ƏSGƏR ƏHMƏD

XII - XV ƏSRLƏRDƏ AZƏRBAYCANIN MƏNƏVİ MƏDƏNİYYƏTİ

(tarixi etnoqrafik araşdırma)

Monoqrafiya Bakı Slavyan Universiteti Elmi Şurasının (29 iyun 2012-ci il 30 saylı protokol) qərarı ilə çapa tövsiyə olunur.

“Elm” nəşriyyatı
BAKI - 2012

Elmi redaktorlar: fil.e.n., dos. Rüstəm Rəsulov
t.e.d., dos. Şirin Bünyadova

Rəyçilər: f.e.d., prof. Niyazi Mehdi
t.e.n., dos. Sevdagül Əliyeva
h.e.n., dos. Sadir Məmmədov

Əsgər Əhməd. " XII-XV əsrlərdə Azərbaycanın mənəvi mədəniyyəti". Bakı-2012, "Elm" nəşriyyatı, 372 səh.

Əsərdə zəngin tarixi, ədəbi, dini-fəlsəfi qaynaqlar əsasında XII-XV əsrlərdəki Azərbaycanın mənəvi mədəniyyəti haqqında geniş təsəvvür yaradılır. Monoqrafiya orta əsrlər dini-fəlsəfi, elmi-pedaqoji, musiqi, oyun-əyləncə düşüncəsinin öyrənilməsi baxımından əhəmiyyət kəsb edir. Kitab tarixçilər, etnoqraflar, dinşünaslar, tələbələr və öz milli mənəviyyat tarixini tanımaq istəyən geniş oxucu kütləsi üçün nəzərdə tutulur.

İSBN 978-9952-453-29-4
655(07)-2012

© "Elm" nəşriyyatı
© Əsgər Əhməd

ÖN SÖZ

Hər bir xalqın mədəniyyəti onun tarixinin aynası olub, keçdiyi tarixi inkişaf yolunun müəyyənləşdirilməsində əhəmiyyətli rola malikdir. Xalqların mədəniyyətinin müxtəlif aspektlərdən araşdırılması müasir humanitar elmlərin, o cümlədən də etnoqrafiya elminin qarşısında duran vacib məsələlərdəndir. Belə ki, bu cür araşdırmalar xalqların tarixinin qaranlıq səhifələrinə aydınlıq gətirilməsinə yardım edir və onlar haqqında tarixi yaddaşın bərpasını təmin edir. Məşhur etnoqraf R.F.İts haqlı olaraq qeyd edirdi ki, xalqın tarixi təkcə yazılı mənbələrdə deyil, həmçinin onun adət-ənənələrində, bizi əhatə edən aləm haqqındakı düşüncə və təsəvvürlərində, əmək alətlərində, geyim və yeməklərində, yaşayış evlərində, qədim yaşayış məskənlərində, qədim qəbir abidələrində, əfsanə və dastanlarında, etnos tərəfindən yaranıb onu başqalarından fərqləndirən mədəniyyətin bütün sahələrində qorunur (1, 11).

Etnoqrafiyanın tədqiqat obyekti kimi, mədəniyyət mahiyyət etibarilə tarixi xarakterə malik olub, köhnə nailiyyətlərin ötürücüsü və eyni zamanda yeninin köhnə ilə üzvi əlaqəsində özünü göstərir.

Mədəniyyət - insanlar tərəfindən uzun əsrlər boyu yaradılmış və toplanılmış maddi və mənəvi dəyərlər sistemidir. O, özündə nailiyyətləri əks etdirərək, təkcə yaradıcılıq, istehsal, bilik mənbəyi olmayıb, həmçinin insanların müxtəlif yönlü tələbatlarının (əməli və intellektual) ödənilməsini təmin edən bir vasitədir. Mədəniyyət, eyni zamanda cəmiyyətin ictimai, siyasi, iqtisadi, mənəvi ehtiyacları əsasında formalaşır. O, sivilizasiyaların və etnosların ayrılmaz cəhəti olmaqla bərabər, həm də xalqların tarixi yaddaşıdır.

Məlumdur ki, mədəniyyət maddi və mənəvi olmaqla bir-biri ilə sıx bağlı olan iki hissəyə ayrılır. Y.V.Bromley qeyd edirdi ki, maddi və mənəvi mədəniyyətin bölünməsi hər halda şərtidir, belə ki, insan əməyinin çox məhsulları eyni zamanda həm zehni, həm də fiziki əməyin nəticəsidir. İstənilən maddi əşya yaranmamışdan

qabaq təsəvvürdə formalaşmalı, insan beyninin ideyası olmalıdır. Hər hansı ideya da başa düşülən olması üçün obyektivləşərək öz maddi ifadəsini (yazılı formada, təsviri şəkildə, memarlıq və s.) tapmalıdır (2, 50-51).

Dünya mədəniyyətinin zənginləşməsində əhəmiyyətli rol oynayan Azərbaycan mədəniyyəti böyük inkişaf yolu keçərək özünəməxsus milli-mədəni dəyərlər sistemi kimi formalaşmışdır. Bu baxımdan, xalqımızın mədəniyyətinin, o cümlədən mənəvi mədəniyyət məsələlərinin araşdırılması Azərbaycan etnoqrafiya elminin qarşısında duran çox mühüm və aktual problemlərdəndir. Araşdırma obyekti kimi götürülmüş XII-XV əsrlərdə mənəvi mədəniyyətin tarixi-etnoqrafik baxımdan tədqiq edilməsi orta əsr Azərbaycan insanının düşüncə tərzini, mənəvi tələbatlarını, adət-ənənələrini və bütövlükdə, mənəvi dəyərlər kontekstində mənzərəni bərpa etməyə kömək edir.

Orta əsrlərdə islam dini dünyagörüşünün Azərbaycanda hakim mövqe tutması və həyatın bütün sahələrinə nüfuz etməsi, istər-istəməz, Azərbaycan mədəniyyətinə bu və ya digər formada təsir göstərmişdir. Eyni zamanda, çoxlu sayda Azərbaycan intellektualı bəşər mədəniyyəti tarixində klassik ərəb-müsəlman mədəniyyəti kimi tanınan mədəniyyətin yaranmasında və inkişafında iştirak etmişdir. Əslində İslam dininin yayıldığı arealda bu dini dünyagörüşü əsasında ortaq bir mədəniyyətin – müsəlman mədəniyyətinin yaranması İslam dinini qəbul etmiş müxtəlif xalqların, o cümlədən də Azərbaycan xalqının iştirakı və birgə səyi ilə yaradılmış bir mədəniyyət idi. Bu mədəniyyətin Azərbaycan mədəniyyətinə müsbət təsiri də sözsüzdür. Ancaq həmin təsirlərə baxmayaraq, Azərbaycan mədəniyyəti özünəməxsusluğunu da qoruyub saxlaya bilmişdir. Məlumdur ki, hər bir mədəniyyət konkret coğrafi məkanda, orada əsrlər boyu yaşamış xalq tərəfindən yaradılır və inkişaf edərək həmin xalqın adı ilə bağlı olur. Həmin xalqın özünəməxsus dili, adət və ənənələri olduğu üçün burada yaranan mənəvi mədəniyyət də bu amillərdən asılı vəziyyətdə inkişaf edir. Bir sözlə, azərbaycanlılar İslamı mənimsəsələr də, özlərinin milli özəlliyini, qədim adət-ənənələrini, əfsanələrini,

folklorunu və s. qoruyub saxlaya bilmişlər. Nümunə olaraq Novruz bayramını göstərə bilərik. İslam dini bu bayramı insanların şüurundan çıxara bilmədi, əksinə, Novruz bayramı rəngarəng nəğmələri, teatralaşdırılmış səhnələri, idman oyunları və bir çox ayinləri ilə yaşamını davam etdirdi.

