zaman kəsiyində və daha sonra da Nəsimi təxəllüsü ilə yazan və divan şairi kimi şöhrətli olan ikinci bir Nəsimi olmamışdır. Bundan başqa, Şahruxun müasirlərindən olub ona şeirlər ithaf edən Hafiz Şirazi və Lütfinin İmadəddin Nəsimiyə çoxsaylı nəzirələri, eləcə də bu dövrün məşhur katiblərindən birinin onun şeirini uyğur əlifbası ilə öz məcmuəsinə daxil etməsi³⁴ də bu ad altında kimin nəzərdə tutulması məsələsinə müəyyən aydınlıq gətirir.

Dövlətşah öz təzkiyəsində XIV əsr şairlərindən Şeyx Lütfullahın bir əsərini yüksək dəyərləndirərkən də Mövlana Nəsimini yad edir:

³² دولتشاه سمرقندی. تذکره الشعراء. تصحیح: فاطمہ علاقہ، پژوهشگاه علوم انسانی، ب. ت. ص. 340.

³³ Yenə orada, s. 340.

³⁴ Bu barədə ətraflı məlumat almaq üçün bax: С.Шихиева Несими и узбекская классическая поэзия в период Тимуридов (XV-XVI вв.) // Вестник МИЦАИ, выпуск 13, Самарканд, 2011, s. 32-36.

mi, Şahruxun çağdaşı olaraq təqdim edilən həmin Mövlana Nəsiminin divanı ilə dünyada məşhur bir şair olduğu bildirilir. Deməli, şairin divanı artıq XV əsrdə – hələ öz dövründə üzü köçürülərək yayılırdı və Teymuri imperiyasında da onun sözünün təsir gücü vardı. Halbuki Fəzlullahın edamından sonra, məlum olduğu kimi, Teymurilərlə hürüfilər arasında düşmənçilik vardı... Teymuri dönəmi müəlliflərindən olan Dövlətşahın Şeyx Azəriyə istinadən Mövlana Nəsimi haqqında verdiyi məlumatın daha sonralar – XIX əsrdə yazıya alınmış *“Miratül-xəyal”* da ixtisarı da düşündürücüdür.³⁷ Belə ki, eyni rübaidən bəhs edərkən müəllif özünəqədərki müəlliflərin söylədiklərini eynilə təkrarlasa da, Mövlana Nəsimi ilə əlaqəli hissəyə yer vermir.

Bu bəhsi yekunlaşdırarkən qeyd etməliyik ki, sonuncu fraqmentdən həmin Nəsiminin saylar üzərində qurulan poetik formalar üzrə ustad sayılması bəlli olur. Bu cəhətə istinadən də Mövlana Nəsiminin elə İmadəddin Nəsimi olduğunu təsdiqləmək mümkündür.

Hər iki parçada Nəsiminin *“Mövlana”* epiteti ilə yad olunması da maraqlıdır. Qeyd etməliyik ki, İmadəddin Nəsiminin təkcə *“Mövlana”* kimi deyil, eyni anlamlı *“Molla”* epiteti ilə yad olunmasına da orta çağ qaynaqlarında rast gəlinir. Buna örnək olaraq, orta çağa aid şeir məcmuələrindən birində şairin adının *“Molla Nəsimi”* kimi qeyd olunmasını göstərə bilərik.³⁸ Nəsimişünaslıqda ilk dəfə adını elmi dövriyyəyə gətirdiyimiz *“Afaq və ənfus”* adlı mənsur farsca risalənin müəllifi də *“Məcmueyi-bəyaz”* adlı toplunun mündəricatında *“Risale əz Seyyid Nəsimi-ye aref və u honər əz Molla Nəsimi-ye şair əst”* sözləri ilə təqdim olunmuşdur.

³⁷ شیر علیخان بن علی امجد خان لودی. مرآت الخیال. جلد 1، تهران، روزنه، 1377، ص. 46.

³⁸ Bu barədə bax: Adak A. *Za'fi-i Gülşeni. Hayatı, Eserleri, Edebî Şahsiyyəti və Dîvânının İncelenmesi*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2006, s. 47.

Nəsimi haqqında məlumat verən müəlliflərin ən mötəbər-lərindən biri olan Qəstəmonulu Lətifi (XVI) *“Təzkirətü’ş-şüəra və təbsiratün-nüzəma”*³⁹ adlı əsərində şairi *“eşq-meydanının sərbazi-bibimi və məhəbbət Kəbəsinin fədayi-əzimi”*, *“sadati-səhihül-ənsab”*-dan (əsil seyidlərdən) olan Seyid Nəsimi kimi yad edir. Şairin üç dildə divanı olması barədəki məlumatı da ilk dəfə olaraq bu təzkirədən alırıq. Nəsiminin başlıca olaraq, *“ülumi-süluk”* (haqq yolu ilə gedənlərin elmi) və *“əsrari-məşayix”*dən (şeyxlərin sirləri) çox məlumatlı olması qeydi şairin divanının ümumi ideya yönümü ilə yaxından səsləşir.

Müəllif Nəsiminin fəlsəfəsinin qaynaqlarını müəyyənləş-dirəkən çağdaş dövrdə mübahisələrə yol açan belə bir məlu-mata yer verir ki, gəncliyində – hürufiliyə qədər o, həzrət Şeyx Şiblinin xüləfasından olmuşdur.⁴⁰ Gəlibolulu Mustafa Alinin doğru qeyd etdiyi kimi, bu əlaqənin olması inandırıcı görün-mür.⁴¹ Çünki onların arasında 200 ilədək zaman fasiləsi vardır.

Lətifinin *“Mənaqibül-vasilin”*ə istinadən Nəsiminin digər bir təriqət mənsubiyyəti barədə bu söylədikləri də maraq doğu-rur: *“Seyid Nəsimi hürufi degül idi, amma hüruf elmindən xəbərdar idi və xəvasi-hürufa vaqifi-əsrar idi”*.⁴²

Burada diqqətimizi cəlb edən daha bir cəhət övliyalar təz-kirəsində (*“Mənaqibül-vasilin”*) Nəsiminin Həqqə qovuşmuş aşiq - *“vasil”* sifəti ilə yad olunan təsəvvüf əhli sırasında yer al-masıdır. Maraqlıdır ki, Gəlibolulu Mustafa Ali (XVI) də özün-*nün “Künhül-əxbar”*ında Şah Xəndanı *“saliki-vasil”* epiteti ilə təqdim edir: *“Şah Xəndan Nəsiminin qarındaşıdır. Julidəmu ləqəbi*

³⁹ لطيفى قسطنونولو. تذكيره لطيفى. "در سعادت": اقدام مطبعه سى، 1314، ص. 332-333.

⁴⁰ Latîfi. *Tezkiretü’ş-Şü’ara ve Təbsiratü’n-Nuzama* (İnceleme-Metin). Hazırla-yan: Ridvan Canım, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, Ankara, 2000, s. 524.

⁴¹ Gelibolulu Mustafa Ali. *Künhü’l-Ahbar’ın Tezkire Kısımı*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1994, s. 121.

⁴² لطيفى قسطنونولو. تذكيره لطيفى. "در سعادت": اقدام مطبعه سى، 1314، ص. 333.

*ilə məşhur saliki-vasil namına aşiqi-məhrur idi”.*⁴³

Lətifi şairin anadilli və farsca divanlarından örnəklər və-rərək, onun söz sənəti barədə bəzi mübahisəli mülahizələr də söyləyir. O, *Nəsiminin: “hüsniyyatında çəndən rəngü məzə yoxdur. Amma nüuti və ilahiiyyatı məşayixanə və vəizanədür. Xüsusən farisi-si”*,⁴⁴ - deyir. Göründüyü kimi, “hüsniyyat”ında (ehtimal ki, qə-zəllərini nəzərdə tutur) çox “rəng” və “məzə” olmadığını söylə-yən “Lətifi ancaq şairin nətləri və ilahilərinin, xüsusilə farsca olanla-rın bir təsəvvüf şeyxinə və vəz edən kimsəyə layiq tərzdə (“məşayixə-nə və vəizanə”) olduğunu söyləyərək onu təqdir edir”.⁴⁵

Halbuki Lətifi Qəstəmonulu daha öncə – Nəsimi bəhsinin əvvəlində: “Türki şerlə Rumda əvvəl ol şöhrət bulmuşdur”⁴⁶ - söylə-yirdi. Eyni yüzillikdə yaşamış tarixçi Gəlibolulu Mustafa Ali də onu: “Türki şerə şöhrət verən Seyyid”⁴⁷ adlandırır.

Tədqiqatçı Fəxri Kaplanın doğru qeyd etdiyi kimi, “Lətifi “məşayixanə” ifadəsi ilə Nəsiminin nət və ilahi tərzindəki şeirlərinin təsəvvüfi mahiyyətinə, “vəizanə” sözü ilə də hikəmi-didaktik yönünə diqqət çəkir. Necə ki, Lətifinin yuxarıdakı cümlələrinin davamında Nəsimidən örnək verdiyi farsca beytlərin məzmununda həm təsəvvüfi yön, həm də nəsihət yönü açıqca görünür...”⁴⁸

⁴³ Gəlibolulu Mustafa Ali. *Künhü'l-Ahbar'ın Tezkire Kismı*. Hazırlayan: Mustafa İsen, Ankara, Atatürk Kültür Merkezi, 1994, s. 123.

⁴⁴ Lətifi. *Tezkiretü'ş-Şü'ara ve Tabsiratü'n-Nuzama* (İnceleme-Metin). Hazırlayan: Ridvan Canım, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, Ankara, 2000, s. 527.

⁴⁵ F.Kaplan. *Latîfî Tezkiresi'nde Edebî Eleştiri Terimleri ve Edebiyat Eleştirisi*, Doktora Tezi, Muğla Sitki Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Muğla, 2018, s. 64.

⁴⁶ Lətifi. *Tezkiretü'ş-Şü'ara ve Tabsiratü'n-Nuzama* (İnceleme-Metin). Hazırlayan: Ridvan Canım, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, Ankara, 2000, s. 524.

⁴⁷ Gəlibolulu Mustafa Ali. *Künhü'l-Ahbar'ın Tezkire Kismı*. Hazırlayan: Mustafa İsen, Ankara, Atatürk Kültür Merkezi, 1994, s. 122.

⁴⁸ F.Kaplan. *Latîfî Tezkiresi'nde Edebî Eleştiri Terimleri ve Edebiyat Eleştirisi*, Doktora Tezi, Muğla Sitki Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Muğla, 2018, s. 439.

Ümumiyyətlə, təkcə Lətifi deyil, digər təzkirəçilər də Nəsimidən bəhs edərkən onun hürufilik ideyalarının daşıyıcısı olan beytlərinə deyil, irfani məzmunlu şeirlərindən seçmələrə üstünlük verirlər. Bəzi örnəklər isə Osmanlı təzkirələrində, demək olar ki, eynilə təkrarlanır. Bu barədə irəlidə yeri gəldikcə söz açacağıq.

Lətifinin şairin “*Dəryayi-mühit...*” sözləri ilə başlayan məsnəvisini qeyb aləmindən gələn arifanə biliklərin ifadəsi kimi dəyərləndirməsi də maraqlıdır: “*Nəsimiyə qardaşı Şah Xəndanın ilahi eşq ilə əlaqəli sirləri faş etməməsi yönündəki öyüdü üzərinə Nəsiminin cavab olaraq yazdığı aşağıdakı beytlər də Lətifi tərəfindən “qüdsi-simat”⁴⁹ olaraq səciyyələndirilir:⁵⁰ “Ol dəxi varidatından bu əbyati-qüdsi-simatla cavab yazdı. Nəzm:*

*Dəryayi-mühit cuşa gəldi,
Kövn ilə məkan xüruşa gəldi.*

*Sirri-əzəl oldı aşikara,
Aşiq⁵¹ necə eyləsün müdara.*

⁴⁹ Hər fən: “*müqəddəs süfrə*”. Şah Xəndan deyir:

*Gəl, bu sirri aləmə faş eyləmə,
Xani-xası aməyə aş eyləmə.*

(Latîfî. *Tezkiretü’ş-Şü’ara ve Tabsiratü’n-Nuzama* (İnceleme-Metin). Hazırlayan: Ridvan Canım, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, Ankara, 2000, s. 526)

Açıqlaması: “Gəl, bu sirri kimsəyə açıqlama / Seçilmişlərin süfrəsindən kütləyə yedirtmə”. Lətifinin “*qüdsi-simat*” (“*müqəddəs süfrə*”) məcazi deyimi, çox güman ki, yuxarıdakı beytdə həqiqətlər aləminə aid biliklərin “seçilmişlərin süfrəsi” (“*xani-xas*”) adlandırılmasından irəli gəlir.

⁵⁰ F.Kaplan. *Latîfî Tezkiresi’nde Edebî Eleştiri Terimleri ve Edebiyat Eleştirisi*, Doktora Tezi, Muğla Sitki Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Muğla, 2018, s. 292.

⁵¹ Bəzi nəşrlərdə: “*arif*”

*Yer gök arası Haq oldı mütləq
Söylər dəfü çəngü ney ənalhaq".⁵²*

Lətifinin təzkirəsi Nəsimini daha artıq arif – irfan əhlin-dən olan şair kimi təqdimi baxımından Nəvai ilə başlayan ənənənin davamı kimi diqqətimizi çəkdi: Belə ki, o da Nəsiminin şeirlərində yalnız irfani anlamların ifadəsini görür. Halbuki Nəsiminin əksər şeirləri yekrəng və yekahəng olmayıb, daha çox çeşidli dünyagörüşlərinin sintezidir. Onun şeirlərindən bir qismi hürufi-təsəvvüfi, hürufi-lirik, təsəvvüfi-lirik, dünyəvi-lirik, bəziləri isə daha mürəkkəb – təsəvvüfi-hürufi-lirik kombinasiyalıdır. Bu təzahürləri dəyərləndirmədə isə Nəsimi şeirinin zahir görünüşünün tədqiqi yetərli deyildir, yanılmamaq üçün şairin əsərləri özünün və sələflərinin yaradıcılığı kontekstində təhlil olunmalıdır. Belə ki, *“mənanın sözün daxili yönünü, batındakı anlamını, əsas söyləmək istədiyini bildirən bir anlama malik olduğu məlumdur. Lətifinin “Mənaqibül-vasilin” adlı əsərdən nəqlən Seyid Nəsimi ilə əlaqəli iqtibas etdiyi dəyərləndirmədə Nəsiminin sözlərindəki mənanı anlamayanın onun məqamını da qavraya bilməyəcəyi bildirilmişdir: “Mənaqibül-vasilin”də yazılır ki, Seyid Nəsimi hürufi deyildi, amma hüruf elmindən xəbərdar idi və xəvassi-hürufa vaqifi-əsrar idi. Ol məqali nə məqamda söyləmişdir bilürdi. Tövhid-Zata irüb sifətdə fəna bulmayan keyfiyyəti-əsrarından xəbərdar olamaz və məniyi-məqalatın fəm etməyən məqamatına vüquf bulamaz”.*⁵³ F.Kaplan doğru olaraq qeyd edir ki, *“burada məna sözün zahirini aşan, ancaq bəlli bir hal və keyfiyyətlə bilinə biləcək içdəki/dərindəki əsrarı ifadə edir”.*⁵⁴

⁵² Latîfi. *Tezkiretü’ş-Şü’ara ve Tabsiratü’n-Nuzama* (İnceleme-Metin). Hazırlayan: Ridvan Canım, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, Ankara, 2000, s. 526.

⁵³ Yenə orada, s. 525.

⁵⁴ F.Kaplan. *Latîfi Tezkiresi’nde Edebî Eleştirî Terimleri ve Edebiyat Eleştirisi*, doktora Tezi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,

Lətifi hürufi və qələndəri əqidəli Təmənnayini “*zənadiqə zümərəsindən və mülahidə firqəsindən*”⁵⁵ hesab etsə də, Nəsiminin hürufiliyə aidiyyətinə münasibətdə və onu nemətullahi sayanlara etiraz edərkən daha təmkinli görünür: “*Ammaərbabi-təriqətdən bəzilər dedi ki, Nəsimi Fəzlullahi degüldür, bəlkə nemətullahidir. Gərçi Fəzlə irişmiş və elmi-hürufi andan görmüş idi. İlla Nemətullah Vəli sikkəsin çəkərdi və elmü süddəylə cəmaatkeşi-abdalü əbrar olub yürirdi. Amma bu fəqirü həqir məzkuru fəhvəyi-kəlimatından və məzmumati-əbyatından vəhdəti-vücuda qayillərindən və həm hüruf elminün kamillərindən dərk etdüm*”.⁵⁶

Burada belə bir cəhətə də diqqət yetirməliyik ki, Lətifinin təzkiyəsində Şah Xəndan haqqında yığcam bilgi verilməsi, Nəsiminin nemətullahilərdən olması barədəki mülahizələrə müraciət, zənnimizcə, təsadüfi bir hal kimi dəyərləndirilə bilməz. Yeri gəlmişkən, Lətifinin Nəsiminin nemətullahiliyi barədə məlumat verərkən istinad etdiyi mənbə – “*Mənaqibül-vasilin*”⁵⁷, İ.Olquna görə, Şah Nemətullah Vəliyə məxsusdur.⁵⁸ Amma onun çoxsaylı əsərləri içərisində bu əsərin adına rast gəlmədik.

Nəsiminin nemətullahiliyi bəhsində Lətifinin xatırlatdığı yazılı qaynağa,⁵⁹ eləcə də təzkiyəçinin öz çevrəsində Nəsiminin nemətullahiliyə mənsubiyyəti barədə söylənilənlərə⁶⁰ onun qardaşı Şah Xəndanın nemətullahi kimi şöhrətinin təsir etdiyini eh-

Muğla, 2018, s. 306.

⁵⁵ Latiffi. *Tezkiretü’ş-Şü’ara ve Tabsiratü’n-Nuzama* (İnceleme-Metin). Hazırlayan: Ridvan Canım, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, Ankara, 2000, s. 200.

⁵⁶ Yenə orada, s. 524.

⁵⁷ Yenə orada, s. 525.

⁵⁸ İ.Olğun. Seyyit Nesimi Üzerine Notlar (İkinci Makale) // *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Belleten*, 1970’den Ayırbaşım, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971, s. 61.

⁵⁹ Latiffi. *Tezkiretü’ş-Şü’ara ve Tabsiratü’n-Nuzama* (İnceleme-Metin). Hazırlayan: Ridvan Canım, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, Ankara, 2000, s. 525.

⁶⁰ Yenə orada, s. 524.

timal edirik.⁶¹

Nəsimidən söz açan XVI əsr Osmanlı təzkirəçilərindən biri də Aşiq Çələbidir. Əgər Lətifi şairin məşhurlaşmasının səbəbi olaraq, türkcə yazmasını göstərsə, Aşiq Çələbiyə görə, o, sevidliyinə görə şöhrət qazanmışdır: *“xalq içrə şərəfi-siyadət ilə şöhrətdardur”*.⁶²

Burada bir cəhəti xüsusi vurğulamaq istərdik ki, Aşiq Çələbi öncəki təzkirəçilərdən fərqli olaraq, Nəsimi heyranı deyildir və ərəb müəlliflər kimi onun mənsub olduğu təriqətə və onun hürufiliklə bağlı əqidəsinə mənfi və kəskin münasibətini ifadədən çəkinmir. Amma onun təzkirəsində Nəsiminin ərənliliyini, o müdhiş ölüm cəzasının icrası zamanı belə yenilməzliyini dolayısı ilə təsdiqləyən mənqəbəvi bir rəvayət tarixi gerçəklik kimi təqdim edilir: *“Dərisin yüzüb badəhu mətai-ömri dərisi tolu bahaya olurkən: “Mənəm Mənsur, digər nist”,- derkən və əhibbası: “Leysə fid-dar geyrəhu dəyyar”* (Evdə ondan başqa sakin yoxdur – S.Ş.)”,⁶³ - deyir.

Qeyd etməliyik ki, Aşiq Çələbi Nəsiminin farsca *“Məhəmməd Ərəbi”* və *“Miquyəd”* (“Deyir”) rədifli qəzəllərinin mətlə beytini onun şeir yaradıcılığına bir örnək kimi göstərir və Lətifidən fərqli olaraq, şairin türkcə divanına müraciət etmir.

XVI əsrdə yaşamış daha bir Osmanlı təzkirəçisi Həsən Çələbi *“Təzkirətüş-şüəra”* adlı əsərində daha çox Nəsiminin hürufiliklə əlaqəsinə diqqət ayırmış, onun edamına səbəb olaraq, dini baxımından gizli saxlanmalı olan sirləri açıqlamasını göstərmiş-

⁶¹ Bu barədə bax: S.Şıxıyeva. Azərbaycan təsəvvüf ədəbiyyatı tarixinə bir beyti ilə daxil olan şair – Şah Xəndan // *Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası akademik Z.M.Bünyadov adına Şərqşünaslıq İnstitutunun Elmi araşdırmaları* (X buraxılış), Bakı, 2015, s. 58.

⁶² Aşiq Çələbi. *Meşə'irü's-Şu'ara. İnceleme – Metin*. Hazırlayan: Filiz Kılıç, Cilt 2, İstanbul: İstanbul Araştırma Enstitüsü, 2010, s. 458.

⁶³ Yenə orada, s. 459.

dir. Həsən Çələbi Lətifidən fərqli olaraq, onun üç deyil, iki divanı (“türki və farsı”) olduğunu bildirir.

Bu təzkirəçi də Lətifinin şairin türkcə divanından verdiyi “*Dəryayi-mühit...*” sözü ilə başlayan məsnəvisinin ilk iki beytini və bir qəzəlidən aşağıdakı mətləni onun anadilli yaradıcılığına örnək olaraq göstərir:

*Kafir görincə zülfü rüxün dedi, ey nigar,
Ümnət billəzi haləkül-leyli vən-nəhar.*⁶⁴

Həsən Çələbi Nəsiminin farsca yaradıcılığından isə eynilə Aşıq Çələbi kimi “*Məhəmməd Ərəbi*” və “*Miquyəd*” rədifli şeirlərdən ilk beytləri nümunə olaraq göstərir.⁶⁵ Qənaətimizcə, bu təzkirəçi Nəsiminin divanlarına yetərincə bələd olmamışdır. Belə ki, o, bir beyt istisna olmaqla Nəsimidən verdiyi örnəklərdə digərlərini təkrarlayır. Bundan başqa, “*Nəsimi*” bəhsinin ardınca gələn “*Nişani*” bölümündə bu şairin “*Nə fəidə*” rədifli şeirinin mətləsini və özünün ona yazdığı nəzirənin tam mətnini verir. Halbuki Nəsiminin də eyni rədifli, lakin fərqli qafiyə strukturuna malik şeiri onun anadilli divanında yer alır.

Bu təzkirəçinin vurğuladığı maraq doğuran bir məqam da Nəsiminin hürufiliyi təbliğ etmək niyyəti ilə Sultan Murad zamanında Ruma (Türkiyə) getməsinə dolayısı ilə işarə etməsidir: “*Sultan Murad mazi zəmanında diyari-Ruma gəlmiş və xəlq kəlimatından buyi-fəna almışdur*”.⁶⁶ “*Buyi-fəna*” deyilərkən hürufiliyin nəzərdə tutulduğunu bu təqdimatdan anlayırıq: “*Zümreyi-sadati-züliftixar miyanında xeyli şöhrət-şiar olub əgərçi əvaili-halində gülüstani-cinan və bustani-dilü canına nəsimi-fəna vəzan olmaqla buyi-*

⁶⁴ Hasan Çelebi Kınalı-zade. *Tezkiretü’ş-Şüera*. II. Cilt. Hazırlayan: İbrahim Kutluk, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989, s. 987.

⁶⁵ Yenə orada, s. 987.

⁶⁶ Yenə orada, s. 987.

eşqü məhəbbəti məşamına yitürmüş idi. Lakin bu təriqdə rəfiqi-sədadi yitürmüş idi ki, axir Fəzlullahi-Hürufiyə iradə getürmüşdi".⁶⁷

Osmanlı təzkirəçilərindən Bəyani (XVI) də "Təzkirətü's-şüəra" kimi eyni adlı əsərində Həsən Çələbinin Nəsimi haqqında söylədiklərini, demək olar ki, xülasə şəklində təkrar edir. Onun Həsən Çələbinin qeydlərinə cüzi əlavələrindən bir də Lətfi kimi "Dəryayi-mühit..." məsnəvisinin ilahi cazibə halətində ("haləti-cazibə") söyləndiyini bildirməsidir.⁶⁸

Osmanlı təzkirəçiləri içərisində Gəlibolulu Mustafa Ali Nəsimidən məhəbbətlə söz açması ilə xüsusilə seçilir. Onun Nəsimiyə, onun dünyagörüşü və yaradıcılığına müsbət münasibəti baxımından Lətfi ilə eyni mövqedə durur. Tanınmış tədqiqatçı Mustafa İsen Alinin təzkirəsini təhlil edərkən yazır: "...əsərlərdə böyüklüyü öz dövründə və daha sonra geniş bir kütlə tərəfindən qəbul edilən Nəsimi, Əhməd Paşa, Nicati, Nizami, Zati, Xəyali və Yəhya bəyə ayrılan yer, o biri şairlərdən xeyli çoxdur".⁶⁹

Alinin digər təzkirəçilərdən fərqli olaraq özünəqədərki məlumatları sərf-nəzər edərək tənqidi yanaşması da onun əsərinin dəyərini artırır. Təzkirəçi yazır: "...Monla Lətfinin ..." *Sultan Muradi-Sani əsərində Ruma gəldi* deməsi caizdir. Lakin Şeyx Şibli müridlərindən ikən tərək edüb Fəzlullahi-Hürufiyə varub iradə gətürdi dedüginün sihhati qeyri-barizdir. Zira ki, Şeyx Şibli ilə Nəsiminün zühuri-mabeyni neçə yüz salə qəribdür. Murad "Şibli təriqində ikən rüğərdan oldu" deməksə, min vəch təvilə qəribdür".⁷⁰

Alinin Nəsimi ilə bağlı verdiyi məlumatlar içərisində şai-

⁶⁷ Hasan Çelebi Kınalı-zade. *Tezkiretü's-Şüera*. II. Cilt. Hazırlayan: İbrahim Kutluk, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989, s. 985.

⁶⁸ Mustafa bin Carullah Beyani. *Tezkiretü's-Şüera*. Hazırlayan: İbrahim Kutluk, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1997, s. 291.

⁶⁹ Mustafa İsen. *Tezkireden Biyografiye*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2010, s. 112.

⁷⁰ Gelibolulu Mustafa Ali. *Künhü'l-Ahbar'ın Tezkire Kısmı*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1994, s. 121.

rə aidiyyəti inandırıcı olmayan və onun adından söyləndiyini təhlil nəticəsində üzə çıxardığımız⁷¹ məşhur qəzəlin bir beyti də yer alır:

*Zahidün yek barmağın kəssən, dönər Haqdan qaçar,
Gör, bu miskin aşiqi sərpa soyarlar ağlamaz.*⁷²

Beləliklə, şairin diri-diri soyularkən söylədiyi şeirlərin sırasına daha biri də əlavə olunur. Öncəki təzkirələrdə isə Nəvai “*Qiblədir üzün, nigara, qaşların mehrablar // Surətin müshəf, vəli mişkin xətin erablar*” beytiylə başlayan şeiri, Aşıq Çələbi isə “*Mənəm Mənsur, digər nist*” misrasını bu məqamda söylənmiş şeir olaraq qeyd etmişdilər.

Ali yuxarıdakı beyti Nəsimi haqqındakı məşhur rəvayətin tərkib hissəsi kimi nəql edir. Həmin rəvayətin sadələşdirilmiş şəkli belədir: Deyirlər ki, qətlinə fərman verən o əsrdə şeyxülislam olan biri olmuşdur. O ifrata vararaq elan edir ki, Nəsiminin özü və qanı murdardır, hər hansı üzvə bir qətrə qan toxunsa, o üzv kəsilməlidir. Əllərini yelləyərək danışdığı üçün Seyidin bir qətrə qanı müftinin barmağına sıçrayır. Orada olan sufilərin öndə gələnlərindən biri: “Fitvanıza görə sizin barmağınızı kəsmək lazımdır”, - deyir. Müfti isə: “Mən misal üçün demişdim. Şəriətə görə nə isə edilməsi lazım deyil”, - deyə cavab verir. Edam meydanında bu halı görən Seyid bədahətən bu beyti söyləyib, müftinin öz hökmündən qaçdığına işarət edir...⁷³

Göründüyü kimi, XX əsr Azərbaycan nəsimişünaslığında ən çox istinad edilən bu rəvayətin yazıya alındığı ilk qaynaq ki-

⁷¹ S.Şıxıyeva. “Ağrımaz” rədifli qəzəl Nəsiminindirmi? // *Ana sözü*, 1996, №1, s. 32-35.

⁷² Gelibolulu Mustafa Ali. *Künhü'l-Ahbar'ın Tezkire Kısımı*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1994, s. 121.

⁷³ Bax: Yenə orada, s. 121.

mi də Alinin təzkirəsi maraqlı doğurur və bu mənbədə şeirin yalnız bir beytinin ifadəsi onun bu təzkirəçinin dövründə tək beyt şəklində söyləndiyi, qəzəl şəklinə isə daha sonralar salındığı düşüncəsinə yönəlir. Bundan başqa, qəzəlin rədifini də “*Ağrımaz*” deyil, “*Ağlamaz*” şəklindədir. Görünür, bu rədifin şeirin ilk variantı olmuş, sonralar “*Ağrımaz*” şəklini almışdır.⁷⁴

Bunu da qeyd etməliyik ki, həm Lətifi, həm də Ali sanki Nəsimini hürufilikdən qorumağa çalışırlar. Hər iki müəllif hürufiliyə mənfi münasibətlərini açıq ifadə etdikləri halda, Nəsimini həmin təriqətlə bağlı formalaşmış mənfi rəydən kənar tutmağa meyllidirlər. Nəsimidən rəğbətlə söz açan Ali hürufilik haqqında yazır: “*Anların hüruf etibar etdikləri sunufi-nurani zürufi-zahirinə həml edüb hər hərfün şəbihini lövhi-bəşərəyi-insaniyyədə bulmuş zumi-fasidincə əhkami-şəriyyəyə mədar olan Mushəfi-şərifini ol yüzdən təbirü təmsil etməklə zəlalətə düşmüş*”.⁷⁵ Görünür, buna görə Lətifi kimi Ali də “*Mənaqibül-vəsilin*”ə istinadən Nəsiminin

⁷⁴ R.Rza bu rədifin fərqliliyi barədə yazır: “*Bu qəzəl on dörd misradır. (Bir variantı da 16 misradır), həm də onun rədifini “Ağlamaz” yox, Ağrımaz’dır...*” (R.Rza. Cahana sığmayan şairin qərib məzarı // *İmadəddin Nəsimi (məqalələr məcmuəsi)*. Bakı, 1973, s. 35) Daha sonra görkəmli şair yazır: “*Nəsimi yaradıcılığına az-çox bələd olanlar təsdiq edirlər ki, onun kimi məğrur ruhlu bir şair düşmənin qabağında nə özünə miskin deyə bilər, nə də ağlamadığı ilə fəxr edə bilərdi. O özünü gerçək aşiq – həqiqi aşiq adlandırır. Onun dünyəvi və mənəvi ideallarına həsr edilmiş şeirləri buna inkar edilməz bir əsas verir. Nəsimi öz sevgilisinə qul ola bilərdi. Lakin bu mərd insan heç bir cəza qarşısında düşməni təslim ola bilməzdi. Nəinki təslim ola bilməzdi, özünü miskin də adlandırma bilməzdi. Və əzablara dözüb ağlamadığını da bir şöhrət kimi qələmə vermədi*”. (Yenə orada, s. 37) Elə bu sadalananlar da həmin şeirin Nəsimiyə aidiyyətini təkzib üçün əsas verir. Bu şeirin üslubi xüsusiyyətləri əsasında qəzəlin başqa bir şairə aid ola olduğu qənaətinə gəlməyə və bu barədə irəlidə bəhs olunacaqdır.

⁷⁵ Gelibolulu Mustafa Ali. *Künhü'l-Ahbar'ın Tezkire Kısımı*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1994, s. 121.

nemətullahilərdən ola biləcəyi ehtimalını vurğulayır.⁷⁶

Nəsiminin anadilli şeirinin əhəmiyyətinə münasibətdə Lətifi ilə Alinin mövqeyi kəskin fərqlənir: Lətifiyə görə, “türki şeir”lə Rumda ilk şöhrət tapan Nəsimidir.⁷⁷ Aliyə görə isə, “türki şerə şöhrət verən Seyyidi-məzburdur”.⁷⁸

Ali də Lətifi kimi Nəsiminin İslam Şərqinin daha iki dilində yazıb-yaratdığına diqqəti çəkir: “Ərəbivü farisi əşarı dəxi məv-furdur. Hətta mürəttəb farisi divanını bu həqir gördüm. Tövhid və nə-ti-şərif-i-nəbəviyyədə əla qəzəllərini gözədən keçürdüm”.⁷⁹

Bu qeydlər içərisində maraq doğuran məqamlardan biri təzkiyənin Nəsiminin ərəbcə şeirinin çoxluğunu bildirməsidir. Ali Lətifi kimi şairin ərəbcə divan bağladığını yazmasa da, onun ərəbcə ədəbi mirasının çoxluğunu nəzərə çatdırır və daha sonra şairin farsca mürəttəb divanını gördüyünü qeyd edir. Bu iki qeyd müəllifin Nəsiminin farsca divanını şəxsən görüb oxuduğu, amma şairin ərəb dilindəki mirası barədə digərlərinin söylədiyinə istinad etməsi təsəvvürünü yaradır.

Nəsimi haqqında maraq doğuran mülahizələrə Əli Əmiri Əfəndinin (XIX) təzkiyəsində də rast gəlirik. O, Xəlili ilə Nəsiminin dilini müqayisə edərkən yazır ki, Aşıq Çələbinin “Məşairü-ş-şüəra”sında “Lətifiyə müxalifətlə Seyid Nəsimini “Amidi” olaraq iradə etməsinə və Seyid Nəsiminin divanı-əşarındakı bəzi təbirati-qədimədə şiveyi-əlfazi-şəhrə müvafiq olmasına nəzərən” Xəlilini “sahibitərcümeyi-şəhrimizin şüarayı-qədiməsi miyanında Nəsimi ilə bəradəri

⁷⁶ Gelibolulu Mustafa Ali. *Kühü'l-Ahbar'ın Tezkire Kısım*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1994, s. 122.

⁷⁷ Latîfi. *Tezkiretül-Ş-Şü'ara ve Tabsiratü'n-Nuzama* (İnceleme-Metin). Hazırlayan: Ridvan Canım, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, Ankara, 2000, s. 524.

⁷⁸ Gelibolulu Mustafa Ali. *Kühü'l-Ahbar'ın Tezkire Kısım*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1994, s. 122.

⁷⁹ Yenə orada, s. 122.

Xəndandan sonra tədəd etməkliyiniz lazım gəlir".⁸⁰ Təzkiyəçinin Nəsimi, Şah Xəndan və Xəlilini diyərbəkirlil sayması tarixi gerçəkliyi əks etdirməsə də, onların dil baxımından eyni bir coğrafi sahənin təmsilçisi olması barədə düşüncələrinin elmi dəyəri vardır.

Şəmsəddin Sami (1850-1904) "Qamusül-əlam"⁸¹ adlı lüğətində İmadəddin Nəsiminin ədəbi mövqeyini müəyyənləşdirərəkən sözə onun "məşahir-i-şüəra" və "əhli-təsəvvüf"dən olan bir şəxsiyyət kimi təqdimi ilə başlayır. Onun "farsi və türki" divanı olduğunu bildirən müəllif şairin farsca və türkcə divanlarının hər birindən örnək olaraq bir beyt verməklə kifayətlənir. "Qamusül-əlam"da diqqəti cəlb edən başqa bir cəhət müəllifin Nəsimi təxəllüslü iki başqa şair barədəki qeydidir. Biri nişapurlu, digəri isə heratlı olan bu şairlərin yaradıcılığı barədə çox qısa və yığcam məlumat verilərək, hər iki şairin əsərlərindən yalnız bir beyt örnək kimi göstərilir. Müəllifin "xütuti-mətnuə təhririylə sənəti-təhzib və sairədə məharət sahibi" olmasını, başqa sözlə, xəttatlıqda məşhurluğunu bildirdiyi bu nişapurlu Nəsimi barədəki məlumatın XV əsr Teymuri müəlliflərindən olan Dövlətşah Səmərqəndinin "Təzkireyi-Dövlətşah"ından alındığını ehtimal edirik. Təzkiyəçi bu əsərində Cəlal Təbib Şirazin "Dastan-e Qol-o Nouruz" (yazılma tarixi: h. 734 / m. 1333-1334) əsərinin şöhrəti barədə söz açarkən Nəsimi Nişapurinin xəttatlıq məharətinə heyranlığını da ifadə edir:

"چنین گویند که مولانا نسیمی نیشابوری در یک ماه بیست نسخه گل و نوروز

نوشته از قدرت او بر کتابت تعجب است".⁸²

(*Belə deyirlər ki, Mövlana Nəsimi Nişaburi bir ayda "Qül və Növrüz"ün iyirmi nüsxəsini yazmışdır. Onun yazı yazmaqdağı qüdü*

⁸⁰ <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/58689,ali-emiri-efendi--tezkire-i-suara-yi-amidpdf.pdf?0>, s. 237.

⁸¹ شمس الدین سامی. قاموس الاعلام. استانبول، آلتنجی جلد، استانبول، 1304 ه.ق.، ص. 4576.

⁸² دولتشاه سمرقندی. تذکره الشعراء. تصحیح: فاطمه علاقه، پژوهشگاه علوم انسانی، ب.ت.، ص. 298.

rəti heyratamızdır).

Haqqında söz açılan nişapurlu Nəsiminin kimliyi, onun İmadəddin Nəsimidən öncə və ya sonra yaşaması dəqiq məlum deyildir. Amma bu şair-xəttatın Nəsimiyə rəğbətində görə bu təxəllüsü almasının mümkünlüyünü ehtimal edirik. Belə ki, Türkiyənin tanınmış tədqiqatçılarından Mehmet Kaplanın hü-rufilik və xəttatlıq barədəki mülahizələri bu məsələyə dolayısı ilə işıq salır. Hərfe inamdan söz açan müəllif yazır: “...*mədəniyyət tarixi baxımından bu inanclar önəmlidir... Onların hərflərə verdikləri bu dərin və müqəddəs mənə bəlkə qədim sənətimizin önəmli bir qolu olan xətt sənətinə də işıq tutur*”.⁸³ M.Kaplana görə, hərfi ilahiləşdirmə və Şərqdə xüsusi sənət növünə çevrilmiş xəttatlıq arasında bir bağlılıq vardır.

Haqqında bəhs etdiyimiz xəttat Nəsiminin yaşadığı illəri müəyyənləşdirmək, onun zaman etibarilə İmadəddin Nəsimidən əvvəl, yaxud sonra yaşamasını dəqiq söyləmək hələlik mümkün deyildir. Amma az sayda məlum faktlar müəyyən bir təsəvvür formalaşdırma bilər. Belə ki, Dövlətşahın ondan bəhs edərkən “*rəvayət edirlər*” deməsi xəttatın bu təzkirənin qələmə alındığı 1487-ci ildə həyatda olmadığını göstərir. Beləliklə də, onun 1333-1334-cü illərdə qələmə alınmış əsərin üzünü köçürməsi ilə şöhrət qazanması və yazılma tarixi 1487-ci il olan əsərdə isə haqqında keçmiş zamanda söz açılması həmin şəxsin yaşadığı zaman kəsiyini təxminə də olsa müəyyən etməyə əsas verir.

Şəmsəddin Saminin qaynağını açıqlamadığı ikinci Nəsimi təxəllüslü və heratlı olduğu bildirilən şəxs barədəki məlumatı da Dövlətşahın təzkirəsindən aldığını, lakin onu interpretasiya etdiyini düşünürük. Belə ki, bu təzkirəçi, öncə də qeyd etdiyi-

⁸³ M.Kaplan. *Dinle Neyden // Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar*. 1 c., İstanbul: Dergâh Yayınları, 1976, s. 116.

miz kimi, əsərində Şahrux dövrü şairlərindən olub divanı dünyanın hər yerində tanınan Mövlana Nəsimi adlı bir şairdən sözü açmışdır. Zənnimizcə, həmin Nəsiminin divan sahibi olması və paytaxtı Herat olan Teymuri imperiyasının hökmdarı Şahruxun müasiri olması Ş.Samini heratlı Nəsimi düşüncəsinə yönəlmişdir. Müəllifin: *“İkincisi heratlı olub mürəttəb divanı vardır”*, - deməsi də ilk qaynağın Dövlətşahın təzkirəsi ola biləcəyi ehtimalını artırır. Amma Ş.Saminin bu şairin irsindən verdiyi yeganə farsca beytə İmadəddin Nəsiminin farsca divanında rast gəlmədik.

XIX əsrin məşhur təzkirəçilərindən olan Rzaquluxan Hidayət (1800-1871) şairin həyatı ilə bağlı özünəqədərki bəzi yanlışları (onun Şirazda doğulub orada vəfat etməsi, ölüm tarixinin h. 837/ m. 1433/1434-ci il olması və s.) təkrar etsə də, şairin ədəbi mirası barədə verdiyi məlumat maraqlıdır. Belə ki, o, *“Riyazül-arifin”*⁸⁴ adlı təzkirəsində Nəsiminin divanının 3000 beytdən ibarət olduğunu göstərir. Əslində bu say şairin ədəbi irsinin yalnız bir qismini əhatə etsə də, təzkirəçinin Nəsimi poetik irsi ilə birbaşa tanışlığı, onun divanının bu həcmdə olan əlyazma mətnindən istifadə etməsi barədə müəyyən təsəvvür yaradır. Şairin irfani görüşlərini aydın ifadə edən qəzəl və rübailərindən nisbətən çox nümunə verən Rzaquluxan Hidayətin Nəsiminin digər təzkirələrdə verilən məlum beytlərə deyil, zövqlə seçilmiş fərqli beyt və şeirlərə müraciət etməsi də onun şairin farsca divanına yaxından bələdliyini göstərir. Lakin digər farsdilli təzkirəçilər kimi R.Hidayətin də Nəsiminin yalnız farsca divanından istifadə etməsi şairin yaradıcılığı barədə yarımçıq və natamam təsəvvür yaradır.

Rzaqulu xanın təzkirəsini dəyərli edən daha bir cəhət isə onun Nəsimidən üç yerdə – şairin mürşidi Fəzlullah, özü və nə-

⁸⁴ امير رضا قلی خان هدايت. رياض العارفين. تهران: انتشارات ارمغان، 1305 هـ، ص. 236-235.

hayət, müridi saydığı Həkim Təbəsi bölmələrində söz açmasıdır. İndiyədək nəsimişünaslıqda diqqət yetirilməmiş bu sələf-xələflik münasibəti xüsusi tədqiqata möhtacdır. Çünki Həkim Təbəsi barədə daha öncə söz açan XV əsr müəlliflərindən Əmir Kəmaləddin Hüseyn Qazurqahi, R.Hidayətdən fərqli olaraq, bu şairin Seyid İmadəddin Nəsiminin müridlərindən olmasını bir-başaya deyil, dolayısı ilə söyləyir. Belə ki, bu təzkirəçinin:

⁸⁵“متعرض نفحات نسيم، امير سيد حكيمى” (“*Əmir Seyid Həkim – Nəsiminin nəfəsində məruz qalan*”) ifadəsi Nəsimi barəsində söylədikləri ilə üst-üstə düşür: ⁸⁶“مستنشق نسيمات نفحات نعيمى امير سيد نسيمى” (“*Nəsiminin nəfəsindən gələn nəsimləri qoxulayan Əmir Seyid Nəsimi...*”⁸⁷)

Ümumiyyətlə, öncə də qeyd etdiyimiz kimi, XIX əsrdə Nəsimidən bəhs edən təzkirələr sayca çoxluq təşkil etsə də, bu əsərlərdə verilən məlumatların çoxu, demək olar ki, ya öncəki əsərlərdə yazılan, ya da əsərin müəllifinin çağdaşları tərəfindən söylənilən fikirlərin təkrarıdır.

Qeyd etməliyik ki, İmadəddin Nəsimi barədə məlumatlara yalnız təzkirələrdə deyil, fəlsəfi əsərlərdə də təsadüf edilir. Belə əsərlərdən biri də sırf ismaili əsəri olan “*Üsuli-ədab*”dır. Müəllifi bəlli olmayan bu əsərdə yalnız özünə qapanıb qalan, mənəvi təkamül yolu ilə ilahiyə qovuşan dərvişlərin adları arasında Nəsiminin də adı çəkilir. Müəllif bu şairi hər yerdə gözəllikdən, yəni Hüsni-mütləqin təcəllasından başqa bir şey görməyən şəxsiyyət kimi səciyyələndirmiş, ondan “*şah Nəsimi*” deyər ehtiramla danışıq və ilahi cəzbə anlarını vəsf edən şeirlərdən bir örnək vermişdir:

در هر چه نظر اندازند بجز زيبا و زشت نيبنند چنانچه شاه نسيمي دارد،

بيت:

⁸⁵ امير كمال الدين حسين گازرگاہى. *مجالس العشاق (تذکره عرفا)*. به اهتمام غلامرضا طباطبائی مجد، تهران: انتشارات زرین، 1375، ص. 236.

⁸⁶ Yenə orada, s. 231.

⁸⁷ M.Quluzadə. *Böyük ideallar şairi*. Bakı: Gənclik, 1973, s. 23.

تا بسر سی و سه خط رخت پی برده ام
شش جهت چندان که می بینم همه روی خداست".⁸⁸

(Hər nəyə nəzər salsalar, gözəllik və çirkinlikdən başqa bir şey görmürlər, Şah Nəsimidə olduğu kimi. Beyt:

Sənin üzünün otuz üç xəttinin sirrini anladığıda

Gördüyüm qədərə altı cəhət tamamilə Allahın surətidir).

Türk dünyasının böyük şairi Nəsiminin ədəbi düşüncəyə çoxyönlü təsiri hələ sağlığında başlanmışdı. Bu təsirlənmələrin ən qabarıq göstəriciləri isə nəzirələrdir. Çünki nəzirələr şairin ədəbi mövqeyi və poetik təsirini aşkarlamağa, eləcə də onun irsini düzgün müəyyənləşdirməyə şərait yaradır.⁸⁹ Qeyd etməli-yik ki, Nəsiminin ideya və yaradıcılıq istiqamətlərinin sonrakı yüzilliklərdə yaşama qüdrəti və səviyyəsini üzə çıxarmağa yardımçı olan nəzirələr kimi şairin adı çəkilən şeir örnəkləri də xüsusi əhəmiyyətə malikdir və bu bədii qaynaqlar şairin yaradıcılığı, məhkəməsi və edamının səbəbləri ilə bağlı bir sıra formalaşmış təsəvvürləri aydınlaşdırmağa imkan verir. Buna örnək olaraq, Nəsiminin müasiri və müridi olan Rəfiinin "Gəncnamə" və "Bəşarətnamə"sində, başqa bir anonim müəllifin isə məlum tək beytində Nəsiminin adını çəkməsi, ondan həqiqətin yol göstərəni kimi söz açmasını göstərə bilərik. Nəsimidən bəhs olunduğuna görə araşdırıcıların təkrar-təkrar diqqət mərkəzinə çəkdiyi Rəfiinin aşağıdakı beytləri, az da olsa, bioqrafik məlumatları ehtiva etməsi baxımından xüsusi əhəmiyyətə malikdir:

⁸⁸ А.Е.Бертельс. *Пять философских трактатов на тему «Афак ва анфус»*. Москва: Наука, 1970, с. 346.

⁸⁹ Bu barədə ətraflı məlumat üçün bax: S.Şıxıyeva. Seyid İmadəddin Nəsimi (oçerk) // *Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi*, altı cildə, III c., Bakı: Elm, 2009, s. 243-251; Yenə onun: Hürufi şairin xəlvəti xələfi: Nəsimi və Gülşəni // *Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının Xəbərləri* (humanitar elmlər seriyası), 2016, №1, s. 15-23; Yenə onun: Niyazi Misrinin "Divani-ilahiyyat"ında hürufiliklə səsleşmələr // *Şərq filologiyası məsələləri*, Bakı, 2010, s. 375-424 və s.

*Bulduq çü nəsimini nəimin,
Oldu bizə rəhməti rəhimin.⁹⁰*

*Nəsimi – rəhməti-Fəzli-xuda,
Ol İmadəddin – sirri-Murtəza.⁹¹*

Anonim müəllifin beytində Nəsimi ilə xəyali dialoq qurulması da maraqlıdır:

*Sirri-səlxindən Nəsimiyə sual etdim, dedi:
Rəhnəvərdi-Kəbeyi-eşqiz, budur ehramımız.⁹²*

Beytdə şairin yaradıcılığının başlıca qayəsi və bu qayəyə – ilahi vüsala yetişmək üçün eşq Kəbəsinin yolçusu olması öz inikasını tapmışdır. Nəsimi yaradıcılığında bu, aşağıdakı kimi ifadə edilmişdir:

⁹⁰ رفيعی. گنجنامہ || دیوان نسیمی، استانبول، 1260، ص. 13.
⁹¹ رفيعی. بشارتنامہ. کتابخانہ و موزہ ملی ملک استان قدس رضوی، شماره 4598، و. 28.

Maraqlıdır ki, Nəsimi Lətifinin təzkiyəsində “sirri-Mənsur” (“sirri-həzrəti-Şeyx Mənsur” (Latifi. *Tezkiretül-Ş-Şü’ara ve Tabsiratü’n-Nuzama (İnceleme-Metin)*. Hazırlayan: Yrd. Doç. Dr. Ridvan Canım, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2000, s. 525), onun ardıcılardan Usuli çağdaşları tərəfindən “sirri-Nəsimi” (A.Gölpınarlı *Nesimi-Usuli-Ruhi. Hayatı, Sanatı, Şiirleri*. İstanbul: Varlık Yayınevi, 1953, s. 14-15) adlandırılmışdır. Göründüyü kimi, Rəfiyə görə, Nəsimi hz. Əlinin, Lətifiyə görə isə, Həllac Mənsurun ruhunun daşıyıcısıdır. Şair özü isə özünü “sirri-İbrahimü Haşim” adlandırır:

*Çün Nəsimi sirri İbrahimü Haşimdir bu gün,
Çün həqqə vəsil olubdur, cismü canı qandırır?*

(İmadəddin Nəsimi. *Seçilmiş əsərləri*. Tərtib edən: H.Araslı, Bakı: Azərneşr, 1973, s. 477).

⁹² A.Gölpınarlı. *Nesimi-Usuli-Ruhi: Hayatı, Sanatı, Şiirleri*. İstanbul: Varlık Yayınları, 1953, s. 6.

*Çün bana eşqin təriqidir sirati-müstəqim,
Doğrudur Haqdən təriqim, neylər ağyar anda var?*⁹³

Bu cəhəti xüsusi vurğulamaq lazım gəlir ki, Nəsiminin şeirini istər ideya, istərsə də üslub baxımından izləyənlər içərisində Türkiyə şairləri çoxluq təşkil edir. Şairin sağlığında başlayan bu əlaqə onun vəfatından sonra sözünün qoruduğu cazibə gücü ilə günümüzədək gəlib çatmışdır. Onun Nizaminin “Xosrov və Şirin” əsərini türkcəyə çevirən və ayrıca bir divan sahibi olan Şeyxi ilə tanışlığı barədə ilk olaraq Lətifi söz açmışdır.⁹⁴ XX əsr araşdırmalarında Nəsiminin digər görkəmli şair Əhmədi-Dai ilə şəxsən tanış ola biləcəyi ehtimalı da irəli sürülmüşdür. Tanınmış tədqiqatçı İ.Hikmət yazır: “...Osmanlı şairlərindən Nəsiminin müasiri Əhmədi-Dainin də Nəsimi ilə görüşmüş olması, heç olmazsa, əsərlərini görmüş olması çox mümkündür”.⁹⁵ Bu görüşün mümkünlüyü fikrini irəli sürən araşdırıcı yalnız bu iki şairin çağdaş olması faktından çıxış edir. Ümumiyyətlə, bu istiqamətdə aparılacaq araşdırmalar Nəsiminin ədəbi əlaqələrini, sözünün təsir etmə və təsirlənmə səviyyəsini aydınlaşdırmağa yardım edə bilər.

Yalnız türk şeirində deyil, həmçinin dünya ədəbiyyatında özünəməxsus yeri olan Cəlaləddin Rumi və onun xələfi olan Yunus Əmrə ilə yaradıcılıq telləri ilə bağlanan və bu iki böyük şairə nəzirələr yazan Nəsiminin Türkiyədə ədəbi məktəbinin çox sayda ardıcılı olmuş, ulu sənətkar türk ədəbiyyatına yüzillər boyu nüfuz etmişdir. Divan şeiri nümayəndələri ilə yanaşı,

⁹³ Emadəddin Nəsimi. *İrəliləri*. Elmi-tənqidi mətnik tərtibəti və məqəmə: Cəhəngir Qərman Aof, 1973, s. 86.

⁹⁴ Latifi. *Tezkiretül-Ş-Şü'ara ve Tabsiratü'n-Nuzama (İnceleme-Metin)*. Hazırlayan: Yrd. Doç. Dr. Ridvan Canım, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2000, s. 337.

⁹⁵ Asməil Həkimət. *Əzərbaycan ədəbiyyatı tarixi*. 191. s. 1928, bəki, cildə, bərinji cildə, 1928, s. 191.

hürufiliklə bağlı olan bəktəşilik, gülşənilik, qızılbaşlıq və başqa təriqətlərin şairləri də Nəsimi təsirilə yazıb yaratmışlar. Bu sələf-xələflik münasibəti özünü bir neçə yöndə göstərmişdir. Nəsimi yaradıcılığı türk divan ədəbiyyatını yalnız forma baxımından deyil, eləcə də ideya baxımından da dolğunlaşdırmışdır. Təkcə islamdan deyil, islamaqədərki dini və məzhəbi görüşlərdən də bəhrələnərək, güclü bir təriqət kimi meydana çıxan hürufilik daha çox türk dünyasında uğur qazanmışdı. Bu uğur isə yüksək bədiiliklə yazılmış təbliği-didaktik xarakterli şeirləri ilə hürufiliyi yayan Nəsiminin söz sənəti ilə mümkün olmuşdu. Nəsimi irsinin varisləri içərisində hürufilik və bəktəşiliklə əlaqəli şairlər bu ulu söz ustasının ideyalarını yaşatmaq və yaymaq baxımından fərqlənirlər. Bu bağlılıq özünü yalnız məzmun uyurlığında deyil, həm də forma oxşarlığında göstərir.

Qısa ekskurs xarakterli bu xatırlamalardan məqsədimiz Nəsiminin təkcə təzkirə ənənəsində – qısa bioqrafik məlumatlarla hafizələrdə iz qoymadığını, eyni zamanda onun şəxsiyyətinə marağın fəlsəfi və bədii qaynaqlarda da davam etdiyini nəzərə çatdırmaq idi.

Qeyd etməliyik ki, Nəsiminin adını xatırladan, ona ən ali statusları aid edən şairlər çox olsa da, *“Sirri-Nəsimi”* adlandırılan Üsuli (XVI) və ustadının adını təxəllüsündə yaşadan Qul Nəsimi (XVII) ulu sənətkara daha çox bağlılıqları ilə seçilir. Nəsimi-Üsuli-Ruhi əlaqələrindən Ə.Gölpınarlı, Seyid Nəsimi ilə Qul Nəsiminin sələf-xələflik münasibətlərindən isə C.Öztelli geniş bəhs etdiklərindən burada diqqətdən kənar qalan cəhətlərə yer ayrılacaqdır. Nəsimi və Üsuli arasında hürufilik ideyalarını ifadə baxımından yaxınlıq görən Ə.Gölpınarlı onun nə səbəbə müasirləri tərəfindən *“sirri-Nəsimi”* adlandırıldığını açıqlaya bilmir.⁹⁶ Üsulinin bu adı almasının səbəbini aydınlaşdırmağa

⁹⁶ A.Gölpınarlı. *Nəsimi-Usuli-Ruhi: Hayatı, Sanatı, Şiirleri*. İstanbul: Varlık Ya-

yardım edən təxmis isə həm də "Var" rədifli qəzəlin müəllifini dəqiqləşdirməyə şərait yaradır. C.Öztellinin Qul Nəsimi (XVII) adına qeyd etdiyi bu qəzələ Üsulinin (XVI) təxmis yazması araşdırıcının mülahizəsini təkzib üçün əsas verir. Bundan başqa, Nəsiminin əsərlərinin üçcildliyində "Əlavələr"⁹⁷ başlığı altında verilən həmin qəzəli Üsulinin təxmis şübhəli əsərlər sırasından da çıxarır.

Üsulinin bu təxmis hər iki şairin əqidə yaxınlığını göstər-məklə yanaşı, Nəsimi beytlərindəki fikirlərin açıqlanması baxı-mundan da maraq doğurur. Çağdaşları tərəfindən "Sirri-Nəsimi" adını haqlı daşıyan Üsuli artırdığı misralarla Nəsiminin bir beytdə yığcam söylədiyi fikirləri açır. Nəsimi yazır:

*Hər nə var, adəmdə var, adəmdən istə sən Həqqi,
Olma iblisi-şəqi, adəmdə sirrullah var.*

Üsuli əlavəsi:

*Rubəru görmək dilərsən, gör o nuri-mütləqi,
Bilmək istərsən əgər aləmdə sirri-mütləqi,
Səcdəyə gəl, vəchi-adəmdən kəlamullah oxu.*⁹⁸

Sonuncu misradakı "vəchi-adəm" ifadəsi Nəsimi beytinin açılmasına yönəlmişdir və beləliklə də, şairin: "hər nə var adəmdə var..." deyərkən insan üzünü nəzərdə tutduğu aydınlaşır. Üsuli son misra ilə eyham yaradaraq, Nəsimi sözlünə Haqdan gələn kəlam kimi arxalanır, eləcə də dolayısı ilə insan üzündə Allah

yınları, 1953, s. 14-15.

⁹⁷ عمادالدين نسيمي. اثرلری. علمی-تنقیدی متنیک تریبیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، اوچینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 529.

⁹⁸ A.Gölpınarlı. *Nesimi-Usuli-Ruhi: Hayatı, Sanatı, Şiirleri*. İstanbul: Varlık Yayınları, 1953, s. 37.

sözünün yazıldığınyı söyləyir. Təxmisin bütün bəndlərində fikrin bu şəkildə açıqlanması Üsulinin “*Sirri-Nəsimi*” adlandırılması səbəbini aydınlaşdırır.

Görüşlərində bəktəşiliklə hürufiliyi qovuşduran Qul Nəsimi Seyid Nəsiminin həyatı və edamı ilə bağlı bir sıra mənqəbəvi rəvayət və əfsanələri nəzmə çəkərək yaşatmışdır. Təlim xarakterli bu şeir parçalarında Nəsiminin edamı səhnəsindən bəhs edən mənqəbəvi rəvayətlərin⁹⁹ poetik inikası vardır:

*Soydular puştumu, qayıb oldum ol zaman,
Kimsələr bu rəsmi bilməz, Haqq ilə sirdar idim.*¹⁰⁰

Nəsimi ilə bağlı xatırlatmalara həm divan, həm də təriqət şeirində tez-tez rast gəlinir.¹⁰¹ Hürufiliklə əlaqəli şairlərdən olan Mühyiddin Abdal (XVI) Nəsiminin adını çəkdiyi bir dördlükdə – bənddə şairin edamının səbəbini aşağıdakı kimi yozur:

*Mühyiddin əbavü şalda,
Nəsimiynən uşbu yolda.
İki bayram nədir yolda?
Yeksər derisəm, yüzildim.*¹⁰²

Haqqında söz açılan “*iki bayram*” ifadəsi mahiyyətə yaxın olan “*eydi-əkbar*” və “*eydi-əşğər*” kimi iki müqəddəs islam dini bayramını yada salır. Göründüyü kimi, şairin faciəli aqibəti

⁹⁹ A.Gölpınarlı. *Nəsimi-Usuli-Ruhi: Həyatı, Sənəti, Şiirləri*. İstanbul: Varlık Yayınları, 1953, s. 6.

¹⁰⁰ C.Öztelli. *Onyedinci Yüzyıl Tekke Şairi Kul Nəsimi*. Ankara: Türk Etnografya, Folklor ve Turizm Derneği Yayını, 1969, s. 65.

¹⁰¹ Bu barədə ətraflı məlumat üçün bax: S.Şıxıyeva. Poetik və irfani təxəyyül işığında Nəsimi şəxsiyyətinə baxış şəkilləri // *İpək yolu*, №2, 2019, s. 5-24.

¹⁰² بسیم آتالای. بکتا شیلک و ادبیاتی. استانبول: مطبعه عامره، 1340، ص. 41.

onun, ümumiyyətlə, ikiliyi inkar edərək, vəhdəti təbliğ və tərənnüm etməsi ilə əlaqələndirilir. Mühyiddin Abdalın şeirinin ilk misrası Nəsiminin aşağıdakı beytləri ilə səsləşir:

*Ey Nəsimi, geymə atlas, sidq ilə gey şal sən,
Vəsleyi-dərviş budu, asudə hal ondan çıxar.*¹⁰³

*Buldu Nəsimi çün səni, keçdi qamudan, ey sənəm,
Qodi hərirü atlası, girdi əbavü şalinə.*¹⁰⁴

XVI əsrin təriqət şairlərindən Pir Sultan isə Nəsimi təxəllüsünün rəmzini özündə gizləyən, daha doğrusu, aşkarlayan aşağıdakı nəfəsində yazır:

*Münkirin qadası həqdən kəsildi,
Nəsimi bozuldu, Mənsur açıldı,
Dünya yetmiş kərə doldu, əksildi,
Dolduran Əlidir, əsən Əlidir.*¹⁰⁵

Nəsimi təxəllüsü “səhər mehi” ifadəsinin təsəvvüfi düşüncəyə uyğun rəmzləşməsindən yaranmışdır. “Məcalisül-üş-şaq”da bu, artıq təkrar-təkrar xatırladığımız kimi, öz ifadəsini bu şəkildə tapmışdır: “Nəsiminin nəfəsindən gələn nəsim”. Şairin davamçılarından olan Rəfii də mürşidinin adını aşağıdakı şəkildə mənalandırır:

*İrməsəydi Həq nəimindən nəsim,
Bizə yol göstərmiyəydi ol kərim.*¹⁰⁶

¹⁰³ İmadəddin Nəsimi. *İraq divanı*. Bakı: Yazıçı, 1987, s. 65.

¹⁰⁴ عمادالدين نسيمي. اثرلری. علمی-تنقیدی متنیق تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، ایکینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 139.

¹⁰⁵ بسیم آتالای. بکناشلیک و ادبیاتی. استانبول: مطبعه عامره، 1340، ص. 62.

Pir Sultan isə yuxarıdakı şeirində hz. Əlini həm qeyb aləmi, həm də kainatla əlaqələndirmişdir və bu, küləyin məcazlaşdırılması vasitəsilə fəlsəfi-bədii inikasını tapmışdır: *“Badi-səba kibi əsən Əlidir”*. Buna görə də, Nəsimi və Həllac Mənsura aid anlayışlar da küləklə bağlı ifadələr içərisindən seçilmişdir: *“bozuldu”, “açıldı”*.

Nəsimi yaradıcılığı türk divan və təriqət şeirlərinə formaça təsir göstərməklə yanaşı, hürufi olmayan şairlər üçün də örnək olmuşdur. Onun irfani görüşlərinin təsirinin bəktəşilik ədəbiyyatı nümayəndələrindən Qoyunoğlunun (XVII) şeirində də görüldüyünü buna örnək olaraq göstərə bilərik:

*Qoyunoğlu, Qurana bax,
Mənsur ipin boyuna tax,
Nəsimi oldu Haqla Haq,
Yüzdikləri dərisidir.*¹⁰⁷

Göründüyü kimi, Nəsimi şeirində dönə-dönə bədii-fəlsəfi inikasını tapan ruhi-cüzün ruhi-küllə qovuşması ideyası şairin özü ilə bağlı ifadə edilmişdir: *“Nəsimi oldu Haqla Haq”*. Qeyd etməliyik ki, Azərbaycan xətaişünaslığında yanlış olaraq, Xətai-nin adı ilə bağlanan bu dördlük¹⁰⁸ Qoyunoğlu gəraylisinin möhürbəndidir.

Seyid İmadəddin Nəsiminin Teymurilər dövründə cığatay ədəbiyyatına təsiri, onun bu şeirdə mövqeyi bir sıra tədqiqatçılar tərəfindən ümumi şəkildə dəyərləndiyindən bu əlaqəni ayrıca araşdırdıq. Məlum oldu ki, Teymuri dövründə yalnız

¹⁰⁶ رفعی. بشارتنامه. کتابخانه و موزه ملی ملک استان قدس رضوی، شماره 4598، و. 28.

¹⁰⁷ A.Özkırmılı. *Alevilik-Bektəşilik ve Edebiyatı*. İstanbul: Cem Yayınevi, 1985, s. 327.

¹⁰⁸ Ə.Məmmədov. *Nəsimi və Şah İsmayıl Xətai // İmadəddin Nəsimi (məqalələr məcmuəsi)*, Bakı: Elm, 1973, s. 186.

təzkiyələrdə (Dövlətşah Səmərqəndi, Əlişir Nəvai, Əmir Kəmələddin Hüseyn Qazurqahi və s.) deyil, divan şeirində də Nəsimi bir şair və sufi kimi rəğbətlə xatırlanmışdır.¹⁰⁹

1.2. Nəsiminin Azərbaycan elmi mühitində dəyərləndirilməsi (sovet dövrü)

Seyid İmadəddin Nəsimi nəzəri əsasları yüzillər boyu öyrənilən və təkmilləşdirilən ərəb və fars poetikası tələblərini ödəyən və ana dilinin təbiətinə uyğun yüksək bədii səviyyəli lirik-fəlsəfi əsərlər yaratdığı üçün Azərbaycan şeir tarixində ən ali məqamlardan birinin sahibidir. Buna görə də XX əsrdə onun çoxcəhətli yaradıcılığının problemləri ətrafında ədəbiyyat, dil, ilahiyyat, fəlsəfə, tarix və s. sahələrin alimləri fəaliyyət göstərmiş və nəsimişünaslığı elmi mülahizələrlə zənginləşdirmişlər.

Burada vurğulanması gərəкли olan bir məqama da diqqətli cəlb etmək istərdik: Nəsimi ədəbi irsinin elmi baxımdan öyrənilməsinə Avropada XIX əsrdən başlanılsa da, Azərbaycanda bu sahədə tədqiqatlar aparılmasına XX əsrin 20-ci illərinin əvvəllərindən başlanılmışdır.

Yusif Vəzir Çəmənzəminli *“Azərbaycan ədəbiyyatına bir nəzər”* (1921)¹¹⁰ adlı əsərində Nəsiminin hicri VII əsrin ortalarında yaşaması, milliyyəti, etiqadı barədə yığcam məlumat verir, hü-rufiliyi Quran ayələrini və hədisləri hərflərlə şərh etmə kimi düzgün dəyərləndirir. Onun Nəsimi lirikasının əsasında *“Cavidannamə”*-nin fəlsəfi ideyalarının durması mülahizəsi bu gün də öz niyyətini saxlayır. *“Cavidannamə”*dən Allahın kəlmeyi-qədim

¹⁰⁹ Bu barədə ətraflı məlumat üçün bax: С.Шихиева. Несими и узбекская классическая поэзия в период Тимуридов (XV-XVI вв.) // *Вестник МИЦАИ*, выпуск 13, Самарканд, 2011, s. 28-45.

¹¹⁰ Y.V.Çəmənzəminli. Azərbaycan ədəbiyyatına bir nəzər // *Azərbaycan*, 1989, №8, s. 159-160.

əşyada zühur etməsi, ismlə müsəmmanın, başqa sözlə, Allah təzahür formalarının mahiyyətə eyniyyəti və hürufilik baxımından şəhidliyin təvili ilə bağlı parçaların seçilərək, Nəsimi şeiri ilə əlaqələndirilməsi elmi və dəyərlidir. Lakin Yusif Vəzir Cəmənəmənli Nəsimini anlamaq üçün “*Cavidannamə*”nin gərəkliliyini birtərəfli nəzərə çatdırır. O yazır: “*Nəsimi səmimi bir surətdə Fəzlullaha iradə təyirmişdi və onu “Sahibi-zəman” ədd eləyir. Onun üçün Nəsiminin fəlsəfəsi Fəzlullahın fəlsəfəsi deməkdir. İstər türk, istərsə də fars divanlarında Nəsimi bu fikirlərdən ayrılmır*”.¹¹¹

Həqiqətən, Nəsimi şeirində elə məqtə beytlər vardır ki, mütəfəkkirin öz ustadı ilə eyniyyətini bildirməsi kimi nəzərə çarpır:

*Şükür qıl, ey Nəsimi, sən təvafi-Kəbədən, hər giz
Dəğilsən xali bir ləhzə ze fəzli-xaliqi-sübhan.*¹¹²

Lakin bu eyniyyət zahiridir. Çünki Nəsimi şeirində “fəzl” xüsusi ad – Fəzlullah və ümumi isim – “fəzliyyət”, “gözəllik”, “ülvilik”, “yüksəklik” mənasını verən “fəzl” kimi də işlədilmişdir. İnsanın (ruhi-mənəvi) gözəlliyi ilə “*Hüsni-mütlaq*”in (Allahın) təcəssümü olduğunu qəbul edən şair yuxarıdakı beytdə xaliqi-sübhanın gözəlliyindən – varlığından bir an belə ayrılmadığını ifadə etmişdir.

Əsərlərində başlıca olaraq, “*Cavidannamə*”yə arxalansa da, Nəsimi bəzən bu əsərdə əksini tapan fikri çevrilməyə deyil, həmin ideyanın qaynağına istinad edir. “*Cavidannamə*”də Fəzlullah Allahın əvvəlcə əqli-küllü, sonra dünyanı yaratdığını bildirir, deməli, mütəfəkkir Yaradanla əqli-küllü bir-birindən fərq-

¹¹¹ Y.V.Cəmənəmənli. Azərbaycan ədəbiyyatına bir nəzər // *Azərbaycan*, 1989, №8, s. 159.

¹¹² عمادالدين نسيمي. اثرلری. علمی-تنقیدی متنیک تریبیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، ایکینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 86.

ləndirir. Nəsimi isə hürufiliyin ideya qaynaqlarından olan ismaililikdən bu anlayışı eynilə alaraq, “*Dəryayi-mühit*” məsnəvisini yazır.

Hürufiliyin ideya qaynaqlarından olan ismaililiyə görə, əqli küllün hərəkətə gəlməsi ilə dünya yaranmışdır. Nəsimi aşağıdakı poetik parçada ismaililiklə bağlı bu dini-fəlsəfi görüşlərə təsəvvüf baxımından yozum verir:

*Dəryayi-mühit cuşə gəldi,
Kövn ilə məkan xüruşə gəldi.*

*Sirri-əzəl oldi aşikara
Arif necə eyləsün müdərə...¹¹³*

Nəsimi şeirində “*dəryayi-mühit*”, “*bəhri-mühit*”, “*ümman*” ifadələrinin Allah, bəzən isə Fəzlullahın rəmzi və “*kövn ilə məkan*”ın isə “*dünya*”nın sinonimi, mənə qarşılığı kimi işləndiyini nəzərə alsaq, yuxarıdakı poetik parçanı belə şərh etmək olar: Hürufilik təliminin yaranması ilə dünya hərəkətə gəlmişdir. Hürufiliyin yaranması ilə yaranışın ilkin sirləri aşkar olmuşdur.

Bu anlayışa ayrı-ayrı misralarda da təsadüf edilir:

Cuş qıldı əqli-küll, gəldi vücudə kainat...¹¹⁴

Bu misradakı “*əqli-küll*”, yaxud adı çəkilən məsnəvidəki “*dəryayi-mühit*”in Allahın rəmzi qarşılığı kimi verilməsi və onun “*cuşə*” – hərəkətə gəlməsi ilə kainatın yaranması ismaililik ideyalarının bədii inikasıdır. Göründüyü kimi, bu kimi beytlərdə “*əqli-küll*” ismaililikdə və Nəsimi şeirində eyni anlam da-

¹¹³ Emadəddin Nəsimi. *İrəliləri*. علمی-تنقیدی مثنویک تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 5.

¹¹⁴ Yenə orada, I c., s. 91.

şıyır.

Yusif Vəzir isə yuxarıdakı məsnəvini şairin şəxsi əhval-ruhiyyəsi ilə əlaqələndirərək, *“haləti-cəzbi”* də söylənmiş hesab edir. Bu natamam fikir Salman Mümtaz, həmçinin bir sıra türk tədqiqatçılarının əsərlərində də özünə yer almışdır. Əsərdə Nəsiminin ədəbi məktəb təşkil etməsi, Xətəinin Nəsimi təsirilə şeirlər yazması və nümunə olaraq, *“Bulmuşam”* rədifli qəzəlin verilməsi müəllifin Nəsimi yaradıcılığına yaxından bələdliyini göstərir.

1923-cü ildə *“Maarif və mədəniyyət”* jurnalının ilk nömrəsində Salman Mümtaz Azərbaycan klassik şeirinin ilk nümayəndəsi kimi Nəsiminin həyat və yaradıcılığı barədə yığcam elmi məlumat vermişdir. *“Azərbaycanın ən əski, ən möhtəşəm şairi”* kimi təqdim edilən Nəsiminin həyatı ilə bağlı gerçəkliyə uyğun rəvayətlər, onun ümumtürk şeirində tutduğu yer, şairin təxəllüsü, dili, künyəsi, türk ardıcılıqları və s. barədə dövrün elmi səviyyəsinə uyğun xülasə verilmişdir. İlk qaynaqlar əsasında Nəsimidən söz açan tədqiqatçının bu məqaləsi şair haqqında ilk ayrıca araşdırma və ilk ciddi elmi təşəbbüs olduğu üçün dəyərlidir. Ancaq əsərdə bir sıra çatışmazlıqlar da vardır. S.Mümtazın Nəsiminin təxəllüsü ilə bağlı aşağıdakı mülahizəsi etiraz doğurur: *“Seyid İmadəddin Nəsimi... Nəsimi ilə həmvəzn bəzi gizli fikirlərini rənz və ima ilə anlada bilmək üçün Nəsimi təxəllüsünü ixtiyar etmişdir”*.¹¹⁵ Bu fikrə sonrakı illərdə Nəsimi ilə bağlı bir sıra tədqiqat əsərlərində də rast gəlinir. Bir sıra müəlliflər hətta şairin təxəllüs baxımından fərqli əsərlərinin məzmunca da seçildiyini iddia edərək, yaradıcılığını iki mərhələyə ayırmışlar. Ancaq onun hürufiliyin bir sıra fəlsəfi-nəzəri əsaslarını açıq ifadə etdiyi şeirləri, eləcə də dünyəvi-aşıqanə qəzəlləri də Nəsimi təxəllüsü ilə yazılmışdır. Eləcə də ayrı-ayrı əlyazma nüsxələrində eyni

¹¹⁵

selman ممتاز. آذربایجان ادبیاتی. سایه: 10، سید عمادالدین نسیمی، باکو، 1926، ص. 4.

bir şeirdə “Nəsimi” və “Hüseyni” təxəllüsü əvəz edilə bildiyindən¹¹⁶ S.Mümtazın yuxarıdakı mülahizəsi məqbul görünür.

1926-cı ildə S.Mümtaz Nəsimidən bəhs edən ilkin məxəzlər əsasında geniş ön sözlə şairin Azərbaycan və fars divanlarından örnəklər çap etdirdi.¹¹⁷ Əlyazmaları geniş yayılmış şairin əsərləri, artıq qeyd etdiyimiz kimi, XIX yüzillikdə Türkiyədə üç dəfə nəşr edilsə də, Azərbaycanda bu ilk təşəbbüs idi. Əslində İstanbul nəşrləri, eləcə də Salman Mümtaz nəşri ədəbi-tənqidi mətn olmayıb, daha artıq əlyazmalarının çap variantı idi. Ancaq Salman Mümtaz əvvəlki nəşrlərə bir sıra düzəlişlər etmiş, Azərbaycan türkcəsində bir qəzəli, ayrı-ayrı beytləri və 40-a yaxın farsca şeiri kitaba daxil etmişdi. Bundan başqa, S.Mümtaz divan tərtibindən fərqli olaraq, şeirləri mətlənin ilk hərfləri əsasında sıralamışdı. Bu nəşr ayrı-ayrı illərdə S.M.Qənizadə,¹¹⁸ M.Quluzadə,¹¹⁹ M.Sultanov,¹²⁰ R.Rza,¹²¹ C.Qəhrəmanov,¹²² K.Ə.Kürkcüoğlu¹²³ və başqaları tərəfindən öz dəyərini almışdır.

Bu cəhəti xüsusi vurğulamaq istərdik ki, S.Mümtaz yeni dövrdə Nəsimi haqqında ilk və ayrıca məqalə yazmaq və şairin

¹¹⁶ اسمعیل حکمت. آذربایجان ادبیاتی تاریخی. ایکی جلدده، بیرینجی جلد، باکی، 1928، ص. 188.
Bax: H.Ayan. *Nesimi. Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni*. I-II. Cilt, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2002, s. 125-126.

¹¹⁷ سلمان ممتاز. آذربایجان ادبیاتی. سای: 10، سید عمادالدین نسیمی، باکو، 1926.

¹¹⁸ S.M.Qənizadə. İdarəyə məktub (S.Mümtazın “Nəsimi” əsəri haqqında) // *Maarif və mədəniyyət*, 1923, № 2, s. 29-30. (ərəb əlifbası ilə)

¹¹⁹ M.Quluzadə. Nəsimi // *Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi*. I c., Bakı, 1960, s. 265;
M.Quluzadə. *Böyük ideallar şairi*. Bakı: Gənclik, 1970, s. 120-124.

¹²⁰ M.Sultanov. Nəsimi ədəbi irsinin nəşri haqqında // *Ədəbiyyat və incəsənət*, 1969, 20 sentyabr, s. 12.

¹²¹ R.Rza. Bilmək yaxşıdır, öyrənmək də pis deyil (M.Sultanovun məqaləsinə cavab) // *Ədəbiyyat və incəsənət*, 1969, 20 sentyabr, s. 13.

¹²² C.Qəhrəmanov. Nəsimi əsərlərinin tənqidi mətninin tərtibi // İmadəddin Nəsimi. *Əsərləri*. 3 cildə, I c., Bakı, 1973, s. 7. 44-45, 46-47.

¹²³ *Seyyid Nesimi Divanı'ndan Seçmələr*. Hazırlayan: Kemal Edip Kürkcüoğlu, Ankara: Kültür və Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985, s. 26.

divanını nəşr etdirməklə Azərbaycan sovet nəsimişünaslığının əsasını qoymuşdur.

Firudin bəy Köçərlinin *“Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi materialları”* adı ilə çap edilmiş əsəri (1925) çoxəsrlik Azərbaycan ədəbiyyatı haqqında mötəbər elmi məxəzdir. Lakin F.Köçərlinin Sənai Şirvani haqqındakı qeydindən də göründüyü kimi,¹²⁴ təriqət şeiri onun ədəbi zövqünə uyğun olmamışdır. Onun *“Nəsimi Şirvani”* başlığı altında bir cümlə və bir qəzəl verməklə kifayətlənməsini bununla əlaqələndirmək olar. Nümunə kimi verilmiş bu qəzəl isə şairin orijinal şeiri deyil, Əvhədi Marağayiyə yazdığı *“Nədir?”* rədifli nəzirəsidir.

Nəsimi ədəbi irsinin öyrənilməsi və təhlilində İsmayıl Hikmətin xidmətləri ayrıca qeyd edilməlidir. *“Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi”*nin (1928) I cildində Nəsimiyə tutumlu bir məqalə həsr edən mənbəşünas alim şairin həyat və yaradıcılığını başlıca olaraq orta əsrlər qaynaqlarına istinadən araşdırmışdır və bu tədqiqat sonrakı araşdırmaların özülünü təşkil edir. İ.Hikmətin nəsimişünaslıq üçün dəyərli bir sıra mülahizələri sonralar unudulduğu üçün bu əsərin geniş təhlilinə ehtiyac duyduq.

F.Köçərlidən fərqli olaraq, o, Qəstəmonulu Lətifi, Həsən Çələbi Xınalızadə, Bəyani, Aşıq Çələbi, Məhəmməd Xalid, Rzaquluxan Hidayət, Bursalı Məhəmməd Tahir bəy və Müəllim Nacinin təzkirələrini, İbrahim Nəcmi və Faiq Rəşad bəyin əsərlərini tədqiqata cəlb edərək, Nəsiminin yaradıcılığı haqqındakı mülahizələrə, əsasən, düzgün münasibət bildirmişdir.

*“Nəsiminin aşıqanə və rübabi şeirlərinin bütün yazılarından daha üstünlüyünü”*¹²⁵ göstərməklə yanaşı, İ.Hikmət divandan gətirdiyi nümunələrlə Nəsiminin *“sxolastik ədəbiyyatın ən canlı örnekləri olan qəzəlləri də”* olduğunu qeyd edir.¹²⁶ Araşdırıcı şairin

¹²⁴ F.Köçərli. *Azərbaycan ədəbiyyatı*. 2 cildə, I c., Bakı: Elm, 1978, s. 515.

¹²⁵ اسمعيل حكمت. أذربايجان ادبياتى تاريخى. ايكى جلدده، بيرينجى جلد، باكى، 1928، ص. 194.

¹²⁶ Yenə orada, s. 194.

fəlsəfi şeirlərinin bir qisminin sənətkaranə yazılmış fikir və mühakimə məhsulu olduğunu da bildirmişdir. İsmayıl Hikmət Nəsimi dilində indi işləklidən qalan bir çox türkçə ünsürləri də ayrıca qeyd edir.¹²⁷ Ancaq “bən” (xal), “uşatmaq” (yetişmək), “kəndözü” (özü), “sunmaq” (vermək, təqdim etmək), “tanuq” (şahid) sözləri ilə bir sırada müasir Azərbaycan ədəbi dilində işlənən “ummaq”, “susamaq”, “dammaq” kimi sözlərin də verilməsi özünü doğrultmur.

İ.Hikmətin Nəsimi sufiliyinin Füzuli və Şeyxidən fərqli olaraq, təlqini və fəal olması¹²⁸ mülahizəsi isə əsaslıdır. Əsərdə Nəsimi barədə dəyərli mülahizələrlə yanaşı, təzadlı və mübahisə doğuran fikirlər də vardır. Bu tədqiqatda Nəsimi şeirlərinin bir çoxunun məfkurəvi əsası olan hürufilik öz düzgün dəyərini ala bilmir: “Nə yazıq ki, bu qüvvətdə, bu səmimiyyətdə və bu hissiyyatda yazan və yazdıqlarına təlqini bir qüvvət verən Nəsimi mənasız bir yolun yolçusu olub qalmışdır. Zehni oyuncaqların, fəlsəfi müğalitalərin (müğalitə - heç bir dəlilə əsaslanmayan sözlər) zəvallı bir qurbanı olub getmişdir”.¹²⁹ Bu mülahizəsi ilə o, Məhəmməd Fuad Köprülü ilə bir mövqedə durur. Hər iki araşdırıcı Nəsiminin mənsub olduğu hürufiliyi İslam Şərqi və eləcə də ümumşərq fəlsəfi fikrindən təcrid etdikləri üçün belə yanlış nəticəyə gəlmişlər. Bu təcrid etmə sonrakı tədqiqatlarda da özünü göstərir. Halbuki bir çox yüzilliklərin fikri uğurlarını, fəlsəfi, dini görüşlərin dövrünə görə mütərəqqi cəhətlərini özündə toplayan Nəsimi şeiri fəlsəfi-fikri vüsəti ilə zaman və məkan hüdudlarını aşır, öz səmimi həyəcan və coşqunluğu ilə bu gün də oxucunu heyrləndirir və heyrləndirəcək.

Araşdırmada bir sıra təzadlı, hətta biri digərini təkzib edən mülahizələr də vardır. Nəsiminin ləhcə etibarilə cığatay

¹²⁷ .196-195. ص. 1928، باکی، بیرینجی جلد، ایکی جلدده، ادبیاتی تاریخی. اسمعیل حکمت. آذربایجان ادبیاتی تاریخی.

¹²⁸ Yenə orada, s. 180.

¹²⁹ Yenə orada, s. 181.

ədəbiyyatına böyük təsiri olduğunu, Nəvai, Hüseyn Bayqara kimi şairlərin Nəsimidən təsirləndiyini yazan İ.Hikmət az sonra bu doğru fikrinə qarşı çıxmış, Vamberinin Nəsimi və Füzulini cığatay şairlərinə aid etməsi ilə razılaşaraq, Nəsiminin cığatayçaya uyğunlaşdırılmış şeirlərindən nümunələr gətirmiş və Nəsiminin dili haqqında Vamberinin yanlış mülahizəsini möhkəmləndirmişdir.

