

YAKIN DOĞU ÜNİVERSİTESİ
RUMİ ARAŞTIRMALARI MERKEZİ



NEAR EAST UNIVERSITY
RUMİ RESEARCH INSTITUTE

Mevlâna Celaleddin Rumi'nin 751. Vuslat Yıl Dönümü
751th Anniversary of the Reunion of Mawlana Jalal ud-Din Rumi

9. ULUSLARARASI BİLİMSEL RUMİ KONGRESİ
9th INTERNATIONAL SCIENTIFIC RUMİ CONGRESS

KONGRE BİLDİRİ KİTABI CONGRESS PROCEEDING BOOK



12-13 Aralık 2024 | Bakü-Azerbaycan
12-13 December 2024 | Baku-Azerbaijan



9. ULUSLARARASI BİLİMSEL RUMÎ KONGRESİ

9TH INTERNATIONAL SCIENTIFIC RUMI CONGRESS

Azərbaycan Xəzər Universiteti, Mevlâna Edebi- Felsefi Araştırmalar Enstitüsü
Kıbrıs Yakın Doğu Üniversitesi, Rumî Araştırmalar Merkezi işbirliyiyle

In collaboration with Khazar University, Maulana Literary-Philosophical
Research Institute and NEU, Rumi Research Center

Mevlâna Celaleddin Rumî'nin 751. Vuslat Yıl Dönümü

751th Anniversary of the Reunion of Maulana Jalal ud-Din Rumi

KONGRE BİLDİRİLER KİTABI CONGRESS PROCEEDINGS BOOK

**12-13 Aralık/ December 2024
Bakü- Azərbaycan/ Baku- Azerbaijan**

**Yakın Doğu Üniversitesi, Rumî Araştırmaları Merkezi
Near East University, Rumi Researches Center**

Publication No./Yayın No: 10
Papers Series No./ Bildiriler Serisi No: 9

Copyright@2025 by NEU Publishing House

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, distributed, or transmitted in any form by any means, including photocopying, recording, or other electronic or mechanical methods, without the prior written permission of the publisher, except in the case of brief quotations embodied in critical reviews and specific other noncommercial uses permitted by copyright law, Institution of Economic Development and Social.

Researches Publications®

Website: www.neu.edu.tr
Email: rumi.rc@neu.edu.tr

ISBN: 978-605-9415-79-8

DOI: <https://doi.org/10.32955/neuram2024-12-12>

- Kitapta yer alan bildirilerin bilim ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Kitaptaki yer alan bildiri metinlerinden kaynak göstermek şartıyla alıntı yapılabilir.

Baskı Öncesi Hazırlık- Düzelti
Furkan KARACİK

Kapak- Sempoyum Afişi
Yaprak TEKYILDIZ

Baskı ve Cilt
Yakın Doğu Üniversitesi Matbaası / Cyprus Printing Global
Lefkoşa Sanayi Bölgesi- KKTC
www.cypriusprintingglobal.com/ Tel: +90 (392) 4440274



Editör

Prof. Dr. Ghadir Golkarian

Yayına Hazırlayanlar

Valeri Lütftioğlu

Eylem Can Arslan

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Ghadir Golkarian

Prof. Dr. Evren Hıncal

Doç. Dr. Murat Tüzünkan

Yrd. Doç. Dr. Shabnam Golkarian Özdaş

Dr. Farida Seyidova

Katkıda Bulunanlar

Center of Excellence

YDÜ Basın Yayın ve Halkla İlişkiler

Kurumsal İletişim

YDÜ, Rumî Araştırmaları Merkezi yönetim tüzüğüne dayalı ve Center of Excellence denetimi doğrultusunda 03 Nisan 2025 tarih ve 2025/RC- 02 sayılı kararıyla yayınlanmıştır.

Can, bilgiye, erdeme; ten ise başa, bahçeye meyleder. Can, yükselmeye can atar; ten ise kazanca, yiyeceğe, içeceğe! Hâsılı kim (iyi- kötü) bir şey isterse, istediği şey de ona rağbet eder. Mevlâna

Soul, to knowledge, virtue; the flesh inclines towards the vineyard and the garden. The soul longs to rise, but skin to gain, food and drink! In short, whoever wants something (good or bad), the thing he wants will be in demand for him. Rumi

*Azərbaycan Həzər Universiteti Edebiyat və Fəlsəfə Araştırmaları Enstitüsü
başkanının zamansız vəfatının anısına!*

9.Uluslararası Rumi Kongresi'nden çok kısa bir süre sonra aramızdan ayrılan Prof. Dr. Nezaket Mammadli hepimizi derinden üzdü. Ancak, artık aramızda olmasa da yaratıcılığı, bilgisi, düşüncesi ve yaşamı boyunca bilim dünyasına sunduğu değerli eserleriyle düşüncelerimizde ve kalbimizde her zaman özel bir yere sahip olacağına inanıyoruz.



*In memory of the untimely passing of the head of the Institute of Literary and
Philosophical Studies of the Khazar University of Azerbaijan!*

Prof. Dr. Nezaket Mammadli, who passed away very shortly after the 9th International Rumi Congress, deeply saddened us all. However, we believe that even though she is no longer with us, she will always have a special place in our thoughts and hearts with her creativity, knowledge, thought and the valuable works she presented to the scientific world throughout her life.

İÇİNDEKİLER/ CONTENTS

Prof. Dr. Ghadir GOLKARIAN (Head of Rumi Research Center)	
Sunuş	9
Prof. Dr. Hamlet ISAKHANLI (Rector of Azerbaijan Khazar University)	
Opening Speech in Congress	13
Prof. Dr. Nezakət MEMMEDLİ (Head of Khazar Uni., Maulana Research Center)	
Opening Speech in Congress	19
Prof. Dr. Evren HINCAL (NEU, Head of Center of Excellence)	
Opening Speech in Congress	21
Prof. Dr. Musafa KURT (NEU Vice Rector)	
Opening Speech in Congress (The message)	23
Arzu Əhməd HACIYEVA	
Abdulla Şaiq Mövlana Cəlaləddin Rumi Haqqında...	25
Asuman GÖKHAN	
Gönülden Sosial Barişə Yankılanan Tını: Mevlâna	37
Aytaç ZEYNALOVA	
Yüzliliklərin Dialogu: Rumi və Nəbatî Yaradıcılığında...	49
Nagima Zh. BAITENOVA	
The Philosophy of Humanism and Tolerance by Jalaluddin Rumi	65
Əsmət xanım MƏMMƏDOVA	
Mövlana Yaradıcılığında Fonetik Əvəzlənmələrin Səciyyəsi	75
Esra KARABACAK	
Dil Öğretiminde Metindil Bilimsel Yöntem	101
Eynulla MƏDƏTLİ	
Cəlaləddin Ruminin Divanı Şəms Təbrizi, Reynold A. Nikolsonun...	109
Fəridə SEYİDOVA	
İbrahim Gülşəninin Ruminin Məsnəvisinə Nəzirəsi	123
Ghadir GOLKARIAN	
Kişisel Gelişim ve Mevlâna Görüşü	137
Gülara YENİSEY	
Eski Tengirici İnancından Gelen İslam Sufiliği ile Yoğrulan Türk...	155
Hojjatollah JAVANI	
Maulana's Words for Today's World	163
Lütfiyyə ƏSGƏRZADƏ	
Mövlana Cəlaləddin Ruminin Həkimisi və Dostu: Əkmələddin Naxçıvani	181
Nazilə ABDLLAZADƏ	
Çağlara Sığmayan Mövlana və Sərgəştəsi Təbrizi	193
Nərmin ƏLİYEVƏ	
Rumi Şeirlərində Kamil İnsan Obrazı	201
Nezakət MƏMMƏDLİ	
Füzulinin Təəvvüfi Düşüncə Sisteminin Formalaşmasında Rumi və...	211
Ömer Faruk YİĞİTEROL	

Anadolu Topraklarında Mesnevi Okuyan ve Okutan Nakşi Şairler Rekibuddin AHMED and Safiram CHOUDHURY	243
Maulana Rumi's Philosophy of Love Rəna RZAYEVA	253
Mövlananın Məsnevisində İbrahim ədhəm Mənqəbəsi Sələfləri ilə... Səriyyə GÜNDOĞDU	265
Alev Tekinayın Ağlayan Nar Romanında Mövlana ە Şəms Simvolu... Sevinc RƏHNULLA	281
Əlyazmaları İnstitutunda Qorunan Çünglərdəki Şəms Təbrizi İmzası Yakup YEŞİLYAPRAK	293
Mevlāna, Lacan və Klasik Türk Edebiyatında Kendini Bilmək Sorunsalı Ali Kumal QAZALBASH	309
İqbal Lahori, Disciple of Rumi and Shams Tabrizi Soleiman ZARE	327
The Influence of Rumi's Thought on İqbal Lahori's Mind and Persian Poems Babak SAFVAT	337
On the Feast of GOD	347

SUNUŞ

Mevlâna Cemaleddin (Rumî) Belhî'nin 751. Vuslat Yıl Dönümü münasebetiyle geleneksel haline gelmiş olan bilimsel kongrenin 9'uncusunu gerçekleştirmiş bulunuyoruz. Kongremize yurtiçi ve yurtdışından kıymetli ve alanında uzman akademisyen ve araştırmacıların aramızda bulunması bizleri çok mutlu etmekte, inandığımız yolda ilerlememizi sağlamaktadır.

Kongremize gösterilen teveccüh de adeta bizleri bambaşka bir şölen havasına sevk etmektedir. Zira bu defa farklı bir yaklaşımla çok değerli ve saygın uluslararası SCOPUS ve TR dizin dergilerin himayesiyle gerçekleştirmiş olduğumuz kongrenin sevincini YDÜ ailesi olarak yaşamaktayız. Bu kitapta yer almayan ancak “Bilimsel Tasavvuf ve Edebiyat Dergisi” özel sayısında yayınlanmış makaleler yinede kongremizde sunulanlar içinde sayılmaktadır. Öte yandan bu yıl kongremize Kazakistan, Türkmenistan, Özbekistan, Kırkızistan, Azerbaycan, İran, Türkiye, Pakistan, Hindistan, ABD ve KKTC'den katılmış olan bilim insanlarının 9. Uluslararası Bilimsel Rumî Kongresi'nde bulunması ve katılım talep etmesi sevinciyle Mevlâna'ya aşkımızın daha da güçlenmesine sebep olup ileriye yönelik atılacak adımlarımızın pek güçlü olmasını önemli kılmaktadır.

“Kuru çekirdeğin nitekim köklü ağaç olduğuna inanıyorsam, insanoğlunun hayatı ne kadar değerli kılacağına da o kadar inanıyorum!” diyen Voltair, eğitim ile ilgili pek doğru bir ifadeyle ince noktalara değinmiştir. Bilindiği gibi insan, akıl faktörü ile başka yaratıklara orantılı olarak üstün kılınmıştır. Fakat sadece akıl üzerinden insanoğlunu değerlendirmek de pek doğru bir yaklaşım değildir. Zira akıl maddi ve içgüdüsel dürtülere dayanarak gerekli analiz ve yorumları ortaya koyar fakat gönül ise insanın ruh tecellisini süsleyip daha ileriye götürür.

İşte bu gerçeğin ışığında, irfan kavramını net olarak daha da kolay anlamamız olası kılınıyor. İnsan vücudunun akıl, nefis, duygu ve gönül boyutlarına baktığımızda, aralarındaki bağdaşım ve uzlaşımın ne derece zor ve ağır olduğunu anlamaktayız. Yaratılış sahasında yaratılanların kendilerine ve başkalarına karşı olan duyguları gerek nefis gerekse duygu üzerinden gerçekleşmektedir. Ancak insan bu iki yolda hareket etmekle birlikte maddi ve manevi olaylara karşı, başka bir sistemle de yaklaşmaktadır. İşte bu yaklaşım sistemine akıl- gönül özdeşi adını vermektedirler felsefe âlimleri.

Asırlardan beri birçok düşünür, pozitif ve yararlı insanoğlu gerçeğinin ortaya koyması nedeniyle devamlı adı verilen boyutta, insanoğlunun çözümlenmesine çalışmışlardır. Zira insan boyutu çözümlürse mutlaka İnsan- Tanrı kavramı da anlam kazanmış olacaktır. İşte bu bağlamda Türk- Fars edebiyatı ve başka bir kapsamda

İslam felsefe ve hikmet doğrultusunda pek saygın âlim ve düşünürlerle karşılaşmaktayız. Bunların arasında Nesmi, Fuzûlî, Ahmet Yesevî, Hafız'î Şîrazî, Muhammet Gazalî, Yunus Emre ve birçok âlimlerin yanı sıra en önemli şahsiyet Mevlâna Celaleddin Rumî'den zikretmek de pek doğru bir yaklaşım sayılır bence. Yakın Doğu Üniversitesi, Mükemmeliyet Merkezi şemsiye altında faaliyetini devam ettiren “Rumî Araştırmaları Merkezi” ise bu konuda çeşitli aktiviteler sürdürdüğü gibi Türk Edebiyatı'nın Farsça ve Arapça ile kaçınılmaz bağlam ve bağdaşımını göz önüne alarak hem Eski Türk Edebiyatı'nın özünü can-ı kelim olarak ortaya koymak hem de Doğu felsefe ve hikmet bağlamında marifet semâsının yıldızlarının pek saydam ve aydın parlamasına önem vererek uluslararası çapta ikili ilişkilere önem vermektedir.

Bu doğrultuda 12-13 Aralık 2024 tarihleri arası, 9. Uluslararası Bilimsel Rumî Kongresini gerek yüz yüze gerekse çevrimiçi olarak gerçekleştirdik. Burada önemli bir konuyu ifade etmekten onur duyarak üzerinde durmak isterim. 2023 yılında Azerbaycan Hazar Üniversitesi, Mevlâna edebi- felsefî Araştırmaları Enstitüsü ile yaptığımız ikili iş birliği protokolü çerçevesinde 9. Uluslararası Bilimsel Rumî Kongresini Hazar Üniversitesi evsahipliğinde yapabildik. Gösterdikleri destek, himaye ve konukseverlikleriyle kongremizi daha da hatıralarda kalıcı kılmıştır.

İşte böylesi yaklaşımlar bir kez daha edebiyat- kültür alanında somut adımların atılması önemli kılıyor. 2025 yılında 10. Uluslararası Bilimsel Rumî Kongremizi YDÜ ev sahipliğinde yapacağız ve bu etkinliğin sevincini şimdiden yaşamaktayız. Rumî ile ilgili çeşitli başlıklar altında gerçekleştirdiğimiz kongrelerin ilkinin 2005 yılında gerçekleştirmiş olduk. 2015 yılından beri Rumî Araştırmaları Merkezi yeni vizyonu ile edebiyat, ırfan ve özellikle eski Türk edebiyatı alanında önemli adımlar atmaya devam etmiştir. 2017'de ise 5. Uluslararası Mevlâna Kongresini düzenlemiştir. Buna takiben Nisan 2018'de Muhakik Erdebili Üniversitesi (İran) ev sahipliğinde ikili protokolü sayesinde “Uluslararası Mevlâna'da İrfan Görüşü” kongresinin altıncı ayağını hayata geçirmiştir.

Ayrıca, Konya Selçuk Üniversitesi, Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü ile ikili iş birliği protokolü çerçevesinde Mevlâna ile ilgili uluslararası kongrelerin devam etmesine gayret göstererek 2019 yılında Selçuk Üniversitesi ev sahipliğinde “6. Mevlâna Kongresi” şenliğini bilim dünyasına yaşatmıştır. Pandemi süreci her alanı olumsuz etkilediği gibi bilimsel çalışmalarımız da ne yazık ki 2020-2021 yılları arasında devam edilememiştir. Fakat 2022'de 7. Uluslararası Mevlâna Kongresi ve 2023 tarihinde ise 8. Kongrenin sevincini yaşamıştık. 2024 yılında 9. Etabı tamamlayarak işte bu bildiri kitabı faaliyetin sonucudur. “YDÜ, Rumî Araştırmalar Merkezi” tarafından yayın hayatına başlayan “Bilimsel Tasavvuf ve Edebiyat Dergisi” <https://dergi.neu.edu.tr/index.php/neujsml/> adresiyle 9. Kongrenin seçilmiş makalelerini özel sayı olarak Ocak 2025 tarihinde akademik alana sunmuştur.

Bu vesileyle günümüze dek himaye ve desteklerini esirgemeyen YDÜ mütevelli heyeti başkanı Sayın Prof. Dr. İrfan Suat GÜNSEL başta olmak üzere, YDÜ Rektör Yardımcısı, Sayın Prof. Dr. Mustafa KURT'a her daim bilimsel çalışmalarda ön

ayak olduğundan dolayı teşekkürlerimi ifade etmek isterim. Yeri gelmişken 9. Uluslararası Rumî Kongresi'nde hep zaman yanımızda olan ve kongrenin gerçekleşmesinde gayret sarf eden Center of Excellence Başkanı, Sayın Prof. Dr. Evren HINCAL'a sonsuz şükranlarımı da arz etmek isterim. Bunları ifade ederken Sayın Prof. Dr. Hamlet İsağanlı ve Hazar Üniversitesi emektarlarından kongre boyu gönsterdikleri gayret, iş birliği, destek ve misafirperverlikleriyle bizleri mutlu eden herkese sonsuz teşekkürlerimi bildirmeyi bir borç bilirim. Bu güzel etkinliğimizde can-ı gönülden fedakârlık gösteren Sayın Prof. Dr. Nezaket Memmedli hanımefendilere ve çok ince ruhlu ve çalışkan yardımcısı Sayın Dr. Geride Seyidova hanımefendilere de teşekkür ederim.

Kongremizin verimli olmasında, kongrenin yaşanması ve yaşatılmasında katkıları olan tüm YDÜ ve Hazar Üniversitesi ailesi ve birimlerine, YDÜ, Rumî Araştırmaları Merkezine, Hazar Üniversitesi, Mevlâna edebi-felsefi Araştırmaları Enstitüsüne, Kongrenin Düzenleme, Bilimkurulu üyelerine ve aylardan beri her iki üniversitede faaliyet gönstermiş olan kongre sekreteralarına ve tüm emeği geçenlere de en içten sevgi ve saygılarımı beyan etmek isterim.

Elinizdeki “Bildiri Toplu Kitabı” 120 makaleden seçilmiş olan ve kongremizde sunulan 29 makaleyi içermektedir. Bu makalelerin bilim dünyasına katkı sağlayacağına inanarak daha nice başarılı kongrelerde buluşmak üzere tüm okurlarımıza saygılarımı arz ederim.

Prof. Dr. Ghadir GOLKARIAN
YDÜ, Rumî Araştırmaları Merkezi Başkanı

Opening speech of the Founding Rector of Azerbaijan Khazar University, Prof. Dr. Hamlet Isakhanli

Xanımlar və Bəylər,
Hörmətli elm və sənət adamları,
Hörmətli müəllimlər və tələbələr,
Əziz dostlar,

Xorasanlı ruhani və ilahiyyətçi Bahaəddin Vələd'in 1207-ci il sentyabrın 30-da Möminə xatundan oğlu oldu, adını Məhəmməd qoydular. Bir az sonra atası onu Cəlaləddin deyər çağırmağa başladı. Bahaəddin ailəsi ilə Məkkəyə getdi, dönəndə Anadoluda qalmağı qərara aldı, sonda Konya şəhərini seçdi, ömrünün sonuna qədər (1231, fevral) orada yaşadı. Cəlaləddin Suriyədə mədrəsədə oxudu, dini-hüquqi təhsil aldı, Konya'ya qayıdıb mədrəsələrdə dərs verməyə başladı.

1244-cü il Noyabrın 29-da Şəmsəddin (qısaca: Şəms) Təbrizi Konyaya gəldi, özü ilə poeziya, musiqi və rəqs (səma) gətirdi. Bu zaman Cəlaləddin'in 37, Şəmsin, deyilənə görə, 60 yaşı vardı. Əsl adı Məhəmməd olan Mövlana ilə əsl adı Məhəmməd olan Şəms görüşdülər, Şəms-Mövlana fenomeni yarandı. Bu görüş və sonrakı dostluq Cəlaləddinin ruhunu dəyişdi, Şəms bunu "məndə elə bir şey vardı ki, başqaları onu məndə görə bilməmişdilər; bax, Mövlana onu məndə gördü" kimi ifadə etmişdi. Hikmət saçan digər mütəfəkkir şairlərdən fərqli olaraq Mövlana Cəlaləddin öz yaradıcılığında və fəaliyyətində şeir, musiqi və rəqsi (səma) birləşdirdi. Cəlaləddin yeni həyata qədəm qoydu, şairliyə başladı, qəzəl, lirik şeirlər yazdı; əvvəl şeir yazdığı məlum deyil, hər halda bu işdə fəal olmayıb. Bu lirik şeirlər *Divan-i Şəms* və ya *Divan-i Kəbir* adı altında toplandı. Mevlana Cəlaləddin'in məşhur *Məsnəvi* və ya *Məsnəvi-i Mənəvi* əsərini 1261-62-ci illərdə yazmağa başladığı güman edilir.

Şəms Mövlana'ya misilsiz təsir etmişdir, bunu Mövlana özü də dəfələrlə və açıq ifadə etmişdi, məsələn, "sənin sayəndə yenidən gənc və nəşəli həyatıma qayıtdım", "Şəms, sənin Günəşinin (Şəms ərəbcə Günəş deməkdir – H.İ.) sayəsində biz Ay kimi parlayırıq". Şəms də Mövlana'ya rast gəlməsəydi, Mövlana onu şöhrətləndirməsəydi, indi Şəmsin kim olduğunu bilən çətin tapılardı. Tarixdə adları qoşa çəkilən şəxslər olmuşlar, biri digərini meydana çıxarmış, ya biri o birini vəsf etmiş və ya bir-birini şöhrətləndirmişlər. Sokrat və Platon, Şəms Təbrizi və Mövlana Cəlaləddin, Mirzə Cəlil və Sabir belə məşhur cütlər sırasında öndə dayanmışlar.

* * *

Mövlana Cəlaləddin sağlığında geniş şöhrət qazanmış, onun külli miqdarda tələbə və ardıcılıarı əmələ gəlmişdi. Mövlana ondan sonra gələn, geniş yayılan, Mövləvi adı alan sufi hərəkatının, fırlanan, dövr edən, rəqs edən dərvişlər təriqətinin təsisçisi sayılır. Böyük mütəfəkkir şair 1273-cü il dekabrın 17-də 66 yaşında vəfat etdi.

Təsəvvüf və ya *sufi* adı alan məsnəvi, əxlaqi, mistik ideyalar, fəaliyyət, cərəyan və təriqətlər İslam dünyasında geniş yayılmış, sosial, mədəni və siyasi həyata çox böyük təsir göstərmişlər. Xorasanlı (Tuslu) sufi filosof əl Qəzali (1056/8-1111) və Əndəlüslü sufi filosof və şair İbn əl-Ərabi (1165-1240) böyük sufi nəzəriyyəçiləri sayılırlar. əl Qəzali'nin *Ihya' Ulum al-Din* (Dini elmlərin dirçəlməsi) və onun farsca sadələşmiş şəkli olan *Kimya-yi Səadət*, İbn əl- Ərabi'nin isə *Fusus al-Hikəm* (Hikmətin üzük qaşları) adlı əsərləri çox məşhurdur. Sufizm poeziya içində böyük inkişaf tapdı və təbii ki, daha cazibəli oldu. Qəznəli Əbdülməcrid Sənai (? - ? 1131/41), Nişapurlu Fəridəddin Əttar (?1145-1221), indi haqqında söhbət etdiyimiz Mevlana Cəlaləddin, Azərbaycandan Mahmud Şəbüstəri (1287/8-?1320) və Nəsimi (1369-1417), Xorasanlı Əbdürrəhman Cami (1414-1492) kimi böyük sufi şairlər olmuşdur.

Cəlaləddin *Məsnəvi*-sində məzmun, ədəbi üsul və ruh baxımından Quran'a çox əsaslanmış, həmçinin hədislərdən bəhrələnmişdi. Lakin, o, islam dini və düşüncəsi ilə məhdudlaşmırdı, digər dinlərə, xüsusi halda xristianlara qarşı xoşqınlıq idi, “mən pərgaram, bir ayağım şəriətdədir, digəri bütün dinlərin üzərində gəzir” deyirdi. Mövlana özündən əvvəlki sufi şairlərdən, xüsusilə Sənai və Əttardan çox təsirlənmişdi, bunu açıqca və gözəl ifadə etmişdi, məsələn, “Əttar 7 məhəbbət şəhərini dolanıb gəzib, amma biz bir küçə keçmişik”, “Əttar ruh idi, Sənai isə onun iki gözü. Mən isə Sənai və Əttarın izləri ilə gəlmişəm”.

Məsnəvi hər beyti (qoşa misrası, iki sətri) ayrıca qafiyələnmiş şeir növüdür. Çağdaş mədəniyyətdə *Məsnəvi* deyən kimi Mövlana Cəlaləddin-in ölməz *Məsnəvi*-si ağla gəlir! *Məsnəvi* İlahi kitabdır, Könül kitabıdır, Hikmət kitabıdır, Eşq kitabıdır, Hekayə və Rəvayətlər kitabıdır, Həyat Dərsi kitabıdır. *Mövlana* alim adamlara verilən adlardan biri idi. Çağdaş mədəniyyətdə *Mövlana* deyəndə birinci növbədə böyük şair və mütəfəkkir Mövlana Cəlaləddin düşünülür. Bu qüdrətli şəxs Cəlaləddin Rumi, Mövlana, Mevlana, farslarda Cəlaləddin Bəlxî kimi adlarla tanınır.

Məsnəvi 18 beytlik bir şeirlə, *Neyin şikayəti* ilə başlanılır. Ayrılığın nə olduğu haqqında danışılır, əslindən uzaq düşən ney dilə gəlir, ağlayır. *Məni qamışlıqdan, neyistandan kəsdilər, ayırdılar, fəryadım kişini də qadını da ağladır. Eşq atəsidir neyə düşdü. Mey də eşq coşqusudur. Kimdə bu atəş yoxsa o adam deyil, yox olsun o adam, onu ölmüş bil. Ney könlüdür, səsi eşqin səsidir...*

Mövlana həm də rübailər müəllifidir. Ziya Afşar bu rübailəri (2 mindən artıq) Türkiyə türkcəsinə çevirib. Bu rübailəri oxuyarkən bəzilərini, istər-istəməz, Azərbaycan şeir ənənələrinə və dilinə uyğunlaşdırmaq fikrinə düşürəm. O rübailərdən biri:

Nə qədər gendən, uzaqdan çıxacaqşan seyrə?
Biz kimik? Çarə tapan. Eşqsə bir biçarə.
Can nədir? Beşikdəki aciz, zəif bir körpə
Yaxşı, bəs könlü nədir? Yurd-yuvasız avarə...

Bu yersiz-yurdsuz möhtəşəm avarə üçün, yəni, könül üçün, bu möhtəşəm biçarə eşq üçün bir çarə tapmaq, bir yer-yurd açmaq yaxşı olmazmı?!

11 iyun 2019-cu ildə Türkiyədən dəvət etdiyimiz professor Ziya Afşar bizim *Elm və Sənət Məclisi*`mizdə *Mevlana`nın Eşq və İrfan Dünyası* adlı məruzə etdi. Bu məclisə dəvət olunanlar arasında Nab Holding`in, Nab Ailəsinin liderlərindən olan həyat və eşq dolu dostum Şəhram bəy də vardı. Eşq yoxsa, böyük iş görülməz, eşq yoxsa adam öz sərhəddini aşma bilməz, özündən keçə bilməz. Egoizmi üstələyən altruizm eşqin qalıb gəlməsidir. Saib Təbrizi bunu belə ifadə etmişdi:

Eşqin ilk şərti budur, Saib, özündən keçəsən
Kim özündən keçəcək, o, tutacaq burda qərar.

Və Şəhram bəy Xəzər universitetində Mövlana Araşdırma Mərkəzinin açılması barədə fikir ortaya atdı, buna dəstək verəcəyini, arxa duracağını dedi. Mövlana Ədəbi-Fəlsəfi Araşdırma Mərkəzinin tarixini o gündən saymaq lazımdır. Hazırlıq işləri görüldü, daxili açılış 2019-cu il noyabrın 19-da, açılış -ictimaiyyətə təqdimat mərasimi 2019-cu ilin 20 dekabrında baş tutdu! Bu Mərkəz, bu Araşdırma institutu geniş mənada ədəbiyyatın fəlsəfi və psixologiyə aspektlərini, ədəbi hikməti araşdıracaq. Mövlana Ədəbi-Fəlsəfi Araşdırma Mərkəzinin (MƏFAM) inkişaf edib böyük bir İnstitut - MƏFAİ-na çevrilməsini arzu edirəm. Bu mərkəzin yaradılması, həmçinin, elm və iş dünyası bir-birinə yaxınlaşsa nələr ola biləcəyini göstərən yaxşı bir nümunədir.

* * *

Einstein görkəmli fizik, kvant fizikasının atası sayılan Max Planck`ın 60 yaş günündə (23 aprel, 1918) çıxış etmiş, maraqlı bir fikir söyləmişdi (Planck piano, orqan və violonçeldə çalır, oxuyur, mahnı və opera yazıb-bəstələyirdi. Einstein`lə yaxın dost idi, birlikdə çalıb həzz alırdılar): “Elm məbədi böyükdür, orada çox adam qərar tutub. Bir çoxu elm vasitəsilə öz yüksək zəka gücünü göstərməkdən həzz alır; onlar üçün elm idman kimidir, canlı təcrübə ilə öz iddialarını həyata keçirirlər. Digər bir çoxu öz beyinlərinin məhsullarını tam fayda almaq üçün sərf edir. Tanrı öz mələyini göndərərək bu iki kateqoriyadan olan adamları məbəddən çıxarsa, məbəd böyük dərəcədə boşalacaq, amma qalanlar da olacaq, keçmişdən və bu gündən. Bizim Planck onlardan biridir, onu sevməyimizin səbəbi də budur....Mələyin xoşuna gələnlər kimləridir? Onlar qərribə insanlardır, başqalarına bənzəmir. Bəs onları bu (elmə) məbədə gətirən nədir? Bu çətin məsələdir, tam aydın bir cavab yoxdur...”

İnsan hər şeyi unudub bir şeyə vurulur, ömrünü ona həsr edir, nədir bu anlaşılmaz və qarşısalınmaz qüvvə? Zənnimcə, bu ecazkar qüvvənin adı Sevgidir, Məhəbbətdir, Eşqdır, Ehtirasdır! İlk növbədə insanın insana sevgisi yada düşür. İnsanoglu və insanqızını cüşa gətirən qeyri-adi dərəcədə həyəcanlı və möcüzəli bir duyğudur eşq! Sevgi nəşədir, qəhqəhədir, toy-düyündür, cılgınlıqdır, həsrət, hicran, hıçqırıq və göz yaşlarıdır. Ədəbiyyatın, folklorun şah əsərləri ehtiraslı eşqdən bəhs edir. Əsli - Kərəm, Leyli - Məcnun, Xosrov - Şirin,...Sevgi haqqında şairlər,

yazıçılar, filosoflar, psixoloqlar, tarixçilər,...yazmışlar. Filosof və digər mütəfəkkirlər sevgi haqqında yazır, fərziyyə və nəzəriyyələr qururlar. Şairlər isə şeirlərində sevginin özünü yaşayır, sevginin özünü danışdırırlar.

Poeziya qaranlıqda parlayan işıq kimidir, parlaq tapıntıdır. S. Freud şairlərin gücünə heyran idi: ayaq toxunmamış saydığım hara getdimsə, məndən əvvəl heç olmazsa bir şairin oraya baş çəkmiş olduğunu gördüm. Poeziya yunanca yaratmaq sözündən götürülmüşdür. Şeir yaranır, şeir yazmaq kəşf etməkdir, quruculuqdur. Yaxşı şeir doğulur, yazılmır. Yaxşı ədəbiyyat hikmətlə doludur. Nizami, Sədi, Mövlana, Nəsimi, Füzuli, Şekspir, Goethe, Dostoevski, Aytmatov,...Onların hikməti mücərrəd fəlsəfədən daha anlaşılan, daha həyatı və cazibəlidir.

İki insan arasında olan sevgi və ehtirasla müqayisə edilə bilən və ya ondan güclü nəse varmı? Yaradıcılıq eşqi, yaratmaq ehtirası budur bəşəriyyəti irəli aparan əsas qüvvə! N. Tusi (*Əxlaqi Nasir*) kişi-qadın arasındakı eşqi zərərli sayır, onu unutmaq üçün elm və incəsənətlə məşğul olmağı tövsiyə edirdi: *İfratın ən təhlükəlisi aşıqlıqdır... Bunun əlacı mümkün olduğu qədər aşıq olduğu haqqında düşünməmək, xüsusi hüsnü və təsiri olan dəqiq elmlər və incəsənətlə məşğul olmaq (yəni, təhlükəli ehtirası nəcib ehtirasla əvəz etmək -H.İ.), fəzilət və hikmət sahiblərinin yığıncaq və məclisinə getmək... Hikmət (bütün ləzzətlərdən daha ləzzətli olan hikmət...) məhəbbəti – ilahi xüsusiyyətə malikdir, başqa məhəbbətlərdə rast gəlinən bəlalara burda yer yoxdur.*

Yaradıcılıq eşqi qurmaq və yaratmaq yangısından güc alır, dünyanı və həyatı dərk etmək ehtirasından qidalanır. Max Planck'a müəllimi "fizikada kəşf etmək üçün bir şey qalmayıb" deyəndə, Max "mən kəşf etmək istəmirəm, dərk etmək, başa düşmək istəyirəm" demişdi. Max' ı elm məbədinə gətirən və mələklərin sevimlisi edən onun həyatının yaradıcılıq ehtirasından ibarət olması idi...

Daha bir dəhşətli dərəcədə güclü, eyni zamanda zor törədə bilən ehtiras mövcuddur: Hakimiyyət ehtirası!

Sufizm qorxu və cəza psixologiyasını eşqlə, Allaha məhəbbətlə əvəz etdi. Allah eşqi, kamil insan axtarışı, həqiqətə çatmaq, ideala can atmaq – sufizmin mahiyyətini izah edən bu cəhətlər həm də sufilərin yaradıcılıq ehtirasına qapıldıqlarını göstərir. Sufizmin xüsusi sirli dili, metaforları əmələ gəlmişdi. Nəsimi bunu gözəl ifadə etmişdir:

Heç kimsə Nəsimi sözünü fəhm edə bilməz,
Bu quş dilidir, bunu Süleyman bilir ancaq.

İmperator Böyük Əkbər saray adamlarına işdən sonra, tətildə üç əsər oxumağı tövsiyə etmişdi: əl-Qəzali'nin *Kimya-yi Səadət*, Nəsrəddin Tusi'nin *Əxlaqi-Nasir* və Mövlana Cəlaləddin'in *Məsnəvi*'si.

Hörmətli qonaqlarımız var, dil, ədəbiyyat, mədəniyyət ustaları. Belə ustaların məclisində susmaq da olardı, danışmaq da. Kimlərin dinlədiyini biləndə danışmaq özü də xoşdur, gözəldir.

Ey Nəsimi, gövhərin xərc etmə
Olmayınca müştəri cananımız.

Ustalardan bəziləri belə gözəl məclisdə öz gövhərlərini bir az xərcələlər gözəl olardı...

9-cu Beynəlxalq Rumi elmi Konqresi Xəzər universiteti Mövlana Ədəbi-Fəlsəfi Araşdırmalar İnstitutu və Yaxın Şərq Universiteti (Yakın Doğu Universitesi) Rumi Araşdırma Mərkəzi ilə birgə təşkil olunmuşdur. Prof. Qadir Qolkarian və Prof. Nəzakət Məmmədli'yə, bu iki dost araşdırma mərkəzinin başçılarına çəkdikləri böyük əməyə görə təşəkkür edirəm. Xoş gəlmisiniz, xanımlar və bəylər, hörmətli həmkarlar, əziz dostlar!

Konqresin işinə uğurlar arzulayıram!

Azərbaycan Həzər Üniərsiteti, Mevləna Edebi-Fəlsəfi Araştırmaları Enstitüsü Başkanı, Sayın Prof. Dr. Nezakət Memmedli'nin Kongre Açılış konuşması

Saygıdeğer Hazerun;

Hörmətli simpozium iştirakçıları, dəyərli alimlər, mütəxəssislər və əziz qonaqlar!

Hər birinizi salamlayır və sizi Xəzər Universitetinin ev sahibliyi ilə keçirilən bu görkəmli elmi tədbirdə görməkdən məmnun olduğumu bildirmək istəyirəm. Yaxın Şərq Universitetinin Rumi Araştırmalar Mərkəzi tərəfindən Mövlana, mövləvilik, təsəvvüf, hikmət mövzularında ənənəvi olaraq hər il düzənlənən elmi simpoziumbu il Mövlana Ədəbi-Fəlsəfi Araştırmalar İnstitutunun birgə təşkilatçılığı ilə Xəzər Universitetinin ev sahibliyində Bakıda baş tutur. Qeyd edirəm ki, “Rumi elmi simpoziumu” bir çox ölkələrdən dəyərli alim və tədqiqatçılar tərəfindən təsəvvüf ədəbiyyatı, fəlsəfə, mövləvilikə elmi aspektdən baxış, irfan və hikmətlə bağlı səriştəli araştırmaların təqdim olunduğu mötəbər elmi tədbirdir. Universitetlərimiz arasında bağlanmış memorandum əsasən bu konfrans bir il Xəzər Universitetində, növbəti il isə Kiprdə baş tutmaqla davam edəcəkdir. Nəzərinizə çatdırım ki, simpoziumda Azərbaycandan başqa Türkiyə, Qazaxıstan, Özbəkistan, Pakistan, Hindistan, ABŞ, İran, Kanada, Kipr, Əlcəzairdən 36 məruzəçi əyani, 31 məruzəçi isə onlayn şəkildə öz elmi yeniliklərini təqdim edirlər.

Simpoziumun mövzusunə gəlincə, Mövlana Cəlaləddin Ruminin şərq ədəbiyyatı tarixində mövqeyi, təsirləri, Azərbaycan ədəbiyyatı nümayəndələri, xüsusilə Məhəmməd Füzuli yaradıcılığı ilə ortaq yönəri barədə öz məruzəmdə məlumat verəcəm. Məlumunuzdur ki, IX əsrdə ilkin təməlləri atılan, zaman keçdikcə mürəkkəb bir düşüncə sistemi halına gələn təsəvvüf fəlsəfəsi islam mədəniyyətinin müxtəlif sahələrinə güclü təsir göstərərək xüsusilə poeziyanın ruhuna, canına hopdu. Buna görə də başdan-başa təsəvvüf işığı ilə dolmuş Hafiz, Xəyyam, Sədi, Mövlana, Əttar, Nəsimi, Füzuli və s. şairlərin yaradıcılığını yalnız təriqət ədəbiyyatı kimi qiymətləndirmək düzgün deyildir. İnsanı mənəvi yüksəklikə, maddi aləmin gözəlliklərindən zövq almaqla bərabər, mənəvi sərvətlərə doğru meyl etməyə səsləyən bu poeziya, müəlliflərin fəlsəfi fikirlərini ifadə etməklə bərabər, eyni zamanda yüksək sənət abidələridir və onları zənnimizcə, “təsəvvüfi şəer” deyil, “şəerə təsəvvüf” anlayışı ilə səciyyələndirmək daha düzgün olardı. Bugünkü tədbirimizin əsas tədqiq obyektini olan Mövlana Cəlaləddin Rumi də ümumdünya ədəbiyyatında təsəvvüfi şeirin ən gözəl nümunələrini yaratmış və bu fəlsəfənin bir çox kütlələrə yetişməsinə şərait yaratmışdır.

Bunu da vurğulamaq yerinə düşər ki, simpozium çox vacib bir missiyaya- şərq mədəniyyətinin təmsilçiləri arasında düşüncə körpüsü quran, özündən sonra nəhəng xələf ordusu qoyub gedən, günümüzə və gələcəyə yönəlik humanist fikirləri ilə çağlar aşan Mövlana Cəlaləddin Rumi irsinin yeni aspektlərdən tədqiqinə xidmət

edir. Mən burada Xəzər və Yaxın Şərq Universitetlərinin rəhbərliyinə, eləcə də Rumi Araşdırmalar Mərkəzinin Sədri Prof. Dr. Qədir Golkariana etimadlarına görə öz təşəkkürümü bildirirəm.

Çıxışımı Mövlananın orijinaldan Azərbaycan dilinə tərcümə etdiyim “Məsnəvi” əsərinin ilk 18 beytinin bədii tərcüməsini təqdim edərək yekunlaşdırmaq istəyirəm və hər birinizi konfransın sekiyalarını dinləməyə dəvət edirəm.

*Dinlə ki, ney nə hekayət eyləyir,
Ayrılıqlardan şikayət eyləyir:
Qamışlıqdan ta ki məni qırdılar,
Ağladı ahımdan hər kəs zar-zar.
Ayrılıq dərdini açmaqçün gərək,
Dərd əlindən parçalanmış bir ürək!
Öz əslindən hər kim ki ayrı qalar,
Yenə o vüsal dəmlərini arar.
Hər məclisdə gözü qan-yaş olmuşam,
Qəmli, şad – hər kəsə yoldaş olmuşam.
Özün mənə dost sananın heç biri
Aramadı qəlbimdəki sirləri!
Sirlərim ahımdadır, naləmədir,
Hər gözün görmədiyi aləmədir!
Ayrı deyil bədən ruhdan, candan,
Ancaq görə bilməz onu hər baxan!
Yel deyil neyin səsi, ataşdır o,
Kimdə yoxdursa bu ataş, heçdir o!
Eşqdəndir neydə ataş, oynama,
Eşqdəndir meydə coşqu, qaynama.
Yardan ayrı aşıqın ney həmdəmi,
Pərdələri deşdi mənim pərdəmi!
Ney kimi bir zəhr, tiryak kim görüb?
Ney kimi dəmsaz, müştəq kim görüb?
Ney qanlı eşq yolundan söyləyər,
Məcnun eşqindən hekayət eyləyər.
Bu huşa məhrəm olar bihuşlar,
Başqa dilə müştərimi var!
Dərdimiz pozdu nizamın günlərin,
Günlərə yar oldu dağ-düynlərim!
Günlər ötüb keçsə, qəm-qüssə nə ki?
Ey hamıdan pak olan, sən qal tək!
Balıqdan başqa hər şey doydu sudan,
Ac olana gün uzun, keçməz zaman!
Kamil insanın halın anlarını xam?
Sözü bu yerdə qısa et, vəssəlam!*

Kongrenin verimli ve başarılı geçmesini diler, saygı ve selamlarımı arz ederim.

YDÜ, Center of Excellence Başkanı, Sayın Prof. Dr. Evren HINCAL'ın Kongre Açılış Konuşması

Değerli misafirler,

Öncelikle, Mevlâna Celâleddin-i Rumi 751'inci Vuslat yıl Dönümü 9. Uluslararası Anma etkinliklerine hoşgeldiniz. Bu anlamlı etkinliği Yakın Doğu Üniversitesi Rumi Araştırmaları Enstitüsü ve Mükemmeliyet Merkezi desteği ile gerçekleştirmekten mutluluk duymaktayız.

Etkinliğin gerçekleşmesinde büyük katkısı olan Rumi Enstitüsünün değerli başkanına bu organizasyondaki emekleri için teşekkür ederim.

Araştırma Merkezleri bir üniversitenin olmazsa olmazıdır. YDÜ, kurulduğu 1988 yılından itibaren merkezlere önem vermiş ve her zaman araştırma merkezlerini ön planda tutmuştur. Bunun sonucu olarak kurulan Mükemmeliyet Merkezi (Center of Excellence), merkezleri bir bütünlük içerisinde toplama, birleştirme, ortak hareket etme ve birliktelikten güç doğar prensibi ile çalışmakta ve YDÜ'ye katkı sağlamaktadır. Dünya sıralamalarında ilk sıralarda yer alan üniversitelerde disiplinlerarası çalışmaları destekleyen ve bu çalışmalara özel önem veren mükemmeliyet merkezleri ayrıca bilgiyi teknolojiye çevirmede önemli bir rol üstlenmiş; halen bunu gerekleri ile yerine getirmek için çalışmaktadır.

Merkezlerin akademik olarak etkilerini THE ile görmemiz mümkündür. Üniversitemiz, dünya üniversiteler sıralamasında 601-800 bandında yer alırken, Matematik bölümümüz Matematik Araştırma Merkezi'nin (Kuruluş: 2019) iş birliği ile 251-300 bandında yer alarak KKTC ve Türkiye'de ilk sıradaki yerini almıştır. Tüm bu birliktelikler Mevlâna'nın **"Bir olalım iri olalım diri olalım"** düşüncesiyle de bağdaşmaktadır.

Bir matematikçi olarak da bu düşüncelerin ortak felsefesi adına birkaç kelime etmek isterim.

Mevlâna ve matematik arasındaki derin bağlantıyı keşfetmek çok da zor olmasa gerek. Mevlâna, sadece bir şair ve mistik lider değil, aynı zamanda matematiğin derin anlamını anlamış bir düşünürdü. Matematik, evrenin temel dilidir ve Mevlâna'nın eserlerinde bu dilin izlerini bulmak mümkündür. O'nun yaşam felsefesi ve matematik arasındaki etkileşim, bize hayatın ve evrenin gizemini anlamada yeni bir perspektif sunmaktadır.

Mevlâna'nın sözlerinde sıklıkla rastladığımız semboller ve metaforlar, aslında matematiksel kavramları temsil eder. Mesnevî'deki döngüler, sayıların sıralanışıyla benzerlik gösterir ve Mevlâna, bu semboller aracılığıyla evrenin döngüsel doğasını

ifade etmiştir. Aynı şekilde, onun eserlerindeki denge ve uyum kavramları, matematikteki harmoni prensipleriyle paralellik gösterir.

Mevlâna'nın matematiği sadece soyut bir bilim olarak değil, aynı zamanda insanın içsel dünyasının anlaşılmasında bir araç olarak görmesi önemlidir. Tasavvufi düşüncede, sayılar ve matematik, insanın ruhsal yolculuğunu anlamada rehberlik eden birer anahtar haline gelir. Mevlâna'nın "Önce kendini bil" öğüdü, matematiksel düzenin anlaşılmasının ötesinde, içsel dengeyi bulma çağrısıdır.

Matematik ve Mevlâna'nın öğretileri arasındaki benzerlikleri keşfetmek, aynı zamanda bu iki disiplinin birbirini nasıl zenginleştirdiğini anlamamıza yardımcı olabilir. Mevlâna'nın sevgi ve hoşgörü öğretileri ile matematiğin kesin ve evrensel dili arasındaki denge, bize insanlığın ortak değerlerini keşfetme fırsatı sunar.

Sonuç olarak, Mevlâna ve matematik arasındaki bu derin ilişki, bize bilgi ve bilgelik arasında bir köprü kurar. Bu konuşma, Mevlâna'nın evreni anlama çabasında matematikle kurduğu bu anlamlı ilişkiyi vurgulamak ve bu iki önemli alanın birbirini nasıl zenginleştirdiğini anlatmak için bir başlangıç noktasıdır. Dinlediğiniz için teşekkür eder, keyifli bir kongre dilerim.

YDÜ, Rektör Yardımcısı, Sayın Prof. Dr. Mustafa KURT'un Mesajı

Sayın Azerbaycan Hazar Üniversitesi Mütevelli Heyeti Başkanım ve kurucu Rektörüm, Sayın Hazar Üniversitesi Rektörüm, Sayın Mevlâna edebi- felsefi Araştırmaları Enstitüsü başkanım, Saygıdeğer Konuklar!

Bu verimli ve çok önemli kongreye Rumî sevdalılarıyla bir aradayken, sözleri zamanın koridorlarında yankılanan, tarih boyunca büyük filozofların anlayışlarıyla donatılmış bir aydın olan Mevlâna Celaleddin-i Rumi'nin derin öğretilerinden yararlanarak bilgelik arayışında birleşiyoruz.

Eşsiz derinliğe sahip bir mistik ve bir şair olan Mevlâna, sevgi ile aydınlanma yolunda yürüdü. Bizi "kendini tanımaya" teşvik eden Sokrates gibi filozofların ebedi bilgeliğine benzeyen öğretileri, kendini keşfetmenin ve içsel keşfin özünü yansıtmaktadır. Sokrates gibi Mevlâna da bizi içimize bakmaya, varoluşumuzun gizemlerini çözmeye, iç gözlem ve anlayış yoluyla aydınlanmayı aramaya davet ediyor.

Mevlâna'nın mesajı Stoacı filozoflarla, özellikle de şimdiki anı kucaklamayı ve yaşamın kaosunun ortasında dinginliği bulmayı savunan Marcus Aurelius ile de bir vesileyle kesişiyor. Mevlâna da şimdiki kucaklamanın erdemlerini övüyor, bizi varoluşun ritminde dans etmeye, her geçen anın güzelliğinde teselli bulmaya, hayatın ilahi akışına teslim olmaya teşvik ediyor.

Kierkegaard ve Nietzsche gibi varoluşçu filozofların varoluşçu anlayışları, Mevlâna'nın benlik ve varoluş hakkındaki öğretileriyle de örtüşmektedir. Mevlâna'nın egoyu aşmaya, takıntıları bırakmaya ve tüm varlıkların birbirine bağlılığını kucaklamaya yaptığı vurgu, özgün bir şekilde yaşamaya ve toplumun yüzeysel yapılarının ötesinde anlam bulmaya yönelik varoluşsal çağrıyla da uyumludur aynı zamanda.

Mevlâna'nın öğretileri Lao Tzu ve Konfüçyüs'ün Doğu felsefeleriyle de örtüşmektedir. Bu kadim bilgiler gibi Mevlâna da uyumun, şefkatin ve her şeyin birbirine bağlılığının önemini vurgular. Bu büyük Doğulu düşünürlerin seslendirdiği birlik duygularını, kendine özgü bir şekilde dile getirerek bizi sınırları ve bölünmeleri ortadan kaldırmaya çağırıyor. Bugün, bu konferansa başlarken, sadece Mevlâna'nın öğretilerini tek başına araştırmakla kalmayıp aynı zamanda onun bilgeliği ile insanlık tarihi boyunca yankılanan felsefi gerçeklerin arasındaki derin etkileşimi de tanımış olacağız. Müzakerelerimiz ve tartışmalarımız, Mevlâna'nın ebedi öğretileri ile gerçeği, bilgeliği ve insanlığın durumunu anlamayı arayanların felsefi miraslarından ilham alarak, araştırma ve birlik ruhuyla aşılsın.

Yakın Doğu Üniversitesi adına bu kongreyi varlığınıza şereflendirdiğiniz için teşekkür ederim. Zamanı ve sınırları aşan kolektif bilgeliğin rehberliğinde, bu fikri ve manevi yolculuğa birlikte çıkmak Üniversitemiz için büyük bir onurdur.

Başarılı bir kongre dilerim. Saygılarımla.

Abdulla Şaiq Mövlana Cəlaləddin Rumi Haqqında

Arzu Əhməd HACIYEVA¹

Email: arzuhaci@gmail.com

Orcid No: <https://orcid.org/0000-0001-5797-5763>

<https://doi.org/10.32955/neuram2024-12-12.ch01>

Xülasə:

Ömrünün 40 ilə yaxın bir dövrünü müəllimlik edən Abdulla Şaiqin bütün çoxcəhətli fəaliyyəti məhz pedaqoji işində mərkəzləşmişdir. Müəllim Şaiq tədrisdə ana dilində material qıtlığı ilə üzləşmiş və bu ehtiyac ədibin daha intensiv işləməsinə vəsilə olmuşdu. O, yazıçı, şair, dramaturq, tərcüməçi, ədəbiyyatşünas kimi qüvvələrini səfərbər etmiş, ana dilində otuza qədər dərslik və dərs proqramı hazırlamışdır.

Azərbaycan ədəbiyyatı tarixinə dair konsepsiyanın müəllifi Abdulla Şaiqin farsdilli ədəbiyyatı əks etdirən “Fars dilinin ənvai-qədimisi” adlandırdığı mühazirə mətninə rast gəlinir. Fars ədəbiyyatının keçirdiyi dövrləri xronologiya ilə təqdim edən ədib farsdilli ədəbiyyatın inkişaf tarixini İslamiyyətdən əvvəl və İslamiyyətdən sonra – deyə 2 mərhələyə ayırır. Şaiqə görə, İslamiyyətdən əvvəl fars ədəbiyyatı 3 tarixi mərhələdən keçir: 1.Həxamənişlər dövrü, Zərdüşti məzhəbi; 2. Dara dövrü; 3.Sasaniyan dövrü. İslamiyyətdən sonrakı mərhələ -1.Ərəb istilasından 850-ci sənəyə qədərki dövrü və 2.Təcəddüd dövrünü əhatə edir. O, Təcəddüd dövrünün beş mərhələdən ibarət olduğunu yazır: 1.Rudəki dövrü; 2.Qəsidə dövrü (Ənvəri, Xaqani); 3.Hikmət və fəlsəfə dövrü (Ö.Xəyyam, Ə.X.Dəhləvi); 4.Ürfan və təsəvvüf dövrü (C.Rumi, Hafiz); 5.Həyat və əxlaq dövrü (Sədi, Firdovsi, N.Gəncəvi)

Qeyd etmək lazımdır ki, dil faktorunu əhəmiyyətli amil hesab edən A.Şaiq yaradıcılığının birinci mərhələsində fars dilində yazan bütün Şərq şairlərini bir ad altında birləşdirmiş, N.Gəncəvi və X.Şirvani kimi Azərbaycan

¹ Dr. Arzu Akhmed Hajiyeva, Leading researcher of the Department of Early Religion and Modern Age Azerbaijani Literature of the Institute of Literature named after Nizami Ganjavi, Baku- Azerbaijan

şairlərini də farsdilli ədəbiyyatın nümayəndələri adlandırmış, əsərlərinin farsdilli ədəbiyyatı zəinləndirəcəyini təəssüf hissilə yazmışdı.

Farsdilli ədəbiyyatın görkəmli nümayəndəsi Cəlaləddin Rumi yaradıcılığı hər zaman A.Şaiqın diqqət mərkəzində olmuş, təsəvvüf şairinin həyat və yaradıcılığını əks etdirən oçerk yazmış, həmçinin “Məsnəvi”sindən bir hissəni - “İbrət və müqabilə, yaxud ümmətlər ixtilafı” adlı parçanı dilimizə tərcümə etmişdir. Mövlananı təsəvvüfdə bir təriqət sahibi hesab edən A.Şaiq oçerkində şairin həyat və yaradıcılığına dair maraqlı faktları – təvəllüdü, ilk təhsili, evliliyi, əsərləri, Şəms Təbrizi ilə dostluğu kimi faktları müxtəlif mənbələrə istinadən təqdim etmişdir. Ədib “Məsnəvi”nin mövzularının spiritualizmə, bəzən də naturalizmə söykəndiyini yazır və əsəri “Şəmsül-həqaiq” ilə müqayisə edir. A.Şaiqın Mövlana Cəlaləddin Rumi haqqında fikirləri şairin həyat və yaradıcılığına müəyyən qədər işıq saldığı kimi, Şaiq şəxsiyyətinin hərtərəfli təqdim olunması baxımından da əhəmiyyətlidir.

Açar sözlər: Mövlana Cəlaləddin Rumi, Abdulla Şaiq, “Məsnəvi”, “İbrət və müqabilə, ümmətlər ixtilafı”, iqtibas, təsəvvüf təlimi

Abdulla Shaig about Maulana Jalaladdin Rumi

Abstract:

Abdulla Shaig, who has been a teacher for almost 40 years of his life, has focused on his pedagogical work. Teacher Shaig faced a lack of materials in his native language in teaching, and this need caused the writer to work more intensively. He mobilized his forces as a writer, poet, dramatist, translator, literary critic, and prepared up to thirty textbooks and lesson programs in his native language. The author of the concept of the history of Azerbaijan Abdulla Shaig's lecture text which reflects the Persian literature named "The ancient types of the Persian language can be met. The writer, who presents the periods of Persian literature with a chronology, divides the history of the development of Persian-language literature into 2 stages - before Islam and after Islam. According to Shaiq, Persian literature before Islam goes through 3 historical stages:

1. Achaemenids, Zoroastrian sect, 2. Dara period, 3. Sasanian period, the post-Islamic period - 1. Period from Arab invasion to 850 and the Reincarnation period. He writes that the Reincarnation period of five stages: 1. Rudaki period; 2. Gasida period (Anvari, Khagani); 3. Wisdom and philosophy period (OO. Khayyam A.Kh. Dahlavi); 4. Lore and Sufism

period (J. Rumi, Hafis); 5. Life and morality period (Sadi, Firdovsi, N. Ganjavi).

It should be noted that A. Shaig who considers the language factor to be an important factor, united all Eastern poets writing in the Persian language under one name in the first stage of his creativity, and called Azerbaijani poets such as N.Ganjavi and Kh.Shirvani representatives of Persian-language literature, with the regret that their works will embellish Persian-language literature.

The outstanding representative of the Persian language literature Jalaladdin Rumi's creativity always was in the center of Abdulla Shaig's attention, he wrote an essay reflected the life and creativity of the writer of reincarnation period, also translated a part of "Masnavi" named "Lesson and reciprocation, or conflict of nations" into our language. Abdulla Shaig, who considers Maulana to be the owner of a sect in Sufism, in his essay presented interesting facts about the poet's life and work - such as his birth, first education, marriage, works, friendship with Shams Tabrizi, referring to various sources. Adib writes that the themes of "Masnavi" are based on spiritualism and sometimes naturalism and compares the work with "Shamsul-haqaiq". A. Shaig's opinions about Maulana Jalaladdin Rumi shed some light on the poet's life and work and are also important in terms of a comprehensive presentation of Shaig's personality.

Keywords: Abdulla Shaig, Maulana Jalaladdin Rumi, "Masnavi", "Lesson and reciprocation, or conflict of nations", the sufism

Giriş:

Ədəbi ictimaiyyətə bəllidir ki, ömrünün 40 ilə yaxın bir dövrünü müəllimlik edən Abdulla Şaiqin bütün çoxcəhətli fəaliyyəti onun məhz pedaqoji işində mərkəzləşmişdir. Müəllim Şaiq tədrisdə ana dilində material qıtlığı ilə üzləşmiş və bu ehtiyac ədibin daha intensiv işləməsinə; yeni-yeni əsərlər, ədəbiyyat tarixinə və folklorla dair araşdırmalar, Avropa və Şərq ədəbiyyatından tərcümələr meydana qoymasına səbəb olmuşdu. O, yazıçı, şair, dramaturq, tərcüməçi, ədəbiyyatşünas kimi qüvvələrini səfərbər etmiş, ana dilində 11 adda 30-a qədər dərslik, həmçinin dərs proqramları hazırlamışdır.

1920-1930-cu illərdə Azərbaycan Pedaqoji İnstitutunda Abdulla Şaiq Şərq ədəbiyyatından mühazirə söyləmiş və bu mühazirələr 12 səhifəlik əlyazması şəklində ədibin şəxsi arxivində saxlanır. Həmin mühazirə mətnləri “Fars dilinin ənvai-qədimisi” adı altında ədibin 5 cildlik “Əsərləri”nin IV cildində yer almışdır. Fars ədəbiyyatının keçirdiyi dövrləri xronologiya ilə təqdim edən ədib farsdilli ədəbiyyatın inkişaf tarixini İslamiyyətdən əvvəl və İslamiyyətdən sonra – deyə 2 mərhələyə ayırır. Şaiqə görə, İslamiyyətdən əvvəl fars ədəbiyyatı 3 tarixi mərhələdən keçir: 1.Həxamənişlər dövrü, Zərdüşti məzhəbi; 2. Dara dövrü; 3.Sasaniyan dövrü. İslamiyyətdən sonrakı mərhələ -1.Ərəb istilasından 850-ci sənəyə qədərki dövrü və 2.Təcəddüd dövrünü əhatə edir. O, Təcəddüd dövrünün beş mərhələdən ibarət olduğunu yazır: 1.Rudəki dövrü; 2.Qəsidi dövrü (Ənvəri, Xaqani); 3.Hikmət və fəlsəfə dövrü (Ö.Xəyyam, Ə.X.Dəhləvi); 4.Ürfan və təsəvvüf dövrü (C.Rumi, Hafiz); 5.Həyat və əxlaq dövrü (Sədi, Firdovsi, N.Gəncəvi)

Göründüyü kimi, dil faktorunu əhəmiyyətli amil hesab edən A.Şaiq elmi yaradıcılığının birinci mərhələsində fars dilində yazan bütün Şərq şairlərini “İran şairləri” adı altında birləşdirmişdi. O, N.Gəncəvi və X.Şirvani kimi Azərbaycan şairlərini də farsdilli ədəbiyyatın nümayəndələri adlandırmış, əsərlərinin farsdilli ədəbiyyatı zینətləndirəcəyini təəssüf hissilə yazmışdı.

Farsdilli ədəbiyyatın görkəmli nümayəndəsi Cəlaləddin Rumi yaradıcılığı hər zaman A.Şaiqin diqqət mərkəzində olmuş, təsəvvüf şairinin həyat və yaradıcılığını əks etdirən oçerk yazmış, həmçinin “Məsnəvi”sindən bir hissəni - “İbrət və müqabilə, yaxud ümmətlər ixtilafı” adlı hekayəti dilimizə tərcümə etmişdir. Mövlananı təsəvvüfdə bir təriqət sahibi hesab edən A.Şaiq oçerkində şairin həyat və yaradıcılığına dair maraqlı faktları – təvəllüdü, ilk təhsili, evliliyi, əsərləri, Şəms Təbrizi ilə dostluğu kimi faktları müxtəlif mənbələrə istinadən təqdim etmişdir.

Qeyd etdiyimiz kimi, A.Şaiq “İran ədəbiyyatı” başlığı altında Xaqani Şirvani, Nizami Gəncəvi, Cəlaləddin Rumi, Ömər Xəyyam, Əmir Xosrov Dəhləvi, Firdovsi kimi farsdilli şairləri birləşdirmiş və onların həyat və yaradıcılığı haqqında oçerklər yazmışdır. Mövlanaya həsr etdiyi həcmcə çox da böyük olmayan oçerkdə A.Şaiq böyük şairin həyat və yaradıcılığına dair bütün önəmli faktları lakonik şəkildə çatdırmağa müvəffəq olmuşdur. Ədib C.Ruminin 1207-ci ildə Bəlxə dünyaya gəldiyini yazdıqdan sonra atası Bəhaəddin Vələdin Məhəmməd Xarəzm şahın qərəzli münasibətindən dolayı Qərbə hicrət etməsindən danışır. Şaiqin qeydlərinə görə, 1212-ci ildə Nişapurdan keçərkən onlar Şeyx Fəridəddin Əttar ilə görüşmüş və o, balaca Cəlaləddinin saçını oxşayaraq ona “İlahinamə” mənzum əsərinin bir nüsxəsini bağışlamışdı. Rumi atası ilə birlikdə bir çox yerləri dolaşdıqdan

sonra Qaramana getmiş, orada yeddi il qaldıqdan sonra Konyaya üz tutmuşdur. A.Şaiq bütün həyatını Konyada sürdürən Mövlananın təhsilindən də söz açır: “Cəlaləddin ülumi-zahiriyyəni başlıca atası ilə birlikdə təhsilü kəsb etmiş və hətta təzyidi-məlumat əməli ilə bir aralıq Hələb və Şama qədər getmişdir. O sıralarda atasının tələmizi-qədiməsindən Şeyx Bürhanəddin Tərməzi nam zatın nüfuzi-ruhanisi altına girərək təriqətə mütəəliq olan ülumi-batiniyyəni ondan təlim etmiş və müşarileyhin vəfatından sonra məşhur Şəms Təbrizinin məclubi-cəzabatı olmuşdur”.(Şaiq A, 1977:214)

A.Şaiq Cəlaləddin Ruminin müəllimi, sırdaşı kimi tanınan Şəms Təbrizi ilə münasibətlərindən, onun 1244-cü ildə Konyaya gəlişindən, Mövlana ilə tanışlığından söz açmış, lakin onun gedişi ilə bağlı geniş təfərrüata varmamış və 1246-cı ildə Ş.Təbrizinin ölüm xəbərinin yayıldığını bildirməklə kifayətlənmişdir.

A.Şaiqin “Cəlaləddin Rumi” oçerkində “Məsnəvi” və “Şəmsül-həqaiq” əsərlərini ingilis dilinə mənzum olaraq çevirən tərcüməçilər - Ceyms Rud Havez və Nikolson barədə söhbət açılır. Ədib istinad etdiyi mənbəni göstərməsə də (Nəzərə alsaq ki, bu, mühazirə mətnidir, mənbənin olmaması təbiidir – A.Ə.Hacıyeva), Nikolsonun Şəms Təbrizi barədə fikirlərinə yer verir, onun Sokratla müqayisəsinə dair fikirlərini nümunə gətirir: “Bu nöqteyi-nəzərdən və daha bəzi digər cəhətlərdən, məsələn əzmi-qəvisi, fəqri, düşar olduğu mövti-müdhiş və sairədən dolayı Şəms Təbrizi ilə Sokrat arasında müşabihət vardır. Hər ikisi də əshabi-düha üzərində bir nüfuz yürütmüşlər və bu dahilər onların ilqa etdikləri xam fikirləri birər kisveyi-sənəyiyyə soxmuşlardır. Hər ikisi də ülumi-zahirənin faydasızlığını, təzkiyyəi-nəfs və təzkiyyəi-vicdanın lüzumunu, eşqin ülvvi-mahiyyətini bəyan etmişlərdir”.(Şaiq A, 1977:214)

C.Ruminin dünyaca məşhur əsəri “Məsnəvi”nin 26660 beytdən ibarət olduğunu qeyd edən A.Şaiq kitabın mündəricatının müxtəlifliyindən, sadə və səlis üslubundan, “ali və nəcib, bəzən isə naturalizmin ən adi və ən müstəhəccə səfahatına qədər enən mövzular”dan bəhs etdiyini bildirməsinin ardınca aşağıdakı təzadlı fikirləri səsləndirir: “Müşarileyhə sadə və saf bir şair gözü ilə baxmaq doğru deyildir. Çünki o, kitabını yazarkən müəyyən bir məqsəd təqib edir, bir məslək təsisinə çalışır. Odur ki, lisana, vəzn və qafiyəyə o qədər əhəmiyyət vermir. O heç bir qaydaya bağlanmaq istəməz. Onun üçün əhəmiyyətli olan yalnız fikirdir, təqib etdiyi məsləkdir. Əşarının hər bir parçası sadəcə bir dərsi-təriqətdir”.(Şaiq A, 1977:215)

A.Şaiq haqlı olaraq, “Məsnəvi”də mövzuların spiritualizmə yaxın olduğunu, bununla bərabər, burada naturalizmə də yer verildiyini bildirir. Ədib, həm

də mövzudan asılı olaraq şairin mənəvi-ruhi aləmini bir şair kimi hiss və təsvir edir: “Bir yerdə sakit və mötədil bir lisan ilə qareinə xitab edərkən bir az keçər fəvvarə kimi coşar, içərisindəki vəcdin gələyanına hakim olmayınca dənizlər kimi xüruş edər. Bəzən fəraqi-Şəms Təbrizi ilə dildikar, bəzən məzəbatı-eşqi-mənəvi ilə suzan və biqərar bir qələndəri-dilriş, yəni tam mənası ilə bir dərişdir”.(Şaiq A, 1977:215-216)

“Məsnəvi”ni “Şəmsül-həqaiq” ilə müqayisə edən A.Şaiq hər iki əsərin məzmun və ideya baxımından təsəvvüf ədəbiyyatına aid olduğunu bildirir, lakin Sədi, Hafiz üslubuna, dilinə yaxın olması baxımından “Şəmsül-həqaiq” kitabına daha rəğbətlə yanaşır və oradan fars dilində bir şeir parçasını tərcüməsi ilə birlikdə təqdim edir.

Abdulla Şaiqin yaradıcılığında tərcümə və iqtibaslar xüsusi yer tutur. İqtibas etdiyi əsərləri A.Şaiq təsadüfi seçmirdi. Əgər hər hansı bir əsər onu bir yazıçı kimi rıqqətə gətirirdisə, ruhunu oxşayırdısa, Şaiq həmin əsəri tərcümə və ya iqtibas edər, nəzirə yazardı. Digər bir məqsəd orijinal əsərin səhnə variantını, yəni pyes janrını işləmək idi. 30-cu illərin sonlarında GTT-nin bədii-pedaqoji bölməsinin müdiri kimi fəaliyyət göstərən A.Şaiq repertuar qıtlığı yaşayan teatrın səhnəsini belə əsərlərlə zənginləşdirmişdi. M.F.Axundzadənin “Aldanmış kəvakib” povesti, S.S.Axundovun “Qaraca qız” hekayəsi, Nizami Gəncəvinin motivləri əsasında yazdığı “Nüşabə”, “Fətnə” əsərləri Firdovsinin “Şahnamə”sindən “Qubad ilə Məzdəkin dastanı və Qubadın Məzdəkin dinini qəbul etməsi”, C.Ruminin “Məsnəvi”sindən “İbrət və müqabilə, yaxud ümmətlər ixtilafı” hekayəti kimi iqtibasları, M.Ə.Rəcəzadənin “Bir quş”, “Bu da bir şeiri-faniyi-digər”, “Yad et!” kimi nəzirələri Şaiqin bir şair kimi ruhuna təsir edən əsərlər idi və o, bu əsərlərə öz dəst-xəttilə yenidən özünəməxsus şəkildə canlandırırdı.

Qeyd etdiyimiz kimi, belə əsərlərdən biri də böyük Mövlananın “Məsnəvi”sindən bir hekayət olan “İbrət və müqabilə, yaxud ümmətlər ixtilafı”dır. Bu iqtibas-tərcüməni A.Şaiq 1906-cı ildə “Dəbistan” jurnalının 8-ci sayında nəşr etdirib.

“Məsnəvi” altı cildədən, 25618 beytdən ibarətdir. “Məsnəvi”nin I cildinə Mövlana Cəlaləddin Ruminin yazmış olduğu ön sözə kitabın əsl mahiyyəti belə izah edilir: “Bu kitab “Məsnəvi” kitabıdır. O, hədəfə yetişməkdə və tam inanış sirlərini açmaqda dinin əsillərinin əsillərinin əsilləridir. O, Allahın ən böyük fəhihidir, Allahın ən aydınlıq yoludur və Allahın ən açıq dəlilidir. İşığın halı içində qəndil olan qəndillik kimidir. Sabahın ilk anlarından daha parlaq işıq verir. O, çeşmələri və budaqları olan könül cənnətləridir. Onda bu yolun oğullarınca “Səlsəbil” deyə adlandırılan bir çeşmə vardır və məqam

və kəramət sahiblərincə ən xeyirli məqam və ən gözəl istirahət yeridir". (Rumi C, 2012:50)

"Məsnəvi"nin I cildinin ilk 18 beytini C.Rumi özü qələmə almış, qalan 25600 beyti isə onun müridi Hüsəməddin Çələbi kağıza köçürüb. Həç şübhəsiz, əsərin qaynağı "Qurani-Kərim"dir. Lakin Rumi H.Sənai, F.Əttar və s. kimi Şərqin ən mütəfəkkir filosoflarının da yaradıcılıqlarından bəhrələnib. Əsər bir növ mənzum hekayələr şəklindədir. Müəllif məqsədli olaraq hekayə daxilində hekayə verməklə məqsədinin hərtərəfli çatdırılmasını təmin edir. Əsərdə təriqət bilgiləri əsas yer tutsa da, realizmə söykənən həyat hadisələrinə də müəyyən yer verilib. Ona görə də, "Məsnəvi"də peyğəmbərlər, övliyələr və digər müqəddəslərlə yanaşı, nücum, tibb, fəlsəfə və s. elmlər, o cümlədən konkret hadisələr haqqında məlumatlara da rast gəlinir".(Quliyev E,2018)

C.Rumi "Məsnəvi"sində real həyat hadisələrini təqdim etməklə əslində insanlara nicatın Allahda olduğunu, qəlb gözü ilə baxarsaq, Allahı hər yerdə görə biləcəyimizi, qulun hər zaman Ona möhtac olduğunu çatdırmaq istəyir. Həyat təcrübəsi və müşahidələri Mövlanaya həyat hadisələrinə sondan əvvəl doğru nəzər yetirib düzgün nəticələrə gəlməyə imkan verir. Hər bir hekayətin sonu Allahı dərk etməyə, dünya həyatının faniliyinə inanışa köklənib.

A.Şaiqin çevirisində isə "İbrət və müqbilə, yaxud ümmətlər ixtilafı" adlandırılan hekayət C.Ruminin yazdığı hekayətdən ifadə etdiyi ideya baxımından fərqlənir. Şaiqin hekayəti orijinalda olduğu kimi irfani məzmun daşıyır və o, daha çox siyasi-ictimai məna yükü ilə səciyyələnir. Hekayətlərin adları da onların təbliğ etdikləri ideyanın fərqli olduğunu göstərməkdədir. Mövlananın "Təəssüb səbəbilə xristianları öldürən yəhudi padşahının hekayəti" adını verdiyi parça A.Şaiq tərəfindən "İbrət və müqabilə, yaxud ümmətlər ixtilafı" adlandırmışdır. Ədib 1907-ci ildə hekayəti ayrıca broşür kimi Orucov qardaşları mətbəəsində "Qanlı müsadimlər, yaxud ümmətlər ixtilafı" adı altında çap etdirmişdir. Bu adlandırma da əsərin siyasi məsələləri vurğuladığına dəlalət edir. "Məsnəvi"nin hekayətində söhbət yəhudi və xristianlar arasındakı ədavətdən gedir. Hekayətdə yəhudilərlə xristianlar arasındakı ədavət yəhudi padşahın vəzirinin kirli, qanlı planları nəticəsində xristianların məğlubiyyəti ilə nəticələnir. Müəllifin əsas məqsədi isə baş verən hadisənin harada, necə, kim tərəfindən cərəyan etməsi deyil, hər bir durumda Allaha ehtiyacı olan insanın ruhi-mənəvi halı, özünü yaranmışların əşrəfi hesab edən insanın aldanmaq ehtimalı, yenə də nicatı Allahda tapması fikrini bir daha təsdiqləməkdir. Hekayətin sonunda xristianlar hiyləgər yəhudi vəziri xristian

sanıb ona beyət edir və aldanırlar. Vəzir onların arasına elə bir ixtilaf salıb özü də yox olur ki, bu ədavət bitmək bilmir. Mövlana isə belə bir nəticəyə gəlir ki, Allaha sığınmayan, söykənməyən insan hər zaman təhlükədədir və yazır: “Ey fəryada yetişən, ən gözəl yardımçı Allah! Ey Allahım! Yüz minlərcə tələ və yem var, biz isə ehtiraslı yemsiz quşlar kimiyik. Hər birimiz şahin və simurq belə olsa, hər an yeni bir tələyə tuş gəlməkdəyik. Bizi hər an qurtarırsan, yenə də bir tələyə doğru gedirik. Ey ehtiyacsız Allahım! Biz bu anbara buğda qoyuruq, fəqət toplanmış buğdanı qeyb edirik”.(Rumi C,2012:75)

“İbrət və müqabilə, yaxud ümmətlər ixtilafı” hekayətinin süjet xətti orijinalından sonluq baxımından da fərqlənir. Orijinaldan fərqli olaraq, Şaiq hekayətin sonuna bir neçə hissə əlavə edib: “İxtilaf və qanlı müsadimələr”, “Həzrəti-Rəsulun vəsiyyəti”, “İslamda ixtilaf”, “Qərəzi-şəxsilər”, “Xaricilərin təzədən ittifaqı”, “Nəsaraların İslama ixtilaf salması”, “İslamın firiftə olması”, “Keçmişləri arzu”, “İbrət və nəsihət”. Müəllif tendensiyası siyasi mötəvələri daha da qabarıq vurğulayır. Yəhudi və xristianlar arasındakı ixtilaf yerini xristian və müsəlmanların arasında gedən münaqişəyə verir. Şaiq təəssüf hissilə müsəlmanların orta əsrlərdən bəri xristianların hakimiyyəti altında əzildiyini, onların müsəlmanlar arasında nifaq, pərkəndəlik saldığını yazır:

***İngilis Rumiyyədə, İranda
Açdı məzhəb məktəbi ol anda.
Həm firəng açdı məkatib bişümar,
Dövləti-Osmanidə həddən kənar.
...Dağılıb İslam arasına nihan,
Qoydular adlarını İslam, ol zaman.
Çıxdılar minbərlərə təzvir ilə
Aldadıb islamı min tədbir ilə.*** (Şaiq A, 2008:23-24)

Təsadüfi deyil ki, əsəri Şaiq 1906-cı ildə - Azərbaycanda erməni-müsəlman münasibətlərinin gərginləşdiyi bir dövrdə çap etdirib. Hekayətdə sözügedən problem – millətlər arasında ixtilaf, ədalətsiz müharibələr dolayısı ilə bədii müstəvidə Azərbaycan mühitinə köçürülür. Əsərin sonunda müəllif tendensiyası bəlli olur: müsəlmanların birlik, ittifaq zamanının gəldiyini vurğulayan Şaiq yazır:

***Bəsdir, ey islamiyan, bunca nifaq,
Yetməyibdirmi zamani-ittifaq?
Tərk edək cümlə məzahib söhbətin,
Kəsb edək Qurani-münzəl ülfətin.***

***Tanrı bir, Peyğəmbərü Quran bir,
Qiblə bir, əhkam bir, Fırqan bir.
Bu məzəhib söhbətin həp rədd edin!
Ol münafiq kəsləri mürtəd edin!
Həm Xuda, Peyğəmbəri yad eyləyin,
Şaiqi-dilxəstəni şad eyləyin!*** (Şaiq A, 2008:24-25)

A.Şaiq müsəlmanları birliyə dəvət edir və məzhəblərə uymamağa çağırırdı. Şaiqə görə, məzhəblər “mühit və zamanın iqtisadi, siyasi və ictimai həyatı ilə sıx mərbut olaraq, dialektika qanunundan doğan bir zərurətdir”. Təsəvvüfün yaranma səbəblərindən danışan Şaiq bu təriqətin meydana çıxmasını şərtləndirən ictimai-siyasi amilləri, həmin mühitin mənzərəsini canlandırır. Şaiqə görə, ölkə daxilindəki nizamsızlıq, hərc-mərclik, rəyasət qovğaları olduğu kimi, islamıyyəti parçalamaq məqsədilə meydana çıxan məzhəb qovğaları da gündən-günə şiddətlənir və hər tərəfdə yeni bir məzhəb sahibi zühur edirdi: “Təsəvvüf zamanın əhvali-ruhiyyə və şəraitinə çox uyğun olduğu üçün az zaman zərfində xalq içində yayılmış, ruhən düşgün və yorğun olan xalqı təvəkkül, sükun və xəyal bayrağı altına toplamağa müvəffəq olmuşdu. Fəlsəfə ilə dindən təşəkkül etmiş olan bu məzhəb mürəvvicləri əksəriyyətlə alim və mütəfəkkirlərdən ibarət olduğu üçün təbliğat məqsədilə ədəbiyyata dəxi keçmiş və sufiliyin sürətlə inkişaf etməsinə ədəbiyyatda böyük amil olmuşdur”. (Şaiq A, 1977:261)

Sufizmin siyasi əsaslarla meydana gəlməsi, bir neçə əsr ədəbiyyatı öz təsiri altına alması kimi fikirləri irəli sürən Şaiq sufizmin mahiyyətini belə şərh edir: “Sufilərə həyat yalnız “vücudi-mütləq”ə məxsusdur. Kainat təcəllası sayəsində vücud bulmuşdur. O hər tərəfdə və hər şeydə var; hər şey ondan ibarətdir. Onsuz bir maddənin təsəvvürü qeyri-mümkündür. O bir günəşdir, biz ondan ayrılmış, yenə də onunla birləşəcək zərrələrlik. O bir dənizdir, biz onun sinəsindən qopmuş, yenə də ona qarışacaq dalğalarıq. Varlıq ancaq o cövhəri-həyat sayəsində mövcuddur. Hər şey ondan doğmuş və ona qəlb və məzc olacaqdır.

...Həyatın qayəsi kamal dərəcəsinə dərk etmiş olan bəşərin mənbəyi-əslisi olan “lahut”a irişərək “vücudi-mütləq”ə qovuşmaqdan ibarətdir; lakin “ədəmi-vücud” – nəfsin müstəbid arzu və tələbatı buna manedir”. (Şaiq A, 1977:264)

A.Şaiq üçün insan amili hər zaman öncəlik olmuşdur. Bütün romantiklər kimi, A.Şaiqin yaradıcılığında insan konsepsiyası qırmızı xətlə keçir və insan xoşbəxtliyi, rifahı, əmin-amanlığı hər şeydən üstün sayılır. Şaiqin sufizmə münasibətinin müəyyən qədər liberallaşması insan faktoruna

birmənalı münasibətdə meydana çıxır. O yazır: “İnsan cövhəri-əslisi etibarilə məsumdur. Hər fənalıq “ədəmi-vücut”a və nəfsə aiddir. İnsan zahiri şəkli, “ədəmi-vücut”u özündə tamamilə məhv etməyincə kamal dərəcəsinə yüksələrək haqqa vasil ola bilməz. İnsan nəfsinə hakim olaraq, onun qürur və iradəsini qırmaq və “ədəmi-vücut”u məhv edə bilmək üçün ən birinci vasitə eşqdır; zira ki, “vücudi-mütləq” eyni zamanda “hüsni-mütləq” və “eşqi-mütləq”dir də”. (Şaiq A, 1977:264)

A.Şaiq yazı ki, özlərini “əhli-batin” adlandıran sufilər Quranı da öz fikir və məsləklərinə müvafiq şəkildə təfsir edir, hətta Məhəmməd Peyğəmbərin (S.ə.s.) belə əhli-batin olduğunu sübut etməyə çalışırdılar. Bu məsələyə münasibətdə ədib Mövlanadan bir beyt nümunə gətirir:

***Biz Quranın iç məğzini həp aldığ,
Kəmiqləri köpəklərə buraxdıq.*** (Şaiq A, 1977:266)

Sonuç:

A.Şaiq təsəvvüf fəlsəfəsinin və tarixinin araşdırılması ilə əlaqədar əsas mənbə kimi M.F.Köprülüzadənin tədqiqatlarına istinad edir. O, şair və ədəbiyyatşünas kimi yanaşaraq sufi ədəbiyyatının təbliğat mahiyyətli olduğunu və bu baxımdan “onda ruhun dərinliklərindən qopan səmimi fəryad, incə bir şəriyyət aramaq doğru deyil”, -deyə yazırdı. Şaiq, həmçinin, sufizm poetikasında simvolların işlənməsi məsələsinə toxunur: “Bu şairlərin bir qismi hökumət və ruhanilər tərəfindən təzyiq, təqib və təkfir edildiyindən və bir qismi dəxi etiqadlarınca onlara kəşf olan həyat və təbiətin əsrarını və təsəvvüfün mahiyyətini avam xalqa kəşf etməni münasib görmədiklərindən onu qapalı anlatmağa çalışmışlar. Sufiyanə şeirlərdəki incə simvolizm bundan nəşət edir. Şərab, şam, zahid, rind, piri-müğan, müğbeçə, xərabat kimi timsali mənada işlətdikləri kəlmələr çoxdur”.(Şaiq A, 1977:269)

A.Şaiqin Mövlana Cəlaləddin Ruminin şəxsiyyəti və irsi haqqında mülahizələri təsəvvüf şairinin həyat və yaradıcılığına müəyyən qədər işıq saldığı kimi, Şaiq şəxsiyyətinin hərtərəfli öyrənilməsi, onun sənətkar və ədəbiyyatşünas kimi təmayüllərinin təqdim olunması baxımından əhəmiyyətlidir.

KAYNAKÇA

E.Quliyev. (2018). 24 iyul. Türk təsəvvüf ədəbiyyatının böyük şairi Mövlana Cəlaləddin Rumi. www.xalqcebhəsi.az/news/literature/29143.html

Rumi C. (2008). İbrət və müqabilə, yaxud ümmətlər ixtilafı. Bakı, “İndiqo” nəşriyatı. Tərcümə edəni A.Şaiq. Əski əlifbadan çevirəni A.Ramazanov

Rumi C. (2012). Məsnəvi. Icild (I və II dəftər). Naxçıvan, “Əcəmi” Nəşriyyat-Poliqrafiya Birliyi. Azərbaycan dilinə çevirəni AMEA-nın müxbir üzvü Ə.Quliyev

Şaiq A. (1977). Əsərləri. 5 cildə, IV cild, Bakı, Azərnəşr.

Gönülden Sosyal Barışa Yankılanan Tını: Mevlâna

Asuman GÖKHAN¹

Email: agokhan@atauni.edu.tr

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9073-9578>

<https://doi.org/10.32955/neuram2024-12-12.ch02>

Özet:

Büyük bir mütefekkir olmanın yanı sıra büyük bir şair de olan Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, yaşadığı çağdan günümüze evrensel fikirleriyle insanlığa rehber olmuştur. Mevlâna, insanlarla ilişkilerinde toplumun tamamına karşı duyarlı olmuş, onları birlik beraberlik ve barış içinde yaşamaya davet etmiştir. Onun sunduğu bu sosyal geniş görüşlülük sadece Doğu'dan Batı'ya uzanan birçok medeniyete değil bu mutasavvıf, mütefekkir ve şair kişiliğiyle geçmişte olduğu gibi günümüzde ve gelecekte de gönülleri aydınlatmaya devam edecektir.

Çalışmamızda mistik edebiyatın en büyük hazinelerinden biri olan Mevlâna hakkında kısa bir bilgi verilecektir. Ardından onun hedeflediği barış ve huzur ortamından hareketle etkin hoşgörüsü ve insandan Allah'a ulaşan engin aşkından yola çıkarak insanı, hayatı ve daha genel boyutuyla varlığı anlama ve anlamlandırmada insana nefisini tanıtmayı ve aşkı fark ettirmesi, insanlar arasında sevgi ve barışa yönlendirmedeki eğitici rolünü irdelemeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Mevlâna, İnsan, Toplum, Şiir, Aşk

The Tone That Echoes from the Heart to Social Peace: Mualana

Abstract:

Maulânâ Jalâl al-Dîn Muḥammad Rûmî, a distinguished thinker and poet, has served as a guide for humanity with his universal ideas from the era he lived in to the present day. In his relationships Mawlânâ was sensitive to all of society, inviting them to live in unity, solidarity, and peace. This broad liberality he offered has illuminated hearts not only in many civilizations

¹ Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü.

from East to West, but also, through his mystic, thinker, and poet identity, will continue to illuminate hearts both in the present and future.

In our study, a brief introduction will be given about Maulānā, one of the major treasures of mystic literature. Afterwards, based on the peace and harmony he aimed to establish, and drawing from his effective tolerance and the profound love that leads from humanity to Allah, we will attempt to examine his role in helping individuals become aware of their own selves and the concept of love in understanding and interpreting the human being, life and existence in a broader sense, as well as his educational role in guiding people toward love and peace among one another.

Keywords: Maulānā, Human, Society, Poetry, Love

Giriş:

Mevlāna Celāleddīn-i Rūmî 6 Rebiyülevvel 604'te (30 Eylül 1207) Horasan'ın Belh şehrinde doğmuştur. Mevlāna, *Mesnevî*'nin girişinde adını Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin el-Belhî diye kaydetmiştir. Lakabı Celāleddin'dir. "Efendimiz" anlamındaki "Mevlāna" unvanı onu yüceltmek maksadıyla söylenmiştir. "Sultan" mânasına gelen Farsça "hudâvendigâr" unvanı da kendisine babası tarafından verilmiştir (Öngören, 2004, s. 441-448). Belh'te yerleşmiş bir ulema ailesine mensup olan ve "sultânü'l-ulemâ" unvanıyla tanınan babası Bahâeddin Veled, 1213'te bölgedeki siyasi karışıklıklar nedeniyle, ailesiyle birlikte göç etmek zorunda kalır. Bu sıralar kaynaklarda beş yaşında olduğu kaydedilen Celāleddin'in, uzun bir yolculuktan sonra yaklaşık on yaşında Anadolu'ya girdiği tahmin edilmektedir.

İlk gençlik yıllarını Larende'de geçiren Mevlāna ve ailesi Konya'ya yerleşmek üzere davet edilir. Babası Bahâeddin Veled Konya'da iki yıl ders verdikten sonra öldüğünde (629/1231), Mevlāna yirmi dört yaşındadır (Eflaki, 1986, s. 12-22-25-29-32). Mevlāna'nın oğlu Sultan Veled'in anlattığına göre, dedesi Bahâeddin Kâbe'den Rum iline Anadolu halkı üzerine rahmet yağdırmak için gelmiştir; bütün Anadolu içinde Konya'yı seçmiş ve orayı kendisine yurt edinmiştir. Şehirdeki herkes çağın mucizesi, bilgide eşsiz ve ilahi aşkın sırlarından haberler veren kişinin geldiğini duymuştur. Erkek kadın, çoluk çocuk, genç yaşlı, hepsi ona dönmüşler, kerametlerine tanık olmuşlar ve onun müridi olduklarını beyan etmişlerdir (Sultan Veled, 2017, s. 252). Mevlāna'yı babasının ruhsal güzelliğinin varisi olarak gören genç ve yaşlı müritlerin ricaları üzerine babasının yerini alır.

Mevlâna pek çok müridi olan bir mürşitti. Daha sonra Mevlevî tarikatı haline gelen bu topluluğun şeyhi olarak babası gibi müderrislik yapmaya başlar ve gazellerinden çoğunun yaratılacağı sema' ayinini oluşturur. Mevlâna gözlerden uzak ve sessiz bir köşede kendini ibadete adanmak üzere dünyayı terk eden ve onun tuzaklarından uzak duran bir münzevi değil, aksine sarayların müdavimi, öğütlerine başvuran hükümdarlarla ve saray erkânıyla samimi ilişkileri olan biridir (Lewis, 2010, s. 10).

O, ilk tahsilini Belh'de büyük âlim ve mutasavvıf olan babası Bahâeddin Veled'den almış, Konya'da onun ölümünden sonra, halifesi olan Seyyid Burhaneddin Muhakkık Tirmizi'nin öğrencisi olmuştur. Seyyid Burhaneddin'in teşvikiyle Halep'e gitmiş, hadis, fıkıh, tefsir, edebiyat ve felsefe tahsili görmüştür. Halep'teki tahsilinden sonra, Şam'a gelmiş, orada dört yıl öğrenim görmüştür.

Olgunluk yaşında Şems-i Tebrîzî ile bir araya gelmiş, ondan feyz almıştır. Mevlâna'nın düşünce yapısının şekillenmesinde Seyyid Burhaneddin ile Şems-i Tebrîzî'nin büyük etkisi olmuştur. Şerî ilimleri Seyyid Burhaneddin'den, tasavvuf felsefesini ve bu felsefeye uygun hayat tarzını Şems-i Tebrîzî'den öğrenmiştir. Şems-i Tebrîzî ile başlayan tasavvufî aşk, Mevlâna'yı şair etmiş ve böylece İslam âleminin en büyük şairlerinden biri olmuştur (Özdemir, 2011, s. 3).

Mevlâna, 5 Cemâziyelâhîr 672 (17 Aralık 1273) tarihinde vefat etti. Cenazesinde ağlayıp feryat edilmemesini vasiyet etmesi ve öldüğü günü kavuşma vakti olarak tanımlaması sebebiyle ölüm gününe “Şeb-i arûs” (düğün gecesi) denmiş ve ölüm yıl dönümleri bu adla anılagelmiştir (Öngören, 2004, s. 441-448).

Mevlâna ve Şiir

Mevlâna, menkıbevi bir ermiş ya da daha yakın zamanların “mutasavvıf Mevlâna”sı veya “şair Mevlâna”sından çok gerçek bir insandan beklenileceği gibi çeşitli yönleri sahip bir kişiydi. Şiiri, özellikle gazelleri bir mutasavvıfın cezbeli duygu boşalımı değildir; Mevlâna çok daha karmaşık ve çok daha bilgili biridir (Lewis, 2010, s. 10).

Bu bağlamda Mevlâna ilmin, irfanın ve şairce duyusun bulunduğu bir bilge kişi olarak toplumun gündelik hayatıyla yakından ilgilenmiş ve insan ruhunun problemlerine ikna edici çözümler sunmuştur. Taşıdığı aşk ve istiğrak hâli, onu çevresinden ve gündelik hayattan da uzaklaştırmamıştır (Karaismailoğlu, 2005, s. 27). Çünkü O, sadece ulema ve devlet adamlarıyla

değil her dinden, her milletten ve her tabakadan oluşan insanlarla bir araya gelmiş çeşitli mezheplerden Müslümanlarla ve dostları arasında bulunan Hristiyanlarla da yakın ilişkiler kurmuştur (Lewis, 2010, s. 341).

Dolayısıyla O, insanı varlıklar içinde Tanrı'nın bütün sıfatlarına yegâne varlık olarak görür. "Âdem'i kendi suretinde yarattı", hadisi gereğince Tanrı, insanda kulluğun sıfatına zıt olan Tanrılık sıfatını ödünç olarak bulundurduğunu ifade eder. Her insanın büyük bir âlem olduğunu ve insanın düşünceden ibaret olduğunu, geri kalanın et ve sinir olduğunu dile getirir (Anbarcıoğlu, 2007, s. 17).

İnsanlara çok çok değer veren Mevlâna, *Fîhî Mâ Fîh*'de bu duygularını şu şekilde ifade eder:

İnsan halk ile ilgilenmez, halktan şikâyet eder ve gayret göstermezse o, insan değildir (Anbarcıoğlu, 2020, s. 75).

Bundan dolayı bütün insanlara karşı mütevazî, müşfik ve müsamahakâr davranır. Şu sözlerinden rahatlıkla bunu anlayabiliyoruz:

Sema' esnasında kendisine çarpan müritlerin bu hareketlerine engel olmak isteyenle hitaben: "Benim bir huyum var; kimsenin benden incinmesini istemiyorum. Semâ' ederken bazı kimseler bana çarpıyorlar. Bazı dostlar onların bu hareketlerine engel oluyorlar. Bu benim hoşuma gitmiyor. Hâlbuki onlara, belki yüz defa 'Benim yüzümden kimseye bir şey demeyin, kimseyi üzmeysin, ben buna razıyım,' dedim." (Anbarcıoğlu, 2020, s. 108).

İnsanlara doğruyu göstermeyi şiar edinen Mevlâna'nın eserlerinden özellikle *Mesnevî*, Kur'an'ın ve Müslüman düşünürler ile ariflerin Kur'an temelinde geliştirdikleri teolojik söylemin bir bakıma kılık değiştirmiş olsa da ayrıntılandırılmış bir şerhi olarak düşünülür (Lewis, 2010, s. 341). Bu bağlamda Mevlâna hayatının son anlarında bile insanlara yol göstermeyi sürdürmüş, onlara çeşitli vesilelerle tavsiyelerde bulunmuştur. Kaynaklarda zikri geçen tavsiyelerden bir tanesi şöyledir:

"Ben size gizlice ve açıkça Allah'tan korkmayı, az yemeği, az uyumayı, az söylemeyi, günahlardan çekinmeyi, oruca, namaza devam etmeyi, daima şehvetten kaçınmayı, halkın eziyetine ve cefasına dayanmayı, avam ve sefihlerle düşüp kalkmaktan uzak bulunmayı, kerîm olan sâlih kimselerle beraber olmayı vasiyet ederim. Çünkü insanların hayırlısı, insanlara faydası dokunandır. Sözü'n hayırlısı da az ve öz olanıdır. Hamd Allah'a mahsustur." (Arpaguş, 2007, s. 97).

Aynı şekilde *İbtidânâme*'de Sultan Veled de onun halka öğreti niteliğindeki ifadelerini şu şekilde dile getirmiştir:

Mevlâna yüce gönüllülüğüyle, ateşli ve yürekleri fetheden üslubuyla kürsüden vaaz verir. Dünyadan bilgisizliği bilgi ile sildi süpürdü. Sırlardan söz ederdi, sözcükler her zaman yüzbinlerce inciler deldi. Onun yüzünden Hak aşıkları muratlarına ermedeydi. İnsan ruhuna hayat verirdi (Sultan Veled, 2017, s. 255-259).

Aynı şekilde derin bir öğreti ve hayat bilgeliğiyle kaleme aldığı şiirleri de insanın içsel yolculuğunu, ahlakını, erdemini ve Allah'a olan yakınlığını artırmayı hedefleyen öğütler içerir. En bilinen beyitlerden biri olan *Mesnevî*'nin ilk dizelerinde Mevlâna, neyin kamışlıktan kesilmeyle başlayan süreciyle insanın dünyadan kopuşuyla ilgi kurarak ilahi varlıktan ayrı düşme halini anlatır. Neyin tınısıyla insan ruhunun Allah'a kavuşma arzusunu hatırlatır:

بشنو از نی چون شکایت می‌کند از جدایی‌ها حکایت می‌کند

(*Mesnevî-i Manevî*, I/33)

Dinle, neyden nasıl hikâyet ediyor; ayrılıklardan şikâyet ediyor.

Aynı şekilde *Mesnevî*'de yer alan *Bekkâl* ve *Tûtî* hikâyesinde Mevlâna, insanları erdemli davranışlar sergilemeleri hususunda şu dizelerle bir öğretide bulunur:

کار دنوان حيله و بی‌شرمیست کار مردان روشنی و گرمیست

(*Mesnevî-i Manevî*, I/52)

Erdemli insanların işi aydınlık ve sıcaklıktır; aşağılık insanların işi ise hile ve utanmazlıktır.

Mevlâna'nın öğretileriyle ilgili ele aldığı önemli konulardan biri de kişinin sorumluluğunu bilme meselesidir. Aşağıda yer alan dizelerde Mevlâna, her bireyin kendisine düşen sorumluluğu alması gerektiğine vurgu yapar:

تو مگو همه به جنگند و ز صلح من چه آید تو یکی نه‌ای هزاری تو چراغ خود برافروز

(*Külliyât-i Şems-i Tebrîzî*, I/439)

Deme; herkes savaşta, benim barıştan ne faydam olur; sen bir kişi değilsin bin kişisin, kendi ışığını yak.

Aşağıda dizelerde ise Mevlâna, insanın yaptığı her eylemin karşılığını bulacağına vurgu yaparak, yaptığımız her şeyin bize geri döneceğini anlatır.

(Mesnevî-i Manevî, I/45)

Bu dünya bir dağdır, bizim yaptıklarımız ise nida; nidalarımız geri döner bize, olur seda

Yukarıdaki beyitlerde Mevlâna, insanın erdemli yaşaması ve hakikati araması suretiyle derin bir manevi yolculuk içerisinde Allah'a yakınlaşmasını öğütler.

Mevlâna öğretim faaliyetinin yanı sıra halka yönelik manevi eğiticilik görevini de sürdürmüştür. 1241-1245 yılları arasında babasının ve hocalarının yöntemlerini takip ederek fıkıh ve din bilimleri üzerine dersler vermeye başlamış, insanları Allah'ın dinine davet etmiştir. Etrafında pek çok mürit toplanmıştır. Mevlâna'nın eğiticiliği üç şekilde gerçekleştirmiştir. Medreselerde bir müderris olarak öğrencilere ders vermek (örgün din eğitimi), zikir halkaları kurarak müritlerini manevi açıdan geliştirmek (mürşitlik) ve cami kürsüsünden halka vaaz etmek (Özdemir, 2011, s.4). Eserlerinde de eğitim ve bilginin insan hayatındaki önemine vurgu yapmıştır. Aşağıdaki dizelerde Mevlâna'nın eğitimle ilgili düşüncelerini ve insanın kendini tanımasında eğitimin önemini anlatan öğütleri yer almaktadır.

*Mesnevi'*de bilginin önemini anlatırken onun zihinsel bir yük olmasından öte, kalbi ve ruhu aydınlatırsa anlam bulacağına inanır. Bilgi eğer kalpte anlam bulursa insanı yücelten bir dost olacağına vurgu yapar:

علم چون بر تن زند باری شود

علم چون بر دل زند باری شود

(Mesnevî-i Manevî, I/242)

Bilgi, gönüle vurunca dost olur, bedene vurunca yük olur.

Mevlâna zaman zaman eğitim ve öğretimde kurallara bağlı kalmak yerine asıl olanın içsel bilgiye ulaşmak olduğu konusunda tavsiyede bulunur:

هر چه می خواهد دل تنگت بگو

هیچ آدابی و ترتیبی مجو

(Mesnevî-i Manevî, II/382)

Hiçbir edep ve düzen arama, daralmış gönlünden nasıl geliyorsa, söyle.

Aşağıdaki dizelerde Mevlâna, insanın özünün düşünceden ibaret olduğunu, eğitimin ise insanı geliştiren ve yücelten düşünceyi beslemesi gerektiğine işaret eder:

ما بقی تو استخوان و ریشه ای

ای برادر تو همان اندیشه ای

(Mesnevî-i Manevî, II/295)

Ey kardeşim sen sadece düşünceden ibaretsin; geri kalan ise sadece kemik ve kıldır.

Aşağıdaki dizelerde ise insanların sadece yüzeysel bilgiyle ilgilendiklerini, asıl derinliklere inip hakikati aramadıklarını vurgular:

هر کسی از ظن خود شد یار من از درون من نجست اسرار من
(Mesnevî-i Manevî, I/33)

Herkes kendi zannınca benimle dost oldu; içimdeki sırları ise kimse aramadı.

Bu beyitler Mevlâna'nın eğitimi bir süreç olarak gördüğüne ve eğitimle elde edilen kazanımların zamanla daha da anlam kazanacağına işaret etmektedir.

Mevlâna'yı tanımak ve bir nebze olsun anlayabilmek için aşk anlayışına da bakmak yerinde olur. Bu aşk sıradan bir aşk olmayıp ezeli ve ebedi olan aşktır. Kalbe yerleşir ve orada kendisine geniş bir alan oluşturur. O kalp ki Kur'ân ve büyük İslam mutasavvıflarının gelenekleri açısından insanın özüdür. Kalp yoksa insan cansızdır ve hiçbir şeydir. İnsanın değeri, kalbiyle uğraşmasında ve kalbinin sahibi olabilmesindedir. Kalbin sahibi ise başkalarından uzaklaşıp, kalbini doğru yöne yönlendirmeye çalışmasındadır. Bu bağlamda büyük mutasavvıfların düşünce evreninde ve manevî davranışlarında kalbin önemli bir yeri vardır ve pek çok mistik konu onun etrafında döner. İşte bu nokta, varlık dairesinin hareketinin mesafesinden var olup mükemmelleştiği, sonsuzluğun başı ile sonsuzluğun birleştiği, onda görmenin başlangıcının görüşün sonuna ulaştığı ve güzelliğin başladığı noktadır. Aynı zamanda kalp, sanki bir nesnenin görünüşünün önünde duran insanın içiymiş gibi, fiziksel kalbe bir nevi aitliği ve bağımlılığı olan ilahi ve görkemli bir varlıktır. Orada aşk vardır. Aşk da tasavvufun özüdür. Tasavvufun aşk olmadan hiçbir anlamı yoktur; tasavvufun gerçek özü ise Allah'ın mutasavvıfın kalbine emanet ettiği saf sevgidir. Ona tutunarak hedefine ulaşmanın yolunu açar.

Mevlâna da insan nefsinin, insanın özüne kalın bir perde çektiğini, insana düşen görevin ise bu kalın perdeyi kaldırarak öze ulaşması olduğunu belirtir. Yine insanın özüne, özündeki yaratılış güzelliğine dikkat çeker. Bütün insanlıkta bu öz olduğuna göre insanlığın özünü keşfederek insanlara bunu hissettirmek gerektiğini vurgular (İspir, 2007, s. 183). Çünkü bu öz onu gerçek aşka götürecektir. Mevlâna'da asıl aşk mutlak güzelliğe yani yaratıcıya duyulan aşktır. Yaratıklar fani oldukları için onlara duyulan aşk da fanidir. Baki olmak için baki olana âşık olmak gerekir. İnsanı olgunlaştıracak olan da bu aşktır (İspir, 2007, s. 184). Onun dışındakiler aşk değildir. “Aşk reнге ve kokuya bağlı yani zahiri olursa; o, aşk değildir.

Kişiye bir utançtır. Mevlâna'ya göre salık, mistik sezgi ve keşif yolunda, tüm acıların kökeninin insan ruhunda olduğu gerçeğine ulaşır; ruhun mahiyetine dair bu farkındalık, onun kendisini tamamen Allah'a teslim etmesine sebep olur.

Mevlâna şiiirlerinde aşkın insanı dönüştürdüğüne ve insanın benliğini yok ederek Allah ile bütünleştirdiğine dikkat çeker. Şiiirlerinde ilahi bir aşkın arayışı içinde olan Mevlâna, Allah'a duyulan derin sevgiyi ve ona ulaşma arzusunu “aşk” kelimesiyle simgeler. Ona göre, insan bu yolda ilerledikçe nefsinı terbiye eder, benliğinden arınır ve Allah'a doğru bir yükseliş yaşar. Bu aşk, insanı benliğinde uzaklaştırır, onu Hakk'a yaklaştırır. Aşağıdaki dizelerde de aşkın insanı benliğinden arındırarak varlığı Allah ile dolduran bir güç olarak betimler:

عشق آمد و شد چو خونم اندر رگ و پوست تا کرد مرا تهی و پر کرد از دوست

اجزای وجود من همه دوست گرفت نامیست ز من بر من و، باقی همه اوست
(Külliyyât-i Şems-i Tebrîzî, II/1337)

Aşk geldi, kanımda ve damarlarımda dolaşmaya başlayınca,

Beni boşalttı ama dost ile doldurdu.

Varlığımın her bir zerresi dost oldu,

Benden bana adım kaldı, geri kalan her şey O'dur.

Mevlâna sıklıkla aşkın ebedî olduğuna işaret ederek aşkın, insanın varoluşunun özü olduğunu ifade eder. Ona göre aşksız bir yaşam anlamsızdır ve ilahi aşktan yoksun olanlar, gerçek varoluşu kaçırmış olurlar:

عشق از از لست و تا ابد خواهد بود جوینده عشق بی عدد خواهد بود

فردا که قیامت آشکارا گردد هر دل که نه عاشق است رد خواهد بود
(Külliyyât-i Şems-i Tebrîzî, II/1388)

Aşk ezelden ebede kadar var olacak,

Aşkı arayanlar ise sayısız olacak.

Yarın kıyamet koptuğunda,

Âşık olmayan her gönül reddedilecek.

Aşağıda iki dizesini verdiğimiz gazelde Mevlâna, tasavvufta önemli bir yere sahip olan “aşk yolculuğu” temasına vurgu yapar. Allah aşkı ile yanıp

tutuşan bir insanın benliğinden vazgeçerek Allah'ta “yok” olması gerektiğine inanır. Bu süreçte insan, kendi nefsinden geçip Allah'ın varlığıyla bütünleşir. Burada Mevlâna, aşk, dert ve manevi yolculuk hakkındaki derin düşünceleriyle Hak âşıklarına, ilahi aşkla yanmanın, ruhunu Hakk'a yükselten bir yol olduğuna vurgu yapar:

ای عاشقان ای عاشقان امروز ماییم و شما افتاده در غرقابه‌ای تا خود که داند آشنا

گر سیل عالم پر شود، هر موج چون اشتر شود مرغان آبی را چه غم، تا غم خورد مرغ هوا

(Külliyât-i Şems-i Tebrîzî, I/8)

Ey âşıklar, ey âşıklar, bugün bir biz varız, bir de siz varsınız.

Bir boğucu suya düşmüşüz, hele bakalım, kim yüzme biliyor?

Dünyayı sel kaplasa, her dalga deve kadar büyük olsa, suda yüzen kuşlara ne gam.

Gökyüzünde uçan kuş, tutar da bunu düşünür mü?

Aynı şekilde şu gazelde de Mevlâna açıkça aşkı övmektedir. Bu aşk Allah'adır. Bu aşk yolculuğunda insan, tüm yaratılışın bir olduğunu ve Allah'ın her şeyde var olduğunu kavrar. Bu bağlamda güzelliği ve iyiliği de sevginin sıfatları arasında sayarak aşkı tuzak ve zincirlerin olmadığını ve her şeyin sevgilinin takdirinde gerçekleştiğini ifade eder:

زهی عشق زهی عشق که ما راست خدایا چه نغزست و چه خوبست و چه زیباست خدایا

چه گرمیم چه گرمیم از این عشق چو خورشید چه پنهان و چه پنهان و چه پیداست خدایا
(Külliyât-i Şems-i Tebrîzî, I/39)

Bizdeki bu aşk, ne aşk, ne aşk Tanrım?

Ne eşsiz, ne öz, ne güzel bu aşk, Tanrım.

Ne de hararetliyiz bu aşkla, ne de hararetli, güneş gibi tıpkı.

Ne de gizli, ne de gizli, ne de apaçık bu aşk, Tanrım.

Mevlâna'nın aşk anlayışında Şems-i Tebrîzî'nin yeri ayrıdır. Şems ile karşılaşması, Mevlâna'nın ruhunda bir uyanışa sebep olmuş, onun aşka dair bilgisi ve yaşantısı daha da derinleşmiştir. Hayatında ve düşünce dünyasında büyük bir dönüşüm yaşamıştır. Şems, Mevlâna'nın ilahi yolculuğunda ona rehberlik eden ve ruhunun derinliklerinde yeni ufuklar açan bir dost ve adeta manevi bir ayna olmuştur. Bu nedenle Şems'e ithafen kaleme aldığı

gazellerde Mevlâna, onunla aralarındaki manevi bağı, ilahi aşkın en yüce ifadelerinden biri olarak ele alır. Aşağıdaki dizeler bu sevgiye güzel bir örnektir:

روز اگر مکسب و سوداگریست ذوق دگر دارد سودای شب

مفخر تبریز توی شمس دین حسرت روزی و تمنای شب

(Külliyât-i Şems-i Tebrîzî, I/120-121)

Gündüz, kazanç zamanıdır, kâr vaktidir ama gece sevdasının bambaşka bir zevki var.

Tebriz'in övüncü Şemseddin, sen gündüzün hasret çektiği, gecenin dileyip özlediği bir ersin.

Mevlâna'nın Şems'e duyduğu aşk, aynı zamanda ilahi aşka ulaşmanın da sembolüdür. Onun şiirlerinde Şems, Allah'a yakınlaşmanın ve hakikati bulmanın bir vesilesi olarak yüceltilmiştir. Aşağıda bir bölümü verilen gazelde Şems'le buluşmadan önceki haliyle buluştuktan sonraki halini belirtmekte olması bakımdan son derece önemlidir:

من آن ماهم که اندر لامکانم مجو بیرون مرا در عین جانم

تورا هر کس به سوی خویش خوان و تورا من جز به سوی تو نخوانم

مرا هم تو به هر رنگی که خوانی اگر رنگین اگر ننگین ندانم

(Külliyât-i Şems-i Tebrîzî, I/550-551)

O Ay'ım ben ki mekânsızlık âlemindeyim; dışarıda arama beni; canın tâ kendisindeyim ben.

Seni herkes, kendi yanına çağırır, bense seni, senden, senin yanından başka bir yana çağırmam.

Beni de sen hangi renkle çağırırsan çağır. İster renkli olsun, ister kusurlu; bilmem ben.

Mevlâna'nın gazellerinde Şems'e karşı duyulan bu sevgi, maddi sevgiyi aşan, manevi aşkın tezahürüdür. Bu derin aşkı gazellerinde içtenlikle dile getirmiştir. Şu dizelerde Şems'le buluştuktan sonraki hâlini, son derece canlı ve çok etkileyici bir şekilde anlatmaktadır:

شیر خدا بند گسستن گرفت ساقی جان شیشه شکستن گرفت

دزد دلم گشت گرفتار یار دزد مرا دست ببستن گرفت

دوش چه شب بود که در نیم شب برق ز رخسار تو جستن گرفت

عشق تو آورد شراب و کباب عقل به یک گوشه نشستن گرفت
(Külliyât-i Şems-i Tebrîzî, I/188-189)

Tanrı aslanı, zincirini kırdı; can sakisi, şişeyi kırdı-döktü.

Hırsız gönlüm, sevgiliye tutuldu; sevgili, hırsızımın ellerini bağlamaya koyuldu.

Dün gece, ne geceydi ki gece yarısı, yanağından şimşekler çakmaya başladı.

Aşkın şarap sundu, kebab verdi de akıl, bir köşeye oturdu, kaldı.

Mevlâna'nın şiirlerinde aşk, insanı olgunlaştıran ve Allah'a yönlendiren bir güç olarak ele alınır. Bu tür şiirlerinde ilahi aşk her zaman öne çıkmaktadır.

Sonuç:

Şüphesiz ki Mevlâna'nın tüm eserlerini tek bir makalede incelemek mümkün değildir. Bu çalışmamızda Mevlâna'nın şiirlerinden bazılarını ele alınan konular çerçevesinde kısaca derledik. Birbirinden güzel şiirlerini ve düz yazı tarzındaki eserlerini okuyarak, tasavvuf ve edebiyatın koşulsuz üstadı olan Mevlâna'yı bir nebze de olsa anlamaya ve tanımaya çalıştık. Bu bağlamda diyebiliriz ki; O, mistik akılla ve bilgiyle değil aşkın araçlarıyla varoluşun gizemini keşfetmeye çalışır. Çünkü o gerçeği olduğu gibi görür. Mevlâna'ya göre aşk yolcusu, mistik sezgi ve keşif yolunda, tüm acıların kökeninin insan ruhunda olduğu gerçeğine ulaşır; ruhun mahiyetine dair bu farkındalık, onun kendisini tamamen Allah'a teslim etmesine sebep olur. Mevlâna bazı şiirlerinde aşkın tarifsiz doğasından söz etmiş ve bu saf duygunun anlaşılmasının ancak yaşanmasına bağlı olduğuna inanmıştır. Buradaki “aşk” kavramı ile varlığından arınmış ve nefsini öldürmüş “İlahi Aşk”ı kasteder.

Mevlâna'nın tutkusu ve heyecanı, onun insana ve evrene karşı kazandığı derin tutumundan kaynaklanmaktadır. O, eserlerinde ele aldığı konularla ve verdiği örnekleriyle genelde insanın, özelde ise tüm varlıkların Allah ile olan ilişkisini açıklamayı hedeflemiş, dünya ve ahiret huzurunun yolunu anlatmaya çalışmış ve insanı ebedî huzura ulaştırma gayesini gütmüştür. Kısacası Mevlâna, gerek mutasavvıf yönüyle gerekse şairlik yönüyle yaşadığı döneme olduğu kadar yaşadığımız döneme de evrensel fikirleriyle yön veren özel ve önemli bir şahsiyettir.

KAYNAKÇA

Ahmet Eflaki (1986), *Ariflerin Menkıbeleri* (çev. Tahsin Yazıcı), İstanbul, Milli Eğitim Basımevi.

Arpaguş, Sâfi, (2007), “Mevlâna Celâleddin Rûmî”, *İstem*, Yıl:5, Sayı:10, s. 9 -111.

İspir, Meheddin, (2007), “Mevlâna’da İnsan ve Aşk” *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VII sayı: 1, s. 179-186.

Karaismailoğlu, Adnan (2005), *Mevlâna ve Kültürümüz*, Konya, Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları.

Lewis, Franklin (2010), *Mevlâna, Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı* (çev. Gül Çağalı Güven-Hamide Koyukan), İstanbul, Kabalcı Yayınevi.

Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, (1388 hş.), *Külliyat-i Şems-i Tebrîzî* (nşr. Nizameddin-i Nurî), Tahran, İntişarat-i Ketab-i Âbân,

-----, (2007), *Dîvân-ı Kebîr* (çev. Abdulbâki Gölpinarlı), İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

-----, (2013), *Mesnevî* (çev. Mehmet Kanar), İstanbul, Ayrıntı yayınları.

-----, (2020), *Fihî Mâ Fih* (çev. Meliha Ülger Anbarcioğlu), İstanbul, Ataç Yayınları.

Öngören, Reşat (2004), “Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî”, *DİA*, c. 29, Ankara, s. 441-448.

Özdemir, Şuayip (2011), “Mevlâna’nın Eğitimci Kişiliği”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16:1, s.1-13.

Sultan Veled (2017,) *İbtidâ-nâme* (çev. Abdulbâki Gölpinarlı), İstanbul, İnkılap Yayınları.

Yüzcilliklərin Dialoqu: Rumi və Nəbati Yaradıcılığında Mistik-Metafizik Düşüncənin Poetik Təcəssümü

Aytaç ZEYNALOVA¹

Email: aytaczeynalova747@gmail.com

Orcid: <https://orcid.org/0009-0005-9343-6084>

<https://doi.org/10.32955/neuram2024-12-12.ch03>

Xülasə

Ruminin fəaliyyət illəri qoca Şərqin ictimai-bədii təfəkkür tarixinə yazılmış işıqlı bir dövrü əhatə edir. Həmin dövrdə ilahiyyət, təbiət və cəmiyyət elmlərinin, mədəniyyət və incəsənətin inkişafı bütün dünyada islamın və onun əsasında yaranmış bir çox sahələrin nüfuzunun artmasına rəvac vermişdir. Rumi-dən (1207-1273) 700 il sonra Xəliq avazı ilə söz söyləyib şeirlər qoşan, "Məcnun", "Məcnunşah", "Xançobanı" təxəllüsləri ilə həm klassik şərq, həm də xalq şəri tərzində orijinal əsərlər yazıb yaratmış Seyid Əbülqasim Nəbatinin (1812-1873) yaradıcılığında böyük sələfi ilə səsləşən məqamları işıqlandırmaq maraq doğurur. Öncə xatırladaq ki, sufi-irfani şeirin görkəmli nümayəndəsi olan Nəbati yaradıcılığında qoşma, təcnis, gəraylı, qəzəl, çarpa, bəhri-təvil kimi janrlara üstünlük vermişdir. Mövlana əsərlərinin bünövrəsi eşq əsasında qurulmuşdur.