Monoqrafiyanı əhatə edən xronoloji çərçivə (XII-XV əsrlər) Azərbaycan tarixində çox ziddiyyətli, həmçinin hadisə və proseslərin zənginliyi ilə seçilən bir dövrə təsadüf edir. Bu, yüzilliklər boyu baş verən ictimai-siyasi hadisələrin bolluğu, eləcə də təsərrüfat-mədəni həyatın inkişafı və müxtəlifliyi baxımından bütövlükdə Azərbaycan xalqının tarixində fərqlənən bir dövrdür.

Araşdırılan XII-XV yüzillikləri Azərbaycanda baş verən ictimai-siyasi hadisələrin təsərrüfat-mədəni həyata təsiri baxımından şərti olaraq dörd mərhələyə bölmək mümkündür:

Birinci mərhələyə XII yüzillik və XIII yüzilliyin əvvəlləri aiddir. Monqolların basqınına qədər davam etmiş bu mərhələdə Azərbaycanın ictimai-siyasi həyatında mühüm rol oynamış, Qafqaz dağlarından Fars körfəzinədək böyük əraziləri əhatə edən Azərbaycan Atabəylər dövləti (1136-1225) kimi zamanının güclü dövlətlərindən biri yaranmışdı. Azərbaycan torpaqları vahid bir dövlətdə birləşdirilmiş, bölgələr arasında təsərrüfat-mədəni əlaqələr genişləndirilmiş, bütövlükdə ölkə Yaxın və Orta Şərqin siyasi, iqtisadi və mədəni mərkəzlərindən birinə çevrilmişdi. Naxçıvan və Təbrizin müxtəlif vaxtlarda Azərbaycan Atabəyləri dövlətinin paytaxt şəhərləri olması Azərbaycanın, o cümlədən də bu şəhərlərin inkişafına müstəsna təsir göstərmişdir. Bu dövrdə Şirvanşahlar səlcuqlardan və atabəylərdən vassal asılılığında olsalar da, Şamaxı zəlzələsinə (1192) kimi özünün çiçəklənmə dövrünü yaşamışdı. Xüsusilə də I Əxsitanın (Axsitanın) hakimiyyəti dövründə (1160-1197) Şirvanşahlar dövlətinin iqtisadi, siyasi və mədəni nüfuzu xeyli yüksəlmişdi. Ümumiyyətlə, bu zaman kəsiyində xarici hücumların qarşısı alınmış, ara müharibələri dayandırılmış, uzunmüddətli sabitlik və bir sıra başqa amillər təsərrüfat-mədəni həyatın dirçəlməsinə və inkişafına şərait yaratmışdı. Azərbaycanda inkişaf etmiş feodal cəmiyyəti bərqərar olmuşdu.

Bu dövrdə əmtəə-pul münasibətlərinin, bölgələrarası və təsərrüfatlararası əlaqələrin, xarici və daxili ticarətin inkişafı yeni-yeni şəhərlərin yaranmasına, onların böyüməsinə, iri ictimai-siyasi, sənətkarlıq və ticarət, eləcə də elmin, təhsilin, mədəniyyətin inkişaf etdiyi mərkəzlərə çevrilməsinə təsir göstərən mühüm amillərdən idi. XII əsrin sonu - XIV əsrin əvvəllərində Azərbaycanda 70-dən artıq müxtəlif (iri, orta, kiçik) şəhərlərin olması (3, 144) faktı da dediklərimizə sübutdur. Təsadüfi deyil ki, bir çox araşdırıcılar bu mərhələni Azərbaycanın ictimai-siyasi və mədəni həyatında bir dirçəliş, intibah dövrü kimi qiymətləndirirlər.

Atabəy və Şirvanşah hökmdarlarının elmə, sənətə və sənət adamlarına verdikləri qiymət bu dövrdə elmin, mədəniyyətin inkişafını stimullaşdıran amillərdən idi. Mənbələrə əsasən söyləyə bilərik ki, "Şirvanşahların və Eldənizlərin saraylarında dövrün ən yaxşı alimləri toplanmışdı. Onların riyaziyyat, təbiətşünaslıq, tibb, kimya, fəlsəfə, məntiq, hüquq, astronomiya, ərəb və fars ədəbiyyatı və b. sahələrdə böyük müvəffəqiyyət və uğurları olmuş, bir çoxları müsəlman mədəniyyət və elminin ən gözəl xadimləri kimi tanınmışdır» (4, 147). B. Dorn Dövlətşaha əsaslanaraq qeyd edirdi ki, Mənuçöhr şair və alimləri qiymətləndirirdi. Onun dövründə Şirvanın Əbülüla Gəncəvi, Abdulla Fələki, Xaqani Şirvani, Zülfüqar və Şahfur kimi görkəmli şairləri vardı (5, 29-30).

İkinci mərhələyə monqolların Azərbaycana XIII yüzilliyin 20-ci illərindən başlayan yürüşləri və həmin əsrin sonları Qazan xanın hakimiyyətinə qədər davam edən monqol ağalığı dövrü aiddir. Bu mərhələdə monqolların birinci və ikinci hücumları, Xarəzmşah Cəlaləddinin Azərbaycanı işğal etməsi (1220-1231), şimaldan qıpçaq tayfalarının basqınları Azərbaycanın siyasi-iqtisadi və mədəni həyatına çox ağır zərbələr vurdu. Xüsusilə də monqol hücumları zamanı şəhərlər, kəndlər dağıdılmış, əkin və bağ yerləri örüşə çevrilmiş, on minlərlə adam əsir götürülərək (əsasən də sənətkarlar) imperiyanın içərilərinə aparılmışdı. Bütövlükdə ölkənin təsərrüfat-mədəni həyatı ağır zərbələr almışdı. Bu dövrdə Azərbaycana Mərkəzi Asiyadan türk tayfalarının

axınları da davam etmişdi. Nümunə olaraq oğuzların Samur tayfa birliyinə aid olan qaramanlıların XIII əsrin birinci yarısından etibarən buraya köç etmələrini göstərmək olar.

Üçüncü mərhələ XIII yüzilliyin sonlarından etibarən Hülakilərin (1256-1353) Azərbaycanda öz hakimiyyətlərini möhkəmlətmək üçün İslamı qəbul etmələri, Qazan xanın islahatlarından, XIV əsrin sonları calairilərin hakimiyyətə yiyələnməsi və möhkəmlənməsinə qədər olan dövrü əhatə edir. Bu mərhələdə tədricən Azərbaycanın siyasi-iqtisadi və sosial-mədəni həyatında dirçəliş baş vermiş, onun hüdudlarında, əhalisinin etnik tərkibində, dini görüşlərində, mədəni həyatında, dilində və s. nəzərə çarpacaq dəyişikliklər baş vermişdir (6, 21-22). Əvvəlcə Marağanın, sonra isə Təbrizin Hülakilərin paytaxt şəhəri olması Azərbaycanı Mərkəzi Asiyadan İraqa qədər uzanan böyük imperiyanın siyasi-inzibati mərkəzinə çevirmişdi ki, inkişaf baxımından bunun da öz üstünlükləri var idi. Eyni zamanda, 1382-ci ildən I İbrahimin Şirvanşahlar dövlətində taxta çıxması və onun apardığı uğurlu daxili və xarici siyasət dövlətin yenidən dirçəlməsinə səbəb oldu ki, bu da öz növbəsində Şirvanda təsərrüfat-mədəni həyatın inkişafına müsbət təsir etdi.