Əsərdə aşağıdakı beytə verilən təhlil də etiraz doğurur və tədqiqatçı bu mübahisəli baxış bucağı ilə Y.V.Çəmənəminli ilə eyni mövqedə durur:

*“Elmi-hikmətdən bilürsən, gəl bərü, gəl, ey həkim,
Sən Nəsimi məntiqindən dinlə, Fəzlullahı gör,*

*- deyə fəryada başlayan Nəsimi, beləliklə, bizzat Fəzlullahdan başqa bir şey deyildir”*¹³⁰

Əslində Nəsimi yuxarıdakı beytdə təsəvvüfi düşüncədə ənənəviləşmiş mülahizələri ifadə edir. Mövlana Cəlaləddin Rumi və Yunus Əmrə şeirlərinin araşdırıcılarından M.Kaplan bu iki böyük mütəsəvvifin yaradıcılığında *“dinlə... gör...”* kimi iki mərhələni vurğulayaraq, bir-biri ilə əlaqələndirir.¹³¹ Dinləməni görmədən əvvəl bilən bu iki mütəsəvvifin eşitmə və görmə obyektləri isə fərqlidir. Dinlənən Cəlaləddin Rumi də mürşidin sözü, Yunus Əmrədə isə Tanrının səsi sandığı daxili sədsirə, “görülən” hər ikisində Haqdır (Allahdır). Sufi ədəbiyyatında həqiqəti dərk etmənin *“elmül-yəqin”, “eynül-yəqin”* və *“həqqül-yəqin”* kimi qeyd edilən mərhələlərində də eşitmənin görmədən əvvəl olması ifadə edilmişdir. Nəsiminin böyük çağdaşı Qazı Bürhanəddin yaradıcılığında da bu sufiyanə anlayış öz əksini

¹³⁰ اسمعيل حكمت. أذربايجان ادبياتى تاريخى. ايكى جلدده، بيرينجى جلد، باكى، 1928، ص. 180.

¹³¹ M.Kaplan. *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar*. 1 c., İstanbul: Dergâh Yayınları, 1976, s. 133, 135.

tapmışdır: *“Ağzunu açmayınca kişi gözi görmədi...”*¹³²

Nəsiminin yuxarıdakı şeirinə bu baxımdan yanaşılrsa, dinlənən Nəsiminin həqiqətdən soraq verən sözü, görünən Fəzlullahın ilahi simasıdır.

Aşağıdakı tuyuq da İsmayıl Hikmət tədqiqatında həqiqi bədii dəyərini ala bilmir:

*“Adımı həqdən Nəsimi yazaram,
Bil bu mənidən nə siməm, ya zərəm,
Həm hidayət eylərəm, həm azərəm,
Həm büti-avarəçi, həm azərəm,*

- böyləcə təcnis sənətləri, kəlmə oyuncaqlarıyla dolu bir fikir mümasirəsidir”.¹³³

Əslində təkcə İ.Hikmətin deyil, başqa tədqiqatçıların da əsərlərində cinasa söz oyunu kimi baxılması müşahidə olunur. Halbuki *“cinas cıgatay və Azərbaycan ədəbiyyatlarında da olduqca çox rəğbət görən bir sənətdir. Bilindiyi kimi, cinaslı qafiyələrin axtarılan bir özəllik olduğu tuyuq şəkli daha çox Azərbaycan və cıgatay şairləri tərəfindən istifadə edilmişdir. Bu sənətə, divanlarında olduqca çox yer verən Qazı Bürhanəddin və Nəsimi kimi şairlərin də Azərbaycan sahəsinə mənsub olmaları Azərbaycan türkləri arasında cinasa meylliliyin geniş yayıldığını göstərir...”*¹³⁴

Şair yuxarıdakı tuyuqda insan təbiətinin ikiliyini təzad və cinas kimi poetik vasitələrlə ifadə etmişdir. Birinci misra özündə Nəsimi təxəllüsünün həqiqəti yayan nəfəs kimi rəmzi anlamını ehtiva edir. İkinci misrada Həqq mənşəli insan bu dünyanın qızıl və gümüşündən (*“zər”, “sim”*) üstün tutulur. *“Nə”* və

¹³² Qazı Bürhanəddin. *Divan*. Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1988, s. 71.

¹³³ اسمعیل حکمت. آذربایجان ادبیاتی تاریخی. ایکی جلدده، بیرینجی جلد، باکی، 1928، ص. 195.

¹³⁴ O.Horata. Ses, Anlam Bütünlüğü ve Gazel-i Tecnisler // *Dogu Akdeniz*, 1998, S.: 1, s. 67-68.

“ya” inkar ədatları sinonimlik xüsusiyyətini indi də Azərbaycan dilinin dialektlərində saxlamaqdadır. Üçüncü misrada insana, eləcə də səbaya xas cizgilər birləşdirilmişdir. Təbiətində hava (dörd ünsürdən biri) olan insan da səba kimi həm doğru yol göstərir, həm də azır. Sonuncu misrada şair çoxbütüllüyü nəzərdə tutaraq, “*büti-avaracı*” və atəşpərəstliyə eyhamla “*azərəm*” sözünü işləmişdir. Göründüyü kimi, şeirdə cinas dolğun və yığcam məzmun yaratmağa yönəldilmişdir.

Nəsiminin bu tuyuğu cinas yaradan ifadələrin eyniyyəti baxımından Qazı Bürhanəddinin aşağıdakı mətlə beyti ilə səsleşir:

Səhərdə canuma irən nəsimi
Ana zər bənzədiməzəm, nə simi. ¹³⁵

İ.Hikmətin bəzən məxəzlərə həddən artıq güvənməsi onun oradakı yanlışlıqları təkrar etməsinə də gətirib çıxarmışdır. Tədqiqatçının bir sıra mübahisə doğuran mülahizələrinə müvafiq bölmələrdə yeri gəldikcə münasibət bildiriləcəkdir.

Sonda bunu da qeyd etməliyik ki, İ.Hikmətin tədqiqatı Nəsiminin həyat və yaradıcılığı ilə əlaqədar qaynaqların aşkara çıxarılması və nəsimişünaslığı bir sıra elmi qənaətləri ilə zənginləşdirmə baxımından bu gün də öz elmi dəyərini saxlayır.

Akad. Həmid Araslının “*Fədakar şair*” (İmadəddin Nəsimi)¹³⁶ (1942) adlı əsərində Nəsimi şeirinin başlıca ideya qaynağı olan hürufiliyə yığcam və əsasən, doğru izah verilmişdir. Burada təriqətin xürrəmiliyə arxalanması kimi ilk məlumat yer alır, Nəsiminin sələfi kimi Şeyx Səfiəddinin adı çəkilir. Əsər II Dünya müharibəsi illərində yazıldığı üçün Nəsimi şeirinin mübariz, üsyankar ruhu və məslək eşqi qabarıq verilmiş, onun daşqın hiss-həyəcan ifadə edən şeirləri təhlilə cəlb edilmişdir. İ.Hik-

¹³⁵ Qazı Bürhanəddin. *Divan*. Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1988, s. 31.

¹³⁶ H.Araslı. *Fədakar şair (İmadəddin Nəsimi)*. Bakı: EA AzF nəşriyyatı, 1942.

mətdən fərqli olaraq, araşdırıcı yüksək sənətkarlıq əlaməti sayılan çoxmənalı, çoxçalarlı cinasların Nəsimi şeirində bədiilik və məzmun cəhətdən yüksək olduğunu bildirmişdir. Əsərdə Nəsiminin dili və onun xalq yaradıcılığı ilə əlaqələri barədə də qısa məlumat verilmişdir. Bununla belə, sovet ideologiyasının güclü təsirinin ifadəsini, Nəsiminin görüşlərinin sovet dövrünə xas düşüncə tərzinə uyğunlaşdırıldığını, şairdə islama zidd mövqeyin axtarılmasını, hürufilikdə qeyri-islami görüşlərin, o cümlədən tənəsüxə inam və s.-nin görülməsini də bu kiçik həcmli əsərin nöqsanı olaraq qeyd etməliyik.

Ədəbi tənqidçi və tədqiqatçı alim H.Orucəlinin (Orucəli Həsənov) "*Nəsiminin təmsil etdiyi hürufilik*"¹³⁷ (1943) məqaləsi də müharibə illərində yazıldığı üçün burada şairin ideya qurbanı olması daha qabarıq verilmişdir. Məqalədə avropasentrizm nəzəriyyəsinə qarşı Şərq fəlsəfi fikrinin bir qolu olan hürufiliyi qoyan müəllifin məqsədinə çatmaq üçün bu fikri axının mütərəqqi cəhətlərini müasirləşdirməyə meyli aşkar duyulur. Hürufiləri "*təbiət hadisələrinin izahında materialist-ateist kimi*" göstərən müəllif hürufilərə demokratiyanın xas olması, onların ictimai quruluşa qarşı çıxmaları və s. kimi yanlış nəticə çıxarmışdır. Şərq fəlsəfi fikri tarixində mütərəqqi düşüncələr, mənəvi-ruhani azadlıq diləkləri, bu ideyaların qurbanı olma halları daha qədimdən özünü göstərsə də, müəllifin bu tərzdə əsaslandırması özünü doğrultmur.

Şairin:

*Acı su şərübü kövsər oldu,
Hər zəhr nəbatü şəkkər oldu,*¹³⁸

¹³⁷ H.Orucəli. Nəsiminin təmsil etdiyi hürufilik // *Həyatı axtarışlar, bədi tapıntı-lar*. Bakı, 1979, s. 9-26.

¹³⁸ Yenə orada, s. 17.

- beyti də dialektik materializmin inkarı inkar qanununun ifadəsi kimi yanlış dəyərləndirilmişdir.

Halbuki məsnəvidəki “*acı su*”, “*zəhr*” öləri insanın, “*şərabü kövsər*”, “*nəbatü şəkkər*” Allahın rəmzi qarşılığıdır. Şair bununla insanın ilahiləşməsini nəzərdə tutmuşdur.

Tədqiqatda Nəsiminin:

*Fərdiyyətin kəmalı oldu sənə müsəlləm
Kim, qayətə irişdi Hüsnün kəmal içində,*

- beyti belə açıqlanır: “Fəzlullahın *cismani gözəlliyini tamamladığına, bütünü adi bəşərdən uca durduğu, buna görə də başqalarını ifadə edə bilmək hüququ qazandığına işarə olunur*”.¹³⁹ Yozum doğru görünsə də, natamamdır. Belə ki, şair yuxarıdakı beytdə Allahın sufi ədəbiyyatındakı “Hüsni-mütləq” (Mütləq gözəllik) və “Əqli-mütləq” (Mütləq əql) kimi sabit epitetlərini vurğulamaqla vəsf edilir və arifanə qəzəllərdən olan bu şeirdə Fəzlullahın adı bir dəfə də yad olunmur.

Aşağıdakı beyt də alimin yozumunda öz gerçək anlam dəyərini ala bilmir:

*“Ey aləmin həyatı, eşqin nə nar imiş ki,
Qərq eylədi cəhanı abi-zülal içində...”*

Burada Fəzlullah “aləmin həyatı” mənasına qaldırılır və deyilir ki, Fəzlullah atəşə bənzər eşqi ilə cəhanı saflıq (zülal) içərisində qərq etmişdir. Çiy və çirkin şeylər oddan keçirildikdən sonra təmiz sayılır. Ona görə də Fəzlullahın adlar arasına gətirdiyi və Nəsiminin saydığı bu yeni ictimai-fəlsəfi eşq atəşlə yanaşı tutulur və ona bənzədilir”.¹⁴⁰

¹³⁹ H.Orucəli. Nəsiminin təmsil etdiyi hürufilik // *Həyatı axtarışlar, bədi tapıntıları*. Bakı, 1979, s. 17.

¹⁴⁰ Yənə orada, s. 16.

Bu şərhə onu da əlavə etmək yerinə düşərdi ki, burada odun zülalı əritməsi kimi adi təbiət hadisəsi ilə hürufi ideyası əlaqələndirilmişdir. Od yanarkən zülal – həyatı maddəni məhv etdiyi halda, eşq odu əbədi həyat bağışlayır. Nəsimi bu anlamı əsas götürərək, bir çox şeirlərində həqiqətdən soraq verən və yeni həyat, ölümsüzlük bəxş edən mənalarının daşıyıcısı kimi “*abi-həyat*”, “*abi-zülal*” ifadələrindən istifadə etmişdir.

H.Orucəli Nəsimi şeirində vahidin ikiliklərə qarşı qoyulmasını ziddiyyətlərin vəhdəti kimi, bütün məxluqatın mahiyyətinin zat (Allah) olmasını isə “*hər əşya o əşyanın öz zatının davamıdır*”¹⁴¹ deyərək yanlış qiymətləndirmişdir. Bu dəyərləndirmələr isə tədqiqatçının fərdi dünyagörüşündən artıq dövrün elmi səviyyəsi və ideoloji tələbata uyğunlaşdırmaların nəticəsidir.

XX əsrin 40-cı illərində Nəsimi şəxsiyyətini örnək göstərərək müharibənin ağır illərində məhrumiyyətlə üz-üzə qalan sovet insanında əzmkarlığı artırmaq, onun ədəbi mirası vəsitəsilə mənəvi-əxlaqi dəyərlər təlqin etmək niyyəti izlənilirdi. Akad. H.Arashlı 1943-cü ildə nəşr edilən “*Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi*”nin I cildində yenidən Nəsimi şəxsiyyətindən söz açır və onu mütəfəkkir şair kimi təqdim və təhlil edir.¹⁴² Ə.Səidzadə “*Nəsimi mütəfəkkir şair kimi*”¹⁴³ (1946) adlı məqaləsində həmin elmi baxışı inkişaf etdirir. Lakin məqalədə Nəsimi “*inkarçılığı*” və etirazı araşdırıcının yaşadığı dövrün tələbləri baxımından və məhdud dairədə izah edilir. O, Məhəmməd Fuad Köprülünün ümumtürk ədəbiyyatında Nəsiminin mövqeyini müəyyənləşdirməsi, İ.Hikmətin nəsimişünaslığın əsasında duran mülahizə

¹⁴¹ H.Orucəli. Nəsiminin təmsil etdiyi hürufilik // *Həyatı axtarışlar, bədii tapıntılar*. Bakı, 1979, s. 16.

¹⁴² *Müxtəsər Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi*. Tərtib edənlər: H.Hüseynov, H.Arashlı, M.Rəfilı, M.H.Təhmasib, I cild, Bakı: EAƏZF nəşriyyatı, 1943, s. 136-145.

¹⁴³ A.A.Сейд-заде. Несими – поэт мыслитель // *Доклады АН Азерб. ССР*, 1946, т. II, №7, с. 305-307.

və elmi qənaətləri üzərindən sükutla keçərək, hər iki araşdırıcının hürufiliyin mahiyyətini təhrif edən mülahizələrini qabarıq vermişdir. Müəllif Nəsimi haqqında dolaşılıq törədən düyünün hürufilik sahəsində olduğunu göstərmiş və ilk dəfə olaraq hürufiliyi ayrıca bir dövrdə fəaliyyətə başlayan fəlsəfi-fikri cərəyandan artıq, Qurandan da qədim olan, ümumiyyətlə, hərflərə inama əsaslanan təfəkkür forması kimi fərqləndirmişdir.

Məqalədə Nəsimi şeirində tez-tez təsadüf edilən *“ism”* və *“müsəmma”* ifadələri Avropa nominalizm cərəyanının ünsürləri ilə eyni dəyərli olaraq təhlilə cəlb edilir. Ancaq əşyanın, yaxud adın birinciliyi mübahisəsində əşyaya üstünlük verən nominalizmlə Nəsiminin bu ifadələrinin heç bir bağlılığı yoxdur. Belə ki, *“ism”* və *“müsəmma”* hərfən *“ad”* və *“adlandırılan”* deməkdir və bununla şair vəhdəti-vücuda əsaslanaraq, vahidin – Allahın (*“ism”*) real aləmdə mövcudiyət və təzahür formalarını (*“müsəmma”*) nəzərdə tutmuşdur.

Ə.Səidzadə heç bir qaynağa əsaslanmadan orta əsrlərdə *“la illəha”* (*“Allah yoxdur”*) deyənlər olduğunu və bu söz üstündə tonqala getdiklərini bildirərək, onları ateist kimi təqdim edir. Halbuki Nəsiminin, eləcə də orta əsrlərdə yaşamış başqa şairlərimizin əsərlərindən bu mülahizəni təkzib edən yüzlərlə nümunə göstərmək olar. Biz burada Nəsimidən iki beyt verməklə kifayətlənirik:

*Şöhrətü zərqi riyadır zahidin əfsanəsi,
“La” deyər hər dəmbədəm, bilməz ki, “illa”sı nədir.*¹⁴⁴

*Ey könül, haqqın adısan, səndə zühur eylədi həq,
Bəhri mühit oldu adın, həddü kənarın yox imiş.*¹⁴⁵

Emadəddin Nəsimi. *İrəliləri*. Elmi-tənqidi mətnik tərtibi və məqəmə: Cəhəngir Qəhrman Aof, Açıqoñu Cəld, 144
Bakı: Elm Nəşriyatı, 1973, s. 31.

¹⁴⁵ İmadəddin Nəsimi. *İraq divanı*. Bakı: Yazıçı, 1987, s. 119.

Azərbaycanın orta çağ şeirinin görkəmli tədqiqatçılarından olan Mirzəğa Quluzadənin Nəsimi irsinin öyrənilməsi¹⁴⁶ və tanıtılmasında¹⁴⁷ ayrıca və böyük xidmətləri olmuşdur. Onun araşdırmalarında şairin həyat və yaradıcılığının tədqiqi tarixinə nəzər salınarkən, Nəsimi şeirinin formalaşdığı elmi-ədəbi mühitin xülasəsi verilmişdir. Araşdırıcının tədqiqatlarında Nəsimi lirikasının leytmotivi – insana məhəbbət, şairin lirik qəhrəmanının çox zaman şair “mən”i ilə yaxınlığı və eləcə də çoxcəhətliliyi, Nəsimi şeirində Allah və insanın mövqeyi, əsasən, düzgün işıqlandırılmışdır. Hürufilik və onun sufiliklə əlaqəsi, hürufiliyin fikir tarixindəki yeri, əsasən, düzgün əksini tapmışdır. Müəllif haqlı olaraq, şairin şeirlərindəki ayə və rəmzlərdən geniş istifadənin hürufi şairlərə məxsus üslubi bir xüsusiyyət olduğunu göstərmişdir. Lakin M.Quluzadə də, digər sovet tədqiqatçıları kimi, Nəsimi şeirində vəhdəti-vücudun ifadələrini panteist ideyaları kimi dəyərləndirir və həmin görüşlərin obrazlı təənnümünü şairin dini ideologiyanın çərçivələrinin qıraraq, bəşər cəmiyyətindəki ictimai ziddiyyətlərə qarşı çıxması kimi yanlış dəyərləndirir.

Tədqiqatçı Nəsiminin:

*Üzünü göstər, ey sənəm, xəlqi-cəhana pərdəsiz,
Ta görələr ki, Həq neçə sünini bərkəmal edər,¹⁴⁸*

- beytinin başlıca ideyasını təhrif edərək, inqilabi ruhlu çağırış,

¹⁴⁶ M.Quluzadə. Nəsimi // *Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi*. I c., Bakı: 1960, s. 264-292; Yenə onun: *Böyük ideallar şairi*. Bakı: Gənclik, 1973.

¹⁴⁷ Nəsimi. *Seçilmiş şeirlər*. Tərtib edəni: M.Quluzadə, Bakı: Uşaqgəncnəşr, 1962; İmadəddin Nəsimi. *Məndə sığar iki cahan*. Tərtib edəni: M.Quluzadə, Bakı: Gənclik, 1973; İmadəddin Nəsimi (ön söz) // İmadəddin Nəsimi. *Seçilmiş əsərləri*. Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası, 20 cildə, V c., Bakı, 1985, s. 5-23.

¹⁴⁸ M.Quluzadə. *Böyük ideallar şairi*. Bakı: Gənclik, 1973, s. 36.

hicab əleyhinə etiraz kimi dəyərləndirmişdir. Bu beytdə əslində şair “pərdə” deyərkən insanın Allahdan gəlmiş ruhu¹⁴⁹ üzərində örtük (“pərdə”, “niqab”, “hicab”...) sayılan surətini (üzünü) nəzərdə tutmuşdur. İnsanın ilahi kimi gizli və insanlıq kimi aşkar iki surəti olduğunu Nəsimi dönə-dönə qeyd edir. Şeirinin ruhundan anlaşıldığı kimi, müxatib kamil insandır. Beytin yozumu belədir: “Ey sənəm (burada: kamil insan), üzündən pərdəni qaldır, yəni əslini üzə çıxart, qoy, hamı həqiqi varlığın – ilahi mahiyyətin yaradılmışı (şeyrdə “süni” insan anlamındadır) necə kamil etdiyini görsün”.

Nəsimi yaradıcılığını iki fərqli qismə bölən M.Quluzadə yazır: “Nəsiminin *tamamıyla dini mövzulara həsr edilmiş bu şeirlərində hərərət azdır, bu şeirlər bədii ifadə cəhətdən də solğun, nisbətən ibtidai və sönükdür*”.¹⁵⁰ Bu bölgü və belə dəyərləndirmə heç bir əsasa, elmi dəlilə dayanmır. Təbiətən böyük lirik olan Nəsimi bütün varlığı ilə mənimsədiyi və həqiqətinə inandığı, elə buna görə əqlini, hissiyyatını çulğalamış hürufiliyi aşiqanə və cazibəli bir dillə tərənnüm etmişdir. “*İstəmə*”, “*Didarınə müştəqəm*”, “*Oldu, gəl*”, “*İsən*” və bu kimi sufiyanə və hürufilik ruhunda yazılmış onlarla qəzəl və beytlər bədiilik baxımından dünyəvi-aşiqanə şeirlərdən seçilmir. Səmimiyyət və duyğuların rəvan axarı bu şeirlərdə də güclü ola bildiyindən üslub yaxınlığı və ifadə ümumiliyi görünür. Nəsimi lirikasında ilahi eşq həyati ifadələrlə, eləcə də dünyəvi-aşiqanə şeir dini-sufiyanə istilahlarla verilə bildiyindən şairin lirikasının belə bir bölgüsü sünidir.

1973-cü ildə YUNESKO xətti ilə Seyid İmadəddin Nəsiminin yubileyinin keçirilməsi ərəfəsində şairin ədəbi irsinin öyrənilməsində uzun müddət fəaliyyət göstərən araşdırıcıların əsərləri ilə yanaşı, şairin lirikasını bir neçə şeir əsasında “tədqiq” və

¹⁴⁹ M.Quluzadə. *Böyük ideallar şairi*. Bakı: Gənclik, 1973, s. 56.

¹⁵⁰ Yəni orada, s. 29.

“təhlil” edən məqalələr də mətbuat və elmi nəşrlərə yol tapdı. Həmin illərdə yazılmış bir çox məqalələrdə Nəsiminin həyatı və yaradıcılığı ilə bağlı birtərəfli, əsaslandırılmamış, olduqca müəssirləşdirilmiş fikirlər irəli sürülmüşdü. Bu məqalələrin araşdırılaraq dəyərləndirilməsi ayrıca tədqiqat mövzudur. Burada başlıca olaraq, Nəsimi irsini elmi əsaslarla öyrənən, eləcə də nəsimişünaslığı zənginləşdirən əsərlərdən bəhs olunacaqdır.

Yubiley ərəfəsində H.Araslı 1972-ci ildə Nəsiminin həyatı və irsi ilə bağlı məlumat kitabçası hazırladı. Dünyanın bir çox dillərinə (Azərbaycan, rus, ingilis, fransız, alman, türk, ərəb və fars) tərcümə edilmiş bu əsərdə Nəsiminin Azərbaycan fəlsəfi-bədii fikri tarixində oynadığı əvəzsiz rol aydın bir dillə oxucuya çatdırılır.

Yubiley ilində təqdim olunan elmi əsərlər arasında EA (indiki: AMEA) Nizami adına Ədəbiyyat İnstitutunun hazırladığı “*İmadəddin Nəsimi*” məqalələr məcmuəsinin ayrıca yeri vardır. Bu məcmuə Nəsimi şeirini bir çox yöndən işıqlandıran, tədqiqinin elmi səviyyəsi və əhatə dairəsinə görə fərqlənən məqalələrdən təşkil olunmuşdur.

Görkəmli alim Məmməd Arifin həmin məcmuədə yer alan “*Şair və müəfəkkir*” adlı məqaləsində Nəsiminin həyatı, zəmanəsi, hürufiliyin əsasları, şairin lirikasının aşiqanə-fəlsəfi mahiyyəti açılmış, insan və məhəbbət problemlərindən danışılmışdır. Nəsimi şeirinin, əsasən, dini-mistik çərçivədə öyrənilməsinin və bununla yanaşı, ümumbəşəri zənginliklərinin aşkara çıxarılmasının gərəkliliyi əsaslandırılmışdır. Lakin məqalədə Nəsiminin dini-fəlsəfi və dünyəvi kimi geniş məzmunlu şeirləri bəzən birtərəfli yozulmuşdur. “*Sığmazam*” rədifli şeiri insanın sonsuz imkanlarını tərənnüm və təqdim edən, Allahın şəriksizliyini, qadiri-mütləq olmasını şübhə altına alan bir əsər kimi dəyərləndirən müəllif şeirin başlıca ideyasını dövrün ideologiyasının tələbinə uyğun biçimdə təhrif etmişdir. Halbuki bütün şeir

boyu insanda olan ruhi-cüzin kamala yetərək ruhi-küllün sonsuz qüdrətinə yiyələnə biləcəyi obrazlı ifadəsini tapmışdır. Müəllifin müraciət etdiyi və şərhi etiraz doğuran digər bir beytdə isə şairin insanı “xaliqül-insan” adlandırması vurğulanır. Əslində isə bu ifadə ilə Nəsimi insanın özünün yaradıcılıq qabiliyyətini nəzərdə tutmamış, ruhi-cüzin son nəticədə ruhi-küllə qovuşacağına eynəmlə ona “insanın xaliqi” deyərək müraciət etmişdir.

Əkrəm Cəfər “Nəsimi şeirinin vəznü”¹⁵¹ adlı məqaləsində şairin ədəbi irsini mənimsəməkdə böyük rolunu əruzdan danışmışdır. Məqalədə Azərbaycan poeziyasının əldə olan materialları əsasında Nəsiminin anadilli şeirdə əruzun tətbiq dairəsini genişləndirməsi, Azərbaycan şeirinə yeni bəhlər, yeni növlər artırması, əruzun keyfiyyətini yüksəltməsi elmi dəlillərlə əsaslandırılmışdır.

M.Seyidov “Sayat-Nova”,¹⁵² “Nəsimi və erməni ədəbiyyatı” adlı əsərlərində¹⁵³ görkəmli söz ustasının erməni şairlər tərəfindən örnək sayılmasını orta əsrlərin ermənicə mənbələri əsasında araşdırmışdır. Ancaq araşdırıcının Nəsimi və Miran əlaqələrinin göstəricisi kimi qeyd etdiyi şeir örnəkləri arasında istər forma, istərsə də məzmun baxımından uyğunluq yoxdur. Ruh, məzmunu, düşüncə tərz, şeiriyəti və dilinə görə Nəsiminin olduğuna şübhə doğuran şeirlərə münasibət bildirilməməsi və izahsız verilməsi adı çəkilən məqalənin başlıca qüsurdur. Müxtəlif qəzəllərin beytlərinin qarışığı olan beş “qəzəl” nümunəsinin dördündə rədifdən əvvəlki qafiyələr pozulmuşdur. C.Qəhrəmanov haqlı olaraq, bu şeirlərin İmadəddin Nəsimiyə

¹⁵¹ Ə.Cəfər. Nəsimi şeirinin vəznü // *İmadəddin Nəsimi (məqalələr məcmuəsi)*, Bakı, 1973, s. 76-108.

¹⁵² M.Seyidov. *Sayat-Nova*. Bakı: Gənclik, 1954, s. 16-21.

¹⁵³ M.Seyidov. Nəsimi və erməni ədəbiyyatı // *İmadəddin Nəsimi (məqalələr məcmuəsi)*. Bakı, 1973, s. 132-144.

ola biləcəyinin mübahisəli olduğunu qeyd etmişdir.¹⁵⁴ Lakin mətlə və məqtəsi qafiyəcə fərqli, qafiyə və rədifə sönlük və sınıq olan, bədiilik baxımından qüsurlu əsərlər, zənnimizcə, heç bir Nəsimi təxəllüslü şairə mənsub edilə bilməz və erməni əsilli bisavad katibin naşısı köçürmələrinin uğursuz nəticəsidir...

Mirzə Abbaslının “*Yüksək bəşəri düşüncələrin görkəmli tərənnümçüləri*”¹⁵⁵ və Qasım Cahaninin “*Nəsiminin sələfləri ilə bəzi yaradıcılıq əlaqələrinə dair*”¹⁵⁶ adlı məqalələrində ilk dəfə olaraq, Nəsimi şeirinin ədəbi-bədii qaynaqları konkret örnəklərlə xüsusi tədqiqat mövzusunə çevrilmişdir. Mirzə Abbaslının adı çəkilən məqaləsində Nəsiminin ideya sələflərindən olan Həllac Mənsurun “*şəthiyyat*”ının (pərdəsiz açıq fikir söyləmə) şərhini, başqa böyük mütəsəvviflərin “*şəthləri*”, eləcə də Nəsimi divanı və Fəzlullah “*Cavidannamə*”si əsasında Allahın bəşəriləşməsi və yenidən tanrılıq məqamına çatması göstərilmişdir. Bu baxış bucağında bəzi mübahisəli məqamlar olsa da, müəllifin ilkin qaynaqlara müraciəti və mümkün qədər dövrün məhdud ideoloji çərçivəsindən çıxmaya cəhdləri təqdirəlayiqdir. Məqalədə bir çox görkəmli mütəsəvviflərin insanı ilahiləşdirməsi, eləcə də örtüksüz söz demələri, onların şəthləri ilə hürufi şeiri bağlılığının göstərilməsi çox dəyərlidir. Şairin türk və fars dillərindəki qəzəllərinin araşdırılması da onun vahid dəst-xətti və vahid ideya yönü barədə aydın təsəvvür yaradır. Nəsimi şeirinin ideya baxımından ara-sıra “*Cavidannamə*”dən ayrıldığı məqamlardan biri ayrıca nümunə ilə göstərilmişdir. Tədqiqatçıya görə, Nəsimi qayəsinə zidd olduğu üçün Allahın ağacda təcəllası barədə sus-

¹⁵⁴ C.Qəhrəmanov. Nəsimi əsərlərinin tənqidi mətninin tərtibi // *İmadəddin Nəsimi. Əsərləri*. 3 cildə, I c., Bakı, 1973, s. 69.

¹⁵⁵ M.Abbaslı. Yüksək bəşəri düşüncələrin görkəmli tərənnümçüləri // *İmadəddin Nəsimi (məqalələr məcmuəsi)*, Bakı, 1973, s. 241-265.

¹⁵⁶ Q.Cahani. Nəsiminin sələfləri ilə bəzi yaradıcılıq əlaqələrinə dair // *İmadəddin Nəsimi (məqalələr məcmuəsi)*, Bakı, 1973, s. 193-204.

muş, Nəsimi isə bu əfsanəyə xüsusi diqqət yetirmişdir. M.Abbaslı bunu Həllac Mənsur şəthlərinin təsiri kimi mənalandırır.¹⁵⁷ Şairin irsinin bir sıra fəlsəfi-bədii cəhətlərinin işıqlandırılmasında ayrıca yeri olan bu məqalədə bəzi dəqiq olmayan tərcümələrə də yol verilmişdir. Belə ki, “اناالحق” və “اناالله” ifadələri “Tanrı mənəm” kimi tərcümə edilmişdir.¹⁵⁸ Halbuki tərcümə belə olmalı idi: “Mən Allaham”. Bu ifadədə vəhdəti-vücut əhlinin – sufilərin Allaha münasibəti – Allahın yaradıcı və fəvqəlqüvvə kimi mövcudluğu, bu varlıqdan zərrənin insanda da olması əksini tapmışdır. “Ənəlhəq” ifadəsini ilk istifadə edən sufi Həllac Mənsurun şəthlərində Allahın varlığına inamını bildirməsini Mirzə Abbaslının¹⁵⁹ özü də qeyd etmişdir.

Nizami irsinin tədqiqatçılarından Qasım Cahaninin “*Nəsiminin sələfləri ilə bəzi yaradıcılıq əlaqələrinə dair*”¹⁶⁰ adlı məqaləsində Nəsiminin fəlsəfi-bədii əsərləri şairin yaşadığı dövrə bağlı araşdırılmış, Nizami, Hafiz, Rumi, Əvhədi və Nəsimi ədəbi əlaqələri və sələf-xələflik münasibətləri faktiki material əsasında müəyyənəşdirilmişdir.

Füzulışünas alim Vəcihə Feyzullayeva isə öz məqaləsində Nəsiminin təsir dairəsində xüsusi bir yeri olan Füzuli ilə yaradıcılıq əlaqələrindən bəhs etmişdir. Nəsimi və Füzulinin ədəbi əlaqələrindən daha öncə rus şərqşünasları A.E.Krımski, E.E.Bertels, türk tədqiqatçıları M.F.Köprülü, İ.Hikmət, S.Nazif, Ə.Gölpınarlı, Azərbaycan alimləri M.Quluzadə, F.Qasımzadə və başqaları da bəhs etmiş, bu çoxyönlü fikri bağlara müxtəlif rakurslardan işıq salmışdılar.

¹⁵⁷ M.Abbaslı. Yüksək bəşəri düşüncələrin görkəmli tərənnümçüləri // *İmadəddin Nəsimi (məqalələr məcmuəsi)*, Bakı, 1973, s. 263-265.

¹⁵⁸ Yenə orada, s. 262.

¹⁵⁹ “Ənəlhəq” ifadəsi Qurandan iqtibas edilmişdir. Bax: “*Məryəm*”: 14.

¹⁶⁰ Q.Cahani. Nəsiminin sələfləri ilə bəzi yaradıcılıq əlaqələrinə dair // *İmadəddin Nəsimi (məqalələr məcmuəsi)*, Bakı, 1973, s. 193-204.

Nəsiminin Füzuli üzərindəki təsirini yalnız onun gənclik dövrü və ərəbcə əsərləri ilə məhdudlaşdıran E.E.Bertelsdən fərqli olaraq, V.Feyzullayeva öz məqaləsində Nəsimi və Füzuli əlaqələrini anadilli divanları əsasında araşdırmışdır.¹⁶¹ Qeyd etməliyik ki, yuxarıda adlarını xatırlatdığımız müəlliflər Nəsimi-Füzuli əlaqələri barədə yığcam məlumat, qısa və ümumi mülahizələrlə kifayətlənmişdilər. V.Feyzullayeva isə Azərbaycan şeirinin hər iki böyük sənətkarını yetirən vahid ideya qaynağı – xalq ədəbiyyatı ilə bağlı telləri üzə çıxarmış, Nəsimi şeirinin əsas ideya yönü və Füzuli poeziyasının ana xətlərini əlaqədə götürmüşdür. Məqalədə Azərbaycanın söz sənəti ustalarının sələf-xələflik əlaqələri poetik forma, vəzn, qafiyə uyğunluğu ilə yanaşı, məzmun oxşarlığı əsasında da araşdırılmışdır. Tədqiqatçının Nəsiminin dini-fəlsəfi şeirləri ilə bağlı aşağıdakı mülahizəsi yalnız Nəsimi şeiri üçün deyil, böyük mütəsəvvif şairlərin çoxuna xas olan bir cəhəti açıqlayır: “*Şairin mistik xarakter daşıyan, dini-məcəzi mənalara bürünmüş şeirlərinin özündə² həyati məhəbbətin tellərini ayırmaq olur*”.¹⁶²

Məqalədə hər iki şairin yaradıcılığında məhəbbət və ictimai-fəlsəfi motivlərdə ortaq cəhətlər ilk dəfə olaraq işıqlandırılmışdır. Nəsimi təsirini çox məhdud dairədə öyrənən əvvəlki müəlliflərdən fərqli olaraq, V.Feyzullayevanın Nəsimi ilə Füzulinin ədəbi əlaqəsindən bəhs edən məqaləsində bu şairlərin anadilli yaradıcılığının fikir və sənət baxımından səsleşən məqamları haqqında dolğun təsəvvür yaradılmışdır.

Nizami irsinin tədqiqatçılarından olan R.Azadə (Azadə Rüstəmov) “*Nəsimi şeirində insan gözəllik və məhəbbət vəhdətidir*”¹⁶³ adlı məqaləsində Nəsiminin yalnız ilahi eşqini deyil, Fəz-

¹⁶¹ V.Feyzullayeva. Nəsimi və Füzuli // *İmadəddin Nəsimi (məqalələr məcmuəsi)*. Bakı, 1973, s. 205-217.

¹⁶² Yenə orada, s. 208.

¹⁶³ R.Azadə. Nəsimi şeirində insan gözəllik və məhəbbət vəhdətidir // *İmadəd-*

lullaha məhəbbətini də “*yoxluq eşqi, heçlik fədakarlığı*”¹⁶⁴ kimi təqdim edən İsmayıl Hikmətdən fərqli mövqe nümayiş etdirir. Amma o da Nəsimi şeirinin leytmotivi olan Fəzlullaha yetirilən eşqi dövrün ideoloji tələbinə uyğun dəyərləndirir: “*Onun əsərlərində tərənnüm etdiyi Allah-insan mücərrəd bir kölgə deyil... real insanın... - coşqun qüvvə sahibi bəşər övladının romantik sənət tacəsümüdür*”.¹⁶⁵

Tədqiqatçı Nəsiminin şeirində, sələflərində olduğu kimi, bədii obrazlar, poetik vasitələrin mənaya xidmət etməsini türk və ya fars dillərindəki divanlardan incə zövqlə seçilmiş şeir nümunələri ilə əsaslandırmışdır. Məqalədə Nəsiminin insan gözəlliyi və məhəbbətini tərənnüm edən əsərlərindən gətirilən nümunələr və onların şairanə yozumu şairin söz sənəti və estetik görüşləri barədə müəyyən təsəvvür yaradır.

Yubiley zamanı nəşr edilən ikinci dəyərli kitab Azərbaycan nəsimişünaslığını zənginləşdirən Nəsimi əsərlərinin üçcildliyidir. Tanınmış nəsimişünas alim Cahangir Qəhrəmanovun geniş ön sözlə (Azərbaycan və rus dillərində) hazırladığı elmi-tənqidi mətn Nəsiminin anadilli divanının müxtəlif əlyazma nüsxələri və çap variantlarını, cüng və təzkirələrə səpələnmiş əsərləri əhatə edir. Şairin divanının əlyazma nüsxələrinin elmi təsvirinin verilməsi, əlaqədar mənbələrin üzə çıxarılması, Nəsimi şeirinin nüsxə fərqlərinin müəyyənəlməsi üçün dünya kataloqlarına müraciət olunması əsərin əhəmiyyətini artırır. Şairin qəzəllərinə yazılmış nəzirə (Əhmədi, Şeyxi...), ona ünvanlanmış şeirlər (Əmiri, Ağazi...), qəzəlləri əsasında yazılmış təxmislər (Heydəri, Kəlamı, Heyrəti), onun divanına yanlışıqla düşən şeirlər (Şeyxi, Həqiqi, Xətai...), naməlum səbəblərdən şairin diva-

din Nəsimi (məqalələr məcmuəsi), Bakı, 1973, s. 157-165.

¹⁶⁴ اسمعيل حكمت. أدريايجان ادبياتي تاريخي. ايكي جلدده، بيرينجي جلد، باكي، 1928، ص. 192.

¹⁶⁵ R.Azadə. Nəsimi şeirində insan gözəllik və məhəbbət vəhdətidir // *İmadəddin Nəsimi (məqalələr məcmuəsi)*. Bakı, 1973, s. 159.

nına yol tapan əsərlər (Yunus, Rumi, Fazili...) və s. barədə dolğun və elmi əsaslı məlumatların verilməsi Nəsiminin ədəbi təsir dairəsi barədəki təsəvvürü genişləndirir.

Müəllif "Nəsimi" təxəllüsünün yayılması səbəbini də ağlabatan mülahizə ilə əsaslandırır: *"İmadəddin Nəsiminin şeirləri, onun ideyaları, bədii irsi özündən sonra geniş yayılmış, şairin qəhrəmancasına həlak olması, faciəli ölümü yeni-yeni əsərlərinin meydana çıxmasına səbəb olmuşdur. Şairlərdən bir çoxu öz əsərlərini "Nəsimi" təxəllüsü ilə yazmış, bəziləri isə özünü Nəsimi adlandırmışdır. Beləliklə, Nəsimi adına bir çox bədii parçalar meydana çıxmış, şairin əlyazma nüsxələrinə daxil edilmiş, qarşıya Nəsimi təxəllüslü şairlər problemi qoyulmuşdur"*.¹⁶⁶

C.Qəhrəmanovun haqqında söz açdığı heratlı, nişapurlu və şirazlı "Nəsimi" təxəllüslü şairlərin mövcudluğu təzkirələrdən məlum idisə, Nəsimi Şeşparəlinin barəsində ilkin məlumat verilməsi elmi yenilik dəyərinə malikdir. Müəllif azərbaycanca müqəddimədə bu sonuncu şairin nisbəsinin hansı coğrafi ərazi ilə bağlı yaranmasını gələcək tədqiqatçıların öhdəsinə qoymuşdur.¹⁶⁷ Lakin üçcildliyin II cildində verilmiş rusca müqəddimədə Şeşparənin Şəkiddə yerləşdiyi müəyyənləşdirilmiş və müəllifin 1969-cu ildə yazdığı məqaləyə istinad edilmişdir.¹⁶⁸ Göründüyü kimi, bu cəhət eyni müəllifin iki dildə yazdığı müqəddimədə uyğunsuzluq kimi görünür...

Tədqiqatçının Nəsimi Şirazının farsca iki qəsidəsini üzə çıxarması isə ilk baxışda yenilik kimi görünsə də,¹⁶⁹ həmin şeir-

¹⁶⁶ C.Qəhrəmanov. Nəsimi əsərlərinin tənqidi mətninin tərtibi // *İmadəddin Nəsimi (məqalələr məcmuəsi)*. Əsərləri, 3 cildə, I c., Bakı, 1973, s. 67-68.

¹⁶⁷ Yenə orada, s. 74.

¹⁶⁸ Дж. Каграманов. Критический текст Имадеддина Несими // *İmadəddin Nəsimi. Əsərləri*. 3 cildə, II c., Bakı, 1973, s. 23.

¹⁶⁹ C.Qəhrəmanov. Nəsimi əsərlərinin tənqidi mətninin tərtibi // *İmadəddin Nəsimi (məqalələr məcmuəsi)*. Əsərləri, 3 cildə, I c., Bakı, 1973, s. 68-69.

lərin hər ikisinin elə İmadəddin Nəsimiyə aid “*Dəryayi-əsrar*” qəsidəsinin variantı olduğunu müəyyənləşdirdik. Qəsidə ilk mətləsi ilə birinci qəsidə, “*təcdidi-mətlə*” (mətlənin yenilənməsi) başlığından sonrakı hissəsi ilə isə ikinci qəsidə şəklində Nəsimi Şirazi adına qeyd olunmuşdur. Bu isə Nəsimi Şirazi adı altında təqdim olunan şairin elə İmadəddin Nəsimi olduğunu, nisbəsinin yanlışlıqla Şirazi kimi verildiyini göstərir.

Bu nəşr barədəki qənaətlərimizi yekunlaşdırarkən bu cəhəti də qeyd etməliyik ki, hər bir şeirin nüsxə fərqlərinin verilməsi, Nəsimi adı ilə bağlı əsərlərin böyük əksəriyyətinin eyni bir topluda cəmləşdirilməsi ilə əhəmiyyət kəsb edən bu nəşr gələcək elmi-tənqidi mətnin hazırlanmasında gərəqli mənbələrdən biri olacaqdır.

Misilsiz söz ustadı, anadilli fəlsəfi şeirin qüdrətli yaradıcısı Nəsiminin hər bir əlyazma nüsxəsinin aşkara çıxarılması nəsimişünaslığa əvəzsiz töhfədir. Bu əlyazmalarının şairin sirlər dolu sənət aləminin sehlərini açmaq və şairin zəngin ideyalar aləminin qaranlıq qalmış səhifələrini işıqlandırmaq üçün böyük əhəmiyyəti vardır. Nəsiminin “*İraq divanı*”¹⁷⁰ da bu baxımdan xüsusi əhəmiyyət kəsb edir və bir sıra yeni keyfiyyətləri ilə diqqəti çəkir. Şairin türkcə divanının İraq nüsxəsinin bu nəşrində şeirlərin başlanğıcında bəhrlərin göstərilməsi, lüğətin əvvəlki nəşrlərə nisbətən daha artıq sözü əhatə etməsi və daha çox Nəsimi sözlüyü xarakteri daşması, ayə və surələrin dəqiq yeri və tərcüməsinin verilməsi, nəsimişünaslığa indiyədək bəlli olmayan şeir nümunələri, eləcə də məlum şeirlərin bəlli olmayan beytlərinin verilməsi elmi dəyərə malikdir. Başqa divan nüsxələri ilə tutuşdurma və müqayisələr də təqdirəlayiqdir. Yeni şeirlərin verilməsi artıq çoxdan vaxtı çatmış, öz elmi həllini gözləyən Nəsimi şərhçiliyi sahəsində faydalı təşəbbüsdür və

¹⁷⁰ İmadəddin Nəsimi. *İraq divanı*. Bakı: Yazıçı, 1987.

bu, kitabın əhəmiyyətini artırır. Nəsimi şeirinin bu cür geniş şərhli ilk cəhd kimi dəyərli olsa da, təəssüf ki, nöqsanlardan da azad deyildir. Şərhlərin bir qisminə də şairin ideya, bəzən isə sənətkarlıq xüsusiyyətləri təhrif olunduğundan düzəlişlərə ehtiyac duyulur. Həmin qüsurlu şərhlər şairin yaradıcılığının başlıca motiv və obrazları ilə bağlı olduğundan bu barədə ətraflı danışacağıq.

Şərhlərin müəllifi Məmmədəli Əsgərov Nəsiminin aşağıdakı beytinə istinadən şairin *“ayati-möhkəmat”*-in (*“Ali-İmran”*: 7) insan üzündə əks olunduğuna işarə etdiyini yazır:

*Möcüzatından yanağın, möhkəmatından saçın
Xarü xaşaki cəhanın vərdü reyhan oldu, gəl.¹⁷¹*

Ancaq beytdən də aydın göründüyü kimi, *“ayati-möhkəmat”* ifadəsi saçla əlaqəli deyildir. Şairin istər sufilik, istərsə də hürufilik ruhunda yazılmış şeirlərində insan saçında rəmzlərin gizləndiyinə işarə vardır. Lakin saçın rəmzləşməsi, sirlər daşıyıcısı kimi təqdimi mahiyyətə fərqlidir. Ümumiyyətlə, sufi ədəbiyyatında saç daha artıq ilahinin təzahür formalarının çoxluğunu (*“kəsrət”*) bildirir. Hürufi ədəbiyyatında isə xətlər (o cümlədən saç) hərflər və say mistisizminin başlıca ünsürü və dayaq nöqtəsidir. Yuxarıdakı beytin şərhində bu ayənin (*“ayati-möhkəmat”*) surədə 7-ci olması ilə hürufiliyə görə, insan üzündəki 7 müqəddəs cizginin əlaqələndirilməsi beytin məzmunundan irəli gəlmədiyindən inandırıcı səslənmir və ümumiyyətlə, bu cür təşbeh Nəsimi şeirinə yaddır. Mütəfəkkir şair insan üzündəki yeddi müqəddəs cizgini, adətən, yeddi ayədən ibarət *“Fatihə”* surəsinə bənzətmişdir.

Sözlərin dildəki çalarlarından məharətlə və məqsədəuy-

¹⁷¹ İmadəddin Nəsimi. *İraq divanı*. Bakı: Yazıçı, 1987, s. 280-281.

ğun istifadə edən Nəsimi çoxmənalı “*ayə*” sözünü də müxtəlif anlamlarda işlətmişdir. M.Əsgərov Nəsiminin Quran ayələrini, onların anlam və sıra saylarını hürufilik baxımından şərh etdiyini söylərkən haqlı olsa da, şairin özünü “*hər şeydən əvvəl Rəhman (lirik qəhrəman, “mən” baxımından) və “ayə”¹⁷² adlandırması*” fikri özünü doğrultmur. Nəsimi:

*Ayəti-“inni ənəllah”əm, bu narın nuriyəm,
Həm münacatü təcəlla, həm Kəlimin Turiyəm,¹⁷³*

- deyərkən “*həqiqətən, mən Allaham*” (“*İnni ənəllah*”) ayəsinin insana – öz lirik “*mən*”inə aid olduğunu bildirir. İnsanın ilahi zata sahib olduğunu müxtəlif mövqe və cəhətlərdən sübuta yetirməyə çalışan Nəsimi burada həmin ayəyə əsaslanaraq, insanın ilahi mahiyyətinə diqqəti çəkir. Qəzəlin digər beyt və ifadələrini ilahinin müxtəlif təzahür formaları kimi dəyərlənmək olar.

Şərhdə artıq müasir Azərbaycan ədəbi dilində işlənməyən, ancaq Nəsiminin istifadə etdiyi ərəb və fars sözlərinə müraciət olunması dili ağırlaşdırmaqla yanaşı, Nəsimi şeirinin şərhini bəzən mətnə nisbətən daha çətin və anlaşılmaz edir. Bundan başqa, şərhçinin üslubi xətalı da bəzən fikrin qavranılması qarşısında bir maneəyə çevrilir. Məsələn, s. 281-də oxuyuruq: “... *İnsan üzündəki 7 ayəni bu cəhətdən yüksək qiymətləndirir:*

*Üzündəki həft ayət kim, “Fatihə”dir adı,
Təvili-kəlamüəllah açıldı kitabindən.*

Bu kitabın (insan üzünün, insan varlığının - M.Ə.) təvili, şərho

¹⁷² İmadəddin Nəsimi. *İraq divanı*. Bakı: Yazıçı, 1987, s. 281.

¹⁷³ Yenə orada, s. 281.

insanın Allah surətində olmasını təsdiqləyir".¹⁷⁴ Nəsiminin insanın üzündə yeddi ayə olmasını söyləməsi obrazlı təsəvvür yaratmağa yönəldilib və şair artıq deyildiyi kimi, insan üzündəki yeddi müqəddəs cizgini (7 ayəni yox) yüksək qiymətləndirərək, üzü müqəddəslik baxımından və xətlərinin sayına görə "Fatihə" surəsinin ayələrinə bənzədir və insanın üzündə 7 ayə yazıldığını müstəqim anlamda söyləmir.

"Ayə" sözü ilə bağlı gətirilən "Məndən uludur ayətim, ayətə, şanə sığmazam" misrasına və sonrakı beytə verilən şərh də yanlışdır. Şairin bəzən eyni bir fikri müxtəlif tərzdə və rəngarəng poetik çalarlarla ifadə etməsinə diqqət yetirilməməsi, beyt və misraları Nəsimi şeirinin fəlsəfi fikir sistemi və kontekstindən təcrid edərək şərh etmə cəhdi yanlış nəticələrə gətirib çıxarmışdır. Şair aşağıda göstərilən beytdə "ayə" deyərkən məhz nəyi nəzərdə tutduğunu daha açıq ifadə etmişdir:

*Kövnü məkandır ayətim, zatə gedər bidayətim,
Sən bu nişanla bil məni, bil ki, nişanə sığmazam.*¹⁷⁵

"Ayə" sözünün bir mənası da "nişanə", "işarət" və "dəlil"dir. Qurana görə, kainat və insan Allahın nişanələrinin toplusudur.¹⁷⁶ Nəsimi "ayə" sözünü bəzən bu anlamda işlədərək, dünyanın ("kövnü məkan") ilahi varlığın (şeyrdə: "mə'n") nişanəsi olduğunu söyləyir, başqa sözlə, insanın ilahi qüdrətə yiyələne biləcəyini bu cəhətdən də əsaslandırmağa çalışır. Şeirin sonunda isə "ayə" deyərkən artıq dünyanı nəzərdə tutub, onun özündən (insandan) qədim və ulu olduğunu söyləyir. Nəsimi "ayətə,

¹⁷⁴ İmadəddin Nəsimi. *İraq divanı*. Bakı: Yazıçı, 1987, s. 281.

¹⁷⁵ عمادالدين نسيمي. اثرلری. علمی-تنقیدی متنیک تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 552.

¹⁷⁶ *Qurana dair 101 sual*. Tərcüməçi və tərtib edənlər: Arif Mədətov, İsrail Nəsimov. Bakı, 1992, s. 6, 15-16.

şanə sığma”dığını söyləyərkən Allahın hər şeyin fəvqündə durması kimi islami təsəvvürə əsaslanaraq, həmin xüsusiyyəti insan üzərinə köçürüb onun ilahi mahiyyətinə diqqəti çəkir. Şairin zaman etibarilə qədim, lakin mənşə və başlanğıcına görə ilahiyə bağlı olan dünya barədəki düşüncələrindən II fəsilə ətraflı danışılacağı üçün burada bəhsə yekun vururuq.

M.Əsgərov *“Məndən uludur ayətim, ayətə, şanə sığmazam”* misrası ilə aşağıdakı beyt arasında fikri bağlılıq axtarsa da, bu poetik parçaların daşdığı məna və malik olduğu məzmun baxımından heç bir əlaqəsi yoxdur:

*Həq gördüvü həq dedi Nəsimi, nə desin kim,
Həm şeirimə mən ayəti-Qurana yetirdim.*¹⁷⁷

Şərhiyə görə, şair:

*“Ey əlləzi yuvəsvis, taətlərin hübadır,
Əgri yolun zəlalət, çürük sözün xətdir,*

- *beytində insanı düz yola çağırır. Bu ifadə ilə (“Ey əlləzi yuvəsvis” xalqın qəlbinə şübhə salan – S.Ş.) Nəsimi deyir ki, ey bu sözlərdən boş yerə təşvişə düşən insan, sənənin boyun əyməklərin, itaətkarlığın, qul vəziyyətinə düşməyin əbəsdir, bihudədir. Bunlar sənənin üçün əyri yoldur; düz yolu azmaqdır...*

*Beləliklə, Nəsimi həmin qəzəlidə şeytanın qorxusundan insanların Allaha ibadət etməsini lüzumsuz hesab edir...”*¹⁷⁸

Həqiqətdə isə şair bu ifadə ilə xalqın qəlbinə şübhə, vəsvə salan zahidə müraciət edir, Quranda şeytana aid edilən sifət şairin səmimi mömin hesab etmədiyini insanın üzərinə köçü-

¹⁷⁷ İmadəddin Nəsimi. *İraq divanı*. Bakı: Yazıçı, 1987, s. 281.

¹⁷⁸ Yenə orada, s. 297.

rülür.

*“Xilqətin şanında münzil oldu əscüdə”*nin sətri tərcüməsi *“Yaradılmışın şərəfinə səcdə etmək əmri gəldi”* olmalı idi. Şərhçinin bu misranı açıqlamasında da şairin əsas məqsədindən uzaqlaşma müşahidə olunur: *“Ey insan, səcdə zamanı qəlbini bütün şübhələrdən təmizlə, səcdə edən ol: bütün varlığımla (hər şeyi unudaraq, ancaq Allahu düşünməklə) namaz qıl, “hüzur”un olmasa, qəlbini “hüzurdan məhrum olsa”, sənin namazın qəbul olunmaz”*.¹⁷⁹ Halbuki şair göstərilən misrada insanın böyüklüyünə işarə edir, ona səcdə etməyən şeytan kimi olmamağa səsləyir.

“Yusif kimi əzizəm Misrin içində daim” deyərəkən şair sözün müxtəlif mənə çalarlarından istifadə etmək imkanı verən eyham poetik fiquru vasitəsilə Yusifin Misirdə hökmdar olmasını və eləcə də əziz tutulmasını bildirir.¹⁸⁰ Şərhçi haqlı olaraq, *“əziz”* sözünün mənələrindən hər ikisinə diqqət yetirsə də, misrada şairin məqsədinin açıqlamasında təhrifə yol verir: *“Nəsimi də özünün müqtədallığını – öndə dayanmasını, irfan əhlinin tənqidinə səbəb olmasını bu baxımdan əsaslandırır”*.¹⁸¹ Halbuki bu misranın yer aldığı beytdə tənqiddə məruz qalmadan şikayət deyil, əksinə, mövqeyi ilə öyünmə qabarıq olaraq görünür. Çox ehtimal ki, bu qəzəl şairin bir sıra əsərləri kimi¹⁸² onun Şam torpaqlarında hürufiliyin şeyxi olduğu dövrün məhsuludur. Çünki şair həqiqəti bildiyi üçün bu aləmdə *“müqtədə”* (öndə gedən; insanları arxa-

¹⁷⁹ İmadəddin Nəsimi. *İraq divanı*. Bakı: Yazıçı, 1987, s. 298.

¹⁸⁰ Yəne orada, s. 299.

¹⁸¹ Yəne orada, s. 299.

¹⁸² Başqa bir şeirində də Nəsimi eyni şəkildə öz ali məqamı – Fəzlullahdan sonra hürufilik təriqətinin şeyxi olması ilə öyünür:

*Əzəldən piri-eşqin sərvəriyiz,
Təriqi-əhli-Fəzlin rəhbəriyiz.*

(H.Ayan. Kul Nesimi'ye Ait Olduğu Sanılan Şiirler // Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları. Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi. Sayı: 6, Nisan, 1973, Erzurum, 1974, s. 31.

sınca apararı) olduđunu beytin ikinci misrasında aqıq ifadə edir:

*Yusif kimi əzizəm Misrin içində daim,
Həqqi bilən həmişə aləmdə müqtədadır.¹⁸³*

“Zərrə mənəm, günəş mənəm, çar ilə pəncü şeş mənəm” misrasındakı “zərrə” sözünün kontekstdən ayrılaraq, Quranla əlaqəli şərhinə cəhd göstərilməsi də şairin əsas məqsədindən yayındırma ilə nəticələnir. Belə ki, misrada bu ifadə təsəvvüfi düşüncənin bir elementi kimi istifadə olunmuşdur. Bir çox tədqiqatçının da qeyd etdiyi kimi, sufilər insanın ruhunun Allahdan ayrılmasını zərrə-günəş münasibətinə bənzədirlər. Həmin təsəvvürə əsasən, Nəsimi burada “zərrə” və “günəş” deyərkən, ruhi-cüz (in sanın ruhu) və ruhi-küllü (əslində Yaradanın özü) nəzərdə tutur. Misradakı “çar” (çahar), “pənc” və “şeş” ilə bağlı şərhçinin verdiyi açıqlamalar içərisində marağ doğuran məqamlar olsa da,¹⁸⁴ mübahisəli şərhlər də azlıq təşkil etmir. Məsələn, həm “çar” (cəhar - dörd), həm də “pənc” (beş) saylarının səmavi kitablarla əlaqələndirilərək şərh edilməsi məqbul görünür. Sonuncu halda “pənc”ə: “5 müqəddəs hesab olunan kitab: Təvrat, İncil, Zəbur, Quran və hürufilər üçün həmin kitabların səviyyəsində duran “Cavidannamə”¹⁸⁵ kimi şərh verilməsi özünü doğrultmur. Çünki Nəsimi də digər hürufilər kimi “Cavidannamə”ni səmavi kitablar səviyyəsində bir kitab saymamış, onu Fəzlullahın özü və davamçıları kimi, Quranın şərhə hesab etmişdir. Bu mənada misradakı rəmzi sayları bir xətt ətrafında birləşdirərək, birincini cismani varlığın əsası olan **dörd** ünsür (“ənasir”), ikincini – dünyanın sirlərini dərk etmənin bələdçisi **beş** duyğu üzvü (görmə,

¹⁸³ İmadəddin Nəsimi. *İraq divanı*. Bakı: Yazıcı, 1987, s. 299.

¹⁸⁴ Yenə orada, s. 299-300.

¹⁸⁵ Yenə orada, s. 300.

eşitmə, iybilmə, dadbilmə və toxunma)¹⁸⁶, üçüncünü isə dünyanın *altı* cəhəti kimi izah etmək daha məqsədəuyğun olardı. Başqa sözlə, maddi aləmdəki dəyişiklik və hadisələrin insanda öz əksini tapması kimi hürufi görüşünə əsaslanan Nəsimi bununla dolayısı ilə: “Kainatın mahiyyət və gizli sirləri məndədir”, - deyir. Şərhcinin yuxarıda göstərilən misradakı sözləri zahirən əbcədlə, əslində özünəməxsus üsulla toplayıb 17 sayına bərabərləşdirməsi də əsassızdır. Misralardakı hər bir sözü bu “üsulla” cəmləyib müəyyən say hasil etmək olar ki, təsadüfən bunların da bir qismi müqəddəs hesab olunan saylarla (istər xalq ədəbiyyatı, istərsə də divan və təriqət ədəbiyyatında belə müqəddəs saylar çoxdur) üst-üstə düşə bilər. Ümumiyyətlə, şərh boyunca saylara belə alidəlik Nəsimi şeirinin təhrif olunmasına gətirib çıxarmışdır.

M.Ələsgərovun şərhində *“İnnə ileyhi raci”un* (“Həqiqətən, biz Allaha qayıdanlarıq”) (*“Bəqərə”*: 156) ifadəsinin Nəsimi şeiri kontekstindən kənarında izah olunması fikir dolaşığı yaradır. Bu ifadənin şərhində şairin konkret olaraq nəyi nəzərdə tutduğunu aydınlaşdırmaq yerinə, rabitəsiz olaraq mənəvi, əzəli ümmandan danışılır. Şərhdə əzəli ümmanın coşması, yəni dünyanın yaranması ilə onun sirrinin aşkar olmasının eyni bir vaxta düşmüş kimi göstərilməsi də anlaşılmazlıq törədir.

Şərhcinin *“İlkin varlıq Günəş idisə, insanlar onun zərrəsi kimi meydana çıxdılar”*¹⁸⁷ fikrində də qeyri-dəqiqlik vardır. Dinə, eləcə də bir sıra sufi təriqətlərinə görə, ilkin varlıq (yaradıcı qüvvə) Allahdır. Şərhdə *“günəş”* və *“nəqqəş”* ifadələrinin Allahın, *“zərrə”* və *“nəqs”*in isə insanın rəmzi kimi çıxış etdikləri göstərməli idi.

Nəsimi şeirində işlənmiş *“innə fəttəhna”*nı (*“Fəth”*: 1) hərfi

¹⁸⁶ Nəsiminin bu duyğu üzvləri, onların cisim və ruha aid şəkilləri ilə bağlı təsəvvüfi mülahizələrindən II fəsildə daha təfərrüatlı bəhs edəcəyik.

¹⁸⁷ İmadəddin Nəsimi. *İraq divanı*. Bakı: Yazıçı, 1987, s. 301.

mənada götürmək, yaxud əbcədlə hesablama əvəzinə, Fəzlullahın üzünə işarə ilə “ürəkləri fəth edən üz” kimi izah etmək daha doğru olardı.

“Küntü kənz” ifadəsinin yer aldığı hədis ilə əlaqədar qeyd olunan bir sıra şeir nümunələrinin (“*Gövhəri-küntü kənz* gör kim, nə xərəb içindədir”, “*Ol küntü kənz* der isən, aləmdə rövşən gün kimi”, “*Ol gövhərə rövşən mənəm, bil ki, mən onun kaniyəm*”, “*Könlüm içində surətin can kimi qılmışam yerin*”¹⁸⁸) ideya yönümü “*insanın yaranması əslində gizli xəzinənin yaranması deməkdir*”, - deyə şərh olunur.¹⁸⁹ Müvafiq misra və beytlərin təhlili bu mülahizənin də yanlışlığını göstərir. Məsələn, eyham poetik fiqurunun ənənəvi nümunəsi olan “*Gövhəri-küntü kənz* gör kim, nə xərəb içindədir” misranı iki cür anlamaq olur. Bir tərəfdən, Nəsimi daha artıq xalq təfəkküründən irəli gələn, təriqət və divan ədəbiyyatında mühüm yer tutan “xəzinə xarabalıqda olar” fikrini obrazlı şəkildə ifadə edir, digər tərəfdən, şair sufiliyə əsaslanaraq, “gizli xəzinənin gövhəri”nin (“*gövhəri-küntü kənz*”), yəni Allahdan ayrılan ruhun “*xərəb*”da – öləri insan bədənində olduğunu bildirir.

Şərhdə “*məi-təhur*” (“*məun tahurun*” - təmiz, saf su) (“*Fürqan*”: 50) ifadəsinin lüğəvi mənası qeyd olunmamış, bu ifadənin yer aldığı beytin (“*Məi-təhuri bil kim, həqdən bu gün nidadır // Yövmül-məzidi gör kim, məscidi-pürsəfadır*”) şərhində əlaqədar olmayan ayənin tərcüməsi verilmiş və izahda örnək olaraq göstərilən beytin ideya və məzmununa aidiyyəti olmayan fikirlər irəli sürülmüşdür... Şərhçinin göstərdiyi növbəti beyt isə “*məi-təhur*” ifadəsi ilə əlaqəli deyildir. Burada həmin mətnin açılışının verilməsi əvəzinə, Həllac Mənsur bəhsinə keçilməsi anlaşılır...

¹⁸⁸ İmadəddin Nəsimi. *İraq divanı*. Bakı: Yazıçı, 1987, s. 303.

¹⁸⁹ Yenə orada, s. 303.

Burayadək göstərilən qeydlər şərhdəki qüsurların bir qismini əhatə edir. Şairin təsəvvüfi görüşlərini ifadə edən beyt və misralarının yerli-yersiz hürufiliklə əlaqələndirilməsi və yalnız bu baxımdan yozulmasına edilən cəhd əslində heç bir elmi əsas daşanmır. Şərhdə beytlər, abzaslar arasında məntiqli ardıcılıq və əlaqənin pozulması, eyni bir beytə təkrar-təkrar müraciət edilməsi, şairin dini şeirlərinin böyük ixtisarla verilməsi də kitabın nöqsanlarındanır. Doğrudur, kitabın ilk variantı 1987-ci ildə – sovet dövründə nəşr olunmuşdur və o dövrdə dini əsərlərin nəşrinə ciddi məhdudiyyət qoyulurdu. Amma bununla belə, Nəsiminin əsərlərinin 1973-cü ildə ərəb əlifbası ilə çap olunan üçcildliyində şairin dini əsərləri tam şəkildə verilmişdir. Bu mənada, heç olmasa, İraq nüsxəsinin yeni nəşrlərində həmin şeirlərin tam şəkildə əksini tapması arzuolunandır...

Ümumiyyətlə, Nəsiminin türkcə divanının digər nəşrləri kimi İraq nüsxəsinin mətnində də bir sıra təhriflər nəzərə çarpır və zənnimizcə, bunların bir qismi orta əsrlər katiblərinin diqqətsizliyinin nəticəsidir. Təəssüf ki, burada həmin təhriflərin hamısını əhatə edərək dəyərləndirmək imkanı yoxdur. Birincisi, həmin dəqiqləşdirmələr ayrıca bir tədqiqatın mövzudur. İkincisi, həmin xətlərin ortadan qaldırılması üçün bütün mötəbər nüsxələr əldə olunaraq müqayisəli təhlil edilməlidir.

Nəsimi şeirinin çoxşaxəli bədii-fəlsəfi yönləri müxtəlif elm sahələri ilə məşğul olan alimlərin – dilçi və filosofların da diqqət mərkəzində olmuşdur. Şairin yaradıcılığının dil-üslub xüsusiyyətləri Azərbaycanda Əbdüləzəl Dəmirçizadə,¹⁹⁰ Samət Əlizadə,¹⁹¹ Yusif Seyidov,¹⁹² Ağamusa Axundov,¹⁹³ Abdulla Mə-

¹⁹⁰ Ə.Dəmirçizadə Azərbaycan ədəbi dili tarixində Nəsiminin mövqeyi // *İmadəddin Nəsimi (məqalələr məcmuəsi)*. Bakı: Elm, 1973, s. 39-49; Dəmirçizadə Ə. *Azərbaycan ədəbi dilinin tarixi*. Bakı: Maarif, 1979.

¹⁹¹ S.Əlizadə. Nəsiminin dilində söz birləşmələri // *ADU-nun "Elmi əsərlər"i* (dil və ədəbiyyat seriyası), 1971, №1, s. 10-17.

həmmədi¹⁹⁴, Vaqif Aslanov¹⁹⁵, Elməddin Əlibəyzadə¹⁹⁶ və başqa dilçi alimlər tərəfindən araşdırılmışdır.

A.Məhəmmədi *“Nəsiminin yaradıcılığında ərəb ifadələrinin forma və məzmun xüsusiyyətləri”* adlı namizədlik dissertasiyasında şairin dilində işlədilən bir sıra ərəb söz və ifadələrini incələyərək belə bir nəticəyə gəlir ki, Nəsimi öz dövrünün böyük alimi kimi ərəb dilinin də qrammatik qanunlarına dərinlən bələd olmuşdur. Araşdırıcı Nəsimi şeirində Quran ayələrinin işlənmə məqsədi barədə dəyərli fikirlər söyləmiş, lakin dövrünün ədəbiyyatşünaslığının ümumi nəticələrinə əsaslandığı üçün azərbaycanlı araşdırıcıların bir sıra ənənəvi xətalərini təkrar etmişdir. Belə ki, əsərdə bəzən Nəsimi şeirinin daxili məzmununu açmaq əvəzinə, zahiri forması əsas götürülmüşdür və müəllifin şairin sözlərini çox zaman yersiz olaraq, sayla – əbcədlə hesablamağa cəhd göstərməsi bəzən təhriflərə gətirib çıxarmışdır. Nəticədə bu kimi tədqiqatlardan belə bir qənaət hasil olur ki, yüksək şairlik təbinə malik, daşqın lirik əhval-ruhiyyəli sənətkar sanki sözləri əbcədə uyğun düzərək, sənət incisi deyil, adi nəzm yaratmışdır.

Vaqif Aslanovun Katlin Burilin *“XIV əsr türk-hürufi Nəsi-*

¹⁹² Y.Seyidov. *Nəsiminin dili*. Bakı: Azərbaycan, 1996; Seyidov Y. Nəsiminin əsərləri Azərbaycan ədəbi dilinin tarixi abidəsi kimi // *İmadəddin Nəsimi» (məqalələr məcmuəsi)*. Bakı: Elm, 1973.

¹⁹³ A.Axundov. Nəsimi və XIV əsr Azərbaycan ədəbi dili // *Azərbaycan*, 1971, s. 191-197.

¹⁹⁴ А.Л.Мамеди. *О некоторых особенностях формы и содержания арабских выражения в творчестве Несими*, автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук, Баку, 1967.

¹⁹⁵ В.И.Асланов. О характере метафорических переносов в средневековой тюркоязычной поэзии // *Советская тюркология*, 1978, № 6, с. 61-67; Yenə onun: Рецензия на монографию Катлин Бурил... // *Советская тюркология*, 1975, № 3, с. 99-105 və s.

¹⁹⁶ E.M.Əlibəyzadə. *İmadəddin Nəsimi (mühazirəçiyə kömək)*, Bakı: Elm, 1970.

minin rübailəri (dördlükləri)" (Kathleen R. Burrill. *The Quatrains of Nesimi Fourteenth-Century Turkic Hurufi*) adlı kitabına yazdığı rəydə şairin yaradıcılığı ilə bağlı bir sıra dəyərli mülahizələr vardır. Nəsiminin şeir sənətini düzgün mənimsədiyi əsərinin xülasəsindən aydın görünən Katlin Buriş şairin türk şeirinin inkişafı tarixindəki yerini düzgün müəyyənləşdirmişdir. Qeyd etməliyik ki, F.Köprülü, H.Ayan, İ.Olqun, C.Öztelli, M.Quluzadə, V.Feyzullayeva və başqa araşdırıcılar da şairin bir sıra ardıcilları ilə ədəbi əlaqələrini, sələf-xələflik münasibətlərindən bəhs etmişlər. Katlin Burilin araşdırması bu ənənənin davamı olaraq, Nəsimi ardıcilları arasına yeni adlar əlavə etmişdir. Bu cəhət isə şairin ədəbi təsir dairəsi barədə dolğun təsəvvür əldə etməyə imkan yaradır, Nəsimi və ardıcilları yönündə aparılacaq araşdırmalar üçün dəyərli faktiki material verir. Müəllifin Nəsimi və hürufiliklə bağlı məlum məxəzlərlə yanaşı, fərqli qaynaqları göstərməsi, izahlı-yozumlu saylar lüğətini mətnə əlavə etməsi işin yeniliyi olaraq nəzəri cəlb edir. Şairin əsərlərində sayların yaratdığı mətnaltı məzmun və mənə çalarlarının açılmasına yardım edəcək bu lüğət elmi baxımdan dəyərlidir.

80-ci illər nəsimişünaslığında Azərbaycanən tanınmış alimi Əlyar Səfərlinin ardıcıl tədqiqat, nəşr və şərhləri elmi dəyər və əhatəliliyi baxımından nəzəri cəlb edir. Müəllifin "*Qədim və orta əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatı*" kitabına daxil etdiyi "*İmadəddin Nəsimi*"¹⁹⁷ öçerkini şairin yaradıcılığına yeni baxış və nəsimişünaslığın başlıca qənaətlərini cəmləşdirən bir tədqiqat kimi dəyərləndirmək olar. Nəsimi şeirinin, ümumiyyətlə, poeziya tarixindəki yeri və nüfuz çevrəsinə yenidən nəzər salınmış, eləcə də onun lirikasının fəlsəfi-bədii keyfiyyətləri incələnməmişdir. Şai-

¹⁹⁷ İmadəddin Nəsimi // Ə.Səfərli. X.Yusifov. *Qədim və orta əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatı*. Bakı: Maarif, 1982, s. 195-196; Ə.Səfərli. Ön söz // İmadəddin Nəsimi. *Seçilmiş əsərləri*. Bakı: Maarif, 1985, s. 9-10; Ə.Səfərli. *Eşq günəşi* // İmadəddin Nəsimi. *Mən bu cahana sığmazam*. Bakı: Gənclik, 1991, s. 17-19.

rin Azərbaycan nəsimişünaslığında uzun mübahisələrə səbəb olmuş “*Sığmazam*” rədifli şeiri araşdırıcı tərəfdən müxtəlif tədqiqat əsərlərində dönə-dönə şərh edilmiş, bununla bağlı mülahizə və ehtimalları dərinləşdirilmişdir. Şeirdəki ikiliklərin ardıcıl və sistemli şəkildə müəyyənləşdirilməsi, təzadların vəhdəti barədə yürüdülmən mülahizənin elmiliyi və şeirin bəhrinə (rəcəz) görə Azərbaycan poeziyasında birinciliyi barədəki fikir diqqətəlayiqdir. Nəsiminin müraciət obyektlərindən (müxatiblərindən) asılı olaraq mövzunun dəyişməsi, şairin məqtə beytlərdə özünə müraciətinin fəlsəfi və didaktik dəyərinin verilməsi, hürufiliyin əsaslandığı fəlsəfi vasitələr – səs, hərf və sözün insanla əlaqələndirilməsi müəllifin nəsimişünaslığa gətirdiyi yeniliklərdəndir.

İraq türkmanları da Nəsimini böyük sələfləri sayaraq, ədəbiyyat tarixlərində ona yer ayırmışlar.¹⁹⁸ Əbdüllətif Bəndəroğlu isə Nəsiminin yubileyi ilə əlaqədar olaraq, şairin həyat və yaradıcılığından bəhs edən geniş ön sözlə birlikdə divanını nəşr etdirmişdir.¹⁹⁹ O, XIV yüzillik şairi Nəsimidən İraq türkman ədəbiyyatının yaradıcılarından biri kimi bəhs açsa da, burada birbaşa sələflik və varislikdən danışıla bilməz. Müəllifin Nəsimini bağdadlı kimi təqdim etməsi də elmi dəlilə dayanmır. Araşdırıcı yazır: “...yaşadığı çağadəkin türkman ədəbiyyatında bənzəri görünməyən İmadəddin Nəsimi əl-Bağdadi dilimizin zənginliklərini gömüldüyü qaranlıqdan aydınlığa çıxarmışdır”.²⁰⁰ Lakin o, bəhsin davamında şairin doğum yeri haqqındakı mübahisəni yersiz sayır, Nəsimini “*bütün türk aləminin şairi*”²⁰¹ və son nəticədə

¹⁹⁸ عبداللطيف بندراو غلو. عمادالدين نسيمي البغدادي، بغداد، 1973، ص. 9؛
قاسم محمد توفيق. عراق تركمان ادبياتي تاريخي (اينجه له مه لر و متن لر)، 17 تموز، 1968-1977، ص. 6-7؛ بهجت محسن. عراقا تركمان ادبياتي اورنكلري. بغداد، 1973، ص. 21-32.

¹⁹⁹ عبداللطيف بندراو غلو. عمادالدين نسيمي البغدادي، بغداد، 1973.

²⁰⁰ Yenə orada, s. 9.

²⁰¹ Yenə orada, s. 12.

ümumbəşəri ideyalarına görə *“bütün insanlığın şairi”*²⁰² adlandırılır. Ə.Bəndəroğlu bir sıra ərəb və türk müəllifləri kimi onun Fəzlullahın təlimini ölgünləşməkdən qurtardığını və bu məzmununda incə şeirlər yazdığını bildirir. Nəsiminin şeir və fəlsəfə tarixindəki yerini isə tədqiqatçı belə dəyərləndirir: *“Nəsimi ustadı Fəzlullahdan daha fəzlə şöhrət qazanaraq, təriqətində yürüyənlər arasında şeirləri tərənnüm edilməyə başlanmışdı”*.²⁰³ Amma öncəki bəhslərdə də qeyd etdiyimiz kimi, Nəsimi hələ sağlığında təkcə öz həmməsləkləri arasında deyil, Rumelinin və Teymuri imperiyasının şairləri arasında məşhur idi və ölümündən sonra da sözünün nüfuzu daha geniş coğrafiyaların insanının bədii və fəlsəfi düşüncəsini yönləndirdi.

Ə.Bəndəroğlunun tədqiqatında elmi dəyərə malik mülahizələrlə yanaşı, bəzi mübahisəli fikirlər də ifadəsini tapmışdır. Belə ki, o da Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığında yanlıf fikrə qoşularaq, Nəsimini onun ölümünün təsvir olunduğu şeirlərin müəllifi kimi göstərmişdir.²⁰⁴ Lakin bu şeirlərdə müəllifin Seyid Nəsimi olmadığını ehtimal etməyə əsas verən bir sıra üslubi özəlliklər vardır. Birincisi, həmin şeir parçalarında şair haqqında üçüncü şəxs kimi bəhs edilir. *“...Şol Nəsimiyi Hələb şəhrində bərdar etdilər”*²⁰⁵, *“...Gör, bu gerçək aşiqi sərpa soyarlar, ağrımaz”*²⁰⁶ kimi misralara, eləcə də:

*Ey Nəsimi, vasil oldun xaliqin rəhmətinə,
Cənnəti-əlayi buldun, yerin gülzar etdilər,*²⁰⁷

²⁰²

عبداللطيف بندر اوغلو. عمادالدين نسيمة البغدادي، بغداد، 1973، ص. 12.

²⁰³ Yenə orada, s. 17.

²⁰⁴ Yenə orada, s. 20-21.

²⁰⁵ Yenə orada, s. 20.

²⁰⁶ Yenə orada, s. 23.

²⁰⁷ Yenə orada, s. 21.

- məqtə beytinə əsaslanaraq, bu şeirlərin Nəsiminin özü tərəfindən söylənmədiyini ehtimal etmək olar.

İkincisi, şairin edam səhnəsinin təsviri verilən şeirlər, adətən, süjetlidir. Nəsimi şeirlərini diqqətlə araşdırdıqda isə bəlli olur ki, o, müasiri olan Hafiz Şirazi kimi beytləri müstəqil məzmun ifadə edən qəzəllərə daha artıq meyl etmişdir. Onun yaradıcılığında rast gəlinən azsaylı süjetli şeirlərdən biri:

*Şənbə günü uğradım ol sərv-i-rəvanə,
Şeyda qılıban saldı bəni cümlə cəhanə,²⁰⁸*

- mətləli qəzəldir.²⁰⁹ Odur ki, şairin ömrünün son günlərində yaradıcılıq istiqamətini dəyişərək, yalnız süjetli qəzəllər yazmağa meyl göstərdiyini söyləmək qeyri-elmi və məntiqsizdir. Bu şeirlərin başqa müəlliflərə məxsusluğu ehtimalı həqiqətə daha yaxındır. Məqtə beytlərdə Nəsimi adının çəkilməsini isə bir sıra əsərlərdə haqqında söz açılan Nəsimi təxəllüslü digər şairlərlə²¹⁰ də əlaqələndirmək olar. Bu şeirlərin bir qismini Cahit Öz-

²⁰⁸ İmadəddin Nəsimi. *Seçilmiş əsərləri*. Bakı: Azərneşr, 1973, s. 61.

²⁰⁹ Nəsiminin irfani məzmunlu və təhkiyə üzərində qurulan farsca bir şeiri də süjetli qəzəl sayıla bilər. Şairin:

در خرابات عشق وقت سحر،
راه بردم از آن که بد رهبر.
(زندگی و اشعار عمادالدین نسیمی. به کوشش یدالله جلالی پنداری، تهران: نشر نی، 1993، ص. 208.)
*(Eşq xərabatında səhər vaxtı
Rəhbər olan biri ilə yoldaş oldum),*

- mətləsi ilə başlayan şeirində yekahəng qəzəllərə xas olan mövzu eyniyyəti və məsnəvilərdəki kimi hadisənin vahid süjet xətti ətrafında birləşməsi kimi xüsusiyyətlər, hadisənin səbəb və nəticə üzərində qurulması, mükəllimələr və s. qəzəlin arxitektônicasinə fərqli biçim verir və bu şeirin avtobiografik xarakterli olması da onun əhəmiyyətini artırır. Şeir Nəsiminin irfan yolunu tutduğu dövrün məhsulu kimi maraq doğurur.

²¹⁰ شمس الدین سامی. قاموس الاعلام. استانبول، آلتنجی جلد، استانبول، 1304 ه.ق.، ص. 4576.
S.N.Ergün. *Bektaşî Edebiyatı Antolojisi*. İstanbul: İstanbul Maarif Kitaphanesi, 1955, s. 15-19; C.Öztelli. *Onyedinci Yüzyıl Tekke Şairi Kul Nesîmî*. Ankara: Türk

telli haqlı olaraq, Qul Nəsimi ilə əlaqəli sayaraq, onun əsərlərinə daxil etmişdir.

Şeirlərin Nəsimi tərəfindən yazılmadığını ehtimal etməyə əsas verən üçüncü cəhət qətl alətinin müxtəlifliyidir:

*Soydular xəncərlər ilə canım ilə tənimi,
Yas dutub kökdə mələklər cümləsi zar etdilər.*²¹¹

*Çün pıçaq yürəgə yetdi, yürəkim dərd eylədi...*²¹²

*...Həq bilir bir zərrə neştərdən damarlar ağrımaz.*²¹³

Soyma alətinin şeirdən şeirə, yəqin ki, şairdən şairə dəyişməsi də bu şeirlərin Nəsiminin ola biləcəyi ehtimalını təkzib etmək üçün əsas verir.

Şərti olaraq, “həbsiyyə”, yaxud “dustaqlıq şeirləri” adlandırılan bu əsərlərdə təhkiyənin üstünlüyü, eyni hadisəyə dönə-dönə müraciət edilməsi həmin yaxın məzmunlu şeirlərin təkcə Qul Nəsimiyə deyil, eləcə də “Nəsimi” təxəllüsünü daşıyan başqa şairlərə də aid ola biləcəyini söyləməyə əsas verir. Həm də onların Nəsimi təxəllüsü müvəqqəti xarakterli də ola bilər. Analoji təzahürü Nəsiminin öz şeirlərində də görürük. O, farsca

Etnografya, Folklor ve Turizm Derneği Yayını, 1969; A.S.Levend. *Türk Edebiyatı Tarihi*. Giriş, Cilt I, Ankara: TTK Basımevi, 1984, s. 298, 344; C.Qəhrəmanov. Nəsimi əsərlərinin tənqidi mətninin tərtibi //

Emadaddin Nəsimi. اثرلری، علمی-تنقیدی متنیک تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 68-77؛

Э.М.Ахмедов. Системы раскрытия хурфитской символики в средневековой азербайджанской поэзии, диссертация на соискание ученой степени доктора филологических наук, Баку, 1985, с. 43.

²¹¹ عبداللطيف بندر او غلو. عمادالدين نسيمي البغدادي. بغداد، 1973، ص. 21.

²¹² Yenə orada, s. 22.

²¹³ Yenə orada, s. 23.

bir şeirini İmad, az sayda əsərini isə “Haşimi” təxəllüsü ilə qələmə almışdır.

Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığında geniş yazılmış fikirlərdən biri də Nəsiminin xalq kütlələrinə inam hissi ilə müasirlərindən fərqlənməsi və hakimləri bir beyt şeirlə belə öyməməsidir. Bu fikir Ə.Bəndəroğlu tədqiqatında da özünə yer almışdır. Qeyd etməliyik ki, bu kimi mülahizələr olduqca müasir səslənir və orta çağ düşüncə tərzinin yanlış interpretasiyasıdır. Şeirləri ilə məsləkinin güclü təbliğatçısı olan Nəsimi dövrünün böyük mütəsəvvifləri kimi ictimai mövqeyindən asılı olmayaraq, hər bir fərdin ayrıca inkişafına, kamala yetəcəyinə inam bəsləmişdir. Dini rəhbərlərə – mürsidlərə təkəcə aqli-fikri ilə deyil, ruhu ilə də bağlı olan böyük mütəsəvviflər kimi Nəsimi də dünyəvi, siyasi rəhbərləri, hakimləri öyməyə meyli olmamışdır...

Burada bir cəhəti də vurğulamalıyıq ki, türk fəlsəfi-bədii düşüncə tərzinin əvəzsiz örnəklərini yaradan Seyid İmadəddin Nəsiminin lirikasının kiçik bir qismini tərəddüdsüz olaraq tamamilə dünyəvi-aşıqanə şeirlərə aid etmək mümkündür.²¹⁴ Lirik şəkildə ifadə edilən fəlsəfi təfəkkür nümunələri isə onun yaradıcılığında böyük əksəriyyət təşkil edir. Odur ki, Nəsimi lirikası yalnız ədəbiyyatşünasların deyil, filosofların da araşdırma obyektini aparmışlar.

