

XƏZƏR UNIVERSİTETİ

Fakültə: TƏBİƏT ELMLƏRİ, SƏNƏT VƏ TEXNOLOGİYA YÜKSƏK TƏHSİL
FAKÜLTƏSİ

Departament: DİLLƏR VƏ ƏDƏBİYYATLAR

İxtisas: AZƏRBAYCAN ƏDƏBİYYATI

MAGİSTR TEZİSİ

Mövzu: KLASSİK AZƏRBAYCAN POEZİYASINDA RƏQƏMLƏRİN
MİFOPOETİKASI

Magistrant: Əsgərova İlknur Ülvi qızı

Elmi rəhbər: Dos. Zeynalova Dilbər Vəkil qızı

Bakı - 2023

REFERAT

“KLASSİK AZƏRBAYCAN POEZİYASINDA RƏQƏMLƏRİN MİFOPOETİKASI”

“Klassik Azərbaycan poeziyasında rəqəmlərin mifopoetikasi” adlı dissertasiya işi giriş, iki fəsil, nəticə və istifadə olunmuş ədəbiyyat siyahısından ibarətdir. Giriş hissədə mövzunun aktuallığı, tədqiqatın məqsədi və obyektini haqqında məlumat verilir. Əsas hissə iki fəsildən ibarətdir. “Təsəvvüf ədəbiyyatında və folklor mətnlərində sayların bədii-fəlsəfi məqamı” adlı birinci fəsildə klassik poeziya müəlliflərinin bədii irsində və bəzi folklor mətnlərində (“Altay yaradılış dastanı”, “Kitabi – Dədə Qorqud” və “Oğuz xaqan” dastanında) sayların ifadə etdikləri simvolik mənə araşdırılmışdır. Fəsil dörd yarımfəsildən ibarətdir.

“XIV-XVI əsrlər şeirində hərf və say simvolizminin bədii-estetik funksiyası” adlı ikinci fəsildə Şah İsmayıl Xətai və İmadəddin Nəsimi yaradıcılıqları diqqət mərkəzinə alınaraq təkcə sayların deyil, hərflərin ifadə etdiyi metaforik mənalar araşdırılıb. Nəsimi yaradıcılığı araşdırılarkən ,xüsusilə, yeddi və otuz iki sayının mahiyyətinin izahı təqdim edilmişdir. II fəsil üç yarımfəsildən ibarətdir. Nəticə hissəsində magistr dissertasiyasının mövzusunun araşdırılan zaman gəldiyimiz qənaət toplanmışdır.

Tədqiqatın obyektini. Tədqiqatın başlıca obyektini Nizami Gəncəvi, İmadəddin Nəsimi, Şah İsmayıl Xətai və Məhəmməd Füzuli yaradıcılığında hərf – say simvolikası ilə bağlı işlənmiş beytlərdir. Həmçinin türk dastanlarına müraciət edilmiş, sayların şifahi xalq ədəbiyyatındakı mövqeyindən bəhs olunmuşdur.

Tədqiqatın məqsədi. Mövzuya müraciət etməkdə əsas məqsədimiz klassik dövr sənətkarların yaradıcılığında say simvolikasını, onun mifoloji qaynaqlarını sistemli işləmək, gələcəkdə ədəbiyyatşünaslar və gənc tədqiqatçılar üçün mənbə hesab ediləcək araşdırma ortaya çıxartmaqdan ibarətdir.

Tədqiqatın metodu. Dissertasiya işi müqayisəli araşdırma xarakterini daşıyır. Sənətkarların yaradıcılıqlarında az və ya çox şəkildə sayların metaforikləşməsi mövzu qaynağı edilmişdir.

Nəticə. Araşdırma zamanı əmin olduq ki, hər bir xalqın təfəkküründə saylara böyük önəm verilir. Saylar həyatın dinamikasının göstəricisidir. Rəqəmsiz nəinki dünyanı, kainatı təsəvvür etmək olmaz. Sayın bu böyük mahiyyətindən yola çıxan klassiklər mifoloji qaynaqlardan istifadə etməklə yanaşı, dövrün məşhur mütəfəkkirlərinin də saylar barədə qənaətlərindən istifadə ediblər. Araşdırmaya cəlb etdiyimiz sənətkarlar kainatı Ptolemeyin geosentrik nəzəriyyəsinə əsasən təsəvvür edərək, sənət dəyəri yüksək əsərlər yaratmışlar.

Saylardan kosmoqonik, coğrafi, sakral vahid kimi istifadə etmişlər. “Kitabi – Dədə Qorqud” dastanında kifayət qədər saylara rast gəlmək mümkündür. “Altay yaradılış dastanı” ilə klassik dövr sənətkarların əsərlərində yaradılış barədə bir çox say məqamlarının üst- üstə düşdüyünün şahidi oluruq. Qədim və orta çağ sənətkarlarının lirik və epik nümunələrinin mifoloji düşüncə ilə yanaşı, təbii olaraq islami mənbələrdən də qaynaqlandığını təsbit etdik.

"MYTHOPOETICS OF NUMBERS IN CLASSICAL AZERBAIJAN POETRY"

The dissertation "Mythopoeitics of numbers in classical Azerbaijani poetry" consists of an introduction, two chapters, a conclusion and a list of references. The introductory part provides information about the relevance of the topic, the purpose and object of the research. The main part consists of two chapters. In the first chapter entitled "Artistic-philosophical importance of numbers in Sufism literature and folklore texts", the symbolic meaning expressed by numbers in the artistic heritage of classical poetry authors and in some folklore texts (the epic of Altai creation, "Kitabi - Deda Gorgud" and "Oguz Khagan") was investigated. The chapter consists of four sub-chapters.

In the second chapter entitled "The artistic-aesthetic function of letter and number symbolism in poetry of the 14th-16th centuries", the works of Shah Ismail Khatai and Imadaddin Nasimi were taken into the center of attention and the metaphorical meanings expressed not only by numbers but also by letters were investigated. When examining Nasimi's creativity, in particular, the explanation of the essence of the numbers seven and thirty-two was presented. Chapter II consists of three sub-chapters. In the conclusion part, the conclusions we reached when researching the subject of the master's dissertation were collected.

The object of the research. The main object of the research is verses related to letter-number symbolism in the works of Nizami Ganjavi, Imadaddin Nasimi, Shah Ismayil Khatai and Muhammad Fuzuli. Turkish epics were also referred to, and the position of numbers in oral folk literature was discussed.

The purpose of the research. Our main goal in addressing the topic is to systematically work on the number symbolism and its mythological sources in the works of classical period artists, to bring out research that will be considered as a source for students and writers in the future.

Nature of the research. Dissertation work has the nature of comparative research. More or less metaphoricalization of numbers has become a theme source in artists' works.

The result. During the research, we were convinced that numbers are of great importance in the thinking of every nation. Numbers are an indicator of the dynamics of life. Not only the world, the universe cannot be imagined without numbers. Based on this great essence of number, the classics used mythological sources as well as the conclusions of famous thinkers of the time about numbers. The artists we involved in the study imagined the universe based on Ptolemy's geocentric theory and created works of high artistic value. They used numbers as a cosmogonic, geographic, sacred unit. It is possible to find enough numbers in the "Kitabi - Dede Gorgud" saga. With the "Altai creation epic", we witness the coincidence of many aspects of creation in the works of the artists of the classical period. We have established that the lyrical and epic examples of ancient and medieval artists naturally originate from Islamic sources as well as mythological thought.

MÜNDƏRİCAT

Referat.	2
Giriş	6
I fəsil: Təsəvvüf ədəbiyyatında və folklor mətnlərində sayların bədii-fəlsəfi məqamı	7
1.1. Fəklor mətnlərində bəzi sayların funksional xüsusiyyətləri(“Altay yaradılış dastanı”, “Kitabi-Dədə Qorqud”, “Oğuz xaqan” dastanları əsasında).....	7
1.2. Nizami Gəncəvinin məsnəvilərində saylar	14
1.3 Məhəmməd Füzulinin əsərlərində sayların bədii-üslubi funksiyası.....	22
1.4. Məsnəvilərdə yeddi sayının məqamı (Nizami Gəncəvinin “Yeddi gözəl” və Məhəmməd Füzulinin “Həft cam” poemaları əsasında).....	24
II fəsil. XIV-XVI əsrlər şeirində hərf və say simvolizminin bədii-estetik funksiyası.....	44
2.1. Divan ədəbiyyatında hərf simvolizminin bədii ifadəsi.....	44
2.2. Nəsimi şeirində rəmzləşən saylar.....	54
2.3. Ş.İ.Xətəinin yaradıcılığında sayların simvolikası	67
Nəticə	73
İstifadə olunmuş ədəbiyyat siyahısı	75

GİRİŞ

Mövzunun aktuallığı. Azərbaycan klassik poeziyası dəyərli şair və mütəfəkkirlərlə zəngin bir ədəbi irsdir. Qədim və orta çağ dövrü sənətkarlar texnikanın, demək olar ki, olmadığı, elmin yüksək dərəcədə inkişaf etmədiyi bir dövrdə əsaslı dünyəvi biliklərə malik idilər. Bununla yanaşı, həmçinin sakral, ezoterik biliklərdən də xəbərdar olmuşlar. Müxtəlif rəmz və simvolları istifadə edərək, həmin bilikləri üstüörtülü şəkildə şərh etmişlər. İlahi sirdən xəbərdar olduqlarını düşünən müəlliflər bu sirri açıq – aşkar bəyan edə bilməzdilər. Çünki arif olmayan şəxs sirri anlaya bilməzdi. “Şifrəli dil”i sirrə layiq olan elm – ürfan əhli anlama iqtidarında idi. Klassik dövr sənətkarların yaradıcılığında simvol və rəmzlər, əsasən, üz, nöqtə, xal, saç və s. müxtəlif müəlliflər tərəfindən işlənmişdir. Ümumiyyətlə, klassik poeziyada simvolların araşdırılmasına hər dövrdə müraciət edilir. Simvolizm klassik ədəbiyyatın özülüdür. Xüsusilə, İmadəddin Nəsimi və Məhəmməd Füzuli yaradıcılığında anlaşılması çətin olan beytlər var ki, bu zaman simvollarla bağlı araşdırma aparmağa ehtiyac duyulur. Say simvolikası da bu qəbildəndir. İmadəddin Nəsimi yaradıcılığında tez – tez yeddi, iyirmi səkkiz, otuz iki sayına rast gəlirik. Şair bunlara xüsusi məna yükləyirdi. Bu baxımdan dissertasiya işində sayların klassik Azərbaycan poeziyasında ifadə etdiyi mənalar həm sufilik, həm bədii, həm də elmi cəhətdən araşdırılır, yeni şərhlər verilir. Sayların mifoloji qaynağı araşdırılmış, türk yazılı abidələrində müxtəlif mövzularla bağlı işlənmə məqamından bəhs edilmişdir. Eyni zamanda antik dövr filosoflarının saylar barədə fikirlərinə istinad edilib. Dissertasiyada yalnız türk mifologiyası deyil, həmçinin dünya xalqlarının mifoloji süjetlərinə də yeri gəldikcə toxunulub.

Tədqiqatın məqsədi. Klassik dövr sənətkarların yaradıcılığında say simvolikasını, onun mifoloji qaynaqlarını sistemli işləmək, gələcəkdə mənbə hesab ediləcək araşdırma ortaya çıxartmaq bu mövzunu işləməkdə əsas məqsədimiz olmuşdur.

Tədqiqatın obyektı. Tədqiqatın başlıca obyektı Nizami Gəncəvi, İmadəddin Nəsimi, Şah İsmayıl Xətai və Məhəmməd Füzuli yaradıcılığında hərf – say simvolikası ilə bağlı işlənmiş beytlər və məsnəvilərdir. Araşdırma zamanı həmçinin türk dastanlarına müraciət edilmiş, sayların şifahi xalq ədəbiyyatındakı mövqeyindən bəhs olunmuşdur.

I FƏSİL. TƏSƏVVÜF ƏDƏBİYYATINDA VƏ FOLKOR MƏTNLƏRİNDƏ SAYLARIN BƏDİİ-FƏLSƏFİ MƏQAMI

1.1. FOLKLOR MƏTNLƏRİNDƏ BƏZİ SAYLARIN FUNKSIONAL XÜSUSİYYƏTLƏRİ(“ALTAY YARADILIŞ DASTANI”, “KİTABİ-DƏDƏ QORQUD”, “OĞUZ XAQAN” DASTANLARI ƏSASINDA)

Klassik poeziyada simvolizm fikir ifadə etmə vasitələrindən idi. Sənətkar oxucusuna çatdırmaq istədiyi fikri hazır şəkildə, rahat başa düşülən halda təqdim etmir, zahiri mənanın altında batini anlamı gizlədir. Bu priyom hər dövr üçün aktualdır. Diqqət yetirdikdə görürük ki, meyvələr, nöqtə, xal, saç, hərf, say və s. kontekstdə hansısa mənanı ifadə etmək üçün simvolik anlama bürünüb. Demək olar ki, simvolika ayrı bir lüğətdir. Mətni dərk etmək üçün simvolları bilmək vacibdir. İmadəddin Nəsimi haqlı olaraq deyirdi:

“Heç kim Nəsimi sözünü kəşf edə bilməz,

Bu, quş dilidir, bunu Süleyman bilir ancaq”. (Nəsimi I , 2004)

Qədim və orta dövr sənətkarları mövzunu işləyən zaman mifologiya, kosmoqoniya, fəlsəfə və dinə, həmçinin özündən əvvəlki şairlərin yaradıcılığına müraciət edirdilər. Klassik əsərlərə nəzər etdikdə bənzər motivlərlə qarşılaşmaq mümkündür. Saylar məsnəvilərin adın da müəllif məqsədinə uyğun olaraq özünü göstərməkdədir. Məsələn, “Yeddi gözəl”, “Yeddi cam”, “Həft mənzər”, “Dəhnamə”, “Həşt behişt” və s.

Bəzi sayların folklorda, klassik poeziyada, həmçinin etnoqrafiyada xüsusi önəmi vardır. Belə müqəddəs sayılan saylarla bağlı maraqlı bilgilərə həm şifahi xalq ədəbiyyatında, folklorda və etnoqrafiyada, həm də klassik ədəbiyyatda yetərincə rast gəlinir. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 12, 40, 52, 99 və d. rəqəmlər bu mənada səciyyəvidir. “Mifoloji çağ insanı dünyanı rəqəmlər vasitəsi ilə yalnız dərk etməmiş, həm də təsvir edərək «modelləşdirmişdir». (Qafarlı, 2015)

Sayların bəzi mistik xüsusiyyətlərə malik olduğunu insanlar uzun illərin təcrübəsindən sonra dərk etmişlər. Ümumiyyətlə, “saylar xəyalın, düşüncənin məhsuludur. Allah Təala qavramları insanın xəyalına salmış və bu qavramlar orada bədənə qovuşaraq ağıl tərəfindən dərk edilmişdir. Qavramlar və eynilə də saylar Allah tərəfindən ilk əvvəl xəyalda şkilləndirilir və sonra onlar ağıl tərəfindən dərk edilir... Təbiətdəki dəyişmələr və baş verən hadisələrin özü də bəzi tam sayların hökmü altındadır”. (Pekçetin , 2018) Saylarla bağlı mistik görüşlərə, demək olar ki, bütün xalqların ədəbiyyatında rast gəlirik. Yəhudi

kabalasından müsəlman sufizminə kimi hər dində öz əksini tapır. Xüsusilə, yaradılışla bağlı mətnlərdə saylara xüsusi yer verilir. Ən qədim zamanlardan bəri insanlar dünyanın və insanın necə yaranması, neçə müddətə yaranması haqda müxtəlif fikir və düşüncələrə sahib olmuş, fərqli versiyalar irəli sürmüşlər. Bu düşüncə tərzilə ayrı-ayrı etnoqrafik mətnlərdə rastlaşmaq mümkündür. Belə ki, Altay yaradılış dastanında (Verbitskinin tərtibatı) dünyanın 6 günə yaradılması fikrinə rast gəlinir.

“Dünya yaradılışı altı gündə olmuşdu

Yeddinci gündə isə Bəy – Ülgən uyumuşdu

Bir gün yatdıqdan sonra Bəy – Ülgən qalxdı yenə,

Ətrafına baxırdı nələr yaratdım deyər”. (Ögel I , 2020)

Dünyanın dənizdən ibarət olduğu zamanlarda tanrı Ülgən uçurdu və oturmağa bir quru yer yox idi. Mistik şəkildə sudan daş çıxır və Ülgən onun üstünə minir, artıq bir dünya yaratmağın zamanı gəldiyini anlayır. Bu zaman Ak-Ene (Ak-Ana) ona sirrli kəlmə öyrədir:

“ Yaratmaq istəyirsən, sən də nələrsə, Ülgən

Yaradıcı olaraq müqəddəs sözü öyrən

De həmişə: - “ Etdim, oldu! ” – başqa bir söz söyləmə

Hələ yaradanda sən: - “Etdim, olmadı ” . – demə!”(Ögel I, 2020)

Bu bizə “kon” (“ol”) sözünü xatırladır. Ülgən əvvəl yerə baxaraq “Yaradılınsın yer!” , sonra göyə baxaraq “Yaradılınsın göy!” əmri verir. Yer və göyü yaratdıqdan sonra üç balıq yaradır və dünyanı onların üstündə saxlayır. Balıqlardan biri yerə gərilməmiş formada idi. Başı isə şimala istiqamətlənmişdi. Bu balığın başı zincirlərlə bağlanmışdı ki, tərpənməsin. Çünki onun tərpənişi tufanlara səbəb olurdu. Balıqla əlaqədar məlumatları Nizami Gəncəvinin məsnəvilərində daha aydın görürük.

“O yeddi tayfada gözəl, uludur,

(1) Aydan balıqadək onun quludur”. (Gəncəvi, 2022)

“Süleymandır, bizim şaha baxsana,

(2) Gah balıq söz deyir, gah da Ay ona”. (Gəncəvi, 2022)

Gətirdiyimiz nümunələrdəki “balıqdan – Ayadək” ifadələri bütün dünya anlayışını əks etdirir. Altay yaradılış dastanında tanrı dünyanı 6 günə yaratdıqdan sonra 7- ci gündə dincəlir. Dünyanın 6 günə yaradılışı ümumən dünyada kök salmış düşüncədir. İncil və Tövratda yuxarıdakı mətnlə bənzərlik görürük: Tanrı altı günə dünyanı yaradır və 7-ci gün özünü təqdis edir. Qurani – Kərim Qaf surəsi 38-ci ayəyə diqqət yetirək : “And olsun ki, Biz göyləri, yeri və onların arasında olanları altı gündə yaratdıq və Bizə heç bir yorğunluq da üz vermədi”.(Qurani – Kərim, 2012) Və ya Əraf surəsi 54-cü ayəyə baxaq: “Həqiqətən, Rəbbiniz göyləri və yeri altı gündə xəlq edən, sonra ərşi (və onun əhatə etdiyi hər şeyi) yaradıb hökmü altına alan, (bir-birini) sürətlə təqib edən gündüzü gecə ilə (gecəni də gündüzlə) örtüb bürüyən, günəşi, ayı və ulduzları əmrinə boyun əymiş halda yaradan Allahdır. Bilin ki, yaratmaq da, əmr etmək də Ona məxsusdur. Aləmlərin Rəbbi olan Allah nə qədər ucadır (nə qədər böyükdür)!” (Qurani – Kərim , 2012) Dünyanın 6 günə yaradılmasıyla bağlı Furqan 59, Hədid 4, Yunis 3, Hud 7, Səcdə 4- cü ayələrdə də məlumata rast gəlirik. Verbitskinin tərtib etdiyi “Altay yaradılış dastanı”nda Ülgenin əlavə 9 dünya yaratdığını da oxuyuruq, 99 dünya anlayışına rast gəlirik. Göyün otuz üç qatı göstərilir ki, Bəhaəddin Ögəl bu anlayışın buddizmdən təsirləndiyini qeyd edir. “Hind mifologiyasında Meru dağının dörd qatı var idi. Bu dağın yerində isə 33 Tanrı otururdu. Bunların başçısı İndra idi”. (Ögel I , 2020) Meru dağına uyğun olaraq bu dastanda ətkələri dünyaya dəyməyən, tanrının oturduğu Altın dağı verilmişdir. Tanrı kildən ilk insan – Erliki yaratdı. Erlikin zamanla tanrını qısqanır və tanrı yeni insanı – Mandı Şireni yaradır.

“Mandı – Şiredən başqa, kemikleri kamıştan,

Yedi kişi yarattı, etləri de topraktan,

Nefesiyle üfledi, tuttu kulaklarına,

Yedi insanın hemen, can geldi ruhlarına”. (Ögel I , 2020)

Bu dastanın Radlov tərtibatında tanrı budaqsız bir ağacdan 9 budaq, budaqların kökündən də 9 insan yaradır, bu 9 insandan 9 qəbilə törəyir.

“Soylar türesin diye, şöylece emir verdi:

“Dokuz kişi kılınım, dokuz dalın kökündən,

Dokuz oymak türesin, dokuz kişi özünden”. (Ögel I , 2020)

Tanrı bu doqquz budaqlı ağacın dörd budağından yeməyi qadağan etmiş, beşinə icazə vermişdir. Türk-Məmlük yaradılış əfsanəsinə görə ilk insanın yaranması müddəti 9 ay

çəkmişdir. 9 ay müddətincə sərin küləklər əsərək dörd ünsürün iştirakı ilə “Ay Atam” adlı ilk insan yaranır. Bəhlul Abdulla qeyd edir ki, Altay şaman ayinləri icra edərkən 9 sayı xüsusi mahiyyət təşkil edirdi. Ayin üçün hündür ağac basdırırmışlar və gövdəsinə 9 oyuq qazırmışlar. “Bu ağac əslində Tanrının ilkin olaraq ucaldığı, indicə dediyimiz, şam ağacının simvoludur. Elə şaman təbillərinə də bu 9 budaqlı ağacın rəsmi çəkilib. Şamanlar 9 oyuqlu ağacla yuxarı qalxarkən çiyinlərinə yay və 9 ox da asırlar. Bu 9 ox 9 qat göyə qalxarkən qarşılaşa biləcəkləri şər ruhlarla vuruş simvolu sayılırmış”. (Abdulla, 2006) Dəli Domrul doğulanda atası onun üçün 9 buğra kəsir: “Doğulanda doqquz buğra öldürdüyüm aslan oğul!” Adətən, qurban etmə mərasimlərində 7 ədəd heyvan kəsilir. Dəli Domrul boyunun digər boylardan qədim olduğunu düşünsək, burda 9 ədəd buğra kəsilməsi təəccüblü deyil. Dölün bətn daxilində inkişaf müddəti 9 aydır. Xalqın təfəkküründə belə bir deyim var ki, uşaq 9 ay, 9 həftə, 9 gün, 9 saat keçəndən sonra doğulur. R.Qafarlı bunu “Avesta”nın mifopoetik formulunu yaşatmaqla əlaqələndirir. Qədim türklərin təsəvvürünə görə göy 9 qatlı idi.

Azərbaycan ədəbiyyatında 12 sayı müsəlmanların şiə-qızılbaşlıq təlimi ilə əlaqəlidir. Məhəmməd peyğəmbərin qızı Fatimə xanımın Həzrəti Əlinin nəslinə aid olan 12 imamın hər biri şiə müsəlmanları üçün müqəddəs sayılır. 12 sayı həm də bürclərin sayıdır. İldə 12 bürc, 12 ay var. 12 sayı əslində xristianlar üçün də önəmli saydır. Xristian təqvimini olan miladi təqvimində ilin 12 ayı vardır. “Kitabi – Dədə Qorqud” dastanında Qaraca çoban sapandla daş atanda hər atışda 12 min batman daş atarmış. Əsasən, klassik poeziyada 1-9- a qədər olan saylar daha çox işləkdir (bunlardan 2, 3, 4, 6, 7 daha çox rastlaşırıq). Əlavə olaraq, on, on iki, iyirmi səkkiz, otuz iki, qırx və s. qarşılaşa bilərik. On tamlığı bildirir. Türklərin ən qədim və ən dəyərli abidələrindən olan “Kitabi – Dədə Qorqud” dastanında daha yüksək mərtəbələrini göstərmək üçün on sayından bu cür istifadə etmişlər :

“Gerçəklərin üç otuz on yaşını doldursa yey

On otuz on yaşınız dolsun, haqq sizə yaman göstərməsin”. (Abdulla, 2006)

“Dədə Qorqud” dastanında rəqəmlərin simvolikasından bəhs edən professor K.Əliyevin dastandakı rəqəmlər silsiləsinə yanaşması maraqlıdır: “Eposda ən böyük rəqəm 16000-dir. 2 və 16000 arasındakı rəqəmlər isə təxminən belədir: 3, 4, 6, 40, 60, 90, 100, 300, 400, 600...” (Əliyev, 2015) . Müəllifin verdiyi bilgiyə görə, dastanda “ən çox işlənən rəqəm 3 və 6, eyni zamanda onların törəmələridir: 30, 300, yaxud 600” (Əliyev, 2015) . K.Əliyev haqlı olaraq eposdakı rəqəmlərin simvolikasının rəqəmlərin harmoniyası ilə əlaqəli olduğunu göstərir. Dastandan gətirdiyi nüsxələr üzərində fikrini isbatlayan professor, xüsusən 60 rəqəminin üzərində dayanır: “60 arşın qaməti var, 60 batman gürz salardı” və d. Dastanda rəqəmlərlə bağlı bir çox maraqlı müşahidələr aparmış K.Əliyev 3 rəqəminin sırf oğuz türklərinə aid

olduğunu, 6 rəqəminin isə kafirlərə aid olduğunu yazmışdır. “Salur Qazanın evinin yağmalandığı boy” da Qaraca çoban yatarkən qara qayğılı yuxu görür və oyananda ehtiyat tədbirləri görür. Üç yerdə təpə kimi daş yığır və sapandını götürür. Qaraca çoban qardaşları ilə birgə üç oğul idilər. Çobanın sapandının qolları üç keçi tükündən idi. Həmin boyda Uruz bəy isə 300 igidlə əsir götürülmüşdü. Qaraca çoban və qardaşlarına 600 kafir hücum edir. Çoban sapand daşı ilə kafirlərin üç yüzünü yerə sərir. Gördüyümüz kimi, üç və üçün mərtəbələri dastanda müsbət mənada igidlərə aid keyfiyyət kimi işlənilib. Bunun əksi olaraq altı və onun törəmələri də kafir əlaməti kimi çıxış edir:

“Altmış tutam nizəni nə öyürsən, murdar kafir?”

Qırmızı dəyənəyimcə görünməz mənə!” (“Kitabi – Dədə Qorqud” , 2016)

“Kitabi – Dədə Qorqud” dastanında üç sayı ilə intensiv qarşılaşırıq. Qurban kəsmə prosesində Bayındır xan üç cür heyvan kəsdirir. Dastanın birinci boyu “Dirsə xan oğlu Buğac xan” boyunda Qam Ğan oğlu Bayındır xan üç rəngdə çadır qurdu. Oğlu olanı ağ otağa, qızı olanı qırmızı otağa, övladı olmayanı qara otağa otuzdurur. Buğac yaralanan zaman Xızır üç dəfə yarasına sığal çəkir. Dəli Qarcar bacısı Banıçiqəyi Bamsı Beyrəyə verdiyini üç dəfə təsdiq edir. Beyrəklə Banıçiqək üç növ yarış keçirirlər.

Beş sayı ilk tək və cüt sayın toplamından yaranır. Qədim və orta dövr Azərbaycan poeziyasında beş, əsasən, peyğəmbər ailəsinə (əhli-beyt) işarə edir. Bir əldəki barmaqların sayının beş olması, beş duyma orqanının (görmə, eşitmə, toxunma, dadbilmə, qoxubilmə) olması bu sayı tamamlama funksiyası qazandırmışdır. Müsəlmanlar üçün beş vaxt namaz vacib qılındı. Uyğurların mifologiyasında belə bir əfsanə var ki, göydən enmiş nurlu ağac beş oğlan uşağı doğur və onlar (Sunqurteqin, Katurteqin, Tükelteqin, Orteqin, Böküteqin) uyğurların əcdadı olurlar. “Kitabi – Dədə Qorqud” dastanında da beşin işləkliyini , adətən, Qorqud atanın dualarında görürük. Həmçinin dastandan aldığımız məlumatlara görə vuruşda əldə olunan qənimətlərdən 5 pay xanlar xanı Bayındır xana göndərilirdi. “Salur Qazanın dustaq olduğu və oğlu Uruzun onu xilas etdiyi boy”da Dədə Qorqud belə dua edir:

“Hanı o tərifi bəy ərənlər,

Dünya mənimdir deyənlər?

Əcəl gəldi, yer gizlətdi,

Fani dünya kimə qaldı?

Gəlimli-gedimli dünya!

Son ucu ölümlü dünya!

Ölüm gəldikdə səni təmiz imandan ayırmasın!

Allah səni namərdə möhtac etməsin!

Beş kəlmə dua etdik, qəbul olunsun!

Amin! Amin! deyənlərin üzünü görəsən!