Bu eşqlə kamil insan yüksək biliklərə və əxlaqi keyfiyyətlərə nail olur, nail olduqca əzəli nuruna qovuşaraq Haqq-təalaya yaxınlaşır. Mövlana "Eşq sandığın qədər deyil, yandığın qəddir", söyləmişdir. Sələfinin bu səslənişi Nəbatinin də axtarışçı ruhuna hakim kəsilərək ona bir çox mətləbləri araşdırmağa sövq etmişdir. Mövlana yazır ki, "dünən mən ağıllı idim, ona görə də dünyanı dəyişmək istədim. Bu gün mən müdrikəm, ona görə də özümü dəyişirəm." Nəbati isə bu halın fəlsəfəsindən deyil, onun necə yaşanmasından bəhs edir.

Açar sözlər: Rumi, Nəbati, İrfan, Təsəvvüf, Eşq, Klassika.

Dialogue of Centuries: The Poetic Embodiment of Mystical-Metaphysical Thought in the Works of Rumi and Nabati

¹ Assoc. Prof. Azerbaijan University of Languages, Department of Azerbaijan Literature, Baku.

Abstract:

Rumi's years of activities cover the bright period of the social-artistic scene of the Old East. Development of theology, natural and social sciences, culture and art contributed the increase of the reputation of spheres related to Islam. Now we would like to highlight some moments of influence in Nabati's poetry with the legacy of his predecessor, 700 years after Rumi. Nabati was the poet who used to write both in classic-eastern poetry and folk art under pseudonyms such as "Majnun", "Majnunshah", "Khanchobani". It must be mentioned that his preferred genres goshma, tajnis, gazal, charpa, bahri-tavil. The main soul of "Masnawi" form is the love.

By which a complete person gains knowledge and morals. After it, he achieves the eternal Light and reaches to the great Creator. Maulana once said: "Love is not what you think, but what you sacrifice". This quote of his predecessor left a great influence on Nabati and urged him to explore many topics. Movlana says, "yesterday I was clever, so wanted to change the world. "Today I am wise, and I am changing myself. In his works." Nabati explains how this theory feels in real life.

Keywords: Rumi, Nabati, Wisdom, Mysticism, Love, Classical

Giriş:

"Quran" ın Əhzab surəsinin 72-ci ayəsində deyilir: "İnsan Allahın əmanətdarıdır". Mövlana Cəlaləddin Rumi (1207-1273) isə bu ayənin təfsirini irfan və sənət dili ilə belə verir: "Allaha çatmağın bir çox yolu var. Mən sevgini seçdim... Eşq Allahın insana tapşırdığı əmanət yüküdür" (M. C. Rumi, 2013). O, Yaradandan mərifət və hidayət nuru istəməklə özünü zəngin təfəkkürə və kamil düşüncəyə malik bir arif kimi təqdim edir. XIII əsrin böyük mütəfəkkir şairi olan Cəlaləddin Rumi iman-sənət ucalığına gedən yolda "təriqi-fəqr tutaraq" bədii-fəlsəfi düşüncələri ilə Şərqi ideya-məfkurə qaynağına çevrilmişdir. "Məsnəvi" şərhində deyilir: "Kəlam sahibi olan Allah buludun qulağına bir sirr açdı, buludun gözündən su tulumu kimi yaşlar töküldü. Gülün qulağına bir sirr açdı, onu rəng və rəyihə səltənəti ilə gözəlləşirdi. Daşa bir sirr açdı, onu mədən içində əqiq etdi. Yəni, lətif cəmalı ilə görünüb buluddan sel axıtdı, gülü gözəlləşdirdi, daşı da qiymətə mindirdi... İnsan vücuduna bir sirr verdi. O sirri qoruyanları sonsuzluğa yüksəltdi. İlahi aləmdən ilham alan bu vücudlar cisimdən çıxaraq Haqq ilə yaxınlığın sirrinə vardı" (O.N.Topbaş, 2008, s.18).

Şübhə yoxdur ki, bu sirlər İlahi təcəllalar şəklində mövcud olan bir məhəbbət sirridir. Bu sirrin bütün sevdalıları kimi Rumi də düşüncələrində irrasional idraki təsəvvürlərdən, kosmoqoniya hadisələrindən eşq yolçuluğunun batini və zahiri əlamətlərindən, həyat həqiqətlərindən dünya elmlərinin izahına kimi müxtəlif mövzuların bədii həllini tapmağa cəhd göstərmişdir.

Rumi və Nəbati yaradıcılığında ədəbi-fəlsəfi paralellər

Kiçik bir ekskurs edərək söyləmək istərdik ki, Ruminin fəaliyyət illəri qoca Şərqin ictimai-bədii təfəkkür tarixinə yazılmış işıqlı bir dövrü əhatə edir. Həmin dövrdə ilahiyyət, təbiət və cəmiyyət elmlərinin, mədəniyyət və incəsənətin inkişafı bütün dünyada islamın və onun əsasında yaranmış bir çox sahələrin nüfuzunun artmasına rəvac vermişdir. “Görkəmli ingilis tədqiqatçısı Uott Montqomeri təsdiq edirdi ki, 1100-cü ildən demək olar ki, 1350-ci ilə qədər olan dövrdə avropalılar intellektual və mədəni cəhətdən ərəblərə uduzurdular”. (Ə.Əhməd, 2012, s.77) Təbii ki burada “ərəblər” deyərkən həm də zamanında ərəb xilafətinə daxil olan qeyri-ərəblər, o cümlədən türklər, farslar və b. nəzərdə tutulur. Bütün yaradıcılığına Yaradanın adıyla başlayaraq onun yaratdıqlarına sevgisini və imanını nümayiş etdirməklə öz bəndəlik-qul məqamını önə çəkən filosof-şair təkcə idrakin deyil, bütün kainatın, böyük mənada desək, təbiətin hərəkətini, yaradılışın mahiyyətini, fəaliyyət qanunauyğunluqlarını və onların bədii təqdimatını bəndəliyin və idrakin əsas missiyası kimi təqdim edir. Əsas məqsədimizə keçməzdən öncə Yunus Emrənin misralarını xatırlatmaq yerinə düşər:

Söz qaradan, ağdan deyil,

Yazıb oxumaqdan deyil,

Bu gördüyün xalqdan deyil,

Xaliq avazından gəlir. (Yunus Əmrə, 2004, s.30)

Rumidən 700 il sonra Xaliq avazı ilə söz söyləyib şeirlər qoşan, "Məcnun", "Məcnunşah", "Xançobanı" təxəllüsləri ilə həm klassik şərq, həm də xalq şəri tərzində orijinal əsərlər yazıb yaratmış Seyid Əbülqasim Nəbatinin (1812-1873) yaradıcılığında böyük sələfi ilə səsləşən məqamları işıqlandırmaq maraqlı paralelləri ortaya çıxarır. Öncə xatırladaq ki, Nəbati yaradıcılığında qoşma, təcnis, gəraylı, qəzəl, çarpa, bəhri-təvil kimi janrlara xüsusi yer vermişdir. Onun haqqında yazılmış mənbələr göstərir ki, atası Seyid Mir Yəhya Möhtərəm Üştibində və ona yaxın ərəzilərdə dərvişlik

etmiş, müxtəlif islami əqidələri yaymışdır. “Nəbatî ilk təhsilini atasından almış, klassik poeziyanı, xüsusilə Hafiz yaradıcılığını və Şərq təsəvvüf ideyalarını dərinlən öyrənmişdir. Yeniyetmə çağlarından atasına qoşulub qələndərlik edən Nəbatî Azərbaycanın çox yerlərini piyada gəzib dolaşmışdır”. Qələndərlik dünya işlərindən əl çəkərək divanə bir həyat keçirən dərviş, “dünyanın zövq və nemətlərinə inanmayaraq, həqiqət axtaran filosof” anlamını verdiyindən Nəbatinin qısa tərcümeyi-halı artıq onu böyük sələfi ilə yaxınlaşdıran məqamları ortaya qoyur.

Azərbaycanın görkəmli ədəbiyyatşünas alimi Firudin bəy Köçərli yazırdı: “Seyid Əbülqasım Azərbaycan türklərinin Xacə Şəmsəddin Hafizi və Şəms Təbrizisi və bəzi məqamlarda Mövlana Cəlaləddin Rumisi mənziləsinədir. Necə ki, Hafiz fəhahət və bələğətdə şüərayi-farsın sərdəftəri olub, həmçinin Nəbatî də Azərbaycan şüərasının fəsihrağıdır. Necə ki, şerü kəlamında Nəbatî Xacə Hafizə peyrəvilik göstərib, habelə də dünya zindəganlığında ustadi-kamili və mürşidi-mənəvisi tutduğu yol ilə gedib dərvişlər dairəsinə daxil olub, onlar ilə müəşirət və müsahibət edərmiş və dünyanın malü dövlətinə mütləqa etina göstərməzmiş. Ovqatını ibadət və riyazətdə və şer yazmaqda keçirərmiş”(F.Köçərli, 1981, 397). Əlbəttə hər iki şairin yaradıcılığındakı axtarışlar zahiri və daxili, introvert və ekstrovert, rəasional və irrəasional, fiziki və metafizik olanları özündə ehtiva edir. Mövlana öz fəaliyyətinin əsasını təsəvvüfdən, onun fəna-bəqa, vəcd-şövq, cəzbeyi-ilahiyyə kimi təsəvvüfî ideyalardan götürmüş, vəhdəti-vüçud təlimini zənginləşdirərək onu sənət müstəvisinə gətirmiş, müxtəlif mövzularda dərin zəka sahibi kimi çıxış etmişdir. Mövlana əsərlərinin bünövrəsi eşq əsasında qurulmuşdur. Bu eşqlə kamil insan yüksək biliklərə və əxlaqi keyfiyyətlərə nail olur, nail olduqca əzəli nuruna qovuşaraq Haqq-təalaya yaxınlaşır.

Mövlana “Eşq sandığın qədər deyil, yandığın qədərdir”, söyləmişdir. Sələfinin bu səslənişi Nəbatinin də axtarışçı ruhuna hakim kəsilərək ona bir çox mətləbləri araşdırmağa sövq edtmışdir:

Bu misi-qəlbi ərit buteyi-iflasda,

Vur ona iksiri-eşq, qabili-nəqqad qıl.

Həlqeyi-zənciri bir silkələ, səslən genə,

Eşq ilə bir “hay-hu”, şur ilə bir dad qıl (Ə.Nəbatî, 2004, s.97).

Yaxud:

Qabili-feyzü düri-şəhvari-eşq,

Məzhəri-ənvari-təcəllə imiş.

Məxzəni-əsrəri-xudavəndigar,

Mə'dəni-feyzi-şəhi-vala imiş (Ə.Nəbati, 2004,s.127).

Eşqdən gör nə əcəb nəf'ə yetişdim, vəh, vəh!

Aqili-əsr ikən etdi məni divanə. (Ə.Nəbati, 2004,s. 26)

Nəbati Mövlana kimi ilahiyyatçı alim olmasa da, dərin fikir-düşüncə sahibi olmuş, mürsid kimi fəaliyyət göstərmişdir. Dolaşdığı ellərdə axtardığını tapmaq, istədiyini almaq eşqi onu müxtəlif ideyalar və əqidələr ətrafında axtarırlara sövq etmiş, əqidəsini möhkəmləndirməyə təkan vermişdir. “Axtardığın səni axtarandır”, “Dərdsiz dua soyuqdur. Narahat olduqda edilən dua ürəkdən gəlir”, - deyirdi Mövlana. Nəbati də rindlər, cünunlər kimi narahat qəlbi ilə İlah axtarışında olmuş, dərin sirrlərə vəqif olmaq istəmişdir. Daha maraqlı cəhət isə hər iki əqidə sahibinin təriqətə meyillənməsi, kəsrətin çoxluğundan uzaqlaşaraq “təriqi-fəqr” tutub Yaradana doğru açılan yolu yana-yana, seyr atəşi ilə dövr etmək istəyi olmuşdur. Bu yol üçün sələfləri kimi riyazətdən keçərək, xəlvətə çəkilərək, güşənişinlik mərhələsindən qida alaraq ruhi tapıntılara istiqamətlənmək Nəbati üçün də mühüm olmuşdur. Maraqlısı odur ki, XIX əsrdə bir çox Şərq xalqlarının həyatında sufi təriqətlərinin fəaliyyəti zəiflədiyi halda Azərbaycanda bir yenilənmə, bir canlanma duyulmuşdur. Seyid Nigari, Bəhəddin Əfəndi, Sədi Sani Qarabaği və b. adlarını çəkmək mümkündür ki, onların fəaliyyəti Azərbaycanın ictimai-mədəni fikir tarixinə xüsusi təsir göstərmişdir. Nəbati Əhli-Həq firqəsinə mənsub olub, “orta əsrlərin böyük mütəfəkkiri Nemətullah Vəlinin şiə təriqətinin davamçılarından olmuş, əsərlərində onun sufi-təriqət ideyalarını təbliğ etmişdir. Nemətullahi təriqətinə görə Allaha çatmaq istəyən özünü (maddi aləmi) unutmali, fənaya uğramalı, bu yolla haqqa qovuşmalıdır. Yalnız daxilən təmizlənilib saflaşan insan “Ənəlhəqq” deyib özünü haqqa çatmış hesab edə bilər. Nəbati də bu yolu davam etdirmək, insanın mənəvi kamilləşmə yolu ilə Allah səviyyəsinə yüksələ biləcəyinə inanmışdır. Nəbati şeirlərinin birində deyir: “Bütün yaradılmış bizdən başqa bir şey deyildir. Yerdə, göydə, dəniz və mədənlərdə bizdən başqa heç bir şey yoxdur” (Ə.Nəbati, 2004, s.91). Mövləviyyə təriqətinin yaradıcısı olan Mövlana da üç il çillə çəkmiş, varlıqla yoxluq arasındakı bağları öyrənməyə cəhd etmişdir. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, Nəbatinin “ənəlhəqq” görüşləri onu sələflərindən Rumi və Nəsimi ilə daha çox birləşdirir. Ruminin “ənəlhəq” ideyası daha fərqli olmuş, yəni insan mən Allaham deməklə, özünü onun

qarşısında sıfırlayaraq “tək sən varsan” söyləyir. Nəsimişünas alim Səadət Şıxıyeva bu qənaətlərlə Ruminin yaradıcılığından, xüsusilə “Fihi mə fih” əsərindən bəhs edərək Mövlanadan sitat göstərir: “...bu “*ənəlhəq*” deməyi xalq böyük bir iddia sayır. “*ənəlhəq*” böyük bir təvazökarlıqdır. Çünki “Mən qulam” deyən iki varlığı isbat edir: bir özünü, bir də Tanrını isbata qalxar. Amma “Mən Tanrıyam”, - deyən özünü yox etmişdir, yelə vermişdir. “Mən Tanrıyam”, yəni mən yoxam, var olan Odur. Tanrıdan başqa bir varlıq yoxdur, mən yoxluqdan ibarətəm, heçəm”, - deyər. Bunda daha artıq təvazökarlıq vardır” (S.Şıxıyeva, 2007).

Yəni hər iki şairin əsərlərindən çıxarılan qənaət budur ki, ittihadda ikilik yoxdur. Nəbati tez-tez Həllac Mənsuru xatırlasa da, məlum məsələyə çox ehtiyatla yanaşır, Ali gözəlliyə çataraq gizli sirrlərə vaqif olmaq naminə dar ağacından asılmağı da özünə fəxr bilir.

Xatirim istər ola sirr – “ənəlhəq” məzhəri,

Kəlle-yi-dar üzrə bir culağı gözələr gözlərim (Ə.Nəbati, 2004, s.46).

Zənnimizcə, Mövlana təriqətçi şair olmaqla qalmamış, ziddiyyətli məsələlərin həllində liberal deməyə, mütədil mövqe tutaraq mərifət əhli olmağa çalışmışdır. Bəzi hallarda daha çox fəvqəldünyalarla tanış olmaq qabiliyyətini belə qazanmağın mümkünliyindən bəhs edən məşhur islam alimi Mühyiddin İbn Ərəbinin ruhi-fəlsəfi görüşləri həm də təsəvvüf və irfanın sənətlə qovuşmasını ortaya qoyurdu. Rumi də İbn əl-Ərəbidən bəhrələnərək bu idraki funksiyanın kamilliyə aparan yol üçün mühüm rol oynaya biləcəyi qənaətinə gəlmiş və batini işqlanma, daxili duyum vasitəsilə onun sənətdə təcəssümünü ortaya qoymuşdur. O, “şeyri, musiqini və səmanı xanəgaha, sufi məclislərinə daxil edib, onları bir növ mənəvi-əxlaqi cəhətdən qanuniləşdirdi” (P.Əlioğlu, 2016).

Həyatını maddi yoxsulluq və mənəvi ziddiyyətlər içərisində keçirən, gah qələndərlik, gah da dərvişlik edən Nəbati ahıl yaşlarında “Künci-vəhdətdə təbah oldu əziz ömrüm, heyf, Olmadı yar mənə bir бүti-ziba dəlisi”, yaxud “Yetdi ömrüm axirə, sən bir Nəbati bilmədin, Kimdi bu gözdən baxan, ya dildə bu guya nədir”, -deyərək sanki sufiyanə ömür sürməsinə təəssüflənir.

Mövlanaya görə, insan Allahın bir kitabıdır. O, başdan-ayağa mənə dənizidir. İnsan cövherdir, hər şeyin qayəsi, məqsədi insandır. Ona görə də ağıl da, fikir də insana kölədir” (Eşq pərvanəsi, 2022, s.145):

*Haq döndürür haldan halə.
Dünya onun, axrət onun
Nemət onun, möhnət onun
Tamu onun, cənnət onun.
Haqqa mənə nə mal gərək,
Diləyim eyi hal gərək,
Nə qül gərək, nə qal gərək
Kəndisini bilən qula. (M.C.Rumi, 2013)*

İlahiyyat alimlərindən olmuş məşhur Ağamirzə Əbdülkərim ağa Badkubinin fikirlərinə görə, “Vacibəl-vücudun isbatı iki yolladır: bürhani (dəlillərlə) və vicdani. Bürhani isbat özü də iki qismə ayrılır: əqli və nəqli. Əqli isbat ya məxluqdan xaliqə, ya da xaliqdən məxluqa öyrənilir. Nəqli dəlil dedikdə, Peyğəmbər (s), onun tərəfindən vəsi və canişin olanlara məxsus hədis və rəvayətlər nəzərdə tutulur. Vacibəl-vücudun əhəmiyyətini diqqətə çatdırmaq üçün müqayisə metodundan istifadə edir: “Cövhər odur ki, öz-özü ilə vücuda gəlir. Vücuda gəlməyində qeyrə möhtac deyildir. Cansız təbiət, nəbatat, heyvanat kimi” (Z.Əbilova, 2016, s.87) Burada insann faili-muxtar və şüur əhli olması nəzərdə tutulur. Yəni Rumi insanın öz-özünü kamilləşərək Peyğəmbər səviyyəsinə qalxa biləcəyini vurğulayır. Nəbati bu mövzuda mürşidin (bu, fiziki və mənəvi mürşid də ola bilər) rolunu önə şəkər, salik-bəndənin onların vasitəsilə daxili transformasiyasının mümkünlüyünü vurğulayır. Məsələn, onun Hz.Əli barədə yazdığı şeirdə yazır:

Edibdir saneyi-davər

Hər kimi bir şahə çəkər,

Məni bir divaneyi-mehtər,

Səni bir sərvər yaradıb. (Ə.Nəbati, 2004, s.136)

Başqa bir nümunədə:

Yox, yalan dedim, hərzə söylədim,

Vəzəhin deyim, doğru söyləyim,

Həqqə arifi vasil etməyə

Bir dodaqları gülşəkər gərək. (Ə. Nəbati, 2004, s.147)

Mövlana yazır ki, dünən mən ağıllı idim, ona görə də dünyanı dəyişmək istədim. Bu gün mən müdrikəm, ona görə də özümü dəyişirəm (Eşq pərvanəsi, 2022, s. 178-253). Nəbati isə bu halın fəlsəfəsindən deyil, onun necə yaşanmasından bəhs edir:

Gah abid oldum, gah brəhmən,

Gah məscid, gah bütxanə oldum.

Gah dərviş oldum, gah qələndər,

Gah məst, gah da məstanə oldum. (Ə. Nəbati, 2004, s.132)

Tərk edib islami, tutdum məzhəbi-Ruhullahı,

Səcdə qıldım xaçə, bir rəhbani gözlər gözlərim.

Din nədir, məzhəb nədir, mən aşiqi-divanəyəm,

Eylərəm məşqi-cünun, cananı gözlər gözlərim.

Məsti-cami-Sədr-əfaqəm, qələndər məşrəbəm,

Zibi-Iran xütteyi-Tehrani gözlər gözlərim (Ə. Nəbati, 2004, s.47)

Nəbati burada öyüd-nəsihətdən çox söylənilən halın yaşantılarını, təsvir və yozumunu, müdrikliyə-arifliyə gedən yolun axtarışlarını, sıxıntı və tapıntılarını ifadə edir. Çünki ibtidası və intəhası olmayan bu yolun mahiyyətini başa düşmədən ona sinə gərmək mümkün olmaz. Böyük Mövlana bu yolda nəfsə sinə gərməyin üsullarını izah edərək onun növ və kateqoriyalarından bir ilahiyyətçi alim kimi bəhs etmişdir: “Nəfsin əjdahadır. Elə bilmə ölüb, yuxuya gedib o. Dərddən əlinə fürsət düşmədiyinə görə yatır. Dərdin bitən kimi oyanar. Hünər dərdsiz olanda da nəfsi oymamaqdır. Allaha yaxınlıq nə yuxarı çıxmaq, nə də aşağı enməkdir. Allaha yaxınlıq varlıq libasını soyunmaqdır” (Eşq pərvanəsi, 2022, s. 154).

Məst ikən bir gün varıb ustadıma

Söylədim: “Varlıq nədir, yoxluq nədir?”

“Boylə der: xalqın əzasından uzaq

Var və yox insan üçün bir pərdədir” (Rübailər, 2017).

Nəbati də sələfi kimi bu yaşantıları o qədər səmimi bir şəkildə ifadə edir ki, sanki Allah sevgisi üçün onun daxili aləmində baş vermiş bütün hallar canlı tablolar şəklində nümayiş etdirilir:

Ta ki, sənə ram ola hirs-i-səgi-nəfsi-dun,

Qəmkədəyi-izlətə tək 'ini mö 'tad qıl (Ə. Nəbati, 2004, s.97)

Mövlana çox maraqlı rəvayət və hədislərdən istifadə edərək yazır: “Bir hədisə işarət: “Nur insanın qəlbinə hər girdiyində qəlb açılıb genişlənər. O nurun parıltısı nədir, deyə soruşuldu. Buyurdu ki [parıltısı] aldanış diyarından uzaqlaşaraq əbədi yurda dönmək və ölüm gəlmədən öncə hazırlıqlı olmaqdır.

Bir hədisə işarət: “Möminin fərasətindən çəkinin. Çünkü o, Allahın nuruyla baxar.” Başqa bir yerdə isə, arif üçün Haqqın nurundan bir gıda vardır. “Rəbbimin qatında gecələrım və məni yedirdib içirir.” “Açlıq, Allahın yeməyidir, -deyə Rumi söyləyir” (H. Kırancı, 2007).

Zahidlər kimi sadəcə qoruqçu deyil, qəlbin atəşi ilə aşiq olmağı üstün tutan Nəbati isə belə söyləyir:

Ariflərin əhvalın edən aləmə əzhər,

Ol badeyi-əhmər.

Mənsur-sifət şamü səbə zikri-” ənəlhəq”

Olmuş mənə adət.

Mə'lum ki, yazmaz qələmi-xaliqi-əkbər

Bir əmri mükərrər.

Qaçmaq gərək ahəstə bu meydani-bələdən,

Bir künci-nihənə.

Bu ərsədə baş qoydu bəsa mərdi-dilavər,

Çox sahibi-əfsər.

Gör eşqi ki, gəvvəsi-bühar oldu Nəbati

Bifənni-səbahət. (Ə. Nəbati, 2004, s.201)

Nəbati əsərlərindən də göründüyü kimi, o, ariflər deyərkən mürşidlərindən daha çox Peyğəmbər və onun əhli-beytinə unvanlanmışdır. Həzrət Əliyə həsr etdiyi şeirdə söyləyir:

Kaşifi- " elmi-lədünni", alimi- " məfiz-zəmir",

Vaqifi-sirri-əzəl Mirzanı gözlər gözlərim.

Rövnəqi-bəzmi-şahənşahi-Süleyman dəstgah,

Xizr-məqdəm, mürşidi-dananı gözlər gözlərim.

Çəkəri-Qənbər, qulami-Heydəri-Düldülsəvar,

Bir, Nəbati, rindi-bipərvanı gözlər gözlərim. (Ə. Nəbati, 2004, s.47)

Yeri gəlmişkən deyək ki, Həzrət Əli bəşər tarixində fəvqəl mənəviyyətə malik olan yüksək zəka və mətanət sahibi kimi vəhdət sevgisi ilə qəlbi döyünən böyük Mövlananın əsərlərində bir çox yerdə tərənnüm edilmişdir: “Allah yolunda gedənlər istəyənlərdir, Əli (ə.) isə istəniləndir. Söyləyənlər söyləyib susarlar, o isə susmaz, söyləyər. Əbədi elm onun köksündə parlayıb göründü. Vəhy olunanların sirlərini o, həqiqət olaraq bildi və bildirdi” (Eşq pərvanəsi, M.C. Rumi, 2022, s. 71).

Klassik ədəbiyyatda hamımıza yaxşı bəlli olan “nöqteyi-xal” ifadəsi İlahi Substansiyanın mövcudluğu altında sonrakı yaradılışın hərəkətə gəlmə simvoludur. Sıfır həcmə malik olan maddi dünya hansısa bir təzyiq nəticəsində, elmin də təsdiq etdiyi “Böyük Partlayış” dan sonra var olmuşdur. Başqa sözlə desək, bütün varlıqların öncədən bir nöqtədə var olması məsələsi klassik ədəbi-fəlsəfi mətnlərdə bəzən ciddi, bəzən də rəngarəng, çeşidli obrazlı deyimlərlə ifadə edilmişdir. Mövlana bu məsələləri nəfis bir şəkildə belə ifadə edir:

“Ağılın, bu rəmzlərin içindən xəbəri yox,

Bu sirrləri anlayan, Haqqdan qeyri, biri yox!

Ağılın özünün də bu sevdəylə nə işi?!

Anadan kar doğulan, zurna ilə nə işi?!

Bir anlığa möhlət ver, ey qəm-kədərli yoldaş,

O gözəlin xalının, vəsfən edim, ey qardaş.

Onun gözəlliyinin təsviri gəlməz dilə,

Xalının yerin verməz, hər iki aləm belə. (Mənəviyyat məsənaviləri, 2007, 34)

Eyni fikir Nəbatinin qələmində XIX ərin dil və təfəkkür qanunlarına uyğun şəkildə belə ifadə edilir:

Mah üzrə düşən nöqteyi-xalın nə bələdir,

Ey gözləri cadu!

Heyrətdədi bu məs'ələdə cümlə müdəqqiq,

Acizdilə mütləq.

Bu dairədə nöqteyi-pərkər qalıb mat,

Şətrəncdə çun şah.

Girdabi-bəla içrə sınıb ləngəri-zövrəq,

Hərdəm deyər “həq-həq”.

Bir acizü dərvişə əgər mürşidi-eşqin

Rüxsət verə, billah, (Ə. Nəbati, 2004, s. 192)

Başqa bir nümunədə deyir:

Mətləi-dibaçeyi-sultani-can

Məqtəi-divani-şahənşa imiş.

Nöqteyi-pərkəri-münəqqəş əsas,

Daireyi-mərkəzi-mina imiş (Ə. Nəbati, 2004, s. 121).

Təbii ki, “nöqteyi-pərgar” deyərkən şair dünyanın yaranmasından, salik-aşıqın seyri-süluk etməsi hadisəsindən bəhs etmişdir. Fəlsəfə və irfanda “müstədir hərəkətlər” anlayışı var ki, ilahi məzmunlu əsərlərdə də bu yanaşmadan istifadə edilir. Qədim çağlardan bəllidir ki, qapı tağlarının, tağçaların, məscid və minbərlərin, məbəd və abidələrin dairəyə oxşar formalarda düzəldilməsi, baş endirmək, yaxud səcdə məqamına, yaxud əslə-kökə, “inna lillah” müraciət etməyin müstədir hərəkətlə mümkün olduğunu bildirir. Nəsimi də söylədiyi kimi:

Zilli sanidir saçın innə iləyhə rəciun,

Qul kəfanın afitabı ol məani göstərir (İ.Nəsimi, 2004, s. 146).

“Qalu-bəla”dan gələn sirrlərin Nəbati üçün hər zaman maraqlı olduğu bütün misralardan hiss olunur:

Sənə qurban, gətir saqi,

Bircə piyalə, piyalə.

“Qallu bəli”dəndir qismət

Mənə nəvalə, nəvalə.

Gəl, Allaha təvəkkül et,

Ərənlərə təvəssül et,

Hafizə bir təfə’ül et,

Gör nə gəlir falə, falə (Ə. Nəbati, 2004, s.140).

Oxucusunun Ruminin sənət-iman qovuşduğundan pərvazlandığı sətirlər çoxdur. Onlardan birində Peyğəmbərin sözüylə həmişə vurğuladığı fikrini təsdiqləyir: “Peyğəmbər: “Sirrini gizləyən, muradına tez zamanda yetişir” buyurdu (Eşq pərvanəsi, 2022, s. 70).

Kainat naxış naxış, Sirr-i məhəbbət ilə.

Kaş aləm yaradılmış, Sirr-i məhəbbət ilə!.. (Seçilmiş nümunələr, M.C.Rumi, 2013, s.143)

Gizli sirrlərini söyləmədə cahanın

O yanıq ney, o yanıq ney, yanıq ney

Ney nedir? O, busəsi gözəl cananın

Öpdüyü şey, öpdüyü şey, öpdüyü şey (Seçilmiş nümunələr, M.C.Rumi, 2013, s.176)

Məşhur bir hədisdə deyildiyi kimi, “Mən gizli bir xəzinə idim, tanınmaq istədim, insanı yaratdım”. Nəbati sirri-vəhdətin aşkarlanma xassələrinə işarə edərək Quran ayələrindən və səhih hədislərdən qaynaqlanmışdır:

Qoyginən qədəm deyrə lacərəm,

Nəqşi-bütdə gör sirri-vəhdəti.

Bu çigunədən vaqif olmağa

Bir cünuni-həq mərdi-ər gərək

Az danışginən, olginən xəmuş,

Etmə aləmə sirri-eşqi faş,

Burda durma çox, keç bu vartədən,

Bu məqulə söz müxtəsər gərək (Ə. Nəbati, 2004, s.92).

Görkəmli ədəbiyyatşünas alim Salman Mümtaz söyləyirdi ki, Nəbati şeirlərinin mənasını anlamaq çox çətinidir. O, məqsədini, sözünü müəyyən dərəcədə və ölçüdə söyləmiş, amma təkidlə “düyümlənə-düyümlənə” söyləmişdir.

Mistik nurlanma, göz yaşı-daş-qəlb (su quyusu), İlahi vəcdəgəlmə, tanrı rəhmətinə yaxınlaşma və ilahi qürb məsələləri Rumi yaradıcılığının mayasını təşkil edir. “Rumi, Küle dönmüsənsə, yenidən gülə dönməyi gözle. Və keçmişdə neçə dəfə kül döndüşdüyünü deyil, neçə dəfə yenidən küllərin arasından doğulub yeni bir gül olduğunu xatırla....Üç sözden artıq deyil, bütün ömrüm bu üç söz; xamdım, bişdım, yandım” (Seçilmiş nümunələr, M.C.Rumi, 2013, s. 235). Nəbati də sələflərinin həyat fəlsəfəsindən özünəməxsus dərəcədə pay almışdır:

Saqi, mənə bir cam də ver, dövrü tamam et,

Dur, qılma təəllül.

Sübh oldu, gül üzrə saçılib qətreyi-jalə,

Gəlməkdədi lalə (Ə. Nəbati, 2004, s.196).

Öldüm dəxi, qurbanın olum, rəhm elə bir az,

Bəsdir bu qədər naz.

Yandım, külə döndüm (Ə. Nəbati, 2004, s.72).

Üzərində dayanmaq istədiyimiz sonuncu məsələ reinkarnasiya, yaxud tənəsüx və hülül haqqında axtarışlarla bağlıdır. Çünki Mövlana, panteizmdə

olduğu kimi varlığı Tanrının zati və ya parçası olaraq dəyərləndirməmişdir, ona görə varlıq yaradıcının zatının deyil, Onun isim və sifətlərinin təcəllisini yansıdır. O, “Mən cansız idim, öldüm, yetişib inkişaf edən bir bitki oldum. Bitki ikən öldüm, heyvan surətində zühur etdim. Heyvan bədənindən də keçdim, heyvan ikən ölüb insan oldum. Artıq ölüb yox olmaqdan niyə qorxum? Bir həmlə daha edim, insan kimi ölüm, mələklər aləminə keçib qol-qanad açım. Mələk olduqdan sonra da ırmağı adlamaq, mələk sifətini də tərk etmək gərəkdir...Hər şey fanidir, həlak olur, ancaq onun həqiqəti baqidir” tənəsüh və ya panteizmə deyil, məhz Mənsur kimi könül gözüylə əldə edilən “bir”liyin həqiqətinə vurgu edər (Məsnəvi, IV c.,s.167). Alimlərin araşdırmasına görə, Mövlanada olan bu yanaşma buddizm və başqa görüşlərdə olan reinkarnasiya düşüncəsindən xeyli fərqlənir.

Nəbati də böyük sələfi kimi islama qarşı səslənən ənləhəqq”, tənəsüh, hülul, tərkidünyalıq kimi məsələlərdə hiss olunacaq qədər ehtiyatlı olmağa çalışmışdır:

O gün ki, yarandı insan,

Qələm yazdı belə fərman:

Səni bir şahı-gülruşan,

Məni qələndər yaradıb (Ə. Nəbati, 2004,s. 53).

Qoy əldən camı-şərabı,

At getsin çəngü rübabı,

Tez ol, çək şişə kəbabı,

Mən ki, məsti-ələst oldum.

Keçdim tamami-ələmdən,

Süleyman ilə Xətəmdən,

Guya deyildim Adəmdən,

Bir hübab idim, pəst oldum (Ə. Nəbati, 2004,s. 142).

Ənqa kimi bəs dövr elədim çərxə müqabil,

Yetdim bu məqamə.

Haşa ki, əgər bir də olam aqılə məqrun,

Mən saniyi-Məcnun.

Ol qaibü məstur, gözüm, cümlə nəzərdən,

Ol Xizr Nəbi tək. (Ə. Nəbati, 2004, s.188.)

Misralardan göründüyü kimi, şair Hz.Əlini özünə mənəvi “saqi” seçsə də heç bir yerdə tənəsüx və hülul kimi məsələlərə yer vermir, Yaradanın, yaxud bu mürsidlərin ruhunun təkrar qayıdaraq onun ruhunda yaşaması və s. bu kimi məsələlərdən heç bir şəkildə bəhs etməmişdir. Bəzi mənbələrdə şairin əliallahı olması fikrinə rast gəlinir ki, zənnimizcə, bu yanlış fikirdir:

Mən ruzi-ənzəldə sevmişəm bir şahı,

Allah deyər, ona əliallahı,

Hər kim ona Allah desə, kafirdir,

Şəkkaldır ol Nəbati tək, vallahi (Ə. Nəbati, 2004, s.177)

Nəticə:

Söylədiklərimizə yekun olaraq demək istərdik ki, bəşər övladı yarandığı gündən Yaradan və yaradılan arasındakı əlaqələri dərk etmək yollarını aramış, ona bəxş edilmiş həyati kodları izah etməyə çalışmışdır. Mövlana və Nəbati kimi iki sevdalı qəlbi birləşdirən də əsasən bu cəhət olmuşdur. Mistik nurlanma, İlahi vəcdəgəlmə, tanrı rəhmətinə yaxınlaşma və ilahi qürb məsələləri hər iki müəllifin yaradıcılığının mayasını təşkil edir. Lakin qənaətimiz budur ki, bəzi ziddiyyətli və konseptual məsələlərdə Rumi barışdırıcı mövqe sərgiləyirdisə, Nəbati həmin məsələlərin üzərindən daha ehtiyatla keçərək fikir bildirməməyə üstünlük vermişdir. Onların fəaliyyəti bəşər tarixinə mədəni və ictimai hadisə kimi yazılaraq əbədi hifz olunacaqdır, şünci hər ikisi şox sədaqətli “əmanətdar” olmuşlar.

KAYNAKÇA

Qurani-Kərim.Tərcümə Z. Bünyadov və V.Məmmədəliyevindir. B., Azərnəşr, 1991, 710 s.

Eşq pərvanəsi. M.C.Rumi. tərcümə M.Cəfərli, MİMTA, 2022, 263 s.

Əhməd Ə. XI-XV əsrlərdə Azərbaycan mənəvi mədəniyyəti.Elm,2012, 371s.

Köçərli F.Zərbaycan ədəbiyyatı, II cild, B., Elm, 1981, 460s

Nəhcül-bəlağə (Hz.Əlidən hədislər)1995.

Topbaş O.N. Könül bağçasından məhəbbətdəki sirr. B., İpək yolu. 2008

<https://dergipark.org>.Arif Mevlânanın ruhu durumu

<https://arxiv.folklor.az/arasdirmalar/fexreddin-salim>.

<https://az.wikipedia.org>. Əbülqasim Nəbatî

<https://islam.az> İslamda irfan haqqında

<https://anl.az/el/n/nebati>

<https://acikders.ankara.edu.tr/course/view.php?id=2395>

<https://az.wikiquote.org/> Mövlana Cəlaləddin Rumi

<https://shahanedostaliyeva.files.wordpress.com/2018/02/mevlana-celaleddin-rumi.pdf>

Философия гуманизма и толерантности Джалаладдина Руми

Nagima Zh. BAITENOVA¹

Email: zhanat52@mail.ru

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8318-4196>

<https://doi.org/10.32955/neuram2024-12-12.ch04>

Абстракт:

Джалаладин Руми — величайший представитель суфийской философии, поэт, живший в XIII веке на территории Малой Азии. Сердцем всей философской системы, экстатической поэзии Руми является философия любви, все его поэмы, газели, рубаи полны внутреннего поиска и посвящены всем формам проявления любви: начиная от всепоглащающей, универсальной любви к Богу до любви всего и всем, сотворенного Богом. Философия гуманизма Руми объединяет современный мир в поиске смысла жизни и единства, его поэзия основана на суфийской философии и зиждется на сострадании и толерантности и является проявлением духовного гуманизма.

В XXI веке наблюдается возрождение особого интереса к творческому наследию Руми, влияния его идей на современную духовную жизнь, неопенима роль Руми в глобальном духовном поиске и развития. Руми продолжает оставаться важным символом духовного единства, его философия гуманизма и толерантности могут быть основой в дальнейшем сближении культур и народов, могут послужить основой в поиске общих ценностей и диалога между различными религиями и культурами, что является жизненноважной в современное неоднозначное, противоречивое и турбулентное время.

Ключевые слова: Руми, философия, суфизм, поэзия, любовь, философия гуманизма, философия толерантности

The Philosophy of Humanism and Tolerance by Jalaluddin Rumi

¹ Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Department of Religious Studies and Cultural Studies, Almaty, Kazakhstan

Abstract:

Jalal ud-Din Rumi is the greatest representative of Sufi philosophy, a poet who lived in the eighteenth century in Asia Minor. The heart of the whole philosophical system, the ecstatic poetry of Rumi is the philosophy of love, all his poems, gazelle, the Rubai are full of internal search and are devoted to all forms of manifestation of love: starting from the all -rounding, universal love of God to everything, created by God. The philosophy of humanism Rumi unites the modern world in the search for the meaning of life and unity. Its poetry is based on Sufi philosophy and is based on compassion and tolerance and is a manifestation of spiritual humanism.

In the XXI century, there was a revival of a special interest in the creative heritage of Rumi, the influence of his ideas on modern spiritual life, the role of Rumi in a global spiritual search and development is invaluable. Rumi continues to be an important symbol of spiritual unity, his philosophy of humanism and tolerance can be the basis for the further rapprochement of cultures and peoples, can serve as the basis in the search for common values and dialogue between various religions and cultures, which is vital in modern ambiguous, contradictory and turbulent time.

Keywords: Rumi, philosophy, Sufism, poetry, love, philosophy of humanism, philosophy of tolerance

Введение

Современный мир сложен, противоречив и не предсказуем. XXI век характеризуется процессами глобализации, нарастающими миграционными процессами, локальными войнами, повсеместным распространением экстремизма и терроризма, расширением сферы влияния религиозного фактора и, в связи с этим, активного вовлечения религиозного фактора в решении различного уровня геополитических стратегических задач. В XXI веке любые этнические, религиозные, сепаритистские противостояния всегда приводят к кровопролитию, экономической стагнации, социальному стрессу. В современном мире сохранение и дальнейшее развитие человеческой цивилизации возможно через науку и образование, развитие технологии, культуры и воспитание. В XXI веке гарантией стабильности и развития любого общества выступают образование, воспитание и культура. Но, чтобы сохранить эти достижения, необходимо, прежде всего, развивать культуру межконфессионального и межэтнического согласия, взаимопонимания и взаимоуважения.

В связи со сложившейся мировой ситуацией в XXI веке наблюдается возрождение особого интереса к творческому наследию Руми, его суфийской философии и поэзии, влияния его идей на современную духовную жизнь, неопределима роль Руми в глобальном духовном поиске и развитии. Руми продолжает оставаться важным символом духовного единства, его философия гуманизма и толерантности могут быть основой в дальнейшем сближении культур и народов, могут послужить основой в поиске общих ценностей и диалога между различными религиями и культурами, что является жизненно важной в современное неоднозначное, противоречивое и турбулентное время.

Основная часть

Джалаладин Мухаммад ибн Баха'ад-Дин Мухаммад Султан ал-`улама Валад ибн Хусайн ибн Ахмад Хатиби-йи Балхи-йи Руми, сокращенно Джалаладин Руми — величайший представитель суфийской философии, поэт, живший в XIII веке на территории Малой Азии. Относительно происхождения Руми Академик В.А.Гордлевский пишет, что во время пребывания в Турции он познакомился в Веледом Челеби – потомком Дж.Руми, который рассказал о Дж.Руми следующее: «Род Мевлана восходит к Абу Бекру, первому халифу – преемнику пророка Мухаммеда (это по отцовской линии, а по материнской линии, судя по другим источникам к четвертому халифу Имаму Али – Т.А.) (Таира Алиева, 2022, с. 28). Современники Руми считали его своим духовным наставником и называли его Мевляна («Наш господин»).

По прошествии нескольких веков поэзия и философия Руми жива и не потеряла своей актуальности и в современном мире, идеи Руми вдохновляли и продолжают вдохновлять людей по всему миру, вне зависимости от их религиозных убеждений.

Философия гуманизма Джалаладдина Руми основывается на принципах любви, единства и сострадания. Сердцем всей философской системы, экстатической поэзии Руми является философия любви, все его поэмы, газели, рубай полны внутреннего поиска и посвящены всем формам проявления любви: начиная от всепоглащающей, универсальной любви к Богу до любви всего и всем, сотворенного Богом, Руми видел божественное во всех людях и во всем существующем, основные направления его творчества: любовь, единство с Богом, сострадание, толерантность и проявления глубокой человечности, самопознание. Один из величайших поэтов Востока Джами очень верно

охарактеризовал Руми, назвав его «наставником с сияющим сердцем, ведущим караван любви».

Философия гуманизма Джалаладдина Руми основывается, прежде всего, на всепоглощающей любви Богу, суфий часто описывает процесс стремления души к единению с Богом. Это единство возможно через любовь, смирение и постижение истины. В его произведениях, прежде всего, в «Маснави», отражаются идеи философа о божественной любви, которая пронизывает весь мир, и о духовном единстве всех людей. Учение Руми предоставляет универсальное послание народам мира о ценности человека, его жизни и его связи с миром. Философия Руми поистине гуманистическое, в своей философии и поэзии он воспевал внутренний мир человека и его стремление к любви и гармонии как к проявлениям высшей добродетели.

В основе гуманистических взглядов Руми лежит глубокое понимание человека, его бытия, особой ценности человеческой жизни, независимо от его происхождения, религиозных или иных убеждений или социального положения. Для Руми человек – это отражение божественного, и, по его мнению, внутреннее развитие и духовный поиск позволяют каждому раскрыть свою подлинную природу. В произведении "Маснави" Руми пишет, что человек может обрести понимание себя, стремясь к внутренней чистоте и духовному совершенству. Его учение напоминает, что каждый из нас – это часть великого целого, и потому достоин уважения.

Согласно Руми именно *любовь* является основой и смыслом человеческого существования, основой человеческого бытия: любовь соединяет человека с Богом, с другими людьми и с миром в целом. В своей поэзии он воспевал любовь как силу, побеждающую все человеческие пороки, в том числе, способную преодолеть эгоизм и разделение. Он говорил: "Если вы хотите испытать мир, сначала полюбите". Суть учения гуманизма Руми: любовь, духовная связь, именно эти качества делают человека по-настоящему человеческим.

Руми подчеркивал важность отказа от *эго и личных амбиций*. Он считал, что эго — это преграда между человеком и Богом, и только через смирение и отказ от эгоистичных желаний можно достичь истинного духовного просветления. В связи с этим, одной из центральных тем в творчестве Руми является идея внутреннего поиска и познания себя, самопознание. Он верил, что через *самопознание* человек открывает для себя божественную природу и обретает внутреннюю свободу. Руми

верил, что *сострадание* – это основа духовной жизни, а *прощение* является важной добродетелью. Человек должен стремиться прощать других и понимать их боль, видя в каждом проявление божественного.

Руми подчеркивал важность *свободы выбора*, он признавал за каждым человеком право на собственное духовное путешествие, на самопознание и открытие истины. Для него путь к истине – это, прежде всего, *индивидуальный путь*, и он утверждал, что каждый человек должен стремиться к личному пониманию Бога и вселенной, не подчиняясь слепым догмам. Призыв не подчиняться слепым догмам особенно актуально сегодня, когда мир заполнили различные догмы, порой заводящие в глухой духовный тупик, откуда порой не бывает выхода, когда вопросы свободы и индивидуальности имеют первостепенное значение для каждого современного человека.

Руми выступал против *религиозного фанатизма и предрассудков* разделяющих людей. Он считал, что *фанатизм* – это всегда путь к разобщению и вражде и в своих произведениях он открыто критиковал подобные взгляды и предрассудки. Руми верил в идею единства всех живых существ и учил терпимости и предостерегал от фанатичного следования догмам, призывая людей к свободному духовному поиску и открытости. Согласно философии гуманизма Руми любовь универсальна, она преодолевает границы религий, этносов и национальностей, связывает всех людей и способствует их духовному возвышению. Философия гуманизма Руми подчеркивает универсальность любви, важность духовного единства, объединяет современный мир в поиске смысла жизни и единства, его поэзия основана на суфийской философии и зиждется на сострадании и толерантности и является проявлением духовного гуманизма.

Философия толерантности Джалаладдина Руми тесно связана с его духовными и гуманистическими взглядами, в которых основное место занимают любовь, уважение к каждому человеку и стремление к гармонии. Руми утверждал, что любовь является центральной духовной силой, которая объединяет людей независимо от их различий, основой, базисом его философии толерантности является всепоглащающая любовь. Любовь преодолевает все барьеры — религиозные, культурные, этнические – и соединяет человечество в единое целое. Для Руми все религии равны. Он обращается ко всему миру, ко всем людям без различия рас, религий, национальностей, сословий. Руми говорит, что «все мы ветви единого древа, все мы воины единого войска». Руми толерантно относился ко всем различным религиозным

воззрениям, его позиция заключается в уважительном отношении ко всем религиям. В.А. Гордлевский пишет, что у Дж. Руми были ученики-последователи («мюриды») не только среди мусульман; слушая и наблюдая его, христиане переходили в ислам. Когда Руми умер, среди собравшихся вокруг погребальных носилок рядом с мусульманами были христиане, евреи, последователи других религий (Таира Алиева, 2022, с. 29).

Руми считал, что духовное единство возможно только через *принятие и терпимость* к чужим убеждениям. Одно из его знаменитых изречений гласит: "Я не принадлежу ни востоку, ни западу, ни земле, ни небу – мое место вне всех сторон". Данное высказывание достаточно четко характеризует его взгляд, что духовный путь не ограничен какими либо рамками, истина универсальна и общая для всех.

Руми учил, что все люди — это отражения одной и той же божественной сути. Он сравнивал человечество с каплями одного океана или листьями одного дерева, подчеркивая, что все мы связаны друг с другом и с Богом. Из этого понимания единства вытекает принцип толерантности: все люди должны быть приняты такими, какие они есть, поскольку они являются частью одного целого.

Руми считал, что мир состоит из множества различных верований, культур и традиций, и это разнообразие нужно не только признавать, но и уважать. Для него Бог проявляет Себя во множестве форм, а истина может быть постигнута различными путями. В одном из его стихотворений он пишет: «Правда сияет через все религии». Этот принцип делает его философию толерантной и инклюзивной.

Одним из ключевых элементов толерантности в философии Руми является *призыв не осуждать других людей за их убеждения или действия*. Он верил, что каждый человек находится на своем собственном пути к истине, путь поиска истины индивидуален. Вместо осуждения Руми советовал проявлять *сочувствие и понимание*.

В рассказе о винограде Руми наглядно и убедительно показывает, даже при наличии общих целей и желаний, если нет понимания друг друга это может привести к раздорам, иногда и к вражде даже близких людей

Рассказ о винограде

Вот как непонимание порой

Способно дружбу подменить враждой,

*Как может злобу породить в сердцах Одно и то ж на разных языках.
 Шли вместе тюрок, перс, араб и грек. И вот какой-то добрый человек
 Приятелям монету подарил
 И тем раздор меж ними заварил.
 Вот перс тогда другим сказал: «Пойдем На рынок и ангур¹
 приобретем!»
 «Врешь, плут, — в сердцах прервал его араб, — Я не хочу ангур! Хочу
 эйнаб!»
 А тюрк перебил их: «Что за шум, Друзья мои! Не лучше ли узум!»
 «Что вы за люди! — грек воскликнул им. — Стафилъ давайте купим и
 съедем!»
 И так они в решении сошлись,
 Но, не поняв друг друга, подрались.
 Не знали, называя виноград, Что об одном и том же говорят.
 Невежество в них злобу разожгло, Ущерб зубам и ребрам нанесло.
 О, если б стоязычный с ними был, Он их одним бы словом помирил.
 «На ваши деньги, — он сказал бы им, — Куплю, что нужно всем вам
 четверым,
 Монету вашу я учетверю
 И снова мир меж вами водворю!
 Учетверю, хоть и не разделю, Желаемое полностью куплю!
 Слова несведущих несут войну,
 Мои ж — единство, мир и тишину» (Руми, 1987, с. 197-198).*

Вопросы связанные с эго занимают одно из ключевых позиции в философии великого поэта и суфия, для него одной из главных причин нетерпимости было человеческое эго, которое стремится к превосходству над другими. Преодоление эго, смирение перед божественной волей и осознание собственной ограниченности позволяют человеку быть более терпимым и сострадательным по отношению к другим. Руми призывает к смирению и отказу от эго, как во имя любви, так и во имя единения людей, взаимопонимания и взаимоуважения.

Спор грамматика с кормчим

*Однажды на корабль грамматик сел ученый,
 И кормчего спросил сей муж самовлюбленный:*

¹ Ангур — виноград по-персидски; эйнаб — по-арабски; узум — по-тюркски; стафилъ — по-гречески.

«Читал ты синтаксис?» — «Нет», — кормчий отвечал. «Полжизни жил ты зря!» — ученый муж сказал.

Обижен тяжело был кормчий тот достойный, Но только промолчал и вид хранил спокойный.

Тут ветер налетел, как горы, волны взрыл, И кормчий бледного грамматика спросил:

«Учился плавать ты?» Тот в трепете великом Сказал: «Нет, о мудрец совета, добрый ликом!»

«Увы, ученый муж! — промолвил мореход. — Ты зря потратил жизнь: корабль ко дну идет!» (Руми, 1987, с. 209-210).

Руми показывает насколько высокомерие, нетерпимость, желание превосходит не приводит к взаимопониманию, только лишь осознание своих ошибок, усмирение своего эго позволяют человеку быть более терпимым и сострадательным.

Толерантность Руми основывается на *смирении*, он считал, что смирение позволяет человеку быть открытым к другим, находить истину и понимать, что человеческие различия – не повод для раздора. В стихах он подчеркивал: "Ты не лучше других; и они не лучше тебя".

Заключение

Учение Руми актуально для современного мира. Его философия любви и толерантности может стать ответом на многие современные вызовы, стоящие перед обществом. В условиях глобализации, где нередко возникают конфликты на почве культурных и религиозных различий, идеи Руми о духовном единстве и уважении к другим представляются особенно значимыми. Его учение помогает преодолевать границы, находить точки соприкосновения и достигать гармонии.

Философия Руми пронизанно идеями гуманизма и толерантности. *Любовь и уважение к людям, толерантность к чужим взглядам и свобода духовного поиска – это ключевые принципы философии и поэзии Руми.* Его учение является гимном любви к Богу и человеку, напоминает нам о ценности каждого человека и важности *смирения и сострадания*. Призывая к единству и духовному поиску, философия Руми остается важной для современного общества, вдохновляя людей к взаимопониманию и миру.

В своих произведениях и философских рассуждениях, в поэзии Руми не раз подчеркивал, что истинная толерантность идет рука об руку с

любовью, смирением и пониманием того, что каждый человек несет в себе божественную искру. Эта философия особенно актуальна в современном мире, где люди стремятся к гармонии и взаимопониманию несмотря на различия. Философия и поэзия Руми держится, основывается на двух китах: на философии любви и толерантности, именно эти две основы человеческого бытия спасут и сохранят мир, человеческую цивилизацию.

ЛИТЕРАТУРЫ

Руми, Джалаладдин (1987), *Рассказ о винограде*, Лирика. Из персидско-таджикской поэзии, «Из Маснави», Москва, Художественная литература.

Руми, Джалаладдин (1987), *Спор грамматика с кормчим*. Лирика. Из персидско-таджикской поэзии. «Из Маснави». Москва, Художественная литература.

Алиева, Таира (2022) Наследие Джеляледдина Руми В Исследованиях Академика В.А.Гордлевского//Central Asian Journal of social sciences and history. Volume: 03 Issue: 03/MAR 2022 (ISSN: 2660-6836)

Mövlana Yaradıcılığında Fonetik Əvəzlənmələrin Səciyyəsi

Əsmətəxanım MƏMMƏDOVA¹

Email: kamillik@mail.ru

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9055-2313>

<https://doi.org/10.32955/neuram2024-12-12.ch05>

Xülasə:

Bu məqalədə fonetikanın səs əvəzlənmələri, səs dəyişmələri kimi maraqlı bir hadisəsinə klassik bədii irsin misilsiz incisilərindən olan Cəlaləddin Ruminin mənzum əsərlərinin (“Mənəvi” və “Divanə Şəms”) - in beytləri əsasında araşdırmağa çalışmışıq. Fars dili səsləri və sözlərinin tarixi əvəzlənmələri haqqında ətraflı məlumat almaq üçün bu dilin keçdiyi tarixə nəzər salmaq lazımdır. Klassiklərin əsərlərinin düzgün oxunuşunu şərtləndirən, klassik fars dilində mövcud olmuş və bu gün tələffüzü unudulmuş səsləri bərpa etmək üçün başqa klassiklərin əsərləri kimi Mövlananın yaradıcılığı da bizə zəngin və hərtərəfli material verə bilər. İki samit birləşməsi *خو /xv/* diqrafi Qədim, Orta və Klassik fars dilində mövcud olmuş, müasir dildə bu və ya digər formada izləri qalmış “*oxunmayan vav*” yaxud “*yüklənmiş vav*” kimi tanınan *واو معدوله /vav-e mə`dule/-* dir.

Fars dili samitlərinin bir-biri ilə əvəzlənmələri həm səs tellərinin iştirakına, həm də əmələgəlmə yerlərinə - artikulyasiyaya görə hər biri 3 bölüm şəklində tədqiq edilmişdir. Tədqiqatdan aydın olmuşdur ki, karlıq-cingiltilik, eləcə də əmələ gəlmə üsuluna görə samit səslər tələffüzü asanlaşdırmaq üçün öz xarakterlərini dəyişir, bir-biri ilə əvəzlənirlər. Tədqiqat boyu bu əsərlərdə işlənən iki fakültativ variantın (bəzən 3) hansı birinin Mövlana dövründə daha işlək olduğu da imkan daxilində araşdırmaya cəlb etmişik.

Açar sözlər: Mövlana, Azərbaycan dili, Fars dili, Fonetik əvəzlənmə, Cingilti samit, Kar samit

The Nature of Phonetic Substitutions in Maulana's Works

¹ Azərbaycan, Bakı Dövlət Universiteti, Şərqşünaslıq fakültəsi, Orta Şərq Dilləri və Ədəbiyyatı kafedrası, filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

Abstract:

In this article, an investigation is made into the fascinating phenomenon of phonetics, with particular reference to sound substitutions and changes. These are based on the verses of the poetic works of Jalaladdin Rumi, a seminal figure in the classical artistic heritage, as exemplified by the works "Mesnavi" and "Divane Shams". In order to obtain detailed information about the historical substitutions of sounds and words in Persian, it is necessary to examine the history of this language.

The creative works of Maulana, like those of other classics, provide a rich and comprehensive corpus of material that can be used to restore the sounds that existed in classical Persian and whose pronunciation has been lost today. This is important for determining the correct reading of the works of the classics. The digraph of two consonants, represented by the letter *خو*/xv/, existed in the ancient, middle and classical periods of Persian history. This is known in modern language as the "unpronounceable vav" or "loaded vav" *واو معدوله* /vav-e mə`dule/ in one form or another. The present study investigates the substitutions of Persian consonants with each other, categorised into three sections according to the participation of the vocal cords and the place of formation – articulation. The study revealed that consonant sounds undergo modifications in their phonetic characteristics and are substituted with each other to ensure optimal articulation, contingent on their acoustic properties and the method of formation. In the course of the study, we have also included, as far as possible, which of the two optional variants (sometimes three) used in these works was more functional during the time of Maulana.

Keywords: Maulana, Azerbaijani language, Persian language, Phonetic substitution, Voiced consonant, Voiceless consonant.

Giriş:

Ümumdünya ədəbiyyatına, mədəniyyətinə verdiyi misilsiz və nadir töhfələri ilə Şərqi təsəvvüf tarixində ürfani həyatı, yaradıcılığı ilə böyük maraq doğurmuş Mövlana Cəlaləddin Rumi (1207- 2073) indiki Əfqanıstanın Bəlx şəhərində anadan olmuşdur. O, Şərq və dünya poeziyasının ən yüksək zirvəsini fəth etmiş az saylı dühalardandır. Cəlaləddin Ruminin atası Bəhaəddin Vələd əl Bəlx (1148-1231) öz dövrünün müsəlman ilahiyyatçıları arasında ən tanınmış alim, xətib və sufi şeyxlərindən biri kimi məşhur olmuşdur.

Cəlaləddin Rumi və onun ədəbi irsi haqqında istər Azərbaycanda, istərsə də Azərbaycanın hüduqlarından kənarda müxtəlif yönlü araştırmalar aparılmış, Mövlanaşünaslıq üzrə müasir elmi əsaslara və metodologiyaya söykənən mühüm işlər görülmüşdür. Lakin bütün bunlarla yanaşı, Mövlana dünyası və onun zəngin bədii irsi haqqında təsəvvürlərimiz, təbii ki, mükəmməl deyildir, bu sahədə hələ də boşluqlar, elmi yetərsizlik özünü göstərməkdədir.

Mövlananın “Məsnəvi” əsərindən seçmələri fars dilindən Azərbaycan dilinə tərcümə edən Heydər Abbasi Barışmaz kitabın ön sözündə yazır: “Mövlananın “Məsnəvi”də istifadə etdiyi dil danışiq dilidir. Bildiyiniz kimi yazı dili danışiq dilinin cüzi hissəsidir və hələ də lüğətlərdə qeyd olunmamış həddən ziyadə söz mövcuddur... Mövlana Cəlaləddin Rumi “Məsnəvi”ni və fars dilində qələmə aldığı digər əsərlərini yaradarkən türk dilində və bu dilin qanunları çərçivəsində düşünmüşdür. Mövlana bir çox yerlərdə bu məsələyə işarə etmişdir.” [Mövlana Cəlaləddin Rumi, Məsnəvi, 2015: 6]

Mövlananın əsərləri hər bir klassik abidələrimiz kimi dilçiliyin müxtəlif bölmələri, eləcə də fonetika bölməsi üçün misilsiz araştıрма mənbəyidir. Bu tədqiqatımızda fonetikanın səs əvəzlənmələri, səs dəyişmələri kimi maraqlı dil hadisəsini Mövlananın klassik irsin misilsiz inciləri olan “Məsnəvi” və “Şəmsin Divanı” əsərləri üzrə araştırmaya çalışmışıq.

Əsas hissə

Azərbaycan dilində fonetik əvəzlənmə adlanan bu dil hadisəsi, ingilis dilində: phonetic gradation; rus dilində: фонетические чередования; fars dilində: تبدیل آواها /təbdil-e avaha / adlanır. “Tarixi əvəzlənmədən fərqli olaraq fonetik əvəzlənmə fonemlərin danışiq aktındakı qarşılıqlı təsirdən və ya fonemlərin işlənmə mövqeyindən asılıdır. Fonetik əvəzlənmə iki cür olur: 1) mövqe ilə bağlı əvəzlənmə; 2) kombinator əvəzlənmə. Birincisi mövqe ilə bağlı olduğu halda, ikincisi qonşu fonemlərin xarakterindən asılıdır” [Dilçilik Ensiklopediyası, II, 2008: 349]

Fars dili səsləri və sözlərinin tarixi əvəzlənmələri haqqında ətraflı məlumat almaq üçün bu dilin keçdiyi tarixə nəzər salmaq lazımdır. Klassiklərin əsərlərinin düzgün oxunuşunu şərtləndirən, klassik fars dilində mövcud olmuş və bu gün tələffüzü unudulmuş səsləri bərpa etmək üçün başqa klassiklərin əsərləri kimi Mövlananın yaradıcılığı da bizə zəngin və hərtərəfli material verə bilər. Tarixi fonem əvəzlənmələrindən ən çox yayılmışlarından biri haqqında sizinlə fikir mübadiləsi aparmaq istədik. Mövlana yaradıcılığında təsadüf olunan خو /xv/ diqrafının fonetik-qrafik

xüsusiyyətinin öyrənilməsi, onun ikili tələffüzünün qaynaqlarının müəyyənləşdirilməsi bu əsərlərin mənalılarının təhrif olunmadan düzgün oxunulması və anlaşılmalarına zəmin yaradar.

İki samit birləşməsi خو /xv/ diqrafı Qədim, Orta və Klassik fars dilində mövcud olmuş, müasir dildə bu və ya digər formada izləri qalmış “*oxun-mayan vav*” yaxud “*yüklənmiş vav*” kimi tanınan واو معدوله /vav-e mə`dule/- dir.

Çoxəsrlik tarixə malik fars dilinin fonetik quruluşu öz inkişafı boyunca üç mühüm mərhələni qət etmişdir. Tarixin dərinliklərindən qaynaqlanan uzun-müddətli təkmilləşmə fars dilinin bugünkü fonetik sisteminin, quruluşunun yaranması ilə nəticələnmişdir. Həmin fonetik quruluşu hərtərəfli tədqiq etmək üçün ilk öncə fars ədəbi dilinin tarixi, onun inkişaf dövrləri və mərhələlərinin ciddi şəkildə araşdırılmalıdır.

Tarix boyu hər hansı bir dildə əlifbalar bir-birini əvəz edərkən yeni formalaşan əlifbanın əksər hallarda dilin malik olduğu bütün səsləri, onların müxtəlif tələffüz çalarlarını əks etdirə bilməməsi məlum həqiqətlərdəndir. Qədim fars dilinin Orta fars dilinə, Orta fars dilinin isə Dəri fars dilinə keçdiyi mərhələlərdə (buna uyğun olaraq mixi əlifbanın Pəhləviyə, onun da ərəb əlifbasına transformasiya olunduğu zaman) təbii olaraq hərflərlə yanaşı bir çox səslər də itmiş, onların tələffüzü unudulmuş (çox güman ki, potensial şəkildə genetik yaddaşa ötürülmüş- Ə. M.), yaxud ilk deyildəndən və tələffüz məxrəcindən uzaq düşmüşdür. [Daha ətraflı məlumat üçün bax: M. Bağeri : 1380; Ə. Məmmədova 2007]. M.T. Bəhar məşhur 3 cildlik سبکشناسی *Üslubiyyat*” əsərinin birinci cildində müxtəlif mənbələrə əsaslanaraq “Avesta”da olan səslərin cədvəlini vermişdir [Bahar,1382:191]. Bugünkü müasir fars dilində mövcud olmayan, lakin bərpası böyük çətinlik törətməyən bu səslərin elmi-nəzəri aspektdən araşdırılması istiqamətində bir çox alimlər müxtəlif yönlü tədqiqatlar aparmışlar: [Benvenist,1968:61], [Xanlari,1382:50], [Bağeri, 1380:91], [Edelman,1973:80], [Məmmədova, 2018:10] və s.

“Fonetik tədqiqat səli dilin bütün xüsusiyyətləri, əlamətləri, funksiyalarını tədqiq etməklə yanaşı, həmçinin dilin səsləri və yazısı, başqa sözlə qrafikası arasındakı sıx əlaqəni də araşdırır” [Zinder,1979:4].

Klassik dövrdə istər fars şairləri Firdövsi, Sədi, Hafez istərsə də dövrün tələbinə görə əsərlərini fars dillində yazan Xaqani Şirvani, Nizami Gəncəvi, İmaməddin Nəsimi kimi Azərbaycan şairlərinin yaradıcılığında خورد، خود، خوش، خوردə kimi leksemlərə müəyyən tezliklə rast gəlinir. Qədim və orta fars

dilində iki ayrı-ayrı خ və خو qrafemlərinin hər birinin ayrıca yazı əlaməti olmuşdur. A. Meyə خو səsinin Hind-avropa dillərində /h^e/ olduğunu, Avestada xüsusi bir əlamətə malik olaraq (خ) -۳-dan fərqli 𐬭 bir yazı şəklinə, eləcə də onun qədim Hind-avropa dillərinə məxsus səs olduğunu göstərir. [Meillet Antoine, 1949:91] Pəhləvi əlifbası ərəb əlifbasına transtrelasiya olduğu zaman , ərəblərin qrafikasında bu hərfi və verdiyi səsi ifadə etmək üçün münasib hərf olmadığından (bildiyimiz kimi ərəb əlifbasında yalnız bir “x” hərfi vardı - Ə.M.). Bu hərf ilə yazılan sözlərin dildən itməməsi üçün خ hərfinə bir و hərfi də əlavə edərək, həmin səsin tələffüzünü almağa çalışmışlar. Artırılan “vav” oxunmadığı üçün bu tərkibdə yüklənmiş kimi qalır. Məhz buna görə də bu hərf birləşməsi bəzən ərəb dilində “ədlun”- yük mənasına uyğun olaraq “yüklənmiş vav” da adlanır. Bu hərf birləşməsi-diqlaf klassik fars dili dövründə müəyyən müddət oxunmuş, işlədilmiş , hətta şair və nasirlərin əsərlərində faktiki dil materiallarında ilkin tələffüzə yaxın bir şəkildə səslənmişdir.

Tədqiqat göstərir ki, istər tələffüzü (səsi), istərsə də şəkli (qrafikası) ilə sonrakı dövr fars dilində mövcud olan خو / x^o/, /x^{ve}/, /xv/, /x^v/-nin klassik fars dilində izləri qalmış, çoxlarının “qulaq qafiyəsi” adlandırdığı səs, məhz Orta fars dilində olduğu kimi tələffüz edilmiş, həm də bu səs و /v/ - nın deyil, خ /x/ foneminin bir variantı, allafonu olmuşdur.

Mövlana yaradıcılığında خو/xv/ diqlafi və tələffüzü

“Məsnəvi” və “Divani Şəms”dəki خو /vav-e mə`dule/ ilə yazılan sözlərin o dövrdə məhz necə oxunması ilə əlaqədar müxtəlif beytlərin misralarının qafiyə leksemlərini bir-biri ilə tutuşdurmaq ən etibarlı üsul kimi yolumuza işıq tutur. Aşağıdakı nümunələrdən də gördüyümüz kimi, beytlər daxilindəki bu leksemlərin işlənmə məqamları, beytdəki yerləri şairin ifadə tərzindən, üslubundan, sənətkarlıq qabiliyyətindən asılı olaraq həm misranın əvvəli, həm ortası, həm də sonunda gələ bilər.

- خوش /xoş/ - xoş :

Sadaladığımız və bir çox başqa şairlərin əsərlərində, eləcə də “Məsnəvi”nin dəftərlərində müasir fars dilində خوش xoş/- xoş, yaxşı sözünün müxtəlif məqamlarda /xəş/ variantında işlənməsinə tez-tez rast gəlinir. İşlənmə yerindən asılı olmayaraq əmiliklə demək olar ki, /xəş/ kimi tələffüz edilməsi diqqətdə saxlanılmalı vacib məqamlardan olmasına baxmayaraq, təəssüflə qeyd etməliyik ki, əksər hallarda nəinki dil daşıyıcıları, hətta bu sahə ilə ciddi məşğul olan filoloq, tədqiqatçıların belə bu incə nüansı nəzərə almaması

poetik nümunənin axıcılığının, rəvanlığının, bölgü və qafiyəsinin uyğunsuzluğu ilə nəticələnir.

“Məsnəvi”dən seçdiyimiz misallardan da görcəyimiz kimi /atəş/, /dərəş/, /atəşəm/, /məkəş/ və s. kimi həm qafiyə sözlərlə eyni misra və ya beyt daxilində خ /x^v/, /x^{və}/, /xə/ diqrafının ilkin tələffüz qaydasına uyğun şəkildə, yəni /xoş/ kimi deyil, /xəş/ şəklində tələffüz edilməsi öz növbəsində Şərq poeziyasının spesifik, mükəmməl qafiyə sisteminin pozulmamasına xidmət etməklə yanaşı, onun qayda və tələblərinə də cavab vermiş olur. Nizami “Xəmsə”sində /xəş/- yaxşı, xoş leksemi /delxəş/- ürəyi şad; /zəbanvəş/-dil kimi (tüksüz) şəkilli mürəkkəb tərkiblərlə də işlədilmişdir [Məmmədova, 2022, səh.44]

روی تو بیند از آن دلخوش است

سینه خورشید که پر آتش است

[Nizami, 1370: 911]

/sine-ye xoršid ke por atəş əst,

ru-ye to binəd əz an delxəş əst /

Sinəsi qızıl odla dolu olan günəş,

Sənin üzünü gördüyündən şaddır.

Yuxarıda nümunə gətirilmiş beytin ilk misrasındakı /por atəşəst/ - *odla doludur* leksemi ikinci misradakı /delxoşəst → delxəşəst/ kimi o dövrün dil normalarına uyğun qafiyələnmişdir.

Nizami dövründə olduğu kimi Mövlana dövründə də خوش /xoş/- *xoş, yaxşı* sözü də /xəş/ şəklində deyilmiş və yazılmışdır. Nümunələrə diqqət edək:

[M., s. 13, b. 15] آب وصلش دفع آن آتش شود

تا کنیز در وصالش خوش شود

/ta kə niz dər vosaləş xəş şəvəd,

ab-e vəsləş dəf`-e an atəş şəvəd/

Ta vüsəlindən kə niz xürrəm olar,

Vəsl suyundan bu atəş kəm olar. [Mircəlal Zəki, s. 35, b.1]

خوش sifətinin şəxslərə görə hallanması da bir daha bu leksemin o dövr üçün işlək olduğunu deməyə imkan verir. Məsələn “Məsnəvi”də /xəşəm/- şadam

(I ş. tək); /xəşi/- şadsan (II ş. tək); /xəşəst/- şadsan (III ş. tək) və s. kimi şəkilçi ilə işlədilmiş leksemlərə işlənmə tezliyi ilə təsadüf edilir:

تو خوش و خوبی و کان هر خوشی فو چرا خود مئت هر باده کشی؟

[M., s. 6, b. 1887]

/to xəş o xubi-yo kan-e hər xəşi,

to çera mennət-e hər bade kəşi?/

Sən xəssən, yaxşısan, yaxşılıq mədənisən,

Bəs niyə kimdənsə badə minnəti çəkirsən?

- خود /xod → xəd/ - öz, özü :

در یکی گفته که بگذار آن خود کان ققبل طبع تو ردست و بد [M., s. 25, b. 14]

/dər yeki qofte ke bogzar an-e xəd,

kan qəbul-e təb` to rəddəst o bəd/

Kiməsə deyirdi ki, öz varidatını tərək et,

Təbiətin nə istəyirsə, sən onu rədd et.

Yaxud:

چون بر آورد پیر ببرد او بخود بی تکلف بی صغیر بی نیک و بد

[M., s. 29, b. 19]

/çon bər avərd pərr bepərrəd u bexəd,

bi təkəllof bi səfir, bi nik o bəd /

Sadə, fətsiz yaxşı, pis olmasını gözəlmədən,

Qanadları çıxan kimi, qanadlanıb uçacaq.

Yuxarıda verilmiş beytlərin birincisinin ilk misrasında sonuncu söz خود /xod/ - öz qayıdış əvəzliyi müasir dildəki kimi /xod/deyil, klassik fars dilinin tələffüzünə uyğun خود /xəd/ kimi deyilmişdir. /xod → xəd/ şəklində tələffüz olunduğundan şair onu /bəd/- pis sifəti (leksemi) ilə qafiyə etmişdir.

İkinci beytdə də yenə birinci misradakı بخود / bexod → bexəd / şəklində tələffüz edilmişdir. Məhz vaxtilə bu leksemin dediyimiz şəkildə tələffüz edilməsinin əsaslandırılan isə şairin həmin sözü / o bəd/ tərkibli leksemlə qafiyələndirməsidir.

- خور /**xor** → xər/ -yemək; - خورد /**xord** → xərd/ -yedi :

گفته اینک ما بشر، ایشان بشیر، ما ایشان بسته ی خوابیم و خور

[M., s. 16, b. 22]

/qoft inək ma bəşər, išan **bəşər**,

ma vo išan bəste-ye xabim **o xər**/

Dedi: indi biz də onlarda bəşər övladıyıq,

Biz də onlar da yeməyə, yatmağa bağlıyıq (ehtiyacımız var)

Başqa bir nümunəni Mövlana “Məsnəvi”sinin birinci dəftərindəki “Baqqal və tutu və tutunun dükana yağ dağıtması” hekayəsindən almışıq:

آب را بیرید و جـــــو را پاک کرد بعد از آن در جو روان کرد آب خورد

[M., s. 17, b. 26]

/ab-ra bobrid o cu ra pak **kərd**,

b`əd əz an dər cu rəvan kərd ab-e **xərd**/

Suyu bağlayıb, arxı təmizlədi,

Sonra saf su arxda axmağa başladı.

Yuxarıda müraciət etdiyimiz nümunələrdən də gördüyümüz kimi bu sözlər /xər/ və/xərd/ kimi tələffüz edilmiş və qeyd olunmuşdur. Onları sübut etmək üçün əlimizdə olan əsas beytlərin ilk misralarındakı onların /bəşər/ və /kərd/ qafiyə sözləridir.

1-ci beytin 2-ci misrasındakı خو /xv/ diqrafının iştirakı ilə yaranan /xor → xər/ sözünün tələffüzü birinci misradakı /bəşər/-ə görə; 2-ci beytdəki /xord → xərd/ kimi oxunması /kərd/ lekseminə müvafiq olaraq bu şəkildə tələffüz edilir. Yuxarıda qeyd etdiyimiz nümunələrdən də göründüyü kimi, خو /xv/

diqrafinin iştirak etdiyi dil vahidləri, leksemlər beytlərin, misraların müxtəlif yerlərində işlənə bilər.

Məlumdur ki, hər bir dilin dildaxili sisteminin qaydalarından irəli gələn və daimi olaraq meydana çıxan özünəməxsus qanunları, hadisələri vardır. Məsələn Hind-Avropa dillərinin bir çoxunda, eləcə də fars dilində söz sonunda və kar samitlərlə qonşuluqda cingiltili samitlərin qarışması fonetik hadisəsi mövcuddur. “Türk dillərində, o cümlədən Azərbaycan türkcəsində ahəng qanunu, həmahəngliyini buna misal göstərə bilərik. Bildiyimiz kimi dilimizdəki doğma sözlərimizdə söz kökünün birinci hecasında gələn sait ona əlavə edilən bütün sonrakı hecalardakı sait və samitləri qalın-incə və dodaqlanan-dodaqlanmayan ahəngində tənzimləyir” [Veysəlli, 1993: 73].

1. Səs tellərinin iştirakına görə fars dili samitlərinin əvəzlənmələri

Karlıq-cingiltililik əlamətinə görə samitlərin əvəzlənməsi Mövlananın poetik yaradıcılığında həm “Məsnəvi”, həm də “Divanə Şəms”ində geniş yayılmışdır. Şair əsərləri boyu ahəng və üslub gözəlliyi üçün mənaya xələl gətirmədən, ərəb qrafikasının incəliklərindən istifadə etməklə müxtəlif fonogramatik hadisələrə müraciət etmişdir. Mövlananın qələmində ədəbi dillə yanaşı danışiq dili nümunələri də öz əksini tapmışdır. Bu əsərlərdə fonetik məhdudiyyət qanununundan törənən hallar fonetik, bədii-üslubi, leksik-grammatik cəhətdən dilçilik və poetika müstəvisində araşdırılarkən maraqlı nəticələrə gəlinmişdir. Tədqiqat nəticəsində məlum olmuşdur ki, bu dildə mövcud olan hər bir fonetik hadisə, eləcə də bədii fiqurların bir çoxu elə adını çəkdiyimiz məhdudiyyət qanununun hökmü altında baş verir.

1.1. Söz sonunda cingiltili samitin kar samit fonemlə əvəzlənməsi:

اسب ← اسب /əsb → əsp/- at ; کسب ← کسپ /kəsb → kəsp / - qazanma , əldə etmə və s. Aşağıda verdiyimiz nümunələrdə beytlərdəki cingiltili samitlə yazılan sözlər tələffüzdə söz sonunda cingiltili samitin qarışması (uyuşma – assimilyasiya) fonetik hadisəsinə əsasən qarışır. Mövqedən asılı olaraq cingiltili samitlərin qarışması Hind Avropa dilləri ailəsindən olan dillərin çoxunda mövcuddur. Fars dili də həmin dil ailəsinə mənsub olduğundan bu dildə də mövqedən asılı olaraq samitlərin qarışması baş verir. Mövlana yaradıcılığına diqqət yetirsək, şairin /əsb/, /kəsb/ leksemlərinin hər iki variantından istifadə etdiyini görürük. Belə sözlərin cingiltili, yaxud kar samitlə yazılmasından asılı olmayaraq sözlər həmişə kar samitlə tələffüz edilir. (Düzgün tələffüzdə artikulyasiyanın onları cingiltili samitlə tələffüz etməyə imkanı olmur.)

- اسپ ← اسب /əsb → əsp/- at

“Məsnəvi”nin ikinci dəftərində “Türk əmirinin ağzına ilan girmiş cavanı incitməsi” bölümündən alınmış beytdə deyilir:

عاقلی بر اسپ می آمد سوار در دهان خفته ای می رفت مار

[M., s., 253, b.4]

/ʾağeli bər əsp miyaməd səvar,

dər dəhan-e xoftei mirəft mar/

Ata minmiş bir aqıl bir məkandan keçirdi,

Yatan şəxsin ağzına ilanı girən gördü.

Mövlana poeziyasında bu sözün پ /p/ ilə yazılan variantı daha çox işlənmə tezliyinə malikdir. Müqayisə et: اسب - 25; اسپ isə 37 dəfə işlənmişdir. Son nəticədə isə yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi sonu cingiltili /b/ samitilə yazılan sözlər də söz sonunda cingiltili samitin karlaşması hadisəsinə görə /p/ samiti ilə tələffüz olunmalıdır. Nümunə:

بدم بی عشق گمراهی، در آمد عشق ناگاهی بدم کوهی، شدم کاهی برای اسپ سلطان را

[DŞ., s. 92, b.5]

/bodəm bieşq qomrahi, dəraməd eşq-e naqahi,

bodəm kuhi, şodəm kahi, bəra-ye əsp-e soltan-ra/

Eşqsiz yolunu azmış biri idim, gözlənilmədən eşqə düşdüm,

Dağ idim,(saman) oldum o Soltanın atının samanı oldum.

Maraqlıdır ki, ərəb dilindən alınmış کسب /kəsb/- *əldə etmə, qazanma* ismi fars dilinin artikulyasiyasına uyğun olaraq təkcə deyilişdə deyil, qrafikada da /p/ hərfi ilə کسپ kimi yazılır. İşlənmə tezliyinə görə کسب /kəsb/ daha işləkdir. (Müqayisə et: کسب - 26 dəfə; کسپ - 7 isə dəfə işlənmişdir.

- کسپ ← کسب /kəsb → kəsp / - *qazanma, əldə etmə*

Nümunələr:

لقمه ای کو نور افزود و کمال آن بود آورده از کسب حلال

[M. s. 88,6]

/loğmei ku nur əfzud o kəmal,

an bovəd avərdə əz kəsb-e həlal/*Ağıl, kamalı artırən tikə (loğma),**Halal zəhmətlə əldə edilən olur .*

Mövlana yuxarıda verilən beytdə insanlara halal zəhmətlə qazanılmış tikənin ağıl, kamal və rahatlığı artırdığı tövsiyəsini verir. Eyni zamanda insanlara başa salmaq istəyir ki, övladlarınızı halallıqla qazandığınız ruzu ilə böyüdü. Belə olarsa onlar da həyatlarında doğru, düzgün yol seçər, şər, nalayiq işlərdən uzaq olarlar.

Aşağıdakı nümunədə həmin leksem /p/ hərfi ilə qeyd olunmuşdur:

قوم گفتندش که اینجا مخسب قوم گفتندش که هین اینجا مخسب

[M., s. 508, b.1]

/Qoum qoftəndəş ke hin inca məxəsp,

ta nəkubəd cansətanət həmcu kəsp/*Bir dəstə adam ona dedi ki, çəkin, burada yatma,**Canalan səni bir qazanc kimi məhv etməsin.*

1. 2. Söz ortasındakı cingiltili samitin kar samitlə əvəzlənməsi:

Bildiyimiz kimi ərəb dilindən fars dilinə keçmiş sözlərin bir qrupu adlıq hal şəkilçisiz adətən bir hecalı /CVCC/ tipli /səbr, dərs, vəqt, nəqş/.... kimi leksemlər olur. Fars dilinin lüğət tərkibində ərəb dilindən alınmış sözlərin ortası və sonunda 2 kipləşən samit yanaşı gələrsə, bu samitlərin biri məxrəcini dəyişərək sürtünən novlu samitə çevrilir. Bu əvəzlənmənin əsasında isə artikulyasiya orqanlarının vəziyyətini asanlaşdırmaq qanuniyyəti durur. Məsələn: səs tellərinin iştirakına görə kar, əmələgəlmə yerinə görə dil-diş samiti /t/ -nin təsiri ilə /q → x /- ya keçir: وقت ← وخت /vəqt → vəxt /- vaxt, zaman ; Yaxud səs tellərinin iştirakına görə kar, əmələgəlmə yerinə görə dilortası novlu /ş/ samiti, xarakterinə görə bir qədər mürəkkəb olan cingiltili, kipləşən /q/ samitini kar, novlu /x/ samiti ilə əvəzlənməyə məcbur edir. Beləliklə, / q → x /- ya əsasən نقش ← نخش

nəqş → nəxş/ - nəqş , rəsm ; نقشها ← نخشا / nəğşha → nəxşha / - rəsmlər şəklində tələffüz edilir.

- وقت ← وخت /vəğt→ vəxt /- vaxt, zaman

Mövlana “Divane Şəms”in qəzəllərindən birində deyir:

چون پشه نموده وقت پیکار پیلان تهمتَن قوی را [DŞ, s. 115, b.10]

/çon pəşşe nemude vəxt-e peykar,

pılan-e təhəmtən-e qəvi - ra /

Döyüş vaxtı ağcaqanada çevirər,

Güclü, qüvvətli (döyüş) fillərini .

Başqa bir nümunədə isə kar /s/ samitinin təsiri ilə / q / cingiltili samiti kar /x/ samiti ilə əvəzlənir. Qrafikada, yazıda ق /q/ yazılsa da, tələffüzdə ümumi fonetik qanuna görə /x/ səslənir. Şairin əsərlərində belə fonetik əvəzlənmələrə məruz qalmış bu tipli leksemlərə nəzərə çarpacaq işlənmə tezliyi ilə rast gəlmək mümkündür.

Yaxud نقش ← نخش / nəqş → nəxş/ nəqş , rəsm. Bu leksem əsərdə ق – la yazılsa da خ /x/- səsilə tələffüz edilir. Bu leksemə “Məsnəvi”də 44 dəfə; “Divan Şəms”də isə 25 dəfə müraciət edilmişdir.

- نقش ← نخش / nəqş → nəxş/- nəqş, rəsm

نقش باشد پیش نقاش و قلم عاجز و بسته چو کودک در شکم

[M., s. 31,b.1]

/nəxş başəd piş-e nəqqaş o qələm

acez o bəste çə kudək dər şəxəm/

Rəssam və qələmin yaratdığı bir nəqş əsəri varsa,

O ana bətnindəki uşaq kimi hərəkətsiz, aciz olur.

“Divane Şəms”dən aldığımız nümunəyə nəzər salaq:

مهر تو جان نهان بود، مهر تو بی نشان بود در دل من ز بهر تو نقش و نشان چرا ؟ چرا ؟

[D Ş., s. 88,b. 23]

/mehr-e to can nəhan bovəd, mohr-e to bineşan bovəd,

dər del-e mən ze bəhr-e to **nəxs-e** neşan çera?çera?/*Sənin məhəbbətin gizli, sənin sevginin heç bir əlaməti yox,**Niyə? Bəs niyə qəlbimdə sənin sonsuz **nişan**, **əlamətin** var?*

Şair böyük ustalıqla təkrir, ritorik sual üslubundan istifadə edərək, oxucunu həyəcana gətirən, yadda qalan poetik bir lövhə təqdim edə bilmişdir.

Başqa bir nümunədə isə kar /s/ samitinin təsiri ilə cingiltili / q/ samiti kar /x/ samiti ilə əvəzlənir. Qrafikada, yazıda "ق" /q/ yazılsa da, tələffüzdə ümumi fonetik qanuna görə /x/ səslənir. Şairin tədqiqata cəlb etdiyimiz hər iki əsərində رقص/rəxs/- rəqs sözünün işlənmə tezliyi 70 - dir.

- رقص/rəqs → **rəxs** /- rəqs

Mövlana “Şəmsin divanı”ndakı məşhur “Xace biya, xace biya” başlıqlı qəzəlimdə deyir:

ای ز نظر گشته نهان، ای همه را جان و جهان بار دگر رقص کنان بسی دل و دستار بیا

[DŞ, s. 82, b.20]

/ey nəzər gəştə nehan,ey həme-ra can o cəhan,

bar-e degər **rəxs** konan bidel o dəstar biya /*Ey hamının canı, dünyası və nəzərlərdən uzaqlaşmış,**Bir daha **rəqs** edə-edə qayğısız, şad və sevinclə gəl .*

“Məsnəvi ”nin birinci dəftərində Mövlana deyir:

جسم خاک از عشق بر افلاک شد کوه در رقص آمده چالاک شد

[M., s. 6, b. 25]

/cesm-e xak əz eşq bər əflak şod,

kuh dər **rəxs** amədə çalak şod /

Ərşidə torpağa meydan verdi eşq,

*Torpaq üstə dağ **cövlan** verdi eşq.* [Mircəlal Zəki s. 18, b. 13]

Aşağıda verəcəyimiz misallarda da cingiltili samit tələffüzdə kar qarşılığı ilə əvəzlənir. چ ← ج /ç ← c/ samitləri arasında da baş verir: اجتنب ← /ectenab → eçtenab/ - çəkinmə, imtina etmə; اجتهد ← /ectenab → eçtenab/ - müctəhidlik, çalışma

- اجتنب ← /ectenab → eçtenab/ - çəkinmə, imtina etmə

عاشقا، کمتر ز پروانه نه ای کی کند پروانه ز آتش اجتناب

[DŞ, s. 194, b.6]

/`aşeğa, kəmtər ze pərvane nei,

key konəd pərvane zatəş **eçtenab/**

Ey aşiq, sən pərvanədən əskik deyilsən,

Nə zaman pərvanə atəşdən çəkinib ?

- اجتهد ← /ectehad → eçtehad/ - müctəhidlik; çalışma

ز اجتهد و از تحرّی رسته ام آستین بر دامن حق بسته ام

[M, s. 6, b. 25]

/zectəhod o əz təhərri rəsteəm,

astin bər damən-e həqq bəsteəm/

İctihaddan, axtarışdan keçmişəm,

Həqq damanın pənahım seçmişəm. [17, s. 371]

Qeyd etmək lazımdır ki, bu əvəzlənmələr təkcə Hind Avropa dilləri ailəsinə məxsus fars dilində mövcud deyil, eləcə də türk dilləri ailəsinin Oğuz qrupundan olan Azərbaycan dilində də vardır. “Müasir Azərbaycan dilində karlıq-cingiltiilik əlamətinə görə samitlərin əvəzlənməsi də nisbətən geniş yayılmışdır. Dilimizdəki kar və cingiltili samitlərin demək olar ki, hamısı müvafiq fonetik şəraitdə öz kar və cingiltili qarşılıqları ilə fonetik əvəzlənməyə girirlər. Belə ki, hər bir dilönü, cingiltili samit öz kar qarşılığı ilə əvəzlənir. Məsələn /d → t/ əvəzlənməsi: *bulud* → *bulutsuz*; *süd* → *sütsüz*;

görmüşdü→*görmüştü* və s. / z → s/ əvəzlənməsi: *yaz*→*yassa*; *poz*→*possa*; *gəz*→*gəssə* və s. (Axundov, 1984 : 220)

1. 3. *Cingilti*li *samitin* *karlaşması* və *ya eliziya* *fonetik hadisəsinə* *uğraması*:

Bu əvəzlənmə "...fars dilində geniş yayılmış fonetik hadisələrdən olan assimilyasiya (uyuşma) fonetik hadisəsinə uyğun gəlir" [Hatəmi, 1955: 111] Bəzən birinci sözün son səsi ilə ikinci sözün birinci səsi səs tellərinin iştirakına görə fərqli qrupdan olduqda tələffüzdə çətinlik əmələ gəlir. / ە شېب ڤرە /bədpərə/- *yarasa* , بد تر /bədtər/- *daha pis* və s. Misallardan göründüyü kimi yanaşı gələn /b/ və /p/; /d/ və /t/ samit fonemləri səs tellərinin iştirakına görə fərqli qruplara aiddirlər. Belə ki, bu sözlərdəki /b/, /d/ cingilti; /p/, /t/ isə kar samit fonemləridir. Odur ki, tələffüzün asanlaşması üçün dil öz potensialından istifadə edərək cingilti samitləri kar samitlərə çevirir. Sifətin müqayisə dərəcəsini göstərən بدتر fars dilində fonetik baxımdan 3 tələffüz və 2 yazılış variantına malikdir. Fars dilinin yazı nümunələrində bu leksemlərin hər üçünə rast gəldiyimiz kimi, Mövlana yaradıcılığında hər 3 variantdan (müxtəlif işlənmə tezliyi ilə) istifadə etmişdir.

- بتر ← بتر ← بدتر /bədtər → bəttər→ bətər/ - *daha pis*

گشته من زیر و زیر از صرصر هجران تو تا بییم روی تو بدتر شوم پیچان تو

[DŞ. s. 1412, b.15]

/gəşte mən zir o zəbər əz sərsər-e hecran-e to,

ta bebinəm ruy-e to **bədtər** şəvəm piçan-e to /

*Sənin hicranının, ayrılığının sərsərindən **bərbad** olmuşam,*

Üzünü gördükdə isə sənin iztirabından daha da pis oluram.

علتی بتر ز پندار کمال، نیست اندر جان توای ذو دلال.

[M. s. 140, b.23]

/elləti **bəttər** ze pendar-e kəmal,

nist əndər can-e to ey zu dəlal/

Zənn edirsən, səndə hərgah var kamal,

Bir mərəzdir bu canda ey **bərbad** xəyal .

نظاره گو مباش در این راه و منتظر والله که هیچ مرگ **بتر** ز انتظار نیست.

[DŞ. s. 252, b.9]

/nəzzare qu, məbaş dər in rah o montəzer,

vəllah ke hiç mərg **bətər** əz enteazar nist/

İntirarda olana de ki, bu yolda müntəzir olmasın,

Allaha and olsun ki intizar ölumdən daha pisdir.

Qeyd edək ki, Mövlana yaradıcılığı üzrə araşdırdığımız müəyyən poetik parçalarda danışiq dilindən alınmış /bətər/-in işlənmə tezliyi /bədtər/ və /bəttər/-ə nisbətən daha üstündür. (Müqayisə et: /bədtər/-7; /bəttər/- 8; /bətər/ - 35). Əlbəttə belə hallarda şairin poetik parçalarında istifadə etdiyi şeir vəznləri ölçülərinin tələbini də unutmamalıyıq.

2. Əmələgəlmə yerinə görə samitlərin əvəzlənməsi

2. 1. /n → m/ fonetik əvəzlənmələri

Leksemlərin distributiv xüsusiyyətlərində əgər iki müxtəlif artikulyasiya məxrəcli samit yanaşı gələrsə, dil tələffüzü asanlaşdırmaq üçün onlardan birinin məxrəcini dəyişir. Əmələgəlmə yerinə görə müxtəlif artikulyasiyalı /nb/ samitləri fərqli xüsusiyyətlərə görə formalaşırlar. Daha asan tələffüzə keçmək üçün dil öz imkanlarından istifadə edərək, yaxın artikulyasiya məxrəcli /mb/ samit birləşməsinin tələffüzünə üstünlük verir. Yəni, dil-diş səsi /n/ qoşa dodaq samiti /b/- ya uyğun olaraq, /m/ samiti ilə əvəzlənir. Aşağıdakı sözlərdə olduğu kimi:

- شنبه /**şənbe**/ → **şəmbe**/ - *şənbə* ; جنید /**conbid**/ → **combid** / - *titrədi , tərpanđi*

Göründüyü kimi yuxarıda verdiyimiz misalların hər birində /b/ fonemindən öncə gələn /n/ səsi /m/ fonemi kimi tələffüz olunur. Bu leksemlərdə olan **ن** /n/ - nın tələffüzü üçün dilin ön hissəsi ön damağa sıxılır, dil bu vəziyyətdən sonra /b/ - nın deyilişi üçün tez geri çəkilməli və bu vəziyyətdə dodaqların bir-birinə sıxılması ilə /b/ fonemini tələffüz etməlidir. Belə çətin vəziyyətdən çıxmaq üçün ən asan yol /n/ səsinin /m/ səsinə çevrilməsidir. Dil də bu çıxış yolundan uğurla istifadə edir. Ona görə ki, /m/ və /b/ səslərinin hər ikisinin artikulyasiyası dodaqların kipləşməsi ilə formalaşır.

- شنبه /şənbə → şəmbe /- *şənbə (həftənin günlərindən biri):*

عالم ویرانه به جغدان حلال باد دو صد شنبه از آن جهود

[DŞ, s. 476,b.16]

/aləm-e virane be coğdan həlal,

bad do səd şəmbe əz an-e cohud/

Dünyanın xarabalıqları bayquşlara halal olsun,

İki yüz şənbə günü də qoy cuhudların olsun.

جنیدن feilinin müxtəlif formaları: kökü, əsası, ondan düzələn isim, feili sifət hər biri ayrı-ayrılıqda şairin yaradıcılığında geniş işlənmə tezliyinə malikdir:

- جنیدن - /conbidən→combidən /- *tərpənmək, hərəkətə gəlmək (feilin məsdər form.)*

مردہ بود و زندہ گشت او از شگفت از دہا بر خویش جنیدن گرفت

[M., s. 381, b.28]

/morde bud o zende gəşt u əz şegeft,

əjdəha bər xiş combidən gereft /

Ölmüş idi, təəccüblü idi ki, o dirildi,

Əjdəha öz-özünə tərpənməyə başladı.

- جنبش /conbeş →combeş/- *tərpənmə, hərəkətə gəlmə (düzəltmə isim)*

خلق را از جنبش آن مردہ مار گشتشان آن یک تحریر صد ہزار

[M., s. 383,b.1]

/xəlq-ra əz combeş-e an morde mar,

gəşteşan an yek təhəyyor səd hezar/

Camaatın o ölmüş ilanının hərəkətə gəlməsindən,

Təəccübü, heyrəti birə yüz mindən çox artdı.

Yuxarıda verdiyimiz beytlər “Məsnəvi”nin 3-cü dəftərindəki “İlantutanın donmuş əjdəhanı (böyük ilan) ölmüş bilib, iplərlə bağlayıb Bağdada gətirməsi” adlı maraqlı hekayəsindən götürülmüşdür.

Qeyd etmək istərdik ki, Mövlana mətnləri oxunarkən, qrafika ilə yanaşı orfoniya, fonetik qanunlara, üsluba da riayət olunmalıdır.

2. 2. /b/ → /v/ fonem əvəzlənməsi:

Mövlana “Məsnəvi” və “Divan Şəms”ində /neveştən/-yazmaq feilinin iki qrafik variantı statistik baxımdan təxminən bir-birinə yaxın saylarda işlədilmişdir. Bu əsərlərdə نېشتن /nebeştən/ 24 dəfə /b/ samiti ilə ; 24 dəfə isə /v/ samiti ilə نوشتن /neveştən/ kimi qeyd olunmuşdur. Bu da həmin leksemlərin Mövlana dövründə hər iki variantın arel el işləndiyi anlamına gəlir.

Bildiyimiz kimi, farsların özlərinin artikulyasiya məxrəcinə uyğun, Orta fars dilində olmuş və sonradan ərəb əlifbasını qəbul etdikləri zaman bu əlifbaya əlavə edilmiş dörd: - پ, چ, ژ, گ hərflərini əsərlərin üzünü köçürən xəttatlar bir qayda olaraq qrafikada adətən: /p/ پ → /b/ ب hərfi kimi; ژ /j/ → /z/ ز kimi; چ /ç/ → /c/ ج kimi; گ /g/ ک → /k/ hərfi kimi qeyd yazırdılar. Bu da əslində bir çox hallarda məna qarışıqlığına səbəb olurdu. Əlyazmaların qədim nüsxələrinə müraciət etdikdə dediklərimizi aydın şəkildə müşahidə etmək mümkündür.

- نوشتن ← نېشتن - yazmaq feilinin məsdəri şairin yaradıcılığında feilin bir çox təsərif formalarında: - keçmiş zaman, feil şəkilləri, feili sifət şəklində işlədilmişdir. Aşağıda verəcəyimiz beytlərin hər ikisində “yazmaq” feilinin hər iki fonetik variantı feilin şühüdi keçmiş zamanının III şəxs təkində işlənmişdir.

- نوشتن ← نېشتن / nebeştən → neveştən / - yazmaq

در ثنائی او یکی شعری دراز بر نېشتن و سوی خانه رفت باز

[M., s. 600, b 13]

/ dər dər səna-ye u yeki şe`re deraz,

bər nebeşt o su-ye xane rəft baz /

Onun şəninə uzun bir şeir **yazıb**,

Sonra isə evinə tərəf yollandı .

که غرق آب و آتش ز موج دیده و دل مرا چه چاره؟ نوشت او که چاره تو همین

[DŞ, s. 918, b 23]

/ke gərg-e abəm o atəş ze mouc-e dide vo del,

mə-ra çe çare? **nevešt** u ke çare-ye to həmin /

Göz yaşı və ürəyimin əlindən suda boğulur, odda yanırım,

Mənim dərdimin əlacı nədir? **Yazdı** ki, sənin əlacın budur.

- نوشته ← نبشته / **nebešte** → **nevešte** / - **yazmış**

بر میوه ها نوشته که زینها فطام نیست بر برگ ها نبشته ز پاییز ایمنی

[Gəncur, tərziat, 43]

/bər miveha **nevešte** ke zinha fətam nist,

bər bərgəha **nebešte** ze payiz iməni /

Meyvələrin üzərinə **yazmış** ki, onları dərmək olmaz,

Yarpaqların üzərinə **yazmış** ki, payızdan amandasınız.

Göründüyü kimi hər iki variant bir beytin mikromətnləri (misraları – Ə.M.) daxilində işlədilmişdir. Beytlərin birincisindəki نبشت /nebešte/- **yazmış** Orta fars və Dəri dilinə müvafiq; نوشت /nevešte / - **yazmış** leksemi isə hal-hazırda müasir fars dilində işlənən leksemə uyğundur.

2. 3. /p/ → /f/ fonetik əvəzlənmələri:

İki variantlı qrafik nümunəyə malik سپید ← espid → sepid / - ağ ; فیل ← pil/- **fil** sözlərinin statistik cəhətdən işlənmə tezliyini yoxlayarkən maraqlı nəticə əldə etdik. Həmin nəticəni aşağıdakı cədvəldə sizinlə bölüşək:

In Persian	پیل	فیل	سپید	اسپید
Trancription	pil	fil	sepid	espid

processing frequency	88	5	27	12

Cədvəldən də göründüyü kimi hər 2 leksemin Mövlana dövrü üçün /p/ ilə yazılan variantı daha işlək olmuşdur. Maraqlıdır ki, illər keçdikcə işlək olan variantın yerini /f/ ilə yazılan və az işlək qrafik variant tutmuşdur. Bu leksemlərin hər ikisi eyni ölçülü olduqlarından şairin onları bəhrin, vəznin ölçüsü xatirinə işlətdiyi də istisnadır. Odur ki, bizcə həmin leksemin birincisi məhz o dövrlərdə, ikinci variantı isə daha sonrakı dövrlərdə işləklilik statusu qazanmışdır. Müasir dildə isə, bildiyimiz kimi, bu sözlərin yalnız ikinci, yəni /fil/, /sefid variantları işlənməkdədir.

- اسپيد ← اسپيد /**esp**id → **sepid** / - **ağ**

Mövlana “Şəmsin Divanı”nından aldığımız həcəz bəhrində yazılmış (məf`ul e məfaelon fəulon) çox axıcı, gözəl üslub və dərin mənalı həcmcə balaca qəzəlinde deyir:

او باز سپید پادشاه است پَرید بسوی پادشا شد

[D. Ş., s.359]

/u baz-e **sepid-e** padşah əst,

pərrid be su-ye padeşa şod/

*O şahın **ağ** rəngli şahini idi,*

Uçdu və şahın yanına getdi.

Bu beytdə əlbəttə sufi şair təsəvvüf aləmindən bəhs edir. “Padeşa” deyəndə yaradanı, Allahı nəzərdə tutur. Beytin daxilində fonetik cəhətdən müasir fars dili ilə müqayisədə 3 leksem fərqli yazı və tələffüzlə. Başqa sözlə fonetik əvəzlənmə ilə verilmişdir: 1. /sepid/-**ağ**; 2. /pərrid/- *uçdu*; 3. /padeşa/-*şah*. Unutmayaq ki, şair bu leseməldən ikisini: - “pərid” əvəzinə “pərrid”; “padşah”əvəzinə “padşa” leksemlərini şeirin vəznin *həzəc-ə* (məf`ul e məfa`elon fəu`lon) ölçüsünə uyğun alaraq bu şəkildə işlətməyə məcbur olmuşdur.

چون نویسی کاغذ اسپید بر آن نبشته خوانده آید در نظر

[M.M., s. 315]

/çon nevisi kağəz-e **esp**id bər,

an **nebeşte** xandə ayəd dər nəzər/

Elə ki, **yazını** ağ kağız üzərinə yazdın,

O **yazılmışı** göz yaxşı oxuya bilər.

Yuxarıda verdiyimiz beytlər Mövlana yaradıcılığında işlənmə tezliyinə malik /sepid/ və /espid/- ağ sözləri klassik dildə, xüsusilə, /espid/ forması isə Mövlana dilində müəyyən tezliklə işlənmişdir. Maraqlı cəhət isə bu formanın müasir dildə işlənən /sefid/- ağ qrafik və tələffüz formasına şairin bir dəfə də olsun müraciət etməməsidir.

Nizami Gəncəvi (1370), Məhəmməd Füzulidən (1374) fərqli olaraq Cəlaləddin Rumi سفید/sefid/ -*ağ* فيروزه /firuze/ - *firuzə*; sözlərinin /f/ samiti ilə yazılan variantını işlətməmişdir. Adını çəkdiyimiz şairlərin yaradıcılığında rast gəlmədiyimiz سپید /sepid/ sözünün metateza fonetik hadisəsinə uymuş اسپید /espid/ fonetik variantından isə onlardan fərqli olaraq istifadə etmişdir.

Belə bir araşdırmanı müasir fars dilində /f/ samiti ilə yazılan /fil/-*fil* leksemi üçün apardıqda, Cəlaləddin Ruminin əsərlərində bu sözün "ف" ilə yazılan qrafik variantının cəmi 5 dəfə, onun /p/ ilə yazılan variantının isə 88 dəfə işləndiyinin şahidi oluruq. Bu da bizə şair əsərlərində danışq dili və əfqan dilindən gen-bol istifadə etdiyi kimi bir fikrə gəlməyimizə əsas verir. Misallara müraciət edək:

- **فیل** ← **پیل** /pil → **fil** /- **fil**

تا بیامد بر لب جوی بزرگ کندرو گشتن زبون **پیل** سترگ

[M., s. 317]

/ta beyaməd bər ləb-e cu-ye bozorg,

kəndəru gəştən zəbun **pil-e** sotorg /

Nəhayət onlar, böyük çayın kənarına çatdılar,

Buradan keçməkdə cüssəli **fil** də aciz qalardı.

گر ترا وسواس آید زین قبیل رو بخوان تو سوره اسحاب **فیل**

[M., s. 317]

/gər tora vəsvas ayəd zin qəbil,

ro bexan to sure-ye əshab-e **fil** /

Əgər sən belə şübhələrə düşürsənsə,

Sən get “Əshab-e **fil**”¹/ surəsini oxu .

- **بستر** ← **بستر** /**bəstər** → **pəstər** /- **yataq, yatacaq**

ز کیمیا طلبی ما چو مس گدازانیم تو را که **بستر** و همخواه کیمیاست بخسب

[DŞ. s. 1293] .

/ze kimiya tələbi ma çə mesqodazanim,

tora ke **bəstər** o həmxabe kimiyast, bexosb/

İksir (kimiya) axtarmaqda biz mis əridənlərik,

Yatağın və yataq yoldaşın Kimiyadır, yat.

بستر ما را بگستر سوی در بهر مهمان گستر آن سوی دگر

[M.M., s. 891]

/**pəstər-e** ma-ra beqostər su-ye dər,

bəhre mehman qostər an su-ye degər/

Bizim **yataq yerimizi** qapının tərəfində,

Qonağın yerini isə o birisi tərəfdə sal .

Mövlana əsərlərində işlətdiyi bir çox fonetik əvəzlənmələr kimi **بستر** /**bəstər** /- **yatacaq** sözünün **بستر** /**pəstər** / variantına da Nizami Gəncəvi əsərlərində (bax Nizami külliyyat) rast gəlmədik.

¹ Bu misra Qurani Kərimin “Əshabi-fil” surəsinə işarədir: “Onların üstünə qatar-qatar quşlar (əbabil quşları) göndərdi. O quşlar onlara bışmış gildən düzəlmiş (möhkəm) xırda daşlar atırdı

Nəticə:

Cəlaləddin Rumi və onun ədəbi irsi haqqında dünyada müxtəlif yönlü araşdırmalar aparılmış, Mövlanaşünaslıq üzrə müasir elmi əsaslara və metodologiyaya söykənən mühüm işlər görülmüşdür. Bu tədqiqatımızda fonetikanın səs əvəzlənmələri kimi maraqlı bir hadisəsini Mövlananın “Məsnəvi” və “Divane Şəms” əsərləri üzrə araşdırdıq. Burada ilk növbədə tarixi fonetik əvəzlənmələrdən ən çox yayılmışlarından biri- خو /xv/ haqqında araşdırma apardıq . خوش /xosh → xash / ; خود /xod → xad/; خور /xor → xar/ və s. leksemləri tədqiqata cəlb edildi.

Daha sonra Mövlana beytləri fonetik əvəzlənmənin iki növü üzrə və bunların hər biri də daha 3 xüsusiyyətinə görə tədqiq olunmuşdur.

1. Səs tellərinin iştirakına görə fars dili samitlərinin əvəzlənməsi: a) söz sonunda cingiltili samitin kar samit fonemlə əvəzlənməsi; b) söz ortasındakı cingiltili samitin kar samitlə əvəzlənməsi; c) cingiltili samitin karlaşması və ya eliziya fonetik hadisəsinə uğraması, 2. Əmələgəlmə yerinə görə samitlərin əvəzlənməsi: a) /n → m/ fonetik əvəzlənmələri ; b) /b/ → /v/ fonem əvəzlənmələri; p) /p/ → /f/ fonetik əvəzlənmələri:

Birincisi qrup əvəzlənmələr mövqe ilə bağlı olduğu halda, ikinci qrup əvəzlənmələr qonşu fonemlərin xarakterindən asılı olur. Yekun olaraq demək istərdik ki, Mövlana əsərlərinin beytləri içərisində eləsini tapmaq mümkün deyildir ki, orada müasir dillə müqayisədə klassik dilin müəyyən bir və ya bir neçə fonetik, qrafik, leksik, morfoloji dəyişikliyi nəzərə çarpmamış olsun. Məhz buna görə də bu əsərlər dilçiliyin müxtəlif sahələri üzrə əsaslı şəkildə araşdırılmalı, tədqiqata cəlb edilməlidir.

KAYNAQÇA

Axundov A. (1984). Muasir Azərbaycan dilinin fonetikasi, Bakı: Maarif nəşriyyatı. 390 səh.

Benveniste E. (1968) Le systeme phonologique de L'iranien ancien, BSL.,

Qurani-Karim (2007) Bunyadov Z.M.; Məmmədəliyev V.M (mütərcimlər), İpək yolu nəşriyyatı, Bakı, 604 səh.

Meillet Antoine (1949) Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes, Paris: 504 p.

Məmmədova Ə.B. (2007). Cəlaləddin Rumi Məsnəvisinin dil xüsusiyyətləri haqqında. Dil və ədəbiyyat Beynəlxalq Elmi-nəzəri jurnal, 6 (60), s. 9 - 21, Bakı.

Məmmədova Ə. B. (2021). Nizami əsərlərində “خو” diqrafının ikili oxunuşu haradan qaynaqlanır. 715-726 səh., Nizami Gəncəvi klassik və müasir tədqiqlərdə, Bakı: “Elm və təhsil” nəşriyyatı, 1028 s.

Məmmədova Ə.B. (2022). Nizami Gəncəvi yaradıcılığı üzrə filoloji tədqiqlər. “Elm və Təhsil”, Bakı, 2022, 407 s.

Mövlana Cəlaləddin Rumi (2015). Məsnəvi, Heydər Abbas Bərimazın tərcüməsində, Nurlar nəşriyyatı, Bakı: 336 səh.

Mövlana Cəlaləddin Rumi (2024). Məsnəvi “Birinci dəftər”- Mircalal Zəkinin tərcüməsində, AFPoliqraf mətbəəsi, Bakı: 499 səh.

Veysalli, F. (1993). Fonetika və fonologiya masalaları, Bakı: Maarif nəşriyyatı, 190 səh.

Эдельман Д. И. (1977). К фонемному составу общеиранского (о фонологическом статусе хʷ), ВЯ,1977, № 4.

Зиндер Л.Р. (1979). Общая фонетика, Л.

تاریخ زبان فارسی، تهران، نشر قطره ص: 212 باقری مهری (1380)

بهار محمد تقی (1349) سبکشناسی، جلد اول، تهران، انتشارات امیر کبیر ص: 476

جلال الدین مولوی محمد بن محمد بن الحسین ال بلخی، دورهٔ کامل مثنوی معنوی به کوشش و اهتمام رینولدالین نیکسون، انتشارات بهزاد، تهران: 1375، ص: 1264

خانلری پرویز ناتل (1382). تاریخ زبان فارسی، سه جادی، جلد دوم، فرهنگ نشر نو، تهران: ص: 405

فضولی، دیوان فارسی (1374). به اهتمام حسیبه مازی اوغلو، تهران: بهارستان- وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. ص: 712

کلیات خمسۀ نظامی گنجوی (1370). به مقومه ی دکتر معین فر، انتشارات مهتاب؟ چاپ اول،
ص: 1140

مولانا جلال الدین محمد رومی، کلیات شمس تبریزی (1381) انتشارات فکر روز، تهران: ص: 1709

Dil Öğretiminde Metindil Bilimsel Yöntem Değerlendirmesi

Esra KARABACAK¹

Email: esra.karabacak@neu.edu.tr

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6096-1677>

<https://doi.org/10.32955/neuram2024-12-12.ch06>

Özet:

Metinler, dil öğretiminde en önemli birimlerdir. Metinler üzerine yapısal, üretime dayalı çözümlemelerinin yanısıra; toplumdilbilimsel, metindilbilimsel çözümlemeler de yapılmaktadır. Dilbilgisi, cümleyi en büyük dil birimi olarak görmüş olmasıyla birlikte, metindilbilim araştırmacıları, yalnızca cümle üzerinden hareket etmenin yetersizliğini vurgulamışlar ve bu nedenle metinden hareketle çalışmalar yapılaması gerektiğini belirtmişlerdir. Metindilbilim araştırmacıları, en büyük dil biriminin cümle değil de, metin olduğu düşüncesini ileri sürmüşlerdir.

Araştırmanın temel amacı, dil derslerindeki metinlerin anlaşılmasında ve öğrencilerin anlama ve anlatma yeteneklerini geliştirmede, metindilbilimsel çözümleme yönteminin kullanılmasının, öğrencinin başarısına etkisini belirlemektir.

Araştırma, üniversitede öğrenim gören ve metindilbilim dersini alan öğrenciler üzerinde yapılan bir çalışmayı kapsamaktadır. Araştırma sonucunda Metindilbilimsel Yöntemlerin geleneksel yöntemlere göre öğrencilerin anlama ve anlatma başarısını arttırdığı, onların derslere katılımın artmasına katkı sağladığı anlaşılmıştır.

Araştırmada, metindilbilimsel çözümleme yönteminin okullarda kullanımına ilişkin öneriler oluşturulmuştur. Çalışmadan elde edilen sonuçlar değerlendirilmiş ve dil öğretiminde farklı yöntemler ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Türkçe Öğretimi, Metin, Dilbilim, Metin dilbilim, Dil öğretimi, Anlatımbilim

Evaluation of Textual Scientific Method in Language Teaching

¹ Prof. Dr., YDÜ, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölüm Başkanı

Abstract:

Texts are the most important units in language teaching. In addition to structural and production-based analyses, sociolinguistic and textlinguistic analyses are also made on texts. Although grammar considers the sentence as the largest linguistic unit, textlinguistics researchers have emphasized the inadequacy of acting only on the sentence and for this reason, they have stated that studies should be carried out based on the text.

Textlinguistics researchers have put forward the idea that the largest language unit is not the sentence but the text. The main purpose of the research is to determine the effect of using text linguistic analysis method on students' success in understanding the texts in language courses and developing students' comprehension and expression skills.

The research includes a study conducted on students studying at the university and taking the textlinguistics course. As a result of the research, it was understood that textlinguistic methods increase the success of students in comprehension and expression compared to the traditional method and contribute to increasing their participation in the lessons.

In the study, suggestions were made for the use of textlinguistic analysis methods in schools. The results obtained from the study were evaluated and different methods in language teaching were put forward.

Keywords: Turkish Teaching, Text, Linguistics, Text linguistics, Language teaching, Narratology

Giriş:

Metinler, dil öğretimindeki en önemli öğeler olarak karşımıza çıkmaktadır. Metinler üzerine yapısal, üretimsel, anlatıbilimsel çözümlemelerinin yanısıra; toplumdilbilimsel, metindilbilimsel çözümlemeler de yapılmaktadır (Aydın M. , 2007). Yapısalcı dilbilim ve N. Chomsky'nin ortaya attığı üretici dönüşümsel dilbilgisinin cümleyi en büyük dil birimi olarak gören anlayışına karşı; metindilbilim üzerine çalışanlar yalnızca cümleyi almanın yetersizliğini vurgulamışlar ve metinden yola çıkılması gerektiğini belirtmişlerdir. Metindilbilim araştırmacıları, en büyük dil biriminin cümle değil de, metin olduğu düşüncesini ileri sürmüşlerdir (Şenöz, 2005).

Metin kavramı için metnin her şey olduğu, hem dilsel üretimi tamamlanmış bir ürün olarak ortaya çıktığı hem de son biçimi olduğu belirtilmiştir. Ayrıca, okurların kavrama kapasitesine göre yorumlanacak bir üretim kaynağıdır (Rifat, 2007). Kısacası metin, başı ve sonu kapalı bir yapı oluşturan, dilsel olguların arka arkaya geldiği anlamlı yapı olarak tanımlanabilir (Günay, 2003). Metindilbilim, metinsellik ölçütlerini araştıran ve metinleri sınıflandırma ölçülerini belirleyen bir dilbilim alanıdır (Özkan, 2004). Bunların yanı sıra, söylem çözümlemesi çalışmalarıyla da cümle ötesi dile ait olan birimlerin incelenmesiyle ilgilenir (Kıran, 2001). Metindilbiliminin temel amacı, metinlerin yapılarını, metinlerin dilbilgisel ve içerik olarak kurgulanış biçimlerini ve işlevlerini ortaya çıkarmak ve uygulamalı örneklerle göstermektedir (Yılmaz, 2010).