Bu sahədə Z.Quluzadənin tədqiqatları²¹⁵ ayrıca olaraq

214 Emadəddin Nəsimi. اثرلری. اوچ جلدده، علمی-تتقیدی متنیك تریبیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 105-106؛

Yenə orada, II c., s. 73-74, 95-96, 97-98, 135-136, 176-177, 214-216, 241.

215 З.Кули-заде. *Хуруфизм и его представители в Азербайджане*. Баку: ЭЛМ, 1970; Yenə onun: *Насими – философ и поэт Востока*. Баку: Гянджлик, 1973; Yenə onun: *Закономерности развития восточной философии и проблема «Запад-Восток»*. Баку: Изд. АН Азерб. ССР, 1984; Yenə onun: *Насими // Очерки по истории азербайджанской философии*. Том 1, Баку, 1966, с. 215-236; Yenə onun: *Об эпохе и философии Имадеддина Насими // “Известия” АН Азерб. ССР, серия истории, философии и права, 1973, № с. 96-105 və s.*

qeyd edilməlidir. Müəllifin “Хуруфизм и его представители в Азербайджане” (“Hürufulik və Azərbaycanda onun nümayəndələri”) adlı əsəri bu fəlsəfi-fikri cərəyan haqqında yazılan əsərlər içərisində çox əhatəliliyi, həcmi, ilkin mənbə və məxəzlərə istinadı və elmi səviyyəsi ilə seçilir. Nəsimi şeirinin başlıca ideya qaynağı olan hürufulik Z.Quluzadənin bu əsərində fəlsəfi sistemi olan cərəyandan artıq, siyasi məqsədli hərəkət kimi dəyərləndirilir və hürufuliyyətin bu istiqamətinə daha çox diqqət yetirilir.²¹⁶ Müəllifin hürufuliyyətin bir fəlsəfi-fikri cərəyan kimi formalaşmasından əvvəl ideyalarının ayrı-ayrı əsərlərdə, müxtəlif dini və fəlsəfi düşüncələrdə mövcudluğu barədəki mülahizəsi hürufuliyyətin bir təkəkkür forması kimi tarixini öyrənmək baxımından dəyərlidir. Tədqiqatçı əsərdə hürufuliyyətin tarixində mühüm yeri olan Nəsimiyə ayrıca yer ayırmış, şairin öz əsərləri əsasında onun ideya səlflərini (Kərxi, Şibli və s.) müəyyənləşdirmişdir.

Nəsimi şeirinin təsir dairəsi barədə dəyərləli fikirlər söyləyən Z.Quluzadə tamamilə haqlı olaraq, belə bir nəticəyə gəlir ki, Nəsimini bu və ya digər təriqətlərə (abdallar, hüseynilik, həllacilik, qələndərlik, bəktəşiklik, nemətullahilik və s.) aid edənlər hürufuliklə bu təriqətlərin görüş yaxınlığını nəzərdən qaçırırlar.²¹⁷ Dövrün məhdudlaşdırıcı ideoloji tələblərindən irəli gələn bir sıra mübahisə doğuran cəhətlərə, Nəsiminin bəzi ideyalarının müasirləşdirilməsi və birtərəfli izahına baxmayaraq, şairin hz. Əli və hz. Məhəmmədə münasibəti, əsasən, düzgün izah edilmişdir.

Z.Quluzadə tamamilə haqlı olaraq, şairi, ümumiyyətlə, ilahi və dünyəvi gözəllik aşığı kimi səciyyələndirmişdir.

Qeyd etməliyə ki, bu dəyərləli araşdırmada mübahisəli

²¹⁶ З.Кули-заде. *Хуруфизм и его представители в Азербайджане*. Баку: ЭЛМ, 1970, с. 5, 32 və s.

²¹⁷ Yənə orada, s. 191-192.

mülahizələrə də rast gəlinir. Belə ki, o, Nəsimi yaradıcılığında daha qabarıq nəzərə çarpan motivləri və ideya yönünü əsas tutaraq, şairin sufiliklə bağlı şeirlərini onun yaradıcılığının ilk dövrünə aid etmişdir. Amma nəzərə almaq lazımdır ki, Nəsiminin hürufiliyin ən qabarıq ifadə edildiyi əsərlərində belə sufiliklə səsleşmələr nəzərə çarpır. Bundan başqa, Nəsimi Fəzlullahla tanışlıqdan öncə qələndəri olduğu kimi, mürşidinin edamından sonra 23 il yaşamış, dövrdəki digər fikri cərəyanlarla bağlı əsərlər və fəlsəfi görüşlərlə tanış olmuşdur. Məsələn, şair:

*Biz ki, Rum içində abdal olmuşuz,
Bu cahandan fariğül-bal olmuşuz,
Çün fəna mülkində pəmal olmuşuz,
Uş mübarəkvaqtü xoşhal olmuşuz,²¹⁸*

- tuyuğunda Rum elində abdal kimi tanındıqlarını aşkar şəkildə ifadə edir. Bu mənada onun dünyagörüşünü iki mərhələ ilə hədudlandırmaq doğru görünür.

1.3. Nəsimi xarici tədqiqatlarda: başlıca istiqamətlər (1920-1990-cı illər)

Nəsimi irsinin nəşri və öyrənilməsinə XIX əsrdən başlayan türk alimlərinin xidməti ayrıca qeyd olunmalıdır. Türkiyədə Nəsiminin həyat və yaradıcılığında monoqrafiya²¹⁹ və məqalələr²²⁰ yazılmış, şairə dərin məhəbbətini açıq ifadə edən türk

²¹⁸ *Seyyid Nesimi Divanı'ndan Seçmələr*. Hazırlayan: Kemal Edib Kürkcüoğlu, Ankara: Kültür və Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987, s. 392.

²¹⁹ A.Gölpınarlı. *Nesimi-Usulü-Ruhi: Hayatı, Sanatı, Şiirleri*. İstanbul: Varlık Yayınları, 1953.

²²⁰ H.Ayan. *Seyyid Nesimi Hakkındaki Çalışmamız // Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi*, 1971, Sayı: 2, Nisan, s. 65-74; İ.Olgun.

alimləri Azərbaycan türkcəsində yazan bu şairə ədəbiyyat tarixləri²²¹ və dərsliklərdə²²² də yer vermişlər. Burada isə nəsimişünaslığı müxtəlif cəhətdən zənginləşdirməkdə, yeni elmi mülahizələrlə genişləndirməkdə ayrıca yeri olan Mehmet Fuad Köprülü, Əbdülbaqi Gölpınarlı, İbrahim Olqun, Cahit Öztelli, Kamal Ədib Kürkcüoğlu və Hüseyn Ayanın tədqiqatlarından danışılacaqdır.

Müasir türk ədəbiyyatşünaslığı məktəbinin yaranmasında böyük rolu olan M.F.Köprülü iki əsərində Nəsimiyə səhifələr ayırmışdır. *“Türk ədəbiyyatında ilk mütəsəvviflər”* (1918) adlı əsərdə Nəsimi yaradıcılığı ayrıca tədqiq obyektindən olmadığından şairin adı ara-sıra mütəsəvviflər sırasında çəkilir. Tədqiqatda şairin fəlsəfi şeirlərinin ideya yönümünün düzgün öyrənilib açığlanmasında əhəmiyyətli olan cəhətlər çox olsa da, bunlar ardıcıl olaraq Nəsimi şeiri ilə əlaqələndirilməmişdir. Araşdırmada müəllif ayrı yüzilliklərdə yaşamış Nəsimi təxəllüslü iki şairdən bəhs edir. M.F.Köprülü XII əsr müəllifi Xoca Əhməd Yəsəvinin *“Divani-hikmət”*inə şeirləri yanlış olaraq yol tapmış Nəsimi təxəllüslü şair barəsində yazır: *“Nə yazıq ki, bu müxtəlif mənzumələrdən birində (dördüncü basım, 33-cü hikmət) məşhur şair və mütəsəvvif Nəsimidən bəhs edilir; halbuki h. 562 / m. 1166-67-ci ildə ölənlər bir şairin özündən iki əsr sonra gələn bir mütəsəvvif şairdən – hətta kəramət qüvvətiylə belə bəhs edə bilməyəcəyi olduqca təbiidir”*.²²³

“Divani-hikmət” də yer alan həmin şeirdə deyilir:

Nesimi Üzerine Notlar // *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı*, Belleten, 1971'den Ayrı Basım, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971, s. 195-207.

²²¹ A.Kabaklı. *Türk Edebiyatı*. C. 2, Ankara: Türkiye Yayınevi, 1966, s. 208-209; N.S.Banarlı. *Türk Edebiyatı Tarihi Destanlar Devrinden Zamanımıza kadar*. C. I, İstanbul: M.E.B. Basımevi, 1983, s. 372-375.

²²² A.S.Levend. *Türk Edebiyatı (Liselerin İkinci Sınıfları İçin)*. İstanbul: Osman Yalçın Matbaası, 1950, s. 48-49.

²²³ M.F.Köprülü. *Türk Edebiyatında İlk Mütəsəvviflər*. Ankara: TTK, 1966, s. 104.

*Hırsu həva nəfs yolını koymak kirək,
Mənsur yanqlıq dar başığa minmək kirək,
Nəsimi dik can acığın tartmaq kirək,
Səhərlərdə kopup taət kılğum kilür.* ²²⁴

“M.F.Köprülüyə görə, şeirdə haqqında söz açılan şair Xacə Əhməd Yəsəviyə qədər IX və ya X əsrdə yaşamış olmalıydı, çünki Yəsəvi ondan iki yüz il sonra yaşamış Seyid İmadəddin Nəsimidən “kəramət qüvvətiylə belə” söz açə bilməzdi. Araşdırıcının ehtimal şəkildə irəli sürdüyü mülahizə ondan sonrakı dövəndə aparılan araşdırmalarda Nizami Əruzi Səmərqəndiyə (XII) istinadən təsdiqləndi: həqiqətən də, Yəsəvidən öncə Səlcuqilər sarayı ilə əlaqəsi olan “Nəsimi” təxəllüslü şair olmuşdur.²²⁵ Lakin yuxarıdakı şeir parçasında məlum faciəli aqibətdən söz edildiyindən Səlcuqi Tuğan şahın saray şairinin deyil, Seyid İmadəddin Nəsiminin nəzərdə tutulduğu şübhə doğurmur. Deməli, bu şeir də Yəsəvinin adından söylənmiş çoxsaylı hikmətlərdən biridir və Yəsəvi dərovişləri tərəfindən, təbii ki, XV əsrin I rübündən sonra deyilmişdir. Şairin əsərlərinin ilk olaraq XVI əsrdə toplanmağa başlanması da bu ehtimalimizi qüvvətləndirir”²²⁶

M.F.Köprülünün Nəsiminin təsir dairəsi barədəki: “İraq, Şərqi Anadolu və Azərbaycanda məşhur olan Nəsiminin divanı və mənqəbələri artıq XV əsrdə Xorasan və Mavəraünnəhrdə də yayılmışdı”²²⁷ qənaəti faktiki materiala istinadən söylənilədiyi üçün əsaslıdır və elmi dəyərini bu gün də saxlayır.

²²⁴ “Divan-ı Hikmet”ten Seçməler. Hazırlayan: Kemal Eraslan, Ankara, Kültür Bakanlığı, 1991, s. 341.

²²⁵ Низами Арузи Самарканди. Собрание редкостей или четыре беседы. Перевод с персидского С.И.Блевского и З.Н.Ворожейкиной, Москва: Издательство Восточной Литературы, 1963, с. 75.

²²⁶ S.Şixıyeva. Azərbaycan Edebi Tasavvufi Fikir Tarihi ve Yesevilik / “Geçmişten Geleceğe Hoca Ahmed Yesevi” Uluslararası Sempozyumu (Bildiri Metinleri), 26-28 Eylül 2016, İstanbul, 2016, s. 1181-1182.

²²⁷ M.F.Köprülü. Türk Edebiyatında İlk Mütasavvıflar. Ankara: TTK, 1966, s. 104.

Tədqiqatçı bəhsini etdiyimiz əsərdə əgər Nəsimini mütəsəvvif şairlərdən biri kimi dəyərləndirirsə, onun "Azəri ədəbiyyatına dair tədqiqlər"ində (1926) şairin Azərbaycan ədəbiyyatındakı yeri müəyyənləşdirilir. Müəllif h. VIII əsr şairi Nəsiminin hürufiliyin yayılmasında – "intişari-tarix"ində böyük rolu olduğunu göstərir. Füzuliyə qədərki Azərbaycan ədəbiyyatını nəzərdən keçirərək, bu söz sənətkarını fərqləndirən M.F.Köprülü yazır: "Hələbdə dərisi üzülən bu ilahi sənətkar nəzminin ləhcəsi etibarlı ilə təməməən azəri dairəsinə mənsub olduğu halda, Osmanlı ədəbiyyatı üzərində də olduqca dərin izlər buraxdı. Füzuli də daxil olmaq üzrə bütün azəri şairləri iki əsr onu özlərinə müqtədə²²⁸ bildilər..."²²⁹ Elmi baxımdan çox dəyərli olan bu mülahizələrdə tarixi gerçəkliyi tam əks etdirməyən yeganə məqam onun sözünün təsiretmə gücünün Füzuliyə qədər və iki əsr olaraq hüddüdləndirilməsidir. Belə ki, uzun illər boyunca apardığımız araşdırma Nəsiminin ədəbi təsir dairəsinin çox geniş miqyaslı olduğunu göstərdi, onun cəlbədicə məzmun, sözlük və struktura malik şeirləri ilə Balkanlardan Hindistana və ərəb torpaqlarınadək geniş bir coğrafiyada ədəbi məktəb yaratdığını üzə çıxardı.

Nəsimi və türk şeiri əlaqələrini ayrıca tədqiq etmiş, "Nəsimi-Üsuli-Ruhi" kimi dəyərli əsərin müəllifi Ə.Gölpınarlı şairin yaradıcılığına böyük qiymət vermişdir. Bu görkəmli tədqiqatçının Nəsimi ululuğu, ərənliyi qarşısındakı heyranlığı hər sətirdə duyulmaqdadır. O, sənətkarın yaradıcılığında ənənə və fərdiliyin nisbətini bu şəkildə ifadə edir: "Nəsimi bütün İran şairlərini oxumuş, tam rəvanlıqla farsca və ərəbcə şeirlər söyləyəcək qədər bilgi sahibi bir şairdir. Lakin onda Mövlanadan başqa heç bir şairin izi görülmür,- deyərsək, mübaliğə etmiş olmaq və bu da onun qüdrətinə

²²⁸ Örnək, öndər və s. kimi anlamlarını vardır.

²²⁹

کیرولو ف. آذری ادبیاتینه دائر تّدقیقلر، باکو، 1926، ص. 13.

böyük bir dəlildir".²³⁰ Əslində Nəsiminin yaradıcılığında Qətran Təbrizidən Kamal Xocəndiyə qədər bir çox farsdilli şairlərin (Sənayi Qəznəvi, Xaqani Şirvani,²³¹ Nizami Gəncəvi,²³² Əttar Nişapuri,²³³ Sədi Şirazi,²³⁴ Əvhədi Marağayi,²³⁵ Xacu Kirmani,²³⁶ Salman Savəci,²³⁷ Hafiz Şirazi²³⁸...) yaradıcılığı ilə səsləşməni

²³⁰ A.Gölpınarlı. *Nesimi-Usuli-Ruhi: Hayatı, Sanatı, Şiirleri*. İstanbul: Varlık Yayınları, 1953, s. 9.

²³¹ S.Şıxıyeva. Azərbaycan şeirinin iki "ənənəyət" zirvəsi: Xaqani və Nəsimi // *Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının Xəbərləri* (humanitar elmlər seriyası), 2005, №4, s. 3-15.

²³² S.Şıxıyeva. Nizaminin "Xəmsə"si və rəməzilik²³² // *Şəhriyar*, 1997, 20 noyabr; Yenə onun: Nizaminin "Xəmsə"si poetik-irfani düşüncənin qaynağı kimi (Seyid İmadəddin Nəsiminin şeiri əsasında) // *Nizamişünaslıq* (elmi əsərlər). Nizami Gəncəvi-870. AMEA Gəncə Regional Elmi Mərkəz, 2012, №2, s. 133-134; Yenə onun: Nəsiminin fikir düzənində Nizami məntiqi və söz sənətindən təsirlənmələr // *Azərbaycan şərqşünaslığı* (elmi-kütləvi jurnal), 2012, №3, s. 33-42.

²³³ S.Şıxıyeva. Nəsiminin sələfləri ilə "mübahisə"ləri (Nəsimi və Əttar) (I) // *Elmi araşdırmalar*, 2000, №1-2, s. 44-50; Yenə onun: Nəsiminin sələfləri ilə "mübahisə"ləri (Nəsimi və Əttar) (II) // *Elmi araşdırmalar* (elmi-nəzəri məqalələr məcmuəsi), 2000, №3-4, s. 67-70.

²³⁴ S.Şıxıyeva. Sədi və Nəsimi: aşiqanə ruhdan ilhamlanan arifanə təxəyyül / *Böyük İran şairi Sədi Şirazi*. 9 oktyabr 2002-ci ildə keçirilmiş beynəlxalq elmi-ədəbi konfransın materialları, Bakı, 2003, s. 128-145.

²³⁵ S.Şıxıyeva. Əvhədi və Nəsimi: poetik təsirlənmənin istiqamət və səviyyələri // *Şərq filologiyası məsələləri* (məqalələr toplusu), altıncı buraxılış, Bakı, 2012, s. 258-297.

²³⁶ S.Şıxıyeva. Nəsiminin sələfləri silsiləsində daha iki həlqə (Xacu Kirmani və Kamal Xocəndi ilə müqayisəli araşdırma) // *Yaxın və Orta Şərq: dünənə, bu günə, sabahı beynəlxalq elmi konfransı* (24-25 oktyabr 2007-ci il). "Elmi araşdırmalar" elmi-nəzəri məqalələr toplusunun xüsusi buraxılışı, Bakı, 2011, s. 523-540.

²³⁷ S.Şıxıyeva. Nəsiminin sələfləri ilə "mübahisələri" (IV). Salman Savəci və Nəsimi // *Elmi araşdırmalar* (elmi-nəzəri məqalələr toplusu), IV buraxılış, 2002, №1-4, s. 55-61; Yenə onun: Salman Savəcinin bir beyti və ona yazılmış üç nəzirə qəzəl // *Tədqiqlər*. Görkəmli türkoloq, şərqşünas, dil tarixçisi, tərcüməçi, filologiya elmləri doktoru, professor V.İ.Aslanovun 75 illik yubileyinə həsr olunmuş elmi konfransın materialları. Bakı, 2003, s. 302-305. Yenə onun: Sal-

görmək mümkündür. Amma bununla belə, irfani ideya baxımından səsləşən çoxsaylı örnəklər Nəsiminin şeirində təsiri ən qabarıq görünən sufi şairin Mövlana olması barədə Ə.Gölpınarlının irəli sürdüyü tezi təsdiqləyir.

Klassik ədəbiyyatın bu dəyərli bilicisi bütövlükdə Nəsimi şeiriyyətinin fəlsəfə və didaktikanı üstələdiyini düzgün qiymətləndirir: *“Nəsimi heç şeydən öncə inancı üçün canını verəcək qədər qüvvətli bir imana sahibdir. Bu baxımdan onun bir çox şeirləri didaktik mahiyyət daşıyır, lakin o, eyni zamanda o qədər də lirikdir və o qədər aşıq bir şairdir ki, insan onun şeirlərini oxuyarkən etiqadının, tələqin etdiyi fikirlərin mahiyyətini heç düşünməz, səmimi həyəcanına qapılır, onun eşq havasına girər”*.²³⁹

Elə bu cəhətdəndir ki, yüzilliklər boyu şairin hürufilik ruhunda yazdığı şeirlər çox zaman dünyəvi-aşıqanə şeirlə səhv salınmış və bu şeirlərə dünyəvi məhəbbəti tərənnüm edən nəzirlər yazılmışdır.

Nəsimi şeiri yalnız Azərbaycan ədəbiyyatında deyil, eləcə də türkdilli xalqların bədii fikrinin inkişafı tarixində dərin iz buraxmışdır. Türk poeziyasının incilərindən sayılan Nəsimi şeiri yüzilliklər boyu ideyalarının əzəməti və forma gözəlliyi ilə

man Savəci və türk ədəbi mühiti // *Şərq filologiyası məsələləri* (məqalələr toplusu), Bakı, 2005, s. 280-330.

²³⁸ S.Şıxıyeva. Hafiz və Nəsimi / *Böyük İran şairi Hafiz Şirazi*. 14 noyabr 2001-ci ildə keçirilmiş beynəlxalq elmi-ədəbi konfransın materialları, Bakı, 2002, s. 97-131; Nəsiminin sələfləri ilə “mübahisə”ləri (V) Yenə onun: Hafiz və Nəsimi // *Elmi araşdırmalar* (elmi-nəzəri məqalələr toplusu), V buraxılış, Bakı, 2003, №1-2, s. 39-50; Yenə onun: “Can” və “cahan” anlayışlarının poetik-irfani dəyəri (Hafiz və Nəsimi şeirləri əsasında) (I məqalə) // *Şərq filologiyası məsələləri* (məqalələr toplusu), III buraxılış, Bakı, 2007, s. 324-353; Yenə onun: “Can” və “cahan” anlayışlarının poetik-irfani dəyəri (Hafiz və Nəsimi şeirləri əsasında) (II məqalə) // *Şərq filologiyası məsələləri* (məqalələr toplusu), dördüncü buraxılış, Bakı, 2009, s. 275-308.

²³⁹ A.Gölpınarlı. *Nəsimi-Usulı-Ruhi: Hayatı, Sanatı, Şiirləri*. İstanbul: Varlık Yayınları, 1953, s. 9.

şairlərin diqqətini cəlb etmişdir. Tədqiqatında məsələyə bu yöndən yanaşan Ə.Gölpınarlı Nəsimi ilə Üsuli və Ruhi kimi xələflərinin yaradıcılığını ayrı-ayrılıqda araşdırmışdır. “*Nəsimi-Üsuli-Ruhi*” əsərində hər üç şairin həyat və yaradıcılığı haqqında bu gün də öz elmi əhəmiyyət və dəyərini saxlayan yığcam məlumat verilmişdir. Müəllif Nəsimi ilə Üsuli və Ruhi əlaqələrindən danışarkən, əsərlərin forma, məzmun və ideya oxşarlığından artıq, şairlərin mənsub olduğu təriqətlərin yaxınlığına arxalanır. Bu üsul sələf-xələflik bağlıqları araşdırmaqda çətinlik törətsə də, Ə.Gölpınarlı şairlərdən hər birinin yaradıcılığındakı özünəməxsusluğu aydınlaşdırır. Üsuli və Ruhinin daha artıq Nəsimi təsirinə qapıldığını qeyd edən müəllif şairin nüfuz dairəsinin yalnız hürufiliklə məhdudlaşmadığını da göstərmiş, Nəsiminin bəktəşilik, gülşənlik, qələndərlik, qızılbaşlıq kimi hürufilik ünsürlərinə malik olan təriqətlərin söz ustalarının da sələfi olduğunu qeyd etmişdir.

Heca vəzninə yaxın ölçüdə yazılmış Yunus Əmrə, Üsuli müsəmmətlərindən danışarkən, Nəsiminin oynaq və axıcı müsəmmət qəzəllərinin yada düşməməsi isə əsərin kiçik qüsurlarındandır.

Nəsimişünaslıqda özünə xas bir yeri və araşdırmalarının xüsusi çəkisi olan İbrahim Olqun “*Nəsimi üzərinə notlar*” (1971)²⁴⁰ adlı məqaləsində şairin İslam Şərqi şeirinin tarixindəki mövqeyi, yaradıcılığı başlıca cəhətləri və ardıcılları barədə qiymətli fikirlər söyləyir. Nəsiminin türk şeiri tarixində yerini müəyyənləşdirən müəllif yazır: “*XV yüzilliyin ikinci yarısında Yunus möcüzəsindən sonra türkcəmizin Orta Asiyada şeir dili olaraq işləndiyini iddia etmək çox gücdür. Seyid Nəsimidir ki, ilk dəfə türk dilinə şeirin sehrli səsinə verə bilmişdir*”.²⁴¹

²⁴⁰ İ.Olgun. Nesimi Üzerine Notlar // *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı*, Belleten, 1971'den Ayrı Basım, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971, s. 195-207.

²⁴¹ Yenə orada, s. 200.

Tədqiqatçı Nəsiminin türk şeir dünyasındakı təsir gücünü (Azərbaycan, Türkiyə, Özbəkistan) tarixi və bədii mənbələr, eləcə də Nəsimi və xələflərinin yaradıcılığından gətirdiyi konkret misallarla sübuta yetirir. Amma onun: “*ərəb və fars dilləriylə yazdığı qəzəl və rübailər təsirinin yaygın olmasını saxlamışdır*”,²⁴² - mülahizəsi fars dilindəki irsi ilə bağlı doğru olsa da, ərəbcə günümüzə gəlib çatan azsaylı şeirləri barədə bunu söyləmək çətinidir və şairin ərəbdilli şeirə təsiri ayrıca araşdırma tələb edir. Bununla belə, bəzi faktiki materiallar belə bir nüfuz sahəsinin olduğunu düşünməyə əsas verir. Füzulinin ərəbcə şeirləri üzərində Nəsiminin təsirini araşdıran tanınmış tədqiqatçı E.E.Bertels bu təsirin izini orta q ideya və terminlərdə axtarır,²⁴³ amma Nəsiminin ərəb dilindəki şeirə hansı dildəki yaradıcılığı vasitəsilə təsir etməsi məsələsinə diqqət yetirmir. Ümumiyyətlə isə, onun ərəbdilli şeirə təsirinin səviyyəsi və miqyası, bu təsirin onun hansı dildə yazdığı şeirin, yaxud divanın vasitəsi ilə mümkün olması, bu təsirin hüdudlarına ərəb, yaxud ərəbdilli əcəm (türk və fars) şairlərinin yaradıcılığının daxil olması gələcəkdə bu istiqamətdə aparılacaq araşdırmaların nəticəsində məlum olacaqdır.

Nəsiminin dinə münasibətindən bəhs edən bir sıra azərbaycanlı müəlliflər onu az qala ateist, dinin əsas ehkamları dənən, bununla da dinin əsaslarını sarsıdan bir şair kimi qələmə vermişlər. İbrahim Olqunun bu fikri isə Nəsimi irsinin düzgün mənimsənilməsinə yardım edir: “*Baxmayaraq ki, Haqqa çatmaq üçün bir sıra üsullar vardır, amma bunları yerinə gətirmək, əsl məqsədə yetişmək demək deyildir. Məqsədi bir yana qoyaraq, vasitə ilə kifayətlənmək gülüncdür, boşuna zəhmətdir. Nəsimi təməl fəlsəfəyə enə*

²⁴² İ.Olgun. Nesimi Üzerine Notlar // *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı*, Belleken, 1971'den Ayrı Basım, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971, s. 195.

²⁴³ E.Э.Бертельс. *Низами и Физули*. Москва: Издательство Восточной Литературы, 1962, s. 515-521.

bilməyən, məqsədi itirib vasitədə ilişib qalanları bütün o biri sufilər kimi qınamaqdan da geri qalmır:

*Xəlvətü ərbəin ilə kimsə irişmədi haqqa,
Zöhdü salata meyl edən fikri-məhalə düşməsin.*

*Məscidü xanəgaha sən sufi tək olma qürrə kim,
Aşiqə cümlə yerü gök məbədü sümmanat²⁴⁴ olur,*

- deyir".²⁴⁵

Tədqiqatçının bu fikri tək cə Nəsimi irsinin öyrənilməsinə deyil, klassik şeirimizin bir sıra cəhətlərinin də aydınlaşdırılmasına kömək edir. Bu mülahizə Nəsiminin *vaiz, xətib, alim* kimi din xadimlərinə, *abid, zahid, sufi* kimi təsəvvüf əhlinə, dini ayinlərin icra olunduğu yerlərə – *məscid* və *Kəbəyə* münasibətini də anlamağa imkan yaradır. Tədqiqatçının yuxarıdakı dəyərli qənaəti Nəsimi şeirindəki inkarı elmi şəkildə izah etməklə yanaşı, şair haqqındakı əsassız fikirlərə də tutarlı cavabdır.

İ.Olqunun tədqiqatında Nəsimi yaradıcılığını birtərəfli işıqlandıran cəhətlər də vardır. Nəsimi şeirində eşqdən söz açmamışdan öncə müəllif sufiyanə, ilahi eşqin əsli barədə dəyərli bilgiler verərək, şairin sufiyanə eşqi vəsf edən şeirlərindən nümunələr verir. Ancaq Nəsimi şeirində çoxcəhətli olan eşq anlayışı, məhəbbət fəlsəfəsi biryönlü təhlil edilir və tamamilə sufiyanə eşq kimi qiymətləndirilir. Tədqiqatçı şairin Fəzlullaha olan məhəbbəti, bunun hürufilikdən irəli gələn və şəxsi rəğbətlə bağlı cəhətləri barədə susur. Halbuki Nəsimi şeirində ilahi eşq örtüyünə bürünmüş bu çoxçalarlı məhəbbət də aparıcı mövqedə

²⁴⁴ Əslində sövməat – ibadətgahlar. İ.Olqun bu ifadəni "sümmanat" kimi oxuduğundan sitatda beyti düzəlişsiz verdik.

²⁴⁵ İ.Olqun. Nesimi Üzerine Notlar // *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Belleten*, 1971'den Ayrı Basım, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971, s. 203-204.

durur. Onun lirikasında Fəzlullaha (real insana) yetirilən məhəbbət şairin təbii hiss-həyəcanlarının, dərin və səmimi duyğularının daşıyıcısı və ifadəçisi olduğundan bu məhəbbət də yerindən asılı olaraq, dünyəvi sayıla bilər. Bu, Haqq dostları – vəlilərdə, böyük mütəsəvviflərin bir çoxunda görünən hallardandır. Nümunə olaraq, Yunusun Tapdıq Əmrəyə, Mövlananın Şəms Təbriziyə, Gülşəninin Rövşəniyə, Mir Həmzə Nigarinin Nigara qarşı sevgisini göstərə bilərik. Şairin yaradıcılığında dünyəvi sevgiliyə və konkret gözələ qarşı məhəbbətin tərənnümünə də çox yer verilir və bütün bunlar Nəsimi yaradıcılığında eşq anlayışının çoxcəhətliliyini göstərir.

İ.Olgun haqlı olaraq, Nəsiminin şeirlərində arifanə anlayışların açıqlanmasını *“mənəvi sərxoşluq və eşq coşqunluğu içində”* söyləmə kimi qiymətləndirir. Tədqiqatçıya görə, *“sufiyanə eşqi canlı bir dillə anlada bilməsi onun sənətkar şəxsiyyətinin təməli sayılmalıdır”*.²⁴⁶ Göründüyü kimi, İ.Olgun Nəsimi şeirini təsəvvüfi düşüncə kontekstində təhlil etdiyi üçün düzgün nəticələrə gəlir. O Nəsiminin ilahi eşqlə bağlı yaşantılarını təhlil edərkən deyir: *“...Daha irəli gedərək, insanın birbaşa “Haqq” olduğunu söyləməkdən belə çəkinməz:*

*Sana bu hüsnü cəmal ilə eyni-kəmal,
Qorxdular haq deməyə, tutdular insan dedilər”*.²⁴⁷

Qeyd etməliyik ki, *“mənəvi sərxoşluq və eşq coşqunluğu içində söyləmə”* şairin bir sıra şeirləri üçün doğrudursa, başqa qisim şeirlərdə rəmzləri açma şüurlu və bilərəkdən edilmişdir. Bu da onun şeirlərinin təbliği-didaktik xarakteri ilə bağlıdır. Bəzən isə, aşağıdakı şeir parçalarında olduğu kimi, şairin ənənəvi təsəv-

²⁴⁶ İ.Olgun. Nesimi Üzerine Notlar // *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı*, Belleken, 1971'den Ayrı Basım, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971, s. 202.

²⁴⁷ Yenə orada, s. 205-206.

vürlərə qarşı çıxması “*mənəvi sərxoşluq*”, sufiyanə cəzb olmadan artıq, şairin dərin inamı, coşqun ilhamı və zəngin təxəyyülünün məhsuludur:

*Gər desəm Həqsən, nigara, qüssədən iblis ərir
Vər desəm insan, bu sığmaz əqlə kim, insan budur.*²⁴⁸

*Yüzində nurini əzəl günündə gördü ilah,
Dedi ki, “Əşhədü ənnə la ilahə illəllah”.*²⁴⁹

Bu kimi örnəklərdə şairin duyduqlarını ifadə tərzı İ.Olqunun göstərdiyi beytlərdəkindən daha cəsəratlıdır.

Tədqiqatçının “Nəsimi humanizmi” anlayışına verdiyi açıqlama da tarixilik baxımından doğrudur: “*Nəsiminin şeirində insan təsvirinə ən önəmli bir yer ayrılmışdır. Bunu, əlbəttə ki, qərblilərin anlamında humanist bir görüşə bağlamaq imkansızdır. İnsana böyük dəyər vermək anlayışı da təsəvvüfdən və hürufilikdən gəlir. Panteistlər uca Tanrının bütün kamalıyla təcəllə etdiyini (yansıdını) və insanın “surətüllah” olduğunu qəbul edərlər. İnsan Allahın əsmə və təcəllasının təcəlləğahıdır*”.²⁵⁰

Bununla belə, Nəsimi şeirində insana sevginin varlığını və təsəvvüfdəki humanist meyl və cizgiləri də inkar etməz. Nəsimi şeirindəki insansevərlik təkə təsəvvüf və hürufiliklə bağlılıqdan irəli gəlmir. Bu, onun ustadı Fəzlullaha, ümumiyyətlə, insana münasibətində özünü qabarıq göstərir. Şairin hürufilik təliminə bağlanıb qalmadığı, bəzən onun hüdudlarını aşdığı və öz fərdiyyətinin – “mən”inin güclü olduğu yuxarıdakı

²⁴⁸ Emadəddin Nəsimi. اثرلری، علمی- تنقیدی متنیك تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 201.

²⁴⁹ İmadəddin Nəsimi. *Seçilmiş əsərləri*, Bakı: Azərnəşr, 1973, s. 302.

²⁵⁰ İ.Olgun. Nesimi Üzerine Notlar // *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı*, Belleten, 1971'den Ayrı Basım, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971, s. 205.

beytlərdə də görünməkdədir. İ.Olqunun daha sonra Quran və təsəvvüfdən gətirdiyi ümumiləşdirmə və bu görüşlərin Nəsimi şeirindəki obrazlı əksi də insana yüksək münasibətin, geniş mənada insansevərliyin parlaq təzahürüdür. Amma bu, Avropanın insanmərkəzli humanizm anlayışı ilə səhv salınmamalıdır. Nəsimi şeirinin poetik-fikri zəmini insana sevgi olsa da, o, fəlsəfi-dini mülahizələr baxımından Allahmərkəzli bir düşüncənin sahibidir. Bu mənada İbrahim Olqun haqlı görünür.

Bunu da qeyd etməliyik ki, İ.Olqunun tədqiqatında da Nəsimi daha çox böyük mütəsəvvif şairlərdən biridir. Bu cəhətdən o, Köprülü ilə eyni mövqedə durur və araşdırmasında Göl-pınarlı heyranlığı görünür. Bəlkə də buna görədir ki, onun tədqiqatında bəzən Nəsimi şeirində nöqsan axtarmaq meyli nəzərə çarpır. Tədqiqatçı yazır: *“Divanında o qədər də çox olmamaqla birlikdə:*

*Anın ki, həcci-əkbəri, ey can, sən olmadın,
Beytül-həramə varmamış, anın səfası yox,*

- *olduğu kimi eyhamlarla;*

*Urdu firqətin odı uş ciğərüm yanədurur,
Gəlmədi canuma vəslin mədədi, ya nə durur,*

- *beytində olduğu kimi cinsalara və söz oyunlarına rast gəlmək mümkündür”*.²⁵¹

Müəllif sonuncu sözü, görünür, *“ya nə durur”* şəklində oxuduğundan bunu söz oyunu hesab edir. Halbuki söz *“ya nədurur”* (*“ya nədir”*) şəklində oxunmalıdır və ədəbi dil tarixi baxımından bu cür oxu özünü doğruldu. Misra: *“Canuma vəslin*

²⁵¹ İ.Olgun. Nesimi Üzerine Notlar // *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı*, Belleten, 1971'den Ayrı Basım, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971, s. 205.

mədədi gəlmədi, ya gəldi?” kimi anlaşılır və bu, aşiq çaşqınlığının bir ifadəsidir. Göründüyü kimi, bu bənzər sözlərin səsləşməsi söz oyunu deyil, şifahi və yazılı ədəbiyyatın işlək sənətkarlıq vasitələrindən olan cinasdır.

Sonda bunu da qeyd etməliyik ki, İ.Olqunun nəsimişü-naslığa xidməti böyük və diqqətəlayiqdir. İlk olaraq, Nəsiminin həyatı və şəxsiyyətindən diplom işi,²⁵² daha sonrakı illərdə iki məqalə²⁵³ yazan İ.Olqunun elmi mirası çox olmasa da, o, nəsimişünaslıqda sıx-sıx istinad edilən müəlliflərdəndir. Çünki o, tutarlı qeydləri və əsaslı yenilikləri ilə nəsimişünaslığı zənginləşdirmiş və sonrakı tədqiqatlar üçün yeni istiqamətlər müəyyənləşdirmişdir.

Cahit Öztellinin Seyid Nəsiminin daha bir ardıcılığını üzə çıxarmağa və bununla şairin ədəbi irsini düzgün müəyyənləşdirməyə imkan verən “*Qul Nəsimi: XVII yüzyl təkkə şairi*”²⁵⁴ adlı araşdırmasının nəsimişünaslıqda ayrıca şairi və əhəmiyyəti vardır. Belə ki, bu şair haqqında ilk dolğun elmi məlumatı C.Öztelli vermişdir. Amma araşdırıcı tədqiq obyektinə vurğunluğundan irəli gələn bir sıra yanlış və mübahisə doğuran mülahizələr də irəli sürmüş, Seyid Nəsimi ilə Qul Nəsiminin müqayisəyə gəlməz sənətkarlıqları və şairanə dilini müqayisə edərkən əsassız olaraq ikinciyə üstünlük vermişdir. O, hər iki şairi şəxsiyyət kimi qarşılaşdırarkən belə yenə həmin mövqedə qalır: “*Qul Nəsimi ayrıca ideali yolunda da onun kimi davranmaqdan geri qalmaz,*

²⁵² İ.Olgun. *Seyyid Nesimi, Hayati ve Şahsiyeti*, Mezuniyet Tezi, Türkiyat Enstitusu, No.192, 1944-45.

²⁵³ İ.Olgun. Nesimi Üzerine Notlar (Birinci Makale) // *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı*, Belleten, 1971'den Ayırbaşım, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971, s. 195-207; Yenə onun: Seyyit Nesimi Üzerine Notlar (İkinci Makale) // *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı*, Belleten, 1970'den Ayırbaşım, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971, s. 47-68.

²⁵⁴ C.Öztelli. *Onyedinci Yüzyıl Tekke Şairi Kul Nesimî*. Ankara: Türk Etnografya, Folklor ve Turizm Derneği Yayını, 1969.

zaman-zaman: "Nəsimiyəm, yüzün bəni", - deyə hayqırmaqdan özünü saxlaya bilməz. Məhz bu özündən keçmə və səmimi olma sənətinə əlyetməz bir sıçrayış qazandırır. Şeiriyəti səmimiliyə olduqca yaxşı qovuşduran qüdrət baxımından Seyid Nəsimini bilə keçər demək mübaliğəli bir görüş deyildir sanırıq".²⁵⁵

İnamı uğrunda canından keçən Nəsimi ilə fədakarlıqda sələfinə bənzəmək istəyən Qul Nəsimini müqayisə edərkən, göründüyü kimi, müəllif əsassız olaraq xələfi daha üstün sayır.

C.Öztellinin Qul Nəsimi adına qeyd etdiyi yüzdən yuxarı şeirin bir neçəsi Seyid Nəsiminindir. XV-XVI yüzilliklərdə, yəni Qul Nəsiminin yaşadığı XVII yüzillikdən öncə Seyid Nəsimiyə yazılmış nəzirələri nəzərə almayan araşdırıcı nəzirə və təxmislərdə varlığını və müəllifini qoruyub yaşadan əsərləri belə Qul Nəsiminin adı ilə təqdim etmişdir. Artıq haqqında söz açdığımız "Var" rədifli şeir də bu qəbildəndir və XVI əsr şairi Üsulinin İmadəddin Nəsiminin bu şeirini təxmis etməsi bu mübahisəli məsələyə aydınlıq gətirir. "Mərhaba, insani-kamil, cananımın cananəsi...", "Yüzün xəttində, ey dilbər, açıldı cümlə babullah" kimi misralarla başlayan şeirlərin dil, üslub və ideya baxımından Seyid Nəsimiyə mənsubluğu şəkk-şübhə doğurmur. Halbuki C.Öztelli tərtibində bu şeirlər də Qul Nəsiminin əsərləri içərisində verilmişdir.

Əslində Seyid Nəsimi ilə Qul Nəsiminin əsərlərinin fərqləndirilməsi hər iki şairin irsinin düzgün mənimsənilməsi üçün əhəmiyyətli. Dil və üslubu ilə bu böyük sənətkarın olduğuna şübhə doğuran "Gözlər gözlərim",²⁵⁶ "Mən səndən yüz döndərməzəm"²⁵⁷ rədifli şeirlər Seyid Nəsiminin üçcildliyində verilmişdir.

²⁵⁵ C.Öztelli. *Onyedinci Yüzyıl Tekke Şairi Kul Nesîmî*. Ankara: Türk Etnografya, Folklor ve Turizm Derneği Yayını, 1969, s. 13.

²⁵⁶ عمادالدين نسيمي. اثرلری، علمی- تنقیدی متنیك تریبیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 522.

²⁵⁷ Yenə orada, s. 470.

Deyim tərzı aşuq şeırınə daha artıq yaxın olan bu şeır örnəklərının daşıdığı fikir yükü Seyid Nəsiminin dünyabaxışına yad-dır.²⁵⁸ Burada belə bir cəhətə diqqət yetirmək lazımdır ki, bəktəşilik sonradan bir sıra hürufi şairlərə sığınacaq vermişdi. Hürufiliyin Seyid Nəsimi kimi qüdrətli sənətkarının fəlsəfi, irfani-lirik şeirləri bəktəşilər üzərinə yaxından təsir göstərmişdi. Seyid Nəsimiyə bağlılığını təxəllüsüylə bildirən Qul Nəsimi də belə güclü təsir uğrayanlardandır. Ancaq bununla belə, Qul Nəsimi şeirini Seyid Nəsimi şeirindən fərqləndirən irfani motivləri ayırmaq olar. Belə ki, bəktəşiliyin ikinci böyük mürşidi olan Sultan Balım (XVI) Hacı Vəli Bəktəşin evli, yaxud mücərrəd (ailəsiz) olması ilə bağlı mübahisədə ikincilərin tərəfini tutmuş, təriqətin banisinin mücərrəd olduğunu əsaslandıraraq, bu cəhəti təbliğ etmişdir. Bu təriqətin ardıcılıları müəyyən ayin icra edərək, qulaqlarına halqa, bellərinə isə kəmərlər bağlayaraq, evlənmə-

²⁵⁸ İlk dəfə 1990-cı ildə yazdığımız *“Nəsiminin lirikası”* adlı namizədlik dissertasiyasında bu şeirlərin dil-üslub xüsusiyyətləri baxımından Nəsimiyə aidiyyətinə şübhəmizi ifadə etmişdik. (S.Şıxıyeva. *Nəsiminin lirikası*, filologiya elmləri namizədi elmi dərəcəsi almaq üçün təqdim olunmuş dissertasiya, Bakı, 1990, s. 62) İllər sonra – Yunus Əmrənin divanının 2012-ci il nəşrində *“Səndən yüzüm döndərməzəm”* (*“Senden yüzüm döndürmezem”*) (Yunus Emre. *Divan*. Hazırlayan: Mustafa Tatçı, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012, 205-206) rədifli şeirə rast gələndə bu ehtimalımızın doğruluğuna əmin olduq... Nəsiminin eyni şeiri H.Arashı nəşrində *“Səndən dönməzəm”* rədifi ilə yer alır. (İmadəddin Nəsimi. *Seçilmiş əsərləri*. Bakı: Azər nəşr, 1973, s. 130) Məhz bu sonuncu rədiflə yazılmış şeirin bənzərinə Sütürinin (XIX) yaradıcılığında rast gəldik. Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, onun şeirinin prototipi sayıla biləcək yaxın rədifli qəzəlin müəllifi mübahisəlidir. Belə ki, *“Mən səndən yüz döndərməzəm”* (Yunusda: *“Səndən yüzüm döndərməzəm”*) rədifli qəzəl bəzən Nəsimi, bəzən isə Yunus Əmrəyə aid olunur. Biz Sütürinin bu şeirin müəllifi olaraq Yunus və ya Nəsimini bilməsini dəqiq müəyyənləşdirə bilməsək də, bənzər rədifli şeirdə xələfin Nəsiminin adını heyranlıqla yad etməsi onun bu şeiri Nəsimiyə aid bildiyini düşünməyə əsas verir.

məyə and içərmişlər.²⁵⁹ Burada maraqlı doğuran cəhətlərdən biri də odur ki, "Qul" ləqəbi ilə yazan bəktəşi şairlərinə daha çox XVI yüzillikdən başlayaraq təsadüf edilir. Seyid Nəsimiyə aid edilən və şübhəli saydığımız:

*Qulluğa bel bağladım, sultanı gözlər gözlərim,
Dərdinə tuş olmuşam, dərmanı gözlər gözlərim,*²⁶⁰

- mətləli qəzəl aşağıdakı bəktəşi nəfəsi ilə səsləşir:

*Dün gecə seyrimdə batin yüzündən
Aslı imam, nəsl-i Əliyi gördüm -
Əlif taç başında, niqab yüzündə
Xünxar Hacı Bəktəş Vəliyi gördüm...*

*İçtim ol doluyu, əqlim yitirdim"
Mənzil göstərdilər, keçdim oturdum,
Endirdim kisvətim, iqrar gətirdim,
Kəmənd ilə bağlı belimi gördüm...*²⁶¹

Üçcildlikdə Seyid Nəsimi adına gedən "Bən səndən yüz döndərməzəm" rədifli şeirdə:

*Bən səni sevdim can ilə, qul olmuşam qurban ilə,
And içirəm Fırqan ilə, mən səndən yüz döndərməzəm.*²⁶²

²⁵⁹ A.Özkırmılı. *Alevilik-Bektaşilik ve Edebiyatı*. İstanbul: Cem Yayınevi, 1985, s. 59.

²⁶⁰ Emadəddin Nəsimi. *İrəliləri. علمی- تنقیدی متنیك تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف*, اوچ جلدده، جلد، 260 بیرینجی باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 522.

²⁶¹ A.Özkırmılı. *Alevilik-Bektaşilik ve Edebiyatı*. İstanbul: Cem Yayınevi, 1985, s. 320.

²⁶² Emadəddin Nəsimi. *İrəliləri، علمی- تنقیدی متنیك تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف*، اوچ جلدده،

- beyti vardır.

Yuxarıdakı şeir örnəklərində də bəktəşi ayininə işarəni sezmək mümkündür. Odur ki, daşdığı ideya, məzmun və dil xüsusiyyətləri, aşiq şeiri tərzinə yaxın bir üslubda yazılması əsasında hər iki şeirin Seyid Nəsimiyə aid olmadığını deyə bilərik.

Nəsimi irsinin öyrənilməsi və nəşrində ayrıca yeri olan Kamal Ədib Kürkcüoğlunun tərtib etdiyi "*Seyid Nəsimi divanından seçmələr*"²⁶³ əsəri özünün yüksək elmi səviyyəsi ilə nəzəri cəlb edir. Müəllif bu nəşrə yazdığı ön sözdə şairin təxəllüsünün götürülmə səbəbləri, onun adı (Ömər, yaxud Əli), künyəsi (Əbülfəzl), ləqəbi (İmadəddin), şairin mübahisə doğuran nisbələri (Nəsim, İraq, İran, Diyarbəkir, Təbriz, Şiraz, Nissibin, Şirvan...) və s. barədə nəsimişünaslığı zənginləşdirən bütün faktları araşdırmışdır. O, çox sayda ilkin mənbələrə əsaslandığı və bu qaynaqlara tənqidi yanaşdığı üçün dəyərli elmi qənaətlərə gəlmişdir. K.Ə.Kürkcüoğlu Nəsimi divanının Türkiyə və Bakı (S.Mümtaz) nəşrlərindəki xətalara göstərməklə yanaşı, şairin çoxsaylı əlyazmaların yazılma tarixi və yeri barədə olduqca dəyərli məlumatlar vermişdir. Nəsiminin avtoqraf əlyazması barədəki rəvayətin həqiqətə uyğun olmaması araşdırmada elmi baxımdan əsaslandırılmışdır. Araşdırıcının Nəsimi təxəllüslü şairlərin çoxluq təşkil etməsi və Nəsimi təkyəsini ziyarətə gələnlərə "nəsimi" adı verilməsi faktlarını əlaqələndirməsi həqiqətə yaxın mülahizə kimi nəzəri cəlb edir.

K.Ə.Kürkcüoğlunun araşdırmasının dəyərli cəhətlərindən biri də onun Seyid Nəsimi və Qul Nəsimi yaradıcılığını ayırmağa yardım edən tövsiyələridir.

İndiyədək dönə-dönə istinad verdiyim bu əsər zəngin el-

بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 470.

²⁶³ *Seyyid Nesimi Divanı'ndan Seçmeler*. Hazırlayan: Kemal Edip Kürkcüoğlu, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985, s. I-XXXII.

mi qənaətləri, böyük zəhmət nəticəsində əldə edilmiş qaynaqların çoxluğu və s. ilə Nəsimi irsinin gələcək tədqiqatlarında da əvəzsiz mənbələrdən biri olacaqdır. Eyni zamanda şairin türkcə divanının növbəti elmi-tənqidi mətninin hazırlanmasında da əsərə mötəbər qaynaq kimi müraciət oluna bilər. Nəsimi şeirlərinin şərhə və bu şeirlərin vəznini müəyyən etməyə imkan verən cədvəl K.Ə.Kürkcüoğlu araşdırmasının elmlilik baxımından yüksək olmasını təmin etmişdir.

Türkiyədə bu şairə həsr olunmuş araşdırmalar və ümumiyyətlə, nəsimişünaslığın elmi uğurları və ya durumundan bəhs olunarkən ən çox adı yad olunmağa layiq şəxs Hüseyn Ayanıdır. Onun araşdırmalarının²⁶⁴ elmi dəyərini ilkin qaynaqlara söykəndiyi üçün faktiki materialla zənginliyi və mətn üzərində iş olduğundan elmi əsaslı olması təmin edir.

Tədqiqatçı Bəkir Çınar görkəmli nəsimişünasın bu sahədə fəaliyyətə başlamasının ilk mərhələsi barədə yazır: "*Seyid Nəsimi divanı ilk olaraq, Hüseyn Ayan tərəfindən 1970-ci ildə prof. Hasibə Mazioğlunun rəhbərliyi altında doktorluq dissertasiyası olaraq hazırlanmışdır. ...Həmin dissertasiya Türk Dil Qurumu tərəfindən 2002-ci ildə nəşr edilmişdir*".²⁶⁵ Bu əsər Seyid İmadəddin Nəsiminin həyatı, ədəbi şəxsiyyəti, onun türk ədəbiyyatındaki yeri və təsiri, əsərləri və türkcə divanının elmi-tənqidi mətni hissələrindən

²⁶⁴ H.Ayan. *Nesimi. Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni*. I-II. Cilt, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2002; Yenə onun: Seyyid Nesimi Hakkındaki Çalışmamız // *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi*, Sayı: 2, Nisan, 1971; Yenə onun: Seyyid Nesimi'nin hayatı // *Nesimi divanı*, Ankara: 1990, s. 9-49; Yenə onun: Kul Nesimi'ye Ait Olduğu Sanılan Şiirler // *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, Edebiyat Fakültesi Araştırma dergisi*, 1974, Sayı: 6, Nisan, 1973, Atatürk Üniversitesi Basımevi, Erzurum, s. 21-33.

²⁶⁵ B.Çınar. Eserleriyle Prof. Dr. Hüseyn Ayan: Seyyid Nesimî Divanı // *TAED*, Sayı: 39, 2009, s. 73.

təşkil olunmuşdur.²⁶⁶ Qeyd etməliyik ki, tədqiqatçının həmin dissertasiya işi və onun çap variantları²⁶⁷ hər zaman nəsimişü-naslıqda müraciət olunan və mötəbər sayılan araşdırmalardan dır.

H.Ayanın bu dissertasiya işində yer alan şairin türkcə divanının mətni onun tərtibində Türkiyə üç dəfə nəşr olunmuşdur: 1990, 2002 və 2014. Həmin nəşrlərdə yer alan ön sözlər hər dəfə təkmilləşdirilməsi baxımından öz elmi dəyəri ilə öncəkindən seçilir və divanın mətni də, K.Ə.Kürçüoğlunun əsəri barədə dediyimiz kimi, növbəti elmi tənqidi-mətnlərin əsaslanılacağı nəşrlərdəndir.

Qeyd etməliyik ki, bu tanınmış tədqiqatçı Nəsiminin həyatı ilə bağlı ilkin qaynaq və çap əsərlərində irəli sürülən mülahizələri sərf-nəzər edərək, daha məntiqli nəticələrə gəlmişdir. Onun şairin həyatı və yaradıcılığı ilə bağlı araşdırmalarda mövcud olan bir sıra mübahisəli məsələləri çözmək üçün ipucu verən dəlilləri ortaya çıxarması da əsərlərinin elmi əhəmiyyətini artırır. Belə ki, təzkirəçi Lətifidən etibarən şairin təxəllüsü olaraq göstərilən Bağdad yaxınlığındakı Nəsim nahiyəsi barədə mübahisələrə münasibət bildirən tədqiqatçı öz mülahizələrini belə ifadə edir: *“Lətifinin bu qeydinə etiraz edənlər Bağdad civarında belə bir yer olmadığını, buna görə də Nəsiminin Bağdad civarında doğulub təxəllüsünü bu yerlə bağlı olaraq ala bilməyəcəyini irəli sürürlər. Buna dəlil olaraq da “Mucəmiül-buldan”da belə bir yerin adının keçməməsidir. Bu görüşü Nəsimi adlı bir nahiyənin olub-olmadığına bağlamaq doğru deyildir. Çünki “Nəsimi” kəlməsi məna baxı-*

²⁶⁶ Bax: B.Çınar. Eserleriyle Prof. Dr. Hüseyin Ayan: Seyyid Nesîmî Divanı // TAED, Sayı: 39, 2009, s. 74.

²⁶⁷ H.Ayan. *Nesimi. Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni*. I-II. Cilt, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2002; Yenə onun: H.Ayan. *Nesimi. Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni* (Birləşdirilmiş Baskı). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014.

*mundan da təxəllüs olaraq seçilə biləcək qədər gözəldir. (Nəsimi adlı nahiyəninin olub-olmaması məsələsinə gəldikdə isə- S.Ş.) “Mü-cəmül-müəllifin”də Məhəmməd bin Davud ən-Nəsimidən (öl. h. 901 / m. 1460) bəhs edilərkən onun Nəsimi şəhərində öldüyü yazılıdır. Biz bu şəhər və qəsəbənin yerini təsbit edə bilmədik”.*²⁶⁸

Hüseyn Ayan yenə də Lətifinin təzkirəsində irəli sürülən və bir sıra araşdırmalarda tarixi gerçəklik kimi yer alan bir məsələyə - Nəsiminin Şeyx Şiblinin müridlərindən olub-olmayacağına da aydın münasibət bildirir:

*“Zahidü rəna yügüşdür Şibliyi-zünnun imiş,
Adı İbrahim çoxdur, nədəyim Ədhəm degil.*

*Gözlərin süzmüş və üzmüş canını aşıqlərin,
Asılı zülfündə yüz min Şiblivü Mənsur idi.*

*Bu son iki beytdən Nəsiminin Şibli və Həllac Mənsur – Hüseyn b. Mənsur əl-Həllac ilə təriqət bağları olduğu mənasını çıxarmaq, bizcə, mümkün deyildir. Bu beytlərdə açıqca anlaşılan məna budur: seçilmiş zahidlər çoxdur, amma Şibli və Zünnuni-Misri kimisi yoxdur. Eynilə İbrahim olub, amma İbrahim Ədhəm, Hüseyn b. Mənsur əl-Həllac (öl.: h. 309 / h. 922) olmayanlar kimi”.*²⁶⁹

Əsərdə ayrıca bölümdə Nəsiminin ədəbi təsir dairəsinin faktiki material əsasında araşdırılmaya cəlb edilməsi, Ömər bin Məzidin “*Məcmuatün-nəzair*” və Ədirnəli Nəzminin “*Məcməün-nəzair*” adlı nəzirələr toplusuna istinadən çoxsaylı şairlərin əsərlərindən müvafiq paralellərin verilməsi, Xəlili, Heyrəti, Ərşi, Üsuli, Zəfi, Həbibli, Sultan Süleyman kimi şairlərin yaradıcılığına müraciətlə prototip və nəzirə beytləri ədəbi dəyər baxımdan

²⁶⁸ H.Ayan. *Nəsimi. Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni*. I-II. Cilt, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2002, s. 17.

²⁶⁹ Yenə orada, s. 9.

elmi təhlil etməklə Nəsiminin poetik düşüncəyə nüfuz şəklinin²⁷⁰ müəyyənləşdirilməsi bu tədqiqatın əhəmiyyətini artırır.

Bu tədqiqat əsərində Nəsimi şeiriyətinin poetik özülü – bələğət (poetika) məcazlar, poetik fiqurlar, mövzu, janr özəllikləri üzrə və mətnə söykənilməklə öyrənilməyi üçün şairin söz ustalığı barədə dolğun və doğru təsəvvür yaradılır. Təzkirəçilərin şairin dil və üslub xüsusiyyətlərini təhlil və tənqiddən uzaq olduğunu deyən tədqiqatçı haqlı olaraq belə bir qənaətə gəlir ki, onların bu münasibəti anlaşılandır və *“Nəsiminin bir-iki şeiriylə haqqında hökm vermək asan deyildir”*.²⁷¹

Müəllif Nəsimiyə aidiyyəti şübhəli sayılan *“Müqəddimətül-həqayiq”* adlı mənsur əsərə də diqqəti çəkərək, onun bu hüruflü mütəfəkkirin qələminə məxsusluğunu bildirir və əsərin qısa icmalını da ilk dəfə olaraq təqdim edir.²⁷²

H.Ayanın araşdırmalarından birində Nəsimiyə aid edilən *“Erməni”* rədifli şeirə münasibət bildirərək, ona XVI əsrdən öncə üzü köçürülən əlyazmalarında rast gəlinmədiyini bildirməsi²⁷³ də bu mübahisəli məsələyə işıq salır və həmin qəzəlin İmadəddin Nəsimiyə aidiyyətini təkzib üçün ciddi əsas verir.

Bir çox elmi məziyyətlərə malik, nəsimişünaslığın elmi sütunlarını təşkil edən araşdırmalar müəllifi H.Ayanın bu sahə ilə bağlı fəaliyyətinin əhəmiyyətinin göstərici həm də ona edilən istinadların çoxsaylılığıdır. Bu onun əsərlərinin sonrakı tədqiqat işlərinə yön verdiyini və bir sıra araşdırmaların elmi-fikri bazasını təşkil etdiyini göstərir.

²⁷⁰ H.Ayan. *Nesimi. Həyatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni*. I-II. Cilt, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2002, s. 89-104.

²⁷¹ Yenə orada, s. 42.

²⁷² Yenə orada, s. 138-141.

²⁷³ H.Ayan. *Kul Nesimi'ye Ait Olduğu Sanılan Şiirler // Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, Edebiyat Fakültesi Araştırma dergisi*, 1974, Sayı: 6, Nisan, 1973, Atatürk Üniversitesi Basımevi, Erzurum, s. 24.

Türkiyə də Azərbaycan qədər Nəsimi şəxsiyyətinə, onun tarixi və ədəbi şəxsiyyətinə əhəmiyyət verən ölkələrdəndir. Şair haqqında araşdırmalar bu gün də davam edir və həmin araşdırmalar bizdə bir zərərli dəb halını almış bilinən məlumat və qaynaqların icmalı və ya təkrarına meylilikdən uzaqdır. Nəsimi irsinə müraciət edən müəlliflərin çox zaman bu sahədə mövcud olan boşluqları üzə çıxararaq tədqiqata cəlb etməsi və hər bir məqalə və ya kitabda yeni baxış nümayiş etdirməsi təqdirəlayiqdir. Həmin araşdırmalara yeri gəldikcə müxtəlif məqalələrimizdə münasibət bildirdiyimiz üçün, eləcə də XXI yüzillik nəsimişünaslığının tədqiqi ayrı mövzu olduğuna görə burada Türkiyədəki araşdırmaların başlıca istiqamətləri barədəki bəhsi yekunlaşdırırıq.

XX yüzillikdə İranda Nəsiminin öyrənilməsi, adətən, şairin divanına yazılmış ön söz və şərhlər çərçivəsində olmuşdur. Şairə həsr olunmuş azsaylı müstəqil araşdırmalara örnək olaraq, əslən iranlı olan Əli Mir Fətrosun Almaniyada nəşr etdirdiyi *“İmadəddin Nəsimi: hürufi şair və mütəfəkkir”*²⁷⁴ əsərini göstərmək olar. Tədvin Təqi Xumarlunun *“İmadəddin Nəsimi və hürufilik hərəkəti”*²⁷⁵ və Rza Bağbanın (Məhəmmədrza Kərimi) *“İmadəddin Nəsiminin həyat və yaradıcılığına dair məqalələr”*²⁷⁶ adlı tərtibini ayrıca qeyd etmək lazımdır. Sonuncu müəllifin İranda nəşr olunan altıcildlik *“Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi”*nin I cildində Nəsimiyə həcmli bir oçerk həsr olunmuşdur.²⁷⁷

Adını xatırlatdığımız əsərlərdə ümumi istiqamət kimi dini-ideoloji yönün qabarıq göründüyünü qeyd edə bilərik. Bu-

²⁷⁴ علي مير فطروس. *عمادالدين نسيمي؛ شاعر و متفكر حروفی*. نشر نیما، 1999.

²⁷⁵ تدوين تقی خمارلو. *عمادالدين نسيمي و نهضت حروفیه*. نشر تلاش، تهران، تبریز، 1342.

²⁷⁶ مقاله ها بی پیرامون زندگی و خلاقیت عمادالدين نسیمی. گردآورنده: زسا باغبان، انتشارات نوبل، تبریز، 1357.

²⁷⁷ محمد رضا کریمی. *عمادالدين نسيمي* || تاریخ ادبیات آذربایجان. دوره شش جلدی، جلد 1، قم:

موسسه فرهنگی، هنری یکتا رصد زنجان، 1334، ص. 722-775.

nunla belə, həmin əsərlərdə ilkin qaynaqlara – ərəb və fars dilində olan əlyazma və yaxud çap əsərlərinə, hürufiliyin əsasını təşkil mənbələrə birbaşa istinad verilməsi o tədqiqatların elmi dəyərini artırır və həmin qaynaqlarla yanaşı bu əsərləri də elmi dövriyyədə saxlayır.

Ərəbistanda ərəb dilində qələmə alınmış yeganə bəlli müstəqil araşdırma suriyalı tədqiqatçı Əbdülfəttah Qələçinin *“Hələb yaqutu: İmadəddin Nəsimi”*²⁷⁸ monoqrafiyasıdır. Həmin kiçik həcmli əsərdə şairin dövrü, həyat və yaradıcılığı icmal şəklinə ərəbdilli oxuculara çatdırılır. Araşdırmanın sonunda Nəsiminin bəzi şeirlərinin ərəb dilinə sətri tərcüməsinin verilməsi də bu əsərin dəyərini artırır.

Nəsiminin həyat və yaradıcılığı Avropa və Amerika şərqşünaslarının da nəzərini cəlb etmiş və bu mövzuda bir sıra tədqiqat işləri yazılmışdır. Burada bir məqamı da xüsusi qeyd etməliyik ki. nəsimişünaslıq elmi baxımdan ilk olaraq Avropada XIX əsrdən etibarən öyrənilməyə başlanmışdır. Hammer Purqştall, Gibb, Ritter, Hüart, Frans Babinger, Edvard Braun, Alessio Bombaci, Katlin Buril və başqa müəlliflərin araşdırmaları Nəsimi ilə bağlı yeni mənbələrin üzə çıxarılması, eləcə də şairin fəlsəfəsi və bədii yaradıcılığının başlıca istiqamətləri, ədəbi məktəbi və s.-ni müəyyənləşdirən elmi qənaətləri ilə əhəmiyyət kəsb edir. Adı çəkilən müəlliflərin bu sahədəki fəaliyyəti Azərbaycan və Türkiyə ədəbiyyatşünaslığında dəyərini almışdır.²⁷⁹

عبد الفتاح رواس قلعه جي. ياقوت حلب عمادالدين النسيمي. 820-771 هـ | 1417-1370 م. حياته – شعره²⁷⁸ – آراوه الفيلسفه، منشورات اتحاد الكاب العرب، 1991.

Bu müəllifin bir məqaləsi isə *“Azərbaycan incisi və bəşəriyyətin şairi İmadəddin Nəsimi”* adlanır.

عبد الفتاح رواس قلعه جي. لولو ازربيجان و شاعر الانسان عماد الدين نسيمي || دراسات الاسلاميه، ج. 32 (1)، 1996/1416، اسلام آباد، ص. 61-91.

²⁷⁹ S.Məmmədova. Avropa şərqşünasları Nəsimi haqqında // *İmadəddin Nəsimi (məqalələr məcmuəsi)*. Bakı, 1973, s. 232-240; M.Quluzadə. *Böyük ideallar şairi*. Bakı: Gənclik, 1973, s. 113-114; В.И.Асланов. Рецензия на монографию Кат-

Nəsimi irsinin tədqiqi tarixinə aşağıdakı kimi yekun vurmaq olar:

Nəsiminin lirikası elmi baxımdan XX əsrin əvvəllərindən araşdırılmağa başlanılmışdır. F.Köçərlinin əsərində şair haqqında çox yığcam məlumat verildiyi üçün bu şair haqqında tədqiqat əsəri sayıla bilmir və həmin təqdimat tərzində əslində təzkiyəçilik ənənəsinin davamıdır. Y.V.Çəmənəminli isə Azərbaycan ədəbiyyatı tarixindən danışarkən Nəsimiyə də yer ayıraraq, şair haqqında ilkin mənbələr əsasında fikir bildirdiyi üçün bu əsər dəyərlidir. Şairin irsini ayrıca tədqiq və nəşr edən S.Mümtaz Azərbaycan nəsimişünaslığının bünövrəsini qoymuşdur. Onun və İ.Hikmətin araşdırmaları Nəsimi irsini ilkin mənbə və məxəzlər əsasında öyrəndikləri üçün bu gün də öz dəyərini saxlayır. S.Mümtazın əsəri təzkiyələrdə deyilənlərə açıq və tənqidi münasibətini bildirməsi, Nəsiminin həyat və yaradıcılığı ilə bağlı bir sıra cəhətləri aydınlaşdırması, İ.Hikmət araşdırması isə şairin həyat və yaradıcılığı ilə bağlı qaynaqlar barədə zəngin məlumat verdiyi üçün dəyərlidir.

Dinə qarşı bütün vasitələrlə mübarizə aparıldığı dövrdə (30-70-ci illər) şairin ədəbi irsi yaxından bağlı olduğu Quran və sufilik ideyalarından təcrid edilərək ateist, materialist kimi qələmə verilmişdir. Böyük mütəfəkkirin yaradıcılığı istər dinə, istərsə də bir sıra müasir fikri cərəyanlara qarşı mübarizə silahına çevrilmişdi.

II Dünya müharibəsi illərində tədqiqatlarda şairin əqidəsi

лин Бурил... // *Советская тюркология*, 1975, № 3, с. 99-105; K.Əzimov. Nəsiminin müasir Qərb tədqiqatçıları // *Ulduz*, 1983, № 10, s. 54-57; L.Əliyeva. Gibb və Azərbaycan ədəbiyyatı // *Azərbaycan*, 1984, №5, s. 163-164; İ.Olgun. Nesimi Üzerine Notlar // *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı*, Belleten, 1971'den Ayrı Basım, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971, s. 196, 200; *Seyyid Nesimi Divanı'ndan Seçmeler*. Hazırlayan: Kemal Edip Kürkcüoğlu, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985, s. 8.

uğrunda canından keçməsi diqqət mərkəzinə çəkilir, həyatı və faciəli aqibəti daha qabarıq verilir və bu fədakarlıq dövrün ictimai və siyasi tələbləri baxımından şərh edilirdi.

50-60-cı illərdə Nəsimi irsinə təsadüfdən-təsadüfə müraciət edilir, onun həyat və yaradıcılığının öyrənilməsi sistemli xarakter daşıyırdı, əsasən, bu illər bütün insanların “nikbin əhval-ruhiyyədə olduğu” və gələcək barədə xoş xülyalar ardınca getdiyi bir dövr olduğundan yalnız müasir deyil, orta əsrlər ədəbiyyatı, o cümlədən Nəsimi poeziyasında da xoşbəxt həyata və yaşamağa çağırış motivləri axtarılır, şairin qayəsinə zidd cəhətlərə və təsadüfi xarakter daşıyan cizgilərə üstünlük verilmirdi.

1973-cü ildə şairin yubileyi ilə bağlı olaraq bir sıra yeni araşdırmalar və nisbətən irihəcmli əsrlər meydana çıxır. Şairin 600 illik yubileyi münasibəti ilə hazırlanan işlər içərisində H.Araslı və M.Quluzadənin əsərləri şairin həyatı və irsi barədə sistemli və ümumiləşdirici məlumatlar verdiyi üçün xüsusi yer tutur. Nəsiminin fəlsəfi görüşlərinin tədqiqi sahəsində uzun illər tədqiqat aparmış və şairin fəlsəfi baxışları ilə bağlı bir sıra iri və kiçik həcmli əsrlər müəllifi Z.Quluzadənin xidmətləri xüsusi qeyd edilməlidir. Dilçilik sahəsində şairin irsinin öyrənilməsi, adətən, müasir dilçilik baxımından aparılmışdır.

Nəsimi şeirinin tədqiqini xronoloji olaraq izlədikcə başlıca mübahisə və dolaşıqlığın şairin əqidəsi və dini-məzhəbi görüşləri ətrafında olduğunu və onun ideyalarının hər bir dövrün siyasi tələblərinə uyğunlaşdırılmasının şahidi oluruq.

Nəsimi irsi ilə bağlı Azərbaycan fəlsəfə elmi və ədəbiyyatşünaslığı sahəsində əldə edilmiş uğurlar ümumdünya nəsimişünaslığını zənginləşdirsə də, bu sahədə görüləsi işlər çoxdur. Sistemli və hərtərəfli tədqiqatların aparılması davam etdirilməli, şairin ədəbi və fəlsəfi irsinin həqiqi elmi dəyərinin verilməsi üçün onun mirası dünya kitabxanalarından toplanaraq tədqiqatca cəlb olunmalıdır. Azərbaycanın bədii və fəlsəfi təfəkkürünün

səviyyə və imkanlarının göstəricisi olan Nəsimi irsinin öyrənilməsi ölkəmizin ədəbiyyatşünas, filosof və dilçiləri qarşısında hər zaman mühüm bir vəzifə kimi durmalıdır.

Ümumiyyətlə, Seyid İmadəddin Nəsiminin yaradıcılığı bu gün təkcə Azərbaycanda deyil, dünyanın bir sıra türkoloji və şərqşünaslıq mərkəzlərində öyrənilməkdədir. Bunu da xüsusi qeyd etməliyik ki, şairin ədəbi irsi öz həqiqi və elmi dəyərini daha çox Türkiyə ədəbiyyatşünaslığında almışdır. Araşdırmalarda ara-sıra rast gəlinən cüzi yanlışlıq və qüsurlar isə həmin tədqiqatların dəyərini azaltmır.

II FƏSİL:

NƏSİMİ LİRİKASININ BAŞLICA İRFANI MƏCAZ VƏ MOTİVLƏRİ

*Seyyidin könlündə sənsən, səndən özgə nəsnə yox,
Həm dilində bu fəqirin daim aydır: "Ya əhəd".*

(Nəsimi)

2.1. Nəsimi şeirində folklor motivləri və irfani interpretasiyası

Yüzdə yüz illər boyu Azərbaycan şeirinin şöhrətini yayan İmadəddin Nəsiminin yaradıcılıq qaynaqlarından biri də folklordur. Onun poetik dünyasında xalq yaradıcılığının çeşidli ünsürləri fərqli biçimlərdə özünü göstərir. Xalq zəkası və müdrikliyi atalar sözləri, xalq inamı alqış, qarğış, eləcə də mifik və dini təsəvvürlər şəklində, xalq deyimi idiomatik ifadələr kimi Nəsimi şeirində öz əksini tapmışdır. Onun fəlsəfi-irfani qəzəllərində alqış və qarğış işlənməsi bu şeirlərdə mücərrədliyi konkretlik və realılıqla əvəz edir, şeirə dünyəvi, həyatı ruh verir:

*Firqətin dərdi məni bixabü giryan eylədi,
Düşmənin ömrü dükənsin, bəxti bidar olmasın.²⁸⁰*

Şairin əsərlərindəki idiomatik ifadə və atalar sözlərini Əb-

²⁸⁰ Emadəddin Nəsimi. Atrları. علمی-تنقیدی متنیک تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، ایکینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 69.

düllətif Bəndəroğlu belə dəyərləndirir: “Şairimiz xalq deyimlərindən başqa, atalar sözlərini də şeirə alaraq, onları qeyb olmaqdan qoruya bilmişdir...”²⁸¹ Bu mülahizə son nəticə etibarilə doğrudur.

Nəsiminin “zehniyyət etibarilə... islami”²⁸² olduğunu söyləyənlər İsmayıl Hikmət qismən haqlı olsa da, şairin şeirində qədim türk bədii təfəkkürünün iz və cizgilərinə də təsadüf edilir. Ulu sənətkarın yaradıcılığında mifik inam və qədim dinlərlə bağlı motivlər də özünü göstərməkdədir. Nəsimi şeirlərinin birində yazır:

*...Şişəmi daşlara çaldım, Həqqi izhar eylədim.*²⁸³

Azərbaycan nağıllarında bəlkə də çox əski mifik təsəvvürlərin qalığı olan belə bir inam yaşamaqdadır ki, divin canı varlığından kənar quş (göyərçin) şəklində şüşə qəfəsdə yaşayır. Sufi ədəbiyyatında da bu inamla yaxından səsleşən bənzər düşüncənin ifadəsinə rast gəlinir: can (ruh) quş (bülbül, bəzən isə tutuquşu) şəklində qəfəsə bənzər bədəndə yaşayır. Nəsiminin:

*Ey bülbülü-qüdsi, nə giriftari-qəfəssən,
Sındır qəfəsi, tazə gülüstan tələb eylə,*²⁸⁴

- beytində bu sufi təsəvvürü ifadəsini tapmışdır və yaxın məzmunlu nümunələrə mütəfəkkir şairin yaradıcılığında sıx-sıx rast gəlinir. Lakin yuxarıdakı birinci şeir nümunəsində bədən məhz şüşə qəfəsə bənzədilmişdir. Bu baxımdan da daha artıq həmin əsatiri görüşlə səsleşir. Mifik və sufiyanə ünsürlərin

²⁸¹ عبداللطيف بندراوغلو. عمادالدين نسيمي البغدادي، بغداد، 1973، ص. 49.

²⁸² اسمعيل حكمت. آذربايجان ادبيياتى تاريخى. ايكي جلدده، بيرينجى جلد، باكي، 1928، ص. 195.

²⁸³ عمادالدين نسيمي. اثرلرى. علمى-تنقيدى متنيك تربيىتى و مقدمه: جهانگير قهرمان اوف، اوچ جلدده، ايکينجى جلد، باكي: علم نشرىياتى، 1973، ص. 178.

²⁸⁴ Yenə orada, II c., s. 178.

qovuşduğu bu anlamı yaratmışdır: “Canımdan, yəni cismimdən keçdim, Həqqi (Allahı) aşkara çıxartdım”. Hər iki şeir nümunəsində şair ruhi-cüzin ruhi-küllə qovuşması yolunu göstərmişdir.

Şifahi xalq ədəbiyyatında müxtəlif, Azərbaycan divan şeirində isə daha çox bir variantı işlənən Ay (oğlan) və Günəş (qız) əfsanəsinə də şair müraciət etmiş, hürufilik baxımından mənalandırmışdır:

*Afitabın tələtindən mahi-taban cizginir,
Valehü heyran olubdur, çərxi-gərdun cizginir.*²⁸⁵

Sufi ədəbiyyatında isə günəş (“*afitab*”) mütləq gözəllik kimi Allah anlamını da verən məcazlardandır. Deməli, istər xalq, istərsə də, sufi ədəbiyyatında günəş eşq yetirilən, seviləndir. Nümunələrdən də görüldüyü kimi, Nəsimi təsəvvüfi ideyalarını ifadə etmək üçün xalq ədəbiyyatı içərisində sufilik baxımından da yozula biləcək nümunələrə müraciət etmiş və bununla indiyədək elmi tədqiqini gözləyən Azərbaycan sufi folklorunun da örnəklərini yaratmışdır.

Nəsimi şeirində narın müqəddəsliyinə inam kimi dini bir təsəvvür öz ifadəsini tapmışdır:

*Şol ağacə bənzəmə ki, kəsib oda yaxalar,
Balta zəxmindən əmindir, anda kim rumman bitər.*²⁸⁶

M.Hacıyeva beyti aşağıdakı kimi şərh edir: “*Ola bilər ki, nə zaman isə “Ağac var yaxarlar, ağac var baxarlar”, yaxud “Nar ağacı bitən bağ baltadan qorxmaz” kimi atalar sözləri işlədilmiş, sonra unu-*

²⁸⁵ Emadəddin Nəsimi. اثرلری، علمی-تنقیدی متنیک تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 210.

²⁸⁶ İmadəddin Nəsimi. *Seçilmiş əsərləri*. Bakı: Azərənəsr, 1973, s. 334.

dulmuşdur".²⁸⁷ Həqiqətdə isə ikinci misrada narın müqəddəsliyi ilə bağlı sonralar islami örtüyə bürünmüş qədim xalq inamı öz əksini tapmışdır. Əski təsəvvürlərə görə, nar dilək ağacıdır. Xalq arasında nar ağacı pir sayılır. "Heyva çalır, nar oynayır" nağlında da nar dənəsinin sehrli gücünə inam ifadə olunmuşdur. İslami təsəvvürə görə isə, narın içində olan dənələrdən biri cənnət dənəsidir. Yuxarıdakı beytdə nar bağının toxunulmazlığı barədəki fikir bu islami məzmunlu xalq inamının ifadəsidir.

Söz ustasının şeirinin xəlqiliyi, xalq yaradıcılığı nümunələri ilə yaxınlığı onun səmimi deyim tərzində də bürüzə çıxır. Xalq bədii fikri öz ifadəsini dildə tapır. Burada bir məsələyə də diqqət yetirməliyik ki, Nəsiminin İslam Şərqi ədəbiyyatı və fəlsəfəsinə müraciətinin xarakterini araşdırma tarixi gerçəkliyi əks etdirirsə və bu kontekstdə sələf-xələflik münasibətlərini müəyyənləşdirmə düzgün və zəruridirsə, onun aşiq və ya xalq şeirinə "müraciətindən" danışmaq qeyri-dəqiqdir. Ona görə ki, ana dilində mükəmməl divan bağlayan sənətkarın əsərlərindəki xalq təfəkkürü ilə bağlı cəhətlər ana dili ilə şeirə gəlmişdir.

Nəsimi şeirinin xalq yaradıcılığı ilə bağlılığı Azərbaycan ədəbiyyatşünaslarının həmişə diqqət mərkəzində olan məsələlərdən olmuşdur. Lakin Nəsimi irsinin bitkin və mükəmməl elmi-tənqidi mətni hazırlanmadığı, böyük söz ustasının dilindəki çoxçalarlı və çoxmənalı sözlərin lüğəti, eləcə də şeirlərinin şərhli olmadığı üçün onun xalq yaradıcılığı ilə əlaqələri, adətən, biryönlü və ötəri öyrənilmiş və çox sayda təhrif, yanlış yozumlara yol verilmişdir.

Nəsimi və aşiq yaradıcılığı əlaqəsi bəhsinə keçməmişdən öncə deməliyik ki, ozan şeirindən ayrılaraq, islami mühitin yeni ictimai-dini şəraitində yaranan aşiq şeiri və onun ilk nümayən-

²⁸⁷ M.Hacıyeva. Nəsimi şeirinin ruhu // *Müdrüklük çəşməsi*. Bakı: Yazıçı, 1984, s. 9.

dələri təsəvvüflə sıx bağlı olmuşdur.²⁸⁸

Heca vəznində türkcə şeir yazan ilk sufi şair Xacə Əhməd Yəsəvi sayılır. Sonrakı yüzilliklərdə saz şairləri onun ənənəsini davam etdirmişlər. M.F.Köprülüdən etibarən araşdırmalarda təsdiqlənən elmi qənaətə görə, XIII əsrdən sonra Yunus Əmrə ilahilərinə bənzər şeir yazanlara aşiq deyilmiş və sonralar bu ad bütün saz şairlərinə aid edilmişdir.²⁸⁹ “Yunus Əmrənin adına bağlanan və zümrə-təriqət ədəbiyyatı, təkyə şeiri kimi adlarla da anılan təsəvvüfi xalq ədəbiyyatı bu mühitdə inkişaf etdi”.²⁹⁰

Yaranması XV yüzilliyin sonlarına təsadüf edən dünyəvi mahiyyətli aşiq şeiri “XIII-XV yüzilliklər Anadolusunda.. çeşidli təriqətlərə bağlı olan dərviş şairlər tərəfindən təmsil edilmişdir”.²⁹¹ F.Köprülüyə görə, ilk aşıqların xüsusilə bəktəşiliklə sıx əlaqəsi olmuşdur.²⁹² Nəsimi ilə bağlı bir sıra araşdırmalarda isə onun Azərbaycan aşiq şeirinə təsiri tarixilik baxımından öz düzgün əksini tapmamış, şairin aşiq şeirinin təsiri ilə hecalı əruzda yazması kimi yanlış fikir yaranmış və bir çox əsərlərdə özünə yer almışdır. Nəsiminin heca və əruzun sintezində yazaraq, divan və xalq şeirini yaxınlaşdırması kimi yanlış mülahizələr Azərbaycan sovet ədəbiyyatşünaslığında özünə geniş yer almışdır. Əruzunu mükəmməl biçimdə olan Nəsiminin adı ilə bağlanan hecalı əruzda yazılmış şeirlərin isə dil-üslub xüsusiyyətləri və

²⁸⁸ اسمعيل حكمت. آذربايجان ادبياتى تاريخى. ايکى جلدده، بيرينجى جلد، باکى، 1928، ص. 197؛

M.F. Köprülü. *Türk Saz Şairleri*. C. 1, Ankara: Milli Kültür Yayınları, 1962, s. 185-186; A.Özkırmılı. *Alevilik-Bektaşilik ve Edebiyatı*. İstanbul: Cem Yayınevi, 1985, s. 28.

²⁸⁹M.F.Köprülü. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1966, s. 304-305.

²⁹⁰ A.Özkırmılı. *Alevilik-Bektaşilik ve Edebiyatı*. İstanbul: Cem Yayınevi, 1985, s. 28.

²⁹¹ اسمعيل حكمت. آذربايجان ادبياتى تاريخى. ايکى جلدده، بيرينجى جلد، باکى، 1928، ص. 197.

²⁹² M.F.Köprülü. *Türk Saz Şairleri*. C. 1, Ankara: Milli Kültür Yayınları, 1962, s. 184-185.

mövzusu baxımından böyük sənətkara aidliyi şübhə doğurur. Belə ki, əruzü dərindən bilməyən aşuqların belə şeirlər yazdığı məlumdur²⁹³ və aşuq yaradıcılığında hecalı əruza meyl XVII əsrdə yarandığından²⁹⁴ qətiyyətlə demək olar ki, bu şeirlər Seyid Nəsiminin deyildir. Bunların bir qismi XVII yüzilliyin ortalarında yaşamış Qul Nəsiminin və ola bilsin ki, Nəsimi təxəllüslü digər müəllifləridir.

Araşdırmalarda Nəsiminin yüzillər boyu Azərbaycan və türk klassik və xalq şeiri üzərində təsiri olduğu ümumi şəkildə olsa da, dönə-dönə göstərilmişdir.²⁹⁵ Azərbaycan və ümumiyyətlə, türk şeirinə gəlişi Nəsiminin adı ilə bağlı olan bir çox poetik fiqur və şeir şəkilləri sonralar aşuq ədəbiyyatında da yer almış və ara-sıra dünyəvi məzmunla bağlanmışdır. Nəsimi yaradıcılığında qəzəlin qəlibində yaradılan müsəmmət, təqsim, rəddül-əcz, rübai formasında ifadəsini tapan lüğəz kimi poetik fiqurlara aşuq şeirində rast gəlinir. O cümlədən ilk örnəkləri Nəsimiyə məxsus olan beyt üzərində qurulan əlifnamə, tərs əlifba kimi poetik formalara Aşuq Ömər (XVII), Aşuq Cümə (XIX), Aşuq Ələsgər (XIX) və digər aşuqlar və el şairləri müraciət etmişlər.²⁹⁶ Adı çəkilən poetik fiqurlar aşuq yaradıcılığında forma,

²⁹³ S.K.Karaalioğlu. *Resimli Motifli Türk Edebiyatı Tarihi*. C. 1, İstanbul: İnkılap ve Aka Basımevi, 1980, s. 475.