Günahınızı adı gözəl Məhəmməd Mustafaya

bağışlasın, xanım, hey!” (“Kitabi – Dədə Qorqud, 2016)

“Beş kəlmə dua” ifadəsinə “İç Oğuz Daş Oğuzun dönük çıxması və Beyrəyin öldüyü boy” da, “Qanlı qoca oğlu Qanturalı boyu”, “Qazan bəyin oğlu Uruz bəyin dustaq olduğu boy” və s. də rast gəlmək mümkündür. Burada işlənən beş sayı öz qaynağını islami mənbələrdən alır. İslamda beş sayı, müsəlmanın yerinə yetirməli olduğu beş dini şərti (namaz qılmaq, oruc tutmaq, zəkat vermək, kəlməyi-şəhadəti bilmək, imkanı olarsa Həcc ziyarəti etmək) , beş vaxt namazı (səhər, zöhr, əsr, şam, xiftən (işa)) , fiqhın beş kateqoriyasını (fərz, sünnet, mübah, məkrüh, haram) xarakterizə edir. Beş, eyni zamanda, fani dünya, müvəqqəti həyat mənasında da işlənib. R.Qafarlı beş sayını dünyanın zaman modelini əks etdirən say kimi xarakterizə edir. Bunun, adətən, el deyimlərində şahidi oluruq : “Beş günlük dünyadır”, “Beş günlük ömür” kimi ifadələrdə ölümlü insanı ifadə edir. Nizami Gəncəvinin “Xəmsə”sində beş poema (“Sirlər xəzinəsi”, “Xosrov və Şirin”, “Leyli və Məcnun”, “Yeddi gözəl”, “İskəndərnamə”) toplanıb ki, “xəmsə”nin hərfi tərcüməsi də “beşlik” deməkdir. Beş sayı büt-pərəstlik, həmçinin lamoist görüşlərdə də simvolik xarakter daşıyır. Amoqasiddixi, Ratnasambaxava, Akşobixya, Amitbaxa, Vayroqana adlı beş büt dünyanın beş səmtinin (yerin mərkəzi, şimal, cənub, şərq, qərb) simvolik nümayəndələridir. Eyni zamanda inanca görə beş duyğunun (görmə, eşitmə, dad, qoxubilmə, toxunma) , 5 rəngin (yaşıl, sarı, mavi, qırmızı, ağ) , 5 heyvanın (Qaruda quşu , at, fil, tovuz quşu, aslan) olması və onların insanlarla təmsal bu bütlərin iradəsi hesabına mümkündür. (Abdulla, 2006)

Qırx sayı da müsəlman türklərin inanclarına görə müqəddəs rəqəmdir. Xəlvətlik təriqətində müridlər 40 gün xəlvətxana adlı yerdə Allaha ibadət edərək nəfslərini tərbiyə edirdilər, Haqqın insana verdiyi nemətlərə şükür edirdilər. Nağıllarda, dastanlarda qəhrəmanların evlənmə mərasimlərində 40 gün, 40 gecə toy çalınması, yeni doğulan körpəyə 40 gün çillə saxlanması, zahı qadının 40 gün istidən, soyuqdan qorunması, rəhmətə gedən insan üçün 40 gün yas saxlanması, yer adları (Qırxbulaq, Qırxqız) və d. məsələlər bu rəqəmin türklərin həyatında xüsusi önəm daşdığını əks etdirir. R. Qafarlı qırxı “dünyanın medativ ritual modeli” adlandırır. Müəllif qeyd edir ki, mifoloji düşüncədə qırx sayı konkretlik bildirmir, sayıla bilinməyən çoxluğu ifadə edir: “Qırx günlük möhlət”, “Qırx ağaclıq məsafə” və s. kimi ifadələrdə dəqiq olmayan çoxluq anlayışını bildirir. Qırx yaş müdriklik, peyğəmbərlik yaş hesab etmişlər. “Koroğlu” dastanında Qırat və Düratın ecəzkar

görünüşü əldə etməsi – qanadları çıxması üçün 40 gün insan gözü dəyməyən yerdə qalması qırxın mistikasından xəbər verir. “Kitabi – Dədə Qorqud” dastanında qırxın işlənmə arealı genişdir. Dastanda “qırx” , adətən, müsbət çalar ifadə etmişdir. “Dirsə xan oğlu Buğac xan boyu” nda Dirsə xan 40 nəfərin yalanına inanıb Buğacı ov adı ilə Qazılıq dağında yaralayır. Buğacın yarasını sağaltmaq üçün 40 qız çiçək toplayır. Ana südü ilə həmin çiçəklərdən məlhəm hazırlanır və Buğacın yarası 40 günə sağalır. Bayındır xan təşkil etdiyi qonaqlığa 40 igidlə birgə gəlirdi. “Salur Qazanın evinin yağmalanması”nda kafirlər Burla xatun və 40 incəbelli qızı da onunla birgə əsir aparırlar. Qazan xan Uruza görə 40 qul, 40 kənizi azadlığına qovuşdurmuşdur. “Məlikməmməd nəğilində” da Məlikməmməd yeraltı dünyada divlərlə qırx gün mübarizə aparır. Zümrüd quşunun qanadları üstünə 40 şaqqa ət və 40 tuluq su qoyaraq qaranlıq aləmdən işıqlı dünyaya çıxır. Zümrüd quşu Məlikməmmədin axsayan baldırına ət 40 – cı şaqqasını qoyaraq tüpürcüyindən sürtür və onun ayağı düzəlir. “Avesta” da 40 ədəd fənalıq pəriləri var idi. Təsəvvüf ədəbiyyatında 40 kamilləşmə sayıdır. Qırx sayı Qurani – Kərimdə dörd dəfə işlənilib. (Bəqərə : 51, Maidə : 26, Əraf : 142, Əhqaf : 15) A. Şimmelə görə “qırx” sayının müsəlman şərqində xüsusi yerə sahib olmasının bir səbəbi də “Məhəmməd” adının baş hərfinin (mim) əbcədlə 40 sayına uyğun gəlməsidir. Qırx yaşa “peyğəmbərlik yaşı” kimi də yanaşmışlar. Bunun İslam peyğəmbəri Məhəmməd –Mustafaya (s.a.s) peyğəmbərliyin 40 yaşda verilməsi ilə bağlı olduğunu düşünürük. Qırx sayı sufi poeziyasında “kamil say” statusu qazanıb. Sufilərin ilkin qaynağı Quran idi. Əhqaf surəsi, 15 – ci ayədə belə deyilir (ayənin bir hissəsini təqdim edirik) : “Nəhayət, (insan) **kamillik həddinə yetişib qırx yaşa çatdıqda** belə deyər: “Ey Rəbbim! Mənə həm mənim özümə, həm də ata-anama ətə etdiyən nemətə şükür etmək və Sənə xoş gedəcək yaxşı əməl etmək üçün ilham ver, nəslimi əməlisaleh et. Mən (günahlardan) Sənə tövbə etdim və şübhəsiz ki, mən müsəlmanlardanam! (Özümü canı-dildən Allaha təslim edənlərdənəm!)” (“Qurani – Kərim”, 2012) Göstərilən nümunədən də aydın olduğu kimi, sözsüz ki, sufilər bu ayədən ilhamlanmışlar.

“Oğuz xaqan” dastanında kosmoqonik və sayla bağlı məqamlara rast gəlirik. Oğuz xaqan anadan olur və çox tez şəkildə böyüyür. Anasının südünü deyil, ət yemək istəyir. Bu süjet dünya mifologiyasında tez-tez rast gəlinir, eyni zamanda yazılı ədəbiyyata da sirayət edib. (Məsələn, F. Rablenin “ Qarqantua və Pantaquiel” əsərində olduğu kimi) . Oğuz göydən gələn bir qızla evlənir. Qız üç oğlan dünyaya gətirir : birincinin adı Gün, ikincinin adı Ay, üçüncüsü isə Ulduz olur. Bu üç qardaşlar sonra Bozoxlar tayfasını əmələ gətirir. İyirmi dörd oğuz boyundan on ikisini bozoxlar təşkil edirdi. Bu, dastanda birinci üçlük modelidir. Daha sonra Oğuz xan yer qızı ilə evlənir. Oğuz ağacın qabığına oturan bu qıza aşiq olur.

Onunla olan izdivacından yenə üç oğul dünyaya gəlir : Göy , Dağ və Dəniz. Bu da ikinci üçlük modeldir. Onların nəslə də Üçoxlar tayfasını yaradır. Gün xan, Ay xan və Ulduz xan qızıl oxun sahibi idilər. Oğuz xanın vəsiyyətinə görə bu üç ox bir – birindən əsla ayrılmamalıdır, yoxsa öz güc və mahiyyətini itirəcəkdir. Ona görə də oxlar forması pozulmadan sonrakı nəsillərə ötürülməli idi. Oğuz xanın övladlarının – Gün, Ay, Ulduz , Göy, Dağ və Dəniz xanın hərəsinin dörd övladı olur. Bayındır Göy xanın, Salur Dağ xanın oğlu idi. İyirmi dörd sayı oğuzların dövlət modelini simvolizə edirdi. Bir sayı yaradıcı mənasında işləndiyi üçün Oğuz xana işarə edir. İki sayı isə Oğuzun iki həyat yoldaşdır. Bunlardan biri göy qızı, digəri yer qızı idi. İki yer və göyün vəhdətidir. Dörd Oğuz xanın altı övladının 4 oğludur. “Oğuz xan” dastanı , əsasən , bir , iki , üç və iyirmi dörd üzərindən modelləşdirilib. Digər saylar bu əsas saylardan alınır. Məsələn, beş sayı Oğuzun bir övladı və dörd oğlunun toplamıdır.

1.2.NİZAMİ GƏNCƏVİNİN MƏSNƏVİLƏRİNDƏ SAYLAR

Bir sayı klassik poeziyada xüsusi əhəmiyyətə malikdir. Bir tanrını simvolizə edir. “Bir ilahiliyin ideal simvoludur. Tanrı, birin öz varlığı içində bənərsiz olması kimi Mütləq Birdir”. (Schimmel , 1991) Bir başlanğıcdır. Bütün sayların ibtidasında bir var. Buna istinadən bir bütün varlıqların əzəlidir. Bir sayı ilə bağlı maraqlı mülahizələr irəli sürən P.N.Boratav, bu rəqəmin “Allahı işarə edən” rəqəm olduğunu qeyd etmiş, “Söz bir, Allah bir” ifadəsini də bu məqamda xatırlamışdır. Bütün kainatı və yaradılmışları Tanrı ilə birlikdə tək bir varlıq kimi qavrayan müəllif “birlik bilgisi” düşüncəsində bir rəqəminə verilən böyük dəyəri vurğulamışdır. Klassik poeziyada bir - əlif paraleli ilə tez-tez rastlaşırıq. Bu, ərəb əlifbasında bir sayının əliflə ifadə olunmasıyla yanaşı, əlifin də hərflərin ilki olmasından qaynaqlanırdı. Qədim Çin, Hind mənbələrində də “bir” xüsusi mahiyyət təşkil edir. Qədim Çində “bir” bütövü, mükəmməliyi təmsil edirdi. Atəşpərəstlərə görə “bir” ruh və canlılığa işarə idi. Pifaqorçular isə onu yaradıcı güc kimi xarakterizə etmişlər. “Tanrının bir, tək vahid olması inamı, bütün mövcudatın memarı, yaradıcısı olması inamı türk təfəkküründə, türkçülükdə əbədi danılmazlıq, dəyişilməzlik təşkil etmişdir”. (Abdulla , 2006)

“Üçdən əl çkməsən, atmasan onu,

Qaldırmazsan göyə vəhdət topunu.

İkidən qurtulsan, əfsanə gəzmə,

Biri tapsan, artıq bəhanə gəzmə”. (Gəncəvi, 2004)

Nizami Gəncəvidən gətirdiyimiz bu nümunədə R.Əliyevin də şərh etdiyi kimi şair üç, iki, bir saylarından istifadə etməklə dinləri nəzərdə tutmuşdur. Üç – xristianlıqdır, burda üç ilahi əsas rol oynayır – ata tanrı, oğul tanrı İsus Xristos və Məryəm ana. İki – atəşpərəstlikdir ki, burda bildiyimiz kimi, iki əsas tanrı var - xeyir, nur tanrısı – Hörmüzd, şər tanrısı – Əhrimən. Bir isə tək tanrılıqdır. R.Qafarlı bir sayından bəhs edərkən folklor mətnlərində tez-tez rastlaşdığımız “Biri var idi, biri yox idi. Allahdan başqa heç kəs yox idi.” ifadəsinin üzərində dayanır. Bəsit görünən, nağıllarda daim ifadə edilən bu şablon xalqın mifoloji düşüncəsindən xəbər verir. Deməli, hər bir dövrdə xalq üçün “bir” var olanı, tək olanı, əsas mahiyyəti – Yaradıcıyı ifadə edir. Yəni, xalqın düşüncəsinə görə tanrı məxluqat olmayanda da var idi, Yaradan təkdir və hər şeyi yaradıb.

İki sayı dualist səciyyə daşıyır. Xeyir – şər, kişi – qadın, maddə - ruh, zülmət – işıq, dünya – axirət və s. kimi daim vəhdətdə olan əkslikləri ifadə edir. Valentin Veigelin onaltıncı əsrdə dediyi kimi “yaradılan öz içində iki qatlıdır”. (Schimmel, 1991) Animeri Şimmel qeyd edir ki, dini mənbələrdə iki, ayrılma, mütləq ilahi birlikdən ayrı düşmə anlamına gəlir. İki sayı klassik poeziyamızda Haqdan ayrı düşməyə işarə etdiyi üçün (bunu birbaşa yox, dolayısı ilə edir) bəzən bu saya mənfi münasibət bəslənirdi. Məsələn, Nəsiminin şeirinə diqqət yetirək:

“Pərdəsiz məbudunu gör, abid ol!

Olma şeytan, gəl turaba sacid ol!

Cənnət bağı, nəimi-xalid ol,

Keç ikilikdən, əliftək vahid ol!” (Nəsimi II , 2004)

İkilik – həm insanın can (ruh) – bədəni, həm də dünya – axirət qavramının analoji ifadəsidir.

“İkilikdən usandım

Aşk tonına donandım

Derdün hanına kandım

Dermanım yağma olsun”. (Bayat, 2011)

“Ben benlüğümdən geçdüm

Gözüm hicabun açdum

Dost vaslına erişdim

Gümanım yağma olsun”. (Bayat, 2011)

Yunus Əmrədən gətirdiyimiz nümunədə aşiqin ikilikdən əl çəkəndən sonra aşiqin əhvalında baş verən dəyişikliyin təzahürünü görürük. Maddi dünyadan əl çəkmiş salik həqiqi eşqi dadır, eşqi bilən dərdə düçar olar. Aşiq öz mənliliyini Haqqın mənində itirərək Onun vəslinə qovuşur. Lakin Y. Əmrə Rəbbin təzahürü olan insanı sevməyənün Allaha qəlbən bağlana biləcəyinə də inanmırdı. “Yarananı sevərsin, Yaradandan ötrü” deyərək məxluqatı sevmənin Allaha qovuşmaq yolunda ilk pillə olduğunu vurğulayır.

İki anlayışı əksərən əkslikləri ifadə edir. İn və Yan simvolunu xatırlamaq burda yerinə düşür. İn “kölgəli tərəf”, Yan “günəşli tərəf” mənasını verir. İn Yan bir-birindən ayrılmaz elə bir əks qütblərdir ki, bütövü təşkil edirlər və mövcudluqlarını bir-birinin varlığı ilə sürdürürlər. Əgər əkslik varsa, orda hərəkət başlayar. Maqnitin müsbət və mənfi tərəfləri (+ -) bir - birini cəzb etdiyi halda, iki eyni tərəfi biri digərini itələyir. Elektrik axınında da biz eyni prosesi görürük. Deməli, əkslik fəaliyyət yaradır, hərəkət yaradır. Hərəkət də mövcudluq deməkdir. Dialektikanın qanunlarını xatırlayaq: 1) Kəmiyyət dəyişmələrinin keyfiyyət dəyişmələrinə keçməsi qanunu : 2) Əksliklərin vəhdəti və mübarizəsi qanunu: 3) İnkarı inkar qanunu. Əksiklər daim mübarizə şəklində olsalar da, vəhdət təşkil edirlər. İn Yanın prinsiplərinə görə bir qütb özünə əks olan digər qütbü öz daxilində ehtiva edir, qütblər bir-birini yaratdığı kimi məhv edə də bilər. Qoşalaşan qüvvələrin dünyanı yaradıb birlikdə idarə etməsi atəşpərəstlərin əsas inancı idi. Azərbaycan poeziyasında isə iki sayı, əsasən, maddi – ruhani aləmi, ruh – cism əlaqəsini simvolizə edib.

“Çıxdı iki beşikdən- qovuşdu cism ilə can,

İki cövhər məğzini mənimsədi ilk insan”. (Gəncəvi , 2022)

İslami qaynaqlara görə tanrı öz müqəddəs ruhundan insana üfürərək, onu canlandırır. Belə ki, cism – maddi, fiziki bədən, can – ruhdur. Cism fani, ruh ilahidir. Bədən maddi mənşəli, dünyaya aiddir, ruh – isə ilahi mənşəlidir. İki beşik – iki məkandır, yəni axirət və dünya. Bu beytdə insanın ikili mahiyyətinin ifadəsini görürük. Nizami Gəncəvi “Yeddi gözəl” məsnəvisində qeyd edir ki, insanın iki anası var: qan anası və yer anası.

“İki analıdır hər bir yaranan,

Bir ana torpaqdır, birisi də qan.

Bəslər qan anası naz ilə onu,

Açar yer anası ona qoynunu” . (Gəncəvi, 2004)

Maddi aləm – İlahi aləm, ruh – bədən mövzularını şair beş məsnəvinin hər birində işləyib, ruhun əbədi, cismin müvəqqəti olduğunu oxucusuna daim xatırladır.

“Yerdə sümük qalar, sanma ruh qalar,

Göyə mənsub olan qalxar, ucalar” . (Gəncəvi, 2004)

Ruh haqqında biliklər qeybət məxsusdur, bu günümüzdə belə ruh haqqında tam təfsilatlı məlumatlara sahib deyilik. Səmavi kitablardan ruhun əbədi olduğu bilgisini alırıq. “Ruh” sözü Qurani – Kərimdə 21 dəfə təkrarlanır. Ruhun əbədiliyi ilə bağlı Ənam 169 – da deyilir : “Allah yolunda öldürülənləri (şəhid olanları) heç də ölü zənn etmə! Əsl həqiqətdə onlar diridirlər. Onlara Rəbbi yanında ruzi (cənnət ruzisi) əta olunur”.(Qurani – Kərim, 2012) Nizami Gəncəvi dünyanı 2 darvazalı təsvir edir.

“Dünyanın var iki darvazası gen,

Birindən boşalar, dolar birindən”. (Gəncəvi, 2004)

İki dünya mövzusunda bütün klassik poezia müəllifləri müraciət edib. Saib Təbrizinin aşağıdakı beytinə diqqət yetirək:

“Kam almasa da hər iki dünyada bu aşiq,

Qəlbi açılır yarı görüb heyran olanda”. (Təbrizi , 2004)

Beyti iki cür başa düşmək olar, bir maddi tərəfi ilə yəni görünən tərəf ilə anlayırıq. İkinci isə batini məğzinə diqqət yetirməklə. Aşiqin heyranlığı yarı gördüyü üçündür. Bilirik ki, tanrını görmək mümkün deyil. Lakin kamil insan Allahı hər bir yaradılışda da görür. Allahı duyumu ilə görən heyranlıqdan məst olar.

Üç sayının təzahürünü klassik poeziyadan daha çox folklor mətnlərində görürük. Üç zaman var : keçmiş, indiki, gələcək. Üç əsas rəng mövcuddur ki, bu rənglər vasitəsilə digər rəngləri almaq mümkündür: mavi, qırmızı, sarı. R.Qafarlı üç sayından yazarkən, mifoloji təfəkkürdə yerin üç pilləsini qeyd edir: yerüstü, yerüzü və yeraltı dünya. Üç səmavi din var : Xristianlıq, yəhudilik, islam. Üç birliklə ikinin toplamıdır. Bir nə təkdir, nə cüt, iki cüt ədəddir. Üç isə İbn- Ərəbi “Fütuhhati – Məkkiyyə” sində Məhəmməd peyğəmbərin (s.a.s) təlimi ilə qeyd edir ki, üç tək saylardakı çoxluğun ən kiçiyidir. Quran (89:3) – də yazılır : “And olsun cütə və təkə”. (Qurani – Kərim, 2012) Atəşpərəstlərə görə üç, bütövlüyü təmsil edir. Pifaqorçulara görə yaradıcı və həyat verici iki əks qüvvə idi. “Lao – tzu belə deyirdi: “Tao birliyi yaradır, birlik ikiliyi, ikilik üçlüyü və üçlük hər şeyi əmələ gətirir”. (Schimmel, 2012)

Üç sayı numerologiyada ana – ata- uşaq üçlüyü olaraq, yaradılışın ifadəsini ortaya qoyur. Şifahi xalqədəbiyyatına nəzər yetirdikdə üç sayının arealının geniş olduğunun şahidi oluruq. R. Qafarlı yazır ki, bütün üçpilləli mifoloji strukturların əsasında üçpilləlilik (üç qardaş, üç bacı, üç meyvə, üç yol ayrıcı, eyni zamanda süjetlərin üç dəfə təkrarı və s.) durur. Nizami Gəncəvinin “Xosrov və Şirin” məsnəvisində üç sayının bir neçə yerdə təzahürünü görürük ki, bu süjet birbaşa mifoloji strukturla bağlıdır. Xosrov , Şirin və Fərhad əsərin baş obrazlarıdır. Xosrov üç qadınla evlənir : Məryəm, Şəkər, Şirin. Xosrovla Şirin üç dəfə rastlaşır. Şapur Şirinə Xosrovun şəklini üç dəfə göstərir. Məsnəvidəki bu üçlü struktur mifoloji mətnlərdən qaynaqlanır. “Atalar üçdən deyib” məsəlində üçün təsdiqləyici funksiyasının şahidi oluruq. Dastanların struktur əlaməti olaraq əvvəlində 3 ustadnamə deyilir. Məlimməmmədin nağılında üç qardaş obrazı, almaların üç günə yetişməsi, üç div və onların əsarətindəki qızların sayının üç olması bu sayın folklorumuzda əsaslı yerə malik olduğunun sübutudur. Milli adət-ənənələrimizdə də bu sayın məxsusi missiyası var. Məsələn, gəlinin bel bağını belə 2 dəfə bağlayıb açır, 3 – cüdə düyün vururlar. Pis hadisə olmasın deyə qulağı çəkib, üç dəfə taxtaya vururlar. Qış fəslində üç çillə var – böyük, kiçik, boz ay. Üçlə bağlı xalq yaradıcılığı nümunələrini və inancları, sınımaları artırmaq mümkündür. Üç sayı klassik poeziyada iki sevgilinin arasına girən “əğyar”dır.

Dörd sayı klassik şeir mətnlərində dünyanı simvolizə edən saylardan biridir, üfüqün dörd tərəfi, yaradılışdakı dörd ünsür (od, su, hava, torpaq) mövzularına daha çox müraciət edilmişdir. Mifologiyada durğun bütövlüyü rəmləşdirən üçdən fərqli olaraq dörd hərəkətli tamlığın obrazıdır. (Qafarlı, 2015) Üçün natamamlığı 4 ünsürlə bağlıdır. Rəvayətə görə, başlanğıcda üç ünsür – su, od, torpaq var idi. Lakin hər şey cansız idi. Havanın qatılması isə aləmə canlılıq gətirir. Havanı burda ruhla əvəz edə bilərik, çünki canlı maddələrə hərəkət gətirən ruh olduğuna inanılır. Bəhlul Abdulla qeyd edir ki, dünyanın dərk olunmasında dörd həqiqət mövcuddur: məkan, zaman, dərkətmə, hərəkət. (Abdulla, 2006) Pifaqorçulara görə dörd, bütövləşmədir. 1-dən 4 - ə kimi sayları topladığımızda 10 tam sayını əldə edirik. Xristian dinində xaça fikir verdiyimiz zaman dörd tərəfi olduğunu görürük. Animeri Şimmel yazır ki, xaçdakı dörd qol dörd yönü göstərməklə yanaşı, eyni zamanda yüksəklik, uzunluq, dərinlik və genişlikdən əmələ gələn ölçülərlə də bağlıdır. Bir ildə dörd fəsil var, bir ayda dörd həftə, bir əsrdə dörd rüb var, 4 səmavi kitab var – Tövrat, Zəbur, İncil və Quran. Xristianlıqda, həmçinin Hinduizmdə cənnətin dörd çayı olduğuna inanmışlar. İnsan həyatının mərhələlərini 4 yerə bölürlər: uşaqlıq, gənclik, yetkinlik, yaşlılıq. Dörd ünsürdən qaynaqlanan Novruzun dörd çərşənbəsi var: od, su, yel, torpaq. İslami qaynaqlarda 4 əsas mələyin adı

çəkilib : Cəbrail, Əzrail, Mikayıl, İsrafil. Dörd sayı insanın məhkumluq anlayışını da ifadə edir.

“Çünki dörd balışda görmədim səbat,

Dörd divar içində keçirdim həyat” . (Gəncəvi, 2022)

Burda “dörd balış” – dörd ünsürə, “dörd divar” – dörd cəhətə işarədir.

“Qüdrətli əliylə dörd gövhəri şah,

Əzəmət taxtına etmiş qərargah” . (Gəncəvi, 2004)

Yenə “dörd gövhər” dörd ünsürü simvolizə edir.

“Başdan yeddi kökü kəsib atmalı,

Ayağından çıxart dörd mıxlı nalı” . (Gəncəvi, 2004)

“Yeddi kök” göyün yeddi qatını, dörd nal isə yenə dörd ünsürü ifadə edir. Yəni, Nizami demək istəyir ki, dünyanın əsirliyindən insan özünü azad etməlidir.

Altı sayı, dünyanın yaranma müddəti kimi bütün səmavi dinlərdə, mifoloji təfəkkürdə özünəməxsus yerini tapıb. Animeri Şimmel yazır ki, qədim və yeni-platonçu sistemlərə görə 6 mükəmməl saydır. Yəni, 1, 2 və 3- ü toplayanda da, vuranda da 6 sayını əldə edirik. Sənətkarlar altı tərəf (ön, arxa, üst, alt, sağ, sol) anlayışı ilə Azərbaycan klassik ədəbiyyatında dünyanın modelini vermişlər.

“Altı cəhəti üz yeddi kökündən,

(a) O doqquz fələyi çarmıxa çək sən”. (Gəncəvi, 2022)

“Sındır altı guşəli bu kürsünü, dağıt, qır,

(b) Qopar doqquz pilləli bu minbəri, zamandır!” (Gəncəvi, 2022)

Şair altı cəhətlə dünyanı ifadə edərək maddi aləmdən uzaqlaşmağı söyləyir. Digər inanclardan fərqli olaraq, islamda altıya qarşı münasibət birmənalı deyil. Əksərən kontekst daxilində dünyanı altı tərəfli qəfəs adlandırmaqla fani, aldadıcı olduğuna, buraya bel bağlamamağa səs-ləyir. R.Qafarlı yazır ki, oğuz türklərinin təfəkküründə altı sayı iki üçlüyün toplamını bildirir. Birinci üçlüklə kosmos (bura daxildir Günəş, Ay, ulduz), ikinci üçlüklə Yer və onun orbiti (Dağ, dəniz, göy) yaranmışdır. Monqollar altı və onun törəməsi altmış sayını uğurlu, müqəddəs bilmişlər. Bəzi müəlliflərin düşüncəsinə görə altının dəyəri tanrı dünyanı 6 günə yaratdığı üçün deyil, 6- ın möhtəşəmliyinə görə tanrı dünyanı yaradarkən bu sayı seçib. Burda Nikola Teslanın məşhur kəlamı yadımıza düşür : “3, 6 və 9 saylarının möhtəşəmliyini və önəmni bilsəydiniz, kainatın qapılarını açacaq bir açarınız olardı”. (Türkyılmaz, 2021)

Yeddi sayı mahiyyət etibarilə təkcə lokal deyil, bəşəri saydır. Göyün və yerin yeddi qatlı olması, yeddi əsas rəng, yeddi planet, yeddi iqlim və s. mövzu qaynağı olmuşdur.

Folklor mətnlərində də kifayət qədər işlənmişdir. Məsələn, Koroğlunun dəlilərinin sayı 7777 ədəd idi, Qoşabulaq 7 ildən bir köpüklənirdi, Qazan bəyin qardaşı Qaragünə bığını qulağı ardında yeddi dəfə dolayardı, Bamsı Beyrəyin 7 bacısı var idi, oğuz igidləri 7 gün yatardılar və s. Yeddinin sakrallığı, mahiyyəti lokal xarakterli deyil, yeddi bəşəri saydır. Bir həftədəki günlərin sayı 7-dir, Qurani- Kərim 7 ləhcədə nazil olub, insan üzündə 7 cərgə tük var, namaz qılarkən 7 bədən üzvü yerə dəyir (2 əl, 2 ayağın baş barmaqları, alın, 2 diz), və s, Quranın açar surəsi- Fatihə 7 ayədir, insanda 7 energetik mərkəz var (çakra) və s. nümunələri genişlətmək mümkündür. Demək olar ki, bu saya hər millətin düşüncə sistemində rast gəlinir. Bu mövzu türk, hind, ket, çin, şumer və s. xalqların mifologiyasında ətraflı şəkildə işlənmişdir. “Qədim şumerlərdə 7 sayını bildirən işarə, eyni zamanda kainatın da işarəsi imiş. Belə ki, onların ucaltdıqları 7 pilləli qüllə, sən demə, əslində 7 səyyarənin, həftənin 7 gününün, 7 Böyük Tanrının, 7 küləyin, yeraltı dünyanın 7 qapısının simvolu imiş. Hind kahinləri bildirirlər ki, ruhlar aləmi və materiya 7 qütbədən ibarətdir. Kainat 7 çevrəyə bölünür, insanda yeddi fəaliyyət başlanğıcı var, ruh uşağın canına onun 7 yaşı tamam olduğu vaxtdan hamilik etməyə başlayır, insanın bədənindəki əzalarda hər 7 ildən bir dəyişmə prosesi gedir”. (Abdulla , 2006) Yeddinin mifoloji mənşəyi barədə Nuh tufanı ilə əlaqədar rəvayət diqqəti cəlb edir. Gəmi quruya çıxdıqdan sonra dünyadakı bütün faydalı bitkilərdən yemək hazırlanır ki, bunu “yeddi ünsürlü” adlandırmışlar. Bu hadisənin ilaxır çərşənbələrdə bişirilən yeməklərin “yeddiyənin” adlandırılmasında təzahürünü görürük. (Qafarlı, 2015) Yeddi sayının mahiyyəti böyük Ayı bürcünə olan inamla da əlaqələndirilirdi. Qədim insanlar yeddi sayı ilə ilkin astral anlayışlarını ifadə etmişlər. Təsadüfi deyil ki, Mahmud Kaşğarının “Divani – lüğəti – türk” əsərində “Böyük ayı bürcü” ifadəsi - “Yeteqan” mənaca “göyün yeddinci qatı” deməkdir. Numerologiyada 7 sayı qüsursuzluğun, mükəmməlliyin ifadəsi idi.

“Dörd ayağı vardı, iki qanadı,

Yeddi başı görcək ağı oynadı.