Dördüncü dövr (XV əsr) Azərbaycanda Qaraqoyunlu və Ağqoyunlu kimi güclü siyasi qurumların meydana çıxması və fəaliyyətləri ilə xarakterizə olunur. Bu dövr xalqımızın yadelli əsarətindən azad olması, müstəqil dövlətçilik ənənələrinin bərpası, təsərrüfat-mədəni sahədə mühüm dəyişikliklərin baş verdiyi dövr kimi tarixə daxil olmuşdur. Azərbaycanda Teymuri ağalığına son qoyulması və yerli dövlətçilik ənənəsinin bərpasında Qaraqoyunlu tayfalarının əvəzsiz xidməti olmuşdu. Azərbaycan Qaraqoyunlu və Ağqoyunlu dövlətlərinin yaranması və onların fəaliyyəti nəticəsində Azərbaycan beynəlxalq münasibətlər sisteminə daha fəal cəlb olunmuş, onun Qərbi Avropa və Şərq ölkələrilə qarşılıqlı əlaqələri daha da güclənmişdir (7, 5).

Ağqoyunlu hökmdarı Uzun Həsənin hamiliyi sayəsində elm, maarif inkişaf edirdi. O, dövrünün ən qabaqcıl alimlərini öz sarayına toplamışdı. Hökmdarın şəxsi kitabxanasında 60-a qədər

alim çalışırdı. Uzun Həsənin sarayında dövrün görkəmli alimlərindən ibarət elmi məclis fəaliyyət göstərirdi. Böyük hökmdar Qurani-Kərimi azərbaycancaya çevirtmiş, dövrün görkəmli elm adamı Əbu Bəkr əl-Tehraniyə "Kitabi-Diyarbəkriyyə" adlı Oğuznamə yazdırtmışdı (8, 29).

Ümumiyyətlə, XII-XV əsrlər Azərbaycanda bütövlükdə mədəniyyətin, o cümlədən də mənəvi mədəniyyətin çiçəklənməsi ilə xarakterizə olunur. Belə ki, bu zaman çərçivəsində dini-fəlsəfi fikir inkişaf edir, yeni fəlsəfi konsepsiyalar meydana gəlir, ayrı-ayrı elm sahələri, xüsusilə də astronomiya, riyaziyyat və musiqişünaslıqda böyük nailiyyətlər əldə edilirdi. Bədii ədəbiyyat nümunələrinin timsalında azad düşüncə tərzinin mövcud olduğu aydın görünür. Mütərəqqi ideyalar bütün maneələrə baxmayaraq öz axarı ilə inkişafını davam etdirirdi. Xüsusən ədəbiyyatda insan və onun mənəvi aləmi önə çəkilir, şərh olunur və təbliğ edilirdi.

Monoqrafiya yazılarkən bir çox mənbələrə, o cümlədən tədqiq olunan dövrə aid yazılı qaynaqlara, şifahi xalq yaradıcılığı nümunələrinə, arxeoloji qazıntılar nəticəsində əldə edilmiş maddi mədəniyyət nümunələrinə, epiqrafik abidələrə, miniatür sənəti nümunələrinə, muzey eksponatlarına və s. istinad edilmişdir.

Dövrə aid yazılı qaynaqlar sırasında əsas yerlərdən birini Azərbaycan haqqında məlumat vermiş yerli və əcnəbi müəlliflərin əsərləri tutur. Bu qaynaqlar Azərbaycan xalqının mənəvi aləmini əks etdirən çox mötəbər mənbələrdir. Azərbaycanın orta yüzilliklər dövrü barədə məlumat verən ən əsas müəlliflər sırasında Əbu Bəkr əl-Oütbi əl-Əhəri, Əbdürrəşid Bakuvi, Balazuri, İbn Xordadbeh, Yaqut əl-Həməvi, Həmdullah Qəzvini, Fəzlullah Rəşidəddin, Şərafəddin Yezdi, Nizaməddin Şami, Tacəddin əs Salmani, Fəzlullah Xuncini və başqalarını qeyd etmək lazımdır. Onların əsərlərində, eləcə də müəllifi bilinməyən «Əcaib əd-dünya» adlı əsərdə etnoqrafik baxımdan olduqca əhəmiyyətli məsələlər əks olunmuşdur.

Azərbaycanın zəngin mənəvi mədəniyyətinə dair çox dəyərli məlumatlar verən orta əsr (XII-XV əsrlər) şair və alimlərimizin - Nizami Gəncəvi, Əfzələddin Xaqani, Məhsəti Gəncəvi, Əbu Həfs

Ömər Sührəverdi, Şihabəddin Sührəvərdi, Nəsirəddin Tusi, Mahmud Şəbüstəri, İmadəddin Nəsimi, Qazi Bürhanəddin və digərləri kimi müəlliflərin əsərləri də qiymətli mənbələrdir. Onların əsərlərində Azərbaycanın mənəvi mədəniyyətinin bir çox məsələləri işıqlandırılmış, o dövrün hadisə və proseslərinə bu və ya digər şəkildə münasibət bildirilmişdir.

Araşdırılan dövrün mənəvi mədəniyyət məsələlərinin öyrənilməsində şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələrinin də önəmli əhəmiyyəti vardır. Həmin dövrə aid dastanlar, atalar sözləri, bayatılar və s. kimi folklor janrlarında mənəvi mədəniyyətin müxtəlif məsələlərinə dair xeyli məlumatlar öz əksini tapmışdır. "Kitabi-Dədə Qorqud" eposunun bu baxımdan əhəmiyyəti daha böyükdür. Monoqrafiyada yeri gəldikcə bu nümunələrə müraciət olunmuşdur.

Monoqrafiyada Azərbaycanın orta əsr şəhərlərinin arxeoloji tədqiqat materiallarından da istifadə olunmuşdur. Bu baxımdan R.Vahidov, Q.Əhmədov, A.Nuriyev, F.Abbasova, N.Xasayev və digər arxeoloqların tədqiqatları araşdırılan dövrün etnoqrafiyasının öyrənilməsinə yardım etmişdir. Arxeoloji tədqiqatlar zamanı əldə olunmuş maddi mədəniyyət nümunələri əsasında o dövrün mədəni həyatı ilə bağlı müəyyən məsələləri aydınlaşdırmaq və dəqiqləşdirmək mümkün olmuşdur. Belə ki, arxeoloji qazıntılar nəticəsində əldə olunmuş nümunələr əsasında biz o dövrün təsərrüfat-mədəni həyatındakı bəzi faktların maddi təsdiqini tapır, eləcə də bəzi texniki yenilikləri müşahidə edə bilirik.

Epiqrafik abidələr də orta əsr mənəvi mədəniyyətinin bir sıra məsələlərini aydınlaşdırmağa imkan vermişdir. Azərbaycanda bir sıra dini təriqətlərin yayılma arealının müəyyənləşdirilməsi məhz epiqrafik abidələr əsasında mümkün olmuşdur.

Araşdırılan dövrün mənəvi mədəniyyətinin öyrənilməsində orta əsr miniatür məktəbi nümayəndələrinin (Sultan Məhəmməd, Mir Seyid Əli, Müzəffər Əli və b.) əsərləri də bir mənbə kimi mühüm əhəmiyyətə malikdir. Burada müxtəlif musiqi alətlərinin, əyləncə mərasimlərinin və s. vizual canlandırılması o dövrün musiqi alətlərinin quruluşunu, onların tam görünüşünü bərpa etməyə,

eləcə də əyləncə mərasimlərinin necə keçirildiyi haqqında daha dəqiq fikir söyləməyə imkan yaradır.