²⁹⁴ M.F.Köprülü. *Türk Saz Şairleri*. C. 1, Ankara: Milli Kültür Yayınları, 1962, s. 64.

²⁹⁵ اسمعيل حكمت. *أذربايجان ادبياتى تاريخى*. ايکى جلدده، بيرينجى جلد، باکی، 1928، ص. 182. S.Mümtaz. *Azərbaycan ədəbiyyatının qaynaqları*. Bakı: Yazıçı, 1986, s. 149 və s.

²⁹⁶ Əslində illər boyunca təkrar-təkrar üzərinə qayıtdığımız bu mövzu Nəsiminin təsir dairəsinin olduqca geniş olduğunu üzə çıxardı və onun cazibəli bir biçim verdiyi bu poetik formanın yüzillər boyunca Balkan ölkələrindən Hindistanadək çox geniş bir coğrafiyada yayıldığını üzə çıxardı. Bu barədə bax: S.Şixiyeva. Nəsimi şeirində “əlif-lam” poetik forma və fəlsəfi rəmz kimi // *Ədəbiyyat məcmuəsi*, Bakı, 1998, s. 173-190; Yenə onun: Seyyid Yahya Bakuvi'nin “Elif-name”si və “Seyr fillah” Kavramı / *“Kafkasya’dan Anadolu’ya kültür köprülerimiz” Uluslararası Seyyid Yahya Şirvani ve Halvetilik Sempozyu-*

yaxud məzmun xüsusiyyətlərini saxlamışdır.

Nəsimi şeirinin xalq yaradıcılığı ilə bağlılıqlarından bəhs edən araşdırıcılar, adətən, onun təcnislərini örnək kimi göstərirlər. Nəzərə almaq lazımdır ki, cinaslı şeir klassik və xalq ədəbiyyatının müştərək şəklidir. Sonralar aşiq şeirində özünə yer alan, sabitləşən və işlənmə tezliyi ilə başqa ifadə vasitələrini üstələyən cinasın ilk örnəkləri divan ədəbiyyatında yaranmışdır. Təriqət və divan ədəbiyyatı nümayəndələrin, xüsusən Qazi Bürhanəddin və Seyid Nəsiminin söz sənətkarlığı və incə duyumu ilə sözü çoxçalarlılığına əsaslanan bu şeir şəklinin imkanları çox genişləndirilmişdir. Odur ki, M.Quluzadə²⁹⁷ və M.Hacıyevanın²⁹⁸ *“Nəsimi öz şeirlərində cinas yaratmaqda aşiq şeirinin və şifahi xalq yaradıcılığının ənənələrinə yaxınlaşmışdır”* fikri özünü doğrultmur.

M.Hacıyeva şairin ustadnamə, qıfılənd, hərbə-zorba, bağlama kimi formalara müraciət etdiyini bildirir.²⁹⁹ Divan ədəbiyyatı və aşiq şeiri əlaqələri bəhsində bu təsirin birincidən ikinciyə doğru olduğunu artıq qeyd etmişik. Ona görə də, təriqət şeirinin, eləcə də bu ədəbiyyatda ayrıca yeri olan Nəsimi lirikasının ustadnamə, qıfılənd, hərbə-zorba, bağlamalardan

mi, Eskişehir, 21-23 Kasım – 2013 Bakü, 24-25 Kasım 2013, Eskişehir, 2014, s. 341-368; Yenə onun: Мухаммас-алифнаме Махтумкули: границы канонической рамки / Истоки и эволюция литератур и музыки тюркских народов (материалы международной конференции 23–24 сентября 2014 года, город Казань), Казань, 2014, s. 241-244; Yenə onun:

مقام و فضای مفهومی الف نامه در تاریخ اندیشه تصوف از بالکان تا هند

/ Thoughts & Wisdom of Some Immortal Persian Poets with Special Reference to Sa'adi, Hafiz, Khayyam & Rumi and Its Relevance in the 21st Century AD. Editor: Rekibuddin Ahmed, New Delhi: Royal Publishers & Distributors, 2015, p. 223-241 və s.

²⁹⁷ M.Quluzadə. Böyük ideallar şairi, Bakı: Gənclik, 1973, s. 75.

²⁹⁸ M.Hacıyeva. Nəsimi şeirinin ruhu // *Müdrüklük çeşməsi*. Bakı: Yazıçı, 1984, s. 7.

²⁹⁹ Yenə orada, s. 6.

təsirlənməsindən deyil, fəlsəfi görüşləri əks etdirən bu poetik formalara təsirindən danışmaq olar.

2.2. Hürufilik təlimi və Nəsimi hürufiliyinin özəllikləri

Nəsimi lirikasının fəlsəfi əsasını başlıca olaraq, hürufilik dünyagörüşündən mövcud gerçəkliyə baxış təşkil edir. Öz üs-yankar ruhu və fəlsəfi mahiyyəti ilə manilik, məzdəkilik və xür-rəmiliyin varisi olan hürufilik təriqətinin əsası Şəhabəddin Fəz-lullah Nəimi Astarabadi³⁰⁰ (bəzi mənbələrə görə, Təbrizi) tərə-findən qoyulmuşdur. Bu fikri axın söz, səs və onun şərti ifadəsi olan hərflərin müqəddəsliyi və sakrallığına əsaslanır. Hürufili-yin fəlsəfi-nəzəri əsaslarını aşağıdakı kimi xülasə etmək müm-kündür:

Kainat və insanın varlığının mahiyyətində olan maddi səciyyəli səsin özəl yeri var. Səs söz halına gəlir, söz isə hərflərdən düzəlir. Allahın əsil mahiyyəti bir gizli xəzinə olub söz-kəlam şəklində təcəlla edir. Hürufiliyə görə, ərəb əlifbasındakı 28 (Quran əsas götürülür) və 32 (“*Cavidannamə*”nin yazıya alındığı fars əlifbası nəzərdə tutulur) məhəbbət və gözəlliyin əsası, həqiqəti dərk etmənin yeganə mümkün yoludur. Fəzllullah özünün həqiqətlərə yiyələndiyini belə bir dəlillə əsaslandırır ki, peyğəmbərlərdən Adəmə 9, İbrahimə 14, Musaya 18, İsayə 24 və Məhəmmədə 28 hərf məlumdur...³⁰¹ “*Bu, peyğəmbərlərdən son*

³⁰⁰

بسيم آتالای. بکتا شیلک و ادبیاتی. استانبول، مطبعه عامره 1340، ص. 36

Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi. C. IV, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1981, s. 274; *İslam Ansiklopedisi*. C. 4, İstanbul, 1945, s. 535; R.Ziyaoğlu. *Allaha Giden Yollar ve Kutsal Mahaller Turizmi*. İstanbul: Kitap Yayınları, 1969, s. 98; *Büyük Dinler ve Mezhepler Ansiklopedisi*. İstanbul: Tan Matbaası, 1964, s. 444.

³⁰¹ H.Z.Ülken. *İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri: Eski Yunandan Çağ-daş Düşünceye Doğru*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1967, s. 598.

dördünə... nazil olan kitabların yazılmış olduğu dilin əlifbasındakı hərflərin sayı qədərdir".³⁰² Hürufiliyə görə, ilahi himayədar və vəli olan Fəzlullah isə "Cavidannamə"sini 32 hərflə yazmışdır. Görkəmli tədqiqatçı H.Z.Ülkenə görə, hərflərin bu artımı Fəzlullahın özündən əvvəl gələnlərə məlum olan hər şeyin mənasını görmə qabiliyyətinə malik olduğunu göstərmək məqsədini güdür.³⁰³

İnsan anadan olanda bu hərflərlə doğulduğu üçün 7 ana xətti vardır: 2 qaş, 4 kirpik və saç. Bunlar 4 ünsürdən (od, su, yel, torpaq) yaranmışdır. (4x7=28). Saç ortadan ayrıldıqda ikiləşir, yəni bir xətt artır, səkkiz olur (8x4=32). İnsan surətində 7 dənə ata xətti vardır ki, bunlar da nəticə etibarilə 28 və 32 sayını yaradırlar.³⁰⁴

Hürufiliyin nəzəri əsasları Fəzlullahın "Cavidannamə" ("Cavidannaməyi-kəbir"), "Məhəbbətnamə" və "Növmnamə" kimi mənsur, "Ərşnamə" və divan kimi mənzum əsərlərində şərh edilmiş, hürufilik təliminin başlıca nəzəriyyəsi "Cavidannaməyi-kəbir" də toplanmışdır. Bir sıra araşdırmalarda Nəiminin əsəri kimi göstərilən "Cavidannaməyi-səğir" adlı əsər B.Atalaya görə, Fəzli-hürufinin xələflərindən olan Mahmud Səncani tərəfindən yazılmışdır.³⁰⁵

Hərflər və say mistikası muğirilik³⁰⁶, yeni pifaqorçuluq, ismaililik, mövləvilik, məlamətlik, həməzəvilik, bəktəşilik və başqa cərəyanlarda da olmuşdur. Hürufiliyin tarixi qədim olmasa

³⁰² H.Z.Ülken. *İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri: Eski Yunandan Çağ-daş Düşüncəye Doğru*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1967, s. 598.

³⁰³ Yenə orada, s. 598.

³⁰⁴ *Hurufilik Metinleri Kataloğu*. Hazırlayan: A.Gölpınarlı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989, s. 18.

³⁰⁵ بسیم آتالای. بکتا شیلک و ادبیاتی. استانبول، مطبعه عامره، 1340، ص. 36.

³⁰⁶ محمد جواد مشکور. فتنه حروفیه در تبریز || بررسی های تاریخی 1348 شماره 22، ص. 132؛

Ислам. Энциклопедический словарь, Москва: Наука, 1991, с. 168.

da, hərflərin müqəddəsliyi və onun rəmzi mənada anlaşılmasının tarixi çox qədimdir.³⁰⁷ A.Gölpınarlı bu barədə yazır: “Bəzi sayların müqəddəs sayılması, bəzi hərflərə çeşidli inamlar verilməsi olduqca əski dövrlərdən və sanırıq ki, insanların ibtidai və sehri etiqlərindən qalmadır”.³⁰⁸

M.F.Köprülü hürufiliyin neoplatonizm fəlsəfəsi, yəhudi kabalı, islam sufilərinin islamın əsrarı haqqındakı fikirləri və “müfrit şia əqidələrinin” birləşməsindən yarandığını yazır.³⁰⁹ Ə.Gölpınarlı Əhdi-Ətiq, Əhdi-cədidə, həmçinin Qurani-Kərimdə surə başlarında, Hüseyin bin Mənsurül-Həllacın divanı, “Kitabüt-təvasin” və “Əxbarül-Həllac”ında, Nasir Xosrovun “Xanül-ihvaninə”, “Vəchi-dininə” adlı əsərlərində saylara və hərflərə dair sözlərə uyma olduğunu göstərir.³¹⁰

Yüzlərdən bəri mürəkkəb və özünəməxsus fəlsəfi sistemi Şərq və Qərb filosofları tərəfindən öyrənilən İbn Ərəbi kimi böyük mütəfəkkirin də “Fütuhət”ı və hərflərə dair risalələrindən aşkar görünür ki, o da hərf mistikasının təsiri altında olmuşdur.³¹¹ İbn Ərəbinin hərf, element, rəqəm və s.-ni dəyərləndirmə baxımından iki əsr sonra yaranmış hürufiliyə ya-

³⁰⁷ A.Gölpınarlı. *Nesimi-Usuli-Ruhi: Hayatı, Sanatı, Şiirleri*. İstanbul: Varlık Yayınları, 1953, s. 7; 3.Күли-заде. *Хурүфизм и его представителю в Азербайджане*. Баку: ЭЛМ, 1970, с. 21.

³⁰⁸ A.Gölpınarlı. *100 Soruda Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatlar*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1969, s. 147.

³⁰⁹ M.F. Köprülü. *Türk Saz Şairleri*. C. 1, Ankara: Milli Kültür Yayınları, 1962, s. 898.

³¹⁰ A.Gölpınarlı. *100 Soruda Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatlar*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1969, s. 49.

³¹¹ H.Z.Ülken. *İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri: Eski Yunandan Çağdaş Düşünceye Doğru*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1967, s. 246-247; A.Gölpınarlı. *100 Soruda Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatlar*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1969, s. 148;

بسيم آتالای. بکتا شیلیک و ادبیاتی. استانبول: مطبعة عامره، 1340، ص. 45.

xınlığı A.E.Bertelsin də nəzərini cəlb etmişdir.³¹² Fəzlullahın isə, ümumiyyətlə, İbn Ərəbidən təsirlənməsi araşdırmalarda xüsusi vurğulanır.

Yuxarıda hürufiliklə əlaqəli fəlsəfi-dini axın, mənbə və şəxsiyyətlərin adlarını sadalamaqda məqsəd bu fikri axının İslami Şərq fəlsəfəsinin tərkib hissəsi kimi nəzərə çatdırmaqdır. Belə ki, hürufiliyin Şərq fəlsəfi fikir tarixindəki mövqeyi indiyədək tam dəyərini almamışdır. Belə ki, Avropa və Türkiyə müəlliflərinin çoxunun bu fəlsəfi-fikri axına münasibəti mənfə olmuşdür. Bir sıra türk müəllifləri M.F.Köprülü,³¹³ B.Atalay,³¹⁴ Ə.Gölpınarlı,³¹⁵ S.N.Banarlı³¹⁶və başqaları hürufiliyi bir çox günlünc tərəfləri olan “uydurma”, “saçma” və “məntiqsiz” bir “din” adlandırmışlar.

Dünyanın sirlərini ərəb əlifbasına əsaslanaraq, rəmzlərlə izah edən hürufilik təriqəti təbiətin bir parçası olan “insandakı gücü ortaya çıxarmaq üçün o çağda yayılmış olan fikirlərin önəmliləri arasında bir yer alır”.³¹⁷ Bu təriqət təkcə fəlsəfi-dini mahiyyət daşımamış, həm də siyasi məqsədli olmuşdur.³¹⁸

³¹² А.Е.Бертельс. *Пять философских трактатов на тему «Афак ва анфус»*, Москва: Наука, 1970, с. 50.

³¹³ Киролов. *Азри адбиятинне даир тдқиқлар*. Бако, 1926, с. 13.

³¹⁴ Бсйм аталы. *Бкнашпльк в адбпаты*. Станбул: Мпбее амрһ, 1340, с. 32.

³¹⁵ A.Gölpınarlı. *Nesimi-Usuli-Ruhi: Hayati, Sanati, Şiirleri*. İstanbul: Varlık Yayınları, 1953, s. 7.

³¹⁶ N.S.Banarlı. *Türk Edebiyatı Tarihi Destanlar Devrinden Zamanımıza kadar*. C. 1, İstanbul: M.E.B. Basimevi, 1983, s. 372-375.

³¹⁷ Бндр аугло, абдаллпф. *амаддпн нспмы алгадаы*, Бадад, 1973, с. 26.

³¹⁸ Бсйм аталы. *Бкнашпльк в адбпаты*. Станбул: Мпбее амрһ, 1340, с. 35.

H.Arashlı. *İmadəddin Nəsimi: həyat və yaradıcılığı*. Bakı: Azərnəşr, 1972, s. 14; *Насими – философ и поэт Востока*. Баку: Гянджлик, 1973, с. 5; Ə. Rəhimov. Azərbaycanca Teymuri-hürufi münasibətləri haqqında bəzi qeydlər (I məqalə) // *Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyasının “Xəbərlər”i* (tarix, fəlsəfə və hüquq seriyası), 1986, №2, s. 69-74; R.Rza. Cahana sığmayan şairin qərib məzarı // *İmadəddin Nəsimi (məqalələr məcmuəsi)*. Bakı: Elm, 1973, s. 33;

Nəsimi həqiqəti dərk etməyin yeganə düzgün yolunu dövrünün mütərəqqi fəlsəfi-fikri cərəyanı olan hürufilikdə tapmışdır. Onun şeirində güclü lirizmlə qovuşuq verilən fəlsəfi ideyaların əsası hürufilikdir. Azərbaycanın anadilli fəlsəfi-lirik şeirinin özülünü qoyan Nəsiminin bir çox şeirləri adi insan təfəkkürünün hüdudlarını aşan ağıl və çoxqatlı fikir örnəkləridir. Buna görə də Nəsimi şeirində zahirən ənənədən alınma kimi görünən anlayış və motivləri yalnız sələflərinin ədəbi-fikri mirası kontekstində təhlil etmə yetərli olmur. Çünki təfərrüatlı təhlil mütəfəkkirin özünün mütaliə və zehni imkanlarından istifadə ilə həmin ənənəvi düşüncənin çərçivəsinə sığmama kimi bir özəlliyini üzə çıxarır. Bu, şairin hədis şəklində söylənilən “*Mən arafə nəfsəhu, laqad arafə rəbbəhu*” (“Özünü tanıyan rəbbini tanıdı”) kəlamına müraciət şəkillərində də müşahidə olunur.

Həqiqətin dərk edilməsində birinci və başlıca mərhələ olan insanın özünü tanıması, bilməsi motivi sufiliyə Qurandan keçmişdir. Nəsimi şeirində də bu özünün çoxçalarlı poetik-fəlsəfi inikasını tapmışdır. İnsanın özünü dərk etməsi həqiqəti – Allahı dərk etməyin yoludur. Nəsimi şeirində hərf ilahi təcəllanın maddi aləmdəki təzahür şəkillərini görməyə, həmçinin özünü – öz varlığında mövcud olan ilahi həqiqəti dərk etməyə imkan yaradan vasitələrdəndir:

*Üzündə görünən hərflər ki, var,
Hər biri mərifət xəzinəsidir, yar,
Səssiz, işarəsiz dilə gələrək,
Həqiqət sirrini eyləyər izhar.*³¹⁹

حسین آلیاری. نامه ای از پسر فضل الله حروفی || نشریه دانشکده ادبیات، تبریز، شماره دوم، سال نوزدهم، تابستان، 1346، شماره مسلسل 82، ص. 173؛
علی میر فطروس. جنبش حروفیه و نهضت پسیخانیان (نقطویان)، تهران: انتشارات کار، 1328، ص. 38، 47، 56.

³¹⁹ *Rübailər aləmində*. Bakı: Azərənəşr, 1989, s. 127.

(tərcümə M.Sultanovundur).

Bu müqəddəs hərf və saylar insanın ilahi mahiyyətli simasında yazılması ilə həm də rəmzi dəyər kəsb edir. Əslində səs və onun şərti işarəsi hərf kainat və insanın əslini öyrənməyə yönəldir, bu vasitələrlə (hərf, səs, say...) həqiqəti dərk edilən isə ilahi varlıq və ilahi ruhdur.

Amma öncəki fəsildə də qeyd etdiyimiz kimi, Nəsimi bir sıra məsələlərin izahında hürufilikdən ayrılır. Bəzən Allahın yaradıcı qüdrəti və bir çox epitetlərini hərf üzərinə köçürən hürufiliyin biliciləri və böyüklərindən fərqli olaraq, Nəsimi daha artıq sufi ənənəsinə uyğun bir şəkildə Allahı yaradıcı kimi və insanın ilahi ruhunu isə o nurun zərrəsi kimi tərənnüm edir. Hərflər isə bu iki varlığın əlaqəsinin göstəricilərindən, ilahi həqiqət yolunun bələdçilərindəndir. Hürufi müəlliflərdən Əliyül-Əla və Qeybi Saniəddinin hərfi dəyərləndirmələri ilə Nəsiminin baxış bucağını müqayisə bu bərədə aydın təsəvvür yaradır.

Əliyül-Əla “məxluqat libasdır, hərf onun sahibi”³²⁰ deyərək hərf anlayışının hürufilikdəki yerini müəyyənləşdirir. Qeybi Saniəddin hürufiliyin mahiyyətini göstərdiyi “*Söhbətnamə*” adlı əsərində yazır: “*Əgər hərflərin nuru, zikr və kəlamın həsənəti*³²¹ *olmasa idi, aləm sifatsız, şəkilsiz zülmətdə qalardı. Bu beyt də onundur:*

حرف آب حیات است و سیاہی ظلمتش
هر کس که بدانست نرسوده حیات است،

yəni hərf həyat suyudur, hərflərin siyahlığı abi-həyat yolundakı qaranlıqdır. Bunu bilən həyata həyata marağını itirmişdir”.³²²

Müşahidələrimiz göstərdi ki, sufi ədəbiyyatı ənənəsindəki

³²⁰

بسیم آتالی. بکتا شیلیک و ادبیاتی. استانبول: مطبعه عامره، 1340، ص. 34.

³²¹ gözəlliyi

³²² Yenə orada, s. 33.

ruhun mövqeyi, funksiyası və epitetləri hürufilikdə paralel surətdə "hərf" in üzərinə köçürülür. Nəsimi şeirində isə "hərf" və "can" (ruh) fərqli rəmzi anlamlar daşıyır, hətta formaca hürufiliyə bağlı şeirlərin bir qismi məzmunca daha artıq təsəvvüf ədəbiyyatı ilə əlaqəlidir.

Allahın mövcud aləmdəki təzahür formaları arasında Nəsimi "əbcəd", "hərf", "nöqtə", "sətir" in də adlarını çəkməsi hər iki düşüncənin – təsəvvüf və hürufilik ənənəsindən qaynaqlanır:

*Katibəm, kilkəm, dəvatəm, əbcədəm, lövhəm, heca,
Nöqtəyəm, hərfəm, bu hərfin sətriyəm, məsturiyəm.*³²³

Deməli, "hərf", "əbcəd", "nöqtə" ... Allahın təzahür formalarındandır və ilahi varlığın eyni demək deyil, sifətlərindəndir. Allah bütün mövcudatda, həmçinin qeyri-real, mücərrəd və konkret anlayışlarda olduğu kimi, hərf və rəqəmlər vasitəsi ilə də varlığını aşkara çıxara bilir:

*Ey özündən bixəbər qafil, oyan,
Həqqə gəl ki, Həq degil batil, oyan,
Olma fani aləmə mail, oyan,
Mərifətdən nəsnə qıl hasil, oyan.*³²⁴

Bu şeir örnəyindəki birinci "həq" sözü həqiqi, doğru yol, ikinci isə Allah anlamındadır. Beytin açılışı belədir: "Ey qafil, doğru yola – Allahın yoluna gəl, özünü dərk et, anla ki, Allah batil, gözəgörünməz deyildir, fani aləmə bağlanıb qalma, irfan elmindən bir şey öyrən".

Vəhdəti-vücut nəzəriyyəsinə özünəməxsus şəkildə arxa-

³²³ Emadəddin Nəsimi. *İrəlirisi*. علمی- تنقیدی متنیک تریبیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 28.

³²⁴ Yenə orada, II c., s. 304.

lanan hürufilik təriqəti də ilahi varlıqla insanın vəhdəti müddəasını irəli sürürdü. Nəsimi şeirində bu vəhdət bəzən təsəvvüf, bəzən isə hürufilik mövqeyindən izahını tapır:

*Ey dolu səndən cəhan, səndən cəhan,
Həm cəhanın eynisən, həm cismü can.*³²⁵

*....Aləmül-qeybin vücudu, kainatın eynisən.*³²⁶

*Biz vəhdət aləmindən çünki döndük kəsrəyə,
Qafil olma, gördüğün ol oddur, əbsar iştə gör.*³²⁷

*On səkkiz min aləmin həqdir vücudi bigüman,
Münkir anı çün görəməz, etmə iqrar, iştə gör.*³²⁸

*Səndən əgərçi düşmüşəm ayru, sənirləyəm vəli,
Ol nə bilir bu rəmzi kim, zənnü güman içindədir.*³²⁹

Lakin bu eyniyyət daimi və dəyişməz deyildir, xaliqlə məxluqun birləşməsi və eyniyyəti təkamülün müəyyən mərhələsində baş verir. Varlığın Yaradanla əlaqəsi isə daimidir və bunu şərtləndirən başlıca amil ruhun seyridir. Tənasüx ilə təsəvvüfdəki ruhun seyri fərqli anlayışlardır. Batini təriqətlərin bir qismində tənasüx anlayışına bənzər təsəvvürlərin mövcudluğuna diqqət yetirən tanınmış alim B.Atalay tənasüxün (reinkarnasiya, ruhun bir bədəndən digərinə keçməsi) əski türk dini ilə

³²⁵ عمادالدين نسيمي. اثرلری. علمی- تنقیدی متنیك تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف اوج جلدده،، ایکینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 455.

³²⁶ Yenə orada, I c., s. 182.

³²⁷ Yenə orada, I c., s. 297.

³²⁸ Yenə orada, I c., s. 297.

³²⁹ Yenə orada, I c., s. 173.

bağlılığını bildirərək, müsəlmanlıqda tənəsüxün olmamasını vurğulayır.³³⁰

Mütəfəkkir şairin ruhun seyri və əbədiliyinə inandığı şeirlərindən aydın görünür. Təsəvvüfi düşüncədən qaynaqlanan ruhun dövretməsi – dövriyyə Nəsiminin dönə-dönə müraciət etdiyi mövzulardandır. Onun:

*Çün haqdan eylər səfər, mədən nəbat olur şəcər,
Rövşən görür əhli-nəzər k'ol tömeyi-heyvan gəlir,*³³¹

- mətəsi ilə başlayan dövriyyə səciyyəli qəsidəsində ruhun "mədən"inin (cövhər) cansız aləmdən yaradılmışın ən kamili olan insana doğru seyri təsvir edilmişdir. Bu, sufi şairlərin əsərlərində müxtəlif mövqedən izahı tapan və diqqət mərkəzində duran məsələlərdən biridir. Nəsimi bu dövriyyəyəində ruhun seyrinin ilahi aləmdən başladığını bildirir, cövherin (ruh) əvvəlcə nəbata (bitki), sonra canlı aləmə – heyvanat və nəhayət, insana doğru yönəldiyini söyləyir. Bəsitdən mürəkkəbə doğru gedən bu təkamül prosesi bəzən sadəcə olaraq inkişafı göstərmir, ruhun seyrində qət etdiyi yol bütövlükdə kainatın vəhdəti anlamına gəlir.

M.Quluzadə Nəsiminin bu məşhur dövriyyəsinin Şeyx Mahmud Şəbüstərinin "Gülşəni-raz" və Cəlaləddin Ruminin "Məsnəvi"sində ifadəsini tapan "dövr" nəzəriyyəsinin bədii ifadəsi olmasını göstərmişdir.³³²

³³⁰ Бисим Аталай. *Бикта Шейх и адбияты*. Астанбул: Матбее عامره, 1340, с. 49.

³³¹ عمادالدين نسيمي. اثرلری، علمی-تنقیدی متنیك تریبیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 12

³³² M.Quluzadə. Nəsimi // *Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi*. I ç., Bakı, 1960, s. 274.

2.3. Nəsiminin təsəvvüfi-lirik səciyyəli şeirlərində eşq anlayışı

Nəsimi şeirində hər iki sözün geniş mənasında *insan* və *eşq* başlıca yeri tutur. İbn Ərəbi yaradıcılığında sufiyanə-fəlsəfi, Rumi şeirində təsəvvüfi-poetik inikasını tapan insani-kamil ideyası və ona yetirilən eşq anlayışı Nəsimi şeirində də mühüm yer tutur. Şairin yaradıcılığında eşq anlayışı daha artıq təsəvvüfi kateqoriya kimi görünür. Qeyd etməliyik ki, ilahi məqama yüksələn kamil insan, ona yetirilən məhəbbət və onun bəslədiyi eşq Nəsimi lirikasının leytmotividir.

İnsanın yaradılmışın alisi və şərəfli olması, ümumiyyətlə, sufilikdə mərkəzi bir yer tutur. M.F.Köprülü yazır: *“Sufilikdə əqidələrinə görə, kainat mərkəz nöqtəsi olan insanda xətm olmuşdur. Kainatdakı mövcudat ilahi sifətlərdən ancaq biri və ya digərini əks etdirə bilər; halbuki insan cümləsinin cilvəgahıdır, çünki ismi-əzəmin məzhəridir...”*³³³ Nəsiminin kamil insan və eşq barəsindəki mülahizələrinin zəmini bu kimi görüşlərdir. Bununla yanaşı, şairin eşqdən bəhs edən əsərləri eyni zamanda onun fəlsəfi dünyagörüşü, şəxsi münasibəti, fərdi düşüncə və yaşantıları ilə də bağlıdır.

Nəsimi eşqi ucaldarkən, yüksəldərkən həm dini, həm də dünyəvi məzmunlu bənzətmələrdən istifadə edir. Burada ilahi və dünyəvi eşqin bir sıra üst-üstə düşən məqamlarını da qeyd etmək lazım gəlir. Şair eşqi günah sayanlara hürufilik baxımından, eləcə də ümumbəşəri mülahizələrlə etiraz bildirir. Çünki eşq həqiqətə, Haqqa – Allaha yetişmənin yeganə mümkün yoludur. Nəsimi eşqi Qıl körpüsü ilə müqayisə edir. İslamda cən-

³³³ M.F.Köprülü. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1966, s. 265.

nətə aparən birbaşa yol – “*sirati-müstəqim*” (Qıl körpüsü) Nəsimi şeirində Allaha aparən eşqlə əvəz edilir:

*Çün mana eşqin təriqidir sirati-müstəqim,
Doğrudur haqqım, təriqim, neylər əğyar anda var.*³³⁴

*Alnına əlhəmdülillah yazdı rəbbül-ələmin,
Dedi eşqün yoliçün: “həzə siratəl-müstəqim”.*³³⁵

“*Sirati-müstəqim*”ə fərqli baxış bucağından nəzər salmaya Həbibisi (XV) şeirində də təsadüf edilir:

*Vəchi-adəmdir sirati-müstəqim,
Ana doğru getməyən birah ola.*³³⁶

Həbibisi şeirindən gətirilən örnək Nəsiminin aşağıdakı beytləri ilə səsləşir:

*İstiva sirrini gər bildin isə eynəl-yəqin,
Xətti-vəchində şikaf oldu sirati-müstəqim.*³³⁷

*Cümlə əşya zövc imiş, sənsən çü yekta ləmyazal,
Gördüğün mənə budur, həzə sirati-müstəqim.*³³⁸

Nəsimi şeirindən *sirati-müstəqim* anlayışı ilə bağlı gətiri-

³³⁴ Emadəddin Nəsimi. *İtrilər*. علمی-تنقیدی منتیک تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 192.

³³⁵ Yenə orada, s. 537.

³³⁶ Həbibisi. *Şeirlər*. Bakı: Yazıçı, 1980, s. 50.

³³⁷ Emadəddin Nəsimi. *İtrilər*. علمی-تنقیدی منتیک تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 539.

³³⁸ Yenə orada, I c., s. 403.

lən birinci örnək daha artıq sufilik baxımından yozula bilir, ikinci şeir parçası isə sufi-hürufi görüşlərinin qovuşduğu kimi nəzərə çarpırsa, sonuncu beytlər yalnız hürufilərin mühakimə tərzinin məhsuludur. Lakin göstərilən beytləri daşdığı məzmunla bağlı olaraq, bir xətt ətrafında birləşdirmək mümkündür: üzə (üzün xətlərinə) yetirilən eşq ilahiyə aparan düz yoldur.

Sonralar hürufiliyin yaxından bağlandığı bəktəşilikdə isə sirati-müstəqim haqq yolu, təriqətin birinci mərhələsi və *“məhviyyat yolunun başı”* kimi dərk edilən eşikdir. (Eşik – Tanrı ilə birləşmə, dari-vəhdət deyə qəbul edilən dari-Mənsurun qurulduğu meydanın eşiyi).³³⁹ Sirati-müstəqim cənnətə, eşq isə birbaşa ilahi vüsala apardığı üçün təriqət əhli, adətən, ikincisiyə rəğbət göstərmişdir.

Nəsimi şeirində ara-sıra gözələ, qadına yetirilən eşqin tərənnümünə təsadüf edilsə də, ilahi eşqin tərənnümü və ilahi gözəlin vəsfi şairin yaradıcılığında başlıca yer tutur. Şair çox zaman öləri insanın gözəlliyini inkar edir, əbədi olan ilahi gözəlliyi – Hüsni-mütləqi keçici olan gözəllikdən üstün tutur.

Lirik şeirin incilərindən sayılacaq qədər obrazlılıq və şeiriyyətə malik, musiqi qədər axıcı olan:

Aləmdə bu gün sənciləyin yar kimin var?

*Gər “var” desən, “yox” deməzəm, var, kimin var?*³⁴⁰

- mətləli qəzəl ilk baxışda dünyəvi gözəl və ona yetirilən eşqin tərənnümü kimi nəzərə çarpır. Həqiqətdə isə insan ağı üçün qavranılması sadəcə qeyri-mümkün olan ilahini Nəsimi duyur-

³³⁹ A.Özkırımlı. *Alevilik-Bektəşilik və Edebiyatı*. İstanbul: Cem Yayınevi, 1985, s. 35, 42 və s.

³⁴⁰ عمادالدين نسيمي. *اثرلری. علمی-تنقیدی منتیك تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوج جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 335.*

du və şeiriyətinin hissi-fikri özülünü də bu duyğunun təlqin etdiyi səmimi sevgi təşkil edirdi. Klassik şeir dilindən artıq, xalq deyim tərzində olan qısa dialoq bu şeirə şuxluq və oynaqlıq verir.

Qəzəlin aşağıdakı beytləri fikri açar rolunu oynayaraq, bu şeirin əvvəldən sonadək Allaha müraciətlə deyildiyini açıqlayır:

*Dildari-məcəzi bulunur aşıqə min-min,
Bənzər sənə təhqiqdə dildar kimin var?..*

*Ey nisbət edən yüzini gülzar ilə bağə,
Yüzi tək anın gülşənü gülzar kimin var?³⁴¹*

Şairin vəsf etdiyi ilahi varlığın siması mövcud aləmin gülzarından daha gözəldir, çünki gülşən və gülzar öləri və keçicidir, ilahinin gözəlliyi (özü) əbədi və dəyişməzdir. “*Dildari-məcəzi*” deyərkən şair dünyəvi gözəlləri nəzərdə tutur və “*təhqiq*” etdikdə (araşdırdıqda), “*dildari-məcəzi*” ilə həqiqi yarı (Allahu) müqayisə etdikdə ilahinin bənzərsizliyi və yeganəliyinin aşkara çıxdığını bildirir.

İnsanı, adətən, Fəzlullahı Yaradana bərabər varlıq kimi təqdim edərkən şair onu göylərə qaldırmırdı. Əslində şair bu kimi əsərlərində təsəvvüfün ənənəsinə uyğun olaraq, kamil insanı – bir sıra ilahi atributlara yiyələnmiş insanı tərənnüm edirdi. Haqqın sirlərini, həqiqətləri dərk və kəşf edərək, ilahi məqama yetdiyinə əmin olduğu Fəzlullahın vəsfi Nəsiminin yaradıcılığında ayrıca yer tutur.

Şairə görə, Fəzlullah Allahın bu dünyada insan surətində əvəzidir:

³⁴¹ Emadəldin Nəsimi. *İrəlirisi*. علمی-تنقیدی منتیک تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوج جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 59.

*Ey yarını dünyavü üqbaya satan, gəl,
Bul nəsnəyi aləmdə ki, yarın bədalidir.*³⁴²

*Kim ki, əsrari-Nəsimi bilmədi,
İzzəti-fəzli-Nəimi bilmədi,
Divi-dun oldu, əzimi bilmədi,
Məzhəri-zati-qədimi bilmədi.*³⁴³

*Səndən ayrı könlümə yoxdur vəfalı yarü dust,
Ey cəfasız hüsnə-kamil yarı-ğarım, qandasən?*³⁴⁴

*Əya lətifeyi-zəmanə, əya xülaseyi-zat.*³⁴⁵

Şairin bu beytlərdə “yarın bədalı” (Allahın bu dünyada əvəzi), “xülaseyi-zat” (Mütləq varlığın xülasəsi),³⁴⁶ “məzhəri-zati-qədim” (qədim zətin (Allah) təzahürü) deyər tapındığı Fəzlullahdır.

Təsəvvüf ədəbiyyatına görə, “Vücudi-mütləqin qarşılığı adəmi-mütləqdır”.³⁴⁷ Nəsimi şeirində bu anlayışa və onun irfani-poetik yozumlarına yalnız Fəzlullahla əlaqədar rast gəlinmir. Bəzən şair özünün də kamala yetdiyini, ilahi vüsal halını bu anlayış vasitəsilə ifadə edir:

³⁴² Emadəldin Nəsimi. *Ətrələri*. *Əlmi-tənqidı mətbək tərbibti və məqmə: cəhanğir qəhrman əvəf, əvə cəldə,* bərinçı cəldə, bəki: əlm nəşriəti, 1973, s. 324.

³⁴³ *Yenə orada*, II c., s. 477.

³⁴⁴ *Yenə orada*, II c., s. 37.

³⁴⁵ *Yenə orada*, I c., s. 87.

³⁴⁶ “*Aləmi-kəbir*”in xülasəsi olan “*aləmi-səğir*” fikrə gəlir, amma burada cisim deyil, ruh, “cahan” (“*aləmi-kəbir*”) deyil, o Mütləq varlıq nəzərdə tutulur.

³⁴⁷ *Büyük Dinlər və Mezhepler Ansiklopedisi*. İstanbul: Tan Matbaası, 1964, s. 70.

*Mən surəti-mənidə Həqqəm, Həq,
Mən Həqqi-əyan, əyan mənəm, mən.*³⁴⁸

İnsan surətinin bu dünyada Allahın məzhəri olması Şeyx Mahmud Şəbüstərinin “*Gülşəni-raz*”ında da ifadə edilmişdir:

رخ اینجا مظهر حسن خداست.³⁴⁹

(Üz burada (bu dünyada) Allahın gözəlliyinin məzhəridir).

İnsan üzünün sitayişə layiq bilinməsinin yalnız fəlsəfi deyil, həyatı mənada izahı da araşdırmalarda öz əksini tapmışdır. M.E.Kaan yazır: “*Zahiri gözəllik surətin gözəlliyi, iç gözəllik də əxlaqın gözəlliyidir. İnsanın gözəl surətə meyl etməsinin səbəbi Allahın insanın ruhunu öz ruhundan, nurundan xəlq etməsidir. Ayət: “Ona öz ruhumdan üfürdüm”.*³⁵⁰

*Gözəl üz ruhumdur. Bədənin deyildir. Bunu ondan anlayırıq ki, ölən bir adama baxılmaq istənilməz. İnsana nifrət və ikrah halı gəlir. Çünki ona gözəlliyi verən ruhudur”.*³⁵¹

İnsanın ilahi mahiyyətli olduğunu əsaslandırmaq üçün şair Allahın ayrılmaz cəhətləri, atributları, Quranda sadalanan epitet və sifətlərinin bir qismini insanın üzərinə köçürür. Mə-

³⁴⁸ Emadəddin Nəsimi. *İrəlri. علمی-تتقیدی متتیک تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، ایکنجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 5.*

³⁴⁹ شیخ محمود شبستری. *گلشن راز. باکو، 1978، ص. 91.*

³⁵⁰ Allahın insana öz ruhundan üfürməsi Quranda bir neçə surədə yer alır:

“Elə ki, onu düzəltdim və ona Öz ruhumdan (mübarək və Özümə layiq ruhdan) üfürdüm, hamılıqla ona (təzim üçün) səcdə halında üzü üstə düşün!” (“*Hicr*”: 29)

“Sonra onu düzəldib müəyyən şəkklə salmış və ona Öz ruhundan üfürmüş, sizə qulaqlar, gözlər və ürək vermişdir”. (Səcdə: 9)

“Mən onu tamamlayıb (insan şəklinə salıb) Öz ruhumdan (Özümün yaratdığı ruhdan) üfürən (can verən) kimi ona (hörmət əlaməti olaraq) səcdə edin!” (“*Sad*”: 72)

³⁵¹ M.E.Kaan. *İslâm Mutasavvıflarına Göre Ruh ve Ölüm Ötesi*. İstanbul: Gayret Kitabevi, 1950, s. 35.

lum olduğu üzrə, məkansızlıq, zamansızlıq, cəhətsizlik Allahın sifətlərindədir.³⁵² Nəsimi bir çox şeirində “məkansız” (“laməkən”) olduğunu bildirir:

*Məkansız oldu Nəsimi, məkanı yoxdur anın,
Məkənə sığmayan ol biməkan məkanı neydir.*³⁵³

*Nəsiminin məkanı laməkandır,
Məkansız aşıqın Həqdir məkanı.*³⁵⁴

*Məkanü kənə sığmaz çün qədimin zati-bimisli,
Nəsimi kafü nun oldu, məkanın laməkən etdi.*³⁵⁵

İlahi vüsala qovuşan insanın cəhətsiz və zamansız olması Nəsiminin divanında aşağıdakı kimi bədii-fəlsəfi əksini tapmışdır:

*Ey Nəsimi, çün ulaşdın şeş cəhətdən yar ilə,
Bicəhat oldu hüdüdü, həddü ətrafın qanı?*³⁵⁶

*...Mən zəmanı bilməzəm əyyamilə,
Vahidəm şol zati-biəncamila.*³⁵⁷

İlkin başlanğıc, kainatın yaranmasının səbəbi bəşəriyyəti

³⁵² M.E.Kaan. *İslâm Mutasavvıflarına Göre Ruh ve Ölüm Ötesi*. İstanbul: Gayret Kitabevi, 1950, s. 50.

³⁵³ İmadəddin Nəsimi. *Seçilmiş əsərləri*. Bakı: Azərneşr, 1973, s. 395.

³⁵⁴ عمادالدين نسيمي. اثرلری. علمی-تنقیدی منتیک تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، ایکینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 240.

³⁵⁵ Yenə orada, I c., s. 84.

³⁵⁶ Yenə orada, II c., s. 221.

³⁵⁷ Yenə orada, II c., s. 465.

yüzdə yüz boyu düşündürən əzəli və əbədi problemlərdəndir. Nəsimi şeirində də bu problem öz fəlsəfi-bədii həllini tapmışdır.

Kainatın zamanca qədimliyi (insana nisbətə götürülür) anlayışı Nəsiminin məşhur “Sığmazam” rədifli şeiri və farsca bir qəzəlinə öz aydın ifadəsini tapmışdır. Onun:

...Məndən uludur ayətim, ayətə, şanə sığmazam,³⁵⁸

- misrasındakı “ayət”in “dünya” anlamını verdiyi şairin özü tərifindən aşağıdakı kimi açıqlanmışdır:

*Kövnü məkandır ayətim, zatə gedər³⁵⁹ bidayətim,
Sən bu nişanla bil məni, bil ki, nişanə sığmazam.³⁶⁰*

Şairin bu kimi açıqlamalarına arxalanaraq, “məndən uludur ayətim” fikrini “Dünya məndən uludur, qədimdir” kimi anlamaq olar. Amma irəlidə görəcəyimiz kimi, bu cür düşünmə Nəsiminin dünyagörüşünə yaddır.

Yaxın fikri şair türkcə və farsca qəzəllərində aşağıdakı kimi ifadə edir:

*“Kafü nun”un məbdəi, həm kainatın mənşəyi,
Laməkanın şəmsüvü bədrü şəb rəncuriyəm.³⁶¹*

*Ümməhat ilə nə var abayə olmasa xələl,
Aləmi təhqiqə baxsan, cümləsindən əqdəməm.³⁶²*

³⁵⁸ Emadəddin Nəsimi. *İrəliləri*. Elmi-tənqidli mətnlik tərtibli və məqəmə: Cəhəngir Qəhrəman Aof, 1973, s. 552.

³⁵⁹ Bəzi nüsxələrdə: “zatidürür”.

³⁶⁰ Yənə orada, I c., s. 554

³⁶¹ Yənə orada, I c., s. 25.

³⁶² İmadəddin Nəsimi. *Seçilmiş əsərləri*. Bakı: Azərənəşr, 1973, s. 395.

جهان حسن قدیم است و عشق لم یزلی
مدینه ای که مصون است و ایمن از نکبات.³⁶³

*(Cahan qədim gözəllikdir və eşq əbədidir,
Mühafizə olunan şəhər fəlakətdən qorunmuş olur).*

Şairin ana dilində qələmə alınmış yuxarıdakı beytlərindən fərqli olaraq, farsca sonuncu beytində dünyanın qədimliyi ilə yanaşı, onun Hüsni-mütləqin təzahürü kimi “qədim gözəllik” olması da bildirilir. Qeyd etməliyik ki, “Əbu Hamid Qəzali dünyanın zamanca qədimliyini dinə zidd fəlsəfi məsələlərdən birincisi saymışdır”.³⁶⁴ Ancaq Nəsiminin istər türk (Azərbaycan), istərsə də farsca divanlarından verilmiş şeir örnəklərində dünyanın qədimliyi onun ilahi mənşəyi ilə birgə öz ifadəsini tapmışdır. “Zatə gedər bidayətim” (başlanğıcım zəttir (əsil mahiyyət, Allah), “kafü nun”-un (dünyanın) başlanğıcı və “kainatın mənşəyi”, “hüsni-qədim” ifadələri bu dediklərimizə aşkar sübutdur.

Yuxarıdakı qənaət – fəlsəfi düşüncə tərzini bəktəşi nəfəsində aşığın kimi bədii inikasını tapmışdır:

*Bu gün kövünü məkan ilə
Qarımışam cahan ilə...³⁶⁵*

2.4. Spesifik irfani termin-məcəzlar və anlam tutumları

Nəsimi şeirində diqqəti cəlb edən və bir çox mübahisələrə səbəb olan məsələlərdən biri də “iki cahan” ifadəsi və onun məna qarşılıqlarıdır. Araşdırmalarda bu ifadə “o dünya” (axirət)

³⁶³ زندگی و اشعار عمادالدین نسیمی، به کوشش یدالله جلالی پنداری، تهران: نشر نی، 1993، ص. 132.

³⁶⁴ Z.Məmmədov. *Azərbaycanda XI-XII əsrlərdə fəlsəfi fikir*. Bakı: Elm, 1978, s. 106.

³⁶⁵ بسیم آتالی. بکتاشلیک و ادبیاتی. استانبول: مطبعة عامره، 1340، ص. 70.

və “bu dünya”³⁶⁶, “maddi və mənəvi aləm”³⁶⁷ kimi izahını tapmışdır. Hətta “iki” sözü Nəsimi şeiri kontekstindən ayrılaraq, “ikən” kimi də yozulmuşdur.³⁶⁸

“İki cahan” ifadəsi Nəsiminin yalnız “Sığmazam...” rədifli şeirində deyil, şairin bir çox əsərlərində özünə yer alır. “İki cahan”, “dü aləm”, “canü cahan”, “kövnü məkan” kimi ifadələr mənəna tutumuna görə bir-birinə yaxındır. Bu da bir həqiqətdir ki, Nəsiminin dünyagörüşünün formalaşmasında bir sıra məzhəb və təriqətlərin ünsürləri də iştirak etmiş, həmin məzhəb və təriqətlərə məxsus görüşlər şairin yaradıcılığında öz ifadəsini tapmışdır. Nəsiminin şeirlərini şərh edərkən bunları nəzərə almaq lazımdır. “İki cahan” termin-məcəzinin ifadə şəkillərində də müxtəlif görüşlərin təsirini görmək mümkündür.

Mütəfəkkir şair didaktik, sufilik və hürufilik ruhunda yazılmış şeirlərində “iki cahan” ifadəsini, eləcə də onun sinonim və mənəna qarşılıqlarını sıx-sıx işlətməmişdir. Bu ifadənin daşdığı anlamı yalnız hər bir şeirin kontekstindən çıxış edərək, ayrılıqda izah etmək doğru nəticələrə gətirir, çünki ifadənin anlam tutumu sabit deyil, dəyişkəndir.

“İki cahan” ifadəsi ilə Nəsiminin bu dünya və axirət dünyasını nəzərdə tutduğu şairin az sayda olan şeirləri üçün doğrudursa, sufianə və hürufilik ruhunda yazılmış şeirlərində bu, başqa məqsəd daşıyır. Ənənəviləşmiş qəliblərin məhdudlaşdırıcı çərçivəsini aşan inkarçı təbiəti, üsyankar ruhu ilə ömrünün sonunadək sadıq qaldığı hürufiliyin də hüduklarına sığmayan, eləcə də inkar olunmaz sənətkarlıq qüdrəti ilə zəmanəsinin fövqünə qalxan şairin ideyalarını yalnız islam dini mövqeyindən şərh etmək də həqiqəti tam əks etdirmir. Kamil insanın vəsfin-

³⁶⁶ Q.Beqdeli, X.Yusifov. İki cahan, yoxsa... // *Azərbaycan*, 1975, №4, s. 207-208.

³⁶⁷ Ə.Səfərli, X.Yusifov. *Qədim və orta əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi*. Bakı, 1982, s. 195.

³⁶⁸ B.Vahabzadə. Heyrət, ey büt... // *Azərbaycan*, 1974, №4, s. 148-149.

də onun üzərinə ilahi atribut və epitetləri köçürərək, insanın ilahi mahiyyətli olduğunu müxtəlif cəhətlərdən əsaslandırın Nəsiminin belə bir məqamın sahibi olan insanda bu dünya və o dünyanın yerləşməsini bildirdiyini söyləmək təhrifli yozumdur.

Nəsimi şeirlərində axirət dünyasını, adətən, “*fərda*”, “*dan-la*” və “*yarın*” kimi yad edir. “*Sığmazam*” rədifli şeirində isə o, “*iki cahən*” ifadəsi ilə ilahi surətin sirləri ilə dolu olan real aləmi (makrokosm) və hürufiliyə görə, real aləmin, dünyanın özünün tam inikasını tapdığı insanı (mikrokosm) nəzərdə tutur. Şairin yaradıcılığında bu düşüncə tərzini əks etdirən poetik-fəlsəfi parçalara sıx-sıx təsadüf edilir:

*Var bu cahandan özgə bizim bir cahanıımız,
Surəti-bu aləm oldu bizə ol məkanıımız.*

*... Şol kim bizim cahanıımız olmuş bu canımız.*³⁶⁹

*Vəsli-rüxün bahasına versəm əgər, ucuz olur
Canü cahanı, hər nə kim, iki cahən içindədir.*³⁷⁰

*...Cahən oldum cahən, oldum cahandan.*³⁷¹

*Səd hezaran qəfəsdə bu bülbül
Tən cahənında nəğməxən oldu.*³⁷²

*...Bir nəzər ilə dolu gör kim, cahanı-bəşər nədir.*³⁷³

³⁶⁹ عمادالدين نسیمی. اثرلری. علمی-تنقیدی متنیك تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 386.

³⁷⁰ Yenə orada, I c., s. 102.

³⁷¹ Yenə orada, II c., s. 6.

³⁷² Yenə orada, II c., s. 317.

Bu "cahan", yəni "can", şairə görə, "cənnətdən də əla bir məkan"dır. Nəsimi çox şeirlərində "can" və "cahan", bəzən isə eyni mənanı verən "kövünü məkan" sözlərini yanaşı işlətməmişdir:

*Zülfü dü tasını anın kövünü məkanə, ey könül,
Alü iki cahana sən vermə bir incə tasını.³⁷⁴*

"İki cahan" ifadəsi ilə hürufilik görüşlərini əks etdirən şeirlərdə "can" (ruh) və "cahan" (aləm), başqa sözlə, mikrokosm (kiçik aləm) ilə makrokosm (böyük aləm) arasındakı nisbət və vəhdət nəzərdə tutulur. İnsanın kiçik aləm kimi dərk edilməsi daha qədim dövrlərin dini baxışlarında ayrıca yer tutmuşdur. Qədim ərəblər yunancadan tərcümələr nəticəsində insanı mikrokosm kimi öyrənmiş³⁷⁵, insan və kainat arasındakı münasibətləri aydınlaşdırmağa çalışmışlar³⁷⁶.

"Can" və "cahan" anlayışları Quranda da öz ifadəsini tapmışdır.³⁷⁷ Quranda deyilir:

"سُنُّرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ۙ"

(Onun (Quranın) haqq olduğu onlara bəlli olsun deyər, Biz öz dəlillərimizi onlara həm xarici aləmdə (üfüqlərdə, kainatda, göylərin və yerin ətrafında), həm də onların özlərində mütləq göstərəcəyik. (Ey Peyğəmbər!) Məgər Rəbbinin hər şeyə şahid olması (sənin dediklərinin doğruluğuna) kifayət deyilmi?! ("Fussilət": 53)

³⁷³ عمادالدين نسيمي. اثرلری. علمی-تنقیدی منتیک تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 198.

³⁷⁴ Yenə orada, II c., s. 212.

³⁷⁵ E.Э.Бертельс. Суфизм и суфийская литература. Москва: Наука, 1965, с. 27.

³⁷⁶ А.Е.Бертельс. Пять философских трактатов на тему «Афак ва анфус», Москва: Наука, 1970, с. 43.

³⁷⁷ Bu anlayışın Quranda yer almasına A.E.Bertels də diqqət yetirmişdir. (Bax: Yenə orada, s. 15).

İnsanın cismi ilə mövcud aləm arasındakı bənzərlik və simmetriya hürufiliyin ideya mənbələrindən olan ismaililikdə özünün fəlsəfi izahını tapmışdır və bu mövzuya həsr edilmiş beş ismaili əsəri tanınmış şərqşünas alim A.E.Bertels tərəfindən geniş elmi ön sözlə nəşr edilmişdir. Bu əsərlərdən biri olan “Zübdətül-həqayıq” adlı ismaili əsərində insan kiçik aləm kimi səciyyələndirilir və böyük aləmdə olanların kiçik aləmdə – insanda da olduğu göstərilir.³⁷⁸

Nəsimi şeirini orta əsrlər ümumşərq və eləcə də türk təriqət və divan ədəbiyyatından ayıraraq, təcrid edilmiş şəkildə öyrənib dərk etmək mümkün deyildir. Şərqin bir çox sufi şairləri də insanı kainatın inikası olan kiçik aləm kimi öyrənmişlər. Burada Nəsiminin çağdaşı, XIV əsr sufi şairlərindən olan Şəms Məğribinin şeirində bu anlam və ideyanı əks etdirən beytlərin olduğunu da bir örnək kimi xatırlada bilərik.³⁷⁹ Hürufilik mətnləri isə bu paralelliyn daha ön planda ifadəsi ilə seçilir. “Məzahirül-vüçud” adlı hürufi əsərində göstərilir ki, bu dünya “aləmi-əkbaru” (böyük dünya), insan isə “aləmi-əşğaru”dur (kiçik aləm).³⁸⁰ Nəsimi şeirində “iki cahan” anlamına bu şəkildə - “aləmi-kubravü suğra” kimi də təsadüf edilir:

*Aləmi-kubravü suğra, həm vəz'ü həm şərif,
Aləməm, həm xəlqiyyət, qətxariyyət, məsruriyyət.*³⁸¹

Burada iki aləmdən bəhs edilərkən, Nəsiminin axirətə

³⁷⁸ Вах: А.Е.Бертельс. *Пять философских трактатов на тему «Афак ва аңфус»*, Москва: Наука, 1970, с. 24.

³⁷⁹ Ш.Исмаилов. Пантеизм Шамса Магриби // «Известия» АН Азерб. (серия история, философия и право), 1977, №4, с. 100.

³⁸⁰ بسیم آتالای. *بکناشلیک و ادبیاتی*. استانبول: مطبعه عامره، 1340، ص. 48.

³⁸¹ عمادالدین نسیمی. *اثرلری*. علمی-تنقیدی متنیك تریبیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 521.

münasibətini də aydınlaşdırmaq yerinə düşərdi. Mütəfəkkir şairin o dünyaya inamı, yaxud bu anlayışı inkarı hələ onun sağlığından etibarən müzakirə mövzusu olmuşdur. Bunu hürufi müəlliflərdən olan Əmir Qiyasəddin Məhəmmədin *“İstivana-mə”*ində də görmək mümkündür. *“Hürufiliyin tarixçisi”* də adlandırılan Əmir Qiyasəddin bu təriqətlə bağlı bir sıra hadisə və mübahisəli məqamları qələmə almışdır. Onu düşündürən məsələlərdən biri də Nəsiminin axirətə münasibəti olmuşdur. Bu sualla o, Fəzlullahın nüfuzlu xəlifələrindən və hürufilərin böyüklərindən olan Əliyül-Əlaya müraciət etmişdi. Əliyül-Əla da axirətə inanan hürufi dərvişlər sırasında şairin də adını çəkmişdi.³⁸² Fəzlullahın nüfuzlu xəlifəsi və Nəsiminin yaxın dostlarından olan Əliyül-Əlanın müxatibi öz doğması – bacısı oğlu və məsləkdaşı olduğu üçün onun həqiqəti söylədiyi qənaətinə yəqin. Halbuki tanınmış tədqiqatçı Ə.Gölpınarlı öncə bu cavabı Nəsiminin axirətə inanması kimi yozsa da, az sonra o, hürufilik təriqətinə yeni girənləri qorxutmamaq üçün hürufi böyüklərinin axirətə inandıqlarını söylədiklərini bildirir.³⁸³ Göründüyü kimi, araşdırıcının mülahizələri arasında ziddiyyət vardır.

Nəsiminin özü əsərlərində, adətən, *“fərda”*, *“danla”* və s. kimi də adlandırdığı *“cənnət”* və ya *“cəhənnəm”*dən ibarət olan axirəti son məqsəd saymır. Axirətə bu cür münasibət sufi ədəbiyyatında geniş yer almışdır. *“Gərçək təsəvvüfdə qayə dünyadan azad olub axirətdə qərar qılmaq deyildir. Arif, dünya kimi axirəti də hədəfinin üfüqündən silərək çıxarır. Axirət də lətif olmaqla bərabər yenə müqəyyəd dünyadır. Gərçək arif nişanı mütləqə alır.*

³⁸² Bax:

امير غياث الدين محمد بن حسين بن محمد الحسيني الاستر ابادى. استوائنامه، بتصحيح و اهتمام حسام الدين آقسو، استانبول، 1981، ص. 77-75.

³⁸³ A.Gölpınarlı. *100 Soruda Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatlar*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1969, s. 70.

Mütləq olanda, yəni bütün şəkillərin, isimlərin, zamanların, məkanların yox olduğu məkanda yox olmaq istər".³⁸⁴

"İnsan pak əxlaq sahibi olursa, onun ruhu öldüyü zaman Ruhi-küllə gedir, ... cənnət məhz odur. Həyatlarında təmiz əxlaq sahibi olmayanların ruhları dərəcəsinə görə ya daşa, torpağa və yaxud bir heyvana hütlul edər; girər, orada əzab olunur. Cəhənnəm də məhz budur".³⁸⁵

"Yar"ın – Allahın vüsəlinin iki dünyaya xaricində olması Fəridəddin Əttarın yaradıcılığında da öz ifadəsini tapır. Əttar da "o biri dünyanın" (axirət) cənnət və cəhənnəm olmadığını göstərmişdir.³⁸⁶

Allahın ("yar") camalının cənnət olması barədə düşüncələr orta çağ ədəbiyyatında geniş yayılmışdır.³⁸⁷ Haqq aşiqinin məqsədi cənnət deyil, yarın – Allahın vüsəlidir. Bu vüsəle yetişməyin çeşidli yolları vardır. Sufi şairlər bunu müxtəlif şəkildə dərk və təsəvvür edirlər. Nəsiminin istər farsca, istərsə də türk-cə divanında başlıca mövzulardan biri onun ali məqsədi olan ilahi-vüsəle yetişməsinin ifadəsi və bu vüsəl anının tərənnümüdür:

*Könlümün məqsudi sənsən, hacəti Həqdən budur,
Hacətindən ayru könlüm nəsnə, zinhar, istəmərə.*³⁸⁸

*Dünyavü üqbada mana məqsud sənsən, yoxsa mən
Üqbaya sənsiz baxmazam, həm dünyanın miqdarına.*³⁸⁹

³⁸⁴ T.F.Hüsrev. *İslam Tarikatleri*. İstanbul: M.Siralər Matbaası, tarihsiz, s. 57.

³⁸⁵ بسیم آتالای. بکتاشلیک و ادبیاتی. استانبول: مطبعه عامره، 1340، ص. 49-50.

³⁸⁶ شیخ فریدالدین عطار نیشاپوری. منطق الطیر. تهران، 1374.

³⁸⁷ C.Sunar. *Melâmîlik ve Bektaşîlik*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basım-evi, 1975, s. 41-44.

³⁸⁸ عمادالدین نسیمی. اثرلری. علمی- تنقیدی متنیك تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 377.

*Sən yarı qılmışam iki aləmdə ixtiyar,
Məndən kim ayırıq alə bilür ixtiyarımı.³⁹⁰*

*Məqsudi hər kimin kim iki aləmdə nə sənsən,
Məqsudini itirdivi fəth olmadı kamı.³⁹¹*

*Cənnəti-didar imiş məqsudi-əhli-mərifət
Bir nəfəs ansız gərəkmez cənnətül-məva bizə.³⁹²*

*Yar eşiyindən bizi, zahid, çağırma cənnətə,
Cənnətül-məva sizə, bu surəti-ziba bizə.³⁹³*

ما را هوای جنت و خلد برین کجاست
روی تو هست جنت و خلد برین ما.³⁹⁴

*(Biz (hara), cənnət və uca məqamda olan behişt ("xüld-e bərin)
hara?*

*Bizim üçün cənnət və uca məqamda olan behişt sənin üzün-
dür).*

بهشت و حور، بی وصلت، حرامست اهل معنی را
کزان وصل تو مقصود است مشتاق تجلی را.³⁹⁵

(Məna əhlinə (ariflərə – S.Ş.) sənin vüsəlin olmadan behişt və

³⁸⁹ عمادالدین نسیمی. اثرلری. علمی-تنقیدی متنیق تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوج جلدده، ایکنجی جلد، باکی: علم نشریاتی، ص. 218.

³⁹⁰ Yenə orada, II c., s. 213.

³⁹¹ Yenə orada, II c., s. 214.

³⁹² Yenə orada, I c., s. 119.

³⁹³ Yenə orada, II c., s. 118.

³⁹⁴ دیوان فارسی فضل الله نعیمی تبریزی و عماد الدین شیروانی. به اهتمام رستم علی اف، تهران، 1354 ه.، ص. 38.

³⁹⁵ Yenə orada, s. 44.

huri haramdır,

Ona görə də sənin vüsalın təcəllana könüldən can atanın (son) məqsədidir).

Göründüyü kimi, aşiqin hər iki aləmdə son məqsədi Yarın – Allahın vüsalıdır. İrfani biliklərə sahib olmadan isə yuxarıdakı beytlərdə söylənilənlər dünyəvi eşqin tərənnümü kimi qəbul edilə bilər. Amma həmin şeirləri irfani düşüncə və Nəsimi şeiri kontekstində oxuduqda şairin əsl məqsədini anlamaq mümkün olur.

Əvvəldən sona qədər ilahi vüsal həsrətinin ifadəsi olan “*İstəməz*” rədifli şeirdə şairin yardan başqası ilə bağlı istəkləri, ümumiyyətlə, bütün digər varlıq və onlarla əlaqəli anlayışları inkarının səbəbi aydın ifadəsini tapmışdır. Qəzəldən bir neçə örnəyə nəzər salaq:

*Gəl ki, sənsiz könlüm, ey canü cahanın hasili,
Künfəkanın hasilindən oldu bizar, istəməz.*³⁹⁶

*...İstərəm aləmdə yarın sirrini faş eyləyəm,
Müddəinin canı yanər gəmdən, ağyar istəməz.*

*Yüzünü biperdə görmək istərəm daim, vəli
Minkirin görməz gözü, çün kəşfi-əsrar istəməz.*

*İstədi Həqdən Nəsimi vəslini, buldu murad,
Maliki-didar oldu, gənci-dinar istəməz.*³⁹⁷

Aşiqin – şairin lirik “mən”inin bu dünya və axirəti (“*üqba*”) inkar etməsi də bu məqsədlə bağlıdır:

³⁹⁶ Emadəddin Nəsimi. *İrşadlı. علمی-تثقیلی متنیک تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 377.*

³⁹⁷ Yenə orada, I c., s. 378.

*Ey yarını dünyayəvü üqbayə satan, gəl,
Bul nəsnəyi aləmdə ki, yarın bədəlidir.*³⁹⁸

Beytin açıqlaması belədir: “Allahı “üqba”da – axirətdə ax tarmaq, yaxud bu dünya nemətlərinə bağlanmaq mənasızdır, əbəsdir. Əsas məqsəd Yarın – Allahın bu dünyada – “aləmdə” əvəzi olan insanı tapmaq və tanımaqdır”.

Göründüyü kimi, şair, bir tərəfdən, əsas məqsədin Yara – Allahın vəslinə yetişmək olduğunu deyir, dünya və axirətə qarşı qoyduğu və üstün bildiyi ilahi camalı və onun vüsəlini tərənnüm edir. Digər tərəfdən, o, dünyaya bağlanıb Yarı (Allah) görməklə bağlı ümidlərini üqbayə saxlayanlara qarşı çıxır və o ilahi həqiqətlər yolunda bələdçi saydığı, Allahın yer üzündə xəlifəsi, əvəzi (“bədəl”) olan insanı vəsf edir.

İlahinin bu şəkildə – insan surətində təzahürü Nəsimi şəirində bədii-fəlsəfi inikasını tapan başlıca motivlərdəndir.

*Kimsə gümanü zənn ilə olmadı Həqq ilə biliş,
Həqqi bilən bilir ki, mən zənnü gümanə sığmazam.*³⁹⁹

*Gümandan bilmədi heç kimsə Həqqi,
Yəqindir kim, yəqin bitməz gümandan.*⁴⁰⁰

Şairin əsərlərində gümanla Həqqi tanımanın müşkül olması dönə-dönə ifadəsini tapmışdır. İlahinin özünün və onun bu dünyada əvəzləyicisi olan insanın vəsfinin eyni səviyyədə olması ikilik kimi nəzərə çarpır. Lakin bu, zahiri ikilikdir. Şairin öydüyü kamil insanı başqalarından fərqləndirən onun ilahiyyə

³⁹⁸ عمادالدين نسيمي. اثرلری. علمی-تنقیدی متنیك تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 324.

³⁹⁹ Yenə orada, II c., s. 552.

⁴⁰⁰ Yenə orada, II c., s. 6.

məsafəcə yaxınlığıdır.

Çox zaman tədqiqatçılar olduqca zəngin poetik aləm olan Nəsimi “mən”inin məna dəyişikliyinə nəzərə almadan bunu yalnız insan-Allahın ekvivalenti kimi qəbul və qeyd edirlər. Lakin mütəfəkkir “mən”in ilahi qüdrətindən danışarkən, öləri insan varlığını deyil, onun ilahi mənşəli, özündə əzəli xüsusiyyətləri yaşadan ilahi ruhunu (“*bülbüli-qüdsi*”...) nəzərdə tutur. Nəsimi şeirində ruhun bu kamala yetib Allah mərtəbəsinə yüksəlməsi – “*inci*”nin “*sədəf*”dən çıxması kimi də metaforikləşmişdir. Fəlsəfi əsaslı bu motiv Nəsimi şeirində özünün rəngarəng və obrazlı ifadəsini tapmışdır:

*Sədəfdir cümlə məxluqun vücudu,
Vücudun ol sədəflər gövhəridir.*⁴⁰¹

*İki aləmin vücudi ayağın tozuna dəgməz,
Bu sədəfdə kim bilür kim, bu nə qiymətli gövhərdir.*⁴⁰²

*...Adəmin çismi sədəfdir, sənmişən dürdanəsi.*⁴⁰³

Yuxarıdakı beytlərdə “*sədəf*” insan bədəni, sədəfin içindəki “*dürdanə*” (“*inci*”, mirvari) isə ilahi ruhun rəmzi-metaforik qarşılığıdır. Şairin aydın və anlaşılıqlı dillə ifadə etdiyi bu fikir aşağıdakı beytdə özünün obrazlılığı, “kosmik vüsəti” (bir misedə dünyanın vəhdəti nəzərdə tutulur) ilə diqqəti cəlb edir:

*Həm sədəfəm, həm inciyəm, həşrü sirat əsinciyəm,
Bunca qumaşü rəxt ilə mən bu dükanə sığmazam.*⁴⁰⁴

⁴⁰¹ عمادالدین نسیمی. اثرلری. علمی-تنقیدی متنیق تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 110.

⁴⁰² Yenə orada, I c., s. 310.

⁴⁰³ Yenə orada, II c., s. 258.

Şeirdə təsəvvüfi görüşə əsasən, dövriyyə – Allahdan ayrılan ruhun insana gələndək keçdiyi mərhələ nəzərdə tutulur. Ruh Allahdan ayrılaraq cansızdan canlıya doğru hərəkət edir. Yaranmışın ən kamili olan insanda qərarlaşır və yenidən əslinə qayıdır. Ruhun bu şəkildə seyri nüzul və üruç adlanır.⁴⁰⁵ Sufi ədəbiyyatında canlı aləmlə cansız aləm arasında keçid mövqeyində dayanan varlıqlar ayrıca qeyd edilir. İnci ruhun seyrində ("nüzul") ən aşağı mərhələdə dayanır, o, kosmik başlanğıc və "ilkın səbəbdır".⁴⁰⁶ Özünü dərk etmiş kamil insan isə "nüzul" mərhələsinin sonucudur, nəticəsidir. Şeirdə "*həşrü sirat əsinciyəm*" ifadəsilə ruhun nüzulunun bu mərhələsi nəzərdə tutulur. Şair bu ifadə ilə "*Qıl körpüsünü keçmişəm, onun nəticəsiyəm*", - deyir. Hürüfilərə görə, insan Qıl körpüsünü bu dünyada keçməlidir. Bütövlükdə beytdə yaranışın ən aşağı pilləsində duran "*sə-dəf*"dəki "*inci*"dən ali varlıq insanadək ruhun keçdiyi təkamül və bu varlıqların olduğu dünya vəhdətdə nəzərdə tutulur. Ruhun təkamülü haqqında deyilənləri aydın dərk etmək üçün bu sufi görüşlərini bilmək lazımdır: "*Mütəsəvviflərə görə, insan kainatın özüdür, kainatdan süzölmüşdür. Var olan aləmlərin ən aşağı pilləsindəki maddə aləminə düşən varlıq öncə cəmad, sonra bitki, ardınca heyvan, ən sonuncu da insan biçimində görünür*".⁴⁰⁷

Nüzul mərhələsini təsvir edən şeirlər təsəvvüf ədəbiyyatında az yer tutmuş, başlıca olaraq, ilahiyə qovuşma mərhələsi ("üruç") tərənnüm edilmişdir.⁴⁰⁸ Nəsiminin yuxarıdakı misra-

⁴⁰⁴ عمادالدين نسیمی. اثرلری. علمی-تنقیدی متنیك تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 552.

⁴⁰⁵ M.Kaplan. Dinle Neyden // *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar*. 1 c., İstanbul: Dergâh Yayınları, 1976, s. 116.

⁴⁰⁶ E.Э.Бертельс. *Суфизм и суфийская литература*. Москва: Наука, 1965, с. 366.

⁴⁰⁷ A.Özkırımlı. *Alevilik-Bektaşilik ve Edebiyatı*. İstanbul: Cem Yayınevi, 1985, s. 362.

⁴⁰⁸ Yenə orada, s. 363.

sında isə ruhun eniş və çıxış mərhələləri birgə nəzərdə tutulmuşdur. Bu qədər “*qumaşü rəxt*”i (bütün mükəlləfiyyəti) olan “*dükən*” dünyadır. Şair ilahi məqam sahibi olan özünün, özündə ilahi mənşəli ruhu gəzdirən “mən”in dünyaya sığmadığını bildirir. Hər şeyin fövqündə olma isə Allahın ayrılmaz xüsusiyyətlərindəndir. Qeyd etmək lazımdır ki, ilahini iki şəkildə dərk etmə sufi ədəbiyyatında olduğu kimi, Nəsimi şeirində də öz əksini tapmışdır. Sufilikdə Allahla bağlı belə bir fikir də öz ifadəsini tapmışdır ki, Allah hər şeyi əhatə edir və özü heç nəyə sığmur.⁴⁰⁹ Bu təsəvvür sufilik üçün ümumi səciyyə daşıyan transendentlik (hər şeyin fövqündə olma, tənzih) və simvolikliyin (təşbeh) birləşdirilməsinə gətirmişdir. Rumidə olduğu kimi, Nəsiminin bir çox şeirlərində, o cümlədən onun dünyagörüşünün başlıca cəhətlərini özündə birləşdirən, şairin nəzəri-fəlsəfi dünyabaxışını bir sistem şəklində əks etdirən “*Sığmazam*” rədifli şeirində də məhz tənzih və təşbeh – Vücuti-mütləqin ikili mahiyyətdə olması, başqa sözlə, bütün mövcudatın ona sığması və onun məxluqatın fövqündə olması fikri öz inikasını tapmışdır. Bütün şeir boyu təkrarlanan və təzad kimi nəzəri cəlb edən “*sığar*” və “*sığmaz*” anlayışları maddi və qeyri-maddi olanla bağlıdır. “*Sığar*” anlayışı kainat və onun inikasını tapdığı insan cismi, “*sığmazlıq*” isə qeyri-maddi – ilahi və onun bir hissəsi, cüzi olan ruhla əlaqədar yaranmışdır.

Hürufiliyə görə, ilahi mahiyyət xüsusilə insanın surətində təzahür edə bilir. Hürufiliyin insan surətini dəyərləndirməsi “*Nöqtətül-bəyan*” adlı əsərdə öz aydın ifadəsini tapmışdır. “*Adəmdən qeyri Həq tələb edərsən, mərifəti-ilahidən bixəbərsən, imdi*

⁴⁰⁹ Э.Д.Джавелидзе. У истоков турецкой литературы. I т., Джелаль-ед-дин Руми (вопросы мировоззрения). Тбилиси: Мецниереба, 1979, с. 30; Ш.Шукуров. Об изображении пророка Мухаммада и проблеме сокрытия Лица в средневековой культуре ислама // Суфизм в контексте мусульманской культуры. Москва: Наука, 1989, с. 253 и др.

*kəndi vücutuna xoş nəzər eylə, gör ki, ...boğazından yuxarı başın ərşi-
ilahidir. Yeddi qat yerdə və gökdə hər nə var, cümləsinin sirri və həqiqəti
ərşdir və adəmin vücutunda hər nə ki, vardır, cümləsinin sirri və
həqiqəti başdadır, zira adəmin cəmalında süvü dü hərf mövcuddur”.*⁴¹⁰

Sufiliyə görə də, torpaqdan yaradılmış bədən ruhun üzə-
rinə pərdədir.⁴¹¹

Allahın insan surətində təcəlla etməsi, bu surətin vəsfi Nəsimi şeirinin əsas motivlərindəndir. Geniş məna tutumuna malik olan “*pərdə*”, “*hicab*”, “*niqab*”, “*örtük*”... kimi terminləşən məcazlar da bu inamla bağlı olaraq yaranmışdır. Bu səpkili sinonim məcazlar müasir ədəbiyyatşünaslıqda “*sunni sinonimlər*” (“искусственные синонимы”) də adlandırılır.⁴¹²

Nəsimi şeirinin dərin fəlsəfi-dini fikir qatları açılmazsa, poetik fiqur və formaların funksiyasını müəyyənləşdirmək, onun şeirinin forma və quruluşunun, eləcə də məcazların həqiqi elmi dəyərini vermək mümkün deyildir. Çünki məhz bu dini-fəlsəfi görüşlər Nəsimi şeirindəki bir sıra məcazların ideya mənbəyidir. “*Hicab*”, “*iki cahən*”, “*ağızın yoxluğu*” və bu kimi məcazlar şairin yaradıcılığının başlıca motivləri ilə bağlı olması, eyni bir ideyanın müxtəlif cəhətdən bədii şərhinə imkan yaratması ilə diqqəti cəlb edir.

Nəsimi şeirində “*pərdə*” çoxmənalı sözə çevrilmiş, yeni anlam çalarları qazanmışdır. Şair bir çox hallarda “*pərdə*” sözü vasitəsilə insan surətini nəzərdə tutur. İnsanın üzünü onun ilahi mahiyyəti üzərində pərdədir və “*hicab*” insan surətinin qarşılığı

⁴¹⁰ بسیم آتالی. بکتابشلیک و ادبیاتی. استانبول: مطبعه عامره، 1340 هـ، ص. 30.

⁴¹¹ M.E.Kaan. *İslâm Mutasavvıflarına Göre Ruh ve Ölüm Ötesi*. İstanbul: Gayret Kitabevi, 1950, s. 35.

⁴¹² М.Л.Рейснер. *Эволюция классической газели на фарси (X-XIV века)*. Москва: Наука, 1989, с. 125; Н.И.Пригарина. *Образное содержание бейта в поэзии на персидском языке // Восточная поэтика. Специфика художественного образа*. Москва: Наука, 1983, с. 103.

kimi ən çox işlənən metaforalardandır. Mövlana yaradıcılığında “köynək”də (“*pirahən*”) olan Allah, Nəsimi şeirində “*pərdə*”də təsəvvür və təsvir olunur:

*Pənahımdır mənim Həq, pərdədarındır mənim,
Padşahım, canım oldur, mana verdi dəstü pa.*⁴¹³

*Bu ikilik pərdəsindən keç, hicabı rəf qıl,
Gəl, bu birlik rövzənindən bax, bu sirrüllahı gör.*⁴¹⁴

Bəşəri surət aşkar, ilahi surət isə gizli, gözə görünməzdir.
Nəsimi:

معلوم شود که غیر حق نیست
از چهره نقاب اگر گشاییم.⁴¹⁵

*(Əgər üz(umuz)dən niqabı açsaq,
Allahdan başqası olmadığı məlum olar).*

*Surəti-həqdən işarətdir yüzün...*⁴¹⁶

*Pərdəsi açıldı hüsnün, dilbər oldu aşkar.*⁴¹⁷

İnsani-kamilin üzündən “pərdə” qaldırıldıqda onun ilahi varlığı aşkara çıxır:

⁴¹³ Emadəddin Nəsimi. *İtrlər*. علمی-تنقیدی منتیک تریبیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 35.

⁴¹⁴ *Yenə orada*, I c., s. 290.

⁴¹⁵ دیوان فارسی فضل الله نعیمی تبریزی و عماد الدین شیروانی. به اهتمام رستم علی اف، تهران، 1354 ه.، ص. 228.

⁴¹⁶ Emadəddin Nəsimi. *İtrlər*. علمی-تنقیدی منتیک تریبیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، ایکینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 422.

⁴¹⁷ *Yenə orada*, I c., s. 332.

*Kim ki həqqi pərdəsiz yüzində zahir görmədi,
Bibəsirətdir, ona gər bibəsər dersəm, nola?*⁴¹⁸

*Götürüb pərdə yüzindən yədüllah, ey qəmərtələt,
Bu Həq dəstan ilə gör kim, nə mənilər əyan etdi.*⁴¹⁹

*Çün "ənəlhəq" dən götürdü surətin mahi-niqab,
Sən Həqqi neyçün nihan etmək dilərsən, etməgil.*⁴²⁰

*"Bəyanül-nöqtə" adlı hürufi-bəktəşi əsərində deyilir: "Mə-həmməd Əli dəxi sifəti ikidir: biri zati, biri vücuddur".*⁴²¹

*"Pərdə" metaforası, eləcə də onun məna qarşılıqları yalnız bədii-fəlsəfi əhəmiyyətə malik deyildir. Fikir yükünə, geniş məna tutumuna görə fərqlənən bu məcaz şairin yaradıcılığının, mənsub olduğu təriqətin bir sıra qaranlıq və anlaşılmaz cəhətlərini aydınlaşdırmağa əsas verir. M.Quluzadə yazır: "Nəsimi rəsmi sufi təliminə, onun təriqətlərinə, ibadət və riyazət mərasimlərinə heç bir zaman bağlı olmamışdır".*⁴²² Lakin aşağıdakı şeir örnəkləri bu hökmü təkzib etmək üçün əsas verir:

*Səcdə asarını bil kim, ta görəsən simamızı...*⁴²³

*Cananə yüzi qiblədir, mehrabü məscid qaşları,
Div olma, candan səcdə qıl şol qiblənün iqbalına.*⁴²⁴

⁴¹⁸ Emədalədin Nəsimi. Ətrələri. Elmi-tənqidi mətnik təribiti və məqəmə: Cəhəngir Qəhrəman Əf, üç cildə, birinci cild, baki: Elmi nəşriyyəti, 1973, s. 51.

⁴¹⁹ Yənə orada, II c., s. 280.

⁴²⁰ Yənə orada, I c., s. 452.

⁴²¹ Bəsim Ənalay. Bəktəşilik və ədəbiyyəti. Əstəniol: Mətbəə Əmərə, 1340 h., s. 31.

⁴²² M.Quluzadə. *Böyük ideallar şairi*. Bakı: Gənclik, 1970, s. 47.

⁴²³ Emədalədin Nəsimi. Ətrələri. Elmi-tənqidi mətnik təribiti və məqəmə: Cəhəngir Qəhrəman Əf, üç cildə, birinci cild, baki: Elmi nəşriyyəti, 1973, s. 245.

⁴²⁴ Yənə orada, II c., s. 144.

ما سجده پیش قبله روی تو می کنیم
تا هست و بود قبله همینست دین ما.⁴²⁵

*(Biz səcdəni sənin üzünü qibləsi qarşısında edirik,
Nə qədər qiblə olub və olacaq, bizim dinimiz həminki (kimi qalacaq)).*

قبله و ایمان عاشق نیست الا روی دوست
هست و بود و باشد قبله و ایمان ما.⁴²⁶

*(Aşiqin qiblə və imanı dostun (burada: məşuq) üzündən başqası deyil,
(Bu) bizim qibləmiz və imanımızdır, (elə) olmuşdur və olacaq).*

سجود روی تو کردم به پیش حق اینست
عبادتى که قبولست و باشد از حسانت.⁴²⁷

(Allahın önündə sənin üzünə qarşı səcdə etdim, bu, qəbul olunan və gözəl sayılacaq bir ibadətdir).

Tədqiqatlarda ara-sıra hürufilərin ibadət və ayinlərinin fərqli olması barədə qeydlərə təsadüf edilsə də, bu ayinlərin hansı formada icra edilməsini hələlilik müəyyənləşdirə bilmədik. Yuxarıdakı beytlərdə isə bu ayinin formasını ehtimal şəklinə də olsa, təxmin etməyə əsas verən cəhətlər vardır. Təbiətən səbirsiz olduğu dərin və güclü hiss-həyəcan ifadə edilən şeirlərindən məlum olan Nəsimi, zənnimizcə, Allaha yetişməyin tədrici yollarını qəbul etməmişdir. Çünki bəzi şeirlərindən onun din xadimləri və sufilərin təklif etdikləri yolları tədrici və uzunmüddətli hesab etməsi qənaəti hasil olur.

Canlı varlığı, xüsusilə kamala yetmiş insanı ilahi mənşəli

⁴²⁵ دیوان فارسی فضل الله نعیمی تبریزی و عماد الدین شیروانی. به اهتمام رستم علی اف، تهران، 1354 ه. ص. 38.

⁴²⁶ Yenə orada, s. 39.

⁴²⁷ Yenə orada, s. 49.

ruhun daşıyıcısı olduğu üçün bütün mövcudatın tacı, “*qiymətli gövhər*” hesab edən şairin Kəbə, məscid, mehrab və bu kimi səcdəgahlar cansız olduğu üçün əsl sitayişin insana edilməsinə çağırışı bir çox əsərlərində öz ifadəsini tapmışdır. Yuxarıdakı misralardan da belə qənaət hasil olur ki, hürufilərin səcdəsi insan üzünə qarşı edilmişdir. Amma bu misraları hərfi anlamda qəbul etmək Nəsiminin insan fəlsəfəsi və irfani görüşlərini təhrif etmək deməkdir. Çünki şair digər orta çağ müsəlman mütəfəkkirləri kimi ibadətə zahiri tərəfinə bağlı qalmamağa, bu ibadətlərin məqsədi barədə düşünməyə dəvət edirdi. Sevgilinin cizgiləri (üz, qaş...) mənanı, mehrab isə cansız aləmi – surəti simbolizə edirdi. Bu düşüncəni anlamağa Türkiyə şairi Cəlilinin bir qəzəli və onun təhlili də yardım edə bildiyindən onu aşağıda verməyi məqsəduyğun hesab edirik:

*Çün cəmalün gördi məsciddə imam, ey dilruba,
Arxasın mehraba döndərdi, yüzün səndən yana.*

*Çün təvəccüh sanadur, sənsin dilü can qibləsi,
Qaşların tağın qoyub mehraba səcdə səhv ola.*

*Dildə pünhan göftüguyun zövqidür zikrüm bənüm,
Zahirən xalq ilə gərçi eylərəm zikrü dua.*

*Görəcək qəddün qiyamın səcdəyə vardum rəvan,
Dildə təkrar eylədüm “Sübhanə Rəbbi zil-ula”*

*...Sən dururkən bir qurı divarə kim səcdə edər,
Zahirü batin niyazum sanadur, bilür xuda.*

*Sən, Cəlili, asitani-yari eylə səcdəgah,
Xanəqahü məscidə varsun nola əhli-riya.*

Qəzəlin “Ey dilbər! İmam camidə sənin üzünü görüncə arxasını mehraba, üzünü isə sənə doğru döndərdi” anlamındaki ilk beytində əslində sanki imam sevgilinin üzünü görüncə qiblə və dolayısıyla dindən üz döndərən biri təsəvvürü yaratmağa çalışıldı. Ancaq əksər şairlər kimi dini elmlərdə bilik sahibi olan bir mədrəsə bitirmiş olduğunu bildiyimiz Cəlili əslində burada namazdan sonra imamların təsbih və dua üçün arxalarını mehraba döndərmələri ənənəsini “hüsni-təlil” yoluyla maraqlı bir səbəbə bağlamaqda və dolayısı ilə Şərq də, Qərb də Allahındır, “Hara dönsəniz, Allahın üzü oradadır”⁴²⁸ anlamındaki ayəyə işarə edir. Mehrab müqəddəs bir yer olan cami və məscidin vacib bir hissəsi olmaqla yanaşı, son nəticə etibarilə bir daş parçasıdır, bununla belə, Allahın camalı və onu xatırladan hər gözəlliyi çox dəyərlidir və üstündür. Bu mehrabı dəyərsizləşdirmək meyl... qəzəlin 6-cı beytində Kəbənin “bir quru divar” kimi qeyd edilməsi ilə nəticələndi. İslami mülahizələrə görə, bu ifadə səhv deyildir. Həqiqətən, müsəlmanlar Kəbəyə tərəf dönəndə onun divarına doğru deyil, əslində Allaha tərəf dönərlər.