Halqa kimi bizi bürüyən fələk

Yeddi baş əjdərdir, heyret nə demək?” (Gəncəvi, 2004)

Nümunə gətirilən beyt Nizaminin “Yeddi gözəl” məsnəvisində “Mahanın hekayəsi” adlı hissədəndir. Burada təsvir edilən div obrazıdır. Bu div dünyanı simvolizə edir: 4 ayaq – 4 cəhət(şimal, cənub, şərq, qərb), 2 qanad – gecə və gündüz, yeddi baş – yeddi göy qatını ifadə edir.

“O yeddi fələyə o yeddi ölkər,

(a) Çin ipəklərinə düzmüş dürr, gövhər”. (Gəncəvi, 2022)

“Yeddinci əflakə çapdığı zaman,

(b) Dışarı atıldı dördkünc daxmadan”. (Gəncəvi, 2022)

Bildiyimiz kimi, Nizami dövrünün sənətkarları dünyanı Ptolomeyin geosentrik sistemi ilə qavrayırdılar. Buna görə də “yeddi fəlak, əflak”, “yeddi göy” ifadələri Nizami yaradıcılığında kosmoqonik ünsür kimi kifayət qədər işlənmişdir. Yer in və göyün qatlarının sayına Quranda da rast gəlirik. Mülk surəsi 3- cü ayə: “Yeddi göyü bir-birinin üstündə qat-qat yaradan da Odur”. Muminun 17: “And olsun ki, Biz sizin üstünüzdə yeddi yol (göy) yaratdıq. Biz (onların altındakı) məxluqatdan da xəbərsiz deyilik. (Onları qoruyub saxlayır, nə etdiklərini bilir)”.(Qurani – Kərim , 2012)

Səkkiz sayı uğurlu saydır. Qədim Babildə tanrıların sayı olaraq bilinirdi. İslami mənbələrə diqqət yetirdikdə cəhənnəmin yeddi, cənnətin səkkiz qapısı olduğu bilinir. Bu da onunla əlaqələndirilir ki, tanrının mərhəməti çox olduğundan cəhənnəmi yeddi, cənnəti səkkiz mərtəbəli etmişdir. Saxa xalqları dünyanın səkkiz guşəli olduğuna inanırdılar. Nəzərə yetirmək istərdik ki, Azərbaycan bayraq və gerbindəki ulduz da səkkizguşəlidir. Düşünülür ki, bu simvol da dünyanın səkkizguşəli olması ilə bağlıdır. Mifoloji təfəkkürə görə, Tanrı göydə Baş şamanı yaradandan sonra səkkiz budaqlı ağac da yaratmış, bu səkkiz budağı səkkiz səmtə uzadaraq ağaca ölməzlik əta etmişdir. Bunun şərəfinə şamanlar “yıxılmaz” ağacın simvolu olaraq bir dirək ucaltmışlar. B. Abdulla Azərbaycan Respublikasının bayraq və gerbindəki səkkizguşəli ulduzun “yıxılmaz”. “solmaz” ağaca işarə etdiyi qənaətinə gəlir. Əlavə olaraq qeyd edir ki, türk dilli xalqların mifologiyasında Günəş qadın, Ay kişi başlanğıcını ifadə edir. Bayraqdakı Ay dünyanın səmtlərini bildiren 8 şüanın – qızın – övladın ataya arxalanmasını simvolizə etmişdir. (Abdulla, 2006)

“Sındır altı guşəli bu kürsünü, dağıt, qır,

Qopar doqquz pilləli bu minbəri, amandır”. (Gəncəvi, 2022)

Doqquz pilləli minbər – 9 qatlı göydür. Şair altı və doqquzun ifadə etdiyi mənadan istifadə edərək, mikrodünya modeli cızır.

“Yeddi ulduzun nuru, doqquz fələyə gültac,

Tanrı elçilərinin ən ucası, son yalvac”. (Gəncəvi, 2022)

Burda Məhəmməd peyğəmbər (s) tərif olunur. Yenə yeddi ulduzla yeddi planet(səyyarə), doqquz isə fələklərin sayını xarakterizə edir.

“İyirmi yaşdan azsa da sinnim, mənimtək bir cavan,

Görməmiş doqquz fəlak söz sənətində kamiran”.

Xaqani Şirvanidən gətirdiyimiz bu nümunədə də fələklərin sayının 9 olmasının şahidi oluruq.

1.3.MƏHƏMMƏD FÜZULİNİN ƏSƏRLƏRİNDƏ SAYLARIN BƏDİİ – ÜSLUBİ FUNKSİYASI

Məhəmməd Füzuli yaradıcılığında sayların işlənməsində nisbətən azalma hiss edirik. Onun məsnəvilərində sayların təzahürünü daha çox görürük ki, yeddi sayı ilə əlaqədar “Həft cam” məsnəvisini yazır. Məsnəvidə insanın kamilləşmə yolunda keçdiyi çətin yeddi mərhələ təhlil olunur.

“Bu aləm qeydinə qalma, Füzuli, daima şad ol,

İki dünyaya laqeyd ol, bu Allaha ibadətdir”. (Füzuli III , 2005)

Yenə iki sayının əks dünyalar ifadə edən modeli ilə qarşılaşırıq.

“İki hörük arasında üzün qiyamət edər,

İki gecə arasında günəş iqamət edər” . (Füzuli III , 2005)

Şair hörük və gecənin rəngindən yararlanaraq bənzətmə aparmışdır. Kəsrəti simvolizə edən iki saç arasında Vəhdəti rəmzləşdirən üz, qaranlığa qərq olan iki gecənin nuru olan Günəşə bənzədir. Klassik poeziyada üz Ay, Günəşlə müqayisə edilirdi. (Yeniyyətlik vaxtında üzə çıxan yeddi cərgə tük Ayın üstündəki ləkəyə bənzədilir). Bu da ilahi nuru əks etdirməklə əlaqədardır. Bu baxımdan üz müqəddəsdir. Üzü şeirlərdə müşəf, ayət, qiblə, Kəbə formasında da görürük. Üzün kənarındakı iki hörük isə kəmənddir, tələdir. Nəsim Cümşüdoğlu aşiqin zülfə bağlılığının ifadə etdiyi 3 məzmunu qeyd edir : 1) dünyəvi həvəslər, nəfsin kəsrət aləminə bağlılığı: 2) vəhdətə keçmək üçün insanın keçdiyi sınaq mərhələləri: 3) dünyəvi həvəslərin insanı məşğul etməsi, həqiqət yolundan yayındırılması. (Cümşüdoğlu , 1997)

“Küfri - zülfün salalı rəxnələr imanımıza

Kafər ağlar bizim əhvali – pərişanımıza”. (Cümşüdoğlu , 1997)

Küfr imana xələl gətirir. Zülfün “küfri – zülf” adlandırılması klassik poeziyada saçın mənfi anlamının bariz sübutudur. Hətta bu tələ o qədər təhlükəlidir ki, kafir belə bu hala ağlayır. Lakin zülf həmçinin Tanrının nişanəsidir, çünki çoxluğun yaradıcısı da Allahdır. Şah İsmayıl Xətai bunu belə ifadə edir:

“Xətü xalında zülfündür dəlili əhli-ürfanın

Ki, andan aşikar oldu bəyani elmi - Qur'anın”. (Xətai , 2005)

Şair hətta Quranın elmini xətt, xal və üzdə görür. Üz – tanrının qüdrətini göstərəndir, xətt – yaradılış aktında aktiv ünsür, zülf – çoxluq, xal isə - Yaradandır. Bu beytdə Xətai əslində

Tanrı – materiya əlaqəsini göstərib. Zülfün nöqtəyə olan münasibəti ilə, aləmin Allaha olan münasibəti ilə paraleldir. Çünki klassik poeziya mətnlərinə diqqət yetirdikdə zülfün xala qarşı meyl etdiyini, xala qovuşmaq istədiyini oxuyuruq. Aləmdə olan hər şey Allahı öz dili ilə tərif edir və ona ibadət edir. İnsan da Rəbbinə qovuşmaq istəyir.

Füzuli insanı öz sevgisini sorgulamağa səsləyir. Sevgisinin kimə və nəyə görə olduğunu analiz etməsini tələb edir.

“Canı kim cananı üçün sevsə, cananın sevər,

Canı üçün kim ki, cananın sevər, canın sevər”. (Füzuli I, 2005)

Əgər Allahı özün üçün – yəni cənnət üçün sevirənsə, deməli, özünü sevirən. Yox, əgər Allahı tanıyıb – bilib sevirənsə, onda Allahı sevirən və Rəbbin sənə verdiyi ruhu tərbiyə edirsən. Rəbiə Ədəviyyənin kəlamı bu məqamda yerinə düşür : “ Allahım, sənə cəhənnəmdən qorxaraq ibadət edirəmsə mənə cəhənnəm atəşində yandır, əgər sənə cənnət ümidi ilə tapıramsa mənə cənnətini haram et”. (Bayat , 2011) Sufilər Allahı dərk edib sevməyi üstün bilirdilər. Cəhənnəm odundan qorunmaq, Cənnət dərviş üçün son məqsəd deyil. Onların ən ümdə məqsədi Allaha qovuşmaqdır, eşqini anbaan artırmaqdır. Ona görə də Məcnun Kəbədə “Ya Rəb, bəlayi – eşq ilə qıl aşına mənə” – deyirdi. Məhəmməd peyğəmbərin (s. a. s) hədislərindən birində deyilir ki: “Möminin qəlbi Kəbədən üstündür”. Kəbəni İbrahim peyğəmbər (ə) inşa etmişdi, lakin qəlbin inşasını Allah (c.c) özü edib. Möminin qəlbi sevgi ilə doludur. Allahın inikası olan məxluqata duyulan məhəbbət ilahi eşqə də yol açır. Ş. İ. Xətai yazır ki “Məhəbbətdən keçən Haqdan da keçər”.

“Suzi-dil ilə tökülsə yaşım ,

Tiği-qəm ilə kəsilsə başım ,

Candan çıxarıb həvayi-eşqi ,

Tərk eyləməzəm bəlayi-eşqi”. (Füzuli II, 2005)

Hal əhli üçün eşqin bəlası, ağrı – acısı zövqdür. Çünki sonunda şüuralmaz mükafata qovuşacağına inanır.

“Bu varlıq dərini , bəsdir , Füzuli , bunca çəkdin sən,

Əri qəmdən ki , hər altı cəhətdən rahat olsun can” . (Füzuli III, 2005)

Altı sayı Füzuli yaradıcılığında da dünya modeli rolunda çıxış edir.

Yeddi sayı Xətəidə olduğu kimi Füzuli yaradıcılığında da Nəsimi kimi işlənməyib. Yeddi ulduzu və iqlimi bildirmək missiyası daşayıb. Lakin burda Füzulinin məsnəvi yaradıcılığı nəzərə alınmamalıdır.

- “**Yeddi əxtər** kim , qəza əmrin sərəncam etməyə
(1) Naqətək qüdrət biyabanında çəkmişlər qətar”, (Füzuli IV, 2005)
“Yer işi, gög cünbüşü-rə’yinlə bir dəm olmasa,
(2) **Yeddi iqlimü** doquz gərduni-gərdan olmasın”. (Füzuli I, 2005)
“Cəfa oxun mənə yağdırman ancaq , ey əflak,
(3) Demin ki , **yeddi kəmandarə** bir nişanə yetər”. (Füzuli I, 2005)

3 – cü beytdə şair fələyin yeddi qatını obrazlı şəkildə oxçuya bənzədir. Fələyin cəfası – ox , yeddi kamandar (oxçu) isə yeddi qatdır.

Yüz , yüz min, min sayları Füzuli yaradıcılığında çoxluq ifadə edir. Bu saylara klassik poeziyanı çoxluğu ifadə edən yuvarlaq sayları da deyə bilərik.

- “Gərçi, ey dil, yar üçün üz verdi **yüz** möhnət sana,
(1) Zərrəcə qət’i-məhəbbət etmədin, rəhmət sana!” (Füzuli I, 2005)
“Kimə izhar eyləyim bilmən, bu pünhan dərdi kim,
(2) Var **yüz min** dərdi-pünhan, qüdrəti-izhar yox”. (Füzuli I, 2005)

1.4. MƏSNƏVİLƏRDƏ YEDDİ SAYININ MƏQAMI (NİZAMİ GƏNCƏVİNİN “YEDDİ GÖZƏL” VƏ MƏHƏMMƏD FÜZULİNİN “HƏFT CAM” POEMALARI ƏSASINDA)

Nizami Gəncəvi yaradıcılığında saylar, onların yerinə yetirdiyi bədii-estetik funksiya çoxşaxəlidir. mövzuların hər birini təfsilatlı işləyib. Geniş qaynaqlardan istifadə sənətkarın öz yaradıcılığı daxilində bir mövzu barədə variantlılıq yaradırdı. Xüsusilə, biz bunu dünyanın yaradılışıyla bağlı olan məqamlarda daha intensiv görürük. Nizami Gəncəvi yaradıcılığından təsirlənən müəlliflər eyni adlı məsnəvilər yazaraq (adda və ya mətndə bir qədər dəyişiklik edərək) silsilə əsərlər yaratmışlar. “Yeddi gözəl” əsərinə yazılan nəzirələrə diqqət yetirək :

Əhdi bəy Şirazi : “Həft əxtər”, Əmir Xosrov Dəhləvi “Həşt behişt” , Əbdürrəhman Cami “Həft övrəng” , Abdullah Hatifi “Həft mənzer” və s .

Nizami Gəncəvi “Yeddi gözəl” də kiçik kosmos modeli yaradır. Şair bu poemaya da əvvəlki kimi ənənəvi ardıcılıqla- minacat, peyğəmbərin mədhi, meracı, kitabın yazılma səbəbiylə başlayır. Nizami burda dünya modeli ortaya qoyur. “ Dünya modeli- dünya haqqında təsəvvürlər sistemi, dünyanın şüurda modelləşmiş obrazıdır. Hər bir epoxanın sistemləşmiş idraki təcrübəsini nəzərdə tutan dünya modeli- dünya obrazı olur”. (Rzasoy, 2003) Müəllif mifoloji qaynaqlardan hərtərəfli faydalanmışdır. S.Rzasoy “Yeddi gözəl”in qaynaqlandığı mənbələri xronik, yazılı abidələr və folklor deyə iki qrupa ayırır. Nizami əsəri çoxşaxəli işləyib. Rəmzi mənalardan istifadə etməklə süjeti zənginləşdirib. “Yeddi gözəl” profan və sakral qat arasında körpüdür, maddidən mənəvi aləmə keçidin sxemidir. Bu yolu Bəhram keçir. Bəhram şah obrazı Nizami Gəncəvinin ən ideal hökmdar obrazı sayıla bilər. Lakin N.Gəncəvi yaratdığı hakim obrazlarını tam ideallaşdırmırdı, nöqsanları ilə birgə təsvir edirdi. Burdakı məqsəd real cizgilər yaratmaqla yanaşı, dövrün hakim təbəqəsinə mesaj göndərmək idi. Bəhram doğularkən münəccimlər şahzadənin bəxtinin necə olacağını proqnozlaşdırırlar. Nizamiyə görə körpənin ana bətninə hansı gündə düşdüyü, nə vaxt doğulduğunun onun xarakterinə, taleyinə təsiri böyük idi. Qədim astroloqlar, həmçinin müasirlər də bürcün insan üzərindəki təsirini vurğulayırlar.

“Münəccimlər düşdü dərin heyratə

Baxdıqca göyləri ölçən alətə,

Qəlp gümüş yerinə qızıl gördülər,

Dənizdən dürr çıxdı, daşdan da gövhər.

Yəqin etdilər ki, təzə doğulan

Olacaq hünərli, şöhrətli insan.

Taleyi Hut idi, Müştəri Hutda,

Zöhrə bir ləl idi sanki yaqutda”. (Gəncəvi, 2004)

Hut- balıq bürcü, Müştəri- Yupiterdir. Müştərinin Hutda olması, yəni Yupiterin balıq bürcündə olması xoşbəxtlik əlamətidir. Eyni zamanda bu zaman insan mənəviyyata, daxil aləmə yönəlmiş şəkildə olur ki, şair də onun yaxşı insan olacağına işarə etmişdir.

“ Ay Surda, Cövzada Tır tutmuş qərar,

Mərrix də Əsəddə oldu aşikar”. (Gəncəvi, 2004)

Ayın Surda olması, yəni Ayın buğa bürcündə yerləşməsidir. Buna ay bürcü də deyilir. Bu tip insanlar hissiyyat cəhətdən çox güclü, özündən əmin və güvənilən olurlar. Mars planetinin şir bürcündə olması isə doğulan fərdin hakim şəxs olacağına işarə edir.

“Bəhramın taleyi belə düzəldi,

Xoş bir iqbal ilə dünyaya gəldi”. (Gəncəvi, 2004)

Bəhram Gur obrazında güc, ədalət, qətiyyət, mərhəmət, sevgi birləşmişdi. Onun yeddi günbəzdəki mistik səyahəti təsadüfi deyil. Bəhram bu haqqı ədaləti, sevgisiylə qazanmışdı. O, atası Yəzdigirdin tam əksi idi. Yəzdigird nə qədər zalım idisə, Bəhram bir o qədər ədalətli idi. Hətta heç kəs Bəhramın taxta keçməsinə istəmirdi, çünki atasına bənzəyəcəyini düşünürdülər. Nizami ata və oğul arasında daş və gövhərlə bənzətmə aparır.

“Şahların nəslə də belədir, belə,

Uşaq daş, ya gövhər gələr əmələ.

Elə vaxt olar ki, gövhər daş doğar,

Kəhrəbə rənglidən yaqut qaş doğar.

Gövhərlə daşdakı nisbətə misal

Olmuş Yəzdigirdlə Bəhramdakı hal”.(Gəncəvi, 2004)

Nəman şah Bəhram üçün Simnara Xavərnəq qəsrini tikdirir. Nizami Xavərnəqi, yeddi günbəzi təsvir edərkən aynalama üsulundan istifadə edib. Bu tikililər kainatı əks etdirir.

“Üç rəng ona gözəl bəzək verərdi:

Göy, sarı, bir də ağ rəngə girərdi.

Səhər asimandan göy rəng alardı,

Çiyinə mavi bir örtü salardı.

Günəş baş verənə üfüqdən yenə,

Saray da dönərdi günəş rənginə.

Bulud baş vuranda günə əlbəəl

Olardı buludtək ağ, lətif, gözəl.

Havayla yekrənglik həvəsi vardı,

O gah qaralardı, gah ağarardı”. (Gəncəvi, 2004)

Nümunədən də gördüyümüz kimi qəsr zamanı əks etdirirdi. Lakin Simnar qəsrini inşa edərkən natamam tikmişdi. Bəhram bu qəsrə mistik səyahətə çıxma bilməzdi. Yeddi günbəz tam kamil şəkildə təsəvvürü ilə Xavərnəq sarayından üst səviyyədə durur. Xavərnəq qəsrinin natamamlığı yeddi günbəzin tikilməsini labüd edirdi. Yeddi günbəz kainatı bütöv şəkildə əks etdirə bilirdi. Bəhram şah kamil funksiya yerə yetirəcəkdi. Lakin bunu kosmik reallığı təhrif edən Xavərnəq qəsrində edə bilməzdi. Yeddi günbəz kainatın əsl mənada aynası idi. Seyfəddin Rzasoyun da qeyd etdiyi kimi “sufilikdə insan dünyanın, hər ikisi birlikdə isə Allahın teosimvolik prizmadan güzgü-proyektiv modelidir. Bu mənada, Xavərnəqin güzgü keyfiyyəti sarayın kosmik reallığı inikas edən mikromodelə çevrilməsi demək idi”. (Rzasoy , 2021)

Məhəmməd Füzulinin “Yeddi cam” məsnəvisində cam anlayışı da bunu ifadə edir. Yeddi günbəz yeddi səma cisminin mikrokosmik təzahürüdür. O dövrün sənətkarları dünyanı Ptolemeyin geosentrik sisteminə əsasən qəbul edirdilər. Ptolemeyin geosentrik sisteminə görə Yer kürəsi kainatın mərkəzində yerləşir, digər planetlər, həmçinin Günəş və Ay da onun ətrafında fırlanır. Bu sistem 16 - cı əsrə qədər kainat haqqında ən əsaslı nəzəriyyə olaraq qəbul edilmişdi. Lakin sonradan dünyanın heliosentrik sistemi (Nikolay Kopernik) onu haqlı olaraq əvəzləyir. Nizami dövründəki astronomlara 7 səma cismi məlum idi. “Hər bir göy qatında isə bir planet hərəkət edir: Yerə ən yaxın Ay (Qəmər) sferasıdır, 2-ci Merkuri (Utarid), 3-cü Venera (Zöhrə), 4-cü Günəş (Şəms), 5-ci Mars (Mərrix, Bəhram), 6-cı Yupiter (Müştəri), 7- ci Saturn (Zühəl, Keyvan) durur”. (Rzasoy, 2021) Şidənin inşa etdiyi 7 günbəz də 7 planetə işarə idi.

“İş belə göstərir, əmək çəkərəm,

Yeddi ölkə kimi günbədə tikərəm.

Hər günbədə bir rənglə həmahəng olar,

O yüz bütənədən gözəl rəng olar.

Şahın gətirdiyi yeddi nazənin

Bayrağın açar yeddi ölkənin.

Hər ölkə göydəki səyyarə sayaq

Nizama, əsasa malik olacaq”. (Gəncəvi , 2004)

Nizami ustalıqla nizam yaradıb - səma cismlərinə uyğun eyni rəng, gün, iqlimdə günbəz inşa edir. (11-12-ci əsrlərdə iqlimləri yeddi sayda təsnif etmişlər.) Nizami Gəncəvi “Xosrov və Şirin” də planetləri “dolanan günbəzlər” deyər adlandırır (Ə.Əhmədov) . Kosmik cismlərin tikililərdə təzahürünü Babil mədəniyyətinin nümunəsi olan zikkuratlarda görürük. Zikkurat yeddi pilləli idi, divarlar da planetlərə uyğun olaraq 7 rəngə boyanırdı. “Kosmosun tikinti obyektində, yəni məkanda maddiləşməsi sakral qatın profan səviyyədə simvollaşmasıdır”. (Rzasoy, 2021) Müəllif əsərdə makrokosmun mikrokosmik modelini yaradaraq, mikrokosmos olan insanın vəhdətə qovuşma yolunu təsvir edir. İnsan “kiçik aləm”dir. Kainatdakı proseslərin heç birindən kənar qalmır - insan mikrokosmosdur. İ.Nəsimi bunu belə ifadə edir:

“Hər nə yerdə, göydə var, adəmdə var,

Hər nə ildə, ayda var, adəmdə var.

Hər nə əldə, üzdə var, qəddəmdə var.

Həq sözün fəhm etməyən adəm də var”. (Nəsimi II, 2004)

Bəhram mistik səyahətə çıxır, amma bu səyahətin mahiyyəti onun ruhu daxilindəki yolu idi. Bəhram səyahətə çıxmamışdan əvvəl qış fəslə təsvir olunur. Qış fəslə təbiətin passiv olduğu zamandır. Sənətkar burda təbiəti nümunə gətirərək insanın daxili dünyasına işarə etmişdir. Yəni, insan daxili potensialını oyatmalı idi, özündən xəbərsiz idi, fərqi varmaq üçün ağır yollardan keçmək vacib olmuşdu.

“Töküldükcə kömür parçası oda,

Bənzərdir ləkəyə parlaq aynada.

O qara rəng idi, bu əqiqtəhər,

Zülmət içindəki yaquta bənzər”. (Gəncəvi, 2004)

Kömürün odda yanması misalı, yəni fərdin kamilləşmə yolunda ilk addımı mənasına gəlirdi. Od, yanmaq təsəvvüf ədəbiyyatında kamilliyin əlaməti sayılır. “Yeddi gözəl” və “Həft cam”ın

əsas məğzi mistik eşq yolçuluğudur. Mistik yolçuluq insanın özünü tapmasına yönəlib. Özünü tapdıqca Allahı da tapır. Çünki insan və bütün mövcudat tanrının inikasıdır. Nəsimi bunu belə ifadə edir:

“Rəbbi - ərni”nin cavabı “ləntərani” çün gəlir,

Səndə gör didarı, andan özgə didar istəmə”.

Şeir qaynağını Musanın qissəsindən almışdır. Musa Allahı Tur dağında görmək istəyəndə ona “Ləntərani” (yəni, “sən mənə görə bilməzsən”) cavabı gəlir. Bu hadisəylə bağlı Qəsəs surəsinin 29 – cu ayəsində məlumat verilir: “Musa təyin etdiyimiz vaxtda (Tur-i Sinaya) gəldikdə Rəbbi onunla (arada heç bir vasitə olmadan) danışdı. (Musa:) “Ey Rəbbim! Özünü (camalını) mənə göstər. Sənə baxım!” – dedi. Allah: “Sən Məni əsla görə bilməzsən. Lakin (bu) dağa bax. Əgər o yerində dura bilsə, sən də Məni görə bilərsən”, - buyurdu. Rəbbi dağa təcəlli etdikdə (Allahın nuru dağa saçıldıqda) onu parça-parça etdi. Musa da bayılıb düşdü. Ayılandan sonra isə: “Sən paksan, müqəddəssən! (Bütün eyib və nöqsanlardan uzaqsan!) Sənə (bu işimdən ötrü) tövbə etdim. Mən (İsrail oğullarından Səni görməyin mümkün olmadığına) iman gətirənlərin birincisiyəm!” – dedi.” (Quran, 1992) Aida Qasimovaya görə, şair bu misalı çəkməklə insanın da Haqq, Tanrı olması fikrinə gəlir, həmçinin bu, Musanın timsalında aşiq insanın Mütləq Varlığa hədsiz məhəbbətinin ifadəsi idi. N.Gəncəvi yaradıcılığında da bu qissəyə rast gəlirik.

“Musa çatdımı kama, camdakı şadlığına?

Əlindəki şüşəni çırpdı Ərni dağına”. (Gəncəvi, 2022)

Beyt Musa peyğəmbərin şüşəni daşa çırpıb, tanrını görmək istəyini əks etdirir. Qarşılığında isə rədd cavabı alır. “Şüşəni daşa vurmaq” anlayışı Nizami yaradıcılığında mənfi qarşılansa da, Nəsimi poeziyasında əksinə “haqqın bəyanı” mənasında işlənir.

“Şişəmi çün daşa çaldım, həqqi izhar etlədim,

Çeşmi-əhvəl ağrıdan arif bəsərlər ağrımaz”. (Nəsimi II, 2004)

Şair demək istəmişdir ki, şüşəni daşa çalmaqla Haqqı ortaya çıxardım, onu görməyi arzu etdim. Bu hərəkətdəki həqiqəti görə bilməyən gözlər ağrısa da, arif olan – hikmət əhli ağrımaz.

Eşq səfərinin yeddi məqamı var. Fərid əd- Din Əttar “Məntiqüt-teyr” əsərində onları belə təsnif edir: 1. Tələb: 2. Sevgi: 3. Mərifət: 4. İstiğna: 5. Tövhid: 6. Heyrət: 7. Fəna. Bu yol

çox çətin yoldur. Fərd başlıca olaraq nəfsinə qalib gəlməyi öyrənməlidir. Birinci məqamdan keçidi bülbülün qəfəsdən çıxması ilə müqayisə etmişlər. İmadəddin Nəsimidə belə bir beyt var:

“Ey bülbüli-qüdsi, nə giriftari qəfəssən,

Sındır qəfəsi tazə gülüstan tələb eylə” .

“Bəsirət sahibləri insanın onurğa sütunu nahiyəsinin aşağısından başlayaraq başın əmgəyinə qədərki məsafədə yeddi əsas enerji mərkəzi olduğunu bilirdilər”(Abdullayeva , 2009) Hətta qədim dövrün müdrikləri onurğa sütunun insanın mənəvi inkişaf üçün xüsusi mahiyyətinin olduğunu qeyd edirdilər. Kundalini enerjisi onurğa sütunu ilə yuxarı qalxır. Kundalini kosmik enerjidir. Sakrum sümüyündə qıvrılmış ilan kimi təsəvvür olunur. Bu enerji oyandığı zaman onurğa sütunu ilə yuxarı qalxır. Başını qaldırmış ilan bütün dövrlərdə bəsirət sahibləri tərəfindən müdrikliyin rəmzi olaraq xarakterizə edilib. (Abdullayeva, 2009) Yeddi enerji mərkəzi var. Bunlara çakra deyilir. 1. Muladxara, 2. Svaxistana, 3. Manipura, 4. Anaxata, 5. Vişudxa, 6. Acna, 7. Saxasrara. Eyni zamanda, bədənimizdə 72 min enerji kanalı var. İda, pinqala və suşumna kanalları üç ana enerji kanallarıdır. Sol kanal – ida, sağ kanal – pinqala, mərkəz kanalı isə suşumnadır. Suşumnanın daxilində bir tük qalıqlığında “Çitrini” kanalı var ki, çakralar da bu kanal içində üzüyuxarı hərəkət edir. Mahiyyətə “Yeddi gözəl” və “Həft cam” eyni missiyanı yerinə yetirir. “Həft cam”da salik mey istəyir. Elə bir mey ki, yeddi gün onu məst etsin, zərrəni vəhdətə qovuşdursun.

“Səyyarələrin seyrinə baxdıqca tutulma,

Ver könlünü bu yeddi dənə mey dolu cama”. (Füzuli V , 2005)

Füzuli də “Qəflət yuxusundan o zaman kim oyanıb mən” deyərək qafillikdən ayrılıb nəfsini tərbiyə etməyə, özünü bilməyə səsləyir. Özünü tanıma mövzusu klassik poeziyada daim müraciət edilən aktual mövzu idi. Bayramiyyə təriqətinin qurucusu Hacı Bayram Vəlinin aşağıdakı şeirinə diqqət yetirək:

“Bilmək istərsən səni,

Can içində ara canı,

Keç canından bul anı,

Sən səni bil, sən səni”.

Hacı Bayram Vəlinin nümunə göstərilən şeirində də bu məsələyə toxunulur. Fərd maddi bədəninin istəklərindən uzaqlaşıb ona can verən ruhun tələblərinə yönəlsə, ÖZ `ünü bilən şəxs olar. Özünü bilən Allahu da bilər. Fikrimizcə şeirdə işlənən “can” sözü iki mənə ifadə edir. “Can” ın klassik şeir örnəklərində “ruh” mənəsində işləndiyini bilirik. Lakin nümunə göstərdiyimiz şeirdə “can”ı həmçinin fiziki bədən mənəsindədir. Yəni, “Can içində” – bədən içində, “ara canı” – ruhunu axtar.