Metindilbilimsel yaklaşımda; yazılı veya sözlü bir ürünün metin olarak kabul edilebilmesi için iki temel ölçüt vardır: *Bağdaşıklık* ve *tutarlılık*. Bağdaşıklık, bir metnin söz yapısına gönderimde bulunurken; tutarlılık, bu sözel yapının öğeleriyle ulaşılabilecek kavram alandaki tüm ilintilere gönderimde bulunmaktadır. Metnin uyumluluğunu sağlayan dilsel öğelerin, hem bölümlerin kendi içlerinde, hem de bölümler arasında dilbilgisi, sözdizimi, anlam ve mantık bağlantıları kurulmasına yardımcı olmaktadır (Subaşı, 1995). Tutarlılık, metin oluşumundaki sözcükler arasındaki dilbilimsel bağlantıdır (Aksan, 1998).

Bağdaşıklık ve tutarlılık kapsamındaki her inceleme dilin kök sözcükler arasındaki bağlantılar genel anlamlandırmalar ve yöntem incelemeleri metin çalışmalarında yön veren, yol gösteren değerlendirmeler katkı koyar. Metnin söz yapısı ve sözcükler arasındaki incelemeler, dilbilim çalışmalarına büyük katkı sağlamaktadır. Öğrenciler, okul ortamında özellikle ders kitapları aracılığıyla çok sayıda farklı metinle karşılaşmakta, bu metinlerle ilgili çeşitli biçimlerde incelemeler yaparak, gerek edebi alanda gerekse kitle iletişim araçlarında yer alan metinlere nasıl yaklaşmaları gerektiğini öğrenmektedirler. Etkili ve kalıcı anlamanın gerçekleşebilmesi, verilerin yorumlanabilmesi metinlerin kurgulanış biçimleri ve metin türleri hakkında bilgi sahibi olmayı gerektirir. Metindilbiliminin klasik uygulamalara dayalı dilbilgisi ve metin çözümleme yöntemlerinden farklılaştığı söylenebilir (Akbayır, 2004). Edebi metinler dilin en güzel kullanım örneklerinin sergilendiği, diğer metin türlerinden farklı olarak daha dolaylı ve örtülü bir dilin kullanıldığı anlam yapılarına sahip metinlerdir. Metindilbilim, bunların algılanıp metin örgüsü içinde yorumlanabilmesi için ipuçları sunmaktadır. Böylece okuyucu, yazarın amacına uygun olarak oluşturduğu metnin

anlamsal ve estetik yapısını çözebilir, onunla doğrudan iletişime geçebilir (Aydın İ. v., 2014) .

Problem Durumu

Araştırmada, Yakın Doğu Üniversitesi , Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü 4.sınıf öğrencilerine Dilbilim Metin Uygulamaları dersinde Sait Faik Abasıyanık'ın “Dülger Balığının Ölümü” adlı hikâyesi okutulmuş ve anlatı türündeki metnin anlaşılmasında “Metindilbilimsel Çözümleme Yöntemi”nin ne kadar etkili olduğu, öğrencilerin okudukları metni anlama düzeylerinde, metinden hareketle çıkarımda bulunma yeteneklerinde, bilgi ve becerilerinin gelişmesinde Metindilbilimsel Çözümleme Yöntemi'nin klasik çözümleme yöntemine oranla ne derece etkili olduğu tespit edilmek istenmiştir.

Araştırma yapılırken, metindilbilimsel çözümleme yönteminin geliştirdiği metin ölçütleri tutarlılık, bağdaşıklık, edebi değerlendirmeler, metinbirimsel öğelerin bağdaşıklık görünüşleri, açık ve kapalı anlamsal içerikler tespit edilerek yorumlanmıştır. Bu çalışmada öğrencilerin deneyimleri için aşağıdaki bazı sorulara cevap arayacak nitelikte bir değerlendirme yapılmıştır. Metin okuma inceleme çalışmalarının metindilbilimsel çözümleme yöntemiyle işlenmesi klasik yöntemle işlenmesine oranla öğrencilerin anlama kavrama düzeylerinde büyük ölçüde bir fark yaratmakta mıdır? Metin okuma inceleme derslerinin metindilbilimsel çözümleme yöntemiyle işlenmesi konusunda öğrencilerin görüşleri nelerdir? Bu sorular doğrultusunda araştırmada örneklemenin hedef kitleyi temsil ettiği öğrencilerin uygulamalardaki ciddiyetleri ve samimiyetleri, yeni yöntemle işlenen derse yeni uygulamalara açık bir şekilde katılımları, Metindilbilimsel Çözümleme Yöntemi ile ilgili yeterli bilgiye sahip oldukları ve yönergeleri doğru algıladıkları varsayılmıştır.

Yöntem:

Araştırma için seçilen “Dülger Balığının Ölümü” ‘nden belirli bölümler örnekleme yolu ile belirlenmiştir. Bu yöntemin kullanılma amacı, metin ölçütlerine göre bir metnin içindeki sözcükler arasında doğru anlam örgüsü oluşturularak öğrencinin anlama düzeylerinin artıp artmadığını belirlemektir. Bunun için de öğrenciler iki gruba ayrılmış ve bir gruba bu iki hikâye Metindilbilimsel Çözümleme Yöntemi uygulanarak verilmiştir. Diğer gruba ise Klasik (Düz Anlatım) Yöntemi uygulanarak verilmiştir. Ders işlenmeden önce ve işlendikten sonra öğrenciler deney ve kontrol grubu olarak değerlendirilmek istenmiştir. Deney grubu, metindilbilim

incelemelerine göre çalışmış, kontrol grubu ise klasik yöntemleri işlemiştir. Öğrencilerin işlenen metni anlama düzeylerinin tespit edilmesi için Anlama Testi uygulanmıştır. Son olarak deney yapılan öğrencilere Metindilbilimsel Çözümleme Yöntemi' ne yönelik görüşlerinin alınabileceği karşılıklı bilgi alışverişi yöntemi sözlü veri analizi uygulaması yapılmıştır. Araştırmada uygulanan yöntem dil öğretiminin okuma öğrenme alanına ilişkin kazanımların desteklenmesi yönündedir. Öğrencilerin Türkçe dersindeki anlama düzeylerini ortaya koymak üzere incelenen metinle ilgili olarak geliştirilen Kavram Testi deney ve kontrol grubu öğrencilerine uygulanarak verdikleri yanıtlar doğru ve yanlış olarak değerlendirilmiştir. Öğrencilerin Dilbilim Dersi incelemesi sırasında verdikleri yanıtlar 4 (Tamamen Katılıyorum), 3 (Kısmen Katılıyorum), 2 (Katılmıyorum), ve 1 (Bilmiyorum) olarak derecelendirilmiştir. Deney grubu öğrencilerinin mülakat formuna verdikleri yanıtlar da 3 (Evet), 2 (Bilmiyorum), 1 (Hayır) olarak derecelendirilmiştir. Metindilbilimsel yöntemle hikâyenin belirli bölümleri ve incelemeleri öğrencilerle paylaşılmıştır (Poçan, 2017). Çalışma yapılmadan önce seçilen hikâyenin temel konusu ve bu temel konuyu oluşturan sözcükler tespit edilerek metin ölçütleri çerçevesinde ayrıntılı biçimde ele alınarak, metnin biçimsel görünümü ile anlamsal yapısı ve metindeki anlamsal boyuttaki gönderim ilişkileri incelenmiştir. Çalışmada ele alınan hikâyenin bağdaşıklık ve tutarlılık görünümünü yansıtan yansıtan yapılar Metindilbiliminin kurallarına ve yaklaşımlarına göre ele alınarak ortaya konulmuştur. Çalışmada; cümleler arasındaki biçimsel ve anlamsal bağlantılar tespit edilerek hikâyenin metin ölçütleri ortaya konulmak istenmiştir. Araştırmada 30 kişilik bir çalışma grubu seçilmiş ve belirlenen uygulamalar gerçekleştirilmiştir.

Veri Toplama Araçları:

Araştırmada Metindilbilimsel Çözümleme Yöntemi ile işlenen Metindilbilim derslerinin başarı ve dil öğretimi üzerindeki etkisini ölçmek üzere öncelikle anlatım içerikli bir çalışma geliştirilmiştir. Daha sonra öğrencilerin dil ve metin çalışması dersine yönelik tutumlarını belirlemek amaçlanmıştır. Böylelikle dil derslerinin ve özellikle metindilbilim derslerinin dilbilimsel yöntemle işlenmesinin etkililiğini ortaya koymak amaçlanmıştır.

Bulgular ve Yorum:

Metindilbilimsel Çözümleme Yöntemi ile incelenen metni anlama düzeyindeki etkinliği üzerinde yapılan araştırma sonucunda elde edilen verilere göre geliştirilen bilgi becerinin birbirini tamamladığı

gözlemlenmiştir. Öğrencilerin derse yönelik tutumlarının dersin yöntemi dışındaki değişkenlerle ilişkili olduğu sonucu da ortaya çıkmaktadır. Bu durumda, öğrencilerin dil dersine yönelik tutumlarının dersi işleme yönteminden bağımsız olduğu söylenebilir. Öğrencilere sorulan sorular arasında “Dülger Balığının Ölümü” adlı metin daha önce derslerinizde farklı bir biçimde işlenmiştir. Bu işleniş hakkındaki düşüncelerin nelerdir? Bu metinlerin “Metin Dilbilimsel Çözümleme Yöntemi” ile işlenmesinin katkısı oldu mu? Hangi yöntemle işlenmesini tercih edersin? Bundan sonra derslerinizde metinlerin, Metindilbilimsel Çözümleme Yöntemi ile işlenmesini ister misin? Öğrencilerine metindilbilimsel yöntemle, klasik yöntemle uygulama yapılmış; her iki gruba da aynı anlama uygulaması yapılarak ders sonunda konuyu anlama düzeylerinin farklılaşıp farklılaşmadığı belirlenmeye çalışılmıştır. Buna göre, metindilbilimsel yöntemle işlendiği öğrenci grubunun sonuçları ile klasik yöntemle işlendiği öğrenci grubunun sonuçları arasında önemli bir fark bulunmaktadır. Bu bulgulara göre Türkçe derslerinin klasik yöntem yerine metindilbilimsel çözümleme yöntemiyle işlenmesinin öğrencilerin bilgi ve becerilerinin gelişmesinde daha etkili olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

Sonuçlara bakıldığında Metindilbilimsel Çözümleme Yönteminin daha kolay çözümler olduğu, daha eğlenceli olduğu, dil eğitiminde özellikle de dilbilgisi öğretiminde ön plana geçtiği, pek çok dersi anlamada da etken olduğu gözönüne alınmıştır. Soruların genelinde öğrencilerin %90'ının olumlu görüşte olduğu, %10'unun belki, iyice öğrenirsem, yöntemdeki belirsizlikleri ortadan kaldırırsam şeklinde kararsız olduğu gözlemlenmiştir.

Sonuçlar ve Öneriler:

Bir metin oluşturulurken geçirilen aşamalar düşünüldüğünde metin çalışmalarındaki yöntemlerin ne kadar önemli olduğu gözönüne getirilmek zorundadır. Metne aktarılmış her bilgi, içeriği doğrultusunda önem kazanmaktadır. Metni anlama süreci içinde okuyan ve değerlendirenin kendine göre yöntemleri olmalı veya sistematik yöntemler kullanılmaktadır. Yöntemler sonucunda dersin daha verimli ve anlaşılır olduğu uygulamalardan elde edilen bulgularda da görülmektedir. Öğrencilerin, kendilerini sosyal, düşünen, sorgulayan, tartışan, araştıran bireyler olarak yetiştirebilmeleri için temel becerileri kazanmaları gerekmektedir. Araştırmada ele alınan yöntem, metni anlama ve çözümleme ile ilgili olarak; metne ilişkin sorulara cevap verme, anlam değerlendirmesi yapma, metni oluşturan unsurlar arasındaki geçiş ve bağlantıları cümle sistemi içerisinde değerlendirme olarak ifade edilen dil öğretiminin amaç ve kazanımlarının öğrencilere aktarılmasına yol açan bir yöntemdir. Bu yöntemle öğrenciler

küçük ya da büyük herhangi bir metni metni daha geniş kapsamda işleyeceklerinden akıllarında daha çok bilgi şekillenecek, çok daha kalıcı bir öğrenme gerçekleştirilmiş olacaktır. Örneğin, Türkçe derslerinde kavramlara dayalı açıklamalar yerine, yapı ve kavram ilişkisi üzerinde durmak daha uygun olacaktır. Öğrencilerin derse karşı davranışlarının yöntemden bağımsız olduğu ve öğrencilerin ilgisi, bilgileri, deneyimleri gibi ana öğelerin birbirleriyle ilişkili olduğu söylenebilir. Nitekim öğrencilerin metindilbilimsel çözümleme yöntemiyle işlenen Türkçe dersine ait görüşlerinin de olumlu olması, bu yöntemin Türkçe derslerinde kullanılmasının yararlı olacağını da ortaya koymaktadır. Çalışma sonucunda çıkarılabilecek sistemsal, yönteme dayalı, gelişebilecek nitelikteki önerilerin geçerliği ve güvenilirliği kullanıma uygun olduğu düşünülmelidir.

KAYNAKÇA

- Akbayır, S. (2004). *Metin Bilgisi*. Samsun: Deniz Kültür Yayınları.
- Aksan, D. (1998). *Anlambilimi*. Ankara: Engin Yayınevi.
- Aydın, İ. v. (2014). Türkçe Öğretimi Çerçevesinde Yazınsal Bir Metin ÇözümlemeÖrneği olarak Refik Halit Karay'ınGarip Bir Hediyesi. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 3(4), s. 109-114.
- Günay, D. (2003). *Metindilbilgisi*. İstanbul: Multilingual Yayınları.
- Kıran, Z. (2001). *Dilbilime Giriş*. ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Özkan, M. (2004). Metindilbilimsel Bağdaşıklık ve Haldun Taner'in "On İkiye Bir Var "Adlı Öyküsünde Metindilbilimsel Bağdaşıklık Görünümler. *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 13(1), s. 167-182.
- Poçan, T. (2017). Sait Faik'in Dülger Balığının Ölümü Adlı Öyküsünde Göstergelerin Anlambilimsel İzlekler Işığında İncelenmesi. *STAD Sanal Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 2(3), s. 27-44.
- Rifat, M. (2007). *Metnin Sesi*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Subaşı, C. (1995). *Orhon Yazıtlarının Metindilbilimsel Yapısı*. İstanbul: Simurg Yayınları.
- Şenöz, C. (2005). *Dilbilim Metindilbilim ve Türkçe*. İstanbul: Multilingual Yayınları.

Yılmaz, E. v. (2010). Türkçe Öğretimine Metindilbilimsel Çözümleme Yönteminin Uygulanması. *Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi*, 27, s. 775-788.

Cəlaləddin Ruminin “Divani Şəmsi Təbrizi” Reynold A. Nikolsonun Tərcüməsi və Şərhlərində

Eynulla MƏDƏTLİ¹

Email: emadatli@gmail.com

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9315-9990>

<https://doi.org/10.32955/neuram2024-12-12.ch07>

Xülasə:

Mövlana Cəlaləddin Ruminin dünyada məşhur olan məsnəviləri sırasında onun “Divani Şəmsi Təbrizi” əsərinin xüsusi yeri vardır. Can dostu və mənəvi-ruhi ustadı, Azərbaycanın məşhur sufi fikir sahibi Şəms Təbrizinin adına həsr edilən bu Divan XIX əsrdə dünya şərqşünas-filoloq alimlərinin diqqətini cəlb etmiş, bir sıra tədqiqatçılar bu əsərin Avropa dillərinə tərcümə edilib nəşr edilməsinə baş vurmuşlar. “Selected poems from the Divani Shamsi Tabriz” (“Divani Şəmsi Təbrizdən seçmə şeirlər”) adlanan və 1898-ci ildə Kembriç Universiteti tərəfindən nəşr edilən bu əsərdə Nikolson Mövlananın 48 qəzəlini, beləliklə, 564 beytini şərh, qeydlər və əlavə izahlarla fars dilindən ingiliscəyə tərcümə etmiş və onların üzərində maraqlı tədqiqat aparmışdır. 1892-ci ildə professor Robertson Smitin tövsiyəsi ilə Ruminin lirik şeirlərinin tədqiqinə başlayan dissertant Nikolsona Divanın Təbriz nəşrini tanınmış iranşünas Edvard Braun vermişdir. Nikolson eyni zamanda, Ruminin Vyananın Saray kitabxanasında saxlanan əlyazmalarını toplayıb seçmiş, Leyden Universitetinin kitabxanasındakı və Britaniya muzeyindəki əlyazmaları incələmiş, professor Koelin verdiyi əlyazmaları oxumuş, dissertasiyalara baxmış, 1838-ci ildə Rozençveyqin tərcümələri ilə müqayisə etmiş və nəticədə daha dolğun, əslinə daha yaxın, məzmununa və ruhuna daha uyğun tərcüməyə nail olmuşdur. Nikolsonun tərcüməsi və şərhləri ilə nəşr edilən 350 səhifəlik bu kitabın 51 səhifəsi müqəddimə, 195 səhifəsi tərcümə edilmiş qəzəllər və onların farscası, 167 səhifəsi şərhlər, qeydlər və əlavələrdən ibarətdir.

Açar sözlər: Nikolson, Rumi, Divani Şəms Təbrizi, Məsnəvilər, Tərcümə.

¹ Tarix elmləri doktoru, AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunun elmi işlər üzrə direktor müavini, Bakı, Azərbaycan.

“Divan-e Shams Interpretation” of Cəlaləddin Rumi, in the translation and commentary of Reynold A. Nikolson

Abstract:

"Divani Shamsi Tabrizi" has a special place among the masnavis of Maulana Jalaladdin Rumi, who are famous in the world. This Divan, dedicated to the name of Shams Tabrizi, his soul friend and spiritual teacher, the famous Sufi thinker of Azerbaijan, attracted the attention of world orientalist-philological scholars in the 19th century, and several researchers translated and published this work into European languages. In this work called "Selected poems from the Divani Shamsi Tabriz" ("Selected poems from the Divani Shamsi Tabriz") and published by Cambridge University in 1898, Nicholson translated Maulana's 48 ghazals, thus 564 verses, from Persian into English with commentary, notes and additional explanations. and conducted interesting research on them. In 1892, on the recommendation of Professor Robertson Smith, dissertation researcher Nicholson, who began to study Rumi's lyrical poems, was given the Tabriz edition of Divan by Edward Brown, a well-known English orientalist scholar. At the same time, Nicholson collected and selected Rumi's manuscripts stored in the Palace Library of Vienna, examined the manuscripts in the Leiden University library and the British Museum, read the manuscripts given by Professor Koel, looked at the dissertations, compared them with Rosenzweig's translations in 1838, and as a result, a fuller, closer to the original, content. and achieved a translation more suitable to his spirit. This 350-page book, published with Nicholson's translation and commentary, consists of 51 pages of introduction, 195 pages of translated ghazals and their Persian, and 167 pages of commentaries, notes and appendices.

Keywords: Nicholson, Rumi, Diwani Shams Tabrizi, Masnavis, translation.

Giriş:

Ruminin ayrı-ayrı əsərlərini XIX əsrdən etibarən qismən də olsa, bir sıra Avropa şərqşünasları tərcümə və şərh etmişlər. İngilis şərqşünası A.J.Arberry “Divan” dan seçilmiş şeirlər tərcümə edərək iki cildə çap etdirmişdir. W.M.Thackston “*Fibi mafibi*” əsərindən tərcümələr etmişdir.

Tanınmış ingilis şərqşünası, islam mədəniyyətinin, xüsusən də sufizmin məşhur tədqiqatçısı Reynold A.Nikolson (1868-1945) ömrünün 35 ilini Mövlana Cəlaləddin Ruminin əsərlərinin tədqiqinə və tərcüməsinə sərf etmiş və bu sahədə elmi uğurlar qazanaraq bu zəngin irsin Avropada, eləcə də

dünyanın digər bölgələrində öyrənilməsinə marağı daha da artırmışdır. O, Məsnəvinə tərcümə etməklə bir sıra həmkarlarının ondan əvvəl başladıkları işi davam etdirmiş, eyni zamanda Ruminin məşhur Divani Şəmsi Təbriz kitabından dəyərli tərcümələr edib nəşr etdirmişdir. O, Rumini şəxsiyyəti və yaradıcılığı ilə “bütün əsrlərin ən böyük mistik şairi” adlandırmışdı (Aryanpur, Manoochehr, 1973, p.192). İngilis şərqşünası E.H.Whinfield Ruminin mesnevilərinin bir qismini ingiliscəyə çevirmişdi.

Nikolson tərcüməsinin özəlliyi və əhəmiyyəti

Professor Nikolsonun nəşr etdirdiyi bu kitabda onun peşəkarlıqla etdiyi tərcümələrlə yanaşı, şərhləri və qeydləri olduqca diqqətəlayiqdir. Divanda işlədilmiş Şərq mədəniyyətinə, ədəbiyyatına, fəlsəfəsinə, xüsusilə islam dininə aid olan fars-ərəb dillərindəki yüzrlərlə xarakterik söz və ifadələrin də ayrıca izahlı tərcüməsini, mahiyyətini açması və Qərb dünyasının öxucusuna anladılması olduqca əhəmiyyətlidir. Mövlananın tüz-tez müraciət etdiyi bir sıra Qurani-Kərim ayələrinin, hədislərin izah və şərhləri də bu nəşrin dəyərini artırmışdır. Məsələn, **fəna** sözünün qarşılığında yazılıb: self-annihilation – sonra izahını müxtəlif müəlliflərə və mənbələrə istinadən verir: özünü məhv etmə. *Yaradanın izzətinə hopmaqla və Haqq üzərində düşünməklə əldə edilən , həyatda hisslər baxımından ruhən ölmək, özünü yox etmək. Ölməzdən əvvəl ölüm arzula. (ərəbcə hədisdən)*

Yaxud, **ənkəbut** sözünün qarşısında sadəcə hörümçək yazıb keçməyərək qeyd etmişdir: *This may allude to an incident in the Prophet's flight from Mekka, when a spider spun its web across the mouth of a cavern where he had taken refuge? And thus caused his enemies to abandon their pursuit – Bu Peyğəmbərin Məkkədən qaçması zamanı hörümçəyin öz torunu onun sığındığı mağaranın ağzında toxuyaraq düşmənlərin öz təqiblərini dayandırmasına səbəb olan bir hadisəyə işarə ola bilər.* Nikolson bununla da kifayətlənməyib Əttardan bir beyti nümunə kimi təqdim edir:

عَنْكَبُوتِي رَا بَه حَكْمَت دَام دَاد صَدْرِ عَالَم رَا دَرُو آرام دَاد

Ənkəbuti ra be hökmət dam dad

Sədri aləmrə dəru aram dad. (Nicholson, p.199)

Yəni, “O, ilahi təqdiri ilə hörümçəyə tor qurdurdu, bununla aləmlərin şahzadəsi güvəndə oldu”.

Nikolson yazır ki, “Divani Şəmsi Təbriz” bizi heyranlı bir ədəbi fenomenlə tanış edir. O, da bir sıra tədqiqatçılar kimi, vurğulamışdır ki, “Divani Şəmsi

Təbriz” qətiyyətlə Şəms Təbrizə aid edilə bilməz, həm də Divan Şəmsin ölümündən ehtimal ki, sonra tamamlanmışdır. Amma nə üçün “Divani Şəmsi Təbriz” adlandırılıb və yaxud əksər son beytlərdə nədən Şəmsin adı çəkilir? Onun nəzərinə bu İranda şairlərin hər zaman istifadə etdiyi kimi bir təxəllüsdür. Əlbəttə, Nikolsonun bu fikri ilə razılaşımaq doğru olmazdı. Bizim fikrimizcə, bir çox qəzəllərin, qəsidələrin sonluğunda Şəms Təbrizə xitab edilməsi məhz Ruminin ona olan ruh və gönül yaxınlığından qaynaqlanır. Bu Divanda toplanan bütün şeirlər birbaşa, ya dolayısı ilə Şəmslə, onun Ruminin qəlbinə və idrakına etdiyi təsirlə, ona mənəvi bağlılığı ilə əlaqəlidir. Məhz Şəmslə görüşü və aralarında iki ildən çox davam edən ruhi yaxınlıqdan və Şəmsin bitib-tükənməyən söhbətlərindən sonra tanınmış din alimi olan Cəlaləddin Bəlxî az zaman içərisində Mövlana Cəlaləddin Rumi kimi qüdrətli bir şairə dönür. Nikolson özü də qeyd edir ki, Ruminin gözündə Şəms Təbrizi İlahi sevgilini təcəssüm etdirirdi (Nicholson, Reynold A., 2003, p.XV).

Nikolson bu suala cavab axtarmışdır: “Kim idi Şəms Təbrizi və Rumi ilə nə əlaqəsi olmuşdu? Nədən Firdovsi və Hafizlə bir sırada duran şair öz lirik mahnılarını, bu naməlum dərvişin adına yazmışdır? Yəni, Rumi bu şöhrət çələngini Şəmsi Təbrizinin alına niyə qoymuşdur? Divanı, Məsnəvinə araşdırdıqca cavab da vermişdir – Şəmsin adına tez-tez müraciət etməsi onun bu ilahi bağlılıqdan ömrünün sonunadək qopmadığının nişanəsidir, ilahi sevginin ifadəsidir.

Nikolson əsərinin girişində Ruminin tərcümeyi halı, valideynləri, övladları haqqında məlumat verir. Dövlət şahın “Təzkirətü-us şüəra”sının Bombay nəşrindən və “Divani Şəmsi Təbrizin” Təbriz nəşrinin müqəddiməsindən istifadə edərək Ruminin ailəsi ilə Bəlxdən Nişapura, oradan Bağdada, sonra Məkkəyə, Dəməşqə və Malatiyaya getdiyini qeyd edəndən sonra yazır ki, Cəlaləddinin 4 il Ərzincanda – Armeniyada (?), sonra isə 7 il Larandada yaşadığını qeyd edir. *Burada qeyd etməliyik ki, orta əsrlərdə Anadolu ərazisində Armeniya adlı ərazi vahidi olmamışdır, bu bölgəyə səfər edən Qərb səyyahları bir qayda olaraq məlumat toplamaqda xristian erməni kilsələrindən və keşişlərinin himayəsindən istifadə edirdilər, onlar isə yerləşdikləri hər yeri bu səyyahlara Armeniya kimi təqdim edirdilər. Bu səbəbdən Qərb ədəbiyyatında bu yanlış təbliğat elmi ədəbiyyata da siyarət etmişdi. – E.M.)* Cəlaləddin burada Səmərqəndli Lələ Şərifuddinin qızı Gövhər Xatunla ailə qurmuş, sonra onlar Qoniyaya (Konya) köçmüşlər, atası Bəhaüddin Səlcuq hökmdarı Əliəddin Keyqubadın sarayında xidmət etmişdir.

Nikolson qeyd edir ki, Təbrizdə doğulmuş Şəmsi Təbrizi 28 noyabr 1244-cü ildə Qoniyyəyə (Konya) gələndə Cəlaləddinin 62 yaşı varmış. Nikolson Şəms Təbrizini həyat tərzinə, yaşam fəlsəfəsinə görə Sokratla müqayisə edib, qeyd edir ki, o da öz görüşlərini artistcəsinə söhbətlərilə təlqin edirdi. O, iddia edir ki, Ruminin qəzəllərinin böyük əksəriyyəti Şəmsin Konyanı tərk edib Dəməşqdə keçirdiyi iki il ərzində yazılıb. Bu ayrılıq illərinin Rumi üçün ağır keçdiyini yazır, onun bu beytini təqdim edir.

رَسِيد مُزْدَه بَه شَامَسْت شَمْسِ تَبْرِيزِي چَه صَبْحِهَا كَه نَمَائِد اِگر بَه شَام بُود

Rəsidi möjde beşam əst Şəmsi Təbrizi

Çe sobha, ke nəmayəd əgər beşam buvəd.

The news has come! Shamsi Tabriz is in Damascus.

If he is in Damascus, what mornings will appear! (Nicholson, p.xxiii)

Nikolson Şəmsin Rumi ilə dostluğuna, onun müəmmalı ölümünə dair rəvayətləri, əfsanələri təhlil edir. Divanın yazılmasına gəlincə, belə hesab edir ki, onun müəyyən hissəsi Şəmsin ölümündən sonra onun xatirəsinə həsr edilmişdir.

Nikolson yazır: “Persiyanın böyük şairləri, az istisna ilə, qəbul etdikləri ideyaları sufizm dili ilə səsləndirirdilər. Sufizmə dərinlən bələd olması Nikolsona Ruminin şeirlərində, xüsusən də “Divani Şəmsi Təbrizi”dəki sufi ideyalarının mahiyyətinə varıb onu mənasına ən uyğun şəkildə tərcümə və şərh etməsinə imkan vermişdir. Qeyd edilməlidir ki, Ruminin bəzi beytlərinin tərcüməsini verərkən Nikolson Ömər Xəyyamla (1048-1131), Fəridəddin Əttarla (1145-1221), Sənai Qəzvini (1080-1131 (ya 1141) ilə müqayisələr, paralellər aparır. Məsələn, Təbriz nüsxəsindəki bu beytdə Xəyyamın təsirini görür:

ما مَرْد شَرَابِيم وَ گَبَابِيم وَ رَبَابِيم خُوشَا كَه شَرَابَسْت وَ گَبَابَسْت وَ رُبَابَسْت

Ma mərd-e şərabim və kəbabim və robabim

Xuşha ke şərabəst və kəbabəst və rubabəst

Nikolsonun nəzərinə Rumi Nizaminin “Sirlər xəzinəsi”ndən bəhrələnməşdir, amma o, Əttar və Sənai ilə daha çox uyum içində olmuşdur.

Nikolson “Divani Şəmsi Təbriz” Əttarın 1819-da Parisdə Silvestre de Sacynun tərcüməsində nəşr edilən “Pəndname” və 1864-də Parisdə Garsin

de Tassu tərəfindən nəşr edilən “Məntiqut-tair” əsərləri ilə müqayisələr edir. Onların əsərlərinin Ruminin sufi görüşlərinin formalaşmasına təsir göstərdiyini qeyd edir, Ruminin öz dili ilə bunu təqdim edir:

عَطَّارُ رُوحِ بُودِ و سَنَائِي دُو چِشْمِ او ما از پی سونائی و عَطَّارِ آمَدِیم

Əttar ruh bud o Sənai do çeşmə u

Ma əz peyi Sənai və Əttar amədim (Nicholson, p.XXXVIII)

Nikolson yazır ki, Əttar və Sənai təsəvvüfün (sufiliyin) liderləri, onun ruhu və gözləri idilər. Qeyd edir ki, sufilik teosofisinin Cəlaləddin ilhamının qaynağı olduğunu görürük (Nicholson, 2003, p.xxxv). O, Təbriz nüsxəsindəki 143-cü məsnəvinə nümunə göstərir:

مِی و ساقِی چِه باشد نیست جُز حَقّ خدا داند که این عشق از چِه باب است

Mey və sağı çe başəd nist coz-e həqq

Xoda danəd ke in eşq əz çe babət

God is the saki and the wine.

He knows what manner of Love mine is. (Nicholson, p. xliii)

və ya:

شَرابِ لُطْفِ خُداوند را کرانی نیست و گَر کرانه نماید قُصورِ جامِ بُود

Şərab lütfi xudavənd ra kerani nist

Və gər keranəş nəmayəd güsuri cam buvəd

The wine of God's grace hath no brim

If it appears to have a brim, this is the fault of the cup. (Nicholson, p. xliii)

Nikolson Cəlaləddinin işlətdiyi metaforalara diqqətlə yanaşır, xüsusən Ruminin Şəms Təbrizə müraciətlə dediyi şeirlərindəki öz sevgi hisslərini parıldayan bir atəşə, parlaq günəşə, ilahi işığa və səsə bərabər tutmasını, dünyanı Tanrının kölgəsi kimi təqdim etməsini, ruhu parıldayan güzgüyə bənzətməsini tərcümələrində məharətlə əks etdirir.

Nikolson yazır ki, XIX əsrin sonlarında Divanın 3 nəşri mövcud olmuşdur:

1. Vyana nəşri – Vincenz v. Rosenzweig tərəfindən 1836-cı ildə “Dschalal ad-Din Rumi. Gedichte des Sams aus Tabris” adı ilə tərcümə və nəşr edilmişdir, 236 səhifədir. Burada 75 seçilmiş poema var. Nikolson bu tərcüməni nöqsanlı sayır.

2. Təbriz nəşri – Hicri qəməri tarixi ilə 1280-ci ildə, miladi ilə 1863-cü ildə nəşr edilib, 378 səhifədən ibarətdir. Bu nəşr aşağıdakı bölümlərə malikdir: Ön söz, Birinci bölüm “Divani Şəms əl həğayeg mən musənnəfati cənabi mövləvi mənəvi əleyhə ər-rəhmətə” adlanır və 6-110-cu səhifələri əhatə edir; İkinci bölüm “Həza ketabəl-ğəzəliyyati mövlana qudds sirrə” adı ilə səhifə 112-361-də davam edir; Üçüncü bölüm – Rübailərdir (səhifə 361-376). Nəşrin son vərəqləri redaktorun qeydindən ibarətdir (s.376-378). Bu nəşr heç də Ruminin Divanının tam variantı deyildir. Burada rübailəri saymasaq, təqribən 9 min beyt vardır. Beləki, Ruminin yüzlərlə qəzəli, qəsidəsi burada yer almamışdır. Divanın Təbriz nəşrini dövrün İran tarixinin və ədəbiyyatının tanınmış tarixçi və şair Riza Qulu xan Hidayət (1800-1871) hazırlamışdır. Nikolson məşhur ingilis iranşünası Edvard Brauna (Edward Granville Browne (1862-1926) istinadən yazır ki, Riza Qulu Xan Hidayət Məhəmməd ibn Xavəndşah Mirxondun (1433-1498) “Rövzət us-səfa” əsərinə də əlavə yazmışdır. Qeyd etmək lazımdır ki, farsdilli ədəbiyyatın məşhur tədqiqatçısı iranşünas E.Braun Cəlaləddin Rumi ilə yanaşı, orta çağların əksər görkəmli sufi şair-filosoflarının, xüsusən də Sənəinin, Əttarın, Mahmud Şəbüstərinin, Əbdürrəhman Caminin irsini ətraflı tədqiq etmiş, bu ədəbi-fəlsəfi əlaqələrin Səfəvilər dövründə də davam etdirildiyini vurğulamışdır. (Braun, (1369) s.202)

3. Laknau (Lucknow – Hindistan) nəşri – Hicri qəməri tarixi ilə 1295-ci ildə, miladi ilə 1878-ci ildə edilmişdir, 378 səhifədən ibarətdir, bu nəşrdə Ruminin 12 min beyti toplanmışdır.

Nikolson yazır ki, Rıza Qulu Hidayət “Divani Şəmsi Təbriz”in 50 min beytdən ibarət olduğunu yazır. Avstriya şərqşünası Sprengerin (Aloys Sprenger 1813-1893) fikrincə Divan 60 min beytdən ibarətdir - qəzəllər, tərcibəndlər və 4 min rübəyi. Bəzi nümunələrə baxaq:

از سَوِی تبریز تافت شمسِ حَقِّ و کُفْتُمَش نورِ تو هم مَتَّصِلِ با همه و هم جُداست

Əz sui Təbriz taft Şəmsi həq və qoftəməş

Nuri to həm muttəsil ba həme və həm xudast.

From Tabriz – ward shone the Sun of Truth, and I said to him.

“The light is at once joined with all things

and apart from all”. (Nicholson, p.36-37)

Nikolsonun seçib tərcümə və şərh etdiyi qəzəllərin sırasında Ruminin böyük Azərbaycan şairi və mütəfəkkiri Nizami Gəncəvi irsinə müraciət etdiyi də öz əksini tapmışdır.

چہ گوهری تو کہ بھای تو نیست	جہان چہ دارد در گف کہ آن عطای تو نیست
نظیر آنکہ نظامی بہ نظم میگوید	جفا مکن کہ مرا طاقت جفای تو نیست
جمال مَفخَرِ آفاق شمس تبریزی	کدام شاه کہ از جان و دل گدای تو نیست

Çe qovhəri ke kəsira bekəf bəhayi to nist

Cəhan çe darəd dər kəfe ke an ətəyi to nist

Nəziri anke Nizami be nəğme miquyəd

Cəfa məkon ke mərə tağəti cəfayi to nist.

Cəmal o məxfəri afağə Şəmsi Təbrizi

Kodam şah ke əz can o del gədayi to nist.

What pearl art thou that non possesseth the price of there?

What does the world possess that is not their gift?

Like that one of Nizami tells in verse,

Tyrannise is not, for I cannot endure the tyranny.

O Shamsi Tabriz, beauty and glory of the horizons,

What kind but is a beggar of the with heart and soul. (Nicholson, p.40-41)

Ruminin Şəms Təbriziyə həsr etdiyi “Allah adamı” qəzəlinin tərcüməsində Nikolson həm qəzəlin şeiriyatını, həm də Şəmslə əlaqədar Ruminin dərin sufi baxışlarını və ona olan inam və pərəstişi mahiyyətinə, alt qatlarına xələl gətirmədən təqdim etməyə və müvafiq şərhlər verməyə nail olmuşdur. Aşağıda Nikolsonun tərcümələrindən bəzi nümunələrə müraciət edək:

مرد خدا سیر بُود بی کباب

مرد خُدا مَسْتُ بُود بی شَراب

مرد خدا را تو بجویی و بیاب

مرد خدا هست نهان شمس دین

Mərde xuda məst buvəd bi şərab

Mərde xuda sir buvəd bi kəbab...

...Mərde xuda həst nihan şəmsi din

Mərdi xuda ra to becuyi və beyab

The man of God is drunken without wine,

The man of God is full without meat.

...The man of God is conceald, Shamsi Din.

The man of God does thou seek and find!

Şəms Təbriz sevgisi Ruminin yaradıcılığının, onun əksər şeirlərinin əsas ruhi qaynağı və ana xəttidir. Burada eşq və hikmət Rumi zəkası ilə cilalanır:

دلی که سوخته آتش بلای تو نیست

ز زخم تو نگریزم که سخت خام بود

کدام شاه که از جان و دل گدای تو نیست

جمال مَفخَر آفاق شمس تبریزی

Ze zəxmi to nəqorizəm ke səxt xam buvəd

Deli ke suxte atəşi bəlayi to nist

... Cəmal o məfxəri afaq Şəmsi Təbrizi

Kodam şah ke əz can o del gədayi to nist

I will not shun thy blow, for very crude

Is the heart neer burned in the fire of thy affliction...

...O Shamsi Tabriz, beauty and glory of the horizons,

What king but is a beggar of thee with heart and soul. (Nicholson, p.40-41)

نی خود قمر چه باشد کآن روی اَقمرست

همچون قمر بتافت ز تبریز شمس دین

Həmçun qəmər betaft ze təbriz şəmsi din

Ney xod qəmər çe başəd kan ruyi əğmərəst

Shamsi Din shone, moon-like, from Tabriz;

*No, what is the very moon? for that is the moon's face superlative.
(Nicholson, p.44-45)*

جانم ز پی عشق شمسُ الحَقِّ تبریزی بی پای چو کشتی‌ها در بحر همی‌پوید

Canəm ze peyi eşğət Şəms əl həqqi Təbrizi

Bi pai çu keştihā dər bəhr həmi puyəd

My soul in pursuit of thy love, Shamsu'l Haqq of Tabriz,

It is scudding without feet, sip-like, over the sed. (Nicholson, p.75)

رَفَت وُصَالَشْ به رُوح جِسْم نَکَرْد التَّفَات گرچه مُجَرَّد ز تَن گَشْت عِیَانِی مَرَا
پیر شُدم از عَمَش لیک چو تبریز را نام بَرِی بازگشت جُمْلَه جَوَانِی مَرَا

Vəxti visaləş beruh çəşm nə kərd iltifat

Gərçe mucərrəd ze tən gəşt əyani məra

Pir şodəm əz gəməş leyk çu Təbriz ra

Nam bəri baz gəşt cumle cəvani məra

*The body, at the time of union wiht him,
paid no regard to the spirit.*

Tho incorporeal, he became visible unto me.

I aded with his affliction, but when Tabriz

Your name, all my youth comes back to me. (Nicholson, p.25)

باز آمد آن مَهی که نَدیدش فَلَک به خواب آورد آتشی که نَمِرد به هیچ آب

Baz aməd an məhi ke nədideş fələk bexab

Avərd atəşi ke nəmirəd be hiç ab

*That moon, wich the sky never saw even in
dreams, has returned.*

And brought a fire no water can quench...

خورشید روی مَفْخَری تبریز شمسى دین اندر پَیشِ روانِ شُدِه دل های چون سراب
همچون قمر بتافت ز تبریزی شمسى دین بى خود قمر چه باشد کن روی آقمرست

Xurşid ruyi məfxəri təbriz şəmsi din

Əndər pəyəş rəvan şude delhayi çun səhab

Həmçun qəmər betaft ze təbrizi şəmsi din

Bi xod qəmər çe başəd ke an ruyi ağmərəst

The face of Shamsi Din, Tabriz's glory, is the sun

In whose track the cloud-like hearts are moving. (Nicholson, p.26)

Shamsi Din shone, moon-like, from Tabriz

No, what is the very moon? for that is the moon's face superlative.

(Nicholson, p.44-45)

مَنْ آن روز بودم که آسما نَبُود نشانی از وجودی مُسمّا نَبُود
بِعَمْدًا شُدَم بِرِ سَرِ کُوه قاف در آن جای جُز جای عَنقا نَبُود
بجز شمسى تبریزی پاکیزه جان کسی مَسْتُ و مَخْمُورُ و شیدا بُود

Mən an ruz budəm ke esema nə bud

Nişani əz vucudi musəmma nə bud.

Biəmdən şodəm bər səri kuhi Qaf

Dər an cayi coz cayi əŋğa nə bud.

Becoz Şəmsi Təbrizi pakize can

Kəsi məst o məxmur o şeyda nəbud.

It was on that day when the Names were not,

Wor any sighn of existence endowed with name.

...With set purpose I fared to the summit of Mount Qaf,

In that place there was only Anqa's habitation.

Save pure-souled Shamsi Tabriz

Wone was drunken and intoxicated and distraught.

Burada Nikolson Qaf dağı və Ənqa quşu (Simurq) haqqında Qərb oxucusuna izahat verir, qeyd edir ki, XII əsrdə fars şairi Əttar “Quşların toplantısı” “The Conference of the Birds”) hekayətində yalnız 30 quşun öz həqiqi şahquşlarını axtararkən salamat qalıb mənzilə çatdıqlarını və Simurq olduqlarını yazıb (Nikolson, s.249).

Təəssüf ki, Ruminin öz ana dili olan türkçədə yazdığı şeirlər Nikolsona ya məlum olmamış, ya da türk dilinə bələd olmadığından bununla heç maraqlanmamışdır. Azərbaycan şərqşünası Saleh Dostəliyev tərcümə etdiyi “Mövlana Cəlaləddin Ruminin rübailəri” kitabının müqəddiməsində Ruminin fars və türk dillərində qarışıq yazılmış bir müləmməsini 1987-ci ildə İstanbulda nəşr edilmiş “Türk ədəbiyyatı tarixi” kitabında yer almış Ruminin “Böyük Divanı” bölümündən götürüb oxuculara təqdim etmişdir:

دانی که من به عالم یالقوز سنی سنور من چون در برم نیایی اندر غمت اولر من

Dani ke mən be aləm-yalquz səni sevər mən,

Çun dər bərəm nəyayi əndər qəmət – ölər mən.

(Bilirsən ki, bu aləmdə yalnız səni sevirəm.

Sən yanıma gəlməsən, qəmindən mən ölərəm).

روزی نشست خامم، یالقوز سنین قاپوندا هم سن چخیر ایچرسن، هم من قوپوز چالار من

Ruzi neşəst xahəm – yalquz sənin qapunda

Həm sən çaxır içərsən, həm mən qopuz çalar mən.

...Mahi çu Şəmsi Təbriz, qeybət nomid qoftənd

Əz digəri nəporsid – mən söylərəm, arər mən. (Dostəliyev, S., 2015, s.10).

Nəticə:

Reynold Nikolson yazır ki, Cəlaləddin Şəms Təbrizinin simasında ömrü boyu tapmaq istədiyi səmavi məşuqun timsalını gördü. Nikolson Ruminin rübailərinin də bir qismini incələmiş, tərcümə etmişdir. Onun fikrincə Rumi rübailərini əsasən zikrə qapıldığı zaman bədahətən söyləmişdir. Nikolsonun tərcüməsinin üstün cəhətlərindən biri budur ki, Divanın çox az bir qismini tərcümə edib bu nəşrə daxil etsə də, nəşrdə düzgün oxunuş üçün kəsre, damma, fəthə işarələrini də qoymuş, izaha ehtiyac olan hallarda həm vərəqəaltıda, həm də əlavə edilmiş əhatəli qeydlər bölümündə geniş şərhlər vermişdir. Bunlar Ruminin sufi fəlsəfəsini daha yaxşı anlamağa kömək edir. Nikolsonun etiraf etdiyi kimi sufi ədəbiyyatının doğru təqdimatı üçün sufizm fəlsəfəsini yaxşı öyrənmək, şeiriyyəti mümkün qədər tərcümədə saxlamaq, uyğun ifadələrdən istifadə etmək heç də asan olmamışdır. Beləliklə, 1898-ci ildə Kembric Universitetində nəşr edilən bu əsər Rumi irsinin öyrənilməsi və təqdiminə daha bir tövhə olmuşdur.

KAYNAKÇA

Aryanpur, Manoochehr. (1973), A history of Persian Literature, Tehran, Kayan Press, p.192.

Nicholson, Reynold A. (2003), Selected poems from the Divani Shamsi Tabriz, Edited and Translated with Introduction, Notes and Appendices by R.Nicholson), Lahore, Sang-e Meel Publications, p.XV.

Browne, Edward. (1369) Tarix-e ədəbiyyat-e İran. Əz səfəviyyə ta əsr-e hazer.Fars dilinə tərcümə doktor Bəhram Meğdadi, Tehran, Entəşarat-e Mervarid, s.202.

Dostəliyev, Saleh. (2015), “Mövlana Cəlaləddin Ruminin rubailəri, Bakı, “Kövsər”, s.10.

İbrahim Gülşəninin Ruminin “Məsnəvi” sinə Nəzirəsi

Fəridə SEYİDOVA¹

Email: aliyeva_feride@yahoo.com

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2804-9231>

<https://doi.org/10.32955/neuram2024-12-12.ch08>

Xülasə:

Şərq mədəniyyətinin aparıcı simalarından sayılan Mövlana Cəlaləddin Ruminin çoxşaxəli ədəbi-irfani irsi ən çox ədəbiyyatda öz müsbət inikasını tapmış, onun fəlsəfi düşüncə sisteminin cəzbəsinə qapılanlar sözünün sehrini öz əsərlərində, düşüncələrində yaşatmışlar. Mütəfəkkirin yaradıcılığından bəhrələnməklə yüzlərlə müstəqil əsərlər, şərhlər və ixtisarlar yazılmış, dünyanın əksər dillərinə tərcümə olunmuşdur.

Mövlana irsinin şah əsəri sayılan “Məsnəvi” özlüyündə bir məktəb yaratmış, onunla müridlərini irşad edənlər, tələbə yetişdirənlər bu əsərin dəyərini gün işığına çıxarmış və təsdiqləmişlər. Şərq ədəbiyyatında ən çox şərh və nəzirə yazılan əsərlərdən biri olaraq da tarixə keçmişdir.

Bu əsərin təsirilə yazılmış irihəcmli çalışmalardan biri də Xəlvətiliyin Gülşəniyyə qolunun qurucusu İbrahim Gülşəninin “Mənəvi” adlı nəzirəsidir. Eyni bəhrədə və eyni sistemlə yazılmış əsər farsca olub, qırx min beytdən ibarətdir.

Əsərlə bağlı indiyə qədər ətraflı araşdırma aparılmamış, Gülşəni ilə bağlı tədqiqatlarda təqdimat xarakterli məlumatlar dərc olunmuşdur. Bu məqalədə Mövləvilik-Gülşənilik əlaqələri fonunda “Məsnəvi” ilə “Mənəvi”nin müqayisəsinə çalışılmışdır.

Açar sözlər: Mövlana, Gülşəni, Məsnəvi, Mənəvi, Nəzirə

¹ Xəzər Universiteti, Mövlana Ədəbi-Fəlsəfi Araşdırmalar İnstitutu, Bakı-Azərbaycan

İbrahim Gulshani's dedication to Rumi's "Masnawi"

Abstract:

Renowned as one of the leading figures of Eastern culture, Maulana Jalaluddin Rumi's multifaceted literary and mystical legacy has found its most positive reflection in literature. Those captivated by his philosophical thought system have preserved the magic of his words in their works and ideas. Drawing inspiration from the thinker's literary works, hundreds of independent works, commentaries (*sharh*), and abridgments have been written and translated into most of the world's languages.

Rumi's masterpiece, "Masnavi", has established itself as a school of thought, revealing its value through those who guide their disciples and train students with its teachings. It has also earned a place in history as one of the most commented-on and emulated works in Eastern literature.

One of the extensive works inspired by "Masnavi" is "Manavi", *nazira* written by Ibrahim Gulshani, the founder of the Gulshani branch of the Khalwati order. Written in Persian with the same rhythm and structure, this work comprises 40,000 couplets. To date, no comprehensive research has been conducted on this work, and the information presented about Gulshani in studies has been primarily descriptive.

This article aims to compare "Masnavi" and "Manavi" within the context of the relationship between the Mevlevi and Gulshani traditions.

Keywords: Maulana, Gulshani, Masnavi, Manavi, Nazira

Giriş:

Türk ədəbiyyatının intibah dövrü şairlərindən olan, Ağqoyunlu dövləti həudurlarında başladığı ömür yolunu Misirdə başa vurmuş İbrahim Gülşəni (v: 1534) Mövlana Cəlaləddin Ruminin (1207-1273) təsir dairəsinin öyrənilməsi baxımından olduqca əhəmiyyətli ədəbi fiqurdur. Şair sufi təriqətlər arasında ən çox şaxəyə sahib Xəlvətiliyyətin Gülşənilik qolunun qurucu piri olmaqla yanaşı ədəbi yaradıcılıqla məşğul olmuş, klassik şərqi hər üç dilində əsər yazmışdır. Gülşənilik və Mövləvililiyin təriqət üsul və metodları baxımından ortaq xüsusiyyətlərə malik olması (Evliya, 2012, s.253-255; Şəmləlizadə, 1982; Səlahəddin Mevləvi, 1989, s.4), Gülşəniliklə bağlı mənbələrdə İbrahim Gülşəninin gəlişinin 300 il öncə Mövlananın bir beytində müjdələndiyinə dair yer alan mənbəyə (Muhyi, 2014, s.37-38; Hocaşadə, 1904, s. 8) şairin Mövlana Cəlaləddin Rumiyə olan sevgi və

bağlılığının təzahürləridir. Bu məhəbbət onun ədəbi fəaliyyətində də öz əksini tapmış, Rumini yaradıcılığında təsirləndiyi üç şəxsiyyətdən birinə çevirmişdir. Şairin türkcə və ərəbcə əsərlərində də Mövlananın təsirinin aşkar hiss olunduğuna baxmayaraq farsca yaradıcılığı bilavasitə ona həsr olunmuşdur deyə bilərik. Belə ki, farsca “Divan”ı, “Məsnəviyi-Məsnəvi” (yaxud “Əl-Məsnəviyyəl-Xəfiyyə” və ya “Şərhi-Məsnəvi”) əsərləri Gülşənişünaslar tərəfindən Mövlananın “Divani-Kəbir”i və “Məsnəvi”sinə bərabər tutulur (Yazıcı, 1951, s.102; Musabəyli, 2012, s.185-189; Konur, 2000, s. 178). Təəssüf ki, türkcə yaradıcılığı hərtərəfli araşdırılsa da, farsca əsərləri indiyə qədər əhatəli tədqiqə cəlb olunmamışdır.

Şairin yaradıcılığında önəmli yer tutan və Gülşəni-Mövləvi əlaqəsinin ən önəmli ortaq nöqtəsi olan “Məsnəviyi-Məsnəvi” (bəzi mənbə və kataloqlarda “Əl-Məsnəviyyül-Xəfiyyə”, “Şərhi-Məsnəvi”) əsəri mənbələrə əsasən 40 min beytdən ibarət olub (Muhyi, 2014, s.255-256; Şəmləlizadə, 1982, s.545), Mövlananın eyniadlı əsərinə nəzirədir. Əsərin keyfiyyəti barədə mütəxəssislərin rəyləri müxtəlif olsa da (bax: Koç, 2014, s.58; Yazıcı, 1951, s.102) “Məsnəvi”nin bilavasitə təsiri ilə yazıldığı danılmazdır. Təəssüf ki, əsərin tənqidli mətni ilə bağlı heç bir tədqiqat olmadığı üçün tam həcmi barədə fikir bildirmək mümkün deyildir, lakin mənbələrdəki 40 min beyt ifadəsi bilinən nüsxələrin ilkin müqayisəsinə əsasən doğrudur. Əsərin əlyazma nüsxələri hələ ki, yalnız Türkiyə və Misir kitabxanalarında aşkarlansa da, Gülşəniliyin yayılma arealını nəzərə aldıqda digər dünya kitabxanalarında da olması ehtimalı qüvvətlidir.

Ümumən, qeyd etdiyimiz kimi, bu əsər üzərində əsaslı araşdırma aparılmamış, Tahsin Yazıcı, Abdülbaki Gölpınarlı, Himmət Konur, Azad Musabəyli, Mustafa Koç, Abdurrahman Adak və başqaları Gülşəniliklə bağlı tədqiqatlarında bu əsər haqqında məlumat vermiş (bax: Yazıcı, 1951; Gölpınarlı, 1983; Konur, 2000; 2002; Adak, 2007; Musabəyli, 2012; Koç, 2014), ən geniş təsviri H.Konur məsnəvinin nüsxələrinin siyahısını çıxararaq təqdim etmişdir (Konur, 2000, s.180-181).

Əsərin məzmunu və strukturu “Məsnəvi” ilə eyni olub, hekayətlər şəklindədir. Eyni motivlər üzərində, eyni ideya istiqamətləri əsasında yazılmışdır. İlk 500 beyti Ləli Fənayi Əfəndi tərəfindən türkcə şərh edilmişdir (Ləli, 1872). Gölpınarlının təsbitinə əsasən, bu şərhə səbəb Gülşəninin məsnəvinin əvvəlində təsəvvüf terminologiyasından istifadəyə özünü məcbur etməsi və nəticədə əsərin dilini ağırlaşdırması olmuşdur. Bu hal Gülşəninin ərəbcə divanında da özünü göstərir, ərəb müəlliflər də bunu “şəth” adlandırmışlar (bax: Şarani, II, s. 133). Lakin zənnimizcə, nə məburiyyət, nə də şəth bənzətməsi yerində deyildir, çünki həm “Məsnəvi”,

həm də ərəbcə divanı kifayət qədər məzmunlu və anlaşıqlıdır. Sadəcə, Muhyinin “Mənaqibi-İbrahim Gülşəni”də qeyd etdiyi kimi yaradıcılıq əsnasında şeyxdə qəribə hallar zahir olur və o ilahi aləmə dalır, gizli sirlərdən nuş edirdi (Muhyi, 2014, s.255-256). Odur ki, bəzi beytlərinin əsrarını çözmək mümkün deyildir.

Mövləvilik və Gülşənilik arasında əlaqə

XIII əsr təsəvvüf tarixində təşəkkül dövrü və yeni sufi təriqətlərin yaranaraq yayılması ilə xarakterikdir. Türk coğrafiyasında bu dönəm Yəsəvilik, Xəlvətilik, Bektəşilik, Bayramilik, Mövləvilik kimi mütəşəkkil təriqətlər meydana gəlmiş və təkkə, zaviyə, xanəgahlar sistemi vasitəsilə dünyanın bir çox nöqtəsinə yayılmışdır. Həmin əsrdə Səlcuqlu diyarında meydana çıxaraq günümüzdə qədər ədəbiyyat və sənəti mümtəzic möhtəşəm bir estetika örnəyi kimi dəyərləndirilən Mövləvilik təriqəti türk mədəniyyətinə Mövlana Cəlaləddin Rumini bəxş etmişdir. Dünyanın dörd bir bucağında əks-səda verən sülh və tolerantlıq nidalarının sahibi Mövlana Cəlaləddin Rumi təsəvvüf tarixində yeni bir yol açmış mütəfəkkirlərdəndir. O, İbn Ərəbinin mürəkkəb üslubunu sadə təhkiyəyə çevirmiş, xəyali idealizmi humanist formaya salmış (Gölpınarlı, 1959, s. 406-409), Quran və sünnətə əsaslanan şəri hökmləri ədəbi sənəti ilə açıqlamağa çalışmışdır. Həyatda ikən mələməti düşüncəsinin gərəyi olaraq təkkələşmənin əleyhinə olsa da (Cihangir, 2025, s.51), vəfatından sonra Mövləvilik təriqəti mənsubları mövləvixanalar vasitəsilə irşad fəaliyyətləri yürütmüşlər.

Gülşənilik XV əsrdə İbrahim Gülşəninin mərkəzi asitanəsi Qahirədə olmaqla qurduğu və ölümündən sonra daha da təşkilatlanmış təriqətin adıdır. İbrahim Gülşəni Amiddə dünyaya gəlmiş, Təbrizdə uzun müddət yaşamış və Uzun Həsənin tərhanı məqamına qədər yüksəlmiş, siyasi kimliyi ilə yanaşı təsəvvüfi və ədəbi fəaliyyəti də olmuşdur. Səfəvilərin Təbrizi ələ keçirməsindən sonra Qahirəyə hicrət edib yerləşmiş və burada irşadla məşğul olmuşdur. Dönəmin hâkim dairələri ilə hər zaman əlaqəsi olan şeyx-şair 1534-cü ildə Qahirədə vəfat etmiş və öz zaviyəsində də dəfn olunmuşdur (bax: Konur, 2000; Musabəyli, 2012).

Aralarında üç əsrlik bir müddət olan bu iki təriqət sufi təriqətlər arasındakı qarşılıqlı təsirin bir nümunəsi olaraq qarşımıza çıxmaqdadır. İbrahim Gülşəni Mövlananın cəzbəsinə qapılaraq ona bəslədiyi şəxsi məhəbbətini təriqət mənsublarına da ötürmüş, bu əlaqə onun vəfatından sonra da davam etmişdir. Bu iki təriqət arasındakı yaxınlığı göstərən faktları aşağıdakı kimi sıralamaq mümkündür:

1. Gülşəninin həyatından bəhs edən mənbələrdə doğumundan üç yüz il öncə dünyaya gəlişinin “Divani-kəbir” dəki bu beytlə (Muhyi, 2014, s. 37-38) müjdələnməsi

دیدم رخ خوب گلشنی را آن چشم و چراغ روشنی را

آن قبله و سجده گاه جان را آن عشرت و جای ایمنی را

Gülşəninin gözəl üzünü və o Rövsəninin gözünün nurunu gördüm.

Canın səcdəgahı olan o qibləni, səfalı və əmin yeri gördüm.

Muhyinin nəql etdiyi, digər Gülşəni qaynaqlarının da təkrar etdiyi bu bilgini Gölpınarlı başda olmaqla bəzi mütəxəssislər əsassız hesab etmiş, beytdə təsadüfi olaraq rövsən və gülşən sözlərinin bir araya gəldiyini söyləmişlərsə də (Gölpınarlı, 1983, s.325), bunun əksini sübut edən tədqiqatçılar da olmuşdur. Belə ki, Türkiyəli tədqiqatçı alim Mustafa Koç bu məlumatın yalnız Gülşəni mənbələrində deyil, Mövləvi qaynaqlarında da varlığını ortaya qoymuşdur (Koç, Tanrıverdi, 2014, s.58).

2. Mövlananın “Məsnəvi” əsərinə Gülşənin nəzirə yazması

Gülşənilik və Mövləvilik arasındakı əlaqənin ən bariz göstəricilərindən biri, şübhəsiz ki, Gülşəninin Mövlananın 26 min beytlik “Məsnəvi” əsərinə 40 min beytlik “Mənəvi” adlı şərh-nəzirə yazmasıdır (Muhyi, 2014, s.256; Şəmləlizadə, 1982, s.545).

3. Misirdəki Gülşəni zaviyəsində Mövləvilərə xas hücrələrin olması

Mənbələr mərkəzi Gülşəni təkkəsi olan Qahirədəki təkkədə Mövləvilərə xas hücrələr olduğunu, ziyarətə gələn mövləvi dərvişlərin orada qonaqladığını yazır (Saleh, 1845, s.142-143; Koç, 2014, s.58-59). Gülşəni təkkəsindəki bu hücrələr Misirdəki ilk mövləvixananın təmsilçiləri olmuşdur. Belə ki, Yavuz Səlimin Misiri fəthindən sonra onunla birlikdə gələn türklər arasında olan mövləvilər Gülşəni zaviyəsinə gedib-gəlirdilər. Sonradan saylarının artması mövləvixanaya ehtiyac yaratdı və burada müstəqil mövləvixana quruldu (Koç, 2014, s.59). Gülşəni dərvişləri ilə birgə zikir məclislərində iştirak edən mövləvi dərvişlər barədə Hocaşadəninin əsərində deyildiyi kimi:

Gülşəni dərvişi güldür, qönçələrdir mövləvi,

Bülbüli-xoşxan oxur gah “Məsnəvi”, gah “Mənəvi” (Hocazadə, 1904, s.9)

4. Təriqət üsul və ədəbində oxşar məqamlar

Hər iki təriqət cəhri zikrə əsaslanır və zikr məclisləri muğamlar, ilahilərin müşayiətində, səma və dövrənlərlə icra olunurdu (Evliya Çələbi, 2012, s.250-255; Gölpınarlı, 1963). Səma ayini gülşənilərdə mövləvilər kimi mütəşəkkil olmasa da dərvişlər zikir əsnasında səma edərmişlər (Konur, 2002, s.33-34). Bu bənzərliklər geyim-kecim, musiqi alətləri, təkkədəki vəzifə adlarında da özünü göstərmişdir (Koç, 2014, s.58).

5. *İbrahim Gülşənindən başqa digər Gülşəni şairlərin də mövləvilərə yaxınlığı*

Xəyali, Üsulinin Vardar Yenicesini az qala mövləvixanaya çevirməsi, Əsrar Dədə və Zə'fi arasındakı qarşılıqlı məhəbbət bu əlaqənin sonradan da davam etdiyinin sübutudur (Adak, 2007, s.343 - 344). Mövləvi dərvişlərin Gülşənilikdən də xilafət aldığı faktlar mövcuddur. Məsələn, “Məsnəvi” şarihlərindən Yusuf Sinəçək Dədə (v: 953/1546) adlı mövləvi şair öncə 3 il boyunca gülşəniliyə intisab edib xilafət almış, daha sonra mövləviliyə yönəlmişdir (Çoban, 2021, s.33)

6. *Gülşəni-Rövşəni rabitəsinin Mövlana-Şəms rabitəsindən ilhamlanması*

İbrahim Gülşəni bülüğa çatandan bir şeyx axtarışında olmuş, elm təhsil etmək adı ilə Təbrizdə məskən salmış, öz dirayəti və fərasəti sayəsində Ağqoyunlu hökmdarı Uzun Həsənin tərxanı rütbəsinə yüksəlmişdir. Özü Molla İbrahim olaraq bir çoxlarının iltica məqamı olsa da mənəvi təkamülü hələ yarımçıq idi. Ta ki, Uzun Həsənin qardaşı Üveys vasitəsilə Dədə Ömər Rövşəninin sədasını eşidənə kimi. O, Qarabağda Dədə Ömər yanında seyrü sülukunu tamamlayaraq şeyxinin vəfatından sonra posta oturur (Muhyi, 2014, s.163-164). Şeyxinə olan məhəbbətini türkcə və ərəbcə şeirlərində bariz şəkildə bürüzə verən, hər məqtə beytində öz məxləsilə yanaşı onun da adını zikr edən vəfalı bir salikdir. Onun bu vəfadarlığı Şəms-Mövlana rabitəsinə ağıla gətirir.

“Məsnəvi” dən “Məsnəvi” dən

Mövlana Cəlaləddin Rumi farsca qələmə aldığı “Məsnəviyi-mənəvi”, “Divani-kəbir” (Divani-Şəms), “Fihi ma fih”, “Məktubat”, “Məcalisi-səb’a” adlı əsərləri ilə daha öncə Sənai və Əttar tərəfindən başadılmış ədəbi yolu davam etdirmişdir. Hər bir əsərinin özünəməxsus yeri olsa da “Məsnəviyi-mənəvi” adlı əsər onun adı ilə bütünləşmişdir. Bu cəhanşümul əsər didaktik-əxlaqi fikirlərin, təsəvvüfi öyüdlərin yer aldığı, qissədən-hissə olaraq

dəyərləndirilə bilən bir əsərdir (Saygın, 2025, s.58) 26 min beytdən mürəkkəb, 6 cildlik, farsca, mənzum olaraq qələmə alınmışdır. Haqqında orta əsrlərdən bu yana şərhlər, nəzirələr, lüğətlər yazılmış, “Məsnəvi” ədəbiyyatı formalaşmışdır. Bu əsərin ilham verdiyi ən irihəcmli əsərlərdən biri Mövlana aşiqi İbrahim Gülşəninin yazdığı “Mənəvi”dir. Qırx min beytdən ibarət olub, “Məsnəvi”nin bəhrində (rəməl), farsca, nəzm olaraq qələmə alınmışdır. Bu əsərin Amiddə yazıldığını və onu təhrir edərkən şeyxdən qərribə hallar zahir olduğunu, öz-özünə münacat söylədiyini, gah ərəb, fars və türk dillərində nəzm və nəslrlə parçalar səsləndirərək özündən getdiyini; gah danışmış, gah da fəryadla ağladığını Muhyidən öyrənirik: *“Mənquldur ki, Mənəvi qırq iki bin beytdir. Rəcəb ayının əvvəlində ibtida etmiş, gələcək rəcəbin axırında itmam etmiş ki, on üç ay tamam olur...”* (Muhyi, 2014, s.255-256).

Saleh əfəndi “Mənaqibi-övliyyə-Misir” əsərində Gülşəninin taliblərini Mövlananın “Məsnəvi”si ilə irşad etdiyini, bütün altı dəftəri bir əsərdə bir bəhr üzrə cəm edərək “Mənəvi” adlı əsər yazdığını qeyd edir (Saleh, 1845, s.143). Əsərin yazılma tarixi dəqiq bilinməsə də, Misirə hicrətindən qabaq Təbrizdən Amidə getdiyi vaxta düşdüyü ehtimal olunur ki, bu da 1500-cü il ərəfəsidir.

“Mənəvi”nin əlyazma nüsxələri

Gülşəninin yaşadığı və sonradan təsirinin yayıldığı ərəziləri nəzərə alıqda onun əsərlərinin əlyazmalarının dünyanın bir çox ölkəsində tapılması qüvvətli bir ehtimaldır. Azərbaycan, türkiyə, Misir, İranda əsərlərinin nüsxələri aşkar edilmiş ədibin Avropa ölkələri kitabxanalarında da adına qeydli əlyazmalar mövcuddur. Lakin heç də bütün ölkələrdə əlyazma irsinin elektronlaşdırılması qardaş Türkiyədəki kimi aparılmadığından mütləq əyani ziyarət zəruri olur. Xüsusən, kitabxanaları qalaq-qalaq əlyazmalarla dolu olan Misir. Pekolcay, Kufralı, Beysanoğlu İbrahim Gülşəninin “Mənəvi” adlı əsərinin bəzi nüsxələrinin adını çəkmişlər, lakin ilk dəfə daha təkmil formada təsnifini aparan Himmet Konur olmuşdur (bax: Konur, 2000, s.180-181). Onun topladığı siyahını görkəmli mətnişünas alim Azadə Musabəyli öz monoqrafiyasına dərc edərək öz əlavələrini etmişdir (bax: Musabəyli, 2012, s.185-188).

Məqalə çərçivəsində “Mənəvi”nin nüsxələrinin axtarışı ilə bağlı cəhdlərimiz hələ ki bu nəticələrlə yekunlaşdı:

1. Süleymaniyyə kitabxanası, Nəfiz Paşa 694 şifrlı nüsxə. Əlyazmanın həcmi 383 səhifə, cildi şəmsəli, tünd zoğalı meşindir, mətn 4 sütun şəklində

yazılmış və xətlərlə bir-birindən ayrılmışdır. Kətəbə qeydinə əsasən müstənsix Murad əl-Əzhəridir, hicri 929-cu ildə Qahirədə Müəyyədiyyə cəmesində tamamlanmışdır. Şairin sağlığında köçürülmüş nüsxədir. Əsər ərəbcə 4 səhifəlik mənsur dibaçə ilə başlayır, lakin bəzi nüsxələrdə dibaçəyə daxil olan səcli hissə (ilkin incələməmizə əsasən, tövhiddir) burada yoxdur.

2. Süleymaniyyə kitabxanası, Halət əfəndi 272 şifrlı nəlyazma kitabında yer alan nüsxə. Kitabın 1-382 vərəqləri arasında yerləşir, ilk səhifəsi çərçivəli, digərləri çərçivəsiz, başlıqları qırmızı, cildi qəhvəyi meşindir. Köçürülmə tarixi h.928 (1521)-ci il, katibi Mahmud Xəlifə oğlu Abdullahdır. 382-ci vərəqdən sonra şairin farsca qəzəliyyatı və haşiyədə də rübaiyyatı vardır. Əsər ərəbcə mənsur dibaçə ilə başlayır.

3. Süleymaniyyə kitabxanası, Əsəd əfəndi 2908 şifrlı nüsxənin həcmi 379 vərəq, sətir sayı 25-28, xətti təliq, ilk səhifəsi təzhibli, ilk qoşa cədvəlli, digər səhifələrin cədvəlləri mavi-qırmızı və ya yaşıl-qırmızı, cildi qəhvəyi meşin. Yazı oxunaqlıdırsa da, çox kiçikdir. Əsərin sonunda Misirdə Gülşəni təkkəsində köçürüldüyü yazılmışdır. Köçürülmə tarixi h.936 (1529)-cı ildir. Katibi Xəlifə Mahmud Abdullahdır.

4. Nüsxələr arasında ən nəfis tərtibata sahib Süleymaniyyə kitabxanası, Ayasofya 2080 şifrlı əlyazmadır. Həcmi 393 vərəqdən ibarətdir. Mətn içində başlıqlar bəzənib, cildi mavi şəmsəli qəhvəyi meşindir, içi təzhiblidir, müzəhhib məmlüklərdən Hacı Ömər h.928 (1521)-ci ildə Misirdə Müəyyədiyyə cəməində təzhibini bitirdiyini bildirməkdədir. Köçürülmə tarixi də h.928 (1521)-ci ildir.

5. Digər bir nüsxə Türkiyə Milli Kitabxanası Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi kolleksiyasından 06 HK 330 şifrlı əlyazma. Cidli tünd qəhvəyi, ortası şəmsəli meşindir.

6. Bayəzid Dövlət kitabxanası B3588 şifrlı nüsxə. 386 vərəqdir, səhifələr çərçivəli, ilk səhifə xüsusilə gözəl bəzədilmişdir, cildi ortası mavi şəmsəli qəhvəyi meşindir. Köçürülmə tarixi h.928 (1521)-ci ildir. Katibi Hacı Həsən bin Hüseyn Ərdəbilidir. Başlanğıcda nəslrlə dibaçədən sonra məsnəvi başlayır. Kitabın lap əvvəlinə, dibaçədən əvvəl digər nüsxələrdəki səcli tövhid əlavə edilərək yazışdırılmışdır.

7. Topqapı Sarayı Muzeyi kitabxanası Sultan III Əhməd kitablığı kolleksiyasına aid A-1502-şifrlı nüsxə. Həcmi 508 vərəqdir. Əlyazma ilə bilavasitə tanışlıq mümkün olmadığı üçün kataloq məlumatlarını dərc etməklə kifayətlənirik.

7. Süleymaniyyə kitabxanasında Mehrişah Sultan – 256 şifrlı nüsxə. Dibaçə ilə başlayır, tövhid burada yoxdur. Əsər 1025-ci ildə katib Kerazi adıyla məşhur Dərviş bin Məhəmməd tərəfindən yazılmışdır. 383 səhifədir.

Əsərin daşbasma çap nüsxəsi Ərzurum kitabxanasında Basmalar 3520 şifr altında saxlanılır. 308 səhifədir, İstanbul, 1289-cu ildə nəşr olunmuşdur.

“Mənəvi”nin dibaçəsi ayrıca olaraq əlyazma kitablarında qarşımıza çıxmaqdadır.

1. Bunlardan biri Süleymaniyyə kitabxanası Şəhid Ali paşa kolleksiyası 1390-006 şifri altında hifz edilməkdədir. Əlyazma kitabının 131-135 səhifələri arasında yerləşir. 10 səhifə olub, ərəbcədir. “Dibaçeyi-Mənəviyi-pürməna, əani Şeyx İbrahim Gülşəni quddisə sırruhu” şəklində qırmızı sərlövhəsi var. Səcli nəsr ilə yazılmışdır. Bu mətnin tövhid olduğu qənaətimdəyəm.

2. Süleymaniyyə kitabxanası Pertev paşa 00314M-003 şifri altında mühafizə edilən əlyazma kitabında da “Dibaçeyi-Mənəvi” adlı hissə var. Sərlövhə qoyulmuşdur. Əlyazma kitabının 28b-31a vərəqləri arasında yerləşmişdir. Bu dibaçə həm ərəbcə mətni, həm də həm də Süleymaniyyə kitabxanası Şəhid Əli paşa 1390-006 nüsxəsindəki səcli nəsr ilə yazılmış mətni (tövhid) ehtiva edir. Ehtimal ki, bu iki mətn birlikdə olmalıdır. Dibaçədən sonra “Mənəvi”dən bir parça da verilib. Əsərin kataloq təsvirində “Mənəvi (qit‘ə)” yazılmışdır, əslində dibaçəsi də mövcuddur.

3. Türkiyə Nuruosmaniyyə kitabxanası 4900-007 şifrlı əlyazma kitabının 67-71-ci səhifələri arasında “Mənəvi”nin dibaçəsi tövhidlə birlikdə yerləşmişdir. İstinsax tarixi 1084 (1673-74) ildə Əhməd Gülşəni tərəfindən tamamlanmışdır.

Şəmləlizadə “Şiveyi-təriqəti-Gülşəniyyə” adlı əsərində (s.545) “Mənəvi”nin bir nüsxəsinin onun tərəfindən yazıldığını dilə gətirmişdir: *“Mənəviyi-şərifləri qırq bin beytdir. Bihamdihi sübhanəhu mükərrərinə malik olduq ki, biri kəndi təhririmiz ilə olmağın təməminə tarix bu günə və bu dəftəri-şivəpərvərdə yenə bu nümunədir ki, həman dəm behəm bəyan olunur:*

Tarix (rəməl)

ممشوي آگه ز نور روشني

تا بود ظاهر فيوضات سني

راهبر کن معنوي گلشنی

اي که در خواهي زمن تاريخ تمام

(1064 / 1653)

Təəssüf ki, bu nüsxə hələ ki əldə edilməmişdir.

Görüldüyü kimi nüsxələrin əksəri müəllifin sağlığında və ətrafında köçürüldüyü üçün olduqca qiymətlidir.

İki əsərin struktur və məzmun baxımından müqayisəsi

Həqiqətlər kitabı “Məsnəvi” Mövlana Cəlaləddin Ruminin 6 cildə tərtib olunmuş, ifadə etdiyi nurani gözəllikləri anlamaq üçün günümüzə qədər yüzrlə şərh yazılmış, zamanın fəvqündə dayanan bir əsərdir. Bütöv adı “Məsnəviyi-mənəvi” olan bu əsər klassik məsnəvi tərzində, failatun failatun failun (rəməl) bəhrində olub, hər cildin əvvəlində mənsur dibaçə vardır. Bunlardan birinci, üçüncü və dördüncü cildlərin dibaçəsi ərəbcə, qalanlar farscadır (Aydın, 2023, s.3). Dibaçədən sonra ilk cildə “Neynamə” adlandırılan ilk 18 beyt gəlir və daha sonra əsərin ana mətni müxtəlif hekayələrlə davam edir. Şairin təhkiyə üsulu olduqca sadə olub, ən qəliz məzmunu belə sadə şəkildə oxucuya çatdırır. Özünün ifadəsilə Məsnəvinə şeir söyləmək məqsədi ilə yazmayan Mövlananın poetikasında şeir, onun düşüncələrini ifadə etmək üçün bir vasitədir; mənanın şeirə sığmayacağını, hərfin mənaya layiqincə surət ola bilməyəcəyini qeyd edir. Şeiri mənayı təsvir edən bir surət kimi görür, lakin surətsiz mənanın zühur edə bilməyəcəyini də vurğulayır (Ceyhan, 2004, s.327).

“Məsnəvi” yə şərh mahiyyətində yazılmış Gülşəninin “Mənəvi” əsəri həcmcə “Məsnəvi” dən artıqdır, 40 min beytdir. Daha öncə qeyd etdiyimiz kimi, əsərin tənqiddi mətni olmadığı üçün dəqiq beyt sayını söyləmək mümkün olmasa da əldəki nüsxələrin müqayisəsindən 40 minə yaxın beyt ortaya çıxır. Eyni bəhrdə- rəməldə yazılmışdır. “Mənəvi” də ərəbcə mənsur dibaçə və əlavə olaraq tövhidlə başlayır, ney məcazının rəngin və zəngin istifadə olunduğu “Neynamə” ilə davam edir və ondan sonra münacat gəlir. Muhammed Yusuf Akbak “Mənəvi”nin neynaməsi ilə “Məsnəvi”nin neynaməsinin müqayisəsini aparmışdır (bax: Akbak, 2022). Bu ilk münacatdan sonra bəzi ayələr və hədislərin şərhilə bağlı fəsillər bir-birini izləyir, fəsil aralarında digər münacatlar yer alır. Əsərin ilk 500 beytini özü də gülşəni olan, Səzai Gülşəninin müridi olan Ləli Fəna-yi Mehmet əfəndi şərh etmişdir. Əlyazma vərəqləri ilə tutuşdurduğumuzda bu, cəmi 7-8 vərəqlik mətnidir (Əsad əf. 2908, vr.7'a; Ayasofya 2080, vr.15). Ümumi əsərin həcmi isə 400 vərəqə yaxındır. Ləli əfəndi bu 7 səhifəlik hissəyə 168 səhifədən ibarət şərh yazmışdır. Şərhə sonuncu fəsil (در بیان لقد کرمانا بني آدم و وضعنا عنك وزرك) Əl-İsra surəsinin 70-ci ayəsi və Şərh surəsinin 2-ci ayəsinin

şərhidir (Ləli, 1872, s.163). Əsərin Ləli tərəfindən şərh olunmuş bu 500 beytlik hissəsində Gölpınarlıının “özünü təsəvvüf terminologiyasından istifadəyə məcbur etmişdir” ifadəsini təsdiqləyən bir işarə tapa bilmədik. “Mənəvi”yə şairin türk və ərəb dillərində olan yaradıcılığı ilə vəhdətdə nəzər saldıqda təkrar kimi görünən hər ifadəsində fərqli mənalar gizləndiyini anlamaq mümkün olur. Eşq, təcəlli, cəm-fərq, müşahidə, vücudi-mütləq, səhv-səkr, hallar, məqamlar şairin dilindən düşmür.

Hər beytdə bu terminologiyaya rast gəlirik. Ancaq bunu məqsədli, saxta surətdə deyil irticali, ilhamın gərəyi olaraq söyləyir və nəticədə özünəməxsus bədii ifadə və təsvir vasitələri ilə zəngin maraqlı məzmun alınır. Əsərin qalan hissəsi hekayətlər, Quran ayələri, hədislərin bəyanı ilə davam edir. Əsərin gedışı “Məsnəvi” ilə ayaq uydurmağa xidmət edir. Hekayətlər “Məsnəvi”dəki ardıcılıqla deyil, Gülşənin izah etmək istədiyi mövzularla kompleks şəkildə verilir.

“Məsnəvi” əsəri quruluş, sistem, təhkiyə tərz, üslub etibarilə fərqli bir əsər olmaqla yanaşı özünün hərtərəfli, zəngin məzmunu ilə də seçilir. 6 cildlik əsərə minlərlə mövzu və motiv sığışdıran şair bütün təsəvvüf fəlsəfəsini bu əsərdə açmışdır.

Düşüncələrini birbaşa deyil, rəmlər və qəhrəmanlar vasitəsilə dolay yolla açıqlayan şairin əsəri yalnız təsəvvüfi deyil müxtəlif elmi bucaqlardan incələnmiş, multidisplinar mövzuları aşkara çıxarılmışdır. Struktur olaraq eyni olan bu iki əsərin təbii olaraq məzmunları, fikri qaynaqları da eynidir. Vəhdəti-vücut fəlsəfəsinin rüknləri izah olunur, ilahi eşq, seyrü süluk və ümumi əxlaqi-didaktik mövzular incələnilir. “Məsnəvi”nin ana fikrini neynamədə açıqlayan Ruminin fikirlərini Gülşəni də “Mənəvi”nin neynaməsində şərh etməyə çalışır:

هر که شد چون نی تهی دل نغمه ساز اوست آگاه از دم دمساز راز

Kim ki ney tək qəlbini boşaldarsa gözəl nəğmələr söylər,

Sirlər dostunun nəfəsindən agah olar (Əsəd əf., 1b).

“Mənəvi” “Məsnəvi”nin bilavasitə şərh deyil, nəzirədir, yəni ondan ilhamlanaraq öz sözünü söyləmişdir şair.

Nəticə:

Aralarında üç əsrlik bir tarixi fasiləyə baxmayaraq mənəvi bağ qura bilmiş və bunu öz ardıcılları vasitəsilə davam etdirmiş Mövlana Cəlaləddin Rumi

və İbrahim Gülşənini birləşdirən müxtəlif məqamlar vardır: Mövlananın “Divani-kəbir”də Gülşəninin gələcəyini müjdələməsi, təriqət üsul və ədəbində, musiqi alətlərində bənzərliklər, Misirdəki Gülşəni təkkəsində mövləvi hücrələrinin varlığı, gülşəni və mövləvi şairlər arasında qarşılıqlı təsir və s. Lakin heç şübhəsiz ki, bunların ən önəmlisi “Məsnəvi”yə yazılmış “Mənəvi”dir. Əsər İbrahim Gülşəni tərəfindən Amiddə yazılmış, 40 min beytlik bir məsnəvidir. Əsərin ilk 500 beytini özü də gülşəni olan, Səzai Gülşəninin müridi olan Ləli Fənayi Mehmet əfəndi şərh etmişdir. Mövlanaya duyduğu dərin məhəbbəti bu əsərlə əbədiləşdirən Gülşəni mənəvi ustadının üslubu və vəzninə sadıq qalmış, eyni mövzu və motivlər üzərində işləmişdir. Əsərin Türkiyə və dünya kitabxanalarında bir çox əlyazma nüsxələri vardır.

Əsər rəməl bəhrində, farsca, mənzum olaraq qələmə alınmışdır. Ərəbcə mənsur dibaçə və əlavə olaraq tövhidlə başlayır, ney məcazının rəngin və zəngin istifadə olunduğu “Neynamə” və münacatlarla davam edir. Daha sonra mətnin əsas hissəsi hekayətlər, Quran ayələri və hədislərin açıqlamaları ilə davam edir. Əsərin gedışı “Məsnəvi” ilə ayaq uydurmağa xidmət edir. Hekayətlər “Məsnəvi”dəki ardıcılıqla deyil, Gülşənin izah etmək istədiyi mövzularla kompleks şəkildə verilir. Gülşəni “Məsnəvi”nin irşad vəzifəsinin icrasına kömək məqsədilə bu əsəri yazmış, “Məsnəvi”nin daha düzgün anlaşılmasına dəstək olmuşdur.

KAYNAKÇA

Adak, Abdurrahman (2007), Mevləvilığın XVI. yüzyl Gülşəni Şairlerinden İbrahim Gülşəni, Usûlî ve Za ‘fîi üzərindəki etkisi, *Uluslararası Mevlâna ve Mevləvilik Sempozyumu Bildirileri-II*, Ankara, Ocak Yayınları.

Akbak, Muhammed Yusuf (2022), *İbrahim Gülşənî ve Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî'nin Ney'e Dair Metaforik Yaklaşımları*, Edirne ve Balkanlar'da Tasavvufî Hayat (kitap bölümü), Edirne, Trakya Ün. Yayınları.

Aydın, Sümeyye Nur (2023), *Mesnevî Dîbâceleri ve Abdulganî En Nablusî'nin Es-Sırâtı's-Sevî Şerhu Dîbâcâtî'l-Mesnevî'si* (yl. Tezi), İstanbul.

Ceyhan, Semih (2004), “Mesnevi”, TDVİA, 29.Cilt, Ankara, s.325-334.

Cihangir, Yurdal (2025), Kıbrıs Lefkoşa Mevlevihanesi, Mevlevilik ve Mevlâna, *The Scientific Mysticism and Literature Journal*, No. 1, Vol:1 Winter (Special Issue) PP: 49-56.

Çələbi, Evliya (2012), *Evliya Çələbi Səyahətnaməsində Azərbaycan*, Bakı, Nurlar.

Çoban, Ali (2021), *Mevlevî Sülûkü -Cezire-İ Mesnevi ve Şerhlerine Göre*, Konya, Palet Yayınları.

Gölpınarlı, Abdülbaki (1959), Mevlânanın Fikri Hayatı, “*Tarih Coğrafya Dünyası*” *Mevlâna Özel Sayısı*, 15 Aralık, Sayı: 12, Cild: 2, s. 406-409.

Gölpınarlı, Abdülbaki (1983), *Mevlânadən sonra Mevlevilik*, İstanbul, İnkılap ve Aka yayınları.

Gölpınarlı, Abdülbâkî (1983), *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, İnkılap Yayınları, İstanbul.

Gülşəni, İbrahim. *Dibaçeyi-Mənəvi*. Nuruosmaniyyə kitabxanası 4900-007.

Gülşəni, İbrahim. *Dibaçeyi-Mənəvi*. Süleymaniyyə kitabxanası, Pertev paşa 00314M-003.

Gülşəni, İbrahim. *Dibaçeyi-Mənəvi*. Süleymaniyyə kitabxanası, Şəhid Ali paşa kolleksiyası 1390-006.

Gülşəni, İbrahim. *Mənəvi*. Bayəzid Dövlət kitabxanası B3588.

Gülşəni, İbrahim. *Mənəvi*. Ərzurum kitabxanası, Basmalar 3520.

Gülşəni, İbrahim. *Mənəvi*. Süleymaniyyə kitabxanası, Ayasofya 2080.

Gülşəni, İbrahim. *Mənəvi*. Süleymaniyyə kitabxanası, Əsəd əfəndi 2908.

Gülşəni, İbrahim. *Mənəvi*. Süleymaniyyə kitabxanası, Halət əfəndi 272.

Gülşəni, İbrahim. *Mənəvi*. Süleymaniyyə kitabxanası, Mehrişah Sultan-256.

Gülşəni, İbrahim. *Mənəvi*. Süleymaniyyə kitabxanası, Nafiz Paşa 694.

Gülşəni, İbrahim. *Mənəvi*. Topqapı Sarayı Muzeyi kitabxanası Sultan III Əhməd kitablığı kolleksiyası, A-1502.

Gülşəni, İbrahim. *Mənəvi*. Türkiyə Milli Kitabxanası Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi kolleksiyası, 06 HK 330.

Gülşəni, Muhyi (2014), *Menakıb-ı İbrahim Gülşəni*, (haz: Mustafa Koç, Eyüp Tanrıverdi) İstanbul, TYEKB yayınları

Gülşəni, Muhyi (2014), *Reşəhat-ı Muhyi*, (haz: Mustafa Koç, Eyüp Tanrıverdi) İstanbul, TYEKB yayınları.

Hocazadə, Ahmet Hilmi (1904), *İbrahim Gülşəni*, İstanbul.

Konur, Himmet (2000), *İbrahim Gülşəni. Hayatı, Eserleri ve Tarikatı*, İstanbul, İnsan yayınları.

Mevlevi, Selaheddin (1989). *Tercüme-i hal-i Hazreti Pir İbrahim Gülşəni*, İstanbul

Musabəyli, Azadə (2012), *Şeyx İbrahim Gülşəni Bərdəi və türk divanı*, Bakı, Elm və Təhsil.

Saleh (1846), *Menakıb-ı Evliya-yı Mısır*, Darüt-tıbaatil-Amire.

Saygın, Muhterem (2025), Mesnevi-i Şerifte Sabır ve Sabır Eğitimi, *The Scientific Mysticism and Literature Journal*, No. 1, Vol:1 Winter (Special Issue) PP: 57-71.

Şemlelizade, Ahmet Efendi (1982), *Şîve-i Tarîkat-i Gülşənîye*, (haz: Tahsin Yazıcı) Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

Yazıcı, Tahsin (1951), *Şeyh İbrahim-i Gülşəni. Hayatı, Eserleri ve Tarikatı*, DTCF doktora tezi, Ankara.

عبد الوهاب الشعراي. لواقح الأنوار القدسية في طبقات الاخيار، الجزء الثاني، مصر ١٨٩٧

Kişisel Gelişim ve Mevlâna Görüşü

Ghadir GOLKARIAN¹

Email: ghadir.golkarian@neu.edu.tr, rumi.rc@neu.edu.tr

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3801-7089>

<https://doi.org/10.32955/neuram2024-12-12.ch09>

Özet:

Büyük bir İranlı şair ve mistik olan Mevlâna Celaleddin Rumi'nin modern ve başarılı yönetim kavramlarına kadar genişletilebilecek öğretileri vardır. Şiirlerinde günümüz yönetim sistemlerinde de oldukça değerli olan öz farkındalık, etkili iletişim, esneklik ve bağlılık gibi ilkelere vurgu yapar.

Mevlâna'nın görüşüne göre temel ilkelerden biri kararlı ve etik liderliktir. Lideri, başkalarının yolunu aydınlatmak için kendisini bir "mum" gibi yakması gereken biri olarak görüyor. Bu taahhüt, ilhamın yanı sıra paydaşlara hesap verme sorumluluğunu da içermektedir. Başarılı bir liderin, topluluğunun veya kuruluşunun ihtiyaçlarını derinlemesine anlaması gerekir.

Mevlâna da esnekliğin önemine vurgu yaparak insanı su gibi yumuşak olmaya davet eder. Modern yönetimde esneklik, çevresel ve piyasa değişikliklerine hızlı uyum sağlamak anlamına gelir ve Mevlâna bunu sürdürülebilirliğin anahtarı olarak görür. Etkileşim ve etkili iletişim Mevlâna'nın vurguladığı bir diğer prensiptir. Yapıcı etkileşimi birlik ve beraberliğin yolu olarak görür. Bu ilke, modern yönetimde iletişimde şeffaflık ve iki yönlü geri bildirimin önemi şeklinde görülmektedir.

Son olarak Mevlâna yeniliğe ve sürekli gelişmeye vurgu yapıyor. Şiirlerinde insanın her an yenilenmesi, eski kalıpların dışına çıkması gerektiğini söyler. Bu kavram, modern yönetimdeki yaratıcı düşünce ve yenilikle tutarlıdır. Mevlâna'nın öğretilerini kullanarak sadece verimli değil, aynı zamanda insancıl ve ilham verici bir yönetim sistemi oluşturmak mümkündür.

¹ Prof. Dr., Yakın Doğu Üniversitesi, Fen- Edebiyat Fakültesi, Lefkoşa- KKTC, YDÜ, Rumî Araştırmalar Merkezi Başkanı, Lefkoşa- KKTC

Anahtar Kelimeler: Mevlâna, Başarılı yönetim sistemi, Etik yönetim, Manevi bilgelik, Bireysel eğitim ve gelişim

Personal Development and Rumi's View

Abstract:

Maulana Jalaluddin Rumi, the great Iranian poet and mystic, has teachings that can be generalized to modern and successful management concepts. In his poems, he emphasizes principles such as self-awareness, effective communication, flexibility, and commitment, which are valuable in today's management systems.

One of the critical principles in Rumi's view is committed and ethical leadership. He considers himself a leader someone who must burn himself like a "candle" to light the way for others. This commitment, in addition to inspiring, also includes responsibility to stakeholders. A successful leader must deeply understand the needs of his society or organization. Rumi also emphasizes the importance of flexibility and invites people to be soft like water. In modern management, flexibility means adapting quickly to environmental and market changes, which Rumi considers the key to sustainability.

Another principle that Rumi emphasizes is effective interaction and communication. He sees constructive interaction as a path to unity and solidarity. This principle is seen in modern management as transparency in communication and the importance of two-way feedback. Finally, Rumi emphasizes innovation and continuous improvement.

In his poems, he says that man must be new at every moment and go beyond old ways. This concept consists of creative thinking and innovation in modern management. By utilizing Rumi's teachings, a management system that is not only efficient but also humane and inspiring can be created.

Keywords: Rumi, Successful management system, Ethical management, Spiritual wisdom, Individual education and development

Giriş:

Günümüz dünyasında yönetim, yalnızca hedeflere ulaşmak için yapılan bir organizasyon faaliyeti değil, aynı zamanda insanları bir araya getiren, ortak bir amacı paylaşmalarını sağlayan ve bireysel potansiyelleri ortaya çıkaran

bir süreçtir. Başarılı ve modern bir yönetim sistemi, değişen dünya dinamiklerini yakalamakla kalmaz, aynı zamanda insani değerleri ve etik ilkeleri merkeze alır. Bu noktada, Mevlâna Celaleddin Rumi'nin öğretileri, modern yönetim sistemlerine ilham veren eşsiz bir kaynak olarak öne çıkar.

Mevlâna, eserlerinde insanın iç dünyasına seslenirken, birlik, adalet, sabır ve sevgi gibi kavramlara sıkça vurgu yapar. Onun öğretisi, bireylerin ve toplumların anlamlı bir şekilde bir araya gelmesi, iş birliği içinde hareket etmesi ve karşılıklı saygı temelinde bir yönetim anlayışı geliştirilmesi gerektiğini gösterir. Mevlâna'nın "Birlikte rahmet, ayrılıkta azap vardır" sözü, başarılı bir yönetim sisteminin temel taşlarından biri olan ekip ruhunu ve dayanışmayı açıkça ifade eder. (Küçükbezirci, 2023)

Modern yönetim teorilerinde öne çıkan liderlik, iletişim, empati ve motivasyon gibi kavramlar, Mevlâna'nın tasavvufi bakış açısıyla derin bir anlam kazanır. Onun "Ne olursan ol yine gel" çağrısı, kapsayıcılığın ve hoşgörünün önemini vurgularken, insan odaklı bir yönetim modelinin temelini oluşturur. Mevlâna'ya göre iyi bir yönetici, yalnızca iş süreçlerini yöneten bir figür değil, aynı zamanda bireylerin içsel huzurunu ve gelişimini gözetken bir rehberdir. (Doğan, 2019)

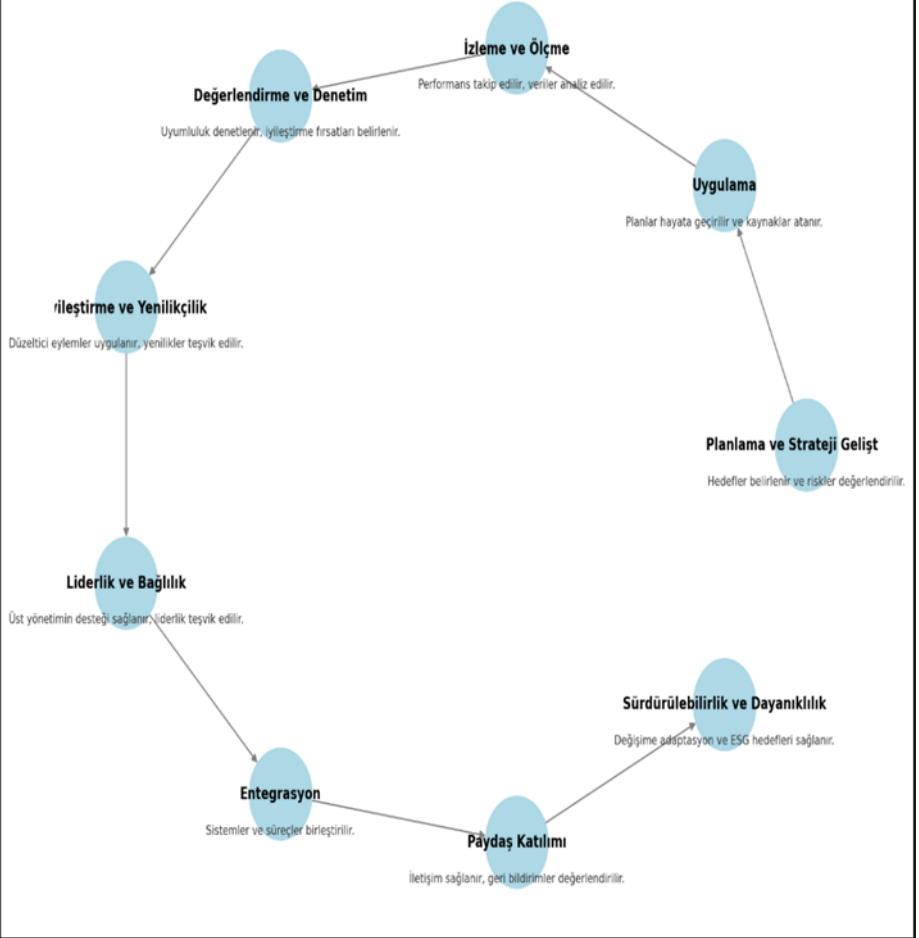
Bu makalede, Mevlâna'nın değerleri ve modern yönetim sistemleri arasındaki bağlantılar ele alınarak, başarılı bir yönetim için insani ve manevi prensiplerin nasıl hayata geçirilebileceği incelenecektir. Mevlâna'nın öğretilerinden ilham alarak hem bireyler hem de kurumlar için daha dengeli ve anlamlı bir yönetim modeli tasavvur edilebilir.

Başarılı yönetim sistemleri genellikle organizasyonun hedeflerine etkili bir şekilde ulaşmasını yönlendiren yapılandırılmış aşamalar veya evreler içerir.

Ayrıntılar, kullanılan çerçeveye veya metodolojiye bağlı olarak değişebilse de aşağıdaki aşamalar genellikle başarılı bir yönetim sistemi için kritik olarak kabul edilir. Tabloda görüldüğü gibi başarılı bir yönetim sisteminde önemli aşamalar söz konusudur. Fakat bu aşamalar Mevlâna bakış açısından değerlendirilmesi araştırmanın ana temasını oluşturmaktadır. Bu aşamaları başlıklar altında şöyle açıklamak gerekiyor:

1. Planlama ve Strateji Geliştirme (Planning and Strategy development)
2. Uygulama (Implementation)
3. İzleme ve Ölçüm (Monitoring and Measurement)
4. Değerlendirme ve Denetim (Evaluation and Auditing)

Yönetim Sistemlerinde Başarılı Aşamalar (Smart Art Süreci)



5. İyileştirme ve Yenilik (Improvement and Innovation)
6. Liderlik ve Bağlılık (Leadership and Commitment)
7. Entegrasyon (Integration)
8. Paydaş Katılımı (Stakeholder Engagement)
9. Sürdürülebilirlik ve Dayanıklılık (Sustainability and Resilience)

Mevlâna bu bağlam her biri ile ilgili çok net yönlendirme ve açıklamalar ortaya koyuyor. Mevlâna'nın çok kıymetli eserleri arasında en önemli eserleri Mesnevi Manevi ve Divan-ı Kebir olarak insan hayatını ele alarak insan ve toplum niteliğini, yaşamın niceliğini ve insan için gerekli vizyon ve

hedefleri ele alarak yön göstermektedir. Bu bağlamda günümüz modern dünyada “başarılı yönetim sistemi” üzerine dikkat çeken konular ise Mevlâna’nın günümüz yöntem standartlarını yüzyıllar öncesinden ele aldığı ve üzerinde durup ne şekilde nazım biçimiyle anlatıldığı anlaşılmaktadır. İşte buna dayalı Mevlâna görüşünü açıklamak ne kadar önemliyse araştırma yaparak anlatmak ve 21. yüz yılın insanı için idark edilmesi de bir o kadar ehemmiyet taşımaktadır.

1. Planlama ve Strateji Geliştirme (Planning and Strategy Development)

Mevlâna Celaleddin Rumi eserlerinde iç ve dış gelişmeye, büyümeye ve planlamaya derin göndermeler yapmaktadır. Strateji geliştirme ve strateji geliştirme kavramlarıyla ilişkilendirilebilecek şiirlerinden biri.

ای برادر تو همه اندیشه‌ای/ ما بقى خود استخوان و ریشه‌ای

گر گلست اندیشه‌تو گلشنی/ ور بود خاری تو هیمة گلخنی

Bu şiir, planlamanın ve strateji oluşturma temelini olan düşünmenin her insanın kişisel ve toplumsal hayatının temelini oluşturduğunu vurgulamaktadır. Güzel ve amaçlı bir düşünceye sahipsek sonuç çiçekli bir bahçe gibi olur; Ancak düşüncemiz amaçsız veya plansızsa acıdan başka bir şey elde edemeyiz. (Örsal, 2023) Mevlâna bizi büyük hedeflere ulaşmak için doğru düşünmenin ve derin planlamanın değerine davet ediyordur.

2. Uygulama (Implementation)

Uygulama konusu bir eylemsel yaklaşım olarak yönetimde önem arz etmektedir. Günümüz şartlarında özellikle eğitim sistemlerinde bile bu konu temel faktörlerden biri sayılıyor. Zira eğitimde yeniliklerin ve değişimin uygulanması sürecini etkileyen faktörleri sınıflandırarak, bu süreçlerin incelenmesine yönelik kuramsal bir temel ve kavramsal bir çerçeve sunmaktadır. (Karip, 1997) Mevlâna Celaleddin Rumi şiirlerinde eylemin ve düşünce ve planların uygulanmasının öneminden defalarca bahsetmiştir. Amelin önemini vurgulayan şiirlerden biri şöyledir:

این که گویی این کنم یا آن کنم / خویش را آن‌سان که هستی وان کنم

وقت کار است ای پسر گفتن بس است / خویش را در کار کردن جان بس است

Bu beyitler, yönetim ve yaşam sürecinde tek başına söylemenin ve planlamanın yeterli olmadığını, o planları harekete geçirmenin ve uygulamanın gerekli olduğunu vurgulamaktadır. Mevlâna, insanın kararlarını uygulaması ve bütün gücünü bu yolda kullanması gerektiğine inanır.

3. İzleme ve Ölçüm (Monitoring and Measurement)

Yönetim sistemlerinde performans ölçümü ve yönetimi konusundaki teorik yaklaşımları ve pratik uygulamaları ele alarak, performans yönetim sistemlerinin tasarımı ve uygulanması üzerine kapsamlı bir analiz sunmaktadır. Bu yaklaşımla veri kalitesinin ölçümü ve izlenmesi konusundaki mevcut araçları detaylı bir şekilde incelemek, veri kalitesi araştırmaları ile pratik uygulamalar arasındaki boşluğu doldurmak amaçlamaktadır. Dolayısıyla, izleme ve ölçme önemli faktör olarak modern ve başarılı yönetim sistemlerinde dikkate alınmaktadır. (Bourne, Melnyk, & Bititci, 2018)

Mevlâna şiiirlerinde yönetimde denetim, kontrol ve farkındalığın öneminden üstü kapalı olarak bahsetmiştir. Pek çok ayetinde eylem ve kararlarda özen ve kesinliğin rolünü ele almıştır. İşte izleme ve kontrol kavramına atfedilebilecek şiiirlerden biri:

چشم تو چون ناظر احوال نیست / در عمل کار تو با اعمال نیست

بر عمل باید تو را دیدن نگاه / تا ز غفلت دور مانی ای شگفت!

Bu şiiir, izleme ve kontrolün (dikkat etme) herhangi bir eylem veya kararın önemli bir parçası olduğunu göstermektedir. Kişi denetimsiz ve özensiz hareket ederse yaptığı işin sonucu doğru yoldan sapacaktır. Mevlâna, her zaman davranışlarımıza dikkat etmemiz ve işleri tam bir dikkatle yönetmemiz gerektiğini vurguluyor.

هر که او بیدارتر، پر دردتر / هر که او هشیارتر، رخ زردتر

چون به هر کاری نهی نظاره‌ای / دیده‌ای روشن شود پنداره‌ای

Bu ayetler, daha uyanık ve şuurlu bir insanın, sorumluluklarına daha çok dikkat edeceğine, işleri daha dikkatli takip edeceğine işaret etmektedir.

کار پاکان را قیاس از خود مگیر / گر چه باشد در نوشتن شیرگیر

کار مردان روشن و پرنور بود / کار کودک پر دروغ و کور بود

Bu ayetlerde Mevlâna, doğru yönetim için kişinin eylemleri derinlemesine izlemesi ve yüzeysel karşılaştırmalardan kaçınması gerektiğini vurguluyor.

ای که از کردار ما آگاه نی / از درون ما تو را آگاه نی

ناظر احوال شو در هر نفس / تا ببینی در عمل‌ها صد هوس

Bu şiirinde Mevlâna, içsel düşünce ve davranışların izlenmesinden söz eder ve bu tür bir farkındalığın hayatın ve işin daha iyi yönetilmesine yol açtığına inanır.

4. Değerlendirme ve Denetim (Evaluation and Auditing)

Mevlâna bu bağlamda iki ayrı açıdan bakıverir. 1. Değerlendirmenin ve kişisel farkındalığın önemi, 2. Öz değerlendirmeye vurgu yapması. Bununla ilgili 1. mevzuda, değerlendirmenin, kişisel farkındalığın ve eylemlerin denetiminin önemini defalarca tartışmıştır. Bu kavramları özellikle etik, yönetsel ve iç alanlarda kullanmıştır. (Özgül, 2023) Değerlendirme ve denetim konusuyla ilgili olabilecek bazı şiirleri aşağıda verilmıştır:

کارنامه هر کسی پیشش نهاد / در نهان هر کس بر خویش ایستاد

کار خود را چون ببیند بی‌ریا / بازجوید راه معنی و صفا

Mevlâna bu şiirde icranın değerlendirilmesi ve amellerin kayıt altına alınmasının, kişinin hata ve eksikliklerini bilmesine ve bunları düzeltmeye çalışmasına yardımcı olduğunu ifade etmektedir.

Rumî 2. konu bağlamında değerlendirmenin, iç ve dış denetimin ve performans değerlendirmesinin öneminden bahsetmiştir. Bu temalar özellikle kendini bilme, eylemleri ölçme ve muhasebede doğruluk kavramlarını içeren eserlerinde belirgindir. Değerlendirme ve denetim konusuyla ilgili şiirlerinden bazıları aşağıdadır:

خویش را بی این حساب ارزان مخر / زان که بی این خودشناسی جان میر

چون که بی ارزیابی بگذری / کی توانی گنج دل را گستری؟

Bu şiirinde Mevlâna, yaptıklarının sürekli değerlendirilmesinin önemine vurgu yapmakta ve bu denetim olmadan insanın ve eserlerinin gerçek değerinin bilinmeyeceğini belirtmektedir.

Veya birçok yerde öz denetim, muhasebede doğruluğun önemi, işlerin düzeltilmesi için değerlendirme, eylemlerin düzeltilmesi için iç değerlendirme, öz denetim ve eylemler, işte doğru değerlendirmenin gerekliliği, iş sonuçlarının kontrol edilmesi ile ilgili yol gösterici anlatılarını bizlere sunmaktadır. Bazıları şöyledir:

نفس را مانند شطرنجی شمر / همچو رخ بینش هر دم در نظر
زانکه هر بازی که بینی شادمان / در نهان او تنگ آید زمان
در حساب هر کسی بنگر درست / زن که هر چیزی نباشد از نخست
گر در کارش هر اسی کم بود / حاصل کارش نگردد بس سود.

عیب خود را دید و کوشیدش علاج / باز یافت از لطف حق صد احتیاج
تا که عیبی را بیابد در عمل / روشنی افزون کند در پای دل

پیش از آن کز تو حسابی گیرند / خویش را بر خویش محاسب گیرند
پیشتر خود را شمارش کن به داد / زن که پس دشوار گیرد این مراد.

ای که می‌گویی حساب روز حشر/ خویش را امروز کن بر خویش نصر
هر چه کردی در نهان یا آشکار/ بر خودت بنمای و کن آشکار.

هین بیا که هر چه کردی، بازگو / چون که در بیند، نداری هیچ رو
عاقلی آن است کو هر کار خویش / نیک سنجد، بر نهد در دل، به پیش

کار امروز را ببین از سر داد / تا شود فردای تو پرنور و شاد
گر نباشد آن حساب اندر عمل / روز فردایت شود پر درد و خل.

Bu şiirler Mevlâna'nın değerlendirme ve denetimin önemine dair derin felsefesini yansıtmaktadır. Bir kişinin büyüme ve mükemmelliğe ulaşabilmesi için, yaşamın her alanındaki, özellikle de varlığının en içteki yönlerindeki eylemlerini ve düşüncelerini dikkatle ölçmesi gerektiğine inanır.

5. *İyileştirme ve Yenilik (Improvement and Innovation)*

Inovasyonun farklı tanımlarını ve süreçlerini ele alarak, teori geliştirme ve ampirik araştırmalar için çeşitli kavramsal çerçeveler sunmaktadır. Inovasyonun farklı özelliklerine vurgu yaparak, kavramsal çeşitliliğin teori ve araştırma üzerindeki etkilerini tartışmaktadır. (Hartley, 2022)

Mevlâna Celaleddin Rumi birçok şiirinde dönüşümün, yeniliğin ve yöntemlerin geliştirilmesinin öneminden bahsetmiştir. İnsanın her zaman büyüme ve değişim yolunda olması, durgunluk ve tekrardan kaçınması gerektiğine inanır. Mevlâna'nın bu konuyla ilgili şiirlerini üç kısımda ele almak gerekir. Öncelikle herkesi yeniliğe ve değişime davet ediyor ve şöyle diyor:

دی شیخ با چراغ همی‌گشت گرد شهر / کز دیو و دد ملولم و انسائم آرزوست

گفتم که یافت می‌نشود جست‌هایم ما / گفت آنکه یافت می‌نشود آنم آرزوست

Bu şiir yeni ve bilinmeyen şeylerin arayışını ifade eder. Mevlâna, bilinen sınırların ötesinde bir şey aramamız gerektiğini söylüyor çünkü yenilik henüz keşfedilmemiş yerde yatıyor.

İkinci noktada ise geleneksel ve eski yöntemlerden kurtulup yeni bir tavrın önemine değiniyor ve şöyle diyor:

هر لحظه نو شود جهان و ما بر آن غافل / کز نو شدن جهان، نو نو شود روان

که گفت در همه عالم کسی ز من داناتر است؟ / گفت این اندیشه‌ها دزد است، دزدی را رها کن

Mevlâna bu beyitte dünyanın her an değiştiğini ve bizim de bu değişimlere ayak uydurmamız gerektiğini belirtmektedir. Yöntemlerin yenilenmesi ve geliştirilmesi, dünyanın değişen doğasıyla bu birlikteliğin bir parçasıdır. Bu şiir, eski bilgi ve yöntemlere karşı önyargının, yeniliğe ve ilerlemeye engel olduğuna işaret etmektedir. Gelişmek için kişinin zihinsel sınırlamalardan kurtulması gerekir.

Üçüncü görüşte ise Mevlâna yeniliğe ve her an yenilenmenin ve yenilenmenin yanı sıra dönüşüm ve büyümenin de önemine değinerek şöyle der:

چون که صد آمد نود هم پیش ماست / پس هنر بنما و باقی را رهاست
راه نو کن، عشق نو کن، روح نو / تا نمائی چون خزان در بی‌فروغ

تو مگو همه به جنگ‌اند و ز صلح من چه آید؟ / تو یکی نه‌ای، هزاری، تو چراغ خود برافروز
تو به هر شکسته بندی، تو به هر فنا دهی جان / تو به هر دلی رسائی غم دل گسار خویش را

دیروز چو دی رفت و حریف دگر آمد / هر لحظه ز غیب نو، شفیق دگر آمد
هر لحظه ز نو صورت و نو جان و نو معنا / از عالم بی‌صورت، عتیق دگر آمد

Mevlâna, ilerleme yolunda kişinin depresyon ve durgunluktan kaçınmak için yeni yöntemler ve tutumlar yaratması ve yeni bir sevgi ve ruha ulaşması gerektiğini tavsiye eder. O, her anın yenilenme fırsatı olduğuna ve bu fırsatların yeni ve daha iyi yöntemler yaratmak için kullanılması gerektiğine inanıyor. Bu ilham verici şiirler, kişisel ve sosyal gelişimin bir parçası olarak yenilikçiliği ve sürekli gelişimi göstermektedir.

6. Liderlik ve Bağlılık (Leadership and Commitment)

Yaşadığımız asırda farklı alanlardan kuramcılar ve uygulayıcılar liderlik kavramını analiz etmeye çalışmışlardır. Liderlerin davranışları, liderlik sürecinin nasıl yönetildiği, hangi durumda ne tür liderlik gerektiği ile ilgili duyulan merak, liderlikle ilgili farklı teori ve yaklaşımların ortaya atılmasına yol açmıştır. Hizmetkâr liderlik yaklaşımı da bu yaklaşımlar arasında dikkat çekmektedir. (Okan, 2021) Rumî, şiirlerinde liderlik kavramını ve liderlerin topluma rehberlik etme sorumluluğunu ve adalet ve ahlaka bağlılığı defalarca tartışmıştır. Liderlik ve bağlılıkla ilişkilendirilebilecek şiirlerden biri aşağıda verilmiştir:

این جهان کوه است و فعل ما ندا / سوی ما آید نداها را صدا
عدل کن تا عاقبت بینی نجات / زشت‌رو باشی اگر، داری صفات
خوی تو با خلق، آیینه شود / آنچه خواهی، باز بر سینه شود

Bu ayetlerde Mevlâna, liderlere ve liderlere adalet ve ahlakla davranmalarını tavsiye etmektedir, çünkü her eylem kişiye geri dönecek bir ses gibidir. Liderlerin davranışları konusunda dikkatli olmaları ve eylemlerinin toplum ve kendileri üzerinde doğrudan etki yaratacağını bilmeleri gerekmektedir.

Bir başka yerde çok önemli noktaya değinerek şöyle der:

پیشوا باید که باشد همچو جان / تا کند درمان و مرهم، دردها
او ز درد خلق باید پر شود / چون دلش پر شد، جهان محشر شود

Bu beyitlerde lideri, her zaman insanların acılarından ve sorunlarından haberdar olması ve bunları çözmeye çalışması gereken "Yuhanna"ya benzetmektedir. Gerçek bir lider, kalbinde halkın refahına ve huzuruna bağlı olan kişidir. Mevlâna bu şiirleriyle liderliğin sadece güç değil, aynı zamanda büyük bir sorumluluk olduğunu, liderlerin topluma bağlılık, ahlak ve adaletle liderlik etmesi gerektiğini gösteriyor.

7. Entegrasyon (Integration)

"Entegrasyon" (Integration) kavramı, çeşitli disiplinlerde farklı anlam ve uygulamalara sahiptir. Entegrasyon süreçlerini topluluklar, kurumlar ve devletin rolleri üzerinden analiz etmek gerekir. Çünkü İslam anlayışına göre insan topluna karşı ve toplum ise insanlara karşı sorumlulukları vardır. Bu bağlamda uzalşı, bütünleşme ve gayelere yönelik sorumluluk taşımak gerek ferdi gerekse toplumsal yönden önem taşıyor. (Algan, 2013) Mevlâna şiirlerinde birliğe, bütünlüğe, iç ve dış dayanışmaya vurgu yapar. İnsan varoluşunda ve insanlar arasında uyum ve entegrasyonun mükemmellik ve büyümenin anahtarı olduğuna inanıyor. Onun bütünleşme kavramına yakın bir şiiri şöyle:

این جهان یک فکرت است از عقل کل / کل ز بهر جزو چون آید به گل

جزوها را روی ها سوی کل است / بلبلان را عشق بر روی گل است

جزو جزوت می‌رود تا اصل خویش / روی رو دارد به جانب وصل خویش

Bu parçada Mevlâna, dünyanın tüm parçalarının birbiriyle uyum ve iletişim içinde olduğunu ve hepsinin "bütüne" veya birliğe geri döndüğünü söylüyor. Entegrasyonu, insanın ve dünyanın kendisine doğru ilerlediği doğal bir akış olarak görüyor. Bu görüş organizasyonlarda, yönetimde ve hatta bireysel yaşamda entegrasyon kavramına kadar genişletilebilir.

En önemli noktaya işaret eden Mevlâna, Mesnevisinin girişinde entegrasyon ve birlik ve bütünlüğe değinerek der:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند / از جدایی ها شکایت می‌کند

کز نیستان تا مرا ببریده‌اند / از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند

هر کسی کو دور ماند از اصل خویش / باز جوید روزگار وصل خویش

İşte bu beytlerde kamış, insanın sembolü veya daha büyük bir bütünün parçası olarak görülmektedir. Bütünden ayrılmak rahatsızlık ve karmaşaya neden olur, birliğe dönüş ise huzur ve dengeyi getirir. Bu ilham verici şiirler, organizasyonlarda ve hatta insanlar arasında entegrasyonu veya koordinasyonu yönetmek de dahil olmak üzere çeşitli bağlamlarda uygulanabilir.