“Bir halda ki, könülün və ruhun qibləsisən, üz sənə doğru döndərilir. Qaşlarının qəmərini buraxıb mehraba səcdə etmək xəta olur” anlamındaki 2-ci beytdə “səhv” (= “xəta”) və “səcdə” sözləri xüsusi seçilmişdir. Mehrab Allaha ibadət edərkən məscidlərdə bir memarlıq elementidir və dolayısıyla Allahın nəzarətini simvolizə edir. Ancaq şair burada bu vəziyyəti görməzlikdən gələrək, onu sadəcə bir daşdan ibarət olaraq görməkdə və “gerçək sevgili”nin qaşları var ikən - namazda - bir daş parçasına yönəlmənin doğru olmayacağını irəli sürür. Mistik şeirdə... “Allahın vəhdəti”ni simvolizə etməsi baxımından “mehrab” və “qaş” ünsürlərinə – şəkil bənzərliklərinin xaricində – ...maddə və mənanı ifadə edən elementlər kimi yer verilmişdir. Namazda fərzlərdən artıq, mənəvi durumun önəmi vurğulanmağa çalışılmışdır. Eyni

⁴²⁸ A.A.Şentürk. Klasik Şiir Estetiği (Oluşumu, Sınırları, Fikrî ve Felsefi Temelleri) // *Türk Edebiyatı Tarihi*. C. I, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2006, s. 367-368.

fikir Fatehin divanında keçən bir beytdə də var. Şair sevgilisinin qaşlarına səcdə etmək var ikən namaza əyilib dəstəmaz almaq üçün üz yumaqdan uzaq olduğunu belə ifadə edir:

*Kəbə haqqı, Avni baş əyməz namaza, yüz yumaz,
Qaşların mehrabına səcdə yetər qibləm mənə.*

Cəlilinin yuxarıdakı 4-cü beytində keçən “qədd”, “qiyam”, “səcdə”, “Sübhənə Rəbbiyə'l-ə'la” kəlamının “təkrar” edilməsi kimi anlayışlar namazla əlaqəli bir sıra ibarə, dua və təbirlərdən ibarət ifadələrdir. Bunlar bəşəri anlamda bir sevgiliyə nəzərən istifadə edilmiş kimi göstərilir və belə bir insanı ilahlaşdırmaq təəssüratı yaratmağa çalışılır.⁴²⁹ Bütün bu nümunələrdən anlaşıldığı kimi, əslində məqsəd insan və Tanrı arası sevgili tipini bir qədər şişirdilmiş şəkildə işləməkdir.⁴³⁰

Nəsiminin yaradıcılığında xəlvətə çəkilməyə ikili – təqdir-edici və tənqidi münasibətin ifadəsinə də rast gəlinir:

*Olur pərnhiz ari taət xudaya,
Bulubdur xəlvəti-üzvlət rəvanım.*⁴³¹

الا ای ساکن خلوت مزن با من دم از روزه
که حق داد از لب خوبان مرا عیدی و نوروزی.⁴³²

⁴²⁹ Bu kimi şeirlərdə şairlər təkcə öz hisslərini kütlədən gizlətmək məqsədilə divan ədəbiyyatı terminlərindən istifadə etmədilər. Onların bir çoxu bu sözlədiklərində səmimidirlər və onlar o Mütləq varlığı mücərrəd bir varlıq kimi təsəvvür etmir, can gözüylə görüb hiss edirdilər. Eyni tərzdə ifadəni Nəsiminin şeirlərində də aşkar görürük.

⁴³⁰ A.A.Şentürk. Klasik Şiir Estetiği (Oluşumu, Sınırları, Fikrî ve Felsefî Temelleri) // *Türk Edebiyatı Tarihi*. C. I, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2006, s. 367-368.

⁴³¹ İmadəddin Nəsimi. *Seçilmiş şeirləri*. Bakı: Azərənəşr, 1962, s. 637.

⁴³² زندگی و اشعار عمادالدین نسیمی. به کوشش یدالله جلالی پنداری، تهران: نشر نی، 1993، ص. 285.

*(Ey xəlqətin sakini, mənimlə orucdan heç söz etmə,
Çünkü Haqq gözəllərin dodağından mənə (Ramazan) bayramı
və novruzu verdi).*

Şair buna görə də təbiəti ilə uyuşan, Allaha doğru aparan
və ilahiyə qovuşduran birbaşa yolu vəsf və təqdir edir:

*Allahü əkbər, ey sənəm, hüsnünə heyran olmuşam,
Qövsü qüzehdir qaşların, yayına qurban olmuşam.⁴³³*

*Ey güli-xəndanım, axır pərdədən çıx qönçə tək,
Kim bəni eşqində məcruh eylədi xar, üştə gör.⁴³⁴*

“Güli-xəndan”ın açılmaqda, pərdədən çıxmaqda olan ilahi sima, “pərdə”nin insan surəti, “xar”ın insan bədəni (cismi), “məcruh”un ilahidən ayrılaraq, insan bədənində həbs olunan ruh kimi nəzərdə tutulduğu beytlərin şairin bir arif kimi yaşadığı ekstaz, ilahi cəzbolma hallarının bədii-obrazlı inikası olduğunu ehtimal etmək olar. Şairin toplu halda icra olunan ayinlərdə iştirakının ifadələri xüsusi araşdırmaya möhtacdır. Burada yalnız onun farsca bir məsnəvisində qələndərilərin ruhi durumundan bəhs edərkən söylədiklərini nümunə kimi göstəririk:

از مدعیان چه باک داریم،
چون طبع و سرشت خاک داریم.

بی عیش و طرب دمی نپاییم،
در رقص و سماح و حال ماییم.

Emadəddin Nəsimi. اثرلری. علمی-تتقیدی متنیك تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، باکی: 433
بیرینجی جلد، علم نشریاتی، 1973، ص. 483.

⁴³⁴ Yenə orada, I c., s. 169.

...göbləng zənim Asmanın ra,
hı hıy kənim axtran ra.

...Aŋgah kə əql yar ma bud,
təsviib və dca ŧعار ma bud.⁴³⁵

(Torpaq kimi təbiət və xasiyyətimiz olduğundan müddəilərdən nə qorxumuz var?)

*Eyş və şadlıq olmadan bir an keçirmirik,
Rəqs, səma və halda olan bizik.*

*...Asımanadək ucalan gülbəng çəkirik.
Ulduzlaradək (çatacaq şəkildə) hay-huy edirik.*

*... (Ammə) əql bizə yar olanda
Təsbeh və dua şüarımız olur).*

Nəsimi şeirində insanın üzünün ilahiləşdirilməsi, onun simasında həqiqətin və Allahın (hər ikisi "həqq" sözündə ifadəsini tapmışdır) sirlərinin yazılmasının obrazlı ifadələrinə sıx-sıx təsadüf edilir. Onun tez-tez müraciət etdiyi metaforalardan olan "hicab" və Nəsimi şeirində bu metaforanın qarşılıqları kimi anlaşılan "niqab", "pərdə", "yüz", "surət", "bürqə", "sərapərdə" sözləri işlənmə tezliyi və məna çalarlarının zənginliyi ilə diqqəti cəlb edir, Bu məcazlar hətta işlənmədikləri beytləri belə düzgün mənimsəmək və açığlamaq üçün fikri açara çevrilir:

*Şək değıl kim, yüzini görməmiş anlar kim,
Hurə bənzətdivü ya Yusifi-Kənan dedilər.⁴³⁶*

زندگی و اشعار عمادالدین نسیمی. به کوشش پدالله جلالی پنداری، تهران: نشر نی، 1993، ص. 332-331.⁴³⁵

عمادالدین نسیمی. اثرلری. علمی-تنقیدی متنیک تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده،
ایکینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 223.⁴³⁶

Bu “yüz” bir çox şeirdə “*hicab*”da (“*niqab*”, “*pərdə*” və s.) anılan gizli üz, ilahi surətdir.

Fəridəddin Əttarda eyni motiv aşağıdakı kimidir:

اگر يوسف برون آید ز پرده،
به قعر چاه و زندان در ننگد.⁴³⁷

(*Əgər Yusif pərdadən çıxarsa, quyunun dibinə və zindana sığmaz*),

Bəsirət gözü açıq kamil insan ilahi surətin aşkara çıxmasını gözlə görə bilir:

*Əcəb zati-mütəhhəsən, nəzirin yoxdur, ey dilbər,
Vücadun nuri bərqindən cəmalında niqab oynar.*⁴³⁸

Füzulinin bu qəzələ yazdığı eyni rədifli şeirdə isə “*niqab*” dünyəvi məzmun kəsb etmişdir:

*Səbadan gül yüzündə sünbülü-pürpiçü tab oynar,
Sanasan pər açib gülşəndə bir mişkin qürab oynar.*⁴³⁹

Şair gizli simanı hər kəsin görə bilməyəcəyini, Həqqin surətini görmənin müxtəlif yolları olduğunu bildirir:

*...Səcdə asarı bil, ta görəsən simamızı.*⁴⁴⁰

⁴³⁷ Şeyx Fəridəddin Məhəmməd Əttar Nəşaburi. *Diwan ʿAtar*. Tənظیم və Nəmunə Xəvanı və Nəzarət: Cəhanqir Mənsur, Təhran: Nəşr Nəxstīn, 1376, s. 232.

⁴³⁸ İmadeddin Nəsimi. *Seçilmiş əsərləri*. Tərtib edəni: H. Araslı, Bakı: Azərnaməşər, 1973, s. 197.

⁴³⁹ Məhəmməd Füzuli. *Əsərləri*. 5 cilddə, I c., Bakı: Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası Nəşriyyatı, 1958, s. 129.

⁴⁴⁰ Əmədəddin Nəsimi. *İtrilər*. Elmi-tənqidi mətnik tərtibəti və Məqəmə: Cəhanqir Qəhrman Aof, 1973, s. 245.

...Sən Nəsimi məntiqindən dinlə, Fəzlullahı gör.⁴⁴¹

*Dilbərin yolunda, ey salik, ikilik pərdədir,
Mənligin rəf olmayınca, aradan getməz hicab.*⁴⁴²

Sonuncu beytdə “hicab” “cisim” (bədən) anlamını daşıyır. Nəsimi bu kimi beytlərdə insanı hicabsız görmək istədiyini bildirərkən, onu öz əsil surətində, mahiyyəti (zat) ilə görmək istədiyini nəzərə çatdırır.

Son iki beytdəki “pərdə”ni insan surətinin rəmzi olaraq üzə salınan pərdə kimi də qəbul və dərk etmək olar, çünki ələvilikdə üzü niqablılıq olmuşdur. Qeyd etməliyik ki, türk araşdırıcıları hürufiliyi də ələviliyə daxil edirlər.⁴⁴³ Müəyyən bir sirri gizlətmə və müqəddəslik rəmzi kimi yaranmış üzü niqablılıq, ümumiyyətlə, örtünmə islamadək⁴⁴⁴, islamda⁴⁴⁵, o cümlədən ələviliyin bir qolu sayılan qızılbaşlıqda⁴⁴⁶ da olmuşdur.

İnsanın surətinin ikiliyini əsaslandırmaq üçün şair Quran ayələrinə də müraciət edir və ayəni hürufilik baxımından yozur:

⁴⁴¹ عمادالدین نسیمی. اثرلری. علمی-تفیدی متنیك تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 291.

⁴⁴² Yenə orada, I c., s. 60.

⁴⁴³ A.Özkırımlı. *Alevilik-Bektaşilik ve Edebiyatı*. İstanbul: Cem Yayınevi, 1985, s. 82; E.B.Sapolyo. *Mezhebler ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Türkiye Basımevi, 1964, s. 370.

⁴⁴⁴ Д.И.Климович. *Книга о Коране, его происхождении и мифологии*. М.: Политиздат, 1988, с. 18.

⁴⁴⁵ Ш.Шуқуров Об изображениях пророка Мухаммеда и проблеме сокращения Лица в средневековой культуре ислама // *Суфизм в контексте мусульманской культуры*. М., 1989, с. 253, 259, 260-262.

⁴⁴⁶ О.А.Эфендиев. *Образование азербайджанского государства Сефевидов в начале XVI в.* Баку: Издательство АН Азерб. ССР, 1961, с. 94.

*Qarə saçın ki, zülmətindədir nur
Nədür anın adı: nur alə nur.*⁴⁴⁷

Ayədəki birinci “*nur*” zahiri (insan surəti), ikincisi isə daxili (ilahi) simaya – “*nur*”a dəlalət edir. İnsanın işıqlı üzü – qara saçın zülmətində olan “*nur*” onun ilahi siması – daxili “*nur*”un üzərində olan “*nur*”dur.

Nəsiminin hicaba qarşı çıxmasını müstəqim mənada götürən bir sıra sovet araşdırıcıları bunu şairin qadının örtünməsinə qarşı çıxması kimi şərh etmişlər.⁴⁴⁸ Yuxarıdakı şeir örnəklərindən də, göründüyü kimi, şairin məqsədi və qayəsi bu deyilənlərdən əsaslı şəkildə ayrılır.

“*Hicab*” və leksik qarşılıqları təsəvvüflə bağlı rəmzi mənə daşımaqla yanaşı, eyni zamanda danışıq dilində işlənən məcazi və müstəqim – rübənd, örtük, yaşıllaşma, üzü bürüyən saç, musiqi termini (“*pərdə*”) və s. kimi mənalarda da işlənmişdir.

Araşdırma göstərdi ki, “*hicab*”, “*pərdə*”, “*niqab*” kimi metaforaların işləndiyi beytlərdə eyni sözlər müxtəlif çalarlığa malikdir. Fikir yükündən asılı olaraq, bu məcazın beytdən beytə semantik tutumu da dəyişir və fərqli mənə, anlam yaranır. Nəsimi şeirində bu məcazları mənə tutumunun genişliyi, çoxçalarlı və çoxanlamlılığına görə “*canü cəhan*” (iki cahan) ilə müqayisə etmək olar. Bu metaforaların və onların qarşılıqlarının işləndiyi hər bir beytin ayrıca şərhə ehtiyacı vardır, Bu, Nəsiminin dil sənətkarlığının yüksək səviyyəsini və onun, həqiqətən, “*ilahi sənətkar*” (M.F.Köprülü) olduğunu bir daha təsdiqləyən cəhətlərdəndir. Tək mənalı və yaxud az sayda anlam qatına malik sözə yeni çalarlar vermə Nəsimi şeirinin fərdi özəlliklərindəndir. Şai-

⁴⁴⁷ Emadaddin Nəsimi. اثرلری. علمی- تنقیدی متنیك تریبیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 362.

⁴⁴⁸ M.Quluzadə. *Böyük ideallar şairi*. Bakı: Gənclik, 1973, s. 56; Z.Əkbərov. Cahana sığmayan şair // *Klassik irs və müasir ədəbiyyat*. Bakı, 1983, s. 23-25.

rin bəzən eyni məqamda işlətdiyi sözlərdə də, güclə nəzərə çarpacaq fərq görülür. Nəsimi şeirində “hicab”, “pərdə”, “niqab”..., eləcə də bu ifadələrin şairin özü tərəfindən izahı verilən beytlərdə belə misradan misraya məna dəyişir. Ümumiyyətlə, yalnız kiçik bir qisim şeir parçalarında mənalar üst-üstə düşür. Şairin yaradıcılığındakı bu fərdilik, sözün çoxçalarlılığı hadisə, yaxud varlığa müxtəlif cəhətdən yanaşmadan irəli gəlir.

Nəsimi şeirində sözün məna tutumunun genişliyi dilin öz xüsusiyyəti, təsəvvüf ədəbiyyatında sözlərin məcazi və rəmzi məna çalarlılığı və nəhayət, fərdi yaradıcılığın nəticəsi, məhsulu kimi ortaya çıxır.

2.5. Təsəvvüfün ənənəvi motivlərinin Nəsiminin düşüncə sistemində yeri

İlahi vüsala yetişmə Nəsimi şeirinin başlıca motivlərindən biridir. Bir sıra tədqiqatçılar, o cümlədən İ.Hikmət Nəsiminin təsəvvüfi ilahi vüsəl və aşıqi-vasil mərtəbəsini allahlıq iddiası kimi izah etmişlər.⁴⁴⁹ Halbuki bu şəkildə interpretasiya təsəvvüfi görüşləri tarixi zəmini və məzmunundan ayırma, təhrifdən başqa bir şey deyil. Aşağıdakı şeir örnəyindən də göründüyü kimi, Nəsimi ilahi vüsəl məqamına yetişdiyini açıq söyləyir:

*Ta Nəsiminin vücudın nurinə yandırdı yar,
Narə düşmüşdür həsəddən neçə ağyar iştə gör.*⁴⁵⁰

Şair deyir: “Allah Nəsiminin vücudunu ilahi nuru içərisində məhv etdi...”. Bu təsəvvüfi fənafillah mərhələsinə uyğun gəlir. Şair burada irfani poetikanın da maraqlı bir nümunəsini

⁴⁴⁹ اسمعیل حکمت. آذربایجان ادبیاتی تاریخی. ایکی جلدده، بیرینجی جلد، باکی، 1928، ص. 183.

⁴⁵⁰ عمادالدین نسیمی. اثرلری. علمی-تنقیدی متنیق تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 171.

yaradır: Allahın nuru ilə yanıb aradan çıxan Nəsiminin vücuduna həsəd aparənlərin da cismi oda yanır. Amma birincini yandıran nur ilahi nurlanma, ikincini yandıran cəhənnəm odunu yada salan atəşdir: “nar”. Göründüyü kimi, şair “nur” və “nar” ziddiyyəti ilə islami-irfani qənaətlərdən qaynaqlanan düşüncələrlə oxucunun xəyalını iki fərqli aləmə – arifin cənnəti və həsudun cəhənnəminə yönləndirə bilir.

İnsanın ilahi məqama yetişməsi fikri aşağıdakı beytlərdə də bildirilir:

*Adı məhv oldu Nəsiminin, qələm çək hərfinə,
Ey bu dəftərdən xəbərsiz, ol bu dəftərdənmidir?*⁴⁵¹

*Kəndi vücudunda çün gördü Nəsimi səni,
Tanıdı kim, kəndidir məzhəri-ənvari-zat.*⁴⁵²

*Ruhi-qüds oldu Nəsiminin həqiqət sözləri,
Varlığın tərh etdi, çünkim kəndi çıqdi aradən.*⁴⁵³

*Çün doldu vücudum evi sənlik,
Məhv oldu, ey dust, məndə mənlik.*⁴⁵⁴

Nəsimi şeirində yalnız özünün deyil, eləcə də mürşidi Fəzlullahın ilahi məqama yüksəlməsini dönə-dönə tərənnüm və təsvir etmişdir. İlahi vüsala yetişən insanın həqiqətlərin sirrini digərlərinə öyrətmək üçün yenidən həyata qayıtması sufi ədəbiyyatının ən çox işlənən motivlərindəndir. Nəsimi şeirində

451 عمادالدين نسيمي. اثرلاری. علمی-تنقیدی متنیك تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 313.

452 Yenə orada, I c., s. 3.

453 Yenə orada, II, s. 47.

454 Yenə orada, II, s. 334.

Fəzlin ilahi məqama yetişməsi motivi, adətən, “pərdə” (“hicab” və s.) məcazı vasitəsilə ifadə edilmişdir.

Nəsimi şeirində işlək motivlərdən biri də “ağzın yoxluğu”dur:

*Ləblərin qəndinə şəkkər dedilər,
Cani-şirinə, gör, nələr dedilər.*

*Dedilər kim, dəhanı yoxdur anın,
Bixəbərlər acəb xəbər dedilər.*⁴⁵⁵

*Dəhanından xəbər verdi rəvanpərvər sözün əmma,
Bilinməz nəsnədən kimsə inanmaz kim, xəbər çindir.*⁴⁵⁶

Bu kimi beytlər Əli Fəhminin də diqqətini cəlb etmişdir. O, bunu ağzın konkret bir varlıq kimi yoxluğu və litota (təşgir, kiçiltmə) poetik fiqurunun ifadəsi kimi dəyərləndirir. Tədqiqatçıya görə, şair gözəlin ağzının son dərəcə kiçik olduğuna eyhamla onun varlığını inkar edir.⁴⁵⁷ Nəsimi şeirinin yaxından bağlı olduğu İslami Şərq ədəbiyyatı kontekstində oxunduqda bu ifadənin litota olmaqdan artıq, rəmzi səciyyə daşdığı aydın olur. Həmin rəmzin Nəsimi şeirindəki funksiyasını aydınlaşdırmaq üçün şairin poetik sənətdə ustadı və irfani düşüncədə sələfi sayılan Cəlaləddin Ruminin mülahizələrini nəzərdən keçirək:

“Biz işlərin gedişatını öyrənmiş olduğumuzdan ağızlarımızı möhürlədilər.

Qeyb sirləri faş olmasın, bu həyat, bu yaşayış yıxılmasın deyər

⁴⁵⁵ عمادالدین نسیمی. اثرلاری. علمی- تنقیدی متنیق تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 227.

⁴⁵⁶ Yenə orada, I c., s. 228.

⁴⁵⁷ Ə.Fəhmi. Nəsiminin lirikası // ADU-nun “Elmi əsərlər”i, 1974, №4, s. 51.

bizi söylətmirlər.

Qəflət pərdəsi tamamilə yırtılmasın, möhnət qazanı yarıda da qalmasın deyər susdurdular bizi.

*Qulağımız qalmadı, amma başdan ayağa qulağıq. Ağzımız söyləmir, dodağımız yox, amma başdan başa sözlük”.*⁴⁵⁸

Bu kimi şeirlərdə yox hesab edilən ağız insanın ruhuna – ilahi mahiyyətə məxsusdur. Yunus Əmrə bu ikiliyi belə ifadə edir: “*Bir bən vardır bəndə, bəndən içəri*”.⁴⁵⁹

Yunusun şeirində bu daxili “mən” (ruh) danışqdan məhrumdur, insan yalnız susduqdan sonra onun səsinə eşidir.⁴⁶⁰ Cəlaləddin Rumi də gizli “mən”in (ruhun) danışqdan məhrumluğunu bildirir.⁴⁶¹ Bunun bir örnəyini isə yuxarıda qeyd etdik.

Həllac Mənsur daxilində danışan ilahi ruhun (“*ruhi-natiqə*”) olduğunu bildirir. “*Ruhi-natiqə*”, eləcə də söz – candır.⁴⁶² “Gizli söz”ün hərflərlə açıqlanması kabalizm, neoplatonizm və Həllac Mənsurdan İbn Ərəbi yaradıcılığına keçərək, öz fəlsəfi inikasını tapmış, sonradan hürufilik, bəktəşilik, batınilik kimi bir sıra fəlsəfi-fikri axınlara keçmişdir.⁴⁶³ Nəsimi şeirində ağızın sirri, gizli sirlərin aşkar edilməsi və hərflərin sirləri açıqlaması fikirləri arasında gizli bir bağlılıq vardır.

İslam dini və təriqətlərində Allaha xas bütün cəhət və cizgiləri insana köçürən Nəsimi burada da əqidəsinə sadıq qalır,

⁴⁵⁸ H.Yücebaş. *Edebiyatımızda Mevlâna*. İstanbul: Yeni Matbaa, 1959, s. 105.

⁴⁵⁹ Yunus Emre. *Risâlet al-Nushiyya ve Divan*. Hazırlayan: A.Gölpınarlı, İstanbul: Eskişehir Turizm ve Tanıtma Derneği Yayını, 1965, s. 201.

⁴⁶⁰ M.Kaplan. Yunus’un Şiir Sanatı // *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar*. İstanbul: Dergali Yayınları, 1976, s. 123.

⁴⁶¹ Э.Д.Джавелидзе. *У истоков турецкой литературы. 1. Джелаль-Ед-Дин Руми. Вопросы мировоззрения*. Тбилиси: Мецниереба, 1979, с. 250-251.

⁴⁶² Е.Э.Бертельс. *Суфизм и суфийская литература*. Москва: Наука, 1965, с. 34.

⁴⁶³ H.Ziya Ülken. *İslâm Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri: Eski Yunandan Çağdaş Düşünceye Doğru*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1967, s. 253.

Allahdan insana gəlmiş ruhla insanın vücudu arasındakı ziddiyyəti, başqa sözlə, insanın ikili – insani və ilahi təbiəti arasından uyğunsuzluğu aradan qaldırır. O, bir sıra sufi sələflərindən fərqli olaraq, ağızın varlığını iqrar edərək, insanın Allaha xas həqiqətləri deməyə qadir olduğunu bildirir:

*Çün yəqin bildi Nəsimi ağızının var olduğunu,
Ol yəqini sən güman etmək dilərsən, etməgil.*⁴⁶⁴

Şairə görə, ilahinin sirlərindən xəbər vermə yalnız kamil insanın imkanı daxilindədir. Kamil insanın ilahiyə qovuşan ruhu yenidən yer üzünə qayıdır, bu dəfə o, artıq həqiqətlərə, Haqq sirrinə yiyələnmiş olur.

Ruhun nitqi motivinə Quranda da rast gəlinir: *"Ruhun (Cəbrayılın) və mələklərin səf-səf duracağı gün Rəhmanın izin verdiyi kimsələrdən başqa heç kəs danışmayacaq, danışan da doğrunu deyəcəkdir!"* ("Nəbə": 38)

Nəsimi şeirində ruh dilinin yüksək dini dil (ərəb dili) ilə deyil, türk (Azərbaycan) dilində öz ifadəsini tapması onun şeirinin dəyərini daha da artırır. Daxili "mən"ə – ruha yalnız "dil" deyil, "can gözü", "can qulağı" da xasdır.

Hilmi Ziya göstərir ki, Qəzali *"Mişkətül-ənvar"* ("Ruhların qəndili") adlı əsərində *"duyğu aləminə doğru dönmüş zahir gözünün ziddi olan bir batin gözü və ya "qəlb gözü"ndən bəhs edir"*.⁴⁶⁵

Bu "iç göz" anlayışına Nəsimi şeirində də rast gəlinir:

⁴⁶⁴ İmadəddin Nəsimi. *Seçilmiş əsərləri*. Tərtib edən: H.Araslı, Bakı: Azərnoşr, 1973, s. 122.

⁴⁶⁵ H.Ziya Ülken. *İslâm Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri: Eski Yunandan Çağdaş Düşüncəyə Doğru*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1967, s. 241.

*Aç könül gözünüvü yüzünə bax
Ki, yəqin bigüman otuz ikidir.*⁴⁶⁶

Bu “könül gözü” həqiqətləri görən bəsirət gözüdür.

Ayrı-ayrı fərdlərin yaradıcılığı nəzərə alınmadığından, bir sıra tədqiqatçılar mistisizm üçün simvolik dilin deyil, sükutun başlıca element olduğunu qeyd edirlər. Nəsimi şeirinə isə sufiyanə rəmzlərlə dolu poetik dil xasdır. Şairin özü əsərlərində bunu “*quş dili*” kimi də qeyd edir:

*Kimsə Nəsimi dilini fəhm edə bilməz,
Bu quş dilidir, bunu Süleyman bilir ancaq.*⁴⁶⁷

Füzuli ağzın yoxluğunu bir sıra şeirlərində bildirməklə (“...*Bu nə sirdir kim, olur hər ləhzə yoxdan var söz*”)⁴⁶⁸ yanaşı, Nəsimi kimi bunun əksini də ifadə etmişdir:

*Dəhanın dərdimə dərman dedilər cananın,
Bildilər dərdimi, yoxdur dedilər dərmanın.*⁴⁶⁹

Yaxud:

*Bilməz idim bilmək ağzın sirrini düşvar imiş,
Ağzını derlərdi yox, dediklərincə var imiş.*⁴⁷⁰

⁴⁶⁶ عمادالدین نسیمی. اثرلری. علمی-تنقیدی متنیق تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوج جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 114.

⁴⁶⁷ İmadəddin Nəsimi. *Seçilmiş əsərləri*. Tərtib edən: H.Araslı, Bakı: Azərnəşr, 1973, s. 139.

⁴⁶⁸ Məhəmməd Füzuli. *Seçilmiş əsərləri*. Bakı: Azərnəşr, 1958, s. 167.

⁴⁶⁹ Yenə orada, s. 99.

⁴⁷⁰ Yenə orada, s. 84.

Kişvəri şeirində “ağızın varlığı” tərəddüdlü şəkildə iqrar edilir:

*Ağzına kimi var, kimi yox deyürlər,
Var isə daxi nöqtəyi-mövhum olasıdır.*⁴⁷¹

Vaqifin məşhur qoşmasında isə bu anlam dünyəviləşir:

*Sədəf dəhanından çıxan sözlərin
Hər biri bir qeybi-xəzanədəndir...*⁴⁷²

Müsəlman mühitində böyüyüb “*zehniyyət etibarilə... islami*”⁴⁷³ olan mütəfəkkir şair dini təhsil almış, dinin əsaslarını və islami düşüncə zəminində formalaşan sufiliyi əsaslı şəkildə mənimsəmişdi. Şairin öz fikirləri Qurana istinadən söyləməsi və əsas ehkamları inkar etməsi zahiri təzaddır və yaşadığı dövrün, bəzi məqamlarda isə türk təfəkkürünün nəticəsidir.

Nəsimi özü Qurana bələdliyini aşağıdakı kimi ifadə etmişdir:

*Ta camalın müşəfindən oxuram səbül-məsan,
Səbexanəm, Hafizəm, təfsirdə ustad olmuşam.*⁴⁷⁴

Nəsimi də mürşidi Fəzlullah kimi Qurandan “*elm*”, “*elmi-Quran*” kimi söz açmışdır. Şairin Qurana və hədislərə müraciəti çox zaman dini deyimləri hürufilik və ya təsəvvüf baxımından şərh və təvil etmə məqsədini güdür.

Şairin peyğəmbərlər və imamları öyməsi, bu müqəddəs-

⁴⁷¹ Kişvəri. *Əsərləri*. Bakı: Yazıçı, 1984, s. 17.

⁴⁷² Molla Pənah Vaqif. *Əsərləri*. Bakı: Azərnəşr, 1960, s. 106.

⁴⁷³ اسمعيل حکمت. أذربايجان ادبياتي تاريخي. ايکي جلدده، بيرينجي جلد، باکی، 1928، ص. 195.

⁴⁷⁴ İmadəddin Nəsimi. *Seçilmiş əsərləri*. Tərtib edən: H.Arashlı, Bakı: Azərnəşr, 1973, s. 131.

lər ilə özü arasında eyniyyəti söyləməsi nə təzad və dinsizliyi əsaslandırmadır, nə də şairin fikirlərini üstüörtülü çatdırmaq diləyidir. Bu səpkili şeirlərdə güclü Nəsimi məntiqi (avtoloqizm) özünü göstərir və sənətkarın təsəvvüfi görüşləri ifadə edilir. Ruhun dövrünə, seyrinə əsaslanan mütəsəvviflər kimi Nəsimi də ruhun müxtəlif kamil insanların şəklində meydana çıxdığına inanmış və mövcudatın, maddi aləmin əsli candadır (ruhdadır) fikrini irəli sürmüşdür. Müqəddəslərin, xüsusilə Məhəmməd peyğəmbərin və onun nəslinin (imamların) ruhunun özündə aşkara çıxdığını bildirən şairin sözlərini həm müstəqim mənada, həm də obrazlı-fəlsəfi deyim kimi dərk etmək mümkündür. Belə ki, Nəsiminin Məhəmməd peyğəmbərin soyundan olması özü, təzkiyəçilərdən Lətifi, Rzaquluxan Hidayət və başqaları tərəfindən təsdiqlənən bir həqiqətdir. Bununla yanaşı, şair özünün çatdığı kamillik mərhələsinə və ruhun seyrinə inamı əsasında belə bir fikri irəli sürür.

Musa peyğəmbərin Allahla görüşünü təsvir edən Quran qissəsi orta çağ ədəbiyyatında bir çox motivin yaranmasına səbəb olmuşdur. Nəsimi şeirində də Musa peyğəmbərin Allahla görüşü və mükəlliməsindən bəhs edən qissənin motivlərinin müxtəlif bucaqlardan ifadəsi çoxsaylılığı və irfani interpretasiyaları ilə diqqəti cəlb edir:

در رخت نور تجلی دیده اکنون چون ندید
از لببت جز لن ترانی کی بود او را جواب.⁴⁷⁵

(“Bu gün göz sənin üzündə Allah nurunun təcəllasını görmədiyindən ona sənin ağzından “Ləntərani”dən⁴⁷⁶ (“Görə bilməzsən”) başqa necə cavab olar?)

⁴⁷⁵ دیوان فارسی فضل الله نعیمی تبریزی و عماد الدین شیروانی. به اهتمام رستم علی اف، تهران، 1354 ه. ص. 146.

⁴⁷⁶ Qurandan iqtibasdır. (“Əraf”: 143)

İslama görə, Allah ruhlardan soruşdu: “Mən sizin Allahnız deyiləmmi?” Dedilər: “Bəli” (“Ə lastü bi rəbbikum? Qalu bəla” (“Əraf”: 172)). Allah onları sınaqdan keçirmək üçün yer üzünə göndərdi. Nəsiminin yaradıcılığında bu dini-irfani motivlə bağlı şeir örnəkləri çoxdur və şair bu məlum və məşhur dini rəvayəti hürufilik baxımından təvil edir. Şairin:

در ازل چون با تو پیمان بسته ایم،
هست چون حسن تو باقی تا ابد پیمان ما.⁴⁷⁷

(*Əzəldə səninlə əhd-peyman bağladığımız üçün peymanımız səninin gözəlliyin kimi əbədə qədər əbədi olacaqdır*), - beytində yuxarıda haqqında bəhs edilən “bəzmi-əzəl”ə işarə edilir. Lakin Haqq aşiqi şairə görə, ruhları itaətə vadar edən qorxu deyil, məhəbbətdir. Yuxarıdakı beytdə də məhz bu fikir öz obrazlı ifadəsini tapmışdır.

Nəsimi ayə və surələri hürufilik baxımından təvil etdiyi kimi Məhəmməd peyğəmbərin hədislərini də bu yöndən yozur. Hədislərdən biri Əlinin igidliyi haqqındadır. Bu hədisi nəzmə çəkən şair yazır:

*Uş hədisi-Mustafadır la fətə illa Əli,
Həm Nəbinin sözüdür, la seyfi illa zülfüqar.*⁴⁷⁸

Şair peyğəmbərin bu hədisini – hz. Əlinin igidliyi vəsf olunan bu kəlamı səmimi sevgi ilə gətirir və yuxarıda örnəyi verilən qəzəldə müraciət o qədər canlıdır ki, müxatibin Nəsiminin müasiri olması təsəvvürünü yaradır. Qəzəlin mətlə beytində deyilir:

⁴⁷⁷ دیوان فارسی فضل الله نعیمی تبریزی و عماد الدین شیروانی. به اهتمام رستم علی اف، تهران، 1354 ه. ص. 39.

⁴⁷⁸ İmadəddin Nəsimi. *İraq divanı*. Bakı: Yazıçı, 1987, s. 57.

*Pərdə altından kim oldu şəmsi-dövrən aşikar,
Şiri-yəzdandır, könül ahusunu qıldı şikar.*⁴⁷⁹

“Şiri-yəzdan”, eləcə də “Əsədullah” imam Əlinin epitetlərindəndir və beytdə bu ifadə obrazlılığa xidmət edir. Buluddan çıxan günəş kimi “pərdə” (cismani varlıq) altından çıxan insan ilahi mahiyyəti ilə görünür, bu zaman o, könülləri fəth edir. Beytdə əslində “şir” və “ahu” təzadları təsviri gücləndirmək, fikri bəzəmək üçün istifadə edilmişdir. Yüksək obrazlılıq yaratmaq üçün beytdə Əli deyil, onun epitetlərindən olan “Şiri-yəzdan” (“Allahın şiri”) ifadəsi işlədilir və poetikanın tələblərinə uyğun olaraq, ilahi mahiyyəti ilə aşkara çıxan insanın könülləri fəth etməsi şirin çeyranı ovlamasına bənzədilir. Qeyd etməliyik ki, təsəvvüf ədəbiyyatında “könül” həm də “ruh” anlamında işlədilmişdir.⁴⁸⁰

Bu qəzəlin beytlərinin diqqətli oxusu onun hz. Əlinin məhdində söyləndiyini üzə çıxarır və 7 beytin hər birində bu imama səmimi məhəbbət və heyranlıq görünür. Bəzi beytlərə nəzər salaq:

*Ol əmirülmöminin, bişək, imami-cüzvü küll,
Əhli-təhqiqə iki aləmdə oldur ixtiyar.*

*Əvvəli axir Əlidir, zahirü batin Əli.
Bir günəşdir kim, yüzünə qonmadı ǧəmdən ǧübar.*

⁴⁷⁹ İmadəddin Nəsimi. *İraq divanı*. Bakı: Yazıcı, 1987, s. 57.

⁴⁸⁰ M.E.Kaan. *İslâm Mutasavvıflarına Göre Ruh ve Ölüm Ötesi*. İstanbul: Gayret Kitabevi, 1950, s. 62; A.Özkırımlı. *Alevilik-Bektaşilik ve Edebiyatı*. İstanbul: Cem Yayınevi, 1985, s. 367.

...Şəhr elminə Əliyə bəbiha dedi rəsul,
Bəs Əli payində xak olmaq gərəkdir, xaksar.⁴⁸¹

Şeir in ayrı-ayrı beytlərini təcrid olunmuş şəkildə hürufilik və ya təsəvvüf baxımından da yozmaq olar. Belə ki, hürufilər insanın gözünü “eyn” (ع), burunun əyri xəttini “lam” (ل) və aşağıya doğru gedən bığları “yey” (ی) kimi qəbul edərək, insanın üzündə “Əli” sözünü oxuyurlar. Nəsiminin farsca rübailərindən birində deyilir:

در عين علي سر الهي پيدا است
در لام علي هوا العلي الاعلاست
در ياي علي صورت حي القيوم
بشناس و بدان كه اسم اعظم آنجاست.⁴⁸²

(Əlinin “eyn”ində (həm də: göz) Allahın sirri aşkardır, Əlinin “lam”ında “Huval-Əliyyül-Əla” (O Əliyyül-Əladır) vardır, Əlinin “yay”ında (“yey”) “heyyl-qəyyum”un⁴⁸³ (Allahın) surətidir, Tanı, bil ki, ismi-əzəm oradadır).

Bəktəşi-hürufi nəfəslərinin birində hz. Əlinin insan üzündə yazıldığı aşağıdakı kimi ifadə edilir:

Çün ayinəyi tutdum yüzümə,
Əli göründü gözümə.⁴⁸⁴

Bu şeir parçasının dərk edilməsinə kömək edən rəsm B. Atalay, E.B. Şapalyo və digərlərinin əsərlərində verilmişdir.⁴⁸⁵

⁴⁸¹ İmadəddin Nəsimi. *İraq divanı*. Bakı: Yazıçı, 1987, s. 57.

⁴⁸² زندگی و اشعار عمادالدین نسیمی. به کوشش پدالله جلالی پنداری، تهران: نشر نی، 1993، ص. 252-251.

⁴⁸³ hərfən: Əbədi yaşar (Allahın epitetlərindəndir).

⁴⁸⁴ بسیم آتالی. بکتا شیلیک و ادبیاتی. استانبول: مطبعه عامره، 1340، ص. 71.

⁴⁸⁵ Yenə orada, s. 71; E.B.Şapalyo. *Mezhebler ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Tür-

Yuxarıda deyilənlərdən çıxış edərək, beyti hürufilik kontekstində aşağıdakı kimi incələmək və şərh etmək olar:

Nəsimi əvvəlinci misrada “buluddan çıxan günəş”dən – “*pərdə*”dən (insan surəti) çıxan, ilahi mahiyyəti ilə görünən insanın simasından bəhs etdiyi üçün ikinci misrada da onun həmin surətdə hz. Əlinin adını gördüyünü düşünmək olardı. Belə ki, Ələvilərə görə, “Əlinin üzünə baxmaq ibadətdir”.⁴⁸⁶ Bu inam hürufilərin sifətə verdiyi dəyərlə səsləşir. Amma Nəsiminin şeirində bu, xəyalda canlandırılan surətə qarşı səcdə edilməsi və ya “Əli” sözünün yazılı olduğu üzə baxılaraq ibadət edilməsi deyil. O, məmduhunu canlı olaraq görürmüş kimi təsəvvür və təsvir edir. Şair hz. Əlinin yoxdan var olmasını (“*adəmdən oldu var*”) – bu şəkildə zühurunu onun sirləri aşkar etmək diləyi və məqsədi kimi şərh edir:

*Ol Əliyi-Mürtəza kim könlümün məqsudidir
Sirrini izhar etmək üçün uş adəmdən oldu var.*⁴⁸⁷

Araşdırmamız göstərdi ki, Nəsiminin təvil və şərhləri sərbəst düşüncənin məhsulları olmaqla yanaşı, bir çox dini-fəlsəfi biliklərin ümumiləşdirilməsindən yaranmışdır. Odur ki, yalnız islam dini ilə əlaqədar orta əsrlər təsəvvürlərinə mükəmməl surətdə yiyələndikdən sonra şairin bütün beyt və misralarını elmi şəkildə incələmək, ənənə və fərdiyyət kontekstində dəyərləndirmək mümkün olacaqdır. Halbuki bəzi araşdırmalarda Nəsimi və hürufilikdə xristianlığın təsiri həddən artıq qabardılır. Tədqiqat əsərlərində xüsusi diqqət yetirilən məsələlərdən biri şairin və hürufiliyin xristianlığa münasibətidir. Hürufiliyin

kiye Basımevi, 1964. (rəsmli əlavədə).

⁴⁸⁶C.Sunar. *Melâmilik ve Bektaşilik*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975, s. 44.

⁴⁸⁷İmadəddin Nəsimi. *İraq divanı*. Bakı: Yazıçı, 1987, s. 57.

araşdırıcılarından olan Zümrüd Quluzadə bu təriqətin daha artıq xristianlığa meyl etdiyini yazır.⁴⁸⁸ Bu fikir türk araşdırıcılarının əsərlərində də özünə yer almışdır. Bəsim Atalay hürufiliyin xristianlığa münasibətini aşağıdakı kimi ifadə edir:

*“Hürufilik müsəlmanlığa verdiyi əhəmiyyət qədər xristianlığa da əhəmiyyət vermişdir. Hürufi kitablarının həpsində İsayə (.م.ع - İsa İbn Məryəm) böyük səhifələr ayrılmışdır. Məsələn, “Həqiqətnamə”də şu sözlər gəlmişdir: “Səkkiz yüz tarixində bəyani-həqiqət eyləyən həqiqəti-İsadır, yəni Fəzldir. İsa şərabı haram etmişdir”. “...Bu surətlə şərabın hürufilikdə haram olduğunu göstərmiş olur və Fəzli-hürufinin İsa olduğu aşkara çıxır”.*⁴⁸⁹ Müəllif hürufi böyüklərindən Fəriştəzadənin *“Eşqnamə”*sində xristian və həvarilərə ayrıca bir fəsil ayrıldığını da nəzərə çatdırır.⁴⁹⁰

Ə.Gölpınarlıya görə, *“hürufiliyə məzhəb demək olmaz, çünki nusayrilik, dürzilik, yəzidilik kimi əsas inanclarında islami hökmlərdən tamamilə ayrılmış uydurma bir dindir”.*⁴⁹¹

E.B.Şapalyo da hürufiliyin xristianlığa münasibəti məsələsinin izahında eyni mövqedə durur və bu təriqətin tərəfdarlarının əsərlərində İsa ilə bağlı mövzuların daha çox işləndiyini yazır.⁴⁹²

Doğrudur, Nəsiminin şeirində bir çox islami və təsəvvüfi baxışların poetik inikası ilə yanaşı, digər dinlərin, xüsusilə xristianlığın da bəzi obraz və motivləri öz ifadəsini tapmışdır. M.Reysner qeyd edir ki, müsəlmanlığı sonradan qəbul edən

⁴⁸⁸ З.Кули-заде. *Хуруфизм и его представители в Азербайджане*. Баку: ЭЛМ, 1970, с. 83.

⁴⁸⁹ Бəсим Аталы. *Бəктə Шейх и Адипити*. استانبول: مطبعة عامره، 1340، ص. 32.

⁴⁹⁰ Yenə orada, s. 32.

⁴⁹¹ A.Gölpınarlı. *100 Soruda Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatlar*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1969, s. 143.

⁴⁹² E.B.Sapolyo. *Mezhebler ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Türkiye Basımevi, 1964, s. 370.

ərəblər öz ənənələrindən tamamilə uzaqlaşmamışlar və onlar əvvəlki dini bayramların da qeyd edəmişlər. Müsəlman şairlərin əsərlərində özünə yer alan gibr⁴⁹³ obrazları da bununla izah edilə bilər.⁴⁹⁴ Qeyd etməliyik ki, bir sıra sufi şairlərin, eləcə də Nəsiminin şeirində özünə yer alan xristian obraz və motivlərinin işlənməsi daha çox ərəb poeziyası ənənəsi ilə bağlıdır. Şairin xristianlıqdan təsirlənməsi, yaxud bu dinə meyildən artıq, onun əsərlərində ənənə və fərdiliklə bağlı xristian obraz və motivlərindən bəhs etmək daha məqsəduyğundur. Nəsimi beytlərindən birində deyir:

*Gəlmişəm haqdən, "ənəlhaq", gör nə Mənsur olmuşam,
Ruhi-qüdsin nitqiyəm, sər ta qədəm nur olmuşam.*⁴⁹⁵

İsa (Həqdən gəlib Allah olan) və ilahi mənşəli söz ("*Ruhi-qüdsin nitqi*") ilə "*nur*"un (Allah) eyniyyəti motivi xristianlıqdan iqtibasdır. Son misrada isə xristian və sufi obrazları çarpaşlıq şəkildə istifadə edilmişdir. İsanın çarmıxa, Mənsurun da dara çəkilərək, haqqa qovuşmalarında mahiyyətə bir eyniyyət görəndə şair bu iki obrazı xəyalən eyniləşdirmişdir.

Aşağıdakı beytdə də sinkretizm görünür:

*Qənim olsun mana Fürqanü İncil,
Əgər könlümdə səndən özgə kəs var.*⁴⁹⁶

Bu beyt də dörd səmavi kitabın (Tövrat, Zəbur, İncil və

⁴⁹³ Atəşpərəstlik, xristianlıq və s.-nin ümumi adıdır.

⁴⁹⁴ М.Л.Рейснер. Эволюция классической газели на фарси (X-XIV века). Москва: Наука, 1989, с. 61 и т.д.

⁴⁹⁵ عمادالدین نسیمی. اثرلری. علمی-تنقیدی متنیک تریبیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 487.

⁴⁹⁶ İmadəddin Nəsimi. *İraq divanı*. Bakı: Yazıçı, 1987, s. 58.

Quran) mahiyyətə eyni olması kimi təsəvvüfi görüşün ifadəsidir. Bu tərzdə haqlı olduğuna inandırma cəhdi müxatibin xristian ola biləcəyi fikrinə də yönəldir...

Nəsimi farsca şeirlərindən birində yazır:

در کفر و شرک مانده و گوئی که مؤمنم،
اسلام و شرع و دین، همه محصول انبیاء است.⁴⁹⁷

(Küfr və şirk (burada: küfr) içində qalıb deyirsən ki, möminəm, İslam, şəriət və dinin hamısı peyğəmbərlərin məhsuludur).

Nəsimi şeirində bu kimi zahiri təzadlara təsadüf edən müəlliflər bunu hətta şairin "islam zehniyyəti əleyhinə gedərək, xalqlar və dinlər arasında fərq"⁴⁹⁸ qoymamağa çağırışı kimi yanlış dəyərlənmişlər.

İlahi mahiyyətli insan varlığının müqəddəs sayılması Nəsimi araşdırlığının başlıca motivlərindəndir:

*Həq-təalanın kəlamı surətin təfsiridir,
Ey yüzün "innə fətəhna", Həqdən açıldı bu bab.⁴⁹⁹*

Şairə görə, səmavi kitabların hər biri insanın ilahi mənşəyi və mahiyyətinin şərhini kimi bir qayənin açılışına yönəldilmişdir:

*Ey sifətin qülhüvəallahü vey cəmalın "Fətihə",
Üştə Fürqan, üstə Tövrət, üstə İncilü Zəbur.⁵⁰⁰*

دیوان فارسی فضل الله نعیمی تبریزی و عماد الدین شیروانی. به اهتمام رستم علی اف، تهران، 1354 ه.، ص. 39.

⁴⁹⁸ Ə.Yerevanlı. *Azəri-erməni ədəbi əlaqələri (qədim dövrdən XVIII əsrin sonuna qədər)*. Yerevan: Hayastan, 1968, s. 452.

⁴⁹⁹ عمادالدین نسیمی. اثرلری. علمی-تنقیدی ممتیک تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 59.

⁵⁰⁰ Yenə orada, I c., s. 355.

Nəsimi şeirində “İnsan bütün mövcudatın mərkəzidir” ideyası qabarıq görünür. Bununla yanaşı, onun şeirində nəfsdən azad olmamış “cahil”, “nadan”, “qafil” və s. kimi adlandırılan insan surəti də yaradılmışdır. Bu surətin ən tipik nümayəndələri, şairə görə, özünü dərkə can atan insanı yanlış yolla aparan sufi, zahid, vaiz və digərləridir.

Zahidə ikili – təzadlı münasibət farsdilli klassik şeirdə də özünü göstərir. Ənsari şeirində zahid mömin insan demək idisə, Sənai şeirində zahid, sufi və dərviş – mətdən asılı olaraq – mənfi və müsbət surət kimi nəzərə çarpır.⁵⁰¹ XIII-XIV əsrlərdən etibarən, zahid yalnız mənfi obraz kimi sabitləşir.⁵⁰²

Türk divan ədəbiyyatında sufi və zahid daha artıq Nəsiminin kinayəsinə məruz qalmış və tənqid edilmişlər. Bu isə şairin poetik irsini araşdıranları Nəsiminin sufi və din xadimlərinə qarşı çıxması kimi bir fikrə yönəltmişdir. Hətta Ə.Gölpınarlı hü-rufiliyin imamiyyə və sufilər əleyhinə olmasını qeyd edir.⁵⁰³ M.Quluzadə Nəsiminin sufiləri zahirpərəstlikdə, təqlidçilikdə, riyakarlıqda təqsirləndirdiyini bildirir.⁵⁰⁴ Halbuki Nəsiminin istər din xadimləri, istərsə də sufiləri tənqid etməsi yalnız bir məqsədin ifadəsidir: onlar insanı yanlış yollarla Allaha doğru aparırlar. Şairin dinə və sufilərə qarşı münasibətini anlamaq üçün aşağıdakıları bilmək lazımdır:

⁵⁰¹ Nizaminin iki hekayəsində iki fərqli zahid surətinin yaradılması da Sənayinin ənənəsinin davamı kimi maraqlıdır. “*Tövbə sındıran zahid*”in hekayəti ilə “*Hökmdar və zahid*” hekayəsində bu ziddiyyəti görə bilirik. Birinci hekayədəki şəraba uyan və onun asılılığından qurtara bilməyən zəif iradəli və nəfsinin əsiri bir zahiddirsə, ikinci hekayədəki kəfəni boynuna dolayaraq, hökmdarı ədalətə dəvət edən cəsur və nəfsinə qalib gəlmiş bir zahid obrazıdır.

⁵⁰² М.Л.Рейснер. *Эволюция классической газели на фарси (X-XIV века)*. Москва: Наука, 1989, с. 135.

⁵⁰³ A.Gölpınarlı. *100 Soruda Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatlar*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1969, s. 150.

⁵⁰⁴ M.Quluzadə. *Böyük ideallar şairi*. Bakı: Gənclik, 1973, s. 47.

“Bütün təriqətlərin qayəsi bir-birinin bənzəridir. Ancaq qayaya yetişmək üçün izlənən yollar ayrıdır”.⁵⁰⁵ Rəqim Ziyaoğlu yazır: “Bir qisim yolçu (təriqətçi) ağıl yolu ilə, duyğu və həyəcanla, zikr və pəhrizlə, yəni öz təbiatına uyğun olaraq Allaha yetişir”.⁵⁰⁶ Təsəvvüfdə “çillələr, seyri-süluklar, səmələr, ərkanlar, əsmələr, əvradlar məhz bunun üçündür”.⁵⁰⁷

Nəsimiyə görə, zahid Allahı görmək üçün ümidini “fərda”ya – axirətə bağladığı üçün insanın üzündə Haqq nurunu görmür:

*Bu gün şol mahi-tabanın yüzün gör zahir, ey abid
Ki, məhrum oldu şol kasir ki, məğrur oldu fərdaya.*⁵⁰⁸

*Hər kim ki Həqqi əhsən surətdə görmədi,
Həqq ta əbəd anın nəzərindən nihan olur.*⁵⁰⁹

Şairin lirik “mən”i ilə zahidin qarşılaşdırılması Şərq fəlsəfi-irfani şeirində ənənəvi xarakter daşıyır və Nəsimi şeirində bu kimi motivlərin istifadəsi təəccüb doğurmalıdır. Çünki hürufilik Nəsiminin fəlsəfi dünyagörüşünü formalaşdıran yeganə fəlsəfi-fikri axın deyildir. Mütəfəkkir şairin şeirlərində digər fikri cərəyanların da izlərini görmək mümkündür. O, sifətilər kimi insan surətində Allahın təcəssümünə inanmış və insanı mövcudatın alisi kimi dəyərləndirən neçə-neçə fikri axının məqsədəuyğun ünsürlərini də özündə birləşdirmişdir. Nəsimi şeirində

⁵⁰⁵ R.Ziyaoğlu. *Allaha Giden Yollar və Kutsal Mahaller Turizmi*. İstanbul: Kitəş Yayınları, 1969, s. 75.

⁵⁰⁶ Yenə orada, s. 75.

⁵⁰⁷ Bəsim Atalay. *İkna Şeyk və İdbiyati*. İstanbul: Mətibehə Əmərə, 1340, s. 53.

⁵⁰⁸ Əmadəddin Nəsimi. *İtrilər*. Əlimi-İnqədidi Mətniik Təribiiti və Məqmə: Cəhəngir Qəhrman Əvəf, əvç cəldə, əikiniçji cəld, bəki: Əlim Nəşriyati, 1973, s. 131.

⁵⁰⁹ Yenə orada, I c., s. 186.

dönə-dönə təsadüf etdiyimiz Allahın insan surətində təzahürü əvvəlcə xristianlığın qolları olan nəstərilik və yəqubilik,⁵¹⁰ daha sonra isə hürufilikdə öz fəlsəfi ifadəsini tapmışdır. İslam məzhəb və təriqətləri ilə bağlı dini görüşlərin inkişafı və tarixini izlədikcə hürufiliyin bu fəlsəfi baxış və dünyagörüşlərinin çox cəhətlərini özündə birləşdirdiyi aydınlaşır. Bu fikri axınlar bərədəki müxtəlif araşdırmaların nəticələrinin tədqiqata cəlb edilməsindən məqsəd Nəsiminin istər hürufiliklə bağlı görüşlərinin, istərsə də fərdi düşüncəsinin poetik ifadəsinin mənbələrini aydınlaşdırmaqdır. Bu istiqamətdə aparılan tədqiqat isə mütəfəkkir şairin özünədək türk, ərəb və fars dillərində yaranmış dini və irfani mənbələrə bələdliyini, həmin görüşlərə dərinədən yiyələndiyini və dünyagörüşünün bu əsasda formalaşdığını göstərir.

Nəsiminin əsərlərində digər təriqətlərlə səsleşmələrin bir qaynağı şəxsi mütaliə və maraq dairəsidirsə, digəri hürufiliyin sinkretik xarakterli olmasıdır. Belə ki, bir sıra araşdırmalarda hürufiliyin ideya mənbəyi olaraq qeyd edilən ismaililikdən⁵¹¹ Nəsiminin də bəhrələndiyi şeirlərində ara-sıra nəzərə çarpır:

*Hər nə yerdə, göydə var, adəmdə var,
Hər nə ayda, ildə var, adəmdə var.*⁵¹²

Afaq və ənfus (makro və mikrokosm) mövzusunda yazılmış beş ismaili əsərinin başlıca mülahizələrini xülasə edən A.E.Bertelsin qeyd etdiyi tezlərdən biri də budur: “47. *İnsan bədəni – kainat, yer, göy, il (zaman) və şəhər (məkan) təsviri olan bağ-*

⁵¹⁰ Z.Məmmədov. *Azərbaycanda XI-XII əsrlərdə fəlsəfi fikir*. Bakı: Elm, 1978, s. 18.

⁵¹¹ *İslam Ansiklopedisi*. C. 4, İstanbul, 1945, s. 535; 3.Кули-заде. *Хуруфизм и его представители в Азербайджане*. Баку: ЭЛМ, 1970, с. 79.

⁵¹² Emadəldin Nəsimi. *İtirirli*. علمی-تتقیدی متنیک تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 181.

lamadır”.⁵¹³

Mühyiddin Ərəbi isə yalnız *“kamil insanın özündə yer üzü və göy kitablarının anlamını daşdığı qəbul edir”*.⁵¹⁴

İsmaililərin makro və mikrokosm paralelliyində saylara əsaslanmasının hürufiliyə və dolayısı ilə Nəsimiyə də təsiri olmuşdur.

2.6. Təsəvvüfi anlayışlar: ənənə və fərdiyyət

Bir sıra məsələlərin izahında sufiliyin ümumi cəhətlərə malik olması araşdırıcılar tərəfindən dönə-dönə qeyd edilmişdir. Nəsimi şeirində də sufiliyin ənənəvi görüşlərini əks etdirən örnəklər vardır. Lakin mütəfəkkir həmin ənənəvi anlayışları öz əqidəsi baxımından yozmuş və sabitləşmiş anlayışı fərqli baxış bucağından mənalandırmışdır. Nəsimi şeirində tez-tez yad olunan *“vəhdətin şəhri”*, *“kөнül viranəsi”* və ya *“can evi”*ndə olan ruhdur. *“Miftahül-qülub”* adlı əsərdə yazılır:

*Seyrim üzrə uğradım bir şəhrə bən,
Gördüm ol şəhr içində bir nəsnə bən...
Nuri gedər aləm darə sərtasər,
Məhv olub qalmadı kəndimdən əsər.*⁵¹⁵

Nəsimi deyir:

⁵¹³ А.Е.Бертельс. *Пять философских трактатов на тему «Афак ва анфус»*. Москва: Наука, 1970, с. 22.

⁵¹⁴ H.Ziya Ülken. *İslâm Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri: Eski Yunandan Çağdaş Düşünceye Doğru*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1967, s. 246.

⁵¹⁵ Е.Э.Бертельс. *Суфизм и суфийская литература*. Москва: Наука, 1965, с. 31, 79; *Суфизм в контексте мусульманской культуры*. Москва: Наука, 1989, с. 108.

*Vəhdətin şəhrində seyran eylərəm,
Mən səni cismində heyran eylərəm,
Gəncimi adəmdə pünhan eylərəm,
Adəmi həm Həq, həm insan eylərəm.⁵¹⁶*

Yuxarıdakı birinci dördlükdə insanın öz daxilində – ruh aləmində Allahın nurunu tapdıqdan sonra bu nurdan başqa bir şey qalmadığı, “mən”liyin – insanlıq sifətinin məhv olduğu bildirilir. Nəsimi şeirində isə ilahi və bəşəri sifətləri, xüsusiyyətləri eyni zamanda özündə birləşdirən kamil insan mərhələsindən danışılır.

Nəsimi başqa bir şeirində insanın ikili mahiyyətini (ilahi və bəşəri) aşağıdakı şəkildə dilə gətirir:

*Möminə mömindürür güzgü, arıt güzgünü,
Ta görəsən sən səni, zat olasan, həm sifət.⁵¹⁷*

Sufilərə görə, ilahiyə doğru aparan yol iki şəkildə olur: Allaha doğru aparan və ilahidə olan seyr. Birinci şeir nümunəsində Allaha doğru aparan və ilahidə olan seyr nəzərdə tutulursa, Nəsimi şeirində ilahi ilə vəhdətə qovuşmuş və insanlıq simasını da saxlayan salikin iki aləmlə bağlı ruh halından söz açılır.

Sufi ədəbiyyatında “zülf” sirlər daşıyıcısıdır. Nəsimi deyir:

*Zülfün qaranqusuna yol istədi bu könülüm,
Yüzün çırağı ana lütfilə rəhbər oldu.⁵¹⁸*

⁵¹⁶ İmadəddin Nəsimi. *Seçilmiş əsərləri*. Tərtib edən: H.Araslı, Bakı: Azərneşr, 1973, s. 601.

⁵¹⁷ عمادالدين نسيمي. *اثرلری*. علمی- تنقيدی متنيک تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 84.

⁵¹⁸ Yenə orada, II c., 276.

Beytin açıqlaması: “Könlüm (ruhum) saçının qaranlığına (sirlərinə) yol istədi. Üzün ilahi nuru ilə əsrarəngiz qaranlığın – zülfün sirrini dərk etmək üçün yol göstərdi”.

Nəsiminin hürufilik ideyaları sonrakı yüzilliklərdə bir çox şairlər tərəfindən mənimsənilmişdir. Onun şeiri hürufi və hürufiliklə bağlı şairlərə, eləcə də hürufilikdən uzaq olan sənətkarlara poetik forma və irfani məzmunlu ideya baxımından təsir etmişdir. Onun təsir dairəsi olduqca geniş araşdırma tələb etdiyindən, burada yalnız şairin bir sıra ideyalarını şeirində yaşadən Füzuli ilə bağlılığına nəzər salınacaqdır.

Füzuli tədqiqatçılarının, demək olar ki, hamısı Nəsiminin bu dahi sənətkara təsirindən söz açmışlar. Lakin onlar şairin yaradıcılığını araşdırarkən bu təsiri yalnız dünyəvi şeirlərdə axtarmış, Nəsiminin dini-irfani səciyyəli şeirlərindəki ideya və məzmunun Füzuli şeirində tamamilə dünyəviləşdiyi müddəasını irəli sürmüşlər. Bu qismən belədir. İstər irfani, istərsə də dünyəvi məzmunlu şeirlərində Nəsimi öz fərdi hiss və yaşantılarını qələmə almışdır. Elə buna görə də yüksək insansevərliyi ilə seçilən, zəngin hissiyyatla dolu olan bu poeziya əsrlər boyu şairləri öz tilsiminə salan Füzuli kimi nəhəng sənətkarı da sirlər dolu əsrarəngiz aləminə çəkə bilməmişdir. Füzuli şeirində bəzi hürufilik terminləri dünyəviləşsə də, müəyyən bir qismi öz ilkin mənasında işlədilmişdir. Şairin ərəbcə qəsidələrini araşdıran E.E.Bertels isə onun yalnız ərəbcə divanında⁵¹⁹ bu terminlərə təsadüf olduğunu qeyd edir. Halbuki Füzulinin Azərbaycan türkcəsindəki divanında hürufilik anlamları və terminləşən məcazlara da rast gəlinir:

⁵¹⁹ Əslində Füzulinin ərəbcə divanı yoxdur, şairin üçüncü divanı üçdilli qəsidələrdən təşkil olunmuş bir topludur.

*Nə bilir oxumayan müşəfi-hüsnün şərhin
Yerə göydən nə üçün endigini Quranın.⁵²⁰*

Böyük sənətkarın insanın surətində Quranın yazıldığını söyləməsi hürufilik təsiridir.

Təsəvvüf əhlinə görə, dövranın, fələyin gərdisini vurğunluq şərtləndirir. Həmin anlayışın obrazlı ifadəsinə Nəsimidə tez-tez rast gəlinir: “Cizginir”, “Oynar” və s. Füzuli də şeirlərində həmin ideyanı poetik yozumlarında insana məhəbbətin ölməz nəğmələrini yaradan Nəsimidən bəhrələnir:

*Ğaliba məqsəd vüsalındır ki, dün-gün durmayıb,
Çərx sərgərdan gəzər, bilməz nədir rəncü təəb.⁵²¹*

Füzuli şeirlərinin birində Nəsimi kimi Haqq nurunun sevgilisinin günəşə bənzər camalında görüldüyünü söyləyir:

*Şəmi-ruyin afitabi-ələmaradır sənin,
Nuri-Həqq xurşid rüxsarında peydadır sənin.⁵²²*

İnsanı cismani və mənəvi gözəlliklərinə görə kamil bir varlıq hesab edən Nəsimi şeirlərində təşbehi-əksləri bol-bol işlətməmişdir. Bu ifadə vasitəsi onun dünyagörüşü ilə də sıx əlaqə dardır. Belə ki, şair gözəlin hürufiliyə görə müqəddəs sayılan qaşı və üzünü aya deyil, əksinə, ayı onlara oxşatmaqla təşbehi-əks yaradır:

⁵²⁰ Məhəmməd Füzuli. *Əsərləri*. I c., Bakı: Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası nəşriyyatı, 1958, s. 211.

⁵²¹ Yenə orada, s. 79.

⁵²² Yenə orada, s. 204.

*Qaşına, yüzünə özümü bənzədüm deyü,
Gah dönər ay bədr olar, gah özünü hilal edər.*⁵²³

Bu şeiri dünyəvi anlamda oxuduqda buradakı bənzətmələr əks (əks təşbih) kimi görünür. İrfani anlam qatı baxımından yanaşdıqda isə burada yalnız bənzətmə və əks ləffü nəşrdən istifadə olunduğu görünür.

Parlaq poetik boyalarla ifadəsini tapan dünyəvi hadisə – ayın çıxması və bədrələnməsi ilə bağlı aldığı şəkillər irfani-fəlsəfi məzmun kəsb etmişdir. Beytdə təşbehi-əks məzmun ilə, əks ləffü nəşr (“qaş”-“hilal”; “yüz”-“bədr”) poetik forma ilə bağlı olaraq bürüzə çıxır. Dünyəvi-irfani mahiyyətli bu ideya Füzuli şeirində belə inkişaf etdirilir:

*Çərx hər ay başına salmış qaşından bir xəyal,
Bu cəhətdəndir hər ay başında olmaq bir hilal.*⁵²⁴

Göstərilən misallar Nəsimi ilə Füzuli arasındakı sələf-xələflik münasibətini aydınlaşdırmaq baxımından maraqlıdır. Bunlar eləcə də Nəsimi şeirinin obraz və motivlərinin Füzuli lirikasında tamamilə dünyəviləşdiyi fikrinin də natamamlığını göstərir.

Əlbəttə, Füzulinin bu kimi səsleşmələrə istinadla hürufilik təriqətinə mənsubluğunu iddia etmək doğru olmaz. Bununla belə, Füzuli hürufiliyin anlam və təsəvvürlərini bir sıra şairlərdə olduğu kimi, qeyri-iradi işlətməmişdir. Ə.Gölpınarlı mövləvi, məlaməti, həmzəvilərin hürufilik təsiri ilə şeir yazmalarını onların bu sahədə də bilikləri olduğunu göstərmək istəyi kimi

⁵²³ عمادالدين نسيمي. اثرلری. علمی-تنقیدی متنیك تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 143.

⁵²⁴ Məhəmməd Füzuli. *Əsərləri*. I c., Bakı: Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası nəşriyyatı, 1958, s. 218.

dəyərləndirir.⁵²⁵ Bu, Füzuli şeirinə də eynən şamil edilə bilər. Füzuli şeirindən görüldüyü kimi, insanı ali məqama yüksəldən, ona kamil bir varlıq kimi baxan hürufiliyin insansevərlik motivləri bu qəlb şairinin ruhuna uyğun olduğu üçün şeirlərinə yol tapmışdır.

Nəsimi dünyəvi-lirik şeirlərində olduğu kimi, irfani-lirik əsərlərində də duyğu və yaşantılarını qələmə almışdır. Onun hürufiliyi təbliğ edən didaktik şeirləri də yüksək sənətkarlıq, şeiriyyət və musiqiliyi ilə aşiqanə məzmunlu şeirlərindən seçilmir. Şairin bir sıra fəlsəfi fikirlərini rəmzlərlə ifadə etməsi onunla da izah edilə bilər ki, bu çətin anlaşılan rəmzlərin bir qismi şairin dövründə çoxlarına məlum olmuşdur.

Şairin divanındakı dünyəvi-aşiqanə və fəlsəfi-lirik şeirlərin poetik kamilliyi böyük mütəfəkkirin incə lirikliyini göstərir. Nəsimi şeirində hürufilik və ya təsəvvüflə bağlı fikirlərin nəzm şəklində düzülüşünə az rast gəlinir. O, fəlsəfi fikirlərini açıq, yaxud məcaz və rəmzlərlə ifadə etdiyi zaman belə lirik şair olaraq qalır, fəlsəfi mühakimə obrazlı örtüyə bürünür. Mütəfəkkir Nəsimi öz "mən"ində olan güclü lirik söz sənətkarını üstələyə bilmir, əksinə, dərin və mürəkkəb fəlsəfi ideyalar incə və rəvan söz düzümünə tabe olur. Fitri şairlik istedadı, dühası ilə izah olunan bu üslub Nəsimi şeirinin yüzillər boyu hafizələrdə yaşamasını və fəlsəfi traktatlardan fərqli olaraq, fəlsəfi-nəzəri ideyalarının ardıcılıqları tərəfindən asanlıqla mənimsənilməsinə təmin etdi. Nəsimi şeirinin bu məziyyəti mürşidi Fəzlullah, eləcə Əttar Nişapuri, Şəms Məğribi və bu kimi bir çox başqa sufi şairlərin şeirləri ilə müqayisədə özünü aydın şəkildə göstərir.

E.E.Bertels sufi ədəbiyyatında rəmzi ifadələrin işlənməsi

⁵²⁵ A.Gölpınarlı. *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1969, s. 159.

səbəbini şərh edərək yazır ki, Həllac Mənsurun cəzalanması bütün sufi filosofların hafizəsində yaşayırdı. Lakin rəmzi ifadələrlə örtülmüş şeir cəzalanmadan fəaliyyət göstərməyə imkan açdı.⁵²⁶

Araşdırıcının bu fikri ilkin sufi ədəbiyyatında terminlərin yaranması tarixi baxımından inandırıcıdır və bir çox sufilərin yaradıcılığı üçün səciyyəvidir. Lakin hürufiliyin bir sıra fəlsəfi-nəzəri ideyalarının öz şeirində aydın şərh və ifadə edən Nəsimi şeiri haqqında bunu demək olmaz. Onun şeirlərində hürufi ideya və məqsədləri öz aydın bədii şərhini tapmışdır. Bütün bunlar isə onun şeirindəki rəmzlərin çoxluğunu şairin ehtiyatlılığı ilə əlaqələndirən tədqiqatçıların fikrini təkzib etmək üçün əsas verir. Nəsimi şeirində rəmzlərə müraciət etmə isə, ümumiyyətlə, ənənə ilə sıx bağlıdır.

Böyük sənətkarın Allaha, Fəzlullaha və konkret gözəl qadına məhəbbətində elə bir güclü səmimiyyət, təbiilik və liriklik vardır ki, ona *“Füzulidən də lirik, Füzulidən də aşıqdir”*⁵²⁷ deməyə haqq verir. İsmayıl Hikmətə görə,

*“Canımı yandırdı şövqün, ey nigarım, qandasın?
Gözlərim nuri, iki aləmdə varım, qandasın?”*

- *mətləli qəzəli başdan aşağı bir fəryaddır, yaxıcı bir oddur... başdan aşağı təməməən əşəri və təmsilidir”*.⁵²⁸ Şeirdə ara-sıra təsadüf olunan rəmzi ifadələr onun Fəzlullaha aidliyyətinə əsas versə də, həsrəti və təbii hiss-həyəcanını ifadə tərzini onu aşıqanə-lirik poeziyanın inciləri sırasına daxil etməyə əsas verir.

Gətirilən şeir örnəkləri şairin lirik və lirik-fəlsəfi, eləcə də irfani-fəlsəfi şeirləri arasında keçilməz sədd olmadığını, bu şeir-

⁵²⁶ Е.Э.Бертельс. *Суфизм и суфийская литература*. Москва: Наука, 1965, с. 61.

⁵²⁷ اسمعیل حکمت. آذربایجان ادبیاتی تاریخی. ایکی جلدده، بیرینجی جلد، باکی، 1928، ص. 193.

⁵²⁸ Yənə orada, s. 193.

lərin forma, ifadə və deyim baxımından çox yaxınlığı, yalnız məzmunca fərqləndiklərini göstərir.

Nəsimi şeirini sırf nəzəri-fəlsəfi hürufilik əsərləri ilə müqayisə etdikdə Lətifinin aşağıdakı tezisi, hökmü özünü tam həqiqəti ilə göstərir: *"Hürufilik onda bir təsir kimi özünü göstərir"*.⁵²⁹ Nəsimi şeirində hərf oyunlarına hədsiz uyma və bunları kor-təbii təbliğ yoxdur. Onun şeirlərində hərf və say paralelliyi təbiətlə insan arasındakı harmoniyanı və uyar ahəngi göstərir. Bu, insanı heyrətə gətirəcək qədər dəqiq və düşündürücüdür. Nəsimi şeirində *"Cavidannamə"*-nin yalnız güclü təsirindən danışmaq olar və şairin bir sıra nöqtələrdə, məqamlarda mürşidindən ayrıldığı da müşahidə edilir. Odur ki, Nəsimi və Fəzlullah ideyalarının eyniyyət təşkil etdiyini və şairin yalnız ustadını təbliğ etdiyini söyləmək birtərəfli mülahizədir. Nəsimi şeirində hərfə – maddiyə inamdan artıq, ruha – mənəviyə güclü inam diqqəti cəlb edir.

İslam Şərqi fəlsəfi düşüncəsi özülündə yetkinləşən Nəsimi fəlsəfəsi öz fərdiliyi, orijinallığı və təkrarsız obrazlılığı ilə bu coğrafiyanın fikir sistemində ayrıca yer tutur.

Nəsimi şeirində fəlsəfi ideyaların yüksək obrazlı ifadəsi, parlaq bədii boya və yüksək poetik dil hürufiliyə onun dini-fəlsəfi axın kimi məğlubiyyətindən sonrakı yüzilliklərdə də yaşamaq hüququ qazandırdı. Nəsimi şeirinin təsiri ilə bu fikri-siyasi axının ideya, obraz və motivləri təkyə (təriqət), divan və aşiq şeirində yeni cəlvədə yaşama davam etdi. Türkdilli poeziyada mövqeyindən asılı olmayaraq, Nəsimidən sonrakı yüzilliklərin şairləri bu daşqın çeşmədən gücləri çatan qədər götürə bildilər. Nəsimi lirikası motivlərinin sonrakı yüzilliklərdə, şairin xələflərinin əsərlərində uğradığı fikri çevrilmələr ayrıca araşdırma mövzudur.

529

لطيفى قسطنونولو. تذكره لطيفى. "در سعادت"، اقدم مطبعه سى، 1314، ص. 333.

Yalnız fəlsəfi deyil, eləcə də ədəbi fikrin irəliləyişində şairin ayrıca yeri vardır. Sufilik nümayəndələri Haqq, həqiqət haqqındakı düşüncələrini geniş xalq kütlələrinə çatdırmaq üçün sadə dildə yazmış, xalq şeirini inkişaf etdirmiş və məzmunca zəngindirmişlər. Sufi şairlər monqol istilasından sonra saray şairlərindən fərqli olaraq susmamış, əksinə, xalqı öz ətrafında birləşdirərək, onları bir-birini sevməyə və birliyə səsləmişdilər.⁵³⁰

Sufilik və şiəlik görüşlərinin özünəməxsus qovuşuşundan yaranmış hürufilik də Azərbaycan xalqının ədəbi-fəlsəfi-siyasi fikir tarixində bu rolu oynayır. Ana dilində yazdığı şeirləri ilə türk klassik poeziyasını inkişaf etdirən və Azərbaycan sufi-hürufi şeirinin gözəl örnəklərini yaradan Nəsiminin istər klassik, istərsə də aşiq şeirinin inkişafında böyük rolu olmuşdur. Hürufi ideyalarını ifadə etmək niyyətilə şair İslam Şərqi poetikasının incəliklərindən, poetik fiqurlardan ustalıqla bəhrələnmişdir. Bir çox poetik fiqurların anadilli şeirə gəlişi, yaranması və həmin fiqurların ilk gözəl örnəkləri Nəsimi adı ilə bağlıdır. Odur ki, III fəsil şairin yaradıcılığının məhz bu cəhətinin açıqlanmasına həsr edilmişdir.

Hürufiliyin Nəsimi şeiri üçün buxova çevrildiyini söyləyən araşdırıcılar da olmuşdur. Nəsimi irsinin mənbəşünaslıq baxımından öyrənilməsində böyük əməyi olan İsmayıl Hikmət yazır: *“Nə yazıq ki, bu qüvvətdə, bu səmimiyyətdə və bu hissiyyatda yazan və yazdıqlarına tələqini bir qüvvət verən Nəsimi mənasız bir yolun yolçusu qalmışdır. Zehni oyunçaqların, fəlsəfi müqalimələrin, zavallı qurbanı olub getmişdir”*.⁵³¹ Nəsimi dühası ilə hürufiliyin nisbətində birincini yüksək qiymətləndirmə araşdırıcınının belə yanlış nəticəyə gətirmişdir. Təəssüf ki, hürufiliyin fəlsəfi-fikri axın kimi əhəmiyyəti haqqındakı yanlış fikirlər sonralar bir çox

⁵³⁰ Е.Э.Бертельс. *Суфизм и суфийская литература*. Москва: Наука, 1965, с. 53.

⁵³¹ اسمعيل حكمت. *آذربايجان ادبياتى تاريخى*. ايکى جلدده، بيرينجى جلد، باکى، 1928، ص. 181.

türk tədqiqatçıları tərəfindən də təkrarlanmışdır. Türk ədəbiyyatşünaslığında geniş yayılmış bu mülahizəyə qarşı Ə.Səidzadə, F.Qasımzadə və b. əsaslı etiraz bildirmişlər.⁵³²

Yalnız orta əsrlər fəlsəfi fikir və din tarixini mükəmməl öyrəndikdən sonra Nəsiminin hürufiliyi təbliğ edən şeirlərinin Azərbaycan şeirində yerini və hürufiliyin fikirlər tariximizdəki mövqeyini düzgün dəyərləndirmək mümkün olar.

Hürufilik *“mənasız zehni oyuncaq”* olmamış, Şərq fəlsəfəsinin insansevər bir qolu, doğma övladı olmuşdur. O təkcə Azərbaycana deyil, ümumiyyətlə, Şərqə Nəimi kimi mütəfəkkir və Nəsiminin kimi söz ustası bəxş etmişdir. Nəimi şeiri ilə hürufiliyin şöhrəti yarandığı ölkənin hüdudlarını aşaraq, neçə yüzilliklər boyu şairləri cəlb etmişdir. Belə bir geniş areala yayılması və yaşaması üçün hürufilik Nəsimiyə çox borcludur.

⁵³² А.А.Сейд-заде. Несими – поэт мыслитель // Доклады АН Азерб. ССР, 1946, т. II, №7, с. 305-307; F.Qasımzadə. Müasir Türkiyə alimləri Nəsimi və hürufilik haqqında // *Azərbaycan*, 1969, №7, s. 199-204 və s.

III FƏSİL

NƏSİMİNİN SÖZ SƏNƏTKARLIĞI

*Dilimdən iridi, qələmdən töküldü kağıza dürr,
Dirildi cümlə lətayif, cəvahir oldu səbat.*

(Nəsimi)

İmadəddin Nəsiminin yaradıcılığının poetik xüsusiyyətlər baxımından təhlili onun Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində yeni bir dövr açdığını göstərir. Şeirlərinin böyük qismini ana dilində yazan şair lirik-fəlsəfi poeziyanın kamil nümunələrini yaratmışdır.

3.1. Mənəvi və üslubi-mənəvi fiqurlar

Söz sənətinin misilsiz ustası Nəsimi Şərq poetikasının – bəlağətin obrazlılığa xidmət edən çox sayda ifadə vasitələri, zəngin məcazlar sistemi və poetik fiqurlarından məharətlə istifadə etmişdir. Nəsimi şeiri yüksək bədii dili, parlaq şəkli və oynaq forması, dərin ictimai-fəlsəfi məzmunu ilə fərqlənir. Sənətkarın şeirində tarixi şəraitlə, eləcə də əqidəsi ilə bağlı olaraq, məzmun, ideya, mövzu və obraz sisteminin dəyişikliyi özünü göstərir. Yeni məzmunun tələbi ilə yeni təsvir vasitələri yaranmışdır. Şairin yüksək sənətkarlığı, sirlər, sehlər dolu sənət dünyasının incəlikləri daha çox qəzəl janrında cəmlənmişdir.

Nəsiminin hürufilik ideyaları müxtəlif poetik quruluşda həllini tapsa da, o, dini-irfani şeir və məhəbbət lirikasının yığcam janrı olan qəzələ daha çox meyl etmişdir.

Orta əsrlər Azərbaycan şeiri obrazlar aləminin zənginliyi, poetik biçimlərinin müxtəlifliyi, üslubi-mənəvi fiqurlarının mü-rəkkəbliyi ilə öz kökündən – qədim türk poeziyasından fərqlənir. İslam dininin yayılması, eləcə də bir sıra dini təriqətlərin türk dünyasında uğur qazanması ədəbiyyata öz təsirini göstərmiş, islami zehniyyət türk xalqlarının ədəbiyyatında da öz bədii-fəlsəfi inikasını tapmışdır. Ərəb poetikasının qayda-qanunları islamı qəbul edən bir çox Şərq xalqlarının ədəbiyyatında olduğu kimi, Azərbaycan poeziyasında da tətbiq edilməyə başlanmış, yüzillər boyu poetika nəzəriyyəçiləri tərəfindən araşdırılan və təkmilləşdirən ərəb və fars şeirinin poetik xüsusiyyətləri Azərbaycanın qüdrətli söz ustalarının yaradıcılığında yeni keyfiyyətlər qazanmışdır.

Şərq poetikasının – bəlağətin poetik fiqurları öyrənən “*bəyan*” və “*bədi*” adlı sahələri yüzillər boyunca şairlərin bədii təxəyyülünün ifadəsində poetik qəlibləri müəyyənləşdirməklə məşğul olub. Bu poetik fiqurlar anadilli Azərbaycan şeirində tək-cə bədii düşüncə deyil, poetik dillə də bağlı olaraq yeni keyfiyyətlər yaratmışdır. Poetik fiqurların bir qismi üslubu və mənanı zینətləndirən vasitələr olmaqla bərabər, məzmunla da bağlıdır. Odur ki, müəyyən əhval-ruhiyyənin ifadəsi konkret, ayrıca poetik fiqurla bağlana bilmişdir.

Azərbaycan şeirində bir çox ənənəvi, cilalanmış poetik fiqurların funksiyası yeni dil zəminində və yeni məzmunla bağlı olaraq dəyişmişdir (məsələn, *müsəmmət*). Bir qisim poetik fiqur-

lar isə daha artıq uğur qazanaraq, poetik forma ilə bağlanmışdır (*müsəmmət, rəddül-əcz, əks, təqsim* və s.).

Nəsimi təkcə dünyəvi deyil, irfani məzmunlu şeirlərində də böyük lirikdir. Onun irfani əsərlərində şeiriyyət nəinki zəifləmir, əksinə, alovlu qəlbın çırpıntıları, çılğın təbiətin ifadəsi kimi səslənir, duyğuların axını get-gedə artır. O, bütün şeirlərində poetikanın ifadə vasitələrindən incəliklərinədək məharətlə və yaradıcı istifadə etmişdir. Şair fəlsəfi-lirik əsərlərində də həyatı və bəşəri məhəbbəti, mücərrəd deyil, konkret şəxsiyyət olan Fəzlullaha məhəbbətini tərənnüm etmiş, duyğu və yaşantılarını qələmə almışdır. Bu da mahiyyətə dünyəvi və insansevərdir. Nəsiminin bütün varlığı ilə doğruluğuna inandığı, təkcə idrakını deyil, hissiyyatını zəbt etmiş, ruhuna hopmuş hürufilik ideyaları onun yaradıcında poetik təxəyyülün gücü ilə obrazlı-bədii örtüyə bürünərək şeirə çevrilmişdir. Mütəfəkkir şairin bir sıra fəlsəfi şeirləri yüksək sənətkarlıq, mükəmməl şeiriyyət və musiqililiyi ilə dünyəvi-aşıqanə şeirlərdən seçilmir.

Nəsiminin fəlsəfi-lirik və lirik şeirləri arasında başlıca üslubi fərq mövzu ilə bağlı bu və ya başqa fiqurun işlənmə tezliyindədir. Bununla belə, şeirlər məzmunca bir-birindən ayrılma da, forma, üslub, deyim və poetik fiqurlardan istifadə baxımından onlarda vahid sənətkar dəsti-xətti duyulmaqdadır. Şairin fərdiliyi, “poetik nəfəsi” və “poetik səsi” o qədər güclüdür ki, onun şeirlərinə yazılmış nəzirələrdə belə, bir kəsir, çatışmazlıq hiss olunur. Nəsimi şeirinin bu bütövlük və vahidliyi nəzərə alınmaqla şairin bədii düşüncə tərzinin göstəriciləri olan məcazlar sistemi və poetik fiqurları nəzərdən keçirək.