Bəhram birinci dəfə qara geyimdə şənbə günü qara günbədə gedir. Birinci iqlim şahzadəsi ona hekayə danışır.

“Şəmmas məbəbindən çıxıb kənara,
Abbasilər kimi geyinib qara,
Müşki günbəd- deyə yönəldi Bəhram
Ki, hind banusuna yetirsin salam”. (Gəncəvi, 2004)

Şahzadə ona qara geyən şahın hekayəsini danışır. Bir zamanlar al-əlvan geyinən şah qara rəng libasa bürünür. Şah simurq quşu ilə bənzədilib.

(1) “Günlərin birində o qaçdı bizdən,
Simürğ quşu kimi yox oldu gözdən”. (Gəncəvi, 2004)

(2) “– Ey qərib, - söylədim – de, niyə, nədən?
Başdan-ayağadək qara geymişən?
Dedi: - Bu sirdir, soruşma, vaz keç,
Simürğdən olmamış xəbər verən heç
Söylədim: - Bəhanə gətirmə, danış, Qaranın sirriylə məni et tanış”.
(Gəncəvi, 2004)

Simurq əfsanəvi quşdur, xeyirxahlıq və yeni həyatı təmsil edir. Qaf dağının təpəsində, Bilik ağacının budaqlarında məskunlaşıb. Simurq burda fərdin yeni həyata, təzə yaşam tərzinə qədəm qoyduğuna işarədir. Simurq odda yanır, bu yanma nəticəsində öz küllərindən yenidən doğulur. Bu məqamda Mövlanə Cəlaləddin Ruminin “Xamdım, bişdim, yandım” ifadəsi yadımıza düşür. Şah öz halından şikayət edir.

“Dizimin üstünə o qoyub ayaq,
Göydən şikayətlə dedi: “Nə sayaq,
Gör, taladı məni uca fələklər,

Başımda oynadı necə kələklər.
İrəm diyarından aldırdı məni,
Qələm qarasına saldırdı məni
Sormadı bir kimsə: bu zülmət nədir?
Gümüş üzərində qara xətt nədir?”. (Gəncəvi, 2004)

İrəm diyarı yəni mənəvi aləm nəzərdə tutulmuşdur. Ruh mistik dünyadan maddi dünyaya düşdüyü üçün təəssüflənir, qara geyinməsinin də səbəbi budur. Ayrılığın yasını saxlayır. Şah qara geyinənlər şəhərinin sirrini öyrənmək istəyir. “Bihuşlar şəhəri” adlı o yerin ayüzlü sakinləri qara rəng geyirlər. Məkanın adı simvolik səciyyə daşıyır. Bu şəhərin sakinləri irəm bağının gözəlliyini dadıb bihuş olmuşlar. Lakin nəfslərinə hakim ola bilmədiklərindən o diyardan ayrı düşüb, öz gözəl çağlarının yasını saxlayırlar. Şah taxt-tacından əl çəkib, bu səyahətə çıxır. Yəni, maddi dünyanın nemətlərindən soyuyur, bu mistik yolçuluq üçün ilkin mərhələ idi. Şah qəssabla tanış olur və qəssab onu bir səbətin yanına gətirir ki, bu səbət həmin ölkə və susmuş insanların sirrini ona açacaqdı.

“O dəyirmi (səbət) ətrafına bağlanmış ip

(Sanki) ilan zənbilinin ətrafına dolanmış əjdaha idi”. (Gəncəvi, 1983)

“Burada səbət sözü muladxara çarxda qıvrılmış Kundalini enerjisi anlayışının metaforasıdır”. (Abdullayeva, 2009) Şah səbətin içinə girir, səbət onu gözəl bir məkana gətirir. Burada şah yüzlərlə gözəl hurilər görünür, lakin içlərindən biri diqqətini daha çox cəlb edir, o gözəl digərlərindən daha üstün mərtəbədədir. “Nurdan da gözəl, əslində, eşq yolçuluğunun 7-ci məqamı, 7- ci lətif çarxin rəmzidir”. (Abdullayeva, 2009) Şah bu gözələ sahib olmaq istəyir. M.Abdullayevanın da qeyd etdiyi kimi, şah birinci məqamdan birbaşa yeddinci məqama ucalmaq istəyirdi. Aləmin sehri, ecazkarlığı onu bihuş etmişdi, eyni zamanda bu ölkənin digər sakinlərini də məst etdiyindən hər kəs ilk pillədən son pilləyə qalxmaq istəyib. Tələskənlikləri onları olduğu mərtəbədən də aşağı salıb. Ona görə də, ölkənin adı “Bihuşlar şəhəri” , “qara geyinələrin yas evi” adlandırılır.

“Hovuzdan balığı dərhal tutarsan,

Ay əldə edilməz tezliklə, inan

Gördüm ki, oyunda ağır davranar,

Mən də yavaşladım, pozulmasın yar”. (Gəncəvi, 2004)

Müqəddəs Avilli Tereza “Daxili qəsr” əsərində belə yazır: Bünövrəsiz qəsr tikməyin. Axı, Allah bizim gördüyümüz işlərin miqyasını yox, işlərə sərf etdiyimiz məhəbbəti qiymətləndirir”. (Abdullayeva, 2009) Bünövrəsiz qəsr deyərkən, həmin şahın vəziyyətinə ekvivalent hal nəzərdə tutulur.

Füzulinin “Yeddi cam”ında isə eşq yolçusu saqিদən mey istəyir. Bu mey müşkül açan meydir, sirləri açandır. Camların keyfiyyətinin açılmasına musiqi alətləri ilə olan alleqorik söhbətlər kömək edir. İlk söhbət neylədir. Ney də şah kimi öz halından narazıdır, ah-zar edir.

“Sordum ona: “Ey qəm elinin taci-qüruri,
Neyçin sarısan, anlat o qəlbindəki şuri?!”
Söylə, de görüm, ah, nə yanıq nalələrin var,
Solğun yanağından tökülən jalələrin var!”
Ney gizli olan sirrini, bax, böyləcə açdı,
Qəlbindəki gövhərləri ətrafına saçdı.
Ney söylədi: “Ey halımı məndən soran həmdəm!
Ol dəm ki, ədəm idi yerim, bilməz idim qəm.
Asudə gəzərdim, nə deyim çərxi-qəzayə,
O öz həsədindən məni qərq etdi bəlayə”. (Füzuli V, 2005)

Ədəm - hərfi mənaca yoxluq deməkdir. O, yoxluq aləmindən varlıq dünyasına düşüb. Onun yaradılışında dörd ünsür iştirak edib.

“Gah tərpeyişim yeldən olub gülmüşəm hər vəqt,
Bəzən də ki, atəşlər ilə eylədim ülfət.
Bəzən ulu torpaqdan alıb nəşvü nümanı,
Bəzən də sudan toplayaraq zövqü səfanı.
Sərkəşliyimin bayrağını ərşə ucaltıdım,
Şadlıqlar içində göyərüb, qol-budaq atdım”. (Füzuli V, 2005)

Fiziki bədənin ehtiyaclarının təmin olunması vasitəsində hələ ki ney olmayan qamış çox xoşbəxt yaşayır. Lakin sonradan ney əsl mahiyyətini dərk etməyə başlayır. Normal həyat tərzində əsaslı dəyişikliklər olur.

“Dostlar dəyişib oldu mənə ən qatı düşman,
Növrəstə gözəllər çəkilib getdi yanımdan.
Əvvəlləri sevdalı küləklər yaman əsdi,
Xain çıxarıq qollarımı, qəddimi kəsdi.
Dostluq ətəyin toplayaraq çəkdi su məndən,
Yüzlərcə zərər verdi o atəş, bunu bil sən.
Aldı ürəyimdən bütün aramımı, torpaq,
Getməkdə görüb istədi öz varını torpaq”.(Füzuli V, 2005)

Ney bilir ki, onu çətin yol gözləyir. Lakin səyinin nəticəsiz qalmayacağından da əmindir. O, müvəqqəti ilə əbədi olanı bir-birindən ayırd etməyi öyrənir. Nəfsin istəklərinin keçici olduğunun fərqi varır. Ona görə də mənəviyyatın ətəyindən yapışaraq mistik səyahətin birinci mərhələsini başa vura bilir.

“Verdiklərini sonra hamı qapdı apardı,
Ancaq mənə o qaldı ki, əslimdə nə vardı.
Neyçin saralım mən bu işin dərdü qəmindən?!

Dünyaya gəlirkən nə gətirmişdim özüm mən?!” (Füzuli V, 2005)

Ney, klassik poeziyada Külli – mütləqdən ayrı düşmüş canı təmsil edir. Cəlaləddin Rumi “Məsnəvi” də neydən danışarkən ilk cümləsini belə başlayır belədir : “Dinlə, bu ney necə şikayət edir, ayrılıqları necə danışır”. (Mevlana, 2021) Daha sonra süjeti Füzulidə olduğu kimi dörd ünsürün iştirakı ilə xüsusi şəkllə salınması ilə davam etdirir. Mövlanə ney vasitəsilə bütün məxluqatın ayrılıq tematikasını işləyib: “Əslindən uzaq düşən insan, yenə vüsal zamanını axtarır. Mənim sirrim fəryadımdan uzaq deyil. Bədən candan, can da bədəndən gizli deyil, lakin canı (ruhu) görmək üçün heç kəsə icazə verilmir”. (Mevlana, 2021)

Bəhram ikinci dəfə yekşənbə günü sarı günbədə gedir və ikinci iqlim şahzadəsi ona kənz satan padşahın hekayəsini danışır. Hekayə belədir ki, İraq şəhərlərindən birinin şahına münəccimlər evlənməməsini məsləhət görür. Çünki əgər evlənsə, arvadı düşməni olacaq. Şah

deyiləni edir, lakin tənhalıqdan bezir, kəniz alır. Amma aldığı kənizləri də bəyənmir. Sarayda bir qozbel qarı olur, şahın aldığı kənizlərdə dünyaya hərislik, təkəbbür hissi oyadır. Şah buna görə də o kənizlərdən soyuyur. Bir gün ona gözəl kəniz göstərirlər, şah aşıq olur. Kəniz satan onun tayı-bərabəri olmadığını deyir.

“Özüm ki, çoxdandır kəniz satanam,
Bu üzə, bu xala, saça heyranam” . (Gəncəvi, 2004)

Üz, xal sufi poeziyasında vəhdətə işarə edən simvollardır. Tanrı insan üzündə təcəlli edir. Üzdəki xal vəhdətə işarədir. saç isə kəsərətdir, yəni çoxluq. Aləmdəki xaosu, çoxluğu ifadə edir. Şah çox cəhd etsə də, kəniz ona razılıq vermir. “Hekayədə qozbel qarı alleqorik fiqur kimi insanı dünyəvi işlərə sövq edən, insanda təkəbbür oyadan nəfsi, gözəl kənizlər - dünyəvi həzləri, kəniz satmaq – nəfsi öldürməyi, sübh ulduzundan nuru aparən pəri kimi bir kəniz isə ilahi eşqin ikinci məqamındakı təzahürünü simvolizə edir”. (Abdullayeva, 2009) Nizami burda dünyanı kaftar qarına bənzədir.

Məhəmməd Füzuli isə ikinci camın keyfiyyətindən bəhs edərkən, salikin istəyinin daha çox artdığını təsvir edir.

“Ver, ver ki, içim bəlkə tapım, Saqi, nicat mən!
Ver, Saqi, ver ol zahir edən ism ilə zatı,
Ver, ver o ağıl Xizri üçün abi-həyatı”. (Füzuli V, 2005)

Mistik yolçu artıq bu yolun gözəlliklərini gördüyünə görə daha da çox arzulayır.

“İkinci qədəh ilə ürək qüvvət alıb ta
İzhar eləsin hər şeyi batində nə varsa”.(Gəncəvi, 2004)

Bu məqamda dəflə söhbət verilir. Dəf dünyanı simvolizə edir.

“İncə danışığıla bizə hər sirri bəyan et,
Bu fani həyatın açaraq əslini öyrət!
Gəl! Gəl ki, Firidunların o şadlıq ilindən,
Bu dövrə qalan bir dənəsən, dürdanəsən sən.
Sök qəlbini, tök sirləri, et hər şeyi izhar,
Söylə, de görək, bir harada qaldı o şahlar?!
Noldu o Firidunü Keyin axırı, kamı,
Kim saldı o Cəmşidin əlindən dolu camı?!
Qəbrin evinə möhtac olub ömr edən onlar,

Sülh eylədilər, ya ki, hələ davadadırlar?!” (Füzuli V, 2005)

Şair gərəksiz müharibələri pisləyir. Ömür boyu sürən düşmən münasibətlər, bir heç uğruna itirilən canlar onu narahat edir. Dünya malının hərisliyindən qurtulmağa səsləyir.

“Nə boş, havayı, bir həvəsə doğru gedirlər,

İndi səni öz yanlarına dəvət edirlər.

At boşluğa bu fani cahanı, daha bəsdir,

Gəl çəkmə cahan qeydini çox, çünki əbədir”. (Füzuli V, 2005)

Gördüyümüz kimi, boş həvəslərdən, nəfsani istəklərdən əl çəkib xoşbəxtliklərinə qovuşublar.

Bəhram üçüncü gün yaşıl günbədə gedir. Üçüncü iqlim şahzadəsi ona Bişrin hekayəsini danışır. Rumda Bişr adlı ağıllı, xoşxasiyyət, görmətli şəxs var idi. Xalq ona “Pəhrizkar Bişr” adı vermişdi. “Pəhrizkar” ifadəsi təsadüfi işlənmişdir. Artıq üçüncü mərhələdir. Üçüncü mərhələdə yolçu nəfsinə daha yaxşı bələddir. Bir gün yol gedərkən gözəl qıza rast gəlir, külək onun duvağını üzündən atır, Bişr ona aşiq olur. M.Abdullayevanın da qeyd etdiyi kimi, hər üç hekayə aşiq-məşuq münasibətləri üzərində qurulub. Digər iki aşiqlə Bişri müqayisə edəndə Bişr daha kamil davranır.

“Düşündü: izləsəm o şux cananı,

Pis düşər, səbr edim: məndə səbr hanı?

Yaxşısı budur ki, dözümlü ol sən,

Rüsvay olub gedər səbirdən keçən”. (Gəncəvi, 2004)

Bişr səbrə üstünlük verir. Nəhayət, səbrinin nəticəsini də alır. Bişrin əhvalatından başlayaraq ağılın ikinci plana keçdiyini, öz vacibliyini itirdiyini görürük. Ümumən təsəvvüfdə ağıl bir həddə qədər salikə yol yoldaşlığı edir, çünki ilahi sirləri sufi ağılla dərk edə bilməz. Bu məsələyə Şəms Təbrizi belə yanaşır:

“ Ağıl astanaya qədər gedər,

amma evə girə bilməz!

Orada ağıl pərdədir,

Ürək- pərdədir,

Baş- pərdədir!” (Məhəmmədi, 2017)

Bu prosesi digər mərhələlərdə daha qabarıq görəcəyik. Məlixə adlı hiyləgər şəxs öz ağına güvənir. Lakin aldanır. Sonda su küpü sandığı quyuya düşərək boğulub ölür. Energetik mərkəzləri- çakraları aktiv şəkllə salmaq üçün əsas rol qəlb oynayır. Mənəviyyat aydınlandıqca, qəlbın “pası” təmizləndikcə insan yeddi mərhələni tamamlaya bilir.

“Doldurdu qəbrini torpaqla, daşla,

Durdu baş ucunda dedi, təlaşla:

“Hanı zirəkliyin, fikrin, xəyalın?

Düynləri açan ağı, kamalın?

İnsanlar, pərilər düşərkən dara

Hanı öyündüyün, bildiyin çara?” (Gəncəvi, 2004)

Füzuli üçüncü camın keyfiyyətini izhar edərkən Saqিদən daha çox mey istəyir. Məstliyini anbaan artırmağı arzu edir.

“Ver, ver mən içim könlümə min dürlü şəfəq saç,

Sirrin qapısın, gəl, üzümə bir də mənim aç! ” (Füzuli V, 2005)

“Eşq yolçusu qəlbə “min dürlü şəfəq saç”an sirlərə yiyələnmək, yeni rəmz açmaq, Cəmşid kimi könül güzgüsünü paklaşdırmaq, yüksək keyfiyyətli- kamil insan olmaq üçün mey (ilahi eşq) içməkdən doymur”. (Abdullayeva, 2009) Burda tar və çəng ilə söhbət verilir. Tar ilkin vətəndən ayrı düşmüş insanı simvolizə edir.

“Bu yolda deyildi mənə varlıq sözü heç yar,

Lütfilə yarandım, alaraq qəlbimi onlar,

Nemətdən uzaq tulladı, başlandı fərağım,

Hicran qəmi oldu mənim ol qəmli çırağım”. (Füzuli V, 2005)

Füzuli mürid-mürşid məsələsinə toxunub. Tar öz xoşbəxtliyinə qovuşmaq üçün mürşiddən dəstək alır.

“Bu söylədiyim şəxs o şəxs idi, o candı

Ki, xilqətimin tərpanişi onla yarandı.

Bambaşqa olub il uzununu surəti-halı,

Arxamca gəzib ta ki, tapa köhnə vüsali”.(Füzuli V, 2005)

Təsəvvüfdə mürid-mürşid mövzusunda ciddi yanaşılıb. Bu sirrli yolda mütləq şəkildə bələdçi lazım idi. Mürşid həmin bələdçi rolunu oynayır. Müxtəlif təriqətlərdə fərqli üsullarla nəfsin tərbiyə edilməsi üçün çalışmışlar. Müəyyən fərqlər olsa da, əksərən oxşar metodlardan istifadə edilib.

Dördüncü mərhələdə Bəhram qırmızı günbədə gedir, şahzadə ona elmi qızın hekayəsini danışır. Hekayənin qısa məzmunu belədir ki, Rus elində gözəl bir diyar var idi. O ndiyarın padşahının elmi qızı olur və heç kimlə evlənmək istəmir. Dağın başında özünə qala tikdirir, elmsiz insanlar ordan keçə bilməsin deyər tilsimlər qurur. Bu qalaya girmək üçün dörd şərt qoyur, 1-ci ad-san, 2-ci gözəllik, igidlik, şərəf, şan, 3-cü düşüncə, 4-cü isə şahzadənin sorğu-sualına layiqli cavab vermək. Burada qala 4-cü məqamın çətinliyinə işarədir. “Qızın bütün ünsürlərə zəfər çalaraq ruhani sirləri ələ gətirməsi o deməkdir ki, bu məqamda insan dünyəvi bağlantılarından əl üzərək daxili saflıq qazanıb irrasional idraka (ruhani sirlərə) yiyələnə bilər. Buraya yalnız mərd olan şəxs yanaşa bilər, namərd qaladan kənardır. Lakin bir gün yaraşığı, gənc şahzadə şəhər darvazasında qızın şəklini görüb aramı pozulur, ona aşiq olur və bəxtini sınağa qərara alır. O, filosofdan məsləhətlər alır, beləcə yola qoyulur. Burdakı filosof obrazı da mürşiddir. Mürşid (filosof) ona bu yolda nələrdə edəcəyini öyrədir, ilahi biliklərə yiyələndirir. Şahzadə bütün şərtlərə əməl edir və vüsala qovuşur.

Dördüncü camın təsvirində yenə daha çox məstlik halı görürük. “Dördüncü cam alleqorik fiqurlarla təqdim olunan sufilərin emosional-psixoloji və mənəvi-ruhani təkamül yolunun tən ortasıdır. (Abdullayeva, 2009) Artıq salıq burada hal əhlidir.

“ Təkcə mənə məxsus da deyil nəşəli hallar.

Burdan pay umar bəzmdə huşsuz oturanlar”. (Füzuli V, 2005)

“Bəzmdə huşsuz oturanlar” dedikdə yəni hələ ki bu halı yaşamayanlar, bu zövqü dadmayanlar, lakin ilahi eşq şərabından dadmaq niyyətində olanlar nəzərdə tutulur.

“Onlar da gəzir bixəbər öz hali-qəmindən,

Öz işlərimin axırını bilmirəm həm mən”. (Füzuli V, 2005)

Mistik yolçu olmayanları halından xəbərsiz adlandırır. Onlar daim bir həsrət və qəm içindədilər, lakin bu nəyin qəmidir bilmirlər. Lakin Yaradan öz halından xəbərsiz olan udun da sonunu bilir. Yalnız O hər şeyin axırından xəbərdardır fikri verilib sonda.

Nizaminin təsvir etdiyi beşinci hekayə Mahanın hekayəsidir. Bir gün ad-sanlı biri Mahanı bağına qonaq aparır. Məclisdəkilər şərəbin təsirindən məst olurlar. Təbii ki, bu fiziki məstlik hallı deyildi, mistik xarakter daşıyırdı. Fiziki məstlik insanı kor edirsə, mistik məstlik, sufyanə məstlik ayıldır. (Abdullayeva, 2009) Mahan bir kişiylə qarşılaşır ki, bu kişi nəfsi simvolizə edirdi. Ona çoxlu mal-dövlət verməklə aldadır. Artıq beşinci mərhələ olsa da, nəfs yenə öz işini görür. Mahan aldanır. Lakin səhər olanda kişi yox olur. Mahan səhvini anlayır və onları düzəltməyə başlayır. Lakin bu yolda nəfs “div” surətində onu bir neçə dəfə çaşdırmağa çalışır. Burda da Mahana Qoca ona kömək edir. Lakin Mahan yenə ehtirasın tələsinə düşüb, Qocanın məsləhətini dinləmir. Gördüyü hurilər də birdən ifritəyə çevrilir. Bundan sonra o, tövbə edir və Allaha yalvarır. Xızrla rastlaşır və bu həyatının dönüm nöqtəsi olur.

“Xızrın salamını Mahan eşitdi,

Dirilik suyuna guya ki, yetdi”. (Gəncəvi, 2004)

Beytdən də gördüyümüz kimi Mahan dirilik suyuna tam yetişməmişdir. Çünki o hələ 5-ci mərhələdədir. Yolu tamamlamamışdır.

“Al, al ki, əql sevdası divanəsər etdi,

Al, əqlə olan hacətim artıq boşa getdi.

Aşiq ürəyin əldə tutan, ver ki, bu camdır,

Ver, ver ki, onun xasiyyəti sirlər açandır”. (Füzuli V, 2005)

Füzuli hər bir mərhələdə ilahi sərəxoşluğun səviyyəsinin daha yüksəldiyini göstərir. Mərtəbələr yüksəldikcə ilahi sirlərə daha çox bələd olur və daha artığına yiyələnmək istəyir. Burda Setarla söhbət verilir.

“Bir tordu sənin qolların üstündəki saplar,

Bir tor ki, ömür bağçasının mürğünü ovlar”. (Füzuli V, 2005)

Tor və quş (mürğ) bənzətməsi klassik ədəbiyyatda intensiv işlənib (bəzən bülbül-qəfəs formasında da). Beytin mənası belədir ki, dünya işlərinə aludə olan insan, ömrünü boş və mənasız keçirərək daim nəfsin toruna ilişib qalır.

“Bu hali-büsatdan qoparar nəşələr hər an.

Xoş ol kəsə ki, məst oyana qəbr otağından ” . (Füzuli V, 2005)

Qəbr otağından məst oyanmaq fərdin cənnəti qazandığına işarədir, çünki o dünyada Tanrıya qovuşmağı bacarıb, Allaha qovuşmaq üçün Onu tanımalı, sevməlisən. İlahi sevgi bu çətin yolda sufinin işığıdır.

Bəhram altıncı gün səndəl rəngli günbəzə gedir və Xeyirlə Şərin əhvalatını dinləyir. Xeyir-Şər dünya yaranandan bəri hakimlik edən iki əsas qüvvədir ki, hər bir xalqın mifologiyasında geniş miqyasda işlənib, “Avesta”nın əsas mövzu predmetidir. Xeyirlə Şərin eyni yola çıxması isə, insan həyatında bu iki qüvvənin paralel şəkildə yoldaş olduğunu bildirirdi. Nizami bu ideyanı verir ki, hər insanın içində xeyir də, şər də var. Bizim onlardan hansına üstünlük verdiyimiz yolumuzu müəyyənləşdirir. Əgər Şərə üstünlük verirsən, sonumuz utanverici olacaq, “- Şərsən, - dedi, - çıxar qabağına şər” . Xeyirə üstünlük versək, malik olduğumuz mərtəbədən yüksələcəyik. Şər Xeyirin gözünü çıxarıb onu səhrada ölümə tərki etsə də, Xeyir onu bağışlayır. Altıncı mərhələ artıq kamillikdir, sonuncu pillənin bir mərtəbə aşağısıdır. Artıq onda peyğəmbərlik əlamətləri özünü göstərir. Yusif peyğəmbərin qissəsini xatırlayaq, Yusif onu quyuya atan qardaşlarını bağışladı, cəzalandırmadı. Xeyirin də, Yusif peyğəmbərin də yüksəlməsində, dövlət sahibi olmasında şər qüvvələrin payı var. Hər ikisi ölümə tərki edildi, lakin onlar özlərinə edilənə bağışlamaqla cavab verdi. Bu, kamilliyin əsas əlamətidir.

Altıncı mərhələdə eşqin daha güclü təzahürünü görürük. Belə ki, eşq aşiqin “mən”ini alır.

“Ver, ver ki, içim ta tutulum feyz ilə şövqə,

Alsın məni məndən, tutaraq cismimi zövqə”.(Füzuli V, 2005)

M.Abdullayevanın da qeyd etdiyi kimi, burda əsas məsələ “mən” hissiyyatının itirilməsi deyil, “mən”in arealının genişlənməsidir. Burdakı Qanunla olan alleqorik söhbət digərlərindən daha kamil səciyyə daşıyır. Qanun səbr edir və sirr açmır, hissə qapılıb ah-zar

etmir. İlahi sirr mütləq şəkildə gizli qalmalıdır, izhar edilməməlidir. Füzuli bunun vacibliyini Qanunun timsalında vurğulayır.

Bəhram son dəfə- yeddinci gün ağ günbəzə gedir. Şahzadə ona Xacənin əhvalatını danışır. Xacə bağında gördüyü qıza aşiq oluir və onu görmək istəyir. O gözəli iki kəviz gətirir. M. Abdullayeva bu qənaətdədir ki, Nizami iki kəviz ilə sağ və sol enerji kanallarını, gözəllə isə Kundalinini simvolikləşdirib. (Abdullayeva, 2009) Nizami bu hekayədə digərlərinə nisbətən daha çox alleqoriyadan istifadə edir. Rənglər, gül-çiçək, təbiət burda yeddinci məqamın seyrini, ecazkarlığını simvolizə edir. Xacə yasəmən ağaclığında gözəllə görüşür. Bu da Kundalininin Saxasaraya (sonuncu çakra) girişini simvolizə edirdi. Yeddinci məqamı iki rənglə təsvir edib: bənövşəyi və ağ. Əslində şair burda yeddinci mərhələni iki yerə ayırır: fəna və bəqa. Fənanın rəngi bənövşəyi, bəqanınkı isə ağdır. Xacə ilə gözəlin sual-cavabına diqqət yetirək:

“Başladı sərv ilə sual-cavabı:

Dedi: - Adın nədir? Dedi ki: - Baxtdır.

Dedi ki: - Bəs yerin? Dedi ki: - Taxtdır

Dedi : - Əslin nədir? Dedi : - Nur, çiraq.

Dedi : - Bəs bədnəzər? Dedi ki : - Uzaq” . (Gəncəvi, 2004)

“Əsli nur, çiraq olan” gözəlin yeri taxtdır. Yəni, fərd artıq sonuncu pilləyə çatıb, kainatın sirlərindən xəbərdardır, artıq fəvqəlbəşərdir. Enerji sonuncu çarxda yerləşib, taxta oturub. İndi o nəfsin qulu deyil, hakimidir. Bu məqamda olan şəxsdən bədnəzər, kəm göz, pis baxış, mənfəi enerji uzaqdır. Çünki onun enerjisi özünün fəvqündədir və aktivdir. Xacə və gözəl müəyyən maneələrə rast gəlsələr də, qovuşurlar. Sonda ağ rəng tərənnüm olunur.

“Səmən saflığında, gümüş qədər ağ,

Günəş kimi təmiz, gün kimi parlaq,

Gündüzün işığı ağılındadır,

Ayın yaraşığı ağılındadır.

Rənglər çox sünidir, dünyada bir ağ

Bilməyir sünilik, bilməyir boyaq.

Nə zaman eyləsən haqqa ibadət,

Ağ libas geyməkdir yaxşı əlamət”. (Gəncəvi, 2004)

Ağ rəng nuru simvolizə edir, nurlanmanı ehtiva edir. Nur isə Allahın əlamətlərindəndir. Quranda Nur surəsi 35-ci ayədə buna istinad var: “Allah göylərin və yerin nurudur. (Kainatı yaradıb ona nur verən, yer və göy əhlinə haqq yolu göstərən xaliqudur). Onun (Peyğəmbərimizin və möminlərin qəlbində olan) nuru, içində çıraq olan bir taxçaya (çıraqdana) bənzər; taxçadakı o çıraq bir qəndilin içindədir, o qəndil isə, sanki parlaq bir ulduzdur. O çıraq nə şərqdə, nə də qərbdə (aləmin ortasında) olan mübarək bir zeytun ağacından yandırılır. (Şərqdə deyildir ki, günəş batdıqda, qərbdə də deyildir ki, günəş doğduqda qaranlıqda qalsın). Onun (zeytun ağacının) yağı özünə od toxunmasa da, sanki (haradasa) işıq saçır. O, nur üstündə nurdur. Allah dilədiyini öz nuruna qovuşdurur (istədiyinə öz nurunu bəxş edib cənnət yolu olan islam dininə yönəldir) . Allah (həqiqəti anlaya bilsinlər dey) insanlar üçün misallar çəkir. Allah hər şeyi biləndir! ” (Qurani – Kərim , 2012)

“O günbəd quran göy bir hünər saçdı,

Şah üçün yeddicə darvaza açdı”. (Gəncəvi, 2004)

Burda da artıq yeddi mərhələnin tamamlandığı bildirilir. Bundan sonra Bəhram dövlət işlərini də kamil şəkildə həyata keçirir. Yeddi hekayədən sonra Nizami “Baharın tərifini”ni yazır. Artıq qış yaz fəslinə keçib. Yəni, insan qəflətdən oyanıb. “Yeddi gözəl”də zahiri səyahət təsvir olunsada, bu, əslində insanın öz daxilindəki səyahətdir. Qış fəslində, yaz fəslində insan ruhunu simvolizə edir. Yazdır, deməli, insan mənəviyyatı çiçəkləyir, tərəvət qazanır, yenidən oyanır.