Azərbaycan tarixşünaslığında XII-XV əsrlər mənəvi mədəniyyət məsələləri tarixi-etnoqrafik cəhətdən əsaslı şəkildə, ayrıca tədqiqat obyekti kimi araşdırılmasa da, tədqiq edilən dövrün mənəvi mədəniyyətinin bir çox məsələləri qismən də olsa, araşdırılmış və ümumi şəkildə bir sıra tədqiqat əsərlərində öz əksini tapmışdır.

Orta əsrlərin etnoqrafik tədqiqində üçcildlik "Azərbaycan etnoqrafiyası" əsəri, xüsusilə də onun III cildi, yeddi cildlik "Azərbaycan tarixi"nin II və III cildləri monoqrafiyanın metodoloji istiqamətinin müəyyənləşdirilməsində mühüm rol oynamışdır.

M.Dadaşzadənin «Azərbaycan xalqının orta əsr mənəvi mədəniyyəti» adlı əsərində mənəvi mədəniyyət məsələləri qismən ehtiva olunsa da, böyük əhəmiyyətə malikdir. Z.Bünyadovun "Atabəylər dövləti" monoqrafiyası orta əsr Azərbaycan mənəvi mədəniyyətinin araşdırılmasında çox sanballı tədqiqat əsəridir. Bu əsərdə tədqiq olunan dövrdə Azərbaycan poetik məktəbi nümayəndələri, "Nizamiyyə" mədrəsəsində çalışan Azərbaycan alimləri, təhsil və elmi biliklər, islam və xristian dinlərinin Azərbaycandakı durumu, bütövlükdə intibah mədəniyyəti və s. haqqında dəyərli materiallar vardır. Ə.Əlizadənin rus dilində nəşr etdirdiyi «XIII–XIV əsrlərdə Azərbaycanın sosial-iqtisadi və siyasi tarixi» əsərində olduqca zəngin materiallar, xüsusən araşdırılan dövrün təsərrüfat həyatı ilə bağlı çoxlu sayda mənbələrə istinad edilməklə, Azərbaycanın siyasi və iqtisadi həyatı dərindən araşdırılmışdır.

Xalq və dini bayramlarla bağlı "Novruz" ensiklopediyasının əhəmiyyətini xüsusi vurğulamaq lazımdır. Əsərdə Novruz bayramı ilə bağlı zəngin materiallar öz əksini tapmışdır. Novruz bayramının müxtəlif aspektləri A.Nəbiyevin "İlaxır çərşənbələr", B.Abdullanın "Azərbaycan mərasim folkloru", M.Seyidovun "Yaz bayramı", A.M.Çayın "Türk Ergənəkon bayramı Nevruz" əsərlərində də əks olunmuşdur. M.Balayev "İslam və onun ictimai-siyasi həyatda rolu", Q.H.M. Seyidzadənin "İslami

söhbətlər", R.Əliyevin "Dinin əsasları" adlı əsərlərində dini bayramlarla bağlı tutarlı araşdırmalar aparılmışdır.

Din və dini münasibətlərin araşdırılmasında A.Gölpınarlının "100 soruda tasavvuf", A.D.Knışın "Некоторые проблемы изучение суфизма", U.Montqomerinin "Влияние ислама на средневековую Европу", Y.Rüstəmovun "Mövlana Cəlaləddin Ruminin sufilik fəlsəfəsi" və "Əbu Nəfs Sührəverdinin təsəvvüf fəlsəfəsi", Z.Quluzadənin "Хуруфизм и его представители в Азербайджане", A.Əhədovun "Azərbaycanda din və dini təsisatlar", H.İmanov və A.Əhədovun birlikdə yazdıqları "Orta əsr İslam Şərqində fəlsəfi fikir", R.Əliyevin "Nəsimi və klassik dini üslubun təşəkkülü (Qazi Bürhanəddin və Nəsimi divanları əsasında)", M.Quluzadənin "Böyük ideallar şairi", İrfan Gündüzün "Osmanlılarda Devlet-Tekke Münâsebetleri", R.Sərinin "İslâm Tasavvufunda Halvetilik ve Halvetiler", A.V.Stroyevanın "Государство исмаилитов в Иране в XI-XIII вв.", S.D.Rzaquluzadənin "Пантеизм в Азербайджане в X-XII вв.", S.Qasımovanın "Христианство в Азербайджане в раннем средневековье", Y.A.Belyayevin "Müsəlman təriqətləri" (tarixi oçerklər) və başqa müəlliflərin tədqiqatlarından istifadə olunmuşdur.

Orta əsr elm və təhsil sisteminin öyrənilməsində N.Vəlixanlının "Ərəb xilafəti və Azərbaycan", S.Onullahinin "XIII–XVII əsrlərdə Təbriz şəhərinin tarixi", M.Tərbiyətin "Danişməndani-Azərbaycan" (Azərbaycanın görkəmli elm, sənət adamları), Z.Məmmədovun "Azərbaycanda XI-XIII əsrlərdə fəlsəfi fikir" və "Orta əsr Azərbaycan filosofları və mütəfəkkirləri", Orhan Hançerlioğlunun "Düşünce Tarihi" (türkcə), K.Məcidovanın "IX-XIII əsrlər Türk dünyasında təbiət elmləri", Ç.Sasaninin "Orta əsrlər Azərbaycan poeziyasında naturalist ədəbi-fəlsəfi fikir", İ.Mollayevin "Orta əsr Azərbaycan mütəfəkkirləri təlim-tərbiyə haqqında", A.Rzayevin "Nəsirəddin Tusi" (həyatı, elmi, dünyagörüşü), Y.Talıbov, F.Sadıqov, S.Quliyevin birgə yazdıqları "Azərbaycanda məktəb və pedaqoji fikir tarixi" əsərləri də böyük əhəmiyyətə malikdir.

Orta əsrlər Azərbaycan xalq musiqisinin, musiqi alətlərinin, rəqslərin və xalq oyunlarının öyrənilməsində Ü.Hacıbəyovun "Seçilmiş əsərləri"nin II cildi, Ə.Qasımovun "Azərbaycan xalq oyunları", Z.Səfərovanın "Azərbaycanın musiqi elmi", Yılmaz Öztunanın Türk Dil-Kültür-Sənət seriyasından olan "Türk dünyası el kitabı" toplusunun 2-ci cildində nəşr edilmiş "Türk musiqisi" adlı məqaləsi, K.Həsənovun "Qədim Azərbaycan xalq rəqsləri" adlı əsəri mühüm yer tutur. XII-XV əsrlər mənəvi mədəniyyətinin mühüm elementlərindən biri olan xalq təbabətinin və xalq metrologiyasının araşdırılmasında F.Ələkbərlinin "Şərqin min-bir sirri", Ə.Fərəcovun "Nizami Gəncəvinin iqtisadi görüşləri haqqında", Ş.Bünyadovanın "Nizami və etnoqrafiya" adlı əsərlərinin mühüm rol oynadığını qeyd etmək lazımdır.

Göründüyü kimi, aparılan araşdırmalar bütövlükdə etnoqrafiyanın ayrı-ayrı sahələri üzrə dəyərli olsa da, tədqiq olunan dövrü tam və sistemli şəkildə əhatə etmədiyindən, XII-XV əsrlərin tarixi etnoqrafiyasının öyrənilməsi zərurəti ortaya çıxır.