Nəsimi şeirinin sənətkarlıq vasitələrindən olan *təşbeh*

(bənzətmə)⁵³³ çoxcəhətliliyi ilə nəzəri cəlb edir. Təkidli-mükəmməl bənzətmə (*təşbehi-bəliğ*) müfəssəl bənzətmələrə nisbətən daha işləkdir:

*Ey hərami gözlərin yağmaçılar
Kəbə yüzindir, mələyik hacilər...*⁵³⁴

*Əgərçi qaşlarındır fitnəbaşı
Hərami gözlərin ayyarə bənzər.*⁵³⁵

Nəsiminin təkidli-mükəmməl bənzətməyə tez-tez müraciət etməsi məcazın bu növünün daha artıq obrazlılığı və yığcamlığı ilə bağlıdır. Bənzətmənin bu növü ardıcıl metaforikləşməyə arxalanır, bənzətmə ilə metafora kimi sadə və mürəkkəb məcazlar arasında keçiddir. Şərq poetikasında sənətkarlıq nümunəsi sayılan, yüksək qiymətləndirilən belə bənzətmələrə müasir ədəbiyyatşünaslıqda metaforik bənzətmələr də deyilir.

Orta əsrlər divan ədəbiyyatı ənənələri əsasında formala-

⁵³³ Muhammed b. 'Omar ar-Raduyani. *Kitab Tarcuman al-Balaga*. Mukkadime, Haşiye ve İzahlarla Neşreden: Ahmed Ateş, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1949, s. 44-54; Рашид ад-Дин Ватват. *Сады волшебства в тонкостях поэзии (Хада'ик ас-сихр фи дака'ик аш-ши'р)*. Перевод с персидского, исследование и комментарий Н. Ю. Чалисовой, Москва: Наука, 1985, с. 130-134;

شمس قيس رازی. *المعجم فی معاییر اشعار العجم*. به تصحيح محمد بن عبدالوهاب قزوینی، چاپ سوم، تهران: زوار، 1360، ص. 354-345;
شرف الدين رامی. *حقایق الحدایق*. به تصحيح سيد محمد كاظم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، 1341، ص. 66-60.

⁵³⁴ عمادالدين نسیمی. *اثرلری*. علمی- تنقیدی متنیك تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، ایکینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 382.

⁵³⁵ Yenə orada, I c., s. 195.

şan Azərbaycan şeirində təşbehin forma və məzmunca fərqli nümunələrinə təsadüf edilir. Müasir ədəbiyyatşünaslıqda təşbehin formaca fərqli növləri, orta əsrlər Yaxın Şərq poetika müəlliflərinin əsərlərində isə daha çox məzmunla bağlı növləri göstərilmişdir. Məzmunla bağlı təşbehlər Nəsimi lirikasında mənə çalarlıqları yaratması ilə diqqəti cəlb etdiyindən burada şairin əsərləri bu zəmində araşdırılacaqdır.

Nəsimi Şərq şeirində geniş yayılmış zahiri oxşayışa arxalanan ənənəvi bənzətmələrlə yanaşı, fərdi yaradıcılığının, geniş müşahidə, dərin qavrayış və yaradıcı təxəyyülünün məhsulu olan bənzətmələr də yaratmışdır. Şairin lirikasında nisbətən çoxluq təşkil edən fərdi bənzətmələr varlıq və hadisənin daxili uyğunluq və bənzərliyini ümumiləşdirir. Fərdi bənzətmələr predmet (bənzəyən) və obrazın (bənzədilən) daxili mahiyyətinin tam qavraması və dərk olunması, başlıcası isə, yüksək obrazlılığın təmin edilməsinə şərait yaradır. Bu baxımdan məntiqli bənzətmə sayılan *tənasüb* (uyğunluq)⁵³⁶ fiquru səciyyəvidir.

Nəsiminin *“Kəbənin mehrabı qaşın, fitnəli əynin xətib”*⁵³⁷ misrası onun şeirinin özünəməxsusluqlarından olan daxili tənasüb üslubi fiquruna əsaslanması ilə diqqəti cəlb edir. Belə ki, bu misrada ənənəvi bədii ifadələrin yeni tərzdə deyimi yeni məzmun yaratmışdır: *“Kəbə mehrabına oxşayan qaş altında fitnəkar gözlər çox mənalar sezdirir, bununla o, minbərdə xütbə*

⁵³⁶ L.Sami Akalın. *Edebiyat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Varlık Yayınları, 1980, s. 106.

⁵³⁷ عمادالدين نسیمی. اثرلری. علمی- تنقیدی متنیك تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 66.

oxuyan xətibə bənzəyir". Xətib və gözün yalan vədlər verməsi uyarlıq və daxili əlaqə telləri yaratmışdır. Şair müxtəlif anlamlı sözləri əlaqələndirərək, bənzəyən və bənzədilənin nəzərə çarpan xarakterik cəhətini deyil, daha artıq məqsədinə uyğun özəlliyini əsas götürərək müqayisəyə cəlb etmişdir. Varlıq, yaxud hadisənin zahiri görünüşündən çox, onun mahiyyətinə varma Nəsimi şeirinin ayrılmaz cəhətlərindəndir.

Nəsimi şeirində bənzətmə üçün əsas mövzu *insan* və *onun cizgiləridir*. İnsan üzündə müqəddəsləri və müqəddəs sayılan varlıqları görmə şairin şəxsi məntiqi (avtoloqizm) ilə əsaslandırılır. Mütəfəkkir şair sələflərinin obrazlılıq yaratmaq üçün bənzətmə və mübaliğə kimi işlətdikləri mücərrəd ifadələri ara-sıra real həqiqət kimi də qələmə alaraq, sələflərinin tərəddüdlə söylədiklərini qətiləşdirir. Məsələn, *təşbeh-i əksdə* bənzəyənə üstünlük verilməsi, sələflərində olduğu kimi, Nəsiminin bir sıra ənənəvi bənzətmələrində də adi hala çevrilmişdir. Şairədək "*abi-həyat*" (dirilik suyu) obrazı "ağız suyu"nun bənzədiləni kimi işlədərək, bənzədilənin ("*abi-həyat*") sözsüz üstünlüyü nəzərə çatdırılırdısa, Nəsimi şeirində bənzətmənin iki əsas ünsürü arasında bərabərlik yaradılır və adətən, bənzəyən üstünlük qazanır.

Nəsiminin şeirində ənənəvi Şərq poetikasında geniş yayılmış zahiri oxşayış və bənzərliyə əsaslanan bənzətmələrlə yanaşı, yaradıcı təxəyyülün və fəlsəfi düşüncənin məhsulu olan bənzətmələr də çoxluq təşkil edir. Şair əşya, hadisə və varlıqların daxili bənzərliyini, uyğunluğunu ümumiləşdirərək müqayisə edir. Bu, müqayisə olunanların obrazlılığını təmin edir, onların dərk olunması, daxili mahiyyətinin tam qavranılmasına şərait

yaradır. Bəhsini etdiyimiz bənzətmələr vasitəsilə obyektlərin başlıca cəhətləri, ikinci dərəcəli əlamətləri aşkara çıxarılıb daha qabarıq verilir.

Şairin irfani düşüncəsinə uyğun gələn fiqurlardan biri olan *təşbehi-əksdir*⁵³⁸ (*təşbehi-məkus*)⁵³⁹. Bu fiqur bənzəyən və bənzədilənin qarşılıqlı yerdəyişməsi və bənzəyənin üstünlüyü üzərində qurulur. Nəsimi:

*Rüxün rəngindən ənvərdir gül ilə lalənin rəngi,
Yanağın əksi düşmüşdür məgər kim, vərđi-həmrayə.*⁵⁴⁰

*Ləfətdən verür əksi-ləbin ləli Bədəxşayə,
Zərəfətdən urur tənə dişin lölöyi-lalaya.*⁵⁴¹

İkinci beytdə mənəvi (*təşbehi-əks*) və üslubi fiqurların (*müraatün-nəzir* (paralelizm)) sintezi bu şeir parçasının sənətkarlıq baxımından mükəmməlliyini təmin etmişdir. Göründüyü kimi, birinci beytdə şair üzün ("*rüx*") al rənginin gül və laləyə keçməsinə, eləcə də al yanağın əksinin qızılgülün üzərinə düşdüyünü deyir. İkinci beytdə isə sevgilinin dodağının əksinin Bədəxşana ləl bəxş etməsi ifadə olunur. Öz nizamlılığına görə diş mirvari-

⁵³⁸ Рашид ад-Дин Ватват. *Сады волшебства в тонкостях поэзии (Хада'ик ас-сирр фи дака'ик аш-ши'р)*. Перевод с персидского, исследование и комментарий Н. Ю. Чалисовой, Москва: Наука, 1985, с. 134-135.

⁵³⁹ Muhammed b. 'Omar ar-Raduyani. *Kitab Tarcuman al-Balaga*. Mukkadime, Haşiye ve İzahlarla Neşreden: Ahmed Ateş, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1949, s. 52-53.

⁵⁴⁰ عمادالدين نسیمی. *اثرلری*. علمی-تنقیدی متنیك تریبیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، ایکینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 133.

⁵⁴¹ Yenə orada, II c., s. 135.

yə (“lölöyi-lala”) tənə edir... Amma bu bənzətmələrdə əgər müxatibin Allah olduğunu nəzərə alsaq, burada təşbehi-əksin olduğunu iddia etmək mümkün olmaz. Çünki şairin bütün gözəlliklərin qaynağının Allah olması kimi irfani-dini təsəvvürlərdən təsirlənməsi aydın olar.

Bənzəyənin təkrarən və bəzən dönə-dönə bənzədilməsinə əsaslanan *təşbehi-təsviyə*⁵⁴² (*təşbehi-müzdəvic*⁵⁴³) Nəsiminin sıx-sıx işlətdiyi fiqurlardandır:

*Dilbərin ləlinə mən höqqeyi-mərcan demişəm,
Sor, nə lütf ilə əcəb canıma canan demişəm.*⁵⁴⁴

Klassik şeirdə dodağın “*mərcan*” və “*can*”a bənzədilməsi ənənəsi geniş yayılmışdır. Şair də həmin ənənədən istifadə edir. Amma o, ənənə ilə kifayətlənməyib, “*mərcan qutusu*” (“*höqqeyi-mərcan*”) və “*canan*” bənzədilənindən də istifadə edir. Bu sonuncular isə onun fərdi təxəyyülünün məhsuludur. Bu beytdə birinci bənzədilən (“*ləl*”) eyni zamanda bənzəyən kimi də çıxış edir və sabit metafora olduğundan asanlıqla anlaşılır. Sonrakı bənzədilənlər isə fərdi səciyyəli və ya az işlənən metaforalarla

⁵⁴² Рашид ад-Дин Ватват. *Сады волшебства в тонкостях поэзии (Хада'ик ас-сихр фи дака'ик аш-ши'р)*. Перевод с персидского, исследование и комментарий Н. Ю. Чалисовой, Москва: Наука, 1985, с. 134;

شمس قيس رازی. *المعجم فی معاییر اشعار العجم*. به تصحيح محمد بن عبدالوهاب قزوینی، چاپ سوم، تهران: زوار، 1360، ص. 353.

⁵⁴³ Muhammed b. 'Omar ar-Raduyani. *Kitab Tarcuman al-Balaga*. Mukkadime, Haşiye ve İzahlarla Neşreden: Ahmed Ateş, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1949, s. 53-54.

⁵⁴⁴ عمادالدین نسیمی. *اثر لری*. علمی - تنقیدی متنیک تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 494.

ifadə edilmişdir. Beytdə “*dilbər*”in dodağının bənzədiləni kimi verilən “*ləl*” və “*höqqeyi-mərçan*” kimi sabit və az işlənən metaforalar, “*can*” və “*canan*” kimi fərdi və hürufiliyin düşüncə tərzilə bağlı metaforalar işlədilmişdir. “*Ləl*” – “*can*” metaforaları təkdə, “*höqqeyi-mərçan*” - “*canan*” metaforaları isə təklərdən yaranmış toplu anlamında işlədildiyindən beytdə eləcə də məntiqə arxalanan simmetriya, paralelizm yaranmışdır. Bununla şair Fəzlullahın sözlərinin ilahiliyini və bu sözlərin Haqq sirlərindən xəbər verərək, insana yeni və əbədi həyat bəxş etdiyini bildirir.

Nəsiminin fərdi yaradıcılığı ilə bağlı cəhətlərdən biri şairin bir bənzəyə qəzasında toplu, cəmdə olan bənzədiləndən istifadəsidir. Bu, bənzəyənlə əlaqədar yaradılan təsiri qüvvələndirməyə yönəldilir. Şairin:

Əcəb ləlünmi şol, ya cani-əhbab?
*Əcəb zülfünmi, ya zənçiri-pürtab?*⁵⁴⁵

- mətləli qəzəlidə 14 bənzədiləndən 8-i cəmdədir. Şeirdə vahid və əsl olanın təzahür şəkilləri qarşılaşdırılır və üstünlüyün zata, mahiyyətə verildiyi aydın nəzərə çarpır.

Şairin əsərlərində bəzən bənzətmə obrazı öz adi, ənənəvi çərçivəsindən çıxaraq yenisi ilə əvəz olunur:

Həqq əyan oldu, gəlin, Həqqi görün,
Həqqi batıldan seçin, fərqi görün,

⁵⁴⁵ Emadəddin Nəsimi. *İrəliləri*. Elmi-tənqidli mətnik tərtibli və məqəmə: Jəhanqir Qəhrman Aof, 3-cü cildə, Bəyrinci cild, Bakı: Elm Nəşriyatı, 1973, s. 62.

*Bədrimin yüzindəki şəqqi görün,
Aləməsiğmaz ənalhəqqi görün.*⁵⁴⁶

Birinci misrada şairin Allahı nəzərdə tutduğu aşkardır. İkinci misrada gizli ilahi sirrin aşkara çıxması vurğulanır. Şair bu barədə söylədiklərinin batil inanc deyil, həqiqət olduğuna və həmin baxış bucağının batil görüşlərdən fərqliliyinə də diqqəti çəkir. “*Bədrimin yüzindəki şəqqi görün*”, - deyərkən şair ikiyə bölünmüş aya (burada: hilal) oxşayan qaşları nəzərdə tutur. Düz istiqamətdə olan iki qaş aralı düşmüş iki əlifə, onların arasındakı çökək “*nun*”a (ن) bənzəyir ki, bunlar birlikdə “*ənə*” (انا) sözünün yazılışını təsəvvürə gətirir. “*Ənalhəq*” sözünün birinci tərəfinin yazılışı ikinci tərəfi güman etməyə əsas verir. Sanki xəyali olaraq təsəvvür edilən Yar üzündə (göy üzündəki ayın simasında) “*ənə(lhəq)*” yazılmışdır. Klassik ədəbiyyatda “*dal*”, “*re*” və “*nun*” hərfi obrazları qaşın bənzədiləni kimi tez-tez işlənsə də, hürufiliklə əlaqədar yaranmış qaş “*əlifə bənzətmə yeni, fərdi və orijinaldır*”.

Bu kimi şeirlərdə Nəsiminin müxatibini təyin etmək, onun həqiqətənmi ilahi cazibə halətində bunu Allaha xitabən söylədiyi, yaxud bu yaşanan halın Haqqın məzhəri saydığı kimi sənə üzündə müşahidə etdiklərinin yaratdığı coşqunluğun ifadəsi olduğunu müəyyənləşdirmək çətindir. Zənnimizcə, bu tuyuq xəyalı kimi ruhu da eyn aləmi – maddi aləm ilə qeyb aləmi arasından cövlan edən şairin Haqqı görmə və dərk etmə halını ifadəsi kimi dəyərləndirilə bilər.

⁵⁴⁶ عمادالدين نسیمی. اثرلری. علمی- تنقیدی متنیق تریبیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، ایکینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 428.

*Təşbeh-i-izmar*⁵⁴⁷ (gizli təşbeh) daha artıq məzmunla, mətn-altı məna ilə bağlı olaraq yaranır. Nəsimi şeirində də bu poetik fiqurun fərdi yaradıcılıq və zəngin bədii təxəyyülün rənglər qataraq biçim verdiyi örnəklərinə çox rast gəlinir. Bir örnəyə nəzər salaq:

*Bənzəmiş mahi-hilalə qaşların,
Başladı məkr ilə alə qaşların,
Aşiqə oldi həvalə qaşların,
Qəsd edər ki, Çini alə qaşların.*⁵⁴⁸

Dördlüyün üç əvvəlinci misrasında ənənəvi, sonuncu misrada isə fərdi bənzətmədən istifadə edilmişdir. Sıxlığı və nizamına görə qaşlar qoşuna bənzədilir. Qaşlar istiqamətinin düzlüyünə görə o dərəcədə “çin”, düzdür ki, öz üstünlüyü ilə Çini “ala”, məğlub edə bilər. Bu gizli müqayisədən həm də “qaşın düz anlayışından daha üstündür, daha düzdür”, “qaşın düz istiqamətliliyi ilə düz (“çin”) sözünün üzərinə kölgə salar” fikrinin ifadəsi də ağla gəlir. Şair yenə də əqidəsinə sadıq qalaraq, qaşı düz yönlü “alif”ə (ا) bənzədir. Qaşın “alif”ə bənzədilməsinə onun bir sıra digər şeirlərində də təsadüf edirik. Ehtimal ki, bu, şairin fərdi yaradıcılığı və hürufilik təlimi ilə bağlıdır.

Yuxarıdakı dördlükdə Nəsimi bir misrada eyni bir obraza (“qaş”) müxtəlif yöndən yanaşaraq, mənaca fərqlənən iki *təşbeh-*

⁵⁴⁷ Рашид ад-Дин Ватват. *Сады волшебства в тонкостях поэзии (Хада'ик ас-сир фи дака'ик аш-ши'р)*. Перевод с персидского, исследование и комментарий Н. Ю. Чалисовой, Москва: Наука, 1985, с. 135-136.

⁵⁴⁸ عمادالدين نسيمي. *اثرلری. علمی- تنقیدی متنیکی تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده،* ایکنجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 418.

hi-izmar yaratmışdır.

Göründüyü kimi, Nəsiminin qaşları Çini “*ala*”, yəni məğlub edə biləcək qüdrətli qoşun kimi təsəvvür və təsvir etməsi kimi gizli təşbehinin əsasında onun düzümünün nizamlılığı və sıxlığı kimi təbii xüsusiyyət durur.

Nəsiminin bu tuyuğunun mümkün anlam qatları bu dediklərimizlə də hüdudlanmır. Çin fəthi ilə bağlı motivlər “*moğolçin*” məcazi kimi dövrün tarixi-siyasi hadisələrinin yaradıcı bədii təxəyyülə ideya qaynağı kimi təsiri baxımından da maraqlıdır.

Məlum olduğu kimi, bəzən şairlər tarixi keçmişdən bəhs edərkən belə, dövründə cərəyan edən hadisələrə və müasiri olduğu şəxsiyyətlərə üstüörtülü və ya açıq eyham vura bilmişlər. Divan şeiri və məsnəvi ədəbiyyatında bunun saysız örnəklərini görə bilirik. Burada tarixi hadisə və şəxsiyyətlərə təlmih xarakterli işarələrdən bir neçəsini qısaca xatırlatmağı məqsədəuyğun bilirik. Nəsiminin şeirində böyük müasiri, istilaları, uğurları ilə digərlərindən seçilən Əmir Teymurun hərbi səfərləri və fəthlərinə işarələr kimi düşünülmə bilən misralar azlıq təşkil etmir:

*Qıldı Hindustanı nalan bənlərin
Oldu Rum elinə sultan bənlərin,
Nafeyi-Çini Xətadır bənlərin,
Mülki-Ruma padişadır bənlərin.*⁵⁴⁹

⁵⁴⁹ Emadəddin Nəsimi. *İnterlari*. علمی- تنقیدی متنیک تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، ایکینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 418.

*Saçın buyu Xətavü Rumu dutdu,
Bu buy ilə məgər ənbərfəşansan?!⁵⁵⁰*

*Həm cahənəm, həm cahənün eynivü mahiyyəti,
Həm Xətavü Çinü Rumun qeysərü fəğfurüyam.⁵⁵¹*

Hindustanı dağdıb “nalan” qılan, Rumu tutaraq, Cini fəth etmə iddiasında olan cahangir Əmir Teymur idi. Nəsimi Çinin (eləcə də “Çinü Maçın”, “Xəta”...) fəthindən dönə-dönə söz açır:

*Ol pəripeykər ki, taci-səltənət başındadır,
Çinü Maçını müsəxxər eyləmək başındadır.⁵⁵²*

*Zülfünüz çəkdi çəri, gəldi Xəta Çin üstünə
Xalınız qopdu Həbəşdən, Rum elinə çapdı.⁵⁵³*

Şair öz yaradıcılığında Şərq poeziyasında geniş yayılmış silsilə müstəqil bənzətmələrə də çox müraciət etmişdir. Nəsimi ayrı-ayrı cizgiləri ənənəvi və fərdi xarakterli obrazlara bənzədərək, hamısının birlikdə təsəvvür edilməsi mümkün olmayan metaforikləşən təşbehlər yaradır:

*Gəl, ey sərrafi-qiyətgir, nəzər qıl mədəni-gövhər,
Zümürürd xəttü siminbər, ləbi ləlü dişi incü.⁵⁵⁴*

⁵⁵⁰ İmadəddin Nəsimi. *Seçilmiş əsərləri*. Tərtib edən: Həmid Araslı, Bakı: Azər-nəşr, 1973, s. 386.

⁵⁵¹ Yenə orada, s. 412.

⁵⁵² عمادالدين نسيمي. *اثرلری*. علمی- تنقیدی متنیك تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 192.

⁵⁵³ Yenə orada, II c., s. 289.

⁵⁵⁴ Yenə orada, II c., s. 104.

Müstəqil bənzətmələr hürufiliklə səsləşən şeirlərdə daha artıq üstünlük təşkil edir:

*Qaşındır vəhy, eynin ayətullah,
Nəharü leyl anın ağvü qarəsi.⁵⁵⁵*

*Cənnətin vərđi rüxün gülnaridir,
Şəmi-vəhdətdir yüzün, gül naridir...⁵⁵⁶*

*Yüzidir şəmsi-zühavü yanağı bədrid-düca,
Yədi-beyzadır əli, barmaqları şəqqül-qəmər.⁵⁵⁷*

Nəsimi şeirində mənəvi və üslubi fiqurlarla qovuşan bənzətmənin funksiyası forma mürəkkəbliyi və kamilliyini təmin etməklə bitmir, dolğun məzmunu yığcam ifadəyə yönəldilir:

*Sədəfin içinə kar eylədi, incü əridi
Ki, ləbün cövhərinə ləlilə mərcañ demişəm.⁵⁵⁸*

Yad olunan "ləl" və "mərcañ" a həsəddən "sədəf" in içindəki "inci" əriyir. Dodaqlarla (burada: "sədəf" (ağız)) ifadə edilən həqiqət, Haqqın sirləri (söz) sədəf içindəki inciyə bənzədilir. İncinin hava çatışmamasından tərkibini dəyişməsi kimi təbii hadisə

⁵⁵⁵ Emadəldin Nəsimi. *Ətrələri*. Elmi-tənqidü məntəbik tərbibiyi və məqəmə: cəhəngşir qəhrəman əvəf, əvç cəldə, əykinçiyə cəld, bəki: əlm nəşriyət, 1973, s. 253.

⁵⁵⁶ Yəne orada, I c., s. 377.

⁵⁵⁷ Yəne orada, I c., s. 367.

⁵⁵⁸ Yəne orada, I c., s. 496.

həsədlə əlaqələndirilərək, maraqlı təşxis (şəxsləndirmə) nümunəsinə çevrilir. Beytdə *təşbeh*, *təşxis*, *müqayisə*, *istiarə*, *təşbehi-təsviyə*, *mütəbiqə* (qarşılaşdırma) kimi sənətkarlıq vasitələri yığcam və dolğun məzmunlar, mənalar toplusu yaratmış, güclü mücərrədləşdirmə şeirin təfəkkür hüdudlarının ölçüsüz genişliyinin göstəricilərindən birinə çevrilmişdir.

Nəsimi şeirinin başlıca sənətkarlıq vasitələrindən olan bənzətmə özünəməxsus üslub cizgilərinə görə seçilir. Şairin müraciət etdiyi bir çox poetik vasitə kimi bənzətmənin də qaynağı onun şəxsi müşahidə və məntiqidir. Bundan başqa, Nəsimi şeirində bənzətmənin əsasını şairin varlıq və hadisəyə yanaşma üsulu təşkil edir. M.N.Osmanov haqlı olaraq göstərir ki, *“bənzətmə materialı üslub kateqiyasıdır. Hər bir cərəyan və istənilən müəllif öz bənzətmə materialına malikdir”*.⁵⁵⁹

Böyük sənətkar bir bənzəyən və bir neçə bənzədilən əsasında yaranan *tənsiküs-sifat*⁵⁶⁰ (sifətlərin, epitetlərin sadalanması) üslubi fiqurunun orijinal nümunələrini yaratmağa nail olmuşdur. Şair bu fiqurla təsvir olunan varlığın bir deyil, bir neçə cizgi və xüsusiyyətlərini nəzərə çarpdırır:

⁵⁵⁹ M.H.Osmanov. *Стиль персидско-таджикской поэзии IX-X вв.* Москва: Наука, 1974, с. 135.

⁵⁶⁰ Muhammed b. 'Omar ar-Raduyani. *Kitab Tarcuman al-Balaga*. Mukkadime, Haşiye ve İzahlarla Neşreden: Ahmed Ateş, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1949, s. 72-75; Рашид ад-Дин Ватват. *Сады волшебства в тонкостях поэзии (Хада'ик ас-сихр фи дака'ик аш-ши'р)*. Перевод с персидского, исследование и комментарий Н. Ю. Чалисовой, Москва: Наука, 1985, с. 137;

شمس قيس رازی. *المعجم فی معاییر اشعار العجم*. به تصحيح محمد بن عبدالوهاب قزوینی، چاپ سوم، تهران: زوار، 1360، ص. 70.

*Yarəb, ağızın püstəmi, ya qönçeyi-xəndanmıdır?
Ol Süleyman xatəmi, ya höqqeyi-mərcanmıdır?*

*Nöqtəyi-məvhumdur, ya gövhəri-fərd ol ağız,
Mənbeyi-mai-müün, ya çeşməyi-heyvanmıdır?*⁵⁶¹

Beytdə bir bənzəyən (“ağız”) müqabilində səkkiz bənzədi-lən (“püstə”, “qönçeyi-xəndan”, “Süleyman xatəmi”, “höqqeyi-mərcan”, “nöqtəyi-məvhum”, “gövhəri-fərd”, “mənbeyi-mai-müün”, “çeşməyi-heyvan”) işlədilmişdir. Nəzərə almaq lazımdır ki, bir bənzəyən qarşısında dörd metaforik bənzətmə yaradılması orta əsrlər ərəb poetikasında yüksək sənətkarlıq vasitəsi sayılmışdır.⁵⁶² Belə bir şeir örnəyi yalnız Əbu Nüvasa məxsusdur. Beş metaforik bənzətmənin yeganə nümunəsini isə ərəb şairi əl-Vava (X) yaratmışdır ki, bunlardan dördü Əbu Nüvasdan əxz edilmişdir.⁵⁶³ Nəsimi şeirində isə bir bənzəyən qarşısında səkkiz bənzədilən verilmişdir və bu, daha yüksək sənətkarlıq göstəricisi hesab edilməlidir. Göründüyü kimi, bu metaforik bənzətmələrdə ənənəvi və fərdi, divan və təriqət ədəbiyyatı məcazlardan istifadə edilmişdir. Amma yuxarıdakı beytlərdəki bənzətmələr təsadüfi və ya sadəcə ənənədə məlum olanların təkrarından ibarət deyildir. Şair hər bir bənzətməni yüksək ədəbi zövq və həssaslıqla seçmişdir. Bu bənzətmələri təşkil edən söz-

⁵⁶¹ عمادالدين نسیمی. اثر لر ی. علمی-تنقیدی متنیك تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 346.

⁵⁶² А.Б.Куделин. Средневековая арабская поэтика (вторая половина VIII-IX ввек), Москва: Издательства «Наука», 1983, с. 192.

⁵⁶³ Yənə orada, s. 190-191.

lər gizli təzad əlaqəsi üzərində qurulmuşdur. Birinci beytdə ağzı qapalı "püstə"⁵⁶⁴ və "qönçeyi-xəndan" (açılmış gül), tək halda "Süleyman xatəmi" və ləl-cəvahirat toplusu ("höqqeyi-mərcan"), ikinci beytdə "nöqtəyi-məvhum" (xəyali nöqtə) və sudan tapılan nadir mirvari ("gövhəri-fərd"), suyun qeyb aləmindəki əslə və qaynağı ("mənbeyi-mai-müin") və "çəşməyi-heyvan" ("dirilik çəşməsi") qarşılaşdırılaraq, zəngin və bədii məntiqə tabe məcazlar sistemi yaradır.

Qəzəl boyu *tənsiküs-sifat* üslubi fiquru ilə *təcahüli-arif* (özünü bilərəkdən bilməzliyə vurma) mənəvi fiquru qovuşuq və çarpaz işlənmişdir. Yuxarıdakı parçada *tənsiküs-sifat təcahüli-arif* nisbətən daha ön planda və qabarıqdırsa, aşağıdakı şeir parçasında bu nisbət dəyişir:

*Gözmüdüür, ya fitneyi-aşiq, ya badami-tər,
Çəşməyi-xurşidmidir, ya nərgizi-çadumudur?*⁵⁶⁵

Quruluşunu *tənsiküs-sifat* və *təcahüli-arif*in sintezi müəyyənləşdirən və bir poetik forma kimi müstəqil arxitektonikaya malik yuxarıdakı qəzəl anadilli Azərbaycan şeirində yeganə məlum nümunədir.

Bəzi struktur elementləri ilə bu qəzəli xatırladan şeir nümunəsini XV yüzillik cığatay şairi Lütfi də yaratmışdır:

⁵⁶⁴ Təkcə kiçikliyinə görə deyil, ağzı ya tamamilə qapalı, ya da azca aralı olduğu üçün də püstə ağıza bənzəyir.

⁵⁶⁵ عمادالدين نسيمي. اثرلری. علمی-تنقیدی مثنیک تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، اوچنجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 33.

*Ol ağızdır, ya əsəlin arısı gülbərg üzrə,
Niş ilə tazə nişan qıldıvü toldurdu əsəl.⁵⁶⁶*

Nəsimi və Lütfi şeirindəki bənzəyiş *tənsiküs-sifat* və *təca-hüli-arif* poetik fiqurlarından başqa, daha bir ünsürə əsaslanır: hər şair bənzəyənin həqiqi adını çəkərək, onları bənzədilənlərlə “bərabərhüquqlu” tərəflər kimi işlətmişlər. (Nəsimi şeirində: “ağız” və Lütfi şeirində: “ağız”).

Nəsimi *tənsiküs-sifat*ın varlığın müxtəlif baxımdan obrazlı ifadəsinə əsaslanan orijinal nümunəsini də yaratmışdır:

*Dürri-dürc ləb, dəndanına sərrafi-cəhan
Ləl, yaqut, gövhərbarü dürəfşan dedilər.⁵⁶⁷*

Beytdə bir neçə poetik fiqur yaradılmışdır. Daha qabarıq və üst qatda olan üslubi fiqur *müraatün-nəzirdir* (hərfən: tənəsübün gözlənilməsi; paralelizm). Yumulu olarkən tək varlığa bənzəyən dodağın (ağızın) bənzədiləni kimi “*dürc*” (daş-qaş mücrüsü) sözü işlədilmişdir. Danışarkən dodaqlar ikiləşdiyindən bu dəfə “*ləl*” və “*yaqut*”a bənzədilir. Bu bənzətmənin əsasında qırmızı rəngə görə bənzəyiş dayanır. Beytdə dodaqlar (“*ləb*”) mürvariyyə (“*dürr*”) bənzədilən dişlərin (“*dəndan*”) üzərini örtüyünə görə “*dürc*”ə (mücrü) bənzədilir.

Beytin birinci yarımmissrasında bənzədilənlərin birinci

⁵⁶⁶ Э.Русгамов. Узбекские поэты XV века и хуруфизм // Народы Азии и Африки, 1963, №4, с. 85.

⁵⁶⁷ عمادالدين نسیمی. اثرلری. علمی-تنقیدی متنیک تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 224.

(“dürr”, “dürc”), bənzəyənlərin (“ləb”, “dəndan”) ikinci sırada əks qaydada yer alması düzensiz *ləffü nəşr* (*ləffü nəşri-qeyri-mü-rəttəb*) poetik fiqurunu əmələ gətirmişdir.

Şair dodaqların hərəkətinə, yəni nitqə malik olduğuna görə “*gövhərbar*” (gövhəryağdıran), “*dürəfşan*” (incisaçan) bənzədilənlərindən istifadə etmişdir.

Beytdə ikinci maraq doğuran fiqur *ləffü nəşr*dir. Yerlərini qarşılıqlı olaraq dəyişən, əks sıra ilə yerləşən “*dürr*” dışın (“*dəndan*”), “*dürc*” isə dodağın (“*dəhan*”) metaforik bənzədilənidir. Dış üçün “*dürr*” bənzədiləninin işlənməsi ənənəvidirsə, dişlə əlaqədar olaraq, dodağın mücrüyə oxşadılması fərddir və Nəsimi şeirinin özünəməxsusluqlarındandır. Bütün beyti əhatə edərək, alt mənə qatında gizli qalan üçüncü fiqur *tənsiküs-sifat*dır. Beytdə ağızın hərəkətsiz vəziyyəti (yumulu – “*dürc*”), hərəkətə gəlməsi (danışması – “*gövhərbar*”, “*dürəfşan*”), eləcə də rənginin allığı (“*yaqut*”, “*ləl*”) böyük ustalıqla və yığcam biçimdə ifadə edilmişdir. Hər bir xüsusiyyətə iki epitet aid olunması *tənsiküs-sifat* və *müraatün-nəzirin*, bu özəlliklərin hər birinin müvafiq məcazla ifadəsi isə istiarənin maraqlı nümunələrinin yaranması ilə nəticələnmişdir. Məcaz kimi *istiarə* daha qabarıqdır: “*ləl*”, “*yaqut*”, “*gövhərbar*”, “*dürəfşan*”, “*sərrafi-cəhan*”...

Nəsiminin söz sənətini ifadədə meyilli olduğu *ləffü nəşr* onun şeirinin bədii keyfiyyətini artıran poetik vasitələrdəndir. Belə ki, şair bu fiquru təkcə poetika nəzəriyyəsində müəyyənləşdirildiyi kimi təşbehlə əlaqəli istifadə etmir, strukturuna bəzən bir neçə fiqurla sintezi də daxil etməklə onu söz sənətinin zinətlərindən birinə çevirir. Şairin yaradıcılığında *ləffü nəşrin* qabarıq nəzərə çarpan nümunələri olduğu kimi, xüsusi təhlil

nəticəsində üzə çıxarıla bilən, şeirin arxitektonikasını təşkil etdiyi halda, arxa fonda görünən örnəkləri də vardır. Bir nümunəyə nəzər salaq:

*Ənbərin zülfündə yüzün gizlənirsə, nə acəb,
Şəb niqabında həmişə mahi-taban gizlidir.⁵⁶⁸*

Beytdə ön planda diqqəti cəlb edən fiqurlar təzad və istiarədir. “Zülf” və “yüz”, “şəb niqabı” (gecənin çəkdiyi örtük) və “mahitaban” (parlaq ay) təzadın örnəkləridir. Göründüyü kimi, təzadların qurulmasında şair poetik simmetriyanı gözləmiş, tək (“zülf”, “yüz”) və söz tərkibi halında işlənən sözləri (“şəb niqabı”, “mahitaban”) ayrı-ayrı sıralarda yerləşdirmişdir. Şeirinin strukturunun əsas sütununu təşkil edən simmetriya və tənəsübdən burada da istifadə edən şair “şəb niqabı” və “mahitaban” arasında da poetik tarazlıq qurmuşdur. Bu poetik sistemdə müəyyən uyğunsuzluq ilk beytdə görünür: şair “zülf”ü epitetlə verdiyi halda, “yüz”ün belə bədii təyini yoxdur. Amma klassik şeirdə “ənbərin”, yəni ətirli olmanın həm “zülf”ün, həm də “yüz”ün poetik atributlarından olduğunu nəzərə alsaq, burada da şairin az sözlə çox anlam ifadə etdiyini, “ənbərin”i həm “zülf”ün, həm də “yüz”ün təyini kimi nəzərdə tutduğunu görürük.

Beytin ikinci misrasında isə daha qabarıq nəzərə çarpan “şəb niqabı” və “mahitaban” ifadələri vasitəsilə yaradılan təzad və istiarədir. “Şəb niqabı”nın “zülf”ün, “mahitaban”ın isə “yüz”ün metaforası kimi işlənməsi misranı ayrılıqda *istiarə* və

⁵⁶⁸ Emadaldin Nəsimi. *İrəliriy. علمی-تتقیدی متنیک تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده،*

بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 237.

təzadın örnəyinə çevrilir. “*Şəb niqabı*” və “*mahi-taban*”ın “*zülfi*” və “*yüz*” ilə əlaqəsi nəzərə alındıqda beyt *təşbehə* aid bir nümunə kimi də dəyərləndirilə bilər. Bənzəyən, bənzədilən və bənzətmə sifətinin işlənməsi əsasında bu beyti *təşbehi-kinayət* və ya *təşbehi-məkniyyə*⁵⁶⁹ poetik fiquruna aid etmək mümkündür. Belə ki, beytdə bənzətmənin dörd ünsüründən yalnız təşbeh ədatı işlənmir. Bənzətmə sifəti isə metaforanın içərisində gizli olduğundan ilk baxışda nəzərə çarpmır. Halbuki “örtük” anlamını daşıyan “*niqab*” “*zülfi*” və gecənin (“*şəb*”), işıq saçmaq (“*taban*”) isə “*yüz*” və ayın (“*mah*”) ortaq sifəti olduğundan bənzətmə sifəti kimi qəbul edilməlidir.

Hər iki misrada bənzəyən və bənzədilənin qruplaşmasına (birinci misrada bənzəyənlər, ikinci misrada bənzədilənlər) diqqət etdikdə isə beytin həm də *ləffü nəşrin* mükəmməl örnəyi olduğu üzə çıxır.

Beytdə ilk baxışda nəzərə çarpmayan daha üç poetik vasitədən – *tənasüb*, *təkrir* və *rəddül-əczdən* də istifadə olunmuşdur. Şair “*yüz*”lə “*zülfi*”ü, gecə (“*şəb*”) ilə ayı (“*mah*”) divan şeiri ənənəsinə uyğun olaraq şeirinə gətirməklə tənasüb ənənəvi fiqurunu yaradaraq, şeirinin poetik nizam və düzenini təmin edir. “*Gizli*” və “*gizlidir*” sözləri ifadənin təkrarına görə təkrir üslubi fiqurunu yaradır. Eyni ifadələri şeirdəki məqamına görə isə *rəddül-əczin* növlərindən birinə də aid etmək mümkündür. Belə ki, Rəşidəddin Vətəvat *rəddül-əczin* növlərindən biri barədə bəhs edərkən yazır: “*bu növ ondan ibarətdir ki, beytin sonunda olan, forma və məz-*

⁵⁶⁹ Рашид ад-Дин Ватват. *Сады волишебства в тонкостях поэзии (Хада’ик ас-сихр фи дака’ик аш-ши’р)*. Перевод с персидского, исследование и комментарий Н. Ю. Чалисовой, Москва: Наука, 1985, с. 191.

munca eynilə təkrarlanan söz birinci misrasının ortasında yer alır".⁵⁷⁰

Burada onu da qeyd etməliyik ki, *rəddül-əzə* üslubi fiqurunun növləri içərisində, əsasən, birinci misranın son sözünün ikinci misranın əvvəlində təkrarlanması Nəsiminin diqqətini daha çox çəkmişdir:

*Kani-gövhərdir anın ləlivü mən cövhəriyəm,
Cövhəri cövhərinin dürrünə gəltan demişəm.*

*... Bülbüli-qüdsi mənəm, sureyi-hüsnin güldür,
Gül yüzinin gülşəninə tazə gülüstan demişəm.*⁵⁷¹

Göründüyü kimi, düz *ləffü nəşrin* poetik qəlibindən usta-lıqla istifadə edən Nəsimi bir neçə poetik vasitəni – *istiara, təzad, təşbeh, ləffü nəşr, tənəsüb*, təkrir və *rəddül-əzə*zin uğurlu sintezini təqdim edir. "Gizli" sözünü təkrarlayaraq vurğulayan şair sanki bu beytdə bir çox poetik vasitə və mətləblərin gizli olduğuna da diqqəti cəlb edir...

Bu kimi örnəklərin üzə çıxarılaraq təhlili nəticə etibarilə Nəsiminin fitri istedadlı şair olduğunu isbat edir.

Nəsimi şeirinin ayrılmaz məna zinətlərindən olan *təcahüli-arif*⁵⁷² bir çox sənətkar şairin müraciət etdiyi fiqurlardandır.

⁵⁷⁰ Рашид ад-Дин Ватват. *Сады волшебства в тонкостях поэзии (Хада'ик ас-сирр фи дака'ик аш-ши'р)*. Перевод с персидского, исследование и комментарий Н. Ю. Чалисовой, Москва: Наука, 1985, с. 107

⁵⁷¹ عمادالدين نسیمی. اثر لری. علمی-تنقیدی متنیک تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 494.

⁵⁷² Muhammed b. Omar ar-Raduyani. *Kitab Tarcuman al-Balaga*. Mukkadime, Haşiye ve İzahlarla Neşreden: Ahmed Ateş, İstanbul: İstanbul Üniversitesi

Türk ədəbiyyatşünası Sami Akalın poetika nəzəriyyələrində bu barədə mövcud olan fikirləri ümumiləşdirərək yazır: “*Təca-hüli-arif. Gerçəkdən bilib, amma zərif görünsün deyə, duyğunun gücü çoxalsın deyə bilməz kimi görünmək. Bilməzlikdən gəlmə sənəti*”.⁵⁷³

Nəsimi bu mənəvi fiqur vasitəsilə şairanə mənərə yaradır:

*Bərgi-nəsrin üzrə, yarəb, ol düzölmüş incülər,
Sübhdəm vaxtında düşmüş çimi, ya tərdənmidir?*⁵⁷⁴

*Dər mimdir bilməzəm yaqut dəhanı dilbərin,
Ya bir mimdir yaqut dəhan olmuşdurur.*⁵⁷⁵

Birinci beytdə gözəlin üzündəki zərif tər damlları inciyyə, sübh vaxtı düşmüş şəhə bənzədilir. Amma bu bənzətmə birbaşa deyilməyib, sual tərzində qurulması ilə şeirə bir canlılıq gətirir, aşiqin çəşqinliq, tərəddüd və heyranlıq kimi təbii ruh halının ifadəçisinə çevrilir. İkinci beytdə isə deyilir: “Bilmirəm ki, dilbərin ağzı “mim” (م) hərfinin üzərindədir, yoxsa bir “mim” yaqut dodaqlı (hərfən: ağzılı) olmuşdur”.

Yayınları, 1949, s. 78-79; Рашид ад-Дин Ватват. *Сады волшебства в тонкостях поэзии (Хада’ик ас-сихр фи дака’ик аш-ши’р)*. Перевод с персидского, исследование и комментарий Н. Ю. Чалисовой, М.: Наука, 1985, с. 143-144;

شرف الدين رامى. *حقایق الحدایق*. به تصحيح سيد محمد كاظم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، 1341، ص. 81.

⁵⁷³ L.Sami Akalın. *Edebiyat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Varlık Yayınları, 1980, s. 405.

⁵⁷⁴ عمادالدين نسیمی. *اثرلری*. علمی- تنقیدی متنیق تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 312.

⁵⁷⁵ Yenə orada, I c., s. 136.

Nəsimi şeirinə xas olan bənzəyənin öz real adının çəkilərək, bənzədilənlərlə tamhüquqlu həmcins üzv kimi çıxış etməsi burada da özünü göstərir. Bənzəyənin özünün nəzərdə tutulub, bənzədilənlər arasında isə adının çəkilməsi Nəsimi şeir sənətinə xas incəliklərdəndir. Məcəzi deyimdən müstəqimə, bənzədiləndən bənzəyəinə doğru qayıtmaqla şair güclü poetik obraz yaratmağa müvəffəq olur.

Şeirdə *təşbehi-təsviyə* də poetiklik yaradan vasitələrdən biri kimi çıxış edir: “inci”-“çi”-“tər”. Birinci beytdə “tər” əvvəlcə inciyə, sonra isə şəhə (“çi”) bənzədildi, ikinci beytdə isə ağız əvvəlcə “mim”, sonra isə “yaqut dəhan” adlandırıldığından hər iki şeir parçası *təşbehi-təsviyə* örnəklərindəndir.

Təcahüli-arifin daha bir nümunəsinə nəzər salaq:

*Yarab, ol mişkin səlasil kim niqab olmuşdur gülə,
Müşki-tatari deyim, ya sünbili-tərdənmidir?*⁵⁷⁶

Beytin götürüldüyü qəzəl bütövlükdə fəlsəfi-poetik məzmun ifadə etdiyindən beyti də bu baxımdan şərh etmək lazım gəlir. İlahi gözəlliyin insanda təcəssümünü qəbul və dərk edən şair insan üzünə tökülən saçları nə cür adlandırmaq qarşısında sanki çaşqınlıq, tərəddüd hissi keçirir. Şeirin bu fəlsəfi-psixoloji fikir qatı *təcahüli-arif* kimi mənəvi və *istifham* (bədiî sual) kimi üslubi fiqurlarla ifadə edilmişdir. Üzü örtəcək qədər çox olduğundan “*niqab*”, düzümünə görə “*sünbül*”, ətirli üzdən aldığı qoxuya görə “*müşki-tatari*” adlandırılan saçlar (burada: “*mişkin*

⁵⁷⁶ عمادالدين نسيمي. اثرلری. علمی-تنقیدی متنیق تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 312.

səlasil") *təşbehi-təsviyə* poetik fiquru üçün də örnək sayıla bilər.

Burada bir məsələyə də diqqəti cəlb etmək istərdik ki, *təcahüli-arif* fikri daha artıq obrazlı ifadə etməyə xidmət edən fiqur kimi yunan ritorikləri və sanskrit poetika müəlliflərinin də diqqətini cəlb etmişdir. Hər iki nəzəriyyə sistemində fiqurun adı tərəddüdü bənzətmədir.⁵⁷⁷ Nəsiminin də təsvir obyektini, onun əlamət və cizgilərini nə cür adlandırmaq üçün gizli tərəddüd keçirdiyi yuxarıdakı şeir örnəklərindən görünür.

Bənzətmənin başqa bir forması olan və artıq bir neçə dəfə xatırladığımız *ləffü nəşr*⁵⁷⁸ şairin əsərlərində işlənmə tezliyi və rəngarəngliyi ilə seçilir. *Ləffü nəşr* bənzətmənin elə bir növüdür ki, burada bənzəyənlər beytin birinci tərəfinə, bənzədilənlər isə digər tərəfə yığılır. İfadə vasitələrinə görə bənzətmə, quruluşuna görə *müraatün-nəzir*lə bağlı olan *ləffü nəşr* müstəqil fiqur kimi spesifik xüsusiyyətlərə də malikdir. Sami Akalın *ləffü nəşrin* düzənli (*ləffü nəşri-mürəttəb*) və düzənsiz (*ləffü-nəşri-qeyri-mürəttəb*) kimi iki növünü göstərir. Nəsimi şeirində qeyd olunan bu növlərlə yanaşı, mürəkkəb – iki düzənli, iki düzənsiz *ləffü nəşr* və qarışıq – hər iki növün birgə işləndiyi örnəklər də vardır.

⁵⁷⁷ П.А.Гринцер. Санскритская поэтика и античная риторика: теория "укращений" // *Восточная поэтика. Специфика художественного образа*, М.: Наука, 1983, с. 39.

⁵⁷⁸ Рашид ад-Дин Ватват. *Сады волшебства в тонкостях поэзии (Хада'ик ас-сикр фи дака'ик аш-ши'р)*. Перевод с персидского, исследование и комментарий Н. Ю. Чалисовой, М.: Наука, 1985, с. 85;

شرف الدين رامى. حقايق الحدايق. به تصحيح سيد محمد كاظم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، 1341، ص. 132-134

Ə.Fəhmi. Füzuli qəzəllərinin bəzi poetik xüsusiyyətləri haqqında // *Məhəmməd Füzuli (məqalələr məcmuəsi)*, Bakı, 1958, s. 104; V.Z.Adilov. Nəsimi dilində işlənmiş bəzi üslubi fiqurlar haqqında // *Azərbaycan SSR EA "Xəbərlər"i*, 1986, № 2, s. 86.

Nəsimi şeirində *ləffü nəşr* forma ilə bağlı olub üslubi boya yaratsa da, məzmun bütövlüyünə xələl gətirmir, əksinə, dolğun məzmun yaratmağa yönəldilir:

*Yüzində, ey sənəm, görəli zülfü xalını,
Dami-bələda danə kibi danəyəm yənə.*⁵⁷⁹

“Zülf”-“xal” bənzəyənləri ilə “dami-bəla”-“danə” bənzədilənləri düzənli *ləffü nəşr* əmələ gətirmişdir. “Danə” cinas sözü ilə şair mübaligəli *təzad* yaratmışdır. Şair “bəla torunda xırdalanıb danə kimi olmuşam”, - deyərkən, bəla torunun böyüklüyünü və özünü onun müqabilində dənə kimi xırda olduğunu, kiçikliyi nəzərə çarpdırır. Beləliklə, burada daha bir fiqur – *təsğirin* (litota) də mükəmməl bir örnəyi yaranmış olur.

Bu poetik fiqura Nəsimi farsca yaradıcılığında da sız-sız müraciət etmişdir. Bir nümunəyə nəzər salaq:

چون شدی با دهن و چشم و لب یار حریف
جز حدیث شکر و پسته و بادام مکن.⁵⁸⁰

*(Elə ki, yarın ağızı, gözü və dodağı ilə munis oldun,
Şəkər, püstə və badamdan başqa söhbət etmə).*

Beytdə bənzəyənlər (ağız (“*dəhən*”), göz (“*çəşm*”), dodaq (“*ləb*”)) birinci, bənzədilənlər (şəkər (“*şəkər*”), püstə (“*püstə*”), badam (“*badam*”)) isə ikinci sırada ardıcılıqla sıralandığından

⁵⁷⁹ عمادالدین نسیمی. اثرلری. علمی-تنقیدی متنیق تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، ایکینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 175.

⁵⁸⁰ زندگی و اشعار عمادالدین نسیمی. به کوشش یدالله جلالی پنداری، تهران: نشر نی، 1993، ص. 253.

ləffü nəşr poetik fiqurunu əmələ gətirmişdir. Əslində bu beytdə ənənəvi təşbehlərin düz və tərs sıra ilə verilməsi şairin fərdi xarakterli poetik yozumu sayıla bilər. Belə ki, beytdə “ağız”ın bənzədiləni (“şəkər”) düz, gözün bənzədiləni “badam” və dağın bənzədiləni “püstə” əks sıra ilə verilmişdir.

Nəsimi *ləffü nəşri* bəzən quruluş baxımından ona çox yaxın olan *müraatün-nəzir*lə yanaşı işlədərək, yetkin sənət örnəyi yaratmışdır:

*Yüzün şəmayilindən, qaşın dəlayilindən
Qovqavü fitnə düşdü bədrü hilal içində.*⁵⁸¹

Beytdə “yüz” - “bədr”, “qaş” - “hilal” bənzətmələri düzənli *ləffü nəşr*, bu qoşalıq qarşısında yaradılan “qovğa” və “fitnə” iki-lyi *müraatün-nəzir* əmələ gətirmişdir.

Nəsimi şeirində *ləffü nəşrin* bənzəyən və bənzədilənin yanaşı gələn qruplar şəklində ifadəsi şairin bu fiqurun şəklinə gətirdiyi forma rəngarəngliklərindəndir:

*...Laməkan bədrü hilalidir yüzünlə qaşınız.*⁵⁸²

*Zülfü ruxün sirrini bilməyəmə ayduram:
Küfrilə imanımız Kəbəvü bütخانədir.*⁵⁸³

“Zülf”-“rux” ilə “küfr”-“iman” paralelləri düzənli *ləffü*

⁵⁸¹ عمادالدین نسیمی. اثرلری. علمی-تنقیدی متنیق تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، ایکینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 126.

⁵⁸² Yenə orada, I c., s. 394.

⁵⁸³ Yenə orada, I c., s. 296.

nəşr, “*küfr*”-“*iman*” ilə “*Kəbəvü bütxanə*” düzənsiz *ləffü nəşr* əmələ gətirmişdir. Sonuncu *ləffü nəşr* nümunələrində bənzəyən və bənzədilənlərin qrup biçimində yanaşı işləndiyi əyani görünür.

Mürəkkəb *ləffü nəşr* Nəsimi şeirində özünəməxsus şəkildə üzə çıxır:

*Təsbih ilən səccadəyi əldən buraq, ey müttəqi,
Şol zülfü xalə bax, ani gör kim, nə damü danədir.*⁵⁸⁴

*Kimsə cahanda görmədi sübhə şamı müctəmə,
Gör, necə zülfü arizin vüsləti sübhə şam edər.*⁵⁸⁵

Birinci beytdə “*təsbəh*”-“*səccadə*” və “*zülf*”-“*xal*” bənzətmələri birinci düzənli *ləffü nəşr*, “*zülf*”-“*xal*” ilə “*dam*”-“*danə*” isə ikinci düzənli *ləffü nəşr* yaratmışdır. İkinci beytdə “*sübh*”-“*şam*” ilə “*zülf*”-“*ariz*” bənzətmələri birinci, “*zülf*”-“*şam*”, “*ariz*”-“*sübh*” bənzətmələri isə ikinci düzənsiz *ləffü nəşr*in tərkib hissələridir.

Nəsiminin aşağıdakı beytində əks *ləffü nəşr*in maraqlı bir örnəyi verilmişdir:

*Fikrimdədir xəyalı gözünlə ləbin müdam,
Yarəb, nə rəsmə xəmrəvü xummara düşmüşəm?*⁵⁸⁶

Üz cizgiləri olaraq, heç bir əlaqəsi olmayan göz və doda-

⁵⁸⁴ عمادالدین نسیمی. اثرلری. علمی-تنقیدی متنیق تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 302.

⁵⁸⁵ Yenə orada, I c., s. 145.

⁵⁸⁶ Yenə orada, I c., s. 492.

ğın klassik şeirdə ortaq bənzədiləni şərabdır. Hər iki üzvü şərab anlayışı ilə əlaqələndirən Nəsimi ənənəvini fərdiləşdirir. “Göz”- “xümmar”, “ləb” (dodaq) – “xəmr” paralelliyində bənzədilənlər birinci, bənzəyənlər isə ikinci misrada əks sıra ilə düzülərək, əks *ləffü nəşrin* mükəmməl bir örnəyinə çevrilir. Beytdə digər bir poetik sənət nümunəsi isə eyniköklü sözlər – “xəmr” və “xümmar” vasitəsilə yaradılan *iştiaq*dır.

Şair zəngin ənənəsi olan *ləffü nəşr* fiqurunu formaca dolğunlaşdırmaqla yanaşı, məzmunu da yenilik vermiş, ənənəvi fiqura novatorçasına yanaşmışdır:

*Yüzünlə arizinə xəzzani-cənnət, nəim,
Firdövs, bərin, rövzeyi-rizvan dedilər.*⁵⁸⁷

Təzə-tərliyinə görə vəsf olunan üzün xətləri cənnət xəzinələrinə (“*xəzzani-cənnət*”) bənzədilir, həm “*cənnət*” sözünün nisbi sinonimi kimi nəzərdə tutulan, həm də onun müxtəlif guşələrinin adları olan “*nəim*”, “*xüld*”, “*firdövs*”, “*bərin*” kimi həm-cins sözlər söylənmiş fikri gücləndirir. Beytdə başlıca və aparıcı fiqur isə düzənli *ləffü nəşr*dir. “*Xətt*”in çoxluğu qarşısında “*xəzzani-cənnət*” kimi ayrılıqda çoxluq bildirən və “*nəim*”, “*xüld*”, “*firdövs*” kimi birlikdə çoxluğu ifadə edən kəlmələrin işlənməsi beytdə simmetriya yaratmışdır.

Nəsimi *ləffü nəşr*ində bənzədilənlər bənzətmədə olduğu kimi rəngarəngdir, burada hər f, rəng və s. obrazlar da bənzədilən məqamında çıxış edə bilir. Bu obrazlar barədə *istiarə* ilə bağ-

⁵⁸⁷ عمادالدين نسيمي. اثرلری. علمی-تنقیدی متنیق تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 224.

lı olaraq ayrıca danışılacaqdır.

Şairin hərflər üzərində qurulan məcazlaşmaya meyli onun *laffü nəşr* yaradıcılığında da görünür. Bir nümunəyə nəzər salaq:

*Qaşü gözü möcüzü vəhyi-mübindir anun,
Ol bilür ayatı kim, eynivü dalı bilür.⁵⁸⁸*

Beytdə “*qaş*” və “*dal*” ilə “*göz*” və “*eyn*” arasındakı ənənəvi bənzəyən-bənzədilən münasibətini nəzərdə tutan Nəsimi düzənsiz *laffü nəşr* yaratmaqla oxucusunun zəhnini məşğul etməyi bacarır. Onun bir sıra poetik fiqurları riyazi əməliyyatlar kimi zəhni məşğuliyət növünə çevrilir və çözümlü çox zaman asanlıqla ərsəyə gəlmir...

Maraqlıdır ki, hind şeiri poetikasında istifadə olunan *yathasankh* poetik fiquru *laffü nəşr*ə çox bənzəyir. Hərfi anlamı “ardıcıl sıralama” demək olan *yathasankha* aid verilən nümunə *laffü nəşr*lə paralelliyə malikdir: müxtəlif əşya, keyfiyyət və ya fəaliyyət iki sırada sadalanır. Bir nümunəyə nəzər salaq:

*“Ey huri, heç şübhəsiz, sən çimmək üçün suya girdiyin zaman,
sənin təbəssümünün, gözünün, üzünün nurunu ağ lotus, mavi lotus,
qırmızı lotus oğurlayıb.*

Aydın olur ki, bu fiqur, mətnlərin qurulmasında yathasankha prinsipinin tətbiq olunduğu elmi sanskrit ədəbiyyatına borcludur. Onu, görünür, qaydaların qısa ifadəsinə nail olmaq üçün dilçi Pa-

⁵⁸⁸ عمادالدين نسیمی. اثرلری. علمی-تنقیدی متنیک تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 203.

nin... birinci olaraq tətbiq etmişdir".⁵⁸⁹

İslami Şərq ədəbiyyatında da paralelizmə əsaslanan bu kimi fiqurlar təkcə az sözlə çox məna ifadə etməyə, poetik zinət və qrammatik düzən yaratmağa xidmət etmirdi, bu ədəbi sənətlər həm də oxucunun zehni riyazi formullar kimi məşğul edir, bədii-estetik zövqü formalaşdırır, sənətkarın söz qüdrətinə heyranlıq yaradır və oxucunun özündə də əqli imkanlarına inam aşılayırdı.

Bu bəhsin sonunda onu da qeyd etmək istərdik ki, Nəsimi, ümumiyyətlə, düz *laffü nəşrin* örnəklərini istifadəyə çox meylli deyil və bədiiliyi artırmaq üçün çox zaman həmin fiquru digər poetik vasitələrlə əlaqələndirərək, şeiriyyətinin zinətini artırır, zehni gərginlik yaratmaqla diqqəti öz sözünün üzərinə cəmləyə bilir. Bu dediklərimizi təsdiqləyən bədii dəlil kimi *miraatün-nəzir* və *mütəbiqə* ilə sinkretik ifadə olunan aşağıdakı beyti göstərə bilərik:

Fitnə qılalı ləblərin əksi ilə Nəsimiyə

*Gözlərimə şərab ilə xun görünürsə, su derəm.*⁵⁹⁰

Beytdə "ləb" ilə "şərab", "göz" ilə "qan" (qanlı göz yaşı) arasında bənzətmə münasibəti vardır. Nəsimi ənənəvi *laffü nəşrin* bənzəyənlərin bir, bənzədilənlərin isə digər tərəfə toplanması tələbinə də yaradıcı yanaşır, bənzəyənlərdən birini ("ləb") bi-

⁵⁸⁹ С.С.Тавастшерн, С.О.Цветков. *Санскритская поэтика*. Учебное пособие, СПб.: Издательство Санкт-Петербургского Университета, 2008, с. 85.

⁵⁹⁰ عمادالدين نسیمی. *انترلری*. علمی-تنقیدی متنیق تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 546.

rinci, digərini (“göz”) ikinci misraya yerləşdirmək, onların bənzədilənlərini ardıcıl verməklə (“şərabilə xun”) ilk baxışda nəzərə çarpmayan *laffü nəşr* örnəyi yaradır. Bu bənzəyən və bənzədilənləri ortaq məxrəcə gətirən isə rəng eyniyyəti – al rəngli olmalarıdır. Gözəlin şərabı xatırladan dodağının aşiqin beynini dumanlandırması, buna görə də aşiqin gözünə şərab və qanlı göz yaşının belə rəngsiz su kimi görünməsi fikri paralelliyin (*müraatün-nəzir*) maraqlı örnəyidir. Beytdə “şərab” ilə “xun”un (qan) “su” ilə müqayisəsi *mütaqibə* (qarşılaşdırma) poetik fiqurunu yaradır. Bundan başqa, söylənilən fikirlər arasında səbəb-nəticə əlaqələrinin (gözəlin dodaqlarının məst etməsi, aşiqin sərməst halı...) mövcudluğu da Nəsiminin poetik məntiqinin gücü və hissiyyatının dərinliyindən soraq verir.

Quruluşu, misralararası güclü əlaqə və fikri ardıcılıq baxımından paralelizmə əsaslanan poetik fiqurlardan biri də *cəmiü təfriq*⁵⁹¹ (toplama və ayırma). Nəsimi şeirinin poetik zینətlərindən olan bu fiqur şairin qəzəllərindən birində iki ard-arda gələn beytin strukturunu müəyyənləşdirir:

*Səni sevənlərin halı bu dörd işdən degil xali:
Gəhi qovğa, gəhi sevdə, gəhi divan, gəhi yarğı.*

⁵⁹¹ Muhammed b. Omar ar-Raduyani. *Kitab Tarçuman al-Balaga*. Mukkadime, Haşiye ve İzahlarla Neşreden: Ahmed Ateş, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1949, s. 70-71; Рашид ад-Дин Ватват. *Сады волшебства в тонкостях поэзии (Хада’ик ас-сир фи дака’ик аш-ши’р)*. Перевод с персидского, исследование и комментарий Н. Ю. Чалисовой, М.: Наука, 1985, с. 159-162.

*Əgərçi qulların çoxdur, Nəsimi hamıdan kəmtər,
Bəsa türkü bəsa zəngi, bəsa qıbçaq, bəsa hindu.*⁵⁹²

Birinci beytin ilk misrasında “dörd” sayı *cəm* funksiyasını daşıyır, ikinci misrada sadalanan “qovğa”, “sevda”, “divan” və “yarğuşu” ifadələri “dörd” sayı altında nəzərdə tutulanların açıqlanmasıdır (*təfriq*). İkinci beytdə ümumiləşdirici söz – *cəm* məqamında “qullar” ifadəsi işlənmişdir. *Təfriq* – fərqləndirmə məqamında isə həmin qulların milli mənsubiyyətini açıqlayan etnonimlər yer alır: “türk”, “zəngi”, “qıbçaq”, “hindu”... Nəsiminin öz adını da bu qulların sırasında yad edərək, vurğu ilə fərqləndirməsi gizli *mütəbiqə*, “çox” və tək (Nəsimi) anlayışlarının ziddiyyəti isə *təzad* poetik fiqurlarının yaranması ilə də nəticələnir.

Şair bəzən *cəm* qismini sonda, *təfriq* hissəsini əvvəldə verməklə *təfriqü cəmin* də maraqlı doğuran nümunələrini yaradır. Bu poetik fiqurun paralelizm ilə sintez olunmaqla istifadəsi də Nəsiminin bir sənətkar kimi sözün bədii dəyərini münasibətini və fikri ifadədə qənaətcilliyini açıqlayır:

*Mən Nəsimiyəm, anın qaşu gözü kirpiginə
Hər zaman qəlbşikən Rüstəmi-dəstan demişəm.*⁵⁹³

Göründüyü kimi, şair üç sözdən təşkil olunmuş *təfriqin* (“qaş”, “göz”, “kiprik”) qarşısında, üç sözdən ibarət bir ifadəni

⁵⁹² İmadəddin Nəsimi. *Seçilmiş əsərləri*. Tərtib edən: Həmid Arashlı, Bakı: Azər-nəşr, 1973, s. 299.

⁵⁹³ عمادالدين نسيمي. *اثرلری*. علمی-تنقيدي متنیک تریبیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 494.

(“*qəlbşikən Rüstəmi-dəstan*”) ümumiləşdirici söz kimi *cəm* məqamında istifadə etmişdir. Beytdəki bu üçlüklər isə poetik paralelizm (*müraatün-nəzir*) örnəyini əmələ gətirir.

Nəsimi şeirində *cəmi təfriqin* hürufilikdən qaynaqlanan maraqlı nümunələrinə rast gəlinir:

*Qaşü kirpik yeddi oldu saç ilə,
Həq kitabı üstə böylə açılə,
Ta ki, sirrullah cəhanə saçıla,
Məğbun ola büt əhli hacilə.*⁵⁹⁴

*Yüzünə səbül-məsani gər oxursam “la” demə
Ki, qaşınla kirpigün zülfündən oldu bu rəsim.*⁵⁹⁵

Yuxarıdakı birinci nümunədə (“*Qaşü kirpik yeddi oldu saç ilə*”) hürufilik düşüncəsindən qaynaqlanan *təfriqü cəm* vasitəsilə 2 qaş, 4 kirpik və 1 saçın 7-yə bərabər olduğu bildirilir. İkinci nümunədə də eyni düşüncə və eyni obrazlılıqdan istifadə olunur. Sadəcə burada “*yeddi*” sayını “təkrarlanan yeddilər” anlamını daşıyan “*səbül-məsani*” ifadəsi əvəz edir.

Nəsimi eyni söz tərkibi ilə *təfriqü cəmin* hürufilikdən qaynaqlanan daha bir örnəyində isə bu poetik fiquru *təşbehlə* əlaqəli şəkildə işlədir və beytin anlamını bilmədən onun strukturunu və əsasında duran poetik fiqurları müəyyənləşdirək mümkün deyil:

⁵⁹⁴ Emadəldin Nəsimi. *İrəliriy. علمی- تنقیدی متنیق تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده،* ایکنجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 460.

⁵⁹⁵ Yenə orada, I c., s. 515.

*Zülfü qaşü kirpigindir yedi xəət – ümmül-kitab,
Fəzl imiş gör bayi-bismillahir-rəhmanir-rəhim.*⁵⁹⁶

Beytdə “*səbül-məsani*” (təkrarlanan yeddiilər) *cəm*, “*qaş*”, “*kirpik*”, “*zülf*” isə *təfriq*in fəlsəfi-poetik səciyyəli elementləridir. Bu beytin poetik və fəlsəfi fikri dəyərini müəyyənləşdirmək üçün hürufilik mətnlərinə bələdlik tələb olunur. Nəsiminin bir çox şeirində yer alan “*qaş*”, “*kirpik*” və “*zülf*”ün “*yeddi*” sayı ilə əlaqəsinin vurğulanması hürufilik görüşlərindən qaynaqlanır. Bu təlimə görə, insanın üzündə yeddi ana, yəni anadangəlmə xətdən (iki “*qaş*”, dörd “*kirpik*” və “*zülf*”) başqa yeddi də ata, sonradan üzə çıxan xətt vardır: iki bığ, iki saqqal, burun xətti və çənəaltı xətt.⁵⁹⁷

Məlum olduğu kimi, “*Fatihə*”nin bir adı da “*Səbül-məsani*”dir. Ə.Gölpınarlının qeyd etdiyi kimi, “*Fatihə*”də yeddi hərf yoxdur. Həvvanın, yəni qadının üzündə də yeddi ata xətti yoxdur. Buna görə də “*Fatihə*”yə “*Ümmül-kitab*” deyilmişdir.⁵⁹⁸

Beləliklə də, yuxarıdakı mətnlərdə “*qaş*”, “*kirpik*” və “*zülf*” ayrılıqda sadalandığı üçün *təfriq*, onların ümumiləşdirici sayı olan “*yeddi*” və “*səb*” (yeddi) isə *cəmdir*.

Qeyd etməliyik ki, *təfriqü cəmlə* ifadə olan bəzi poetik sənətlər ilk baxışda *təşbehi-cəmə* də bənzəyir. Nəsiminin:

⁵⁹⁶ Emadəldin Nəsimi. *İrəlri. علمی-تنقیدی متنیکی تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 539.*

⁵⁹⁷ *Hurufilik Metinleri Katalogu*. Hazırlayan: Abdülbaki Gölpınarlı. Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989, s. 18.

⁵⁹⁸ Yenə orada, s. 18-19.

*Gözləri, qaş, rüxü, zülfü çəridir hüsnünə,
Ləşkəri yağmaçı şol fəttan şəhənşahu görün,⁵⁹⁹*

- beyti bunun bir örnəyidir. Beytin ilk misrasında “*cəri*” (qoşun) sözü dörd sözün (“*göz*”, “*qaş*”, “*rüx*”, “*zülf*”) hər biri ilə əlaqəli olduğundan *təşbehi-cəm* təsəvvürü yaradır. Amma bu misranın *təşbehi-cəm* olması üçün “*çəri*” sözü bu sözlərdən hər birinin bənzədiləni olmalı idi. Halbuki o, Nəsimi şeirində yalnız qaş və züflə əlaqəli işlənir: “*Qəsd edər ki, Çini alə qaşların*”⁶⁰⁰; “*Zülfünüz çəkdi çəri gəldi Xətə Çin üstünə...*”⁶⁰¹

Bu mənada “*çəri*” sözünün əlaqəli olduğu dörd ifadə (“*göz*”, “*qaş*”, “*rüx*” və “*zülf*”) ilə münasibəti *təfriqi cəm* (ayırma və toplama) səciyyəlidir.

Nəsiminin şeir sənətində ifadəni məcazlaşdırmada müxtəlif üsullara müraciətlə öz sözünü zinətləndirmə təşəbbüsü də diqqəti cəlb edir, nəticədə şair özünün poetik təxəyyülünün zənginliyini nümayiş etdirməyi bacarır. Bunun bir örnəyi də mürəkkəb sözün ümumiləşdirici (*cəm*), onun tərkib hissələrini təşkil edən sözlərin isə *təfriq* səciyyəli olmasıdır:

*Şirin ləbini bu gün gülsəkərə şərh etdim,
Al yaxaya urdu gül, əfqan səkərə düşdü.*⁶⁰²

Şərq poetikasının üslubi fiqurlardan olan *təqsimin* də ləf-fü nəşr kimi fikri dəqiq və yığcam ifadə etmə xüsusiyyəti var-

⁵⁹⁹ عمادالدين نسيمي. اثرلری. علمی-تنقیدی متنیك تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 440.

⁶⁰⁰ Yenə orada, II c., s. 418.

⁶⁰¹ Yenə orada, II c., s. 289.

⁶⁰² Yenə orada, II c., s. 287.

dır. Burada bir cəhəti də xatırlatmaq məqsədəuyğundur ki, bu poetik fiqur bəzən ümumiləşdirici “*cəmiü təfriqü təqsim*”⁶⁰³ (toplama, fərqlənmə və bölüşdürmə) adı altında birləşdirilir. Bəzən isə hər üç fiqur ayrı-ayrılıqda verilir.⁶⁰⁴

Ara-sıra müraciət edilən *təqsim* fiquru forma və məzmunun birliyi və gözəlliyini qorumağı tələb edir. Odur ki, təqsim yalnız ustad sənətkarların əsərlərində özünə yer tapa bilmişdir. Əbdülvase Cəbəli və Nizami fars dilində, Nəsimi və Babur isə türk (Azərbaycan və cığatay) dilində təqsimin maraqlı nümunələrini yaratmışlar. Ədəbi irsindən də göründüyü kimi, sələflərinin sənət dünyası və poetik aləmi ilə yaxından tanış olan Nəsimi ənənəvi təqsimdən novatorcasına bəhrələnmişdir. Şair bənzəyənləri birinci, onların hər birinin bənzədilənini isə uyğun ardıcılıqla ikinci misrada verməklə təqsim yaradır və bu fiqur təkidli mükəmməl bənzətmələr üzərində qurulmaqla sözün ifadə gözəlliyini artırır.

Nəsimi *təqsimini ləffü nəşr* və *müraatün-nəzirdən* fərqləndirən başlıca cəhət bu poetik üslubi fiqurun yalnız bənzəyən və bənzədilənlərdən ibarət olması, onların uyğun ardıcılığı və sadalanmasına arxalanmasıdır. *Təqsimdə ləffü nəşr* və *müraatün-nəzirdən* fərqli olaraq, vurğu daha çox bənzəyən və bənzədilənə vurulur, digər elementlərin iştirakı qabarıq olmur.

Nəsiminin *təqsim* üzərində qurulmuş bir beytini sələf və

⁶⁰³ Рашид ад-Дин Ватват. *Сады волшебства в тонкостях поэзии (Хада'ик ас-сирр фи дака'ик аш-ши'р)*. Перевод с персидского, исследование и комментарий Н. Ю.Чалисовой, Москва: Наука, 1985, с. 43; Y.Saraç. *Klasik Edebiyat Bilgisi. Beləgat*. İstanbul: R Yayınları, 2000, s. 150-153.

⁶⁰⁴ Yənə orada, с. 43.

xələflərinin analoji şeirləri ilə müqayisəmiz onun beytinin fərdiyyət və mürəkkəbliyi ilə seçildiyini üzə çıxardı. Aydınlıq üçün misallara müraciət edək. Əbdülvase Cəbəli (XI):

رخ و زلفین آن ماه، لب و دندان آن دلیر،
یکی لاله است در انبر یکی لولو است در شکر.⁶⁰⁵

*(O ay(üzlü)nün üzü və iki saçı, o dilbərin dodağı və dişi
Biri ənbər atırlı lələdir, (o) biri şəkər içində olan mirvaridir).*

Nizami (XII):

لب و دهان و دو چشم تو، ای بت گل فام،
یکی نبات و دوم پسته و سوم بادام.⁶⁰⁶

*(Ey gülrəngli sənəm, sənin dodağın, ağzın və iki gözün
Biri nəbatdır, ikincisi püstədir və üçüncüsü badamdır).*

Nəsimi (XVI)

*Qaşınla kirpigin, zülfün, yüzində bənlərin dəxi
Biri əyyar, biri tərrar, biri məkkar, biri cadu.⁶⁰⁷*

Babur (XVI):

⁶⁰⁵ عبدالواسع جبلی. دیوان. به تصحیح: ذبیح الله صفا، تهران: امیرکبیر، 1378، ص. 138.
Beytin yer aldığı qəsidənin strukturu və Həsənoğlunun məşhur "Apardı könlümü..." sözləri ilə başlayan qəzəli ilə səsləşən məqamları barədə bax:

M.Abbaslı. Şeyx İzzəddin Həsənoğlu. // *Azərbaycan*, 1981, №3, s. 172.

⁶⁰⁶ نظامی گنجوی. غزلیات، باکو: یازیچی، 1981، ص. 66.

⁶⁰⁷ عمادالدین نسیمی. اثرلری. علمی- تنقیدی متنیق تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده،
ایکینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 104.

Tənü könül bilə göz vəslü hüsnü üçün

*Biri xərabü biri valehü biri heyran.*⁶⁰⁸

Göründüyü kimi, yaxın quruluşlu şeirlərdə Əbdülvase Cəbəli iki, Nizami və Babur üç, Nəsimi isə dörd metaforik bənzətmə yaratmışlar. Əslində yuxarıdakı beytlərdən hər biri sənətkarlıq örnəyi sayıla biləcək qədər mükəmməllik, fərdiyyət və yüksək poetikliyə malikdir. Nəsimi şeirinin fərqləndirici iki özəlliyi isə aşağıdakılardır:

1. İkinci misradakı həmşafiyə bənzədilənlər (“əyyar”, “tərrar”, “məkkar”) ərəb mənşəli olsa da, uğurlu seçilmiş və yaratdığı daxili şafiyə ilə şeirə musiqi axıcılığı gətirmişdir.

2. Şairin ikinci misrada Azərbaycan türkcəsinin təbiətinə uyğun olaraq, sadalamada “biri..., biri...” bölgüsünə əsaslanması fərdidir. Türk dilinin təbiətinə uyğun belə bir bölgü daha sonralar Babur, Füzuli və digər söz sənətkarlarının yaradıcılığında da gözlənilmişdir.

*Təqsimin özünəməxsus xüsusiyyətləri barədə tədqiqatçı alim Yekta Saraç yazır: “Təqsim birdən artıq ünsürü qeyd etdikdən sonra bunlara aid özəllikləri, hər birinin kimə aid olduğunu dilə gətirərək söyləməkdir. Aralarında ləffü nəşr ilə bənzərlik vardır. Belə ki, təqsimdə hansı şeyin hansı şeyə aid olduğu ya açıqca, ya da işarət yolu ilə bildirilir, buna diqqət çəkilir. Ləffü nəşrdə isə bu durumun fərqi nə varılması dinləyicinin özünün öhdəsinə buraxılır”.*⁶⁰⁹

⁶⁰⁸ И.В.Стеблева. Семантика газелей Бабуря. М.: Наука, 1982, с. 305 (приложение).

⁶⁰⁹ М.А.У.Сараç. *Klasik Edebiyat Bilgisi. Belagat*. İstanbul: R Yayınları, 2000, s. 153.

Klassik şeirdə sıx-sıx müraciət edilən *eyham*⁶¹⁰ mənəvi fiquru daha artıq fərdi yaradıcılıqla bağlı olması ilə nəzəri cəlb edir. *Eyham* sözün və ya sabit söz birləşməsinin tərəflərindən birinin çoxmənəvilikə arxalanır. “*Eyham*” lüğəvi anlamda “şübhələnmək” deməkdir. Çünki belə sözlərdə bir mənəvi tapdıqda, başqa bir mənəvin də olduğundan şübhələnməyə başlayırsan.⁶¹¹

Nəsiminin yaratdığı *eyham*da ənənəvi forma, adətən, qorunsa da, məzmun yenilənmiş və zənginləşmişdir. Bu fiqur vasitəsilə şair hürufilik, təbiət, musiqi və s. ilə bağlı fikirlərini ifadə etmişdir:

*Dodağın səlsəbilindən xəbərdar olmayan cansız
Anın mahiyyəti oddur, zülalın qədrini bilməz.*⁶¹²

“*Od*” və “*zülal*” sözlərinin məcazi və müstəqim mənaları *eyham* poetik fiqurunu əmələ gətirmişdir. Beytdə məcazi mənə müstəqimdən daha qabarıqdır. “*Od*” sözünün iblisin rəmzi, obrazlı qarşılığı, “*zülal*”ın isə Allahdan insana gəlmiş ruh kimi

⁶¹⁰ Вахид Табризи. *Джами-мухтасар. Трактат о поэтике*. Критический текст, перевод и примечания А.Е.Бертельса, М.: Изд-во восточной литературы, 1959, с. 97; L.Sami Akalin. *Edebiyat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Varlık Yayınları, 1980, s. 162; 125. Умаров Е.А. Приём ийхом в произведениях Алишера Навои // *Советская тюркология*, 1971, № I, стр. 76-81; М.К.Хамраев. *Краткий словарь терминов тюркоязычных литератур*. Алма-Ата: Мектеп, 1966, с. 205.

⁶¹¹ Вахид Табризи. *Джами-мухтасар. Трактат о поэтике*. Критический текст, перевод и примечания А.Е.Бертельса, М.: Изд-во восточной литературы, 1959, с. 97.

⁶¹² عمادالدين نسیمی. *اثرلری*. علمی- تنقیدی متنیك تریبیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 379.

məcəzi anlamlarda yozumu belədir: “İblis insanda Allah ruhu olduğunu nəzərə almayaraq, ona sitayiş etmir”. Şair Qurandan (“Əhzab”: 72-74) alınmış məlum və məşhur əfsanəyə toxunaraq *təlmih* də yaradır. *Təlmih* poetik fiquru *eyhama* nisbətən alt qatdadır, gizlidir. Beytin müstəqim məna qatında isə odun zülalü əritməsi kimi təbii hadisə qədərbilməzlik kimi qiymətləndirilir. Təbiət hadisəsinə obrazlı yanaşma və əlaqələndirmə, incə duyum və geniş ümumiləşdirmə şeirdə hürufiliklə bağlı yeri ifadəyə yönəldilmişdir. Beytdə əfsanəvi və həyati hadisə əlaqəndirilərək maraqlı *eyham* yaratmışdır.

Aşağıdakı *eyham* nümunəsi də forma mürəkkəbliyi və məzmun zənginliyi ilə diqqəti cəlb edir:

*Kim ki qaşınla olmadı sübhü-əzəldə aşına,
Ta əbəd ol qarəgünün bəxti-hicab içindədir.*⁶¹³

Bu beytdə metaforikləşmənin əsasında təsəvvüfün eşq fəlsəfəsi durur. Sözlərin zahiri məna qatının açılışı və yozumu belədir: “Sübh açılarkən (*sübhü-əzəl*) ayı (qaş, hilal) görməyən qaranlıqda qaldı, sübhü açılmadı”. Doğrudan da, ayın əvvəlində qaranlıq gecə yerini şübhə verərkən aypara səma üzərində bir müddət qalır və sanki qaranlığın keçdiyindən soraq verir. Şair belə bir təbiət hadisəsinə əsaslanaraq, hürufilik təliminin başlanğıcının və cəhalətdən qurtarmağın əsasının “*əlif*” olduğunu bildirir. Beytdə ifadə edilmiş bu fikrin açılışı belədir: “Sübh çağı səmada görünən aypara qaranlığın keçdiyindən xəbər verdiyi

⁶¹³613 عمادالدین نسیمی. اثرلری. علمی- تنقیدی متنیق تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 139.

kimi, sənin hilala bənzər qaşın da qaranlıqdan işığa çıxmağa, cəhalətdən qurtarmağa yol açan hürufilik təliminin başlanğıcıdır". Başqa sözlə, qaş "əlif"ə bənzədilir. "Əlifi cəhalətdən qurtarmağın başlanğıcı bilməyən bu nadanlıqdan qurtarmayacaq". "Qaragün" sözü beytin gerçəkliklə bağlı məna qatında həm müstəqim (qaranlıq; günü qaranlıqda keçən), həm də məcazi (bəxtsiz) anlamlar daşıyır. Rəmzi məna tutumuna malik alt qatda isə ifadə cəhalət mənasındadır. "Hicab" sözü də iki məna daşımaqdadır. Birinci məna qatında "örtüyə bənzər gecə" kimi anlaşılır və bu anlam "Biz gecəni (hər şeyi bürüyən) örtük etdik" ("Nəbə": 10) ayəsindən iqtibas edilmişdir. İkinci mənada isə cəhalətdə olan insanın ömürlük "hicab" (insan surəti) içərisində qalacağına işarədir.

Sözlərinin ayrı-ayrılıqda və birlikdə yaratdığı *eyham* poetik fiquruna görə bu örnək Nəsiminin şeir dünyasının incilərindəndir. Bütövlükdə Nəsimi lirikasının, ayrıca olaraq *eyhamın* ayrılmaz xüsusiyyətlərindən olan az sözlə çox məna vermək və yığcamlıq bu beyti zینətləndirən başlıca vasitəyə çevrilmişdir.

Eyhamın Nəsimi şeirində təsadüf olunan başqa bir növü *eyhami-tənasüb*dür. Sami Akalın yazır: "*Eyhami-tənasüb. İki mənalı bir kəlmənin uzaq bir mənasının eyni cümlə içində başqa bir kəlmə ilə əlaqəsinin olması*".⁶¹⁴ Aşağıdakı beytdə fiqurun bu növü "al" sözü üzərində qurulmuşdur:

⁶¹⁴ L.Sami Akalın. *Edebiyat Terimləri Sözlüğü*. İstanbul: Varlık Yayınları, 1980, s. 97.

*Sufi boyandı alə, alından olma qafil,
Neyçün ki, ali çoxdur zərq əhlinin libası.*⁶¹⁵

Birinci misrada cinas yaradan iki “al” sözü ilə “qırmızı” və “hiylə” mənaları ifadə edilmiş, ikinci misrada “al” sözünün mənəna tutumu genişlənərək, hər iki anlamı özündə cəmləşdirmişdir. Sonuncu misrada şair həm “zərq əhli”nin (hiyləgər insanlar) libasında qırmızı rəngin çoxluğunu, həm də hiylədən paltar geydiklərini nəzərə çatdırır. Bu misrada “hiylə” anlamını da daşıyan “al” “zərq” sözünün sinonimi kimi işləndiyindən *eyhami-tənasüb* əmələ gətirmişdir. Birinci misrada fərqli mənəna tutumuna malik iki “al” sözü *təcnisi-tam*, hər iki mənəsi özündə birləşdirən sonuncu “al” sözü *təcnisi-mənəviyə* bir nümunədir. *Eyhamın* növlərindən biri olan *eyhami-tevriyə* mənəvi *təcnisə* çox yaxındır. Hər iki mənəvi fiqur müxtəlif anlamın eyni bir sözlə ifadəsinə arxalanır. Bu mənada ikinci misradakı “al” sözü *eyhami-tevriyəyə* də misal ola bilər.