“Otlar Xızır kimi bütün çöl boyu

Tapdı hər tərəfdə dirilik suyu”. (Gəncəvi, 2004)

Beşinci hekayədə hələ dirilik suyuna yetməmiş salik artıq 7-ci mərhələdə onu əldə edib. Bəhram bir gün ova çıxır, gur onu mağaraya aparır və şah o mağarada qeybə çəkilir, onu tapa bilmirlər. Bəhramın ölümüylə bağlı məlumat verilmir, o, İsa peyğəmbər kimi qeybə çəkilir. Bəhram kamilləşməsi nəticəsində peyğəmbərlərə bənzəyirdi. Mağara bu əsərdə S.Rzasoyun da qeyd etdiyi kimi mağara burda keçid rolunu oynayır. Mağara bir fazadan digər fazaya keçidin qapısıdır. Bəhramın yoxa çıxmasında, Mahanın hekayəsində də şahidi oluruq. Gur- maral türk

xalqlarının mifologiyasında müqəddəs heyvandır, xüsusilə dişi maral daha çox nəzərə çarpır. “Maral, adətən, dişi olaraq təsəvvür edilir və ölüm anında insanlara yoldaşlıq etdiyinə, buynuzları ilə insanları üst qatlara daşdığına inanılır”. (Mirzəli, 2020) Geyik-maral ovu ilə türklər məşğul olmuşlar. Bunu petroqliflərə nəzər saldıqda görürük. Geyikin yol göstərən missiyasına “Kitabi- Dədə Qorqud” dastanında da rast gəlirik. “Baybörə oğlu Bamsı Beyrək” boyunda ov zamanı Beyrək bir keyiki qovaraq çəmənliyə çatır və Banı çiçəyi görür. Bu baxımdan geyikin vüsala çatdırmaq missiyasının olduğunu görürük ki, bunu Bəhrəmın başına gələn situasiyaya da aid etmək uygundur.

Yeddinci məqamda salik kamal artıran nəşə istəyir. O elə bir nəşədir ki, insanı özündən qafil edir. (Nizaminin “alsın mənı məndən” ifadəsini yadıma salmaq yerinə düşər). Burda da insanın öz “mən”ini genişləndirməsinə toxunulub. Bu məqamda şair sirri açmamağı məqbul görür. Bütün səyahəti boyu çalğı alətlərinə bel bağlamamağı, sirri bəyan etməməyi söyləyir. Yəni, eşq yolçusu əvvəlki mərhələlərdə qazandığı keyfiyyətləri itirir. Bu sonuncu məqama çatmağın şərti idi.

II FƏSİL. XIV – XVI ƏSRLƏR ŞEİRİNDƏ HƏRF VƏ SAY SİMVOLİZMİNİN BƏDİİ – ESTETİK FUNKSİYASI

2.1. DİVAN ƏDƏBİYYATINDA HƏRF SİMVOLİZMİNİN BƏDİİ İFADƏSİ

Hərf simvolizmində yalnız ərəb əlifbasının hərfləri ilə bənzətmə aparılırdı. Qurani-Kərim ərəb dilində nazil olduğundan bu əlifbanı da müqəddəsləşdirmişlər. Hürufilər hesab edirdi ki, Yaradan (vücuti-mütləq) öz qüdrətini göstərərəkən - bütün mövcudatı yaradarkən ilk dəfə sözlə təcəllə etmişdir. Tanrının insanı yaratma səbəblərindən biri də öz güc və qüdrətini bəyan etmək idi: “Allah buyurur: Mən gizli bir xəzinə idim. İstədim, tanınam, ona görə də bəşəri yaratdım”. Bütün mövcudat Tanrının “Ol” (kon) sözüylə yarandı. Məhz bu sözü əmələ gətirən kaf (ك) və nun (ن) hərflərinə klassik poeziyada tez-tez müraciət edilərək, yaradılış aktına eyham edilmişdir. Hərf və saya mistik anlam yükləmək təkcə müsəlman şərqinə aid deyil, həmçinin yəhudilikdə “kabbala” adlı ezoterik təlim mövcud idi. Kabbala, hərfi mənasına görə ibrancə “qəbul etmə”, “təhvil vermə” deməkdir. Yəhudilikdə mistik təlimdir. Kabbalistlər hesab edirdi ki, müqəddəs kitab “Tövrat” simvolik işarələrlə dolu bir mətdir və Tanrının, kainatın sirlərini ehtiva edir. Onlar inanırdı ki, ruh yarananda ona verilmiş vəzifəni yerinə yetirə bilməyə, dünyanı tərk edə bilməyəcək. Kabalanı öyrənəndən sonra öz vəzifəsini icra edib, dünyanı tərk edə bilər. Bu məqam kabalanı reinkarnasiya ilə yaxınlaşdırır. Ruh dünyanı tərk edə bilmir, yeni bədəndə dünyaya yenidən gəlir. Kabalanın ən qədim mətni “Sefer yetsir” dir. Mənası, “Yaradılış kitabı” deməkdir. Onun müəllifi İbrahim peyğəmbər (ə) hesab olunur. Lakin bu barədə mübahisələr mövcuddur. “Sefer yetsir” kitabında on mistik xarakterli rəqəm (bunlara “sfırot” da deyilir) və yəhudilərin iyirmi iki hərfi vasitəsilə zaman, dünya, insanın xəlv olunması izah edilir. Kabbalistlərin əsas mətnlərindən biri isə eranın 2 – ci yüz illiyində yazılmış “Zohar” idi. Kabbalistlərə görə dünya iki reallığı özündə əks etdirir : alma arzusu və vermə arzusu. Onlar inanırdılar ki, hər almaq arzusunun təzahürüdür. Kabbalistlər musəviləyin ənənəvi fikir və anlayışlarından istifadə edirdilər, lakin ona yeni anlamlar qatırdılar. “Hər şey heçlikdən yarandı” deyərək onlar “heçlik” sözünü hərfi mənası ilə yozmurdular. Əgər hər şey heçlikdən yaranıbsa, deməli, heçlik mövcudluğu içində daşıyan potensial gücdür. Təsəvvüf ədəbiyyatında olduğu kimi kabbalistlər də heçlik anlayışını “Tanrıdan yaradılma” kimi qavrayırdılar. Kabbalistlər insanın dünyaya gəliş səbəbini araşdırırdılar. Onlar Tanrının , yaradılan hər şeyin mahiyyətini anlamağa çalışırdı. Hürufilikdə insan üzvü vasitəsilə ilahi sirlərə yiyələnmək istəyirdilər, kabbalistlər Yaradanın və mələklərin adlarına diqqət yönəldirdilər. Yəhudi kabalasından

xristianlar da yararlanmışdır. Eyni zamanda, onlar öz dinlərinə də kabalist ənənələri tətbiq etməyə çalışırdılar.

Say simvolikası da həmçinin hər f simvolizmi qədər intensiv işləndirdi. Həm folklor məntnlərində, həm də yazılı ədəbiyyatda sayın rəmzləşməsinin şahidi oluruq. Bu bəzən ritual xarakteri daşıyır. Müxtəlif mövzularla bağlı olaraq işlənilir. Antik çağ mütəfəkkirləri saylara məxsusi önəm verirdilər. Pifaqor belə güman edirdi ki, kainat saylar üzərində qurulmuş bir sistemdir və onu saylar vasitəsilə anlaya bilərik. O, yazır ki, “Tanrı həndəsi üsullarla işləyir”. Pifaqor bu ideyası ilə bizə ən bəsit və universal forma haqqında məlumat verir. Həmçinin yaradılış aktının rəqəmsal bünövrəyə əsaslandığı fikrini irəli sürür və nümerologiya elminin bünövrəsini qoyur. Qərb astrologiyasına görə yeddi planetin hər biri həftənin bir gününə uyğun gəlir. Həmin o günü də adını planetin adı ilə bağlı idi. Planetləri isə tanrıların adı ilə adlandırırıblar. İngilis dilində həftənin günlərinin adına diqqət yetirək: Monday, Tuesday – Mars günü, Wednesday, Thursday, Friday, Saturday, Sunday. Dilimizə tərcümə ilə “bazar ertəsi” mənasına gələn Monday, əslində “Moon day” yəni, “Ay günü” deməkdir. Fransızlarda “Lundi” formasında rastlaşırıq. Bu da romada ay tanrısı Lunanın şərəfinədir. “Sunday” – günəş günü deməkdir. “Thursday” müasir ingiliscədə işlənən formadır. Bu sözün qədim forması “Tiwesdaeg” idi. Adı Anglo – saksların müharibə tanrısı Odinin oğlu Tivdən qaynaqlanır. “Wednesday” – Woden` s day, bu gün isə Odinlə bağlanılır. “Thursday” – Thor` s day, Odinin oğlu, şimşək tanrısı Torun günüdür. Friday – Freya` s day, Freya Skandinav mifologiyasında bərəkət tanrısıdır. (Çiftçi, 2017) Həftə günlərinin ingilis dilində qarşılığı antik dövr tanrılarını daha çox əks etdirir. Bunun əksinə olaraq fransız dilində planetləri ehtiva edir: lundi, mardi, mercredi, jeudi, vendredi, samedi, dimanche. Qərbdə olduğu kimi Şərqdə də bu proses özünü göstərir. Məsələn, “Həftə peykər” müəllifləri əsəri işləyən zaman həftənin günü və planetləri nəzərə almışlar. Platona görə sayın həm maddi, həm ezoterik cəhəti var. “Səma cismlərindən yaxşılaşdırılıq, pisliyə qədər çeşidli şeylərin varlığı ilə rəqəmlər arasında əlaqə yaradılıb. Məsələn, “Timeus 53b” də Tanrının rəqəmlər və formalardan xaosdan kosmos yaratmaq məqsədilə istifadə etdiyi deyilir”. (Güven, 2015) Eynilə Aristotel də sayların təbiət və insan üzərindəki təsirindən bəhs edirdi. Xüsusilə, bir sayına diqqət yetirir. Bir sayı hər şeyi əmələ gətirən vahiddir. Aristotel özündən əvvəlki mütəfəkkirlərin “bir” barədə olan qənaətlərini analiz edir. Bir Tanrının işarəsi idi. Bu say təməl saydır. Bütün digər saylar birin iştirakı ilə əmələ gəlib. Burada da mütaforikləşmə var. Təbiidir ki, saylar riyazi tətbiqə məruz qalır. Digər sayların da birin iştirakı ilə yaranması şübhə doğurmur. Alt qata diqqət yetirdikdə, yəni, birin tanrı missiyasına yönəldikdə, müəlliflərin ifadə etmək istədiyi fikir bu idi ki, bütün kainat Allahın əsəridir. “Ksenofan bütün bir göy üzünə baxaraq,

tanrının bir olduğunu söyləmişdir”. (Aristotel, 2015) Pifaqora görə varolanlar sayları təqlid edərək var olublar. Lakin Platon isə saylardan pay alaraq mövcud olduğu fikrində idi. Şamanlar bəzi ritualları zamanı hər hansı hərəkəti müəyyənləşdirilmiş təkrar saylarla yerinə yetirirdilər. Bunlardan biri belədir ki, şaman xəstəni sağaltmaq məqsədilə qırx bir ədəd şam çiltanlar üçün, on bir şam ruhlar, Qavsul – Əzəm üçün altı şam, səkkiz şam da çar – yarlar üçün yandırandan sonra xəstə yaxınlarından kimsə qara rəngdə olan keçi qurbanı kəsir. Sonra həmin keçi qurbanının mədəsini çıxararaq xəstənin ağrıyan yerinə qoyur, qanını şaman əlinə sürtərək xəstənin bədənini ovur. Nümunə gətirilən bu ritual Suxarevanın izlədiyi şaman mərasiminin təsviridir.

Say və rəqəmlərdən istifadə edərək cifr elmi, rəml, vəfk də yaradılmışdır. Cifr elmi gələcəkdə olacaq hadisələrdən bəhs edir. Rəmlərdə nöqtə və cizgilərdən formasına görə gələcək və keçmişdən məlumat verilir. Rəmlərdə 16 forma var. Bu forma otuz iki xətt və otuz iki nöqtədən ibarətdir. Qurani-Kərimdə 14 hərf var ki, müəyyən surələrin qarşısında yazılır. , hər hansı bir sözü ifadə etmir. Bunlara müqəttə hərfləri deyilir: Əlif, Hə, Ra, Sin, Sad, Ta, Ayn, Kəf, Qaf, Ləm, Nun, Mim, Ha, Yə. Bu hərflərin sirri Allah və peyğəmbərə məlumdur. Bu hərflərin sirri elmi-ləduna aiddir. Hərfi - müqəttanı şərh etməyə çalışsalar da, bu barədə konkret qənaətə gəlinməmişdir. Bəzilərinə görə bu hərflər əbcəd hesabı ilə müəyyən bir vaxtı ifadə edir, bəziləri hansısa sözün hərfləridir ideyasını irəli sürürülər. Məsələn, Bəqərə surəsinin başlanğıcındakı hərflər- əlif, lam, mimə diqqət yetirək. Bəzi tədqiqatçılara görə, Əlif – İllallah, lam- La ilahə, mim- Muhəmmədən Rəsullullah sözünün şifrələnmiş formasıdır. Eyni zamanda əlif- Allah, mim- Məhəmməd peyğəmbər, lam- İmam Əli olduğu yəndə fikirlərlə də rastlaşırıq. Xəlvətiyyə təriqətinin gülşəniyyə qoluna mənsub olan Mühyi yaradıcılığında bunun təzahürünü görürük.

“Mühyi sənə olan himmət,
Aşiq isən cana minnət
Əlif Allah, mim Məhəmməd
Kisvəmizdədir dalımız”.

Hərflər və sayların qarşılıqlı sintezindən istifadə edən hürufi şairlər Allahın insan üzündə hərf və saylarla təcəlli etdiyi fikrində idilər. “Mistizmdə səs, söz, hərf və sayların əsasının, əsasən, qeyb aləmiylə əlaqələndirilməsi müşahidə edilməkdədir və hər şeyin- kainat və insanın yaradılışının səs və ya sözün vasitəçiliyiylə ortaya çıxması diqqətə yetirilir”. (Şıhiyeva , 2013) Fəzlullah Nəimi yazırdı ki: “Üzə baxan hər kəs Xudanın xətti və yazısına baxmış olur”. (Şıhiyeva, 2010) Kainat Tanrının “Ol”(kon) əmriylə yarandı. Yaradılış haqqında belə bir hədis var ki, Allah insanı yaratmağının səbəbini bəyan edir: “Mən gizli bir xəzinə idim.

Tanınmaq istədim. İnsanları və cinləri yaratdım ki, məni tanısinlar”. (Qasımova , 2005) İmadəddin Nəsimi yaradıcılığında bu ifadəylə (“kuntu kənz” yəni, gizli xəzinə) tez-tez rastışıq. Bilavasitə Tanrı ilk dəfə sözlə təcəlli edir. İbn Ərəbi deyir ki: “Varlıqlar Allahın tükənməz kəlmələridir”. Səadət Şixiyevanın da qeyd etdiyi kimi bu fikir Allahın sözlə təcəllasından irəli gəlir. Bütün mövcudluq tanrının kəlməsinin, “yaran” əmrinin təzahürüdür. Fəzlullah Nəimi də hərflərlə bağlı nəzəriyyəsində İbn-Ərəbidən kifayət qədər yararlanmışdır. Təkcə hürüfilər yox, əksər təriqət nümayəndələri sözü müqəddəs bilmiş və ona şeirlər həsr etmişlər. Bunun gözəl nümunəsini Füzuli yaradıcılığında görürük:

“Xəlcə ağzın sirrini hər dəm qılır izhar söz,

Bu nə sirdir kim olur hər ləhzə yoxdan var söz”. (Füzuli I , 2005)

Ağız təsəvvüf ədəbiyyatında yoxluqdur. Yəni, ağız yoxdur, biz yalnız dodaqların çərçivəsində onu təsəvvür edirik. Lakin ağız sözlə varlıq qazanır. (Füzulinin “Ağzını derlərdi yox dediklərinə var imiş” misrasında da bu fikrə eyham var.) Tanrı bütün mövcudatı yoxdan var elədi. Burda şair yaratma aktı haqqında sual verir. Bu məqamda söz - ağız ifadəsi, Allah - varlıq ifadəsiylə ekvivalentdir. Hürüfilər də bu fikri müdafiə edirdilər. Bütün yarananlar Allahdan bir parçadır, Allah sözlə təcəlli etdi, mövcudat sözlə yarandı və buna görə də sözü Allahla eyni pilləyə qaldırırdılar. Xristian mənbələrindən oxuyuruq ki: “Başlanğıcda kəlam var idi. Kəlam Allahla birlikdə idi və kəlam Allah idi. Hər şey onun vasitəçiliyi ilə var oldu. Var olan heç bir şey onsuz olmadı”. (“İncil” , 2009)

“Şeş cəhətdən münəzzəh anlavü bax,

Şöylə kim, xaliqu-cahandır söz.

Kafü nundan vücuda gəldi cahan,

Əgər anlar isən, əyandır söz”. (Nəsimi II , 2004)

Ərəbcə “ol” kəlməsi “kon” sözüylə ifadə olunur. Kaf(ك) və nun (ن) hərfinin kombinasiyası ilə yazıldığından beyt daxilində “Ol” sözünü ifadə etmək üçün bu hərflərdən istifadə etmişlər.

Hərflərdən sevgilinin tərənnümü üçün də istifadə olunmuşdur.

“Rəqibin olmasın məqsudu hasil,

Əliftək qəddimi ol saldı dalə”. (Nəsimi I , 2004)

Ərəb əlifbasının hərflərinə uyğun olaraq bədən formasının beytdə təzahürü yayılmış metod idi. Qaməti, adətən, əliflə (ا) ifadə etmişlər. Əlifin dala çevrilməsi idə belin bükülməsi demək idi. Dal (د) hərfinin yazılışına diqqət yetirdikdə sanki əlifin sağa bükülmüş olduğunu görürük. Dal klassik mətnlərdə kədər və möhnətdən beli bükülmüş aşıqın simvoludur.

“Xəm etdin qamətim, gər tərki-sər qıldımsa mə’zurəm,

Nə üzrüm var əgər derlərsə olmaz nöqtə dal üzrə”. (Füzuli I , 2005)

(Qəddimi əydin, başımı itirdimsə, məni üzrlü bil. Dalın üzərində nöqtə yoxdur deyirlərsə, mənim üzrüm nədir?) Fizioloji olaraq bel büküldükdə , yəni dal hərfinin formasını aldıqda bel başın görünməsinə əngəlləyir. Dal hərfinin üzərinə nöqtə qoyularsa, zal yaranır. Ali Nihat Tərhan haqlı olaraq qeyd edir ki, şair bükülmüş belini dal hərfinə bənzədir, dal üzərində nöqtə olmadığından şair başını tərk etmiş olur. (Bu məqamda aqlını itirmək kimi də düşünülə bilər). Məni məzur gör, çünki dal üzərində nöqtə qoyulmaz, bel büküləndə baş görünməz deyə izah verib. Dursun Ali Tokel bu beytin şərhilə bağlı belə bir versiya irəli sürür ki, şair burda “tərki-sər” ifadəsiylə özündən sonra gələn sözün ilk səsinin silinməsinə eyham edir. Burda silinən hərf “məzur” sözündəki mim-dir. Mim- i sildikdə ifadə “üzr” oxunur.

“Əlifə nisbət etdim qəddi-dalın,

Əlif üstə əlif, dal anda neylər?” (Xətai , 2005)

Şah İsmayıl Xətaidən gətirdiyimiz nümunədə də əlif- dal qarşılaşdırması görürük. Əlifin sufi poeziyasındakı əsas missiyası Yaradana işarədir. İbn-Ərəbiyə görə əlif bütün hərflərin qütübüdür. Bütün hərflər əlifdən yaranmışdır. Bu missiyasına görə əliflə bir sayı ilə ortaq xüsusiyyətə malikdir və eyni zamanda əbcəd hesabında qarşılığı da 1 - dir. Əlif və bir sayı Allahı simvolizə edir. Yunus Əmrə əlif hərfinə diqqət yönəldərək, dörd kitabın sirrinin əlifdə olduğunu bəyan edir:

“Dörd kitabın mənisini bəllidir bir əlifdə,

Sən əlifi bilməzsən bu necə oxumaqdır?

Yedi müshəfin mənisini bəllidir bir əlifdə

Dedirtməni mənə, mən bu yoldan azaram” .

Şair əlifin mahiyyətinə yönələrək sirrin əlifdə olduğunu izah edir. Ona görə də bu sirri açmır. Bütün hərflərin əlif və nöqtədən yaranıb. Bildiyimiz kimi, nöqtə də təsəvvüf ədəbiyyatında simvolik mənə tutumuna malikdir. Əliflə eyni missiyanı daşıyır, yaradıcı qüvvədir.

“Nöqtəyi-xalinə bağlanmış idi canü könül,

Gəzmədən daireyi-dövrə pərgar hənuz” .

Nöqtə və xal sufi poeziyasında Allahı simvolizə edir. Eyni zamanda, bu beytdə elmi ədəbiyyatda “Big bang” (“Böyük partlayış”) deyə bilinən hadisəyə eyham var. Bu nəzəriyyənin mahiyyəti ondan ibarətdir ki, kainat bir nöqtədən yaranıb, partlama nəticəsində genişləyib. İlk dəfə bu nəzəriyyəni Corc Lemetr 1927-də irəli sürür ki, bütün hər şey bir nöqtədən yarana bilər. Edvin Habbl isə bu fikri inkişaf etdirir. “Nöqtə” ifadəsi gerçək reallığın qaynağını izah edir. Şairin yazdığı “pərgar” isə potensial varlığa keçidi işarə edir. Təsadüfi deyil ki, bu genişlənməylə bağlı Qurani-Kərimdə Zəriyə surəsinin 47-ci ayəsində belə yazılır:

“Biz göyü əllərimizlə (qüdrətimizlə) yaratdıq və onu genişləndiririk. (Qurani – Kərim , 2012)

“Bir nöqtədür sirri dedi çar kitabın

Ol çardadır sirri – kütübxaneyi- əşya

Ol nöqtə mənəm dedi dönüb rəmzini seyr et

Yəni ki mənəm cümlətən əsmayi – müsəmma. (Tokel , 2016)

Edvin Habbl müşahidələri nəticəsində ulduzların dünyadan uzaqlaşdığını təsbit edir, eyni zamanda ulduzlar bir-birindən də uzaqlaşdı. Buna əsasən kainatın genişləndiyi qənaətinə gəlir. Belə bir fikir də var ki, kainat genişləndiyi kimi, bir gün bu proses bitəcək və sıxılma prosesi başlayacaq. Bu hadisə də Quranda (Ənbiya surəsi, 104- cü ayə) öz əksini tapıb : “Göyü kitab səhifəsi kimi büküb qatlayacağımız günü (qiyamət gününü) yadınıza salın. (O gün insanları) ilk dəfə (yoxdan) yaratdığımız kimi qaytarıb (dirildib) əvvəlki halına salırıq. Biz yerinə yetirməli olduğumuz vədi mütləq yerinə yetirəcəyik. (Biz qiyamət günü sizi dirildib lüt-üryan, anadangəlmə vəziyyətdə məhşərə gətirməyi vəd etmişdik. Biz onu mütləq edəcəyik)” . (Qurani – Kərim , 2012) Nöqtə “qeyb”dir.

“İlk pərgar xəttinin mərkəz nöqtəsi,

Varlığın axırı, ən son töhfəsi,

Yeddi çarx bağının gözəl nobarı,

Ağıl tacında dürr, sözdə mirvarı”. (Gəncəvi, 2004)

Pərgar iki başlıqlı həndəsi alətdir. Pərgarla çevrə çəkəndə bir ucunu nöqtəyə sabitləyərək onun ətrafında dövrələyirik, bu baxımdan çevrə nöqtənin “məhsulu”dur. Çevrənin kənarlarından mərkəzdəki nöqtəyədək olan məsafə bərabərdir. Çevrə nöqtə ilə ayrılmaz vəhdətdədir. Verilmiş şeir nümunəsi nədir. Nizami Peyğəmbəri yaradılışın mərkəzi hesab edir.

“Kim əliftək vahidü fərd olmadı,

Bəlkə namərd olduvü mərd olmadı.

Həq yolunda hər ki, ol gərd olmadı,

Döydüyü cüz ahəni-sərd olmadı”. (Nəsimi I , 2004)

Nəsimidən gətirdiyimiz bu nümunədə şair əlifin vahidlik missiyasını əks etdirmişdir.

“Əlif- Allah yarı qılırsa mana,

Dərdimi irişdirəm dərmana mən”. (Nəsimi I , 2004)

Burda da əlif-Allah paraleli aparılmışdır. əlif vahidlikdir, təklikdir. Əlif sərvlə müqayisə edilir ki, bu da formasına görədir.

“Pərdəsiz məbudunu gör, abid ol,

Olma şeytan, gəl turaba sacid ol!

Cənnət bağı, nəimi-xalid ol,

Keç ikilikdən, əliftək vahid ol! ” (Nəsimi II , 2004)

Rəvayətə görə Lövhi-məhfuzda ilk yazılmış hərf əlif idi, bu da Məhəmməd peyğəmbərə işarə idi. Nizami Gəncəvinin “Sirlər xəzinəsi” poemasında belə bir beyt var:

“Birinci nəqş edilmiş “Əlif” oxu lövhədə,

Ağ pərdəli qapıda qismət oldu Əhmədə. (Gəncəvi , 2022)

Əhməd Məhəmməd peyğəmbərin (s) digər adıdır ki, Allah ilk onun adının yazmışdır. İslami qaynaqlardan belə bir məlumat alırıq ki, Allah-Təala hər şeyi Məhəmməd peyğəmbər xatirinə yaradır. Adəm peyğəmbər yaranmamışdan əvvəl Tanrı Məhəmməd peyğəmbərin nurunu yaratmışdı. Eyni zamanda, işlədiklərini günaha görə tövbə edərkən Adəm və Həvva Məhəmməd peyğəmbər və ailəsinə xatir bağışlanma diləmiş və Allah onların tövbəsini qəbul etmişdir. Beytin davamında şair “Əhməd” adının hərflərini poetik şəkildə ifadə etmişdir. Şair Məhəmməd peyğəmbərin bütün peyğəmbərlərdən üstünlüyünü, onun ali məqamını beş poemada da əks etdirmişdir.

“Təhsili olmasa da, o, çox yüksəkdir, inan,

“Əlif” ilə Adəmdən, “mim” ilə Məsihadan. (Gəncəvi, 2022)

Təhsili olmayan, yəni – “ümmi” sözü nəzərdə tutulur. “Ümmi” sözü “mim” və “əlif” hərfi ilə yazılır. İkinci misradakı hərflər də məhz buna eyham edir. “Adəm” in ilk hərfi əlif, “Məsih” in ilk hərfi “mim” dir. Yəni, hərflərin sintezindən istifadə edərək şair sonuncu peyğəmbəri mədh edir.

Hərflərdən fiziki formanı izah etmək üçün də istifadə etmişlər. Məsələn, nun - qaşa, belə, mim - ağıza, dal - belə, cim, lam - saç, ayn - gözə, ra - qaşa və s. bənzədilib.

“Ağzınla zülfi-mişkin müşkati-nuri-həqdir,

(1) Gəl həqqi xəlqə göstər şol mimü dal içində”. (Nəsimi II , 2004)

Şair birinci misranın bənzəyənlərini ikinci misrada verir. Ağız-mim, zülf- dal- dır. Hürufilər Tanrının insan üzündə hərflərlə təcəlli etdiyi qənaətindəytilər. Tanrının təzahürünü üzdə say və hərflərlə izah edirdilər.

“Ağzın çü mim, zülfü qaşın nunü dal imiş,

(2) Könlüm həmişə mim ilə dalındadır sənin”. (Nəsimi I , 2004)

Bu beytdə (2) yuxarıdakı şeirə nisbətən (1) şair daha açıq bənzətmə aparmışdır.

“Nunü eynin, mimü dalın tilkə ayatül-kitab,

Lövhi-məhfuz oldu üzün, hüvə Quranün mübin”. (Nəsimi II , 2004)

Lövhi-məhfuz Ərşdəki elə bir qatdır ki, hər şey orda əks olunub, kainatın sirlərindən düşən yarpağa qədər hər şey orda təcəllisini tapıb. “Qurani – Kərim”də (Ənam:6) belə yazılır: “Qeybin açarları (Allahın) yanındadır. Onları ancaq O (Allah) bilir. (Allah) suda və quruda nə varsa bilir. Yerə düşən elə bir yarpaq yoxdur ki, (Allah) onu bilməsin. Yerin zülmətləri içində elə bir toxum, (kainatda) yaş-quru elə bir şey yoxdur ki, açıq-aydın kitabda (lövhi-məhfuzda) olmasın!” (Qurani – Kərim, 2012) Lövhi-məhfuz haqqında bütün səmavi kitablarda məlumat verilib. M.Abdullayeva qeyd edir ki, induizmdə buna “Akaşa” deyilir. Qurani-Kərim Büruc surəsi, 22-ci ayədə yazılır ki: “O, lövhi-məhfuzdadır! (Quran Allah dərgahında qorunur. Ona şeytan əli dəyə bilməz, o heç zaman təhrif olunmaz!)” Yəni, insan üzü Lövhi-məhfuz kimi Allahın sirlərini- qeybin sirlərini, Quranın sirlərini əks etdirir. Ona görə də müqəddəsdir.

Klassik poeziyada kaf və nun hərflərinin yaradılışı simvolizə edərək intensiv istifadəsinin şahidi oluruq.

Kafü nundan vücuda gəldi cahan,

Əgər anlar isən, əyandır söz. (Nəsimi II , 2004)

Sözün “rütbə”si böyükdür. Materiya aləmində hər şey öz təzahürünü səslə tapır. Sözlər səslərdən ibarətdir. Səs fiziki olaraq bir maddədəki molekulların titrəməsi hesabına yaranır.