I. DİNİ VƏ XALQ BAYRAMLARI

NOVRUZ BAYRAMI

Qədim zamanlardan hər bir xalqın həyatında bir çox milli və dini günlərini, tarixi xatirələrini canlandıran bayramları mövcud olmuşdur. Bayramlar topluma pozitiv təsir edir, müəyyən zaman içində toplumu ritual kontekstinə salır, inanc duyğularını gücləndirir. Bayramlar erkən çağlardan etibarən, insanın təbiətə, təbiət hadisələrinə münasibətinin bildiriş vasitələrindən biri olmaq etibarilə sonralar cəmiyyətin həyatı ilə birbaşa bağlanmış, onun həyatında baş verən hadisə və proseslərin özünəməxsus inikas formalarından birinə çevrilmişdir. Xalq tərəfindən təntənəli şəkildə qeyd olunan hər bir bayram insanlar üçün müəyyən məna və mahiyyət kəsb etmişdir.

Milli və dini bayramlar toplumun birlik və bərabərliyini təşkil edir. Bayramlar insanlar arasında münasibətləri gücləndirir, qohumluq, xoşgörü atmosferi yaradır.

Tarixən elə bayramlar olmuşdur ki, zamanın girdabında tənəzzülə uğramış, hətta adları belə unudulmuşdur. Lakin elə bayramlar da vardır ki, zamanın sınağından keçərək eyni sevinc və fərəh hissi ilə indi də qeyd olunmaqdadır. Tarixi təcrübə sübut edir ki, yalnız xalqın mənəvi tələbatından doğan, onun ruhuna, təbiətinə, zövqünə qida verən adətlər və ənənələr məişətə daxil olub vətəndaşlıq hüququ qazana bilirlər (1, 25). Bu mənada, əsrlərin sərhədlərini aşaraq xalqın yaddaşına hopmuş və bu gün də sevilə-sevilə qeyd edilən bayramlarımızdan biri də Novruzdur. Bu bayramın keçirilməsi geniş coğrafiyaya malik olub, Azərbaycandan başqa Şərqi Türküstandan tutmuş balkanlara qədər səpələnmiş ayrı-ayrı türk xalqları, eləcə də İran və bir sıra Ərəb xalqları tərəfindən də qeyd edilməkdədir. Bayramın qeyd olunması baharın gəlişi ilə bağlı olub və bir çox dünya xalqlarında müxtəlif törənlərlə anılır. Məs. XI əsrin məşhur alimi Biruni il başı kimi qeyd olunan Novruzun Orta Asiya xalqları arasında çox canlılıqla qeyd olunduğundan bəhs edir (2, 25).

Novruz ta qədimlərdən əski türklərlə iranlılar tərəfindən "il başı" kimi qəbul edilən günün adıdır. Novruz farsca "yeni gün" anlamını verir. Bu gün Günəşin "qoç bürcün"ə girdiyi gün olub miladi 22 marta, rumi 9 marta təsadüf edir. Ərəblərə iranlılardan keçən bu adət, başda On iki Heyvanlı Türk Təqvimində olduğu kimi, türklərdə də çox qədimlərdən qeyd olunmaqdadır (3, 5). Xatırladaq ki, bu təqvim hələ e.ə. 220-ci ildən Asiya Hunlarının vaxtından etibarən tətbiq edilməkdədir.

Bir sıra mənbələr, o cümlədən «etnoqrafik məlumatlar, ayrı-ayrı memuarlar, xatirələr, bədii ədəbiyyat materialları göstərir ki, qədim Azərbaycanda bahar mövsümü ərəfəsində, ümumiyyətlə, heyvandarlıqla məşğul olan əhalinin həyatında, məişətində böyük canlanma baş verir» (4, 16) və baharın gəlişi müxtəlif ayinlərlə anılırdı.

Novruz bayramının mənşəyi ilə bağlı bir sıra xalqlarda müxtəlif məzmunlu rəvayətlər mövcuddur. Məsələn, iranlılara aid bu rəvayətlərdən biri əfsanəvi İran hökmdarı Cəmşidin Azərbaycana gəldiyi günlə bağlıdır. Rəvayətə görə, Cəmşid Azərbaycana gəldiyi gün bura onun çox xoşuna gəlib, o, böyük bir taxt qurduraraq yaraşıqlı bir libas geyib taxta oturmuş, bu vaxt doğan günəş taxta və başındakı taca düşərək ətrafı işığa qərq etmişdir. Bu şöləni görən xalq həmin günü bayram etmişdir (5, 342). Bu haqda Firdovsi özünün "Şahnamə"sində də qeyd edir:

Edib Cəmşidə Gövhər nisar,
Belə bir günə Novruz adı qoydular "
Təzə il başı Hürmüzi fərvərdin,
Başa çatdırıb yerdəki zəhmətin
Belə şanlı bayram neçə əsr var,
Qalıbdır o şahdan bizə yadigar (6, 50).

Digər bir İran rəvayəti də odun Cəmşid tərəfindən kəşf edilməsi ilə bağlıdır (3, 6-7). Maraqlı budur ki, orta əsr müəlliflərinin bəziləri də Novruz bayramını Pişdadilər sülaləsinin hökmdarlarından biri olan Cəmşidin adı ilə bağlayırlar. Məsələn, İbn Miskəveyh, Təbəri və İbn əl-Bəlxi kimi orta əsr müəllifləri Novruzu

Cəmşidin yaratdığını söyləyirlər (7, 99). Nizami və Xaqani kimi böyük şairlərimiz də öz yaradıcılıqlarında bu fikrə şərik çıxırlar. Bu xüsusda dahi şair Nizami Gəncəvinin təsviri də maraq doğurur: «Firudin bayramında, Cəmşid novruzunda şadlıq cahandan qəmin adını silib apardı. Firudin bayramı «Mehrikan»dır. Novruz Cəmşidin adı ilə əlaqələndirildiyi kimi, «Mehrikan» da Firudin adı ilə bağlı idi» (8, 126).

Maraqlıdır ki, bayramın Cəmşidlə bağlı olduğunu göstərən maddi dəlilin olduğunu da söyləyənlər vardır. Belə ki, «Həxamənilərin (əhəmənilər – Ə.Ə.) adı ilə bağlı olan «Təxte-Cəmşid» (Cəmşidin taxtı, yəni Cəmşidin səltənət etdiyi saray) eramızdan əvvəl 505-ci ildə tikilib. Bir sıra müəlliflər yazırlar ki, binanın şərq tərəfində «Apadana» adlanan qəbul talarına qalxan pillələrin məhəccərindəki naxışlarda tabe xalqların nümayəndələrinin Novruz bayramı münasibətilə saraya gətirdikləri hədiyyələr təsvir edilmişdir. Apadana haqqında bəhs edən müəlliflər bu taların yalnız Novruz bayramı mərasimi zamanı istifadə olunduğunu qeyd edirlər» (9, 16).