Nəsimi şeirində çeşidli məqam və şəkillərdə işlənən *eyham* söz, söz və söz birləşmələrinin müxtəlif və fərqli mənəna çarlarını eyni zamanda çulğaladığı kimi, bütövlükdə cümlə şəklində də özünü göstərir:

*Ey Nəsimi, çün rəfiqin Fəzlimiş, yəni ilah
Lütfilə qəhr oldu vahid, həm rəqib oldu həbib.*⁶¹⁶

Bu beytdə yer alan “lütf” və “qəhr”, “rəqib” və “həbib” tə-

⁶¹⁵ عمادالدین نسیمی. اثرلری. علمی-تنقیدی ممتیک تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، ایکینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 252.

⁶¹⁶ Yenə orada, I c., s. 67.

səvvüf ədəbiyyatında rəmzləşən ifadələrdəndir. Məhz bu da-yaq sözlər də beyti iki cür oxuyub başa düşməyə şərait yaradır. Son nəticə etibarilə bu ikianlamlı ifadələr beyti eyham poetik fiqurunun mükəmməl örnəklərindən birinə çevirir. Beytin bi-rinci yozumu bu şəkildə ola bilər:

“*Vahid*” və “*həbib*” sözlərindən birincisi Allaha, ikincisi isə Fəzlullaha aid edilərsə, onda beyti bu cür açıqlamaq olar: “Ey Nəsimi, dostun (mürşidin) Fəzl ilah imiş. Fəzlin ilahlaşması ilə “*lütf*”lə “*qəhr*” birləşdi (“*oldu vahid*”). (Bu bəqəbillah mərhələ-sinə işarədir). Çox zaman “*rəqib*” və ya “*əğyar*” sayılan cismani varlığın aradan qalxaraq ruhun Həqqə qovuşması ilə ikilik birə, “*rəqib*” “*həbib*”ə çevrilir...”

Bu kimi təsəvvüfi düşüncələr zahirdə islama zidd kimi görünə bilər. Belə ki, Quranda deyilir:

قُلْ أَعْبُدُوا اللَّهَ أُنْبَغَىٰ رَبِّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ
وِازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ

(De: “Allah hər şeyin Rəbbi olduğu halda, heç mən Ondan baş-qa Rəbbi istəmə? Hər kəsin qazandığı günah ancaq özünə aiddir. Heç bir günahkar başqasının günahını daşımaz. Axır donuşünüz Rəbbinizədir. O zaman (Allah) sizə aranızda ixtilaf doğuran məsələlər barəsində xəbər verəcəkdir). (“Ənam”: 164).

Hədislərdən birində isə deyilir: “*La ilahə illəllah vəhdəhu la-şərikə ləhu*” (“Allahdan başqa məbud yoxdur; O təkdir, şəriki yoxdur”).

Qeyd etməliyik ki, Nəsiminin Yaradanın birliyi haqqın-dakı düşüncələrində Ona şərik verilməsinin, ümumiyyətlə, bü-tün ikiliklərin əleyhinə olduğu görünür. Bu cəhətləri, eləcə də onun təsəvvüfi mülahizələr əsasında Fəzlullahı kamil insan ki-mi Haqqın məzhəri saydığını nəzərdə tutaraq, beytə yuxarıdakı şəkildə şərh vermək olmaz. “*Fəzl*” və “*ilah*” kəlmələri yer alsada, beyt sırf təsəvvüfi düşüncələrdən istiqamətlənmişdir. Buna görə görkəmli nəsimişünas alim K.Ə.Kürkcüoğlu beyti doğru

olaraq, aşağıdakı kimi şərh edir:

*“Ey Nəsimi, sənin dostun fəzl, yəni Tanrı olduğuna görə nəzərində lütf ilə qəhr... sevgili ilə rəqib bir imiş kimi göründü”.*⁶¹⁷

Eyham poetik fiqurunun mürəkkəb quruluşlu örnəyi olan yuxarıdakı beytin sonuncu misrası ikinci fikir qatını da üzə çıxarmağa şərait yaradır. *“Lütf ilə qəhr oldu vahid”* fikrinin ilk oxuda ağla gələ biləcək izahını yuxarıda vermişik. *“Lütf”* və *“qəhr”*in ismaililikdə *“xeyir”* və *“şər”* sözlərinin rəmzi olaraq mənalandırılması nəzərə alınarsa, beytdə kamil insanda Haqqın təcəllə etməsi – ilahi vüsal anında xeyirlə şər kimi ziddiyyətlərin aradan qalxması, eləcə də bu təzadlı ikiliyin təmsilçilərinin – *“həbib”* və *“rəqib”*in eyniləşməsindən söz getdiyi aydınlaşar. Nəsimi Fəzlullaha bir sıra ilahi xüsusiyyətləri aid etsə də, heç bir vaxt onu Allaha şərik bilməmiş, dönə-dönə onu təsəvvüfi ənənəyə uyğun olaraq, Yaradanın yer üzündə *“məzhər”* və *“bədəl”*i adlandırmışdır. Bu mülahizələr isə Quranda yer alan Adəmin Allahın yer üzündə xəlifəsi olması (*“Bəqərə”*: 30) qənaətindən qaynaqlanır. Hürufi risalələrində dönə-dönə çeşidli vasitələrlə Fəzlullahın Adəm peyğəmbərin məzhəri olması iddialarının irəli sürülməsi də hürufi çevrələrində Fəzlullahın ilahlıq məqamının səviyyəsi barədə müəyyən təsəvvür yaradır.

Beləliklə də, sözügedən beyt Nəsiminin görüşlərinə daha yaxın bir şəkildə aşağıdakı kimi açıqlana bilər:

Əzəldən ilahi nuru olan Fəzlullahda Haqq təcəllə etdi. Fəzlullah ilahi məqama yüksəldi, ikiliklər, təzadlar aradan çıxdı.

Bu kimi nümunələr Nəsiminin türkcə bədii və fəlsəfi dilin ifadə imkanlarına bələdlik səviyyəsinə də işıq salır və onun az sözlə çox fikri ifadə etməsinin əslində kəlmə oyunu naminə

⁶¹⁷ *Seyyid Nesimi Divanı'ndan Seçmələr*. Hazırlayan: K.E.Kürkcüoğlu, Ankara: Kültür və Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985, s. 68.

edilmədiyini göstərir və bu təzahürlər onun fitri istedadından qaynaqlanan söz duyumunun nəticəsidir.

Nəinki Nəsimi şeirində, ümumiyyətlə, təsəvvüf ədəbiyyatında bəzən beytlərdə müxtəlif məna qatlarının yaradılması, anlamlarda çoxcəhətlik və çeşidli çalarların müşahidə olunması bu sənətkarların sözlərin təkcə mövcud deyil, mümkün anlamlarına belə incəliklərinədək bələdliyini, fəlsəfi-təsəvvüfi düşüncənin bədii sözün imkanlarını genişləndirdiyini göstərir.

Eyham Nəsimi şeirində yalnız dini-irfani fikirlərin ifadəçisi deyildir. Nəsimi bu mənəvi fiqurdan dünyəvi məzmunlu şeirlərində də istifadə etmişdir. Şairin musiqiyə rəğbətini daha qabarıq göstərən və muğamlardan bəhs edən qəzəlini buna örnək kimi göstərmək olar:

*“Üşşaq” meyindən qılalı işrəti - “Novruz”,
Ta “Rast” gələ cəngi-“Hüseyni”də sərəfraz.*⁶¹⁸

Beytdə musiqi terminləri, muğam adları həm xüsusi, həm də şeirin ruhuna uyğun olaraq ümumi isim kimi çıxış edir.

Nəsimi şeirində *eyhami-vəslin* də maraqlı örnəklərinə təsadüf edilir:

*Gözün alası afağı tutubdur,
Nə al eylər əcəb eynin alası.*⁶¹⁹

Eyham “ala” (burada: göy, mavi) ifadəsi üzərində qurul-

⁶¹⁸ Emadəddin Nəsimi. *İrəliləri*. علمی-تنقیدی مٲنیک تریبیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 374.

⁶¹⁹ Yenə orada, II c., s. 253.

muşdur. “Göz”ün və səmanın (şeyrdə: “*afaq*”) göy rəngli olması “*ala*” sözündə cəmləşdirilmiş, gözlə əlaqədar rəng adı çəkilsə də, “*afaq*” (üfüqlər) ilə bağlı olaraq, həmin rəng yalnız nəzərdə tutulmuşdur. Odur ki, beytin ilk misrası *eyhami-vəslin* örnəklərindəndir. İkinci misrada isə “*ala*” və “*al*” (hiylə, məkr) ifadələri mətnədə *cinas* yaratmağa xidmət edir və *təcnisi-zaidin* bir növü kimi dəyərləndirilə bilər.

Qeyd etməliyik ki, bu beytdə də sonuncu misranı dünyəvi gözələ aid olaraq qəbul etdikdə bu *mübaligə* kimi dəyərləndirilə bilər. Amma irfani kontekstdə qavranılarsa, Nəsiminin bu deyimi *mübaligə* deyil, gerçək anlamda nəzərdə tutduğu aydın olur. Çünki arif Nəsiminin nəzərində bu kainat bir ayna, kainatdakı bütün gözəlliklər isə o Yaradanın bu aynadakı əksidir. Bu anlamda səmanın da maviliyi rəngini o Hüsni-mütləqin gözlərinin rəngindən almışdır.

Türk şeirində Nəsimi, Nəvai və Vaqif kimi böyük söz ustalarının müraciət etdikləri *eyham* poetik fiquru təkcə İslam Şərqi ədəbiyyatına xas deyildir. Zəngin semantikaya malik qədim yunan və hind poeziyasında da *eyhama* bənzər poetik fiqurlar vardır. Hind şeirində *şleşan*ın yunan ədəbiyyatındakı *antanaklasa* və *payronosiyaya* bənzərliyini qeyd edən P.A.Qrinçer yazır ki, *şleşa* müxtəlif hadisə və anlayışların birinə digəri ilə məqsədəuyğun yaxınlaşma vasitəsidir.⁶²⁰

Yuxarıdakı nümunələrdən də göründüyü kimi, Nəsimi şeirində *eyham*ın müxtəlif təzahür və ifadə formaları vardır. Bu

⁶²⁰ П.А.Гринцер. Санскритская поэтика и античная риторика: теория "украшений" // *Восточная поэтика. Специфика художественного образа*, М.: Наука, 1983, с. 48.

şeir parçalarında sözün biri digərindən asılı olmayan anlamları yeni məzmun qatları və obrazlılıq yaratmış, biri digərinin açılışına kömək edən mənalar eyni bir söz, söz birləşmələri, hətta cümlə ilə də ifadə edilmişdir. Bu baxımdan Nəsimi şeirindəki *eyham* daşdığı funksiyaya görə hind şeirindəki *şleşa* ilə səsləşir. *Şleşa* “sözün bəzəyi” və “fikrin bəzəyi” kimi iki funksiya daşıyır. Birinci halda eyni bir sözün mənaları uyarlıq, təzad və s. görə ardıcıl olaraq əlaqələndirilir.⁶²¹ Bu iki funksiya Nəsimi *eyhamı* ilə *şleşanı* – nisbətən çoxfunksiyalı və imkanlı bu *eyhamı* yaxınlaşdıran cəhətlərdəndir. Lakin Nəsimi *eyhamı* dünyəvi və fəlsəfi məzmunu ilə, ifadə formasının mürəkkəbliyi ilə *şleşa* fiqurunun da imkan və hüdudlarını aşır, şairin zəngin poetik aləmi və yaradıcılıq qüdrətinin göstəricisinə çevrilir.

Eyham yüksək məharət tələb etdiyindən, adətən, böyük söz ustaları bu fiqura müraciət edə bilmişlər və bu fiqurdan istifadə bacarıqlı şairin ustalığını göstərən meyarlardan olmuşdur.⁶²² *Eyham* mənəvi fiquru, göründüyü kimi, qüdrətli sənətkar Nəsiminin yaradıcılığında da xüsusi biçimdə özünü göstərir.

Nəsimi sözün təbiətinə yüksək səviyyədə bələdlilik tələb edən, şairin söz sənətində qüdrətini göstərən *istiarənin* (*metafora*) kamil nümunələrini yaratmışdır. *İstiarə* maksimum yığcamlığına və ifadəliliyinə görə ən güclü məcaz sayılır və *təşbehə* nisbətən daha güclü emosional-ekspressiv təsir yaradır. Şərq poe-

⁶²¹ П.А.Гринцер. Санскритская поэтика и античная риторика: теория "укращений" // *Восточная поэтика. Специфика художественного образа*, М.: Наука, 1983, с. 48.

⁶²² Е.А.Умаров. Приём ийхом в произведениях Алишера Навои // *Советская тюркология*, 1971, № I, с. 81.

tikası terminlərindən olan *istiarə* çox zaman *metafora* ilə eyniləşdirilsə də, görkəmli şərqşünas alim İ.Y.Kraçkovski *istiarənin metafora* ilə tamamilə eyni olmadığını, bu terminin yunan-Roma poetikasının terminlərindən *metonimiya* və *sinekdoxa*nı da ehtiva etdiyini bildirir.⁶²³ Müasir dilçilik araşdırmalarına görə isə *istiarə* metaforanın bir formasıdır⁶²⁴ və *metafora istiarəyə* nisbətən daha geniş anlayışdır.

Zəngin yaradıcılıq təxəyyülünə malik Nəsiminin yaratdığı orijinal *istiarələr* həm də onun bir şair kimi istedadının göstəricilərindəndir. Onun divanında təsadüf olunan aşağıdakı *istiarələr* şairin fərdi bədii üslubu ilə bağlıdır: “*qeyrət odu*”, “*can bağı*”, “*can gözü*”, “*hümayun kölgə*”, “*hüsnün atəşi*”, “*yüzün xirməni*”, “*qəm mətbəxi*”... Nəsimi:

*Gər bu dəm qanım tökürsən xəncəri-xunriz ilə
Qıl işarət ol hərami gözlərin qəssabınə.*⁶²⁵

Şair gözəlin kirpiyinə işarə ilə iki metaforik ifadə işlədilir ki, bunlardan birincisi “*xəncəri-xunriz*” klassik ədəbiyyatında dönə-dönə işlənən ənənəvi *istiarə*, ikincisi – “*hərami gözlərin qəssabı*” ifadəsi isə şair təxəyyülünün məhsulu olan orijinal *istiarə*dir. Bu kimi *istiarələr* müasir ədəbiyyatşünaslıqda *qiymətverici metaforalar* kimi xarakterizə olunmuşdur.⁶²⁶

⁶²³ И.Ю.Крачковский. *Избранные сочинения*. Москва-Ленинград: Издательство Академии Наук СССР, 1960, с. 126

⁶²⁴ X.Cabbarov. *Bədii ədəbiyyatda obrazlılıq*. Bakı: Yazıçı, 1986, s. 83.

⁶²⁵ عمادالدين نسیمی. *اثرلری*. علمی-تنقیدی متنیك تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، ایکینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 106.

⁶²⁶ M.Rəfili. *Ədəbiyyat nəzəriyyəsinə giriş*. Bakı, 1958, s. 98.

İstiarələr Nəsimi şeirində bədii lövhə yaradılmasına da xidmət edir:

*Ol jalə ki, düşdi gül rüxsarın üzrə,
Bir qətrə yağış damdroü min lalə tər oldu.*⁶²⁷

“Jalə” və “bir qətrə yağış” sözlərinin arxasında göz yaşı, “min lalə tər oldu” fikir-cümləsinin arxasında isə “üzün təmizləndi, təravətləndi” mənaları durur. Hər bir göz yaşında üzünün lalələri əksini tapdı.

Şair bir əşya və hadisə ilə bağlı bir neçə metafora yaradır:

*Sünbülün əbrində yüzün mahini pünhan edər,
Kafəri islamə çəkmiş, qarəti-iman edər.*⁶²⁸

*Ləlü əqiqü inciyü sacun altun üstünə,
Gör ki, gözümdən uş neçə bəzlü nisar içindəyəm.*⁶²⁹

Birinci beytdə şair gözəlin saçlarına işarə ilə “sünbül”, “əbr”, “kafər”, üzünə eyhamla “mah” və “islam” *istiarələrini* işlətmişdir. İkinci beytdə “ləl”, “əqiq” göz yaşının rəngini – qırmızı olduğunu, inci isə göz yaşının dənələrinin zərifliyi və düzümünü göstərmək məqsədilə istifadə edilmiş *istiarələr*dir. Həmcins metaforikləşmiş bənzədilənlər bənzəyənin xüsusiyyətlərini

⁶²⁷ عمادالدين نسيمي. اثرلری. علمی-تنقیدی متنیك تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، ایکینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 279.

⁶²⁸ Yenə orada, I c., s. 150.

⁶²⁹ Yenə orada, I c., s. 500.

acıqlamağa yönəldilmişdir. Beytdə rənglər üzərində qurulmuş gizli təzad da diqqəti cəlb edir. “Ləl”, “yaqut” al rəngin, “altun” (burada: üz) isə sarı rəngin metaforik qarşılığı kimi işlədilmişdir.

Şairin metaforalarının bir qismi mətnaltı mənə və anlam-larla da bağlıdır.

Poeziyanın, şeir sənətinin başlıca zinətlərindən olan *isti-arənin* “*istiareyi-müsərrəha*” (açıq istiarə) və “*istiareyi-məkniyyə*” (qapalı istiarə) adlandırılan növləri vardır.⁶³⁰ Yuxarıda örnəkləri verilən *istiarələrdə* bənzəyənlər nəzərdə tutulduğu və onların varlığı fəhmlə dərk edildiyi üçün *istiareyi-müsərrəhaya* misal ola bilər. Şairin fərdi yaradıcılığı daha çox qapalı *istiarənin* (*istiareyi-məkniyyə*) örnəklərində üzə çıxır:

Qaşın mehrabına eynün imamı

*Qılur min səcdə, billah, rəvadır.*⁶³¹

Çoxanlamlı söz olan “*imam*”ın mənələrindən biri ibadət yerlərində namaz qılanlara başçılıq edəndir.⁶³² Gözün də qarşı-da duranı, “*imam*”ı kirpikdir, Gözəlin kirpiyi o qədər uzundur ki, o, gözlərini açıb yumduqca kirpiklər “*qaşın mehrabına*” – mehraba bənzər qaşlara dəyib qayıdır, sanki səcdə edir. Onun bu səcdəsi də, şairə görə, “*billah, rəvadır*”, məsləhətdir. Çünki

⁶³⁰ L.Sami Akalın. *Edebiyat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Varlık Yayınları, 1980, s. 136.

⁶³¹ عمادالدين نسیمی. اثرلری. علمی- تنقیدی متنیق تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 308.

⁶³² A.Masse. *İslam: tarixi oçerk*. Ruscadan tərcümə edənlər: C.Cabbarov; A.Ələsgərov, Bakı: Azərnəşr, 1964, s. 232.

gözəlin qaşları canlıda – insanda olduğu üçün daha artıq səcdəyə layiqdir, daha gözəldir. Bu fikri şair başqa bir şeirində aşağıdakı kimi ifadə edir:

*...Əcəb qaşımı şol, ya taği-mehrab?*⁶³³

Eyni söz birləşməsi, yaxud söz kontekstdən asılı olaraq, müxtəlif metaforik anlayışları ifadə edə bilər. İnsan üzü və bədənini kimi rəmzi, yaşıllaşma, (üzü bürüyən) saç, musiqi pərdəsi və s. kimi müstəqim və məcazi anlamlarda işlənən *“hicab”*, *“pərdə”*, *“niqab”*...; yerindən asılı olaraq, Allah, əqli-külli və Haqqa qovuşmuş insan mənasında *“dəryayi-mühit”*; II fəsildə haqqında söz açdığımız *“iki cahən”* və s. kimi onlarla *istiarə* kontekstdən asılı olaraq, fərqli mənalar kəsb edir.

Orta əsrlər divan şeirini incədən-incəyə və təfərrüatlı təhlil nəzəriyyə ədəbiyyatlarında yer alan poetik qəliblərdən fərqli metafora tiplərini aşkara çıxara bilər.⁶³⁴ Nəsimi şeirinin metafora tipləri arasında hürufilik təriqəti ilə bağlı olaraq yaranmış hərfi-rəmzi metaforalar ayrıca yer tutur:

*Nünü eynü mimü dalın “tilkə ayatıl-kitab”,
Lövh-i-məfhuz oldu yüzün”huva Qur’ani-mübin”.*⁶³⁵

⁶³³ Emadəddin Nəsimi. *İtiriləri*. Elmi-tənqidî mətniک تریبیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 62.

⁶³⁴ В.И.Асланов. О характере метафорических переносов в средневековой тюркоязычной поэзии // *Советская тюркология*, 1978, № 6, с. 66.

⁶³⁵ Emadəddin Nəsimi. *İtiriləri*. Elmi-tənqidî mətniک تریبیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، ایکینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 101.

Burada S.S.Tavastşern və S.O.Çvetkovun hind poetikasında obrazlılıq barədə söylədiklərini də xatırlatmaq yerində olardı: *“Alankanın daha geniş yayılmış “hərəkət” prinsipi eyni bir şeyin (təsvir predmeti) başqa bir şeyin (təsvir obyektı) vasitəsilə və ya onun adı altında təsvir edilməsidir. Bu “başqa şey” (obyekt) bir predmet (şəxs), keyfiyyət və ya fəaliyyət, hiss, hətta niyyət də ola bilər”*.⁶³⁶

Qeyd etməliyik ki, alleqoriya anlayışına uyğun gələn *təşxisin* (personification, prosopopeia⁶³⁷) başqa bir adı isə *istiareyi-təmsiliyyə*dir. Burada bir cəhəti də qeyd etməliyik ki, Nəsimi cansız təbiəti belə canlı kimi gördüyü və təsəvvür etdiyi üçün hər bir varlıq onun nəzərində aşıq, daha dəqiq deyilsə, Haqq aşıqidir. Bu düşüncə ilə də o, irfani səciyyəli *təşxisin* maraqlı nümunələrini yaradır və indiyədək tədqiqatçılar bu kimi beytləri *təşxis* olaraq görməmişlər. Halbuki Nəsimi cansız aləmin bir çox ünsürlərinin üzərinə canlı aləmin, xüsusilə insanın xüsusiyyətlərini köçürə bilir. Örnəklərə nəzər salaq:

*Gül kimi gülə-gülə, gəl, aradan pərdə götür
Ki, yüzün görməginə dideyi-giryan susadı.*⁶³⁸

*Məclisdə çü saqi kimi, ey dust, Nəsimi,
Dərhal sücüd etdi, sürahi dedi qülqül.*⁶³⁹

⁶³⁶ С.С.Тавастшерн, С.О.Цветков. *Санскритская поэтика*. Учебное пособие, СПб.: Издательство Санкт-Петербургского Университета, 2008, с. 6.

⁶³⁷ سیماداد. فرهنگ اصطلاحات ادبی، وژه نامه مفاهیم و اصطلاحات ادبی فارسی و اروپایی به شیوه تطبیقی و توضیحی، تهران، انتشارات مروارید، 1378، ص. 77.

⁶³⁸ İmadəddin Nəsimi. *Seçilmiş əsərləri*. Tərtib edən: H.Araslı, Bakı: Azərnəşr, 1973, s. 109.

⁶³⁹ Yenə orada, s. 410.

Ümumiyyətlə, beytləri təfərrüatlı təhlilimiz göstərdi ki, Nəsiminin bu kimi *təşxis* əsaslı şeirlərinin fikri təməlində təsəvvüfün eşq fəlsəfəsi durur. Belə bir baxış bucağından da yaradılmışın Yaradana eşqi insan-aşıqdən başqa, pərvanə-şəm münasibətində, şəmin yandıği zaman düşdüyü vəziyyətlərlə insan-aşiqin ruhi haləti arasındakı bənzəyişlərdə, Yaradana arasında olan pərdəni, yəni maddi varlığını gülə-gülə tərək edən gülün eşqində, dərhal səcdə edərək ruhu mövqeyində olan şərəbdən ayrılan sürəhi və s.-də görülür.

Mübaligə (hiperbola, şişirtmə) klassik ədəbiyyatda böyük ənənəsi olan mənəvi fiqurdur və Nəsiminin söz sənətkarlığı özünü bu bədii vasitədə də göstərir.

Sevgilinin və adətən, ilahinin gözəlliyini və öz lirik qəhrəmanın arzu və diləklərini daha qabarıq nəzərə çarpdırmaq istəyən şair çeşidli mübaligələr yaratmışdır. Aşağıdakı şeir dünyəvi məzmun daşıyır:

*Batinə kar eylədi eşqi-rüxün şöylə kim,
Tənə edir altunun rənginə rüxsarımız.*⁶⁴⁰

Məşuqənin vəsfəgəlməz gözəl surətinə olan məhəbbət aşiqin batininə, yəni qəlbinə təsir edib. Başqa sözlə desək, aşiq sevgilisi ilə üz-üzə durarkən, məşuqə kirpik oxuyla onun ürəyini yaralayıb, qəlbindən gələn qanlar göz yaşına dönərək üzünə axıb. Bu qanlı göz yaşları elə çoxdur ki, aşiqin üzünü al rəngə boyayıb. Odur ki, aşiqin üzünün al rəngi qızılın (altunun) qır-

⁶⁴⁰ عمادالدين نسیمی. اثرلری. علمی-تنقیدی متنیک تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 383.

mızılığına tənə edir. Şeirdə güclü *mübaligə* (*iğrak*) ilə yanaşı, *təş-behi-izmardan* (gizli təşbeh) da sənətkarlıqla yararlanılmışdır. Beytin yuxarıdakı açılışını Nəsimi şeiri kontekstində anlamaq lazımdır. Beytlə bağlı örnəyə nəzər salaq:

*Çün ol kirpiyin zəxmi baş edən bağrımı hər dəm
Ki, bağrım qanı hər saat gözümni malamal edər.*⁶⁴¹

Şairin bir sıra *mübaligə*ləri zahiri məna qatına görə dünyəvi-aşıqanə lirika, alt məna qatına görə isə sufi-hürufi poeziyası baxımından yozula bilir:

*Mişkin saçın arasinə düşdüm,
Kim gördü məni, fəğanə gəldi.*⁶⁴²

Şeirin üst məna qatında yozumu belədir: “Aşıqın bədəni dərd-qəmdən tük kimi incəlib sevgilinin tellərinə qarışib. Onun bu zəif cismini görənlər fəğana gəlir”.

Beyt sufilik baxımından da yozula bilir. İnsan saçının ruhların məskəni olması Nəsimi şeirində dönə-dönə poetik ifadəsini tapmışdır. Yuxarıdakı beytdə bu məna dünyəvi-aşıqanə məna qatı ilə yanaşı, bərabər səviyyədə nəzərə çarpır.

Nəsiminin sənətkarlıqla işlətdiyi və *mübaligə*nin xoçtam əksi olan *təsğir* (litota, kiçiltmə) mənəvi fiquru şairin müxtəlif səpkili şeirlərini bəzəyən zinətlərdəndir:

⁶⁴¹ عمادالدین نسیمی. اثرلری. علمی-تنقیدی متنیق تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 156.

⁶⁴² Yenə orada, II c., s. 334.

*İncə belin çünkim qılca vücudu yoxdur,
Töhmət aradə neyçün zərrin kəmərə düşdi.*⁶⁴³

Şair qələmi ilə gözəlin çox incə və zərif beli yox kimi nəzərə çatdırılır, başqa sözlə, tük qədər nazik olan bel sanki yoxdur. Yoxluğa, boşluğa asılmış kimi görünən kəmər də belə mənasız işə xidmət etdiyinə görə töhmətləndirilir. Amma bunun günahı kəmərdə deyil, tük qədər nazik olan beldədir. Beytdə belin incəliyi, zərifliyi ilə bağlı olan gücsüzlüyü və qızıldan olan kəmərin ağırlığı arasında gizli bir təzad da nəzərə çarpır. Elə bu da kəmərin töhmətləndirilməsinin səbəblərindəndir,

Nəsimi şeirində bənzətmə, *istiarə* kimi *təzadın* (tibaq, kontrast, antiteza...) ⁶⁴⁴ da öz poetikası və məcazların prinsiplərinə əsaslanan özünəməxsus ifadə vasitələri vardır. Şair daha artıq ağ və qara rənglərin təzadından istifadə etmişdir. Bunu həmin rənglərin təzadı daha qabarıq və kəskin verməsi ilə izah etmək olar. Nəsimi ağ qarşılığı kimi *“iman”*, *“kafur”*, *“rux”* (və leksik qarşılıqları), *Çin*, *Maçın*, *Xəta*, *Rum*, qara rəngin məna qarşılığı kimi *“küfr”*, *“müşk”*, *“zülfi”*, *həbəş*, *Hindistan*, *hindu*, *zənci* və s. kimi sözlər işlətməmişdir. Bu halda ölkə adları əhalisinin dərisinin rənginə uyğun olaraq, həmin rəngin məna daşıyıcısına çevrilib metaforikləşir:

⁶⁴³ عمادالدين نسیمی. اثرلری. علمی-تنقیدی متنیك تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، ایکینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 287.

⁶⁴⁴ Muhammed b. Omar ar-Raduyani. *Kitab Tarçuman al-Balaga*. Mukkadime, Haşiye ve İzahlarla Neşreden: Ahmed Ateş, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1949, s. 27-31;

شمس قیس رازی. المعجم فی معاییر أشعار العجم. به تصحیح محمد بن عبدالوهاب قزوینی، چاپ سوم، تهران: زوار، 1360، ص. 344-345.

*Çinü Maçinü həbəş rüxsareyi-Rum üstünə,
Basmış rəngin saçun xeylü cilali məndədir.*⁶⁴⁵

*...Qıldı Hindistanı nalan bənlərin,
Oldı Rum elinə sultan bənlərin.*⁶⁴⁶

*...Xalınız qopdu Həbəşdən Rum elinə çapdı.*⁶⁴⁷

Ölkə və xalq adlarının rəng bildirən sözlərin sinoniminə çevrilməsini və bu beytdə daşdığı funksiyanı aydınlaşdırmaq üçün şeir örnəklərini mənaca açıqlamaq gərəkdir. Beytlərdə ölkə və xalq adları rəng daşıyıcısı kimi istiarəli bənzətmə şəklini alır, bir sıra hallarda həmin rənglərin tam əvəzləyicisi kimi işlə-nə bilir və təzad bu metaforalarla yaradılır. Ad dəyişməsinə əsaslanan bu səpkili metaforik təzadları müasir ədəbiyyatşü-naslıqda poetik fiqur kimi metonimiya⁶⁴⁸, ifadə vasitəsi və daşı-dığı funksiyaya görə isə “süni sinonimlər”⁶⁴⁹ adlandırırlar. Tə-zadın yeni üslubi boya və anlam çaları yaradan bu səpkili ifadə tərzinə Nəsimi yaradıcılığında tez-tez müraciət edilir və yeni baxımdan mənalandırılır.

Rənglə bağlı bir sıra inamlar xalq adət-ənənəsi və ya tə-

⁶⁴⁵ عمادالدين نسیمی. اثرلری. علمی-تنقیدی متنیک تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 267.

⁶⁴⁶ Yenə orada, II c., s. 418.

⁶⁴⁷ Yenə orada, II c., s. 289.

⁶⁴⁸ M.Rəfilı. *Ədəbiyyat nəzəriyyəsinə giriş*. Bakı, 1958, s. 69; Б.Томашевский *Стилистика*, Л.: ЛГУ, 1983, с. 229.

⁶⁴⁹ В.И.Пригарина. *Образное содержание бейта в поэзии на персидском языке // Восточная поэтика. Специфика художественного образа*, М.: Наука, 1983, с. 103.

səvvürlərində də yer almışdır. Rəng təzadı yaradan şair ara-sıra bu inamı da obrazlı-poetik ifadə kimi işlətməmişdir.

*Qara qaşların yayından mənə kirpigin ox atır,
Ala gözlərin məgər kim yenə qanıma susadı.*⁶⁵⁰

Qədimdən bəri türklərin təsəvvür və inamlarında qara və göy rəng bədbəxtlik və matəm rəmzi olmuşdur. Qaşın qaralığı və göylüyündə (alalığı) bir bədniyyətlilik, rəng və fəaliyyət bağlılığı görünən şair onların qana susadığını bildirir. Beytin arxasında “ala” ilə “al” (qanla əlaqədar nəzərə gəlir) sözü mətnaltı cinas və təzad yaradır.

3.2. Üslubi fiqur və poetik forma yaradıcılığında bədii sənətlərin yeri

Nəsimi bir çox beytlərini paralellik üzərində quraraq *müraatün-nəzirin*⁶⁵¹ (congeries, paralellizm) maraqlı və bitkin örnəklərini yaratmışdır:

⁶⁵⁰ عمادالدین نسیمی. اثرلری. علمی- تنقیدی متنیك تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، ایکینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 290.

⁶⁵¹ Muhammed b. Omar ar-Raduyani. *Kitab Tarcuman al-Balaga*. Mukkadime, Haşiye ve İzahlarla Neşreden: Ahmed Ateş, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1949, s. 75-76; Рашид ад-Дин Ватват. *Сады волшебства в тонкостях поэзии (Хада’ик ас-сихр фи дака’ик аш-ши’р)*. Перевод с персидского, исследование и комментарий Н. Ю. Чалисовой, М.: Наука, 1985, с. 123;

شمس قیس رازی. *المعجم فی معابیر أشعار العجم*. به تصحیح محمد بن عبدالوهاب قزوینی، چاپ سوم، تهران: زوار، 1360، ص. 383؛ شرف الدین رامی. *حقایق الحدائق*. به تصحیح سید محمد کاظم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، 1341، ص. 30.

*Elmlə hilmü həyəvü tövbəvü zöhdü vərə
Xəlqə fəzlindən irişdi rövzəvü həccü zəkət.*⁶⁵²

Müraatün-nəzir Şərqi poetikasında *tənasüb*, *tövfiq*, *telfik*, *cə-miyyət* kimi də adlandırılmışdır.⁶⁵³ Bu fiqur mövzu əlaqələri olan iki, yaxud daha artıq sözün mətn daxilindəki bağlılığına əsaslanır. Nəsimi şeirində *müraatün-nəzir*in maraqlı doğuran növlərindən biri də simmetrik bölgüyə əsaslanan örnəklərdir:

*Nə hüsn olur bu, nə surəti-zəhi, behişt-i-nəim,
Nə lütf olur bu, nə mənə, nə rəbbi-ərşi-əzim.*⁶⁵⁴

Bu beytin strukturunu müəyyənləşdirən *müraatün-nəzir* misralararası bölgü bərabərliyinə arxalandığı üçün *tərsiyə bən-zəsə* də, qafiyələnmə baxımından *tərsidən* fərqlənir. Məlum olduğu kimi, *tərsidə* misralarda sözlər alt-alta qafiyələnir.

Sənətkar öz şeirində klassik türk poeziyanın yaxından bağlı olduğu təzadlı paralellikdən⁶⁵⁵ də geniş istifadə etmişdir:

*Surətin münkirinə elmlə iman əhli
Ana kim divlə şeytan dedilər, gerçək imiş.*⁶⁵⁶

⁶⁵² Emədalədin Nəsimi. *İtrlərü. Elmi-tənqidü məttik tərbiyyəti və məqəmə: cəhəngir qəhrman əvəf, əvç cəldəde, bərrinçij cəld, bəki: əlm nəşriyyəti, 1973, s. 86.*

⁶⁵³ L.Sami Akalın. *Edebiyat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Varlık Yayınları, 1980, s. 176, 246.

⁶⁵⁴ Emədalədin Nəsimi. *İtrlərü. Elmi-tənqidü məttik tərbiyyəti və məqəmə: cəhəngir qəhrman əvəf, əvç cəldəde, bərrinçij cəld, bəki: əlm nəşriyyəti, 1973, s. 469.*

⁶⁵⁵ В.И.Асланов. О характере метафорических переносов в средневековой тюркоязычной поэзии // *Советская тюркология*, 1978, № 6, с. 57.

⁶⁵⁶ Emədalədin Nəsimi. *İtrlərü. Elmi-tənqidü məttik tərbiyyəti və məqəmə: cəhəngir qəhrman əvəf, əvç cəldəde, bərrinçij cəld, bəki: əlm nəşriyyəti, 1973, s. 418.*

Beytdə “*elmlə (Quran) iman*” və “*divlə şeytan*” təzadlı paralellik və müvazinət təşkil edir.

Müraatün-nəzir və ümumiyyətlə, paralelliyə əsaslanan hər hansı bir fiqur (*tərsi, laffü nəşr...*) Nəsiminin bütün yaradıcılığı boyu müraciət etdiyi fiqurlardandır. Bu poetik vasitəyə şairin müxtəlif məzmunlu şeirlərində təsadüf etmək olar:

*Gərçi türabü suyəm mənidə, ey xəbisə,
Bil ki, iki cahanda teyyibü təharətəm.*⁶⁵⁷

*Ey səndən ayru könlüm vəhşi iki cahanda
Eynin acəb gəzalə, hüsnün acəb gəzəldir.*⁶⁵⁸

Müraatün-nəzirdə təsvir obyektinin hal-vəziyyəti, hərəkəti və hərəkətin son nəticəsi ardıcılıqla izlənilir:

*Xalü xətin Nəsimiyi oda buraxdı, yandırır,
Gör necə xoş yanar, düttər müşk ilə udü tər bigi.*⁶⁵⁹

Beytdə məntiqi ardıcılıq və sistemlilik sonadək gözlənilmişdir, odun müşk buraxmasınadək olan proses gözəlin “*xal*” və “*xətt*”i üzərinə ardıcılıqla köçürülür. “*Xal*” və “*xətt*” qoşalığı “*oda buraxdı*”, “*yandırır*”, “*xoş tütər*”, “*qoxar*” kimi hərəkət feilləri və yanan canın müqabilində “*ud*” və “*müşk*” qarşılıqları işlənir. “*Ud*”la “*xal*”, “*xət*”lə “*müşk*” əlaqələndirilərək paraleliz-

⁶⁵⁷ عمادالدين نسيمي. اثرلری. علمی-تنقیدی متنیك تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 533.

⁶⁵⁸ Yenə orada, I c., s. 349.

⁶⁵⁹ Yenə orada, I c., s. 250.

min örnəyinə çevrilir. "Xal"la "xətt" in şairin canını yandırması ona udun yanarkən müşk qoxusu yayması kimi xoş gəlir. İkinci misradaki qarşılaşdırmada "ud" "xal"ın, "müşki-tər" isə aşıq canının metaforaları kimi çıxış edir:

*Zülfilə qaşü kirpigi əbcədü "cim"ü "dal" imiş,
Mən bu hürufi-şəkl üçün "cim"lə "dal" içindəyəm.⁶⁶⁰*

Beytdə hərf obrazları bənzədilən mövqeyində verilmişdir. "Zülf" çoxlu, toplu şəklində olduğundan qarşılığı və bənzədiləni olaraq, bütün hərlərin toplusu, cəmi anlamını verən "əbcəd" sözündən istifadə edilmişdir. "Qaş" və "kirpik" uyğun olaraq, "cim" və "dal" hərfi ilə paralelləşdirilmişdir. Quruluş baxımından daha mürəkkəb olan ikinci misrada şair "çim" və "dal" içində deyərkən, iki sözə işarə edir: "cəd" (saç) və "əbcəd". Bu sözlərin yazılışında "cim" və "dal" hərləri iştirak etdiyindən şair "zülf"ün sirrinin "əbcəd"də (hərf və saylarda) olduğunu bildirir. Sənətkarlığı, yığcam ifadə forması ilə nəzəri cəlb edən bu beyt zülfün sakrallığı ilə bağlı təsəvvüfi düşüncəni və hürufilik görüşlərini ifadə edir.

Göründüyü kimi, təriqətlə bağlı məzmun yüksək poetik formada əksini tapmışdır. Sözlərdən bu şəkildə maksimal yığcamlıqla yararlanma, ardıcılıq Nəsimi poetikasının incəliklərindəndir. Paralelizm, fikrin sistemliliyi söylənmiş fikirdəki məntiqi əlaqənin açarına çevrilmiş, bir neçə bitkin fikir və hökmü əhatə edən geniş məzmun yığcam şəkildə bir beytdə fəlsəfi-bədii izahını tapmışdır.

⁶⁶⁰ عمادالدین نسیمی. اثرلری. علمی-تنقیدی مٲتیک تریبیتی و مقمده: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 502.

Müraatün-nəzirin qarışıq – düz və əks sıra ilə düzülüşünə
də təsadüf edilir:

*Qaşınla kirpigın, yarəb, nə fəttan yayü oxdur kim,
Fələkdir tirinə tirkan, mələkdir yayına qurban.⁶⁶¹*

*Ey qılan tövhidü iman küfrü şirkin adını,
Gəl, bu ziba surətə qıl səcdə kim, iman budur.⁶⁶²*

Beytdə “*tövhid*” və “*şirk*”, “*iman*” və “*küfr*” sözləri arasında əlaqə yaradılaraq qarşılaşdırılmışdır. Sadəcə əlaqədar məfhumların sıralanması ilə Allahın vahidliyinə (tövhid) iman gətirmə və Allahın vahidliyini inkar edib şərikin göstərərək, küfr etmə beytdə yığcam şəkildə ifadə edilmişdir.

Miraatün-nəzir Nəsiminin dünyəvi-aşıqanə və fəlsəfi-irfanini şeirlərində tez-tez rast gəlinən poetik fiqurlardan biridir.

Nəsimi şeirində sifət, bədii təyin və ya *epitet* kimi istifadə olunan məcazların da xüsusi yeri vardır. Şairin epitet yaradıcılığında insanın üzü və cizgilərinin müqəddəsləşdirilməsi ön planda olsa da, bədii təyinlərinin formalaşmasında yaşadığı dövrün bir sıra hadisələrinin də izi görünür. Nəsiminin şeirində ictimai quruluşa qarşı açıq etiraz axtaran bəzi araşdırıcılar bu cəhəti onun nöqşanı kimi göstərmişlər. Orta əsrlərdə şairlərin, eləcə də Nəsiminin ictimai quruluşa münasibəti və istilaçlarına qarşı sükutunun səbəbinə M.Kaplanın bu mülahizələri aydınlıq

⁶⁶¹ Emadəldin Nəsimi. *İrəlri*. علمی- تنقیدی متنیق تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، ایکینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 81.

⁶⁶² Yenə orada, I c., s. 201.

gətirir: “Ənənəvi ədəbiyyatda şəxsiyyətlərdən çox ortağ zehniyyət və həyat görüşündən bəhs edilir”.⁶⁶³ Bu fikir orta əsrlər Azərbaycan şeiri üçün ümumilikdə səciyyəvi olsa da, bununla tamamilə razılaşmaq mümkün deyildir. Çünki Nəsimi şeirində onun öz dövrü ilə bağlı yarandığını ehtimal etdiyimiz “moğolçin” fərdi epiteti diqqətimizi cəlb etdi.

Qeyd etməliyə ki, göz ilə əlaqədar “yəğmaçı” sözünün istifadə edilməsinə ən çox Nəsimi şeirində təsadüf edilir və sonra bu ənənəni onun bəzi xələfləri də davam etdirmişlər. Nəsimi şeirində “yəğmaçı” sözü “moğolçin”, “tətar” sözləri ilə yanaşı işlənir, bəzən gözün “yəğmaçı”lığı, qarətçiliyi nəzərdə tutularaq “moğolçin” epitetindən ayrı istifadə edilir:

*Münəvvər əbhərin türkü evin yəğmaladı aqlın,
Moğol hər qanda varursa, düşər tərəcə yəğmaya.*⁶⁶⁴

*Şol moğolçin gözlərinlə çünki qapdın könlümü,
Bağrımı cövrilə pürxün, ey dilaram, eyləmə.*⁶⁶⁵

Qeyd edilməlidir ki, bu ifadə Xətai şeirində “türkçin”lə əvəz edilmişdir.⁶⁶⁶

Nəsiminin istər dünyəvi, istərsə də fəlsəfi-irfani şeirlərində obrazlılığa xidmət edən vasitələrdən biri *hüsni-təlil* poetik fiqurudur:

⁶⁶³ M.Kaplan. Yunus'un Gül Bahçesinde // *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar*, İstanbul: Dergali Yayınları, 1976, s. 135.

⁶⁶⁴ عمادالدين نسيمي. اثرلری. علمی- تنقیدی متنیك تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، ایکینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 132.

⁶⁶⁵ Yenə orada, II c., s. 181.

⁶⁶⁶ Yenə orada, II c., s. 128-129.

Zülfünün sirri qəmərdir, yüzünün şəmsüz-züha...⁶⁶⁷

Ənənəvi sufi obrazı Nəsimi şeiri kontekstində yeniləşir. Şair saçın aya bənzər üzü gizlətməsini “*zülfün sirri*” kimi mənalandırır. Şairə görə, saçın sirri onun gizlətdiyi üzdən başqa bir şey deyildir. Bir çox şeirində üzün sirri kimi pünhan arızı (ilahi simanı) nəzərdə tutan şair bu beytdə gözlə görünən surəti tərənnüm edir. Beytdə təsəvvüfi rəməzdən dünyəviliyə qayıdış və özünəməxsus tərzdə əsaslandırma diqqəti cəlb edir. Burada üz əvvəlcə qəməre, sonra isə günəşə bənzədilməsi isə *təşbehi-təsviyə* yaratmışdır.

Aşağıdakı *hüsni-təlil* nümunəsi isə dünyəvi-aşıqanə şeir örnəyidir:

*Hər kim aydır Adəmi yoldan buraxan buğdadır,
Görməmişdir laləgun yüzində mişkin danəyi.⁶⁶⁸*

Beytdə dolğun və yığcam məzmun yaratmaq niyyətilə *hüsni-təlildən* başqa *təlmih* və *mütəbiqə* fiqurlarından da bəhrələnilmişdir.

Aşağıdakı beyt yüksək poetik ifadə tərzinə görə yalnız Nəsimi yaradıcılığında deyil, həm də ümumiyyətlə, orta çağ türk şeirində ən gözəl hüsni-təlil nümunələrindən biri sayıla bilər:

⁶⁶⁷ Emadəddin Nəsimi. *İzrləri*. علمی-تنقیدی مٲنیک تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 34.

⁶⁶⁸ Yenə orada, II c., s. 226.

*Çərxi-gərdun çakəri dərgahın oldu daima,
Həm mürəssə don geyibdir, bağlanur zərrin kəmər.⁶⁶⁹*

Nət xarakterli qəzəldə beytlərdən birində Məhəmməd peyğəmbəri bir kamil insan kimi alqışlayıb salamlayan (“*Mərhaba, ya Mustafa, səllu alə xeyrül-bəşər*”) şair daha sonra –növbəti bir beytdə yuxarıdakı vəsfini qələmə almışdır. Şeirinin ümumi ruhundan anlaşıldığı kimi, bu beyt də Məhəmməd peyğəmbərə xəyali xitab olaraq söylənilmişdir. Səhər çağı düşən şəhi təbiətin “*mürəssə don*”u (şehli don), günəşin zərli zolaqlarını – şüalarını “*zərrin kəmər*” adlandıran şair “*çərxi-gərdun*”un – fələyin Məhəmməd peyğəmbərin qarşısında “*çakər*” (nökər) məqamında olduğunu bildirir.

Qeyd etməliyik ki, *təqabil*⁶⁷⁰ (qarşılaşdırma) üslubi fiquru özünəməxsus incəlikləri ilə *tibaq* (təzad) fiqurundan fərqlənir. Yunan antitezası (təzad) ilə sanskrit vyatirekasını (qarşılaşdırma) müqayisə edən Qrinçer aşağıdakı nəticəyə gəlir: qarşılaşdırmanın əsasında bənzətmə durur və məzmun uyğunluğu əsas götürülür.⁶⁷¹ Belə bir fərqli türk şeirində də özünü göstərir. Nəsimi yaradıcılığında qarşılaşdırmanın onun fəlsəfi dünyagörüşü ilə bağlı örnəkləri də vardır:

⁶⁶⁹ عمادالدین نسیمی. اثرلری. علمی- تنقیدی متنیک تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 368.

⁶⁷⁰ شمس قیاس رازی. المعجم فی معابیر اشعار العجم. به تصحیح محمد بن عبدالوهاب قزوینی، چاپ سوم، تهران: زوار، 1360، ص. 182.

⁶⁷¹ П.А.Гринцер. Санскритская поэтика и античная риторика: теория "украшений" // *Восточная поэтика. Специфика художественного образа*, М.: Наука, 1983, с. 53.

*Cənnəti-ədnin gülüstani rüxündür, şək degil,
Ey gülüstənində Ruhullah, rizvan əndəlib.⁶⁷²*

Beytdə gizli qarşılaşdırmanın əsasında alleqorik və ənənəvi gül-bülbül süjeti durur. Cənnət ilə ilahinin siması, cənnət bağının “rizvan”ı və “bülbül”ü (“əndəlib”) ilə ilahi varlığın ruhu (“ruhullah”) qarşılaşdırılır. Təsəvvüfi görüşlər əsasında qurulan bu qarşılaşdırmada Vücuti-mütləqə aid olanlar üstün tutulur. Sufi fəlsəfəsi və Nəsimi obrazları ilə bəzənmiş bu fikrin əsasında ümumi, oxşar cəhətlərə əsaslanan bənzətmə durur. Divan və təriqət ədəbiyyatına xas obrazlar Nəsimi şeirində bəzən qovuşuq, bəzən isə ayrı-ayrılıqda verilir və adətən, ənənəvi lirik məzmun üst qatda, mistik məzmun isə alt qatda olur. Nəsimi şeirində ara-sıra sufiyanə və dünyəvi mənə qatları arasında tarazlıq və uyğunluq nəzərə çarpsa da, yuxarıdakı şeirdə mistik məzmun qatı güclüdür və o daha artıq sufilik baxımından yozulur.

*Tərsi*⁶⁷³ (pantorifma, paralelizm) üslubi poetik fiquru da şairin dünyəvi və ya hürufiliklə bağlı ideyalarını ifadə etməyə xidmət edir. Poetika nəzəriyyəçilərinə görə, beytdə alt-alta yazılmış bütün sözlər bircinsli, vəznə bərabər və həmqafiyə olduqda *tərsi* fiquru əmələ gəlir. Nəsimi:

⁶⁷² عمادالدين نسیمی. اثرلری. علمی-تنقیدی متنیك تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 67.

⁶⁷³ Muhammed b. Omar ar-Raduyani. *Kitab Tarcuman al-Balaga*. Mukkadime, Haşiye ve İzahlarla Neşreden: Ahmed Ateş, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1949, s. 7-9; Рашид ад-Дин Ватват. *Сады волшебства в тонкостях поэзии (Хада'ик ас-сихр фи дака'ик аш-ши'р)*. Перевод с персидского, исследование и комментарий Н. Ю. Чалисовой, М.: Наука, 1985, с. 85-87.

*Nəşr oldu, oyan, quruldu mizan,
Həşr oldu, oyan, bilindi yəzdan.*⁶⁷⁴

*Ey yanağın həsrətindən cənnətin qəlbində nar
Vey dodağın şərbətindən kövsərin eynində ab.*⁶⁷⁵

*Fəzlim mənim, ey Xızırımü həm abi-həyatım,
Ey şəmsim mənim, ey bədrimü saçı zülmatım.*⁶⁷⁶

Qeyd etməliyik ki, *tərsinin* marağ doğuran nümunələrinə Nizami Gəncəvinin də yaradıcılığında rast gəlinir. Nəsiminin özünə örnək bildiyi və sələfləri sırasında yer alan şairlərdən olan Nizaminin müraciət etdiyi poetik vasitələrdən biri də mükəmməl nümunələrini yaratdığı *tərsidir*. Nizami *tərsi* yaradarkən eynicinsli olub vəzn etibarilə bir-birinə bərabər olan sözlərə üstünlük verir:

سخن از من آفریده چو فتوت از مروت
هنراز من آشکارا چو طراوت از جوانی⁶⁷⁷

*(Fütüvvət müriüvvətdən (törədiyi) kimi söz məndən yaranmışdır,
Təravət cavanlıqda (göründüyü) kimi sənət də məndən aşkara çıxıb).*

⁶⁷⁴ عمادالدین نسیمی. اثرلری. علمی-تنقیدی متنیک تریبیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 7.

⁶⁷⁵ Yenə orada, I c., s. 59.

⁶⁷⁶ Yenə orada, I c., s. 526.

⁶⁷⁷ الیاس بن یوسف نظامی. دیوان قصاید و غزلیات نظامی. به اهتمام سعید نفیسی، چاپ هفتم، تهران: انتشارات فروغی، 1380، ص. 256.

Nizaminin altı beytlik bir qəzəli⁶⁷⁸ məqtdə istisna olmaqla, əvvəldən sona qədər *tərsi* üzərində qurulmuşdur. Amma bu sələfindən fərqli olaraq, Nəsimi yaradıcılığında *tərsi* qəzəl qəlibində qələmə alınmış poetik forma kimi deyil, tək beytlə bağlı poetik fiqur kimi özünü göstərir.

Maraqlıdır ki, Nəsimi *tərsidə* yalnız vəzn bərabərliyinə deyil, həm də qafiyə eyniyyətinə fikir verməklə türkcə *tərsinin* musiqili və daha ahəngdar nümunələrini yaratmışdır. Simmetriklilik, göründüyü kimi, vəzn və qafiyədə gözlənilir.

Bu üslubi poetik fiqura digərlərinə nisbətən az müraciət olunsa da, eyni poetik strukturdan Qərb ədəbiyyatında da istifadə olunmuşdur. Pantorifma adlı bu poetik formada bütün alt-alta gələn sözlər nəinki qafiyələnir, hətta cinasda olduğu kimi, səs tərkibi kiçik istisnalar nəzərə alınmazsa, eyniyyət təşkil edir. Tədqiqatçılara görə, pantorifma dil həssaslığının güclü inkişafı və dilə zərifliklə hakim olmanı göstərir.⁶⁷⁹ Eyni qənaəti *tərsi* poetik forması haqqında da söyləmək mümkündür.

Nəsimi poetikasının tərkib hissəsində onun dini mövzulara müraciət şəkillərinin də xüsusi çəkisi vardır. Şairin bu mövzuda yazdığı əsərlərində istifadə etdiyi bədii sənətlər (epitet, təlmih, iqtibas, həll) spesifikası ilə seçilir.

Şairin divanlarında Allahın epitetlərinin işlənməsi daha artıq iki şəkildə müşahidə edilir: epitet dini qaynaqlarda (Quran, hədislər və s.) olduğu kimi işlənir, yaxud epitetin ana dilində qarşılığı və açılışı verilir. Sübhan (şanə, təsvirə sığma-

⁶⁷⁸

نظامی گنجوی. غزلیات، باکو: یازیچی، 1981، ص. 54.

⁶⁷⁹ Bu bəgədə bax: *Словарь литературоведческих терминов*. Москва: Просвещение, 1974.

ma) Allahın epitetlərindəndir. Bu məsələ ətrafında orta əsrlər Şərq fəlsəfəsi tarixində iki meyl müşahidə edilir: tənzihi (katafətik) və təşbeh (epifətik). Birinciyə görə, Allahın sifətləri vəsfəgəlməzdir və onun qüdrətini təşbehlərlə vermək qeyri-mümkündür. Bu isə, görünür, Quranda keçən “*sübhan*” sözünün də anlam və yozumu ilə bağlıdır. Nəsimi şeirində Allaha aid bu özəllik aşağıdakı beytdə olduğu kimi öz “*mən*”i (daha artıq ruhən kamilləşmiş insan) üzərinə köçürür:

...*Məndən uludur ayətim, ayətə, şənə sığmazam.*⁶⁸⁰

Yaxın anlayışa Bəyazid əl-Bəstami ilə bağlı mətnlərdə də rast gəlinir. Məşhur sufi deyir: “*Şənə sığmazam, şənə sığmazam, belə böyükdür şənəm mənim*”.⁶⁸¹

İqtibas poetik fiquru Nəsiminin şeirində sıx-sıx rast gəlinən bədii sənət vasitələrindəndir. Şair hər iki divanında xüsusilə Quran və hədislərdən *iqtibaslara* yer verir və bununla sözünün dəyəri və etibarını artırır.

Bəlağətə dair əsərlərdə *iqtibas* deyilərkən şeirdə ayət və yaxud hədisdən istifadə nəzərdə tutur. *İqtibas* edilən ayət və hədis ərəbcə də ola bilər, türkcəyə də çevrilə bilər.

Məlumdur ki, Quran bütün sonrakı ərəb ədəbiyyatına güclü təsir etmiş, onun gələcək inkişafını istiqamətləndirmişdir. Yalnız ilahiyyat traktatları deyil, orta əsrlərin bir çox söz sənəti

⁶⁸⁰ عمادالدين نسيمي. *اثر لری*. علمی-تنقیدی ممتیک تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 554.

⁶⁸¹ E.Э.Бертельс. *Суфизм и суфийская литература*. Москва: Наука, 1965, с. 33.

nümunələrində də Qurandan sitatlara sıx-sıx təsadüf edilir.⁶⁸² Ənsari (XI), Baba Kuhi (XI) və Ruminin şeir yaradıcılığı Quran ayələrinin çoxluğu ilə seçilir. M.L.Reysner qeyd edir ki, Rumi-dən sonra farsdilli poeziyada Qurandan sitat gətirməyə az təsadüf edilir.⁶⁸³

Yaradıcılığının bir sıra cəhətləri ilə Rumiyə bağlı olan Nəsiminin Quran ayələrindən sıx-sıx istifadə etdiyini, anadilli Azərbaycan şeirində bu ənənəni yaşadan ilk və sonuncu sənətkar olduğunu görürük. Ondan sonra Cahanşah Həqiqinin (XV) şeirində Qurandan sitat gətirmə Nəsimi şeirində olduğu kimi, güclü bilgi və dərin məntiqi ilə fərqlənmədiyi üçün onun yaradıcılığının bu cəhəti yalnız Nəsiminin təsiri kimi izah oluna bilər. Nəsimi şeirində Qurandan eynilə sitat gətirmə, yəni ayəni ərəbcə vermə barədə şairin təvillərində bəhs etmişik. Bu poetik fiqur kimi orta çağ nəzəriyyə kitablarında “*irsalül-misal*”⁶⁸⁴, bəlağətə aid müasir kitablarda isə “*iqtibas*”⁶⁸⁵ adlandırılır.

Sənətkarın türkcə divanında diqqəti cəlb edən cəhətlərdən biri də Qurandan gətirilən ayəni ana dilinə çevirməsidir. Bu *tərcümə-iqtibas*, adətən, sərbəst xarakterli olur və sözlərin dəqiqliyindən artıq, məzmun yaxınlığına diqqət yetirilir:

⁶⁸² И.М.Фильштинский. *Арабская классическая литература*. М.: Наука, 1965, с. 73.

⁶⁸³ М.Л.Рейснер. *Эволюция классической газели на фарси (X-XIV века)*. Москва: Наука, 1989, с. 80.

⁶⁸⁴ Рашид ад-Дин Ватват. *Сады волишебства в тонкостях поэзии (Хада'ик ас-сихр фи дака'ик аш-ши'р)*. Перевод с персидского, исследование и комментарий Н. Ю. Чалисовой, М.: Наука, 1985, с. 141.

⁶⁸⁵ Y.Saraç. *Klasik Edebiyat Bilgisi. Belagat*. İstanbul: R Yayınları, 2000, s. 240.

*Ta səmumun narinə yandırmışam şeytanı mən,
Zill min yəhmumi-əşhabun şimalı məndədir.⁶⁸⁶*

Bu beytin ilk misrası Qurandakı iki ayə ilə yaxından səsleşir: “Cinləri isə daha öncə qızmar alovdan yaratmışdıq”. (“Hicr”: 27) “Biz (sizə) yaxın olan göyü ulduzlarla bəzədik və onları şeytanlara atılan (alovlar) etdik. Biz onlar üçün yandırır-yaxan od əzabı hazırlamışıq”. (“Mülk”: 5).

Göründüyü kimi, yuxarıdakı birinci misrada hər iki ayənin məzmunu birləşdirilmişdir.

Nəsimi şeirində Quran ayələrindən sitat gətirmə bir neçə yöndə özünü göstərir: 1) şair ayəni eynilə götürür (*iqtibas*); 2) ayədən ifadəni işlətməklə ona işarə edir (*təzmin*); 3) ayəni tərcümə edir (*tərcümə*); 4) ayəni nəzərdə tutaraq şərhini verir (*həll*). Sonuncu ilə əlaqədar örnəklər müvafiq bölmələrdə verilmişdir.

Nəsimi şeirində paralelizm kimi *təkririn* də mövqeyi çoxçalarlıdır. Rəngarəng, bədii nizama arxalanan təkrirlər onun poetik dilini xalq danışığı dilinə yaxınlaşdırır:

*Qılından, bilin, incə gördüm səni,
Vəli incədən incədir bu xəbər.⁶⁸⁷*

Ruhun lətifliyinə eyhamla söylənmiş bu şeir parçasında yığcam deyim tərzü və oynaq forma fəlsəfi məzmunundan qabarıqdır.

⁶⁸⁶ عمادالدین نسیمی. اثرلری. علمی-تنقیدی متنیق تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 266.

⁶⁸⁷ Yenə orada, c. 115.

Nəsimi anadilli divanında *mükərrərin* şeir şəklinə də rast gəlinir və bu 9 beytlik qəzəl⁶⁸⁸ əvvəldən sonadək qüvvətləndirici təkrir üzərində qurulmuşdur:

Yüzün bərgi-güli-tərdir, güli-tər.

Boyun sərvi sənubərdir, sənubər.

Xuraman qamətin bir çeşməyi-çəşm,

Səmənbərdir, səmənbərdir, səmənbər!

Sənin şəmi-cəmalindən vücadum

Münəsvərdir, münəsvərdir, münəsvər!

Bəninlə zülfü rüxsarın həmişə

Müənbərdir, müənbərdir, müənbər!

Mana peyvəstə şol mehrabi-əbru,

Bərabərdir, bərabərdir, bərabər!

Zəhi dövlət ki, vəslin gah-gahi,

Müyəssərdir, müyəssərdir, müyəssər!

Dimağım büyi-zülfündən dəmadəm,

Müəttərdir, müəttərdir, müəttər!

Sənin nəqşi-xəyalin can içində.

Müsəsvərdir, müsəsvərdir, müsəsvər!

⁶⁸⁸ Qəzəlin İraq nüsxəsindəki variantı 11 beytdən təşkil olunmuşdur. (Bax: İmadəddin Nəsimi. *İraq divanı*. Bakı: Yazıçı, 1987, s. 62).

*Sənayedən nə sənətdir, Nəsimi,
Mükərrərdir, mükərrərdir, mükərrər!*⁶⁸⁹

Bu şeir növünün özünəməxsus xüsusiyyəti ondadır ki, hər beytin ikinci misrasında bir söz iki, yaxud bir neçə dəfə təkrar olunur. Bundan məqsəd söylənilən fikri daha da gücləndirməkdir. Şair farsca divanındakı bir qəzəlini də “*mükərrər*” adlandırır və bu şeir boyunca sonuncu sözlər deyil, kəlmələrin sonuncu hecaları təkrar olunur. Qəzəlin məqtə beytinə nəzər salaq:

از این سان سان غزلها ها نسیمی می بگفتا تا

موشخ شیخ مسجع جع مرصع صع مکرر رر.⁶⁹⁰

(Beləliklə, Nəsimi qəzəllər söylədi:

*Müvəşşəx-şəx, müsəccə-cə, müsərrə-rə, mükərrər-rər).*⁴

Nəsiminin anadilli mükərrər qəzəlinin struktur özəllikləri ayrı-ayrı beytlərində də müşahidə olunur:

*Əsir olmayan hüsnünə Adəmin
Həcərdir, həcərdir, həcərdir, həcər.*⁶⁹¹

*Vüsalındır, vüsalındır, vüsalın
Nəimi-xüldü ömri-cavidani.*⁶⁹²

⁶⁸⁹ Emadəldin Nəsimi. *İrəliriy*. Elmi-tənqidi mətni tərtib etmiş və təqdim etmiş: Cəfər Cəfəri, Avf, 1973, c. 121.

⁶⁹⁰ *Zəngi və Şəar Emadəldin Nəsimi*. Bə kəşş İdəəllə İndarı, Təran: Nəşri, 1993, c. 212.

⁶⁹¹ Emadəldin Nəsimi. *İrəliriy*. Elmi-tənqidi mətni tərtib etmiş və təqdim etmiş: Cəfər Cəfəri, Avf, 1973, c. 116.

⁶⁹² *Yenə orada*, II c., s. 239.

*Canımın canı vüsalındır, vüsalından anı
Ta kim, ayırdı fələk, biçarə bican oldu, gəl!*⁶⁹³

*Canımın, cana, vüsalın can içində canıdır,
Canə canü canə canü canü həm cananıdır.*⁶⁹⁴

*Otuz iki hüruf oldu vüsalın,
Vüsalındır, vüsalındır, eyvallah!*⁶⁹⁵

Şeirin tamamilə *mükərrər* poetik fiquru üzərində qurulması Nəsimidən sonrakı əsrlərdə işlək olmamış, ayrı-ayrı beytlərdə ara-sıra istifadə edilmişdir. Füzulinin:

*Edəmən tərək, Füzuli, səri-kuyin yarın
Vətənimdir, vətənimdir, vətənimdir, vətənim,*⁶⁹⁶

- beyti (*mükərrər* poetik fiquru) də ümumşərq poetika nəzəriyyəsinə ayrılıqda öyrənilməyindən mübahisələrə səbəb olmuş və bəzən yanlış izah edilmişdir.

İslami Şərq şeirinin işlək fiqurlarından biri olan *iştiqaq*

⁶⁹³ Emadəddin Nəsimi. *İtrilər*. علمی-تنقیدی ممتیک تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 144.

⁶⁹⁴ İmadəddin Nəsimi. *Seçilmiş əsərləri*. Tərtib edən: H.Araslı, Bakı: Azərnəşr, 1973, s. 261.

⁶⁹⁵ Emadəddin Nəsimi. *İtrilər*. علمی-تنقیدی ممتیک تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، ایکینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 114.

⁶⁹⁶ Məhəmməd Füzuli. *Əsərləri*. I c., Bakı: Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası nəşriyyatı, 1958, s. 108.

(*iqtisab*)⁶⁹⁷ (polyptoton, paragmenon, andnominatio)⁶⁹⁸ eyni kökdən çıxan sözlərin birlikdə işlənməsidir. Nəsiminin eyniköklü ərəb sözlərinin məna çalarlıqlarından istifadə şəkli onun ərəb dilinə incəliklərindənək dərinədən bələd olduğunu göstərir. Bu fiqur şeirin daha artıq dil-üslub qatı ilə bağlıdır və Nəsimi şeirində vahid bir fikrin müxtəlif cəhətdən açılmasına, məzmunun dolğunluğuna yönəlir:

*Nəzirin yoxdur, ey dilbər, nəzirin,
Zəhi sahib nəzər, pakizə mənzur.*⁶⁹⁹

*...Səlsəbilin xümmariyəm, xümmariyəm, məxmuriyəm.*⁷⁰⁰

Nəsimi şeirində bu üslubi fiqurun örnəklərinə sıx-sıx rast gəlinir. Sonuncu şeir nümunəsindən də görüldüyü kimi, bu fiqur fikri müxtəlif cəhətdən qüvvətləndirmək məqsədini güdür və belə biçimli *iştiqaq* təkrir təsiri bağışlayır. Ümumiyyətlə, bu şəpkili şeirlər bütövlükdə təkidli iqrar xarakteri daşıyır. Nəsimi:

*Xəbəri bilən xəbirin xəbəri özündən olmaz,
Nə dersəm sana eşit kim, bu xəbər əcəb xəbərdir.*⁷⁰¹

⁶⁹⁷ Рашид ад-Дин Ватват. *Сады волишебства в тонкостях поэзии (Хада'ик ас-сихр фи дака'ик аш-ши'р)*. Перевод с персидского, исследование и комментарий Н.Ю.Чалисовой, М.: Наука, 1985, с. 72;

شرف الدين رامى. *حقايق الحدايق*. به تصحيح سيد محمد كاظم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، 1341، ص. 15-14.

سیماداد. فرهنگ اصطلاحات ادبی، واژه نامه مفاهیم و اصطلاحات ادبی فارسی و اروپایی به شیوه تطبیقی⁶⁹⁸ و توضیحی، تهران، انتشارات مروارید، 1378، ص. 28-29.

عمادالدین نسیمی. *اثرلری*. علمی-تنقیدی متنیق تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده،⁶⁹⁹ بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 362.

⁷⁰⁰ Yenə orada, I c., s. 28.

*Zahirü batin mənəm, peydaü həm pünhan mənəm,
Məzhərəm, həm müzhərəm, həm məzhərin məzhuriyəm.*⁷⁰²

*Səcdə qıl, məscidi bul, sacidü məscudunu bil,
Kim ki, torpağa sücud etmədi, şeytan dedilər.*⁷⁰³

Nəsimi *şibhi-iştiaq*dan (*iştiaq* bənzəri) da istifadə etmişdir. *Şibhi-iştiaq* eyni kökdən törənməsə də, yazılış və tələffüzçə bənzər kəlmələrin birlikdə işlənməsinə deyilir⁷⁰⁴. Nəsimi:

*Necə kim, ögüt verirəm dilə mən
Kim, cahanı yardan özgə diləmən,
Gər dilim, yar, qeyrinə meyl eyləsə,
Öz dilim ilə dilimni diləmən.*⁷⁰⁵

Tuyuqda “*dil*” (farsca: könül), “*dil*” (türkcə: dil), “*diləmək*” (istəmək) eyniköklü söz təsirini bağışlasa da, farsca “*dil*” və ya türkcə “*dil*” ilə “*diləmək*” sözlərinin kök eyniyyəti yoxdur. Məhz bu kimi sözlərin əlaqəsi poetikada “*şibhi-iştiaq*” olaraq qeyd edilir.

Sənətkarın yaratdığı *iştiaqlarda* sözlərin, adətən, qram-

⁷⁰¹ Emadəddin Nəsimi. *İtrlərü. علمی-تنقیدی متنیك تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 311.*

⁷⁰² İmadəddin Nəsimi. *Seçilmiş əsərləri*. Tərtib edən: H.Araslı, Bakı: Azərənəşr, 1973, s. 423.

⁷⁰³ Emadəddin Nəsimi. *İtrlərü. علمی-تنقیدی متنیك تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 226.*

⁷⁰⁴ L.Sami Akalın. *Edebiyat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Varlık Yayınları, 1980, s. 135.

⁷⁰⁵ İmadəddin Nəsimi. *Seçilmiş əsərləri*. Tərtib edən: H.Araslı, Bakı: Azərənəşr, 1973, s. 606.

matik baxımdan sadə formasından mürəkkəbə, həmçinin nisbətən işlək olan şəkildən başlayıb az istifadə edilənə doğru gəldiməsi nəzərə çarpır.

Nəsiminin şeirləri içərisində *rəddül-mətləli* (məqtənin son misrasında mətlənin ilk misrasına qayıdılması) yazılan şeirlər də diqqəti cəlb edir. Belə şeirlərdən biri “*Mərhəbə, xoş gəldin, ey ruhi-rəvanım, mərhəbə*”⁷⁰⁶ misrası ilə başlanan şeirdir. Bu qəzəl salamlama tərzilə Hacı Bəktəş Vəliləni alqışlayan bəktəşi nəfəsi ilə səsləşir:

...Əssəlam, ey nuri-əzim, məfəxi-nəslilə Əli,
Əssəlam, ey qütbi-ələm, Hacı Bəktəş Vəli...⁷⁰⁷

Bu həlqəvari quruluşlu əsərlərə fars poeziyası nümayəndələrindən Mənüşehri və Ənvəri divanlarında da təsadüf edilir və sonuncunun bu poetik quruluşda çox sayda şeiri vardır.⁷⁰⁸

Xətai şeirində də *rəddül-mətləli* qəzəllərə rast gəlinir və bu üslub fiqurdan istifadədə şah-şairin sərbəstliyi hiss olunur. Onun bir neçə şeirində qəzəllərin ilk və son misraları, tam şəkildə olmasa da, tərkibindəki sözlərə görə qismən eyniyyət təşkil edir.⁷⁰⁹ Şairin qəzəllərindən birinin məqtə beytində isə misranın yalnız birinci yarısı mətlə beytdəki müvafiq hissə ilə eyniyyət

⁷⁰⁶ Emadəddin Nəsimi. *İnziləri*. Elmi-tənqidli mənbəlik tərtibi və məqəmə: Cəhəngir Qəhrman Əf, 1973, c. 54.

⁷⁰⁷ Bəsim Ətalay. *Bəktəşilik və Ədəbiyyatı*. Əstənbol: Mətbəə Əmərə, 1340, c. 50.

⁷⁰⁸ M.Л.Рейснер. *Эволюция классической газели на фарси (X-XIV века)*. Москва: Наука, 1989, с. 45.

⁷⁰⁹ Şah İsmayıl Xətai. *Əsərləri*. İki cildə, I c., Bakı: Azərnəşr, 1975, s. 232, 237, 333.

təşkil edir.⁷¹⁰ Bu cəhət *rəddül-mətlə* poetik fiqurunun həmin dövrdə artıq zəiflədiyini göstərir. Qəzəlin yarandığı ilk dövrlərdə işlək olan bu poetik quruluşa Azərbaycan şeirində XVI əsrdən sonra isə, demək olar ki, təsadüf edilmir...

Nəsimi şeirində mətlənin struktur rəngarəngliyindən bəhs edərkən onun qoşa mətləli (*zülmətali*) şeirini də diqqətdən kənar qoymaq olmaz:

دل مردم به جان آمد ز دست آن کمان ابرو
تعالی الله از آن چشمان، جلال الله از آن ابرو

مخوان روی نگارم را به جان ای ساده دل زانرو
که چون روی دلارایش ندارد روی جان ابرو.⁷¹¹

*(O kaman qaşlının əlindən camaat cana doymuşdur,
O gözlərə afərin, o qaşlara əhsən.*

Ey saf qəlbli, mənim sevgilimin üzünü candan oxuma, ona görə ki,

Onun könülləri bəzəyən üzün kimi can üzünün qaşu yoxdur).

Şairin bəzi şeirlərinin strukturu onun poetik biliyinin genişliyindən soraq verir və onun *zülmətali* üslubundakı şeiri də bunun bir örnəyidir. Qeyd etməliyik ki, Nəsiminin *zülmətali* quruluşlu qəzəli sonralar hind səbkində çox geniş istifadə olunan poetik formanın prototiplərindən sayıla bilər.

Nəsimi farsdilli şeirin ənənəsini anadilli yaradıcılığında

⁷¹⁰ عمادالدین نسیمی. اثرلری. علمی-تنقیدی متنیق تریبیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 361.

⁷¹¹ زندگی و اشعار عمادالدین نسیمی، به کوشش یدالله جلالی پنداری، تهران: نشر نی، 1993، ص. 266.

fərdi çalarlar qatmaqla istifadə etdiyi kimi, türkcə şeirinin bir sıra özəlliklərindən farsca divanında da bəhrələnmişdir. Belə ki, bu qoşamətləlilik Nəsiminin bütün misraları həm qafiyə tuyuqlarını da xatırladır. Qeyd edək ki, Qazı Bürhanəddinin tuyuqları *aaba*, Nəsiminin tuyuqları əvvəldən sonadək *aaaa* şəklindədir.

Şərq şeirinin poetik zİnətlərindən olan *cinas* (pun, paronomasia⁷¹²) Nəsiminin hər iki dildəki divanlarında həm də musiqİliliyin təminatçısıdır. Şair mənə dolğunluğu və tələffüz gözəlliyi üçün bu poetik vasitədən faydalanmışdır. Onun şeirindəki *cinas*dan istifadə daha artıq divan ədəbiyyatı ənənələri ilə bağlıdır və şair *təcnis* anlamına, məfhumuna bu baxımdan yanaşmışdır:

Kim aydır kim, yüzün gülnarə bənzər
*Ki, yüzün nurəvi gül narə bənzər.*⁷¹³

Nəsimi-zülfünə baş ilə can nisar edərəm,
*Nə simü zər kibi layıqdır ol nəsimə nəsim.*⁷¹⁴

İlk beytdə şairin “gülnar”, “gül” və “nar” ifadələri *cəmiü təfriqlə* sintez halında istifadə olunan *cinas* kimi diqqəti cəlb edir. Gözəlin üzünün “gülnar”a (nar çiçəyi) bənzədilməsinə ləğv etmə *təşbeh*i vasitəsilə etiraz edən şair növbəti misrada həmin mürəkkəb sözü iki tərki b hissəsinə ayırır və “sənin üzün

سیماداد. فرهنگ اصطلاحات ادبی، وژه نامه مفاهیم و اصطلاحات ادبی فارسی و اروپایی به شیوه تطبیقی⁷¹² و توضیحی، تهران، انتشارات مروارید، 1378، ص. 101.

عمادالدین نسیمی. اثرلری. علمی-تنقیدی متنی تریبیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده،⁷¹³ ایکینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 194.

⁷¹⁴ Yenə orada, I c., s. 468.

“*nur*”a, onun müqabilində gül isə sadəcə atəşə (“*nar*”) bənzəyir” deyərək, təsəvvüf düşüncədən qaynaqlanan “*nur*” ilə “*nar*” zidlili vasitəsilə də poetik dəyəri yüksək bir təzad qurur.

İkinci beytdə isə birinci “*nəsim*” – qoxu, ikincisi “gümüş” və “qızıl”, üçüncüsü yarın telindən qoxu gətirən, ümumiyyətlə, mərhəmət küləyi sayılan yel və nəhayət, dördüncüsü, şairin öz təxəllüsünə eyham kimi nəzərdə tutulmuşdur. Bu anlam çalarları birlikdə maraqlı doğuran bir *cinas* örnəyini ərsəyə gətirmişdir. Şeirdə eyni səslənişli sözlərin yerləşdiyi məqamlar həm bütövlükdə beytə, həm də ayrılıqda misraya çərçivə şəklində vermişdir.

Qeyd etməliyik ki, yuxarıdakı *cinas* qafiyəli beytlər həm də həmin qəzəllərin mətləsini təşkil edir. Qəzəlin ilk beytinin *cinas* üzərində qurulması isə Nəsimi kimi onun böyük çağdaşı Qazı Bürhanəddinin də şeirinin başlıca xüsusiyyətlərindəndir və onun divanında mətlələrin böyük əksəriyyəti *cinas*lı beytlərdir. Bu ənənə Nəsiminin bir sıra şeirlərində yaşasa da, sonrakı yüzilliklər ədəbiyyatında buna təsadüfdən-təsadüfə rast gəlinir.

Nəsimi *cinas* yaradarkən şeirindəki digər səslərin də bu poetik fiqura uyğun gəlməsinə diqqət yetirmişdir:

*Dəmbədəm sufi məlamət taşın atır aşıqə,
Taşı qiymətsizdir anın, qoy için, gör taşını.*⁷¹⁵

İkinci misranın əvvəlindəki “*taş*” daş, sonundakı “*taş*” “*dış*” mənasındadır. *Cinas*lara əsaslanaraq, səs təkrarı yaratmaq Nəsimi şeirinin xarakterik cəhətlərindəndir. Təəssüf ki, bir sıra müəlliflər (İ.Hikmət, İ.Olqun, M.N.Osmanov) *cinası* söz oyunu

715 عمادالدین نسیمی. اثرلری. علمی- تنقیدی منتیک تریبیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، ایکینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 271.

kimi birtərəfli dəyərləndirmişlər.⁷¹⁶ Halbuki *cinas* yaradıcılığı dərin bilik və geniş dünyagörüşü, dilə incəliklərinədək bələdlilik tələb etməklə yanaşı, şeirdə onların müvafiq şəkildə yerləşdirilməsində də yüksək ustalığa tələb edir. Nəsimi şeirində *cinas* sözlərin mənasını, adətən, əhatəsində olduğu sözlərdən anlamaq mümkün olur. Bir misraya nəzər salaq: “...*Adəmə verdi bu dəmdən Həq dəmi*”.⁷¹⁷ Misradakı birinci “*dəm*” – Ruhi-küll, ikincisi isə ruhi-cüzə aid nəfəs anlamında istifadə olunmuşdur. Bir sıra *cinaslar* isə şairin hürufilik əqidəsi, eləcə də təsəvvüf fəlsəfəsi ilə bağlı olduğundan bu *cinasları* açmaq çətinlik törədir:

*Dünyavü axirətdə azad idim əlif tək,
Çəkdi məni bələyə balasının bəlası.*⁷¹⁸

Beytdə “*bəzmi-əzəl*”dəki mükəlliməyə işarə edilir: “Dedi: Mən sizin rəbbiniz deyiləmmi? Dedilər: “*Bəli*”. (“*Ə lastu birəbbikum? Qalu: Bəla*”) Beytdə *cinas* yaradan birinci “*bəla*” “*bəla, dərd, qəm*”, ikincisi “*qədd, qamət*”, üçüncüsü isə “*bəzmi-əzəl*”dəki “*bəla*” (“*bəli*”) anlamındadır. Beytin əsasında “*əlif*” hərfinin müstəqil və bitişik şəkillərinin yazılışı durur.

Ayrıca yazılan “*əlif*” (ل) müstəqil və azad olduğu kimi, insan varlığındakı ruhi-cüz də Ruhi-küll ilə vəhdətdə olarkən ayrılıq və hicran qəmindən azad idi. Allaha məhəbbətini sübuta yetirmək istəyən ruh “*bəla*” (بلا) sözündəki “*əlif*” kimi buxovla-

⁷¹⁶ اسمعيل حکمت. *آذربایجان ادبیاتی تاریخی*. ایکی جلدده، بیرینجی جلد، باکی، 1928، ص. 195. İ.Olgun. Nesimi Üzerine Notlar // *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı*, Belleten, 1971'den Ayrı Basım, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971, s. 205; M.-H.O.Османов. *Фирдоуси. Жизнь и творчество*. Москва: Издательство восточной литературы, 1959, с. 178.

⁷¹⁷ عمادالدین نسیمی. *اثرلری*. علمی-تنقیدی منتیک تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، ایکینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 475.

⁷¹⁸ Yenə orada, II c., s. 252.

nır, müstəqilliyini itirir. “Əlif” və “lam”ın bu şəkildə birləşməsi ruhun cisimdə (bədən) həbs edilməsinə bənzəyir. Beytin açılışı aşağıdakı kimidir: “Yalnız Vücudi-mütləqin mövcud olduğu, Onunla birlikdə olduğum zaman “əlif” (!) kimi azad (burada: həm də qayğısız) idim. “Bəli” (“bəla”) dedim, “bala”sının – qədd-qamətinin eşqi məni “bəla”ya (dərd) çəkdi”. “*Dünyəvü axirətdə*” təzadlı ifadəsi bu ikiliyin ilkin mərhələdə vəhdətdə olduğunu, ayrılığın sonrakı mərhələdə baş verdiyinə eyham kimi istifadə olunmuşdur.

Nəsiminin şeirində misra, yaxud beytdaxili cinas, əsasən, Azərbaycan türkcəsinin sözləri üzərində qurulmuşdur. Bu xüsusiyyət misradaxili cinası qafiyə yaradan cinasdan (təcnis) ayırır. Misra sonunda gələn cinalarda ənənəvilik fərdiliyi və orijinallığı üstələyir, şair daha çox ərəb və fars mənşəli sözlər əsasında cinas yaratmaqla kifayətlənir. Bu zaman, heç olmazsa, tərəflərdən biri ərəb-fars mənşəli olur, anadilli sözlərə arxalanan cinaslar nisbətən azlıqda qalır. Bu da şairin misra, yaxud beyt daxilində cinas yaradarkən daha artıq sərbəstliyini və ənənə buxovundan azadlığını göstərir.

Burada İ.V.Steblevanın: “*Əgər tuyuq yaradan türkdilli şairlər yalnız türk omonim sözlərindən istifadə etsə idilər, onda tuyuqlar daha az olardı*”⁷¹⁹ kimi iddiasında tarixi gerçəkliyin müəyyən qədər təhrif olunduğunu da qeyd etməliyik. Çünki Qazı Bürhanəddin və Nəsimi şeirinin təmsalında türk mənşəli cinaların imkanının çox geniş olduğu görünür. Sonrakı dövrlərdə aşiq şeirində geniş yayılmış, dil-üslub və anlam baxımından daha artıq təkmilləşdirilmiş cinaslar – təcnislər təkrarsızlığı və yalnız türk mənşəli olması da araşdırıcının yuxarıdakı tezisinin natamamlığını göstərir.

⁷¹⁹ И.В.Стеблева. Связь формы и содержания в жанре туюг // *Теория жанров литератур Востока*, Москва: Наука, 1985, с. 56.

Nəsiminin yaradıcılığında *təcnisin tam* (*cinasi-tam*) və *müzdəvic* (*mükərrər*) kimi növlərinə də təsadüf olunur. *Tam təcnisə* misal olaraq aşağıdakı misraları göstərmək olar:

*Dil bəri eylə, ey könül, keç qamudən ki, qamudən
Eyləmədikcə dil bəri, bulmadı kimsə dilbəri.*⁷²⁰

Beytdəki “*dil bəri (et)*” - üz döndər, “*dilbəri*” - sevgilini (burada: Allahı) mənalarını verən sözlər *tam cinas* təşkil edir.

Müzdəvic təcnis daha çox Nəsiminin ikisi türkcə, biri farsca olmaqla yazılmış üç qəzəлиндə özünü göstərir:

*Tutdu gülzari-cahanı əbri-gövhərbar bar,
Bar darəd əbri-neysan yüz şaqayiqvar var.*⁷²¹

*Olmaya məstanə eynin tək, şəha, məkkar kar,
Karıma qoymaz məni hər bab ilə ağyar yar.*⁷²²

کفر زلفت گر نهد بر سر مرا یکبار بار،
نیست ایمانم اگر باشد مرا زان بار بار.⁷²³

(Saçının küfrü⁷²⁴ *əgər bir dəfə mənim başımın üzərinə ağırlığını salarsa* (“*nəhəd ...bar*”),

İmanım yoxdur, əgər o yük mənə ağır görünərsə...)