Səs boşluqda yayıla bilməz, çünki bu zaman səs dalğaları yayılma funksiyasını itirir. Səs titrəmələri enerji yaradır. Bu enerji sayəsində səs maddələrə təsir edə bilər. İnsan da mahiyyətcə enerjidir. Bu məsələni Kvant nəzəriyyəçiləri xeyli araşdırmışlar. Enerji heç vaxt yox olmur. Bu nəzəriyyəyə görə insan fiziki varlığını, bədənini itirdikdən sonra fərqli tezlik və vibrasiya ilə yenə varlığını davam etdirir. Tanınmış fizik Nikola Tesla deyirdi ki: “Əgər kainatın sirlərini tapmaq istəyirsinizsə enerji, tezlik (frequency) və vibrasiya mövzularə barədə düşünməlisiniz”. “Kon” yəni “Ol” əmri tanrının ilahi nitqi idi, bu ilahi nitq sayəsində bütün mövcudat ruh qazanmışdı. Əgər ölümdən sonra da insan varlığını davam etdirə bilirsə, deməli, enerji yox olmaz keyfiyyətə malik olduğundan ruh da enerjidir. Belə ki, Tanrının ilahi nitqi maddələr üzərində enerji ilə bərqərar olub. İnkişaf etmiş texniki avadanlıqlar vasitəsilə bu gün insanın energetik bədəninin- aurasının fotosəklini ala bilərlər və bundan təbəbətə istifadə edirlər. Bu sahədə rus alim Semyon Davidoviç Kirlianın təcrübələri faydalı olmuşdur. Maddələrin aurasının elektroşəklini almaqla, hətta insan bədənində yarana biləcək xəstəlikləri əvvəlcədən müəyyən edə bilirdi. “Aura yunan dilindən tərcümədə insan və heyvan bədənlərindən, hətta əşyalardan yaranan şüalanma nəticəsində əmələ gələn nazik, görünməz varlıq, flüid deməkdir”. (Abdullayeva , 2009) Auranın rəngi ağdır. Lakin İsak Nyutonun günəş işığını prizmadan keçirərək, işığın sınıması nəticəsində 7 rəng aldığını bilir. Aurada da belədir. Qədim dövrün müdrikləri insan ətrafında yeddi parlaq ellips çəkirdilər. Bu da 7 lətif çarxla – çakra bağlı idi.

“Pənbeyi-dağı-cünun içrə nihandır bədənim,

Diri olduqca libasım budur, ölsəm kəfənim”.

M.Füzulidən gətirdiyimiz bu nümunəyə M.Abdullayeva fərqli yozum verir. Birinci misrada auradan bəhs olunub. Pənbə dağın içində gizli olan bədən auranın əhatələdiyi fiziki bədəndir. Kəfən ağ rəngdir, auranın da rəngi bəyazdır. İkinci misrada bu rəng bənzərliyinə eym edir.

Klassik Azərbaycan şeirində hərflərin tək-tək adını çəkərək bir sözün ifadə edilməsinin də şahidi oluruq. Bundan xüsusilə Nəsimi istifadə edir. Məsələn, şeir daxilində “Eynü şinü qafə düşdü könlümüz” deyərəkən “eşq” sözündən bəhs edir ki, həmin hərflər onun yazılışında istifadə edilir.

“Favü zadü lama düşdü könlümüz,

Kəbövü ehrama düşdü könlümüz.

Eşqi-biəncəmə düşdü könlümüz,

“Cavidani-nama” düşdü könlümüz”. (Nəsimi II , 2004)

Fa, zad, lam – fəzlə işarədir. Fikrimizcə burda həm Fəzlullah, həm də fəzilət nəzərdə tutulur. Eyni zamanda birinci misra ilə qalan üç misranı izah edir – Kəbə və ehramın, sonsuz sevginin, “Cavidannamə” nin fəzilətini bəyan edir.

Divan ədəbiyyatında hərf və sayların kontestə uyğun işlənmə yeri, neçə dəfə təkrarlanması, riyazi hesablama vasitəsilə ifadəsi və s. –dən asılı olaraq missiyası fərqlidir. Ərəb əlifbasının hərfləri vasitəsilə əbcəd hesabını yaratmışlar və onun vasitəsilə məsnəvilərin yazıldığı tarix, doğum-ölüm tarixləri, hansısa mühüm hadisənin baş verdiyi vaxt, hökmdarın taxta çıxdığı gün, qısaca maddeyi-tarixlər verilmişdir. Əbcəd hesabında ərəb əlifbasının 28 hərfi müəyyən sayə uyğun gəlir. Əbcəd sözünün hərfi mənası yoxdur, bu sistemin tərkib hissəsi olan uydurma sözlərdən birincisidir. Həmin sözlərə nəzər salaq: Əbcəd, Həvvəz, Hütti, Kələmən, Səfəs, Qərəşət, Səxəz, Zəzəğ. Səkkiz sözün heç biri hansısa mənyə malik deyil. İlk doqquz hərf doqquza qədər natural ədədləri bildirir. Ondan sonrakı doqquz hərf onluqları, daha sonrakılar yüzlikləri bildirir. غ (ğayn) isə 1000-i bildirir. Əbcəd hesabının tarixi İslamda da öncəyə gedir. Əbcəd hesabından istifadə edərkən bəzən şablon ifadələrdən də yararlanaraq müəyyən bir sayı bildirmək üçün istifadə edilmişdir. Məsələn, D.A.Tokelin də qeyd etdiyi kimi, “Elm” və “əməl” sözünün qarşılığı 102-dir, “aləm” və “fani” isə 141-i ifadə edir. Biz əbcəd hesabı ilə daha çox məsnəvilərdə rastlaşırıq. Şairlər yazılma tarixini əsərin sonunda bildirirdilər. Məhəmməd Füzuli “Leyli və Məcnun” əsərində belə göstərir:

“Tarixinə düşdülər müvafiq:

Bir olmaq ilə ol iki aşiq”. (Füzuli II , 2005)

Əbcəd hesabıyla iki aşiq və bir sözlərini hesablayarkən tarix 1537 ortaya çıxır.

“Hicrində çü zadü nun keçdi,

Sindən dəxi bir füzun keçdi”. (Xətai , 2005)

Zad, nun və sini hesablayanda hicri təqvimlə 911 sayını alırıq. (Zad - 800, nun - 50, sin – 60)

“Ramazan ayının on dördü vardı,

Gün dörd saat qalxıb batmış olardı”. (Gəncəvi, 2004)

Bu beytlə də Nizami “Yeddi gözəl” məsnəvisinin yazılıb-bitmə vaxtını ifadə etmişdir. Hicri təqvimlə 593-cü il Ramazan ayının 14- ü bitirmişdir.

Müəlliflər əbcədin imkanlarından yalnız məsnəvi daxilində istifadə etməklə kifayətlənməmişlər, xüsusilə İmadəddin Nəsimi tuyuq və qəzəllərində kifayət qədər əbcəd hesabından istifadə etmişdir. O, həm “əbcəd” sözünə məna yükləyir, həm də beyt daxilində

əbcəd hesabı edir. “Əbcəd” sözünə anlam qatmaq onu xüsusi məna ilə istifadə etmək kimi nəzərdə tutulmur, əbcədin funksiyasından yola çıxaraq kontekst daxilində istifadəsi nəzərə çarpdırılır.

“Zülfü xalından Nəsimi əbcədi qıldı tamam,

Şimdi üzündən bəyani – surəti – rəhman edər”. (Nəsimi I , 2004)

Zülf, xal təsəvvüf ədəbiyyatında rəmzdür ki, zülf kəsrəti, xal Vəhdəti simvolizə edir. “Əbcəd” sözü burda öz funksiyasının adı baxımından çıxış edir. Yəni, əbcədin hər f vasitəsilə say ifadə etdiyi kimi, müşəf olan üzün də zülf və xalın köməyi ilə Allahın surətini bəyan edir. Bilirik ki, Allahın surətini görmək və təsəvvür etmək mümkün deyil. İslami qaynaqlarda bu barədə düşünmək və Tanrıya xüsusi forma biçmək günah hesab olunur. Nəsiminin işlətdiyi “Rəhmanın surətinin bəyani” Yaradanın görünüşü demək deyil, Onun keyfiyyətlərinin təzahürü deməkdir.

“Katibəm, kilxəm, dəvatam, əbcədəm, lövhəm, heca,

(1) Nöqtəyəm, hərfəm, bu hərfin səriyəm, məsturuyam”. (Nəsimi II , 2004)

“Surətin lövhündə xətt oldu yedi,

Fəzli – həqdən bizə kəşf oldu yedi,

Qaimü daim üzündür sərmədi,

(2) Həq kitabıdır camalın əbcədi. (Nəsimi II , 2004)

Hər iki nümunədə uzun əbcədi – Tanrının əlaməti mənasında işlənilib. İkinci şeirdə şair yeddi sayını Yaradanın fəzilətini ihzar edən say kimi xarakterizə edir.

“Üç əlif bir eyn ilə yazdım belə,

Üç əlif bir eyn ilə gəlməz dilə.

Üç əlif bir eyn ilə gəlsə belə,

Müstəid arif gərək anı bilə”. (Nəsimi II , 2004)

Nəsimi vermək istədiyi ideyanı nümunə göstərilən şeirdəki kimi əbcədlə gizləyirdi.

2.2. İ.NƏSİMİ ŞEİRİNDƏ RƏMZLƏŞƏN SAYLAR

Hürufilikdə hər f, söz, say müqəddəsləşdirilirdi. Çünki Allah gizli bir xəzinəyə (küntü kənz) ilk dəfə sözlə təcəlli edib. Söz səsdən ibarətdir, səs isə hərflərdə təzahür edir. Təriqətin adı da “hüruf” sözündən götürülüb. Hərflərin sayı ərəb əlifbasında 28, fars əlifbasında 4 hər f artırılaraq 32 - dir. Buna görə də hürufilər 28 və 32 sayına xüsusi önəm verirdilər. Səadət Şixiyeva qeyd edir ki, hər f və sayın mistikası bugünkü qaynaqlara görə Misir mistizmi və hermetik mətnlərdən daha əvvələ uzanmır. Misir mistizmində kahinlərin

mistik yolçu üçün müəyyənləşdirdiyi seyrin 22 mərhələsi 22 hərf və onlara uyğun saylarla üst-üstə düşürdü. Bu məqamda ərəblərin əbcəd hesabı ilə bənzərlik nəzərə çarpır. (Şıhiyeva, 2008) Hürufilər insan üzündə hərfin və sayın təcəllasından yola çıxaraq insan üzünü də müqəddəs bilmişlər. Fəzlullah Nəimi yuxu yoluyla haqqı tapıb, mukatta hərflərinin (Quranda ayə başında qoyulan hərflər) sirrini tapdığını iddia edirdi. Lakin S. Şıhiyeva haqlı olaraq qeyd edir ki, hərf və saylar Fəzlullahın doktrinasının son məqsədi deyil, yəni bunlar onun ideyalar sistemində sadəcə üz qabığı rolundadır. Nəiminin məqsədi Allahın idrakıdır. (Şıhiyeva, 2008) Onun ideyalarının ən kamil davamçısı – İmadəddin Nəsimi də söz və hərf mövzusunı təfəssilatlı işləyib. Nəsimi yaradıcılığında 2, 4, 5, 6, 7, 8, 14, 28, 32, 100, 1000, 18000 və s. saylarla rastlaşırıq. Biz ən çox iki sayı ilə rastlaşırıq.

“Cami-cahannümadır ol, səndə iki cahanı gör,

Çün görəsən sən olmusan cani-cahanə ayinə”. (Nəsimi I , 2004)

İki cahan problemi Nəsimi yaradıcılığının əsas mövzu qaynaqlarındandır. Şair insanı dünya və axirətin cövhəri bilir. Cam və ayna isə təsəvvüf ədəbiyyatında əks etmə funksiyası daşıyır. Beytdə ayna Allahın təcəllisi olan məxluqatın, insanın simvolu kimi işlənmişdir. Güzgü həqiqəti olduğu kimi əks etdirir. Sufi təfəkkürünə görə ayna insanın qəlbidir. İmam Qəzaliyə görə ayna aşiq ilə Allah arasında mistik birliyi (vəhdəti) ifadə edir. Yəni, bu tam şəkildə vəhdətə qovuşma deyil, ona bənzərdir. Aynanın pasının təmizlənməsi isə insanın nəfsdən, onu dünyaya bağlayan maddi nemətlərdən üz döndərməsi, ruhuna yönəlməsidir. Yuxarıdakı beytdə insanı hər iki cahanın aynası adlandırır.

“Kövnü məkana baxmazam, çün səni buldum, ey sənəm,

İki cahan içində sən kövnü məkanmısan, nəsən?” (Nəsimi I , 2004)

Təkcə hürufi təriqətində yox, ümumən sufizmdə İbn- Ərəbinin Vəhdəti-vücut konsepsiyasının mövqeyi güclüdür. Bu konsepsiyaya görə bütün mövcudat – insanlar, bitkilər, heyvanlar və s. Allahın qüdrətinin nişanəsidir. Yəni, yaradılmışlar tanrının 99 adının (bu adlar Allahın keyfiyyətlərini bildirir) solğun inikasıdır. Yaradılanların əşrəfi isə insandır. İnsan mikroaləmdir, kainatın kiçik modelidir. Şair beytdə insanın ali məqamını bəyan edir: “*Səni tapdığım üçün aləmə (kainata) baxmıram, iki dünya içində sən kainatmısan, nəsən?*” İnsan mikroaləmdir, kainatın kiçik modelidir. Yəni, insanda kainatın keyfiyyətləri toplanıb. Kainat tanrının işarəsidir, məxluqatın ən üstünü olaraq insan da tanrının möcüzəsini bəyan edir. Mövlanə Cəlaləddin Rumi insanın dəyərinin axtardığı şeylə ölçüldüyü fikrində idi. Ona görə Allahdan dinə enmək yox, dindən Allaha ucalmaq lazım idi. Təsəvvüfdə dörd mərhələ

vardır ki, bu mərhələni keçən sufilər fiziki olaraq ölmədən Rəbbə qovuşurlar. Onlar belədir: şəriət, təriqət, mərifət, həqiqət. Gördüyümüz kimi, birinci mərhələ şəriətdir. Yəni, sufi dini qayda-qanunları bilməli və əməl etməlidir. Sonra təriqətə yüksələ bilər. Rumi də dindən Allaha (həqiqətə) yüksəlməklə bunu nəzərdə tuturdu. Hürufilərə görə insan Allahdan qopan nur parçasıdır, o nuru ilkin mənbəyinə qaytarmaq üçün salik hallar-məqamlar silsiləsindən keçməli, daxilən saflaşmalıdır. “Qurani – Kərim” Səcdə surəsi 9- cu ayədə yazılır : “Sonra onu düzəldib insan şəklinə saldı və ona öz ruhundan (özünün yaratdığı ruhdan) üfürdü (həyat verdi) . O sizə göz, qulaq və ürək verdi. Siz (bu nemətlərə) az şükür edirsiniz!” (“Qurani – Kərim” , 2012) Bu ayə Allah – insan əlaqəsini əks etdirmək baxımından klassik dövr sənətkarlarının əsas qaynaqlarından biri olmuşdur, çünki insanda müqəddəs ruhun varlığına dəlalət edir.

İki sayı ilə bağlı olaraq Nəsimi yaradıcılığında ayın ikiyə bölünməsi (şəqqül- qəmər) möcüzəsi ilə qarşılaşırıq. Məhəmməd peyğəmbərə (s) inanmayan müşrik Qüreyşlilər ondan möcüzə tələb edirdilər ki, əgər doğru deyirsənsə, ayı ikiyə böl. Bu hadisə Qəmər surəsi, 1- ci ayədə təsdiqini tapmışdır: “O saat (qiyamət) yaxınlaşdı və ay (Peyğəmbərin möcüzəsi ilə) parçalandı”.

“Səbi-əsrədə qövseynin iki nisf eylədi ayı,

(a) Bu möcüzədən olan qafil hilalın qədrini bilməz”. (Nəsimi I , 2004)

“Mustafanın möcüzündən iki şəqq oldu qəmər,

(b) Heybətindən Heydərin dağlar yerindən qopdu”. (Nəsimi I , 2004)

Şair birinci beytdə (a) say və forma baxımından maraqlı paralel işlətməmişdir. Qövseyn və ayın bölünmüş halı yarım dairə formasındadır, bu ikisini forma və saya görə bənzədir. Hilal isə çətinliklərdən çıxaraq nazilmiş, təmizlənmiş saliki xarakterizə edir. Qövseyn və hilal klassik poeziyada qaşı ifadə etmişlər. Şair bu iki anlayış arasında tək cə forma baxımından bənzətmə aparır. İkinci beytdə (b) isə şair peyğəmbər (s) və İmam Əlini (ə) tərif edir. Heydər həzrət Əlinin ikinci adıdır.

“İki aləm anındır kim, gözünə həq əyan oldu,

Həqi gördü, həqi bildi, həqi kim, bigüman oldu”. (Nəsimi II , 2004)

Hürufi təfəkkürünə görə, insan hər iki dünyanı özündə birləşdirir, hər ikisinin də sakini olur. Salik iki dünyada da Allahın nişanlarını görüb, dərk edir. Görür, bilir və onun üçün şübhəli, sirrli olan bütün məqamlar yox olur. Şair ikilikdə qalmağı, yəni dünyanın maddi

nemətlərinin tələsinə düşməyi pisləyir. Bu baxımdan onun yaradıcılığında “ikilik” mənfi anlamda işlənən ifadədir.

“Nəsimi kimi vahid ol yarılən,

İkilik sifətdən ikilik bitər.

İkilikdə qalan əzazil olur,

Mələksiyət insan ol anı gidər”. (Nəsimi I , 2004)

Nəfsi – div, əjdaha obrazlarıyla ifadə etmişlər. Nəfsinə uyan insanı da şair “əzazil” (şeytan, rəhmsiz, amansız) adlandırır. Mələklərin nəfsi yoxdur. Olmadığı üçün günah işləmirlər. Nəsimi mələk və insan ilə bənzətmə apararaq, insana nəfsini tərbiyə edərək (çünki insan öz nəfsini tamamilə yoxa çıxarda – öldürə bilməz) Mütləq Varlığa qovuşmağa səsləyir.

İmadəddin Nəsimi yaradıcılığında üç sayına nisbətən az rast gəlirik. O, bu saydan , adətən, nəyisə qruplaşdıranda istifadə edir.

“Qələndər ilə təcrid, fəna – üçü birdir,

Nə qəm, bu üçünə aləm olursa zirü zəbər”. (Nəsimi I , 2004)

Şair qələndərlik (dərvişlik), ayrılmaq (təcrid) və fəna (yox olma) – nı eyni qütbə qruplaşdırır. Dərvişlər maddi aləmdən özlərini təcrid edib Haqqı axtarırlar. Haqqı tapma – fəna mərhələsindədir. Dərviş üçün dünyanın gözəlliyi də, məhvi də eynidir. Çünki o, qəlbini bu aləmdən təcrid edib, başqa aləmə yönəldən salıqdır. Bundan əlavə Nəsimi könlü şad edən, qəmgin edən, insanı xəstələndirən, ona səadət gətirən şeyləri üç-üç qruplaşdırır. Məsələn, könlü üç nəsnə qəmgin edər- yaman qonşu, yaman dost, yaman həyat yoldaşı.

“Dörd kitabın mənisə, şərhi bu bistü həştür,

Həm dəliləm, həm bəyanam, həm sūfatam xoşliqa”. (Nəsimi II , 2004)

Nəsimi sayları ifadə edərkən onun farsca qarşılığından da istifadə edir. Bistü həşt – iyirmi səkkizdir. Bildiyimiz kimi, Allah tərəfindən dörd müqəddəs səmavi kitab göndərilmişdir. Davud peyğəmbərə Zəbur, Musaya Tövrat, İsayə İncil, Məhəmməd peyğəmbərə isə Qurani-Kərim nazil edilmişdir. Quran ərəb əlifbası ilə yazılmışdır, ərəb əlifbasınının 28 hərfi var. Həmçinin Quran özündən əvvəlki səmavi kitablara təsdiq edən kitabdır. (Əli- İmran 3- cü ayə: “Sənə özündən əvvəlkiləri (səmavi kitablara) təsdiq edən Kitabı (Qurani) haqq olaraq O nazil etdi. Tövrati də, İncili də O endirdi”. (Quranı – Kərim , 2012) Yəni, şair demək istəmişdir ki,

səmavi kitablar təsdiqini Quranda tapır, dörd kitabın mənası iyirmi səkkiz hərflə bəyan olur. İyirmi səkkiz hərf insan üzündə əks olunub, deməli, dörd kitabın da şərhı, dəlili insandır.

“Səkkiz oldu qapusu uçmağın,

Niyə dörd oldu suyu ırmağın?” (Nəsimi II , 2004)

Uçmaq – orta əsrlər Azərbaycan dilində “cənnət” deməkdir. Səkkiz qapılı cənnətdə dörd növdə çaylar- ırmaqlar var. “Müttəqilərə vəd olunan Cənnətin vəsfi belədir: orada dadı dəyişməyən (qoxumayan) sudan ırmaqlar, təmi çönməyən süddən çaylar, içənlərə ləzzət verən şərabdan nəhrlər və təmiz baldan ırmaqlar vardır. Orada onları hər cür meyvə və Rəbbi tərəfindən (günahlardan) bağışlanma gözləyir. (Məgər bu cənnətdə olanlar) cəhənnəm odunda əbədi qalıb bağırsaqları parça-parça edən qaynar su içirdiləcək kəslər kimi ola bilərlərmi?!” (Qurani – Kərim , 2012) Muhəmməd surəsi 15 – ci ayədən də məlum olduğu kimi, şeirdə su, süd, şərab, bal çayları əks olunur. Cənnətin səkkiz qapısı orda yerləşən dörd ırmaqla vurulduqda (8x4) cavab otuz iki edər. Deməli, şair beytdə səkkiz və dörd saylarından istifadə etməkdə məqsədi otuz ikini göstərməkdən ibarət idi.

“Zərrə mənəm, günəş mənəm, çar ilə pəncü şeş mənəm,

Surəti gör bəyan ilə, çünki bəyana sığmazam”. (Nəsimi II , 2004)

Nəsiminin dillər əzbəri olan bu şeiri başdan – başa insanın, onun məqamının yüksəkliyini, tanrı nurunun təcəllası olduğunu bəyan edir. Şair insanın və onun surətindəki sirin şərhə sığmayacaq qədər dərin və böyük olduğunu ifadə etmək istəmişdir. “Çar ilə pəncü şeş mənəm” deyərkən dörd ünsür (od, su, hava, torpaq) , beş duyğu üzvləri və altı cəhəti nəzərdə tutur, zərrədən günəşə qədər bütün aləmin nişanını daşdığını izhar edir.

“Dünya evinin səltənəti beş gün imiş çün,

Bünadını yıx, ər kimi, zirü zəbər eylə”. (Nəsimi I , 2004)

Nəsimi poeziyasında da beşin funksiyasının vaxt bildirmə olduğunun şahidi oluruq. Beş sayı istər yazılı ədəbiyyat, istərsə də folklorda zaman və insan ömrünün limiti modeli ilə çıxış edir. Xalq, beş sayı ilə dünyanın milyard illik inkişaf periodunu, ortalama insan ömrünün illərini nəzərə almadan maddi olanın müvəqqətiliyini sxemləşdirmişdir:

“Bənövşə, gül tamaşası qənimət bil ki, beş gündür,

Satar məşuqə gül hüsnün, xəridar ol bu bazarə”. (Nəsimi I , 2004)

Beş sayı sənətkarın yaradıcılığında minimallıq bildirirsə, yüz, yüz min, min çoxluğu ifadə edir.

“Zülfün qəmərini dövrünə **yüz** fitnə buraxdı,

(1) Ey dövrü – qəmər fitnəsi, fəttani-zamansan”. (Nəsimi II , 2004)

“Verməz səni **min** cənnəti **min** hura Nəsimi,

(2) Sən aşiqə həm cənnəti həm huri-cinansan”. (Nəsimi II , 2004)

“Kim ki, yarın zülfün əldən qoydu **yüz min** can ilə,

(3) Biəbsər torpağa saldı nafeyi-tatarını”. (Nəsimi II , 2004)

Altı sayı klassik poeziyada , adətən, altı cəhəti ifadə etmək üçün istifadə olunurdu. Zərdüştlükdə dünyanın altı günə yaradıldığı üçün altı böyük şənlilik var idi. A. Şimmel yazır ki, hermetikada biri yuxarı, digəri aşağı doğru iç-içə keçən üçbucaqdan yaranmış altı guşəli ulduz makrokosmosu təmsil edirdi. (Schimmel , 1991) Müəllif bu forma ilə Hindlərdə olan Vişnu və Şiva üçbucağı arasında bənzərlik görür. Buradakı yuxarı yöndə olan üçbucaq həyatın müsbət tərəflərini, aşağı yöndə olan üçbucaq isə dünyanın pis cəhətlərini simvolizə edirdi. Yəhudilikdə “Davud ulduzu” da altı guşəlidir.

“Şeş cəhətdən münəzzəh anlavü bax,

Şöylə kim, xaliqi-cahandır söz”. (Nəsimi II , 2004)

Yenə şair “şeş” ifadəsi ilə 6 tərəfi (yuxarı, aşağı, sağ, sol, irəli, geri) ifadə edir. Müəllifin sözün dəyərini yüksəldərək, onu “münəzzəh” – günahsız, “xaliqi – cahan” – cahanı yaradan adlandırır. Məhəmməd Füzuli yaradıcılığında sözlə bağlı kiçik bir məqama diqqət yetirək:

“Kəlam göydən enib, sən səmayə yüksəldin,

Əyarü qiymətini qoy düşünsün hər gümrah”. (Füzuli III , 2005)

Tanrının ilahi nitqi yer və göyü yaratdı, əgər belə demək doğrudursa, yer aləmi sözün bəhrəsidir. Nümunə gətirdiyimiz qəzəl Məhəmməd peyğəmbərin tərifidir və onun göstərdiyi möcuzələrin bir hissəsini əks etdirir və Merac hadisəsinə də toxunulur. Onun meraca yüksəlməsini insanın nə qədər ucalma iqtidarında olduğunun şərhini idi. Şair bunu xüsusilə “Leyli və Məcnun” poemasında xüsusi işləyib. Təsadüfi deyil ki, M. Füzuli peyğəmbər meraca yüksəlmiş kimi, Məcnunu da meraca qaldırır. Ümumən, onun yaradıcılığında Merac təkcə peyğəmbərin keyfiyyəti kimi yox, insanın ucala biləcəyi ali məqam kimi işləyib. Özünü

tanıyan və onu dərk etmə iqtidarında olan fərd mahiyyətinin qaynağına ucalır. Beytin ikinci misrasında da bu fikrimizin təsdiqini görürük. “Gümrah” sözünün klassik poeziyada “yolunu itirmiş”, “azmış” mənaları ilə rastlaşırıq. Nümunə gətirdiyimiz beytdə də həmin mənaları ifadə edir. Yəni, sənin dəyər və qiymətini yolunu azmışlar düşünüb anlasınlar. Təbii ki, burda söhbət yalnız peyğəmbərdən yox, eyni zamanda insanın mahiyyətindən, ali məqamından gedir.

“Mən ki, dərvişəm, fəqirəm, padişahi-ələməm,

Ruhi-birəngəm, əgərçi rəngə girdim, adəməm.

Şeş cəhətdən çar ənasirdir məni faş eyləyən,

Yoxsa mən gəncineyi – vəhdətdə nuri- əbhəməm”. (Nəsimi II , 2004)

Birinci beytdə şair ruhun rəngsizliyini, fiziki bədənin rənginin olduğunu ifadə edir. Birinci beyt ikincisi ilə izah olunur. Səadət Şıxıyeva ikinci beytin şərh edərkən “əbhəm” sözünün yanlış verildiyi qənaətinə gəlir. “Əbhəm” (söz söyləmə iqtidarında olmayan) sözü təkrarçılığa yol açırdı ki, qəzəlin iki beytində yaxınmənalı epitetlər işlənməsi orta çağ poetikasının qanunlarına ziddir. S. Şıxıyevaya görə bu söz “nuri – mübhəmdir” (“gizli nur”) . “Qeyb aləminə nur şəklində mövcud olan ruhun varlığı bu dünyada onun libası olan cismin altı cəhətinə və tərkib hissəsi olan dörd ünsürə görə şəkllə düşərək görünür”. (Şıxıyeva , 2019)

“Can həmişə ol günəş rüxsara döndərmiş üzün,

Şeş cəhətdən şol büti-əyyara döndərmiş üzün”. (Nəsimi I , 2004)

Aşiqin qibləsi gözəlin günəş üzüdür. Bu beyti özündən sonra gələn ikinci beyt daha yaxşı izah edir. Məğzi belədir ki, gözəlin üzünü görə Kəbədən üz döndərərək, insan üzünü qiblə seçir. Hər halda iki beyt də hürufi ideyalarını bəyan edir. İnsanın üzünün müqəddəsliyini vurğulayır.

“Bu doqquz çərxi-müəlləq nədən oldu tərtib,

Fələk altında dönən kövkəbi-səyyar nədir?” (Nəsimi II , 2004)

İ. Nəsimi yaradıcılığında da Nizamidə olduğu kimi doqquz fələk anlayışı ilə qarşılaşırıq. Düzdür, Nizami yaradıcılığında olduğu kimi qabardılmasa da, Nəsimi yaradıcılığında da rast gəlmək mümkündür. Şair beytdə kainatın yaranma səbəbini, funksiyasını, mahiyyətini sorğulayır.

Nəsimi yaradıcılığında yeddi, iyirmi səkkiz, otuz iki sayı xüsusi işlənmişdir. Nəsimiyə görə kainatın sirri yeddidə gizlidir.