Qədim türklərdə Novruzla bağlı rəvayətlərin başında bu günün bir qurtuluş günü kimi qiymətləndirilməsi durur. Ona görə də bir çox türk xalqları bu bayramı "Ergenekon" və ya "Bozqurd" bayramı kimi qəbul edirlər. Bununla bağlı Əbülqazi Bahadır xana aid "Ergenekon" dastanında deyilir ki, göytürklər düşmənləri ilə savaşda məğlub olub hamısı qırılır. Lakin Göytürk xaqanı Elxanın Kayan adlı oğlu və xanın qohumu Tükiz sağ qalır. Onlar arvadlarını və düşməndən qaçan dörd heyvanı (dəvə, at, öküz, qoyun) götürərək gəldikləri yoldan başqa yolu olmayan və çox çətin keçilən bir yerə gəlib çıxırlar. Onlar bu yerə Ergenekon adını verirlər. Dörd yüz il burda qaldıqdan sonra özləri və sürüləri o qədər çoxalır ki, onlar daha buralara sığmırlar, oturub məsləhətləşirlər. Belə deyirlər ki, atalarımızdan eşitdik ki, Ergenekondan qıraqda da gözəl yerlər, gözəl yurdlar var və əskidən o yerlər bizim imiş. Qərarlaşırlar ki, dağların arasından yol axtarıb tapsınlar və əski yurdlarına dönsünlər. Lakin yolu tapa bilmirlər. O zaman bir dəmirçi gəlib deyir ki, burada bir dəmir mədəni var, onun dəmiri-

ni əritsək onda bir yol tapa bilərik. Hamısı bu sözü bəyənib dağın geniş yerinə bir qat odun, bir qat kömür düzərək yetmiş dəridən yetmiş yerdə körük düzəldib sonra dağı atəşə verərək körükləyirlər. Tanrının gücü ilə od qızdıqdan sonra dəmir dağ əriyib axır və yüklü dəvə çıxacaq qədər yol açılır. Ergenekon əhli o günü, o ayı, o saatı müəyyənləşdirib bayıra çıxırlar. O gündən bəri göytürklərdə yeni ilin başlandığı gecənin bayram edilməsi bir adətə çevrilir, bir parça dəmiri atəşə salıb qızdırırlar. Əvvəlcə xaqan bunu maşa ilə tutub zindanın üzərinə qoyur və çəkiclə döyür, ondan sonra isə bəylər də bunu təkrar edirlər. Beləliklə də bu günü müqəddəs bilib, beləcə Tanrıya şükür etmiş olurlar (11, 64).

Dəmirdöymə adəti indiyə kimi bəzi türk toplumlarında yaşamağa davam edir və bu adəti türklərdə dəmirçiliyin milli sənət olması, eləcə də dəmir kultu ilə də bağlamaq olar (12, 542-544). Başqa bir türk əfsanəsinə əsasən çox qədim vaxtlarda Türk qövmlərindən biri olan hunların əcdadları məğlub olub, düşmənləri tərəfindən məhv edilir. Lakin bunların içərisində təkqollu bir körpə sağ qalır, bu körpəni bir boz qurd Altay dağlarına götürərək əmizdirib baxır, onu böyüdür. Sonradan onun on uşağı olur. Bu uşaqların nəsli törəyib artır və bir Novruz günü dağdan enərək dünyaya yayılırlar.

Maraqlıdır ki, bu gün də Novruz günü Orta Asiya türklərində, xüsusilə, uyğur, Kazan, Ufa türklərində Ərgənəkon dastanı xatırlanmaqdadır:

Ərgənəkon! Ərgənəkon!
Davarlar yox oldu,
Kişilər qocaldı,
Yenidən balalar doğdu,
Bizim yolumuz hələ bitmədi
Əcəba dənizə daha çoxmu var?
Ağaclar yaşıllaşdı, quzular doğdu,
Çiçəklər açdı, indi yaz gəldi.
Bu gün bizim bayramdır
Ərgənəkona dönmək istəyirəm (6, 54).

Zərdüştlərdə Novruz bayramı xüsusi əhəmiyyət kəsb edirdi (13, 52). «Yaz bayramını zərdüştlərin daha geniş və təntənə ilə qarşılaması dini etiqada görə, Ahuraməzdanın Əhriman üzərində qələbə əldə etməsi ilə izah edilirdi» (7, 98). Məsudi, İbn Haldun, İbnül-Əsir və s. kimi Ərəb tarixçiləri də Novruzun məcusilərin (zərdüştlərin) bayramı olduğunu söyləmişlər.

Novruz bayramını dinlə bağlayan rəvayətlərə görə, Allah dünyanı gecə ilə gündüzün bərabər olduğu Novruzda yaratmışdır. Novruz Adəmin palçıqdan yoğurulduğu, Adəmlə Həvvanın görüşdüyü, Yusif peyğəmbərin quyudan qurtarıldığı, Musa peyğəmbərin əsası ilə Qırmızı dənizi yararaq tərəfdarlarını qurtardığı gündür və s. islamiyyətə görə, Novruz Həzrəti Məhəmmədin Peyğəmbər olduğu gündür. Şiə türklərinə görə, Novruz Həzrət Əlinin peyğəmbər tərəfindən xəlifə olaraq elan edildiyi gündür (3, 11-13). Ələvi-Bəktaşilərə görə, Həzrət Əli Novruz günündə doğulmuş və Hz. Fatma ilə bu gündə evlənmişdir. Hz. Həsən və Hz. Hüseynin doğulduğu və Kərbala müsibətinin olduğu gündə Novruz hesab edilir (37, 152-155).

Azərbaycanda isə tədqiqatçılar arasında Novruz bayramının genezisi ilə bağlı iki fikir dominantlıq təşkil edir. Bunlardan biri bu bayramın yazın gəlişini simvolizə edən mövsümi, digəri isə zərdüştlüklə bağlı bir bayram kimi şərh edilməsi ilə bağlıdır. Lakin son dövrlər bayramın köklərinin əski mifoloji təsəvvürlərlə bağlılığı haqqında fikirlər də səslənir. Bu fikri irəli sürənlərdən biri görkəmli folklorşünas alim N. İsmayılov bildirir ki, Novruz bayramının sadəcə yazın gəlişi ilə əlaqəli olması fikri ağlabatan deyildir. Onun fikrincə, Novruzun yalnız bahar bayramı kimi qeyd olunması elmi cəhətdən özünü doğrultmur. Yəni insanlar təbiətin oyanmasını, yazın gəlişini, hər il təkrarlanan mövsümi bir prosesi heç vaxt əbədiyaşar bayrama çevirməzdi. Alim bu bayramın köklərini əski mifoloji təsəvvürlərdə öz əksini tapmış insanın dörd ünsür vasitəsilə yaradılması ritualı ilə əlaqələndirir (14). Digər bir tədqiqatçı N. Quliyev hesab edir ki, Novruz mərasimlərinə daxil olan su, od, yel və torpaq çərşənbələrinin bayram edilməsi ənənəsi isə ritual-mifoloji semantikasına görə birbaşa yaradılışı

simvolizə etməkdədir (15, 104). Onun fikrincə, lap qədimlərdən insanların bu elementlərlə sıx təmasda olması, həyatın bilavasitə onlardan asılı olması fikri həmin elementlərin kultlaşdırılması barədə təsəvvürlərin yaranmasına gətirib çıxarmış və bunun nəticəsində də onların yaradılışda ilkin substansiya kimi iştirakına inam formalaşmışdır (15, 104).