Nəsiminin anadilli divanında fərdi səciyyəli sənətkarlıq xüsusiyyətləri ilə seçilən poetik formalardan biri olan *müzdəvic təcnis*

⁷²⁰ Emadəddin Nəsimi. *Ətrələri*. علمی-تنقیدی متنیک تریبیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوج جلدده، ایکینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 228.

⁷²¹ Yenə orada, I c., s. 338.

⁷²² İmadəddin Nəsimi. *Seçilmiş əsərləri*. Tərtib edən: H.Araslı, Bakı: Azərənşər, 1973, s. 212.

⁷²³ زندگی و اشعار عمادالدین نسیمی. به کوشش یدالله جلالی پنداری، تهران: نشر نی، 1993، ص. 207.

⁷²⁴ Burada həm də örtük anlamındadır.

hər iki qəzəldə *rəddül-əczlə (təsdir)* sintez şəklindədir. Hər iki mətlə beytin yer aldığı qəzəllərdə həm də müləmmə elementləri qabarıqdır. Belə ki, hər iki şeirin bəzi beytləri fars və türk dillərindəki tərkib və yarımmisraların növbələşməsi ilə yazılmışdır. Bir nümunə verməklə kifayətlənirik. Nəsimi:

*Barha ayıtdım, Nəsimi, qılma əz bidad dad.
Dad ilə könlün dola çün ləli-gövhərbar bar.⁷²⁵*

Yuxarıdakı beytlərdə yer alan “*gövhərbar bar*”, “*şəqayiqvar var*”, “*məkkar kar*”, “*əğyar yar*”, “*yek bar-bar*”, “*bar-bar*” müzdəvic *təcnis*-in nümunələridir. Misraların sonundakı ifadələrin növbəti misranın başında eynilə təkrarlanan kəlmələri ilə münasibəti isə şeirə həm də *rəddül-əcz* görüntüsü verir.

Bu tərzdə *təcnis* yaradıcılığı Şərq poetikasında *təcnisi-mükərrər*, *təcnisi-mürəddəd* kimi terminlərlə də fərqləndirilir və bu terminlər *təcnisi-mücdəvicin* (müzdəvic *təcnis*) sinonimləri olaraq istifadə edilir.⁷²⁶

Qeyd etməliyik ki, Nəsimiyəqədərki Azərbaycan ədəbiyyatı nümayəndələrindən Qətran Təbrizi və Fələki Şirvaninin də divanlarında *mücdəvic təcnis*in mükəmməl örnəkləri vardır. Rəşidəddin Vətvat yazır: “*Qətranda tərzi qəsidə vardır ki, bu fiqur qəsidənin sonunadək hər bir beytdə işlədilmişdir*”.⁷²⁷ Maraqlıdır ki, Nəsiminin ana dilində qələmə aldığı *mücdəvic təcnis* şəkilli bir qəzəli (“*Tutdu gülzari-cahanı əbri-gövhərbar bar....*”) ilə sələfi Qət-

⁷²⁵ İmadəddin Nəsimi. *Seçilmiş əsərləri*. Tərtib edən: H.Araslı, Bakı: Azərneşr, 1973, s. 211.

Bu beytin C.Qəhrəmanov nəşrindəki variantı təhrifli olduğu üçün H.Araslı tərtibinə üstünlük verdik.

⁷²⁶ Рашид ад-Дин Ватват. *Сады волшебства в тонкостях поэзии (Хада'ик ас-сир фи дака'ик аш-ши'р)*. Перевод с персидского, исследование и комментарий Н. Ю. Чалисовой, Москва: Наука, 1985, с. 93.

⁷²⁷ Yənə orada, s. 93, 235.

ranın qəsidəsinin qafiyə strukturu eyni, həm qafiyə sözlərinin bir qismi isə ortaqdır. Nəsiminin müvafiq beytini artıq yuxarıda xatırladığımız üçün Qətrandan bir nümunəyə nəzər salaq:

یافت زی دریا دگر بار ابر گوهر بار بار ،
باغ و بستان یافت کوئی ز ابر گوهر بار بار.⁷²⁸

*(Gövhər yağdıran bulud bir daha dənizdən yükünü tutdu,
Bağ və bostan yenidən gövhər yağdıran buluddan bəhrə gördü).*

Göründüyü kimi, hər iki beytdə “gövhərbar” sözü müştərəkdir. Amma qafiyə strukturunun ortaqlığı ənənəyə bağlansa da, Nəsimi bu poetik formanı *təsdir*lə qovuşduraraq istifadə etdiyindən şeirə fərdi səciyyə verə bilməşdir. Yaxın məzmunlu və eyni poetik formalı, amma fərqli daxili strukturlu şeirə Fələki Şirvaninin də divanında rast gəlinir. “Yaft” (“Tapdı”) rədifli qəzəlin ikinci beytində deyilir:

تا باغ را نسیم صبا داد داد باز
أورد ابر گریه و فریاد یاد یافت.⁷²⁹

*(Yenə səba yeli bağın haqqını verdikdə
Buluda aqlamaq gəldi və fəryad yada düşdü).*

Qazı Bürhanəddinin divanında da bu poetik formanın örnəklərinə rast gəlinir. O, Nəsiminin böyük çağdaşı olduğundan, ehtimal ki, tuyuq kimi ilk türkdilli *müzdəvic təcnisin* də örnək-

⁷²⁸ Рашид ад-Дин Ватват. *Сады волшебства в тонкостях поэзии (Хада'ик ас-сирр фи дака'ик аш-ши'р)*. Перевод с персидского, исследование и комментарий Н. Ю. Чалисовой, Москва: Наука, 1985, с. 235.

⁷²⁹ فلکی شیروانی. دیوان. لندن، 1929، ص. 70.
(Sitat A.Rüstəmovanın “Fələki Şirvani” (Bakı: Elm, 1986, s. 16) kitabından götürülmüşdür).

ləri ona aiddir.⁷³⁰ Lakin Nəsiminin şeiri bir sıra xüsusiyyətləri ilə həm bu müasirinin qəzəлиндən, həm də farsdilli şeirdəki ənənədən fərqlənir. Nəsiminin *müzdəvic təcni*, artıq qeyd etdiyimiz kimi, *rəddül-əcz* poetik fiquru ilə qovuşuq işlənmişdir. Üç dəfə təkrarlanan söz – eyni səs tərkibi şeirdə hər dəfə yeni mənə çaları yaratması ilə şairin tək cə şeir texnikasına deyil, məzmunun da şəkil ilə uğurlu uyumuna əhəmiyyət verdiyini göstərir.

Nəsimi *cinas* yaradarkən sözün çoxanlamlılığından da faydalanmışdır:

*Ol pəripeykər ki, tacı-səltənət başındadır,
Çinü Maçini müsəxxər eyləmək başındadır.*⁷³¹

Beytin birinci misrasındakı “baş” sözü müstəqim anlamda, ikinci misradakı isə məcazi – “fikrindədir” mənasındadır.

Burayadək nümunələrdən də gördüyümüz kimi, o, şeirlərində səslərin musiqi və ahənginə çox diqqət yetirmişdir. Təkrir, daxili qafiyə, cinasla yanaşı, alliterasiya (*cinasi-mühərrəf, cinasi-avayi*⁷³²) da Nəsimi şeirinə ahəngdarlıq gətirən vasitələrdəndir. Alliterasiya onun şeirində forma zinətlərindən olmaqla yanaşı, məzmunla da sıx bağlıdır, şeirə harmoniya və dolğunluq gətirən ünsürlərdəndir.

Şair mürəkkəb hürufilik ideyalarını ara-sıra fəlsəfi-bədii biçimli ənənəvi təsəvvüfi obrazlarla ifadə edərək, onların fikri axarına canlılıq qatır. Bəzən isə dərin təsəvvüfi düşüncə mü-kəmməl lirizmin cəlbedici örtüyünə bürünərək öncə oxucunun

⁷³⁰ Bax: Qazı Bürhanəddin. *Divan*. Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1988, s. 30.

⁷³¹ عمادالدين نسیمی. *اثرلری*. علمی-تنقیدی متنیک تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 192.

⁷³² سیماداد. فرهنگ اصطلاحات ادبی، وازه نامه مفاهیم و اصطلاحات ادبی فارسی و اروپایی به شیوه تطبیقی و توضیحی، تهران، انتشارات مروارید، 1378، ص. 102-103.

diqqəti çəkir, daha sonra isə onun fikir dünyasına nüfuz edir:

*Gül kibi gülə-gülə, gəl, aradən pərdə götür
Ki, yüzün görməginə dideyi-giryan susadı.*⁷³³

Səkkiz dəfə səslənən “g” səsinin təkrarının yaratdığı güclü alliterasiya, *təşbehi-izmarın* fərdi və orijinal nümunəsi təsəvvüflə bağlı mürəkkəb fikrin obrazlı ifadəsinə xidmət edir. Bu poetik vasitələr nəticə etibarilə çətin anlaşılan məzmunun qavranılmasını asanlaşdırır.

Göründüyü kimi, beytin ahəngi və şəkli özəlliyini alliterasiya, anlam qatının dərinliyini isə *təşbehi-izmar* təmin etmişdir. Poetik-irfani fikir yükü ilə diqqəti cəlb edən beytdə *təşbehi-izmar*⁷³⁴ (gizli təşbeh) vasitəsilə insan üzü pərdədə olan qönçəyə bənzədilir. Qönçə pərdədən çıxaraq bütün gözəlliyini aşkar etdiyi kimi, insan da öz “mən”liyini (cismani varlığını) rəf etməklə özündə olan Hüsni-mütləqi – o ilahi varlığı üzə çıxara bilər. İkinci misradakı “yüz” Allahın siması, surətidir. Burada qönçənin açılaraq gülün varlığını ortalığa çıxarması ilə insanın ikili varlığı (bəşəri və ilahi) qarşılaşdırılır. Şairin poetik təxəyyülünün gücünün göstəricisi kimi dəyərləndirdiyimiz beytdə “gül”ün “*aradan pərdə götür*”məsinin ifadəsinin fikri özülünü gülün təbii halı təşkil edir. Belə ki, gül pərdədən çıxaraq açılarkən qızartısı getdikcə artır ki, şair bunu davam edən (getdikcə artan) gülüşə oxşadır.

Beytdə yer alan “*dideyi-giryanın susaması*” (yaşlı gözün susaması) da güclü məcaz olmaqla yanaşı, həm də şairin fərdi təxəyyülünün məhsuludur. Bu ifadə ilə Nəsimi həm həsrətin böyüklüyünü, həm də ayrılıq qəmi ilə axıdılan yaşların gözünü

⁷³³ Emadəddin Nəsimi. *İrəlirisi*. علمی-تنقیدی متنیک تریبیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، ایکینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 293.

⁷³⁴ Şeir nəzəriyyəsi kitablarında *təşbehi-müzmar* olaraq da qeyd olunur.

susuzlaşdırmasını nəzərdə tutur.

Başqa bir misrasında şair deyir:

Sənəmə, yüzün gülündən gülə-gülə gül utandı...⁷³⁵

Şeirinin musiqililiyi “g” səsinin sistemli təkrarı ilə təmin edilmişdir. “Gül” sözünə təkcə ifadənin özünü deyil, eləcə də baş hərfini təkrarlamaqla diqqəti çəkən şair əslində təbii bir hadisəni poetik biçimdə ifadə edir. *İstiarə* və *təşxisin* maraqlı bir örnəyi olan beytdə insana xas təbii və psixoloji hal – xəcalətini gizlətmək məqsədilə gülmə, bununla dolayısı ilə qarşısındakının üstünlüyünü təsdiq etmə və buna görə də daha artıq utanmışığını bürüzə vermə gülə aid olunur. Utancaqlıq daha çox gənc qızlara xas bir xüsusiyyət olduğundan bu cəhət, adətən, onun bənzədildiyi gülün üzərinə köçürülür, nəticədə fərdi yaradıcılığın və zəngin təxəyyülün məhsulu olan bir şeir örnəyi yaradılır. Beytin ümumi məzmunundan gözəlin üzünün güldən üstün tutulduğu aydın olur.

Göründüyü kimi, Nəsiminin söz sənətində zahirən ənənəvi təsiri bağışlayan poetik vasitələr də ilk baxışda nəzərə çarpmayan fərdi keyfiyyətlər və fərqli funksional cizgilər qazana bilər.

Nəsimi şeirində təkcə eyni səslərin təkrarı üzərində qurulan alliterasiya və yaxud assonans deyil, bu bədii sənətlərə yaxın, lakin fərqli səciyyəli ədəbi təzahürlər də müşahidə olunur. Səslərin növbəli sıralanması (c-g-c-g) da müşahidə olunur:

*Susadım vəslinə, ey çeşmeyi-heyoan, bəri gəl,
Yaxma hicrində məni bunca, gəl, ey can, bəri gəl.⁷³⁶*

⁷³⁵ Emadəddin Nəsimi. *İtirliyi*. علمی-تنقیدی ممتیک تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، ایکینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 290.

⁷³⁶ Yenə orada, I c., s. 448.

Nəsiminin şeirində digər bir fərqli bir ədəbi təzahür kimi məcazların keçidi – birinin digəri ilə əvəzlənməsi də diqqətimizi cəlb etdi. Qeyd etməliyik ki, bu üslubi özəllik geniş yayılmadığı və ənənəvi xarakterli olmadığı üçün digər tədqiqatçıların nəzərindən yayınmışdır. Nəsimi:

*Canımın canı qəmindir, bu səbəbdən, ey nigar,
Şad olur canım ki, canda daim ol can gizlidir.*⁷³⁷

Şeirin birinci misrasında təsəvvüfi fikir poetik-fəlsəfi örtükdə çıxış edir. Burada “can” (ruh) obrazının rəmzi qarşılığı kimi “qəm” ifadəsi verilmişdir. İkinci misranın söz düzümündə üçüncü yerdə duran “can” ifadəsi “qəm”in metaforik sinonimidir, onun anlam yükünə yiyələnmişdir. Şair birinci misrada “can”ın “qəm” olduğunu aydınlaşdırdığından ikinci misrada yalnız “can” (burada: həm də qəm) ifadəsi işlədilmişdir. İlahinin qəmi ondan ayrılarkən insana verilən və onunla Yaradanı əlaqələndirən yeganə vasitədir. Bu “qəm” ruhun (“can”) həmin ayrılığa görə çəkdiyi qəm-qüssədir. “Can”ın özündə olan “qəm”in varlığına şadlanması dünyəvi anlamda təzaddır. İrfani anlamda isə ruhun halıdır. Sonuncu misrada leksik tutumuna görə fərqlənən “can” sözü ilə *mənəvi cinas (cinasi-mənəvi)* yarıdılmışdır. Bu beyt rəmzi səciyyəli *təşbehin* (“can” – “qəm”) yerini *istiarənin* (“can”) alması baxımından məcazların keçidi – əvəzlənməsi kimi də dəyərləndirilə bilər.

İndiyədək Azərbaycan ədəbiyyatşünaslarının diqqətindən kənardə qalmış *müəmmət*⁷³⁸ anadilli şeirimizdə həm müx-

⁷³⁷ عمادالدين نسیمی. اثرلری. علمی-تنقیدی متنیك تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 236.

⁷³⁸ Muhammed b. Omar ar-Raduyani. *Kitab Tarcuman al-Balaga*. Mukkadime, Haşiye ve İzahlarla Neşreden: Ahmed Ateş, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1949, s. 104; Рашид ад-Дин Ватват. *Сады волшебства в тонкостях*

təlif janrların qəlibi ilə bağlanaraq poetik forma kimi, həm də ayrıca bədiî fiqur kimi istifadə edilmişdir. *Təqsim, tənsiküs-sifat, mükərrər, təcahüli-arif* kimi poetik fiqurlardan fərqli olaraq, *müsəmmət*in poetik forma kimi istifadəsi nisbətən sabitdir. Daxili qafiyə üzərində qurulması ilə *müsəmmət* nəsrin zinəti sayılan *səclə* ortaq xüsusiyyətə malikdir. Sadəcə *müsəmmət* eyni funksiyanı poeziyada daşımışdır. Qeyd etməliyik ki, daxili qafiyə bir çox fiqurların – *müsəmmət, müzdəvic, təzmin əl-müzdəvic, tərsi, tərsi məat-təcnis, zülqafiyə*teynin ayırıcı xüsusiyyətidir və tutduğu yerə uyğun olaraq, bu fiqurların strukturunu və özəlliyini müəyyənləşdirmişdir.

Ulu sənətkarın şeirində misra və ya beytdaxili qafiyənin rəngarəng nümunələrinə təsadüf edilir. Daxili qafiyə *tənsiküs-sifat, təqsim, təzad* və s. kimi poetik vasitələrlə çarpazlaşaraq, Nəsimi poeziyasında musiqi rəvanlığı yaratmışdır. Burada isə yalnız Nəsiminin anadilli divanında xüsusi çəkisi olan *müsəmmət*-dən poetik fiqur və poetik forma kimi bəhs olunacaqdır.

Müqayisəli araşdırmamız nəticəsində belə bir qənaətə gəldik ki, Nəsimi yaradıcılığında *müsəmmət* qəzəllər Azərbaycanın sonrakı yüzilliklər şairlərinin yaradıcılığı ilə müqayisədə çoxluq təşkil edir. Şairin divanındakı *müsəmmət* qəzəllərin (təxminən 9), demək olar ki, hər birində dini-irfani və hürufilik görüşləri ifadəsini tapmışdır. Bu baxımdan deyə bilərik ki, *müsəmmət* quruluş baxımından divan və təsəvvüf ədəbiyyatı ənənəsinə bağlı qalsa da, Nəsimi yaradıcılığında müəyyən məzmun dəyişikliyinə uğramış, həm də hürufilik ideyalarının poetik ifadə formasına çevrilmişdir.

поэзии (*Хада'ук ас-сухр фи дака'ук аш-ши'р*). Перевод с персидского, исследование и комментарий Н. Ю. Чалисовой, Москва: Наука, 1985, с. 146-148; شرف الدين رامى. *حقايق الحدائق*. به تصحيح سيد محمد كاظم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، 1341، ص. 88-87؛ خواجه نصيرالدين طوسى. معيار الاشعار در علم عروض و قافيه، تهران، 1363ه. ص. 34، 37 və s.

Şairin məşhur “*Didarinə müştəqəm*” rədifli *müsəmmət* qəzə-
lində ilahi vəcdin poetik ifadəsi özünün yüksək bədii dəyəri,
dolğun məzmun ifadə etməsi ilə seçilir:

... *Ey şəmsü qəmər yüzlü, şirin dodağın duzlu*
Vey şəhdü şəkər sözlü, didarinə müştəqəm.

Ey dərdimə dərman sən, mən gövdəyəm, eşqin can
Vey tazə güli-xəndan, didarinə müştəqəm.

Ey dilbəri-pünhani, sənsiz nədərəm cani
Vey Yusifi-Kənanı, didarinə müştəqəm...⁷³⁹

Tanrıya qovuşmağa, ilahi vüsala çatmağa can atan arifin istəkləri, həsrət və səbirsizliyi bu şeirdə öz poetik ifadəsini tapmışdır. İlahi cazibə anında söyləndiyi təkcə üslubu deyil, ru-
hundan da aşkar duyulan bu *müsəmmət* qəzəldə Allaha aid epitetlərin xitab şəkildə poetik düzümü quruluşca mükəmməl *müsəmmət* əmələ gətirmişdir. Qeyd etmək lazımdır ki, həm qafiyə poetik sadalama bu *müsəmmət* qəzəlin ritmiklik və ahənginin təminatçısı kimi çıxış edir. Bütün beytləri “*ey*” xitabı ilə başlayan şeirdə başlanğıc və son intonasiyalarda sabitlik vardır. Şeirdə yarım misralar semantik baxımdan bitkin deyildir və məna yükü, əsasən, rədifin (“*Didarinə müştəqəm*”) üzərinə düşür. Göründüyü kimi, həzəc bəhrinin ayrıca növü (X növ) kimi formalaşan və Azərbaycan şeirində az tətbiq edilən ölçüdə yazılmış bu şeirin qafiyə sistemi (*müsəmmət*) və ahəngi ilə də fərqlidir.

Qeyd etməliyə ki, Nəsiminin anadilli divanında “*Didari-*

⁷³⁹ عمادالدين نسیمی. اثرلری. علمی-تنقیدی متنیک تریبتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 530.

nə müştəqəm” rədifli qəzəlin strukturundan fərqli olaraq, yarım-misraları semantik baxımdan bitkin olan *müsəmmət* beyt və qəzəllər üstünlük təşkil edir:

*Gənci-nihan mənəm, mən uş, eyni-əyan mənəm, mən uş,
Gövhəri-kan mənəm, mən uş, bəhrəvü kanə sığmazam.*⁷⁴⁰

*Şəm ilə pərvanəyəm, bəhr ilə dürdanəyəm,
Məscidü meyخانəyəm, məbədilə sövməat.*⁷⁴¹

Göründüyü kimi, semantika və quruluş baxımından bitkin bu şeir parçalarında mənə yükü bərabər paylanmışdır.

Nəsiminin xüsusilə təsəvvüfi şeirləri daxili qafiyəsinin rəngarəngliyi ilə seçilir. Şair *müsəmmət* qəzəllərində irfani düşüncələri rəşadətli şəkildə təbliğ etməkdən artıq, həmin təlimin yaşatdığı duyğuları, ruhi hallarını qələmə almışdır:

*Qamu yerlərdə bulundum, qamu sözlərdə bilindim,
Qamu pərdədə çalındım, bu ulu bəyanə gəldim.*⁷⁴²

*Kövnü məkandan keçmişəm, vəhdət meyindən içmişəm,
Canan yüzünü görmüşəm, başdan binişən gəlmişəm.*⁷⁴³

Şairin arifanə yaşantıları *müsəmmət*in semantik bölgüsü və mənə bitkinliyinə də təsir göstərmişdir. Müxtəlif ayinlərdə, səcdə anlarında şairin keçirdiyi hiss-həyəcanın, mənəvi-ruhani vəziyyətin obrazlı ifadəsi *müsəmmətə* də çevrilmişdir. Cüzlə küll arasında ziddiyyətin eyniyyətə çevrildiyini bildirən, ruhi-

⁷⁴⁰ عمادالدين نسيمي. *اثرلری*. علمی-تنقیدی منتبیک تریبیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 553.

⁷⁴¹ Yenə orada, I c., s. 82.

⁷⁴² Yenə orada, I c., s. 542.

⁷⁴³ Yenə orada, I c., s. 483.

cüzin Ruhi-küllə qovuşaraq, Allahın sonsuz qüdrət və imkanlarına yiyələnməsini ifadə edən müsəmmət qəzəllərdə mənə yükü, adətən, bərabər paylanmış olur. Allahın varlığının təzahür formalarını, ilahi atributlara yiyələnmiş insanın imkanlarını, müqəddəslər və ya mürsidinin mənəvi keyfiyyətlərini sadalama şəklində ifadəsini tapan belə müsəmmətlərdə yarım-misralar semantik bitkinliyinə görə fərqlənir:

*Diləfruzum, vəfadarım, cigərsuzum, cəfakarım,
Xudavəndim, cahandarım, əmirim, bəgimü xanım.*⁷⁴⁴

*Tir mənəm, kəman mənəm, pir mənəm, cəvan mənəm,
Dövləti-cavidan mənəm, ayinədanə sığmazam.*⁷⁴⁵

*Hezaran dürlü cünbüşlər Əli əmri ilə işlər,
Varur yaylar, gəlür qışlar, Əlidir cismi-canpərvər.*⁷⁴⁶

*Həm bitirən, həm bitən, həm yetirən, həm yetən –
Cümlə mənəm, cümlə mən, dəhrilə həm kainat.*⁷⁴⁷

Nəsimi müsəmmətlərinin semantik baxımdan belə bölgüsü şairin tək-cə ədəbi sənətində xüsusi yeri olan təzadlara meyillikdən deyil, həm də onun dünyaya baxışından, maddi aləmin ikili (zahiri və batini) mahiyyəti anlayışından qaynaqlanır. Şairin bəzi müsəmmətlərində bu bölgünün sonadək gözlənilmə-

⁷⁴⁴ عمادالدين نسیمی. اثرلری. علمی-تنقیدی متنیک تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 535.

⁷⁴⁵ Yenə orada, I c., s. 554.

⁷⁴⁶ Yenə orada, I c., s. 244.

Bu şeirin üslub və ideya-məzmun xüsusiyyətləri onun Seyid İmadəddin Nəsiminin qələminə mənsub olmasına şübhə yaradır. Bununla belə, şeir elmi-tənqidi mətnədə yer aldığı üçün onu təhlilə cəlb etməyi mümkün saydıq.

⁷⁴⁷ Yenə orada, I c., s. 82.

diyi, bəzən bu hüdudlu çərçivənin xaricinə çıxmalar da müşahidə olunur. Məsələn, aşağıdakı şeirdə muxatibə müraciət edilsə də, xitab-cümlələr semantik baxımdan bitkindir:

*Nə Misrü nə şəkərsən, nə bəhrü nə gövhərsən,
Nə şəmsü nə qəmərsən, nə canü nə cəhərsən.*⁷⁴⁸

İlahi vüsala ruhu ilə yetişmək diləkləri varlığını çulğalayan şairin ilahi vəcd (ekstaz) halında qələmə aldığı müsəmmət şeirlərdə yarımrisralar semantik baxımdan bitkin deyildir və mənə sonuncu şeir parçasının, adətən, rədifin üzərinə düşür. Bu da həmin ilahi xarakterli şeirlərin özəlliklərindəndir. Artıq qeyd etdiyimiz kimi, “*Didarınə müştəqəm*” rədifli şeir bütövlükdə bu üslubdadır. Bu kimi şeirlər ikinci şəxsə, adətən, mürşidə və ya Allaha müraciət şəklində olur:

*Ey nuri-əhli-iman, vəchin kitabı-Quran,
Yüzünə sacid, ey can, hər kim ki, adəmidir.*⁷⁴⁹

*Ey sayeyi-sübhan mana, ey surəti-rəhman mana,
Tutdum sözüüm səndən yana, çün əsli-iman olmuşam.*⁷⁵⁰

Məlum olduğu kimi, özlüyündə hissiyyatın cilalı qəlibə salınması olan şeirin sütunlarından biri də *qafiyə*dir. Daxili qafiyəli böyük həcmli və yüksək obrazlı şeir yaratmaq üçün hissiyyatın da ikiqat güclülüyü şərtidir. Elə bu coşqun hissiyyat Nəsiminin böyük həcmli *müsəmmət* qəzəllərinə musiqi ahəngi, rəqs taktı gətirmişdir.

⁷⁴⁸ Emadəddin Nəsimi. *İtrlər*. علمی-تنقیدی متنیک تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، ایکینجی جلد، باکی: علم نشریاتی، 1973، ص. 29.

⁷⁴⁹ Yenə orada, I c., s. 117.

⁷⁵⁰ Yenə orada, I c., s. 486.

Bütün böyük mütəsəvviflər kimi Nəsimi də “*canan*” deyər vəsf etdiyi Allaha vurğunluğunu, onun gözəlliklərini – maddi aləmdəki təzahür şəkillərini, ilahi vəslə yetməyə səbirsizliyini coşqun hissiyyatla ifadə etmişdir. Bir çox poetik vasitələr kimi müsəmmət də belə ruhi vəziyyətin konkret təzahür forması kimi çıxış etmişdir. İlahiyə arifanə eşq bəşər övladına olan eşqdən daha böyükdür, insanın özünü, arzularını aşan eşqdır. Görünür, buna görə Nəsiminin müsəmmət qəzəlləri həcmcə nisbətən böyükdür (9, 13, 16 beyt...).

Nəsimi şeirinin daxili qafiyəsində qafiyənin bütün xüsusiyyətləri özünü göstərir. Qafiyənin tam, natamam, zəngin, dolğun, *müqəyyəd*, rədifli və *hacibli* növləri *müsəmmətdə* də istifadə olunmuşdur.

Şairin divanında göz qafiyəsi ilə yanaşı, əsasən, aşıq yaradıcılığına xas olan qulaq qafiyəsindən də istifadə olunması maraqlıdır:

*Əli vali, Əli vala, Əli sərvar, Əli səftər.*⁷⁵¹

“*Vali*” və “*vala*” sözləri qulaq qafiyəsi, “*sərvar*” və “*səftər*” ifadələri isə göz qafiyəsi əmələ gətirmişdir. Qafiyə sözlərindən əvvəl gələrək təkrarlanan *Əli hacib*dir. (*Hacib* rədifin əksidir, qafiyə ilə misranın qafiyədən əvvəlki sözləri arasında “çəpərdir”).⁷⁵²

Nəsiminin müsəmmət qəzəllərinin bir sırasında daxili qafiyə sonadək gözlənilməmişdir və bunu şairin məzmunu formadan üstün tutması kimi dəyərləndirmək olar. Yunus Əmrənin bu tərzdə qəzəllərini ümumtürk poeziyasının inkişaf yo-

⁷⁵¹ عمادالدین نسیمی. اثرلری. علمی-تنقیدی مثنیک تربیتی و مقدمه: جهانگیر قهرمان اوف، اوچ جلدده، بیرینجی جلد، باکی: علم نثریاتی، 1973، ص. 245.

⁷⁵² Ə.Cəfər. Nəsimi şeirinin qafiyə zənginliyi // *Ədəbiyyat və incəsənət*, 1973, 20 oktyabr.

lundan təcrid edən E.Cavelidze və A.E.Martınçev isə qəzəllərdə ara-sıra müsəmmət poetik fiqurunun işlənməsini, yaxud şeirdə bu fiqurun çoxluq təşkil etməsini poetika qaydaları baxımından qeyri-mümkün sayır, həmin beytlərin digər şeirlərin tərkib hissəsi olduğu və qarışıq düşməsi mülahizəsini irəli sürürlər.⁷⁵³ Halbuki belə müsəmmət quruluşlu beytlər Nizami Gəncəvi (XII)⁷⁵⁴, Nəsimi, Sənai Şirvani (XIX)⁷⁵⁵ və başqa şairlərin yaradıcılığında da vardır.

Sonda bunu da qeyd etməliyik ki, Şeyx Fəridəddin Əttar, Mövlana Rumi və Yunus Əmrə kimi görkəmli mütəsəvviflərin yaradıcılığının araşdırıcıları bu şairlərin şeirin formal xüsusiyyətlərinə və sabit qanunlarına çox da bağlı olmadığı qənaətinə gəlmişlər.⁷⁵⁶ Nəsimi şeiri isə bu baxımdan sələflərindən ayrılır. Mütəfəkkir, filosof olduğu kimi, rübabi şair də olan Nəsiminin yaradıcılığında divan şeirinin başlıca işlək, aparıcı bədii fiqurlar toplusu və bədii sənətlərin silsiləli düzümünü tapmaq mümkündür. Bir sıra bədii fiqurlar yalnız Nəsimi yaradıcılığında işləndiyi, sonrakı yüzilliklərdə isə ya zəiflədiyi, yaxud işləklikdən qaldığı üçün bu böyük sənətkarın Azərbaycan poetika tarixində müstəsna mövqeyi vardır.

⁷⁵³ Э.Д.Джавелидзе. *У истоков турецкой литературы. II. Юнус Эмре*. Тбилиси: Мецниереба, 1985, с. 60; А.Е.Мартынецев. О формах параллелизма в тюркском стихе. - "Советская тюркология". 1976, № 5, с. 67.

⁷⁵⁴ F.Köçərli. *Azərbaycan ədəbiyyatı*. 2 cildə, I c., Bakı: Elm, 1978, s. 132-133.

⁷⁵⁵ Yənə orada, I c., s. 514-515.

⁷⁵⁶ Э.Д.Джавелидзе. *У истоков турецкой литературы. II. Юнус Эмре*. Тбилиси: Мецниереба, 1985, с. 68; М.Л.Рейснер. *Эволюция классической газели на фарси (X-XIV века)*. Москва: Наука, 1989, с. 150.

NƏTİCƏ

İslami Şərq şeirinin görkəmli simalarından olan Seyid İmadəddin Nəsiminin divan və təsəvvüf şeiri tarixində ayrıca yeri vardır. Buna görə də yalnız Azərbaycanın deyil, ümumiyyətlə, türk xalqlarının böyük şairi, Şərq poeziyasının korifeylərindən olan bu söz ustası və ustadının yaradıcılığının indiyədək öyrənilməmiş bir sıra cəhətlərini işıqlandırmağa və şairin Azərbaycan fəlsəfi-bədii şeir tarixindəki mövqeyini elmi baxımdan dəyərləndirməyə çalışdıq.

Hürufiliyin tanınmış nümayəndələrindən olan bu qüdrətli şair lirik-fəlsəfi şeirləri ilə sağlığından etibarən diqqət mərkəzində olmuş, müxtəlif üslublu qaynaqlarda onun adı ehtiramla çəkilmişdir. Bu mənbələrdə mübahisəli cəhətlərlə yanaşı, müasir nəsimişünaslığın əsasında duran, şairin həyatı və irsi barədə bu gün də öz elmi dəyərini saxlayan mülahizələr vardır. Xüsusilə təzkirə və tarix kitablarında Nəsiminin övliya, şair və mütəfəkkir şəxsiyyəti, özünün və sözünün şöhrəti barədə verilən məlumatlar dəyərlidir. Mütəfəkkirin bir sıra çağdaşı və xələflərinin bədii əsərlərində onun yaradıcılığının bəzi spesifik cəhətləri barədə dəyərli bilgilər verilmişdir ki, yeri gəldikcə bunlara da müraciət edildi. Həmin qaynaqlardan araşdırma obyektimizə uyğun biçimdə, əsasən, şairin fəlsəfi, dini və ədəbi şəxsiyyəti, xüsusilə mənzum irsi və şeiriyyəti ilə əlaqəli məlumatları toplayaraq sərf-nəzər etdik, mövzu ilə bağlı qaynaqlara, eləcə də müasir dövr araşdırıcılarının tədqiqatlarına aydın və konkret münasibət bildirməyə cəhd etdik.

Ulu sənətkarın şeirinin yayılma arealını müəyyənləşdirməyə imkan və əsas verən türk (Azərbaycan, türk, cığatay, türkmən və s.) ardıcıllarından qısaca bəhs belə onun özündən

sonrakı ədəbiyyatı ideya və şeir texnikası baxımından istiqamətləndirdiyini aydın göstərir. Monoqrafiyada həm bu özəllik, həm də Nəsimi irsinin dəqiqləşdirilməsində şairin qəzəllərinə yazılmış nəzirələrin əhəmiyyəti konkret misallarla əsaslandırıldı.

Şairin yaradıcılığının tədqiqi tarixindəki mübahisəli məsələlər daha çox Azərbaycanın sovet dövrü araşdırmalarında müşahidə olunduğu üçün monoqrafiyanın I fəslində həmin illərdə yazılmış tədqiqat əsərləri faktiki material əsasında və xronoloji ardıcılıqla təhlil edildi, eləcə də XX əsr nəsimişünaslığı barədə dolğun təsəvvür yaratmaq niyyəti ilə Türkiyə, İran və digər ölkələrdə qələmə alınmış tədqiqatlarda Nəsimi irsinin öyrənilmə səviyyəsindən bəhs edildi.

Nəsiminin irfani düşüncəsi İslami Şərq fəlsəfi və bədii fikrinin ümumi inkişafı və istiqaməti ilə yaxından və sıx bağlıdır. Buna görə də araşdırmada Nəsiminin hürufilik və təsəvvüfdən qaynaqlanan fikir sistemini Şərq fəlsəfi-dini düşüncə tarixindən təcrid edilmiş şəkildə deyil, bu zəngin mənəvi sərvətin layiqli varisi kimi dəyərləndirdik. Monoqrafiyanın II fəslində Nəsimi Fəzlullahın ölümündən sonra hürufiliyi "*ölgünlükdən qurtaran*" (Abbas əl-Əzzavi) bir mütəfəkkir şair kimi xarakterizə olundu, hürufilik tarixində Nəsimi və Fəzlullahın yeri müəyyənləşdirildi. Nəsimi şeiri ilə onun hürufilik görüşlərinin başlıca ideya qaynağı olan "*Cavidannamə*" bağlılıqlarından, eləcə də mütəfəkkirin düşüncə sisteminin formalaşmasında rol oynayan fəlsəfi-fikri cərəyanların təsir və ünsürlərindən də söz açıldı. Bu məqsədlə Nəsiminin irfani düşüncəsinin ifadəçiləri olan başlıca məcaz və motivlər ilkin qaynaqlar əsasında araşdırıldı, şairin təsəvvüfi görüşlərinin ideya zəmini və fərdi yozumu təhlilə cəlb edildi. Daha dəqiq desək, onun bu məcazları istifadəsində ənənəyə bağlılıq, əsasən, sələflərinin təsəvvüfi-bədii mirası ilə qarşılaşdırma yolu ilə üzə çıxarıldı, interpretasiyalarının müm-

kün fikri özülü və poetik biçimi dəyərləndirildi.

Nəsiminin bir sıra şeirlərində rast gəlinən rəmz və metaforalar (“*hicab*”, “*iki cahan*”, “*ağızın yoxluğu*”, “*ənəlhəq*”, “*sirati-müstəqim*”...) ilk dəfə olaraq incələnməmiş və bu obrazlarla bağlı bir sıra motivlər – insanın ikili mahiyyəti və axirətə münasibət, “quş dili”nin ruh dili olması və s. barədə dolğun məlumat verilməmişdir.

Nəsiminin türk və fars dillərində qələmə aldığı divanları biri digərini fəlsəfi-bədii ideya baxımından tamamlayan sənət örnəkləridir. Buna görə də tədqiqatda sənətkarın dəsti-xətti və ideya yönü haqqında dolğun təsəvvür yaratmaq məqsədi ilə yeri gəldikcə hər iki divandan örnəklər verildi.

Şairin zəngin sənət inciləri Azərbaycan bədii və fəlsəfi fikri tarixini öyrənmək üçün ayrıca əhəmiyyətə malikdir. Bu bənzərsiz şeir-sənət nümunələri “*estetik baxımdan divan şeirinə yaxınlaşan ən coşqun və mükəmməl ədəbi təsəvvüf şeirləri*”dir⁷⁵⁷ və “*Nəsimi şeiri klassik təsəvvüf şeirinin ən lirik olanlarıdır*”.⁷⁵⁸ Əhməd Kabaklı “*Türk ədəbiyyatı*” əsərində yazır: “*Nəsimi XIV yüzillik divan ədəbiyyatının olduğu qədər, təkyə ədəbiyyatının da önəmli bir şairidir*.”

Coşqun təsəvvüf inanclarına baxaraq, bəlkə də onu Yunus Əmrə ilə bərabər tutmağımız lazımdır, amma Nəsiminin şeirində bütün forma və məzmun ünsürlərinin divan estetikasına uyğunluğu, söz və məcazdan istifadədə göstərdiyi böyük ustalıq onu istər-istəməz divan şairi saymağımızı tələb edir.

Nəsimi divan şeirinin müəyyən anlamda bir Yunus Əmrəsidir”.⁷⁵⁹

⁷⁵⁷ N.S.Banarlı. *Türk Edebiyatı Tarihi Destanlar Devrindən Zamanımıza kadar*. C. I., İstanbul: M.E.B. Basımevi, 1983, s. 112.

⁷⁵⁸ V.M.Kocatürk. *Türk edebiyatı antolojisi*. Ankara: Edebiyat Yayınevi, 1967, s. 67.

⁷⁵⁹ A.Kabaklı. *Türk Edebiyatı*. C. 2, İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1968, s. 261.

Odur ki, Nəsiminin istər dünyəvi, istərsə də fəlsəfi-irfani şeirlərinin bədii xüsusiyyətləri və istifadə etdiyi poetik fiqurlar tədqiqatın III fəslində vahid sənətkar dəsti-xəttinin məhsulu kimi birgə araşdırıldı. Onun təsəvvüf və divan şeiri, ümumiyyətlə, söz sənəti tarixindəki yerini müəyyənləşdirmək niyyəti ilə bədii təxəyyülünün imkanlarını açıqlayan poetik fiqurlar ənənə və fərdiyyət kontekstində tədqiq olundu və eyni məqsədlə ilk dəfə olaraq, Nəsimi lirikasının poetik strukturu, onu müəyyənləşdirən bədii “material” orta çağ şeir nəzəriyyəsi – bələğət əsasında araşdırıldı, mikro və makrostrukturda sənətkarlığa xidmət edən poetik vasitələr incələnilərək, zahiri və sətraltı fikir qatları təhlil edildi.

Monoqrafiyada ilk dəfə olaraq, Nəsimi şeirinin bədii xüsusiyyətləri orta çağ Şərq poetikasının qaynaqları – İbn Mütəzz, Raduyani, Rəşidəddin Vətvət, Şərəfəddin Rami, Şəms Qeys Razi, Vəhid Təbrizi və digərlərinin əsərləri əsasında tədqiqata cəlb edildi. Şeir nəzəriyyəsinə dair bu mötəbər əsərlərə istinadən təşbeh, eyham, istiarə, epitet, hüsni-təlil, mübaligə, ləffü nəşr, mürəatün-nəzir, tərsi, irsalül-misal, cinas və s. kimi mənəvi və üslubi poetik fiqurların Nəsimi şeirindəki funksiyası açıqlanaraq, şairin poetikasının özəllikləri müəyyənləşdirildi.

Burada haşiyə çıxaraq qeyd etməliyik ki, Nəsiminin ədəbi irsi ilə bağlı Azərbaycan və Türkiyədə aparılan bir çox araşdırmalar uğurlu cəhətləri ilə nəsimişünaslığı zənginləşdirmişdir. Bununla belə, həmin əsərlərdə şairin yaradıcılığı və dünyagörüşünün başlıca istiqamətləri ilə bağlı bəzi problemlər öz elmi izahını tapmamış, Nəsimi şeirinin bədii-fəlsəfi məcazlar sisteminin özəllikləri öyrənilməmişdi. Şairin poetik aləminin çoxcəhətliliyi, onun seirinin dünyəvi, fəlsəfi-irfani və s. məzmunu və mahiyyəti, hürufilik qaynaqlı düşüncə qatları, eləcə də bu məzmunların öz bədii inikasını tapdığı poetik forma və fiqurların əsaslı və elmi şəkildə araşdırılmasına ehtiyac vardı. Buna görə də, təq-

dim etdiyimiz kitabın bünövrəsini təşkil edən dissertasiyada şairin təsəvvüfi məcazlar və poetik fiqurlara müraciətində ənənə və fərdiyyətin nisbəti məsələlərinə xüsusi diqqət yetirildi. Bu yöndə aparılan araşdırma isə nəticə etibarilə şairin divan və təsəvvüf şeiri tarixindəki yerini dəqiq müəyyən etməyə, onun yaradıcılığında fərdi özünüifadələrin daha güclü olduğunu aşkara çıxarmağa yardım etdi.

Ümumiyyətlə, Nəsimi şeir sənətinin kanonik qaydalarına əməl edib, yüzillər boyunca təkmilləşdirilmiş və cilalanmış qəliblərdə yazsa da, *“həyəcanlı şair”* (S.N.Banarlı) olduğundan arasıra bu hüdudlu sənət çərçivəsini aşmış, təxəyyülün imkanları və poetik tələbatın, yeni fəlsəfi-poetik məzmunun tələbi ilə yeni bədii formalar da yaratmışdır. Qeyd etməliyik ki, tanınmış nəsimişünas alim H.Ayanın araşdırmasında Nəsimi lirikasının ənənəvi poetik şəkilləri barədə dolğun təsəvvür yaradılmışdır. Bununla belə, Nəsimi şeirinin təsəvvüf və təriqətlə bağlı olaraq yaranan poetik formaları (*müsəmmət, rəddül-mətlə...*), qəzəl boyu davam edən və janrın quruluşu ilə sıx bağlanan poetik fiqurlar (*tənsiküs-sifət, təşbehi-təsviyə, təşbehi-əks...*), eləcə də ayrıca beytlərdə özünü göstərən poetik fiqurların ənənəvililiyi və fərdiliyi barədə ilk olaraq bu araşdırmada məlumat verildi.

Nəsimi poeziyasına şöhrət qazandıran şeirin musiqisi, qəfiyənin şeirə verdiyi əzəmət, təxəyyül dərinliyi və ifadə orijinallığı sənətkarın söz sənətinin örnəkləri ilə əsaslandırıldı. Azərbaycan poeziyasını fəlsəfi-poetik baxımdan dolğunlaşdıran və bəzəyən Nəsimi məcazlarının şairin xələflərinin (Xətai, Füzuli...) əsərlərində inkişafı və uğradığı dəyişiklik də izlənilirdi.

Nəsiminin divanlarından başqa nəsr əsərlərinin də olması barədə son dövr araşdırmalarında⁷⁶⁰ ağılabatan mülahizələr var-

⁷⁶⁰ A.Gölpınarlı. Nesimi // *İslam Ansiklopedisi*. C. 9. İstanbul: MEB Yayınları, 1988, s. 207; H.Ayan. Seyyid Nesiminin Hayatı // Nesimi Divanı. Ankara: Akçağ Yayınları, 1990, s. 73; Yenə onun: Seyyid Nesimi Hakkındaki Çalışmamız

dır. Ona aid edilən “*Müqəddimətül-həqayiq*” adlı hürufiliyin nəzəri əsaslarını şərh edən, nəsrə yazılmış fəlsəfi traktatın araşdırılması bu tədqiqatımızın mövzusuna daxil olmadığından burada həmin əsərdən söz açılmadı. “*Müqəddimətül-həqayiq*”dən başqa, Nəsiminin adı ilə bağlanan “*İnsan*” risaləsi, “*Mənzumə fi məsləki-hürufiyyə*”⁷⁶¹ əsərlərinin mövcudluğu barədə məlumatlara da təsadüf edilir. Həmin əsərlərin əldə edilməsi, dili, fəlsəfəsi və bədii səviyyəsinin araşdırılması bu böyük sənətkarın irsi bərədəki təsəvvürləri dolğunlaşdırmaq və bir sıra hürufilik problemlərini araşdırma baxımından olduqca əhəmiyyətlidir. Nəhayət, sonda bunu da qeyd etməliyik ki, əlyazması şəklində olan məcmuələrdən birində (“*Məcmueyi-bəyaz*”) Nəsiminin farsca mənsur bir risaləsi də rastımıza gəldi. “*Afaq və ənfus*” adlanan həmin əsər indiyədək nəsimişünasların diqqətindən kənar da qalmışdır...

Tədqiqatımızın sonunda bunu da bildirmək istərdik ki, həmişəyaşar ümumbəşəri və fəlsəfi ideyalar şairin yaradıcılığının özülüdür. Bu ideyaların elmi baxımdan dəyərləndirilməsi isə Azərbaycanın fəlsəfə və ədəbiyyat tarixlərinin bir sıra mübahisəli və ya heç öyrənilməmiş cəhətlərini işıqlandırmaq baxımından da əhəmiyyətlidir. Buna görə də şairin irsinin hərtərəfli, sistemli və ardıcıl öyrənilməsi, tədqiq edilməsi bu mənəvi irsin

// *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi*, 1971, Sayı: 2, Nisan, s. 73; *Seyyid Nesimi Divanı'ndan Seçmeler*. Hazırlayan: K.E.Kürkcüoğlu, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985, s. 31; 3.Кули-заде. О «Мукаддима-мат-уль-хакаик» // *Из истории восточной философии*. Баку, 1989, s. 117-122). Əsərin orijinal mətnini isə türkiyəli araşdırıcı Fatih Usluer iki dəfə nəşr etdirmişdir. (F.Usluer. *Hurufi Metinleri*. I, Ankara: Birleşik Kitabevi, 2014, s. 7-93; Seyyid Nesimi. *Hakikatlere Giriş [Mukaddimetu'l-Hakayik]*. İstanbul: Revak Kitabevi, 2016).

⁷⁶¹ *Seyyid Nesimi Divanı'ndan Seçmeler*. Hazırlayan: K.E.Kürkcüoğlu, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985, s. 32.

həqiqi varisləri olan azərbaycanlı araşdırıcılar qarşısında mühüm vəzifə kimi durur.

Sözümün yekununda bu tədqiqat işinin elmi ictimaiyyət və geniş oxucu kütləsinə kitab şəklində təqdim olunması üçün təmənnasız yardımını əsirgəməyən və nəşrin maliyyə məsrəfləri ilə bağlı problemləri öz layihəsi vasitəsilə həll edən dostum, həmkarım və xeyirxahım, tanınmış alim, Şəhriyar sevdalısı filologiya üzrə elmlər doktoru Esmira Fuada sonsuz təşəkkürlərimi ərz etməyi özümə borc bilirəm...

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT:

Azərbaycan dilində:

1. Abbaslı M. Şeyx İzzəddin Həsənoğlu // *Azərbaycan*, 1981, №3, s. 165-178.
2. Abbaslı M. Yüksək bəşəri düşüncələrin görkəmli tərənnümçüləri // *İmadəddin Nəsimi (məqalələr məcmuəsi)*, Bakı, 1973, s. 241-265.
3. Adilov V.Z. Nəsimi dilində işlənmiş bəzi üslubi fiqurlar haqqında // *Azərbaycan SSR EA "Xəbərlər"i*, 1986, № 2, s. 86-90.
4. Axundov A. Nəsimi və XIV əsr Azərbaycan ədəbi dili // *Azərbaycan*, 1971, s. 191- 197.
5. Araslı H. *Fədakar şair (İmadəddin Nəsimi)*. Bakı: EA AzF nəşriyyatı, 1942.
6. Araslı H. *İmadəddin Nəsimi: həyat və yaradıcılığı*. Bakı: Azərnəşr, 1972.
7. Azadə R. Nəsimi şeirində insan gözəllik və məhəbbət vəhdətidir // *İmadəddin Nəsimi (məqalələr məcmuəsi)*, Bakı, 1973, s. 157-165.
8. Beqdeli Q., Yusifov X.. İki cahan, yoxsa... // *Azərbaycan*, 1975, №4, s. 207-208.
9. Cabbarov X. *Bədii ədəbiyyatda obrazlılıq*. Bakı: Yazıçı, 1986.
10. Cahani Q. Nəsiminin sələfləri ilə bəzi yaradıcılıq əlaqələrinə dair // *İmadəddin Nəsimi (məqalələr məcmuəsi)*, Bakı, 1973, s. 193-204.
11. Cəfər Ə. Nəsimi şeirinin qafiyə zənginliyi // *Ədəbiyyat və incəsənət*, 1973, 20 oktyabr, s. 10-11, 14.
12. Cəfər Ə. Nəsimi şeirinin vəznini // *İmadəddin Nəsimi (məqalələr məcmuəsi)*, Bakı, 1973, s. 76-108.

13. Çəmənzəminli Y.V. Azərbaycan ədəbiyyatına bir nəzər // *Azərbaycan*, 1989, №8, s. 159-160.
14. Dəmirçizadə Ə. Azərbaycan ədəbi dili tarixində Nəsiminin mövqeyi // *İmadəddin Nəsimi (məqalələr məcmuəsi)*. Bakı: Elm, 1973, s. 39-49.
15. Dəmirçizadə Ə. *Azərbaycan ədəbi dilinin tarixi*. Bakı: Maarif, 1979.
16. Əkbərov Z. Cahana sığmayan şair // *Klassik irs və müasir ədəbiyyat*. Bakı, 1983, s. 21-27.
17. Əlibəyzadə E.M. *İmadəddin Nəsimi (mühazirəçiyə kömək)*, Bakı: Elm, 1970.
18. Əliyeva L. Gibb və Azərbaycan ədəbiyyatı // *Azərbaycan*, 1984, №5, s. 163-164.
19. Əlizadə S. Nəsiminin dilində söz birləşmələri // *ADU-nun "Elmi əsərlər"i* (dil və ədəbiyyat seriyası), 1971, №1, s. 10-17.
20. Əzimov K. Nəsiminin müasir Qərb tədqiqatçıları // *Ulduz*, 1983, № 10, s. 54-57.
21. Feyzullayeva V. Nəsimi və Füzuli // *İmadəddin Nəsimi (məqalələr məcmuəsi)*. Bakı, 1973, s. 205-217.
22. Fəhmi Ə. Füzuli qəzəllərinin bəzi poetik xüsusiyyətləri haqqında // *Məhəmməd Füzuli (məqalələr məcmuəsi)*, Bakı, 1958, s. 250-271.
23. Fəhmi Ə. Nəsiminin lirikası // *ADU-nun "Elmi əsərlər"i*, 1974, №4, s. 49-57.
24. Hacıyeva M. Nəsimi şeirinin ruhu // *Müdrilik çeşməsi*. Bakı: Yazıçı, 1984, s. 5-13.
25. Həbib. *Şeirlər*. Toplayanı və tərtib edəni: Ə.Məmmədov, Bakı: Yazıçı, 1980.
26. Quluzadə M. İmadəddin Nəsimi (ön söz) // *İmadəddin Nəsimi. Seçilmiş əsərləri*. Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası, 20 cildə, V c., Bakı, 1985, s. 5-23.
27. İmadəddin Nəsimi // Ə.Səfərl. X.Yusifov. *Qədim və orta əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatı*. Bakı: Maarif, 1982, s. 195-196.
28. İmadəddin Nəsimi. *İraq divanı*. Tərtib edəni: Qəzənfər Paşayev,

- Bakı: Yazıçı, 1987.
29. İmadəddin Nəsimi. *Məndə sığar iki cahan*. Tərtib edəni: M.Quluzadə. Bakı: Gənclik, 1973.
30. İmadəddin Nəsimi. *Seçilmiş əsərləri*. Tərtib edən: Həmid Araslı, Bakı: Azərnəşr, 1973.
31. Kişvəri. *Əsərləri*. Tərtib edəni, şərh və lüğətin müəllifi: Cahangir Qəhrəmanov, Bakı: Yazıçı, 1984.
32. Köçərli F. *Azərbaycan ədəbiyyatı*. 2 cilddə, I c., Bakı: Elm, 1978.
33. Qasımzadə F. Müasir Türkiyə alimləri Nəsimi və hürufilik haqqında // *Azərbaycan*, 1969, №7, s. 199-204.
34. Qazı Bürhanəddin. *Divan*. Tərtib edəni: Ə.Səfərli, Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1988.
35. Qəhrəmanov C. Nəsimi əsərlərinin tənqidi mətninin tərtibi // *İmadəddin Nəsimi (məqalələr məcmuəsi)*. Əsərləri, 3 cilddə, I c., Bakı, 1973, s. 5-84.
36. Qənizadə S.M. İdarəyə məktub (S.Mümtazın "Nəsimi" əsəri haqqında) // *Maarif və mədəniyyət*, 1923, № 2, s. 29-30.
37. Quluzadə M. *Böyük ideallar şairi*. Bakı: Gənclik, 1970.
38. Quluzadə M. Nəsimi // *Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi*. I ç., Bakı, 1960, s. 264-292.
39. *Qurana dair 101 sual*. Tərcüməçi və tərtib edənlər: A.Mədətov, İ.Nəsibov. Bakı, 1992.
40. Masse A. *İslam: tarixi oçerk*. Ruscadan tərcümə edənlər: C.Cabbarov. A.Ələsgərov, Bakı: Azərnəşr, 1964.
41. Məhəmməd Füzuli. *Əsərləri*. I c., tərtib edəni: H.Araslı, Bakı: Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası nəşriyyatı, 1958.
42. Məmmədov Ə. *Nəsimi və Şah İsmayıl Xətai* // İmadəddin Nəsimi (məqalələr məcmuəsi), Bakı: Elm, 1973.
43. Məmmədov Z. *Azərbaycanda XI-XII əsrlərdə fəlsəfi fikir*. Bakı: Elm, 1978.
44. Məmmədova S. Avropa şərqşünasları Nəsimi haqqında // *İmadəddin Nəsimi (məqalələr məcmuəsi)*. Bakı, 1973, s. 232-240.
45. Molla Pənah Vaqif. *Əsərləri*. Tərtib edən və ön sözün müəllifi:

- H.Araslı, Bakı: Azərnəşr, 1960.
46. *Müxtəsər Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi*. Tərtib edənlər: H.Hüseynov, H.Araslı, M.Rəfili, M.H.Təhmasib, I cild, Bakı: EAAZF nəşriyyatı, 1943.
47. Mümtaz S. *Azərbaycan ədəbiyyatının qaynaqları*. Bakı: Yazıçı, 1986.
48. Nəsimi, İmadəddin. *Seçilmiş əsərləri*. Tərtib edən: H.Araslı, Bakı: Azərnəşr, 1973.
49. Nəsimi. *Seçilmiş şeirlər*. Bakı: Uşaqgənclənəşr, 1962.
50. Orucəli H. Nəsiminin təmsil etdiyi hürufilik // *Həyatı axtarışlar, bədii tapıntılar*. Bakı, 1979, s. 9-26.
51. Rəfili M. *Ədəbiyyat nəzəriyyəsinə giriş*. Bakı, 1958.
52. Rəhimov Ə. Azərbaycanda Teymuri-hürufi münasibətləri haqqında bəzi qeydlər (I məqalə) // *Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyasının "Xəbərlər"i* (tarix, fəlsəfə və hüquq seriyası), 1986, №2, s. 69-74.
53. *Rübailər aləmində*. Bakı: Azərnəşr, 1989.
54. Rüstəmov A. *Fələki Şirvani*. Bakı: Elm, 1986.
55. Rza R. Bilmək yaxşıdır, öyrənmək də pis deyil (M.Sultanovun məqaləsinə cavab) // *Ədəbiyyat və incəsənət*, 1969, 20 sentyabr.
56. Rza R. Cahana sığmayan şairin qərib məzarı // *İmadəddin Nəsimi (məqalələr məcmuəsi)*. Bakı: Elm, 1973, s. 27-38.
57. Seyidov M. Nəsimi və erməni ədəbiyyatı // *İmadəddin Nəsimi (məqalələr məcmuəsi)*. Bakı, 1973, s. 132-144.
58. Seyidov M. *Sayət-Nova*. Bakı: Gənclik, 1954, s. 16-21.
59. Seyidov Y. *Nəsiminin dili*. Bakı: Azərbaycan, 1996.
60. Seyidov Y. Nəsiminin əsərləri Azərbaycan ədəbi dilinin tarixi abidəsi kimi // *İmadəddin Nəsimi (məqalələr məcmuəsi)*. Bakı: Elm, 1973, s. 145-156.
61. Səfərli Ə. Eşq günəşi // *İmadəddin Nəsimi. Mən bu cahana sığmazam*. Bakı: Gənclik, 1991, s. 17-19.
62. Səfərli Ə. Ön söz // *İmadəddin Nəsimi. Seçilmiş əsərləri*. Bakı: Maarif, 1985, s. 3-17.

63. Səfərli Ə., Yusifov X. *Qədim və orta əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi*. Bakı, 1982.
64. Sultanov M. Nəsimi ədəbi irsinin nəşri haqqında // *Ədəbiyyat və incəsənət*, 1969, 20 sentyabr, s. 12.
65. Şah İsmayıl Xətai. *Əsərləri*. İki cildə, I c., Bakı: Azərnəşr, 1975.
66. Şıxıyeva S. "Can" və "cahan" anlayışlarının poetik-irfani dəyəri (Hafiz və Nəsimi şeirləri əsasında) (I məqalə) // *Şərq filologiyası məsələləri* (məqalələr toplusu), III buraxılış, Bakı, 2007, s. 324-353.
67. Şıxıyeva S. "Can" və "cahan" anlayışlarının poetik-irfani dəyəri (Hafiz və Nəsimi şeirləri əsasında) (II məqalə) // *Şərq filologiyası məsələləri* (məqalələr toplusu), dördüncü buraxılış, Bakı, 2009, s. 275-308.
68. Şıxıyeva S. Azərbaycan şeirinin iki "ənəniyyət" zirvəsi: Xaqani və Nəsimi // *Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının Xəbərləri* (humanitar elmlər seriyası), 2005, №4, s. 3-15.
69. Şıxıyeva S. Azərbaycan təsəvvüf ədəbiyyatı tarixinə bir beyti ilə daxil olan şair – Şah Xəndan // *Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası akademik Z.M.Bünyadov adına Şərqşünaslıq İnstitutunun Elmi araşdırmaları* (X buraxılış), Bakı, 2015, s. 50-82.
70. Şıxıyeva S. Əvhədi və Nəsimi: poetik təsirlənmənin istiqamət və səviyyələri // *Şərq filologiyası məsələləri* (məqalələr toplusu), altıncı buraxılış, Bakı, 2012, s. 258-297.
71. Şıxıyeva S. Hafiz və Nəsimi / *Böyük İran şairi Hafiz Şirazi*. 14 noyabr 2001-ci ildə keçirilmiş beynəlxalq elmi-ədəbi konfransın materialları, Bakı, 2002, s. 97-131.
72. Şıxıyeva S. Hafiz və Nəsimi // *Elmi araşdırmalar* (elmi-nəzəri məqalələr toplusu), V buraxılış, Bakı, 2003, №1-2, s. 39-50.
73. Şıxıyeva S. Nəsimi şeirində "əlif-lam" poetik forma və fəlsəfi rəmz kimi // *Ədəbiyyat məcmuəsi*, Bakı, 1998, s. 173-190.
74. Şıxıyeva S. Nəsiminin fikir düzənində Nizami məntiqi və söz sənətindən təsirlənmələr // *Azərbaycan şərqşünaslığı* (elmi-kütləvi jurnal), 2012, №3, s. 33-42.

75. Şıxıyeva S. Nəsiminin sələfləri ilə “mübahisə”ləri (Nəsimi və Əttar) (I) // *Elmi araşdırmalar*, 2000, №1-2, s. 44-50.
76. Şıxıyeva S. Nəsiminin sələfləri ilə “mübahisə”ləri (Nəsimi və Əttar) (II) // *Elmi araşdırmalar* (elmi-nəzəri məqalələr məcmuəsi), 2000, №3-4, s. 67-70.
77. Şıxıyeva S. Nəsiminin sələfləri ilə “mübahisələri” (IV). Salman Savəci və Nəsimi // *Elmi araşdırmalar* (elmi-nəzəri məqalələr toplusu), IV buraxılış, 2002, №1-4, s. 55-61.
78. Şıxıyeva S. Nəsiminin sələfləri ilə “mübahisə”ləri (V) Hafiz və Nəsimi // *Elmi araşdırmalar* (elmi-nəzəri məqalələr toplusu), V buraxılış, Bakı, 2003, №1-2, s. 39-50.
79. Şıxıyeva S. Nəsiminin sələfləri silsiləsində daha iki həlqə (Xacu Kirmani və Kamal Xocəndi ilə müqayisəli araşdırma) // *Yaxın və Orta Şərq: dünənə, bu günü, sabahı beynəlxalq elmi konfransı* (24-25 oktyabr 2007-ci il). “Elmi araşdırmalar” elmi-nəzəri məqalələr toplusunun xüsusi buraxılışı, Bakı, 2011, s. 523-540.
80. Şıxıyeva S. Nəvai yaradıcılığında Nəsimi şəxsiyyəti və sözünün cilvələri // Əlişir Nəvai Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığında, Bakı: Qartal, 2009, s. 278-301.
81. Şıxıyeva S. Nizaminin “Xəmsə”si və rəمزilik // *Şəhriyar*, 1997, 20 noyabr.
82. Şıxıyeva S. Nizaminin “Xəmsə”si poetik-irfani düşüncənin qaynağı kimi (Seyid İmadəddin Nəsiminin şeiri əsasında) // *Nizami-şünaslıq* (elmi əsərlər). Nizami Gəncəvi-870. AMEA Gəncə Regional Elmi Mərkəz, 2012, №2, s. 133-134.
83. Şıxıyeva S. Poetik və irfani təxəyyül işığında Nəsimi şəxsiyyətinə baxış şəkilləri // *İpək yolu*, №2, 2019, s. 5-24.
84. Şıxıyeva S. Salman Savəci və türk ədəbi mühiti // *Şərq filologiyası məsələləri* (məqalələr toplusu), Bakı, 2005, s. 280-330.
85. Şıxıyeva S. Salman Savəcinin bir beyti və ona yazılmış üç nəzirə qəzəl // *Tədqiqlər*. Görkəmli türkoloq, şərqşünas, dil tarixçisi, tərcüməçi, filologiya elmləri doktoru, professor V.İ.Aslanovun 75 illik yubileyinə həsr olunmuş elmi konfransın materialları.

- Bakı, 2003, s. 302-305.
86. Şıxıyeva S. Sədi və Nəsimi: aşiqanə ruhdan ilhamlanan arifanə təxəyyül / *Böyük İran şairi Sədi Şirazi*. 9 oktyabr 2002-ci ildə keçirilmiş beynəlxalq elmi-ədəbi konfransın materialları, Bakı, 2003, s. 128-145.
87. Təhmasib M.H. I c., Bakı: EAAzF nəşriyyatı, 1943, s. 136-145.
88. Vahabzadə B. Heyrət, ey büt... // *Azərbaycan*, 1974, №4, s. 148-149.
89. Yerevanlı Ə. *Azəri-erməni ədəbi əlaqələri (qədim dövrdən XVIII əsrin sonuna qədər)*. Yerevan: Hayastan, 1968.

Ərəb əlifbası ilə:

90. اسمعيل حكمت. آذربايجان ادبياتى تاريخى. ايکى جلدده، بيرينجى جلد، باکى، 1928.
91. عمادالدين نسيمى. اثرلرى، علمى-تنقىدى متنىک تربيتى و مقدمه: جهانگير قهرمان اوف، اوچ جلدده، باکى: علم نشرياتى، 1973.

Türk dilində:

92. Adak A. *Za'fi-i Gülşenî. Hayatı, Eserleri, Edebî Şahsiyeti ve Dîvânının İncelenmesi*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2006.
93. Akalın L.S. *Edebiyat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Varlık Yayınları, 1980.
94. Aşık Çelebi. *Meş'a'irü's-Şu'ara. İnceleme – Metin*. Hazırlayan: Filiz Kılıç, Cilt 2, İstanbul: İstanbul Araştırma Enstitüsü, 2010.
95. Ayan H. Kul Nesimi'ye Ait Olduğu Sanılan Şiirler // *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları. Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi*. Sayı: 6, Nisan, 1973, Erzurum, 1974, s. 21-33.
96. Ayan H. *Nesimi. Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni*. I-II. Cilt, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2002.

97. Ayan H. Seyyid Nesimi Hakkındaki Çalışmamız // *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi*, 1971, Sayı: 2, Nisan, s. 65-74.
98. Ayan H. Seyyid Nesiminin Hayatı // *Nesimi Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1990, s. 11-49.
99. Banarlı N.S. *Türk Edebiyatı Tarihi Destanlar Devrinden Zamanımıza kadar*. C. I., İstanbul: M.E.B. Basımevi, 1983.
100. *Büyük Dinler ve Mezhepler Ansiklopedisi*. İstanbul: Tan Matbaası, 1964.
101. Çınar B. Eserleriyle Prof. Dr. Hüseyin Ayan: Seyyid Nesîmî Divanı // *TAED*, Sayı: 39, 2009, s. 73-83.
102. "*Divan-ı Hikmet*"ten Seçmeler. Hazırlayan: Kemal Eraslan, Ankara, Kültür Bakanlığı, 1991.
103. Doğan M.O. Bir Şerhin Hikayesini Kovalarken Bir Hikayenin Şerhini Bulmak: Ahmed b. Mahmud el-Halebi'nin Şerhu'l-Cevahiri'l-Mudi'e'si ve Nesimi'nin Öldürülüşüne Tanıklığı // *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 60, Sayı: 1, s. 102.
104. Ergün S.N. *Bektaşî Edebiyatı Antolojisi*. İstanbul: İstanbul Maarif Kitaphanesi, 1955.
105. Gelibolulu Mustafa Ali. *Künhü'l-Ahbar'ın Tezkire Kısımı*. Hazırlayan: Mustafa İsen, Ankara, Atatürk Kültür Merkezi, 1994.
106. Gölpınarlı A. *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1969.
107. Gölpınarlı A. Nesimi // *İslam Ansiklopedisi*. C. 9. İstanbul: MEB Yayınları, 1988.
108. Gölpınarlı A. *Nesimi-Usuli-Ruhi. Hayatı, Sanatı, Şiirleri*. İstanbul: Varlık Yayınevi, 1953.
109. Horata O. Ses, Anlam Bütünlüğü ve Gazel-i Tecnisler // *Doğu Akdeniz*, 1998, S.: 1, s. 65-76.
110. Hüsrev T.F. *İslam Tarikatleri*. İstanbul: M.Siralar Matbaası, tarihsiz.
111. *İslam Ansiklopedisi*. C. 4, İstanbul, 1945.

112. Kaan M.E. *İslâm Mutasavvıflarına Göre Ruh ve Ölüm Ötesi*. İstanbul: Gayret Kitabevi, 1950.
113. Kabaklı A. *Türk Edebiyatı*. C. 2, İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1968.
114. Kaplan F. *Latîfi Tezkiresi'nde Edebî Eleştiri Terimleri ve Edebiyat Eleştirisi*, Doktora Tezi, Muğla Sitki Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Muğla, 2018.
115. Kaplan M. *Dinle Neyden // Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar*. C. 1, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1976.
116. Kaplan M. *Yunus'un Şiir Sanatı // Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar*, İstanbul: Dergah Yayınları, 1976.
117. Kaplan M. *Yunus'un Gül Bahçesinde // Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar*, İstanbul: Dergah Yayınları, 1976.
118. Karaalioğlu S.K. *Resimli Motifli Türk Edebiyatı Tarihi*. C. 1, İstanbul: İnkılap ve Aka Basımevi, 1980.
119. Kocatürk V.M. *Türk Edebiyatı Antolojisi*. Ankara: Edebiyat Yayınevi, 1967.
120. Köprülü M.F. *Türk Edebiyatında İlk Mütasavvıflar*. Ankara: TTK, 1966, s. 104.
121. Köprülü M.F. *Türk Saz Şairleri*. C. 1, Ankara: Milli Kültür Yayınları, 1962.
122. Latifi. *Tezkiretü'ş-Şü'ara ve Tabsiratü'n-Nuzama (İnceleme-Metin)*. Hazırlayan: Yrd. Doç. Dr. Ridvan Canım, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2000.
123. Levend A.S. *Ali Şir Nevai, IV. C., Divanlar ile Hamse Dışındaki Eserler*. Ankara, 1968.
124. Levend A.S. *Türk Edebiyatı (Liselerin İkinci Sınıfları İçin)*. İstanbul: Osman Yalçın Matbaası, 1950.
125. Levend A.S. *Türk Edebiyatı Tarihi*. Giriş, I. Cilt, Ankara: TTK Basımevi, 1984.
126. Muhammed b. 'Omar ar-Raduyani. *Kitab Tarcuman al-Balaga. Mukaddime, Hasiye ve İzahlarla Nesreden*: Ahmed Ateş, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1949.

127. Olgun İ. Nesimi Üzerine Notlar (Birinci Makale) // *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı*, Belleten, 1971'den Ayrıbasım, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971, s. 195-207.
128. Olgun İ. Seyyit Nesimi Üzerine Notlar (İkinci Makale) // *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı*, Belleten, 1970'den Ayrıbasım, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971, s. 47-68.
129. Ömer bin Mezid. *Mecmu'atu'n-Neza'ir*. Hazırlayan: Mustafa Canpolat. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1995.
130. Özkırmı A. *Alevilik-Bektaşilik ve Edebiyatı*. İstanbul: Cem Yayınevi, 1985.
131. Öztelli C. *Onyedinci Yüzyıl Tekke Şairi Kul Nesimi*. Ankara: Türk Etnografya, Folklor ve Turizm Derneği Yayını, 1969.
132. Sapolyo E.B. *Mezhebler ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Türkiye Basımevi, 1964.
133. Saraç Y. *Klasik Edebiyat Bilgisi. Belagat*. İstanbul: R Yayınları, 2000.
134. *Seyyid Nesimi Divanı'ndan Seçmeler*. Hazırlayan: K.E.Kürkçüoğlu, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985.
135. Seyyid Nesimi. *Hakikatlere Giriş [Mukaddimetu'l-Hakayık]*. Hazırlayan: F.Usluer, İstanbul: Revak Kitabevi, 2016.
136. Sunar C. *Melâmîlik ve Bektaşilik*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975.
137. Şentürk A.A. *Klasik Şiir Estetiği (Oluşumu, Sınırları, Fikrî ve Felsefî Temelleri) // Türk Edebiyatı Tarihi*. C. I, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2006.
138. Şihyeva S. *Azerbaycan Edebi Tasavvufi Fikir Tarihi ve Yesevilik / "Geçmişten Geleceğe Hoca Ahmed Yesevî" Uluslararası Sempozyumu (Bildiri Metinleri)*, 26-28 Eylül 2016, İstanbul, 2016, s. 1174-1190.
139. Şihyeva S. *Hurufilik Kaynaklarında Türkçe ve Farsçanın Statüsü Sorunu // Birinci Uluslararası Dünya Dili Türkçe Bilgi Şöleni (Sempozyumu) Bildirileri* (20-21 Kasım 2008), Ankara: Türk Dil Kurumu, Ankara, 2011, s. 595-611.

140. Şıxıyeva S. Seyyid Yahya Bakuvî'nin "Elif-name"si ve "Seyr fillah" Kavramı / "Kafkasya'dan Anadolu'ya kültür köprülerimiz" Uluslararası Seyyid Yahya Şıroani ve Halvetilik Sempozyumu, Eskişehir, 21-23 Kasım – 2013 Bakü, 24-25 Kasım 2013, Eskişehir, 2014, s. 341-356.
141. *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*. C. IV, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1981.
142. Usluer F. *Hurufî Metinleri*. I., Ankara: Birleşik Kitabevi, 2014.
143. Ülken H.Z. *İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri: Eski Yunandan Çağdaş Düşünceye Doğru*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1967.
144. Yunus Emre. *Risâlet al-Nushiyya ve Divan*. Hazırlayan: A.Gölpınarlı, İstanbul: Eskişehir Turizm ve Tanıtma Derneği Yayını, 1965.
145. Yücebaş H. *Edebiyatımızda Mevlâna*. İstanbul: Yeni Matbaa, 1959.
146. Ziyaoğlu R. *Allaha Giden Yollar ve Kutsal Mahaller Turizmi*. İstanbul: Kitaş Yayınları, 1969.
147. Ziyaoğlu R. *Allaha Giden Yollar ve Kutsal Mahaller Turizmi*. İstanbul: Kitaş Yayınları, 1969.

Ərəb əlifbası ilə:

148. آتالای، بسیم. بکتا شیلک و ادبیاتی. استانبول، مطبعه عامره، 1340.
149. شمس الدین سامی. قاموس الاعلام. استانبول، آلتنجی جلد، استانبول، 1304 ه.ق.
150. کپرولو ف. آذری ادبیاتینه دائر تدقیقلر، باکو، 2613.
151. لطیفی قسطنونولو. تذکره لطیفی. "در سعادت"، اقدام مطبعه سی، 1314.

İraq-türkman dilində:

152. بندر اوغلو، عبداللطیف. عمادالدین نسیمی البغدادی، بغداد، 1973.
153. بهجت محسن. عراقدا ترکمان ادبیاتی اورنکلری. بغداد، 1973.
154. قاسم محمد توفیقی. عراق ترکمان ادبیاتی تاریخی (اینجه له مه لر و متن لر)، 17 تموز، 1977-1968.

Rus dilində:

155. Асланов В.И. О характере метафорических переносов в средневековой тюркоязычной поэзии // *Советская тюркология*, 1978, № 6, с. 61-67.
156. Асланов В.И. Рецензия на монографию Катлин Бурил... // *Советская тюркология*, 1975, № 3, с. 99-105.
157. Ахмедов Э.М. *Системы раскрытия хуруфитской символики в средневековой азербайджанской поэзии*, автореферат докторской диссертации..., Баку, 1985.
158. Бертельс А.Е. *Пять философских трактатов на тему «Афак ва анфус»*, Москва: Наука, 1970.
159. Бертельс Е.Э. *Суфизм и суфийская литература*. Москва: Наука, 1965.
160. Ватват, Рашид ад-Дин. *Сады волшебства в тонкостях поэзии (Хада'ик ас-сихр фи дака'ик аш-ши'р)*. Перевод с персидского, исследование и комментарий Н.Ю.Чалисовой, Москва: Наука, 1985.
161. Вахид Табризи. *Джами-мухтасар. Трактат о поэтике*. Критический текст, перевод и примечания А.Е.Бертельса, Москва: Изд-во восточной литературы, 1959.
162. Гринцер П.А. Санскритская поэтика и античная риторика: теория "украшений" // *Восточная поэтика. Специфика художественного образа*, Москва: Наука, 1983, с. 25-60.
163. Джавелидзе Э.Д. *У истоков турецкой литературы. I т., Джелаль-ед-дин Руми (вопросы мировоззрения)*. Тбилиси: Мецниереба, 1979.
164. Джавелидзе Э.Д. *У истоков турецкой литературы. II. Юнус Эмре*. Тбилиси: Мецниереба, 1985.
165. Ислам. Энциклопедический словарь, Москва: Наука, 1991.
166. Исмаилов Ш. Пантеизм Шамса Магриби // «*Известия*» АН Азерб. (серия история, философия и право), 1977, №4, с. 95-103.
167. Каграманов Дж. Критический текст Имадеддина Несими

- // *İmadəddin Nəsimi. Əsərləri*. 3 cilddə, II c., Bakı, 1973.
168. Климович Л.И. *Книга о Коране, его происхождении и мифологии*. Москва: Политиздат, 1988.
169. Крачковский И.Ю. *Избранные сочинения*. Москва-Ленинград: Издательство Академии Наук СССР.
170. Куделин А.Б. *Средневековая арабская поэтика (вторая половина VIII-IX век)*. Москва: Издательства «Наука», 1983.
171. Кули-заде З. *Закономерности развития восточной философии и проблема «Запад-Восток»*. Баку: Изд. АН Азерб. ССР, 1984.
172. Кули-заде З. *Насими – философ и поэт Востока*. Баку: Гянджлик, 1973.
173. Кули-заде З. Насими // *Очерки по истории азербайджанской философии*. Том 1, Баку, 1966, с. 215-236.
174. Кули-заде З. О «МукаддаMAT-уль-хакаик» // *Из истории восточной философии*. Баку: 1989, с. 117-122.
175. Кули-заде З. Об эпохе и философии Имадеддина Насими // *“Известия” АН Азерб. ССР, серия истории, философии и права*, 1973, № с. 96-105.
176. Кули-заде З. *Хуруфизм и его представители в Азербайджане*. Баку: Элм, 1970.
177. Мамеди А.Л. *О некоторых особенностях формы и содержания арабских выражения в творчестве Несими*, автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук, Баку, 1967.
178. Мартынецев А.Е. О формах параллелизма в тюркском стихе // *Советская тюркология*. 1976, № 5, с. 43-48.
179. Низами Арузи Самарканди. *Собрание редкостей или четыре беседы*. Перевод с персидского С.И.Блевского и З.Н.Ворожейкиной, Москва: Издательство Восточной Литературы, 1963.
180. Османов М.Н. *Стиль персидско-таджикской поэзии IX-X вв.* Москва, Наука, 1974.

181. Османов М.-Н.О. *Фирдоуси. Жизнь и творчество*. Москва: Издательство восточной литературы, 1959.
182. Пригарина В.И. Образное содержание бейта в поэзии на персидском языке // *Восточная поэтика. Специфика художественного образа*, Москва: Наука, 1983.
183. Рейснер М.Л. *Эволюция классической газели на фарси (X-XIV века)*. Москва: Наука, 1989.
184. Рустамов Э. Узбекские поэты XV века и хуруфизм // *Народы Азии и Африки*, 1963, №4, с. 130-136.
185. Сеид-заде А.А. Несими – поэт мыслитель // *Доклады АН Азерб. ССР*, 1946, т. II, №7, с. 305-307.
186. *Словарь литературоведческих терминов*. Москва: Просвещение, 1974.
187. Стеблева И.В. Связь формы и содержания в жанре туюг // *Теория жанров литератур Востока*, Москва: Наука, 1985.
188. Стеблева И.В. *Семантика газелей Бабура*. Москва: Наука, 1982.
189. *Суфизм в контексте мусульманской культуры*. Москва: Наука, 1989.
190. Тавастшерн С.С., Цветков С.О. *Санскритская поэтика*. Учебное пособие, СПб.: Издательство Санкт-Петербургского Университета, 2008.
191. Томашевский Б. *Стилистика*. Ленинград: ЛГУ, 1983.
192. Умаров Е.А. Приём ийхом в произведениях Алишера Навои // *Советская тюркология*, 1971, № I, стр. 76-81.
193. Фильштинский И.М. *Арабская классическая литература*. Москва: Наука, 1965.
194. Хамраев М.К. *Краткий словарь терминов тюркоязычных литератур*. Алма-Ата: Мектеп, 1966.
195. Шидфар Б.Я. *Абу-ль Аля аль-Маарри*. Москва: Наука, 1985.
196. Шихиева С. Мухаммас-алифнаме Махтумкули: границы канонической рамки / *Истоки и эволюция литератур и музыки тюркских народов (материалы международной конфe-*

- ренции 23–24 сентября 2014 года, город Казань), Казань, 2014, s. 241-244.
197. Шихиева С. Несими и узбекская классическая поэзия в период Тимуридов (XV-XVI вв.) // *Вестник МИЦАИ*, выпуск 13, Самарканд, 2011, s. 28-45.
198. Шукуров Ш. Об изображениях пророка Мухаммеда и проблеме сокрытия Лица в средневековой культуре ислама // *Суфизм в контексте мусульманской культуры*. М., 1989, с. 252-268.
199. Эфендиев О.А. *Образование азербайджанского государства Сефевидов в начале XVI в.* Баку: Издательство АН Азерб. ССР, 1961.

Fars dilinda:

200. آلياری، حسين. نامه ای از پسر فضل الله حروفی || نشریه دانشکده ادبیات، تبریز، شماره دوم، سال نوزدهم، تابستان، 1346، شماره مسلسل 82.
201. امير رضا قلی خان هدایت. *ریاض العارفین*. تهران، 1349ه.
202. امير کمال الدین حسین گازرگاهی. *مجالس العشاق* (تذکره عرفا). به اهتمام غلامرضا طباطبائی مجد، تهران: انتشارات زرین، 1375.
203. حسن بک روملو. *احسن التواریخ*. تهران: چاپ عبدالحسین نوانی، 1349.
204. خواجه نصیرالدین طوسی. *معیار الاشعار در علم عروض و قافیه*، تهران: 1363.
205. دولتشاه سمرقندی. *تذکره الشعراء*. تصحیح: فاطمه علاقه، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی، ب. ت.
206. دیوان فارسی فضل الله نعیمی تبریزی و عمادالدین شیروانی. به اهتمام رستم علی اف، تهران، 1354 ه.
207. زندگی و اشعار عمادالدین نسیمی. به کوشش یدالله جلالی پنداری، تهران: نشر نی، 1993.
208. سعادت شیخی او ا. مقام و فضای مفهومی الف نامه در تاریخ اندیشه تصوف از بالکان تا هند

/ Thoughts & Wisdom of Some Immortal Persian Poets with Special Reference to Sa'adi, Hafiz, Khayyam & Rumi and Its Relevance in the 21st Century AD. Editor: Rekibuddin Ahmed, New Delhi: Royal Publishers & Distributors, 2015, p. 223-241

209. شمس قیس رازی. *المعجم فی معابیر أشعار العجم*. به تصحیح محمد بن عبدالوهاب قزوینی، چاپ سوم، تهران: زوار، 1360.
210. شیخ محمود شبستری. *گلشن راز*. باکو: علم، 1978.
211. شیرعلیخان بن علی امجد خان لودی. *مرات الخیال*. جلد 1، تهران: روزنه، 1377.
212. عبدالواسع جبلی. *دیوان*. به تصحیح ذبیح الله صفا، تهران: امیرکبیر، 1378.
213. عطارنیشابوری، شیخ فریدالدین محمد. *دیوان عطار*. تنظیم و نمونه خوانی و نظارت: جهانگیر منصور، تهران: نشر نخستین، 1376.
214. فطروس، علی میر. *جنبش حروفیه و نضهت پسیخانیان (نقطویان)*، تهران: انتشارات کار، 1328.
215. فلکی شیروانی. *دیوان*. لندن، 1929.
216. کریمی، محمد رضا. *عمادالدین نسیمی || تاریخ ادبیات آذربایجان*. دوره شش جلدی، جلد 1، قم: موسسه فرهنگی، هنری یکتا رصد زنجان، 1334
217. مشکور، محمد جواد. *فتنه حروفیه در تبریز || بررسی های تاریخی*، 1348 شماره 22.
218. *مقاله ها بی پیرامون زندگی و خلاقیت عمادالدین نسیمی*. گردآورنده: زصا باغبان، انتشارات نوبل، تبریز، 1357.
219. نظامی گنجوی. *غزلیات*، باکو: یازیچی، 1981.
220. الیاس بن یوسف نظامی. *دیوان قصاید و غزلیات نظامی*. به اهتمام سعید نفیسی، چاپ هفتم، تهران: انتشارات فروغی، 1380.

Ərəb dilində:

221. عبد الفتاح رواس قلعه جی. *یاقوت حلب عمادالدین النسیمی*. 771-820 ه. | 1370-1417 م. *حیاته - شعره - آراوه الفلسفه*، منشورات اتحاد الکتاب العرب، 1991.
222. عبد الفتاح رواس قلعه جی. *لولو ازربيجان و شاعر الانسان عماد الدين نسیمی || دراسات الاسلاميه*، ج. 32 (1).

“Elm və təhsil” nəşriyyatının direktoru:
professor Nadir MƏMMƏDLİ

Dizayner: Kamran İbrahimov
Texniki redaktor: Rövşanə Nizamiqızı

Çapa imzalanmış 27.11.2019
Şərti çap vərəqi 10. Sifariş № 302
Kağız formatı 60x84 1/16. Tiraj 300

Kitab “Elm və təhsil” nəşriyyat-poliqrafiya
müəssisəsində səhifələnib, çap olunmuşdur

E-mail: nurlan1959@gmail.com

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

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