“Yedi ayətlə yeddi xətt tamam,

Yedi əza ki, yeddi ümmətdir”. (Nəsimi II , 2004)

Hürufi təfəkkürünə görə insan üzündə yeddi ana xətt var. Ana xətt insanda olan anadangəlmə tüklərdir. Yəni, buraya 4 kirpik, 2 qaş, bir saç daxildir. Bunların toplamı yeddi edir. İnsanda yeniyetmə dövründə sonradan qazanılan yeddi əlavə tük vardır ki, bunlara da ata xətti deyilir. Bunlar iki yanaqdakı saqqal, iki burun tükü, 2 bığ, bir də çənədəki tükdür. Ata və ana xətlərini topladıqda sayı 14 edər, əgər yeddini 4 ünsürlə vurma əməli ilə hesablasaq, 28 edir (eyni zamanda ata və ana xətlərinin toplamının 2 ilə vurulması da) , fars əlifbasında əlavə olunan 4 hərfi də 28-lə toplayanda 32 sayını alırıq. Bu yeddi xəttədən yola çıxaraq hürufilər inanırdılar ki, ərəb və fars əlifbası insan üzündə təcəlli edir. “Yedi ayət” deyərəkən şair Qurani –Kərimin birinci ayəsini nəzərdə tutur. Quranın “Açar surəsi” Fatihə yeddi ayədir. Surə 4 adla tanınır : 1) Fatihə: 2) Ummul- kitab (Kitabın anası) 3) Həmd: 4) Səbul-məsani. Yəni, şair ifadə edir ki, Fatihə surəsi sənin üzündə əks olunub. “Yedi əza” namaz qılarkən səcdə zamanı yerə dəyən yeddi bədən üzvünə işarədir. İnsanın səcdə formasında iki ayağının barmaqları, iki diz, iki əlin ovucları, bir alın yerlə təmas edir ki, bunları topladıqda yeddi sayını alırıq.

“Üzündəki həft ayət kim, fatihədir adı,

Təvili-kəlamullah açıldı kitabından”. (Nəsimi II , 2004)

Belə bir hədis var ki: “Bütün səmavi kitabların sirri Qurandadır. Quranın sirri Fatihədə, onun sirri “bismillah”da, “bismillah” ın da sirri “bə” dədir. “Bə” nin sirri isə altındakı nöqtədədir. İmam Əli də əlavə edir ki: “Bə” nin altındakı nöqtə mənəm”. Nəsimi “təvili-kəlamullah” deyərəkən yəni, Allah kəlamının təvili – Quranın şərhə Fatihədədir, o da sənin üzündə bəyan olub demək istəyib. Eyni zamanda, Fatihə surəsində ərəb əlifbasının yeddi hərfi işlənmiş ki, bunu da həmin hərflərin cəhənnəmin qapılarının adının baş hərfi olması ilə əlaqələndirirlər.

“Yedi qat yer, yedi dəxi gökdür,

Anla bu yeddi ki, külfətdir”. (Nəsimi II , 2004)

“Yeddi göy, yer və onların içindəkilər Onu təsbeh edir (şəninə təriflər deyir). Onu həmd ilə təsbeh etməyən heç bir şey yoxdur. Lakin onların təsbeh etməsini siz anlamazsınız. Həqiqətən, O həlimdir, bağışlayandır”. (Quran 17:44) (Qurani – Kərim , 2012) Nəsimi bu ayəyə eyham edir. A.Şimmel yeddini müdrikliklə bənzədir. Pifaqorçularda da bənzər fikirlə rastlaşırıq, onlara görə yeddi bilik və sağlamlığın simvolu idi. Yeddiyə qədim dövrün insanları o qədər mənalar yükləmişlər ki, konkret olaraq yeddi nəyi ifadə edir demək çətinidir.

Babildə yeddi bolluq və bərəkətin simvolu idi. Bu inanc Mezopotamiya ətrafındakı ölkələrə də sirayət etmişdi. Misirdə cənnətə gedən yolların sayı 7 idi. Babildə zikkuratlar 7 pilləli olduğu kimi Süleyman məbədində də 7- in təzahürünü görürük. Məbədlərdə xüsusilə yeddi sayının işlənməsi göyün yeddi qatı ilə əlaqədardır. Yəhudilərdə menora adlı şamdan 7 qolludur. Bunu Hanuka şamdanı ilə qarışdırmaq olmaz, Hanuka şamdanı Hanuka bayramı günü yandırılırdı və 9 qollu idi. Menora isə gündə iki dəfə Tanrının dünyaya işıq saçmasını diləmək üçün yandırılırdı. Nəsimi poeziyasında bəzən yeddi sayı birbaşa verilmir, dolaylı yolla ona eyham edilir.

“Üzün müşhəfdir, ey huri, yanağın qaf-vəl-Quran,

Budur həqdən gələn taha, budur yasinü ərrehman”. (Nəsimi II , 2004)

Diqqət yetirəcəyimiz söz “müşhəf”dir. Hərfi mənaca “lülə halında bükülmüş kağız”dır. “Müşhəfi-ləmyəzəl” (ölməz kitab) , “müşhəfi şərif” (müqəddəs kitab) kimi işlənərək birbaşa olaraq Quranı bildirir. Quranın yeddi ləhcədə nazil olduğunu qeyd etmişdik. Şair beyt daxilində “üzün müşhəfdir” ifadəsiylə, həmin yeddi ləhcəyə eyham edir. Başqa bir beyti ilə (tuyuq) fikrimizi dəqiqləşdirək:

“Kirpiyin qaşınla zülfündür yedi,

Yer yedivü göy yedi, sən də yedi.

Nə səbəbdən həftənin adı yedi,

Bunda hikmət var, müşhəf yedi”. (Nəsimi II , 2004)

Burda daha açıq formada “yeddi müşhəf” şəklində görürük. (Başqa bir tuyuğunda “Kirpigın, qaşınla zülfündür kəlam” – yazır. Yəni, Yaradanın ilahi kəlamı sənin üzündə təcəlli edib. Deməli, bu iki anlayışı Nəsimi eyni hesab edir, ona görə yeddi tanrının kəlamıdır.) Birinci misrada yeddi ana xətt nəzərdə tutulur. İkinci misrada yerin və göyün qatları ilə yanaşı, “sən də yedi” deməklə insandakı yeddi energetik mərkəz (Muladxara, Svadxistana, Manipura, Anaxata, Vişudxa, Acna, Saxasrara) nəzərdə tutulmuşdur. Şair yeddinin hikmətini üstüörtülü ifadə edərək, kainatdan-insana qədər hər şeydə yeddinin izharı və hikmətinin təcəlli etdiyi qənaətinə gəlir.

“Ey qaşınla kirpigın, zülfün yedi,

Ol yedi kim, şeytan anı bilmədi.

Həq bu sirri Əhmədə kəşf eylədi

(1) Anın üçün adını ümmi dedi”. (Nəsimi II , 2004)

“Yedi göz həq mənindən buyurdu səcdə şeytana,

(2) Sən anı bil nə şeydənsən ki, anı bilmədi şeytan?” (Nəsimi II , 2004)

Nəsiminin bu iki şeirdə şeytanın 7 sayının sirrini bilmədiyi üçün Adəmə səcdə etmədiyini bildirmişdir. Tanrı yeddinin sirrini Məhəmməd peyğəmbərə (s) açır. O vaxta qədər peyğəmbər bu sirrdən xəbərsiz olduğu üçün “ümmi” – yazıb-oxuma bilməyən adlandırdı. Bu barədə Qurani-Kərim Əraf surəsi 157- ci ayədə belə deyilir: “Əllərindəki Tövratda və İncildə (əlamətlərinin) yazıldığını gördükləri ümmi peyğəmbər olan rəsula tabe olanlara o peyğəmbər yaxşılığı əmr edər, pis işləri qadağan edər, təmiz nemətləri halal edər, murdar şeyləri isə haram edər”. (Qurani – Kərim, 2012) Aidə Qasımova haqlı olaraq qeyd edir ki, burda “ümmi” sözünü hərfi mənasiyla , yəni yazıb-oxumağı bacarmayan anlamıyla başa düşmək yanlışdır. Peyğəmbər ona görə “ümmi” idi ki, o, qeybə dair sirlərdən xəbərsiz idi.

“Yeddi yerdir, yeddi göydür, yeddi dərya, yeddi xətt,

Yeddi müşəf, yeddi ayət yədi-bəyza nədir?” (Nəsimi II , 2004)

Nəsimi Musa peyğəmbərin qissəsinə tez-tez müraciət edir. “Yeddi yer, yeddi göy, yeddi dərya, yeddi xətt, yeddi müşəf” əvvəlki səhifələrdə izah edilmişdir. A.Qasımova “yədi bəyza” ifadəsinə yönələrək bu sözün yazılışında həməzə ilə bərabər yeddi hərf olduğunu qeyd edir və güman edir ki, bu, Musa peyğəmbərin yeddi möcüzə göstərməsinə işarədir. O möcüzələr bunlardır: əsanın daşa çırpılaraq ilana çevrilməsi, əsa ilə dənizin iki yerə ayrılması, Musa peyğəmbərin qövmünə qüdrət halvasının göndərilməsi, bildirçin göndərilməsi, yenə əsanı yerə vurmaqla səhrada 12 bulaq yaranması, sarı inəklə əlaqədar rəvayət. (Qasımova , 2005) Nəsiminin “yədi bəyza” ilə bağlı bir müstəzadına rast gəlirik ki, burda birbaşa olaraq “yədi bəyza” və Musa peyğəmbərlə əlaqə yaradılıb:

“Musasifət olgil ki, münacat həmişə,

Göstər yədi-bəyza,

Didar çün anın gecəvü-gündüz nəzəridir,

Bu Turi-zələldə”. (Nəsimi II , 2004)

Təsəvvüfdə “yədi – bəyza” ilahi qüdrətin üzə çıxmasını simvolikləşdirir.

Müəllif yeri gəldikcə beyt daxilində xırda riyazi hesablamalardan da istifadə edib.

“Yeddidir, dörd yeddindən bir yeddidir,

Yüz igirmi dörd yenə üç yeddidir.

Evi bir, bacası yeddi, babı üç,

Əhli-beyt ilə özü on yeddidir”. (Nəsimi II , 2004)

H. Hüseyni bu beytə maraqlı şərh verir. Belə ki, müəllifə görə birinci misrada Fatihə surəsindən söhbət gedir. “Dörd yeddindən bir yeddi” deyərkən şair burda hesablama aparır, dördü yeddi ilə vurma əməli ilə hesabladıqda 21 cavabı alır, bu da Fatihə surəsində istifadə olunmuş 21 hərfi bildirir. “Yüz iyirmi dörd, yəni üç yeddidir dedikdə, “Fatihə” surəsi iyirmi bir hərfin iştirakı ilə dəfə təkrar olunub və yüz iyirmi dörd kəlmədən ibarətdir. “Fatihə” surəsi özü üç yeddilik olduğundan iyirmi biri üçə böldükdə yeddi alınır”. (Hüseyni, 2014) Üçüncü misrada “evi bir” deyərkən adı çəkilən surənin 4 səmavi kitabdan yalnız birində - Quranda olması fikri çatdırılır. “Bacası yeddi” ifadəsi ilə yerə dəyən yeddi səcdə üzvü nəzərdə tutulur. “Üç bab” şiə əqidəsinə görə gündə 3 vaxt namazın hər birində Fatihə surəsinin oxunmasını bildirir. (Sübh namazında 2 dəfə, günorta zöhr və əsr namazları sayılmaqla 8 dəfə, axşam şam və xiftən namazları sayılmaqla 7 dəfə oxunur). Sonuncu misrada isə bir gündə qılınan namazların rükətlərindən söhbət gedir. İslami mənbələrə görə, Məhəmməd peyğəmbər (s) Meracda olarkən 51 rükət namaz ümmətə vacib qılınmışdı. Sonradan bunun çox olacağı və qövmün öhdəsindən gələ bilməyəcəyinə görə Musa peyğəmbər Məhəmməd peyğəmbərə məsləhət görür ki, rükətlərin sayının azaldılmasını Allahdan xahiş etsin. Çünki onun ümmətinə də bu qədər namaz əmr olundu və öhdəsindən gələ bilmədilər. Sonun peyğəmbər rükətlərin sayını 34-ə endirir. Lakin bu da çox idi. Ona görə də Allah sonuncu dəfə peyğəmbər və ailəsi xatirinə rükətləri azaldıb 17 – yə salmışdır. Məhz sonuncu beyt bu hadisənin təzahürüdür. Bu rəvayətə Aşiq Ələsgər yaradıcılığında da rast gəlirik:

“Həbibullah mindi “Rəf – rəf” atın,
Xaliqi – ləmyəzəl verdi bəratın.
Bizə vacib olan sövmü səlatın,
Üç hissədən qoyub, birisin gətirdi”. (Hüseyni, 2014)

“Üç hissədən biri” yəni, 51 – in üçdə bir hissəsi – 17 – dir.

Nəsiminin yaradıcılığının rəqəmlərlə bağlı əsas hissəsini iyirmi səkkiz və otuz iki sayları təşkil edir. Şair otuz iki sayına daha çox üstünlük verir. Otuz iki və iyirmi səkkiz ərəb və fars əlifbasının saylarıdır. Hər iki əlifbanın sayını almaq üçün şair yeddi ana xəttlərdən istifadə edir. S.Şixiyeva yazır ki, hürufi mətnlərində elə saylar var ki, onlar şərti əkizlik xüsusiyyətinə malikdir (7, 14, 28, 8, 16, 32). (Şixiyeva) Fəzlullaha görə insan Allah söz və səs vasitəsilə tanıya bilər. Nəsimi poeziyasında otuz iki kamil saydır və müxtəlif məsələləri bəyan etmək baxımdan missiyası fərqlidir.

“Üzündə gərçi ayəti oldu otuz iki,
Hər birisi müvəhhidə yüz min nişan olur”. (Nəsimi I , 2004)

(Üzündə otuz iki ayətin hər biri Allahın birliyinə inanana yüz min nişan göstərar). Burda şair otuz ikinin Haqqı göstərmək funksiyasına yönəlib.

“Otuz iki hürufu kim, üzündən həq əyan etdi,

Bəşarət bu idi həqdən, xətdən tavü ha gəldi”. (Nəsimi II , 2004)

Səadət Şixiyeva otuz iki sayından bəhs edərək yazır ki, otuz iki Nəsimi poeziyasında “kəsrət” i ifadə edir və otuz ikini “xətt” sözü ilə nisbi sinonim hesab edir. Fəzlullah “Cavidannamə”də bu barədə belə yazır: “Otuz iki hərf Allahdan təcəlli etdiyi zaman kəsrət ortaya çıxır ki, biz buna sifət deyirik”. (Şixiyeva)

“Gəl ki, sənsən, ərşü kürsi səndədir,

Bistü həştü sivü düsi səndədir,

Ey Məsiha, ruhi-qüdsi səndədir,

Həqmisen, yoxsa ki, əksi səndədir?” (Nəsimi II , 2004)

Şair Tanrının ərşinin sirrinin 28 (bistü həşt) və 32 (si vü dü) sayında olduğuna işarə edir. İsa peyğəmbərin qissəsinə müraciət edərək müqəddəs ruhun – tanrının əksini insanda və bütün mövcudatda görür ki, bunların da həyat tapması söz ilə olmuşdur. Yəni, dolayısı ilə hərf ilə can tapmışdır.

“Yəni otuz iki min peyğəmbərin,

Dillərin anlağıl sən bunların”. (Nəsimi II , 2004)

Bilirik ki, 124 min peyğəmbər yez üzünə göndərilmişdi ki, xalq Allahı tanısin və doğru yola yönəlsinlər deyər. Lakin Nəsimi onların sayını otuz iki min verir. Bu şeirdə otuz iki çoxluğun mükəmməl vəhdətinin rəmzidir. (Şixiyeva)

“Sivü dü nitqi-ilahidir kəlam,

Kim ki, bildi nitq, həqq oldu tamam”. (Nəsimi II , 2004)

Bütün mövcudat ilahi nitqin təzahürüdür. Bu nitq də özünü 32 hərf ilə göstərir. Şair ilahi nitqlə otuz ikini vəhdət halında görür. Nitqin ortaya çıxması üçün maddi aləm şərtidir, çünki səs boşluqda yayıla bilməz. Yəni, nitqi əmələ gətirən səs varsa, deməli, həyat var. Bu həyatın da qaynağı otuz ikidədir.

“Yeddi yerdə otuz ikidir üzün,

İgirmi səkkiz göstərar iki gözün.

Qamətin səksən səkkiz edər bəyan,

Yetmiş iki bildirər nitqü sözün”. (Nəsimi II , 2004)

İnsan üzündə olan yeddi ana və ata xətlərdən bəhs etmişdik. Əgər saçı bir yox, ortadan ikiye ayrılmış şəkildə 2 tük kimi hesablasaq, onda ana xətlərin sayı 8 olacaq və səkkizi 4 ünsürlə vursaq, 32 alarıq. Nəsimi poeziyasında bir neçə yerdə birinci misra ilə rastlaşırıq, hər birində

şərh etdiyimiz mənanı bildirir. Şairin əbcəd hesabı vasitəsilə də otuz ikiyə işarə edən beytləri də vardır. Məsələn, “ləb” sözünün əbcədlə hesabı (lam – 30, be – 2) 32 – dir. S.Şixiyeva “yeddi yerdə yazılmış otuz iki”nin hesabla alınması qaydalarını qruplaşdıraraq: dörd dəfə yeddi ana xətt, dörd dəfə yeddi ata xətt, uzun tük örtüyündə yazılmış otuz iki hərfli yazı, üzə yazılmış otuz iki hərfli ilahi nitq, üz və saçın otuz ikiyə bərabər sayı, əbcədlə otuz ikinin yazılması deyə qruplaşdırır. Şair “Otuz ikidir” rədifli şeirində isə bu sayla bağlı mülahizələrini ümumiləşdirir, hər beytdə otuz ikinin fərqli missiyasını əks etdirir.

Nəsimi yaradıcılığında rast gəlinən ən böyük saylardan biri on səkkiz mindir. Bu da “on səkkiz min” aləm mənasında işlənib.

“Çün on səkkiz min aləmə oldu vücudum ayinə,

Ol surəti-rəhman mənəm kim, xəlqə məstur olmuşam”. (Nəsimi II , 2004)

Biz üçölçülü aləmdə yaşayırıq, çünki aləmin hər hansı nöqtəsindən doxsan dərəcə bucaq altında üç xətt keçirmək olur. Bizim yaşadığımız aləm çoxölçülü deyil, elə olması üçün məkan ölçülərinin sayı üçdən artıq olmalıdır. (Abdullayeva, 2009) Güman edilir ki, üçölçülü aləminiz dörd ölçülü başqa bir aləmin daxilindədir, o da daha böyük ölçülü və s. Yəni, n saylı aləmlərin mövcudluğu ideyası irəli sürülür. Təlqat Tacəddinov Quranı şərhlərinin birində 18 min aləmin olduğunu vurğulayır. (Abdullayeva, 2009) Şair insanı 18 min aləmin güzgüsü, rəhmanın surəti hesab edir. “Məstur (yazılmış) olmuşam” ifadəsi ilə yəni ilahi sirrin insanda təcəlli etməsi vurğulanır.

“Gər Nəsiminin pənahı Şahi – Mərdandır Əli,

(1) On səkkiz min aləmə hökm eyləyən sərdar bir”. (Nəsimi II , 2004)

“Kaf ilə nundan yaratdın on səkkiz min aləmi,

(2) Qüdrətindən ərbəin gündə təmam oldu cəsəd”. (Nəsimi II , 2004)

1- ci qəzəldə şiə məzhəbinin təsiri görünür. 2- ci qəzəldə “Kon” sözünün təzahürünü hərfilər - “kaf” və “nun” şəklində görürük. “Ərbəin gün” hərfi mənası “qırx gün” deməkdir. Allah dünyanı 6 günə, insanı isə 40 günə yaradır. Ruhsuz insan cəsəddir. Allah insanı biçimləndirdikdən sonra ona öz müqəddəs ruhundan üfürür və insan cana gəlir. Altdakı tuyuqda da bu fikrin əksini görürük:

“Kaf ilə nundan yaratdı aləmi,

Ərbəin gündə yoğurmuş adəmi”

Dəm bu dəmdir, dəm bu dəm, bil bu dəmi

Adəmə vurdu bu dəmdən həq dəmi”. (Nəsimi II , 2004)

Eyni zamanda, Qurani – Kərim “Fussilət” surəsi 9 – 10- cu ayələrdə yazılır ki, Allah yeri iki günə yaradıb.

Nəsimiyə görə 18 min aləmin sirri insanda gizlidir.

“Adəmin sirin bilənlər, adəmin,

Bildi rəmzin on səkkiz min aləmin”. (Nəsimi II , 2004)

2.3. Ş.İ.XƏTAININ YARADICILIĞINDA SAYLARIN SİMBOLİKASI

Nəsimi poeziyası say simvolikasını əks etdirmək baxımdan zirvədə dayanır. Şah İsmayıl Xətai yaradıcılığında on iki sayının təzahürü ilə rastlaşırıq ki, bu da onun şiə-qızılbaşlıq əqidəsinə mənsub olması ilə əlaqədardır.

“İki cahan hörmətiçün sufi gəlsin can ilə,

İçəlim lə’li-şərabı-ərgəvan üç gündə bir. (Xətai , 2005)

Xətai və Füzuli yaradıcılığında digər saylara nisbətən iki sayı ilə daha çox rastlaşırıq. Ümumiyyətlə, müsəlman şərqində şairlərin yaradıcılığındakı əsas mövzu motivlərindən biri budur. “İki dünya”, onların nemətlərinə göz yummaq, nəfsin diləklərini rədd etmək müəlliflərin ideya qaynağı idi, xüsusilə sufi şairlər bu mövzuya daha çox diqqət yetirmişlər. Xətainin “Üç gündə bir” rədifli qəzəli onun sufi ideyalarını əks etdirir. “Ləli- şərabı- ərvəğan” (“qırmızı şərabın ləli”) deyərkən eşq şərabından, zərrəni Vəhdətə qovuşduran içkidən söhbət gedir. “Üç gündə bir” ifadəsi isə bu şeirdə tezlik anlayışını ifadə edir, yəni “ tez- tez” sözünün metaforik sinonimidir.

“Ey günəş yüzlü, yüzün göstər Xətayi bəndənə,

Nur ilə dolsun zəminü asıman üç gündə bir” . (Xətai, 2005)

Tanrının üzünü görmək mümkün deyil. Musa peyğəmbərin də qissəsindən də bilir ki, Allah Musaya od şəklində görünüb. Məhəmməd peyğəmbərdən (s) Merac zamanı Allahı necə gördüyünü soruşduqda belə cavab verir ki : “Mən sadəcə bir nur gördüm”. Tanrının nurunu təsəvvür etmək də qeyri-mümkündür. İnsan şüurununda təsəvvür edilə bilən ən böyük nur günəşin işığıdır, buna görə də şair Allahın nurunu günəşə bənzədir. Günəş həm Musanın rəvayətindəki od, həm də sonuncu peyğəmbərin gördüyü ilahi nurdur. Bütün kainat Günəşin işığı ilə isinir, həyat tapır, planetlər Günəşdən uzaqlaşdıqca soyuqlaşır. Klassik dövr

sənətkarlar bu fikri bəyan etməyə çalışırdılar ki, insan da tanrı və təbiətindən ayrıldıqca, qəlbi soyuyub buza, yaxud daşa çevrilir. Ona görə də qəlbin aynasını təmizləmək lazımdır:

“Gir simayə, belə oyna,

Silinsin, açılısın ayna,

Qırx il qazanda dur, qayna,

Daha çiy bu tən dedilər”. (Xətai, 2005)

“Sima” sufilərin neylə ifa edilən zikridir. Onlar bu vasitəylə vəcdə gəlirdilər. Musiqi bu baxımdan sufilər üçün diqqətini toplama mexanizmidir. “Aynanın silinib açılması” isə qəlbin və nəfsin haramdan arıtlanıb, həqiqəti əks etdirməsidir. “Qırx” sayı sufilər üçün xüsusi mahiyyətə malik idi. Təriqətlərdən asılı olaraq çilə sayları dəyişirdi. Çilə sufinin nəfsini saflaşdırmaq üçün izalyasiya olunduğu mühitdir. Buna bir növ imtahan da demək düzgündür. Məsələn, mövləviyyə təriqətində 1001 gün (əbcədlə bu rza sözünə uyğun gəlir) çilə çıxarır, bu mərhələni uğurla keçənlərə “dədə” ünvanı verilir. Sonuncu misra Ruminin “Xamdım, bişdim, yandım” kəlamı ilə səsləşir. Dərviş seyri-süluk mərhələsində hələ xamdır. Nəfsinin tərbiyə edərək fəna fillaha çatdıqda isə bişir. Dərviş fəna mərhələsinə yetdikdə öz “mən”ini Allahın zatında əridir. Bu da ifadəli olaraq “yandım” deyə ifadə olunur.

“Pir birdir, sirr bir, iqrar bir, göftar bir,

İkilik sığmaz bu yolda, sirr ilə sirdar bir”. (Xətai, 2005)

Şair demək istəmişdir ki, bu yolda Vahid olana qovuşmaq üçün ikilikdən əl çək. Nəsimi yaradıcılığında olduğu kimi Xətai poeziyasında da iki sayının neqativ anlam ifadə etməsinin şahidi oluruq.

“Vücuda şəhrinə girdi, vilayət şahini gördi,

İkilik qələsin yıxdı, ulaşdı zati-yektayə”. (Xətai, 2005)

Bu beyt şairin şiə-qızılbaşlıq ideyalarını əks etdirir. “Vilayət şahı”, birinci imam – peyğəmbərin vilayəti vəsiyyət etdiyi Əli əleyhüssəlamdır. Xətai burda Allahla özü arasında İmam Əlini vasitə görür. Peyğəmbər və Əhli-beytini vasitə bilmək şiə əqidəsinin xüsusiyyətlərindəndir.

“Can gözü qəflətdən açıla düşdü,

İkilik pərdəsi seçilə düşdü,

Qüdrət xəzinəsi açıla düşdü,

Cəvahiri kani-mərcandan aldım”. (Xətai, 2005)

İkilik pərdəsinin çəkilməsi üçün qəlb gözü açılmalıdır. İnsan ruhunun fərqi nə varmalı, ruHun tələbatının ödəməlidir. Yalnız bu zaman inkişaf baş verə bilər. Şairin yaradıcılığında bu ilk tanışlıq “xəzinənin açılması” kimi yozulmuşdur.

Xətai yaradıcılığında da Nəsimidə olduğu kimi on səkkiz min aləm ifadəsinə rast gəlirik.

“On səkkiz min aləmin sirdaş sən sirrindədir,

(1) Mürşidi-bina imişsən, ya Əli, səndən mədəd”. (Xətai, 2005)

“On səkkiz min aləmə mən gərmiş ilə gəlmişəm,

(2) Ol səbəbdən həqq ilə sirdar idim, sərdar idim”. (Xətai , 2005)

Şair 2 – ci beytdə sirr probleminə yönəlib. Seyr etmək özünü tanımada ilkin mərhələdir. Bunun vasitəsilə dərviş aləmi və özünün mahiyyətini dərk etməyə başlayır. İlahi sirdən xəbərdar olan öz nəfsi üzərində hakim olar. “Sərdar idim” ifadəsi ilə Xətai nəfsi üzərindəki hakimiyyətini nəzərdə tutur, dövlət başçılığını yox. 1 – ci beytdə isə şair “mürşidlərin mürşidi” İmam Əlidən kömək istəyir ki, sirrə çata bilsin.

“Ruhül-qüdüs oldu gəşiyədar,

Keçdi yedi gözləri səbəbkar”. (Xətai , 2005)

Yeddi sayı müəllifin yaradıcılığında Nəsimidə olduğu kimi dərin fəlsəfi məzmun daşıyır, adətən, yeddi göy, yeddi cəhənnəm qatı mahiyyətini daşıyır.

“Bu bədbəxt adəm oğlundam təməmət

(1) Yedi damu dolasıdır, mədəd hey”. (Xətai , 2005)

“Yedi damu, səkkiz cənnət nişani

(2) Xamusı səndədir anla bəyani”. (Xətai , 2005)

Nümunə göstərilmiş beytlərdən də göründüyü kimi, yeddi və səkkiz sayı cənnət və cəhənnəmin nişanları kimi işlənib. Bəzən yeddi rəqəmi iqlimlərin sayı kimi də özünü göstərir:

“ Dinləyib də bu mənanı yazmalı,

Hər kişi halınca quyu qazmalı ,

Yeddi padşahlıq yeri gəzməli ,

Halına münasib yeri bulunca ” . (Xətai , 2005)

İnanırdılar ki, hər dövrdə qırx övliya olur ki, məhz dünya bu insanlara görə dağılır. Onları “qırxlar” ifadəsi ilə adlandırmışlar. Xətai “Üçlər, yedilər, qırxlar həqiqün” deyərək Yaradandan kömək diləyir. İskəndər Pala dəyirman daşı və qırxlar arasında bənzərlik təsbit etmiş, dəyirman daşı necə qütb (ox) ətrafında fırlanırsa, kainat da həmin insanların ətrafına dolanır. Qütbə ən yaxın iki nəfər “imameyn” adlanır, daha sonra “üçlər”, “yedilər”, “qırxlar”, “abdallar” formasında davam edir. (Pala , 2018) Ələvi – bəktəşilərin inancında qırxlar məclisi var idi. İnanırdılar ki, qırxlardan 22 – si kişi, 18 – i qadın idi. Eyni zamanda Ələvi – bəktəşilər qırxlar məclisinin başında İmam Əlinin olduğu fikrində idilər.

“ Qırxlar meydanına vardım,

Gəl bəri, ey can, dedilər.

İzzət ilə salam verdim,

Gəl uş də meydan dedilər ” .

“ Qırxlar bir yerdə durdular ,

Otur deyə yer verdilər ,

Önümə surba sərdilər,

Əl loğmaya sun dedilər ” .

“ Qırxların qəlbi durudur ,

Gələnin qəlbin arıdır ,

Gəlişin hardan bəridir ,

Söylə, sən kimsən? – dedilər ” . (Xətai, 2005)

Bu şeirdə müəllif qırqlarla bağlı fikirlərini ən təfəssilatlı şəkildə ifadə edir. Sufi qırqlardan dərslər alaraq kamilləşmə yoluna girir, “qırqlar süfrəsinin loxması” Vəhdətə qovuşma uğrunda əldə edilən biliklərdir. Bu kontekstdə “qəlbin duruluğu” ifadəsi “qəlb aynasının təmizliyi” ilə metaforik sinonimdir. Yəni, qırqların qəlb aynasının kəri təmizlənmişdi və onlar da özlərinə yaxın gələnin qəlbini təmizləməyə kömək edirlər. “Qırqlar” anlayışına el bayatılarında, əzizləmələrində də rast gəlirik.