Novruzla bağlı adətləri araşdırarkən onun daha çox mövsüm, bir təbiət bayramı olması fikri üstünlük təşkil edir. Belə ki, "Avesta"da 6 mövsüm bayramından biri kimi dəyərləndirilən yaz bayramı gecə ilə gündüzün bərabərləşdiyi gün yeddi aylıq yay fəslinin başlanması münasibətilə qeyd olunurdu (7, 98). Digər tərəfdən, ta əski türklərdən indiyə kimi bir sıra türk xalqları, o cümlədən azərbaycanlılar günümüzədək yeni il, il başı, yeni gün kimi adlandırılan bu bayramı təbiətin oyanışı, baharın gəlməsi kimi dəyərləndirərək bahar bayramı kimi qeyd etmişlər. Bütün türklərin ensiklopediyası hesab edilən Mahmud Kaşğarinin "Divanü Lüğat-it-Türk" əsərində əski türklərin on iki heyvanlı təqvimi ilə bağlı izahında Novruzla yazın gəlməsinə işarə edilərək yazılmışdır: "... türklər ili dörd fəslə bölərək ad verirlər. Hər üç ayın bir adı var, ilin keçməsi bununla bilinir. Novruzdan sonra yaza "oğlak ay", sonra "uluğ oğlak ay" deyilir" (16, 356). Lüğətin başqa bir yerində baharın gəlişi ilə təbiətin oyanmasına işarə edilərək deyilir: "... qar, buz tamam əridi, dağlardan su axdı, səmada mavi bulud göründü, qayığın su üzərində yırğalanması kimi, bulud da havada yırğalanır" (16, 235).

XI əsrdə yaşamış türk dünyasının tanınmış şəxsiyyətlərindən biri Yusif Balasaqunlunun "Qutadğu bilig" ("Xoşbəxtliyə aparan elm") əsərində baharı vəsf edən çoxlu şeir parçalarına rast gəlmək mümkündür. Məsələn:

Gündoğandan əsib gəldi bahar yeli,
Dünyanı bəzəyərək cənnət yolunu açdı.

Yaxud,

Bu zaman dünya özünə bir nəzər qıldı,
Güvənib-sevinib əyninə baxdı (17, 42).

Çoxsaylı Çin mənbələrində də əski türk xalqlarının yeni ili baharda, martın 21-də bayram etməsi ilə bağlı faktlar vardır (3, 60-61). Ergenekonla bağlı əfsanələrdə də "ergenekondan qurtuluş" bahara – Novruza təsadüf edir. M.Seyidov da yaz mərasiminin xalq təqvimi ilə əlaqəli olduğunu göstərmişdir (18, 95).

Strabon özünün "Coğrafiya" adlı əsərində Midiyadan bəhs etdiyi zaman bahar bayramının qeyd olunmasına toxunaraq qeyd edir ki, nikahlar baharda gecə ilə gündüzün bərabər olduğu vaxtda kəsilir, adaxlı dəvə beyni və alma yedikdən sonra nikaha daxil olur (19, 681).

Tarixin keşməkeşlərindən inamla adlayaraq və az dəyişmələrlə günümüzə qədər gəlib çatan bu bayram həm də özündə tarixin ənənələrini yaşatmaqdadır. Qadamerin sözü ilə desək: «Harada ənənə hökmranlıq edirsə, orada keçmiş və indi canlı vahidlikdə birləşir» (20, 382). Bu baxımdan Novruz bayramı keçmişlə indini birləşdirən bir bayramdır desək, yanılmarıq. Bu bayramın bir özəlliyi də ondan ibarətdir ki, o, geniş xalq kütlələrinin qatıldığı xalq-gülüş, karnaval bayramı olub, xüsusilə də, orta əsrlərdə və yeni dövrdə rəsmi mahiyyət daşımayıb. Çünki "rəsmi bayramlarda iyerarxiya bir daha təsdiqlənir. Bu bayramlar bərabərsizliyi işıqlandırırdı. Karnavalda isə bütün iyerarxik əlaqələr aradan götürülür" (21, 13).

Təsadüfi deyildir ki, xalqımız təbiət, məişət və təsərrüfat işləri barədə düşüncələrini folklor nümunələrində də yaşadaraq nəsildən-nəslə ötürmüşdür. Ona görə də deyə bilərik ki, «Xıdır Nəbi və Novruz bayramı haqqında, təbiət hadisələri, fəsillər, aran, yaylaq, toy və mərasimlər haqqında şeirlər, əfsanələr, rəvayətlər, xüsusilə əmək həyatı, təsərrüfat qayğıları, çoban məişəti, səpin, biçin, döyüm barədə duyğu və düşüncələrdən doğan nəğmələr, poetik mükalimələr qədim azərbaycanlıların ömür kitabından səhifələrdir» (22, XI).

Əsrlər boyunca xalqımızın qeyd etdiyi ən möhtəşəm bayram olan Novruz özünəuyğun icra olunan xeyli mərasim və ayinləri də gətirmişdi. Təzə paltar geyinmək, tonqal yandırmaq, tonqalın və suyun üstündən tullanmaq, su sıçratmaq, qovurğa qovurmaq, yumurta boyamaq, ev-eşiyi təmizləmək, səməni böyütmək, plov, şirniyyat bişirmək və bir çox başqa ayin və mərasimlər bu qəbildəndir.

Bu baxımdan, komik personajlar vasitəsi ilə «... yaz və qış fəslinin qarşılaşmasının, mübarizəsinin rəmzi təsvirini nümayiş etdirən və sonralar xalq dramı şəkli almış əsatiri «Kosa-kosa» mərasimi daha maraqlıdır. İlin axır çərşənbəsində Azərbaycanın hər yerində keçirilən bu mərasimin ayin və nəğmələri çox çeşidlidir. Bir kimsəyə tərsinə çevrilmiş kürk geyindirilir, üz-gözünə un sürtülür, başına şiş papaq qoyulur, geyiminin altından qarnına yastıqca sarınır, əlinə naxışlanmış ağac verib boynundan zınqırov asılır.» (23, 155)

XII-XV yüzillərdə Novruz bayramı haqqında məlumatlarımızın əsas mənbəyini Azərbaycan barədə yazan orta əsr müəlliflərinin və Azərbaycanın orta əsr şair və mütəfəkkirlərinin əsərləri təşkil edir. Bu bayram haqqında orta əsr şair və mütəfəkkirlərimizin əsərlərində rast gəldiyimiz məlumatlar bayramın ayrı-ayrı ayinləri haqqında geniş təsəvvür yaratmasa da, ancaq verilən məlumatlar əsasında bu dövrlərdə Novruz bayramının keçirilməsi və onun bəzi məziyyətləri, adətləri haqqında müəyyən məlumatlar əldə etmək mümkündür.

XI əsrdə yaşayıb-yaratmış Baba Tahir öz yaradıcılığında, xüsusilə də dübeytlərində bahar fəslinin gəlişini, Novruz bayramını vəsf etmişdir. O dübeytlərinin birində Novruz bayramına işarə edərək yazır:

Aləm yaşıl geyib, yenə yaşıldır,
Düz-dünya gül-çiçək, xoş laləzardır.
Hamıya yaz fəsli Novruz bayramı,
Aşiqin bayramı didarı-yardır (24, 17).

Orta əsr poetik məktəbinin görkəmli nümayəndələrindən biri Qətran Təbrizi bir çox şeirlərində baharın gəlişini, Novruz bayramını vəsf etmişdir. O, şeirlərinin birində Novruz bayramı ilə bağlı yazır:

Ey bütün əmirlərin əmiri! Ətirli bahar gəldi,
Bağı cənnət kimi bəzədi, səhranı əlvan bir çəmənə döndərdi.
Novruz yelinin ətrindən torpaq ənbərə döndü,
Zəmanə ənbərə bürünmüş torpağı güllərdən bir əlvan ipək parçaya bürüdü (25, 46).

Şair başqa bir şeirində yenə Novruz bayramına işarə edərək yazırdı:

Nə qədər ki, hər təzə baharda bülbüllər cəh-cəh vurur,
Çiçəkləri və suri gülünü budaqda vəsf edirlər.
Üzün həmişə lalə kimi qırmızı olsun!
Başın həmişə mord kimi yaşıl olsun!
Sənin camalının təntənəsindən
Novruz bayramı purazər bayramından əzəmətli olsun (25, 118)!