8. Paydaş Katılımı (Stakeholder Engagement)

Stratejik planlama sürecinde paydaşların yönetime katılma düzeyini ölçmeyi amaçlamak önemli faktörler arasında yer alıyor. Özellikle iç paydaş olarak takım çalışmaları, topluma karşı her türlü çevre, piyasa, özel sektörler, STK'lar, vakıf gibi kurumları ve bunun karşılığında dış paydaş olarak devlet, hükümet ve tüm organları, ayrıca sivil toplum kuruluşları paydaş katılımı özemseleri gerekiyor. Bu konu Mevlâna açısından da yüzyıllar öncesinde önemli kılınmıştır. Mevlâna, paydaş katılımının sonuçlarına değierek katılımın stratejik planlama süreçlerindeki önemini vurgulamaktadır. (Değirmenci & Tekin, 2022) Celaleddin Rumi şiirlerinde başkalarıyla etkileşim, iletişim ve dayanışmadan defalarca bahsetmiştir. Mükemmelliğe ulaşmak için paydaşlara (hayatımızda veya iş ilişkilerimizde rol oynayan kişilere) dürüstlük, nezaket ve adaletle davranmamız gerektiğini vurguluyor. İşte konuyla ilgili bir şiir:

تو برای وصل کردن آمدی / نی برای فصل کردن آمدی

این سخن را نیست در جان تو سود / تا بدانی که یکی هستی نه دود

خلق را چون آب دان صاف و زلال / از خویش تیرگی برون کن بی‌ملال

Mevlâna bu anlatımda insanın başkalarıyla etkileşiminde birleştirici bir rol oynaması gerektiğini vurguluyor. Bizi başkalarına temiz su gibi davranmaya davet ediyor; Berrak, parlak ve bulanıklık olmadan. Bu kavram, dürüstlük, empati ve şeffaflığın başarının anahtarı olduğu paydaş katılımıyla doğrudan ilgilidir.

Başka bir öğretilde şöyle der:

خلق را مانند جان دان ای پسر / جان چه باشد؟ خوش‌دل و شاد و بصر

همچو شمعی باش خود سوزی بده / نور ده اندر شبان بی‌روز ده

Başkalarıyla etkileşimi, başkalarına ılık ve sıcaklık vermek için kendini yakan bir mumun davranışı olarak tanımlar. Yararlanıcılarımızla ilişkilerde cömert ve özverili olmamızı istiyor. Mevlâna'nın bu şiirleri başkalarıyla yapıcı etkileşimin, güven inşa etmenin ve dayanışmanın önemini çok güzel vurguluyor.

9. *Sürdürülebilirlik ve Dayanıklılık (Sustainability and Resilience)*

Sürdürülebilirlik ve dayanıklılık kavramı ne yazık ki literatürde belirsizlik ve netlik eksikliği devam etmektedir. Sürdürülebilir kalkınma kavramı ve

dayanıklık konusu sosyal, çevresel ve ekonomik boyutları hakkında geniş bir kavramsal çerçeve oluşturmak kitlesel ve toplumsal kalkınmanın tarihsel evrime yol açar. Zira böylesi bir yaklaşımla sosyal, çevresel ve ekonomik boyutları açıklamak ve sorumlulukları anlamak pek kolay olabilir. Sürdürülebilir kalkınma ve dayanıklılık kavramı, üç ahlaki zorunluluğa dayanmaktadır: 1. İnsan ihtiyaçlarını karşılamak, 2. sosyal eşitliği sağlamak ve 3. çevresel sınırlara saygı göstermektir. (Gedik, 2020)

Mevlâna şiiirlerinde istikrar, esneklik ve farklı koşullara uyum sağlama yeteneği gibi kavramlara defalarca değinmiştir. İnsanın su gibi yumuşak ve esnek olması, ancak aynı zamanda bir dağ gibi ilkelerinde istikrarlı kalması gerektiğine inanıyor. İşte konuyla ilgili bir şiiir:

چون درآیی در بلا، زان پر مشو / زان که گنج اندر دل ویرانه است

گر چه سیل از آسمان آید شتاب / سنگ باشد که شود زین ره خراب

سنگ باش و آب را در خود کشان / چون سفال از زود بشکستی، چسان؟

Büyük filezof ve bilgin olan Rumî, bu beyitlerde insanın sıkıntı ve zorluklar (felaketler) karşısında hayal kırıklığına uğramaması ve sarsılmaması gerektiğini belirtmektedir. Dayanıklılığı, su baskınlarına karşı duran bir kayaya benzetiyor ama aynı zamanda bu dayanıklılığı, durumları yönetmek ve sorunların üstesinden gelmek için içsel dayanıklılıkla birleştiriyor.

Bir başka şiiirinde ise şöyle bizleri uyarmaktadır:

از درختی گر نچینی میوه ها / چون که خم گردد دهد صد میوه ها

نرم باش و سخت چون چوبین مباش / زان که چوب خشک را سوزند لاش

Bu da esnekliğin önemine işaret ediyor. Büküldüğünde çok meyve veren bir ağaca benzediğini söylüyor; ama eğer sert ve esnek değilseniz, yanmaya mahkûm kuru odun gibi olursunuz. En güzel ve net anlatımı bu beyitlerde alabiliriz:

آب باشی، هر زمینی چیره ای / سخت باشی، در شکست انگیزه ای

خود ببین تا نرم باشی در بلا / یا که سختی و کنی سختی روا

Mevlâna'nın bu şiiirleri, zorluklar karşısında hem istikrarlı hem de esnek kalması gereken yöneticiler için ilham verici ve bir rehberdir.

Sonuç:

Bu çalışmada, Mevlâna'nın öğretilerinin modern ve başarılı yönetim sistemleri açısından taşıdığı öneme odaklanılmıştır. Mevlâna Celaleddin Rumi'nin eserleri, yalnızca bireysel ve manevi gelişime rehberlik etmekle kalmamış, aynı zamanda günümüz yönetim anlayışına dair evrensel değerler sunmuştur. Onun adalet, hoşgörü, empati ve iş birliği gibi kavramlara yaptığı vurgu, etkili bir liderlik ve yönetim modeli için temel taşlarını oluşturmaktadır.

Mevlâna'nın “Birlikte rahmet, ayrılıkta azap vardır” öğüdü, takım çalışmasının ve dayanışmanın bir organizasyonun başarısında oynadığı kritik rolü vurgulamaktadır. Ayrıca, liderliği bir mum gibi yanarak başkalarına ışık tutmak şeklinde tanımlaması, etik ve ilham verici liderlik anlayışını ortaya koyar. Bu bağlamda Mevlâna, bir liderin yalnızca teknik becerilerle değil, aynı zamanda insani değerler ve ahlaki sorumluluklarla donatılması gerektiğini ifade etmektedir.

Modern yönetim sistemlerinde yer alan esneklik, iletişimde şeffaflık, yenilikçilik ve sürdürülebilirlik gibi kavramlar, Mevlâna'nın öğretileriyle uyumlu bir şekilde şekillenmektedir. Mevlâna, insanın sürekli kendini yenilemesi gerektiğini savunarak, değişim ve gelişimin önemini vurgulamış ve bu anlayışın organizasyonlar için de geçerli olduğunu ifade etmiştir.

Sonuç olarak, Mevlâna'nın evrensel ve zamansız öğretileri, sadece bireylerin manevi gelişimi için değil, aynı zamanda kurumların daha insani, etik ve başarılı bir yönetim anlayışı geliştirmesi için de bir rehber niteliğindedir. Onun bu derin görüşleri, 21. yüzyılın karmaşık yönetim dünyasında anlamlı ve ilham verici bir yaklaşım sunmaktadır. Bu doğrultuda, Mevlâna'nın öğretilerinin daha fazla incelenmesi, modern yönetim disiplinine önemli katkılar sağlayabilir.

KAYNAKÇA

Abbaspour N., B., Sepora, T., & Zulkali, I. (2020). Romanticizing Rumi Through Paratexts: Titles and Front Covers. *PalArch s Journal of Archaeology of Egypt / Egyptology*, 17(6), pp. 386-401.

Algan, Y. a. (2013). *Cultural Integration of Immigrants in Europe* (3 ed.). London: Oxford Academic. doi: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199660094.001.0001>,

Ankaravî, R. İ. (2005). *Şerh-i Kebir-i Ankaravî* (2 ed.). (İ. Sattarzadeh, Trans.) İstanbul: Zarrin.

Bilgin, A. A. (2007). NESÎMÎ: Hurûfliği ile tanınan mutasavvıf Şair. In A. A. Bilgin, & İ. Üzümlü, *İslâm Ansiklopedisi* (Vol. 33, pp. 5-6). İstanbul: Türk Diyanet Vakfı.

Bourne, M., Melnyk, S., & Bititci, U. S. (2018). Performance measurement and management: theory and practice. *International Journal of Operations & Production Management*, 38(11), pp. 2010-2021. doi:<https://doi.org/10.1108/IJOPM-11-2018-784>

Değirmenci, S., & Tekin, N. (2022). Stratejik Planlama Sürecinde Paydaş Analizi ve Katılımcılık Boyutu: Çorum Belediyesi Örneği. *Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi*(10), pp. 160-184. doi:<https://doi.org/10.48131/jscs.1199544>

Doğan, S. (2019). Bir Sivil Toplum Kuruluşu (STK) Olarak Uluslararası Mevlâna Vakfı'nın Mevlâna ve Musikiye Katkısı. *TURAN Stratejik Araştırmalar Merkezi Dergisi*, 11(42), pp. 215-228.

Eposito, J. (2002). *The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World* (Vol. 4). Lond: Oxford.

Gedik, Y. (2020). SOSYAL, EKONOMİK VE ÇEVRESEL BOYUTLARLA SÜRDÜRÜLEBİLİRLİK VE SÜRDÜRÜLEBİLİR KALKINMA. *International Journal of Economics, Politics, Humanities & Social Sciences*, 3(3), pp. 1-20.

Glasse, C. (1977). *The Concise Encyclopedia of Islam*. London: Hanington & Son Press.

Golkarian, G. (2018). Divine Love in Rumi Lore and Mysticism. *HERALD NAMSCA*, 2(3), 416-423. doi:<https://doi.org/10.32461/2226-3209.1.2018.177230>

Golkarian, G. (2020). Nasimi's thought and effect in Comparative Literature in Foreign Resources: "Analyzing with Goethe's, S. Remiev's and Dafydd ap Gwilym". *Revista Amazonia Investiga*, 9(29), 264-272. doi:<https://doi.org/10.34069/AI/2020.29.05.30>

Golkarian, G. Ö. (2019). XIX. Asır Divan Şairi Kıbrısî Hilmi Efendi. *Türk Kültürü Araştırmalar Dergisi*, 4(12), 58-100.

Hartley, J. R. (2022). Innovation Concepts and Processes. In: Valuing Public Innovation. *Palgrave Macmillan, Cham.*, pp. 21-60.
doi:https://doi.org/10.1007/978-3-031-15203-0_2

Hız. Mevlâna'ya Göre Aşk Nedir? (2020, 12 10). Retrieved from <https://www.islamveihsan.com/>: <https://www.islamveihsan.com/hz-mevlânaya-göre-aşk-nedir.html>

Joshi, B. (2019). Tracing the Elements of Romanticism and Spirituality in Rumi's Masnavi. *International Peer Reviewed E Journal of English Language & Literature Studies*, 1(1), pp. 7-15. doi:DOI: 10.58213/ell.v1i1.2

Karip, E. (1997). Eğitimde Yeniliklerin Uygulanmasını Etkileyen Etkenler. *Kuram Ve Uygulamada Eğitim Yönetimi dergisi*, 9(9), pp. 63-82.

Kılıç, C. (2017). Günümüz Tasavvuf Tartışmalarına Imam-ı Rabbani'den Çözümlemeler. *AKDEMİAR, Akademik İslam Araştırmaları Dergisi*, 2(2), 55-98. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/en/pub/akademiar/issue/30819/333388>

Küçükbezirci, Y. (2023). Mevlâna'nın Hoşgörü Felsefesi ve İletişim. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*(23), pp. 231-240.

Lashari, A. M., & Awan, S. M. (2014). The Concept of Love: A Comparative Study of Maulana Rumi and Shah Abdul Latif Bhittai. *European Scientific Journal*, 10(1), pp. 1-14.

Ling, M. (1993). *A Sufi Saint of the Twentieth Century- The Islamic Text Society*. London: Cambridge University Press.

Mcdonald, D. B. (1985). *The Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*. London: Darf Publishers.

Muslims, R. (1998). Their religious Beliefs and Practices. *Islamic Theology*, 1(14), 128.

Okan, N. (2021). HİZMETKÂR LİDERLİK: MEVLÂNA ÖRNEĞİ. *Uluslararası Liderlik Çalışmaları Dergisi: Kuram ve Uygulama*, 4(3), pp. 208-216.
doi:https://doi.org/10.52848/ijls.856124

Örsal, Ö. (2023). Liderlikte Büyük Adam Teorisi'ne Göre Mevlâna ve Yönetim Bakış Açısıyla Mevlevîlik Örgütü. *Anadolu Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 24(4), pp. 153-179.

Özgül, Ö. (2023). LİDERLİKTE BÜYÜK ADAM TEORİSİ'NE GÖRE MEVLÂNA VE YÖNETİM BAKIŞ AÇISIYLA MEVLEVİLİK ÖRGÜTÜ. *Anadolu Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 24(4), pp. 153-179.
doi:https://doi.org/10.53443/anadoluibfd.1257298

Rahman, F. (2005). *Sufism and Shairah in Islam*. Karachi: Islamic References books.

Ritter, H. (1995). *The Ocean of the Soul: Men, the World and God in the Stories of Farid Al-Din Attar* (11 ed.). (B. Radtke, Ed.) Leiden: Brill Academic Publication.

Shah, I. (1974). *The Way of the Sufi*. London: Penguin Books.

Sirhindi, Ş. A. (2002). *Maktubat-i-imami rabbani* (Vol. 1). (N. Ahmed, Ed.) Karachi: İslamic Books.

Top, H. (2007). *Mesnevî-i Mânevi Şerhi*. Konya: Tablet yayınları.

Werbner, P. (2003). *Pilgrims of Love: The Anthropology of a Global Sufi Cult*. Hurst & Co.

بلخی، م. ج. (1352). غزلیات. در غزلیات دیوان شمس (ص. 780). تهران: عارف.

بلخی، م. ج. (1352). غزلیات. در م. ج. بلخی، دیوان شمس (ص. 141). تهران: عارف.

بلخی، م. ج. (1368). دیوان شمس (جلد 1). تبریز: ستوده.

بلخی، م. ج. (غزلیات). غزلیات. (عارف، تدوین) 1374، تهران.

تقی، پ. ن. (1375). دیدار با سیمرغ. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

ذوالفقار، ر. ف. (1398 شمسی). قصه های عاشقانه در مثنوی. مطالعات عرفانی، 1(29)،

ص. 87-116.

عبدالحسین, ز. ک. (1368). بحر در کوزه (جلد 3). تهران: انتشارات علمی.

علیرضا, ر. ن. (1397). رابطه نی با عشق در مثنوی معنوی. قم: تبوک.

محمود, ف. (1398). بلاغت تصویر. تهران: سخن.

Eski Tengrici İncancından Gelen İslam Sufiliği ile Yoğrulan Türk Hümanizmine Kısa Bakış

Gülara YENİSEY¹

Email: yenisey_az@yahoo.com

Orcid: <https://orcid.org/0009-0004-6226-5116>

<https://doi.org/10.32955/neuram2024-12-12.ch10>

Özet:

Tengricilik, çok eski çağlarda Avrasya bozkırlarında Türk kabileleri arasında ortaya çıkan Kamcılık ve Animizme dayanan dini bir inançtır. Günümüzde birçok araştırmacıya göre, Tengricilik daha sonra ortaya çıkacak bütün dinlerin ana kaynağını teşkil etmektedir. Bu inanca göre, Gök'ün ulu Tini Tanrıdır. Tanrı bütün evrenin yaratıcısı ve düzenleyicisidir.

Antik Çağla birlikte Batıda ortaya çıkan felsefi ekoller ve onların gelişmesi sürecinde Batı uygarlığı ortaya çıkmıştır. Batı uygarlığını besleyen temel değişim ve dönüşümlerin, sırasıyla Antik Yunan, Roma, daha sonra 14. yy'dan 17.yy. başına kadar sürecek olan Rönesans ve ardından 17. Yy'dan 18. Yy. sonuna kadar sürecek olan Aydınlanma Çağı ile birlikte Avrupa'da yaşanacak gelişmeleri merkezi konuma getirecektir. Batıyı besleyen temel felsefi açılım ise "Hümanizm" kavramı üzerine kurulmuştur. Stephne Law, hümanizmi şöyle tanımlamaktadır: "Geniş anlamda Hümanizm, insani değerler, çıkarlar ve insan onuru üzerine kurulu düşünce sisteminden fazlasını kapsamaktadır".²

Antik Çağ felsefi mirasından da beslenen İslam dünyası özellikle 9. Yüzyıl ile 17. Yüzyıl arası İslam Rönesans'ı dönemini yaşamıştır. 11. Yüzyılla 17. Yüzyıl arası dönem ise tam bir Türk Rönesans'ı dönemidir. Joel L. Kraemer, İslam Felesefesi tarihinin dönüm noktası olarak "Farabicilik Çağı" şeklinde tanımlayarak, bu dönemin 9. Yy. ve 10. Yy olduğunu ve İslam Rönesans'ının başladığı dönem olarak bilindiğini vurguluyor. Türk düşünürü olan Farabi, "el-insaniye" adını verdiği yeni kavramla İslam felsefesinde hümanizm

¹ Dr. Kırklareli Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü Öğretim Üyesi

² Stephen Law, *Humanism, A Very Short Introduction* (Oxford University Press, 2011), 1.

akımını başlatan ilk düşünürdür. Hümanizm, insan merkezli bir felsefi öğretilerdir.

Yusuf Hemedani ile başlayan Türk Sufizmi Yunus Emre ile büyük bir gelişme sağlayacaktır. Yusuf Hemedani'nin öğrencisi olan Ahmed Yesevi ile Türk Aydınlanmasının ilk halkası oluşturularak, Ahi Evren, Hacı Bektaş Veli, Mevlâna Celaleddin Rumi, Barak Baba, Yunus Emre, Seyyid Nesimi, Hacı Bayram Veli, Şah İsmail Hatayi, Pir Sultan Abdal, Şeyh Bedreddin, Fuzuli, Karacaoğlan, Kul Himmet ve nice başka Türk Sufilerince devam ettirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Humanism, Tengriçilik, Sufism, İslami görüş.

A Brief overview of Turk Humanism with Roots going to Ancient Tengrism and Completed with Islamic Sufism

Abstract:

Tengriism is a religious belief based on Kamism and Animism that emerged among Turkish tribes in the Eurasian steppes in ancient times. According to many researchers today, Tengriism constitutes the main source of all religions that will emerge later. According to this belief, the great Spirit of Heaven is God. God is the creator and organizer of the entire universe.

The Islamic world, nourished by the philosophical heritage of the Ancient Age, experienced the Islamic Renaissance period, especially between the 9th century and the 17th century. The period between the 11th century and the 17th century is the period of the Turkish Renaissance. Joel L. Kraemer points that the turning point in the history of Islamic Philosophy as the "Age of Farabiism" and defines this period as the 9th century. He emphasizes that it is the 9th and 10th centuries and is known as the period when the Islamic Renaissance began. Farabi, a Turkish thinker, is the first thinker who started the humanism movement in Islamic philosophy with the new concept he called "al-insaniye". Humanism is a human-centered philosophical doctrine.

Turkish Sufism, which started with Yusuf Hamadani, will make a great progress with Yunus Emre. The first circle of Turkish Enlightenment was formed with Ahmed Yesevi, who was a student of Yusuf Hemedani, and then Ahi Evren, Hacı Bektaş Veli, Mevlâna Celaleddin Rumi, Barak Baba, Yunus Emre, Seyyid Nesimi, Hacı Bayram Veli, Şah İsmail Hatayi, Pir Sultan Abdal, Şeyh Bedreddin, it was continued by Fuzuli, Karacaoğlan, Kul Himmet and many other Turkish Sufis.

Keywords: Humanism, Tengrism, Sufism, Islamic view.

Giriş:

Tengricilik, çok eski çağlarda Avrasya bozkırlarında Türk kabileleri arasında ortaya çıkan Kamçılık ve Animizme dayanan dini bir inançtır. Günümüzde birçok araştırmacıya göre, Tengricilik daha sonra ortaya çıkacak bütün dinlerin ana kaynağını teşkil etmektedir. Bu inanca göre, Gök'ün ulu Tini Tanrıdır. Tanrı bütün evrenin yaratıcısı ve düzenleyicisidir.

Eski Türk inancı olan Tengriciliğin dünya dinleri üzerinde büyük etkisi olmuştur. Tatar bilimci Rafael Bezertinov, “Türklerin ve Moğolların Dini – Tengricilik” başlıklı kitabında Budizmin, Hristiyanlığın ve İslam'ın ortaya çıkışından çok daha önceki dönemlerde Türklerin kendilerine özgü dine sahip olduklarını yazmıştır. Bu din, göksel bir tanrı olan Tengri kültüne dayanmaktadır. Kökleri V-IV binyıllara uzanan bu Tanrı anlayışı, en önemli tanrısal varlık olarak görülmüş ve Ulu Bozkırda yaşayan bütün Türklere ve Moğollara özgü olmuştur.¹

Baycumin de eserinde benzer şekilde, “tek Tanrı inancı” üzerine kurulu olan Tengriciliğin, bozkır inancının ilk kaynağı olduğunu ve tek tanrılı Yakın Doğu inançlarının (Yahudilik, Hristiyanlık, İslam ve daha önceki dönemlerde görünmez Güneş tanrısı Aton'a bağlı Mısır tektanrıcılığı) ilk kültürel ve tarihsel çekirdeği haline geldiğini vurgulamıştır.²

Türk düşünce sisteminin eski çağlardan süregelen temel özellikleri günümüze kadar devam etmektedir. Kısaca bunu “Tanrıya, doğaya, insana saygı” üzerine kurulu inanç sistemi olarak özetleyebiliriz. Ön Türk uygarlığı dönemine baktığımızda, “Türkler, alemi birbirinin zıddı olan, fakat birbirini tamamlayan iki prensip ile açıklıyorlardı. Bunlar Gök Tanrı ve Asra yer idi. Hakikatte her şey bir feza, yani kaos halinden ibaret iken sonradan oluştuğu gök yerden, aydınlık karanlıktan erkek cevher dişi cevherden ayrılmış ve birbirine tamamı ile zıt olan bu kuvvetlerin tekrar birleşmesinden kişi, yani ilk insan vücut bulmuştur. Orhun Kitabeleri Türk kozmogonisini iki satırla

¹ Rafael Bezertinov, *Tengrianstvo – Religiya Turkov i Mongolov*, (Kazan: Slovo, 2004), 6.

² Cumacan Baycumin, *Turan, Vzglyad na İstoriyu Çeloveçeskogo Obshestva*, (Almatı: Aris Yayınevi 2012), 85.

şöyle özetliyor: Öze Kök Tengri, asra yağız yer kılındıkta, ekin arası kişiöglü kılınmış”.¹

Bayram Kaya Türklerin eski yaratılış hikayesini şöyle anlatıyor:” Türk mitolojisi, evrenin ve insanın yaradılışında zorlanmaz. Önce boşluk vardır (kaos). Boşluktan aydınlık ve karanlık doğar. Yani gökyüzü ve yeryüzüdür. Üstte Gök, altta Yer-Su vardır. İkisinin birleşimi var etme gücü yaratır. Her şey bu birleşmeden doğar. Ancak Öd, yani zaman tanrısı yeni doğan, hayata çıkan her şeyi yer yutar. Sonunda Umay, yani ana Tanrıça yeni doğan her varlığı, loğusaları, yeni doğan bebekleri, bitkileri, hayvan yavrularını vb. korur, onları gözler”.²

Ön Türk uygarlığına özgü olan bir başka husus, kadınla erkeğin eşit konumda olduğu olgusudur. Ziya Gökalp bu hususu şöyle anlatmaktadır:” Türk kozmogonilerinde Havva, Adem’in kaburga kemiğinden yaratılmıştır. Halbuki Türk kozmogonisinde kadın (hatun) kişinin bir parçası değildir. O, Karahan tarafından ayrıca yaratılmış olup, “Yer Hatun” ismiyle Yerlik Han’a muadil bir kuvvet teşkil eder.”³

Türk felsefi düşüncesi için çok önemli konulardan birisi de Türk Töresidir. Türk Töresi eski Türklerin yazısız hukukudur denebilir. Türk Töresinin daha sonra Orhun Yazıtlarında yazılı hale geldiğini görüyoruz. Kafesoğlu konuyla ilgili olarak şu yorumu yapmıştır: “Tarihimizin İslam öncesi ilk kaynaklarından biri olan Orhun Abideleri’nde ve ve İslam’a girdiğimiz ilk asırlarda yazılan *Kutadgu Bilig*’de geniş bir şekilde izah edilen Türk Töresi şu dört ana olguya dayanmakta idi: Könilik (Adalet), Tüzlük (Eşitlik), Uzluk (İyilik-faydalılık) ve Kişilik (insanlık ve hoşgörü).”⁴ Erken dönem Türk felsefi düşüncesinin başında etkili olan unsurların başında Dokuz Oğuz efsanesi ve Oğuz destanları gelir. Oğuzname’den çıkan siyasi ve hukuki esaslar felsefi düşüncede Oğuz töresini oluşturmuştur. Bu töreler çerçevesinde İslamdan önce Türklerin kabile teşkilatlarının çok kuvvetli

¹ Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, (İstanbul: YKY, 4. baskı, 2009), 29.

² Kaya Bayram, *Türk Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Asya Şafak Yayınları, 2005), 128.

³ Ziya Gökalp, *Eski Türklerde İctimai Teşkilat*, Milli Tettebbular Mecmuası, sayı 3, 1913, 385-456.

⁴ İ. Kafesoğlu, *Kutadgu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri*, İstanbul: Tairh Enstitüsü Dergisi, 1970, 15.

olduğu, bazen asırlarca süren hatta göçbeleri bile birbirine bağlayan devletler oluşturdıkları bilinmektedir.¹

Türklerin İslam öncesi dinleri olarak bilinen Şamanizm, totemizm, animizm ve natürizmin inanç ve pratikleri ile yüklü bir sistemdir. Çin kaynaklarının verdikleri bilgilere göre eski Orta Asya Şamanizminin temelleri Gök Tanrı, Güneş, Ay, Su, Ateş (ocak) kültleridir. Gök Tanrı veya Tengri denen tek bir tanrıya inanan, iyi ve kötü ruhların önem kazandığı Şamanizmde Gök Tanrı ile insanlar arasında kurumsal bir ruhban sınıfı yoktur. O dönemde kamlar, yani şamanların çoğu kadındı veya kadın kıyafetine girmiş erkeklerdi. İnanç sisteminde sihir ve mistisizm önemli yer tutuyordu. Bunlardan başka şifacılar otacılar ve ata sağunlar denirdi. Misitisizmin etkileri İslamiyetten sonra erenler, dervişler ve tarikatlarda da süregelmiştir. Şamanlık dinden çok büyü kişiliğinde bozkır Türk inanç sistemidir de denebilir. Eski Türk toplumunda görülen tanrı ve “yer-su” inançlarıyla ilgisi bulunmaz. Ancak Türk inancıyla Şamanlık arasında şaşırtıcı bir uyum oluşmuştur.²

Bahaeddin Ögel Türklerin İslamiyete geçişinin onların eski inanç sistemleri üzerindeki etkisini şöyle yorumlamaktadır: “İslamiyetin büyük tesirleri altında kalan birçok Türk kitleleri, bu dini kabul etmek zorunda kalacaklardı. Fakat Türkler hiçbir zaman İslamiyeti aynen alamamışlar ve onu ancak kendi hislerinde yoğurarak, kendilerine benzetmişlerdi. Nitekim Karahanlı devletinde İslamiyetle ilgili olarak yazılan kitaplarda, tamamı ile eski fıkıh kitaplarına uyulmamış ve İslam dini realist bir görüşle açıklanmıştır”.³

Farabi, İbni Sina, Ahmet Yesevi ve Maturidi gibi Türk felsefi düşünce tarihini günümüze kadar etkilemiş bu çok önemli Türk düşünürlerinin Türkistan’daki Karahanlı Devleti’nde 960-1212 yılları arasında bugün de önemini koruyan Buhara, Taşkent, Semerkant, Farab ve Kaşgar’da yaşadıklarını belirtmeliyiz. Selçuklu döneminde fıkıh dalında kadı Abdülmecit Helevi, felsefe ve mantık dalında kadı İzzeddin Urmevi, Şahabeddin Sühreverdi gibi isimlere rastlıyoruz. Selçuklu döneminde Şehabeddin Sühreverdi Konya’da II. Kılıç Arslan’ın şehzadeleri Melikşah ve Süleyman’a hocalık etmiş düşünürlerdendir. Sühreverdi’nin İslam felsefesi içinde neo-platonizme yakın en önemli eseri Hikmetü’l-İşrak’tır.⁴

¹ Ziya Gökalp, *Eski Türklerde İctimai Teşkilat*, Milli Tettebbular Mecmuası, sayı 3, 1913

² Akif Poroy, *Türklerde Felsefe Var mı?* (İstanbul: Dharma Yayınları, 2011), 54.

³ Bahaeddin Ögel, *Türkler*, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 877.

⁴ Akif Poroy, *Türklerde*, 67.

İslam felsefesi Batı felsefesi ile bir etkileşim halinde olmuştur. Sırasıyla İslam felsefesi antik Yunan ve Roma düşünürlerinin eserlerinden etkilenmiş, daha sonraki dönemlerde karanlık çağdan kurtulmaya çalışan Batı uygarlığı 11. Yy.’dan itibaren Farabi, İbni Sina, İbn Tufeyi, İbn Rüşd vb. İslam düşünürlerinin etkisiyle hızlı bir dönüşüm içine girmiştir.

Batı uygarlığını besleyen temel değişim ve dönüşümlerin, sırasıyla Antik Yunan, Roma, daha sonra 14. yy’dan 17. yy başına kadar sürecek olan Rönesans ve ardından 17. Yy’dan 18. Yy sonuna kadar sürecek olan Aydınlanma Çağı ile birlikte Avrupa’da yaşanacak gelişmeleri merkezi konuma getirecektir.

Batıyı besleyen temel felsefi açılım ise “Hümanizm” kavramı üzerine kurulmuştur. Stephne Law, hümanizmi şöyle tanımlamaktadır:” Geniş anlamda Hümanizm, insani değerler, çıkarlar ve insan onuru üzerine kurulu düşünce sisteminden fazlasını kapsamaktadır”.¹

Sonuç:

Antik Çağ felsefi mirasından da beslenen İslam dünyası özellikle 9. Yüzyıl ile 17. Yüzyıl arası İslam Rönesans’ı dönemini yaşamıştır. 11. Yüzyılla 17. Yüzyıl arası dönem ise tam bir Türk Rönesans’ı dönemidir. Joel L. Kraemer, İslam Felesefesi tarihinin dönüm noktası olarak “Farabicilik Çağı” şeklinde tanımlayarak, bu dönemin 9. Yy. ve 10. Yy olduğunu ve İslam Rönesans’ının başladığı dönem olarak bilindiğini vurguluyor. Türk düşünürü olan Farabi, “el-insaniye” adını verdiği yeni kavramla İslam felsefesinde hümanizm akımını başlatan ilk düşünürdür. Hümanizm, insan merkezli bir felsefi öğretilerdir.

Yusuf Hemedani ile başlayan Türk Sufizmi Yunus Emre ile büyük bir gelişme sağlayacaktır. Yusuf Hemedani’nin öğrencisi olan Ahmed Yesevi ile Türk Aydınlanmasının ilk halkası oluşturularak, Ahi Evren, Hacı Bektaş Veli, Mevlâna Celaleddin Rumi, Barak Baba, Yunus Emre, Seyyid Nesimi, Hacı Bayram Veli, Şah İsmail Hatayi, Pir Sultan Abdal, Şeyh Bedreddin, Fuzuli, Karacaoğlan, Kul Himmet ve nice başka Türk Sufilerince devam ettirilmiştir.

KAYNAKÇA

¹ Stephen Law, *Humanism, A Very Short Introduction* (Oxford University Press, 2011), 1.

Şeker, Mehmet. (2011). *Türk-İslam Medeniyetinde Ahilik ve Fütüvvet-namaların Yeri*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Ocak, Ahmet, Yaşar. (2008). *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Karaismailoğlu, Adnan. (2011). *Mevlâna'nın gözüyle İnsan ve Toplum*, Ankara: Akçağ Yayınları.

Law, Stephen. (2011). *Humanism, A Very Short Introduction*, Oxford University Press.

Poroy, Akif. (2011). *Türklerde Felsefe Var mı?* İstanbul: Dharma Yayınları.

Sinanoğlu, Suat. (1999). *Türk Hümanizmi*, Cumhuriyet Gazetesi.

Sülün, Murat. (2011). *Gönüller Sultanı Mevlâna*, İstanbul: Vefa Yayınları.

Topçu, Nurettin. (2013). *İslam ve İnsan, Mevlâna ve Tasavvuf*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

سخنان مولانا برای دنیای امروز

Hojjatollah JAVANI¹

Email: hojjatollahj@alzahra.ac.ir

Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-5032-4041>

<https://doi.org/10.32955/neuram2024-12-12.ch11>

چکیده

مولوی کیست و چه ویژگی‌های منحصر به فردی دارد که اندیشمندی چون بدیع الزمان فروزانفر گفت که قریب به چهل سال است که توفیق نصیب وی شده که به مطالعه و تأمل در مثنوی شریف بپردازد و با این حال بیان کرد که «با وجود کار و کوشش پیاپی و دائم اکنون با کمال صراحت و از روی صدق و صفا، منصفانه اعتراف می‌کنم که هنوز در اول قدم فرومانده و به سری از اسرار کلام مولانا، نرسیده‌ام و در این مکتب آن نوآموز را مانم که در شناخت حروف الفبا بازمانده و گامی فراتر ننهاده است. (فروزانفر، 1367: 6)

واقعاً دنیای امروز چه نیازی به مولوی دارد؟ آیا در کلام او می‌توان پاسخی برای پرسش انسان معاصر یافت؟ کلام او چه درد و رنجی از بشر در این دنیای بشدت پیچیده و پرشتاب برطرف می‌کند؟ آیا در عصر تکنولوژی، نانو تکنولوژی، نرم افزارهای عظیم و فن‌آوری‌های متنوع، موشک‌های بالستیک، کشتی‌های قارمپیما، هواپیماهای هتل‌گونه و انسان‌های بسیار شتابان، مکتب‌های لیبرال، فلسفه‌های اجتماعی و عدالت‌گرا، دولت‌های توتالیتیر، سرمایه‌داری افسار گسیخته، فسادهای رانت‌خواران، سیستم‌های پیچیده، سرعت تحولات جهانی، تعاملات وسیع بین‌المللی، آشنا شدن مردمان با فرهنگ‌ها و خرده فرهنگ‌ها، جایی برای طرح سخن عارفان و بزرگانی چون مولانا باقی مانده است؟ آیا هنگام طرح سخن ایشان و امثال ایشان با تهمت کهنه‌گرایی و عرضه سخنان خارج از دوره و عصر مواجه نمی‌شویم؟

کلیدواژه: ایمان، مدارا، هویت، خرد همیشگی.

Maulana's Words for Today's World

Abstract:

¹ Associate professor, Department of Religions and Mysticism, Faculty of Theology, Alzahra University, Tehran, Iran

There is a key concept which might indicate a thinker's thoughts. Applicability of his ideas, thoughts and tenets for next generations. One might ask what are perennial thoughts of Maulana (Rumi)? Could one find a reply to man's questions in the modern era?

How would it be possible to apply Rumi's world to a world which is under heavy presser of scientific domain from one side and sectarian conflicts and wars on the other side?

Furthermore, today's world experiences rapid changes in both areas of science and humanities. How could teachings and tenets of man which lived eight centuries ago be useful? By referring to Maulana, one might find perennial thoughts which supply modern man needs.

According to his thoughts, Rumi could be present as a messenger of love in our world. Rumi's words indicate that they are related to matters which are present in the modern world.

For example, one might propose mystical experiences (states), and stations, meaning of life, necessity of tolerance and moderation, importance of perennial wisdom, solution for sectarian and religious conflicts, man's identity, concept of love, idea of core of religion, revival of faith, negation of imitation, hope to god's favor to man, renovation of religious life, need to divine sages, projection acetic aspects of religion, priority of ethics and Divine ecstasy.

Keywords: Faith, Tolerance, Identity, Perennial wisdom.

مقدمه :

از دیر باز بزرگان و عرفا و مولوی شناسان نیز در باب ضرورت نیاز به مولوی و علت اهمیت اندیشه‌های او سخنان نغز و قابل تأملی مطرح کرده اند. برای نمونه : "شمس الدین تبریزی در مقامات و مرتبت بدان جایی رسیده بود که استادش: شیخ ابوبکر تبریزی را نمی‌پسندید و از آن مقام عالی‌تر مقامی می‌جست تا از برکت آن صحبت اعلی و عظیم‌تر شود و به درجات اکملیت برسد و ارتقاء نماید و در این طلب سال‌ها بی‌سر و پا گشته گرد عالم می‌گشت... مگر شبی سخت بی‌قرار شده شورهای عظیم فرمود... در مناجات گفت: خداوند می‌خواهم که از محبوبان مستور خود یکی را به من بنمایی؛ خطاب عزت در رسید که آنچنان شاهد مستور، و وجود پر جود مغفور، که استدعا می‌کنی همانا که فرزند دل‌بند سلطان العلماء بهاء ولد بلخی است؛ ... (افلاکی، 1396: 57)

به نظر می‌رسد مولوی همهچنان دارای سخنانی برای شنیدن و عرضه کردن در دنیای هم‌روزگار است :

تجربه‌های معنوی:

او چنان زیبا تجربه‌های روحانی خود را بیان می‌کند که آدمی خویش را غرق دریای معانی وی می‌بیند. سخن دل مولوی از جان و دل سخن می‌گوید و سخنی که از دل برآید لاجرم بر دل نشیند. او به بیان اسرار طریقت می‌پردازد و از تجربه‌های ناب معنوی، از مواجهه‌های عمیق روحی با حقیقت، از لمس آنچه که لمس ناشدنی است سخن می‌گوید. او باز گوینده رازهای عالم ربانی است همان‌طور که خود در وصف علی ابن ابی‌طالب می‌فرمود:

ای علی که جمله جان و دیده‌ای شمه ای واگو از آنچه دیده‌ای (مثنوی ، 1 : 3745)
یا تو واگو آنچه عقلت یافته است یا بگویم آنچه بر من تافته است (مثنوی ، 1 : 3758).

مولوی بیانگر اسرار معانی و عیانگر شکوه و زیبایی‌های روح و نشان‌دهنده میزان وسعت جان انسان است. او جان انسان را در پرتو معنی و آگاهی، جان می‌داند والا هیچ ارزشی ندارد

جان نباشد جز خبر در آزمون هر که را افزون خبر جانش فزون
جان ما از جان حیوان بیشتر از چه ز آن رو که فزون دارد

اقتضای جان چو ای دل آگاهی است هر که او آگه‌تر است جانش قوی است
(مثنوی ، 3341 – 3343)

حماسه سرای عرفانی :

مولوی حماسه سرای عرفان است. او حماسه روح و قهرمانی و پهلوانی آن در مصاف با خودخواهی‌ها، خودبینی‌ها، کدها، تعصب‌ها، غرورها، فریب‌ها، ریاکاری‌ها، تزویرها را می‌سراید. او از مبارزه انسان با نفس و صیروت آدمی سخن می‌گوید. او از شدن و "تحول" و "تجربه" خویش در این مبارزه بزرگ با ما سخن گفته و نشان داد که می‌توان انسان بودن را از شکل به محتوا و از ظاهر به باطن برد و بیان کرد که چه "توان" ژرفی در این "جسم صغیر" هست که او را متناظر و مساوی با "عالم کبیر" می‌کند. مولوی به بشریت نشان داد که می‌توان "ملانی" صاحب مقام و جاه و منزلت بود و از همه تنعمات و موقعیت‌ها و نام‌ها و رسم‌ها و امکانات برخوردار بود اما در میدان عشق با چوگان خودشکنی، جان خود را به فضایل آراسته کرد. او توانست در عرصه رزم روحی، آزمون بزرگی را از سر بگذراند او اهل خودشکنی بود. مولوی اهل گذشت و ایثار بود او از همه آنچه که داشت گذشت تا به مرتبه والای زیستن با حقیقت و خداوند برسد. او خود را قماربازی دانست که در عرصه عشق هرچه داشت باخت:

خُنْک آن قماربازی که بباخت هرچه بودش بنماند هیچش الا هوس قمار دیگر
(دیوان شمس , غزل 1085)

خودشناسی

مولوی به انسان می‌آموزد که این عالم و عمر ما در آن بسیار کوتاه است و باید بکوشیم که عمر خود را صرف بهترین کار کنیم. بهترین کار هم خودشناسی است :

قیمت هر کاله می‌دانی که چیست قیمت خود را ندانی احمقیست (مثنوی ، 3 : 2652)

مولوی قیمت وجود آدمی را به این می‌داند که جایگاه خود را در این عالم و آن عالم بداند:
جان جمله علم‌ها اینست این که بدانم من کیم در یوم دین(مثنوی ، 3 : 2654)

مولوی به ما درس خودشناسی می‌دهد و می‌گوید که مهم‌ترین کار انسان در این عالم این است که خود را بشناسد والا زندگی او هیچ و پوچ و بی‌بهره خواهد بود.
که همی‌دانم یجوز و لایجوز خود ندانی تو یجوزی یا عجوز(همان ، 3 : 2650)

مولوی به انسان ما می‌آموزد که بیش از این که در پی کسب علوم رسمی باشد و بیشتر از این که به سرمایه فضل و دانش خویش بنازد و به جای این که در پی انباشت ثروت و سرمایه فکری باشد بهتر است که در پی شناخت «خود» واقعی و حقیقی خویش باشد. او می‌فرماید :

از اصولنیت اصول خویش به که بدانی اصل خود ای مرد مه (همان ، 3 : 2556).

انسان دوستی و صلح طلبی

کوشش مولوی برای ایجاد صلح در بین مردم رواج داشت: منقول است که روزی حضرتش از محله‌ای می‌گذشت دو شخص با همدیگر مناقشه و منازعه می‌کردند و به همدیگر زی و قاف می‌گفتند، حضرت مولانا از دور توقف فرموده می‌شنود که یکی به دیگری می‌گوید که یعنی به من می‌گویی، والله والله که اگر یکی بگویی هزار بشنوی، خداوندگار بیش آمده فرمود که نی‌نی، بیا هرچه گفتنی داری به من بگو، که اگر هزار بگویی یکی نشنوی، هر دو خصم سر در قدم او نهاده صلح کردند. (افلاکی، 1396: 69)

مولوی نماد و سمبل بردباری و عطف بود. بردباری یکی از درس‌هایی است که از زندگی مولوی می‌توان آموخت. انسان امروز بیش از هر زمان دیگری به بردباری و تحمل و مدارا و سعه صدر نیاز دارد. امروزه به انسان‌هایی نیاز است که یاریگر دیگر افراد باشند و مهربان و هیچگاه رشوت خواه نباشند و پیشه آنها رحمت و عطف باشد.

شیرمردانند در عالم مدد	آن زمان کافغان مظلومان رسد
مهربان بی‌رشوتان یاری‌گران	در مقام سخت و در روز گران
هین بجو این قوم را ای مبتلا	هین غنیمت دارشان پیش از بلا
بندگان حق رحیم و بردبار	خوی حق دارند در اصلاح کار
	(افلاکی، 1396: 165)

تفسیر قرآن

یکی از دلایل اهمیت مولوی در عصر حاضر ، توجه عمیق وی به قرآن و ارایه تفسیری عرفانی از آن است به نحوی که که شیخ هادی سبزواری در معرفی او می‌گوید: "اگر ذکر فضل و کمال صورت پذیرد مولوی صدر افاضل است و اگر به مقامات اهل عرفان و حال بپردازیم پس او شیخ نمونه‌های والای عرفان است". (سبزواری، 1383: 10) او در وصف مثنوی می‌گوید این کتاب تفسیر منظوم و سرمکتوم قرآن است زیرا تمام این کتاب بیان آیات بینات و روشنگر سنت‌های نبوی و پرتوهایی از قرآن تابان آن است. (همان: 10)

درس احیای انسان:

در حکایت ثریانوس رومی، بیان شده که او قتل مرتکب شده بود و قرار بود وی را قصاص کنند که مولانا شفاعت کرد و او را نجات داد و ثریانوس به دست ایشان مسلمان شد و مولانا او را علاء الدین ثریانوس نام نهاد و از برکت نظر مولوی او به مرتبه بلندی در موقت و عرفان رسید. (افلاکی، 1396: 173). از این حکایت می‌توان درس دیگر را اقتباس کرد: نشان دادن ظرفیت‌های اخلاقی مولوی و شفاعت کردن و کوشش برای نجات یک انسان که باعث تحول حال روحی وی شد. آیا این معنا درس آموز نیست؟

درس عشق :

آموزه کلیدی مولوی برای انسان امروز آموزه عشق است. غزلیات آتشین مولوی که در دیوان کبیر او هست یک پارچه عشق و جذبه و حال است. از سر آغاز دفتر اول مثنوی تا پایان مجلد ششم سر تا پا بر محور عشق می‌گردد بطوری که هیچ کدام از شش دفترش از اشعار گرم پر شور و حال و داستان‌های عشق و عاشقی خالی نیست. (همایی، 1393: 78). عشق درمانی مولوی قرن‌ها پیش رخ داده است. عشق طبیب همه علت‌ها و داروی جمیع بیماری‌های درونی و روانی بشر، که از شهوت و غضب و نخوت و ناموس تولید می‌شود، در مکتب عرفان مولوی همین عشق است. (همایی، 1393: ص 9). به همین علت است که مولوی در وصف عشق می‌گوید:

شاد باش ای عشق خوش سودای ما ای طبیب جمله علت‌های ما
ای دوی نخوت و ناموس ما ای تو افلاطون و جالینوس ما
(مثنوی، 1: 24 - 25).

به عقیده مولوی عشق دردهای روحی و روانی انسان را برطرف می‌کند. یکی از این دردها و آفات و امراض بزرگ روحانی بشر وسوسه و تردید و دودلی است و دوی این مرض فقط عشق است:

ورنه کی وسواس را بسته‌است کس بس عشقست و پوزبند وسوسه
(همان، 1396: 10).
تشتت و تفرقه حواس در اشتغال به امور مختلف و متنوع دنیوی هم یکی از آفات خطرناک روحانی انسان است که او را همیشه از آرامش ضمیر و سکون خاطر و فراغت بال و تمرکز، حواس محروم می‌کند. این مرض جز با عشق درمان نمی‌پذیرد:

عقل تو قسمت شده بر صد مهم بر هزاران آرزو و طم و رم¹
جمع باید کرد اجزا را به عشق تا شوی خوش چون سمرقند و دمشق
(همایی، 1392: 10)

آموزه ترجیح عشق بر نیایش :

¹ - طم و رم: امور مختلف متضاد است از این در و آن در - در عربی گویند جاء بالطم و الرام. یعنی تر و خشک، بری و بحری آب و خاک (همایی، 1392: 1910)

انسان‌ها معمولاً شکوه و گلایه می‌کنند که تأثیر عبادات در زندگی‌اشان کم است. گاهی هم احساس می‌کنند که عبادت به نوعی عملی مکانیکی، خالی از روح، سرد و بی‌احساس و کم تأثیر و بی‌نور و شور و گرما تبدیل شده است. گویی که از سر تکلف کاری را انجام می‌دهند. به تعبیر بهتر ایشان، به سبب اجبار و به دلیل رفع مسئولیت و نه از سر دلدادگی و شور و نشاط به نیایش می‌پردازند. احساس کم فروغی عبادات و تکالیف و کم اثر بودن امور عبادی در زندگی مخصوص یک آیین و شریعت نیست بلکه در بسیاری از آیین‌ها این مساله برای پیروان رخ می‌دهد.

مولوی بر این باور است که عشق مؤثرتر از هر کنش عبادی است. گرمی و حرارت عشق که از کانون نور توفیق و عنایت الهی به شخص طالب کمال و اهل سیر و سلوک روحانی رسیده باشد زودتر و بی‌خطرتر از ریاضت و عبادت‌های معمول او را به سر منزل مقصود می‌رساند و بدین سبب عارفان برگزیده و اصلاحن راه حق گفته‌اند که یک ساعت گرمی عشق و خلوص ضمیر از صدسال عبادت خشک سرد برتر و بالاتر است:

دره بی سایه عنایت بهتر است از هزاران کوشش طاعت پَرست (همایی، 1392:10)
صدگونه نمازست و رکوعست و سجود آن را که جهان دوست باشد محراب
(دیوان شمس، رباعی 81)

روح و مغز عبادت:

یکی از درس‌های مولانا برای انسان دیندار امروز یاد دادن تشخیص بین صورت و محتوی، ظاهر و باطن، اصل و فرع و شتاخت حقیقت دینداری است. مولوی هدف عبادات را اتصال به خداوند می‌داند. به تعبیری می‌توان گفت: «خود از نماز مقصود اتصالست، کما قال الصلاه اتصال بالله من حیث لا یعلم الظاهر و حضرت رسول (ص) می‌فرمایند: لا صلاه الا بحضور القلب و بکرات مشاهده رفت که از اول عشا قیام کردی و تکبیر بستی تا اول صبح بدو رکعت نماز مستغرق بودی»:

چو نماز شام هر کس بنهد چراغ و خوانی منم و خیال یاری غم و نوحه و فغانی
(سپهسالار، 1335: 124)

پرستش عاشقانه:

مولوی به انسان می‌آموزد که روح دینانت در عشق‌ورزی نهفته است و انسان به مراتب زیبایی روح و لطافت و طراوت فکر و تجربه روحانی و لمس مزه ملکوت می‌رسد و به پرستش از روی مستی روی آورد. پرستشی که به حالت بیهوشی و استغراق در حق می‌رسد: اکثر کلمات طبیات ایشان در حالت سکر به بیان آمده است و این مقامی است که چون رجال الله به مقام قرب و وصال می‌رسند از غایت لطف و وصال و حس لقای سبحان تجربه شراب محبت کرده، مست لقای بیچون و چگونه می‌شوند. (سپهسالار، 1325: 46).

به نظر خانم شیمیل، ما در آثار او با فلسفه عمیق دعا و نیایش آشنا می‌شویم. اندیشه مولوی در یک شعر شاید خلاصه شود: ز بس دعا بکردم دعا شدست وجودم که هر که بیند رویم دعا به خاطر آرد. او استاد دعا و نیایش عاشقانه است. دعایی که او می-

شناسد از درون خود او بیرون نمی‌تراود بلکه همچون همه چیزهای دیگر عطیه‌ی الهی است. (شیمل، 1389: 60-61).

انسان دوستی:

یکی از درس‌های بزرگ مولوی برای انسان معاصر، دوست داشتن انسان‌ها و مهرورزی به ایشان است. بعضی از محققین بر این باورند که مولانا، «تقدس انسان» را به والاترین درجه ارتقاء داده و تمام ادیان و مذاهب را به عنوان وسیله‌ای برای تکامل انسان نگریسته است او از این ره در تصوف به ارزش انسان ماهیتی کاملاً واقعی بخشیده است. تقدس انسان و او را آغاز و انجام، هدف و نتیجه آفرینش خویشتن یکی از معتقدات عمده تصوف است. (گولپینارلی، 1370: 331).

مصادیق مختلفی از انسان دوستی مولانا ذکر شده است: او با اهل ادیان و مذاهب نشست و برخاست می‌کرد. با جدامیان در آب گرم می‌رفت، از صلح با هفتاد و دو ملت سخن می‌گفت. (همان، ص 335). مولانا کمال هستی مطلق را در انسان و انسانیت می‌بیند و نه دور از انتظار، بلکه آشکارا و در ملاء عام در سفر و حضر و در همه جا به انسان سجده می‌کنند و دوستانداران و مریدانش در برابر انسان به سجده می‌گفتند. (گولپینارلی، 1370: 334).

باطن نگری:

یکی دیگر از کاربردهای اندیشه مولوی برای دنیای حاضر است. در واقع یکی از پرسش‌های اصلی انسان معاصر در خصوص شیوه مواجهه با حوادث و رخدادهای دشوار، تلخ، و مصائب زندگی است. سرشت سوگناک زندگی انسان‌ها را به تأمل و می‌دارد؟ مولوی به ما می‌آموزد که به ارزش ظاهری اشیاء ننگریم بلکه بکوشیم از حوادث معنای عمیق‌تری دریابیم. چه بسا که در زیر فلاکت شکوهی پنهان باشد یا در قلب شادی اندوهی در کمین. پس لاجرم باید این را پذیرفت و با آن زندگی کرد. (شیمل، همان: 64-65)

سلوک آموزگاری:

یک آموزگار موفق دارای چه روشی است؟ چگونه انسان می‌تواند آموزگار و الگویی موفق برای انسان و مخاطبین عصر حاضر باشد؟ به عقیده بعضی از محققان، طریق مولوی، روش ایده‌آل برای هر معلمی است که می‌خواهد با شاگردان خود صادق باشد. همه ما نمی‌توانیم در اوج پروازهای مولوی به سوی فراترین بهشت‌ها در ورای مرزهای جهان حادث همراه و پیرو او باشیم. ولی فکر می‌کنم که همه ما می‌توانیم در اعتقاد عمیق او به خدا و در انسانیت گرم او پیرو باشیم. (شیمل، همان: 68).

اعتماد عمیق و شدید به خداوند:

یکی از نیازهای انسان، داشتن تکیه گاهی مطلق و بی‌نقص و ابدی و ازلی است. به طور معمول تمام تکیه‌گاهها فرو ریختنی جلوه می‌کنند. انسان به هر تکیه‌گاهی که تکیه

می‌زند، آن را فرو ریختنی و نابودشدنی و زوال پذیر می‌یابد، اما به تعبیر مولانا یک تکیه گاه هست که هیچگاه فرو نمی‌ریزد و آن تکیه‌گاه جناب حضرت حق متعالی است:

هیچ کنجی بی در و بی دام نیست جز به خلوتگاه حق آرام نیست (مثنوی، 2: 591)

در حقیقت آرامش مطلق با تکیه و اعتماد عمیق به تکیه‌گاه مطلق حاصل می‌شود. انسان در اوج شداید و ناامیدی‌ها به خداوند روی می‌آورد و امید دارد که او گرفتاری‌های وی را حل و فصل و رفع کند. گفتار بانویی عرفان پژوه در این خصوص قابل تأمل است: "اگر از من بپرسند: در آن هنگام که بارها در طول پنجاه سال گذشته عمیقاً احساس نومیدی می‌کردم کدام یک از اشعار مولوی بیش از همه مرا آرامش بخشیده است، پاسخ من این بیت خواهد بود:

و اگر بر تو ببندد همه رها و گذرها ره پنهان بنماید که کس آن راه نداند (شیمل، همان: 68)

گذشت و بزرگواری :

آیا انسان‌های دنیای حاضر می‌توانند درسی ماندگار در زندگی مولوی جستجو کنند. به نظر می‌رسد تمام زندگی مولوی درسی عمیق برای بشریت نهفته است. آن درس چیزی نیست جز جسارت و شهمت گذشت از تمام داشته‌ها برای رسیدن به حقیقت. مولوی توانست به عنوان حماسه سرای عرفان ظاهر شود و به سهولت پا بر سر تمام داشته‌ها، داشتن، حکمت، منزلت اجتماعی و شهرت و اعتبار حیثیت خود بگذارد. او نشان داد که در راه رسیدن به حقیقت اهل هیچ مصلحت‌اندیشی و مصلحت بینی و محافظه کاری نیست. او همچون پاره‌ای از شخصیت‌های ماندگار دین و فرهنگ، زمام نفس خودبین را در اختیار گرفت و با گذشت عظیم، به منزلتی والا رسید و در واقع علت این که مولانا سخن فراوان برای گفتن دارد همین است که او اهل انفاق و گذشت بوده و همین امر باعث شد که به او بخشش‌ها و موهبت و الطاف الهی صورت پذیرد. کریم بودن باعث برخورداری از کرم شد و همین اهل گذشت بودن در زندگی مولوی باعث شد که سخنان شیرین داشته باشد (سروش، 1376: 136). مولوی از حیث اخلاق و خیرخواهی خلق به بزرگترین انبیاء و اولیاء و مردان خدا و خدمتگزاران عالم انسانیت شبیه است. او از بزرگترین راهنمایان بشری است. (فروزانفر، 1367: 75).

تفسیر عرفانی آموزه های دینی:

به نظر می‌رسد فراتر رفتن از سطح دین و رسیدن به مغز و گوهر و لب تعالی و آموزه‌های دینی فقط در پرتو تفسیر عرفان از دین قابل حصول است. سایر ابعاد حیات دیندارانه صرفاً به سطوح ظاهر آن منتهی و مختوم می‌شوند و در نهایت انسان نوعی رفتار قشری گرایانه و ظاهری طلبانه را شاهد خواهد بود که به قشر بسنده می‌کند و به معنویت نائل نمی‌شود. سخن مولوی در عرضه آموزه‌های دینی برای دنیای امروز همان تعبیر و تفسیر عرفانی است. مولوی لایه‌های باطنی دیانت را کشف و به مغز آموزه‌های دینی می‌پردازد و به تعبیر بهتر آن ساحتی از دیانت را ارایه می‌کند که در هر نسل و عصری مخاطب دارد. در این خصوص یکی از محققان می‌گوید: وقتی به قرن ششم و هفتم یعنی به دوران مولوی می‌رسیم می‌بینیم مولوی حرفی غیر از قرآن ندارد، هرچه می‌گوید، تفسیرهای قرآن است منتهی از دیدگاه عرفانی. (مطهری،

1359: 183). دیدگاه عرفانی می‌تواند نقش عظیمی در ارایه ظرفیت‌های معنوی اسلام برای انسان معاصر ایفا کند. در واقع می‌توان ادعا کرد که آموزه‌های صوفیان پرده از رخساره زیبایی دیانت برمی‌دارد و وجوه استحسانی و زیبایی‌شناسانه آن را عرضه می‌کند. به عقیده پاره‌ای از محققان، تنها اسلام - یا بهتر بگویم تفسیر صوفیانه از اسلام - می‌تواند کسانی را هدایت کند که برای رسیدن به آن بهجت و اطمینان قلبی تصوف و چشیدن طعم روضه رضوان و جنبه الماوی استمرار لازم را دارا هستند. ویژگی تصوف یا طریقه باطن‌گرایی اسلام، این است که می‌تواند در هر جا و در هر مرحله از زندگی اجرا شود. تصوف زندگی فعال و باطنی را با ذات وحدت بخش خود اسلام، هماهنگ و قرین می‌گرداند (نصر، 1384: 263-264).

گوهر و صدف آموزه های دینی

به عقیده پاره ای از محققان، مولوی هسته اصلی آموزه‌های دین را می‌شناسد و عصر ما نیاز به محتوای اصیل آموزه‌های دینی و معنوی دارد. عصر ما از ظاهرگرایی، قشریت و خشک مغزی و تعصب آسیب دیده است. بنابراین شناختن اندیشه فرد یا افرادی که بتواند ذهن و ضمیر ما را اعتلا ببخشند یک نیاز فوری و مبرم است. اقبال لاهوری می‌گوید:

گر نیابی صحبت مرد خبیر	پیر رومی را رفیق راه گیر
زانکه رومی مغز را داند ز پوست	پای او محکم فند در کوی دوست
پیر رومی را رفیق راه ساز	تا خدا بخشد تو را سوز و گداز

(اقبال لاهوری، جاوید نامه 123 - 125).

به تعبیر اقبال، چنانچه حیات دیندارانه را بی‌رونق و شکوه احساس می‌کنید پس به مولانا روی آورید و مغز و لب و گوهر کلام او را بگیرید.

شجاعت

دنیای معاصر محتاج یادگرفتن درس شجاعت است. مولوی شجاعتی بی‌نظیر از خود به منصفه ظهور رسانید. او توانست بر تمام موانع و سدهای راه و عوامل بازدارنده وی از طریق حق، پشت پا بزند. مولوی خود به این سدشکنی اقرار و اعتراف کرده است. او هیچ مانعی را در راه یافتن حقیقت و زیستن با آن برنمی‌تافت:

زین دو هزاران من و ما ای عجا من چه منم	گوش بنه عربده را دست منه بر دهنم
چونک من از دست شدم در ره من شیشه منه	ور بنهی پا بنهم هر چه بیابم شکنم

(دیوان شمس، غزل ش 1397).

مولوی در تحول روحانی خود و پیگیری در جامه عمل پوشیدن به عقاید خود بسیار شجاع بود. او از هیچ کس در اظهار عقیده خود محابا نداشت و با همان پشت گرمی که به خورشید حقیقت داشت بی‌هیچ بیم و ترس یک تنه در برابر اهل ظاهر به قدم جد ایستاد و به وحدت و یگانگی و

رفع اختلاف و ترک صورت و توجه به معنی و سازش با همه مذاهب و عشق به جهان و کمال مطلق دعوت می‌کرد.

هین صلا بیماری ناسور را داروی ما یک بیک رنجور را (مثنوی ، 3 : 2709).

امید و برکت

یکی از دستاوردهای مولانا برای انسان امروز توجه دادن او به نیروی امید ، صلح و برکت است. در واقع آنقدر کلام او اثربخش است که تمام غم ها را از ذهن و ضمیر انسان می‌زداید، مولوی درس امید می‌دهد. از همین رو است که یکی از متفکران ایرانی می‌گوید، من تعجب می‌کنم کسانی که زبان‌شان فارسی است با بودن کتابی چون مثنوی چگونه از افسون سرنوشت و تیرگی و تلخی حیات و رنج و غم وحشت دارند.

نیاز به گاندی مسلمان

بعضی محققان بر این باورند که اگر مولانا در عصر ما می‌زیست، شاید در کسوت یک مهاتماگاندی مسلمان، منادی یک حیات تازه برای تمام عالم می‌شد. (زرین کوب، 98 : 73). به دلیل موج افکار مثبتی که از ناحیه مولانا به انسان سرازیر می‌شود و همچنین به سبب بینش خیرخواهانه و انسان دوستانه و صلح گراییه مولوی نسبت به کل هستی، می‌توان حدس زد که اگر در عصر ما می‌زیست صددرصد منادی صلح طلبی می‌شد. او خود سخنگوی صلح جویان عالم است :

در کف ندارم سنگ من با کس ندارم جنگ من با کس نگیرم تنگ من زیرا خوشم چون گلستان (دیوان شمس ، غزل 1789).

مولانا سرخوشانه از عشق و صلح و دوستی و سخن می‌گوید و انسان‌ها را به سوی نوع دوستی می‌خواند. موج سرور و شور و نشاط از ذهن و ضمیر مولوی به بیرون جاری و ساری می‌گردد.

که از چنبر برون جستم من امشب
چنانستم چنانستم من امشب
(دیوان شمس ، غ 1185).

چنان مستم چنان مستم من امشب
چنان چیزی چنانچیزی که در خاطر نیاید

کلام ایمان ساز و معجزه گر

انسان‌های معنوی کلام و پیامشان مرزهای تاریخی و جغرافیایی را درمی‌نوردد این انسان‌ها همچون طبیبان روح هستند که به دمیدن روح ایمان در وجود انسان‌ها و بخشیدن توان معنوی مشغول هستند. اینان مریض‌های روحی را شفا می‌بخشند: مولانا خود را به این وصف توصیف می‌کند.

بسی مُرده گرفتیم در او روح دمیدیم
(دیوان شمس ، غ 1474).

طبیبان فصیحیم که شاگرد مسیحیم

همچنین مولوی صوفیان و عارفان را چون مسیح می‌داند که التیام بخش رنج‌های انسان‌ها هستند:

هر یک از ما خود مسیح عالمی است هر الم را در کف ما مرهمی است (مثنوی، 1: 47).

سرّ ماندگاری کلام مولانا و راز تأثیرگذاری او در نسل‌ها و عصرهای پس از وی را می‌توان در همین طبابت روحانی و کلام معجزه‌گونه وی دانست و بعضی محققان معتقدند: دلیل ماندگاری کلام مولانا و اقبال عمومی به او را قوت اثرگذاری کلام یا تأثیر سخن او در مخاطب دانسته‌اند و معتقدند که قوت کلام او باعث ایمان می‌شود.

کلام او ایمان ساز است و سخنان او آرام آرام روح را تسخیر می‌کند. همچنین جامعیت محتوایی و مضمونی مولانا و پروراندن مضامین و آسان کردن مشکل‌ترین مسائل عرفانی را هم از اسباب تأثیر مولوی بر مخاطبان برشمرده‌اند. (زمانی، 85: 7)

هویت جویی

یکی از محققان ایرانی معاصر، علت رجوع به مولانا را از منظر هویت جویی مطرح می‌نماید: دیدگاه هویت جویانه یعنی مولانا بخشی از هویت فرهنگی جامعه ما است. شناختن و شناسایی آن به تشخص و تعیین هر چه بیشتر هویت فرهنگی ما کمک می‌کنند. به تعبیر ایشان با دو رویکرد حقیقت طلبانه یا مشکل گشایانه می‌توان به آثار مولوی رجوع کرد که آیا حقیقتی در آثار مولانا وجود دارد که امروز بتوان آن را بزرگ کرد؟

آیا از لحاظ عملی هم مثنوی می‌تواند مشکل گشا (فردی و اجتماعی) باشد؟ پاسخ این است که حقیقت‌های نظری وجود دارد که مولانا بیان کرده است. همچنین می‌تواند مداوای مشکلات در زندگی شخصی باشد. از منظر مفهوم حقیقت طلبانه می‌توان در سخنان مولانا مطالبی را یافت و بهره برد و دریغ است که به این آموزه‌ها پشت شود. (مکلیان، 1396: 128-127)

زیبایی‌نگری

مولوی را منادی زیبایی‌دوستی و زیبایی‌شناسی و زیبایی خواهی در عالم دانسته‌اند. مولوی دارای نگاهی زیبایی جویانه، کلامی زیبا و تأثیرگذار است. بعضی از محققان به این بعد شخصیت مولوی توجه کرده‌اند و از همین رو سخن او را برای دنیای حاضر قابل طرح می‌دانند. مولوی نسبت به تأثیر معنوی زیبایی، آن شکوه حقیقت که برای او هموار دری به درک اسرار الهی می‌گشاید حساس بود. او زیبایی را جلوه مستقیم پروردگار در این عالم کون و فساد می‌شمرد. مولانا زیبایی را جهت مستقیم وجود خدا و دلیل رحمت و قدرت نامتناهی او می‌دید. می‌توان گفت که در نزد مولوی برهان وجود خدا را در این عبارت می‌توان خلاصه کرد: «زیبایی وجود دارد، بنابراین خدا هست». او زیبایی را در همه جا از جمله در طبیعت بکر و در وجود انسان و در هنر می‌دید. اما پیشتر از همه، در شعر و موسیقی و رقص (سماع) بود که مولوی از زیبایی‌های صور برای رسیدن به وجود یگانه خداوند که فراتر از صور و مظاهر وجود است، مدد می‌جست. (نصر، 1383: 21).

بعد زیبایی شناختی دین :

برای انسانی که خسته از درماندگی‌های علم و تکنولوژی برای ارایه طریق در مسیر معنوی و آرامش بخش او هست می‌توان از بعد زیبایی شناختی دین سخن به میان آورد. مولوی در ارایه ابعاد زیبایی شناختی و تحسین برانگیز آموزه‌های دینی سرآمد مردان عصر خویش بوده است.

او و متصوفه چنان عرصه‌های حیات زیبایی شناسانه دین را طرح می‌کنند که برای انسان امروز جذابیت داشته و مایه عطف توجه ایشان به معنویت و دین می‌شوند. ویلیام چیتیک سلطه این بعد زیبایی شناختی اندیشه مولوی به فکر شیمیل را مطرح می‌کند و می‌گوید: شیمیل مجذوب زیبایی‌های موجود در آثار مولانا بود، نه فقط زیبایی کلام مولانا که در زنجیره واژگان و در اشعار زیبایی او نمایان می‌شود و نه به خاطر زیبایی در آداب، رسوم و سنت‌هایی که مولانا پایه‌گذار آن است که به خاطر زیبایی روح مولانا که در عمق آثارش متجلی است. هیچ کس دیگر به اندازه مولانا نتوانسته است در سنت اسلامی، زیبایی را این چنین با عمل و شخصیت خود در آمیزد و چهره‌ای واقعی از زیبایی را ارایه دهد. این آن چیزی بود که آنه ماری شیمیل را مجذوب خود کرده بود. شیمیل مجذوب مظاهر زیبایی و فرهنگ اسلامی در شعر، خط، موسیقی و اندیشه بود (رشیدی، علی اکبر، 1368: 8).

عقل آخربین :

تلقی بشر امروز از عقل، همان عقل محاسبه‌گر یا عقلی است که به سود و زیان می‌اندیشد: عقلی که منافع انسان برای او مهم‌ترین و نخستین اولویت است. همان عقلی که گاهی ترفندها و حیل‌ها را برای رسیدن به مقاصد مجاز می‌شمارد. اما مولانا به انسان امروز یادآور می‌شود که ما دو گونه عقل داریم: عقل کسبی و عقل موهوبی. آن عقلی که مطلوب مولوی است عقل موهوبی است.

که در آموزی به مکتب چو صبی
چشمه آن در میان جان بود
(مثنوی، 4: 1960-1961).

عقل دو عقل ست : اوّل مکسبی
عقل دیگر بخشش یزدان بود

مولوی نماد انسان عقل‌گرای آخربین است که معتقد است تمام هستی و زندگی انسان به این عالم محدود نمی‌شود و نباید ساحت عقل را خرد و صغیر و حقیر شمرد بلکه باید ارتفاع افق عقل را بلندمرتبه و والا دانست و بر آن راه پیدا کرد. پاره‌ای از محققان بر این باورند که: «خوب است از مولانا بیاموزیم و عقل را پیشوای خود سازیم. مانند کاسه خالی بر روی آب و دریای حقیقت سرگردان نمانیم و خود را بازیچه دست امواج ظاهربین دریا نسازیم، از آب دریای وحدت پر شویم تا به قعر دریای حقیقت برسیم و در او غرقه آییم تا جز وحدت نبینیم و نجویم. (لاهوئی، 1368: 6). تصویر عقل در نظر مولوی عقل هدایتگر انسان به رستگاری و فلاح است نه عقل حیل‌آموز و خردبین کاسب‌ماب.

معرف فرهنگ:

یکی از علل طرح مولوی در دنیای امروز این است که او معرف، حامل، و پیام‌آور فرهنگ و تمدن بزرگی به جهان است. مولوی با عظمت روح و وسعت افق اندیشه و والایی آموزه‌هایش توانسته مبلغی بی‌تبلیل برای دیانت و فرهنگ باشد. مولانا را بزرگترین پیام‌رسان دین ما و زبان

و فرهنگ‌ها در سراسر دنیا می‌دانند. او را شخصیتی جهانی معرفی می‌کنند که باید از او به منت و سپاس یاد کنیم که نه تنها قرآن را برای خوانندگان آثارش به شیوه‌ای دلنشین تفسیر می‌کند و آنان را با احادیث نوی آشنا می‌سازد بلکه از طریق بیان حکایات و تمثیلات ایرانی، فرهنگ اسلامی را در میان قیابیل مختلف گیتی به رسایی و شیوایی تبلیغ می‌کند. چه خوب است از او بیاموزیم عقل را پیشوای خود سازیم. (لاهوئی، 1368 : 7)

نفی جنگ‌های فرقه‌ای و وطنی

یکی از درس‌های مولوی برای انسان امروز رد و نفی هرگونه جنگ‌های فرقه‌ای و مذهبی است. مولوی دارای وسعت مشرب ناشی از تجربه‌های عمیق و معنوی والا بود. او به لحاظ ساختار فکری و شخصیتی تنازعات و جنگ‌های فرقه‌ای را به سبب خامی و سطحی اندیشی انسان‌ها، قابل تشبیه به جنگ‌های کودکان می‌دانست.

جنگ خلقان همچو جنگ کودکان سست و بی معنی و مهان (مثنوی ، 1 : 435).

وسعت مشرب وی از یک سو و بینش معرفت شناسانه او نسبت به این که افراد به درجات به حقیقت نزدیک می‌شوند زمینه ورود به جنگ‌های فرقه‌ای را سلب و نفی می‌نمود. زیرا به عقیده وی انسان‌ها در مسیر رسیدن به حق تعالی از مسیرهای مختلف پیش می‌روند.

او با داستان چهارتن که یک درم داشتند و همگی انگور می‌خواستند اما هر یک به زبان متفاوت از آن خواسته دم می‌زدند و در داستان حاجی که به سوی مکه رهسپار بودند و در راه هر گروهی، گروه دیگر را خارج از راه می‌دانست و در نهایت هم به یک راه رسیدند به این مسأله پرداخته است

معنویت

بعضی معتقدند نیاز به معنویت سر رجوع به مولوی است. آنها می‌گویند توسعه و تجدد با غفلت از معنویت به بن بستی عظیم می‌رسد. آنچه در نقاط مختلف جهان اتفاق می‌افتد نشانه همین خلا است. دلیل توجه به مولانا در دنیای امروز نیاز به معنویت است. مولانا و مثنوی به عنوان سمبل معنویت در همه جای دنیا مورد احترام است. رسیدن عقل گرایی و حس گرایی به بن بست دلیل توجه به مولانا است (زمانی ، کریم ، 85:2). به نظر می‌رسد که مثنوی نسخه درمان بشری است:

عقل سر تیزست لیکن پای سست زانک دل ویران شدست و تن درست (مثنوی، 6 : 119).

وحدت گرایی :

بعد وحدت گرایی مولوی است که مورد توجه جهانیان واقع شده است و «تاکنون هزاران صفحه مطالب پژوهشی درباره اندیشه و راه و روش مسلمان و وحدت جوی مولانا جلال الدین در مراکز مختلف دانشگاهی جهان انتشار یافته و همایش‌های علمی گوناگون درباره ابعاد وحدت و شخصیت الهی و شیوه سخنوری این رازدان بزرگ ایرانی برپا شده است. (لاهوئی، حسن، 1368 : 6)

نوطلبی و نوجویی:

یکی از مشکلات انسان معاصر ملامت او از همه چیز است. مولوی به طبع و ذات انسان به خوبی آگاه و مطلع بود و از این رو همواره به نوجویی و نوطلبی فرا می‌خواند. انسان های معنوی لحظات و تجربه‌های ناب معنوی را در پرتو نوخواهی و نوجویی کسب می‌کنند:

وز نو و شام نو باغ نو و دام نو هر نفس اندیشه نو نوخوشی و نو غناست

نو ز کجا می‌رسد کهنه کجا می‌رود گر نه و رای نظر عالم بی‌منتهاست

عالم چون آب جوست بسته نماید ولیک می‌رود و می‌رسد نو نو این از کجاست

(دیوان شمس ، غ : 462)

مولوی به تصریح و تأکید انسان را به نوخواهی تشویق می‌کند. او حتی در مقام ایمان‌ورزی هم انسان را به نوجویی فرا می‌خواند:

تازه کن ایمان نه از گفت زبان ای هوا را تازه کرده در نهان
تا هوا تازه‌ست ایمان تازه نیست کین هوا جز قفل آن دروازه نیست

(مثنوی ، 1 : 1079-1080).

مولوی نو شدن جان انسان‌ها را زمینه شکوفایی و تحقق همه فضایل می‌داند و اصولاً خود او هم فردی نوطلب و اهل تجربه‌های عمیق روحانی و معنوی بود. هیچ کتابی چون مثنوی اندیشه‌های تازه و جاودانی ندارد. هرچه فناوری با شتاب رود. مثنوی همچنان زنده است.

نفی تقلید:

یکی از وجوه اندیشه‌های مولوی که برای انسان پرسشگر امروز قابل توجه و تأمل است موضوع عدم تقلید است. مولوی در چند مورد به نفی تقلید پرداخته است. مولوی معتقد است که مقام تحقیق با تقلید بسیار متفاوت است:

از محقق تا مقلد فرق هاست کاین چو داود است و آن دیگر صداست
منبع گفتار این سوزی بود و آن مقلد کهنه آموزی بود (مثنوی ، 2 : 493-494).

مولوی معتقد است انسانی که تقلید کورکورانه می‌کند از معایب اعمال غافل می‌شود و لاجرم به چاه ویل بی‌چارگی در می‌غلطد. در داستان کنیزک و خاتون مولوی به تصریح این تقلیدگری توجه می‌کند و انسان را از آن برحذر می‌دارد. پاره‌ای از محققان معتقدند که حتی در مقام شناخت خود مولوی هم باید به تحقیق و نه تقلید روی آورد: «مکتب مثنوی پیری و شیخی جز خود ندارد. مثنوی یعنی مولوی، هر که با مثنوی همدم شود چنان است که با مولانا همدم شده است. درک سخن مثنوی البته نیازمند تحصیل و تحقیقی است که هرکس به جایی رسید از تحصیل و تحقیق‌ها رسیدند نه از طوطی صفتی و فرمانبرداری کورکورانه. (حسن لاهوتی، 1368: 5-6).

زن در چشم و دل مولوی:

آیا نگاه مولوی به زن برای انسان معاصر درسی دارد؟ این سخن ممکن است باعث برانگیخته شدن عده‌ای از افراد شود مگر در عصر مولانا یا حدود 800 سال پیش هم می‌توان نگاه محترمانه‌ای نسبت به زن مشاهده کرد؟ این سخن البته پرسشی قابل توجه و تأمل است زیرا هنوز هم شاهد نگاه تبعیض مدار نسبت به زن در دنیای معاصر هستیم. آیا در دنیای کنونی کرامت و شرافت و منزلت زن، آن گونه که شایسته اوست رعایت می‌شود؟ آیا نگاه مهتری و سروری جنس مذکور نسبت به زنان برطرف شده است؟ آیا مرتبه اجتماعی او، به رسمیت شناخته شده است؟ آیا منادیان مذهب دیگر او را جنس درجه دوم نمی‌دانند. پرسش فوق قابل تأمل است. اما نگاه تاریخی چه می‌گوید؟ آیا جز این است که نگاه تاریخی به ما می‌آموزد که اولاً یک متفکر را از بستر تاریخی و اوضاع اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی زمانه‌اش منفک نکنیم؟ ثانیاً نگاه تاریخی به ما یاد می‌دهد که یک متفکر را در سنجش و مقایسه با همگان وی مورد توجه قرار دهیم. به عبارت دیگر می‌توان به قضیه چنین نگریست که گویا مولوی در مقایسه با همگان و هم عصران خودش و در مقایسه با پاره‌ای فقیهان و موعظه‌گران زمان خودش — که هنوز هم زنده هستند و به افکارشان ادامه می‌دهند. از نگاه پیشرو و انسانی و قابل انعطاف بیشتری نسبت به زن برخوردار بود. نمی‌توان ادعا کرد که او در این خصوص منحصر به فرد بود. نمی‌توان ایده‌آل گراییانه به مولوی اندیشید و او را در تمام موانع فرهنگی و اجتماعی و خصوصاً بحث زن در عالی‌ترین وضعیت مطلوب تصور کرد. اتفاقاً در مثنوی می‌توان انعکاس دیدگاه زمانه نسبت به زن را ملاحظه کرد. دیدگاهی که حاکی از وضع موجود زنان بود. اما تفاوت نگرش مولوی نسبت به زن و کیفیت سلوک و رفتار وی با طایفه نسوان در مقایسه با همگان خودش هست که باعث می‌شود فضیلت و ممتاز بودن دیدگاه وی نسبت به زن برای انسان معاصر حائز اهمیت و توجه گردد. به عبارت بهتر در زمانی که مردان همواره زنان را از صحنه اجتماع به دور می‌خواستند. در زمانه‌ای که زنان منشاء شرور و مهیاکننده زمینه فساد و ... تلقی می‌شدند، مولوی آنان را خالقان نام می‌نهد:

خشم و شهوت وصف حیوانی بود
خالقست آن، گویا مخلوق نیست
(مثنوی، 1: 2436 – 2437)

مهر و رقت وصف انسانی بود
پرتو حق است، آن معشوق نیست

مولوی در خصوص زنان به چند امر دست یازید: آموزش و تعلیم و تربیت زنان. در زمانه‌ای که آنان را محروم از تعلیم می‌پسندیدند. (بیانی، 1384: 201). نگاه مشفقانه به زنان روسپی، و نفی موضوع غلام و کنیز از اهمیت به سزایی برخوردار است: در عالم غلام و کنیز وجود ندارد، همه در حقیقت برادران و خواهران ما هستند. (همان، 202). کیمیای وجود مولانا باعث تبدیل و تحول بسیاری از زنان اعم از روسپی و غیره به عارفان گردید و این امر در زمانه او، حادثه‌ای بسیار مهم بود. (همان: 206) پس می‌توان استنباط کرد که نگاه مشفقانه، عالمانه و متهورانه مولوی به زن و تحول جایگاه آنان از درس‌های بزرگ مولوی برای انسان معاصر به شمار می‌رود. ترتیب دادن مجالس سماع و شرکت بانوان و خاتونان و همسران و دختران حاکمان قونیه در آن خود نشانگر دیدگاه بسیار موقر مولوی به زنان بوده است. (همان: ص 209-207).

نتیجه گیری:

مروری بر دیدگاههای مولانا و آرا و اندیشه های وی و همچنین مباحث مطرح شده در خصوص شخصیت و افکار او توسط محققان برجسته شرق و غرب نشان می دهد که دیدگاههای وی در عرصه های مختلف زندگی انسان امروز می تواند دارای تاثیر باشد. به عبارت بهتر بررسی اندیشه های مولوی نشان می دهد که دل مشغولی ها و دغدغه های بنیادین و فرجامین او و پاسخ ها و راهکارهای او برای حل آنها ، همچنان دارای قابلیت اعمال پس از قرن ها می باشد. نیاز انسان به برخورداری از تجربه های روحانی و زیبایی بیان و عیان کردن حال عارفانه و برخورداری از روح حماسی عارفانه و تاکید او بر لزوم صلح و اهمیت انسان دوستی و شفقت بر خلق و ارایه تفسیر قرآن که متناسب با نیازهای انسان در هر عصر و دوران و آموزش درس عشق و فداکاری در راه نیل به حقیقت و در مواجهه با انسان های دیگر و کوشش برای احیای انسان در همه زمینه ها و جنبه ها و ترجیح پرستش عاشقانه و زیستن بر مبنای دین عشق و کوشش برای رسیدن به روح عبادات و مغز آموزه های دینی و عبادی و تاکید بر عا و نیایش از سر سوز و گداز و عشق و نشان دادن شان و مقام آموزگار دلسوز و واقعی و تعلیم دادن درس گذشت به انسان ها و طرح کردن تفسیر عرفانی آموزه های دینی و فراتر رفتن از پوسته آموزه های دینی و رسیدن به هسته آنها و دمیدن روح شجاعت و حس امیدواری در دل و جان و روح آدمیان و دادن حس هویت ماندگار در انسان و کوشش برای ایجاد روح زیبا اندیش و زیبا نگر و عیان کردن بعد زیبایی شناختی دین و آموختن برخورداری از عقل آخر بین و دمیدن روحیه نوطلبی و نوحوای و نوجویی در مخاطبان و ایجاد انگیزه جستجوگری و نفی تقلید در انسان ها و اعتلای منزلت زن برای همیشه اعصار ، از جمله درس های مولوی برای انسان امروز است که قابل به کار بستن است.

منابع و ماخذ

افلاکی، مناقب العارفین، تحسین یازیچی ، توفیق سبحانی ، تهران، انتشارات دوستان ، 1403

اقبال لاهوری ، محمد ، جاوید نامه ، تهران ، بی نا ، 1375،

بیانی، شیرین، دمساز دوصد کیش، تهران، انتشارات حامی، 1384

رشیدی، علی اکبر ، در جستجوی معنویت ، گفت و گو با ویلیام چیتیک ، اطلاعات حکمت و معرفت ، سال دوم ، شماره 8 ، آبان 1368

زرین کوب، نردبان شکسته، اطلاعات حکمت و معرفت، ش 8 آبان 98

سبزواری ، حاج ملاهادی، شرح مثنوی، به کوشش مصطفی بروجردی تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ دوم، 1383

سپهسالار، فریدون بن احمد، زندگی نامه مولانا جلال الدین مولوی، به تصحیح سعید نفیسی، تهران، اقبال، 1335

سروش ، عبدالکریم ، قمار عاشقانه ، تهران ، صراط ، 1376

شیمیل، آنه ماری ، مولانا: دیروز، امروز، فردا ، تهران ، نشر آبان ، 1389

فروزانفر بدیع الزمان، شرح مثنوی شریف، تهران، انتشارات زوار چاپ دوم، 1367
لاهوئی، حسن " ماه بی گفتن چو باشد"، اطلاعات حکمت و معرفت، سال دوم، ش 8 ،
آبان 1368

گولپینارلی، عبدالباقی، مولانا جلال الدین، زندگانی فلسفه آثار و برگزیده‌ای از آنها با توفیق
سبحان، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، 1370

مطهری، آشنایی با قرآن «سوره‌های حمد و بقره، شماره 12» انتشارات صدرا، 1359

ملکیان، مصطفی ، گفت و گولا استاد ملکیان ،مجله نگاه نو، ش 116، سال 27، 1396

مولوی ، جلال الدین ، مثنوی معنوی ، تهران ، امیرکبیر ، 1375

نصیرامیرحسین، آموزه‌های صوفیان، از دیروز تا امروز، حیدری، حسین و محمدهادی امینی،
تهران، قصیده سرا، چاپ چهارم، 1384

نصر، سیدحسین، «مولانا جلال الدین رومی، شاعر و عارف عالی مقام ایرانی» در کتاب
گنجینه مولوی، ترجمه، شهاب الدین عباسی، مروارید، 1383.

همای، جلال الدین ، مولوی نامه ؛ مولوی چه می‌گوید؟ تهران، انتشارات زوار، 1393

Mövlana Cəlaləddin Ruminin Həkimisi və Dostu: Əkmələddin Naxçıvani

Lütfiyyə ƏSGƏRZADƏ¹

Email: asgerzadelutviyye@yahoo.com.tr

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8078-3484>

<https://doi.org/10.32955/neuram2024-12-12.ch12>

Özet:

Mövlana Cəlaləddin Rumi (1207-1273) türk təsəvvüfünün əsasını qoyan böyük mütəfəkkir və mistik şairlərdəndir. Onun ideyaları ətrafında formalaşan və imperiyanın coğrafiyasının genişləndiyi hər yerə çatmaq imkanı qazanan mövləvilik Osmanlı mədəni həyatını istiqamətləndirən fundamental dinamiklərdən biridir. Əsrlər boyu mənəvi irsi böyük rəğbətlə qarşılanan Mövlananın şeirləri dünya dillərinin əksəriyyətinə və müxtəlif formatlarda geniş şəkildə tərcümə edilmişdir. O, Amerika Birləşmiş Ştatlarında “ən məşhur” və “ən çox satılan şair” kimi tanınmışdır. Bu gün Əfqanıstan sərhədləri içərisində olan Bəlx şəhərində anadan olan Mövlananın əsl adı Məhəmməd Cəlaləddindir. “Mövlana” və “Rumi” isimləri ona sonradan verilmişdir. Hələ çox gənc ikən Konyada müəllimliyə başladığı zaman ona verilən “əfəndimiz” mənasını verən Mövlana adı daha sonra Şəmsəddin Təbrizi və Sultan Vələddən başlayaraq Mövlana sevənlər tərəfindən istifadə edilmişdir. Mövlananın Rumi adı ilə tanınması keçmiş əsrlərdə Diyar-ı Rum adlanan Anadolu ölkəsinin Konya vilayətində yaşaması, həyatının çox hissəsini orada keçirməsi və məzarının orda olması ilə bağlıdır.

Açar Kəlimələr: Rum, Əkmələddin Naxçıvani, Ədəbiyyat, Təsevvüf.

Maulana Jalal-ud-Din Rumi's Physician and Friend: Ekmaluddin Nakhchivani

Abstract:

Maulana Jalal-ud-Din Rumi (1207-1273) is one of the great thinkers and mystical poets who laid the foundation of Turkish Sufism. Mevlevism, which was formed around his ideas and gained the opportunity to reach wherever

¹ Dr. AMEA Nizami Gəncəvi adına Ədəbiyyat İnstitutu, Bakı- Azərbaycan

the geography of the empire expanded, is one of the fundamental dynamics that guided the cultural life of the Ottoman Empire. Maulana's poems, whose spiritual legacy has been met with great enthusiasm for centuries, have been widely translated into most of the world's languages and in various formats. He is known as the "most famous" and "best-selling poet" in the United States of America. Born in the city of Balkh, which is today within the borders of Afghanistan, Maulana's real name is Muhammad Jalaluddin. The names "Maulana" and "Rumi" were given to him later. The name Maulana, meaning "our master", was given to him when he began teaching in Konya when he was still very young, and was later used by those who loved Maulana, starting with Shams al-Din Tabrizi and Sultan Velad. Maulana's recognition by the name Rumi is due to the fact that he lived in the province of Konya, the Anatolian country called Diyar-ı Rum in past centuries, spent most of his life there, and was buried there.

Keywords: Rum, Ekmaladdin Nakhchivani, Literature, Sufism.

Giriş:

Ruminin atası, Bəlx şəhərinin görkəmli simalarından olan Hüseyn Hatibinin oğlu Bəhaəddin Vələd “Bilginlərin sultanı” kimi tanınırdı. Mövlana Şəms-i Təbrizi ilə tanış olana qədər böyük bir elm və din alimi kimi tanınırdı və İplikçi mədrəsəsində xütbələr oxuyurdu. Mədrəsə onu dinləməyə gələnlərlə dolub-daşırdı. 15 noyabr 1244-cü ildə Şəms-i Təbrizi ilə görüşən Mövlana, Şəmsdə “mütləq kamilin varlığını” və onun simasında “Allahın nuru”nu görür və birlikdə mənəviyyatın dərinliklərini kəşf edirlər. Şəms-i Təbrizi onun arzusunu təcəssüm etdirir. Şəmsdən sonra Mövlana daha saflaşır. Böyük filosof demişdir: “İstəyirsən ona bax, istəyirsənsə mənə bax, biz ayrı adamlar deyilik, o mənədir, mən də onda”. Lakin onların birliyi uzun sürmür. Şəms-i Təbrizi sirli şəkildə yox olur. Şəmsin yoxluğu Mövlananı çox üzür, qəlbində böyük dəyişikliklərə səbəb olur. Mövlana uzun illər inzivaya çəkilir. Bütün zamanların ən mükəmməl sufi şeiri sayılan, 25 min beytdən ibarət “Məsnəvi” yazır.

Dünyanın ən mükəmməl sufi şeiri hesab olunan “Məsnəvi”nin müəllifi ölümü yenidən doğulma günü kimi qəbul edir. Çünki o, öldüyündə sevdiniyə, yəni Allahına qovuşacaq. Onun üçün Mövlana ölüm gününü toy günü və ya gəlin gecəsi mənasını verən “Şeb-i Arūs” adlandırır, dostlarına ölümündən sonra ağlamamalarını vəsiyyət edir. “Xam idim, bişdim, yandım” kəlmələri ilə həyatını ümumiləşdirən Mövlana 17 dekabr 1273-cü ildə dünyasını dəyişir. Dəfn yeri kimi Səlcuqlu Sarayının Gül bağı seçilir. Hazırda muzey kimi istifadə edilən Mövlana Dərviş Məkanında indiki

yerində dəfn edilir. Mövlananın vəsiyyəti ilə cənazə namazını Sədrəddin Konevi qılacaqdı. Lakin çox sevdiyi Mövlana itirməyə dözə bilməyən Sədrəddin Konevi dəfn mərasimində huşunu itirir. Mövlananın cənazə namazını Kadı Siracəddin qılır. Mövlana bizlərə bir-birindən əhəmiyyətli, bir-birindən qiymətli əsərləri: “Məsnəvi”, “Böyük Divan” (Divan-ı Kəbir), “Fihi Ma-Fih” (Nə varsa içindədir), “Məcalis- i Seb'a" (Mövlananın 7 xütbəsi) "Məktubat" (Məktublar) qoyub sevgilisinə qovuşur. Mövlana Cəlaləddin eyni dövrdə və eyni şəhərdə bir çox alimlərlə, Şeyx Necməddin Daya, Muhiddin Ərəbi (1165-1240), Sədrəddin Konyavi, Şəmsəddin Mardini, Qazi Siracəddin Mahmud Əbubəkri oğlu Urməvi (1188), Kutbəddin Şirazi, Fəxrəddin Sivası, Seyyid Bürhanəddin Tirmizi və s. yaşayıb - yaratsa da, heç biri ilə yaxın, səmimi olmamışdır. Hətta mənbələrə görə, Şeyhuddin ləqəbli Muhiddin Ərəbi nə qədər çalışsa da, Mövlananın dost çevrəsinə girə bilməmişdir. Bununla yanaşı, çoxlu dostları da olmuşdur. Mövlana Cəlaləddin Ruminin dostlarından biri də Sultan Vələdin qırx bir beytlik qəsidə ilə təriflədiyi həkimi Tabib Əkmələddin İbn-Naxçuvanıdır (vəfatı 701/1302).

Mövlananın yaxın dostu və həkimi: Əkmələddin İbn-Naxçuvani

Sultan Ələddin Keykubad dövründə Şərq ölkələrindən, xüsusilə Türkiyə, Xarəzm, Xorasan, İran və Azərbaycandan axın edən elm, incəsənət və mədəniyyət xadimlərinin əksəriyyəti, o cümlədən Mövlana ailəsi Anadoluda - Səlcuqlu Türkiyəsinin paytaxtı olan, Səlcuq mədəniyyətinin və sivilizasiyasının mərkəzinə çevrilmiş Konyada cəmləşmişdi. Bunlardan biri də mütəfəkkir şair-filosofu, sufi şeyxi olan Mövlana Cəlaləddin Rumi ilə yaxın elmi-mədəni əlaqələri olan dövrünün tanınmış təbibisi Əkmələddin Muayyad bin Əbubəkr bin İbrahim İbn-Naxçuvani əl-Tabib idi. Mənbələrdə onun nə vaxt doğulduğu, harada və kimin yanında dərslər alması barədə dəqiq məlumat olmasa da, nisbəsindən¹ (Naxçuvani) əslən naxçıvanlı olduğu məlumdur və bu bir çox tədqiqatlarda öz əksini tapmışdır. Mənbələrdə, Ə.Naxçuvanın ailəsi, varisləri haqqında məlumat olmasa da, bir oğlunun olması haqqında bilgi var.

Əkmələddin Naxçuvanın tibb təhsilini başa vurduqdan sonra Konyaya gəldiyi bildirilir. Lakin 700/1300-cü illərdə Konyada yaşadığı bilinən Naxçuvanın Konyaya nə vaxt gəldiyi də məlum deyil. Onun yetirməsi, Səlcuq dövlətinin münşilərindən olan Əbubəkri məktublarında saraya gəlməmişdən əvvəl Kayseri darüşşifasında çalışması qeyd olunur.

¹ Ərəblərdə şəxsin adından sonrakı əlavə ləqəbdır ki, bu da şəxsin hansı məmləkətə aid olduğunu, harda doğulduğunu göstərir

Əkmələddin Naxçıvaninin Səlcuq hökmdarı Qiyasəddin Keyxosrovun hakimiyyəti dövründə (1264-1283) Konyadakı sultan sarayında və I Əlaəddin Keykubad Darüşşifada baş həkim və müdərrişlik (professor) vəzifələrində çalışması Mövləviliklə bağlı əlyazmalarda öz əksini tapmışdır. Səlcuqlar dövrünün təzkirəçilərindən Əhməd Əflaki “Menakibü’l-‘arifin” əsərində Mövlana Cəlaləddin Ruminin müridi olduğu qeyd olunur: “Zamanının Hippokratı mövlana Əkmələddin Təbib Mövlana Cəlaləddin Rumiyə mürid olmadan öncə Rum ölkəsi təbiblərinin böyüklərindən idi. O, sarayın baş həkimi vəzifəsində çalışmaqla yanaşı, həm də I Əlaəddin Keykubad darüşşifasında tibbi kadrların yetişməsində əmək sərf etmişdir. Bu kadrlar məhz Əkmələddin Naxçıvaninin verdiyi sənəd əsasında ölkənin tibb müəssisələrində həkim işləyə bilərdilər. Anlaşılar Əkmələddin Naxçıvani tibb universitetinin səlahiyyətini yerinə yetirirdi. Yenə mənbələrin verdiyi məlumatlara görə, kiçik Karatay mədrəsəsi bu böyük həkimə məxsus olmuşdur.

Mövlana Cəlaləddin Ruminin dostları, həmsöhbətləri, müridləri çox olmuşdur. Ona hətta Səlcuq sultanlarından Müinəddin Pərvanə də ehtiram göstərmişdi. Sufi şeyxinin sədiq və mötəbər, ona məktub yazaraq xahişlər edəcək qədər yaxın olan dostlarından biri də həkimi Əkmələddin Naxçıvani olmuşdur. O, Mövlanaya övliya kimi etiqad göstərmiş, onun müridi olması ilə qürur duymuşdu. Onların arasında yaxın münasibət yaranmış, Rumidən gənc olduğu ehtimal edilən “Bay həkim” Mövlananın məclislərində iştirak etmiş, bir-birinə məktublar yazmışlar. Mövlana ilə Əkmələddin Naxçıvani arasındakı dostluq münasibətləri haqqında nisbətən ətraflı məlumatlara, əsasən, o dövrün təzkirəçiləri Ə.Əflaki və Sipehsaların, həmçinin tələbəsi olduğu ehtimal edilən Əbubəkr Zakinin əsərlərində təsadüf olunur. Bu mənbələrdə Əkmələddin Naxçıvaninin Mövlanaya yüksək ehtiram və hörmətinin ifadəsi olaraq onun Rum rəssamları tərəfindən çəkilmiş portretlərini böyük məbləğdə pul ödəyərək almasından bəhs edilir. Əkmələddin Naxçıvani dəfələrlə Mövlananı müalicə etmiş, vəfatı zamanı Qəzənfər Təbrizli adlı digər bir saray həkimi ilə birlikdə onun yanında olmuşdur.

Əhməd Əflakinin “Menakibü’l-‘arifin” əsərində Əkmələddin Təbib tərəfindən Mövlana Cəlaləddin-i Rumi haqqında yeddi rəvayət nəql edilir. Əkmələddin Təbibin Mövlanada gördüyü möcüzələri təsvir edən, ona olan böyük sevgi və bağlılığını ifadə edən bu rəvayətlərdən özü haqqında da müəyyən məlumatlar əldə edilir. Məsələn, çox gözəl və bahalı paltarlar geyinsə də, bir gün Mövlananın məclisindəki zərifliyindən xəcalət çəkdi. Bu arada o, Mövlananın başına gələnləri başa düşməsindən narahat olur, paltarını dərhal oradakı yoxsul müridlərə paylayır; Ömrü boyu bir daha dəbli

paltar geyinməz (Əflaki,1973:385-386). Yenə Əflakinin rəvayətlərində Əkmələddin Təbib Mövlanayı yüz min İbn Sinadan daha dəyərli hesab edir (Əflaki, 1973:433). Əflaki rəvayətlərdə Əkmələddin Təbibini rəhmətlə xatırlayır. Bu da onun, Əflakinin Menakibü'l- 'arifini yazmağa başladığı 718-ci ildən (1318) əvvəl vəfat etdiyini göstərir.

1302-ci ilin fevral ayında vəfat etdiyi ehtimal olunur; çünki onun mövcud olan yeganə əsərini bu tarixdə yazdığı məlumdur. Yenə bu əfsanələrdə “Dövrün Hippokratı, Platonu, dünyanın həkimi, Anadolu həkimlərinin ulusu, bənzərsiz” kimi, sifətlərlə təqdim edilən, bəzən də “Hoca” olaraq da adlandırılan Əkmələddin Naxçıvani haqqında söylənilən və yazılan sözlərdə yüksək ehtiram var. “Əkmələddin Təbib də bütün bəylər və alimlərlə səmanı seyr etməkdədir, “Əkmələddin Təbib dövrün bütün həkimlərinin və böyüklərinin hekayəsini danışır...” kimi ifadələr işlədir. Mövlananın birinci məktubu Əkmələddin Naxçıvanının ona yazdığı məktuba cavab xarakteri daşıyır. Mövlana ikinci məktubunda Karatay mədrəsəsində boşalacaq müdərris vəzifəsinə Əfsəhəddinin təyin olunmasına kömək etməsini xahiş edir. Bu işi ancaq onun edə biləcəyini söylədikdən sonra təkəbbürünün mazur görülməsini diləyərək” çünki şirin suların sahilləri dolu olur” (Mövlana, 1963: 137-138).

Üçüncü məktubunu Mövlana oğlu Əmir Alimin maddi vəziyyətini yaxşılaşdırmaq üçün Əkmələddin Naxçıvanının hökmdardan xahiş etməsi ilə əlaqədar yazmışdı. Mövlana yazdığı məktublarda Əkmələddin Naxçıvaniyə “həkimlərin böyüyü, həyat cəvhərinin ən arınmışı, bəlalərin və zəhərlərin dərmanı, ağıl ağaclarının meyvəsi, bədxah adamların meydana gətirmək istədikləri pislilikləri yox edən, mərifət dəryasının cəvhəri, hünərlər və gözəl iman sahibi, özü doğru oğlumuz, həkimlərin ictimaiyyəti, dinin və dövlətin Əkməli”, – deyə müraciət edir. Məktubunda ondan dövrün hökmdarlarını ovucunda saxlayan məşhur Səlcuqlu dövlət xadimi Muinüddin Süleyman Pərvanəyə salam və təşəkkürünü çatdırmağı xahiş edir (Mövlana, 1963: 183-184). Mövlananın ona yazdığı məktublardan Əkmələddin Naxçıvanının dövlət xadimləri və alimlər arasında çox hörmətli bir şəxs və seçkin bir yerə sahib olduğunu göstərir.

Bu gün Konyada, Əlaəddin təpəsinin qərbində yerləşən “Beyhəkim məhəlləsi”ndə “Bəy Həkim” ləqəbi ilə tanınan Əkmələddin Təbib Naxçıvaniyə aid edilən məscid və türbə var. İslam ensiklopediyasında yazılır: “Beyhəkim məscidi; Əlaəddin təpəsinin cənub-qərbində yerləşir. Giriş hissəsi, türbə və ibadətqahdan ibarət Səlcuqlu məscidlərindən biridir. XIII əsrin ikinci yarısına aiddir. Onun banisi, naxçıvanlı məşhur həkim Əkmələddinin (Beyhəkim) məzarı giriş hissəsindədir. Şimal fasadında taxta

minarə tikilmişdir. Səlcuqlu taxta sənətinin nəfis nümunələri olan binanın pəncərə və qapı qanadları İncə Minarə Daş və Taxta Əsərləri Muzeyində qorunur. Orijinal mehrab 1899-cu ildə qaçaqmalçılıq yolu ilə Almanıyanın Berlin Muzeyinə aparılıb. Vəqflər Ümumi Müdirliyinin mülkiyyətində olan ibadət yeri kimi fəaliyyətini davam etdirir” (İzgi, 549).

Feridun-i Sipehsalar “Mövlana və onun yaxın ətrafı haqqında” əsərində yazır ki, Mövlananın xəstəliyi zamanı Əkmələddin Təbib Qəzənfər adlı bir həkimin yanında yatağından heç vaxt ayrılmamışdır” (Sipehsalar: 1977). Əkmələddin Təbibin tələbələrindən olan Əbu Bəkir İbnü'z-Zeki əl-Mütətabib əl-Konevinin 677-ci ildə (fevral 1279) Ramazan ayının sonunda tərtib etdiyi “Ravzatü'l-küttâb və Hadîkatü'l-elbâb” adlı kitabda, müəlliminə göndərdiyi üç məktub olduğunu (Konevi, 1972:20), Mövlananın ona yazdığı məktublarda Əkmələddin Təbibin məşhur bir həkim və dövlət adamlarının dostu olduğu, onu “məlikül-hükəmə” və “məfharü'l-etibba” kimi sifətlərlə vəsf etdiyi” (Əflaki, 1973:187-188) görünür. Onun həyatı haqqında bəzi məlumatlar Səlcuqlular haqqında bir neçə hagioqrafik¹ əsərə və münşeat jurnallara² əsaslanır. Bu əsərlərdə onun adı adətən Əkmələddin Təbib kimi çəkilir. Qeyd edək ki, Əkmələddin Naxçuvani tez-tez Mövlananın böyük oğlu, atasından sonra mövləvilik təriqətinin şeyxi olmuş Bahaəddin Sultan Vələdlə (1226-1312) də görüşmüş, onunla ədəbi və fəlsəfi söhbətlər etmişdir. Sultan Vələd³ qırx bir beytlik qəsidə ilə böyük şəxsiyyət və həkim Ə.Naxçuvanini vəsf etmişdir. Bu qəsidə ilk iyirmi iki beyt muvəşşahdır (akrostik)⁴ və ilk hərfərdən “Ekmelüddin Müeyyed en-Nahcuvâni” adı əmələ gəlir (Divan: 230-232).

Bu şeir Anadoluda yaranan türk ədəbiyyatının ilk muvəşşah mənzuməsi ola bilər. Dili farsca olsa da, Anadoluda yazılan muvəşşahların ilk nümunələri Sultan Vələdin mənzumələridir. Orxan Kamal Tavukçu isə, “Türk ədəbiyyatında təsbit edilən ilk muvəşşah şeirin DİLŞAD ÖMƏR adlı şair tərəfindən yazıldığını, 1436-37-ci ildə Ömər bin Mezid tərəfindən təsbit

¹ Hagioqraf müqəddəs sayılan insanların, kilsə adamlarının və din fədailərinin həyatından bəhs edilən ədəbi əsərlərə verilən addır.

² Münşeat jurnalları inşa elminin qaydalarına uyğun olaraq yazılan rəsmi və şəxsi məktubların və ya şeirlərin bir araya gətirilməsi ilə yaradılan əsərlərdir. Bu əsərlər ədəbiyyat və tarix baxımından son dərəcə əhəmiyyətlidir.

³ Muhammed Bahâeddin Sultan Veled, 25 Rebiulahir 623/26 Nisan 1226 tarixində Karaman/Larende'de dünyaya gəlmişdi. Mevlâna'nın böyük oğludur.

⁴ Şeirin hər sətirinin ilk hərfi yuxarıdan aşağı oxunarkən ad görünürsə, buna akrostik şeir deyilir

edilən “Mecmuatü'n-Nezair”də bulunan və Germiyanlı Əhmədiyyə nəzirə olaraq Dilşad Ömer adlı bir şairin yazdığı on beytlik bir şeir olduğunu qeyd edir (Tavukçu, 2008: 227).

Sultan Vələd “Divan”ında beş ədət muvəşşah qəsidə, Əmir Ələməddin Kayser, Məcdəddin Əli bin Məhəmməd, Şərəfəddin İbn-i Hatirəddin, Tacəddin Hüseyn və Əkmələddin Müəyyed Naxçıvaninin adına yazılmışdır. Əkmələddin Müəyyed əl-Naxçıvani adına yazılmış 41 beytdən ibarət olan muvəşşah qəsidənin 23-cü beytdə Sultan Vələd: “Bu mənanın kimlər üçün deyildiyini bilmək istəyirsinizsə, hər bir beytinin baş hərfini götürün, məqsədin kim olduğunu anlayacaqsınız”, - deyər oxucunu xəbərdar edir. Bu qəsidənin ilk iyirmi iki beytinin baş hərflərindən “Ekmeleddin Müəyyed el-Nahcuvani” adı oxunur. Sultan Vələdin muvəşşahları¹ tədqiq və tərcümə edilmişdir. Biz isə daha çox Əkmələddin Naxçıvani üçün yazılan qəsidənin tərcüməsi üzərindən onun şəxsiyyətini və sənətini, bütövlükdə Ə.Naxçıvanini tanımağı məqsədəuyğun sayırıq.

Qəsidədə yazılır: “Ey bütün başların başı, yücelərdə dolunay gibisin, bu felek senin gibisini belki yüzilyda bir doğurur O umumi ihsanlarını nasıl sayarım? İster Zeyd, ister Bekir olsun, herkes o zâta şükreder Bana da çeşitli hususi lütuflarla ihsanda bulundu, o lütufların şerhinin sayı ve sınırı bulunmaz. Hizmetine yapıştım ve fazilet eteğinden tuttum, uğursuz yıldızım senin bahtlı yıldızından pay aldı Bu âlemde kalırsam virdim seni övmek olacak, bedenimi terk edersem Allah’tan sana nusret isterim. Varlığın o kadar ince ki sanırsın ki cisimsiz ruhtur, ne güzel ruhani bir insansın ki yüzün dolunaya benzer Âlemde cilve etmek için bu dünyada ortaya çıktın, iyi şöhretini bütün iklimlere ve ağızlara ulaştırırsın. Birisi yılan gibi karadadır, onun yiyecek ve kuvveti topraktır, diğeri balık gibidir, o daima denizle diridir Can ve gönül gözüyle bu su ve toprak sahrasına bak, orada her kuş kendi cinsiyle uçar Bayram gibi mübarek günsün, her ân Hak’tan müeyyedsin, senede gizlenmiş gecəsin ve Kadir gibi nadirsin Dost burada yüce olur, düşman ise utanır ve rüsva olur, her nefes Musa’dan sadakat, Karun’dan ise her ân zulüm yetişir. Daldığım denizi tarif etmek söze sığsaydı, bütün âlem benim beyanımda yed-i beyzayı görürdü Eğer bu lafızlarla ruh Hüma’sına uçuş imkânı olsaydı,

¹ Bax: Aydın Sadi. Sultan Veled Divanında bulunan muvəşşahlar /Journal of Awareness Cilt / Volume 4, Sayı / Issue 2, 2019, pp. 249-266., Aydın, Ş. ve Musiç, E. (2015), Sultan Veled Divânı Tercümesi, Mevlâna Üniversitesi, Mevlâna Sosyal Araştırmalar Merkezi Yayınları, Konya.486-90

ağzımı açardım, dilim daima söylerdi Allah bana fırsat verirse bu manada gayret edeyim, tâ ki sözlerimle o deryadan bir nehir akıtayım.

Allah ledünni ilmini, emir ve fermanını zorla değil, gece ve gündüz, can u gönülden tutana verir Cananın menziline yolu canda gizlidir, o sarhoşluk ve lezzet o yolu arayana ücrettir Kadir ve mutlak olan Allah istiğnasından şöyle dedi: Huzurumda ağlayıp inlemekten başka bir şeyin kıymeti yoktur Bu nida bu tarafa gelince bahtlı ve talihli kimseler, bu sözden başka her şeyin efsane ve aldatmaca olduğunu anladı. O ağlayıp ve inlemeyi vesile kılarak niyaz ve şevki artırdı, ortaya çıkan her zahmet ve zorluğa karşı sabretti. Onu sabır ve şükür içinde görünce Allah ondan kabul etti, ona öyle bir lütuf bağışladı ki artık kahırdan korkmasın. Ne cehennem korkusu ne de berzahın mihneti kalır, onun gözünde her iki âlemin de bir kıymeti yoktur” (Aydın, 2019, 263).

“Şüphesiz bilirim ki bütün mevcudatın hülâsa ve özü odur, her iki âlemde onun zâtını gâvurdan başkası inkâr etmez Bu mananın kimin için söylendiğini bilmek istersen, her beytin baş harfini al maksadın kim olduğunu anlarsın. Onun mezkûr lakap ve adını şerh edeyim tâ ki sen anlayasın, nesirle söylenemeyeceği için bunları şiirle söyledim. Birisi kendini göstermek için şiir söylese de, ancak benim söylediklerimde böyle kaygı bulunmaz. Büyüklerin büyüğü, velinimet ve ihsan sahibi, onun adı bu âlemde her zamanda ebedî kalsın Onun nâm ve şanıyla zamanede oğlu da meşhur olsun, böyle bir oğul senin dalından cihânın övüncü olsun. Allah ona öyle bir zât verdi ki şehvet deryasında ıslanmaz, zira Allah’ın emri böyledir. O Halil’in neslindendir, ateş ona yaban gülü olur, şehvet ateşi ona hiçbir cefâ veremez. Âlemdeki herkes ilmiyle övünür, onun pak zâtından iki cihânın ilmi övünür. Herkesin övüncü daima sarık ve külahladır, onların ayıplarını ancak o altınla süslenmiş külâh örter. Sen o zülfünü gösterince altın süs de ne olur? O ay gibi güzelliğinin üzerinde o, ipek buluta benzer.

Ayin güzellik ve parlaklığına buluttan zarar geldiğini zanneden kimsenin başında hayır yoktur. Bu söylediklerim rumuzdur eğer bunları şerhe başlarsam, ne gökte yıldız ne de yerde şehir kalır Aşğın teni küp gibi oldu, onda bu ruh şıraya benzer, küpün ağzını kapatırsan şarapla dolu bir deniz olur. Ne güzel şaraptır ki, o hem nedim hem mutrip hem de sâkîdir, o hem çeng hem de deftir, bütün nağmeler ondan hâsıl olur. Sen yakuta benzersin, hem yol hem de yolcusun, aynı zamanda kendini menzil olarak bil, zira bunu sana açıkça söyledim. Sen Simurg ve Anka’sın, makamın Hakk’ın yakınlık Kaf’ıdır, senin yanında şahin de nedir? Yanında atmaca kuşu ne tutabilir? Bu devranda tıp, hikmet ve bilgide sen Eflatun’sun, âlimlerin sultanısın, başında gölgelik olmadan seyredersin. Sen âleme fazilet bağışlayan Bağdat hurmalığısın, Veled’e böyle bir bağdan bir hurma verirsen bu ne güzel lütuf

olur Birisine tiryak, başkasına zehir veren bu âlemde, ömrün mutluluk, baht ve zaferle ebedi olsun” (Aydın ve Musiç, 2015: 486-90).

Sultan Vələdin “Bu devranda tıp, hikmet və bilgide sen Eflatun’sun, âlimlerin sultanısın, başında gölgelik olmadan seyrederdin Sen âleme fazilet bağışlayan Bağdat hurmalığısın, Veled’e böyle bir bağdan bir hurma verirsən bu ne güzel lütuf olur Birisine tiryak, başkasına zehir veren bu âlemde, ömrün mutluluk, baht və zaferle ebedi olsun”, -deyə böyük ehtiram və heyranlıqla vəsf etdiyi Əkmələddin Təbibin günümüzə qədər gəlib çatan yeganə əsəri İbn Sinanın “əl-İşarat və’t-tənbihat” əsərinə “ət-təbiyyət” bölümünün əvvəlindən kitabın sonuna qədər yazdığı şərhdir. Əsərin nüsxəsi Köprülü Kitabxanasındadır. Əsərin Nuruosmaniyyə Kitabxanasındakı nüsxəsi Məhəmməd b. Mahmud er-Razi tərəfindən köçürülmüşdür (Şeşen,1982:20-21). Köprülü nüsxəsinin imtina qeydində müəllifin adı “Müeyyəd b. Əbu Bəkr b. İbrahim ət-Tabib ən-Nahcuvani” kimi xatırlanır.

İbn Sinanın əl-İşarat və’t-tənbihat adlı əsərini şərh edən Naxçıvaninin təlimi İbn Sina və onun sələfi Farabi kimi varlığın tədqiqinə əsaslanır. İbn Sina ağılı həm ontoloji¹, həm də epistemoloji² mahiyyət hesab edirdi; ağıl varlıqdır, "südur" nəticəsində Zəruri Varlıqdan (Allahdan) emanasiya³ yolu ilə meydana gəlmişdir: "İlk Bir"dən ancaq bir olan meydana gəlir ki, bu da "birinci ağıl"dır". İbn Sinanın iyerarxik kosmoqoniya təlimində göstərilir ki, "İlk Bir"in özünü dərk etməsindən "birinci ağıl", sonuncunun Allahı dərk etməsindən "ikinci ağıl", daha sonra Allahın nəzərində mövcudluğu zəruri sayılan nəfs, nəhayət, maddə (cisim) meydana gəlir. Varlıq aləminin sonrakı iyerarxiyasını⁴ isə emanasiya yolu ilə meydana çıxan "fəal ağıl", minerallar, bitkilər, heyvanlar və insan əmələ gətirir. Eyni həqiqətin "təmsilçilər"i olduğu üçün din və fəlsəfə arasında uyğunluq yaratmağın mümkünlüyündən

¹ Ontologiya, və yaxud ontoloji prizma — varlıq haqqında təlim, fəlsəfənin bir bölməsi

²Epistemologiya - bilik, bacarıq və elm - fəlsəfənin məlumatın təbiəti, əhatəsi və qaynağı ilə maraqlanan bölməsidir. Məlumat fəlsəfəsi olaraq da adlandırılmaqdadır.

³ Emanasiya (lat. emanatio - axın, paylanma) — qədim fəlsəfə anlayışı, [semantik və aksioloji cəhətdən] Kainatın ən yüksək sferasından aşağı, daha az mükəmməl sfera lara keçid vektoru: mütləq Varlığın həddindən artıq dolğunluğunun [öz varlığının həddlərindən kənara] yayılması.

⁴ İyerarxiya- bütöv bir sistemin hissələrinin aşağıdan yuxarıya təbəçilik əlaqəsi əsasında düzümü, yerləşməsi

söz açan filosofofun fikrincə, “mövzu və məqsəddə oxşar olduqları üçün fəlsəfə və din eyni həqiqəti ifadə edir” (Alper: 2000, 170–171).