“Şirvanda Şıxlar

Dərbənddə qırqlar

Dağda ərənlər

Bu balama qurban”. (Bayat , 2011)

Xətai yaradıcılığında yüz, yüz min, min sayları Nəsimi və Xətai yaradıcılığında olduğu kimi çoxluğu ifadə edir :

“Rüxlərin müşəf, nigara, qaşların mehrablər,

(1) Baxdım, ol yüzdən mana fəth oldu **yüz min** bablər”. (Xətai , 2005)

“Getdi ol məhrü yanımdan, **yüz** cəfa qaldı mana,

(2) Cövr bilmən kim, bəlayi-müntəha qaldı mana”. (Xətai, 2005)

Klassik poeziyada yeddi sayı geniş işlənsə də, “Dəhnamə”lərdə struktur özəlliyi baxımdan on sayı diqqət cəlb edir. Xətayi əvvəlcədən işlənmiş bir mövzuya müraciət etsə də, orijinal əsər yarada bilib. Hümam Təbrizi və Marağalı Övhədinin “Dəhnamə”lərindəki obrazları artırıb (Səba, Göz yaşı, Ah, Huş, Bağban, Aşıq, Məşuqə), süjeti şaxələndirir. “Dəhnamə” hərfi mənasına görə “on məktub” anlamını verir. Eynilə “Bəxtiyarnamə” də on vəzirin hekayətindən ibarətdir. Strukturca “Sindbadnamə” , “Tutinamə” (Ziyaəddin Nəxşəbi) ilə bənzəyirlər. Ola bilər ki, bu struktur hind folklorundan qaynaqlanır. “Sindbadnamə” və “Tutinamə” də “Minbir gecə nağılları”ndan qaynaqlanır. Prinsipcə hər üçü eyni mövzuyla bağlıdır – zamanı təxirə salmaq. “Min bir gecə” də Şəhrizad 1001 gün nağıl danışaraq ölümdən yaxa qurtarmağa çalışır. “Sindbadnamə”də şahzadəyə atılan böhtan səbəbilə şah oğlunun edamına fərman verir. Bunun qarşısını almaq üçün vəzirlər yeddi gün şahzadənin lehinə hekayə danışarkən, cariyələr də əleyhinə hekayələr danışır. Azərbaycan klassik poeziyasında bu çox işlənmiş mövzudur. Burada xeyir-şər qarşıdurması özünü göstərir, paralel qaydada bir hekayə xeyir üçün, bir hekayə şər üçün deyilirdi. Bu paralelizm özünü klassik

ədəbiyyatda güclü göstərir. Xətai “Dəhnamə” ni işləyərkən sufizmə əsaslanır. Məsnəvinin qısa məzmunu belədir ki, bir gün sevənlərə lağ edən aşiq özü eşq bəlasına düşür. Məşuqəyə aşiq olur və onu axtarır. Sevdiiyə qovuşmaq üçün on məktub göndərir. Lakin Məşuqə ona asanlıqla razılıq vermir. Məşuqə obrazıyla Tanrı nəzərdə tutulur. Şair yaratdığı alleqorik obrazları da yaradılışın dörd ünsürünə uyğun şəkildə sistemləşdirib. Səba- hava, Göz yaşı- su, Ah- od uyğun gəlir. Fikrimizcə, bağban obrazı da torpaqla əlaqələndirilib. Bağbanın gördüyü iş baxımından bunu güman etmək mümkündür. Hadisələr isə yuxuda baş verir. Xətai məkanı da təsadüfi olaraq seçməmişdi. Yuxu zamanı insanın şüuraltının aktiv olduğu vaxtdır, zehnimiz başqa fazaya keçir. Yuxunu ilahi aləmlə əlaqələndirirlər. Z.Freydə görə yuxu fərdin həyata keçirə bilmədiyi və şüuraltındakı arzularını ifadə edir. Səba, Ah, Huşun məktublarına rədd cavabı Məşuqənin, nəhayət, Göz yaşının məktubundan sonra ürəyi yumşalır. Bu məqam da xüsusi düşünülmüşdür. Təsəvvüf ədəbiyyatında Göz yaşı qəlblə, ruhla bağlıdır. Qəlbin yanğısının üzdəki ifadəsidir. Tanrının mərhəmətinə gedən yoldur. Bunu Məhəmməd Füzuli “Hədiqətüs-süəda” əsərində gözəl ifadə edir. Adəm və Həvva günah edəndən sonra peşman olub tövbə edirlər və göz yaşı sayəsində Allah onların tövbəsini qəbul edir. “Ey Adəm, heç bir gövhər niyaz əhlinin göz yaşı gövhərindən qiymətli deyildir. Heç bir şərbət təmiz ruhlu insanların göz yaşından dadlı ola bilməz. Bir cövhər ki, mənim dərğahımın hədiyyəsidir, ondan qiymətli heç nə ola bilməz”. (Əliyeva, Səfərli, 2018) “Dəhnamə”də də Məşuqə Allahı simvolizə edir, Göz yaşının gəlişiyə ürəyi yumşalır, Aşiqin təklifinə razılıq verir. Aşiq Məşuqə- fərd vəhdətə qovuşur. Əsərdəki alleqorik obrazlar dörd ünsürü bildirməkdən əlavə, həmçinin Aşiqin emosional vəziyyətini bildirmək missiyası da daşıyırdılar.

“Çün düşməmiş idi dil bu qələ,

Yüz tənə qılurdum əhli-halə” . (Xətai , 2005)

Hal əhlinə tənə qılan aşiq özü də bu dərdə düşür. Hal əhli deyərkən, təbii ki, ilahi məstlik nəzərdə tutulur. Cəmiyyət eşq əhlinə “divanə” deyə lağ edirdi. Çünki bu halın mahiyyətini dərk etmirdilər. Dərk etməyən insan üçün bu vəziyyəti yaşayan şəxsin dedikləri və etdikləri anlamsız, “əbləh”lik kimi görünür. Məhz buna görə Qeys cəmiyyətdən qaçıb səhraya sığınır, Məcnun adını qazanır. Onu heyvanlar daha yaxşı anlayırdı. Məcnunun səhranı özünə məskən seçməsi fərdin təbiətə qovuşması demək idi. İnsan Tanrı və təbiətdən uzaqlaşdıqca öz mahiyyətindən də ayrı düşür. Axı insan yarananda təbiətdən ayrı deyildi, onunla iç-içəydi və təbiətlə qarşılıqlı mübadilə içindəydi. Zamanla fərd təbiətindən uzaq düşdü. Bu problem həmçinin bu günün ədəbiyyatında da aktual işlənən mövzudur. Nitsşe “Tanrı öldü! Tanrı öldü! Onu öldürən bizik!” deyərkən heç də onu uydurma bir varlıq kimi təqdim etmir, əksinə

insanın daxilindəki vicdanını öldürərək bütün inandığı həqiqətlərə xəyanətini təqdim edir, təbiətindən və tanrısından bağlarını qopardığını ifadə etməyə çalışır. Xətai Aşiqi birbaşa Məşuqəyə qovuşdura bilməzdi. Çünki mistik yol çətin yol idi. Aşiq səbr etməyi öyrənməli idi. Məşuqənin Göz yaşının məktubundan sonra qəlbinin yumşalması nəticəsində Aşiqi vüsala dəvət edir. Onlar qovuşurlar, lakin Aşiq görür ki, hər şey yuxuda baş veribmiş. Mistik yolçuluğun əsas yeddi mərhələsi bizə məlumdur. “Dəhnamə” lərin “on məktub” şəklində yazılması qənaətimizcə, xüsusi sufi – mistik mahiyyət daşıyır. “Min bir gecə” nağıllarından qaynaqlanan ənənəvi metodla yazılmış, “Bəxtiyarnamə” və “Sindbadnamə”lərdə olduğu kimi “on məktub” vasitəsilə davam edən süjet sadəcə struktur formadır. Nizami Gəncəvidə yeddi məzlumun şikayəti də həmçinin əsərin quruluşu ilə uyğunlaşma baxımından işlənmişdir. Xətai sonda qeyd edir ki, bu əsəri yazmasının 3 səbəbi var: 1. Allaha bəndəliyini bildirmək, 2. Qəmli könülləri şad etmək, 3. Özündən sonra nişan qoymaq.

NƏTİCƏ

“Klassik Azərbaycan poeziyasında rəqəmlərin mifopoetikası” adlı magistr dissertasiyasını işləyərkən Nizami Gəncəvi, İmadəddin Nəsimi, Şah İsmayıl Xətai, Məhəmməd Füzuli poeziyasından yararlanmışdır. Əlavə olaraq Yunis Əmrə, Mövlanə Cəlaləddin Rumi, Mühyi, Saib Təbrizi və s. sənətkarların yaradıcılığından da nümunələr gətirilib.

Dissertasiyanın “Təsəvvüf ədəbiyyatında və folklor mətnlərində sayların bədii-fəlsəfi məqamı” adlı I fəslində xüsusilə Nizami Gəncəvi və Məhəmməd Füzuli yaradıcılığında sayların ifadə etdiyi simvolik mənalar araşdırılmışdır. Fəsil dörd yarımfəsildən ibarətdir. “Folklor mətnlərində bəzi sayların funksional xüsusiyyətləri(“Altay yaradılış dastanı”, “Kitabi-Dədə Qorqud”, “Oğuz xaqan” dastanları əsasında)” adlanan birinci yarımfəsildə adı çəkilən dastanlarda sayların işlənmə məqamları araşdırılmışdır. “Kitabi – Dədə Qorqud” dastanında 3 , 6 saylarının bir – birinə əks mənə bildirdikləri aşkarlanmışdır. “Nizami Gəncəvinin məsnəvilərində saylar” “Xəmsə”yə daxil olan poemalarda N.Gəncəvinin sayların metaforik anlamlarından intensiv istifadə etdiyinin şahidi olduq. “Məhəmməd Füzulinin əsərlərində sayların bədii-üslubi funksiyası” adlı üçüncü yarımfəsildə M. Füzuli yaradıcılığına diqqət yetirilərək şahidi olduq ki, şair məsnəvi yaradıcılığında daha çox saylara önəm vermiş, lirikasında nisbətən az işlənmişdir. Füzuli, əsasən, saç, üz, dodaq, ağız, göz, qaş rəmzlərinə daha çox diqqət etmişdir. “Məsnəvilərdə yeddi sayının məqamı (Nizami Gəncəvinin “Yeddi gözəl” və Məhəmməd Füzulinin “Həft cam” poemaları əsasında)” adlanan dördüncü yarımfəsildə bu sayın kontekstdə işlənmə məqamı araşdırılıb. Yeddi sayı iqlim,

yerin və göyün qatları, əsas rəngləri, planetləri ifadə edirdi. Eyni zamanda yeddi, insan bədənindəki yeddi energetik mərkəzin – çakraların sayı olmaqla məsnəvilərdə diqqət mərkəzinə alınmışdır. Kamilləşmənin yeddi pilləsi N.Gəncəvi və M.Füzuli yaradıcılığında əsas mövzu qaynağı olmuşdur.

II fəsil “XIV-XVI əsrlər şeirində hərf və say simvolizminin bədii-estetik funksiyası” adlanır. Əsasən, İmadəddin Nəsimi və Şah İsmayıl Xətai yaradıcılığı diqqət mərkəzinə alınmış, şeirlərə şərh verilmişdir. Fəsil üç yarımfəsildən ibarətdir.

“Divan ədəbiyyatında hərf simvolizminin bədii ifadəsi” adlı birinci yarımfəsildə poeziyada təkcə sayların yox, hərfin də vacib simvolik mənalar ifadə etdiyinin şahidi olduq. Belə ki, bəzi sayların sakrallığı və ifadə etdikləri mənə hərfin malik olduğu simvolik tutum sayəsində baş verir. Əbcəd hesabı vasitəsilə şairlər ərəb əlifbasının hərflərinin say qarşılıqlarından istifadə edərək, məsnəvilərin yazılma tarixini əsərin sonuna əlavə etmişlər. Əbcəd hesabı təkcə məsnəvi daxilində yox, müstəqil şeir parçasında da istifadə edilirdi. Lakin Azərbaycan ədəbiyyatına diqqət yetirdikdə əbcəd hesabının məsnəvi daxilində işlənməsi daha intensiv idi. Araşdırma nəticəsində şahid olduq ki, əlif hərfi Allahı ifadə edir və əlifin sıra nömrəsinə, eyni zamanda əbcəd hesabı ilə qarşılığına uyğun gələn “bir” sayı da Yaradanı, Mütləq Varlığı simvolizə edir. Eyni zamanda, klassik poeziya müəllifləri insan bədəninin formasını ərəb əlifbasının uyğun gələn hərfinə bənzədərək, şeirdə ifadəlilik yaratmışlar (məsələn, “dal” hərfi ilə). Belə qənaətə gəlinmişdir ki, hər bir xalqın düşüncə sistemində sayların məqamı az və ya çox dərəcədə əhəmiyyətliyədir. Bəzi saylar hər hansı ölkədə insanlara mənfi enerji ötürdüyü halda, başqa bir xalqın “uğurlu” sayı ola bilər. Bu da həmin millətin tarixi – mifoloji genetikası ilə bağlıdır.

“Nəsimi şeirində rəmzləşən saylar” adlı ikinci yarımfəsildə adından da bəlli olduğu kimi hürufilik ideyalarının qarçısı, Fəzlullah Nəimi Astrabadinin layiqli davamçısı İmadəddin Nəsimi yaradıcılığında sayların işlənmə məqamı diqqətlə, şeirlərə şərh verilərək araşdırılmışdır. II fəslin “Ş.İ.Xətəinin yaradıcılığında sayların simvolikası” adlanan üçüncü yarımfəsildə Xətai yaradıcılığına sirayət etmiş saylar araşdırılıb. Ş.İ.Xətai poeziyasında rastlanan sayların mənasının, əsasən, özündən əvvəlki sənətkarların ifadə etdiyi anlamlarda olduğu təsbit edilmişdir. Həmçinin “Dəhnamə” poemasında “on” sayının xüsusi mahiyyət təşkil edib-etməsinə aydınlıq gətirilib.

Nəticə olaraq deyə bilərik ki, sayların mahiyyəti lokal xarakter daşımır, saylar bəşəridir. Çünki onlara ifadə etdikləri mənəni də yükləyən xalqdır. Buna görə də saylar hər xalqın öz dünyagörüşü formasında təzahür edir. Lakin bəzi saylar da var ki, onların mənası

bəşəridir. Məsələn, bir sayı bu qəbildəndir. Bir ilkin başlanğıcı ifadə edir. Xalqın tarixi təcrübəsi itib – batmır, mifologiyasında özünü biruzə verir. Cəmiyyət təbiəti müşahidə edərək saylarla aləm və özü arasında əlaqə qurmağa cəhd edir. Dünyanın modelini saylarla verməyə çalışır. Saylar bu baxımdan Azərbaycan poeziyasında “maket”, ya da “eski” rolunu oynayır. Altı və dörd sayının işlənməsində bunun daha əyani şəkildə şahidi oluruq.

İSTİFADƏ OLUNAN ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

AZƏRBAYCAN DİLİNDƏ

1. Abdullayeva M. “Klassik poeziya: ezoterik xəzinə”. Bakı : “Bakı Universiteti” nəşriyyatı, 2009, 328 s.
2. Abdullayeva M. “Öz” ünə qayıdışın fəlsəfəsi”. Bakı: “Vətən” nəşriyyatı, 2014, 185 s.
3. Abdulla B. “Folklorda say simvolikası”. Bakı: “Elm”, 2006, 148 s.
4. Aristotel “Metafizik”: İstanbul: “Pinhan yayıncılık”, 2015, 475 s.
5. Bayat F. “Türk təkkə (təsəvvüf) ədəbiyyatı. Bakı: “Elm və Təhsil”, 2011, 440 s.
6. Babayev Y. “Təriqət ədəbiyyatı: sufizm, hürufizm”. Bakı: “Elm və təhsil”, 2011, 160 s.
7. Bürhanəddin Q. Divan. Bakı: “Öndər nəşriyyatı”, 2005, 728 s.
8. Boratav P.N. Türk folkloruna dair 100 sual. Bakı, Elm və təhsil, 2018
9. Cümşüdoğlu N. “Füzulinin sənət və mərifət dünyası”. Bakı-Tehran: “Sürüş” Beynəlxalq nəşriyyatı(İran), 1997, 368 s.
10. Cümşüdoğlu N. “Təsəvvüf anlamları və dərvişlik rəmzləri”. Bakı: Tural-Ə, 2001, 240 s.
11. Əliyeva L, Səfərli G: “Klassik Azərbaycan bədii nəsrindən seçmələr”: Bakı, “Ləman nəşriyyat poliqrafiya” MMC, 2018, 208 s.
12. Əliyev Kamran. “Dədə Qorqud” dastanında rəqəmlərin simvolikası / Sərhədsiz söz xəzinəmiz. Xalq qəzeti. 2015, 15 noyabr
13. Əsgərova S. “Nizaminin “Yeddi gözəl” və İslamda 7 – nin sirri”. // 525 – ci qəzet. Bakı: 2021 3 noyabr, s. 16
14. Farsca – Azərbaycanca lüğət. Bakı: “Şərq – Qərb”, 2007, 640 s.
15. Fə dai. “Bəxtiyarnamə”. Bakı: “Şərq – Qərb”, 2004, 168 s.

16. Füzuli M. Əsərləri. Altı cilddə. I cild. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2005, 400 s.
17. Füzuli M. Əsərləri. Altı cilddə. II cild. Bakı, "Şərq-Qərb", 2005, 336 s.
18. Füzuli M. Əsərləri. Altı cilddə. III cild. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2005, 472 s.
19. Füzuli M. Əsərləri. Altı cilddə. IV cild. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2005, 344 s.
20. Füzuli M. Əsərləri. Altı cilddə. V cild. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2005, 224 s.
21. Füzuli M. Əsərləri Altı cilddə. VI cild: Bakı, “Şərq-Qərb”, 2005, 384 s.
22. Gəncəvi N. “Yeddi gözəl” : Bakı, “Lider nəşriyyatı”, 2004, 336 s.
23. Gəncəvi N. “Yeddi gözəl” (filoloji tərcümə). Bakı: “Elm”, 1983, 292 s.
24. Gəncəvi N. “Xosrov və Şirin”. Bakı, "Lider nəşriyyat", 2004, 392 s.
25. Gəncəvi N. “Xəmsə” : Türkiyə: TEAS Press nəşriyyat evi, 2022, 912 s.
26. Hatifi A. “Həft mənzər”: Bakı : “Elm”, 2021, 428 s.
27. Hacıyev S. “Yeddi gözəl” məsnəvisinin şərhı. I cild. Bakı : 2019, 677 s.
28. Hacıyev S. “Yeddi gözəl” məsnəvisinin şərhı. II cild. Bakı: 2021, 518 s.
29. Hacıyev S. Nizami Gəncəvinin dövlət idarəçiliyi və ədalət anlayışının əsasları// Nizami Gəncəvi – 880 “525 – ci qəzet” in özəl buraxılışı. Bakı: 2021 (dekabr) , s. 7 – 24.
30. Hacıyev S. “Nizami Gəncəvinin cəsarət anlayışı: “Yeddi gözəl” məsnəvisinin “Bəhramın iki şir arasından tacı götürməsi bölməsinin şərhı”. // Ədəbiyyat qəzeti. Bakı: 2022 (dekabr 3) , s. 12 – 15, 18 – 21.
31. Hüseyini H. “Bismilləh ayəsinin incə görüntüləri və “bə” hərfinin altında olan nöqtənin sirri”. Bakı : MBM, 2014. - 256 s.
32. Hümətova X. “Nizami Gəncəvinin “Yeddi gözəl” məsnəvisində hind şahzadəsinin nağılında görünməyən məqamlar.// Ədəbiyyat qəzeti. Bakı: 2021 16 oktyabr), s. 17
33. Xavəri S. “Milli mədəniyyət sistemində poetik təsəvvüf kodu”. Bakı: “Elm”, 2016, 180 s.
34. Xəlilov R. “Saylar”. Bakı: Azərnəşr, 1978. 71 s.
35. Kalafat Yaşar. Türk Halkbilimi İnanç Araştırmaları / III. Kut. Ankara 2018
36. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı (Drezden nüsxəsi): Bakı, TEAS Press Nəşriyyat evi, 2016, 404 s.
37. “Kitabi- Dədə Qorqud” dastanı (Vatikan nüsxəsi) : Bakı, “Xan” nəşriyyatı, 2018, 288 səh
38. Qasımova A. “Quran qissələri XIV – XVI əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatının ideya – bədii qaynaqlarından biri kimi”. Bakı: “Nurlan”, 2005, 346 s.

39. Qafarlı R. "Mifologiya 6 cildə I cild. Mifogenez: rekonstruksiya, struktur, poetika". Bakı: "Elm və Təhsil", 2015, 454 səh.
40. Qıpçaq M. "Türk say sistemi". Bakı: Yazıçı Ədəbi NE, 1996, 132 s.
41. Məhəmmədi M. "Şəms və Mövlana". Bakı: "Kitab klubu", 2017, 94 s.
42. Min bir gecə nağılları. Səkkiz cildə. I cild. Bakı: "Şərq – Qərb", 2007, 344 s.
43. Nəsimi İ. Seçilmiş əsərləri I cild: Bakı, "Lider nəşriyyat", 2004, 336 səh
44. Nəsimi İ. Seçilmiş əsərləri II cild: Bakı, "Lider nəşriyyat", 2004, 376 səh
45. Nəxşəbi Z. "Tutinamə" : Bakı, "JekoPrint", 2020, 472 s.
46. Paşa Y. "Gizli elmlər" Bakı, "Zərdabi Nəşr" MMC, 2020, 216 s.
47. Paşayev A. "Xəmsə" də işlənən xüsusi adların izahlı lüğəti (Poetik onomastikon)". Bakı: 2013, 423 s.
48. Rzasoy S. "Nizaminin "Yeddi gözəl" poemasında mif, folklor və təsəvvüf". Bakı: "Elm və Təhsil", 2021, 344 s.
49. Rzasoy S. "Nizami poeziyası: Mif – Tarix konteksti". Bakı: "Ağrıdağ" nəşriyyatı, 2003, 212 s.
50. Rəsulzadə M.Ə. "Azərbaycan şairi Nizami". Bakı: "Kitab klubu" nəşriyyatı, 2019, 370 s.
51. Səfərli Ə, Yusifli X. "Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi (qədim və orta əsrlər)". Bakı: "Ozan", 2008, 696 s.
52. Şah İsmayıl Xətayi. Əsərləri. Bakı, "Şərq-Qərb", 2005, 384 s.
53. Şirvani X. Seçilmiş əsərləri. "Lider nəşriyyat", Bakı, 2004, 672 s.
54. Şixiyeva S. "Nəsimi şeirində "əlif – lam" poetik forma və fəlsəfi rəmz kimi – "Ədəbiyyat məcmuəsi". Bakı: "Ağrıdağ".
55. Şixiyeva S. "İbnül – Ərəbinin hərf elmi və hürufilik təlimi"// Şərq və Qərb: Ortaq mənəvi dəyərlər, elmi – mədəni əlaqələr, Bakı, prof. Aida İmanquliyevanın 70 illik yubileyinə həsr olunmuş Beynəlxalq İbnül – Ərəbi Simpozyumunun materialları. Bakı: 2010, s 291 – 316
56. Şixiyeva S. "Seyyid Yahya Bakuvinin elifnamesi və "seyr fillah" kavramı". Bakı: Uluslararası Seyyid Yahya Şirvani və halvetilik sempozyumu, 2013, s. 341 – 355.
57. Şixiyeva S. "Nəsiminin bir qəzəlinin irfani anlam qatları"// "Mətn və kontekstlər: Nəsiminin bir qəzəlinə dair şərhlər". Bakı:, "Elm və Təhsil", 2019, s. 43 – 59.
58. Təbrizi S. Seçilmiş əsərləri: Bakı: "Öndər nəşriyyatı", 2004, 256 səh.

59. Vəliyev M. “Şah İsmayıl Xətəinin “Dəhnamə” poemasında əsas qəhrəmanın inkişaf dinamikası.// Filologiya məsələləri. Bakı: 2014, №3, s. 419 – 424

TÜRK DİLİNDƏ

60. Ayvallı R. “Hazreti Muhammedin hayati”. İstanbul: “İhlas gazetecilik A. Ş. Yenibosna, 2005, 496 s.
61. Aristotel “Metafizik”: İstanbul: “Pinhan yayıncılık”, 2015, 475 s.
62. Alp K.Ö. , Mutlu S. “ŞAMAN SEMBOLLERİNİN İŞLEV VE ANLAM KODLARI”// Motif Akademi Halkbilimi Dergisi. Türkiye: 2021, c: 14, Sayı: 35, s. 1008-1028.
63. Bozkurt K, Bozkurt H. “Sayıların gizemli dünyası: Kültür ve edebiyatta sayı sembolizmi”// Batman University International participated Science and Culture Symposium, 18-20 April 2012 Batman, TURKEY: Batman: 2012, s. 717 – 728.
64. Ekici M. “Salur Kazanın yedi başlı ejderhayı öldürmesi” . Ankara: “Ötüken neşriyat A. Ş.”, 2019, 219 s.
65. Güven Ö. “Platonda sayının temellendirilmesi”. //Felsefe Arkivi, 43. Sayı. Türkiye: 2015/II, s.53-63
66. Mevlana C.R. “Mesnevi”. İstanbul: “Doğan Egmont Yayıncılık ve Yapımcılık Tic. A. Ş.” , 2021, 803 s.
67. Mirzali M. “Türk inancında “geyik” kültü”. // Göçebe dergisi, ağustos 2020 sayı 3. Girne: 2020, s. 27 – 30.
68. Ögel B. “Türk mitolojisi” I cilt: Ankara:”Altınordu yayınları”, 2020, 741 s.
69. Ögel B. “Türk mitolojisi” II cilt: Ankara:”Altınordu yayınları”, 2020, 776 s.
70. Pala İ. “Ansiklopedik divan şiiri sözlüğü”. İstanbul: “Kapı yayınları”, 2018, 637 s.
71. Şihyeva S. “Seyyid Yahya Bakuvinin elifnamesi ve “seyr fillah” kavramı”. Bakı: Uluslararası Seyyid Yahya Şirvani ve halvetilik sempozyumu, 2013, s. 341 – 355.
72. Şihyeva S. “Orta çağ Doğu şiirinde harf ve sayı mistizmi”. // 38. İCANAS. Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu (Bildiriler), III c, Ankara, 2008, s. 1505 – 1534.
73. Tarlan A.N. “Fuzuli divanı şerhi”. Ankara: 2020, 660 s.
74. Tokel D.A. “Divan şiirinde harf simgeçiliği”. İstanbul: “Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Yayınları”, 2016, 188 s.

İNGİLİS DİLİNDƏ

75. Heb M.R. “Two worlds can fit into me, I can not fit into this world” Azerbaijan` s immortal poet İmadaddin Nasimi”. München: Buch&media GmbH, 2019, p. 259.

İTERNET RESURLARI

76. “Qurani – Kərim”. <https://quran.az/>
77. “İncil” kitabı - <https://incil.info/>
78. Muhyiddin İbnül – Arabiden günümüze ayna metaforu-
<https://www.panzehirdergi.com/ayna-metaforu-melek-koc/>
79. Ruhun fotoşəklinin çəkilməsi (Kirlian fotoqrafıyası) ilə bağlı -
<https://onedio.com/haber/ruhun-fotografi-cekilebilir-mi-akillara-durgunluk-veren-kirlian-fotografciligini-hakkinda-bilinmeyenler-833914>
80. “Nikola Tesla Ve Evrenin Sırrı : 3, 6 Ve 9” -
<https://lensdergi.com/2021/05/29/nikola-tesla-ve-evrenin-sirri-3-6-ve-9/>
81. Çakra Nedir ve Çakraların Özellikleri Nelerdir?-
<https://www.formlakal.com/formda-yasam-onerileri/cakra-nedir-cakralarin-ozellikleri-nelerdir/>
82. “Sayılar ve özel sırları: Sayıların Tasavvuf incelemesi” -
<https://indigodergisi.com/2018/03/sayilar-ozel-sirlari-tasavvuf/>
83. İn və Yan - https://az.wikipedia.org/wiki/%C4%B0n_v%C9%99_Yan
84. Dialektika - <https://az.wikipedia.org/wiki/Dialektika>
85. Animerie Schimmel “Sayıların gizemi”.
<https://turuz.com/index/view/3873848a900fe78fd9278032a6672279837ac6b8>
86. Şixiyeva S. " OTUZ İKİ " SAYININ BƏDİİ-FƏLSƏFİ MƏNA TUTUMU (Nəsimi şeiri əsasında)
https://www.academia.edu/31275325/OTUZ_%C4%B0K%C4%B0_SAYININ_B%C6%8FD%C4%B0%C4%B0-F%C6%8FLS%C6%8FF%C4%B0_M%C6%8FNA_TUTUMU_N%C9%99simi_%C5%9Feiri_%C9%99sas%C4%B1nda
87. Zerdüştlüğün kutsal kitabı “Avesta” -
https://www.academia.edu/36208191/Zerd%C3%BC%C5%9Ftl%C3%BC%C4%9F%C3%BCn_Kutsal_Kitab%C4%B1_Avesta_pdf
88. Halit Ahmet Çiftçi – “Çeşitli kültürlerdeki okült inanç ve uygulamaların türk – islam kültürüne yansımaları üzerine bir inceleme”. -
<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/335978>
89. Florence Campbell “Numeroloji: Sayılarda saklı yaşamınız” -
https://turuz.com/storage/her_konu-2019-7/7823-

[Numeroloji Sayılarda Saklı Yashaminiz-Florence Campbell-Tulay Qatircioglu-2000-252s.pdf](#)

90. Lügət - <https://obastan.com/azerbaycan-dilinin-izahli-lugeti/?l=az>
91. Palindrom - <https://az.wikipedia.org/wiki/Palindrom>
92. Yunus Əmrə - <https://www.antoloji.com/yunus-emre/>
93. Yûnus Emre'nin "Benem" Redifli Bir Gazeli Üzerine Çoğulcu Tahlil Denemesi - <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/370406>
94. TDV İslam Ansiklopedisi - <https://islamansiklopedisi.org.tr/>
95. Kabbala - <https://az.wikipedia.org/wiki/Kabbala>