Fəlsəfi təlimində din və fəlsəfə problemi əhəmiyyətli yer tutan İbn Sinanın yaradıcılığı ilə tanışlıq bunu deməyə əsas verir ki, İbn Sina dinin Allah, peyğəmbərlik və axirət məsələlərinə səmimi qəlbdən iman gətirmiş şəxsiyyətdir. Amma fəlsəfə vurğunu İbn Sinanı ultrarasionalist hesab edən müəlliflərlə (İbrahim Ağah, Nəcib Taylan və s.) yanaşı, onun rasionallığına ehtiyatla yanaşan tədqiqatçılar da (Bilal Koşpınar və s.) vardır. İbn Sina din və fəlsəfə probleminə münasibətdə ənənədən kənara çıxmış, irrasional məsələləri rasional üsullarla izah etmiş, vəhy kimi fəvqəltəbii hadisəni “fəal ağıl”la əlaqələndirmiş, ilahi kreasionizm təliminə yenidən nəzər salmış, müsəlman ilahiyatçıları tərəfindən rədd edilən “feyz-südür” təlimini yaratmışdır. Bütün bunlara baxmayaraq, İbn Sina islama sadıq filosofdur. Onun tərəfindən bərahimilərin peyğəmbərliyi inkar edən iddialarını puça çıxaran “rəddiyyə”lərin yazılması faktı bunu sübut edir.

İlk olaraq varlığın təyin olunub-olunmaması problemini araşdıran Naxçuvani də İslam fəlsəfəsinin ən mühüm fərqlərindən biri olan varlıq və mahiyyət fərqi qoruyur. Halbuki, Vacibü'l-Vücadda varlıq və zat arasında fərq yoxdur, lakin bütün başqa varlıqlarda bu fərq vardır. Naxçuvani varlığın mahiyyətə təsadüf etdiyini açıq şəkildə bildirməsə də, onun təhlillərindən bu fikri çıxarmaq mümkündür. Lakin bu fikir mövcudluqla mahiyyət arasında səbəbiyyət əlaqəsinin olması, başqa sözlə, mahiyyətin varlıqdan əvvəl olması demək deyil. Özü üçün varlıq və zat arasında heç bir fərq olmayan yeganə varlıq olan Allahdan başqa bütün varlıqlar mümkün varlıqlardır. Öz-özlüyündə zəruri və öz-özlüyündə mümkün varlıqlar arasındakı əlaqə, yəni mümkün varlığın mövcudluğunun necə baş verməsi problemi özündən əvvəlkilərlə paralel olaraq “başqası ilə zəruri” anlayışı ilə izah olunur.

Müvafiq olaraq, bütün mümkün varlıqlar öz həqiqi varlığını zəruri varlıq olan Allahdan götürürlər. Buna görə də o, həm də ilk prinsip, ilk səbəb və hadisəni törədən ilətdir. Göründüyü kimi, Naxçuvani İbn Sinanın təqib edir. Dünyanın yaradılmasının heç bir seçim və ya iradə ilə baş vermədiyini, bu halların Allah üçün çatışmazlıq olduğunu və buna görə də dünyanın Allahdan çıxmasının zəruri olduğunu düşünür. İbn Sinaya böyük heyranlıq duyan Əkmələddin Naxçuvani yazır ki, “Keçmiş və indiki hükəmanın (filosofların) ittifaq etdikləri qətaət budur ki, əgər həzrəti Mustafadan (Muhəmməd  ) sonra peyğəmbərin gəlməsi mümkün olsaydı bu əlbəttə ki, İbn Sina olacaqdı.”

Nəticə:

Son olaraq, mənbələrə istinad edərək deyə bilərik ki, Bəy Həkim ləqəbi ilə tanınan Əkmələddin Naxçıvani möhtəbər bir şəxs olmuş, dövlət xadimləri və alimlər arasında böyük hörmət və nüfuza sahib olmuşdur. “Dövrün Hippokratı, zamanın Platonu, dünyanın həkimi, Anadolu təbiblərinin ən böyüyü, bənzərsiz” kimi sifətlərlə tanındılmış, müəllimlik qabiliyyətini göstərmək üçün “xoca” adlandırılmışdır. Mövlana Cəlaləddin Ruminin həkimi və yaxın dostu olmuş, yaxın elmi-mədəni əlaqələri olmuşdur. Mövlananın yazdığı məktublarda ondan “dövrün hökmdarlarını ovucunda saxlayan böyük dövlət xadimi Muinuddin Süleyman Pərvanəyə salam və təşəkkürünü çatdırmasını xahiş etməsi (Mövlana:183-184) onun dövlət adamları arasındakı etiramının olmasını, bütün cümlələrdə hörmətlə seçib işlətdiyi “sədr-i kəbir onun böyüklüyünü, ululuğunu, məlikü’l-hükəmə həkimlik, mefharü’l-etibba onun tibbi biliklərinin dərinliyini, “melikü’l-hükemâ” (Səlcuqlular və Osmanlılar dövründə həkimlərə verilən tituldur) kimi sözlər onun tibb aləmində və yaşadığı cəmiyyətdə nə qədər mühüm mövqedə olduğunu təsdiq edir. Bu Sultan Vələdin yazdığı qəsidə və dövrün tanınmış adamları tərəfindən yazılan mənkibələrdə də öz təsdiqini tapır.

KAYNAKLAR

Alper Ömer Mahir (2000). *İslam felsefesinde akıl-vahiy, din-felsefə ilişkisi*. İstanbul: "Ayışığı" s. 170–171

Aydın, Ş. ve Musiç, E. (2015), *Sultan Veled Divânı Tercümesi*, Mevlâna Üniversitesi, Mevlâna Sosyal Araştırmalar Merkezi Yayınları, Konya.486-90

Bayat, Ali Haydar (1989), “Tabip Ekmeleddin Nahçıvani” / III. Milli Mevlâna Kongresi, (11-14 aralık). Tebliğler, Konya, Selçuk üniversitesi basımevi, s. 241-262

Ebu Bekir İbnü’z-Zeki el-Konevi(1972), *Ravzatü’l-küttâb ve hədîqatü’l-elbâb* (nşr. Ali Sevim), Ankara

Eflâkî, Âriflerin menkıbeleri (1973), (trc. Tahsin Yazıcı), İstanbul

Ferîdün-i Sipehsâlâr (1977), *Risâle: Mevlâna ve Etrafındakiler* (trc. Tahsin Yazıcı), İstanbul s. 85-86, 113-114.

Faik Soyman – İbrahim Tongur (1944), *Konya Eski Eserler Kılavuzu*, Konya s. 96-98.

Osman Turan, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar*, Ankara 1958, s. 151-152.

Mevlâna Celaleddin (1963), *Mektuplar* (trc. Abdülbaki Gölpınarlı), İstanbul s. 26-27, 137-138, 183-184.

Konyalı İbrahim Hakkı (1988), *Konya Tarihi*, 1964, s.337.

Bekir ibnû'z- Zeki ei-Konevi (1972). *Raviatü'l-küttab ve hadikatü'l-elbab* (nşr. Ali Sevim), Ankara

İbrahim, Mustafa İbrahim (1993). *Mefhum el-akl fil-fikr el-felsafî*. Beyrut: Dar al-Nahza al-Arabiya.

İzgi, Cevat (1994), *Ekmeleddin Nahçuvani*. İslam Ensiklopedisi. Çild 10. 548-549

Osman, Turan (1958), *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar*, Ankara s. 151-152.

Sultan Veled, *Dîvan* (nşr. Feridun Nafiz Uzluk), Konya 1958, s. 230-232.

Şahabettin, Uzluk (1987), “Mevlâna’nın Tabipleri Ekmeleddin Müeyyet-Beyhekim ve Gazanfer”, I Milletler Arası Mevlâna Kongresi, Konya. s. 211.

Şeşen Ramazan (1982), *Nevâdirü'l-mahtûâtî'l-'Arabiyye fî mektebâti Türkiyâ*, Beyrut 1402/1982, III, 20-21

Taylan Necip (1997), *İslam düşüncesinde din felsefeleri*. İstanbul: İrfan yayınları, 271 s.

Tavukçu, O. K. (2008). *Muvaşşah (Akrostiş)*. *Kültür Tarihimizde Gizli Diller ve Şifreler*, ed. Emine Gürsoy Naskali – Erdal Şahin, 220-235. İstanbul: Picus Yayınevi

Çağlara Sığmayan Mövlana və İrfan Sərgəştəsi Şəms Təbrizi

Nazilə ABDULLAZADƏ¹

Email: nazile.s.m.d@mail.ru

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1829-7178>

<https://doi.org/10.32955/neuram2024-12-12.ch13>

Xülasə:

Türk-İslam dünyasının yetişdirdiyi məşhur fəlsəfə alimi Cəlaləddin Rumi 8 əsrə yaxındır ki, insanlığı sevgiyə, mərhəmətə, tolerantlığa, sülhə, birliyə, hidayətə çağırır. Dörd qitədə əsərləri oxunan, ziyarətgahları açılan, səmavi yürüşlər düzülən, Konyadakı ziyarətgahına sayısız-hesabsız ziyarətçilərin ziyarət etdiyi təsəvvüf və hikmət ustadı Rumi öz fəlsəfi düşüncələri, bəşəri duyğuları ilə bəşəriyyətə mənəvi dirçəliş və mənəvi qurtuluş ruhu aşılayır.

Təsadüfi deyil ki, Cəlaləddin Ruminin adı onu əsrlərin Mövlanasına, iman, düşüncə, ilahi eşq, cazibə övliyasına çevirən Şəms Təbrizinin adı ilə qoşalaşır. Şəms Təbrizi Mövlananın qeyd etdiyi ilk ad və şəxsdir. Mövlana alimləri bu haqq aşiqin və könül sultanının yüksəlməsində ən böyük payın Şəms Təbrizinin olduğu qənaətindədirlər.

Şəms Təbrizinin Konyaya gəlişi ilə Ruminin həyatında mühüm dönüş başlayır. Varlığı və baxışları ilə şairin şeir, musiqi, məhəbbət dünyası cazibə və ritual yaxınlıqla doludur. Şəms Təbrizi Mövlananın təriqətini və səmavi rəqsə münasibətini dəyişir və zövqü olanları öz tərəfinə çəkir. Şəmsin valehedici misraları Mövlanı ney sədasına, rübabın könül sədasına yaxınlaşdırır. Cəlaləddin Rumi şeirlərini “Şəms” təxəllüsü ilə yazıb, lirik şeirlər divanı isə “Divani-Şəms” kimi tanınır.

Açar sözlər: Şəms Təbrizi, Rumi, Elm, Eşq, Hikmət.

A Timeless Maulana and a Lover of Knowledge Shams Tabrizi

Abstract:

¹ Doç. Dr. Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti

Jalaluddin Rumi, a famous philosophy man, raised by the Turkish-Islamic world, has called humanity to love, compassion, tolerance, peace, unity, and guidance for nearly 8 centuries. Rumi, a master of Sufism and wisdom, whose works are read on four continents, whose shrines are opened, and celestial processions are arranged, and whose shrine in Konya is visited by countless visitors, instills in humanity the spirit of spiritual resurrection and spiritual salvation with his philosophical thoughts, mystical love and human emotions.

It is no coincidence that Jalaluddin Rumi's name is paired with the name of the Shams Tabrizi, who made him the Maulana of the ages and a saint of faith, thought, divine love, and charm. Shams Tabrizi is the first name and person mentioned by Maulana. Rumi scholars agree that Shams Tabrizi had the most significant share in the rise of this true lover and sultan of hearts.

With the arrival of the Shams Tabrizi in Konya, a significant turning point begins in Rumi's life. With his presence and views, the poet's world of poetry, music, and love is filled with attraction and ritual closeness. Shams Tabrizi changes Maulana's sect and attitude toward celestial dance and attracts those with taste to his side. Shams' captivating verses bring Rumi closer to the soulful sound of the ney and the soulful sound of the rubab. Jalaluddin Rumi wrote his poems under the pseudonym "Shams", and his Divan of lyrical poems is known as "Divani-Shams".

Keywords: Shams Tabrizi, Rumi, Knowledge, Love, Wisdom.

Giriş:

Türk-islam dünyasının yetişdirdiyi ünlü müridlərdən olan Cəlaləddin Rumi 8 əsrə yaxındır ki, insanlığı sevgi, mərhəmət, xoşgörü, barış, birlik və hidayətə səsləyir. Dörd qitədə əsərləri oxunan, adına xanəqahlar açılıb səma törənləri düzənlənən, Konyadakı dərgahında ziyarətçilərin əskilmədiyini təsəvvüf və hikmət sahibi Rumi fəlsəfi düşüncələri, ırfani eşqi, bəşəri duyğuları ilə bəşəriyyətə mənəvi diriliş, mənəvi qurtuluş ruhu aşılayır.

Məhəmməd Cəlaləddin Rumi dövründə Xudavəndigar, Həzrəti-Pir, Haqq dostu, Könüllər Sultanı, Cahan Günəşi, Mövlana Cəlaləddin Konyəvi kimi ləqəblər və adlarla tanınmış olsa da dünya ədəbiyyatşünaslığında sadəcə Rumi yaxud Mövlana kimi tanınır. Bəlx şəhərində dünyaya gələn Cəlaləddin şəhər Çingiz xanın orduları tərəfindən ələ keçirildikdə ailəsi ilə Konyaya köç edir, orada dövrünün böyük ustadlarından dərs alır.

Mövlana Cəlaləddin Rumi kimdir? sualına akad. Nizami Cəfərovun fikrindən gözəl cavab düşünmürük. Akademik yazır: “Türküstanın mərkəzində (Bəlxdə) dünyaya gələn, mənsub olduğu etnosun Qərbə doğru axını ilə Ruma qədər gedib çıxan və tarixə Bəlxidən daha çox Rumi kimi düşən Mövlana Cəlaləddin Rumi türklərin dünyaya bəxş etdiyi ən böyük mütəfəkkirlərdən biri, bəlkə, birincisidir.

Onun “Məsnəvi”sini yaxud “Divani-Kəbir”ini oxuyub anlamaq və nə qədər möhtəşəm sima olduğunu dərk etmək bizim dövrün hövsələsiz, günün qayğıları ilə yaşayan insanı üçün asan olmadığına görə, sadəcə, Konyadakı məzarını görmək kifayətdir...

Hər gün müxtəlif irqlərdən, millətlərdən olan yüzlərlə, minlərlə insanın ziyarət etdiyi, ehtişam göstərdiyi Mövlana onun hüzuruna gəlmiş hər kəsə sonsuz bir lütfkarlıq, səxavət və daxili-mənəvi zənginlik (və rahatlıq) bəxş edir. O, insanlara irqinə, millətinə, dininə və dilinə fərq qoymadığı kimi, onları ağıllı-ağılsızına, varlı-yoxsuluna, günahkâr-günahsızına... da ayırmır; yüz dəfə tövbə edib yenə yolundan azmışlara da öz hüzurunda yer verir. Ona görə ki, hər cür insanda Tanrının – Allahın, müqəddəs ruhun toxumunu, mayasını görür... Və inanır ki, İnsan ilahi istəkdən (eşqdən) – harmoniyadan yaranmış, təsadüflərin xaosundan törəməmişdir” [Cəfərov, 2008:3].

Bəlkə də elə bu təsadüf, bu ilahi istək Rumini ömrünün sonuna qədər dünyasını əlindən alan, onu haqqa tapındıran azərbaycanlı mürşid Şəms Təbrizi ilə qarşılaşdırır.

Şəms Təbrizi və Mövlana qarşılaşması

Sonralar özü Konya mədrəsə və camelərində dərs verən, yüzlərlə öyrəncisi və on minə yaxın mürşidi olduğu söylənən Cəlaləddin Rumini çağların Mövlanası edən, inanc və düşüncənin, ilahi eşq və cazibənin piri halına gətirən azərbaycanlı Şəms Təbrizinin adı ilə qoşa çəkilməsi təsadüfi deyil. Şəms Təbrizi Mövlana ilə anılan ilk ad, ilk şəxsdir. Rumişünaslar bu haqq aşiqinin və könüllər sultanının yüksəldiyi mərtəbədə ən böyük payın Şəms Təbriziyə aid olduğunda birləşirlər. Bilal Eyüboğlunun dediyi kimi, “Mevlâna, Şəmsin kendisine yepyeni bir baxış acısı kazandırmasından sonradır ki, dev bir şair və tasavvuf piri olmuş, sevgi, kardeşlik, hoşgörü və birlikteliğin evrensel bir simgesi derecesine yüksəlmiştir”.

Ruminin Şəmslə görüşü barədə mənbələrdə yazılır: “Hazreti-Mevlâna buyurdu ki, “Bir gün bana melekut aleminin yolları açıldı; İlahi bir temaşa zevki ile miraç etmək nasip oldu; dördüncü kat gögə kadar çıktım, ama o

feleğin yüzünü kararmış gördüm. Beytül-Mamur denilen sarayın sakinlerinden bunun sakinlerinden bunun. O makamın kutsal sakinleri, “Bizim güneşimiz fakirler sultanı Şəms-i Tebrizi'yi ziyarete gittiği için karanlıkta kaldık' dediler. Ben o kutsal yerleri dolaşıp tekrar dördüncü kat göklere geldiğim zaman büyük güneşin eskisi gibi kendi merkezinde nur ve ışık saçtığını gördüm” [Ürkmez, 2011:97].

Azərbaycanlı Şəms Təbrizinin Konyaya gəlişi ilə Ruminin həyatında böyük dönüş başlayır, varlığı və görüşləri ilə şairin şeir, musiqi, eşq dünyasına bir cazibə, bir mənəvi yaxınlıq dolur. Şəmsin Rumi ilə tanışlığından – ilahi eşq şərabını içirdiyindən sonra Konya da “Övliya şəhəri” kimi səs salır. Bir-birlərinə həm mürid, həm mürşid olan bu iki insanın könlündəki məşəl Şəmsin qığılcımı ilə daha da odlanır, təsəvvüf tarixinə adları iki Tanrı aşiqi, Tanrı sevdalısı kimi yazılır. “Mevlânaya dönüşüm yaptırıp çığır açtıran, benlik duvarlarını yıkarak onu aşk ve cezbeye gark eden” sirlərlə dolu təbrizli dərviş Şəmsin ideya və baxışları sayəsində Cəlaləddinin ruhuna və varlığına ilahi qüdrət, ilahi hikmət, mənəvi yaxınlıq, odlu-alovlu bir məhəbbət həkim kəsilir. Təbrizli Şəms Rumidə özünü, Rumi Şəmsdə özü ilə bərabər, Allahı görürdü. “Dünyanın hiçbir yerinde Mevalana'nın eşi ve benzeri yoktur. Bütün fenlerde, temel bilgilerde, din bilgisinde, gramer, sentaks, mantık ilimlerinde en büyük uzmanlarla kuvvetle konuşur, tartışır; onlardan daha üstün, onlardan daha zevkli, onlardan daha latiftir. Gerekirse, gönlü isterse üzüntüsü engel degilse ve konunun tatsızlığı sebep olmazsa, hepsinden daha yetkili konuşur. Ben akıl yönünden bilinmesi gerekli bu yönünden bilinmesi yıl yönünden bilinmesi ilim ve hünərin onda birini elde edemem. Halbuki o kendisini bilmezlerden sanır ve öyle zanneder. Benim önümde, beni dinlerken, nasıl anlatayım, ayıptır söylemesi, babasının önünüə oturmuş iki yaşında bir çocuk yahut Müslümanlığa dair hiçbir şey işitmemiş dönme bir Müslüman gibi öylesine utangaç bir hal alır” [Ürkmez, 2011:98].

Mövlana yeni bir dünyanın mistik əhval-ruhiyyəsinə, ehtiyaclarına, həyəcanlarına “Şəms” imzası ilə qoşduğu şeirlərlə sufi poeziyasının zirvəsinə ucalır. Şəms Təbrizinin varlığı və qeyri-adi məhəbbəti “din alimi” (Anar) Cəlaləddini şair edir. Rübailərindən birində Rumi deyir:

*Mən məndə deyil, səndə də həm sən, həm mən,
Mən həm məninem, həm də sənin, sən də mən.
Bir öylə qərib hala bugün gəldim ki,
Sən mənmişən, bilmirəm, mənmi sənin.*

Şəms Təbrizi kim idi? Şəms Təbrizi haqqında orta əsrlərin şair və təzkiyəçiləri də məlumat vermişlər. Əflaki, Cami, Dövlətşah Səmərqəndi, Əmin Əhməd Razi, Hafiz Hüseyn Təbrizi, Nuru'llah Mərəşi, Daraşükuh, Qulamsorur Lahuri, Məhəmmədəli Tərbiyət, Mirzə Məhəmmədəli Müdərriş və başqalarının bu müfəkkir-şairimizlə bağlı qeydləri vardır [bax: Hacıyeva, 2021:48]. Şəms-əd-din Məhəmməd ibn Əli Məlikdad Təbrizini Konyaya gətirib çıxaran ruhuna daman, gözəgörünməz məhəbbət idi yoxsa təsadüf? Konyaya, Mövlanaya gələnə qədər Şeyx Əbubəkr Sələbəfin müridi olmuş, ölkələr dolaşmışdı. 14 il Hələbdə bir mədrəsə hücrəsində asketizmə qapılan Şəms Bağdadda Kirmani ilə görüşmüşdür. Təxminən 1244-cü ildə Konyaya gəlmiş, orada bir ev kirayələyərək Mövlana ilə tanış olacağı günü gözləmiş və nəhayət, bir gün Konya bazarında rastlaşmışlar. Mənbələrdə iki Tanrı aşiqinin bir-birini gördükdə Şəmsin ah çəkərək bayılması, Mövlananın o anda qəlbinə bir ilahi nur dolması, Şəmsin ayaqlarına üz sürüb ayıldıqdan sonra onu evinə gətirməsi yazılır. Şəms ayılınca Mövlana, deyilənlərə görə, 40 gün heç kimsə ilə görüşmədən bir hücrəyə qapanıb onunla söhbətləşmiş [Bilgin, 2008:30].

İki Tanrı aşiqi

Mövlananın Şəms Təbrizi ilə dostluğu, bir-birlərinə bağlılığı və bu bağın acı nəticələri barədə kifayət qədər yazılmış, yarıgerçək, yarıəfsanəvi hekayətlər geniş yayılmışdır. Onun Ruminin qızı Kimiya ilə evliliyi (bəzi mənbələrdə Kimiya Ruminin cariyəsi kimi verilir), istər Ruminin ailəsi, istərsə də konyalı müridlərin onun Mövlana ilə yaxınlığına paxıllıq edib iftiralər atmaları, 60-65 yaşlı islam pirinin – Şəmsin günlərlə hücrəyə çəkilib Rumi ilə şeirləşməsi, Ruminin onun həsrəti ilə xəstələnib yorğan-döşəyə düşməsi barədə bir çox tədqiqatçılarla yanaşı, Azərbaycan alimi, təzkiyəçi Məhəmmədəli Tərbiyət “Dənışməndani-Azərbaycan” əsərində ətraflı məlumat verir [bax: Tərbiyət, 1987:419-423].

İstər türkiyəli, istər azərbaycanlı rumişünaslar iki eşq sərgəştəsinin Tanrı səviyyəsinə yüksəldiyinin, xüsusilə Ruminin aşiqlik istedadının Şəmsdən gəldiyini, Şəmslə ünsiyyətdə olduğu zamandan aşiqliyin âli mərtəbəyə – Tanrı səviyyəsinə yüksəldiyini yazırlar: “Mevlâna ve Şems-i Tebrizi aşk deryasında hemdem ve tecelli-i aşk içre birbirlerine mecla (zuhur ve tecelli yeri) olmuşlardır” [ÇM, 2008:29]. Mövlana Şəmsdə Tanrı eşqini duymuş, mədrəsədəki kürsüsünü, vaizlik minbərini tərk edərək eşqin duymuş, mədrəsədəki durmuşdur. Şəmsin söhbətləri, “bilim eger seni senden almıyorsa, bilgisizlik, bu bilimden yüz daha iyidir” xatırlatması Rumini eşqin divanəsi edir, başqa sözlə desək, hər kəs ona uyduğu halda özü Şəmsin əsiri olur. Prof. Erkan Türkmen yazır: “Mevlâna, Şəms ilə buluşuktan sonra

zahiri bilimleri, şöreti, hocalığı ve seyhliği terk edərək batini bilgilərə yönəldi. Şəms isə o ana kadar sahib olduğu ilahi aşk və sırları kimseyə açıqlamamıştı. Bu hədiyyeyi sadəcə Mevlâna'ya verməyə qərar verdi. Mevlâna'nın oğlu Sultan Velet bu hususu şöyle aydınlatır: “Şəms, Mevlâna'yı aşıklık makamından Tanrı'nın maşuku makamına çıxartmış (Veletname s.197) və Mevlâna'ya şöyle demiştir: “Gerçi siz kendi iç aleminizin sırlarına vakıf oldunuz, ama ben isə iç aleminin də içiyim, sırların sırıyım və nurların nuruyum” [Türkmen, 2007:133].

Şəms Təbrizi Mövlananın tərîqətini dəyişməsinə, səma rəqsinə münasibətinə, zövq sahiblərini öz tərəfinə çəkməsinə nail olur. Şəmsin qulaqoxşayan beytləri Rumini neyin canyaxıcı sədasına, rübabın ruhoşşayıcı səsinə yaxınlaşdırır.

*Gizli sirrlərini söyləmədə cahanın
O yanıq ney, o yanıq ney, yanıq ney.
Ney nedir? O, busəsi gözəl cananın
Öpdüyü şey, öpdüyü şey, öpdüyü şey.*

Cəlaləddin Rumi yəqin ki, Şəmsə rast gələndən, onun ayrılığından sonra yazdığı şeirlərində “Şəms” təxəllüsünü işlətməmiş, “Divani-Kəbir” “Divani-Şəms” adı ilə tanınmışdır. “Xızır”, “abi-həyat”, “Yusif-i Kənan” adlandırdığı Şəmsdə Rumi Tanrını görür, insanı ucaldan, onu Tanrıya qovuşdurən yeganə qüvvənin ilahi eşqdə olduğunu dərk edirdi.

*Yoxluqla qovuş, varlığı, dünyanı burax,
Vüslətsə yolun axirəti, üqbəyi burax.
Tanrıysa muradın, düşünüb durma dərin,
Dünyanı unut, maddəyi, mənağı burax.*

Konyalıların və oğlanlarının fitnəsi ilə ondan uzaqlaşdırılan Şəmsin ayrılığı Rumiyə ağır zərbə olur, ard-arda məktub yazıb ondan dönməsini xahiş edir. Nəhayət, məktublarından birinə cavab aldığında sevincini şeirə köçürür, yenidən Şəmsə qovuşmaq onun üçün Tanrısına qovuşmaq idi. Ruminin duyğuları şəlalə kimi çağlayaraq misralara köçür:

*O geliyor, o, ay parçamız,
Canımız, yarımız geliyor.
Yol verin, açılın, savrulun,
Beri durun, beri, yüzü apaydınlık, ak pak,
Bastığı yeri aydınlatarak
O geliyor...*

Lakin Şəmsin ikinci dəfə qəfil yox olması Mövlananı sarsıdır, can dostunun, könül həmdəminin onu tərk etməsi acısını səma rəqslərinə, həsrət, üzgünlük dolu şeirlərə köçürür. “Yüregimizi öylesinə dağladın ki, bizi öylesinə bir hasrete attın ki”, “Sen bizim tıpkımızsın, dedim, ey can”, “Körkütük olmuşum işte körkütük”, “Gönlüm benim param-parça”, “İstemem ben dünyada, bənsiz kalma sen”, “Ey erenler sultanı, ey canımın canı, nasıl oldu da benden gizlendin sen?”, “Öyle bir yere gittin ki bu sefer” adlı qəzəllərində açıq-aşkar nalə çəkir, sevgili həmdəmi üçün darıxdığını, onsuz qəmə-kədərə batdığını gizlətmirdi. Can dostunun qəfil qeyb olmasına Mövlana əməlli yas tutur, fəryad edirdi:

*İstemem ben, dünyada bənsiz kalma sen,
O dünyaya bənsiz gitme, istemem.
Ben senin izindeyim, ey izi görünmez dost,
Sen ey gideceğim yolu bilen,
Ey hiç kimsenin düşüne sığmayan dost,
Bənsiz gitme, istemem.*

“Canlara dost olan sevgili dost” unu Mövlana insanların ağlına, fikrinə sığmayan ucalardan uca adlandırır, göy üzündə özünü qaranlıq gecəyə, onu Aya bənzədirdi.

Nəticə:

Şəms Təbrizi ikinci dəfə Konyaya dönüşü barədə özü yazdı: “Ben ancak Mevlâna için geldim. Bana, “Baban seni çok özlemiş, mezarından kalkmış, seni görmek için bekliyor, seni görüp tekrar mezarına dönecek, gel, deselerdi, hayır, Konya'ya dönmem” derdim” [Eyüboğlu, 2012:60].

Səlahəddin Hidayətoğlunun təbirincə, “könlündəki Allah eşqini Şəmsdə yaşadan”, “Şəmslə Allah camalının parlaq təcəllasını tapan” Mövlana bir eşq şərabı idi ki, Şəms ona qədəh oldu, Şəmsi surət üzündən deyil, məna üzündən özündə buldu. Tanınmış ədəbiyyatşünas alim Azadə Rüstəmovanın təbirincə desək, “Mövlana müasirləri içərisində kâmil insan surətini ilk öncə öz mənəvi sirdaşı Şəms Təbrizinin şəxsiyyətində tapdı” [Rüstəmov, 2011:305].

KAYNAKÇA

Aslan, Vaqif (2019). Türk xalqalı ədəbiyyatı üzrə mühazirələr. Dərs vəsaiti. – Bakı: “Renessans-A”. – 488 s.

Azadə, R. (2011). Mənəvi dünənimiz bugünün işığında. – Bakı: “Elm”. – 596 s.

Bilgin, Azmi (2008). Mevlâna ve çevresi. / Mövlana Cəlaləddin Rumi günləri çərçivəsində keçirilən çərçivəsində keçirilən. – Bakı: “Oğuz eli”. – s. 22-39.

Çağdaşımız Mövlana (2008). / Mövlana Cəlaləddin Rumi günləri Rumi günləri Simpoziumun materialları. – Bakı: “Oğuz eli”. – 243 s.

Cəfərov, Nizami (2008). Rumi ki dedin, qəziyyə məlum... / Mövlana Cəlaləddin Rumi günləri çərçivəsində keçirilən Simpoziumun materialları. – Bakı: “Oğuz eli”. – s. 3-4.

Eyüboğlu, Bilal (2012). Çağlara sığmayan bilge: Mevlâna. – Türkiyə: Çağlayan Basım Yayın Dağıtım A.Ş. – 327 s.

Hacıyeva, Könül (2021). Şəms Təbrizi ilə Rumi arasındakı mənəvi və ədəbi bağlılıq. / Müqayisəli ədəbiyyatşünaslıq. – Bakı: № 2. – s. 48-54.

Mevlânanın tasavvufi görüşləri (2006). Fihi ma fik ekseninde. – Türkiyə: Rumi yayınları. – 185 s.

Təbiyyət, Məhəmmədali (1987). Danışməndani-Azərbaycan. – Bakı: Azərnəşr. – 464 s.

Ürkmez, Melahat Kıyak (2011). Şəms-i Tebrizi. – Türkiyə: Tuna Kitabevi. – 317 s.

Rumi Şeirlərində Kamil İnsan Obrazı

Nərmin ƏLİYEV¹

Email: narminaliyeva.phd29@gmail.com

Orcid: <https://orcid.org/0009-0006-7241-313X>

<https://doi.org/10.32955/neuram2024-12-12.ch14>

Xülasə:

Mövlana Cəlaləddin Rumi Şərq ədəbiyyatında “ali ideya” fəlsəfəsini sufi dini təriqət məhdudiyyətindən çıxararaq onu fundamental insan hüquq və azadlıqlarının tərkib hissəsinə çevirən ilk böyük mütəfəkkirlərdəndir.

Məqalədə Mövlana yaradıcılığında eşq anlayışının təzahürü, onun mahiyyəti və funksiyası bu böyük mütəfəkkirin daxili təkamülünün səbəbi və nəticəsi kimi araşdırılır.

Dövrünün həm dünyəvi, həm də fiqh, hədisşünaslıq kimi dini elmlərinə dərinlən bələd olan Mövlananın yaradıcılığında və ümumən həyatında yeni mərhələnin başlanması Şəms Təbrizinin rolu xüsusi araşdırılır.

Həmçinin burada eşq anlayışına abstrakt məfhum kimi yanaşılır, o dinamikada götürülür, insanın evolyusiyasında hərəkətverici qüvvə kimi təhlil edilir. Bundan əlavə, məqalədə metofarık vasitələr və bədii obrazlar tək-cə bədii-estetik platformada deyil, həm də sufizmin simvolik elementləri kimi kimi tədqiq edilmişdir.

Açar sözlər: Sufizm, Âli ideya, Eşq, Mövlana, Şəms, Divan, Ezoterika.

The Image of the Perfect Human in Rumi's Poems

Abstract:

Maulana Jalal-ud-Din Rumi is one of the first great thinkers in Eastern literature to remove the philosophy of the "highest idea" from the limitations of the Sufi religious sect and turn it into an integral part of fundamental human rights and freedoms.

¹ Dr. Nizami Gəncəvi adına Milli Azərbaycan Ədəbiyyatı Müzəsi, Əski və Orta Əsr Azərbaycan Ədəbiyyatının Araşdırması və Sunulması Bölməsi, Bakı- Azərbaycan

The article examines the manifestation of the concept of love in Maulana's work, its essence and function as the cause and result of the internal evolution of this great thinker. The role of Shams Tabrizi in the work of Maulana, who was deeply familiar with both the secular and religious sciences of his time, such as jurisprudence and hadith, and the beginning of a new stage in his life in general, is especially examined.

Also, love is not approached here as an abstract concept, but is taken in dynamics, analyzed as a driving force in human evolution. In addition, the article examines metaphorical means and artistic images on an artistic-aesthetic platform and as symbolic elements of Sufism.

Keywords: Sufism, Higher Idea, Love, Maulana, Shams, Divan, Esotericism.

Giriş:

Şərqin böyük mütəfəkkiri, dahi sənətkar Mövlana Cəlaləddin Ruminin bütün yaradıcılığının daxili qatından, iç strukturundan gizli bir işığın süzüldüyünü və bu işığın tərəf-müqabili, yəni oxucunu real aləmdən, yerin cazibəsindən çıxararaq real olmayan bir dünyada öz “məni” ilə təkbətək qalmağa, ezoterik dialoqa girməyə vadar etdiyini, demək olar ki, onun bütün tədqiqatçıları etiraf etmişlər. Onun şeirlərinin fəlsəfi baxımdan Xəyyamın rübailərindən, poetika, ritm nöqteyi-nəzərindən Yunus Əmrə qoşmalarından aşağı olmadığı dəfələrlə qeyd edilmişdir. Mövlana Cəlaləddin Ruminin tədqiqatçılarından olan Əli Yücel Həsən yazır: “Bilxassə, təəssübə üsyan və eşqi daha platonik və daha ilahi bir lirizm ilə söyləməkdə (onu) Xəyyama da üstün saya biliriz” (Yücel Hasan , Ali 2021, s.8).

Rumi yaradıcılığının məhvərində dayanan, ona ölümsüzlük bəxş edən və dünya ədəbiyyatının əbədiyaşar simalarından birinə çevirən obraz eşqdır. Təriqət ədəbiyyatında çoxqatlı və çoxşaxəli bir konsepsiyaya malik olan bu eşq Rumi yaradıcılığında öz zirvəsinə çatmış, bütün konfessional məhdudiyyətlərdən azad olaraq fundamental bəşəri dəyərlər sırasına qaldırılmışdır. Ruminin “ali ideya” prinsipinin əsasını təşkil edən eşq həm də onun həyatı ətrafında mistik bir halə yaratmışdır. Mövlananın Şəmslə ilk görüşündən sonrakı halətini təsvir edən Sultan Vələd yazırdı: “O, bundan sonra özünü birmənalı şəkildə eşqə tapşırıd, səmaya vəqif etdi. Bundan sonra o, təlim və tədrisdən uzaqlaşdı, o, bütün ömrünü eşq halətində keçirdi” (سلطان ولد. ولدنامه، ۱۳۷۴، ص. ۲۱۴).

“Mövlana eşqi” məfhumu bütün mistik mətnlərdə, xüsusən də, mövləvi düşüncə məktəbində ən vacib və başlıca açar sözdür. Onun haqqında birbaşa və müstəqim mənada danışmaq mümkün deyil, buna görə də mistiklər zaman-zaman bu kateqoriyanın (eşqin) mənasını müxtəlif dil və konseptual vasitələrlə aydınlaşdırmağa çalışmış, interpretasiya etməyə cəhd etmişlər. Çünki onun eşq haqqındakı şeirlərində təşbih və istiarələr, bədii obrazlar təkcə estetik funksiya daşıyır, lirikanın mükəmməlliyinə xidmət etmir, onlar həm də sufi-panteist dünyagörüşün, dünyadərkin idrak vasitəsi kimi çıxış edir. Onun şeirlərindəki eşq, şövq, vəcd, cəzb ruhun intibahına, insan zehninin real aləmin mənəvi-estetik dəyərlərindən zövq almasına, kindən, qəzəbdən, nifrətdən uzaqlaşmasına səbəb olur. Onun nəzərinə, eşq ölməkdir, eşqin ölümü ilahi vəhyi yer üzünə çatdıran Cəbrayılın ölməsi kimi bir faciə deməkdir, yəni insanın göy aləmindən ayrılmasıdır:

کی گفت کہ روح عشق انگیز بُمرد؟ جبریل امین ز دشنه تیز بُمرد؟

(بلخی رومی مولانا جلال الدین محمد ۱۳۶۹ء، ص. ۸۵)

(Kim dedi ki, eşq oyadan ruh öldü, Cəbrayili-əmin iti xəncərdən ölərmə?)

Doğrudur, bu rübainin konkret olaraq Şəmsin ölümü ilə bağlı qələmə alındığı məlumdur, amma onun simvolik məzmununu da inkar etmək mümkün deyil. Ümumiyyətlə, səmadən ayrılma, yerdəki həyatla göy arasındakı əlaqənin qırılması, konfusizmə görə, insan cəmiyyətinin deqradasiyası, anarxiyanın başlanması demək idi. Konfusi hesab edirdi ki, “yerdəki həyat səmavi aləmin inikasıdır” (Schimmel, 1999, s. 69).

Məlum olduğu kimi, Mövlananın həyatında ən böyük hadisə onun Şəms Təbrizi ilə tanışlığı olmuşdur. Belə ki, bu görüş Mövlananın dünyagörüşünü dəyişmiş, onun sakit qəlbini okean kimi təlatümə gətirmiş, Mövlananın ruhunda inqilab yaratmış və nəhayət, onu eşq səhrasının əbədi yolçusuna çevirmişdir. Doktor Vilyam Çittikin yazdığı kimi, “Mövlana Şəmsi mifik halə ilə əhatə etdi, yadınıza salın ki, Mövlananın ən böyük əsəri onun altı dəftər həcmində və 25 min beytdən ibarət olan ruhani məsnəvisi deyil, bəlkə 40 min beytdən ibarət olan və “Şəms divanı” kimi tanınan aşiqanə şeirlər və qəzəllər məcmuəsidir, yəni “Şəms şeirlər məcmuəsi”, lakin özündə Şəmsin adını əks etdirən bu böyük şeir kitabının ortada olmasına baxmayaraq, indiyədək heç kəs onun müəllifinin Şəms olduğunu iddia etməyib” (William, 2004, p. 21). Niyə? Ona görə ki, Mövlana və Şəms eşq kürəsində əriyib bir vücuda çevrilmişdi. Bu, “Şəms divanı”nda Mövlana tərəfindən dönə -dönə vurğulanmışdır.

(بلخی مولانا محمد جلالالدین رومی، ۱۶۸۳ ص ۸۹)

(Mənim planlarım, düşüncələrim səninkidir, Sanki mən sənin sözlərin və ibarələrinəm.)

Şəms də o zamana qədər böyük həyat yolu keçmiş, bu görüşü sanki bütün ömrü boyu gözləmişdi. Həsən Əli Yücel səhvən Şəmsəddin Təbrizini “başiboş, coşqun, ümmi bir dərviş” (Yücel Hasan, Ali 2021, s. 8) kimi xarakterizə edir, amma yanlışdır, çünki belə bir yanaşma istər-istəməz sual doğurur: “başiboş dəli” bir insan 40 min beytdən ibarət “Şəms divanı” kimi Allaha eşq ilə yüklənmiş monumental bir əsərin meydana gəlməsinə səbəb ola bilərdimi? Foruzənfər Bədiüzzəman bununla bağlı çox doğru olaraq yazır: “Şəms divanı” bütünlüklə Allaha eşq haqqındadır. Mövlananın eşqin möhnəti və fərəhi barədə verdiyi şərhlərdə Şəms adı bir insan deyildir. O, hətta peyğəmbərlər yoluna bir hidayətedici də deyil, o, həqiqi məhbubun-məşuqun real və canlı təcəssümüdür, yəni tanrının!” (Bədi-üz Zaman, 1346, s.340.)

Mövlana Şəmslə ünsiyyətdə bir neçə mərhələ keçir. O, hər dəfə ötən dəfəkindən bir pillə yüksəyə qalxır, kamilləşir, təxəyyül dairəsi genişlənir. Bu sürətli dəyişmə artıq Şəmsin özünü də heyratə salmışdır, o, Mövlananı başa düşməkdə çətinlik çəkir. “Mən onu (Mövlananı) dərk etməkdə acizəm. Mənə hər gün onun hal və əhvalında dünən olmayan yeni bir şey məlum olur. Mən yaradıcını tapdım”. (Fərozənfər, Bədi-üz Zaman, ۱۳۷، ص.۱۵۱)

Bunu Mövlana özü də başa düşürdü, o özünün əvvəlki kimi olmadığını, “mən”inin, təkəbbürünün yox olmağa başladığını, vücudunun reinkarnasiya ilə yeni ruha sahibləndiyini anlayırdı. İntellekt könüllü olaraq öz yerini səma, vəcd və şövqə verməkdə idi. Dua yerinə tərənə, dübeyti, qəzəl və rübai deyirdi.

سجاده نشین باوقاری بودم بازیچه ی کودکان کویم کردی

من مصحف باطلم ولیکن تصحیح شوم چو تو بخوانی

(بلخی مولانا محمد جلالالدین رومی، ۱۳۵۵، غزل ۲۷۵۶)

(Vüqarlı bir səccadəneşin idim,

Məni küçə uşaqlarının oynunağı etdin.

Mən səhf yazılmış günaham, lakin

Təshih olunmuşam, özün kimi oxuyursan).

Bundan sonra, Mövlana elə bir məqama yüksəlir ki, həmin mərhələlərdə “Divani – kəbir”i, “Məsnəviyi-mənəvi”ni yaradır. Şəms belə bir şəxsiyyəti tapdığına görə Allahından çox razı idi. “Bir insan istəyirdim ki, onu qiblə edəm, ona üz tutam, çünki özümdən bezmişdim. Axı sən “özümdən bezmişdim” sözündən nə anlayırsan?” (Bədii-üz Zaman, ۱۳۵۶, ۳۲ ص)

Bütün bu etiraflardan göründüyü kimi, bu iki insanın bir-birinə təsiri sonda iki vücutda bir canın təzahürü ilə nəticələnir. “Mövlana özünü Şəmsin vücudunda məhv edir, ona görə də divanını Şəms imzası ilə ortaya qoyur” (William, 2004, p. 21).

فخر تبریزیان! شمس حق و جان! بیا بگو بلکه صدای توست این همه گفتار من

(بلخی مولانا محمد جلالالدین رومی، ۱۶۸۳ ص ۸۹)

(Təbrizlilərin fəxri! Haqqın və canın Şəmsi! Gəl, de, Mənim bütün dediklərim bəlkə də sənin sədəndir).

Ümumiyyətlə, Ruminin bədii, irfani, fəlsəfi düşüncə aləmini başa düşmək, həmin aləmin parametrlərini və sərhədlərini müəyyən etmək çox çətindir və bu mənada Rumi yaradıcılığını tədqiq edən Əli Dəşti çox haqlı olaraq qeyd edir ki, bu “ruhaniyyətin” dərki adi və gündəlik dolanışıq qayğısı ilə yaşayan insanlar üçün deyil: “Belə insanlar bu natamam eşqi, insan ruhunun fəhm olunmayan, laməkan tərəfə sıçrayışını idrak edə, dad və hiss duyğusu ilə dərk edilməsi mümkün olmayan bir nəsnəni başa düşə bilməz” (Dəşti, 1362, s. 204).

Mövlana tədqiqatçılarının çoxu şeirlərindəki daxili işığa görə onun sözlərini “səməvi kəlam”, din xadimləri isə “Quran”dan gələn ayətlərin çoxluğuna və təlimlərə görə onun “Məsnəviyi-mənəvisi”ni “fars Qurani” adlandırmışlar. Rumi yaradıcılığındakı bu işıq özündə real və səməvi aləmin enerjisini ehtiva edən, “ali ideya” olan insana azadlıq bəxş edən, humanist-bəşəri dəyərlər üzərində yüksələrək əbədiyyət qazanan eşqdən doğur. Bu eşqi isə, Ruminin özünün dediyi kimi, dəftərdə, kitabda, elm və fəzilət evində tapmaq mümkün deyildir:

عشق اندر فضل و علم و دفتر و اوراق نیست

هر چه گفت و گوی خلق آن ره ره عشاق نیست

شاخ عشق اندر ازل دان بیخ عشق اندر ابد

این شجر را تکیه بر عرش و ثری و ساق نیست

(بلخی مولانا محمد جلالالدین رومی، ۱۶۸۳ ص ۸۹)

(Eşq fəzldə, elmdə, dəftərdə, vərəqlərdə deyil,

Xalqın söz-söhbəti olan o yol aşiqlərin yolu deyildir.

Eşqin budağını yaranışın içində bil, kökünü əbədiyyətdə gör,

Bu ağac ərşin dayağı, istinad nöqtəsi deyildir)

Özü “Eşq sultanı” ləqəbi qazanmış Mövlananın vəsf etdiyi eşq təkəbbürdən, “mənamlik”dən, hərislikdən uzaq, həqiqətə çatmaq, yəqinə yetişmək yoludur; o digər təsəvvüf şairlərindən fərqli olaraq, haqqa gedən yolda şəriəti ayrıca bir mərhələ kimi götürmür, onu təriqətlə sintez edərək “cəzb”, “şövq” üzərindən səmaya yüksəlir. Mövlana həm də bu eşqdə təqlidçi və fərdiyyətçi deyil, o, təkəbə özünün xilas haqqında düşünür və haqqa çatmaqla yerdən ayrılmaq istəmir, əksinə, bəşəriyyətin xilas haqqında düşünür, onun tapındığı nicat yolu insanlığı səadətə aparan yoldur. İnsanlıq isə mərifətlə kamilləşir, mərifət olan yerdə fatalizmə, qəzavü qədərə yer qalmır:

در غزلم جبر و قدر هست ، از این دو بگذر

زانک از این بحث بجز شور و شری می نشود

(بلخی مولانا محمد جلالالدین رومی، ۱۶۸۳ ص ۳۸)

(Qəzəlimdə qəzavü qədər var, hər ikisindən yan keç, Bu məsələ şuruşərdən başqa bir şey deyil).

Mövlananın şeirlərindəki eşq ilk başlanğıcda həyatın özündən gəlirdi, bu onun fərd olaraq transformasiyasına və reinkarnasiyasına səbəb olurdu. Sonra o, haqq-təaliyə qovuşmağa və insan ruhunun paklaşmasına vəsilə oldu, ağıl kamil hisslərə çevrildi. Çox keçmədən o, həzin cəzb və şövqlə birləşərək yaradıcı xüsusiyyətlər əldə etdi, “Şəms divanı”ndakı aşiqanə, ürfani və simvolik mahiyyət daşıyan şeirləri meydana gətirdi.

Beləliklə, Mövlana eşqində birinci yerdə insan durur. O, bu dünyanı qeyri-sabit, müvəqqəti sayır, sonda hamının əslinə, ibtidasına qayıdacağına inanır, ölümü başqa bir təvəllüd hesab edir, bunu Allaha qovuşmaq kimi qəbul edir. Onun nəzərinə, ruh yoxa çıxmır, fəna deyildir. Mövlana insan ruhunun

Allaha keçməsinə və təcəssümünə inanır. Onun fəlsəfi, irfani və aşiqanə obrazlara aid həqiqətlərini, hikmətlərini, rəmzlərini bəyan edən “Divan-i kəbir”ində insan kamil, puç dünyanın zəncir və buxovlarından azad şəkildə təzahür edir, çünki o, eşqin daşıyıcısıdır:

از عشق شرم دارم اگر گویمش بشر می ترسم از خدای که گویم که این خداست

(مولانا جلال الدین محمد بلخی ۱۲۹۶ مهـر ۵۹ ص)

(*Eşqə insan deməyə utanaram, Allahdan qorxuram ki, ona (yəni eşqə) Allah deyəm*).

Mövlananın bu misralarda özünün etiraf etdiyi kimi, onun eşqinin digər prototipini görürük, bu, tanrıdır! Lakin Mövlananın “insan-tanrı” tandemi barədə yazdıqları bəzi hallarda birmənalı qarşılanmamış, fanatik din xadimləri orada küfr elementləri axtararaq bu nəhəg mütəfəkkiri damğalamağa çalışmışlar. Ona görə də bir məqamı burada qeyd etməyi zəruri hesab edirik: Mövlana əqidəli bir din adamıdır, Allahpərəstdir, sünnət əhlinin məzhəbinə tapınmışdır. Bununla bərabər o, həm də azad bir sufi və arifdir. Çünki Mövlana zamanəsinin elmlərini dərindən mənimsəmişdi, qəflətdə qalmamışdı, öz dövrünün maarifinə, fiqh, hədis, təfsir, fəlsəfə, təsəvvüf, ürfan, bələğət, ədəbiyyat kimi elmlərinə yiyələnmişdi. Məktəb yaradıb vaizlik etmişdi, yüksək səviyyəli məclislərə sahib olmuşdu. Mövlana sözüün həqiqi mənasında kamala yetmişdi, öz zamanəsinin heyratəmiz zəka sahibi idi. O, başqa din və məzhəblərə ehtiramla yanaşır, etiqadında bir zərrə qüsür yox idi. Onun məsnəvi, qəzəl, rübai və digər əsərləri etiqadının və dindarlığının bəyanıdır. Amma yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, bu fanatik islam dindarlığı deyildi, bu “ağıla” deyil, “eşqə” hesablanmış dindarlıq idi. Rumi rübailərinin birində deyir:

صد مرحله زان سوی خرد خواهم شد فارغ ز وجود نیک و بد خواهم شد

از بس خوبی که در پس پرده منم ای بی خبران عاشق خود خواهم شد

(Yücel Hasan , Ali 2021, s.109).

(*Ağıldan yüz mərhələ uzaqlaşacağam, Yaxşı və pis vücutdan xilas olacağam. Mənəm pərdə arxasındakı bir çox yaxşılıq, Ey bixəbərlər, özümə aşiq olacağam*).

“Uzaqlaşacağam”, yəni harada olacağam? Rumi sonrakı beytlərdə bu suala cavab verir. O, sadəcə fanatik müsəlmanlardan qorxduğu üçün onun haqqında birbaşa danışmır, təşbih, metafora və simvollarla ona işarə vurur.

“... bu metaforalar bir bədii vasitə olsa da, həqiqətə malikdir, onlar yerə aid olmayanı, yəni ilahəni bir prototip kimi təqdim edir. Ümumiyyətlə, lirik ədəbiyyatda bu cür metaforalar şeirin mahiyyətinə xidmət edir. Təsəvvüf ədəbiyyatında biz tez-tez xəyali və əsatiri məşuqə ilə qarşılaşırıq, o yer insanı deyil, əlçatmazdır, fikrimizi daha konkret ifadə etsək, portret deyil, o, həqiqətdə bir ilahədir, Mövlana onun vəsfi və dərgahına yaxınlaşma arzusu ilə yaşayır”. (کدکنی دکتر محمد رضا.. ۱۳۷۷. ص ۳۸)

Mövlananın nəzərinə, eşq ruhu ifadə edir, ruhun mənbəyi isə Allahdır və sonda insan ona qayıdır. Mövlana Allahı tanımasını da eşqin xüsusiyyətləri ilə bağlayır.

داند او کو نیک بخت و محرمست زیرکی ز ابلیس و عشق از آدمست

(Mövlana, 2016, s.19)

(*O, bilir xoşbəxt və məhrəmdir, Hiyləgərlik iblisə, eşq insana məxsusdur*).

Nəticə:

Bir sözlə, Ruminin tərənnüm etdiyi eşq insanın kamilləşməsinə, onun mənən paklaşaraq ilahi səviyyə yüksəlməsinə və ölümsüzlük qazanmasına xidmət etmişdir, onun nəzərinə, kamil insan nəhayətsiz yaradılışın səbəbidir. Elə onun özünün də ölümsüzlüyü bu əbədi eşqlə bağlıdır.

KAYNAKÇA

Bədii-üz Zaman, Foruzanfər (1346), “Məsnəvi-ye şərifin şərh-i”, Tehran, Tehran Universitetinin nəşriyyatı, 2 cild, s.890.

Dəşti, Əli (1362), “Şəms divanına nəzər”, Tehran, Cavidan nəşriyyatı, 7-ci çap, s. 204.

Mövlana, Cəlaləddin Rumi (2016) Məsnəvi, Ankara, Say yayınları, s. 96.

Schimmel, A (1999), Dinler tarihine giriş, İstanbul, s. 327.

William, C (2004), Chittick Fonsvitae “Me and Rumi”, The Autobiography of Shams-i Tabrizi, p. 21.

Yücel Hasan ,Ali (2021), Mevlâna Rubailer, İstanbul,Kültür yayınları.

بلخی رومی مولانا جلال الدین محمد. رباعیات. چاپخانه : امیرالمؤمنین، بهار ۱۳۶۹، ص. ۱۲۳. ص ۷۵۸

بلخی مولانا محمد جلالالدین رومی. دیوان شمس، با تصحیح فروزانفر، بدیع الزمان، تهران، امیرکبیر، نشر ۲، جلد ۹، ۱۳۵۵، غزل ۱۶۸۳

دکتر محمد رضا شفیع کدکنی. نگاهی به دیوان شمس. تهران : شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. ۱۳۷۷. ص ۳۸

سلطان ولد. ولدنامه . به تصحیح علامه جلالالدین همایی، قم ، ستاره قم، ۱۳۷۴، ص. ۲۱۴،

فروزانفر، بدیع الزمان ، امیرکبیرچاپ: ۱۳۷۰، نوبت چاپ: ۵ تعداد صفحات: ۲۸۸، ص. ۱۵۱.

مولانا جلال الدین محمد بلخی . کتاب دیوان شمس تبریزی . انتشارات آستان ۱۲۹۶مهر ۳۵

ص

Füzulinin Təsəvvüfi Düşüncə Sisteminin Formalaşmasında Rumi və Əttar Təsiri

Nəzakət MƏMMƏDLİ¹

Email: ulya98@yahoo.com.tr

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8108-0521>

<https://doi.org/10.32955/neuram2024-12-12.ch15>

Xülasə:

Füzuli yaradıcılığında təsəvvüfi ideyalar zəngin poetik forma və qəliblər içərisində təqdim edilir. Poetika elminə dərinlən bələd olan şair, yüksək şəriyyət və ilahi ideyaları öz yaradıcılığında sənətkarlıqla sintez edərək həm forma həm də məzmun cəhətdən gözəl və mükəmməl əsərlər yaradır.

“Leyli və Məcnun” əsəri dibaçədən tutmuş (İlahi, Leyliyi-sirri-həqiqət sərapərdəyi-vəhdətdən iqtizayi-zühur edib...) son misralaradək (İzharə gəlib rümuzi-vəhdət, vəhdətdə tamam olur hekayət) vəhdəti-vücuda fəlsəfəsini, məhəbbət yolu ilə Tanrıya qovuşmağı, bu yolda insan övladının çəkdiyi əzab və məşəqqətləri əks etdirir. Şairin dediyi kimi, “Leyli və Məcnun” dastanı bu həqiqəti ifadə etmək üçün bəhanədir. Füzulinin mələmətiliklə bağlı fikirləri daha çox onun divanlarında və “Leyli və Məcnun” əsərində öz əksini tapmışdır. Əsərdə Məcnunun keçirdiyi halətlər bəzi fərqlərlə təsəvvüfi yolçuluğun müəyyən olunmuş məqamlarındakı hallara uyğun gəlir. Əgər Məcnunu sufi cərəyanlarından hansı birinə aid etmək lazım gələrsə, zənnimizcə onu mələmətilərə daha yaxın hesab etmək olar. Şair Həqiqəti-Məhəmmədiyyə və Nuri-Məhəmmədiyyə ideyalarını təsdiq edərək Həzrət Məhəmmədi ilk və son peyğəmbər kimi qəbul edir. Bununla da mənəvi yolçuluğunun onun dini əqidəsinə (sülukunun etiqada), yəni Məhəmməd peyğəmbərin şəriətinə zidd olmadığını təsdiq edir və şairin sadıq bir müsəlman, şəriətin qayda-qanunlarına əməl edən bir şəxs olduğunu göstərir.

Füzuli “Səhhət və Məraz”, “Həft cam”, “Leyli və Məcnun” kimi əsərlərində vacib və mümkün varlıq, cəvhər və ərəz kimi fəlsəfi problemlərdən bəhs edir və əsər boyu real, həyatdan alınan səhnələr vasitəsilə bu anlayışları açıqlayır və təsəvvüf dünyagörüşünə uyğun nəticələrə gəlir.

¹ Prof. Dr. Xəzər Universiteti; AMEA M.Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutu

Türk və fars divanlarındakı əksər qəzəlləri də irfani məzmunudur. Hətta ilk baxışdan dünyəvi mövzulara həsr edilmiş görünən qəzəlləri belə əslində ya Allah Taalanın və Həzrəti Peyğəmbərin vəsfinə həsr edilmiş, ya da ayrı-ayrı Quran ayələrinin açıqlanması xarakteri daşıyır.

Füzuli “Leyli və Məcnun”da əsər boyu dibaçədə verilən “əlaqeyi-abayi-ülvi” və “rabiteyi-ümməhati-sufli” münasibətlərini açıq və bu qənaətə gəlir ki, insan övladı “rabiteyi-ümməhati-sufli”ni qıraraq, “əlaqeyi-abayi-ülvi”ni möhkəmlətməli, yəni bu maddi aləmə ifrat bağlılıqdan qurtaraq mə'nəvi aləmə doğru yüksəlməli, böyük ideallar uğrunda mübarizə aparmalıdır.

“Leyli və Məcnun” əsəri insan ruhunun Aləmi-ərvahdan bu fani aləmə gəlməsi, bədən qəfəsində dustaq olması, Tanrının onun ürəyinə saldığı gözəlliyə məhəbbət, onu görmək və duymaq bacarığı – “aşıqlıq istedadı” nəticəsində Allaha yönələn, sonsuz əzab və iztirablarla dolu olan həqiqət yoluna qədəm qoyması, mənəvi yetkinlik, kamillik mərhələsinə çataraq yenidən gəldiyi məqama yüksəlməsi prosesini açıqlayır.

Açar sözlər: Füzuli, Təsəvvüf, İlahi eşq, Quran, İrfan

The influence of Rumi and Attar in the formation of Fuzuli's Sufi thought system

Abstract:

In Fuzuli's works, Sufi ideas are presented through rich poetic forms and structures. Deeply knowledgeable about poetics, the poet skillfully synthesizes high artistry and divine themes, creating works that are both beautiful and profound in terms of both form and content.

The poem “Leyli and Majnun” conveys the philosophy of wahdat al-wujud (unity of existence) from its dibache (İlahi, Leyliyi-sirri-həqiqət sərapərdeyi-vəhdətdən iqtizayi-zühur edib...) to its concluding verses (İzharə gəlib rümuzi-vəhdət, vəhdətdə tamam olur hekayət). It reflects the soul's journey toward God through love, depicting the hardships and suffering endured along the way. According to the poet, the epic is a pretext to express this profound truth. The character of Majnun mirrors stages of Sufi spiritual development. His experiences align closely with the stages of Sufi's spiritual journey, albeit with some differences. If Majnun were to be associated with a particular Sufi sect, he would be most closely aligned with the Malamatiyya, a group emphasizing humility and self-blame in spiritual practice. The poet affirms the concepts of Haqiqat-i-Muhammadiyya and

Nur-i-Muhammadiyya, recognizing the Prophet Muhammad as both the first and the final messenger. By doing so, Fuzuli demonstrates that his spiritual journey (suluk) aligns with his religious beliefs, specifically the Sharia of the Prophet Muhammad. This alignment confirms that he is a faithful Muslim who adheres to the principles of Sharia law.

In works such as “Sahhat and Maraz”, “Haft Jam”, and “Leyli and Majnun”, Fuzuli explores philosophical concepts like necessary and contingent existence, substance (jawhar), and accidents (arad). Throughout these works, he uses realistic, life-inspired scenes to elucidate these concepts, arriving at conclusions consistent with the Sufi worldview. Many of the ghazals in Fuzuli's Turkish and Persian divans are infused with mystical themes. Even those that appear, at first glance, to address worldly topics are often dedicated to praising God Almighty or the Prophet Muhammad, or they explain specific Quranic verses.

In “Leyli and Majnun”, Fuzuli elaborates on the concepts of the “heavenly paternal bond” (alaqayi-abayi-ulvi) and the “earthly maternal bond” (rabitei-ummahati-sufli). He concludes that human beings must sever their excessive ties to the material world and strengthen their connection to the spiritual realm. This involves transcending earthly attachments and striving for higher ideals. The epic Leyli and Majnun describes the soul's journey from the world of spirits (Alam-i Arwah) to this transient world, where it becomes imprisoned in the body. Inspired by the divine beauty instilled in the heart by God, the soul embarks on a path of truth filled with infinite suffering and torment. This journey of divine love ultimately leads to spiritual maturity and the soul's return to its original station.

Keywords: Fuzuli, Sufism, Divine Love, Quran, Irfan

Giriş:

Müqəddəs kitabımız “Qurani-Kərim” və mübarək dinimiz yalnız insanlara düzgün yaşamağın yollarını göstərən əmrlər toplusundan ibarət deyildir. Dinimizdə elə sirlər vardır ki, bunları dərk edən insanın həyata baxışı, ona verdiyi dəyərlər tamamilə dəyişir. İnsanı nurlandıraraq mələklərdən daha üstün bir əxlaqa sahib olmasına qadir olan “Qurani-Kərim”, onun müqəddəs ayələrinin açılışı ancaq yüksək təfəkkür gücünə malik olan beyinlər üçün nəzərdə tutulmuşdur və adi insanlar onu qavramaq, dərk etmək qabiliyyətinə malik deyillər” (Hulusi, 1986, s.55).

Məhz buna görə də mütəsəvviflər ilahi həqiqətləri ifadə etmək üçün çox zaman “divanəlik” (məcnunluq) anlayışından bir vasitə kimi istifadə edirdilər, çünki mövcud qayda-qanunlara görə, divanələr söz və hərəkətləri üçün məsuliyyət daşıyırdılar.

Həllac Mənsurun, eləcə də bir çox digər mütəsəvviflərin faciəli aqibəti sufilər öz ideyalarını ancaq “hal əhli” adlandırdıqları adamların başa düşə biləcəyi mürəkkəb rəmz və məcazlar, alleqorik dastanlar içərisində verməyə məcbur edirdi. Bu baxımdan ən əlverişli vasitə, mürəkkəb poetik məcazlarla zəngin olan Şərq şeiri idi. Bir çox mütəsəvviflər şeirdən öz ideyalarını yaymaq, təbliğ etmək məqsədi ilə istifadə edirdilər. Təsəvvüf ədəbiyyatı deyilən çoxşaxəli, zəngin və son dərəcə özünəməxsus cəhətlərə malik olan bir ədəbiyyat ilk dəfə məhz belə bir zərurətin nəticəsi olaraq meydana çıxdı. Lakin sufilər içərisində həqiqətən şairlik istedadına, coşğun təbə, ilahi ilə vəhdətdən doğan fəvqəlbəşəri hisslərə malik olan şairlər də yetişirdi.

Türk ədəbiyyatının görkəmli nümayəndəsi Məhəmməd Füzulinin (1494-1556) yaradıcılığı da məhz belə bir poeziyadır. Bu səbəbdəndir ki, şairin tədqiqatçıları arasında onun fəlsəfi görüşləri, dinə münasibəti, təriqətə daxil olub-olmaması barədə olduqca müxtəlif, bəzən də bir-birinin tam ziddinə olan fikirlər mövcuddur. Füzuli təsəvvüfi fikirlərini zəngin poetik forma və qəliblər içərisinə verir. Lakin şairin yüksək sənətkarlıq nümunəsi olan əsərlərinin daxili mənə qatlarına nüfuz etdikdə onun təsəvvüfi mahiyyəti açılır. Həqiqət tələbi ilə məcaz yolunu tutan şair dünyəvi hadisələr, insani hiss və duyğulardan ilahi həqiqətləri ifadə etmək üçün bir vasitə kimi istifadə edir.

Sənai-Rumi-Əttar məktəbinin farsdilli və türkdilli Azərbaycan ədəbiyyatının inkişafında da rolu böyükdür. Bu məktəbdən bəhrələnən şairlərdən biri də Məhəmməd Füzulidir. Şairin təsəvvüfi düşüncə sisteminin formalaşmasında Fəridəddin Əttar (ö:1221) və Mövlana Cəlaləddin Ruminin (1207-1273) bilavasitə təsiri olub əsərlərində aşkar şəkildə hiss olunur. “Leyli və Məcnun”, “Səhhət və Mərz” əsərləri vahid bir sistem əsasında alleqorik şəkildə vəhdəti-vücut fəlsəfəsini ifadə edir. Türk və fars divanlarındakı əksər qəzəlləri isə Quran poetikası əsasında yazılmış, təsəvvüfi rəmz və məcazlarla poetik təsvir və ifadə vasitələrinin dahiyənə şəkildə sintezidir. Füzulinin “Həft cam” əsəri isə yalnız insanın inkişaf mərhələlərini deyil, eyni zamanda bütün bəşəriyyətin və dünyanın təkamül prosesini simvolik şəkildə əks etdirən bir sənət abidəsidir.

“Həft cam” əsərində təsəvvüfi yolçuluğun məqamları

Böyük Mövlana Cəlaləddin Ruminin “Məsnəvi” əsərində neyə verdiyi təsəvvüfi məna Füzuli yaradıcılığında da özünəməxsus şəkildə əks olunur. “Ney kimi hər dəm ki, bəzmi-vəslini yad eylərəm; Ta nəfəs vardır, quru cismimdə, fəryad eylərəm” beytində (Füzuli, 2005, I, s.227) “bəzmi-vəsl” dedikdə Aləmi-ərvah, insan ruhunun bu maddi aləmə gəlməzdən öncəki məkanı nəzərdə tutulur. Şairin türk divanının birinci qəzəlində “Eşqdir ol nəşeyi-kamil ki, ondandır müdam; Neydə təşviri-hərərət, meydə təsiri-səda” (Füzuli, 2005, I, s.36) - beytləri də Mövlana Cəlaləddin Ruminin “Məsnəvi” sindəki məşhur “Atəş-eşq əst ke əndər ney fetad; Cuşəşi-eşq əst ke əndər mey fetad” (Eşq atəşidir ki, neyin içində düşüb; Eşq yangısıdır meyin içində düşüb) – beytini xatırladır. Mövlana “Məsnəvi” də ney ilə ruhlar aləmindən bu dünyaya qədəm qoyduqdan sonra əvvəlki məqamını yad edərək həsrət və hicran duyğularından əziyyət çəkən aşiq obrazını ifadə edir. Füzuli də “Leyli və Məcnun” əsərinin əvvəlində ruhun “camı-cəhl” nuş edərək bu dünyaya qədəm qoyması, dünyanı vətəni sanaraq onda məqam tutması, fani dünyanın gözəlliklərinə aladanaraq əsl vətəni olan ruhlar aləmini unutması, eşq əzabları nəticəsində mənəvi kamillik yoluna qədəm qoyaraq yenidən əvvəlki məqamına dönməsi prosesi Mövlana əsəri ilə çox səsləşir. Bu ideya Şeyx Fəridəddin Əttarın “Məntiqüt-Teyr” əsərində də öz əksini tapmışdır. Əsərdə özlərinə padşah axtaran quşların yola çıxması, bu təhlükəli yolda müxtəlif maneələrlə üzləşməsi təsəvvüfi yolçuluğun rəmzi kimi verilmişdir. Sonda minlərlə quşun içindən bütün əzab və maneələrə dözərək sınaqdan keçən 30 quş yolun sonuna gəlir. Bu yolun sonunda cilalanmış, nur saçan bir güzgü görürlər. Güzgüdə görünən 30 quş – yəni, se morğdur. Quşlar Simurğun elə se morğ (farsca otuz quş) olduğunu anlaşırlar. Bu əzablı yol insanın öz içinə gedən yol imiş sən demə. Sadəcə qəlb güzgüsünü bəşəri ehtirasların tozundan, pasından təmizləmək lazım imiş ki, orada özünü görəsən. Hər iki əsər “İnnə lilləhi və innə ileyhi raciun” (Ondan qopmuşuq və ona dönəcəyik, Bəqərə: 156) ideyasını əks etdirir. Əttar kimi Füzuli də “Yoxdur bu cahanın etibarı; Həqq ayınədir, cahan qubarı” – fikrini təsdiq edərək maddi aləmin yalnız insanın özünü kamilləşdirməsi, dərk etməsi üçün bir vasitə olduğu nəticəsinə gəlir. Şair “Leyli və Məcnun” əsərində təsəvvüfi yolçuluğun səbr, şükr, tovhid, heyrət, istiqna, fəna və bəqa mərhələlərini ətraflı şəkildə təsvir edir. Şeyx Fəridəddin Əttar da “Məntiqüt-Teyr” əsərində quşların keçdiyi yeddi vadidən və onların xüsusiyyətlərindən bəhs edir. Bunlar tələb, eşq, tovhid, eşq, heyrət, tovhid, fəna və bəqa mərhələləridir.

Füzulinin “Leyli və Məcnun” əsərində də Məcnun tələb, eşq, tovhid, heyrət, istiqna, fəna və bəqa mərhələlərindən keçir. Bu mərhələlərin hər biri ayrıca bölümlərdə əka edilir. Məsələn: “Bu Məcnunun Leylidən nihayəti-

heyretidir, və dust vüsalından istigna üzrə qəflətidir” (Füzuli, 2005, II, s.194).

Bu mərhələlər bir qədər fərqli şəkildə Füzulinin “Həft cam” əsərində də öz əksini tapmışdır. Əsər aşiqin qəflət yuxusundan ayılması və “piri-muğan” dan, “mürşidi-kamil” dən məsləhətlər alması ilə başlayır. Kamil mürşid aşiqə könlünü ilahi mey dolu yeddi cama verməsini tövsiyə edir (Füzuli, 2005, V, s.137). Burada şair böyük Nizaminin “Şərəfnamə” əsərinin dibacəsindəki “Biya saqi” sözləri ilə başlanan saqınamələrdən geniş şəkildə istifadə edir. Nizami Gəncəvinin “Nə an mey ke aməd beməzhəb həram; Meyi kəsle-məzhəb bedu şod təmam” beytinə uyğun olan “Bir mey ki şəriət oxusun onda nizamı; Bir mey ki şəriət deməsin küfri-həramı” beytini verir. “Birinci camın keyfiyyəti” ndə şair saqiyyə müraciətdən sonra “Ney ilə söhbət” bölümünü verir. Ney də aşiqə öz əhvalatından bəhs edir: “Ney söylədi: “Ey halımı məndən soran həmdəm; Ol dəm ki ədəm idi yerim, bilməz idim qəm”. Bu beytlər də “Leyli və Məcnun” əsərinin əvvəlində “Asudə sərəçeyi-ədəmdə; Nə qüssədə idimü nə qəmdə; Bilməzlik ilə xoş idi halım; Nə hüsn nə eşq idi xəyalım” (s.70) beytlərini xatırladır. Ney aşiqə qamışlıqda su və torpaqdan qidalandığı, əsən küləklərin təsiri ilə xışıldayaraq şən nəğmələr oxuduğu əzəl günlərindən söhbət açır. Kəsilib parçalanmasından, vətənindən ayrı düşməsindən, sinəsində hava çəkmək üçün dəşiklər açılmasından danışır. Ney yaralı aşiqə, qamışlıq bəzmi-Ələstə, neyin sinəsindəki dəşiklər eşq atəşindən açılan yaralara bənzədir. Şair ney hekayətinin sonunda “əлиндən alınan xoşbəxt günlərin geri dönməsini” arzulayır.

“İkinci camın keyfiyyətində” “Dəf ilə söhbəti” verir (Füzuli, 2005, V, s.142-143). Şair burada dəfin əmələ gəlməsi prosesini verir. Şair dəfə müraciət edərək ona dünyanın yaranışı, varlığın sirri və s. barədə suallar verir. Dəf ona fani dünyanın qeydini çəkməməyi, əbədiyyət aləminə bağlanmağı tövsiyə edir, özünün hazırlanması prosesini nəql edir. Öncə meyvə verən ağacı kəsib doğrayaraq ondan dəfin hazırlanmasında mühüm olan həlqələr hazırladılar. Sonra daşları atəşlərdə əridərək dəfin boynu üçün pərəklər hazırlandı. Daha sonra dilsiz bir başı bədənindən ayıraraq dərisini soydular. Sonra onu qurudub aşıladılar. Dəf şəklini aldıqdan sonra parlaq və gözəl bir üzə sahib oldu. Lakin hər ədəbsiz, avara onun üzünü sillələməyə başladı. Dəfin üzünə vurulan zərbələrdən sonra çıxan musiqi səsləri insanın həyatın, taleyin sınaqlarından, əzablarından sonra İlahiyə daha çox yönəlməsinə, ona ünvanlanan yanıqlı dua və yalvarışlarına işarədir.

Göründüyü kimi şair burada dəf misalında kamil insanın mənəvi inkişaf prosesinin mərhələlərini açıqlayır. Atəş ilahi eşqin, başı kəsilən ağac, soyulan dəri isə Haqq aşiqinin rəmzi, Həllac Mənsura işarədir. Dəfi çalmaq

üçün onun üzünə vurulan zərbələr aşiqə dəyən mələmət daşlarına, cahil insanlar, nadan cəmiyyət və zamanə tərəfindən vurulan zərbələrə bənzədilir: “Çərxi-fələkin silləsinin zərbi gücündən; Dəf tək soyulan min dəridən söylə, danış sən” (Füzuli, 2005, V, s.143).

“Üçüncü camın keyfiyyəti” ndə şair saqıdən ona sirrləri açan, insanı ucaldan bir şərab verməsini xahiş edir. Elə bir cam istəyir ki, içdikcə yeni bir rəməz açsın. Bu hissədə “Tar və çəng ilə söhbət” verilir (Füzuli, 2005, V, s.144). Burada tarın yanıqlı nalələri aşıqın qəlbini titrədir. Şair burada tar və çəngin yanıqlı hekayəsini verir. Tarın və çəngin simləri Haqq aşıqının ilahi eşq həsrəti ilə inləyən könül tellərinə bənzədilir. Lakin üzünə sillələr vurulan dəfdən fərqli olaraq, tar eyni zamanda vüsəl məqamlarını da görən aşıqı təmsil edir. Çünki canan onu sinəsinə basaraq çalır. Əslində insan qəlbə də Allah Taalanın əlində olan bir musiqi alətinə bənzəyir. İlahi eşq üstündə köklənərsə, ondan ruhu oxşayan nəğmələr zühur edər.

Şair “Dördüncü camın keyfiyyəti” ndə “Ud ilə söhbət” (s. 147), “Beşinci camın keyfiyyəti” ndə “Setar ilə söhbət” (s. 149), “Altıncı camın keyfiyyəti” ndə “Qanun (kanon) ilə söhbət” (s. 151), “Yeddinci camın keyfiyyəti” ndə “Mütrib ilə söhbət” (s. 153) verir.

Şairin yeddi camın keyfiyyətini mütriblə tamamlaması təsadüfi deyildir. Kainatın bütün cüzlərinin səsi Allah deyə nalə çəkməkdədir. Lakin insan ruhu daha nəcib bir gövhər olduğu üçün ilahi sirrlər onda daha artıq təcəllə edir. Mütrib, aşıqə cansız alətlərə sirrini açmamağı tövsiyə edir. “Çün cansız olanlar əmanəti saxlaya bilməzlər” deyə ona xəbərdarlıq edir. Bu Qurani-Kərimdə Əhzab surəsinin 72-ci ayəsinə işarədir ki, Allah Taala ilahi əmanəti götürməyi dağlara, göylərə və bütün digər varlıqlara təklif etdi. Lakin yalnız insan bu yükü daşımağa razılıq verdi.

“Şeyx Fəridədin Əttarın “Məntiqüt-Teyr” və “Həft vadi” əsərində olduğu kimi bu əsər də yeddilik sisteminə əsaslanır. Hər iki əsəri müqayisəli şəkildə təhlil etdikdə təsəvvüf ədəbiyyatının bu iki böyük mütəfəkkir və şairi arasında fikir eyniliyi və ruhi yaxınlıq, ifadə, üslub bənzərliyi daha bariz şəkildə özünü göstərir. Şeyx Fəridəddin Əttarın əsərində vadilərin təsvir edən hissələrin arasında məzmunu uyğun hekayələrin verilməsi, alleqorik obrazlar olan quşların sual-cavabları, obrazlı ifadə və məcazlar şairin bu əsəri daha geniş oxucu kütləsini nəzərdə tutaraq yazıldığını sübut edir. “Məntiqüt-Teyr”, təsəvvüfün nəzəri əsaslarını açıqlayan, Haqqa qovuşmağın yollarını göstərən irfani bir əsər olmaqla yanaşı, eyni zamanda yüksək poetik qüdrətə malik bir şairin qələmindən çıxmış bir sənət əsəridir. Bu əsərin bir parçası adlandırılıla bilən “Həft vadi” məsnəvisi isə konkret olaraq sufi yolçuluğunun

yeddi mərhələsini, bu mərhələlərdə salikin keçirdiyi halları təsvir edir. Füzulinin “Həft cam” əsəri isə yalnız insanın inkişaf mərhələlərini deyil, eyni zamanda bütün bəşəriyyətin və dünyanın təkamül prosesini simvolik şəkildə əks etdirən bir sənət abidəsidir.

Füzuli və mələmətilik

Füzulinin mələmətiliklə bağlı fikirləri daha çox onun divanlarında və “Leyli və Məcnun” əsərində öz əksini tapmışdır. Əsərdə Məcnunun keçirdiyi hallətlər bəzi fərqlərlə təsəvvüfi yolçuluğun müəyyən olunmuş məqamlarındakı hallara uyğun gəlir. Əgər Məcnunu sufi cərəyanlarından hansı birinə aid etmək lazım gələrsə, zənnimizcə onu mələmətilərə daha yaxın hesab etmək olar.

Mələmətilik haqqında orta əsr fəlsəfi mühitində müxtəlif fikirlər mövcuddur. Əgər İmam Əbülqasim Qəşəri, Şəhabəddin Sührəverdi kimi mütəfəkkirlər mələmətiləri rədd edirdilərsə, islam aləminin ən böyük filosoflarından biri olan İbn əl-Ərəbi onları çox yüksək qiymətləndirir və hətta özünü də “bu gürühdən” hesab edirdi. Onun fikrincə, mələmətlər elə bir mərtəbəyə yetmişlər ki, ancaq peyğəmbərlər onlardan üstün ola bilərlər (Arabi, 1973, s.180).

Mələmətilərin bir çox təriqətləri olmuşdur. Əhməd Camiyə mənsub Camiyyə, Nəcməddin Kübraya mənsub Kübrəviyyə, Qütbüddin Heydəre mənsub Heydəriyyə, Seyid Cəlalə Buxariyə mənsub Qələndəriyyə, Hacı Bəktəş Vəliyə mənsub Bəktəşiyyə, Mövlənin adı ilə bağlı olan Mövləviyyə və s. təriqətləri buna misal göstərmək olar.

Bir çox məsələlərdə Füzuli ilə həmfikir olan nəqşbəndi təriqətinin nümayəndələri də mələmətiləri çox yüksək qiymətləndirib, onlara dərin rəğbət bəsləyirdilər. Məhəmməd Parsa kitabında deyir ki, nəqşbəndilərin şeyxləri mələmətiləri digərlərindən çox yüksək hesab edirdilər (Nəfisi, 1343, s.182).

“Leyli və Məcnun” əsəri dibaçədən tutmuş (İlahi, Leyliyi-sirri-həqiqət sərapərdeyi-vəhdətdən iqtizayi-zühur edib...) son misralaradək (İzharə gəlib rümuzi-vəhdət, vəhdətdə tamam olur hekayət) vəhdəti-vücuda fəlsəfəsini, məhəbbət yolu ilə Tanrıya qovuşmağı, bu yolda insan övladının çəkdiyi əzab və məşəqqətləri əks etdirir. Şairin dediyi kimi, “Leyli və Məcnun” dastanı bu həqiqəti ifadə etmək üçün bəhanədir. Türkcə divanındakı ilk qəzəl onun təsəvvüfi görüşləri barədə olduqca çox söz deyir:

Qəd ənarəl eşqə-lil-üşşaqi minhacəl hüda,

Saliki-rahi-həqiqət eşqə eylər iqtida.

Eşqdir ol nəseyi-kamil ki ondandır müdam

Meydə təşviri-hərarət, neydə təsiri-səda.

Vadiyi-vəhdət həqiqətdə məqami-eşqdir,

Kim müşəxxəs olmaz ol vadidə sultandan gəda.

Ey ki, əhli-eşqə söylərsən: məlamət tərkini et,

Söylə kim mümkündür təşviri-təqdiri-Xuda? (Füzuli, 2005, I, s.37)

Şair burada da məlamət yolunda olduğunu açıq-aydın ifadə edir. Lakin Füzuli elə bir yol üzərində olmağı diləyir ki, şəriət ətəyini heç bir zaman əldən verməsin. “Haqqa getdiyini yolda şəriət əlində bir çıraqdır, ələ çıraq alınmadan yola çıxılmaz” deyən Mövlana Cəlaləddin Rumi kimi Füzuli də şəriətə çox böyük önəm verirdi.

Yarəb, həmişə lütfünü et rəhnüma mana,

Göstərmə ol tərqi ki getməz sana, mana.

Bir yolda sabit et qədəmi-etibarımı,

Kim rəhbəri-şəriət ola müqtəda mana (I cild, s.39).

Məlamətilər gizlində şəriətin bütün hökmlərini yerinə yetirsələr də bunu unsanlara göstərməməyi tərcih edir, buna görə də çox zaman şəriətdən uzaq olmamaqda, namaz qılmayıb oruc tutmamaqda qınanır, məlamətə uğrayırdılar. Məsələn, Şeyx Fəridəddin Əttarın “Təzkirətül-Övliya” əsərində “... insanların onu qarşılamağa gəldiyini gördükdə orucluğu ayı olmasına baxmayaraq yalandan özünü yemək yeyən kimi göstərdi. İnsanlar da **bu ki dəlidir**, deyərək ondan uzaqlaşdılar. Məlamətilər Allahın sevgisini qazanmağı üstün tutaraq insanların, toplumun hədsiz sevgisinin qulu kibrə düşər edəcəyindən qorxduqları üçün ilk baxışdan belə qəribə görünən hərəkətlərə əl atır, buna görə də daim “cünunluq”da, dəlilikdə ittiham edilirdilər.” Ona görə də insanlardan uzaq olmağa, tərkü təcrid yolunu tutmağa çalışırdılar.

Tərkü təcrid ixtiyar et, kim diyari-eşqdə

Fəqr bazarınə əsbabi-fənadandır rəvac.

Ey Füzuli, mən məlamət mülkünün sultanıyam,

Bərqi-ahım taci-zər, simi-sirişkim təxti-ac (I cild, s.85).

Məlamət daşları bir çox hallarda aşıqı qoruyan bir qala kimi də verilirdi. Çünki ilahi vəcd halında olarkən aşıqın dilindən elə sirlər tökülürdü ki, adi insanlar onu anlamaqda çətinlik çəkir və Haqq aşıqlərini küfrdə ittiham edirdilər. Məşhur mütəsəvvüflərin həyatından bəhs edən “Təzkirətül-övliya” əsərində Həllac Mənsurun qətl ilə əlaqədar Şiblinin dilindən belə nəql edilir: “Həllacla mən eyni bir şey idik. Mənə mənə divanəlik isnad etdilər, o sayədə qurtuldum; ağıllı olması onu həlak etdi”. Şiblinin dediyinə görə, Həllac Mənsurun başına gələn müsibət onun haqqın sirrini başqalarına ifşa etməsinə görədir (Əttar, 2011, s. 369).

Həllac Mənsur barəsində Şibli “Mənə divanəlik isnad etdilər, o sayədə qurtuldum. Ağıllı olması onu həlak etdi” deməsi bu sahədəki bəzi qaranlıq məsələlərə yetərincə aydınlıq gətirir.

Nəqdi-can taraci-ğəmdən saxlamaq düşvardır,

Eşq ta səngi-məlamətdən həsar etməz mana (I cild, s.50)

Ğəm degil cismimdə gər səngi-məlamət zəxmi var,

Şəhneyi-bazari-sevdayəm, bu ziyvərdir mana (I cild, s.59)

Füzulinin bir sıra qəzəllərində hansısa bir təriqət pirinə intisab etməsi, onun rəhbərliyi altında təsəvvüfi yolçuluğun mərhələlərini keçməsinə işarələr tapmaq mümkündür. Şair öz mürşidini “piri-muğan” və ya “eşq” adlandırır. Belə bir rəhbəri olduğuna görə mənzilə yetməsinin təəccüblü olmadığını vurğulayır:

Ey Füzuli, mənzili-məqsudə yetsən nə əcəb,

Xidməti-piri-muğan irşadı rəhbərdir mana (I cild, s.59).

Mövlana Cəlaləddin Ruminin “Məsnəvi” əsərinin II cildində ana rəhminə qan içərək böyüyən körpənin bu dünyaya gəlməyə, dünyanın ən rahat və gözəl məkanı saydığı sandığı ana bətnini tərk etmək istəmədiyi barədə bir hekayət verilir. Əgər o körpəyə dünyada yamyaşıl çəmənlər, gül-çiçəklərlə dolu gözəl çöllər, meyvə bağları, bir-birindən dadlı təamlar olduğunu söyləsələr inanmaz”. İnsan da eynilə o körpə kimi bu dünyanı əsl vətəni

sanaraq sonsuz mənəvi nemətlərlə dolu olan ruhlar aləminə getmək istəmir. Lakin eşq insanı qeyri-iradi olaraq sürükləyərək bu maddi aləmdən gözəlliklərlə dolu olan Aləmi-Ərvaha aparır:

Bəhri-eşqə düşdün ey dil, zövqi-dünyanı unut,

Baliğ oldun gəl rəhimdən içdiyin qanı unut.

Ey Füzuli, çək məlamət rəhgüzarından qədəm

Ləhzə-ləhzə çəkdiyin bihudə əfğanı unut (I cild, s. 77)

Şair bir qitəsində də illərdir məlamət yolunda olduğunu bildirir:

Neçə illərdir səri-kuyi-məlamət bəkləriz,

Ləşkəri-sultani-irfanız, vilayət bəkləriz (I cild, s. 149).

Şair bəzən məlaməti məşrəbindən olduğunu gizlətmədiyi üçün özü-özünü qınayaraq “bixəbər” adlandırır:

Bisəbəb sanmın, Füzulinin məlamət çəkdiyin,

Bixəbərdir, məşrəbin əhli-riyadən saxlamaz (I cild, s. 144).

Şairin fikrincə Haqqa gedən yolda aşiqin birinci mənzili fənadır. “Rəhi-eşqində fəna sərhədi əvvəl mənzil” (I cild, s. 204) deyən şairə görə bu dünya bir viranə mehmanxanadır. İrfan əhli dünyanın qəmindən min nəşat, sevinc, sevincindən isə min qəm tapar. Şair vəhdəti-vücut fəlsəfəsinə uyğun olaraq bütün varlıqların, işıq və kölgənin, xeyir və şərin, dünyada maddi və mənəvi nə varsa hamısının əslində tək, vahid olduğunu bildirir. Əslində kainatın bütün zərrələri Haqqın varlığına bir dəlildir. Lakin bunu görmək üçün aşıqlıq istedadı deyə səciyyələndirdiyi bir istedad gərəkdir. Hər göz bu hikmətləri görməyə qabil deyildir:

Olsa istedadı-arif qabili-idraki-vəhy,

Əmri-Həq irsalına hər zərrədir bir Cəbrəil (I cild, s. 208)..

Burada Sədinin:

برگ درختان سبز پیش خداوند هوش هر ورقی دفترست معرفت کردگار

*Bərge-derəxtane-səbz dər nəzərə-huşyar, Hər vərəqe dəftərist mərefətə-
Kirdigar-beyti yada düşür* (Sədi, 1320, s.190)

Füzuli mələməti sonsuz dərdlərinə bir qalxan etmişdir sanki. Mələmət onun həyat şüarı, məşrəbi, yolu və taleyidir:

Ucaldın, qəbrim ey bidərdlər səngi-mələmətdən,

Ki məlum ola dərd əhlinə qəbrim ol ələmətdən.

Füzuli, keç səlamət kuçəsindən, səbr kuyindən,

Fərağət olmayan yerdə səfər yeydir iqamətdən (I cild, s.245).

Füzulinin “Leyli və Məcnun” əsərində vəhdəti-vücud fəlsəfəsi

“Leyli və Məcnun” əsəri dibaçədən tutmuş (İlahi, Leyliyi-sirri-həqiqət sərapərdeyi-vəhdətdən iqtizayi-zühur edib...) son misralaradək (İzharə gəlib rümuzi-vəhdət, vəhdətdə tamam olur hekayət) vəhdəti-vücud fəlsəfəsini, məhəbbət yolu ilə Tanrıya qovuşmağı, bu yolda insan övladının çəkdiyi əzab və məşəqqətləri əks etdirir. Şairin dediyi kimi, “Leyli və Məcnun” dastanı bu həqiqəti ifadə etmək üçün bəhanədir:

Tutsam tələbi-həqiqətə rahi-məcaz,

Əfsanə bəhanəsi ilə ərz etsəm raz,

Leyli səbəbilə vəsfən etsəm ağaz,

Məcnun dili ilə etsəm izhari-niyaz (Füzuli, 2005, II, s.10).

İslam aləminin ən böyük mütəfəkkirlərindən biri olan İmam Qəzali deyirdi: “Ariflər məcazi həzzlərdən həqiqət göylərində pərvaz edərək kamala çatdıqdan sonra bu meracda görürlər ki, varlıq diyarında Tanrıdan başqa kimsə yoxdur, ondan başqa hər şey məhv olmuşdur (Nəfisi, 1343, s.12).

Füzulinin “Leyli və Məcnun” əsərində də Məcnun Leylinin gözəlliyindən aldığı dünyəvi, yəni məcazi həzzlərdən həqiqət göylərinə yüksəlir. Leylinin məsum çöhrəsində Məcnunu heyran edən bu gözəllik Haqqa yönələn yolun başlanğıcıdır. “Hər şey axtarıldıqda tapılır, ancaq bu dostu tapmadan axtara bilməzsən” (Hypbaxııı, 1992, c.163).

Məcnun da Leylinin üzündə tapdığı Haqqı ömrü boyu axtarır və bu əzablı axtarışlar yolunun sonunda həqiqətə qovuşur. Əsərdə şair Məcnunun anadan

olmasını onun ruhlar aləmindən bu fəni dünyaya gəlməsi, “Həbsi-bədən” içində dustaq olması, azadlığını itirməsi kimi təsvir edir. Əsl vətəninə ayrılan ruh bu dünyada qəribliyə düşür.

Ey ruh ki, cami-cəhl edib nuş,

Hübbi-vətən eylədin fəramuş.

Kim saldı səni bu təng rahə,

Xandan düşdün bu damgahə? (Füzuli, 2005, II, s.20)

Məcnunun anadan olanda ağlaması da elə bu itirilən azadlığın həsrətli nələsidir. (Yəni ki, vücut dami-ğəmdir; Azadələrin yeni ədəmdir (II cild, s.46)). Məcnun eşqin əzablı yollarından keçib kamala dolduqda bütün varlıqların yalnız Tanrı varlığı ilə var olduğunu dərk edir, özündən Allaha doğru səfər edir. Məcnunun təsəvvüfi yolçuluğun rəmzi olan bu səfəri onun Tanrının birliyini, tək və yeganə olmasını təsdiq etməsinə gətirib çıxarır. Əsəri tamamlayan: Tarixinə düşdülər müvafiq, Bir olmaq ilə ol iki aşiq (II cild, s.225) - misraları əsərin yazılma tarixini bildirməklə yanaşı, eyni zamanda bu həqiqəti bir daha sübut edir və vəhdəti-vücudun şəkli təzahürünü bildirir. Füzuli əsərin əvvəlində oxucuya məcazi bir eşq dastanından deyil, “Eşqi-əbədi” və “Hüsni-əzəli”dən bir əsər yazacağını söyləyir. Dibaçə, əvvəldəki üç rübai, Allahın və peyğəmbərin şəninə həsr olunmuş qəsidələr, nət və minacatlar əsərin əsas ideya istiqamətini müəyyən edir. “Leyli və Məcnun” dastanı bu hissələrdə qoyulmuş fəlsəfi məsələlərin, təsəvvüfi – irfani ideyaların açılışına xidmət edir. Buna görə də bu hissələrdəki təsəvvüfi istilahları, onların ifadə etdiyi fəlsəfi məzmunu açmadan əsəri dərk etmək olduqca çətindir. Çünki əsər başdan-ayağa panteizm fəlsəfəsinə əsaslanmışdır. Sufilər bu fəlsəfəni “xuda dər həməca” (Allah hər yerdə) kimi səciyyə-ləndirirlər

Bu fəlsəfəyə əsasən bütün yaranmışlar Yaradanın varlığına bir sübutdur. Kainatda olan hər şey Allahın qüdrətinin təzahürüdür. “Leyli və Məcnun” əsəri də bu ideyaya söykənir. Şair əsərin dibaçəsində “Abayi-ülvi və ümməhati-sufli” dedikdə yuxarı və aşağı aləmləri nəzərdə tutur.

Tovhidi-zat mərhələsində isə salik hər şeyin məcazi bir varlıqla var olduğunu, bütün sifətlərin Tanrı zatının təcəllisi olduğunu bilir, Tanrıdan başqa heç nə görmür. Hər şeyin Əqli-Küllün zərrəsi olduğunu yenə ona dönəcəyini, bütün var olanların onun varlığından başqa bir şey olmadığını dərk edir. Tovhidi-zatın mərhələləri - mənası “bilish, görüş və oluş” demək

olan “Elməl-yəqin”, “Eynəl-yəqin”, “Həqqəl-yəqin” Məcnunun həyatında öz əksini tapır.

Elməl-yəqin mərhələsində Məcnun üçün əsas məsələ “sirri-qeyb”in açılması, “Leyliyi-sirri-həqiqətin sərapərdəyi-vəhdətdən iqtizayi-zühur” etməsidir. Xaliq ilə məxluqu ayıran pərdənin ortadan qalxmasının rəmzi olan bu hal təsəvvüf terminologiyasında “Təcəlliyəl-mükaşifə” adlanır. Təsəvvüfdə ruhun aləmi-ərvahda dərdədən, qüssədən azad olaraq bilməzlik (qəflət) halında ikən ilahi hüsnə aşiq olması ilə insanın bəşəri gözəlliklərə vurulması, dünyəvi, real bir eşqlə sevərək rahatlığını, asudəliyini əldən verməsi əlaqələndirilir. “Elməl-yəqin mərhələsi qəflət gecəsinin işıqlanmasından, yəni “Leyliyi-sirri-həqiqətin təcəlliyi-cəməli ilə fəzayi-surəti müzəyyən etməsi” ndən başlayır. Yəqin nuru salikin qəlbindən bütün şübhələri təmizləyərək onu Tanrı nuru ilə işıqlandırır. “Yəqin nuru içimdə işıqlandı, bütün çör-çöpü, şübhə və gümanları yandırdı” (Cami, s.59).

Elməl-yəqin mərhələsində salikin əsaslandığı elm və biliklər Eynəl-yəqin mərhələsində onun qəlbindən silinir. İlahi eşq dəryasının dərinliklərinə dalan aşiq üçün artıq elm və bilik faydasızdır. İnsanın fiziki görmə, bilmə qabiliyyətləri burada onun işinə yaramır. Təsadüfi deyil ki, Məcnun:

Elmi-xətə ömrün eyləyib sərf,

Məşq etmiş idi həmin iki hərf.

Bir səfhədə “lam”ü “ya” mükərrər,

Yazardı, onu qılardı əzbər.

Kim, bu iki həfdir muradım,

Rövşən bular ilədir səvadım (II cild, s.54).

Məcnunun Elməl-yəqin mərhələsində, yəni məktəbdə öyrəndiyi elmlər Leylinin eşqi nəticəsində onun beynindən silinir, yadında qalan ancaq Leyli adının hərfləridir. Sufilərə görə, bütün dünyəvi elmlər insanın Allahı dərk etməsinə xidmət etməlidir. Mənəvi inkişafın müəyyən mərhələsində ilahi həqiqətləri dərk etməyə artıq fiziki duyğuların və dünyəvi elmlərin yolu olmadığı zaman daxili duyğular, qəlb gözü (bəsirət) fəaliyyətə başlayır. Bu artıq salikin Eynəl-yəqin mərhələsinə qədəm qoymasındır. Bu dövr Məcnunun məktəbi tərk edərək səhralara üz tutması, daxili axtarış, ruhi üzüntülər, sonsuz əzab və iztirablar dövrünə daxil olması ilə xarakterikdir. Bu əzab və iztirablar nəticəsində Məcnun artıq kainatın mahiyyətini dərk

etməyə, varlığın əsasını aramağa meyl edir. Məcnunun mənəvi inkişaf yolu düz xətlə getmir. Bu yol üçün hisslərin qabarma və çəkilmələrindən doğan tərəddüdlər, yanılmalar, eniş və yoxuşlar səciyyəvidir. Onun bir müddət səhrada Leylinin vüsəlini arzulaması, hətta Nofəldən onu bu vüsala çatdırmağı xahiş etməsi, Nofəlin köməyinə ümid bəsləməsi və s. hadisələr dediklərimizə sübut ola bilər. Lakin bu hal müvəqqətidir, qəlb gözü açılmış Məcnun artıq dünyaya əvvəlki nəzərlərlə baxa bilmir. Onun dünyagörüşü ətrafdakı adamlardan tamamilə fərqlənir. Buna görə də Məcnun ona kömək etmək istəyən Nofəl ordusu ilə vuruşaraq Leyli qəbiləsini müdafiə edir. Normal təfəkkür prizmasından yanaşdıqda, Məcnunun divanəliyinə dəlalət edən bu hadisə mahiyyət etibarilə onun Leyliyə fiziki, real qovuşmasına mane olduğuna və onu yeni-yeni əzablara salaraq mənəvi inkişafın sonrakı mərhələlərini keçməyə məcbur etdiyinə görə kamilləşmə yolunda zəruri bir hərəkətdir, yəni əslində Məcnunun aqilliyinə bir sübutdur. Məcnun başqa cür edə, Leyli qəbiləsinə qarşı çıxmağa bilməzdi. Bu Məcnun üçün özü-özünə qarşı çıxmaq olardı. Məcnunun Leylini onun daxilinə salmağı, iki surəti bir etməyi məbudundan, Tanrıdan xahiş etməsi, “sıdq ilə minacət etdiyi”nə qədərki bütün hadisələr Eynəl-yəqin mərhələsindəki olduqca mürəkkəb, ziddiyyətli prosesləri əks etdirir. Səmimi yalvarışları ilə Allahdan dilədiklərini əldə edən, zahiri Leylinin vüsəlindən əl çəkərək həqiqi Leyliyə qovuşan Məcnun artıq Həqqəl-yəqin mərhələsinə daxil olur. Həqqəl-yəqin mərhələsi haqq aşiqinin Tanrı varlığında yox olması, ilahi ilə vəhdətdə bulunmasıdır. Məcnun Leylinin vüsəlindən imtina etdiyi zaman o, cismani varlığından, maddi aləmdən tamamilə təcrid olunaraq ilahi mahiyyətə qovuşmuşdur.

Təsəvvüfdə ilahi həqiqətləri kəşf və şühud yolu ilə, yəni zahiri, fiziki qabiliyyətlərlə deyil, daxili duyğularla dərk etməyə əsaslanılır. “Leyli və Məcnun”da da Leyli Məcnunun daxilindədir. “Leyliyi-həqiqi” ilə əbədi vəhdətdə olan Məcnunun zahiri Leylinin vüsəlinə ehtiyacı yoxdur. Məcnun Leyli ilə onu ayıran başlıca maneəni, maddi aləmi, cismani istəklərini aradan götürmüşdür. Mütəsəvvüflərə görə, insanın maddi varlığı, onun özü ilə ilahi mahiyyəti arasında bir maneədir. Bu maneənin aradan götürülməsi isə mənəvi-ruhi inkişaf yolu ilə bəşəri ehtirasların fəvqünə yüksəlməklə mümkündür.

تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز

To xod hecabe-toyi, Hafez, əz miyan bər xiz (Hafiz, 1373, s.207)

Sən özün-özünə hicabsan, Hafiz, aradan çəkil.

Təsəvvüf fəlsəfəsinin əsasını təşkil edən bu fikir “Leyli və Məcnun” əsərində də öz əksini tapmışdır. Bu əsərdəki Tanrı həqiqətlərini, xaliq və məxluq münasibətlərini açmaq üçün dibaçədəki “Təcəlli-yi-cəmal” anlayışına xüsusi fikir vermək lazımdır.

Təcəlla (تجلى) sözü “əyan olma, görünmə, zahir olma, təzahür etmə” deməkdir. Təsəvvüfdə bu anlayış Tanrı sifətlərinin əks olunması, maddi aləmdə ilahi mahiyyətin təzahürü anlamında işlənir. Təsəvvüfi traktatlarda təcəllanın əsasən üç növü göstərilir: 1) Təcəlli-yi-cəmal, 2) Təcəlli-yi-cəlal, 3) Təcəlli-yi-kəmal (Baxərzi, 1057, II c, s.37)

Nəfsini öldürmüş, cismani varlığından azad olaraq “fəqr” mərtəbəsinə yüksəlmiş salikin (mənavi yolçuluğun bu mərhələsində o, “fəqir, fəqiri-həqiqi” adlanır) ruhi vəziyyəti bu üç hal daxilində olur: Ya haləti-müşahideyi-təcəlli-yi-cəmalı, ya haləti-müşahideyi-təcəlli-yi-cəlalı, ya haləti-müşahideyi-təcəlli-yi-kəmalı (Baxərzi, 1057, II c, s.38).

Bu zaman salikin halı iki dərəcə – “Bəhri-sifat” və “Bəhri-zat” arasında bir bərxəbə bənzədilir. Zat və Sifat – mahiyyət, məğz və onun xüsusiyyətləri həqiqət yolçusunun keçirdiyi ruhi məqamlarda əksini tapır. Sufilərə görə ilk məqam - haləti-müşahideyi-təcəlli-yi-cəmalı, İsa peyğəmbərin məqamıdır. Haqq nurunun salikin ürəyinə düşməsi bu məqamdan başlanır. Məcnunun Leyliyə aşiq olması, məktəb səhnələri onun bu məqamda olduğunu göstərir. İsa peyğəmbərin sifətləri bu məqamda öz əksini tapır. Təcəlli-yi-cəmal məqamının əsas xüsusiyyətləri mötədillik və riyazətdir. İsa peyğəmbərin ikinci adı olan Məsih (məsh geyinən) buradan əmələ gəlmişdir.

İkinci məqam Musa peyğəmbərin məqamıdır. Bu mərhələdə salik üçün bütün sifətlər ortadan qalxır, zahiri və batini, dini və dünyəvi, əslı və arızı, küfr və iman, var və yox qalmır. Bütün sifətlər xüsusiyyət və əlamətlər Tanrı varlığında əriyib itir. Məcnunun “Öylə sərməstəm ki, idrak etməzəm dünya nədir; Mən kiməm, saqi olan kimdir, meyi-səhbə nədir?” - mətəllə qəzəli onun məhz təcəlli-yi-cəlal məqamında olduğunu göstərir.

“Fəqiri-həqiqi” bu dünya zəncirlərindən, nəfsindən azad olduqda vücudunun yoxluğunu haqq-talanın vücudunun dəryasında qərq etdikdən sonra kamal mərtəbəsinə yüksəlir. Salikin təcəlli-yi-kəmal mərtəbəsinə yetməsi onun öz varlığını bütünlüklə Allaha verməsidir:

Canını canana verməkdir kamalı aşiqin,

Verməmək can, etiraf etmək gərək nöqsanına (II cild, s.182).

Kamal mərtəbəsi camal və calalı özündə birləşdirir və mənəvi yolçuluğun ən yüksək zirvəsidir (övcü-süluk). Bu sifət Həzrət Məhəmmədə məxsusdur. Təsədüfi deyil ki, əsərin dibaçəsi “Leyliyi-sirri-həqiqətin təcəlliyi-cəmali ilə fəzayi-surəti” zinətləndirməsi ilə başlayır və əsərin sonunda Məcnun mənəvi inkişafın ən yüksək mərhələsinə - kamal mərtəbəsinə yüksəlir. Əsərdə Məcnunun ruhi halətləri təcəlliyi-camaldan təcəlliyi-kamala qədər olan uzun və mürəkkəb prosesləri əks etdirir.

Ey pərdeyi-masiva, niqabın,

Səndən özgə sənin hicabın (II cild, s.13).

“Leyli və Məcnun” əsərinin başlıca məqsədi bu hicabı aradan götürmək, insan övladını öz daxilinə, iç dünyasına yönəltmək, fani dünyaya ifrat aludəçilikdən qurtararaq mənəvi aləmin gözəl duyğulardan ibarət olan sonsuz nemətlərindən feyziyab etməkdir. Lakin əsərin sonunda şairin sözlərindən onun bu hicabı yalnız və yalnız azacıq qaldırmağa, bu sonsuz gözəlliyi ani olaraq göstərməyə nail olduğu aydınlaşır. Şairə görə, bu hicabın aradan götürülməsi, “sirri-qeyb”in faş olması əslində şərti xarakter daşıyır, yəni

Faş oldu ki, sirri-həqq nihandır,

Aləmdə nişanı binişandır (II cild, s.19).

Buna görə də Füzuli belə hesab edir ki, insan Tanrının sifətlərini dərk edərək onun sirrini açmağa çalışmamalıdır. Çünki bu boş bir zəhmət olardı. (Sirri-qeybi nə bilir kimsə Xudadan qeyri?) Əgər Allahın bu dünyanı necə yaratdığını bilmək mümkün olsaydı, onda hamı belə bir dünya yarada bilərdi. Buna görə də kainatın yaranma sirri gizlidir:

Hər rəştə ki, həqq əyan edibdir,

Sərriştəsini nihan edibdir.

Bir kimsə əgər olaydı agah,

Kim, xəlqi necə yaradır Allah,

Mümkün ki, iradətilə ol həm

Xəlf edə biləydi özgə aləm (II cild, s.19).

Həzrət Məhəmmədin “Maərifnak” (Səni tanımadıq) deməsi də bu həqiqəti təsdiqləyir. Şair bu fikri belə ifadə edir:

Əndişeyi-zat qılmaq olmaz,

Bilmək bu yetər ki, bilmək olmaz (II cild, s.14).

Beləliklə Füzuli bütün sifətlərin Tanrı zatının təcəllisi, zatın isə gizli və toxunulmaz bir sirr (sirri-nihan) olduğu nəticəsinə gəlir. Bu mətləbə yetişəndə qələmin də başı sınır. Haqqın nihan sirrini aşkar etmək istəyənlərin aqibətinə, Həllac Mənsura bir eyham olunur.

Bürqəyi üzündən açarsın, məgər naməhrəmə,

Gizli əsrarı əyan etmək, dilərsin, etməgil (Nəsimi, 2004, I cild, s.122).

Yəni, Leyliyi-sirri-həqiqət pərdədə qalmalı, şair qələmi onun üzündən örtüyü götürməməlidir. Təsadüfi deyil ki, Məcnun Leyliyə pərdə içrə məqam tutmağı tövsiyə edir. Məcnunun Tanrının ilahi gözəlliyinin rəmzi olan Leyliyə bu maddi dünyada qovuşa bilməməsi, Tanrı zatına, ilahi mahiyyətin sirrinə insan övladının yetişə bilməyəcəyini bir daha təsdiq edir. Bu fikirlə əlaqədar şair “Mətləül-etiqađ” əsərində yazır: “Tanrının zatına aid bilik haqqında insanlar arasında fikir ayrılığı vardır. Bəziləri demişlər ki, iki nöqtəyi-nəzər əsasında Tanrının zatına aid biliyə ağıl vasitəsilə yol tapmaq olmaz. Birincisi belədir ki, bilik ancaq hədd və şəkli təsəvvür etmə vasitəsilə dərk edilə bilər. Hədd və şəkli təsəvvür etmə isə hüdudlanmış və təsəvvür edilən şeyin fikirdə tərkibini tələb edir. Halbuki, Tanrı hər cəhətdən bəsitdir. Digəri belədir ki, ağıl yaradılmış bir şey olduğundan yaradıcının zati ağıldan əvvəl, ağıl isə öz yaradıcısından sonradır. Beləliklə, ağıl özündən əvvəlkinə deyil, özündən sonrakını dərk edə bilər” (Füzuli, 2005, V, s.109-110).

Bundan sonra Füzuli nəsrənələrin, hülukilərin, məcusilərin, dəhrilərin (materialistlər) Tanrının zati haqqında fikirlərini verdikdən sonra deyir: “Lakin aydındır ki, birinci fikir həqiqətdir və bunun sübutu Məhəmməd peyğəmbərin sözüdür ki, “Məərəfnak həqqə mərifətikə” (Biz Səni lazımcına tanıya bilmədik) (V cild, s.110). “Leyli və Məcnun” əsərində şair:

Verməz çü kəməli-hikməti-Həqq,

Təhqiqi-rumuzə rahi-mütləq (II cild, s.19).

- deyərək bu fikri bir daha təsdiqləyir. Əsərdə camaldan kamala gedən ruhi yüksəliş, surətdən mənaya, sifətdən zata gedən bir yol, Məcnunun mənəvi yetkinləşmə prosesi kimi əsərin əsas mənasının açılmasına kömək edir.

Dibacədəki “Əlaqeyi-abayi-ülvi və rabiteyi-ümməhati-sufli” anlayışları Məcnunun kamala çatmasını müəyyənləşdirir, buna görə də bu anlayışların ifadə etdiyi məna yükü mütləq açıqlanmalıdır. Əslində “Leyli və Məcnun” əsərinin ideya əsası, fəlsəfi fikir özülü də məhz bu əlaqədən ibarətdir.

Təsəvvüfdə insan anlayışı çox böyük yer tutur. Dünyanın əsrəfi adlandırılan insan, aləmin əslidir, kainatın yaradılmasında başlıca səbəbdir. Bütün kainat Aləmi-kəbir, insan isə Aləmi-səğir adlanır. Mütəsəvvüflərə görə, böyük aləmdə olan hər şey kiçik aləmdə, yəni insan vücudunda da öz əksini tapmışdır. Buna görə də insan kainatı, ətraf aləmi tanımaq, dərk etmək üçün birinci növbədə öz-özünü tanıyıb dərk etməyə çalışmalıdır. Məhəmməd peyğəmbərin dediyi “Mən ərəfə nəfsəhu fəqəd ərəfə rəbbəhu” (Kim özünü tanıyırsa, Tanrısını da tanımış olur) sözləri də bunu bir daha təsdiq edir. Təsəvvüfi traktatlarda insan və dünya, makrokosm və mikrokosm - Afaq və Ənfus (üfüqlər və nəfslər) kimi götürülür (Bax: Бертельс, 1970).

Dövrünün fəlsəfi fikir cərəyanlarına uyğun olaraq, Füzuli yeddi planeti abayi-ülvi (müqəddəs ata - N.M.) və dörd yer ünsürünü ümməhati-sufli (aşağı analar - N.M.) adlandırır. Sufilər dörd ünsür - od, su, torpaq və hava ilə nəfsin müxtəlif mərhələləri arasında sıx əlaqələr axtarıb tapırlar. Onlara görə, sufli aləm ülv aləmin iradəsinə əsasən hərəkət edir. İnsandakı fərdi xüsusiyyətlər, müxtəlif cəhətlər də məhz “əlaqeyi-abayi-ülvi və rabiteyi-ümməhati-sufli” ilə izah edilir. İnsan cismən bu dörd ünsürdən yarandığına görə yerə bağlıdır, lakin ruhən göylərlə əlaqəlidir. Sudan və torpaqdan cismi onu maddi aləmə çəkir, ruhu isə mənəvi inkişafa, Aləmi-ərvaha yüksəlməyə meyl edir. Füzuliyə görə, insan yalnız maddi aləmə bağlanmamalı, dünyəvi nemətlərin əsiri olmamalıdır, o, mənəvi dünyasını inkişaf etdirməli, ruhunu saflaşdırmağın qeydinə qalmalıdır. Şair farsca divanındakı bir müsəddəsində “Leyli və Məcnun” əsərinin əsasında duran bu “Yeddi ata və dörd ana” əlaqəsini çox geniş və gözəl şəkildə açıqlayır: “Mehriban ana ciyər qanı ilə öz körpəsini böyüdür, cismani kamala çatdırır, uşaq böyüyəndən sonra əgər qızıdırsa, anasına tərəf meyl edir, ondan ayrılmaz, oğlan isə öz həmcinsi olan atasına tərəf meyl göstərir, onun yanında olmağa çalışır. Ey dili-qafil, sən həmin uşaqsan, öz halından xəbərin yoxdur. Aləmi-surət sən anan, Aləmi-ülvi isə atandır. Nə qədər surətə bağlı olub qalacaqsan, bundan daha yüksək rütbə tələb et. Nə qədər öz ananın ətrafında oturacaqsan, sən ki qız deyilsən. Kişi ol ki, atandan sənə iltifat və feyz yetişsin” (Füzuli, 2005, III, s. 415-416).

Mütəsəvviflər İsa peyğəmbərin meraca yüksələrkən dediyi “Mən atamın yanına gedirəm” sözlərini onun maddi qeydlərdən qurtararaq, ülv aləmə ucalması ilə əlaqələndirirlər (Baxəzi, 1057, s.108).

Məcnunun bu maddi aləmə bağlılığın rəmzi olan doğma ata ocağını tərk edərək, bütün maddi nemətlərdən imtina etməsi onun sufli aləmdən ülvî aləmə yüksəlməsinin, mənəvi inkişaf yoluna qədəm qoymasının rəmzi ifadəsidir. Onun evdən səhralara səfəri rabiteyi-ümməhati-sufli qıraraq əbəyi-ülvi ilə əlaqəsini möhkəmlətməsidir. Məcnun artıq mənən həddi-buluğa çatmış, insan həyatının ikinci mərhələsinə qədəm qoymuşdu. Sonsuz səhraları gəzib-dolanmaqda keçirdiyi həyatı onun mənəvi yolçuluğuna işarədir.

Füzuli Məcnununun həyatının ilk dövrlərindən tutmuş son günlərinədək baş verən bütün hadisələri araşdırarkən onun məczubi-qeyri-salığ olduğunu görürük, yəni Məcnun əslində sülukundan xəbəri olmayan salıqdır. Əsərdən də görüldüyü kimi, Məcnunun həyatında səbr, şükr, təvəkkül, riza, təcərrüd, fəqr, heyrət, istiqna, fəna və bəqa və s. mərhələlər olduqca təbii, hiss olunmadan bir-birini əvəz edir. Məcnun bu mərhələləri şüurlu surətdə keçməyərkən taleyin hökmü ilə özündən xəbərsiz yaşayır. Bəzən şair mənəvi inkişafın bir neçə mərhələlərinin əvəzlənməsini bir bölmədə əhatə edir. Məsələn, “Bu Məcnuni-heyranın nihayəti-heyretidir və Leylidən istiqna ilə qəflətidir” bölməsində heyrət və istiqna mərhələləri arasındakı sərhədi, onların əvəzlənmə prosesini açıqlayır.

Ey qılan şeyda məni, məndən bu istiqna nədir,

Nişə sormazsan ki, əhvali-dili-şeyda nədir? (II cild, s.198)

İlahi eşqdən məst olaraq nə dilədiyini bilməmək, keçmiş ilə gələcəyi unutmaq, önü və sonu görməmək heyrətin ən yüksək nöqtəsi, istiqnanın başlanğıcıdır.

Gərçi canandan dili-şeyda üçün kam istərəm,

Sorsa canan, bilməzəm kami-dili-şeyda nədir (II cild, s.196).

Təsəvvüfdə nə istədiyini bilməmək xüsusi bir inkişaf mərhələsini ifadə edir. Məcnunun “*Öylə sərməstəm ki, idrak etməzəm dünya nədir; Mən kiməm, saqi olan kimdir, meyi-səhba nədir*” (II cild, s.196) mətli qəzəlindəki qeyrimüəyyənlik, ilahi eşq bədəsindən sərxoş olan Haqq aşiqinin öz cismindən xəbərsizliyi, əvvəli və sonu görməməsi, çaşqın əhvali-ruhiyyəsiindən doğan “nədir” sualına onun təcəlli-yə-kamal mərhələsinə çatarkən dediyi “*Biz cahan məmurəsin mənində viran bilmişiz; Afiyət gəncin bu viran içrə pünhan bilmişiz*” (II cild, s.207) mətli qəzəlindəki “bilmişiz” kəlməsi son və qəti bir cavab verir. Onun daim dinclik, sakitlik axtaran narahat ruhu eşq səhrasının daşlı-kəsəkli, tikanlı çöllərini dolaşdıqdan sonra, rahatlıq

xəzinəsinin bəşəri sifətlərin xarabalığında gizləndiyini dərk edir. Bu bilgi onun bütün həyatı boyu axtardığı, qovuşmağa can atdığı ən böyük Həqiqətdir. Məcnunu Haqqa qovuşmaq yolu bir çox sufi şeyxlərin keçdikləri yoldan fərqlənir. Onlar müridlərinin rəhbərliyi ilə təsəvvüfün müəyyən mərhələlərindən keçərək könüllü olaraq əzablara qatlaşır, mənəvi təmizlənmə, şüurlu surətdə öz-özü, cismani “mənləri ilə mübarizə aparmaqla Tanrıya qovuşmağa can atırdılar. Füzuliyə görə isə, eşq yolunun yolçusu, aşiq olmaq məqsəd yox, tale, alın yazısıdır. Bu taledən qaçmaq mümkün deyil. Məcnunun səhraya üz tutduğu zaman atasına dediyi sözlər bunu bir daha sübut edir:

Məzur tut, ey əziz, məzur,

Mən qəsd ilə səndən olmadım dur.

Çox siddə ilə eylədim ona əzm,

Kim, dövləti-vəslinə edəm cəzm.

Su saldı yoluma əşki-həsrət,

Damanımı tutdu xari-möhnət (II cild, s.71).

Məcnun bu yolu özü seçmir, bu məcnunluq taleyi, həqiqət yolunun yolçusu olmaq şərəfi ona Allah tərəfindən bəxş olunur:

Təmerrüd əql fərmanından etsəm, dustlər, billah,

Məni rəyimlə sanmın, eşq sultaninə məmurəm (II cild, s.71).

Qəlbi Tanrı nuru ilə işıqlanan insan bu maddi dünyanın qaranlıq qəfəsində necə qərar tuta bilər? Ona görə də Məcnun onu insan cəmiyyətinə bağlayan bütün əlaqələri qırır, qəlbində Leyliyə qovuşmaqdan başqa heç bir arzu qalmır. Leylinin camalı Məcnunun insanlardan uzaq, tənha həyatının yeganə təsəllisi olur. “Bir dərvişdən soruşurlar ki, sən nə arzulayırsan? O cavab verir: Mən heç nə arzulamamaq arzulayıram” (Hyp6axııı, 1992, c.96). Bu heç nə arzulamamaq mərhələsi elə uca bir məqamdır ki, burada insanın ürəyində Allahdan başqa heç nə qalmır, ancaq təsəvvüfi yolçuluğun bütün mərhələlərini keçərək kamillik səviyyəsinə yüksəlmiş insan bu həddə çata bilər. Nə qədər ki, Məcnun hələ eşqində kamala çatmamışdı, bütün varlığı ilə Leyliyə qovuşmağı arzulayırdı. Ancaq ilahi həqiqətləri dərk edərək vəhdət məqamına yetişəndə o, artıq heç nə arzulamır. Məcnunun cismani varlığı aradan götürülür - qalan yalnız Tanrıdır.

Məndə olan aşikar sənsən,

Mən xud yoxam, ol ki var, sənsən (II cild, s.199).

Mütəsəvvüflərə görə, təsəvvüf əhli üç təbəqədir: 1) Müridi-talib - haqqa qovuşmağa can atan mürid; 2) Mütəvəssətə-sair - artıq haqqın yoluna daxil olmuş mənəvi inkişafın orta məqamlarında olan salik; 3) Müntəhiyi-vasil – artıq sülukunu başa çatdıraraq haqqa qovuşan, Tanrı ilə vəhdətdə olan həqiqət yolunun yolçusu (Baxəzi, 1058, II, s.13).

Bu üç mərhələnin ən yüksəyi müntəhiyi-vasilin məqamıdır. Təsəvvüfdəki bu mərhələlərin üçü də Məcnunun həyatında əksini tapmışdır. Məcnun məktəbdə elm öyrənərək haqqı dərk etməyə çalışdığı və bütün varlığı ilə Leylinin vüsəlini arzuladığı zaman o, müridi-talib, doğma qəbiləsini tərk edərək səhralarda yaşadığı, Leylinin xəyalı ilə təsəlli tapdığı zaman mütəvəssəti-sair, artıq məcazi Leylidən uzaqlaşaraq həqiqi Leylini tapdığı səhrada vüsəlinə imtina edərək Leylinin artıq onun qəlbində olduğunu bildirdiyi vaxt müntəhiyi-vasil adlandırılmalıdır.

Məcnunun həyat yolu Füzulinin şəxsi fikirlərini və yaşantılarını əks etdirir. Mayası dərddən yoğrulmuş Məcnun şairin özüdür, şəxsi taleyi və aşılıq idealıdır. Onun Leylisi isə mənəvi paklıq, kamillik mücəssməsi, bəşəri gözəlliklərin zirvəsidir. Bu zirvəyə qovuşmaq Tanrıya qovuşmaqdır və bu vüsəl fani dünyada ola bilməz. Bu isə kökü lap dərinliklərə gedib-çıxan Şərq fəlsəfəsindəki səbəb-nəticə, xilqətin əzəli və sonu haqqındakı anlayışlara aparıb çıxarır:

Dedi: “Rəhi-eşqdə nə layiq,

Məşuqə ola niqabi-aşiq.

Üşşaq tənü, həbib candır,

Tən zahirü təndə can nihandır (II cild, s.166).

- deyən Məcnun “cövhər”, “məğz” dedikdə məşuqəni, “ərəz” dedikdə aşiqi, yəni özünü nəzərdə tutur. Ümumiyyətlə, “Leyli və Məcnun” əsəri bir çox batini görüşləri özündə əks etdirən əsərdir. Batiniyə görə, kainatın yaranmasında 5 cövhər əsasdır: 1) sabiq, 2) tali, 3) cədd, 4) fəth, 5) xəyal. Sabiq qələm, tali isə lövhədir. Bütün dünya Allahın “kon” (ol!) əmrindən yaranmışdır:

Gər kaf ilə nundan oldu aləm,

Aya, nədən oldu kafî-nun həm? (II cild, s.18)

“Kon” sözü ərəb əlifbasındakı “kaf” və “nun” hərfləri ilə yazıldığına görə “kaf” sabiqə (birinci), “nun” isə taliyə (ikinci) adlanır. “Kaf” Əqli-küllü, “nun” isə Nəfsi-küllü ifadə edir. Təsəvvüfdə bunlara Adəmi-məna və Həv-vayi-məna da deyilir. Təsəvvüf ədəbiyyatı bu fəlsəfi anlayışlardan aşiq və məşuq obrazı kimi istifadə edir.

Qədim yunan alimlərinin “tək olandan ancaq tək törənər” fikrinə əsaslanan vəhdəti-vücudaşular belə hesab edirlər ki, Allah ilk varlıq olaraq ancaq Əqli-küllü yaratmışdır, Nəfsi-küll isə ondan törənmişdir (Baxərzi, 1058, II, s.108). Əqli-küll Tanrının aktiv qabiliyyəti, Nəfsi-küll isə passiv qabiliyyətdir. Həvvanın Adəmin əyri qabırğasından yaranması haqqındakı rəvayət də bu fəlsəfəyə uyğun olaraq yaranmışdır. Füzulinin “Leyli və Məcnun” əsərində əslində bir, vahid olan Leyli və Məcnun Əqli-küll və Nəfsi-küllün rəmzi kimi verilir. Eşqi - Tanrının aktiv qabiliyyətini təmsil edən Məcnunun səhraları dolaşaraq, eşqini aləmə faş etməsi, daim hərəkətdə, sərgərdan olması, Leylinin isə bir küncdə sabit oturaraq eşqini kimsəyə açmaması da bu səbəbdəndir.

Şair fəlsəfi əsərlərində müəyyən qədər açıqladığı vacib və mümkün varlıq münasibətinə “Leyli və Məcnun” əsərində də toxunur. Əsərin “Bu vacibül vücud isbatına bürhani-qatedir və bəqayi-sair mövcudata dəlili-manedir” bölməsində fəlsəfi görüşlərini, əsərin əsas qayəsini aydın şəkildə ifadə edir. Təsəvvüf fəlsəfəsinə görə, hər bir zərrənin yaranması başqa bir zərrəyə möhtacdır və beləliklə, kainatın bütün cüzləri bir-birilə qırılmaz əlaqədədir:

Hər zərreyi-zahirin zühuri,

Bir özgəyə bağlıdır zəruri.

Gər qayətə eyləsən təmmül,

Zahir olur onda məzhəri-küll (II cild, s.18).

Kainatda olan hər şey Haqq-taalanın varlığına sübutdur. Sonsuz hissələrə bölünən bu kainat əslində birdir, vahiddir. Var olan da yalnız odur. Ondan başqa heç bir şey yoxdur. Lakin, əfsus ki, insan oğlu yanılmış, bu yox olana aldanmış, öz varlığından, əsl varlıqdan bixəbər qalmışdır:

Var olanı xəlq yox sanırlar,

Yox varlığına aldanırlar (II cild, s.19).

Şairə görə:

Yoxdur bu vücudun etibarı,

Həqq ayinədir, cahan qubarı (II cild, s.19).

İnsan bu aynaya qonan tozu - maddi aləmi gözü önündən silməli və ona diqqətlə, bəsirət gözü ilə baxmalıdır. O yalnız onda bu güzgüdə Haqqı görə bilər. Bu elə Həllac Mənsurun “Ənəlhəqq” deməsidir, Məcnunun varlığından imtina etməsidir. Füzuliyə görə, insani məhəbbət bütün dünyanı idarə edən ilahi eşqin bir parçasıdır. Leyli və Məcnun məhəbbəti bu külldə əriyib-itir, qovuşur, bir olur. Əsərin əvvəllərində həsrətlə sevgilisinin vüsəlini arzulayan Məcnun sonda

Xəyalilə təsəllidir, könül meyli-vüsal etməz,

Könüldən dışra yar olduğun aşiq xəyal etməz (II cild, s.201).

- nəticəsinə gəlir. Eşqin əvvəli və sonsuzluğu (sonu yox) arasındakı bu inkişaf, yüksəliş ziddiyyət deyil, əksinə, əzəli və əbədi dünyanın ahəngdarlığı, bitkinliyi, harmoniyasıdır. Füzuli ecəzkar qələmi ilə səhrada Leylinin vüsəlini arzulayan Məcnunun, sevgilisinin xəyalı ilə çeşmə kənarında yuyunan Leylinin keçirdiyi bəşəri həyəcanları, ən məhrəm hissləri eyni məhəbbətlə, qüdrətlə təsvir edir və sübut edir ki, eşq vahid, bütöv bir hissdır. Onu hissələrə, növlərə ayırmaq mənasızdır. Şairə görə, heç vaxt adi məhəbbət olmur, məhəbbət - Allah nurunun insan ürəyinə düşməsidir. Bir qızın yaxud oğlanın camalı isə yalnız bu nuru əks etdirən güzgüdür. Bu dünyada hər şey, o cümlədən Leyli və Məcnun məhəbbəti də onun iradəsi ilə meydana gəlir. Məşuqə ilə aşiqi öz ilahi bağları ilə bir-birinə bağlayan da odur.

Mütəsəvvüflərə görə, ruhlar aləmindən ayrıldıqdan sonra insan ruhu bu maddi aləmin gözəlliklərinə uyaraq, burada sakin olur. Allah ona yoldaş olaraq ağıl verir ki, bu aləmdən, Tanrının insana bəxş etdiyi nemətlərdən düzgün istifadə edə bilsin. Lakin insan cahilliyi ucundan ona verilən nemətlərin qədrini bilmir. Tamahının əsiri olaraq maddi ehtiraslar girdabına düşür. Füzuli şəriət qayda-qanunlarına tabe olmağı, bir müsəlman kimi Məhəmməd peyğəmbərin şəriətinə əməl etməyi gərəkli hesab edir:

Damani-təriqi-şər tutğıl,

Hər nə ki, xilafı-şər, unutğıl.

Təhqiqi-vəsileyi-vüsul et,

Təqlidi-şəriəti-rəsul et (II cild, s.21).

Əsərin “Bu sərdəftəri-ənbiyanın kitabı-övsafından bir vərəqdir və sərvəri-əsfiyanın gülzari-lətafətindən bir təbəqdir” bölməsində peyğəmbərin şəninə həsr olunmuş hissə şairin dövrünün təsəvvüfi görüşlərinə uyğun olaraq, Həqiqəti-Məhəmmədiyyə ideyasını təsdiq etdiyini göstərir. Sufilərə görə, böyük aləmin kiçik nüsxəsi olan insanda bu aləmdəki bütün xüsusiyyətlər əksini tapmışdır. Kainatdakı bütün cisimlər sadədən mürəkkəbə doğru inkişafdadır. İnsan ruhu da maddi aləmdəki bu inkişafı mərhələ-mərhələ keçir. O, ana bətnində nütfə şəklində olarkən maddə, rüşeym halında olarkən bitki, doğulandan sonra ətraf aləmi dərk edənə qədər heyvan, ondan sonra isə insan olur. Əgər insan onu bu maddi aləmə bağlayan cismindən yüksələrək ruhlar aləminə qalxarsa, kamillik mərhələsinə çatır və bu dövrədən qurtulur.

Batiniyyə təriqətlərində qiyamət iki cür olur. Bəzilərinə görə ölən adamın qiyaməti olur. Axirət insan cisminin ünsürlər aləminə, ruhun isə layiq olduğu, “sərmənzili-imtahan” olan bu maddi aləmdə yüksələ bildiyi məqama yetməsidir. İnsan dünyada gördüyü işlərə, inkişaf səviyyəsinə görə, maddə, bitki, heyvan aləminə yaxud da ünsürlərə gedir. Bu çox uzun proses “dövr” adlanır.

Canlar verib sənin kimi cananə yetmişəm,

Rəhm et ki, yetincə sənə canə yetmişəm (II cild, s.224).

Tam kamilliyə çatan adamlar Əqli-küll aləminə daxil olaraq dövrədən qurtulur. Batinilərə görə, ruhani aləmdə Tanrıdan zühur edən Əqli-küll olduğu kimi, cismani aləmdə də ona uyğun bir adam vardır. Bu ruhi inkişaf nəticəsində bütün mərhələləri aşaraq ilahi aləmə qovuşan kamil bir insandır. “Qurani-Kərim”də Haqqə surəsinin 40-cı ayəsində “Həqiqətən, o (Quran), çox şərəfli bir elçinin sözüdür!” fikri buna bir sübutdur. Bu baxımdan peyğəmbərə natiq (söyləyən) deyilir. Ona yaxın olan bir adam da vardır ki, o, Nəfsi-küll mərtəbəsindədir. Buna “samit” (səssiz) deyilir. “Leyli və Məcnun” əsərində eşqini dilə gətirən, aləmə faş edən Məcnun və eşq sirrini qəlbində gizli saxlayan Leyli bu nisbəti ifadə edirlər. Sufilərə görə, Əqli-küll bir nurdur ki, buna Nuri-Məhəmmədiyyə deyilir. “Həqiqəti-Məhəmmədiyyə” bütün kamal sifətlərinin cəmidir. Məşhur bir hədisə görə, onun peyğəmbərliyi Adəmdən də əvvəl mövcud imiş (Baxərzi, 1058, II, s.423). Bu hədisə əsasən, Məhəmməd ilk və son peyğəmbər olaraq qəbul edilir. Ondən sonra gələn çoxlu saylı peyğəmbərlər yalnız bu həqiqəti çatdırmaq

vəzifəsini icra etmişlər. Füzuli yuxarıda adı çəkilən hissədə bu əqidəyə işarə edərək yazır:

Xabi-ədəm içrə şəxsi-aləm,

Görmüşdü vücuddan müqəddəm,

Kim ləməyi-nuridən bir əfsər,

Geymiş, vermiş özüənə zivər.

Xəlqə verib intizari-məqdəm,

Ol dəm gəldi ki, gəldi Adəm.

Dünya tələbində oldu qaim,

Dövr ilə səni dilərdi daim.

Bir-bir yetib özgə ənbıyayə,

Meracə çıxardı payə-payə (II cild, s.24).

Burada “Dövr ilə səni dilərdi daim” - dedikdə şair həm yer kürəsinin fırlanmasına, həm də yuxarıda haqqında danışdığımız dövr hadisəsinə işarə edir. Bütün kamal sifətlərini özündə əks etdirən Həzrət Məhəmməd başqa peyğəmbərlərin pillə-pillə çıxdıqları meracı (pilləkəni) bir anda qət etmişdi ki, bu da onun digər peyğəmbərlərdən daha yüksək və ali məqama layiq olduğunu bir daha sübut edir. Əsərin əvvəlində verilən farsca şerdə şair bu fikri bir daha təsdiqləyir: “İsa fələyə ayaq bassa da qədr-qıymətdə sənə çata bilməz. Sən meraca getdin, Kəlim (Musa) Tura. Səninlə Kəlimin fərqi yerləgöy qədərdir. Ənbıyalarla sənin nisbətən əlif kimidir; əvvəli də sənsən - axırı da”.

Göründüyü kimi şair digər mütəsəvvüflər kimi Həzrət Məhəmmədi ilk və son peyğəmbər olaraq qəbul edir. Füzuli bu əsərdə islami əsaslara söykənmiş, islam dünyagörüşünə uyğun nəticələrə gəlmişdir. Şair əsərin sonunda da “Bu Zeydin Leyli ilə Məcnunu röyasında gördüyüdür” hissəsində hər iki aşiqin öləndən sonra cənnətə getməsi, dərd-qəmədən, əğyar tənindən uzaq, xoşbəxt yaşadıqlarını təsvir edir. Şairə görə, Leyli və Məcnunu aldıqları bu mükafat onların fani aləmdə gördükləri zülm və əziyyətlərə səbrlə dözdüklərinə, qəzavü qədərə boyun əydiklərinə görədir:

Çün vadiyi-eşqə girdilər pak,

Ol paklik ilə oldular xak.

Mənzilləri oldu bağı-rizvan,

Çakərləri oldu hurü qılman,

Çün bunda riza verib qəzayə,

Səbr eylədilər qəmə bəlayə,

Getdikcə cəhani-bivəfadən,

Qurtuldular ol qəmə bəladən (II c, 221-222).

Burada şair islam təfəkkürünün əsasında dayanan səbr, riza (Tanrı iradəsinə tabe olmaq), qəzavü qədərə inaimağı təqdir edir. Bununla da sözün həqiqi mənasında müsəlman olduğunu bir daha sübut edir.

Füzulinin “Leyli və Məcnun” əsərində təsəvvüf bitkin bir şəkildə, vahid bir sistemə əsaslanaraq vəhdəti-vücud ideyalarını ifadə edir. Şair öz fəlsəfi ideyalarını belə səciyyələndirir:

Öylə deyiləm ki, bu aradə,

Sədd ola sülukim etiqadə (II c, s.15).

Şairə görə, bu maddi dünya insan üçün qabiliyyətlərini üzə çıxarmaq vasitəsi, sınaq meydanıdır. Sonsuz nemətlərlə dolu olan maddi aləm elə gözəldir ki, insan bu məqamı tərک edib gəldiyi yerə - əsl vətəni olan ruhlar aləminə belə getmək istəmir. Lakin o dərk etməlidir ki, bu maddi aləmdən daha gözəl olan mənəvi nemətlər dünyası da var. İnsanı bu aləmə gətirməkdə Tanrının məqsədi onu kamal mərtəbəsinə yetirməkdir. Ona görə də insan təriqətə, yəni Allaha gedən yola daxil olmalıdır:

Bildim bu imiş sənin muradın,

Kim əhli-kamal ola ibadın.

Bunda yetə rütbəyi-kəmalə,

Onda yetə dövləti-vüsala.

Bu rahdan etmək olmaz ikrah,

Xoş rahdurur sənə gedən rah (II, s.16).

Füzulinin “Leyli və Məcnun” əsəri də insanı bəşəri gözəlliklərdən Allaha gedən bir yola aparır. Şair əsərin dibaçəsində qarşısına qoyduğu çox çətin bir vəzifənin - məcaz yolu ilə ilahi həqiqətləri oxucusuna çatdırmaq işinin öhdəsindən gəlir. Əsərin əvvəlində dünyəvi bir eşqlə sevən Məcnun insanın bütün maddi nemətlərdən əl çəkib özünə qayıtdığı uca bir məqama, vəhdət vadisinə yetişir. Məhz bu zaman “Leyliyi-sirri-həqiqət sərapərdeyi-vəhdətdən” gözəl camalını göstərir. İlk dəfə Leylinin məsum çöhrəsində görüb bütün ömrü boyu axtardığı, uğrunda sonsuz məşəqqətlərə düşər olduğu həqiqət sirri Məcnun üçün açılır. “Məcnun “etibari-surəti rəf” edib, “məhbubla mənə aləmində birləşməyi” üstün tutur, real Leylinin həqiqətə – Haqqa yetişmək üçün bir vasitə olduğunu açıqcasına etiraf edərək... Leylinin simasında Allahı-Tanrını arayıb, onu tapdığını və ona qovuşduğunu bildirir” (II c, s.199).

Füzuli “Səhhət və Məraz” əsərinin sonunda ruhun vətənindən ayrılaraq Hüsniyyarında sonsuz əzablara giriftar olduğunu və bu əzabların sonunda Səfa (safıq) aynasında özünə baxaraq özünü tanımadığını təsdiq edir: “Ruh gözlərinə aşinalıq sürməsinə çəkib vücud aynası olmadan özünə baxınca elə bir gözəl gördü ki, surət və mənadan ehtiyacsız, qüdsi ruh ilə həmahəng olaraq vəhdət xəlvətində oturmuş, kəsrətin üzünə qapıları bağlamışdı. Nə əql gözüünün ona baxmaq imkanı, nə də təbiət və duyğuların ona bir yolu. Nə hüsniyyatın ona bir nazı, nə də onun eşqə bir ehtiyacı qaldı. Ruh bu məqama yetişəndə “Cəbərut” və “Lahut” aləmlərini gördü. Əsl mənzilinə çatdı və yol-kəsənlərin qeydindən qurtardı. İşin sonunda özünü özünə çatdırdı. Məşuqluq və Aşiqlik o xəlvətdən xaricdə qaldılar” (V c, s.78).

Füzulinin “Leyli və Məcnun” əsəri insan övladının aləmi-bəqadan, Tanrı dərğahından bu fani aləmə gəldiyi gündən onun ilk mənbəyinə dönməsinə qədərki həyatını əks etdirir və “ruhun özünü özünə çatdırması” ilə sona yetir.

Nəticə:

Füzuli yaradıcılığı olduqca zəngin, çoxşaxəlidir. Şair vahid bir sistem əsasında vəhdəti-vücud fəlsəfəsinin əsas müddəalarını özündə əks etdirir, təsəvvüfün fəlsəfi və nəzəri əsaslarına söykənir.

Şair irfani fikirlərini ifadə etmək üçün təsəvvüf ədəbiyyatının ənənəvi obrazlarına, mürəkkəb rəmz və məcazlar sistemində müraciət edir, təsəvvüfi terminologiyadan özünəməxsus şəkildə faydalanaraq orijinal alleqorik sistem yaradır. Təsəvvüf ədəbiyyatında işlədilən irfani terminlər, daşlaşmış, sabit mənə kəsb etmiş söz və ifadələr qüdrətli bir sənətkar qələmi ilə cana

gəlir, şairin hərarətli nəfəsi ilə isinərək özünəməxsus mənə incəlikləri kəsb edir.

“Leyli və Məcnun” əsəri irfani ideyaları ifadə edən fəlsəfi bir əsər olmaqla yanaşı Şərq poeziyasının ən gözəl cəhətlərini əks etdirən, poetik ifadə vasitələri ilə zəngin olan bir sənət incisidir. Şair bu və ya digər irfani mətləbləri oxucuya çatdırmaq üçün müxtəlif bənzətmələr, zəngin təşbeh və metaforalardan istifadə edir. Təsəvvüf ədəbiyyatında müəyyən irfani mənə kəsb edən söz və ifadələrdən poetik ifadə vasitəsi kimi bəhrələnilir. Digər mütəsəvvüf şairlərin yaradıcılığında işlənən şəhr və səhra, gənc və əjdaha, zülf və üz, küfr və iman, şəm və pərvanə, məscid və meyxana, saqi, şərab, mey, badə, müdam, meyi-səhbə kimi terminlərdən orijinal şəkildə istifadə edərək yüksək sənətkarlıqla onları bir-biri ilə, əsərin əsas süjet xətti, bədii məntiqi və fəlsəfi mahiyyəti ilə əlaqələndirir.

Şair “Həft cam” əsərində salikin Haqqa qovuşması yolunda keçdiyi yeddi mərhələni alleqorik şəkildə ifadə edir.

Füzulinin türk və fars divanlarında mələmətlə bağlı bir sıra ifadələrə rast gəlinir. Bir çox hallarda mələmət sözü poetik rəmz və ifadə vasitəsilərinin tərkib hissəsi kimi işlədilsə də şair mələmitiliyə və mələmət anlayışına münasibətini də aydın şəkildə ifadə edir, bir çox hallarda özünü də mələməti adlandırır.

Əsərdə Məcnunun yaşadığı ruhi məqamlar təsəvvüfi yolçuluğun müəyyən mərhələlərində salikin keçirdiyi halətlərə uyğun gəlir. Təsəvvüfün Elm əl-yəqin, Eyn əl-yəqin, Həqq əl-yəqin, səbr, şükr, riza, təvəkkül, fəna və bəqa, tövbə, kəşf və şühud, heyrət və istiqna və s. mərhələləri Məcnunun həyatında müəyyən ardıcılıqla bir-birini əvəz edərək onun mənəvi yetkinləşmə prosesini açıqlayır. Şair Məcnunun kamilləşmə yolunu olduqca təbii, həyati şəkildə təsvir edərək, onu həqiqət yolundakı mərhələlərdən hiss edilmədən keçirir.

Şair Həqiqəti-Məhəmmədiyyə və Nuri-Məhəmmədiyyə ideyalarını təsdiq edərək həzrət Məhəmmədi ilk və son peyğəmbər kimi qəbul edir. Bununla da mənəvi yolçuluğunun onun dini əqidəsinə (sülukunun etiqada), yəni Məhəmməd peyğəmbərin şəriətinə zidd olmadığını təsdiq edir və şairin sadıq bir müsəlman, şəriətin qayda-qanunlarına əməl edən bir şəxs olduğunu göstərir.

Füzuli “Səhhət və Məraz”, “Həft cam”, “Leyli və Məcnun” kimi əsərlərində vacib və mümkün varlıq, cövher və ərəz kimi fəlsəfi problemlərdən bəhs edir

və əsər boyu real, həyatdan alınan səhnələr vasitəsilə bu anlayışları açıqlayır və təsəvvüf dünyagörüşünə uyğun nəticələrə gəlir.

Füzuli “Leyli və Məcnun”da əsər boyu dibachədə verilən “əlaqeyi-abayi-ülvi” və “rabiteyi-ümməhati-sufli” münasibətlərini açır və bu qənaətə gəlir ki, insan övladı “rabiteyi-ümməhati-sufli”ni qıraraq, “əlaqeyi-abayi-ülvi”ni möhkəmlətməli, yəni bu maddi aləmə ifrat bağlılıqdan qurtaraq mənəvi aləmə doğru yüksəlməli, böyük ideallar uğrunda mübarizə aparmalıdır.

“Leyli və Məcnun” əsəri insan ruhunun Aləmi-ərvahdan bu fani aləmə gəlməsi, bədən qəfəsində dustaq olması, Tanrının onun ürəyinə saldığı gözəlliyə məhəbbət, onu görmək və duymaq bacarığı – “aşıqlıq istedadı” nəticəsində Allaha yönələn, sonsuz əzab və iztirablarla dolu olan həqiqət yoluna qədəm qoyması, mənəvi yetkinlik, kamillik mərhələsinə çataraq yenidən gəldiyi məqama yüksəlməsi prosesini açıqlayır. Təsəvvüfdə nüzul və üruc adlanan bu anlayışları real bir eşq dastanı vasitəsilə oxucuya çatdırır.

KAYNAKÇA

Arabi, Muhyiddin (1973). Tasavvuf yolu, terceme: Selaheddin Alpay, İstanbul.

Əttar, Şeyx Fəridəddin. Təzkirətül-övlia (tədqiqat, nəşr və tərcümə Nəzakət Məmmədli), Bakı, “Elm və Təhsil”.

Füzuli, Məhəmməd (2005), Əsərləri, I cild, Şərq-Qərb.

Füzuli, Məhəmməd (2005), Əsərləri, II cild, Şərq-Qərb.

Füzuli, Məhəmməd (2005), Əsərləri, III cild, Şərq-Qərb.

Füzuli, Məhəmməd (2005), Əsərləri, V cild, Şərq-Qərb.

Hulusi, Ahmet (1986), İnsan ve sırları. Beynin bilinmeyen güçleri. Hürses yayınları.

Nəsimi, İmadəddin (2004), Seçilmiş əsərləri, İki cildə, I cild. Bakı, “Lider nəşriyyat”.

Qurani-Kərim.

Gölpınarlı, Abdülbaki (1969). Yüz soruda tasavvuf, İstanbul.

Karahan, Abdülkadir (1989). Fuzuli, muhiti, hayatı ve şahsiyeti. Ankara.

Mazioğlu, Hasibe (1956). Fuzuli- Hafiz. Ankara.

Mazioğlu, Hasibe (1922). Fuzuli ve türkce Divanından seçmeler. Ankara.

Tarlan Ali Nihat (1985). Fuzuli divanı şerhi. İc., Ankara.

Tarlan Ali Nihat (1922). İslam edebiyatında Leyla və Mecnun mesnevisi. Türkiyyat Enstitüsü.

Agah, Sırrı Levent (1959). Arap, fars ve türk edebiyatlarında Leyla ve Mecnun hikayesi, Ankara.

Бертельс, Е.Г. (1970), Пять философских трактатов на тему “Афак ва Анфус”, М.

Нурбахш, Д. (1992), Таверна среди Руин, М.

ابوالمفاخر باخرزی، اوراد الاحباب و فصوص الآداب، جلد دوم، تهران، انتشارات دانشگاه، ۱۰۵۷

بديع الزمان فروزنفەر، شرح مثنوي شريف جزؤ دوم از دفتر اول

ديوان کامل حافظ شیرازی، تهران، ۱۳۷۳

سعید نفیسی. سر چشمه تصوف در ایران، تهران، ۱۳۴۳

عبد الرحمن جامي. سلامان و ايسال دوشنبه ۱۹۷۲

مولانا جلال الدين. کلیات شمس یا دیوان کبیر. تهران، ۱۳۶۵، ۷ ج

نظامي گنجوي، لیلی و مجنون، متن علمي و انتقادي، موسكو ۱۹۲۵

کلیات سعدی به تصحیح محمدعلی فروغی، چاپخانه بروخیم، ۱۳۲۰، تهران، ص ۱۹۰

Anadolu Topraklarında Mesnevî Okuyan ve Okutan Nakşî Şairler

Ömer Faruk YİĞİTEROL¹

Email: ofyigiterol@adu.edu.tr

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5811-5116>

<https://doi.org/10.32955/neuram2024-12-12.ch16>

Özet:

Mevlâna'nın daha çok *Mesnevî* adıyla anılan *Mesnevî-i Manevî* isimli şaheserini, yazıldığı günden bu zamana dek sadece Mevlevîlik yolunun takipçileri değil, bütün bir insanlık okumuştur. Ortaya çıktığı dönemden itibaren başucu kitap hüviyeti gösteren bu eser, Anadolu insanının mayasını sağlamlaştırmış; inancını pekiştirmiştir. İlk önceleri Mevlevî dergâhlarında belirli bir usul ve kaideyle okunan *Mesnevî*, zamanla dergâh dışındaki insanların da dikkatini celbetmiş, kısa bir süre içinde tekkelerde, medreselerde, konak sohbetlerinde ve ilim meclislerinde okunup Balkanlardan Hindistan'a kadar uzanan geniş bir coğrafyada değer görür hâle gelmiştir. *Mesnevî*'nin Mevlevî dergâhlarının dışına çıkması, eserin derslerinin, şerhlerinin ve tercümelerinin yapılmasını gerekli kılmıştır. *Mesnevî*'nin diğer manada Mevlevî dergâhlarının dışına çıkması ise Nakşibendiyye, Sa'diyye, Sünbüliyye, Şabanîyye ve Uşşakiyye gibi tarikatların, bu şahesere ayrı bir önem vermesiyle mümkün olmuştur.

Mevlevîler haricinde *Mesnevî*'ye en çok ilgi gösteren tarik ise Nakşibendiyyedir. Fars dili, önemli Nakşî büyüklerinin Mevlâna'ya ve *Mesnevî*'ye hürmetleri ve siyasi bir takım nedenler, Nakşîlerin *Mesnevî*'ye duydukları bu özel ilginin sebeplerinden birkaçıdır. “Anadolu Topraklarında Mesnevî Okuyan ve Okutan Nakşî Şairler” isimli bu çalışmada, kısaca *Mesnevî*'den, öneminden, Anadolu'ya yansımından; Nakşî şairlerin *Mesnevî*'ye ilgisinden; hangi Nakşî şairin hangi yolla *Mesnevî*'ye ilgi duyduğundan bahsedilecektir.

Anahtar Kelimeler: Mevlâna, Mesnevi, Nakşibendiyye, Şair, Şiir.

¹ Dr. Öğretim Üyesi, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Aydın-Türkiye

Naqshbandi Poets Who Read and Have Others Read Masnavi in Anatolia

Abstract:

Rumi's Mathnawi-i Manawi, more commonly known as Mathnawi, is not only read by Mawlawis; it is a masterpiece that has been popularized by all humanity. This work, which has been a bedside book since the time it was written, has strengthened the essence of Anatolia people and reinforced their faith. Initially read in a certain way in Mawlawi lodges, Mathnawi gradually attracted the attention of people outside the lodges, and in a short period of time it was read in lodges, madrasas, and scholarly assemblies, and became valued in a wide geography from the Balkans to India. The fact that the Mathnawi traveled beyond the Mawlawi lodges made it necessary to produce commentaries and translations of the work. The other way in which the Mathnawi went beyond the Mawlawi lodges was when sects such as the Naqshbandiyya, Sadiyya, Sunbûliyya, Shabaniyya and Uşşakiyya attached special importance to this masterpiece.

Apart from the Mawlawis, the Naqshbandiyya sect showed the most interest in the Mathnawi. The Persian language, the reverence of important Naqshi elders for Rumi and the Mathnawi, and a few political reasons are some of the reasons for this special interest of Naqshis in the Mathnawi. In this paper titled "Naqshi Poets Reading and Teaching the Mathnawi in Anatolia", we will briefly talk about the Mathnawi, its importance, its reflection in Anatolia, the interest of Naqshi poets in the Mathnawi, and which Naqshi poet was interested in the Mathnawi and in which way.

Keywords: Rumi, Mathnawi, Naqshbandiyya, Poet, Poem.

Giriş:

Anadolu'nun mayasını ve irfanını şekillendiren eserlerden biri de kuşkusuz Mevlâna'nın *Mesnevî*'sidir. Kalem alındığı 13. yüzyıldan beri, sadece neşet ettiği Anadolu'da değil, dünyanın çoğu yerinde ve yalnızca yazıldığı Farsça dilinde değil, birçok dilde okunmuş ve okutulmuştur.

Mesnevî, önceleri Mevlevîhanelerde belirli bir usul ve adap ile ahlakî güzelliği göstermeye ve öğütlemeye çalışan bir eser hükmündeyken zamanla Mevlevîhanelerden taşarak halk için irşad ve tebliğde bir aracı mesabesinde olmuş; günümüze değin de medreselerde, tekkelerde, konak sohbetlerinde ve ilim meclislerinde okuna gelmiştir. *Mesnevî*'nin zamanla muhatabının

çoğalmasıyla da Mesnevîhanlık ismi verilen müessesenin ihtiyacı hissedilmiştir. Farsça bir ifade olan Mesnevîhan, özetle “Mesnevî okuyan.” demektir. Ancak her *Mesnevî* okuyan elbette Mesnevîhan değildir. Bir kimsenin Mesnevîhan olabilmesi için kürsüde *Mesnevî*’yi okuyup şerh etmesi ve bununla vaaz edebilmesi gerekmektedir. (Devellioğlu, 1984, s. 750) Bunun için de bir icazete, ruhsata ihtiyaç vardır. (Cebecioğlu, 1997, s. 503)

Mesnevîhan kavramı, ilk başlarda sadece Mevlevî dervişleri için kullanılırken zamanla anlamca genişleyerek Mevlevî olmamasına rağmen bu işi yapanlar için de kullanılmıştır. Mevlevîler haricinde Mesnevîhanlığa, *Mesnevî* okumaya ve okutmaya en çok ilgi duyanlar Nakşiler olmuştur. (Kemikli, 2007, s. 14) Nakşî şairler arasında, Anadolu’da *Mesnevî* okuduğu ve okuttuğu tespit edilen isimler ise şunlardır:

1. Sürûî

Sürûî mahlasını kullanan Muslihuddin Mustafa, 1492 senesinde Gelibolu’da dünyaya gelmiştir. Babası, Hâce Şaban adındaki bir tacirdir. Medrese eğitimi alan Sürûî, Muhyiddin Efendi’nin de talebesi olmuştur. (Kılıç, 2018, s. 417) Medrese eğitiminden hemen sonra, tasavvufa merak salmış ve Nakşibendî şeyhi Mahmud Efendi’ye intisap ederek Abdüllatif Efendi’nin hizmetinde bulunmuştur. (Aydemir vd., 2018, s. 205) Memleketi Gelibolu’daki Sarıca (Paşa) ve İstanbul’daki Kasım Paşa medreselerinde müderrislik yapmış; Kanûnî Sultan Süleyman’ın oğlu Şehzade Mustafa’nın da hocalık görevini üstlenmiştir.

Kasım Paşa medresesinde görev yaptığı süre boyunca Cuma günlerinde, *Mesnevî* dersi okutmuştur. (Aydemir vd, 2019, 206.) Sürûî, böylelikle Anadolu’daki ilk Nakşî Mesnevîhan olmuştur. Ayrıca *Şerh-i Mesnevî* ismini verdiği eseri, *Mesnevî*’nin “Anadolu’da yazılmış ilk Farsça şerh” unvanına sahiptir. *Mesnevî*’nin tamamını şerh ettiği bu eseri, onun “Şârih-i Mesnevî” lakabıyla anılmasına vesile olmuştur. 1562 senesinde İstanbul’da vefat etmiş ve Beyoğlu’ndaki mescidinin haziresine defnedilmiştir.

2. Tokadî

Tokadî’nin asıl adı Mehmed’dir; Şeyh Mehmed Emîn Tokadî diye meşhur olmuştur. (İnce, 2018, s. 101) Mahlasından anlaşılacağı üzere Tokatlıdır; 1664 yılında doğan Tokadî, babasının işi sebebiyle çocukluğunda Diyarbakır’a göç etmiştir. Bu sebeple bazı kaynaklarda Diyarbakırlı olarak da anılmıştır.

Tokadî ilk eğitimini, Diyarbakır'dan sonra tekrar döndükleri memleketinde almıştır. Sonrasında tafsilatlı bir tahsil için İstanbul'da bulunan Zeyrek medresesine giderek Şeyhülislam Mehmed Efendi'den ders okumuştur. Az bir zaman Edirne'de vakit geçiren Tokadî, hac görevini ifa için yola çıkmış; Mekke'deki Nakşibendî şeyhi Ahmed-i Yekdest Efendi'nin derslerine katılarak ona intisap etmiştir. (Kadıoğlu, 2018, s.139) Uzunca bir dönem aldığı manevî eğitim sonrasında, kendisine teklif edilen Emîr Buhârî Dergâhı postnişinliği teklifini kabul etmiş ve bu dergâhda irşad faaliyetlerine başlamıştır. 50 yıla yakın hizmetinde bulunduğu İstanbul'da, 1745 senesinde vefat ederek Zeyrek'te bulunan Pîrî Paşa Camisi'nin avlusuna defnedilmiştir.

Hâfız Divanı okuttuğu da bilinen Şeyh Mehmed Emîn Tokadî, Zeyrek'te bulunan evinde haftada iki gün *Mesnevî* dersi vermiştir. (Zübeyiroğlu, 1989, s.290) Tokadî, böylelikle evinde ilk kez *Mesnevî* okutan Nakşî Mesnevîhan olmuştur. Tokadî'nin *Mesnevî* okumalarını evinde yapması, haftanın iki gününü bu işe ayırması ve bir tarikin şeyhliğine rağmen bu derse devamlılık göstermesi, kuşkusuz onun *Mesnevî*'ye vermiş olduğu kıymetin bir yansımasıdır. Ayrıca Tokadî, *Mesnevî*'nin “An hayalâtî ki” ile başlayan beytine yaptığı şerhle de bu esere vermiş olduğu değeri, bu kez de somut olarak göstermiştir. (Bursalı Tahir Efendi, 1971, s. 1/89)

3. Rızâ

Asıl ismini, mahlası olarak da kullanan Mustafa Rızâ, talebesi Ömer Nüzhet Efendi'nin aktardığına göre 1679'da Şebinkarahisar'da doğmuştur. Babası İbrahim Efendi'ye, eşi dostu tarafından Neccâr lakabı verildiği için (Vassaf, 2006, s. 2/160) kendisi de bu sebeple Neccârzâde diye meşhur olmuştur.

Rızâ, küçüklüğünde geldikleri İstanbul'da çok iyi eğitim almıştır. Rus savaşına katılmak için gittiği Edirne'de, Nakşibendî şeyhi Mehmed İlmî Efendi'yi bulmuş, önce ders almış, ardından da intisap etmiştir. Edirne'den İstanbul'a dönüşünde hilafet verilen Neccârzâde Rızâ, Beşiktaş'taki Sinan Paşa Camisi'nde imamlığa başlamış ve bir zaman sonra camisinin bitişiğine dergâh inşa ettirmiştir. Uzun zaman dergâhında irşad ve tebliğde bulunmuştur.

Beşiktaş Mevlevîhânesi şeyhi Mehmed Memiş Efendi'den *Mesnevî* icazeti alan Rızâ, (Zübeyiroğlu, 1989, s. 292) bir süre sonra dergâhında *Mesnevî* dersleri vermeye başlamıştır. Böylelikle Rızâ, dergâhında *Mesnevî* okutan ilk Nakşî mürşid olmuş; ayrıca mensubu olduğu Nakşî-Müceddidîler arasında ilk kez Mesnevîhanlık geleneğini başlatan kişi olarak kayıtlara

geçmiştir. Neccârzâde Rızâ, 1746 senesinde vefat etmiş ve dergâhının avlusuna defnedilmiştir.

4. Murâd

Şairin asıl adı Mehmed Murâd'dır. 1788 senesinde İstanbul'da doğmuştur. Abdülhalim Efendi'nin oğludur. Küçük yaştan itibaren iyi yetişmiştir; hafızdır. Nakşî şeyhi olan babasına intisap etmiş; onun irtihalinin ardından İstanbul Çarşamba'da bulunan Murad Molla tekkesinde¹ şeyhlik vazifesine geçmiştir. Sultan Ahmed Camisi'nde de uzunca bir dönem kürsü şeyhliği görevini ifa etmiştir. (Vassaf, 2006, s. 2/257)

Murâd, *Mesnevî*'yi hayatında önemli bir yere konumlandırmış; evvela tekkesinde *Mesnevî* dersleri vermeye başlamış, ahiren tekkesinin yanına güzel bir dârülmesnevî yaptırmıştır. (Çiftçi, 2017, s. 442) Dönemin padişahı Sultan Abdülmecid'in yardımı ve teşrifiyle açılan bu dârülmesnevîde, uzunca bir dönem Farsça ve *Mesnevî* dersleri okutmuştur. Döneminin en meşhur ve mühim Mesnevîhanlarından biri olarak anılmıştır. *Mesnevî*'ye verdiği kıymeti, *Hulâsatı'ş-Şürûh* ismiyle kaleme aldığı 6 ciltlik *Mesnevî* şerhiyle de göstermiştir. *Vekâyi 'nâme* adlı eserinde de dârülmesnevîsinin açılışından söz etmiştir. 1847 yılında vefat etmiş ve şeyhliğini yaptığı tekkenin avlusuna defnedilmiştir.

5. Neş'et

Neş'et mahlasını kullanan Süleyman, 1735 senesinde Edirne'de doğmuştur. Babası, meşhur, şiir ve musiki üstadı Ahmed Refî Efendi'dir. Bursalı Nakşî şeyhi Mehmed Emin Efendi'ye intisabı bulunan Neş'et, hac vazifesini tamamlayıp memleketine dönerken konakladığı Konya'da, Mevlevî dervişleriyle tanışması sayesinde Farsça ve *Mesnevî*'ye ilgi duymaya başlamıştır. Bu ilgi giderek artmış ve Neş'et'i Farsça muallimi yapmıştır. (Aydemir vd., 2019, 238)

Hoca Neş'et, *Mesnevî*'nin her daim muhibbi olmuş; İstanbul Molla Gürani'de bulunan hanesinde, haftanın belirli günlerinde *Mesnevî* dersi vermiştir. (Çiftçi, 2017, sf. 482) Farsçadaki derinliği, *Mesnevî* okutmadaki vukufiyetini artırmış; dersleri çok fazla rağbet görmüştür. Kendisi de Mesnevîhan olan Hoca Neş'et, verdiği bu dersler sayesinde birçok

¹ Bahsi geçen bu tekkenin bânisi, Rumeli Kazaskeri Damadzâde Mehmed Murad Molla'dır. Şeyh Mehmed Murad'la aynı ismi taşıdıkları için birçok akademik çalışmada karışıklığa sebep olmuştur.

Mesnevîhan'ın yetişmesine vesile olmuştur. Yetiştirdiği isimlerden biri de mahlasını kendisinin verdiği ve ileride büyük Mevlevî şairlerinden sayılacak olan Şeyh Gâlib'dir. Neş'et, 1807 senesinde vefat etmiş ve İstanbul'da bulunan Sakızağacı'na defnedilmiştir.

6. Vahyî

Vahyî'nin ismi Mustafa'dır. Memleketi, Tuna Nehri'ne yakın İbrail'dir. İstanbul'a göç etmiş ve Nakşibendî şeyhi Bursalı Mehmed Emin Efendi'ye intisap etmiştir. Hoca Neş'et'in ders halkalarında bulunmuştur. (Vassaf, 2006, s. 2/203)

Vahyî'nin Hoca Neş'et'le tanışması, ilim meclisinde bulunması ve ondan ders alması, *Mesnevî*'ye ilgisini iyice artırmıştır. Hocası sayesinde Farsça bilgisi ve *Mesnevî* ilgisi derinleşen Vahyî, Çatladıkapı'da bulunan hanesinde uzun bir dönem *Mesnevî* dersleri vermiştir. (Çiftçi, 2017, s. 517) 1817 senesinde, İstanbul'da vefat etmiş ve Topkapı yakınlarında bulunan Hoca Neş'et'in kabrinin yanına defnedilmiştir.

7. Hâlid

Hâlid mahlasını kullanan şairin ismi Hasan'dır. İstanbul'da, 1845 senesinde doğmuştur. Rufai şeyhi Salih Ağa'nın oğludur. Babası zabtiye yüzbaşı olan Hâlid'in kendisi de orduda görev almıştır. Mevlevîliğe intisabının ardından Nakşibendî şeyhi Feyzullah Efendi'ye intisap etmiştir. (İnal, 1969, s. 1/531) Mevlevîliğe intisabı Hâlid'in *Mesnevî*'ye ilgi duymasına vesile olmuş; tıpkı Murâd gibi bir dârülmesnevîde, Edirne Mevlevîhanesi'nde *Mesnevî* dersleri okutmuştur. Ayrıca Mesnevîhanlık da yapmıştır. Hâlid, 1906 senesinde Edirne'de vefat etmiştir.

8. İlmî

İlmî mahlaslı şairin ismi Abdürrezzak'tır. Memleketi Erzurum'da 1842 senesinde doğmuştur. Seyyid bir aileden gelmektedir. Babası, Erzurum nakibüleşrafı Gedâyîzâde Mehmed Efendi'dir. İlk eğitimini ağabeyinden ve babasından almıştır. (Vassaf, 2006, s. 2/294) Nakşibendî şeyhi, Trabzonlu Hakkı Efendi'ye intisap etmiştir. Memleketinde uzunca bir dönem müderrislik görevinde bulunmuştur.

İlmî, vefatına dek üç dört senede bir Ramazan aylarında, büyük bir iştiaqla İstanbul'a gitmiş; Koca Mustafa Paşa, Sümbül ve Bayezid camilerinde *Mesnevî* dersleri okutmuştur. (Vassaf, 2006, s. 2/294) Yıllarca süren bu zorlu

yolculuk, İlmî'nin *Mesnevî*'yi baş üstünde tuttuğunun bir nişanesidir. İlmî, 1907 senesinde memleketi Erzurum'da vefat etmiştir.

9. Mecbûr

Asıl adı Ahmed olan Mecbûr, 1853 yılında doğmuştur. Memleketi Çankırı'dır; bölgenin bilindik ailelerinden Zaimzâde ailesindendir. Kaymakam Abdullah Nabi Efendi'nin torunu; Mehmed Said Efendi'nin de oğludur. Kâtiplik, müderrislik, hatiplik ve idadi mektebinde hat hocalığı görevlerinde bulunmuştur. (İnal, 1969, s. 2/912) Nakşibendiyye'ye intisabı sonrasında dünya işlerinden elini eteğini çekmiştir.

Lügat yazacak seviyede Farsça'ya hâkimiyeti olan Mecbûr'un, şiirlerinde açıkça Mevlâna'nın etkisi görülmektedir. Mevlevîliğe intisabı olmasa dahi Mevlâna'ya ve *Mesnevî*'ye olan sevgisi, onun Çankırı Mevlevîhanesi'nde *Mesnevî* dersleri yapmasına vesile olmuştur. (Onay, 2018, s. 147) Böylelikle Mecbûr, Mevlevîhane'de *Mesnevî* dersi veren ilk ve tek Nakşî şair konumundadır. Ahmed Mecbûr, 1919 senesinde vefat etmiş; memleketindeki Sarı Baba mezarlığına defnedilmiştir.

10. Sâfi

Sâfi mahlaslı şairin asıl adı Ahmed'dir. 1851'de İstanbul'da doğmuştur. Babası, mutasarrıf İsmail Bey'dir. Hem babasının hem de kendinin memuriyeti sebebiyle, Anadolu ve Rumeli'nin birçok şehrinde bulunmuştur. Yaklaşık 50 yıl süren ve çeşitli görevlerde bulunduğu memuriyet hayatından sonra, sahaflar çarşısında kitap satmıştır. Nakşî-Hâlidî şeyhi İsmet Efendi'ye intisap etmiştir. (Tosun, 2020, s. 50)

Bilgisi, görgüsü, sufi yönü ve Farsçası sebebiyle olsa gerek, mürşid yönü yahut postnişinliği olmamasına rağmen, vefatına son birkaç sene kala, Nakşîlere ait Özbekler Tekkesinde Cuma günleri *Mesnevî* dersleri vermiştir. (İnal, 1969, s. 3/1562)

1926 senesinde İstanbul'da vefat etmiştir.

11. Behcet

İsmi mahlası olarak da kullanan Ali Behcet, 1727 senesinde Konya'da doğmuştur. Hacı Ebubekir Efendi'nin oğludur. Önce Alaaddin Çelebi'ye intisabıyla Mevlevî; sonra şeyhinin işaretleriyle gittiği Bursa'da, Mehmed Emin Kerkükî'ye intisabıyla Nakşî olmuştur. (Vassaf, 2006, s. 2/194) Son

zamanlarında aldığı bir davet üzerine, İstanbul'daki Selimiye Nakşibendî dergâhı postuna oturmuştur. Burada ömrünün sonuna dek irşad etmiştir.

Nakşîliklerinin yanında aynı zamanda Mesnevîhan da olan Hoca Neş'et ve Vahyî ile dostluk kurmuştur. Ali Behcet Efendi, şeyhi Alaaddin Çelebi'den *Mesnevî* okumuş ve icazetini almış; şeyhliğiyle birlikte, dergâhında *Mesnevî* dersleri de yapmıştır. Bu dersler, yine bir Nakşî tekkesini âdeta Mesnevîhâne'ye tebdil eylemiştir. (Kemikli, 2008, s. 2/232)

Behcet, 1822'de vefat etmiş ve Üsküdar'da bulunan tekkesinin avlusuna defnedilmiştir.

12. Sıdkî

1796'da İstanbul Söğütözü'de doğan Sıdkî'nin asıl adı da Süleyman Sıdkî'dir. Hasirîzâde tekkesinin bânisi ve Sa 'diyye şeyhi Mustafa İzzî Efendi'nin oğludur. Babasının vefatından sonra posta geçmiştir; sonrasında da Nakşibendî şeyhi Murad Molla'dan Nakşibendî hilafeti almıştır.

Sıdkî, Nakşî hilafeti aldığı Murad Molla'dan aynı zamanda *Mesnevî* icazeti de almıştır. İyi derecede Farsça bilen Sıdkî, Mevlevî hilafetinden sonra kendi tekkesinde Mevlevî sikkesiyle *Mesnevî* de okutmuştur. 1837'de vefat etmiş ve Hasirîzâde tekkesinin haziresine defnedilmiştir. (İnal, 1969, s. 3/1671)

Sonuç:

Nakşibendiyye, ortaya çıktığı yer ve silsilesindeki önemli şahsiyetler sebebiyle Farsça konuşulan topraklarla direkt etkileşim hâlinindedir. Tarikatın Farsçayla yakınlığı, *Mesnevî*'nin daha iyi anlaşılmasına ve dolayısıyla benimsenmesine vesile olmuştur. Sözün özü, Nakşîliğin Farsçayla ilişkisi, tarikatın *Mesnevî*yle yakınlık kurabilmesinde önemli rol oynamıştır.

Farsçayla birlikte, Nakşibendiyye'nin Bahâeddin Nakşibend, Muhammed Pârsâ, Yakub-ı Çerhî ve Abdurrahman Câmî gibi mühim şahsiyetlerinin hem Mevlâna'ya hem *Mesnevî*'ye duydukları saygı ve gösterdikleri ilgi, tarikatın ve dolayısıyla müntesiplerinin Mevlâna'ya ve *Mesnevî*'ye yakınlık duymalarını sağlamıştır.

Farsça ve Nakşî büyüklerinin etkisiyle kadim yakınlıkları kurulan Nakşî Şairler - *Mesnevî* ilişkisini inceleyen bu çalışmada şu tespitlere ulaşılmıştır:

Sürûrî'nin, Anadolu'daki ilk Nakşî Mesnevîhan olduğu; *Şerh-i Mesnevî* isimli eseriyle de *Mesnevî*'nin Anadolu'daki ilk Farsça şerhini yazdığı;

Tokadî'nin, evinde ilk kez *Mesnevî* okutan Nakşî Mesnevîhan olduğu;

Rızâ'nın, Nakşî-Müceddidiler arasındaki ilk Mesnevîhan olduğu.

Murâd'ın dârülmesnevî kuran ilk Nakşî şeyhi olduğu; ayrıca 6 ciltlik *Mesnevî* şerhiyle de *Mesnevî* edebiyatına önemli bir katkıda bulunduğu;

Neş'et'in, Nakşî Mesnevîhan olarak bu gelenek içerisinde önemli bir rol oynadığı; Nakşî olsun olmasın birçok Mesnevîhan yetiştirdiği;

İlmî'nin üç selatin camisinde *Mesnevî* dersi veren ilk ve tek kişi olduğu;

Hâlid ve Mecbûr'un da Mevlevî tekkesinde *Mesnevî* dersi veren Nakşîler olduğu; görülmüştür.

KAYNAKÇA

Aydemir, Emrah - Özer, Fatih (2019), Eslaf, PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/64564,eslafpdf.pdf?0>.

Bursalı Mehmed Tâhir Efendi (1971), Osmanlı Müellifleri, haz. A. Fikri Yavuz - İsmail Özen, 3 Cilt. İstanbul: Meral Yayınevi.

Cebecioğlu, Ethem (1997), Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, Ankara: Rehber Yayınları.

Çiftçi, Ömer (2017), Fatîn Tezkiresi (Hâtimetü'l-Eşâr), PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55976,fatin-tezkiresi-pdf.pdf?0>.

Devellioğlu, Ferit (1984), Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat, Ankara: Aydın Yayınevi.

Hüseyin Vassâf (2006), Sefîne-i Evliyâ, haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz, 5. Cilt, İstanbul: Kitabevi Yayınları.

İnal, İbnülemin Mahmud Kemal (1969), Son Asır Türk Şairleri, 4 Cilt. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.

Kadioğlu, İdris (2018), Tezkire-i Şu'arâ-yı Âmid, PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/58689,ali-emiri-efendi--tezkire-i-suara-yi-amidpdf.pdf?0>.

Kemikli, Bilal (2007), “Mesnevi ve Türk İrfanı: Mesnevihanlık Geleneği”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 16/2, 1-20.

Kemikli, Bilal (2008), “Üsküdar’da Bir Mesnevihan Ali Behçet Efendi ve Muhiti”, Uluslararası Üsküdar Sempozyumu V. ed. Coşkun Yılmaz, İstanbul: Üsküdar Belediyesi.

Kılıç, Filiz (2018), Meşâ’irü’ş-şu’arâ, PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/59036,asik-celebi-mesairus-suarapdf.pdf?0>.

Onay, Ahmet Talat (2018), Çankırı Şairleri, haz. İbrahim Akyol. Çankırı: Dr. Rifki Kamil Urgan Çankırı Araştırmaları Merkezi.

Tosun, Necdet (2020), *Ahmed Sâfi Bey*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Ankara, 50-51.

Zübeyiroğlu, Ruhsâr (1989), Mecnû ‘aü’t-Terâcim Mehmed Tevfik Efendi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Maulana Rumi's Philosophy of Love

Rekibuddin AHMED¹

Email: rekibuddinpersi@gmail.com

Safirun CHOUDHURY²

<https://doi.org/10.32955/neuram2024-12-12.ch17>

Abstract:

Jalaluddin Rumi popularly known as Maulana Jalauluddin Rumi Balkhi is undoubtedly the great Persian Sufi poet of 13th Century A.D. whom Persia has ever produced. Maulana Rumi's philosophy of love is based on the idea of love which is a divine essence which helps people to reach the Ultimate Reality. According to Rumi, love truly expresses itself in service. Service is a means of gaining, growing and developing. Love is not lust nor is it phantasy and imagination. The creative power of love is determined by the greatness of the object desired.

According to Sufis' God is the universal spiritual organism in whom man should try to get assimilated. The force that drives this evolution through universal struggle is Love. Without Love there would have been no movement in the Universe. Love is held to be a cosmic force which operates universally in Nature. It moves towards Beauty, which is identical with Goodness and Truth. Love is also the principle of unification and assimilation. Sufism is an inherent aspect of the Way of Knowledge, for the realization of the identity of all selves in the Universal Self. The Sufis believe that the essence of man is the soul, and the soul of man is the spirit of God.

According to Rumi, the knowledge of God can only be attained by illumination, revelation and inspiration. To know God, one should know his own self. He who knows himself, knows God. The heart is like a mirror in which every Divine quality is reflected. But it is the Love which polishes the mirror of the Soul and reflects the beautiful face of beloved union with God. The mysticism of Rumi states that one is aimed to disconnect this world of

¹ Prof. Dr. Head of Persian Literature Department, Gauhati University, Guwahati-14, Assam, INDIA

² Assoc. Dr. Department of Persian, Gauhati University, Guwahati-14, Assam, INDIA

phenomena and to be reunited with the Origin where one eternally rests. To him Reality is not only unknown but is unknowable by purely intellectual methods and the mystic sense or the intuitional knowledge remains the only way to reach Reality. Love is the greatest force of the human being to reach the Ultimate Reality. This paper will make a study to explore the idea of Rumi's philosophy of Love. What is Love? How does it become a motive force of all creation? How does it transform the quality of life?

Keywords: Rumi, Philosophy, Poetry, God, Love, Sufism, Mysticism, Knowledge, Universal, Reality, Truth.

Mevlâna Rumi'nin Aşk Felsefesi

Özet:

Halk arasında Maulana Celaleddin Rumi Balkhi olarak bilinen Celaleddin Rumi, şüphesiz Pers'in ürettiği 13. yüzyıldaki en dikkat çekici Fars Sufi şairidir. Maulana Rumi'nin Aşk felsefesi, insanların Nihai Gerçekliğe ulaşmalarına yardımcı olan ilahi bir öz olan Aşk fikrine dayanmaktadır. Rumi'ye göre, Aşk kendini gerçekten hizmette ifade eder. Hizmet, kazanmanın, büyümenin ve gelişmenin bir yoludur. Aşk şehvet değildir, fantezi ve hayal gücü de değildir. Arzulanan nesnenin büyüklüğü, Aşk'ın yaratıcı gücünü belirler.

Sufilere göre, Tanrı, insanın asimile olmaya çalışması gereken evrensel ruhsal organizmadır. Bu evrimi evrensel mücadele yoluyla yönlendiren güç Aşk'tır. Aşk olmadan, Evrende hiçbir hareket olmazdı. Aşk, Doğa'da evrensel olarak işleyen kozmik bir güç olarak kabul edilir. İyilik ve Hakikat ile özdeş olan Güzelliğe doğru hareket eder. Aşk aynı zamanda birleşme ve asimilasyon ilkesidir. Tasavvuf, Evrensel Benlik'teki tüm benliklerin kimliğinin farkına varmak için Bilgi Yolunun doğal bir yönüdür. Tasavvufçular, insanın özünün Ruh, insanın Ruhunun da Tanrı'nın ruhu olduğuna inanırlar.

Rumi'ye göre, Tanrı bilgisi ancak aydınlanma, vahiy ve ilhamla elde edilebilir. Tanrı'yı bilmek için kişi kendini bilmelidir. Kendini bilen kişi Tanrı'yı bilir. Kalp, her İlâhi niteliğin yansıdığı bir ayna gibidir. Ancak Aşk, Ruhun aynasını parlattır ve sevilenin Tanrı ile birleşmesinin güzel yüzünü yansıtır. Rumi'nin mistisizmi, kişinin bu fenomenler dünyasını bağlantısını kesmeyi ve ebediyen dinlendiği Köken ile yeniden birleşmeyi amaçladığını belirtir. Ona göre, Gerçeklik, tamamen entelektüel yöntemlerle bilinmez ve

bilinemezdir ve mistik duyu veya sezgisel bilgi, Gerçekliğe ulaşmanın tek yolu olmaya devam etmektedir. Aşk, insanın Nihai Gerçekliğe ulaşması için en muazzam gücüdür. Bu makale, Rumi'nin Aşk felsefesi fikrini keşfetmek için bir çalışma yapacaktır. Aşk Nedir? Tüm yaratılışın itici gücü nasıl olur? Yaşam kalitesini nasıl dönüştürür?

Anahtar kelimeler: Mevlâna, Felsefe, Şiir, Tanrı, Aşk, Tasavvuf, Mistisizm, Bilgi, Evrensel, Gerçeklik, Hakikat.

Introduction:

Maulana Jalaluddin Rumi Balkhi is undoubtedly the great Persian Sufi poet of 13th Century A.D. His life appears to divide itself into three phases although there can be no rigid division of a man's life into well-defined units.

The first phase of his life begins with his birth in 1207 A.D. and lasts until the death of his teacher, Burhan-ud-Din Muhaqqiq, in 1240 A.D. This phase may be referred to the period of preparation and devoting primarily to the pursuit of knowledge. This, then, was a period of intellectual activity that continued until 1244 A.D. when he met Shams-i-Tabriz in Konya. Therefore, the first phase of his life could be said to cover in between 1207 A.D. and 1244 A.D.

The second phase begins with the appearance of Shams and lasts with all its immediate results until the death of Rumi's disciple, Salah-ud-Din Zarkob in 1261 A.D. This period (1245 – 1261 A.D.) could appropriately be called the period of lyrical, activity because most of his time during these fifteen years was devoted to music, dancing and lyrical poetry as a path for reaching the Ultimate Reality. The second phase was dominated by love as the first was dominated by intellect,

The third and final phase begins in 1261 A.D. when he took the work of writing the *Mathnavi*, indeed the period of Rumi's immortal contribution to the human beings until his death in 1273 A.D. This paper is proposed to deal with the second phase of Rumi's life which narrates clearly about Rumi's philosophy of Love which becomes a motive force of all creation. It will also deal with the third phase of his life and contributed a lot to introduce himself as one of the great Sufi poet and human beings in the entire world. The objective of this paper is to explore idea that Rumi is adopting the concept of 'love' in his poems nonrelated to the human being rather than to God - Man relations by means of Love which he affiliated to Sufism and the image of God is reflected in every line of his poems.

Description:

The 13th Century Sufi mystic poet Maulana Jalaluddin Rumi believed that Love is a divine essence that can be found within us and that is the force that keeps the world together. He also believes that the highest form of human essence is a divinely inspired spirit that will be attained through love as a moral and aesthetic virtue.

Hashim Abdulkadhim.

Love for Rumi is both a beginning and an end, it is the cure for all our ills; a kind of mania in which music helps to create and sublimate. He maintains some ecstasies through his *ghazals* as follows:

Come, O lover! Come, O lover! Let me assuage your suffering.

Let me be your friend and then make your condition better.

Come, O lover ! Come, O lover ! Surrender to me your heart,

That I may give you how to win love and make you a beloved like me.

Again, he states as follows:

Love is the motive force of all creation. It transforms the quality of life :

By love bitter things become sweet: by love pieces of copper become golden.

By love, dregs become clear: by love pains become healing.

By love the dead is made living; by love the king is made a slave,

Rumi makes no distinction between the Gnostic (arif) and (ashiq). For him love and knowledge are inseparable and co-equal aspects of the same reality.

Love, whether its immediate object is Divine or human. Real or phenomenal, leads ultimately to the knowledge of God. All earthly beauty is but the reflexion of Heavenly Beauty, and as the reflexion fades away, we turn our eyes towards the height whence it comes.

Rumi puts the question “What is Love?”. And he answers his own question as follows:

پس چه باشد دریای عدم در شکسته عقل را آنجا قدم

زندگی و سلطنت معلوم شد زین دو پرده عاشقی مکتوم شد

کاشکی هستی زبانی داشتی تاز هستان پردها برداشتی

‘The sea of Not-Being: there the foot of the intellect is shattered,

Servitude and sovereignty are known: loverhood is concealed by these two veils,

Would that Being had a tongue, that it might remove the veils from existent beings!’

Again, Rumi puts the question:

عقل حیران که عشقست و چه حال تا فراق او عجب تر یا وصال

‘The intellect (was) simply bewildered, saying “what is love and what is ecstasy?

(I know not) whether separation from Him or union with Him is the more marvelous?’

According to him, love truly expresses itself in service. Service is a means of gaining, growing and developing. The servant of God desires to be freed from Fortune: the lover nevermore desires to be free.’ The servant is always seeking reward, a ‘robe of honour and a stipend: all the lover’s robe of honour is his vision of the Beloved.’

در نگنجد عشق در گفت و شنید عشق دریابست قعرش ناپدید

عشق جوشد بحر را مانند دیگ عشق ساید کوه را مانند ریگ

عشق بشکافد فلک را صد شکاف عشق لرزاند زمین را از گزاف

“Love is not contained in speech and hearing: Love is an ocean whereof the depth is invisible,

Love makes the sea boil like a kettle: Love crumbles the mountain like sand.

Love cleaves the sky with a hundred clefts; Love unconscionably makes the earth tremble.’

Rumi knows no religion but the religion of love which transcends all barriers of country, creed and colour. He is not the poet of Persia or Rum – he is the

bard who sings for the universe, interpreting that which lies dormant in it, without any recognition. He draws his inspiration from his own immortal self for which there is neither decay nor death but which, on the other hand grows superb and develops continuously. Every moment he shapes a beauteous form, and it is not a small canvas on which he paints, for his subject is the Immortal Man- the spirit for which existed before the universe was created.

Rumi's ideas about Sufism and poetry are more accepted around the world not because of his personality but because of his message sent to the humanity i.e. love that brings the seeker closer to Allah (God), transcending the material world and leading the soul to its divine origin. His subject is self - at once limited and beyond all limits and it is in his self that he finds the way of Eternity and briefly it is his conception of love and life and he sings it aloud with the beat of the drum and invokes one to join him as follows:

ای عاشقان ای عاشقان هنگام کو چست از جهان
در گوش جانم میرسد طبل رحیل از آسمان
نک ساریان برخاسته قطارها آراسته
از ما حلالی خواسته چه خفته اید ای کاروان
ای دل سوی دلداری شو ای یار سوی یار شو
ای پاسبان بیدار شو خفته نشاید پاسبان

'O lovers, O lovers, it is time to abandon the world.

The drum of departure reaches my spiritual ear from heaven.

Behold, the driver has risen and made ready the flies of camels,

And begged us to acquit him of blame: why, O travelers, are you sleeping?

O soul, seek the Beloved, O friend, seek the Friend,

O watchman, ye wake up: it behoves not a watchman to sleep

But Dr. Muhammad Iqbal in his book *Asrar-i-Khudi* (Secrets of the Self) states that the self is strengthened by Love. According to him the moral and religious ideal of man is not self-negation, but self affirmation and he attains

to this ideal by becoming more and more individual, more and more unique. Man becomes unique by becoming more and more like the most unique Individual. It is individual: its highest form, so far, is the Ego (Khudi) in which the individual becomes a self-contained exclusive centre. Physically as well as spirituality man is a self -contained centre, but he is not yet a complete individual. The greater his distance from God, the less his individuality. He who comes nearest to God is the completes person. Life is a forward assimilative movement. It removes all obstructions in its march by assimilating them. Its essence is the continual creation of desires and ideals and for the purpose of its preservation and expansion it has invented or developed out of itself certain instruments, e.g. senses, intellect etc. which help to assimilate obstructions to attain freedom of the Self.

He expresses his feelings regarding Love as follows:

از محبت می شود پابنده تر زنده تر سوزنده تر تابنده تر
از محبت اشتعال جوهرش ارتقای ممکنات مضمزش

By Love it is made more lasting,

More living, more burning, more glowing.

From Love it proceeds the radiance of its being

And the development of its unknown possibilities.

He also expresses his feelings regarding Love as follows:

عشق را از تیغ و خنجر باک نیست اصل عشق از آب و باد و خاک نیست
در جهان هم صلح و هم پیکار عشق آب حیوان تیغ جوهر دار عشق
از نگاه عشق خاراشق بود عشق حق آخر سراپا حق بود

Love fears neither sword nor dagger,

Love is not born of water and air and earth

Love makes peace and war in the world,

Love is the Fountain of Life; Love is the flashing sword of Death.

The hardest rocks are shivered by Lover's glance,

Love of God at last becomes wholly God.

Here Love indicates positive thought to make it more dynamic and affirmative of the self to achieve the goal.

According to Sufis, God is the universal, spiritual organism in whom man should try to get assimilated. Love is the force that drives this evolution through universal struggle. All the processes of assimilation and growth are manifestations of Love without which movement of the universe would be stopped. Love is held to be a cosmic force which operates universally in Nature. It moves towards Beauty, which is identical with Goodness and Truth. Beauty is the most perfect as well as the highest Idea. It is also principle of unification and assimilation.

The thirteenth century great poet Maulana Jalaluddin Rumi Balkhi believed passionately in the use of music, poetry and dancing as a path for reaching the Ultimate Reality. To him, music helped devote themselves to focus their whole being on the Divine. The influence of Shams which made Rumi burst into lyricism and love was so great that it sustained him for nearly seventeen years of his life.

The great message of Maulana Rumi is centered in love. He has always sung of love and announces that it is love which is dominant in every being or thing which originated from God who created the world for the manifestation of His love. According to him, love is manifest, and the Beloved is hidden, the Friend is outside, and His splendour is in the World. Love, whether it be earthly, narrow or selfish, will develop to pure, selfless and divine love and ultimately between the Lover and the Beloved. Beauty and Goodness belong exclusively to God, though they are manifested in thousand mirrors beside Him, and it is now even as it was then. God, in short, is pure Being and what is “other than God” only exists so far as His Being is infused into it or mirrored in it. He is also Pure God and Absolute Beauty: Real Beloved and Eternal Darling.

Love according to Rumi is the greatest force in human life. Love presents a paradox in as much as in it by giving we take and by dying we live. Understanding comes through love and not by training or by means of organizational methods. The form in which ordinary emotional religion is understood by organized bodies is incorrect.

Mysticism is of course common to almost every religion and country, and because of its universality it is not possible for any country or religion to

advance any exclusive claim over Sufism. Still, it is worth remembering that the Prophet Muhammad himself was a mystic at heart; he often referred to God as being both far and near, both transcendent and immanent. On one occasion he remarked: - “I am Ahmad without an ‘m’ (that is Ahad which means one or God); on another he observed: - “I am ‘Arab without an ‘A’” (that is, Rabb meaning Lord or God).

The most important concept with created of man is “Love”. It provides successful connection between God and the inferior servant. The way of our Prophet is the way of love.

But according to Sufi, religion is the love of God and man, a pure life of disinterested devotion which fills the heart with ineffable rapture. The relation between God and His devotees in the Quran is that of master and his servants, whereas in Sufism it is of utmost intimacy as that of a lover and beloved (P-257) which establish connection between God and man by means of love.

According to the Persian lyric poet, Hafiz Shirazi, Love, Wine and Beauty are painted in the warmest, the most alluring colours, but with such nicety of phrase that often the same ode will entrance the sinner and evoke sublime raptures in the saint.

But it is not so with Rumi. He does not balance literal and spiritual meanings so equally as to leave the choice uncertain. His subject is the eternal, immortal man, the man of flesh who can attain to unseen heights of sublimity. Gently he sings to him of love and beauty, and he sees him through the travail that follows in the wake of love. To the sick and breaking heart, Rumi imparts a healing comfort: where all the efforts of ancient physicians and sublime philosophers appear to bring nothing but added agony and perplexing anxiety, a word from Rumi produces the unique miracle of peace and comfort. Like a noble comrade he stays with a person whose own shadow is afraid to keep his company, for his is a life dedicated to love which brings about peace, prosperity and dignity of mankind in the world of reality and peace, tranquility and light in the domain of spiritual life.

The great mystic poet always advises to be a Perfect Man or Ideal Man. To him, man occupies a supreme position on account of his unique and unparallel nature. Only those who know how to contemplate God perfectly know the dignity of man and his place in the universe. But the Perfect Man is in immediate contact with Reality. The Perfect Man is perfect both because he is a manifestation of God but because he can realize in his mystical

experience, the significance of his essential oneness with God. Also, the Perfect Men or Ideal Men do not necessarily represent an aristocracy. Rather he must work in cooperation with others to bring about the kingdom of heaven on earth and he cannot exist independently of the group to which he belongs but unites with God by spiritual love.

According to Rumi, Love is the essence of all religions and panacea for all the ills of the phenomenal world. God is Love, Love is God, because God is the Universal Self, and the sensing, the feeling, of this Unity, is the Love Divine, or *Ishq-i-Haqiqi*. All the religions have stressed the importance of Love in the development of human character, and they described what they understand by Love in beautiful language; but rarely has any one laid so much stress on Love as a factor in the development of human personality or used the term Love in such a wide sense as Rumi. The sense can reach us only up to the World of Appearance but not to the World of Reality. But to reach the World of Reality, one must take recourse to intuitive reasons which is, in fact, the attitude of the mystics whose aim is to disconnect themselves from this world of phenomena and to be reunited with their Origin where they eternally rest. Rumi traces the gradual evolution of the human soul and explains how from the inanimate state the soul ascended to its human form, and he holds out the hope this very human soul the potentiality to become Divine.

He considers the whole universe as emanating from one God and his pantheistic attitude declares that all that exists is God. Our soul is but a ray of His light, which has been severed from its real source and fallen into the engrossment of this base and physical world and is continuously striving to regain its fountainhead and for this passionate yearning to see the Beloved, the soul desires to tear off the intervening curtain of the physical body so that it once again becomes one with its source.

Conclusion:

According to Rumi, external appearances fade but the beauty that comes from within— compassion, kindness, love - endures. Reality is one; all phenomena are aspects of the same Reality. All beings proceed from the Ultimate Reality, into the universe and back again to the original source-Reality. Real knowledge cannot be obtained through logic only; personal experience is preferred than reason alone. Rumi maintains that the knowledge of Reality cannot be obtained through the senses. To reach Reality, one must withdraw from the world of sense into that of inner

experience and to take recourse to intuitive reason or mystic sense which happened to be only short cut to the World of Reality.

The real aim of life is that one should perceive Reality through spiritual experience, so that it should again become one into Reality. Spiritual perception is called Love; knowledge of Reality is inherent in Love. This Love is the main spring of all religions and higher morality. It transforms negative into positive. Without Love, religion and morality become more formal and mechanical. Reason without Love remains in utter darkness. Rumi reminds us to cultivate the qualities of the heart, for they are the true essence of lasting beauty. Therefore, we can conclude that Rumi's poems or his philosophy focuses on the spiritual love for God rather than physical or materialistic love which has affected in his life and even in his work.

REFERENCES

Life & Works of Muhammad Jalal-Ud-Din Rumi, Iqbal Afzal; Kitab Bhavan, Darya Ganj, New Delhi-2, 1974, P-132

Hashim Abdulkadhim; Sufism and The Philosophy of Love In Rumi's Doctrine, Res Militaris, Social Science Journal, Vol 12, no 1, Winter Spring, 2022.

Iqbal Afzal: Life & Work of Muhammad Jalal -Ud-Din Rumi, New Delhi, 1956, P-151

Ibid, P-244

Ibid, P-245

Ibid, P-141

Iqbal, Dr. Muhammad; Secrets of The Self (Asrar -i-Khudi) Macmillan & Co, London, 1915, Pp-xix, xx

Ibid, P-29

Chopra, R.M.: Sufism, Anuradha Prakashan, New Delhi, 2016, P-143

Dalal, Ghulam Abbas Ethics in Persian Poetry, New Delhi, 1995, Pp. 120, 122

Davar, Cowasji Firoze; Iran and Its Culture, Bombay, INDIA, 1953 Pp-253-254

Iqbal Afzal: Life & Work of Muhammad Jalal -Ud-Din Rumi, New Delhi-10002, 1956, P-162

Ibid, P-163

Chopra, M.R.; Rumi: His Teachings and Philosophy; Anuradha Prakashan, New Delhi-46, 2007, P-52

Chopra, M.R.; Rumi: His Teaching and Philosophy; Anuradha Prakashan, Nangal Raya, New Delhi, 2007, P-46

Mövlananın “Məsnəvi”sində İbrahim Ədhəm Mənqəbəsi: Sələfləri ilə Müqayisəli Təhlili

Rəna RZAYEVA¹

Email: rzayevr1958@gmail.com

Orcid: <https://orcid.org/0009-0009-7281-7873>

<https://doi.org/10.32955/neuram2024-12-12.ch18>

Xülasə:

Mövlana Cəlaləddin Ruminin “Məsnəvi-ye mənəvi” əsəri İslam sufi ədəbiyyatının ən böyük əsərlərindən biri hesab edilir və dərin mənəvi hikmətləri, həyat dərsləri, məhəbbət, təvazökarlıq və ilahi eşqi əks etdirən bir poetik əsərdir. Məsnəvi həm sufi təlimlərinin ifadəsi, həm də islamın mənəvi mahiyyətini dərinlən anlamağa kömək edən bələdçi sayılır. Mövlana bu əsərində sadəcə öz dövrünün dini, fəlsəfi və mənəvi məsələlərinə deyil, həm də ümumbəşəri suallara toxunur, insanları öz daxili səsinə dinləməyə və ilahi həqiqəti axtarmağa təşviq edir.

“Məsnəvi”də yer alan müxtəlif hekayətlər və əfsanələr dini rəvayət və sufi təlimləri üzərində qurulub, hər hekayət mənəvi dərs və ya fəlsəfi düşüncə ilə zəngindir. Bu hekayətlər möminlərin həyatı, gündəlik yaşantıları və məşhur olan övliyaların nümunəvi əməllərindən alınmışdır. Bunlardan biri “İbrahim Ədhəmin taxtı tərk etməsi” hekayətidir. İbrahim Ədhəmin adına bir çox başqa müəlliflərin əsərlərində də rast gəlinir. Bu müəlliflərə misal olaraq, Hücvi (XI) və Əttar (XIII) kimi məşhur sufiləri, eləcə də XII əsr Azərbaycan farsdilli ədəbiyyatının nümayəndəsi olan Əbubəkr ibn Xosrov əl-Ustadı göstərmək olar. İbrahim Ədhəmin hansı şəraitdə, nə səbəbdən taxtı tərk etməsi çeşidli mənbələrdə müxtəlif tərzdə əks olunsa da, nəticədə hamısında səbəb kimi övliyanın dünyəvilikdən əl çəkərək, Haqq yolunu seçməsi göstərilir.

Bu baxımdan, həmin hekayətlərin müqayisəli tədqiqi məqsədəuyğundur və bu istiqamətdə araşdırma yuxarıda adını yad etdiyimiz müəlliflər arasında

¹ Doç. Dr. AMEA akademik Z.M. Bünyadov adına Şərqşünaslıq İnstitutunun İran filologiyası şöbəsinin aparıcı elimi işçisi.

sələf və xələflik, irs və varislik münasibətlərinin olub- olmadığını müəyyənləşdirməyə şərait yaradır. Məqalədə Mövlananın bu mənqəbəyə müraciətinin səbəbi, Hücvi, Əttar və Əbubəkr ibn Xosrovla səsleşən və ayrılan cəhətlər üzə çıxarılaraq təhlilə cəlb ediləcək, böyük mütəfəkkirin İbrahim Ədhəmin mənqəbəvi rəvayətini xatırlatmaqla hansı irfani dəyərləri təlqin etməsindən bəhs ediləcəkdir.

Açar sözlər: Mövlana, Məsnəvi, mənqəbə, təsəvvüf, İbrahim Ədhəm.

In the "Masnavi" of Mawlana, the source of Ibrahim Adham: comparative analysis with its predecessors

Abstract:

Maulana Jalaluddin Rumi's "Masnawi-ye morale" is considered one of the greatest works of

Islamic Sufi literature and is a poetic work that reflects deep spiritual wisdom, life lessons, love, humility and divine love. The Masnawi is considered to be both an expression of Sufi teachings and a guide to a deeper understanding of the spiritual essence of Islam. In this work, Maulana touches not only on the religious, philosophical and spiritual issues of his time, but also on universal questions, encouraging people to listen to their inner voice and search for the divine truth.

Various stories and legends contained in "Masnawi" are based on religious narration and Sufi teachings, each story is rich with spiritual lesson or philosophical thought. These stories are taken from the lives of believers, their daily lives and exemplary deeds of famous saints. One of them is the story of "Ibrahim Adham leaving the throne". The name of Ibrahim Adham is also found in the works of many other authors. Examples of these authors include famous Sufis such as Hujwiri (XI) and Attar (XIII), as well as Abubakr ibn Khosrov al-Ustad, a representative of Azerbaijani Persian literature of the 12th century. Although the circumstances and reasons for Ibrahim Adham's abdication are reflected in various sources in different ways, all of them point to the fact that the saint renounced worldliness and chose the path of truth.

From this point of view, the comparative study of those stories is appropriate, and the research in this direction enables us to determine whether there are relations of predecessors and successors, inheritance and succession between the authors mentioned above.

In the article, the reason for Maulana's appeal to this source, the similarities and differences with Hujviri, Attar and Abu Bakr ibn Khosrow will be brought to light and analyzed, and what mystical values the great thinker Ibrahim Adham instilled by recalling the source's narrative will be discussed.

Keywords: Maulana, Masnawi, Source, Sufism, Ibrahim Adham.

Giriş:

VIII-IX əsrlərdə meydana gələn sufizm müsəlman Şərqində ən çox yayılmış dini-fəlsəfi, mistik dünyagörüşüdür. Təsəvvüfün həm Şərq, həm də Qərb tədqiqatçılarının çoxu bu fikirdədir ki, bu təlim İslam dini zəminində meydana gəlib və onun iki əsas mənbəyi var: Quran və sünnət. Başqa kənar təsirlərin o qədər də əhəmiyyəti yoxdur. (5, s.107)

Sufizm İslam dünyasında ruhani dərinlik və Allah ilə birbaşa əlaqə yaratmaq istəyən insanların vasitəsilə meydana gəlmiş mistik bir hərəkətdir. Sufizmin yaranma tarixi erkən İslam dövrünə, xüsusilə, dediyimiz kimi, VIII-IX əsrlərə dayanır. Bu dövrdə İslam inkişaf etmiş, müxtəlif xalqlar arasında yayılmış və bir çox fərqli mədəniyyətlərlə qarşılaşmışdır. Sufizm İslamın mənəvi tərəflərini daha da dərinlən dərk etmək üçün insanların daxili axtarışlarına səbəb olmuşdur.

Sufizmin əsas məqsədi insanı Allah ilə birləşdirmək, mənəvi inkişaf və özünü dərk etmə vasitəsilə Ona yaxınlaşdırmaqdır. Əsasən Qurani-Kərim və Hz.Məhəmmədin (s.ə.s.) həyatını təməl götürən sufilər zahiri qaydaların yanında batini təcrübələrə, daxili kamilliyə önəm verirdilər.

Sufizm təmsilçiləri hesab edirdilər ki, şəxsi ruhi-psixoloji təcrübə vasitəsilə insanın Allah ilə bilavasitə mənəvi ünsiyyəti, heç olmasa hələlik kənardan seyr etməsi, sonra isə tamamilə qovuşması mümkündür. Bu ünsiyyət ürəyində dərin ilahi məhəbbət olan insanın ehtiraslı vəcd (ekstaz) və mənəvi işıqlanma vasitəsilə yaranır. (5, s.108)

Təsəvvüf tarixi öz-özlüyündə, zöhd, təsəvvüf, təriqət olmaqla, üç mərhələdən keçir. Onun birinci mərhələsi zöhd olub daha çox bu yolun yolçularının həyat tərzini özündə təcəssüm etdirir. Təsəvvüfün bu mərhələsində insan özü ilə mücadilə edib nəfsanə hisslərdən, dünya, dünya nemətlərindən əl çəkib, insanlardan, cəmiyyətdən uzaqlaşib tək yaşamağı özünə yol seçərək səbr, Allah qorxusu, hüzn, zikr, şübhəli olan hər bir şeydən uzaq olaraq yaşamağı seçir. Zöhd dövrünün sonu VIII əsrin ortalarına-İslam tarixinin tabiin (səbəhələri görmüşlər) dövrünə təsadüf edir.

Bu təlimin ikinci mərhələsi olan təsəvvüf isə ilk olaraq Bəsrədə meydana gəlmişdir. İlk dəfə sufi adını alan Əbu Həşim əs-Sufi (v.767) olmuşdur və ilk təkkə də Suriyada Rəml şəhərindəki Əbu Həşim təkkəsidir. Məhz Əbu Həşimlə başlayan təsəvvüfi hərəkətlər qısa bir zamanda digər İslam ölkələrinə də yayılmışdır.

IX əsrdən başlayaraq təsəvvüfdə müəyyən sistem yaranmağa başlamışdır. Bir tərəfdən təsəvvüfün prinsip, ideyaları müəyyənləşir, digər tərəfdən sufi təkkələri qurulmağa başlamışdır. Bu dövrdə təsəvvüfdə böyük dəyişiklik, inkişaf açıq-aşkar özünü göstərməkdə idi. Məhz həmin dövrdə təsəvvüf sözünü ilk dəfə olaraq işlədən Məruf Kərxî, təsəvvüf düşüncəsinə mərifət ünsürünü gətirən Zunnun Misri, təsəvvüfi halları incələyən Səri Səqəti, zöhd və təsəvvüfə yeni meyarlar gətirən Bəyazid Bəstami, Haqq yolunda canından keçən Mənsur Həllac, Bağdad sufilərinin mübaliğəsiz ustadı kimi qəbul olunan Cüneyd Bağdadi, Allah qorxusuna əsaslanan təqva anlayışı ilə Həsən Bəsrî, ilk təkkəni quran və sufi ləqəbli ilk zahid Əbu Həşim əs-Sufi, təsəvvüfə Allah eşqini gətirən Rəbiə əl-Ədəviyyə kimi zahidlər və sufilər olmuşlar.

Artıq XII əsrin ikinci yarısından başlayaraq təsəvvüf təşkilatlanma prosesinə girmişdir. Təsəvvüfün qayda, üslub və üsulları bəzi fərqlərlə yenidən müəyyənləşərək mütəsəvviflər tərəfindən öz adlarına bağlı müxtəlif təriqətlər şəklində yaranmağa başlamışdır. Təsəvvüfün daha təsirli olmasını, xalq arasında daha sürətli bir şəkildə yayılmasını təmin edən təriqətlər varlıqlarını bütün İslam dünyasında günümüzə qədər qoruya bilməmişlər. (6,s.71-71)

Mövlananın “Məsnəvi”sində İbrahim Ədhəm mənaqəbəsi: sələfləri ilə müqayisəli təhlili

Təriqət ədəbiyyatı orta əsr islam şərqində yaranmış ədəbi irsin ən mühüm hissəsini təşkil edir. Ümumiyyətlə, təriqət ədəbiyyatı orta əsr Şərq ədəbiyyatının bədii-fəlsəfi fikri, dini-ədəbi düşüncəsi baxımından o qədər dəyərli və o qədər önəmli mövqeyə malikdir ki, həmin dövrün ədəbiyyatı haqqında təriqət ədəbiyyatından söz açmadan bəhs etmək mümkün deyildir. Burada klassik təsəvvüf ədəbiyyatı içərisində xüsusi əhəmiyyətə malik «ər-Riayəli-hüquqillah» əsərinin müəllifi Haris ibn Əsəd Mühasibinin (v.243/857), təsəvvüf düşüncəsinin ilk təmsilçisi Hakim Tirmizinin (v.320/932), təsəvvüf elminin mənbələri və meydana çıxma şəraitini ilk dəfə qələmə almış Əbu Nəsr Sərracın (v.378/988), kəlam, fiqh, hədis alimi olan Əbu Bəkr Kələbazinin (v.380/990), zöhd, ibadət, itaət və təsəvvüfün praktiki cəhətlərini izah etmiş Əbu Talib Məkkinin (v.386/996), sünni təsəvvüfünün

sistemləşdirilməsi baxımından xüsusi çəkiyə malik Əbdülkərim Quşeyrinin (v.465/1072), təsəvvüf haqqında fars dilində yazılmış ilk əsərin müəllifi Əli ibn Osman əl-Cüllabi əl Hücvirinin (v.465/1072), kəlam, fəlsəfə və təsəvvüf ustadı olan Məhəmməd Qəzalinin (v.505/1111), Bağdadda «şeyxlər şeyxi» kimi tanınan Əbu Həfs Sührəverdinin (v.632/1234), təsəvvüfi təfəkkürün ən mühüm təmsilçisi Muhyiddin ibn Ərəbinin (v.638/1240), eşq və vəcd şairi Mövlana Cəlaləddin Ruminin (v.672/1273) adlarını çəkmədən, onların özlərindən sonra bu yola qədəm basanlar üçün yazıb qoyduqları irsi xatırlamadan əsas mövzuya keçmək, zənnimizcə, düzgün olmazdı.(2, s.35-37)

Söhbət aqioqrafik ədəbiyyatdan gedəndə fikirdə ilk növbədə orta əsr və həmin dövrdə oxucuları daha çox cəlb edən, möminlərin həyat tərzini əks etdirən əsərlər canlanır. Əslində məhz həmin dövrdə, sözün tam mənasında, aqioqrafik ədəbiyyat (mənzəbə ədəbiyyatı) mövcud olmuşdur. (8, s.38) Daha dərinədən yanaşsaq, görəyik ki, bu janr «İslam ədəbiyyatı»nda xüsusi qiymətə malik olan hədislərin əsasında yaranmışdır. İslam dininin, xüsusilə də müsəlman hüququnun «Qurani - Kərim»dən sonra ikinci mühüm və başlıca qaynağı hədislər sayılır. Məhəmməd peyğəmbərin (s.) mübarək kəlamlarını və o həzrətin həyatı, davranışı və əməlləri ilə bağlı rəvayətləri özündə birləşdirən hədislər (ərəb mənşəli «hədis» sözünün lüğəvi anlamı «yeni söz», «yeni xəbər», «rəvayət», «hadisə» mənalarına uyğun gəlir) sonuncu səmavi din olan islamın, xüsusilə də islam əxlaqının başlıca prinsiplərini özündə birləşdirir və bu baxımdan böyük ictimai-siyasi və əxlaqi-təربیevî əhəmiyyət daşıyır. Məhz buna görə də hədislər müsəlman Şərqiində bədii ədəbiyyatda da geniş yayılmış, onun inkişafı və zənginləşməsində müstəsna rol oynamışdır. (4, s.342)

Məlumdur ki, artıq X əsrdən başlayaraq sufizmin tarixinə dair əsərlər meydana çıxmışdır. Mənzəbələrənin ən ümdə məqsədlərindən biri hər hansı övliyanın təlimini, ardıcıllarını tanımaq olmuşdursa, ikinci işi həmin təriqətin təbliğatı olmuşdur. Bundan başqa bunlardan heç də az əhəmiyyətli olmayan bir xüsusiyyət də vardır ki, bu da həmin təriqət və şeyxlərin rəsmi din dairələrində, üləmalar qarşısında öz təsdiqini tapmasına vəsilə olmasıdır. (7,səh.36.)

Bunlardan Cəfər əl-Xüldinin (vəf. 959) «Hekayət əl-ouliya» («Övliyalar haqqında hekayətlər»), Əbu Nəsr Sərrac ət-Tusinin (vəf. 988) «Kitab əl-lumə fi-t-təsəvvüf» («Təsəvvüfə dair nurlandıran kitab»), Əbu Nüəym əl-İsfahaninin (vəf. 1038) «Hilyət əl-ouliya» («Övliyaların zینəti»), Əbdürrəhman əs-Suləminin (vəf. 1021) «Təbəqat əs-sufiye» («Sufilərin təbəqələri»), Əbülqasim əl-Quşeyrinin (vəf. 1072) «Risalə» və s. əsərlərini

göstərmək olar. Həmin dövrdə Xacə Abdullah Ənsari Əbdürrəhman əs-Suləminin «Təbəqat əs-sufiyə» əsərini fars dilinə tərcümə etmişdi. Eyni zamanda fars dilində, elə həmin Ənsariyə aid edilən «Mənazil əs-sairin» («Yolçuların dayanacaqları»), Əl-Hücvirinin (vəf. 1072) «Kəşf əl-məhcub» («Gizlinlərin açılması») kimi sufi mənbələrin yaradılmasını da qeyd etməmək olmaz. (9, s.229; 10, s.223; 11, s.335-336)

XIII əsr sufi şairi və mistiki Mövlana Cəlaləddin Ruminin məşhur «Məsnəviyə-məsnəvi» əsəri sufi təlimlərinin əsas prinsiplərini, aparıcı ideyalarını ehtiva edir. Altı cilddən ibarət bu əsərdə İlahi eşq, vəhdəti-vücut, özünü dərk, nəfslə mücadilə, mənə axtarışı, əxlaq, təvəkkül və təslimiyyət kimi sufi prinsipləri hekayətlər, əhvalatlar, təmsillər, rəvayətlər vasitəsi ilə əks olunmuşdur. Həm dini, həm fəlsəfi, həm dünyəvi fikirlərə aydınlıq gətirən bu əsər əsrlər boyu öz qiymətini saxlamaqdadır. Əsərdə bir çox məşhur sufinin həyatı, təsəvvüfi görüşləri yer almışdır. Burada təslimiyyət və Allaha olan böyük sevgisi ilə Bəyazid Bəstami, «Ənəl-Həqq» ideyası ilə tanınan Mənsur Həllac, nəfsilə mütəmadi mücadilə edən Şibli, «təsəvvüfün sultanı» kimi tanınan Cüneyd Bağdadi, sufi şair Sənai, Mövlanaya böyük təsiri olmuş Əttar, İlahi eşqi ilə tanınan ilk qadın sufilərdən biri Rəbiə əl-Ədəviyyə sufi düşüncəyə mistik bir nur gətirmiş, işıq fəlsəfəsinin banisi Şəhabəddin Sührəvərdi, sufizmin erkən dövrlərindən tanınmış mistik Zünnun Misri və başqa məşhur övliya və şeyxlər xatırlanmışdır.

Bu sufilərin adları sırasında dünyəvi zənginliklərdən, imtiyazlardan əl çəkərək zahidlik yolunu tutmuş Sultan İbrahim Ədhəmin də adı vardır. Bu məşhur sufinin adı çox müxtəlif mənbələrdə çəkilir. ...Məlumdur ki, bütün təsəvvüf ədəbiyyatına xas olan xüsusiyyətlərdən başlıcası da elə onun yarandığı gündən digərilərinə mənbə rolu oynamasıdır. (1, s.5)

İbrahim Ədhəm (təxminən 718-782) İslam dünyasında tanınmış sufi mühəddislərindən olmuşdur. O, Bəlx şəhərində zəngin və nüfuzlu bir ailədə doğulmuşdur. Onun haqqında hekayətlərə müxtəlif mənbələrdə rast gəlmək olur. İbrahim Ədhəmin həyat tərzı və təlimləri sufi ədəbiyyatında geniş yer almış, bir çox hekayət və rəvayətlərdə onun zahidliyi və təqvası vurğulanmışdır. Mövlana Cəlaləddin Rumi də həmçinin bu böyük sufinin həyat hekayəsinə biganə qala bilməmişdir. Mövlananın «Məsnəvi»sində yer almış mətni müəllifin bir neçə sələfinin əsərlərindəki materialla müqayisəli şəkildə araşdırmaq niyyətindəyik. Şübhəsiz ki, əsas məqsəd Sultan İbrahim Ədhəmin taxt-tacından imtina etmə səbəblərinin müxtəlif mənbələrdə hansı tərzdə əks olunmasını araşdırmaqdır. Mövlananın «Məsnəvi»sində İbrahim Ədhəmlə bağlı ilk hekayət belə başlayır:

هم ز ابراهيم ادهم آمدست
 کاو ز راهی بر لب دریا نشست
 دلخ خود میدوخت آن سلطان جان
 یک امیری آمد آنجا ناگهان
 آن امیر از بندگان شیخ بود
 شیخ را بشناخت سجده کرد زود
 خیره شد در شیخ و اندر دلخ او
 شکل دیگر گشته خلق و خلق او
 کاو رها کرد آن چنان ملک شگرف
 برگزید آن فقر، بس باریک حرف
 ترک کرده ملک هفت اقلیم را
 میزند بر دلخ سوزن چون گدا
 ملک هفت اقلیم ضایع میکند
 چون گدا بر دلخ سوزن میزند
 شیخ واقف گشت از اندیشه اش
 شیخ چون شیر است و دلها بیشه اش
 چون رجا و خوف در دلها روان
 نیست بر وی مخفی اسرار نهان....
 ... شیخ سوزن زود در دریا فکند
 خواست سوزن را به آواز بلند
 صد هزاران ماهی الهیی
 سوزن زرد لب هر ماهی
 سر بر آوردند از دریای حق
 که بگیر ای شیخ سوزنهای حق
 سوزن زرین در آن دندان او
 که بگیر ای شیخ سوزنهای هو
 گفت الهی، سوزن خود خواستم
 واده از فضلت نشان راستم
 ماهی دیگر بر آمد در زمان
 سوزن او را گرفته در دهان
 رو بدو کرد و بگفتش ای امیر
 ملک دل به، یا چنان ملک حقیر؟
 این نشان ظاهر است این هیچ نیست
 باطنی جوی و به ظاهر برمایست

İbrahim Ədhəm haqqında belə rəvayət edirlər ki, bir dərya sahilində oturmuşdur. O can sultanı hırkasını tikirdi. Nagahan oraya bir əmir gəlir. O əmir şeyxin itətidə olanlardan imiş. O, Şeyxi tanıyıb dərhal təzim edir. Şeyxin hırkasını tikməsi onu heyrətə gətirir. Onun (şeyxin) görünüşü də, rəftarı da dəyişmişdi. Əmir öz-özünə (fikirləşir): «Elə möhtəşəm hökmranlığı tərk edib bu fəqirliyi seçdi. Bu nə qərībə işdir! Yeddi iqlim

padşahlığını əldən verib yoxsullar kimi öz hırkasını özü tikir». Şeyx onun nə düşündüyünü anlayır. Şeyx aslana bənzəyirdi, qəlblər meşəyə. Şeyx ümid, qorxu kimi qəlblərə girər və gəzərdi. Cahanın sirri ondan gizli deyildir...

.....Şeyx dərhal iynəsini dəryaya atır və uca səslə iynəni istəyir. Yüz minlərlə Allah balığı hər birinin ağzında bir qızıl iynə, ey Şeyx Haqq iynələrini al, deyə Allah dənizindən üzə çıxır. Deyir(Şeyx): İlahi, mən öz iynəmi istəyirəm və bu Sənin lütfünlə mənim haqqımdır. Həmin zaman bir başqa balıq gəlir və onun iynəsini gətirir. Üzünü çevirib dedi: ey Əmir, qəlb səltənəti gözəldir, yoxsa həqir bir səltənət? Bu bir zahiri işarədir, bir həçdir. Batinə girsən, bunun neçə mislini görərsən.(15, s.319)

Mövlananın «Məsnəvi»sində İbrahim Ədhəmin şəxsiyyəti ilə bağlı ayrıca bir bilgi yoxdur, amma verilən hekayətlərdən onun kim olub, hansı yola ayaq basdığı bəlli olur.

Mövlanadan fərqli olaraq, sələfləri Hücvi, Əbubəkr ibn Xosrov və Əttarın əsərlərində şeyx haqqında ayrıca məlumat yer almışdır. Məsələn, XI əsr İslam alimi və mütəəvvifi Hücvirinin «Kəşfül məhcub» əsərində İbrahim Ədhəm haqqında oxuyuruq:

و منهم :امير امراء و سالک طريق لقا، ابواسحاق ابراهيم بن ادهم بن منصور، رضى الله عنه يگانه زمانه بود و اندر عصر خود سيد اقران و شاهنشاه مردان بود. مرید خضر پیغمبر علیه السلام بود و بسیار از قدمای مشایخ را دریافته بود و با امام اعظم، ابوحنیفه رضى الله عنهما اختلاف داشت و علم از وی آموخته بود از اول حال امیر بلخ بود. چون حق تعالی را ارادت آن بود که پادشاه جهانی گردد. فضیل بن عیاض و سفیان ثوری را بیافت و با ایشان صحبت گرفت و اندر همه عمر بجز کسب دست خود نخورد. وی را معاملات ظاهر است و کرامات مشهور و اندر حقایق تصوف کلمات بدیع و لطایف نفیس. و جنید گوید، رضى الله عنه : «مفاتیح العلوم ابراهيم. کلید علمهای این طریقت ابراهيم است».

Və onların arasında: Əmirlərin əmiri, doğru yol axtaran Əbu İshaq İbrahim bin Ədhəm ibn Mənsur - radiyallahu anhu-zəmanısının yeganəsi, həmyaşları arasında seyid, xalqın şahənşahı var idi. Xızır peyğəmbərin (səlləlahi əleyhi və səlləm) müridi olmuş, böyük şeyxlərdən çox şey öyrənmişdi. İmam Azam əbu Həniyə radiyallahla həmsöhbət olmuş və elmi ondan öyrənmişdir. O əvvəl Bəlxin əmiri idi, çünki onun cahanın padşahı olması Allah-təalanın iradəsi idi.

Fazil bin Əyyaz və Süfyan Surini tapıb onlarla həmsöhbət oldu və ömrü boyu əlinin zəhmətindən başqa tikə yemədi. O, saf əməlləri, məşhur kəramətləri,

təsəvvüf həqiqətlərində nəfis və incə ifadələri ilə məşhurdur. Cüneyd isə - Allah ondan razı olsun - deyir: “İbrahimin Mufatihü Ulumu”. Bu təriqətin elmlərinin açarı İbrahimidir.(12, s.65)

XII əsr Azərbaycan farsdilli ədəbiyyatının görkəmli nümayəndəsi Əbubəkr ibn Xosrov əl-Ustadın məşhur «Munisnamə» əsərinin sufilərlə bağlı fəsillərində də İbrahim Ədhəmin adına rast gəlirik:

از بلخ بود و پادشاه و پادشاه زاده بود.... و شخصی سخت آراسته و با ورع بود و جوانمرد.
شب و روز دعا [ی] او آن بود که گفتی: « بار خدایا مرا از ذل محصیت برندگی ده و با فر و
طاعت پیوستگی».

Bəlxdən idi, şah oğlu şah idi.... Ədhəm həmişə çox gözəl, təmizgeyinərdi, çox səxavətli, əliaçıq, dindar, zahid birisi idi. O, gecə-gündüz Allaha dua edərdi: «İlahi, məni günahların zülmətindən hifz et, yaxşılığa, dürüslüyə, itaətə doğru hidayət et». (13, s.26^a)

Şeyx İbrahim Ədhəm haqqında mükəmməl məlumat verən mənbələrdən biri də XIII əsr mütəfəkkiri Əttarın «Təzkirətül-övliya» əsəridir:

آن سلطان دنیا و دین، آن سیمرغ قاف یقین، آن گنج عالم عزلت، آن خزینہ سرای دولت، آن شاه اقلیم اعظم، آن پرورده لطف و کرم، پیر وقت ابراهیم بن ادهم رحمة الله علیه، متقی وقت بود، و صدیق دولت بود، و حجت و برهان روزگار بود، و در انواع معاملات ملت و اصناف حقایق حظی تمام داشت و مقبول همه بود و بسی مشایخ را دیده بود و با امام ابوحنیفه صحبت داشته بود، و جنید گفت: رضی الله عنه مفاتیح العلوم ابراهیم. کلید علم‌های این طریقت ابراهیم است.

O, dünya və din padşahı, o Qafin simurğu, o xəlvət aləminin sərvəti, o dövlət xəzinəsi, o böyük məmləkətin şahı, o lütf və mərhəmət bəxş edən, zamanın ağsaqqalı İbrahim bin Ədhəm – Allah ona rəhmət eləsin - zamanın təqvalısı, dövlətinin əməlisalehi və zəmanəsinin sübut və dəlili idi, ümmətin və əhlinin hər cür rəftarında, tam bir ixtiyar sahibi idi, hamı tərəfindən qəbul edilmiş, çoxlu böyüklər görmüş və İmam Əbu Hənifə ilə həmsöhbət olmuşdu. Cüneyd deyirdi: Allah ondan razı olsun. İbrahimin Mufatihü Ulumu. Bu təriqətin elmlərinin açarı İbrahimidir.(14, s.103)

Gördüyümüz kimi müxtəlif mənbələrdə Şeyx İbrahim Ədhəm haqqında, kifayət qədər, oxşar və fərqli məlumatlar vardır.

Mövlananın «Məsnəvi»sində yer almış «İbrahim Ədhəmin taxt-tacını tərk etməsinin səbəbi» bölümü böyük maraq kəsb edir. Belə ki, İbrahim Ədhəmə taxt-tacdən imtina edib zahidlik yoluna düşməsi müxtəlif mənbələrdə müxtəlif tərzdə təqdim edilir. Bu hekayətlərin ortaq nöqtəsi

İbrahim Ədhəmin Allah tərəfindən bu yola dəvət olunmasıdır. «Məsnəvi»də bu hekayət belə verilir:

خفته بر تختی، شنید آن نیک نام
 طق طقی و های و هویی شب بام.
 گامهای تند بر بام سرا
 گفت با خود: تاین چنین زهره که را؟
 بانگ زد بر روزن قصر او که: کیست؟
 این نباشد آدمی، مانا پریست
 سر فرو کردن قومی بوالعجب
 ما همی گردیم شب بهر طلب
 هین چه میجویید؟ گفتند: اشترا
 گفت: اشترا، بام بر، کی جست هان؟
 پس بگفتندش که: تو بر تخت جاه
 چون همی جویی ملاقات اله؟
 خود همان بُد، دیگر او را کس ندید
 چون پری، از آدمی شد ناپدید
 معنی اش پنهان و، او در پیش خلق
 خلقی کی ببیند غیر ریش و دلق؟
 چون ز چشم خویش و خلقان دور شد
 همچو عنقا در جهان مشهور شد
 جان هر مرغی که آمد سوی قاف
 جمله عالم از او لافند، لاف.

Bu adlı sanlı padşah gecə taxt üstündə yatarkən damda bir taqqıltı səsi eşidir. Sarayın damından sərt addım səsilər eşidilirdi. Öz-özünə deyir: «Buna kim cəsarət edər?» Sarayın pəncərəsindən, «Kimdir? Bu adam ola bilməz, bu saatda pəri ola bilər», deyə bağırır. Həç yerdə görünməmiş bir dəstə adam başlarını əyib deyirlər: «Gecəylə itirdiyimiz bir şeyi axtarıq». İbrahim; «Nə axtarırsınız?» deyə soruşur. «Dəvələrimizi axtarıq», deyə cavab verirlər. İbrahim; «Özünü də gəlin» demiş, «Dam üstündə də dəvə axtararlar?» Onda demişlər: « Bəs sən səltənət taxtı üzərində oturub Allahı necə tapmaq istəyirsən?»

Bundan sonra olan oldu. Artıq heç kim İbrahim Ədhəm həzrətlərini görmədi, o, pəri kimi insanlara görünməz oldu. Onun məna dünyası gizli, cismi aşkar idi. Yəni xalq saqqal və hırkadan başqa nə görə bilər ki? O hamının gözündən itdi. Anca quşu kimi dünyaca məşhur oldu. Bütün aləm Qaf dağına sığmayan quşdan, yəni vəlilək mərtəbəsinə uçan o kamil insandan bəhs etdi.(15, s.555)

Məhz, bu əhvalatdan sonra İbrahim Ədhəm taxt-tacdan, padşahlıqdan imtina edib zahidlik yoluna qədəm qoyur. Bu hekayət olduğu kimi Əttarın «Təzkirətül-övlia» əsərində də yer almışdır:

یک شب بر تخت خفته بود. نیم شب سقف خانه بجنبید، چنانکه کسی بر بام می رود. آواز داد که: کیست؟ گفت: آشناست. اشتري گم کرده ام بر این بام طلب می کنم. گفت: ای جاهل! اشتر بر بام می جویی؟ گفت: ای غافل! تو خدایرا در جامه اطلس خفته بر تخته زرین می طلبی؟

از این سخن هیبتی به دل او آمد و آتش در دلش افتاد تا روز نیارست خفت. چون روز برآمد به صفّه باز شد و بر تخت نشست، متفکر و متحیر و اندوهگین.

Bir gecə taxt üstündə yatmışdı. Gecənin yarısında evin damı silkələndi, sanki kimsə damda gəzirdi. O səsləndi: Kimdir? Dedi: Tanışdır. Mən dövəmi itirmişəm, onu axtarıram. Dedi: Ey cahil! Dəvəni damda axtarırsan? Dedi: Ey qafil! Bəs sən Allahı əynində atlas paltar qızıl taxtda yataraqmı axtarırsan?

Bu sözdən vahimələndi, gün açılana kimi ürəyini od qovurdu, səhər açılarda taxtına əyləşib düşündü və kədərləndi.(14, s.103)

Gördüyümüz kimi, bu hekayətlər eynilik təşkil edir və şübhəsiz ki, söhbət nə damda gəzənlərdən, nə itmiş dəvələrdən, nə də xalqın İbrahim Ədhəmi tənə etməsindən deyil, onun qeybdən gələn çağırışla Haqq yoluna dəvət olunmasından gedir. Burada sufiliyin əsas, aparıcı prinsiplərindən, bəlkə də, ən ümdəsi olan-dünyəvilikdən, dünya malından əl üzməkdən söhbət gedir. Bildiyimiz kimi, İbrahim Ədhəmin həyatı, məhz, təsəvvfün zöhd dövrünə təsadüf edir və bu mərhələnin əsas, ana xətti bu yola qədəm basanın özü ilə mücadiləsi, daxili təmizlənmə və tərk-i dünyalıq olmuşdur. İbrahim Ədhəmin taxtı tərk edib zahidlik yolunu seçməsi təsəvvfün ilkin mərhələsinin bariz nümunəsidir. Belə ki, insanın daxili dünyasının dərk, ilk növbədə zahir, olanlardan əl üzməkdir. Dünyadan əlini üzməyən öz içini oxuya bilməz, içini oxuya bilməyən Haqq gedən yolun yolçusu ola bilməz.

Müqayisə üçün müraciət etdiyimiz mənbələrdə buna bənzər hekayətlər mövcuddur. Məsələn, Hücvirinin «Kəşfül-məhcub»unda oxuyuruq:

از اول حال امیر بلخ بود. چون حق تعالی را ارادت آن بود که پادشاه جهانی گردد. روزی به صید بیرون شده بود و از لشکر خود جدا مانده، از پس آهویی بتاخت. خدای عز و جلّ به کمال الطاف و اکرام خود مر آن آهو را با وی به سخن آورد تا به زبان فصیح گفت: «إلهذا خلقت؛ أم بهذا أمّرت؟ از برای این کارت آفریده اند، یا بدین کار فرمودندت؟»

وی را این سخن دلیل گشت توبه کرد و دست از ممالک دنیا بکل بازکشید و طریق زهد و ورع بردست گرفت.

O (İbrahim Ədhəm) əvvəl Bəlxin şahzadəsi idi. Sonra Allah-təalanın iradəsi ilə hökmdar olmuşdu. Bir gün ova çıxmış və bir ahunun ardınca çaparaq dəstəsindən ayrı düşmüşdü. Allah-təalanın lütfü və izzətinin kamilliyi, xeyir-duası ilə ahuya danışmaq qabiliyyəti verilmiş və o demişdir: «Sən bunun üçün mü yaranmısan, yoxsa səni bunu etmək üçün mü yaratmışlar?»

Bunu eşidən kimi o, tövbə etmiş və dünya malından əl çəkib zahidlik yolunu tutmuşdur. (12, s.65,)

Əbubəkrin «Munisnamə»sində bu epizod belə əks olunmuşdur:

وقتی بشکار رفت خرگوشی بدید (پدید) آمد در دنبال آن خرگوش افتاد و می دوید. چون به آن خرگوش رسید هاتفی آواز داد که: «ای پسر ادهم! ترا از بهر این آفریده اند تا جانوری را که جان و روزی از ما دارد بیجان کنی؟» در حال نعره بزد و از اسب در افتاد و چون به هوش آمد شبانی را دید از پدر خویش. او را پیش خواند و جامه و اسب و ساز خود جمله به آن شبان پوشانید و روی به بادیه نهاد و به مکه رفت و آنجا با سفیان ثوری مصاحب شد و مدتی با او در مکه بود. و بعد از آن به شام رفت و در صحبت فضیل عیاض و در شام فرمان یافت و تا زنده بود از باغبانی و حبوب کاری خورد.

Deyirlər, günlərin bir günü İbrahim ova çıxır. O, bir dovşan görür, onu ovlamaq istəyir. Dovşanı çox qovur, nəhayət, ona yetişir və onu vurmaq istəyir. Birdən onun qulağına bir səs gəlir: «Ey Ədhəmin oğlu, sən bu dünyaya bizim yaratdığımız, ruzisini verdiyimiz canlının canını almaq üçün mü gəlmisən?» İbrahim Ədhəm bu səsi eşidən kimi huşunu itirir və atın üstündən yıxılır. Bir qədər sonra ayılır. Özünə gəldikdə atasının çobanlarından birini görür, yanına çağırır, əynindəki paltarlarını, üstündəki silahlarını, atını ona verir, özü isə çölə üz tutur ... Məkkə şəhərinə çatır. Orada Süfyan Suri ilə görüşür. Bir müddət onun yanında qalır. Daha sonra Şama yola düşür, orada yerləşir. Şamda Fazil İyazla müsahib olur. Orada əkmək-becərmək, bağçılıq işləri ilə məşğul olur. (13, s.26^a)

Əttarın «Təzkirət ül-övliya»sında isə bu epizod bu şəkildə verilmişdir:

اسب زین کردند. روی به شکار نهاد. سراسیمه در صحرا می گشت. چنانکه نمی دانست که چه می کند در آن سرگشتگی از لشکر جدا افتاد. در راه آوازی شنود که: «انتبه قبل آن تنبه بیدار کرد». ناشنیده کرد و برفت. دوم بار همین آواز آمد. هم به گوش درنیاورد. سوم بار همان شنود. خویشتن را از آن دور افکند. چهارم بار آواز شنود که: «انتبه قبل آن تنبه بیدار کرد، پیش از آن کت بیدار کنند». اینجا یکبارگی از دست شد. ناگاه آهویی پدید آمد. خویشتن را مشغول بدو کرد. آهو بدو به سخن آمد که، «مرا به صید تو فرستاده اند، تو مرا صید نتوانی کرد. الهذا

« خلقت او بهذا امرت تو را از برای این کار آفریده اند که میکنی. هیچ کار دیگری نداری؟ » ابراهیم گفت: « آیا این چه حالی است؟ » روی از آهو برگردانید. همان سخن که از آهو شنیده بود از قریوس زین آواز آمد. فزعی و خوفی درو پدید آمد و کشف زیادت گشت. چون حق تعالی خواست کار تمام کند، سدیگر بار از گوی گریبان همان آواز آمد. آن کشف اینجا به اتمام رسید، و ملکوت برو گشاده گشت. فروآمد، و یقین حاصل شد، و جمله جامه و اسب از آب چشمش آغشته گشت. توبه ای کرد نصوح، و روی از راه یکسو نهاد.

Atları mindilər, ova çıxdılar, səhraya üz tutdular, çünki nə edəcəklərini özləri də bilmirdilər. Belə alındı ki, o dəstəsindən ayrı düşdü. Yolda qulağına səs gəldi: «Diqqətli ol!» O bu sədanı qulaqardına verib yoluna davam etdi. İkinci dəfə yenə həmin səs eşidildi. O yenə bu səsə bənd olmadı. Üçüncü dəfə bu sədanı eşidəndə yenə də ona əhəmiyyət vermədi, ciddiyyə almadı. Dördüncü dəfə isə eşitdi: «Xəbərdarlıq olunanda ehtiyatlı ol, ölümündən əvvəl oyan!» Şahzadə huşunu itirdi. O ayılanda yanında dayanmış ahunu gördü. Şahzadə əlini oxa uzatdı ki, onu vursun, ahu ona tərəf dönüb insan səsi ilə dedi: « Mən səni ovlamaq üçün gəlmişəm, sənin ovun olmaq üçün deyil. Sən məni ovlaya bilməzsən. Sən heç fikirləşməmişən ki, Allah-təala səni bu dünyaya boş yerə gətirməmişdir? Yəni sən özünə bir ləyaqətli məşğuliyyət tapa bilmirsən?»

Bunu şahzadənin yaxınlaşmaqda olan yoldaşları da eşitdilər. İbrahimi vahimə бүürdü. O elə düşündü ki, Allah-təalanın qəzəbinə gəlmişdir. O anladı ki, bu, həmin, qeybdən gələn səsdir. Daha sonra onun qəlbini başqa hisslər də doldurdu. Beləliklə, İbrahim haqq yoluna tapındı. O ağladı. Göz yaşları onun qiymətli paltarlarını islatdı, o anladı ki, həyatını puç yerə xərcləmişdir. O tövbə edib zahidlik yoluna qədəm qoydu. (14, s.105)

Gördüyümüz kimi, nəticə etibarı ilə nəzərdən keçirdiyimiz hekayətlərin hamısında eyni fikir təqib olunur, amma hər biri fərqli bir təqdimatda verilmişdir. Şübhəsiz ki, bu hekayətlərdəki əsas ideya Allahın sevdidi bəndlərini Haqq yoluna çağırması, onları bu və ya başqa üsulla uyarması və doğru-dürüst yola qədəm qoyma zamanının yetişdiyini izhar etməsidir.

Nəticə:

Haqqında söz açdığımız mənqəbə ədəbiyyatı İslam mədəniyyətində xüsusi yer tutan məşhur dini və ya mənəvi şəxslərin həyatı, möcüzələri və onların göstərdiyi qeyri-adi əməllər haqqında yazılan ədəbiyyat növüdür. Mənqəbələr təbii ki, İslamın ilk dövrlərindən başlayaraq sürətlə yayılan dini əfsanələrin bazasında yaranmışdır. (3, s.15) Araşdırılan materialdan aydın olur ki, bu ədəbiyyatın əsas, başlıca xüsusiyyətlərindən biri də mənbə kimi istifadə edilməsidir. Bu əsərlərin məqsədi tanınmış sufi və övliyalardan

əxlaqını, həyat tərzini, mənəvi dəyərlərini təqdim etmək, örnək kimi göstərmək və bunları yaddaşlara həkk etməkdir. Mənqəbələr, şübhəsiz ki, ilk olaraq şifahi şəkildə yayılmışdır. Övliyaların, dərvişlərin, sufilərin fəvqəlbəşər qabiliyyətləri dildən-dilə, ağızdan-ağıza keçərək dinləyənləri daxilən təmizlənməyə, Allaha olan inam, sevgi və sədaqətlərini daha da gücləndirməyə, dünyəvilikdən əl çəkib Haqq yoluna gəlməyə sövq edirdi. Bu fəvqəlbəşər qabiliyyətlər İslam alimləri tərəfindən «kəramət» kimi qəbul olunmuşdur ki, bu isə belə məqamların ancaq Allahın izniylə mümkünlüyünə dəlalət edir. Daha sonra şifahi nəql olunan bu hekayətlərin üzü köçürülür və yayılırdı. Bu hekayətlərin yazılı şəkildə əldən-ələ keçməsi böyük şeyx və övliyaların əməllərinin, örnək olaraq xalq arasında uzunömürlü olmasının təminatı olmuşdur. Müqayisəli nəzərdən keçirdiyimiz mənqəbələrdən belə nəticəyə gəldik ki, müxtəlif dövrlərdə yaşamış və mənqəbə yaratmış müəlliflər bir-birlərindən bəhrələnmə bilmişlər. Onların təqdim etdikləri material müəyyən qədər eynilik təşkil edə bilir. Bəzən isə, mənqəbələrdə eyni bir şəxs haqqında tamamilə fərqli əhvalatlar yer alır. Mənqəbələrdəki təkrarlar insanların yaddaşında mənəvi təmizlənmə, daxili bərklik və İlahiyə qovuşma kimi prinsiplərin həkk olunmasına vəsilə olması ilə əsaslanır. İstənilən halda bu mənqəbələrin tarixi əhəmiyyəti olduqca böyükdür.

Mənqəbə janrı müasir dövrün ən çox söylənen və söyləndikcə də zənginləşən, yeniləşən canlı növlərindən biri olduğu üçündür ki, xalq arasında geniş yayılmışdır. İslam dininin yayıldığı bütün ölkələrdə, ən əsası da şifahi mədəniyyətləri zəngin olan türk xalqları arasında dini rəvayətlər və ya mənqəbələr ateist təbliğatının bütün cəhdlərinə baxmayaraq varlığını qoruya bilmişdir. (3, s.15)

KAYNAKÇA

Əlizadə A. F.Əttarın “Təzkirət ül-övlia.” əsəri farsdilli sufi ədəbiyyatının mənbəyi kimi”. Bakı. “Zərdabi” nəşriyyatı, 2014, 228s.

Manafov.R.dr-elmi redaktor,Təsəvvüf Tarixi.II nəşr.Bakı İslam Universiteti nəşri № 04 Bakı –2011

Muxtarzadə N. Z. İNANC FOLKLORU KONTEKSTİNDƏ OCAQLAR VƏ PİRLƏR (MASALLI ÖRNEKLƏRİ ƏSASINDA) 5719.01 – Folklorşünaslıq Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru elmi dərəcəsi almaq üçün təqdim olunmuş dissertasiyanının AVTOREFERATI BAKI – 2016. 27səh

Nağısoylu.M.Seçilmiş əsərləri 2 cildə I cild 634 səh. Bakı 2017

RüstəmovY. Fəlsəfənin əsasları. Nurlar nəşriyyat poliqrafiya mərkəzi. Bakı 2007.504səh.s.107

Rıhtım M. Seyid Yəhya Bakuvi və Xəlvətlik "Qismət"-2005-Bakı. 252səh.s.71-71

Ahmet Yaşar Ocak, Menakibnameler, Ankara-2010, səh.36

Егорова Е.А. Жанр агиографии и агиографическая модальность в современном французском романе, Вестник Московского Университета. Сер. 9. Филология. 2008. № 1

Ислам. Энциклопедический словарь. М., «Наука», 1991, 315 с.

Крымский А.Е. Низами и его современники. Баку, «Элм», 1981, 488 с.; 26, s.335-336 11. 11. Фильштинский И.М. История арабской литературы X-XVIII вв. М., «Наука», 1991, 726 с.

علی بن عثمان هجویری. کشف المحجوب. به کوشش فریدون آسیا بی عشقی زنجانی. قم: موسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان، 1393

مونس نامه. نسخه خطی موزه بریتانیا. شماره 9317

شیخ ابوحامد محمد بن ابوبکر ابراهیم فریدالدین عطارنیشابوری تذکرة الأولیاء از روی نسخه رنولدالن نیکلسون به کوشش: ا. توکلی

مولانا جلال الدین مولوی بلخی تایپ و تصحیح از نسخه "کلالة خاور"، توسط حسین کرد صفحه بندی توسط سایت www.sufism.ir

Alev Tekinayın “Ağlayan Nar” Romanında Mövlana və Şəms Təbrizi Simvolu Şərq- Qərb Kontekstində

Səriyyə GÜNDÖĞDÜ¹

Email: seriyye@yahoo.com

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2550-0311>

<https://doi.org/10.32955/neuram2024-12-12.ch19>

Xülasə:

XX əsrin ikinci yarısından sonra iqtisadi çətinliklər səbəbilə Almaniyaya köç edən türklər zamanla öz ədəbiyyatlarını yaratmağa nail olmuşlar. Başda köç, vətən həsrəti, dil və mədəniyyət fərqliliyindən yaranan problemləri işləyən ədiblər XXI əsrdə daha yeni və fərqli mövzulara toxunmuşlar. Bu dövrdə Almaniyada yaşayıb-yaradan yeni nəsil türk ədiblər Almaniyada aldıkları təhsilin də nəticəsində türk köçmən və ya başqa sözlə interkultural ədəbiyyata fərqli perspektivlərdən yanaşaraq yeni əsərlər qazandırmışlar. Belə yazıçılardan biri də Alev Tekinaydır. O, əsərlərində əsasən alman ədəbi mətnlərindən də faydalanaraq interkultural ədəbiyyata öz töhfəsini vermişdir. Mətnlərarasılıq çərçivəsində alman-türk ədəbi-mədəni və fəlsəfi düşüncənin təsirindən doğan əsərlər yazmışdır. Bu mənada onun “Ağlayan Nar” adlı əsəri Şərq-Qərb kontekstində, mətnlərarasılıq çərçivəsində yazılmışdır. İlk növbədə əsərin adı maraq doğurur. Nar türk şifahi xalq ədəbiyyatında, mədəniyyətində tez-tez rast gəlinən bir motivdir. Nar motivi türk ədəbiyyatında müxtəlif şəkillərdə işlənməşdir. Bolluq, bərəkət, şəfa, sevgililəri sınamaq üçün bir vasitə, sehirli meyvə kimi təsvir edilən narın, Alev Tekinay tərəfindən romanın “ağlayan nar” olaraq adlandırılması heç də təsadüfi deyil. Çünki “ağlayan nar” türk folklorunda qeyri-adi xüsusiyyətlərə sahib qiymətli bir əşyanın simvoludur. Məqalədə bu məsələ geniş şəkildə öz əksini tapmışdır.

Romanda iki mədəniyyətin daxilində, fəlsəfi təfəkküründə və estetikasında Avropa elmi, mövləvilik və Şərq ədəbi irsin təsiri məsələləri əks öz əksini tapır. Romanda alman alim simvolik olaraq Mövlana, Azərbaycanlı xalq şairi isə Şəmz Təbrizi təsvir edilir. Onlar arasında təsvir edilən maraqlı məqamlar diqqət çəkir. Müəllif əsərdə ənənədən qopmadan milli və mənəvi dəyərləri

¹ Doç. Dr. Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası, Z. M. Bünyadov adına Şərqşünaslıq İnstitutu, Türk filologiya Şübesinin müdürü

yeni müstəvidə, çağdaş ədəbi imkanlar çərçivəsində, özünəməxsus bir şəkildə ortaya qoyur.

Bu yazıda Alev Tekinayın “Ağlayan Nar” romanında alman elm adamı ilə Azərbaycanlı şairin arasındakı ədəbi və fəlsəfi mənada yaranan münasibət Mövlana və Şəms Təbrizi arasında olan əlaqə ilə qarşılaşdırılır, təhli edilir və paralelliklər aparılır.

Açar sözlər: interkulturalizm, mövləvilik, şərq-qərb, mətnlərarasılıq

Maulana and Shams Tabrizi symbol in the East-West context in Alev Tekinay's novel “Aghalayan Nar”

Abstract:

After the second half of the 20th century, Turks who immigrated to Germany due to economic difficulties managed to create their own literature over time. In the 21st century, writers who mainly work on problems arising from migration, homesickness, language and cultural differences have touched on newer and different topics. During this period, the new generation of Turkish writers who lived and created in Germany, because of their education in Germany, created new works by approaching the Turkish immigrant or in other words intercultural literature from different perspectives. One such writer is Alev Tekinay. He made his contribution to intercultural literature by benefiting from German literary texts in his works. Within the framework of intertextuality, he wrote works born from the influence of German Turkish literary-cultural and philosophical thought. In this sense, his work “Aghalayan Nar” was written in the East-West context, within the framework of intertextuality. First, the title of the work is interesting. Pomegranate is a frequent motif in Turkish oral folk literature and culture. The pomegranate motif is developed in Turkish literature in various ways. It is no coincidence that the pomegranate, which is described as abundance, blessing, healing, a means to test lovers, a magical fruit, is called “Agalyan pomegranate” in the novel by Alev Tekinay. Because “weeping pomegranate” is a symbol of a precious object with unusual properties in Turkish folklore. This issue is widely reflected in the article.

In the novel, the issues of the influence of European science, spirituality and Eastern literary heritage are reflected in the philosophical thinking and aesthetics of the two cultures. In the novel, the German scientist is symbolically depicted as Maulana, and the Azerbaijani folk poet Shamz Tabriz is depicted. The interesting points described among them are

noteworthy. In the work, the author reveals national and spiritual values on a new level, within the framework of contemporary literary possibilities, in a unique way, without breaking away from tradition.

In this article, the literary and philosophical relationship between the German scientist and the Azerbaijani poet in Alev Tekinay's novel "The Weeping Pomegranate" is contrasted with the relationship between Maulana and Shams Tabrizi, analyzed and parallels are made.

Keywords: interculturalism, religiousness, east-west, intertextuality

Giriş:

Müxtəlif inanclar və fəlsəfələr oxşar düşüncəli insanları bir araya gətirərək, müxtəlif cəmiyyətlərdən olan insanları ortaq nöqtədə birləşdirdi. Şərqin ən güclü fəlsəfi və mistik düşüncə tarixinin böyük şəxsiyyətlərindən biri olan Mövlananın ümumbəşəri mesajları əsrlərdir dünyanın müxtəlif coğrafiyalarında öz təsirini göstərməkdədir. Onun irəli sürdüyü tolerantlıq fəlsəfəsi bu gün də araşdırılıb öyrənilir. Bu fəlsəfə müxtəlif inancılı insanlar tərəfindən mənimsənilərək böyük heyranlıq və maraqla öyrənilir. Bununla yanaşı müxtəlif sənət sahələrinə aid əsərlərdə Mövlana fəlsəfəsini müxtəlif üslublarda təsvir olunduğunu görürük. Dərvişlərin gündəlik həyatı xüsusilə rəssamlıq sənəti üçün güclü bir ilham mənbəyinə çevrilmişdir. Qərb dünyasının şərqin həyat tərzinə, ayinlərinə, adət-ənənələrinə və mədəniyyətinə olan marağı sayəsində bu bölgələr səyyahlar, alimlər, rəssamlar və ədiblər tərəfindən araşdırılmaq üçün tez-tez ziyarət edilmişdir. Beləliklə, şərq sərvətləri qərb mədəniyyətinin qidalandığı qiymətli mənbələrdən birinə çevrilmişdir. Bu mənbələrdən biri də heç də təsadüfi deyil ki, 1900-cü illərdə ingilis dilinə tərcümə edilən Məsnəvi sayəsində Mövlana düşüncəsi və fəlsəfəsi qərbilərin diqqətini çəkmişdir. Mövlana ilə tanış olan ədiblər və mədəniyyət xadimləri Mövləvi mədəniyyətini və həyat tərzini, dünya görüşünü dərinlən öyrənərək öz əsərlərində əks etdirmişlər. Hətta bu fəlsəfi düşüncə tərzindən təsirlənən başqa elm sahəsinin insanları da mistik bir axtarış içinə girmişlər. Çünki Ruminin əsərləri dini, mədəni və etnik sərhədləri aşan mistik sənətin zirvəsi hesab olunur. Bu araşdırmada Alev Tekinay tərəfindən yazılan "Ağlayan nar" romanında Ferdinand Tauber adlı alman şərqşünasın özünü, mənəvi aləmini kəşf etməyə çalışdığını və yazıcının Mövlana fəlsəfəsindən və Şəms Təbri mistikasından necə təsirləndiyinin qəhrəmanları vasitəsilə simvolik ifadəsi təhlil olunur.

Təhlilə keçmədən öncə Almaniyada yaranan türk ədəbiyyatı nümayəndələrindən Alev Tekinay haqqında məlumat vermək yerində olar.

Alev Tekinay kimdir?

Türk və alman mədəniyyətlərinin qarşılıqlı təsirini əsərlərində əks etdirən yazarlar arasında yer alan Alev Tekinay, 15 oktyabr 1951-ci ildə İzmirdə anadan olub, İstanbulda böyümüşdür. A. Tekinay İstanbul Alman Liseyini bitirdikdən sonra 1971-ci ildə Münhenə gedir. Orada Alman dili və ədəbiyyatı üzrə bakalavr təhsilini başa vurduqdan sonra 1979-cu ildə “Vergleichende Studien von Erzählmotiven in der deutschen Dichtung des Mittelalters und den Literaturen des Orients” adlı dissertasiya işini tamamlayaraq, doktorluq dərəcəsini almışdır. Bir müddət müəllimə olaraq fəaliyyət göstərən A. Tekinay, Bavariyanın müxtəlif universitetlərində alman və türk dillərindən dərs deyir və 1983-cü ildən bu yana Augsburq Universitetində dilçi alim kimi fəaliyyət göstərir. A. Tekinayın çox sayda elmi məqalələri və dilin öyrənilməsi və tədrisi ilə bağlı kitabları mövcuddur. 1986-cı ildə yazdığı “Über alle Grenzen” (Bütün sərhədlər boyu) adlı əsəriylə ədəbiyyat dünyasına girən yazıçı 1990-cı ildə nəşr olunan və türkcəyə tərcümə edilən “Ağlayan Nar” (Der weinende Granatapfel) romanı ilə əsərlərini almanca yazan qeyri-alman əsilli yazıçılara Bavariya İncəsənət Akademiyası tərəfindən verilən Adelbert fon Çamisso mükafatına layiq görülür. Bu roman alman və türk mədəniyyətinin elementləri ilə toxunmuş mətn kimi həm dərin, həm də səthi strukturlarda interkulturalizmi ehtiva edir.

Yaradıcılığında Qərb və Şərq mədəniyyət sistemlərini bir arada istifadə edərək interkultural əlaqəyə nail olan Tekinay, əsərin bədii strukturunu Qərb və Şərq mədəniyyətini bəsləndiyi kökdən və öz mütəxəssislik sahəsindən faydalanaraq müəyyənləşdirmişdir. Əsərlərində Şərq və Qərb mədəniyyətindən istifadə edən A. Tekinay bu mədəniyyətləri bir-birindən ayrı və ya üstün tutmamışdır. Əksinə şair ruhlu müəllif duyğulara köklənərək Şərq və Qərbi iç-içə verməyə çalışmış və buna nail olmuşdur.

Alev Tekinayın bu günə qədər bir çox hekayə və romanları Türkiyədə və Almaniyada nəşr olunmuşdur. Bunlar: “Über alle Grenzen” (Bütün sərhədlərdə), (1986) (Hekayə kitabı), “Die Deutschprüfung” (Alman imtahanı), (1989) (Hekayə kitabı), “Engin im Englischen Garten” (Engin İngilis bağında), (1990) (Uşaq və gənclik romanı), “Der weinende Granatapfel” (Ağlayan nar), (1990) (Roman), “Es brennt ein Feuer in mir” (İçimdə bir od yanır), (1990) (Hekayə kitabı), “Das Rosenmädchen und die Schildkröte” (Gül qız və tısbağa), (1991) (Nağıl kitabı), “Nur ein Hauch vom Paradies” (Cənnətdə bir toxunuş), (1993), (Roman) və

bir də 2002-ci ildə nəşr olunan “Dazwischen” (Arada) adlı şeir kitabı vardır.

Alev Tekinay əsərlərində müsbət türk-alman birliyindən bəhs edir. Bu mənada Alev Tekinayın əsərləri mədəniyyətlərarası əlaqələr kontekstində mühüm əhəmiyyət kəsb edir. İnterkultural və ya mədəniyyətlərarası ədəbiyyat türk-alman ədəbiyyatı kontekstində yeni bir mərhələdir. Bu eyni zamanda Alman ədəbiyyatı tarixində də mühüm bir hadisədir. *Türk-Alman ədəbiyyatı kontekstində mədəniyyətlərarası ədəbiyyatdan bəhs edildikdə, ikinci nəsil yazarlardan başlayaraq alman mədəniyyətini və dilini bilən, almanca yazan türklərin əsərlərində mühüm məlumatlar olduğu görülür.* (Şimşek, 2009: 48) Xüsusilə Almanıyanın demək olar ki, hər sahədə malik olduğu mədəniyyətlərarasılıq ədəbiyyatda da özünü göstərir və türk-alman ədəbiyyatında da bu mövzuda mühüm məlumatlar var. “İnterkulturalizm müxtəlif mədəniyyətlərarası münasibətlərin fəlsəfi və mədəni baxışlarını və ideyalarını özündə ehtiva edən anlayış kimi də müəyyən edilə bilər” (Baytəkin, 2006: 80). Mədəniyyətlərarası əlaqə ilə araşdırıla bilən əsərlər yalnız alman dilində yazan xarici yazıçıların əsərlərindən ibarət deyil. Bədii mətnlərdə müxtəlif mədəniyyətlərin mövcudluğunu və mətnin quruluşunu araşdıran mədəniyyətlərarası ədəbiyyat iki və ya daha çox mədəniyyəti bir-birinə inteqrasiya etməyi qarşısına məqsəd qoyur və eyni zamanda orijinal əsərlər ortaya qoyur. *Mədəniyyətlərarası münasibət son illərdə bir çox elmlərdə, xüsusən də Almaniya mərkəzi anlayışa çevrilmişdir. Xüsusilə 80-ci illərdən ədəbiyyat elminin çatırı altında nəzərdən keçirildiyi zaman Mədəniyyətlərarası Germanistika çərçivəsində mərkəzi anlayış və DaF sahəsi hesab edilən interkulturalizm anlayışı indi mədəniyyətlərarası ədəbiyyat elminin əsas anlayışı hesab olunur.* (Esselborn, 2007: 12)

Əsərləri türk-alman ədəbiyyatı çərçivəsində qiymətləndirilən Alev Tekinayın mədəniyyətlərarası münasibətdən şüurlu şəkildə istifadə etməsi; “Köklərini üç min km boyunca uzanan bir ağaca bənzədən, kökü quru Anadolu torpaqlarından kilometrərlə uzağa əyildiyi üçün əziyyət çəkdiyini deyən Tekinay, bu köklərdən qidalandığını və bu köklər olmasaydı, meyvə verə bilməyəcəyini” (Baypınar, 2000: 68) vurğulayaraq ədəbi fikrini əsaslandırır.

Tekinay, 1990-cı ildə nəşr olunan və D. Çiğdəm Ünal tərəfindən türkcəyə tərcümə edilən “Ağlayan nar” [Der weinende Granatapfel] romanı ilə əsərlərini almanca yazan qeyri-alman əsilli yazıçılara Bavariya İncəsənət Akademiyası tərəfindən verilən Adelbert fon Chamisso mükafatına layiq

görülüb. Bu roman alman və türk mədəniyyətinin elementləri ilə toxunmuş bir mətn olaraq interkulturalizmi ehtiva edir.

“Ağlayan nar” romanının ideya-məzmun xüsusiyyəti

Şərq fəlsəfəsinin əsasında duran mistik fikrin alman romantik fəlsəfəsinin struktur elementləri ilə ayrılmaz bir bütöv kimi təqdim olunan “Ağlayan nar” romanında mahiyyətə Şərq mədəniyyəti ilə Qərb mədəniyyətinin simvolik şəkildə sintezini göstərir. Əsərdə “Ağlayan Nar” xalq şairi Fərdi Təbrizinin qələmə aldığı lirik sevgi dastanının adıdır.

Romanı ölkəsini tərk edərək Türkiyəyə gələn alman şərqşünası alim Ferdinand Tauberin özünü tapmaq, daxili aləmini kəşf etmək istiqamətində çıxdığı səyahətdən və bu səyahət əsnasında qarşılaşdığı azərbaycanlı şair sirli daxili inkişaf səyahətindən bəhs edir. Romantik elementlərlə dolu bu müasir romanda Ferdinand öz yuxusunun təsiri altındadır. Yuxusunda gördüyü tablonun eynisini İstanbulda tapdığı köhnə kitabda görən Ferdinand bu sətirləri oxuyanda dəli olur. “Fərdi T. bu sətirləri yazır ki, onun kim olduğunu başa düşəsən.” Adları və soyadları eyni hərflərlə başlayan bu xalq şairini tapmaq indi Ferdinandın yeganə və vazkeçilməz arzusuna çevrilir. Türkiyəyə gəlib Anadolu ənənələrinin rəngarəng mühitində irəlilədikcə şairin dalınca gedən Ferdinand, əslində axtardığı şeyin öz mənliyi olduğunu anlayır, ustadının ölümü ilə gözlədiyi ruh halına, arzuladığı yetkinliyə çatır, şair olur.

Əsərdə real dünya ilə yuxu elementləri bir-birini əvəz edir. Şəxsiyyətini axtarmaq üçün Ferdinand Tauber Türkiyəyə səfər edir. İstanbulda kiçik bir kitab mağazasında “Ağlayan Nar” adlı kitab tapır. Bu əsərdə o, öz obrazını görür və ona ünvanlandığını hiss edir, çünki bu kitabla onun uzun müddətdir gördüyü yuxuları arasında əlaqə var. Kitab azərbaycanlı bir xalq şairi Fərdi Təbrizi tərəfindən yazılmışdır. Professor, türkolog Sümergildən aldığı məlumatlarla əsərin kimə aid olduğunu, onun sənət həyatını və onu necə tapacağını öyrənir. Azəri türkü olan Fərdi Təbrizi çağdaş xalq şairi olmaqla yanaşı, mövləvilik təriqətinə mənsubdur. Ferdinand şairin sağ olduğunu bilən kimi onunla görüşmək üçün əlindən gələni edir. Bu xalq şairini tapmaq üçün Ferdinand Türkiyənin bir çox şəhərlərini gəzir, lakin onu tapa bilmir. Şəhər-şəhər dolaşır el şənliklərində iştirak etdiyini və oktyabrın 29-da Bursada keçiriləcək yarışmaya qatılacağını öyrənən Ferdinand Bursaya yola düşür və Fərdi Təbrizini orada tapa bilməz. Şairin Bursadan başqa dayanacağı digər iki şəhəri - Konya və Ərzurumu öyrənir. Amma ona Bursada, Ankarada, Konyada, İzmirə rast gəlməz. Onu tapa bilmək ümidiylə son şəhər olan Ərzuruma gedəndə Fərdi Təbrizinin vəfat etdiyi xəbərini alır. Lakin bu ölüm xəbəri Ferdinand üçün son deyil, başlanğıca çevrilir. Şairi axtardığı əsnada daxilindəki boşluqdan, mənəvi aclıqdan

qurtulur və öz mənəvi kimliyini tapır. Bu kimlik adından, dilindən, milliliyyətindən, yaşayış yerindən asılı olmayaraq, mahiyyətə insan olmaq zərurətinə əsaslanır.

Ümid edir ki, onu tapınca axtardığı mənəvi kimliyinə də qovuşacaq. Lakin romanın sonunda Ferdinand öyrənir ki, insanlığa və təbiətə, qardaşlığa və sülhə dəvət edən, sevgini tərənnüm edən şair vəfat edib. Axtardığı şairi tapa bilməsə də ona gedən yolda apardığı araşdırmalar nəticəsində artıq kim olduğunu bilir. O, öz şəxsiyyətini tapır və iki mədəniyyətə qovuşur.

Mövləvilik tərqəti ilə tanış olan Ferdinand şəxsi mənindən qurtularaq “transsendental mən” ə çatır. Mövlanaya görə, insan varlığını tamamlamaq üçün bədənə ruh arasındakı bağı qırmalıdır. Başqa sözlə, bədənə ruh üzərində hökmranlığına son qoymaq; Bədəndə həbs olan ruhun azadlığı deməkdir. “Şəxsi mən” də qalmaq, “transsendental mən” ə çatma bilməmək öz mahiyyətinə xəyanətdən başqa bir şey deyil. Özünü məhv etmək, yoxluğu bilməklə mümkündür. Yoxluq bilgisi nəzəri olaraq öyrənilən bilik deyil, mövcud və həyatı əhəmiyyət kəsb edir. Bu kontekstdə şüurun öz mənliliyindən transsendental mənliliyə çevrilməsi və sıçrayışıdır. Yəni ruhu bədən qəfəsindən azad etmək lazımdır. Mövlana deyir ki, ruh cismin zindanında məhbus olub, zindan həyatı yaşayır. Mövlana bunu yumurta metaforası ilə izah edir. Başqa sözlə desək, o, ruhu yumurtada qapalı qalan cücə ilə müqayisə edir. *“Yumurtadan çıxana qədər cücə canını xilas edə bilməz”*. (Mövlana, 2018: III, 2175)

Ferdinand Fərdini ararkən öz nəfsindən qurtulu, təmizlənilir. Mövlanaya görə, insan nəfsini təmizləmək və günahlardan arınmaqla bəzi həqiqətlərə çatma bilər.

“Kalp aynası tozdan kirden arınmış ve tertemiz olursa,

Su ve toprağın dışındaki nakışları o zaman görürsün

Gönül penceresi geniş ve camları da tertemizse,

Hiçbir vasıta olmadan Allah'ın nuru kalbe ulaşır.” (Mövlana, 2018: I,105)

Romanın əvvəlində gördüyü yuxular və qurduğu xəyallar nəticəsində onu səsləyən çağırışa cavab vermək üçün macərəyə atılır. Mənəvi kimliyini axtarmaq üçün yola çıxan Ferdinand romantik xarakter olaraq qarşımıza çıxır. Doğulub boya-başa çatdığı ölkəsində, dostları arasında özünə yer tapa bilməz. O, nə onlar kimi davranır, nə əylənir, nə də öz ixtisası üzrə iş tapıb işləməyə səy göstərmir.

Tauber Türkiyəyə gəldikdə fərqli bir profil sərgiləyir. Dostuna qonaq gəlsə də, dostunu sevsə də, mümkün qədər ondan uzaqlaşib tək qalmağa üstünlük verir. Demək olar ki, heç kimlə ünsiyyət qurmur, bütün vaxtını tək keçirmək istəyir. Lakin onun qəlbini fəth edən, ruhunu oxşayan, ona mənəviyyatını hiss etdirən biri vardır-Fərdi. Onu tapmaq onunla danışmaq Tauberin yeganə məqsədinə çevrilir. Şəhərdən-şəhərə gəzib müxtəlif qısamüddətli işlərdə işləyir, insanlarla daimi münasibət qurmur, sadəcə görüşmək istədiyi insanı tapmağa, ona ulaşmağa çalışır. Alev Tekinay Ferdinand ilə Ferdi arasındakı əlaqəni bir nevi Mövlana ilə Şəms Təbrizi arasındakı sakral əlaqəylə simvolizə edir.

Türkolog olan Ferdinand əlbəttə Mövlananı tanıyır və onun adı ilə bağlı olan Mövləvilik haqqında da eşidmişdir. Məhz bunun nəticəsidir ki, Tauber arayışlar içinə girir və həqiqəti tapmaq üçün Türkiyəyə səyahət edərkən həm də mənəvi dünyasını aydınlatmağa və onu dərk etməyə çalışır. Bu yolda ona mənəvi rəhbər olan Fərdi Təbrizidir. Müəllif xalq şairi Fərdini də müəyyən mənada Şəms Təbriziyə bənzədir. Burada adların seçilməsi heç də təsadüfi deyil. Mövlananı yandırıb yaxan, onu ilahi eşq yolunda kamillik dərəcəsinə çatdıran Şəms kimi Fərdi də Ferdinandın mənəvi dünyasını aydınladır, onu axtardığını tapmaq üçün bir mayaka çevrilir.

Lakin rəvayətin sonunda Tauber hər adamın çata bilmədiyi bir həqiqətə çatır. Görüşmək, söhbət etmək, suallarına cavab almaq üçün arxasınca getdiyi Fərdi Təbrizi ilə onun yolları ancaq Ərzurumda mənəvi və intellektual olaraq kəşşir. Bu insanın böyük bir ailəyə mənsub olmasını müdafiə edən kosmopolitizm yerli xüsusiyyətlərin yerinə ümumbəşəri xüsusiyyətlərin almasıdır. Eynilə Mövlana bütün bəşəriyyətin eyni kökdən gəldiyini bildirir; O, bölücü deyil, birləşdirici elementlərin önə çəkilmək gərəkdiyini irəli sürür. Mövlananın üfuku o qədər genişdir ki, görünən planetlərdən kənarda insanlara görünməyən və naməlum olan planetlərin varlığından bəhs edir.

Mövlananın dili ilə desək: “Kainatda gizli pilləkənlər var. Addım-addım, göyə qədər. Hər buludun ayrı pilləkəni, hər gedişin ayrı səması var. Hər biri digərinin halından xəbərsizdir. Kainat geniş bir məmləkətdir, onun nə başlanğıcı var, nə də sonu...” (Mövlana, 2018: IV, 2890) Beləliklə, Mövlananın zehninə planetlər arasındakı keçid nöqtələrində dolaşdığını görürük. Ancaq “kainat vətəndaşlığı” olaraq təyin edə biləcəyimiz bu mərhələdən əvvəl Mövlana dünya vətəndaşlığı kimi insan qardaşlığını vurğulamışdır; din, dil, irq və s. heç bir fərq qoymur. Mövlana insan aləminə o qədər qucaq açıb ki, onları öz bədənindəki orqanlar kimi görür. Ferdinand da əsərin sonunda axtardığı ümumbəşəri sevgini tapmış, ayrı planetdə olan Fərdi ilə eyni hissləri daşdığını və mənəvi saflığı görür.

Əsərin sujet xəttində yer alan romantik ünsürlərin müəyyən edilməsi, əsərdə dominant görünən türk mədəniyyəti ilə alman mədəniyyəti arasında qurulan bağın və bununla da əsərin mədəniyyətlərarası quruluşunun anlaşılandırılmasında Mövlana fəlsəfəsi mühüm rol oynayır.

Romanın baş qəhrəmanı Ferdinand Tauberin Alev Tekinay ilə oxşar cəhətləri çoxdur. İzmirli alman doktoru Alev Tekinay Almaniyada yaşayarkən, türkoloq Dr. Ferdinand Tauber Türkiyəyə. İstanbul, Bursa, Ankara və Ərzurumdan başqa, İzmirdə də qalır. Alev Tekinay və Ferdinand Tauber ədəbiyyatla məşğul olur, şeirlər yazır, türk və alman mədəniyyətini, Şərq və Qərb dünyasını öz şəxsiyyətlərində birləşdirirlər. Alev Tekinay “Ağlayan Nar” romanında türk mədəniyyəti və cəmiyyətindən bəhs edir. Əsərin sonunda Fərdi Təbrizinin

*Ben olmadığım vakit,
sen olacaksın,
kardeşim,
senin ya da benim ülkemde,
ben sende yaşamayı sürdürüyorum,
sevgim seninle ulaşacak
herhangi birisi olmaya
muktedir olan
her insana* (Tekinay, 2005: 180).

Şəms Təbrizi ilə Mövlananın ayrılığı bir baxıma Fərdi Təbrizi ilə Ferdinandın ayrılığı simvolik olaraq əlaqələndirilir. Mövlana Şəmsin həsrətiylə yanaraq kamilləşdiyi kimi, Ferdinand da tanımadığı, lakin ruh əkizi olaraq duyduğu Fərdini ararkən özünü tapır. Şəmsin yoxa çıxmasından sonra onun Mövlanada yaratdığı mənəvi təpələr dağlara çevrilməyə başlar. Mövlana ilahi eşqi vurğulamaqla hər şeydə Allahın varlığını hiss etməyə başladı. Mövlananın düşüncə sistemində Allahı və Onun yaratdıqlarını görməyən insan həqiqi təslimiyyətdən məhrumdur.

Allaha aşiq olanlar üçün məqsəd din deyil, Allahın Özüdür: Şəmsin yandırdığı ilahi eşq atəşi Mövlananın bütün əsərlərində özünü hiss etdirir. Məsnəvinin əsas mövzusu Allaha aşiq kamil insandır. Kamil insan odur ki, bu adi maddi ağıldan (əqli-cüzdən) ayrılıb ümumbəşəri ağla (əqli-küllə) keçəndir. Yəni o, bu maddi dünyanın cazibədar burulğanından xilas olur, sahilə çıxır və ölümdən əvvəl və sonrakı həyatda Allaha ən yaxın səviyyəyə çatır. Məhz Fərdi Təbrizi də Ferdinandda buna bənzər bir təsir yaradır.

Alev Tekinayın bu romanı bir çox cəhətdən əhəmiyyət kəsb edir.

Belə ki, Şərqi Qərbi dünyasında mövcud olan steriotipləri, İslamofobiyanın geniş yayıldığı bir dünyada belə bir əsərin Almaniyada yayınlanması və böyük rəğbət görməsi təqdirə layiqdir. Əsərdə adları, simaları, tənhalıqları oxşar olsa da, əsərin sonunda mədəniyyəti, milləti, dili, dini, məmləkəti bir-birindən fərqli olan iki insanın birliyi maraqlı bir mesajdır. *“Alman şərqşünas alimin Türkiyədə araşdırma apararkən əkizi ilə qarşılaşması və bu əkizin xalq şairi olması Tekinayın şəxsiyyətlərdən kənar bir fenomenə, insan olma fenomeninə işarə vurmasıdır. Millət, kimlik və mədəniyyətə görə ayrılan insanlar əslində bir-birlərindən heç də fərqlənmirlər”* (Cengiz, 2010: 191).

Alev Tekinay Ferdinandın düşüncələrini Mövlana fəlsəfəsi ilə yetkinləşdirir. Mövlana insanlar arasında rənginə, şəklinə, milliyyətinə və dininə görə fərqləndirməyə çalışır. Onun fikrincə insan hər yerdə insandır. Milliyyət və digər zahiri fərqlər onun yaradılış məqsədini dəyişməz. İnsanlara görünüşünə görə deyil məqsəd və düşüncələrinə görə önəm verilməsi gərəkdiyini ifadə edir. Əgər səninlə eyni məqsədi güdürsə, rəngi qara da olsa səninlə eyni rəngdədir. (Mövlana, 2018: 232) Bir almanla bir türkün dünya görüşlərinin, mənəvi aləmlərinin Ferdinand ilə Ferdi obrazlarında sintezi, xüsusilə də xalq ədəbiyyatından və Mövlana fəlsəfəsindən istifadə etməsi əsərin dəyərini artırır.

Nəticə:

Alev Tekinayın “Ağlayan Nar” romanı mədəniyyətlərarası ədəbiyyat kontekstində mühüm bir əsərdir. Mənəvi kimlik axtarışı milliyyətdən və irqindən asılı olmayaraq hər bir insanın daxilində var olan mühüm məqamdır. İnsanın mənəvi saflığı, yaradılış məqsədinin dərki mədəniyyətlərin fəvqündə olan “məhiyyətə insan olmağın” zəruriliyini vurğulayır. Alev Tekinay türk və alman mədəniyyətinin birlikdə yer aldığı romanında interkulturalizmi ədəbi ənənə kontekstində qurur. Romanın qəhrəmanı Almaniyada şərqşünas alman alimi iki mədəniyyətə əsaslanan biliklərini sintez edir və romanının sonunda axtardığını tapır.

Romanda iki mədəniyyətin daxilində, fəlsəfi təfəkküründə və estetikasında Avropa elmi, mövləvilik və Şərq ədəbi irsinin təsiri məsələləri əks öz əksini tapdığı görülür. Romanda alman alim simvolik olaraq Mövlana, Azərbaycanlı xalq şairi isə Şəmz Təbrizi təsvir edilir. Onlar arasında təsvir edilən maraqlı məqamlar diqqət çəkir. Müəllif əsərdə ənənədən qopmadan milli və mənəvi dəyərləri yeni müstəvidə, çağdaş ədəbi imkanlar çərçivəsində, özünəməxsus bir şəkildə ortaya qoyur.

Bu yazıda Alev Tekinayın “Ağlayan Nar” romanında alman elm adamı ilə Azərbaycanlı şairin arasındakı ədəbi və fəlsəfi mənada yaranan münasibət aparılan təhlil və paralelliklərlə Mövlana və Şəms Təbrizi arasında olan əlaqə ilə qarşılaşdırılır.

Romanda bu oxşarlığa üstüörtülü istinad edilir və bu kontekstdə mədəniyyətlərarası münasibət üzə çıxarılır. Romanda nə Şərq, nə Qərb mədəniyyəti ön plandadır, nə də iki mədəniyyətdən biri digərindən üstün sayılır. Müəllif romanda Mövlana fəlsəfəsindən bəhrələnərək insanların bəşəriyyətin böyük yaddaşına əsaslanan bilikləri ilə bir-birindən heç nə ilə fərqlənmədiyini hər iki mədəniyyətin bir-birini tamamladığını göstərir.

KAYNAKÇA

Baypınar, Y. (2000). Alman dilinin Türkleri. Türk Yurdu, 20, (153-154), 66-68.

Baytekin, B. (2006), Kuramsal ve Uygulamalı Karşılaştırmalı Edebiyat Bilim, Sakarya Yayıncılık, Sakarya s. 89.

Çubukçu, İ. A. (1984). Mevlâna ve felsefesi. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 26, (1), 97-118.

Cengiz, S. (2010). Göç, kimlik ve edebiyat. Zeitschrift für die Welt der Türken, 2 (3), 185-193.

Esselborn, K. (2007), “Interkulturelle Literatur – Entwicklung und Tendenzen”, Editör: Irmgard Honnef-Becker, Dialoge zwischen den Kulturen, Schneider Verlag Hohengehren GmbH, Baltmannsweiler, s. 9-28.

Mevlâna, C.R. (2018), “Mesnevi”, Çev., Adnan Karaismailoğlu. I-VI, Ankara: Akçağ Yayınları

Tekinay, A. (2005), “Ağlayan Nar”, Akçağ Yayınları, Ankara. s.182.

Şimşek, F. (2009). Alman edebiyat dünyasının kültürlerarası edebiyata bakışı. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Sakarya, s. 174.

Əlyazmalar İnstitutunda qorunan Çünglərdəki Şəms Təbrizi İmzası

Sevinc RƏHNULLA¹

Email: sevindj.rahnnulla@mail.ru

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4395-5806>

<https://doi.org/10.32955/neuram2024-12-12.ch20>

Xülasə:

Görkəmli Azərbaycan mütəfəkkiri, filosofu, sufi yolunun çıxırçısı Şəms Təbrizinin həyatı sirlər və müəmmalarla dolu olmuşdur. Sui-qəsdlər və digər bu kimi hadisələr Şəms Təbrizi həmişə maraq dairəsində saxlamışdır. Bugün də Mövlana deyiləndə Şəms, Şəms deyildikdə ya da Rumi gəlir. Şəmsi ilə tanış olduğu gündən onun mənəvi cazibəsi Mövlanəni bürüdü. Bu araşdırmada Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunda mühafizə olunan əlyazmalarda Şəms Təbrizinin təqdim etdiyi şeir və qəsidələr toplanıb.

Açar sözlər: Şəms Təbrizi, Cəlaləddin Rumi, Əlyazma

The signature of Shams Tabrizi on the scrolls preserved at the Institute of Manuscripts

Abstract:

The life of Shams Tabrizi, an eminent Azerbaijani thinker, philosopher, pathfinder of the Sufi path, was full of mysteries and enigmas. conspiracies and other such events have always kept Shams Tabriz in the sphere of interest. Even today, Shams comes to mind when Rumi is mentioned, and Rumi comes to mind when Shams is mentioned. From the day he met Shamsi, his spiritual charm enveloped Maulana. In this study, the poems and verses presented by Shams Tabrizi in the manuscripts preserved at the Institute of Manuscripts named after Muhammad Fuzuli of the Azerbaijan National Academy of Sciences have been collected.

¹ Dr. Türk dünyası əlyazmalarının tədqiqi şöbəsinin böyük elmi işçisi, Bakı-Azərbaycan

Keywords: Shams Tabrizi, Jalaluddin Rumi, Manuscript

Giriş:

Görkəmli Azərbaycan mütəfəkkiri, filosofu, sufi yolunun yolçusu Şəms Təbrizinin həyatı sirlərlə, müəmmalarla dolu olub.. Şərqin "məna dənizi" adlandırılan bu dahi şəxsiyyətin uşaqlıq illərindən həyatının sonuna qədər taleyin qəribəlikləri, sirli dərvişanə həyat tərz, Mövlanə Cəlaləddin Rumi ilə tarixi görüşü, ona qarşı olan sui-qəsdlər və bu kimi digər hadisələr Şəms Təbrizini hər zaman maraq dairəsində saxlayıb. Şəxsi həyatı ilə bağlı məlumatlar kifayət qədər olmadığından taleyinin qaranlıq və mübahisəli məqamları barədə çox versiyalar var ki, bunlardan biri də şübhəsiz ki, ölümü ilə bağlıdır.

Bu gün də Rumi dedikdə Şəms, Şəms dedikdə Rumi yada düşür. Şəmsi tanıdığı gündən onun mənəvi cazibəsi Mövlananı elə bürümüşdü ki, o nə məscidə xütbə oxumağa gedir, nə mədrəsədə dərs verir, nə də digər insanlara vaxt ayıra bilirdi. Bəzi insanlar isə bu iki könül dostunun söhbətindəki sirri dərk etməkdə aciz olduqları üçün müxtəlif xoşagəlməz şeyiələr yaymağa başladılar. Şəms haqqında münasib olmayan söz-söhbətlər söylədilər: "Bu şəxs Konyaya gəldikdən sonra Mövlana bizdən tamamilə uzaqlaşdı. Onun nə haqqı var ki, Mövlananı bizim əlimizdən alsın?". Bu dedi-qodular hər iki mütəfəkkirə mənəvi əziyyət versə də dostluqları həmişəkindən artıq dərəcədə cərəyan edirdi, ta ki, Şəms qeyb olana qədər.

Bir gün Mövlanəyə bir nəfər "Şəmsi gördüm" deyir. Bu zaman Mövlanə əlində olanları hədiyyə olaraq o adama verir. Onu tanıyan bir şəxs də "O, Şəmsi görməyib, yalan söyləyir" deyir. Mövlana isə "Ona verdiklərim Şəmsin yalan xəbərinin müjdəsi üçün idi. Onun həqiqi xəbərini gətirənə isə "canımı fəda edərim" deyə cavab verir. Rumu Şəmsin maddi varlığını itirmişdirsə də, mənəvi varlığı daim onunla olmuşdur. Bundan sonra qələmindən çıxanlar Şəms Təbrizi imzası ilə olacaqdır.

Şəmsin yoxluğundan heyfslənən tələbələri təsəlli üçün onun söhbətlərini yığıb kitab halına salaraq "Məqalat" adı altında toplayırlar. Amma Şəmsin məzarını axtarmağa cəhd göstərmirlər. Çünki Şəms sağlığında "bizim məzarımızı könüllərinizdə axtarın" demişdi... Beləcə Şəmsin məzarı da özü kimi sirr olaraq könüllərdə qalır.

Şəms Təbrizi imzası

Bilirik ki, Cəlaləddin Rumi Mövləvi Mənəvi, Mövləviyi Rumi, Mollayi Rumi kimi Şəms Təbrizi imzasından da istifadə etmişdir. Bu tədqiqatda Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunda mühafizə olunan çünglərdəki Şəms Təbrizi imzası ilə təqdim olunan şeir və beytlər cəm olunmuşdur.

Çünglərin tədqiq olunması adları elm mütəvisində az məlum olan müəlliflər və onların əsərlərinin aşkara çıxarılması xüsusunda çox əhəmiyyətlidir. Eyni zaman məşhur şairlərin də divan və küliyyatlarına daxil olmayan bir çox nümunələr vardır ki, çünglərin tədqiqatı zamanı aşkara çıxmışdır. Xaqani, Nizami, Nəsimi, Füzuli, Vaqif, Vidadi, Zakir kimi bir çox məşhur Azərbaycan şairlərinin çap olunmamış bir çox şeirləri çünglərdən əldə olunmuşdur. Hətta tədqiqatçılar tərəfindən çünglərdə Şərq və müsəlman aləminin Rudəki, Firdovsi, Xəyyam, Sədi, Hafiz, Cami, Nəvai kimi bir çox klassiklərin elə şeirləri aşkarlanıb ki, həmin ədiblərin divan və küliyyatlarına düşməmişdir. Bu səbəbdən çünglərin tədqiq və təsviri əhəmiyyət kəsb edir. Əlyazmalar İnstitutunda təxminən 200 dən artıq çüng var. Burada Azərbaycanla yanaşı, müsəlman şərq xalqlarının beş yüz min şairinin əsərlərindən parçalar cəm olunmuşdur. Çünglərdə həmçinin klassik yazılı ədəbiyyatla yanaşı şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələrinə də rast gəlinir.

B 1251/11238

Cüng- Azərbaycan, osmanlı türkcəsi və fars dillərində Məhəmməd Şərif Qırxağacı tərəfindən miladi 1819-cu (hicri 1235) ildə yazılmışdır. Çüngün bir hissəsi Məhəmməd Əmin xidmətində olan Əli Qurbani tərəfindən yazıldığı da qeyd olunmuşdur. Kağızı qalın və nazik, Şərq istehsalı olan saralmış vərəqlərdir. Ölçüsü 11x21, həcmi 103 vərəq olan əlyazmanın cildi sonradan bərpa olunmuş dəridir. Cüng qara mürəkkəblə təliq-şikəstə xətti ilə yazılıb, katib tərəfindən qırmızı qələmlə şərq üsulu ilə səhifələnib. Əlyazmanın 11-12^b, 21^b-22^b, 29^b, 87^a-88^a vərəqlərində Şəms Təbrizi şeir nümunəsi var.

B-528/3339

Fars dilində hicri 1329-cu ildə Məşhəd şəhərində yazılmış bu əlyazmada səhifə, adlar və misralar səliqəli bir şəkildə çərçivəyə alınmışdır. Kağızı çəhrayı, sarı, yaşıl kimi müxtəlif rənglərdədir. Təəssüf ki, əlyazma həm əvvəldən, həm də sondan naqisdir. Əlyazma əsas qara mürəkkəblə, başlıqlar isə qırmızı mürəkkəblə yazılmışdır. Əlyazma şərq üsulu ilə səhifələnmişdir, vərəqlərin ölçüsü 13x22, sayı 409 dur. Cildi qəhvəyi rəgli təbii dəridir. Şəms

Təbrizi ünvanına 261^a-265^a səhifələrində rast gəlirik. Katib - Ağa Əli Ağa Verdi oğludur.

M-180/10501

Azərbaycan, osmanlı türkcəsi və fars dilində olan bu cüng ədəbiyyatşünas Həbibulla Səmədzadənin arxivi ilə Əlyazmalar İnstitutuna təqdim olunmuşdur. Əlyazmanın əvvəlində tarix h.1312/m.1894 göstərilir. Həcmi 160 vərəq olan cüngün ölçüsü 16x20 sm-dir. Əlyazma şərq üsulu ilə səhifələnib. Cildi kartona keçirilmiş qəhvəyi rəngli kağızdır. Şəms Təbrizinin şeirinə əlyazmanın 111^b-115^b vərəqlərində rast gəlinir. Xətti qara mürəkkələ nəstəliq, kağızı şərq istehsalıdır.

B- 640/ 2259

Fars və ərəb dillərində olan əlyazma nəstəliq və şikəstə xətti ilə köçürmüşdür. Cildi karton üzərinə çəkilmiş parçadan ibarətdir. Ölçüsü 17x22, həcmi 138 vərəq olan cüngdə Şəms Təbriziyə nisbət verilən bir neçə şeir nümunəsi cüngün 4^a, 98^a—98^b, 100^b səhifələrində var. Son vərəqlərin birində “Tarixe Məhəmməd rabiul əvvəl 1317h”., o birində isə “tarixi rus 1902– illər göstərilib”.

C-165/10281

Müxtəlif şairlərin Azərbaycan və fars dilərində şeir nümunələrindən ibarət cüngdə Şəms Təbrizi qələminin məhsuluna 6^a, 38^b-39^b, 40^a-43^b, 56^b-57^a səhifələrində rast gəlinir. Xətti nəstəliq-şikəstə olan əlyazmanı ümumi həcmi 72 vərəqdır. Əlyazma şərq üsulu ilə səhifələnib. Vərəqlər şərq istehsalı olan ahərlənmiş təbii rəglidir. Mətn qırmızı rəngli qoşa haşiyəyə alınıb, qızıl suyu ilə bəzədilib, bəzi səhifələrdə mətn daxili boşluqlarda qızıl suyu ilə müxtəlif gül və naxışlar çəkilib. Əvvəli və sonu naqis əlyazmanın ölçüsü 26x16-dır. Sonda katib tərəfindən “Tarixe Zərnişan cümadul axir 1314, mühərrəmul həram 1316” göstərilib.

B- 1578/11516

Azərbaycan, fars və ərəb dilində olan əlyazmanın həcmi 83 vərəq, ölçüsü 11x19 sm.-dir. Yazılma tarixi hicri 1241-ci il, miladi 1825-ci ildir. Cüngün ilk səhifəsində Katib Mir Cəfər, yazılma yeri Əbulfəth xanın evi göstərilir. Vərəqlər göy və noxudu rəngdə şərq istehsalıdır. Əlyazmadakı şeirlər müxtəlif xətlərlə yazılsa da Şəms Təbrizidən olan şeir nümunəsi nəstəliq xətti ilədir. Cildi göy-qəhvəyi rəngli kardondur. Şəms Təbrizəyə aid nümunəyə əlyazmanın 71^a-71^b səhifələrində rast gəlinir.

B-1602/3227

Azərbaycan və fars dillərində olan əlyazmanın cildi sonradan cildlənmiş göy rəngli dəridir. Həcmi 86 vərəq olan çüngdə Şəms Təbrizi qələminə məxsus əsərlərə 20^a, 38^a-38^b, 67^b, 68^a səhifələrində rast gəlik. Çüngün ölçüsü 11x18, kağızı şərq istehsal olub noxudu rəngdədir. Müxtəli müəlliflərə məxsus şeirlər müxtəlif xətlərlə verilmişdir. Şəms Təbrizəyə aid nümunələr əsasən divani xətti ilədir.

A-76/519

Azərbaycan və fars dillərində olan əlyazmanın xətti qara mürəkkəblə nəstəliqdır. Ölçüsü 13x18 sm., kağızı şərq istehsalı, cildi sonradan bərpa olunmuş yaşıl rəngdə dermantindir. Ümumi həcmi 85 vərəq olan çüngün 1a, 9a, 9b, 54a, 54b, 58b səhifələrində Şəms Təbrizidən nümunələrə rast gəlik. Çüngün katibi Hüseynqulu, tarixi son vərəqdə 1302 göstərilir. Əlyazmada şeir nümunələri müxtəlif istiqamətlərlə yazılmışdır, bəzi səhifələr isə bərpa zamanı səhv yapışdırılmışdır.

A-68/511

Azərbaycan və fars dillərində, cildi olmayan çüngün ölçüsü 11x18 sm.dir. Əlyazmada ilk olaraq Şeyx Xalidin münacatı verildiyindən üz səhifədə çüngün adı Münacat Şeyx Xalid kimi göstərilir. Xətti şikəstə-nəstəliq, həcmi 12 vərəqdır. Şəms Təbriziyə nisbət verilən şeir nümunəsinə 4b-5b, 9b-12a səhifələrində rast gəlinir.

B-4753/6378

Türk və fars dillərində olan çüngün xətti nəstəliq-şikəstədir. Ölçüsü 11x21sm, həcmi 11 vərəqdır. Şəms Təbrizəyə məxsus nümunələrə 3b, 6b, 8a-9a səhifələrində təqdim olunmuşur. Cildi boz rəngli kartondur.

B-1839/13616

Fars dilində olan bu əlyazmada Azərbaycan və müxtəlif müsəlman xalqların fars dilində yazıb yaradan 600-ə qədər qələm əhlinin yaradıcılığından nümunələr təqdim olunub. Çüngün ölçüsü 16x21 sm., vərəqlərinin sayı 97-dir. Əsas mətnin xətti qara mürəkkəblə, müəllif adları isə qırmızı mürəkkəblə nəstəliq-şikəstə xətti ilə yazılmışdır. Əlyazmanın kağızı xaç, müxtəlif hərf və xətt fliqranlı Avropa istehsalı olan təbii rəngli, cildi kartondur. Bəzi vərəqlərin haşiyələrində izah və əlavələr verilmişdir. Şəms Təbrizəyə aid nümunələr əlyazmanın 78^b, 79^a vərəqlərində köçrülüb. Sonluc kalafon

formasında tamamlanır, burada yazılma tarixi 1217 h. (1802m), katibi İbn Seyid Məhəmməd Kazimavi olduğu yazılıb.

B-818/11558

Fars və ərəb dilində olan çüngün əvvəli və sonu naqis olduğundan katibi və yazılma tarixini müəyyənləşdirmək mümkün olmadı. Ölçüsü 16x25sm., həcmi 260 vərəq olan əlyazmada 200-ə qədər müəllifin əsərlərindən nümunələr verilmişdir. Çüngün içərisindən də bəzi vərəqlər düşmüşdür. Şeyrlər müxtəlif formada: 2, 3, 4 sütünda olmaqla verilmiş, haşiyələrdə də izah və qeydlərə rast gəlinir. Şəms Təbrizi ünvanına əlyazmanın 95^b, 98^b səhifələrində rast gəlinir. Əlyazma səliqəli bir şəkildə bərpa olunub. Cildi basma naxışlı, zoğalı rəngli dəridir.

B-3345/22368

Azərbaycan və fars dillərdə olan əlyazma qara mürəkkəblə şikəstə xətti ilə köçrülüb, ölçüsü 11x23 sm, həcmi 50 vərəqdır. Şəms Təbrizidən olan nümunələrə çüngün 15^b-16^a, 40^a səhifələrində rast gəlinir.

B-3738/22891

Azərbaycan, türk və fars dillərində olan əlyazmanın cildi karton üzərinə çəkilmiş kağızdır. Çüng qara mürəkkəblə təliq xətti ilə rəngli vərəqlərə yazılmışdır. Əvvəldən və sondan naqis olduğundan yazılma tarixini və katibi müəyyənləşdirmək mümkün olmadı. Ölüsü 16x20.5 sm. olan əlyazmanın həcmi 22 vərəqdır. Şəms Təbrizi imzasına çüngün 4^b, 11^a, 20^a, 20^b səhifələrində rast gəlinir.

B-1603/10550

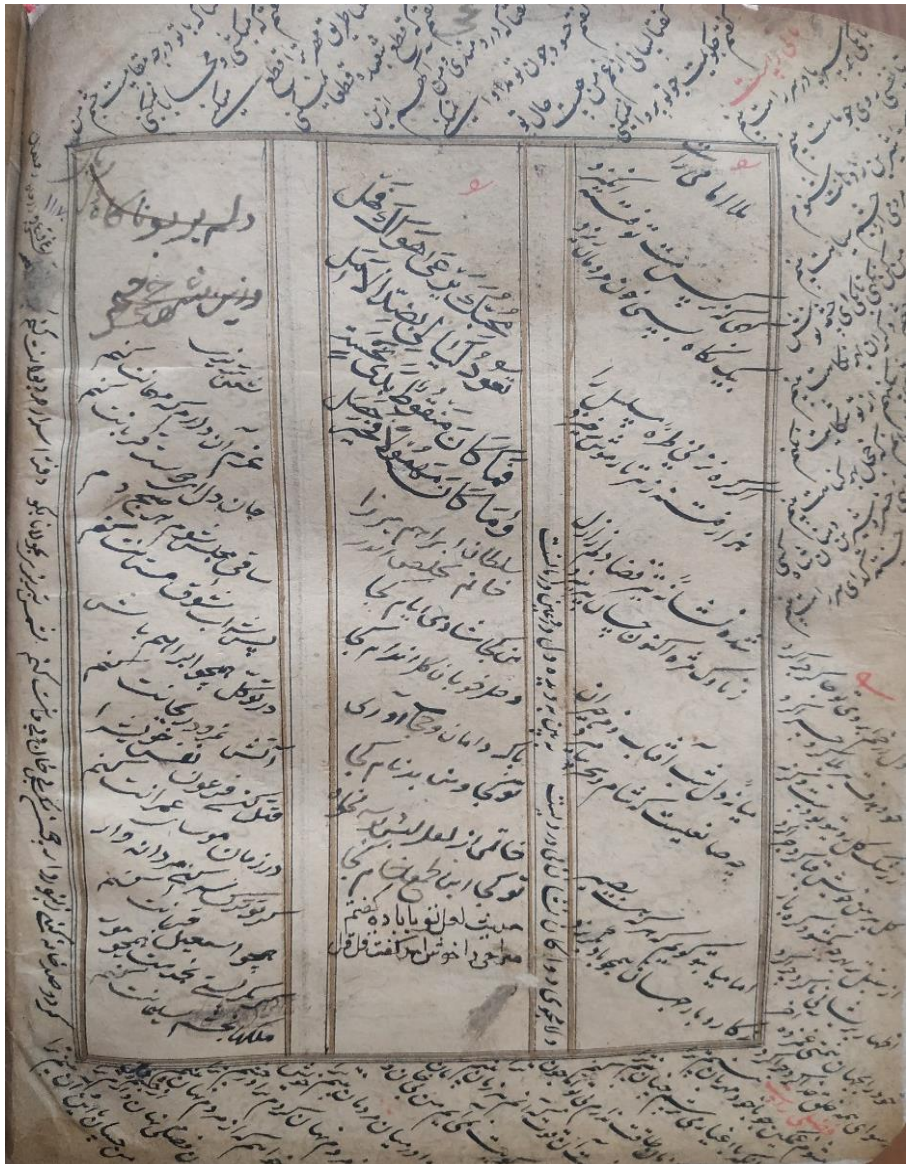
Azərbaycan və fars dillərində olan əlyazmanın cildi qəhvəyi rəngli, basma naxışlı dəridir. Ölçüsü 11x20 sm., kağızı təbii rəngli şər q istehsalı, həcmi 68 vərəqdır. Çüng qara mürəkkəblə şikəstə xətti ilə köçrülmüşdür. Şəms Təbrizi imzasına çüngün 47^a, 52^a, 52^b vərəqlərində rast gəlinir.

Nəticə:

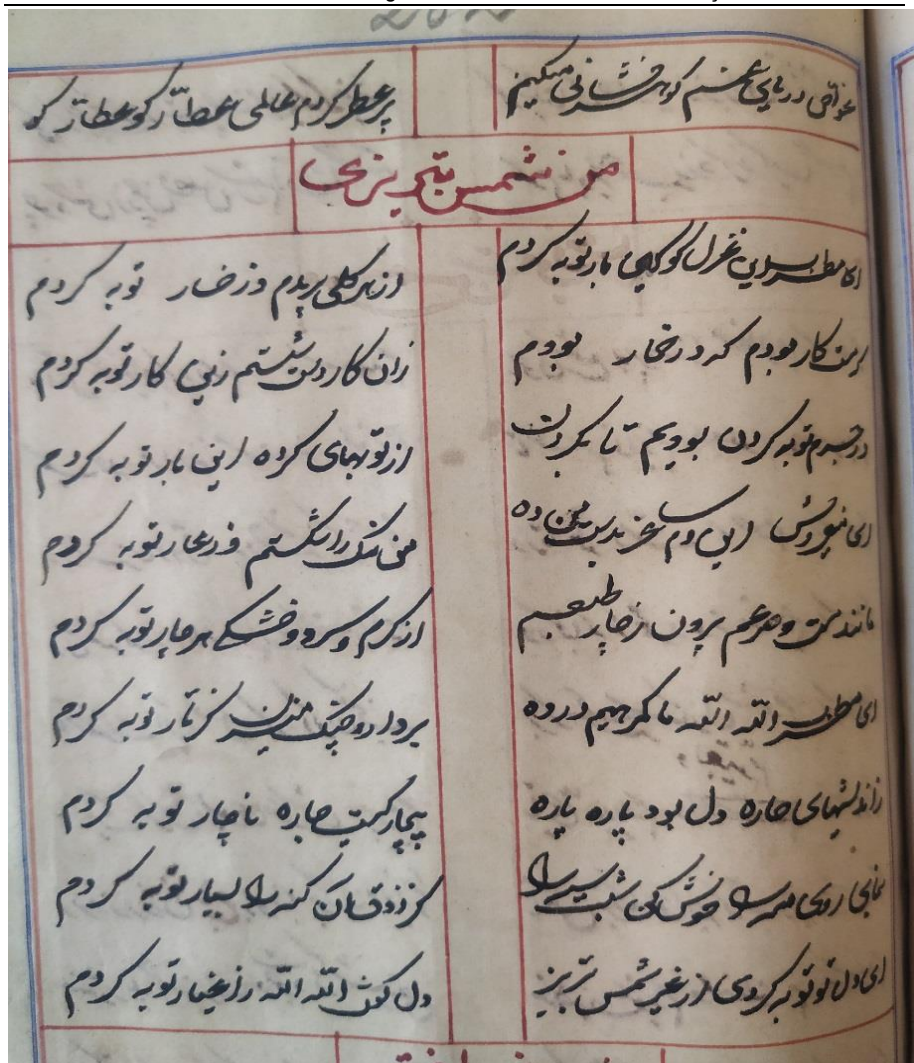
Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunda qorunan bu çünglərdən əlavə B-852/5164, A-340/11918, B-1496/9061, B-2692/3646, B-1631/8406, B-1760/1547, B-1969/13680, FR-164/5893, FR 1552/3897, A-67/10563, B-1578/11516, B-1757/10564, A-347/13609, A-25/11218, B-1738/10918, A-122/10557, A-350/13667, A-284/26579, B-1755/3616, B-1417/8407, B-

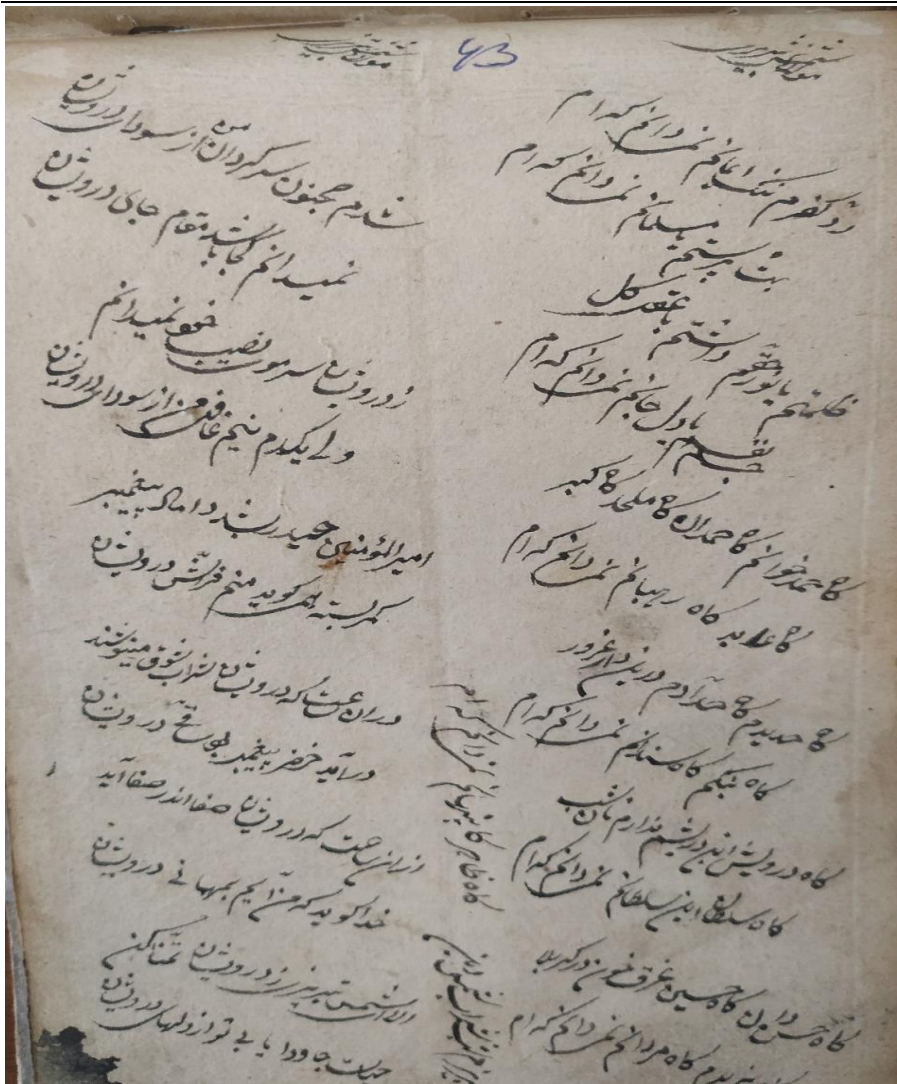
4255/23861, B-4817/22905, A-341/12987, A-249/13668, B-5209/26576, Arx.Q-11/37287 şifrəli materiallar daxilində bir-iki vərəqdən ibarət nümunələrdə Şəms Təbrizi imzasına rast gəlinir.

Şifrələri ilə birlikdə göstərilən təsvirlər Rumi və Təbrizi araşdırmaçılarına yardımçı rolunu oynaya bilər. Məqalədə araşdırmalar əlyazmaşünaslıq baxımından tədqiq olunmuşdur. Çünglərdəki Şəms Təbrizi nisbəsi ilə verilən nümunələrin Mövlanə Cəlaləddin Rumiyə, yoxsa Şəmsəddin Təbriziyə məxsus olmasını bu müvzuda ixtisaslaşmış alimlər müəyyən edə bilər.



[illegible]





KAYNAKÇA

- B 1251/11238 əlyazması/ AMEA Əlyazmalar İnstitutu
- B-528/3339 əlyazması/ AMEA Əlyazmalar İnstitutu
- M-180/10501 əlyazması/ AMEA Əlyazmalar İnstitutu
- B- 640/ 2259 əlyazması/ AMEA Əlyazmalar İnstitutu

C-165 əlyazması/ AMEA Əlyazmalar İnstitutu

B- 1578/11516 əlyazması/ AMEA Əlyazmalar İnstitutu

B-1602/3227 əlyazması/ AMEA Əlyazmalar İnstitutu

A-76/519 əlyazması/ AMEA Əlyazmalar İnstitutu

A-68/511 əlyazması/ AMEA Əlyazmalar İnstitutu

B-4753/6378 əlyazması/ AMEA Əlyazmalar İnstitutu

B-1839/13616 əlyazması/ AMEA Əlyazmalar İnstitutu

B-818/11558 əlyazması/ AMEA Əlyazmalar İnstitutu

B-3345/22368 əlyazması/ AMEA Əlyazmalar İnstitutu

B-3738/22891 əlyazması/ AMEA Əlyazmalar İnstitutu

B-1603/10550 əlyazması/ AMEA Əlyazmalar İnstitutu

Əlyazmalar kataloqu /Redaktor C.B.Qəhrəmanov/ Bakı, "Elm" nəşriyyatı
1977. 202 s.

Mevlâna, Lacan ve Klasik Türk Edebiyatında kendini Bilmek Sorunsalı

Yakup YEŞİLYAPRAK¹

Email: yakupyesilyaprak@gmail.com

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3805-0308>

<https://doi.org/10.32955/neuram2024-12-12.ch21>

Özet:

Çalışma, klasik Türk edebiyatının kuramsal arka planını oluşturan en önemli konulardan olan “kendini bilmek” sorunsalını Mevlâna ve Lacan’ın bakış açıları aracılığıyla tartışmayı hedeflemektedir. Mutlak hakikatin veya saf bir gerçeğin hâkim olduğu bir dünyadan kopup imgelerin, simgelerin kısacası göstergelerin hâkim olduğu “tasarlanmış” bir gerçekliğin içine doğan insan ve onun macerası hem klasik Türk edebiyatı hem Mevlâna hem de Lacan’ın en temel konularındandır. Üç bakış açısında da insan; tamlığın, bütünlüğün, kusursuzluğun hâkim olduğu bir dünyadan sınırlı ve kusurlu bir dünyaya gelmiştir. Bu durum insan için bir kayıp, eksiklik veya trajedi anlamına gelmektedir. Söz konusu eksiklik veya trajedi insanı bir arayışa sevk eder. Mevlâna’da ve klasik Türk edebiyatında bireyin özneleşme yani kendi bilme serüveni bir “keşfetme, bulma” yolculuğu olarak ele alınırken Lacan’da “inşa etme, kurma” şeklinde ele alınır. Bakış açılarındaki bu temel farklılığa rağmen bireyin dünyaya eksiklik veya sınırlanmışlık hissiyle gelmiş olması, onun kendini bilme yolculuğuna bir imge yanılmasıyla çıkması ve asla ele geçirilemeyecek ama sürekli sahip olmaya çalışılacak olan arzu nesnesi sayesinde devamlı arayışta olması gibi birçok benzer yaklaşım da söz konusudur.

Arka planı farklı kültürel, ideolojik, sosyo-ekonomik ve entelektüel faktörlerle belirlenmiş üç bakış açısının kendini bilmek sorunsalını nasıl ele aldığını tartışmak önemli imkânlar sağlayabilir. Mevlâna üzerinden tasavvuf, Lacan üzerinden psikanaliz ve klasik Türk edebiyatı üzerinden edebiyat terminolojileri arasında kurulacak bağlantılar, hem farklı arka plana sahip bakış açılarını karşılaştırma imkânı sunma hem de kavram zenginliği aracılığıyla soyut ve karmaşık bir konuyu daha anlaşılır kılma potansiyeli taşır. Çalışmada bu amaçla vahdetivücut, ayân-ı sâbite, insan-ı kâmil, aşk,

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Ardahan Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

akıl, âşık, sevgili, rakip, ayna evresi, nesne a, imgesel, simgesel, Gerçek, Öteki, arzu, babanın yasası gibi tasavvufî, edebî ve Lacanyen psikanalitik kavramlar kullanılarak analizler yapılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mevlâna, Lacan, Klasik Türk edebiyatı, Kendini bilmek, Özne, Birey.

Maulana, Lacan and the Problem of Knowing Oneself in Classical Turkish Literature

Abstract:

The study aims to discuss the problematic of “knowing oneself”, one of the most important issues that constitute the theoretical background of classical Turkish literature, through the perspectives of Maulana and Lacan. The human being who is separated from a world dominated by absolute truth or pure reality and born into a “designed” programa de telerrealidad dominated by images, symbols, in short, signs, and his adventure are among the most fundamental issues of both classical Turkish literature, Maulana and Lacan. In all three perspectives, the human being has come from a world dominated by completeness, integrity and perfection to a limited and imperfect world. This situation means a loss, deficiency or tragedy for the human being. The deficiency or tragedy in question drives the human being to a search. While in Maulana and classical Turkish literature, the individual’s subjectivization, that is, the adventure of knowing oneself, is considered as a journey of “discovery, finding”, in Lacan, it is considered as “construction, grupo de poder”. Despite this fundamental difference in perspectives, there are many similar approaches such as the individual coming into the world with a feeling of deficiency or limitation, embarking on the journey of self-knowledge with the illusion of an image, and being in constant search for an object of desire that can never be captured but will always be tried to possess. Discussing how three perspectives, whose backgrounds are determined by different cultural, ideological, socio-economic, and intellectual factors, address the problem of knowing oneself can provide important opportunities. The connections to be established between Sufism through Maulana, psychoanalysis through Lacan, and literary terminologies through classical Turkish literature have the potential to both compare perspectives with different backgrounds and make an abstract and complex subject more understandable through conceptual richness. For this purpose, the study analyzes using Sufi, literary and Lacanian psychoanalytic concepts such as unity of being, fixed eyes, perfect human being, love, reason, lover, beloved, rival, mirror stage, object a, imaginary, symbolic, Real, Other, desire, father's

law. Keywords: Maulana, Lacan, Classical Turkish literature, Knowing oneself, Subject, Individual.

Giriş:

İnsanın yeryüzündeki macerası birçok kültürde incelenmeye değer bir konu olarak görülmüş ve bu doğrultuda önemli adımlar atılmıştır. Söz konusu maceranın anlaşılması ve anlamlandırılması için birçok farklı teori ve kavram ileri sürülmüş, çeşitli disiplinler ortaya çıkmıştır. İnsanı merkeze alıp onun yeryüzündeki macerasını sorunsallaştıran teoriler tarih boyunca var olmuştur; ancak bu teoriler belli bir döneme kadar başka disiplinlerin çatısı altında ele alınmıştır. İnsanın entelektüel ve kültürel hafızası gelişip zenginleştikçe insana dair bilgi birikimi de artmış ve bu durum insana dair farklı yönlerin daha detaylı ve yakından incelenmesini sağlamıştır.

Modern çağlarda insanın kültürel ve fiziki yapısını araştıran antropoloji ve onun zihinsel gelişim süreçlerini ve davranışlarını araştıran psikoloji gibi disiplinler insanı merkeze yerleştirip detaylıca inceleyen disiplinler olarak ortaya çıkmıştır. Bunların yanında insanın toplumla olan ilişkisine odaklanan sosyoloji gibi disiplinler zaman içerisinde gelişmiştir. İnsana dair söz konusu disiplinler odaklandıkları araştırma alanına göre farklılık gösterse de temelde amaç insanı anlamaktır. İnsan söz konusu olduğunda konuyu herhangi bir disiplinle sınırlandırmak oldukça zordur. Çünkü insan varlığın hem fiziksel hem de metafiziksel yönüyle temas kurabilen, bunu sorunsallaştırabilen tek varlıktır. İnsanın bu eşsiz özelliği onu bir araştırma alanı olarak çok boyutlu bir hâle getirir. Bu çok boyutluluk da ona yaklaşımın tek bir disiplin veya bakış açısı üzerinden olmasının olası risklerini sorunsallaştırır. Bu çalışma insanı tüm boyutlarıyla incelemeyi hedefleyen bir çalışma değildir. Zira böyle bir girişim çalışmanın kapsamını fazlasıyla aşmaktadır. Çalışmanın amacı birçok farklı boyuta sahip insanın kendini ve çevresini anlamlandırma sürecine farklı bakış açıları üzerinden dikkat çekmek ve meseleyi farklı bakış açılarıyla ele almanın önemini ortaya koymaktır.

Çalışma bir yandan insana dair araştırma alanlarının henüz iç içe olduğu bir dönemde eserler kaleme alan Mevlâna'nın diğer yandan ise disiplinlerin daha özelleştirildiği modern dönemde çalışmalar yapan Lacan'ın bakış açılarına odaklanmaktadır. Bu yaklaşım insanın kendisini ve çevresini nasıl anlamlandırmaya çalıştığını farklı dönemler üzerinden gösterme imkânı sunabilir. Meseleye farklı bakış açılarıyla bakmak, ayrıca zamanın, mekânın, kültürün, sosyo-ekonomik durumların, ideolojilerin, siyasi yapıların vs. onun anlamlandırma süreçlerini nasıl etkilediğini göstermesi açısından da yararlı olabilir.

Arka planları oldukça farklı olsa da Mevlâna ve Lacan'ın insanı ele alış yöntemlerinde önemli benzerlikler de söz konusudur. İki düşünür de insanın anlamlandırma süreçlerinde sembolik dili oldukça işlevsel kullanır. Sembolik dil iki düşünürde de insanı hem anlamaya hem de anlatmaya çalışırken başvurulan bir araçtır. İnsanın kendisini ve çevresini anlamlandırma süreçlerini sembolik dil üzerinden ele alan diğer bir bakış açısı ise klasik Türk edebiyatı bakış açısıdır. Çalışma önemli benzerlikler ve farklılıklar barındıran üç bakış açısını karşılaştırmalı bir şekilde ele alarak insanın “kendini bilmek” sorunsalına dikkat çekmeyi amaçlar. Böylece hedef, hem meseleyi daha anlaşılır hâle getirmek hem meselenin evrenselliğini ortaya koymak hem de bakış açılarındaki olası pozitif ve negatif yönleri belirgin hâle getirmektir. Bu durum “kendi bilmek” sorunsalıyla ilgili yapılması muhtemel diyalektik çalışmalara malzeme sunması açısından önemlidir.

Çalışmada özellikle edebî metinlerden yapılan alıntıların analizinde kullanılan yöntem belirlenirken yazınsal göstergebilimsel kuramın imkânlarından yararlanılmıştır. Analizde elde edilen çıkarımlar göstergelerin hem metin içindeki bağlamı hem de onları meydana getiren metin dışı bağlamı dikkate alınarak elde edilmiştir. Amaç göstergeyi analizin merkezine yerleştirerek onun diğer göstergelerle olan ilişkilerini ortaya koymak ve böylece yapılan çıkarımı gerekçelendirmektir.

Çalışmanın kapsamı, amacı doğrultusunda belirlenmiştir. Amaç, kendini bilmek sorunsalını üç bakış açısıyla ana hatları üzerinden ortaya koymak ve karşılaştırmaktır. Ana hatlar belirlenirken bakış açılarının kendini bilmek sorunsalıyla ilgili teorileri ve kavramları esas alınmıştır.

Kendini Arayan Öznenin Trajedisi: Kamışlıktan Kesilen Ney, Anneden Koparılan Bebek, Sevgiliden Ayrılan Âşık

Üç bakış açısının en önemli ortak noktalarından biri öznenin dünyaya attığı ilk adımı bütünlüğünü kaybetme olarak değerlendirmeleridir. Birliğini, bütünlüğünü kaybedip kendisine tamamen yabancı bir ortama “atılmak” üç bakış açısında da özneyi trajik hâle getirir. Özne için anlamlandırma süreci, içerisine atıldığı, yabancı olduğu ve birliğini, bütünlüğünü kaybettiği ortamda kendini (bir bütün olarak kendi) aramak anlamına gelmektedir. Bütünlüğün sağlanması süreçlerinin analiz edilmesi birtakım kavramlar ve teoriler üretmiştir. Vahdetivücut, ayân-ı sâbite, insan-ı kâmil, aşk, akıl, âşık, sevgili, rakip, ayna evresi, nesne a, imgesel, simgesel, Gerçek, Öteki, arzu, babanın yasası gibi tasavvufî, edebî ve Lacanyen psikanalitik kavramlar ve

bunlarla üretilen teoriler söz konusu çaba sonucu elde edilmiş kavram ve teorilerdir.

Öznenin Kendini Arayışına Lacancı Yaklaşım

Lacan teorilerini ve kavramlarını belirlerken Freudcu yaklaşımlardan fazlasıyla yararlanır, hatta çoğunlukla onun yaklaşımlarının Freud'un yeniden yorumlanması olduğu iddia edilir. Onun terminolojisinde Freud etkisini görmek oldukça olağandır. Lacan, teorilerinin merkezine dünyaya gelen insan yavrusunun travmasını yerleştirir. Ona göre insan yavrusunun doğumu, onun kendini tam ve eksiksiz hissettiği anne karnından yabancı, bölünmüş ve eksik hissettiği dünyaya “atılışının” bir travmasını temsil eder. İnsan yavrusu içine doğduğu bu yeni dünyaya yabancısıdır ve canlılığını sürdürmesi için yardıma muhtaçtır.

Lacan'ın psikanalitik yaklaşımında insanın söz konusu bu muhtaçlığı merkezi bir rol oynamaktadır. Muhtaç olma durumu insanın ihtiyaçlarının, taleplerinin ve arzularının nasıl karşılanacağını ve bu süreçlerde insanın bunları karşılamak için kiminle nasıl ilişkiler kurduğunu sorunsal hâle getirir. Lacan'ın kavram ve teorileri insanın “eksikliğini” nasıl gidermeye çalıştığını analiz ederken ortaya çıkan kavram ve teorilerdir.

Lacan özneyi ve onun dünyadaki macerasını bir sorunsal olarak ele alır. O, bu sorunsalda bir problemi ele alırken onu çözmek yerine ona bir ad verir (Nasio, 2007, s. 119). Lacan'ın kavramları genel anlamda bu şekilde ortaya çıkar. Ancak kesin olan şudur ki Lacan için özne; derleyen, toplayan, birleştiren veya bunlar için arayışta olan bir varlıktır: “Özne bir yaşam boyunca sevilen ve yitirilen nesnelerin ortak niteliğidir. Lacan'ın birleştirici nitelik adını vereceği şey tam da budur” (Nasio, 2007, s. 121).

Lacan terminolojisinde sevilen ve yitirilen nesneler object a diye adlandırılır: “Object a öznenin kendini oluşturabilmek için bir organ gibi kendisinden ayrıldığı şeydir. Eksikliğin, yani fallusun simgesi yerine geçer, ama fallus gibi olduğundan değil, eksik olduğundan. Yani bir nesne olması gerekir - birincisi ayrılabilir bir nesne, ikincisi de eksiklikle bir türlü ilişkisi olan bir nesne” (Lacan, 2014, s. 112).

Object a yani a nesnesi daha çok memeyle özdeşleştirilir. Çocuk süttten kesildiğinde bir kayıp hissi yaşar ve object a kaybedilen memenin sembolik karşılığı olarak değerlendirilir. Memeden ayrılmak çocuk için bütünden ayrılmaktır ve bu anlamda aslında ayna evresiyle birlikte diğer bir maceraya çağrı da object a yani kayıp memenin sembolik ifadesidir. Ancak object a

sadece meme ile sınırlı değildir. Özneye kaybedilmiş hissi veren her şey object a ile temsil edebilir: dışkı, bakış, ses vs.

Öznenin bir kimlik inşasına geçme aşaması ise Lacan tarafından “ayna evresi” şeklinde kavramsallaştırılır. Lacan (1998), insanın hayvanlardan farklı olarak aynada gördüğü görüntüden etkilendiğini ve bunun insanda bir farkındalığa yol açtığını ifade eder (s.74).

Lacan’a göre insan yavrusu aynada gördüğü görüntü ile bir yandan tamlik yanılgısı yaşarken diğer yandan da ilk defa bağımsız bir varlık olduğu farkındalığı yaşar. Lacan (2024) bu durumun çocuk altı aylıkken gerçekleştiğini iddia eder (s.78). İnsan yavrusu söz konusu bu ayna evresinden sonra kimliğini bulmak veya inşa etmek adına bir dönüşüm yaşar: “Bu bağlamda ayna evresini, analizin terime verdiği tam anlamıyla bir kimlik belirleme olarak anlamak yeterlidir: yani, bir imgeyi varsaydığında özneye meydana gelen dönüşüm. Antikçağ’ın “imago” teriminin analitik teorideki kullanımının da gösterdiği gibi bu aşamada bir etkiye sahip olması görünüşte önceden belirlenmiş olan bir imge” (Lacan, 1998, s. 75).

Yani özne gördüğü bir imge aracılığıyla kendini inşa etmeye başlar; çünkü özne, ayna evresine kadar zaten kendisini bir bütünün parçası olarak görüyordu ve dolayısıyla tanımlanmış ve tamamlanmış bir kimliği zaten vardı. Ayna evresi özneye bağımsız olduğu bilincini kazandırır; ancak bu bir yandan da onun bölünmüş olduğunun habercisidir. Bu durum insan yavrusu için sarsıcı ama aynı zamanda harekete geçirici, tetikleyici bir durumdur. Lacan (2024) söz konusu aşamayı ve öznenin buna tepkisini şöyle özetler:

Ayna evresinin işlevi, organizmanın kendi gerçekliğiyle ilişkisini oturtmaya çalışan imagonun özel bir işlevi olarak ortaya çıkıyor. Yani innelwelt ile umwelt (iç dünya ile dış dünya) arasındaki ilişkiyi. Ancak doğayla bu ilişki, doğrudan sonraki ilk aylarda motor beceri eksikliği ve hastalık belirtileriyle açığa vurulan bir kökten uyumsuzluk nedeniyle bağrından yarılarak değişime uğrar. Sanki hâlâ annesinin bir parçası gibi duran ve piramidal sistemi olgunlaşmadan doğmuş olması nedeniyle insanın prematüre olduğunu gösteren bu durumu biz ayna dönemi adı altında anlamlandırmaya çalışıyoruz. Yeri gelmişken sinir sistemine yönelik olarak yapılan cerrahi girişimler sonucunda ortaya çıkan bilgileri paylaşmak isterim. Motor sinir sisteminin, organizma içi ayna olarak betimlenen korteks gibi diğer aygıtlardan daha az gelişmiş olduğunu gösteren veriler

embriyologlar tarafından fötalizasyon olarak adlandırılmaktadır. Bu gelişim zamansal bir diyalektik olarak kendini gösterir ve tarihsel olarak bireyin gelişimini belirler. Ayna evresi, beklenti eksikliğinden kaynaklanan bir içsel tepiden köken alır (Beklenti eksikliğinin nedeni çocuğun prematür doğması nedeniyle yüzleştiği fiziksel yetersizliğinin getirdiği bağımlılık durumudur. Bağımsız olma umudunun yitirileceği anda ayna görüntüsü beklentiye yeniden canlandırır.). Bu tepi özneyi mekânsal özdeşleşmelere girmenin, parçalı bir vücudu ortopedik bir bütünlükle birleştirme fantezileri kurmanın cazibesine kapılmaya sürükler. Bunun sonucunda özne zihinsel gelişiminin ileri derecede katı biçimde gerçekleşmesine neden olacak bir adım atarak kendine yabancı bir kimliği zırh olarak kullanıp onun içine girer. İç dünya ile dış dünya (innelwelt-umwelt) arasındaki çemberde oluşan bu yırtık, öznenin (moi-me) özdeşimler yoluyla sonu gelmez bir bütünleşme, birliğe katılma çabasına girmesine neden olur. (s. 82-83)

Öznenin anne karnından çıkıp içine dâhil olduğu yeni dünya onun yabancılık çektiği bir dünyadır. Bu dünya aynı zamanda Öteki'nin dünyasıdır: “Öteki, öznenin çıkıp mevcut hâle gelebilen ne varsa hepsine hükmeden gösterenler zincirinin yer aldığı mahaldir, öznenin içinde görünür hâle gelmesi gereken o canlı varlığın alandır” (Lacan, 2014, s. 216). Özne ayna evresinden sonra bir gösterenler zincirinin içine atılmıştır. Öznenin bu aşamadan sonraki macerasına söz konusu gösterenler eşlik edecektir.

Lacan’a (2024) göre çocuk ayna karşısına geçtiği andan itibaren kendi gerçeğiyle söz konusu gösterenlerle kurgulanan gerçeklik arasında örtüşme sağlamaya çalışır (s. 78). Lacan çocuğun anne karnındaki durumunu veya sembolik dilin dışında kalan herhangi bir boyutu Gerçek, dilin hâkim olduğu dünyayı simgesel, bu iki boyut arasında kalan aşamayı da imgesel dönem olarak adlandırır. Ona göre imgesel dönemde çocuk, aynada gördüğü ve bu sayede de kendisine bir “varlık” atfettiği bu görüntüye bir kalıcılık kazandırmaya çalışır.

Lacan (2024) bu etkinliğin yüklenen anlamı on sekiz aya kadar koruduğunu iddia eder (s. 79). Bu on sekiz aylık süreçten sonra özne artık simgesel dilin hüküm sürdüğü dünyanın yani kendi gerçekliğinden oldukça farklı bir dış gerçekliğin içine atılmıştır. Özne bulunduğu bu dünyada “dille özdeş olmamakla birlikte onunla ilişkili bir şeyin içindedir ve orada kendisini yeniden bulması gerekir -yani, evrensel söylemde” (Lacan, 2022, s. 350).

Yani dil, öznenin kendi bütünlüğünü aradığı macerasında en önemli etkenlerden biri hâline gelmiştir. Dil gösterenler ağıyla özneye yapay bir dünya hazırlamıştır ve bu söz konusu dünya gerek bilinç gerekse bilinçdışı düzeyiyle özne için oldukça karmaşık bir sistem anlamına gelmektedir. Homer (2022) öznenin içine doğduğu ve dille şekillenen bu sistemi, öznenin kendi varlığı için muhtaç olduğu bir yapı olarak tanımlar:

Bu söylem dairesinin içine doğarız; o, bizi doğumumuzdan önce işaretler ve ölümümüzden sonra da varlığını sürdürür. Tam olarak insan olabilmek için bu simgesel düzene -dilin, söylemin düzenine- bağlıyızdır. Bir yapı olarak o bizden kaçsa da biz ondan kaçamayız. Tekil özneler olarak, hiçbir zaman, evrenimizin toplamını oluşturan simgesel ya da toplumsal bütünlüğü tam olarak yakalayamayız; fakat bütünlüğünün, özneler olarak bizim üzerimizde yapılandırıcı bir kuvveti vardır. (s. 67)

Öznenin içine atıldığı ve dille şekillenen sistem aynı zamanda Öteki'nin de varlık alanıdır. Özne kendini tanımak ve bütünleştirmek için Öteki ile iletişim kurmak zorundadır. Lacan Öteki'yi bilinçdışının söylemi olarak tanımlar. Ona göre bilinçdışı ise bir dil gibi yapılanmıştır. Analiz sırasında analist, öznenin Öteki'si gibi işlev görür ve özne, Öteki ile kurduğu iletişim sayesinde kendini tanımaya başlar: “Özne işte burada dağınık organlarını sahiden yeniden bir araya getiriyor ve deneyimini tanıyor, bir araya topluyor” (Lacan, 2022, s. 308). Bowie (2020), öznenin kendini arama deneyiminin de arayışta süreklilik yakalama kararlılığının da Öteki'nin varlığına bağlanabileceğini ve Öteki'nin özneyi devindirme gücünü dilden aldığı iddia eder:

Doğa, içgüdü ve sinirsel uyarımlar değil, “Öteki”dir devinim veren. Öteki, sürekli bireyle “bireyin” arzu nesneleri arasında kendini ima eden, o nesnelerde dolanıp durarak onları istikrarsızlaştıran, arzunun hedefini sürekli yerinden oynatarak arzuyu doyumsuz kılan şeydir. Dil, arzunun yeri yurdu -arzunun üretim ve dönüşümünün, her tür uyarının başlat mekanizması- olduğu için, Öteki'nin kendine biçtiği hareket sahası da dildir. (s. 97)

Öznenin içine atıldığı Öteki dünyası ikili bir boyut ifade eder. Söz konusu dünya hem onu kendinden uzaklaştırma hem de kendine yaklaştırma potansiyeline sahiptir. Anne, baba, toplum, yasalar vs. kısaca öznenin

dışında kalan her şey özne için Öteki'dir. Özne, dil ile yapılanan bu dünyada “konuşmak” ve kendi “söz”ünü ve “anlam”ını inşa etmek zorundadır.

Eğer konuşan bir varlık söz konusu değilse orada söz de anlam da yoktur; ancak Lacan'da bu durum ironiktir. Zira özne eğer konuşuyorsa bu onun Gerçek'ten koptuğunu, simgesel veya yapay bir gerçekliğin alanına girdiğini göstermektedir. Lacan (2022) gökcisimlerini saf gerçeklikle özdeşleştirir ve bunun temel nedenlerinden birinin de onların “konuşmaması” olduğunu söyler (s. 302). Lacan'ın öznesinin asıl amacı Gerçek'e geri dönmekten ziyade kendini inşa etmektir; çünkü zaten ona göre öznenin Gerçek'e bilinçli bir yolla ulaşması mümkün değildir. Dil, özneye anlamlar ve sözler üretmesi için bir potansiyel sunar (Lacan, 2022, s. 354); ancak öznenin bu potansiyelin nasıl kullanılacağı tamamen özneye bağlıdır. Öznenin söz konusu potansiyele nasıl yaklaştığı onun kendini tanıma, bütünleştirme ve gerçekleştirme süreçlerini olumlu ya da olumsuz anlamda etkiler.

Öznenin Kendini Arayışına Mevlâna'nın Yaklaşımı

Mevlâna'nın öznesi de Lacan'da olduğu gibi dünyaya bir trajediyle gelir ve yabancı olduğu dünyada kendini eksik, çaresiz ve bölünmüş hisseder. Mevlâna (1997) öznesini ney ile sembolleştirir ve ünlü eseri Mesnevî'ye öz yurdundan koparılmış öznesinin trajedisıyla başlar:

Şu Ney'in neler söylediğini can kulağı ile dinle, o ayrılıklardan şikâyet etmededir. Ney kendine has bir dille, hal dili ile diyor ki: “Beni kamışlıktan kestiklerinden beri, feryadımdan, duygulu olan erkek de kadın da inlemekte, ağlamaktadır. Şu var ki beni dinleyen her insan, benim neler dediğimi anlayamaz. Benim feryadımı duyamaz. Beni anlamak, beni duymak için, ayrılık acısı çekmiş, gönlü yaralanmış, içli bir insan isterim ki, acılarımı, dertlerimi ona anlatayım. Aslından, vatanından ayrı düşmüş, oradan uzaklaşmış kişi, orada geçirmiş olduğu mutlu zamanı arar, o zamanı tekrar yaşamak ister, ayrıldığı sevgiliye tekrar kavuşmak arzu eder. Ben her mecliste, her toplulukta, inledim, ağladım, durdum. Ben, huysuz insanlarla da, iyi insanlarla da düşüp kalktım. Herkes, kendi anlayışına, zanına göre, benim dostum oldu. Ama, kimse benim gönlümdeki sırları araştırmadı, öğrenemedi. Halbuki benim sırrım, feryadımdan uzak değildir. Fakat her gözde onu görecektir nûr, her kulakta onu işitecek, duyacak güç yoktur. Ten candan, can da tenden gizli değildir. Fakat kimseye canı görmek izni verilmemiştir.”

Ney'in şu sesi, gönlü yakan bir ayrılık, bir aşk ateşidir. Kimde bu ateş yoksa, o, maddi varlığından kurtulsun yok olsun. (Cilt I, s. 13-14)

Mevlâna'nın öznesi içine atıldığı dünyada mutlu değildir, aksine huzursuzdur. Bu öznenin yaşadığı en önemli sorunlardan biri ise “anlaşılamamak”tır. Çünkü Mevlâna'nın öznesi de tıpkı Lacan'ın öznesi gibi yasaları önceden belirlenmiş kurgusal bir dünyaya gelmiştir. Mevlâna Mesnevî'de öncelikle sorunu ney sembolizmi üzerinden ortaya koyar, daha sonra ise bu sorunun nasıl aşılabacağına dair öneriler sunar. Mevlâna'nın Lacan'dan en temel farkı öznesinin bölünmüşlük, eksiklik ve çaresizlik sorununa ideolojik bir çözüm üretmesidir. Mevlâna'nın ideolojisi bir düşünce geleneğinin ürünüdür. Bu düşünce geleneği İslam dininin kelim ve felsefe okullarıyla da harmanlanmış tasavvufi düşünce geleneğidir. Mevlâna'ya göre tek mutlak ve saf gerçek vardır, o da Allah'tır. Allah'ın dışındaki tüm varlıklar sadece bir yansımadan ibarettir: “Aslında bizler de bizim varlığımız da birer ‘yoktan’ ibarettir.

Allah'ım faniyi varmış gibi gösteren ‘Gerçek Varlık’ sendin ibarettir. Görünüşte hepimiz birer arslanız. Ama bayrakların üzerindeki sembolik arslanlar” (Mevlâna, 1997, Cilt II, s. 48). Mevlâna insanı, bayrakların üzerindeki sembolik arslana benzeterek insanın ontolojik varlığını bir “yansıma”ya indirger. Yani aslında insanın varoluşu semboliktir. Mevlâna ve Lacan'ın özneyi dünyada konumlandırmaları birebir aynı olmasa da temelde önemli benzerlikler taşır. Lacan'da da özne aynada gördüğü görüntü ile sembolik dilin varlık alanına atılır ve kendini burada inşa etmeye çalışır.

Dilin alanına girmek, doğal olarak Gerçek'in alanından uzaklaşmak anlamına gelir ve inşa edilecek olan benlik veya öznel ne olursa olsun simgesel olanın etkisinde kalacaktır. Dolayısıyla “mutlak gerçek” anlamda bir benlik inşası dünyada yani sembolik dilin hüküm sürdüğü bir mekânda mümkün olmayacaktır. Mevlâna'nın öznesi için doğru yaklaşıldığı sürece bu bir sorun değildir. Çünkü onun öznesi metafiziksel bir dünya ideale inanır ve arzu nesnesini bu dünyanın ideallerine uygun olarak tasarlar. Ancak Lacan teorisine metafiziği yerleştirmez.

Dolayısıyla onun öznesine hedef olarak belirlediği bir Gerçek ideali de yoktur. Lacan'ın öznesinin ideali, kendini dilin yani Öteki'nin dünyasında anlamlar üreterek inşa etmek, tamamlamaktır ve bu durum sadece fiziksel dünya ile ilgilidir. Lacan'ın öznesinin fiziksel dünyayı aşan bir ideali söz konusu değildir. İki düşünür arasındaki en temel farklardan biri budur.

Mevlâna, “öz yurdundan” koparılarak bölünmüş öznesini tamlığa, tamamlanmaya doğru yönlendirirken Lacan’dan oldukça farklı bir yöntemle başlar: hiçleştirme. Ancak bu hiçleştirme ruhsal veya metafiziksel anlamda bir hiçleştirme değildir. Söz konusu hiçleştirme öznenin dış dünyadaki işlevi açısından bir hiçleştirmedir: “Allah’ım ne biz vardık, ne de bizim dileğimiz vardı. Senin lütfun bizim söylenmemiş sözlerimizi duyuyor, işitiyor, bizi varlığa çağırıyordu” (Mevlâna, 1997, Cilt I, s. 48).

Mevlâna’nın özne yaklaşımında iki türlü hiçleştirme söz konusudur. Bunlardan biri öznenin dış dünyadaki işleviyle ilgilidir ve bu, dünyanın doğru bir şekilde anlamlandırılması açısından önemlidir. Diğerisi ise ruhsal bir olgunluk neticesinde gelen hiçleşmedir ki bu, Mevlâna’da idealize edilmiş hiçleşmedir. Burada özne kendi maddi ve sınırlı özelliklerinden soyutlanıp hiçleşerek Tanrısal özellikleri elde eder. Bu durumun gerçekleşmesi için öznenin yapması gereken kalbini ve ruhunu temizlemesi ve ayna gibi parlatıp ilahi niteliklerin yansımaları sağlamasıdır (Yıldız, 2012, s. 27). Mevlâna öznesini Gerçek (Tanrı) ile bir nevî iletişime geçirerek ona kalıcı bir varlık kazandırmaya çalışır.

Mevlâna’nın düşüncesinin temelini vahdetivücut teorisi oluşturmaktadır. Bu teoriye göre yaratılmış tüm varlıklar Allah’ın tecellisi sonucu oluşmuş yansımalarla ibarettir. Vahdetivücut köklü bir geleneğe atıf yapan bir düşünce sistemidir. Bu düşünce sistemi, sadece mistik okulların düşünce yapılarıyla değil aynı zamanda felsefe ve kelam gibi okullardan da etkilenmiş bir düşünce sistemidir. Düşüncenin temel noktası varlığı Bir’den ibaret görmesidir. Bu düşüncenin kurucusu sayılan ve Yunus Emre ve Mevlâna başta olmak üzere birçok düşünür ve şairi etkileyen İbn Arabî tek gerçek varlık olarak Tanrı’yı görür ve her şeyin onun yansımalarından ibaret olduğunu iddia eder. Vahdetivücut düşüncesini asıl değerli kılan ise Tanrı ile yaratılan varlıklar arasında bir etkileşimin söz konusu olabileceğini iddia etmesidir (Demirli, 2012, s. 432). Vahdetivücut sistemi sudur, ayân-ı sabite, atomlar teorisi gibi teorileri sentezleyerek Tanrı-âlem veya Tanrı-insan irtibatını güçlü bir şekilde sağlamaya çalışır. Mevlâna da söz konusu sistemin bu imkânlarından yararlanarak bölünmüş hatta hiçleşmiş öznesini tamlığa, bütünlüğe yönlendirmeye çalışır.

Mevlâna’nın özne teorisinde vahdetivücuttan yararlanması ona önemli epistemolojik, psikolojik, ontolojik ve etik imkânlar sunar ve onun öznesinin kendini bilme yolculuğunu çok boyutlu bir hâle getirir. Ancak Mevlâna’nın bulunduğu ve sunduğu çözümler pozitivist yaygın ve hâkim olduğu bir dönemde yaşayan Lacan’ın benimseyebileceği türden çözümler değildir. Mevlâna hem inancı hem de düşünce yapısı gereği benimsediği vahdetivücut

düşüncesinin imkânlarından özne teorisinde oldukça önemli seviyelerde yararlanır.

Kendini ötekinin gözüyle tanımlamak veya kendini ötekiye yansıtarak tanımak hem Mevlâna'da hem de Lacan'da görülen bir durumdur. Mevlâna'da bu işlevi gören öteki mürşit, sevgili veya sevilen herhangi bir insandır. Lacan'da ise analist bu işlevi görmektedir. Lacan'ın öznesi ayrıca ayna evresiyle birlikte kendini nesneleştirir ve Öteki'nin gözüyle kendine bakmaya başlar. Özne, dilin alanına girince nesne hâline gelir (Lacan, 2022, s. 305). Mevlâna'da ise nesneleşme söz konusu değildir. Mevlâna'nın öznesi için öteki bir ayna veya ikinci bendir: "Mevlâna'nın kişiliği Şems'le olan dostlukları boyunca Şems'in örsünde dövüle dövüle keskinleşir, olgunlaşır. Şems, Mevlâna'nın ikinci 'ben'idir" (Yıldız, 2012, s. 7). Farklılıklar söz konusu olsa da iki düşünürde de ötekinin, ben'in özne'ye dönüşmesinde tamamlayıcı bir rol oynadığı söylenebilir.

Mevlâna'nın öznesinin bir diğer özelliği onun ikili bir yapıya sahip olmasıdır: "Mevlâna'ya göre benliğin iki tür görünümü vardır: Bunlardan ilki nefsin, arzuların, kıskançlığın, kinin, öfkenin merkezi olan benliktir; diğeri ise bütün bunlardan arınan İnsan-ı Kamil'in keşfettiği daha doğrusu ulaştığı benliktir. Bunlardan ilki 'Beşeri Benlik' diğeri 'İlahi Benlik' olarak tanımlanabilir" (Yıldız, 2012, s. 10). Mevlâna'nın ayrıca antik ve orta çağ felsefesinin nefis tanımına uygun olarak insan benliğini gelişim aşamalarına göre sınıflandırdığı da görülür. Buna göre insan nefsinin en ilkel aşaması nefs-i emmâre aşamasıdır. Mevlâna bu aşamadaki nefsi gulyabânîye benzetir: "O gulyabânî'nin sesi nasıldır? O ne diye bağırır? Bir de onu söyle; o gönül gulu (nefs-i emmâre): 'Mal isterim, mevki isterim, şeref isterim.' diye bağırır durur" (1997, Cilt II, s. 313).

Tasavvufî düşünce geleneğinde nefsin bu aşaması, özneleşmeyi veya tasavvufi terminolojiyle ifade edilecek olursa insan-ı kâmile ulaşmayı engelleme konusunda oldukça zorlu bir aşama olarak görülür. Söz konusu aşama, Freud terminolojisinde id'e karşılık gelir. Freud'un düşünce anlayışında nasıl ki id ne kadar güçlü olursa ego idealinden o kadar uzak kalıyorsa Mevlâna'nın düşünce anlayışında da nefs-i emmâre ne kadar güçlü olursa insan-ı kâmil olmaktan o kadar uzak kalınır. Mevlâna'nın temel farkı ise nefs-i emmâre ile mücadelede mürşitten yararlanma önerisi sunmasıdır. Freud ve Lacan'da böyle bir yardımcı söz konusu değildir.

Mevlâna ve Lacan arasındaki en önemli ortak özelliklerden biri öznenin dille olan ilişkisi konusundadır. İki düşünürde de dil, öznenin kendi bütünlüğüne ulaşması için en önemli araçlardan biridir. Mevlâna'nın Mesnevî'sinden

(1997) alınan bu bölüm onun dil-varlık veya dil-insan ilişkisini ortaya koyan önemli bölümlerden biridir:

Hz. Ömer buyurdu ki: “Sen çok derin bir bahse dalıyor, mânâyı harfle, kelimeyle bağlamak istiyorsun. Ses ve sözle ilgisi olmayan, hür olan mânâyı, harf ve kelimeye hapsediyorsun. Sanki, varlığı bağlanamayan, mücerred olan rüzgârı, rüzgâr kelimesi ile anlatmak istiyorsun. Sen bunu bir fâide için, maksadın daha güzel anlaşılсын diye yaptın, halbuki sen, kendin mücerred olan ruhun bedene girmesindeki fâideden perdelisin, habersizsin. Fâideler, hayırlar kendisinden zuhûr eden Allah, nasıl olur da, bizim gördüğümüz fâideyi görmez? Mânânın kelimelerle söylenmesinde, kelimelere bağlanmasında, yüzbinlerce fâide var. Bu yüzbinlerce fâide ruhun bedene girmesindeki fâideye karşı pek az, onun binde biri bile değil. Söz söylerken harcadığın nefes, cüz’lerin cüz’üdür. Öyle iken küllî fâideyi mücibdir. Ruhun bedene girmesindeki fâide ise küllün küllüdür. Nasıl olur da, bundan fâide görülmez? Sen bir cüz’sün, bir zerresin, senin yaptığın işte fâide varken, ne diye küll’ü kınamaya teşebbüs edersin? Sözün bir fâidesi yoksa söyleme, eğer varsa, dil uzatmayı bırak da şükretmeğe bak. (Cilt I, s. 105-106)

Mevlâna da Lacan gibi öznesinin dilin varlık alanına geldiğini kabul eder. Mevlâna’nın öznesi de tıpkı Lacan’ın öznesi gibi bu dille biçimlenmiş yapıya ayak uydurmakta zorlanır. Ancak her iki düşünür de öznesini dili kullanmaya ve ondan yararlanmaya teşvik eder. Mevlâna, Tanrı’nın kendini dille ifade edişini bir şükür sebebi olarak görür. Mevlâna’nın içinde konumlandığı düşünce geleneğinde dil bir araç olarak özneye hem epistemolojik hem psikolojik hem de ontolojik imkânlar sunar.

İbn Arabî (2007), isimlerin bu boyutlarına çeşitli tespitleriyle atıfta bulunur: “İsimler senin üzerinde perdedir, onları kaldırırsan bana ulaşırsın” (Cilt XIV, s. 372). İbn Arabî’nin atıfta bulunduğu teori Allah’ın isimleri teorisi. Buna teoriye göre yaratılan her şey Allah’ın isimleri sayesinde yaratılmıştır ve her şey özünde bu isimleri barındırır. Dolayısıyla varlığa sinen dil kodları çözümlerse varlığın mutlak gerçekliğine ulaşmak da mümkün olacaktır: “Kul, Allah’ın isimlerini birleştirerek kendi yolunu yani Allah yolunu oluşturur” (İbn Arabî, 2018, s. 112). İbn Arabî (2018) bu tespitleriyle de yetinmez, insanları Allah’ın tükenmez kelimeleri olarak tarif eder:

“Amâ, Hakkın nefesinden meydana gelmiş iken ‘âlem’ diye ifade edilen suretler ‘ol (kün)’ kelimesinden meydana gelmiştir. Biz, Hakkın tükenmeyen kelimeleriyiz. Nitekim Allah ‘O Meryem’e ilka ettiği kelimesidir’ der ki, kastedilen İsa’dır. ‘Ondan bir ruh olarak..’ Bu ise nefestir. Bu hakikat canlıya yayılmıştır”. (s. 67)

Mevlâna’nın içinde konumlandığı düşünce geleneğine göre dil her ne kadar öznenin içine atıldığı yapay dünyayı temsil etse ve bu yönüyle özneyi hakikatten uzaklaştıran bir olgu olarak görülse de o aynı zamanda özneyi hakikate götüren en önemli araçlardan biri olarak da görülür. Özne dil aracılığıyla hakikate yaklaşır ve böylece kendini tamamlamaya dolayısıyla tanımayla, bilmeye çalışır.

Klasik Türk Edebiyatında Öznenin Kendini Arayışı

Klasik türk edebiyatı entelektüel anlamda Mevlâna ile aynı düşünce geleneğinden etkilenmiştir. Dolayısıyla Mevlâna için yapılan tespitlerin birçoğu klasik Türk edebiyatının özne anlayışı için de geçerlidir. Ancak klasik Türk edebiyatını özgün kılan özellik, onun öznenin kendini arama yolculuğuna estetik bir boyut kazandırmasıdır. Bu anlamda onu Lacancı bakış açısına en çok yaklaştıran mesele, imago meselesidir. İmago, Lacan’ın teorisinde öznenin aynada gördüğü görüntüyle özdeşleşmiştir. Lacan’ın öznesi aynada gördüğü görüntüyle kendi kimliğini inşa etme sürecine girmiştir.

Buna oldukça benzer bir durum klasik Türk edebiyatı metinlerinde de söz konusudur. Birçok mesnevide hikâyenin kahramanları kendini tamamlama yolculuğuna gördükleri bir resme âşık olmaları sonucu çıkarlar. Yani resim onlar için adeta bir maceraya çağrı imagosu işlevindedir. Lacan’ın öznesinde maceraya çağrı hem yitirilen, sevilen, arzulanan nesne anlamındaki object a hem de aynada karşılaşılan görüntü şeklinde sembolize edilir.

Klasik Türk edebiyatında ise âşık, sevgilisi olmadan kendini hep tamamlanmamış, yarım, eksik hisseder ve ancak sevgiliyle bir olursa kendi tamlığına ulaşacağına inanır. Âşığı sevgiliye ulaşmak için harekete geçiren unsur ise genelde hayaldir. Örneğin Hüsn ü Dil adlı aşk mesnevisinde Hayal adlı bir karakter kurgulanır ve bu karakter âşık ile sevgili arasında bir aracı işlevi görür. Hayal hikâyede Hüsn’ün resmini çizip Dil’e göstererek Dil’in Hüsn’e âşık olmasını sağlamıştır (Lâmi’î Çelebi, 1998, s. 73).

Dil Hüsn'e aşık olunca önce Hüsn'e kavuşmak için yola çıkar, daha sonra ise Hüsn'ün aslında kendi içinde olduğunu fark ederek kendi tamlığına ulaşır. Benzer hikâyeler hemen hemen her aşk konulu mesnevide mevcuttur.

Klasik Türk edebiyatında hayalin epistemolojik, psikolojik ve ontolojik boyutları sevgiliyi de çok boyutlu bir araca dönüştürür. Sevgili klasik Türk edebiyatında bir araçtır; çünkü sevgilinin var olma sebebi âşığı dolayımlayarak kendi tamlığına ulaştırmaktır. Eğer âşık sevgiliye sevgilinin bu yönünün farkında olarak yaklaşırsa kendi tamlığına doğru olumlu anlamda mesafe alır; ancak âşık bu sevgiliyi nihai hedefi olarak görür, yani araç olarak değil de amaç olarak görürse o zaman kendi tamlığından uzaklaşmış olur. Hayal iki boyutludur. Haylin hem özneyi gerçeğe götüren bir işlevi vardır hem de o aynı zamanda ondan uzaklaştıran bir işleve sahiptir:

“Hayal, ruhânî ve cismani arasındaki köprüleri kuran nefsin özel bir gücünü temsil eder. Bir yandan, duyuların algılandığı cismani şeyleri ‘ruhânîleştirir’ ve bunları hafızada toplar. Öte yandan, kalpte bilinen ruhânî şeylere şekil ve suret vererek ‘cismanileştirir’. Nefsin ‘hayal hazinesi’ hem dış hem iç dünyalardan gelen imgelerle doludur. Her imge latif ve kesif, aydınlık ve karanlık, berraklık ve sisliğin karışımıdır” (Chittick, 2016, s. 105-106).

Hayalin maddi âlemle ruhânî âlem arasındaki ikili boyutu klasik Türk edebiyatındaki “kendini bilmek sorunsalı” nı anlamak için en kritik noktalardan biridir. Çünkü bu durum klasik Türk edebiyatının sevgili tanımını doğrudan etkiler ve onun işlevini ve değerini ortaya koyar.

Sonuç:

Üç farklı bakış açısı üzerinden “kendini bilmek sorunsalı” nı ele almayı amaçlayan bu çalışmada yapılan incelemeler sonucu bazı ortak ve farklı özellikler ortaya çıkmıştır. Buna göre üç bakış açısı için de en temel ortak nokta öznenin tamamlanmamış, eksik, bölünmüş olarak kabul edilmesidir. Bu temel nokta tespit edildikten sonra üç bakış açısının da kendine özgü yöntem ve kavramlarla meseleyi ele aldığı görülmüştür. Dilin, öznenin kendini bilme yolculuğundaki etkisi özellikle Lacan ve Mevlâna’da en dikkat çekici noktalardandır. Dil iki düşünürde de iki boyutlu ele alınır. Yani özneyi hem kendinden uzaklaştıran hem de onu kendine yaklaştıran boyutlarıyla dil, özneye devingen bir özellik kazandırmıştır.

Mevlâna ve Lacan arasındaki en temel fark ise ideolojik ve kültürel bakış açısından kaynaklı bir farktır. Mevlâna öznesinin karşılaştığı sorunları düşüncesi ve inancı gereği metafiziksel teorileri özne teorisine ekleyerek çözmeye çalışırken Lacan pozitivist bir bakış açısıyla baktığı için öznesine benzer çözüm önerilerinde bulunmaz.

Lacan'ın yapmaya çalıştığı en temel şey, özneye farkındalık kazandırmaktır. Mevlâna'nın özneye yaklaşımı tüm detaylarıyla olmasa da klasik Türk edebiyatını da etkileyen düşünce geleneğini yansıttığı için Mevlâna için yapılan tespitlerin birçoğu klasik Türk edebiyatı için de yapılabilir. Ancak klasik Türk edebiyatı düşünce geleneğinden gelen teorileri ve kavramları estetize ederek işlemiş ve onlara farklı boyutlar kazandırmıştır. Hem mistisizm temelli İslam düşüncesini hem de klasik Türk edebiyatını önemli ölçüde etkileyen “Nefsini bilen Rabbini bilir!” anlayışı, Mevlâna ve klasik Türk edebiyatının özne anlayışında en temel doktrinlerden biri olmuştur. Klasik Türk edebiyatında Tanrı'nın Mutlak Güzel olma özelliği ön plana çıkarılarak âşık-sevgili-Mutlak Güzel üçgeni kurulurken Mevlâna'da Tanrı; Mutlak İyi, Mutlak Güzel, Mutlak Bilgi Sahibi gibi özellikleriyle ön plana çıkarılır ve özneye bu anlamda epistemolojik, psikolojik, ontolojik ve etik boyutlar kazandırılır. Lacan'da ise özne daha çok Öteki'yle, dille, bilinçdışıyla, babanın yasaları, annenin arzusuyla ilişkilendirilerek ele alınır ve bu anlamda psikanalizin sınırlarının dışına çıkılmaz.

Farklı kültürlerden ve ideolojilerden bakış açıları ve yaklaşımların özneyi nasıl ele aldığını incelemek hem bunlar arasında bir sentez kurma imkânı verme hem de bunların artı veya eksi yönlerini ortaya koyma potansiyeline sahiptir. Bu çalışma söz konusu potansiyeli görünür kılmayı ve bu potansiyelle dikkat çekmeyi hedeflemiştir. Yapılan tespitler bu hedefe hizmet etme amacı taşımaktadır.

KAYNAKÇA

- Bowie, M. (2020). *Lacan*. (V. Şener, Çev.) İstanbul: Alfa Yayınları.
- Chittick, W. C. (2016). *Hayal Âlemleri-İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi* (M. Demirkaya, Ed.). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Demirli, E. (2012). Vahdet-i Vücûd. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde (C. 42, s. 431-435). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Homer, S. (2022). *Jacques Lacan*. (A. Aydın, Çev.) Ankara: Phoenix Yayınevi.

- İbn Arabî. (2007). *Fütûhât-ı Mekkiyye* (C. I-XVII) (E. Demirli, Ed.). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Arabî. (2018). *Fütûhât-ı Mekkiyye-Aşk Risalesi* (E. Demirli, Ed.). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Lâmî'î Çelebi. (1998). *Hüsn ü Dil (İnceleme-Metin)* (A. Şenel, Ed.) (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Lacan, J. (1998). *Écrits: The First Complete Edition in English* (B. Fink, Ed.). New York & London: W. W. Norton & Company.
- Lacan, J. (2014). *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*. (N. Erdem, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Lacan, J. (2022). *Freud'un Teorisinde ve Psikanalizin Tekniğinde Ben*. (S. Kılıç, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Lacan, J. (2024). *Psikanalizin Temel İlkeleri*. (M. İzmir, Çev.) Ankara: Çolpan Kitap.
- Mevlâna. (1997). *Mesnevî* (C. I-VI) (Ş. Can, Ed.). İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Nasio, J. D. (2007). *Jacques Lacan'ın Kuramı Üzerine Beş Ders*. (Ö. Erşen, & M. Erşen, Çev.) Ankara: İmge Kitabevi.
- Yıldız, F. (2012). *Mevlâna Mesnevisi'nde Benliğin Keşfi* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya.

اقبال لاہوری، مرید مولوی و شمس تبریزی

دکتر علی کمیل قزلباش¹

Email: Kumailqazalbash@gmail.com

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7853-4462>

<https://doi.org/10.32955/neuram2024-12-12.ch22>

چکیده:

علامہ محمد اقبال لاہوری بہ یکی از شهرهای پاکستان سیالکوت بہ دنیا آمد و بیشتر کسب درس و زندگی را در لاہور بہ پایان رسانید - وی ابتدا بزبان اردو آغاز بہ سرود شعر کرد ولی بزودی درک نمود کہ زبان فارسی زبانی است ، کہ می توان در آن پیام و ارمغان را کہ بہ ملت اسلامی می خواهد ہدیہ کند ، بخوبی آرایہ داد - وی وقتی از استادش مولوی سید میر حسن فارسی را آموخت آن زمان با بزرگان زبان ادبیات فارسی آشنا شد.

این زمانی بود کہ از میان این ہمہ ستارہ گان بلند آسمان فارسی دست بدامن مولوی زد و از وی خواست کہ این خاک را اکسیر سازد - ہمین بود کہ دیگر اقبال ، مرید ہندی و پیرویی پیر رومی بود - بخش عمدہ ای از اشعار اقبال مستقیم و غیر مستقیم بہ ہر دو صورت از مولوی تاثیر پذیرفتہ است - وی از مولوی چنان بہرہ ور شدہ کہ گوئی روح آن مرد بزرگ در اقبال حلول کردہ است - چون مولوی از شمس ہمہ چیز را یافتہ بود لذا اقبال طبعاً از شمس بی تاثیر و بی فیض نماندہ است - در اشعار اقبال با ذکر مولانا سخن از شمس ہم رفتہ است کہ موضوع اصلی این مقالہ خواهد بود -

کلید واژہ: شمس ، مولوی ، مرید ہندی ، مثنوی، فارسی و اردو

Iqbal Lahori, Rumi's Disciple and Shams Tabrizi

Abstract:

Allama Muhammad Iqbal Lahori was born in Sialkot, a city in Pakistan, and completed most of his education and life in Lahore. He initially began to compose poetry in Urdu but soon realized that Persian was a language in which he could well present the message and gift he wanted to give to the Islamic nation.

¹ Dr. Allama Iqbal Open University, Iqbal Studies, Faculty Member, Lahour-Pakistan

When he learned Persian from his teacher, Maulvi Syed Mir Hassan, he became acquainted with the greats of Persian literature. It was then that, among all these stars of the high Persian sky, he touched the insecure hand of Maulvi and asked him to make this soil an elixir. It was then that Iqbal was no longer a disciple of India and a follower of the great poet Rumi. A good part of Iqbal's poems is directly and indirectly influenced by Maulvi. He was so full of Maulvi that it was as if the soul of that great man had been infused into Iqbal. Since Rumi had learned everything from Shams, Iqbal naturally did not remain without influence and grace from Shams. In Iqbal's poems, along with the mention of Rumi, there is also Shams, which will be the main topic of this article.

Keywords: Shams, Rumi, Indian disciple, Mathnavi, Persian and Urdu

مقدمه:

اقبال می سراید :

مرا بنگر که در هندوستان دیگر نمی بینی
برهمن زاده نی رمزآشنای روم و تبریز است

(کلیات مولانا اقبال لاهوری، 154)

اقبال در آثار چ جابجا این غزل مرد فرزانه ای را که برای اقبال شمس گشت، را زمزمه می کند که

بگشای لب که قند فراوانم آرزوست
بنمای رخ که باغ و گلستانم آرزوست

دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر
کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست
زین همراهم سست عناصر دلم گرفت
شیر خدا و رستم دستام آرزوست
گفتم که یافت می نشود جسته ایم
گفت آنکه یافت می نشود آنم آرزوست

بله این غزل را یا بخشی از این ابیات در جاوید نام و پیام مشرق و اسرار خودی بعنوان سرآغاز
یا باید گفت سرمشق قلم کندش گردانده است تا نوک قلمش تیزتر گردد. او گفت :

تا سنانش تیز تر گردد فرو پیچیدمش
شعله نی آشفته بود اندر بیابان شما

(کلیات مولانا اقبال لاهوری، 104)

اقبال مرید مولوی:

الحق که اقبال مرید مولانا بوده و هر چی دارد از همین مرد بزرگ و دانا دارد ولی نکته ای که جالب تر از این است این است که وی به پیر پیرش حضرت شمس نیز عشق و علاقه داشت - می فرماید.

گذشت از پیش آن دانای تبریز
قیامتها که رست از کشت چنگیز
نگاهم انقلابی دیگری دید
طلوع آفتابی دیگری دید

(زبور عجم , 204)

مطالعه آثار اقبال شکی باقی نمی‌گذارد که وی در زندگی خود مولانا را به «مرشدی» خویش برگزیده و در وجود او انسان کاملی، برای تبعیت و محبت و عشق یافته بود. برخی از نوشته‌ها و اشعار اقبال نیز حکایت از وجود نوعی ارتباط روحانی و زنده بین او و مولانا دارد. حالاتی کشفی نیز از رؤیت مولانا چه در رؤیا و چه در حالت خلسه و بیداری از وی نقل شده است. دکتر افضل اقبال با اشاره به سفر کاشفانه‌ای که اقبال به رهبری و هدایت مولانا به عوالم روحانی دارد و شرح آن در «جاویدنامه» آمده است، می‌نویسد: «شیوه سخن گفتن اقبال تردید اندکی درباره سرشت روابط او با روح رومی به جای می‌گذارد. اقبال رومی را به عنوان مرشد و سالک حق ستایش می‌کند و بینش واقعی او را می‌ستاید. او را مظهر عشق و سوز و گداز می‌نامد و همچون مریدی راستین به دنبالش می‌رود. زیرا اعتقاد راسخ دارد که رومی بر بلندیهایی صعود کرده است که، تنها عده انگشت‌شماری از درگذشتگان آنجا دست یافته‌اند. (تاثیر مولانا بر فرهنگ اسلامی، 187)

"عشق مولانا محمد اقبال لاهوری به حضرت مولانا جلال الدین محمد بلخی معروف به مولانا روم ، بسیار والهانه و عاشقانه و آشکار است - او مولانا را با نام ها و صفات مختلف که از آنها احترام و ارادت خاص وی نسبت به مولانای روم ظاهر میشود ، صدا می کند ، مانند : مولانا ، مولوی ، مولانا روم ، جلال ، ملاجلال ، رومی پیر رومی ، پیر حق سرشت، پیر یزدانی ، پیر عجم، مرشد روم ، سالار روم ، آخوند رومو پیر پاک داد و غیره " (زبان و ادب، شاهد چوهدری، 87)

روی خود بنمود پیر حق سرشت
کو بحرف پهلوی قرآن نوشت
گفت ای دیوانه ی ارباب عشق
جرعه نی گیر از شراب ناب عشق
بر جگر هنگامه ی محشر بزن
شیشه بر سر، دیده بر نشتر بزن
خنده را سرمایه ی صد ناله ساز
اشک خونین را جگر پرکاله ساز

(اسرار خودی، 22)

شایان ذکر است که این نام و القاباتی را که اقبال شایسته ی مولانا دانسته است نه فقط از عشق و علاقه به وی است بلکه کمالاتی را که او در وی دیده است شکوفا نموده - او بیشتر از همه از "پیر رومی" استفاده نموده است که نشان دهنده نکته ای ظریفی است - آن نکته اقبال را به اعترافی وادار می کند که او در محضر مولانا لحظه به لحظه مثل مرید نو آموز ، در قفای وی راه می پیماید - ولی سوال ؛ که چرا بین این همه دانشمندان شرقی و غربی اقبال از مولانا پیروی می کند - برای شنیدن جواب باید گوش به سخنان خود اقبال سپرد ؛ که می فرماید :

پیر رومی مرشد روشن ضمیر
 کاروان عشق و مستی را امیر
 منزلش برتر ز ماه و آفتاب
 خیمه را از کهکشان سازد طناب
 نور قرآن در میان سینه اش
 جام جم شرمنده از آئینه اش

(کلیات اقبال فارسی، 1021)

بله، روشن شد؛ یعنی اقبال آگاه بود که باید از کسی پیروی کرد که بقیض او به کاروان عشق و مستی می شود پیوست و از آسمان طنابهای خیمه اش را خواهد کشید. این هم که اقبال عاشق و پرورده و شیفته ی قرآن بود و می دانست که نور قرآن را از همین سینه به ارث خواهد برد. در یکی از شعرهای اردوی اقبال بعنوان شعری "یورپ سے ایک خط" (نامه ای از اروپا) رومی با این سبک و لحن معرفی می شود که فضای سوال و جواب را در خود پیچیده است و جالب این است که جواب را بزبان فارسی آرایه می کند. می فرماید -

ہم خوگر محسوس ہیں ساحل کے خریدار
 اک بحر پر آشوب و پر اسرار ہے رومی
 تُو بھی ہے اسی قافلہ شوق میں اقبال
 جس قافلہ شوق کا سالار ہے رومی
 اس عصر کو بھی اُس نے دیا ہے کوئی پیغام؟
 کہتے ہیں چراغِ رہِ احرار ہے رومی

(ما خوگران حس خریداران ساحل هستیم ولی رومی یک بحر پر آشوب و پر اسراری است. تو نیز شریک همین قافلہ عشق هستی ای اقبال! که سالارش خود رومی است، آیا به این عصر پیغامی هم از او داری؟ گفته اند که چراغ را احرار است رومی)

کہ نباید خورد جو همچون خران
 آہوانہ در ختن چرارغوان
 ہر کہ کاه و جو خورد قربان شود
 ہر کہ نور حق خورد قرآن شود

(کلیات اقبال اردو، 479)

"تحقیق در آثار اقبال لاهوری نشان میدهد که وی بسیاری از مبادی اندیشه‌های خود را از مولانا گرفته و با قدرت طبع و وسعت علم و اطلاع خود آنها را به طرز بدیعی که متناسب با عصر حاضر می‌باشد، بیان نموده است. «مثنوی معنوی» و «دیوان شمس»، مراجع اصلی اقبال در دستیابی به اندیشه‌های مولانا بوده است. در برخی از اشعار که اقبال مولانا را با واژه‌های پیر یا مرشد خطاب می‌کند، تردیدی باقی نمی‌ماند که بین اقبال و مولانا رابطه‌ی مریدی و مرادی حاکم بوده است. بویژه که روایت‌هایی نیز از رابطه‌ی زنده اقبال با مولانا نقل گردیده است. (مولوی، مرشد اقبال 17،

و اقبال بلند اقبال می دانست که در نی روح او کسی می تواند بدمد که وجود او را شور انگیز خواهد ساخت.

از نی آن نی نواز پاکزاد باز شوری در نهاد من فتاد (کلیات اقبال فارسی ، 1024)

و بزبان اردو می سراید:

علاج آتش رومی کے سوز میں ہے ترا
تری خرد پہ ہے غالب فرنگیوں کا فسون

(علاج تو در سوز آتش رومی است (چون) بر خرد تو افسون فرنگ غالب شده است)

اُسی کے فیض سے میری نگاہ ہے روش
اُسی کے فیض سے میرے سبُو میں ہے جیحون

(کلیات اقبال اردو ، 64)

(از فیض او نگاه من روشن است و فیض او در سبوی من جیحون را ریخته است)

یا این که:

پیر رومی خاک را اکسیر کرد

از غبارم جلوه ها تعمیر کرد

(کلیات اقبال فارسی ، 8)

"اقبال در شخصیت و آثار خیره کننده و مقامات معنوی و شجاعت مثال زدنی مولوی ، جاذبه ای یافت که دل را می رباید و خاطر را به خود می کشاند - احترام به او نتیجه ی یک عمر لیاقت اندوختن است - وقتی او این عقاب بلند آشیان را روی قلعه های رفیع انسانیت و عرفان دید ، هوس پرواز در جانش جوانه زد" (13)

چو رومی در حرم دادم اذان من
ازو آموختم اسرار جان من
به دور فتنه عصر کهن ، او
به دور فتنه عصر روان من

(تاثیر پذیری اقبال از مولوی ، 70)

اقبال آشفته ی شمس :

یعنی عشق مولانا در وجود اقبال به حدی نفوذ یافته بود که نه فقط از وی فیض می برد بلکه از منبه ای که مولانا آبشخور داشت اقبال نیز بهره برده است - مثل اشعار فارسی اقبال در کلام اردوی وی نیز با ذکر فراوان مولانا ، سخن از شمس تبریزی رانده شده است - این نشان دهنده ی نکته ای

است که اقبال همواره با بردن فیض از محضر مرشدش از گنج ، از گنج نواز مرشد ، بعنوان بجا آوردن ادب در محضر پیر پیر را هرگز فراموش نمی کرد.

"اقبال لاهوری مانند مولانا که او را به چندین نام و لقب و عنوان یاد می کند ، شمس تبریزی را نیز به چندین عنوان خطاب می نماید مانند :شمس ، شمس الدین تبریزی ، شمس الحق ،شمس تبریز، پیرتبریز ، پیرتبریزی، تبریزی و گاهی فقط تبریز به عنوان کنایه از شمس تبریزی " (بال جبریل 351،

علامه اقبال از حال وجدالی که در میان شمس و مولانا رونما گردیده بود کاملاً آگاه بود لذا در تمهید اسرار خودی با زیبایی بسیار و شوق وافر ذکر نموده و بطوری که در این آتش؛ خود اقبال سوخته و از این گنج زرها نودخته- او می گوید -

موسی بیگانه ی سینای عشق
بیخبر از عشق و از سودای عشق
از تشکک گفت و از اشراق گفت
وز حکم صد گوهر تابنده سفت
عقده های قول مشائین گشود
نور فکرش هر خفی را وانمود
گرد و پیشش بود انبار کتب
بر لب او شرح اسرار کتب
پیر تبریزی ز ارشاد کمال
جست راه مکتب ملا جلال
گفت این غوغا و قیل و قال چیست
این قیاس و وهم و استدلال چیست
مولوی فرمود نادان لب ببند
بر مقالات خردمندان مخند
پای خویش از مکتبم بیرون گذار
قیل و قال است این ترا با وی چه کار
قال ما از فهم تو بالاتر است
شیشه ی ادراک را روشنگر است
سوز شمس از گفته ی ملا فزود
آتشی از جان تبریزی گشود
بر زمین برق نگاه او فتاد
خاک از سوز دم او شعله زاد
آتش دل خرمن ادراک سوخت
دفتر آن فلسفی را پاک سوخت
مولوی بیگانه از اعجاز عشق
ناشناس نغمه های ساز عشق
گفت این آتش چسان افروختی
دفتر ارباب حکمت سوختی
گفت شیخ ای مسلم ز نار دار
ذوق و حال است این ترا با وی چه کار

حال ما از فکر تو بالاتر است
 شعله‌ی ما کیمیای احمر است
 ساختی از برف حکمت ساز و برگ
 از سحاب فکر تو یارد تگرگ
 آتشی افروز از خاشاک خویش
 شعله‌ای تعمیر کن از خاک خویش

(کلیات اقبال فارسی، 77)

اقبال با ذکر مبارک مرشدش از مرشد مرشد، شمس گاهی براه راست (بمان مشتقیم عربی) و گاهی اشارت و کنایه ذکر می‌کند. بطوری که در سوز و سوخت آتش رومی جوان عجم را به علاج عشق روبرو می‌کند همین طور جابجا از شمس نیز همین ارمغان را به جوانان معرفی می‌کند. وقتی می‌بیند صدایی از شمس و مولانا بگوش نمی‌رسد فریاد می‌زند.

نه اٹھا پھر کوئی رومی حرم کے لالہ زاروں سے
 وہی آب و گلِ ایران، وہی تبریز ہے ساقی

(زبان و ادب، 90)

(باز رومی دیگری از لاله زار های عجم بلند نشد اگرچه همان آب و گل ایران همان تبریز است ساقی)

و این هم از شاه تبریز زبان مرید مرید وی به جوانان عجم

گذشت از پیش آن دانای تبری
 قیامت‌ها که رست از کشت چنگیز
 نگاهم انقلابی دیگری دید
 طلوع آفتابی دیگری دید
 گشودم از رخ معنی نقابی
 بدست ذره دادم آفتابی
 نپنداری که من بی باده مستم
 مثال شاعران افسانه بستم

(کلیات اقبال فارسی، 105-106)

اقبال هر لحظه برای روشن نگه داشتن آتش عشق حتی بتوسط مولوی در دریای شمس غوطه زنی میخواست. فرمود:

مطرب غزلی، بیتی از مرشد روم آور
 تا غوطه زند جانم در آتش تبریزی

(زبور عجم، 204، 2019)

تلقین اقبال به پیروی از مولوی:

نی مهره باقی نی مهره بازی
جیتا به رومی هارا به رازی

(کلیات اقبال اردو , 364)

(نه مهره ای باقی مانده نه مهره بازی ، رومی برده و رازی باختہ است)

و به جوانان می گوید که :

هنوز چشم نیم باز تو اشتباه می بیند- وجود خود تو هنوز رازی است و نیاز تو آشنای راز نیست ، چون نماز تو خالی از قیام هست - تار ساز خودی تو هنوز گسسته است - چون از نغمه رومی هنوز بی نیاز ماندی-

غلط نگر به تری چشم نیم باز اب تک
ترا وجود ترے واسطے به راز اب تک
ترا نیاز نہیں آشنائے ناز اب تک
که به قیام سے خالی تری نماز اب تک
گسسته تار به تیری خودی کا ساز اب تک
که تو به نغمه رومی سے به نیاز اب تک

(کلیات اقبال اردو , 397)

اینجا ذکر این اتفاقی بی جا نخواهد بود که در اول اگوست ۱۹۱ میلادی در روزنامه "توحید" خواجه حسن نظامی بچاپ رسید . اقبال در خواب می بیند که مولوی او را به نوشتن مثنوی وادار می کند اقبال در جوابش می گوید : مثنوی را که شما تمام فرمودید چی جایی مانده که اقبال دست به این کار بزند - ولی مولوی او را به این کار می گمارد - وقتی اقبال از خواب بیدار می شود ابیات فارسی بر زبان او جاری بود که بعدا بشکل مثنوی اسرار خودی در آمد بله خود مولانا اقبال را بعنوان مرید خاصش انتخاب کرد همه دیدند که تا آخر عمرش اقبال همراهی مولوی بود و او را هیچ وقت مثل شاگرد خوب ترک نکرد - مثل یک شاگرد همیشه در قفای وی راه رفت - در کتاب "بال جبریل " شعر معروف اقبال " پیرومرد " و در اثر جهانی " جاید نامه " وی " معراج نامه " یا " سیر افلاک " دلیل بر این سخن است - (آئینه خانه اقبال , 242)

"عمق ارادت اقبال به مولانا چندان بوده است که در اواخر عمر که به علت ضعف بینایی نمی توانست مطالعه کند، همچنان مثنوی همراه او بود. خود او در این باره چنین نوشت: «من از مدتی مطالعه کتب را ترک کرده ام. اگر گاهی چیزی میخوانم قرآن است یا مثنوی مولانا. (کلیات اقبال اردو , 633)

و در پایان نصیحتی وصیت گونه ای از اقبال که می گوید باید می از جام مولوی نوشید و بر دیوار کعبه بی دل باید اشعار وی را آویخت که بنزد او هم مثنوی ؛ هست قران در زبان پهلوی -

بکام خود دگر آن کهنه می ریز
که با جامش نیرزد ملک پرویز
ز اشعار جلال الدین رومی
بدیوار حریم دل بیاویز

نتیجه گیری:

از این بحث بدین نتیجه رسیدیم که اقبال لاهوری الحق که بدون مولوی بی مایه و بی بضاعت خود بود - و همچنین این مرد قلندر از شمس تبریزی نیز بهره برده است که از نظر پژوهشگران نسبتاً پوشیده مانده است - در این مقاله سخن پیروی اقبال از رومی رانده شد و اضافه این که برای پژوهندگان فارسی زبان ابیات اردوی وی که به این موضوع رابطه دارد، نیز شامل مقاله گردیده است و سخنی که از شمس، اقبال در شعر اردو و فارسی رانده است برای پژوهشگران قلم زد گردیده است تا در آینده از این ابیات و منابع استفاده گردد - یعنی این نکته بی دلیل و بی نتیجه نیست که اقبال نه فقط مرید رومی است بلکه مرشدی مثل شمس بدون شک از او دستگیری نموده است -

منابع و مأخذ

اقبال، افضل، دکتر- تاثیر مولانا بر فرهنگ اسلامی، موسسه مطبوعاتی عطائی، چاپ اول 1363

اقبال، محمد، علامه - کلیات اقبال (اردو)، اقبال اکادمی، لاهور، بزم اقبال، لاهور. اشاعت دوم 1994

اقبال، محمد، علامه - کلیات اقبال فارسی، اقبال اکادمی، لاهور - طبع اول - 2019

ستوده، غلامرضا - در شناخت اقبال - انتشارات دانشگاه تهران - چاپ اول 1365-

لاهوری، اقبال، مولانا - کلیات اشعار فارسی، بامقدمه: احمد سروش، انتشارات سنایی، تهران چاپ هفتم ۱۳۷۶

مرزا، اسلم، محمد- آئینه خانه اقبال، اقبال اکادمی، لاهور - 2014-

زبان و ادب، فصلنامه (شمس تبریزی و اقبال لاهوری، شاهد چوهدری) سایت پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

حبل المتین / فصلنامه علمی و تحقیقی (تاثیر پذیری اقبال از مولوی، ایوب هاشمی) - پیش شماره دوم - تابستان 1391- ص 70

کیهان فرهنگی مولوی (مرشد اقبال، سرگل زایی، محمد) شماره 63، اردیبهشت، 1379

تأثیر اندیشه مولانا جلال الدین رومی بر افکار و آثار اقبال لاهوری

Soleiman ZARE¹Email: suleymanzare@ut.ac.irOrcid: <https://orcid.org/0000-0001-0000-0000><https://doi.org/10.32955/neuram2024-12-12.ch23>

چکیده:

مطالعه تطبیقی در ابتدا در سده اول قبل از میلاد مسیح توسط شاعر مشهور یونانی بنام هوریس "Horace" پدید آمد. وی در آثار خود به شعرای جدید توصیه می کند برای رسیدن به کمال در شعر و شاعری بهتر است از آثار شعرای گذشته الهام بگیرند. همچنین دیگر معلم یونانی سده قبل از میلاد مسیح کونین تلین "Quintilian" در جلد دوازدهم مجموعه خطابات خود به موازنه و تطبیق شعرای یونانی و لاتین پرداخته و خطاب به ادبای یونانی می گوید: برای رسیدن به فکر و اندیشه و هنر جدید از آثار ادبای لاتین نباید غافل شوید. (Henry, 1961) تا اینکه مطالعه تطبیقی در قرن نوزدهم میلادی در حوزه ادبیات تطبیقی مکتب فرانسه جا گرفت و به سرعت در زبان و ادبیات فارسی و هندی نفوذ کرد.

در این مقاله کوشش می شود تا با مطالعه تطبیقی آثار مولانا و اقبال به تأثیر اندیشه و افکار مولانا بر اندیشه و افکار و آثار اقبال لاهوری اشاره شود. مخصوصاً که اوضاع سیاسی اجتماعی در حیات هر دو شاعر یعنی حضور مغول در زمان مولوی و استعمار غرب در زمان اقبال در اشعار هر شاعر تأثیر مشترک گذاشته است.

از سوی دیگر کرامت و جایگاه والای انسانی در اشعار هر دو با نگاه به موارد عمده ای چون: انسان کامل، عقلانیت، عشق، جبر و اختیار و صوفی گری و نقد آن مورد توجه قرار گرفته است. لذا برای بهتر نشان دادن این موارد تلاش می شود با بهره گیری مثال شعری تشابهات فکری مولانا و اقبال روشن شود که با روشن شدن این تشابهات فکری میزان تأثیر گذاری افکار و اندیشه مولانا در افکار و اندیشه اقبال روشن می شود.

کلید واژه: مولانا، اقبال، تطبیق، اشعار، اندیشه، تأثیر.

The Influence of Rumi's Thought on Iqbal Lahori's Mind and Persian Poems

Abstract:

¹ Doctor, Graduate of University of Tehran, Assistant Professor, Manipal University, Hyderabad, India

Maulana is an invaluable poet in the world of Sufism keeping the culture and civilization of Iran alive by creating Masnawi, his valuable work. This is the result of the thoughts that he achieved in Masnawi by directing and globalizing his thoughts.

These noble thoughts influenced Eqbal so that he could be the constructor of the dynamic thoughts of his own era, and created this dynamicity in the eastern societies, i.e. the Islamic societies, by influence of Maulana's thoughts. Referring to Maulana's verses in his works is the reason for his influence from Maulana.

Unfavorable social conditions in the era of the two poets, the presence of Mongols at the time of Maulavi and the western colonization at the era of Eqbal have given their poems epic tune.

On the other hand, human dignity and majesty are taken into consideration in the poems of the two poets by considering cases such as perfect human, rationality, passion, determination and autonomy and Sufism and criticism. The author studied the mentioned factors in separate chapters and expressed Maulana's and eqbal's similar thoughts in above areas, so that we can elicit that the deep influence of Maulana is obvious in Iqbal's language and mind.

Keywords: Maulavi, Iqbal Lahore, Masnawi, Iqbal's writings in Persian, Comparative literature.

مقدمه:

پژوهش پیش رو به بررسی تاثیر آثار و افکار جلال الدین مولانای رومی بر آثار و افکار و سروده های فارسی و در برخی موارد بر سروده های هندی اقبال لاهوری اشاره دارد. تاثیر افکار و اندیشه های مولانا بر افکار و اندیشه های اقبال تا حدی است که در وصیت نامه اقبال لاهوری آمده است تا گلدانی از خاک مزار مرشد خود یعنی مولانا را بر روی مزار وی قرار دهند تا علاوه بر ارتباط معنوی و روحانی اقبال با مولوی در عالم چهارم جسم خاکی اقبال نیز با جسم خاکی مولانا با قرار گرفتن این خاک گلدان مرتبط باشد. لذا امروزه اگر بر مزار اقبال لاهوری گذری کنی این خاک گلدان را بر روی مزار بزرگترین اندیشمند و متفکر جهان اسلام مشاهده خواهی کرد. این تاثیر پذیری ناشی از اشعار گرانسنگ نابغه بزرگ جهان اسلام در اثر مثنوی معنوی می باشد که بعدها روشنی بخش جریانهای فکری ادبی در جهان مخصوصا جهان اسلام شد. لذا از دیر باز تا کنون شعرای فراوانی هر یک گوهرهایی را از این دریای معرفت برای تعمیق آثارشان صید نموده اند. از میان این شعرای علامه محمد اقبال لاهوری از آن جمله است. علامه اقبال لاهوری در یک بیت اردو غیر مستقیم به مرشد خود مولانا اشاره کرده و چنین سروده است:

جہاں میں اہل ایمان صورت خورشید جیتے ہیں

ادھر ڈوبے ادھر نکلے ادھر دوبے ادھر نکلے

یعنی: در جهان اهل ایمان همانند خورشید می باشند. از یک سو غروب و می کنند از سوی دیگر طلوع می کنند و از سوی دیگر طلوع می کنند و از سوی دیگر غروب می کنند.

منظور علامه اقبال این است که مولانا هرگز غروب نمی کنند و همواره در حال جابجایی هست اگر زمانی در قرن هفتم وفات یافته لیکن اکنون در قرن معاصر در اندیشه و افکار شعرا دیگر متولد شده. همچنین در ابیاتی دیگر به زبان فارسی مستقیم به مرشد خود مولانا اشاره کرده و چنین سروده است:

تا خدا بخشد تو را سوز و گداز

پای او محکم فته در کوی دوست

پیر رومی را رفیق راه ساز

چونکه رومی مغر را داند ز پوست

(اقبال، 1388، ص434)

همانگونه که اشاره شد حیات سیاسی اجتماعی هر دو شاعر شباهت های زیادی به یکدیگر داشته است تا حدی که علامه اقبال لاهوری در ابیات به حیات سیاسی خود و مولانا اشاره کرده و چنین می سراید:

از او آموختم اسرار جان من

به دور فتنه ی عصر روان من

چو رومی در حرم دادم اذان من

به دور فتنه ی عصر کهن او

(اقبال، 1388، ص518)

ارادت و اعتقاد اقبال به پیر و مرشد خود به حدی است که اقبال در بیتی این موضوع را این گونه بیان می کند:

سر مرگ و زندگی بر ما گشاد

مرشد رومی حکیم پاک زاد

(کلیات اقبال)

علامه اقبال لاهوری در کتاب "ارمغان حجاز" خود در قالب ده دو بیتی خواننده را به حکمت و رموز عرفانی مولانا سوق می دهد و با آن آشنا می کند. و در ابیاتی اینگونه می سراید:

که آن فقر است محسود امیری

رسیدی بر مقام سر به زیری

ز رومی گیر اسرار فقیری

حذر ران فقر و درویشی که از وی

(کلیات اقبال)

اقبال لاهوری در جای جای اشعارش در منتهای امانت از عین عبارت مولوی سود جست و با کمک علانمی تفکیک نموده است تا جایی که خواننده به خوبی می توان کلام مولانا را تمیز دهد. در جاوید نامه با این ابیات مستقیم از مولوی ذکر می کند:

آشنای هر مقام راستان

دیده ای آن عالم ز ناز پوش

پیر رومی آن امام راستان

گفت: ای گردون نورد سخت کوش

(جاوید نامه)

از دیگر شعرا ی هندی که تحت تاثیر ردیف و قافیه و وزن اشعار مولانا بوده و شعر سروده شاعر قرن سیزدهم میلادی مکن لعل مکن می باشد. نام اصلی او مکن لعل راجا بود و مکن تخلص داشت. در تاریخ به نام مکن لعل شناخته می شود. مکن لعل از یک خانواده هندو بنام "کالیست"

بود. وطن آبا و اجدادی او شاه جهان آباد (دهلی) بود که در ایالت اوترپرادش هندوستان واقع است. کتاب معروف تاریخی او بنام "یادگار مکن لعل" شناخته می شود. از انجایی که مورد بحث اصلی این مقاله نمی باشد تنها به چند بیت این شاعر هندو مذهب که به تقلید از وزن اشعار مولانا شعر سروده اکتفا می کنیم. وی در نسخه خطی دیوان فارسی خود در نعت ختمی مرتبت اینگونه می سراید:

ای سرور هر دو سرا وی رهبر راه خدا/ ای شاه تخت انما ای شافع جرم و خطا
گر بخشش و رحمت کنی آزادم از زحمت کنی/ ای شاه تخت انما ای شافع جرم و خطا
ای داد بخش بی کسان فیاض جمع مظلومان/ فارغ ز هر تهمت کنی بخشی براه و مدعا
ای داد بخش بی کسان فیاض جمع مظلومان/ زودم به مقصودم رسان بپذیر از من این دعا
هستی شفیع اضممدین محبوب رب العالمین/ شاهنشاه ملک یقین یا افسر و تخت و کونین
از سیرت خرسند تو عالم همه دلبنده تو/ پیدا نشد مانند تو از ابتدا تا انتها
ذات تو باشد بی گمان فخر رسولان جهان/ ای خاتم دور زمان چشم کرم برمن گشا
من بنده درگاه تو افتاده اندر راه تو/ پیوسته دولتخواه تو کن لطف بر من حالیا
پرهان مرا از معصیت بنمای راه مغفرت/ از روی لطف و مرحمت دورم کن از حرص و هوا
مکن نماید بندگی با عجز و سرافکندگی/ زودش رها از گندگی ای والی هر دو سرا
(دیوان مکن، 1300)

تزکیه نفس نقطه مشترک اشعار مولانا و اقبال

تربیت نفس یک فرایندی است که برای رسیدن به کمال و نیز سعادت دنیا و آخرت به حساب می آید. در واقع شناخت نفس همان مسیر حدیث "من عرف نفسه فقد عرف ربه" می باشد. در مقایسه با اندیشه های تربیتی مولانا و اقبال و با تأکید بر چگونگی تربیت خود، می توان چنین تبیین نمود که مولانا با توجه به زمانه خود، مرتبی را به خویش شناسی و کشف استعدادها و خود ترغیب می نماید و این استعدادها را در رسیدن به هدف غایی تربیت که همان طاعت و بندگی خداوند است، به کار می گیرد. اقبال در عصری زندگی می کند که فرهنگ غرب تا حدودی در کشور های مسلمان نفوذ کرده و تغییراتی به وجود آورده است. اقبال تربیت را خالی از این تأثیرات نمی داند و مرتبیان را به سوی شناخت فرهنگ اسلام ناب و تربیت براساس آموزه های قرآن، ترغیب می کند. در این رابطه، به وحدت و همبستگی متفکران اسلامی توجه می نماید و حضور آنها را در یک صحنه نظری و عملی مشترک برای تربیت مفید می داند و در عین حال، نقش خود در شناخت وظایف خود و تربیت خود با مولانا همخوانی دارد. علامه اقبال لاهوری تربیت خود را عامل حفظ نظم و همبستگی اعتقادی و قانونی در جامعه می داند زیرا که به عقیده او تمایلات افراد ایفا نقش می کنند. اگر پذیرفتن جهان بینی دینی اهداف اعتقادی و اصول خاص، وجه مشترک اقبال و مولانا در امر تربیت خودی است، وجه افتراق آنها در ابزارها و روشهای تربیت است. اقبال در امور تربیت خود، توجه به امور مادی را لازم می داند و عقلانیت ابزاری را می پذیرد، حال آنکه در نظر مولانا، نسبیت و عقلانیت ابزاری، هیچ جایگاهی نه در تربیت انسان کامل و نه در ساماندهی امور مادی اجتماع ندارد، چرا که مولانا، تفرقه و چندگانگی را عامل از هم پاشیدگی نظام فکری فردی و اجتماعی می داند. لذا با وجود این اختلاف باز هم می بینیم اقبال در پیروی از مولانا موفق بوده و تحت تأثیر تفکر مرشد خود قرار گرفته و اشعاری در باره نفس و خودی خود می سراید که با اشعار مولانا اشتراک فراوان دارد. اقبال در دیوان اردوی خود در بیتی در باره خودی این چنین می سراید:

خود ی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندھے سے پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے
(دیوان اردو اقبال)

یعنی: نفس خود را چنان تربیت و بلند مرتبه کن که خداوند متعال شخصا از بنده خود بپرسد بگو چه می خواهی تا بدهم.

این برداشت از علم آموزی در تربیت خود یا همان نفس را اقبال در نظریات فلسفی و باورهای عرفانی اش به صورت کلی بیان می کند. این برداشت از علم آموزی برای تربیت خود را اقبال در نظریات فلسفی و باورهای عرفانی اش، به صورت کلی تر از مولانا بیان می کند. او علم را نه فقط در شناخت حقایق الهی که توسط انبیا بیان شده که اجتهاد در زمان حال برای شناخت حقیقت می داند. به عبارتی، اقبال، علم آموزی را اجتهاد برای شناسایی حقیقت مادی و معنوی می داند. نقش اجتهاد در بازسازی اندیشه خودی مورد توجه اقبال، اهمیت زیادی دارد، چرا که منظور اقبال از علم آموزی، آگاهی به امور فرهنگی یا همان سنت ها، کارکردهای اجتماعی و استفاده از علوم تجربی مدرن برای برون رفت جامعه اسلامی است.

پیکر هستی ز آثار خودی است هر چه می بینی ز اسرار خودی است
خویشتن را چون خودی بیدار کرد آشکارا عالم پندار کرد
صد جهان پوشیده اندر ذات او غیر او پیداست از اثبات او

(اقبال، 1386، ص152)

در عرفان کلاسیک که مولانا در آن قلم می زند و شعر می سراید معرفت نفس هدف اصلی تربیت خود است. مربیان یا پیران عرصه تربیت معنوی و عرفانی در نخستین گام تربیتی باید سالک متربی را به خودیابی، خود یابی، خود باوری و خودشناسی برسانند که سکوی پرش وی برای معرفت الله باشد. این مدعای عرفا بر پایه حدیث نبوی من عرف نفسه فقد عرف ربه می باشد. مولانا در همین ارتباط اینگونه می سراید:

یک نفس عنان بکش تیز مرو ز پیش من تا بفروزد این دلم تا به تو سیر بنگرم
سخت دلم همی تپد یک نفسی قرار کن خون ز دو دیده می چکد تیز مرو ز منظر
(مولانا، دفتر دوم، 1405-1408)

در واقع مولانا هدف تربیت نفس یا همان خود را شناسایی توانایی درکی خارج از فهم صرفا مادی یا معنوی می داند. لذا او با تربیت به این مهم می رسد که خود تربیت یافته علاوه بر خرد و ایمان جان خویشتن را از خویشتن مادی و خودخواهی های نفسانی برهاند. در همین ارتباط مولانا اینگونه می سراید:

عاقل آن باشد که او با مشغله است او دلیل و پیشوای قافله است
پیرو نور خود است آن پیش رو تابع خویش است آن بی خویش رو
(مولانا، دفتر 3، 572-574)

هدف تربیت در نزد علامه اقبال لاهوری نیز رسیدن به آگاهی فردی و اجتماعی برای درک موقعیت خویش است. لذا این ابیات را سروده است:

من فدای آنکه خود را دیده است
عصر حاضر را نکو سنجیده است
غریبان را شیوه های ساحری است
تکیه جز برخویشتن کردن کافری
است

(کلیات اقبال، 13896، ص370)

اقبال خود را فدا و قربانی کسی می کند که نفس خود را شناخته است. و تکیه بر غیر از خودی کردن را کافری و کفر می داند.

عقل در نزد مولانا و اقبال

عقل کل در اصطلاح مولوی به دو معنی است: یکی عقل مجرد مفارق از ماده و مادیات که با نفس کل تردیف می کنند و معنی دیگر عقل کل عقل کامل است که با محیط به همه ی اشیاء است. مولانا در مثنوی خود عقل کل را چنین در شعر خود سروده است:

عقل کل و نفس کل مرد خداست عرش و کرسی را مدان کز وی جداست

(مثنوی معنوی)

همان گونه که مولانا جلال الدین رومی برای بیان اندیشه های خود در تقسیم بندی عقلانیت از واژه عقل کل استفاده می کند، اقبال لاهوری نیز تحت تاثیر اندیشه های وی در بیت زیر عیناً کلمه عقل کل را بکار می برد:

گر چه باشی عقل کل از وی مرم زان که او بیند تن و جان را به هم

(کلیات اقبال)

مولانا و اقبال برخلاف برخی عارفان که از سر بی مهری و بی انصافی به عقل می نگرند در آثار خود به ویژه در مثنوی معنوی و کلیات اقبال با اهتمامی ویژه به عقل نگریسته اند و عقل را با تمام ابعاد و زوایای آن مورد بررسی قرار داده اند. از این رو گاه به ستایش عقل و گاه به نکوهش عقل پرداخته اند.

انسان کامل در نزد مولانا و اقبال

عرفا " انسان کامل را مدار اصلی عالم می دانند." (صفوی، 1388، ص5). جهنم و بهشت اجزایی از حقیقت انسان کامل به شمار می رود که به ترتیب هر یک مظهر قهر و لطف الهی است. مقام و جایگاه انسان کامل و رای هر گونه اندیشه و تصور است و از حیطة ی اندیشه انسان عادی خارج است:

آنچ تو در آینه بینی عیان	پیر اندر خشت بیند بیش از آن
پیر ایشان اند کین عالم نبود	جان ایشان بود در دریای جود
پیش از این تن عمره بگذاشتند	پیشتر از کشت بر برداشتند
مشورت می رفت در ایجاد خلق	جانشان در بحر قدرت تا به خلق
پیشتر از افلاک کیوان دیده اند	پیشتر از دانه ها نان دیده اند

(دفتر دوم ، مثنوی معنوی،)

در جایی دیگر مولانا انسان کامل را به عنوان یک فردی که در راس قله کمال و فضیلت قرار گرفته است می‌داند که وجودی سرشار از آرامش خاطر است. نشاط و پویایی و سرزندگی و تعادل روحی و روانی دارد. مولوی در این خصوص می‌گوید:

همچو آن یک نور خورشید سما صد بُود نسبت به صحن خانه ها
لیک یک باشد همه انوارشان چون که برگیری تو دیوار از میان

(مثنوی معنوی)

محمد اقبال لاهوری که شاگرد و پیرو مولوی است و کتاب‌های سایر حکمای اسلامی را نیز خوانده است همان اندیشه و مفهوم مولوی را در کتاب اسرار خودی به زبان و تعبیر تازه ای بیان کرده است و انسان کامل را که مولانا وصف کرده و گاهی لفظ پیر خوانده اند را با این ابیات توصیف می‌کند:

هر که در آفاق گردد بو تراب باز گرداند ز مغرب آفتاب
هر که زین بر مرکب تن تنگ بست چون نگین بر خاتم دولت نشست

(کلیات اقبال)

همچنین اقبال لاهوری از انسان کامل با تراکیب "مرد حق" و "مرد مومن" و یا "مرد خُر" یاد کرده است.

این عبارات در ابیات زیر علامه اقبال به چشم می‌خورد:

مرد خُر محکم ز ورد لا تخف ما به میدان سر به جیب او سر به کف
مرد خُر از لاله روشن ضمیر می‌نگردد بنده ی سلطان و میر
مرد خُر چون اشتران باری برد مرد خُر باری برد خاری خورد
پای خود را آن چنان محکم نهد نبض ره از سوز او بر می‌جهد

(اقبال ، 1388، ص450)

جبر و اختیار در نزد مولانا و اقبال

مولانا در این مسئله که بشر ذاتاً فاعل مختار خلق شده و این اختیار را خداوند به او عطا کرده است بیانی شیرین و عالمانه دارد:

اختیارات اختیارش هست کرد اختیارش چون سواری زیر گرد
اختیارش اختیار ما کند امر شد بر اختیاری مستند

(مثنوی معنوی)

مولانا اختیار را یک موهبت الهی و صفات الهی می‌داند که هر اندازه انسان به خداوند نزدیک می‌شود خداوند به او اختیار بیشتر می‌دهد. مولانا این مسئله را به شکل زیر می‌سراید:

اختیار اندر درونت ساکن است تا ندید او یوسفی کف را نخست
اختیار و داعیه در نفس بود رُوش دید آن گه پر و بالی گشود

(مثنوی معنوی)

"در شعر اقبال تأکید بر این است که انسان در تعیین سرنوشت خویش، بدان طریق که خود می خواهد کاملاً مختار است و برای آنکه همه ی توانایی ها و استعدادهاي خود را بشناسد و از حالت بالقوه به بالفعل در آورد، می بایست خود را بسازد، سخت بکوشد و هدفی مشخص در پیش روی داشته باشد. اقبال طی سخنرانی میگوید: "خیر، ناشی از جبر نیست، بلکه آزادانه تسلیم شدن به کمال اخلاقی است. خیر، منبعث از همکاری و مشارکت ارادي نفس هاي آزاد است. از موجودي که همه ي اعمالش از پیش مشخص و مقدر شده، خیر سر نمی زند. بنابراین شرط لازم براي خیر و احسان، داشتن اختیار است." (حسین برنی، 1364، ص58)

گر ز یک تقدیر تو خواهی گردد جگر
خواه از حق حکم تقدیر دگر
تو اگر تقدیر نو خواهی رواست
زانکه تقدیرات حق لا انتهاست
(اقبال، 1388، ص3)

اقبال همچون مولانا معتقد است که انسان تنها در اطاعت از احکام الهی مجبور است و این جبر دینی در حقیقت رهبر اختیار ماست؛ زیرا اگر انسان مطیع و تابع حق گردد و خودی را با اوصاف حق متصف سازد تمام عالم مطیع و فرمانبردار او می گردد. (اکرام، 1361، ص180)

در این باره اقبال این گونه می سرايد:

در اطاعت کوش ای غفلت شعار
می شود از جبر پیدا اختیار
(اقبال، 1388، ص26)

عشق در نگاه مولانا و اقبال

شیخ احمد غزالی، فخرالدین عراقی، عزیزالدین نسفی، شاه نعمتالله ولی، عبدالرحمان جامی، نجم دایه و مولوي پیر و مرشد اقبال جزو کسانی بوده اند که در زمینه ي «عشق و عقل» رساله ها و منظومه ها ساختند و پرداختند. البته تأثیر مولانا بر اقبال در خصوص «مفهوم عشق» بسیار بیشتر از سایر عرفا بوده است. عشق همچون «خود» در مرکز فلسفه اقبال جای دارد. مفهوم عشق از نظر اقبال، مفهومی کاملاً متفاوت از مفهوم سنتی عشق در ادبیات فارسی- هندی دارد. در نظر او واژه ي عشق «متضمن مفهوم خلاقیت، تمایل به تعالی و کوششی بی انقطاع برای حصول به کمال است. عشق به حیات معنا و مفهوم می بخشد، عالی ترین مدارج عشق، خلق ارزشها و آرمان ها و کوشش برای تحقق بخشیدن به آن آرمان هاست. (کریمیان سردشتی، 1387، ص25)

مولانا معتقد است که عشق از اوصاف حق تعالی است و اگر کسی بر غیر او عاشق شود. پروایی نیست زیرا عشق الهی چون نور است و عشق مجازی دودی بیش نیست. وقتی که نور محو شود. عشق مجازی آن زمان بی تلالو باقی می ماند و رونقی نخواهد داشت. مولانا اینگونه می سرايد:

عشق ز اوصاف خدای بی نیاز
عاشقی بر غیر او باشد مجاز
زانکه آن حسن زراندود آمدست
ظاهرش نور اندرون دود آمدست
چون رود نور و شود پیدا دخان
بفسرد عشق مجازی آن زمان
(مثنوی معنوی)

در بیت زیر اقبال علاوه بر پیروی در موضوع از مولانا به روش استاد و مرشد خود در بحر طویل با وزن اشعار مولانا سروده است:

از همه کس کناره گیر صحبت آشنا طلب هم ز خدا خودی طلب هم ز خودی خدا طلب

(کلیات اقبال)

اقبال هم چون مولانا معتقد است که عشق ناممکن را ممکن می سازد:

مومن از عشق است و عشق از مومن است عشق را ناممکن ماممکن است

(اقبال، 1388، ص 64)

تاثیر پذیری مولانا و اقبال از قرآن

"تأثیر پذیری مولانا از قرآن به حدی است که حتی وقتی حکایتی را بیان می کند، تعبیرات او به نحوی است که آیات قرآنی را در ذهن ما تداعی می کند و البته قرائن و شواهد خود مثنوی هم حاکی از این است که مولوی به آیات قرآنی نظر داشته است." (بهنام فر 1387، 55).

مولانا تمام تحولات جهان را ناشی از اراده خداوند می داند و اینگونه می سراید:

توز قرآن باز خوان تفسیر بیت گفت ایزد ما رمیت از رمیت
گر بپرانیم تیر آن نه ز ماست ما کمان و تیر اندازش خداست

(مثنوی معنوی)

در باره تأثیرات قرآن کریم در اندیشه و افکار و آثار مولوی همین بس که گفته شده است:

مثنوی معنوی مولوی هست قرآن در زبان پهلوی

علامه اقبال لاهوری نیز به تبعیت از مولوی در جای جای آثارش و به خصوص اشعارش اهتمام زیادی به طرح قرآن و آموزه های آن دارد. افکار هر دو ملهم از تعلیمات قرآن مجید است و از حیثه تسلط زمان و مکان آزاد است. اقبال یکی از این متفکران و روشنفکرانی است که معتقد است باید این کتاب عظیم را حفظ و به آن عمل کرد:

گر تو می خواهی مسلمان زیستن حفظ قرآن عظیم آن تست
نیست ممکن جز به قرآن زیستن حرف حق را فاش گفتن دین تست
از یک آیین مسلمان زنده است پیکر امت ز قرآن زنده است

(اقبال ، 1343، ص 463)

نتیجه:

به طور کلی کمتر موضوعی را می توان یافت که مولانا و اقبال در آن نگاه مشترک نداشته باشند و در اکثر موضوعات هر دو شاعر نقطه نظر مشترک دارند و این بیانگر آن است که سر منشاء

اندیشه و تفکر هر دو شاعر همانا از یک چشمه نور یعنی خداوند است. در واقع باید گفت همانگونه که مولانا با ملاقات شمس تبریزی منقلب و تحولی روحی یافته به همان نسبت نیز اقبال لاهوری نیز با آشنایی با مولانا متحول و منقلب شده است. علامه اقبال به سبب این تحول روحی تمام اندیشه و افکار خود را در قالب زبان فارسی ریخت و مولانا را مراد، مرشد و پیر راه سیر و سلوک خویش اعلام کرد. اقبال توانست با تاثیر از اندیشه های مولانا چهره ی جهانی از خود به جهانیان نشان دهد. بدون شک اگر نبود تاثیر اندیشه های مولانا در اقبال شاید امروز جهانیان با شخصیتی بنام علامه محمد اقبال لاهوری بیگانه بودند. علامه اقبال لاهور یعمده ترین برجستگی های فکری مولانا را از قبیل؛ انسان کامل، عقلانیت، جبر و اختیار، عشق و صوفیگری و نقد آن را در اشعار فارسی خود بکار گرفت که نگارنده در این تحقیق بنا به این که تشابهات فکری مولانا و اقبال در آنها بسیار مشهود بوده است، به بررسی آنها پرداخته است. شایان ذکر است که علامه اقبال در این تأثیرپذیری به دوگونه عمل کرده است؛ یکی این که تأثیرپذیری مستقیم داشته و در این صورت به صراحت نام «پیر رومی» را ذکر کرده است و دیگر این که با توجه به این مسئله که اقبال با مثنوی معنوی مولانا مأنوس بوده و از مضمون و محتوای اشعارش آگاهی کامل داشته به صورت غیرمستقیم از مضمون و محتوای اشعار وی در راستای اهداف خویش بهره برده است و نگارنده تلاش کرده عمده ترین مسائل تأثیرپذیری را شناسایی و به دیگران بشناساند.

منابع و مأخذ

اقبال، لاهوری، کلیات اشعار، به کوشش اکبر بهداروند، نشر زوار، تهران، 1384

بهنام فر، محمد، آراء تربیتی اندیشمندان مسلمان، نشر پژوهشکده حوزه و دانشگاه، قم، 1386

سرگل زایی، محمد، عقل و عشق از نگاه اقبال لاهوری، مجله کیهان فرهنگی، شماره 147، آبان ماه 1387

مکن لعل شاه جهان پوری، نُسخه خطی یادگار مکن لعل، شماره ثبت 3937، موزه سالار جنگ، حیدرآباد دکن،

مولوی، جلال الدین محمد، مثنوی معنوی، تصحیح نیکسون، به اهتمام نصرالله پورجوادی، نشر امیرکبیر، تهران، 1388

Henry ich remark, comparative literatuer, Definition & Function, southern illionis university, USA, page3. 1961.

در بزم خدا

Babak SAFVAT¹

Email: Babakss@hotmail.com

Website: <https://delnavazradio.com>

<https://doi.org/10.32955/neuram2024-12-12.ch24>

چکیده:

مقاله‌ی حاضر با نگاهی تحلیلی، عرفانی و روایی به داستان دگرگونی درونی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی در پی دیدار با شمس‌الدین تبریزی می‌پردازد. نویسنده در خلال روایت‌های تاریخی و بازسازی‌های هنرمندانه، به بررسی نقش اساسی شمس در شکوفایی شخصیت عرفانی و انسانی مولانا می‌پردازد و این تحول را نه صرفاً یک دلدادگی، بلکه تجلی نوعی تولد دوباره می‌داند. مقاله همچنین در نگاهی تطبیقی، دیدگاه‌های عرفانی مولانا را با آموزه‌های سایر عرفا مانند بایزید بسطامی، عطار نیشابوری، حلاج و خرقانی مقایسه می‌کند. نویسنده با بهره‌گیری از نثر ادبی و بیانی شاعرانه، نشان می‌دهد که چگونه شمس، آینه‌ای برای خودشناسی مولانا بود و او را از قالب یک فقیه اهل قنوا به ساحت انسان عاشق و آزاد تبدیل کرد.

کلید واژه: مولانا، شمس تبریزی، عرفان اسلامی، تحول درونی، انسان کامل، عشق الهی، دیالوگ عرفانی

On the feast of God

Abstract:

This article offers a contemplative and narrative exploration of the spiritual transformation of Jalal al-Din Muhammad Balkhi, better known as Rumi, through his encounter with Shams al-Din Tabrizi. Drawing from historical accounts, mystical literature, and poetic imagination, the author illustrates how Shams became a mirror through which Rumi rediscovered his true self—liberating him from the rigid identity of a jurist and elevating him into the realm of love, ecstasy, and divine presence. The relationship between Rumi and Shams is interpreted not merely as a mystical companionship, but as a metaphorical rebirth, echoing the Sufi ideal of dying to the self to live for the Truth. The narrative further reflects on the universal significance of this transformation, highlighting that moments of spiritual awakening are not reserved solely for prophets or sages, but are accessible to every human

¹ President of Delnavaz Radio Network and member of the California Sufism Association - United States

being. Rich with philosophical insight and literary depth, this work offers a profound vision of divine love, human dignity, and the timeless relevance of Rumi's message to contemporary seekers of truth.

Keywords: Rumi, Shams Tabrizi, Islamic mysticism, Inner transformation, Perfect human, Divine love, Mystical dialogue

مقدمه:

داستان دلدادگی مولانا و شمس یکی از بنیادین ترین داستان هایی عاشقانه و آموزنده ای عرفانی است که نه تنها در ادبیات زبان پارسی، عرب، ترک و هند، بلکه هم اکنون پهنه گسترده ای از گیتی را درنوریده است و بنده به سبب ارتباط پیوسته ای که با مردم امریکا دارم کمتر کسی از مردمان تحصیل کرده و بویژه دانشجویان را می شناسم که با نام "رومی" آشنایی نداشته باشد.

زندگی مولانا داستان عشقی است ناب، شعری است زیبا و حماسه ای تکرار ناپذیر. کنکاشی است ژرف تر از اعماق اقیانوس ها و جستجوی است فراسوی عقل ها. قصه بودن نیست، قصه شدن است. حرکتی است از خود تا به خدا، داستان سیمرغی است که هر سی مرغ آن مولانا است. داستان زندگی هر انسان آزاده ای است که در جستجوی حقیقت است و از همین روی همگان با او احساس همداد پنداری می کنند.

داستان مولانا و شمس

بر ارباب دانش و معرفت پوشیده نیست که تذکره نویسان و راویان تاریخ، حکایات گوناگونی از نخستین دیدار مولانا و شمس به رشته تحریر درآورده اند که اکثر آنها جز در یک مورد، بیشتر به افسانه های دلکش و قصه های عامیانه شباهت دارد.

در نزد صاحبان ذوق، کرامت عارفان نه در انجام اعمال خارق عادات که به قول ابوالحسن خرقانی در خدمت به مردمان بوده و بر این پایه، انجام اموری مانند اینکه شمس کتاب های مولانا را در آب انداخته و آب به آنها نفوذ نکرد و یا کتاب ها ناگهان آتش گرفتند و یا شراب در دستان مولانا تبدیل به سرکه شد، نمی توانسته موجب پدید آمدن استحاله ای بدان پایه سترگ شده باشد، به ویژه آنکه مولوی از دوران کودکی در محافل و مجالس صوفیه و دراویش، بارها نظاره گر اینگونه اعمال بوده است. مولانا حتی در خردسالی وقتی با همسالانش بر روی بام ها بازی می کرد، در پاسخ به درخواست هم بازی های خود برای پریدن از بام خانه ای به بام دیگر گفت:

« این کار گریه است؛ اگر در جان شما قوتی هست بیاوید تا به آسمان ببریم.»

بنابراین تنها حکایت قابل استناد، همان پرسش و پاسخ کوتاهی است که در واقع نوعی زور آزمایی فکری و روانی مابین آن دو به حساب می آید؛ برخوردی ژرف که درپچه ای نوین در پیش چشمان مولانا گشود. اما به راستی در آن روز که تاریخ آن را ششصد و چهل دو رفته از هجرت خوانده است در بازار شکرریزان قونیه چه رخ داد و پرسش شمس از مولانا چه بود؟ مهمتر اینکه پیش از آنکه شمس در آسمان معرفت مولانا ظاهر شود و عنان اختیار مولانا را دست بگیرد، حال و روز او چه بوده است؟

در قونیه مردمان در سایه کیاست و تدبیر و دانش فرزند سلطان العلماء، مولانای جوان همچون رمه ای که در سایه سار نیمروزی خفته باشد، ارام و آسوده زندگی می گذارند و هر روز پنج نوبت نماز را به امامت کسی می خوانند که اندیشه و تدبیر و دانش او گره از هر کار فرو بسته ای می گشود.

اما مولوی چه؟

او دلنگ و ملول از تعظیم و تکریم های بی حاصل مریدان و شبهای یکنواخت قونیه در جستجوی عرصه ای فراخ تر از سخن و قیل و قال بود. عرصه ای که سمند خاطر خویش را بدان سو دواند و فارغ از تنگناهای مباحث کلامی و فقهی، قدم در وادی نهد که در آنجا همه چیز در حال دگرگونی است و در هر دم خدایی تازه خلق می شود. او در جستجوی چهره آشنایی بود که نگاهش، بذر خوشبختی را در دل او برویاند و کلامش زمزمه محبت های پدر را در گوش او تکرار کند. کسی که یاد و دیدار شیخ عطار را در او زنده کند و قصه های کودکی بلغ را در ذهن او به غلیان آورد.

در شهر غم گرفته، غبارآلود و سراسر قهر خورشید، مولانا، ملول از همراهان سست عناصر، دیوجانس وار، فانوس به دست گرفته تا انسان کاملی از تبار شیر خدا و رستم دستان بیابد؛ انسانی که نان این جهان خورد و برای آن جهان کار کند. مولانا چه پیش از آشنایی با شمس چه پس از آن همواره در جستجوی یافتن انسانی کامل بود؛ انسانی که جانشین خداوند در روی زمین و مورد رشک ملائک باشد. بدین لحاظ کند و کاوهای ژرف و خردمندانه خود را حتا پس از فراق شمس از دست نداده و تجلی انسان کامل را گاه در دکان زرکوبی صلاح الدین، پیرمرد امی و گاه در آوای خُسام الدین، اخی ترک می جست.

پرسش شمس

باز گردیم به قونیه، شمس بی مهابا عنان استر مولانا را در دست گرفته و بی مقدمه پرسید:

- ای صراف عالم معانی پرسشی دارم.

طلالبان و همراهان مولانا از برخورد شمس و طرح پرسش در میان بازار برافشته و آهنگ برخورد با او داشتند، اما مولانا با اشاره دست ایشان را به آرامش خوانده و سرمست از غرور دانش های بی شمارش پاسخ داد:

- بیبرس پدر جان هرچه می خواهی بیبرس.

- امام المسلمین بایزید بزرگتر است یا مصطفی؟

مولانا صریح و بی درنگ پاسخ داد:

- مصطفی (ص) بزرگترین همه عالمیان است، چه جای بایزید است؟

شمس بار دیگر پرسش کرد:

- پس چه معنی دارد که مصطفی می فرماید که ماعزَ فَناک حَقَّ معرفتک (ما تورا آن گونه که باید، نشناختیم) و ابویزید میگوید: سُبْحانی ما اعظم شأنی (پاک و منزه من که مقام بالاترین است).

مولانا پاسخ داد:

- ابویزید را تشنگی از جرعه پی ساکن شد. کوزه ادراک او از آن پرشد و آن نور به قدر روزنه خانه او بود. اما مصطفی را استسقاء (طلب آب) عظیم و تشنگی در تشنگی بود و لاجرم دم از تشنگی زد و هر روز در استدعای زیادتی قربت نمود.

آنگاه مولانا از استر خود فرود آمد و این گفتگوی کوتاه زمینه ساز یک تحول بنیادین و درونی در شخصیت عالم و فقیه بزرگ قونیه شد چنانچه خود گوید:

از هیبت آن سؤال گویی که هفت آسمان از یکدیگر جداشد و بر زمین ریخت و آتشی عظیم از باطن من بر دماغ من زد و از آنجا دیدم که دودی تا ساق عرش برآمد.

مولانا از استر (منیت) فرودآمد و شاگردان را فرمود تا او را برگرفتند و به مدرسه بردند ... بعد از آن دست او بگرفت و روانه شد و مدت سه ماه در خلوت نشستند که اصلاً بیرون نیامد.

نقش شمس تبریزی

آیا شمس، تنها در زندگی مولانا ظاهر گردیده، یا نمادی از خضر است که گم گشتگان را به حقیقت رهنمون است و ممکن است در زندگی هر کدام از ما نیز به صورتی متجلی شود؟

مولانا تا چه میزان آمادگی این انقلاب درونی را داشته و اقتدار و قدرت شمس برای فراهم آوردن این بستر تا چه پایه بوده است؟ به راستی اگر شمس در مسیر زندگی مولانا قرار نمی گرفت آیا باز هم او دستخوش این تحول بنیادینی می گشت؟

شمس دارای چه ویژگی هایی بوده که توانسته مولانا را شیفته و مفتون خود سازد؟ حال آنکه مولانا پیش از آن به محضر یکی از بزرگترین عارفان زمان خود، مُحی الدین ابن عربی راه یافته بود، اما هیچگونه دلبستگی نسبت به او از خود نشان نداده است. آیا این گونه تحول های فکری و درونی که صاعقه وار، خَرمن هستی آدمی را به آتش می کشد، تنها مختص به افراد ویژه و دانشمندی مانند مولاناست؟ آیا این دگرگونی تنها بر پایه مناسبات متصوفانه و در چهارچوب مراد و مرید بوده یا جنبه های فکری و فرهنگی آن نیز قابل بررسی است؟ آیا بنا به قول شهریار، شاعر معاصر، شمس، ملا آفرینی کرده یا این مولاناست که نام شمس را در تاریخ عرفان برای همیشه ماندگار کرده است؟ پیش از پرداختن به پرسش های فوق، ذکر نکته ای بنیادین لازم و بدیهی به نظر می رسد

تولد دوباره

نخست آنکه بر پایه سخنان عیسی بن مریم از کتاب عهد جدید، «شما وارد ملکوت آسمانی نخواهید شد، مگر آنکه دوبار متولد شوید.» بر این پایه دو گونه تولد وجود دارد: یکی تولد از زهدان مادر و دیگری تولد از زهدان دنیا. نوع اول، در برگرفته همه موجودات است و نوع دوم، ویژه جویندگان راستی و حقیقت می باشد. همچنین با بررسی زندگی عارفان و بینشورانی که به تولدی

دوباره دست یافته اند، درمی یابیم که تولد نخست به صورت جبری و تولد دوباره، از سر آگاهی و اختیار صورت می گیرد؛ زیرا آدمی در برابر دو نیروی خیر و شر در جهان هستی، موجودی مختار است و خود می تواند راه خود را برگزیند. به قول هایدیگر، انسان موجودی است که ماهیتش را خود می آفریند و ماهیت او چگونگی زندگی او را شکل می دهد.

عالمی مانند مولانا یا غزالی بیشتر از دیگران در معرض انقباض مسیحایی قرار دارند، اما این گونه تحولات معنوی، تنها ویژه ایشان نیست. چنانچه در زندگی هر انسانی لحظاتی فرامی رسد که لمحہ های آسمانی، مشام جان او را نوازش می دهند و امکان دیدار دوستی از دوستان خداوند میسر می گردد، اما این همای سعادت، چون خواهد که بر سر کسی نشیند و او را خفته دل ببندد، از آنجا رخت بر بسته بر سر دیگری فرود خواهد آمد.

تاریخ معرفتی بشر جوانمردانی را به خود دیده است که به یک نظر خاک را کیمیا کرده و هزار درد را به گوشه چشمی درمان کرده اند. آزادمردانی چون خُربن ریاحی که به یک طرفه العین، تمامی هستی خود را در قماری عاشقانه در باخته اند؛ مجنوبان سالکی چون باباکوهی و عبدالله مبارک که از عشق مجازی، راه به عشق حقیقی برده اند؛ سوداگرانی چون حسن بصری و عطار نیشابوری که در اوج لذت های کاسبکارانه خویش، ناگهان سر از هفت شهر عشق درآورده اند؛ رندان جرعه نوشی که چون فضیل عیاض و پسر حافی و حبیب عجمی که ناگه به یک سروش به منزل رسیده اند؛ و سرانجام شاهزادگان و پادشاهانی چون بودا و کیخسرو و ابراهیم ادهم که با ترک همه شکوه و بزرگی امپراطوری هایشان، قدم در میدان فقر و فنا نهاده اند.

بازگردیم به جستار پیشین و ببینیم که شمس تبریزی در قونیه چراست؟

شمس در جوانی از تبریز بیرون آمد زیرا که تعالیم صوفیانه پیر سله باف دیگر برای جولان معرفت او کوچک می نمود و او کسی را می طلبید از جنس خویش تا گوهر درونی او را به او بنمایاند.

« در من چیزی بود که شیخم نمی دید، و هیچ کس ندیده بود. آن چیز را، حضرت مولانا دید. »

شمس به دیدار بزرگمردی شتافت که آوازه کرامت و بزرگی او در اقصی نقاط عوالم معرفت در پیچیده بود و آن کسی نبود مگر رکن الدین سجاسی. شمس و فخرالدین عراقی و جمعی دیگر در محضر رکن الدین سجاسی روزگار بسر می آوردند و از آموزه های او بهره می بردند و در افواه است که روزی در دامنه کوهی، پیروان سجاسی یکایک در نزد وی سروده های عرفانی خویش را می خواندند و عراقی نیز این شعر بی مانند خود را در همان روز سرایش کرده بود که:

نخستین باده کاتدر جام کردند // ز چشم مست ساقی وام کردند

چو با خود یافتند اهل طرب را // شراب بیخودی در جام کردند...

این غزل زیبای فخرالدین تحسین و ستایش همگان را بر انگیخت. در همان حال رکن الدین به سوی شمس آمده و از او پرسید:

- فرزندم شمس الدین، آیا از این حالات عرفانی که در فخرالدین ظاهر می شود هیچ در تو ظاهر نمی شود؟

شمس پاسخ داد:

- البته بسیار، اما من زبانی برای گفتن و نوشتن ندارم! من عادت به نوشتن نداشتم هرگز، سخن را چون نمی نویسم در من می ماند و هر لحظه مرا روی دگر می دهد.

رکن الدین به استمالت و دلجویی او گفت:

- اندیشه مدار فرزندم. در سرنوشت تو مرد بزرگی را می بینم که بزرگترین منظومه شعر عرفانی جهان را به نام تو خواهد سرود.

«ترا می باید رفت و در روم سوخته ای است، آتش در وی می باید زد.»

و این سخن او همچون تیری که از کمان رها شود جان و روان مولانا را در قونیه نشانه رفت.

در بازار قونیه

باز گردیم به بازار شکرریزان، در آن روز، شمس که از پاسخ شتاب زده مولانا مبنی بر بزرگتر دانستن پیامبر نسبت به بایزید دریافته بود که او از تفاوت عالم طریقت و شریعت بی خبر است، به طرح پرسشی پرداخت که او را به کلی در چنبره توانمندی اندیشه خود گرفتار سازد. شمس گفت:

- اگر چنان که تو مدعی آنی که پیامبر بزرگتر است، پس چگونه بایزید دعوی خدایی کرد و پیامبر اظهار بندگی؟

این همان نکته ظریفی است که مولانا را در پاسخ او در ماند. اگرچه چندی بعد که مریدان و بستگان را پریشان دید پاسخ داد که «پیامبر دریانوش بود و بایزید به کوزه ای می مانست که لبریز گردیده بود» اما پاسخ نه چندان ژرف او، مرهمی بر زخم کاری شمس ننهاد.

تقابل دو شخصیت بایزید و پیامبر در ذهن مولانا از سوی شمس، بیانگر کدامین قصه دلکش عارفانه بود که مولانا آنرا از یاد برده بود؟

به باور مخلص و بر پایه یک گمانه زنی شخصی، در تماشگاه راز شمس و مولانا که در خلوت خانه محقر صلاح الدین شکل گرفت، آنجا که درها به روی مدعیان و مجازپرستان بی اصول بسته بود، شمس به آرامی و احترام به مولانا گفت:

- ای مفتی بزرگ شهر قونیه! پاسخ های امروزت نشان از خامی ذهن و ضمیرت می داد. مگر داستان خضر و موسی را در کتاب خدا نخوانده ای؟ اگر از تو بپرسند که موسی بزرگ تر است یا خضر چه پاسخ خواهی داد؟

مولانا با خود اندیشید چه پاسخ دهد؟ موسی پیام آوری صاحب رسالت و خضر از اولیاءالله است. شمس که مقدمه اندیشه خود را در ذهن او بارور کرده بود ادامه داد:

- مردان خدا گرچه هزارند یکی اند و ایشان را با یکدیگر قیاس نتوان کرد. موسی در مقام رسالت و پیامبری است اما خضر در وادی طریقت و گمنامی. مگر خضر، رسالت پیامبری داشته که بتوان او را با موسی قیاس کرد و همچنین است احوال بایزید. او شاهباز طریقت بیخودی است. از

خودش هم نشانی نمانده است اما پیامبر برای رسالتی بزرگ مبعوث گردیده که در آن نفی خویشتن معنایی ندارد.

مولانا با خود اندیشید اگر چنین است پس اساساً طرح این پرسش از ابتدا درست نبوده است و احتمالاً شمس عمداً چنین پرسشی را طرح کرده بوده است تا او بیازماید و بداند که آیا از این دو وادی و مقام آگاهی داشته یا خیر؟

زمزمه ها در شهر قونیه

روزها گذشت و مفتی و پیش نماز بزرگ مسجد جامع شهر همچنان با مرد تازه وارد در خلوت بود. او جامه فقیهان را از تن بدر کرده و کار فتوا و تفسیر و توضیح اصول و فروع دین و وعظ و منبر را به کلی ترک کرد. نه به مسجد می رفت و نه به مدرسه می آمد. سر دیدن کسی را نداشت! نه طالبان علم و نه عالمان را. نه اشراف و بزرگ زادگان و نه حتا خانواده و خویشان را. حالش به تشنه لبی می ماند که ناگهان سر از اقیانوس معرفت الهی درآورده باشد. برآستی چگونه آن مرد که هم نام خورشید بود، توانست مولانا را این چنین مسحور خود کند و او را از بر پیروان خود برباید؟

قونیه پر بود از زمزمه ها و نوحاهای مرموز، هرکسی از ظن خود سخنی می گفت! بچ بچ های در گوشه حکایت تلخی دیگر را نیز روایت داشتند و آن اینکه هر شب زکی قوال به خانه صلاح الدین در رفت و آمد بوده و مولانا گوش خود را به خنیاگران سپرده و همپای آن افسونگر پیر دست می افشاند و پای بازی می کند. اما به راستی این "پیر مرد آفاقی" دارای کدام ویژگی شاخص بود که اهالی قونیه فاقد آن بوده اند؟ جمال و زیبایی؟ جوانی و زور بازو؟ دارایی و ثروت؟ بیانی شیوا و اخلاقی خوش؟ آوازه و شهرت؟ نفوذ اجتماعی؟ علم و دانش یا خویشاوندی با اربابان قدرت؟

با بررسی اجمالی به زندگی شمس درمی یابیم که آن دلبر سیمین بر عیار از هیچکدام از مواهب فوق برخوردار نبوده است. او گمنامی سالخورده و تندخوی زیباسیرت است که هیچ نسبتی با اربابان زر و زور ندارد. گنگی خواب دیده است که نه زبان شیوایی دارد و نه دارایی و مُکنتی که بدان مباحثات کند؛ نه فلسفه و دانش مولانا را دارد و نه اخلاقی خوش که آنرا مایه تفاخر خود سازد! پس مولانا در آینه شمس چه دید که آشکار بانگ برآورد که: «شمس من و خدای من»

شمس تنها و تنها در نزد مولانا انسانی است آغشته به رنگ و بوی خدا؛ انسانی که دل پاک دارد و انسانی که در او نور خداوند را می بیند. شمس تیریزی که نور مطلق است آفتاب است و ز انوار حق است

آموزهای شمس الدین

مولانا در دوستی با شمس چندین آموزه بنیادین را آویزه گوش خود ساخت که اگرچه پیش از این هم آنها را می دانست اما اینبار گویی از مقام دانش به مرحله شهود دست یافت و بر جانش استوار گردید. نخستین آنها پرتو نور خاموشی بود، چراغی خاموش که روشنتر از آن کسی بر نیافرخته بود. شمس او را گفت: «عرصه ی سخن، بس تنگ است و عرصه ی معنی فراخ است، از سخن، پیش تر آ، تا فراخی بینی و، عرصه بینی!»

آموزه دیگر، ترک غرور عالمانه و تفاخرهای فقیه هانه و قضاوت های مفتی یانه بود. ترک فتواها

و امرها و نهی ها و برتری جویی های کوتاه نظرانه و یکی شدن با هفتاد و سه مذهب. پیام انسانی شمس به او جهانی نوین را در پیش دیدگان او گشود، انجا که گفت: «چون به سوی کعبه نماز می‌باید کرد، فرض کن آفاق عالم جمله جمع شدند گرد کعبه حلقه کردند و سجود کردند. چون کعبه را از میان حلقه بگیری، نه سجود هر یکی سوی همدگر باشد؟ دل خود را سجود کرده‌اند.»

از شمس آموخت که ایمان و باور موجب آرامش و رستگاری است و هر چیزی که انسان را به سرمنزل و مقصد رساند، فرخنده و خجسته است. از او آموخت که خلق را تقلیدشان بر باد داده است و تقلید حاصلی جز بی حاصلی ندارد. «هر فسادى که در عالم افتاد از این افتاد که یکی را معتقد شد به تقلید، یا منکر شد به تقلید.» هر فسادى کاندین عالم فتاد منشا آن بود تقلید عباد از او آموخت که با گام نهادن در راه خود شناسی می‌تواند به خداشناسی دست یابد و اساسا نیاز را باید به درگاه بی نیاز برد و نه به مخلوق نیازمند. پس چه عرضه می‌کنی ای بی‌گهر؟ احتیاج خود به محتاجی دیگر. از شمس آموخت که در این راه حتا بازخوانی رساله پیامبر هم نمی‌تواند راهی را در دل بگشاید. «مرا رساله محمد رسول الله سود ندارد، مرا رساله خود باید. اگر هزار رساله که تاریکتر شوم.»

فرا تر از آن در باور او خداشناسی حتا در عرش و کاینات نیز سود چندانی ندارد، مگر اینکه چشم دل باز شود و آن نشود مگر اینکه چشم ظاهر بین بسته شود. «اگر به عرش روی و اگر بالای عرش روی و اگر زیر هفت طبقه زمین، هیچ سود نباشد. در دل می‌باید که باز شود. جان کندن همه انبیا و اولیا و اصفیا برای این بود، این را می‌جستند. همه عالم در یک کس است چون خود را دانست همه را دانست.»

از دیگر سو، شمس کودکی جان یافته خود مولانا بود که در آینه شمس متجلی گردیده بود، سخنان شمس، پژواک صدای در گلو مانده او بود که تاکنون جرات بیرون آمدن را نداشت و سرانجام آنکه شمس برای مولانا بهانه‌ای بود تا عظمت انسانی خود را آشکار سازد. چنانچه آورده اند: «وقتی مریدی به خاطر نرسیدن به محضر شمس و ندیدن او آهی کشید و گفت:

- حیف که ما نتوانستیم به خدمت مولانا شمس برسیم!

مولانا بر آشفته و گفت:

- اگر به خدمت مولانا شمس الدین تبریزی نرسیدی - به روان مقدس پدرم! - به کسی رسیدی که در هر تار موی او هزار شمس‌الدین آنگان است و در ادراك سرّ او حیران. شمس الحق تبریز بهانه است.»

شمس بهانه‌ای بود تا مولانا با تکیه بر او خودش را از قیودی که دست و پایش را بسته بود برهاند. عنوان ها، تعظیم ها و تکریم های که روح او با آنها بیگانه بود. او مترصد فرصتی بود که خود را کسوت فقیهان برهاند، همان کسوتی که او را بر آن می‌داشت تا درباره دیگران داوری کند، به قضاوت بنشیند و فتوا دهد. جامه‌ای که چون آن را به تن می‌کرد از او درباره خطاکاران و گنه کاران فتوا می‌خواستند و صدور احکامی که روح او را آزاده می‌ساخت. او بارها آثار و نوشته های عطار را خوانده بود و همه را از بر می‌دانست، اما چه بسا بارها و بارها به حکایت حلاج و جنید اندیشده بود و هربار هم وحشت سراپای وجودش را در بر گرفته بود. انجا که می‌گوید: «حلاج به دیدار جنید رفت و با او نکاتی عرفانی را در میان نهاد. جنید گفت:

- به همین زودی خود را به کشتن خواهی داد!

حلاج نیز بی مهلبا پاسخ داد: روزی که من به دار آویخته شوم تو در لباس عالمان ظاهر بین و منتشر عان خواهی بود.»

مولانا بارها باخود درباره معنا و مفهوم این سخنان اندیشیده بود. چرا باید «شیخ الطایفه» جنید بغدادی با پوشیدن جامه قفیهان، فتوا به قتل منصور، دوست عارف خود دهد؟

زمان انتخاب فرا رسیده بود. زمانی که مولانا می بایست گامی فراتر نهد و رخت خود از دنیای قیل و قال به جهان فوق و حال برکشد. ذوق رفتن، روی بازگشتن را از او باز ستانده بود و حلاوت عشق، باختن زندگی و هرچه داشت را برایش سهل و آسان می نمود.

شمس تبریزی؟ یا قوینه و اهالی آن؟

دیر و خرابات؟ یا مدرسه و مسجد؟

محاجه و مباحثه و مناظره؟ یا سکوت و خاموشی و تعمق؟

و او راه دوم را برگزید و به راهی رفت که در آن نه نشانی از خودش بود و نه از شمس.

و او با کاروان عشق همسفر شد و قدم در صحرایی نهاد که بیرون از جهان کفر و اسلام بود و از همین روی فریاد برآورد که: «نه ترسا و یهودیم نه گبرم نه مسلمانم»

صلاح الدین زرکوب

حتا اگر شمسی هم در اسمان معرفت او پدیدار نمی شد، باز هم این آتشفشان درونی از جایی دیگر سر برون می آورد و او را در کام خویش می کشید؛ چنانکه پس از فراق شمس نیز این امواج خروشان، از کرانه های دیگر سر بر آورد و هنوز چندی صبحی از پیروزی و کامیابی اربابان دانش تقلیدی، در بیرون راندن شمس نگذشته بود که به ناگاه مولانا با آوای چکش و ضرب آهنگ "صلاح الدین زرکوب"، در بازار زرکوبان، به دست افشانی و پای کوبی پرداخت و چنین سرود:

پدید آمد یکی گنجی در آن دکان زرکوبی

زهی صورت! زهی معنی! زهی خوبی! زهی خوبی!

او فارغ از غوغای بد اندیشان و بد سگالان، صلاح الدین را به عنوان خلیفه خویش و جانشین شمس برگزید. انتخابی شگفت آور که به مذاق هیچکس خوش نیامد، چه بهر روی، پذیرش شمس خوشایندتر بود تا پیرمرد بیسوادی که قفل را "قلف" و سرفه را "سلفه" می گفت!

پیرمردی کار ارشاد و هدایت طالبان را به عهده گرفته بود که حتا نمی توانست سوره فاتحه را بدرستی بخواند! عامی محض و ساده و نادان // پیش او نیک و بد بده یکسان.

نتواند درست فاتحه خواند // گر کند زو کسی سوالی ماتد

و پس از عروج صلاح الدین نیز این شعله همچنان مشتعل باقی ماند و بار دیگر هنگامی که جوان پاکدل و درست کرداری به نام حسام الدین از گرد راه رسید، مولانا تمامی مثنوی خود را تقدیم او کرد.

مثنوی اندر فروغ و در اصول// جمله آن تست کردستی قبول

جوانی از اهالی فتوت و جوانمردی که آوازش در نزد مولانا، آواز خداوند بود.

پیش من آوازت آواز خداست // عاشق از معشوق حاشا که جداست

به راستی در میان خیل دوستداران او که بسیاری از آنان در مراتب بالای دینی، علمی و عرفانی قرار داشتند، چه انگیزه ای سبب گرایش و سخنان مبالغه آمیز مولانا به صلاح الدین و حسام الدین چلبی بود؟ آیا چیزی به جز صفای درون و به جز آنچه در شمس دیده بود؟

آری، مولانا دیگر فرسنگ ها از علم مدرسه و قیل و قال دور شده بود. او جامه نمازی خویش به سر خم کرده و از خاک خرابات تیمم ساخته بود تا در محفل عاشقان دست افشاند و پای کوبد و دیوژانس وار به جستجوی آدمی برخیزد که در این عالم خاکی به دست نمی آمد!

گردش در خرابات

شمس دست او را گرفت و در گردش های شبانه به تماشای فقیران و دردمندان قونیه برد و به آهستگی زیر گوش او گفت: می بینی این عورتکان را؟

- اینان اگر گیرند، اگر مسلمان، اگر ترسانند و اگر اهل کنیسه، همه بندگان یک خدایند، دردمندان فراموش شده این دیارند و از طایفه شکسته دلالتند، اما افسوس که ما را غیرت یاری ایشان نیست. ما بر خیال می رانیم و حکام بر سمند مراد سوارند.

از آن پس رفته رفته شمس، حکایات عارفان ایرانی را در گوش مولانا زمزمه کرد. به او گفت که مردان خدا تنها در مجالس و مساجد حضور ندارد، بلکه در خرابات هم هستند. به او یادآوری کرد که از جستجوی خداوند در لابلای کتاب «معارف» پدر، اسرار نامه عطار و حقیقه سنایی چشم ببوشد و خداوند را تنها در اخبار و احادیث بازنجوید. بلکه در درون دل خود.

به او گفت که خداوند، غریبه ای در یک سرزمین دور نیست؛ او به نزدیکی وزش نسیمی است که بر روی گونه های ما احساس می شود او در همه جا هست اما برترین جایگاه واقعی او قلب مؤمنان و دل دلشکستگان است. به او آموخت که خداوند در نزد عارفان، در چهره یک دوست و دلبر آشنا تجلی می کند و برتر از آن است که به اثبات درآید. با او از خداوندی گفت که همه جا رحمت بی پایان و خوان کرشم را گسترانیده و جایی از هستی نیست که او نباشد حتا در دوزخ!

به او آموخت که سرای خداوند، سرای خشم و کینه و درگه او درگه نومیدی نیست و سپس به نرمی افزود که: "خداوند متعلق به هیچ قوم و مذهبی نیست."

خداوند همسایه و معشوق دیواربه دیواری و از رگ گردن به او نزدیکتر است. او هم در دلق گدایان است و هم در اطلس شاهان. اما دیده ای باید که تا شناسد او را در هر لباس!

به او آموخت که دوستان خداوند بر روی زمین تنها و ناشناسند. و اگرچه خاموش و بی ادعایند، اما از آنچه مشیت و اراده پروردگار است آگاهی دارند و اگرچه در نزد مردمان خوار و یتیم اند، اما در آن سوی جهان از سرفرازانند و افزود که دفتر ایشان نیز سواد و حرف نیست اما دامنه دانش لدنی ایشان به پهنای جهان آفرینش است.

به او گفت راههای رسیدن به خدا بی شمارند و هرکس می تواند آزادانه راه خود را بر گزیند و از او خواست تا شمع آگاهی را در میان ابلهانی که مشیت های خود را به سوی یکدیگر گره کرده و بر سر نام ها به نزاع برخاسته اند، برافروزد که "در جهان هیچ چیز برتر از آگاهی نیست". درخت نتومند و پرباری که هرکس از میوه آن بخورد به آب حیات دست یافته و هرگز نخواهد مرد.

از حماسه جوانمردی های حلاج گفت که چگونه در برابر خلیفه زورگو و مقتدر، در حالی که بانگ انالحق سر می داد، بر سر دار رفت و در حالی که فریاد اقتلونی برآورده بود، ایشان را به کشتن خویش دعوت می کرد تا از این رهگذر او به آرامش رسد و آنها پاداش یابند. از شیخ مهنه گفت که هرکجا نام او برده شود دلهای مردمان خوش گردد. از رقص و سماع و شور و وجد و ذوق و حال مجالس او سخنها گفت و از تساهل و مدارای او حکایت ها بر زبان آورد. از مبارزه و چالش های دائمی مردان خدا با نفس گفت.

از بایزید که سراسر زندگی خود را وقف این مبارزه کرد و از سفر دور و دراز مرغان عطار که آهنگ آن کردند تا خود با گزینش سیمرغ بر سرنوشت خویش حاکم شوند. به او آموزاند که درباره دیگران دآوری نکند و فتوا به کفر کسی ندهد. چه؛ هیچکس از عاقبت حال دیگری آگاه نیست و او را با خود به "سرای مهر" خرقانی برد. آنجا که هرکه بدانجا در می آمد نانش می دادند و از ایمانش نمی پرسیدند.

سالها بود که در شب های پرستاره قونیه تنها از یک خانه کورسوی روشنایی به چشم می آمد و آن خانه محقر حسام الدین در محله خراسانیان بود. مردمانی که از کنار پنجره چوبی آن خانه گذر کرده بودند بارها و بارها صدای مولانا را شنیده بودند که بی وقفه می سراید و آوای کسانی که بی وقفه تکرار می کردند و می سرودند. در پیچ و خم کوچه باغ ها و خانه های کاهگلی منتهی به خانه حسام الدین و دیگر یاران مولانا، هر شب یا بانگ رباب و چغانه به گوش می رسید و یا آوای حکایت ها و شکایت های فراق که در نیستان هستی مولانا جاری بود. گاه حدیث عشق، بی نیاز از حرف و صوت، و لوله در جان عشاق در می فکند و گاه نعره مستانه عاشقان، خواب از چشم همگان در می ربود و این همه به برکت جوانمردی بود به نام «ابن اخی ترک».

مولانا نیز گاه او را ابویزد وقت و جنید زمان می خواند و گاه قطب زمان و امین قلوب. یار غاری بود که مولانا را بر آن داشت تا با سرایش مثنوی، راه معراج حقایق را بر جویندگان راه حق بگشاید و از خود یادگاری به جای بگذارد که رهروان طریق با سیر و تفرج در جزایران به وحدت و یگانگی دست یابند و در آسمان عشق به پرواز درآیند. آری، یار دمسازی بود که مولانا را بر آن داشت تا جوشش عشقش را به افسونگری تمام به الوان گوناگون در شعر و ادبیات و داستان های دلکش به هم آمیزد و همچو نی، گفتمنی های نگفتمنی را بازگوید. هر چه بود و هرکه بود، مولانا مثنوی خود را به نام او (حسامی نامه) خواند و او را تا بدان پایه بزرگ می داشت که روزی به خدمتکار او گفت: «ای کاش من به جای تو بودم.»

اینک با باز شدن لنگه قدیمی درب خانه، حسام الدین با چند جوان دیگر دوات و قلم و پوستین در

دست از خانه بیرون آمدند و درحالیکه با صدای بلند می خندیدند، آخرین سرودهای مولانا را با خود تکرار می کردند که: خر برفت و خر برفت و خر...

و در حالیکه پیرهن چاک و غزل خوان و سرمست با یکدیگر می گفتند و می سرودند به آرامی در امتداد کوچه ناپدید شدند. به فاصله ای کوتاه از آن، پیرمردی با بغچه ای در دست از خانه بیرون آمد. همزمان صدای موزن تمامی کوچه پس کوچه های شهر قونیه را درنوردید. پیرمرد چشمان نافذ خود را به اطراف چرخاند و چون یقین کرد که کسی در سر راهش نیست به راه افتاد. غافل اینکه تاریخ مخفیانه او را می نگرد و رفتارش را تحریر می کند. چهره اش آشنا بود. او همان مولوی و مفتی بزرگ شهر بود با چین و چروک های بر چهره که گذر زمان بر صورت او ترسیم کرده بود. همانکه روزگاری وقتی در همین ساعت و برای اقامه نماز صبح از خانه بدر می آمد، چهارصد طلبه او را به مسجد جامع و سپس مدرسه علوم دینی مشایعت می کردند. "آری هموست اما دیگر مولوی نیست، مولاناست!"

در آن سحرگاهان و در گذر از کوچه های قونیه، چشمان مولانا به شهاب الدین افتاد که سوار بر استر، عصبانی و بی تاب تازیانه را دماغ بر سراسر خود فرو می آورد. مولانا با مشاهده این صحنه به او گفت:

- حیوان بیچاره را چرا می زنی؟ آیا برای آنکه بارت می کشد؟

شهاب الدین پاسخ داد: - مگر نمی بینی پیرمرد! راه نمی رود!

مولانا پاسخ داد:

- هیچ تا کنون اندیشه ای؟

- به چه ؟

- به اینکه تو او را راکبی و او مرکوب تو؟ و نعوذ بالله اگر برعکس این بود چه میخواستی بکنی؟

شهاب الدین که تازه مولانا را در تاریکی شب شناخته بود از استر پایین آمد و به پای او افتاد و سپس از استر خود پوزش طلبید. مولانا به مسیر خود ادامه داد و همچنان رفت تا به خرابه ای رسید و تاریخ نیز همچنان از پی او روان بود تا سر از کار فرو بسته او بگشاید. او نگاهی به اطراف انداخت و آنگاه بغچه خود را بدر آورد، قدری طعام در درون آن بود. ناگهان ماده سگی به همراه توله هایش به سوی او دویدند و خود را در پاهای او می مالیدند. مولانا در حالیکه او و توله ها را نوازش می کرد، گفت:

- می دانم که هفت شبانه روز است که چیزی برای خوردن نداشته ای. نه تو و نه این توله ها ...

- بیا برایت خُطابِ نیکو آورده ام. انها را بخور و باز هم خواهم آورد.

هفتاد و سه ملت

مولانا در راه بازگشت بود که ناگاه در سر یکی از کوچه ها مسیر خود یکی از شاگردان پیشین را دید که از زمان جدایی از مدرسه او را ندیده بود. او اینک با دستاری بزرگ و جامه فقیهان بر تن

در برابر مولانا ظاهر گردیده و بر مولانا سلام داد. مولانا نیز سلام او را پاسخ داد و سپس به مسیر خود را ادامه داد اما مرد دستار بند راه او را سد کرد و گفت:

- بدانید که گرچه سال های زیادی گذشته است و شما همه ما را ترک گفته اید اما هنوز هم در نزد ما دارای اعتبار و ارزش هستید.

مولانا به آرامی به او می نگریست و با لبخند سخنان او را مورد تایید قرار می داد. مرد ادامه داد:

- بسیاری همچو من می خواهند بدانند که چه شد که مولانا به جای درس و بحث و علم و دانش به رباب و دف تمایل پیدا کرد و دیگر هرگز میل به بازگشت را در خود ندید؟

مولانا پاسخ داد:

- آنچه تعلق به جاه و مقام اهل علم دارد، از مدرسه و درس و اوقاف و غیر آن، از جانب ما ترک شد و بر شما حضرات مسلم گردید، اما کسی به رباب بیچاره توجه نمی کرد. ما از راه غریبنوازی به دلنوازی آن پرداختیم. اگر این هم به کار شما می خورد، به شما واگذار خواهیم کرد!

مرد که از پاسخ مولانا ناخشنود گردیده بود بار دیگر ادامه داد:

- در شهر شایع است که مولانا گفته است با هفتاد و سه ملت یکی شده است!

مولانا گفت: بله گفته ام.

مرد گفت: این دیگر سخنی به گزافه گفتن است و قابل اغماض نیست. شرم آور است!!

مولانا بخندید و گفت:

- با این ها که تو می گویی نیز یکی ام.

مرد نگاه تندی به او انداخت و سپس به آرامی و بدون آنکه سخنی بر زبان آورد به راه خود ادامه داد.

کشیش مسیحی

مدتها بود که کراخاتون از مولانا درخواست کرده بود برای خانه فرزندشان بهاولد و فاطمه (دختر صلاح الدین) چند صندلی چوبی و اشکاف و گنجه ساخته کنند. او می دانست که مولانا شیفته و دوستدار عروس شان است و را بسیار گرمی می دارد. حتا یک بار که مابین ان دو مختصر کدورتی بوجود آمد، مولانا جانب فاطمه را گرفت و به فرزندش بها ولد گفت:

- پسرم بها، این عروس که روشنایی چشم و دل ماست، از باب امتحان به دست ما سپرده شده است. یک لحظه هم به عمد یا سهو کاری نکنی که در خاطر عروس، تشویش بیوفایی و ملالت گذرد. او را عزیز دار و هر روز و هر شب را روز و شب اول عروسی دان و در صید دل او بکوش.

در همان ایام کشیشی از شهر استانبول و از دوستداران مولانا برای دیدار او به انجا آمده بود و

کراخاتون که از مردمان درباره مهارت او در معماری و نجاری سخن ها شنیده بود توانست موافقت مولانا را برای ساخت لوازم مورد نیاز بدست آورد و بنابراین چندی پس از آن کشیش رومی دست بکار نجاری شد. مولانا به عادت همیشگی خود سری به دوستان می زد و آن روز هم به دیدار دوست کشیش خود به سوی محل زندگی او رفت و در همان حال جمعی از یاران خود را دید که در اطراف او جمع آمده و با او سخن می گفتند. یکی از ایشان به او گفت:

- ای مرد خدا، آخر چرا مسلمان نمی شوی که بهترین دین ها دین اسلام است؟

کشیش لختی تعمق کرد و سپس گفت:

- نمی توانم دوست عزیز

مرد پرسید: آخر چرا؟

کشیش پاسخ داد:

- قریب پنجاه سال است که در دین عیسی ام از او می ترسم و شرمسار می شوم که ترک دین او کنم.

از ناگاه مولانا قدم پیش نهاد و فرمود:

- یاران دست از وی بردارید که سرّ ایمان ترس است، هر کس از حق ترساست، اگر چه ترساست با دین است.

کشیش سالخورده به سوی او رفت و دستان او را بوسید و به مردمان گفت:

- مولانا آفتابی است که بر همه عالمیان تافته است و همه عالم آفتاب را دوست دارند و خانه های همگان از او نورانی می شود.

همگی سرها را به زیر افکندند و در این میان حسام الدین تنها کسی بود که معنی سخن مولانا را بدرستی درک کرد. او بیاد آورد روزی را که به نزد به مولانا رفت و گفت:

- ای صراف عالم معنی ! به خوبی آگاهید که من در مذهب شافعییم، اما حقیقت این است که به پاس ارادتم به شما آمده ام که به مذهب حنفی درآیم یعنی همان مذهب شما و پدرانتان.

مولانا لختی اندیشید و سپس گفت:

- حسام الدین عزیز، تبدیل های مذهب تنها در باب فروع دین است، اما باید به اصول دین توجه کرد و در هر مذهب و دینی به عشق اندیشید که اصل تمام آن است.

حسام الدین همچنان که نفس در سینه اش حبس بود، به مولانا نگرست و با لکنت زبان ادامه داد:

- یعنی ... پس...

- آری، یعنی اگر در مذهب خودت به عشق برسی به مذهب عاشقان در آمده ای.

روز دیگر مولانا از محله ای در گذر بود که به کاروانسرای رسید. در آنجا زنی بود به غایت زیباروی با کنیزکان فراوان که عمر خود را در خدمت مردان بسر برده بود. مولانا لختی در برابر خانه او درنگ کرد و چون کنیزکان خبر حضور مولانا را به وی دادند، به ناگاه بیرون دویده و در برابر مولانا سر بر خاک نهاد. مولانا که به فراست در درون او نور الهی و معنوی را مشاهده نموده و در گوهرش درستی و راستی را دیده بود، بی درنگ او را مورد خطاب قرار داد و گفت:

- رابعه ! رابعه ! رابعه !

کنیزکان نیز بیرون آمده و در اطراف او گرد آمدند و مولانا مهربانانه به ایشان نگریست. یکی از ایشان گفت:

- ما می دانیم که زندگی خود را تباه ساخته ایم و از کردار خود پشیمانیم.

مولانا نیز گفت:

- زهی پهلوانان! زهی پهلوانان! زهی پهلوانان که اگر بارکشی شما نبود، چندین نفوس لَوّامه اماره را که مغلوب می کرد و عفتِ عفیفه زنان کجا پیدا می شد؟

تبسم شادی بر لبان ایشان نقش بست و همگی غرق شادی شدند. دیگری پرسید:

- آیا ما هم می توانیم بار دیگر متولد شویم و زندگی نوینی را آغاز کنیم؟

مولانا آماده پاسخ بود که به ناگاه باز مرد دستاربند از گرد راه رسید و با رسیدن او لبخند امید و شادی از لبان همگان محو شد.

مرد دستار بند نگاهی نفرت آمیز به ایشان انداخت و سری تکان داد و آنگاه با قیافه ای حق به جانب گفت:

- جناب مولوی، این دیگر چه سنت ناروایی است که بنیاد می نهید؟ آیا شایسته است که با قَحَابِ خرابات چنین سخنانی بگویید و ایشان را دلشاد کنید؟

مولانا در حالیکه خود را میان ایشان و کنیزکان حایل قرار داد، پاسخ داد:

- حالیا ایشان در یک رنگی می روند و خود را چنانک هستند بی زرق می نمایند؛ اگر مردی تو نیز چنان شو و از دو رنگی بیرون آی تا ظاهر تو نیز همرنگِ باطن شود!

بار دیگر مرد به آرامی از برابر دیدگان مولانا محو شد. آن بانو نیز از گذشته خود اظهار پشیمانی کرد و کنیزکان خود را آزاد نمود و چندی بعد او و جملگی آن زنان در حلقه مریدان مولانا درآمدند.

مولانا با یاران در کنار جویباری گذر عمر را به تماشا نشسته بود که متوجه سنگ بزرگی در میان جویبار گردید، در همان حال گویی نکته ای را دریافته باشد، خطاب به یارانش گفت:

- یاران، عجباً، این سنگ سخت کی گل شود؟

یکی از یاران پاسخ داد: مگر بعد از مرور ادوار و کرور اطوار.

مولانا گفت:

- بلی، این گل شود، اما دل‌های گلین را سالها بگذرد که مبدل نشود و همچنان در آن سنگی و تنگی و ننگی، می رود و می رود.

یکی از پیروان گفت: اگر خداوندگار دعا کنند و بخواهند دل‌های ایشان نیز نرم شود.

مولانا تبسمی کرد و گفت:

- مرا میلی می‌شود که ایشان را قابلیت بخشم، تبدیلیشان کنم و سرخوششان گردانم، اما نشود!

یاران پرسیدند: آخر چرا نشود؟

مولانا گفت: زیرا که دل‌های سخت از نور خداوند دور شده اند و سنگدلی و حماقت، قهر الهی را در پی دارد.

و سپس ادامه داد: بنابراین باید از صحبت سنگدلان و احمقان گریخت. ز احمقان بگریز چون عیسی گریخت صحبت احمق بسی خونها که ریخت.

یکی دیگر از یاران ادامه داد:

- پس تاثیر کلام حق چه می‌شود؟ شاید کلام شما در گوش ایشان فروشود.

مولانا خندید و گفت:

- البته ما خواهیم گفت چنانکه نوح نهصد سال گفت و لحظه ای هم در غار خاموشی نخزید، اما شنیدن سخن حق، گوش حق شنو می‌خواهد.

تا گره با نی بود همراز نیست // همنشین آن لب و آواز نیست

آنگاه برخاسته و در حالیکه بازوان خود را گشوده داشت، ادامه داد:

- بایزید در گورستان در حال گذر بود که ناگهان جمجمه سر آدمیان دید، چون نیک نگریست برخی را دید که بسته است، برخی از این سو به آن راه داشت و برخی راه بدرون داشت.

گفت: خداوند این چه حکمت است و این تفاوت‌ها برای چیست؟ در دلش ندا آمد:

- ای بایزید آن گوش‌ها را که بسته دیدی سخن ما هیچ نمی‌شنوند، آنان که از این سو به انسو راه داشت از این گوش شنیده و از آن بدر می‌کردند و آنها که بدرون راه داشت سخن ما در دل ایشان فرو می‌رفت.»

شاگردان همه با تحسین و اعجاب به او نگر بستند، مولانا به راه افتاد و ایشان نیز از پی او روان شدند. چندی نرفته بودند که در بین راه دو مرد را دیدند که با یکدیگر نزاع می کردند و به همدیگر ناسزا می گفتند. یاران آهنگ آن کردند تا بسوی آنها بروند و آن دو را از یکدیگر جدا کنند، اما با اشاره دست مولانا بر جای خود ماندند. مولانا لختی ایستاد و از فاصله ای دور به سخنان آنان گوش فرا داد. یکی دیگری را ناسزا و سخنان زشتی گفت و دیگری نیز پاسخ داد:

- به من ناسزا می گویی، والله والله، که اگر یکی بگویی هزار بشنوی.

مولانا پیش رفت و به هر دوی آنان گفت:

- یاران من، شما را چه می شود که این چنین به جان یکدیگر افتاده اید؟ بیایید و هر چه گفتنی دارید به من بگویید، سوگند که اگر هزار ناسزا بگویید یکی هم نخواهید شنید. هر دو مرد سر در قدم او نهاده و صلح کردند.

سیب های سرخ در گرمابه

ساعتی پس از آن، مولانا با جماعت یاران برای آب گرم به سوی گرمابه شهر به راه افتادند و چون به نزدیک آنجا رسیدند و صاحب گرمابه مولانا را دید، پیشتر دویده و مردم را از آب بیرون راند. مولانا شگفت زده مردمانی را می دید که با شتاب تمام جامه می پوشیدند و از شرمساری حضور وی می شتافتند. صاحب گرمابه همچنین به برکت حضور مولانا فرمان داد تا دلاکان سیب های سرخ و سیب آورده و حوض را با آن پر کردند تا مولانا قدم مبارک در آب نهد. مولانا رو به صاحب گرمابه کرد و گفت:

- چه می کنید ای یار عزیزتر از جان، چرا مردمان را می رانید؟

وی پاسخ داد:

- شما عزیز و سرور مایید. می خواهم تا در خلوت با اصحاب خود آسوده خاطر باشید.

مولانا لختی به سیب ها نگر بست و گفت:

- یعنی جان های این مردم کم از سیب است که ایشان را بیرون می کنید؟ هر یکی از ایشان را سی بهاست، چه جای سیب هاست؟ نه که مجموع عالم و ما فیها برای آدمی است؟

صاحب گرمابه که متوجه اشتباه خود شده بود، گفت:

- حال هر چه صلاح دانید، فرمان دهید تا اجابت کنم.

مولانا ادامه داد:

- اگر مرا دوست داری، بگو تا همه شان به آبگرم درآیند و هیچ کس از ضعیف و شریف و صحیح و ضعیف بیرون نماند، تا من نیز به طفیل ایشان توانم درآمدن و لحظه ای آسودن.

مرد سر نهاده، و همه را اشارت کرد تا بار دیگر به گرمابه در آمدند و آنگاه که آخرین مردمان باز

آمدند مولانا و یاران نیز به گرمابه درآمدند.

تعلیم در یوزگی

روزی به راهی می رفت که یکی از مردان و یاران خود را دید که به تکدی گری و گدایی می رود با شتاب به نزد او رفت و گفت:

- ای جان برادر، شما را چه دشواری پیش آمده که به چنین کار ناپسندی روی آورده ای؟

مرد گفت: مردی عیالوارم، امسال سرما محصولاتم را از بین برده و من مهارتی نیاموخته ام که کاری دیگر انجام دهم.

مولانا به او گفت: با تمام این حال که گفتی، از گدایی پرهیز کن و بکوش تا به عرق جبین نانی را کسب کنی.

سپس به یاران نگریسته و ادامه داد:

- ما در سؤال (گدایی و درخواست) را بر یاران خود بسته ایم، و اشارت رسول (ص) را برجای آورده ایم که «اسْتَغْفِرُ عَنْ السَّوَالِ مَا اسْتَطَعْتُ؛ از یاران ما هر که این طریقه نوزد پولی نیرزد؛ همچنان روز قیامت روی ما نخواهد دید و چنانچه به کسی دست دراز کند، من روی بدیشان فراز خواهم کرد و روی خواهم برگرداند.

مرد پاسخ داد :

- اکنون چاره چیست؟ فرمان دهید، سمعاً و طاعةً.

مولانا از یاران خود قلم و دواتی خواست و نامه ای به معین الدین پروانه حاکم رومی شهر قونیه نوشت و برای او تقاضای کار کرد و او را به همراه یکی از مریدان به آنجا فرستاد تا یقین حاصل کند که معین الدین گره از کار او خواهد گشود.

آنگاه مولانا به راه افتاد و در همان حال به خاطر آورد که روزی خود او هم بر منبر و عظم، اینگونه تعالیم صوفیانه را تبلیغ می کرد و به یاد آورد شمس الدین را که چگونه با او برخوردی تند کرد.

اری، مولانا در باب عزلت و گوشه نشینی صوفیان سخن می راند و بر پایه آنچه خوانده بود، چنین می گفت:

- حبیب عجمی ترک زن و فرزند کرد و در کوهی سکنا گزید و و عهد کرد که تا روزی وی به او نرسد به نزد خانواده باز نخواهد گشت... تا سرانجام خداوند حمالی را به درخانه وی فرستاد با یک خروار آرد و یک حمال دیگر با یک مسلوخ، و یک حمال دیگر با روغن و انگبین و توابل و حویج حمالان آن برداشته بودند، و جوانمردی ماهروی با ایشان اندر صره ای سیصد درم سیم به در خانه حبیب آمد...

در این میان ناگهان شمس (که خود سال های بسیار به حرفه فعلگی و عملگی پرداخته بود) به خروش آمد و گفت:

- مخوان، مخوان که این سخنان، تعلیم دریوزگی و رُخوت است.

سپس دستان پیرمرد پینه بسته کشاورزی را که در کنار او ایستاده بود بالا برد و فریاد برآورد که:

- این است کرامت و سند بزرگی انسان !

و از آن پس بود که دریچه نوینی در پیش دیدگان مولانا گشوده شد. دریچه ای که در آن شمس به عملگی می پرداخت و خرقاتی بر روی زمین کشاورزی خود کار می کرد و کار را بهترین وسیله تقرب به خدا می دانست که: سه قوم را به خدا راه است، با علم مجرد، با مرقع و سجاده، با بیل و دست.

روزهای پایانی

مولانا آخرین سالهای عمر خود را سپری می کرد که در بامداد یکروز سرد پاییزی با خبر شد در میدان اصلی شهر مردی را به دار خواهند آویخت. مولانا درباره او پرسش کرد و دریافت که او مردی است به نام ثریانوس از اهالی روم که مرتکب قتل عمد گردیده و فردی را کشته است. در میدان شهر مردمان گرد آمده بودند تا به تماشای آخرین دقائق حیات مردی بنشینند که آوازه و شهرت بی باکی و شراشش زباندعام و خاص گردیده بود. دقائقی پس از آن مولانا با جمع یاران خود به میدان شهر رسید و بدون تانی بسوی ثریانوس و چوبه دار رفت و مردمان نیز به احترام او کوچه ای را باز کردند تا خداوندگار بتواند جلوتر رود.

گمان مردمان این بود که مولانا از سر مهر و عطوفت آهنگ آن را کرده تا پیش از بدار اوخته شدن، برایش طلب آمرزش و رحمت کند. اما مولانا در درون خود به چیز دیگری می اندیشید. ثریانوس نیز که با چهره برافروخته و ترسناک در انتظار پایان آخرین دقائق زندگی بود، با دیدن مولانا و احترامی که مردمان برای او قابل شدند با خود اندیشید که چه بیهوده زیسته است و چه زیبا بود اگر سرنوشت برای او چیزی دیگری رقم می زد. پاسبانان ثریانوس را به طرف چوبه دار هول دادند و صدای ازدحام مردمانی که به تماشا ایستاده بودند تمامی فضا را در بر گرفت. طناب دار بر گردن ثریانوس قرار گرفت و صدای همههم جمعیت بلند شد. یکی از آن میانه گفت:

- بکشید جانی جنایتکار را.

مولانا قدم پیش نهاد و گفت:

- دست نگاه دارید، او را نکشید.

نفس ها در سینه ها حبس شد و سکوت مرگباری میدان شهر را در بر گرفت. نگهبانان کمی عقب نشستند و چشم به فرمانده خود دوختند. مرد دستاربندی از میان جمعیت بیرون آمد و گفت:

- به دار آویزید او را ، حکم او قصاص است و به مرگ محکوم است و اجرای حکم الهی لازم الاجراست.

مولانا به خاطر آورد در آن هنگام که او هنوز جامه فقیهان از تن درنیامده بود او هم فتوای خود را لازم اجرا می دانست. همچنین با خود اندیشید که اگر جنید بغدادی جامه اهل فتوا به تن نمی کرد، شاید هرگز فرمان به قتل منصور نمی داد. آری زمان به سرعت در حال گذر بود و سکوت

تمامی میدان اصلی را دربر گرفته بود و همه در انتظار آخرین واکنش مولانا بودند. مولانا به طرف ثریانوس رفت، قبیای خود را درآورد و بر روی او انداخت.

- برای او درخواست عفو دارم.

فرمانده نگهبانان نگاهی به مرد دستار بند و نگاهی به مولانا انداخت و به احترام مولانا به میر غضبان فرمان داد:

- تا رسیدن فرمان از سوی معین‌الدین پروانه حاکم و صاحب روم، و یا امین‌الدین میکائیل نایب‌السلطنه، حکم به تأخیر افتاد.

ثریانوس در حلقه یاران

ثریانوس در حلقه مریدان نشسته و گوش دل به سخنان مولانا سپرده است. مولانا او را علا‌الدین نامید زیرا که او استعداد خارق‌العاده‌ای در یادگیری معارف الهی از خود نشان داد تا به آن پایه که مشایخ کبار در تقریر معرفت و سیر او حیران مانده بودند. مولانا او را دو بار زنده کرد یکبار از مرگ به زندگی و این بار هم دل او را به عشق زنده می‌ساخت. ثریانوس نیز تمام مدت حواسش به مولانا بود و او را «خدای من» می‌خواند. این خبر به جماعت دستار بند شهر رسید، همانانی که یکبار پیشتر او را روانه چوبه دار ساخته بودند. تا اینکه سرانجام روزی در خلوت او را یافتند و از وی پرسیدند:

- چرا به مولانا می‌گویید خداوند؟ این سخن عین کفر است!

ثریانوس پاسخ داد:

- چکنم که مقامی والاتر از خدا نیست اگر بود او را بدان نام خطاب می‌کردم.

این پاسخ بهانه خوبی بدست ایشان داد تا او را بار دیگر به نزد قاضی قونیه کشانند. قاضی که خود نیز از ارادتمندان به مولانا بود به او گفت:

- این ثریانوس که می‌گویند تویی؟ شنیده‌ام که تو بنده‌ای را خدا می‌نامی؟

ثریانوس بی‌مهابا پاسخ داد:

- نه والله من مولانا را خدا افرین مینامم، مگر نمی‌بینید مرده‌ای بودم زنده‌ام کرد، خداشناس بودم، عرفانم بخشید، عالم گردانید، عظم داد و خدا دانم کرد. قاضی و تمام فقیهان خجل و شرمسار شدند.

نتیجه و کلام آخر

کلام آخر اینکه مولانا یک اندیشه است و یک پیام. پیامی که در ظرف زمان و مکان نمی‌گنجد. از همین روی، همان بهتر که سر بزرگی او در حدیث دیگران گفته آید: من نمی‌گویم که آن عالیشان است، پیغمبر ولی دارد کتاب. او پیامبری است که پیامش تمامی اینا بشر را در بر گرفته است، فارغ از هر جنسیت، مذهب و یا ملیت. غزلیات شمس او پیامی است عاشقانه و مثنوی

معنویت پیمای عارفانه، او در پی تبیین جایگاه رفیع انسان در نظام آفرینش و هستی است و لذا پیامش ساده، روان و بی تکلف است.

هر آن چیزی که تو گویی که آنی // به بالاتر نگر بالای آنیم

روی سخنش نیز به انسان دوپایی است که در هر گوشه ای از این جهان پهناور، کرامت انسانی خویش را بدست فراموشی سپرده و دو دستی به این جهان آب و گل و یا به زعم خودش "چراگاه خران" چسبیده است.

بازده خاک و بدان قیمت خود // نی غلامی ملکی سلطانی

در باور او انسان بدور از تقسیم بندی های ایمان و کافر، خودی یا غیر خودی، دارای ارزش و کرامت انسانی است و از همین روی می توان او را به سرای مهر فرا خواند و بدون پرسش از ایمانش، او را نان داد. مولانا از آن هیچ ملتی نیست، مگر بشریت و از آن هیچ مذهبی، مگر مذهب عاشقان و از همین روی، دبیرکل سازمان ملل، "بای کی مون" مولانا را به دلیل اندیشه های انسان دوستانه و فرا مذهبی اش، شاعری زنده در تمام قرون نامید و گفت: «اشعار مولانا در زمان نمی گنجد».

به پایان آمد این دفتر حکایت همچنان باقیست! حکایت این است که شمس اینک نه تنها در درون مولانا که در درون همه ماست. شمس در خارج اگرچه هست فردمئل او را می توان تصویر کرد. هر گاه سخنی ما را به روشنایی و دانش و معرفت فرا خواند، او شمس ماست، هر گاه میلی ما را بسوی حقیقت و راستی خواند آن شمس است و هر گاه کسی ما را با کاروان عشق همراه سازد او شمس ماست. فراتر از آن، حالا مولانا هم درون ماست. چه، هرگاه غرور جاهلانه عالمانه ما را در برگرفت، هرگاه که درباره دیگران داوری کردیم و فتوا به خوب و بد بودنشان دادیم و هر گاه که خداوند را در لابلای کتاب های ضخیم معارف و اصول تصوف جستجو کردیم، ما مولوی هستیم و...

نتیجه گیری:

مطالعه زندگی مولانا از رهگذر تأثیر شمس تبریزی، ما را به این باور می رساند که درون هر انسان، زمینه ای برای دگرگونی و تحول وجود دارد؛ اگر فرصت تجربه ای اصیل، صادقانه و بنیادین برای او فراهم گردد. شمس برای مولانا نه فقط یک مرشد و راهنما، بلکه محرکی برای انفجار معنوی و آتش عشقی بود که مولانا را از فقیه اهل فتوای دیروز، به شاعر و پیام آور مهر و عرفان امروز بدل کرد. مولانا با عبور از دوگانگی ها، به جامعیتی دست یافت که فراتر از مذهب، قوم، طبقه و حتی زبان سخن می گوید. پیام مولانا، پیام انسان است برای انسان؛ دعوتی است برای عشق، مهر، خودشناسی، آگاهی و رهایی از ظواهرگرایی. این مقاله، به شیوه ای ژرف اندیشانه، بیدارکننده و تأثیرگذار، ما را نیز به تماشای شمس درون خودمان فرا می خواند.

منابع و مآخذ

مولوی، جلال الدین محمد. *مثنوی معنوی*. تصحیح: رینولد نیکلسون. تهران: انتشارات طهوری.

سپهری، سهراب. هشت کتاب. تهران: نشر توس.

شمس تبریزی. مقالات شمس. تصحیح محمدعلی موحد. تهران: انتشارات خوارزمی.

عطار نیشابوری. تذکرة الاولیاء. تهران: انتشارات زوار.

زرین کوب، عبدالحسین. سرنی: پژوهشی در زندگی و اندیشه مولانا. تهران: امیرکبیر.

نصر، سید حسین. دانش و معنویت در اسلام. ترجمه احمد آرام. تهران: طرح نو.

جامی، عبدالرحمن. نفحات الانس من حضرات القدس. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

فخرالدین عراقی. لمعات. به کوشش: بدیع الزمان فروزانفر.

شفیعی کدکنی، محمدرضا. عرفان ایرانی و تأثیر شمس تبریزی بر مولانا. تهران: سخن.

Heidegger, Martin. *Being and Time*. Trans. John Macquarrie & Edward Robinson.



S9786059415798-1020S

YAKIN DOĞU ÜNİVERSİTESİ  NEAR EAST UNIVERSITY



RUMI ARAŞTIRMALARI MERKEZİ
RUMI RESEARCH CENTER
مرکز مطالعات مولانا و اندیشه نیر ایست
2002

neu.edu.tr