Nizami Gəncəvi özünün "Xosrov və Şirin" adlı əsərində Novruz günü ilə bağlı yazır:

Baharın bu gün var, onun bəhrəsini ye,
Bütün fəsillər Novruz olmur (26, 289).

Başqa bir əsəri olan "İsgəndərnamə"də Nizami bahar bayramında bayram günü qızların bəzənib-düzənərək bayıra çıxaraq gülüb əylənmələrinə işarə edərək yazır:

Hər tərəfdən ər üzü görməmiş gözəl qızlar
Evlərdən dışarı çıxardılar.
Üzləri bəzəkli, əlləri naxışlı,
Hər tərəfdən gülə-gülə axışardılar (27, 170).

Yenə həmin əsərində şair bu bayram günü hamının bayramı istər evdə, istərsə də küçədə şadyanalıqla qeyd etməsindən söhbət açır və hər bir kəsin öz məclisini, bayram süfrəsini qurduğunu vurğulayır:

Sürətlə hərəkət edən günbədin hər il dönümündə,
Dünyanın tarixində yeni gün olar.
Onların bu günü küçədə, evdə
Ürək arzuları üçün geniş meydan açırdı.
Sonra hər biri öz məclisini düzəldərdi (27, 170).

Əfzələddin Xaqani Novruz bayramının hamının ruhunu oxşamasından bəhs edərək deyir:

Novruzda Əzra hüsnü var, şah bəxti tək ruh oxşayar,
Halı behişti andırar, falı da fürqan olsun həm
(28, 102).

Qazi Bürhanəddin isə Novruzun gəlişi bütün dünyanı yenidən münəvvər (hər tərəfin işıqlı, parlaq və nurlu) etmişdir, deyərək Novruzu belə təsvir edir:

Məgər Novruz gəlmişdir müsəvvər,
Ki, olmuşdur cahan yenə münəvvər (29, 72).

Şair baharı təsvir edərək yazır:

Bahar etdi yenə bir yeni ayin,
Ki, hüsnindən xəcil qıldı gök ayın (29, 76).

Burada "gök" dedikdə göy, səma nəzərdə tutulur. Şair burada Novruz bayramı zamanı müxtəlif ayinlər icra olunduğuna işarə etmişdir.

Novruz bayramındakı şəhanəliyi Qazi Bürhanəddin belə təsvir edir:

Novruz olalı cəhanı görsən,
Bu kəvn ilə bu məkanı görsən (29, 117).

Başqa bir şeirində Qazi Bürhanəddin yazır:

Cihanda yenə Novruz oldı bu gün,
Nə kim məqsud isə ruz oldı bu gün (29, 236).

Burada üstüörtülü də olsa, insanların arzu və istəklərinin həyata keçdiyi vurğulanır, dilək tutulduğuna işarə edilir. Müasir dövrümüzdə də Novruz bayramı zamanı dilək tutub qapı pusmaq adətinin qaldığını söyləmək yerinə düşür. Şairin yaradıcılığında Novruzla bərabər Mehrikan (mehrican) bayramının da adı çəkilir (29, 228). Mehrikan payız vaxtı keçirilən məhsul bayramı olub insanların öz məhsulları ilə paylaşmasıdır. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, «mehr ayının 16-dan 21-nə qədər (oktyabr ayının 8-dən 13-nə kimi) bayram şənlikləri keçirilirdi» (7, 128).

Arif Ərdəbili də Novruz bayramından bəhs etmişdir (30, 114). İmadəddin Nəsimi "Mövsimi-novruz niysan aşikar oldu yenə" başlıqlı qəzəlində Novruzla baharın gəlişinə işarə edərək yazır:

Mövsümi-novruzü neyistan aşikar oldu yenə,
Şəhrimiz şeyxi bu gün xoş badəxar oldu yenə
Qönçədən gül baş çıxardı, saldı üzündən niqab
Bülbüli-şeyda xətibi-laləzar oldu yenə.
Köhnə dünya yengi xələt geydi bu mövsimdə uş,
Çöhrəsi dövri bu gün nəqşü nigar oldu yenə.
Nərgizi gör cam əlində mey sunar ariflərə,
Cümləsin məst eylədi, kəndi xumar oldu yenə.
Badə içmək rövzadə gər sən dilərsən hur ilə,
Yar əlin tut, bağçaya gir novbahar oldu yenə.
Saqiyə, camı gətir kim, mən uşatdım tövbəmi,
Köhnə təqvimim mənim bietibar oldu yenə (31, 54).

Şair burda həmçinin, Novruzla bağlı təqvimin dəyişdiyini söyləmişdir.

Novruzla bağlı xalqımızın mövsüm nəğmələri də vardır. Məsələn, «Səməni», «Gün çıx», «Kos-kosa» və s. kimi el nəğmələrini nümunə göstərmək olar (25, 102-104). Bütün bunlar onu deməyə əsas verir ki, əsrlərin sərhəddini keçib yaşama hüququ qazanan bu adətlər orta əsrlərdə də eyni həvəslə icra olunmuşdur.

Bayramla əlaqədar icra olunan adətlərdən biri də Novruz bayramının rəmzi kimi buğdanın qovurulmasıdır. Təsadüfi deyildir ki, indi də bayram zamanı buğda qovururlar. Bu xüsusda Qətran Təbrizinin aşağıdakı fikri maraq doğurur: "Canım tavadakı buğda qovurğası kimi, üzüm saman çöpü kimidir" (25, 289).

Su çərşənbəsi şənliyi zamanı bulaqbaşı oyunu keçirilirdi. Bu oyun zamanı qızlar çay və ya bulaq başına toplaşaraq əylənər, səməni qayçılayardılar. Ona görə də «bu mərasim oyunu el-oba içində bəzən «qayçıdançıxdı» da adlanırdı» (32, 38). Bayramlarda müxtəlif meydan oyunları da nümayiş etdirilmişdir. İgidlər öz şücaət və məharətlərini belə oyunlar zamanı göstərməyə çalışmışlar. Bu xüsusiyyət əsrlərdən bəri davam edərək nəinki orta əsrlərdə, hətta son dövrlərdə də icra olunmuşdur. Bunu H.Sarabski də xatırlayaraq qeyd etmişdir. O yazır ki, Novruz bayramı zamanı icra olunan oyun növlərindən biri mil oyunu idi (33, 72). Bundan əlavə, «Qaravəlli tipli oyunlardan biri olan «Kosa gəlin» toylarda və bayramlarda camaatı əyləndirmək üçün göstərilir» (34, 58). Novruz bayramı zamanı oğlan evi qız evinə bayramlıq hədiyyəsi göndərir ki, bu da məhz bu bayramın əhəmiyyətini göstərir.

Azərbaycanlılarda Novruz bayramının qeyd edilməsi bir aya yaxın davam edir. Fevralın sonlarından başlayaraq martın 22-nə kimi 4 həftə çərşənbə günlərini müxtəlif mərasimlərlə qeyd edirlər. Onlar martın 21-dən 22-nə keçən gecədən başqa ilin axır çərşənbəsi deyilən günü də təntənə ilə qeyd edirlər. Bu haqda Azad Nəbiyevin fikri maraqlıdır: «...hər bir çərşənbə təbiətin ünsürü ilə əlaqələndirilmiş və beləliklə, əcdadlarımızın əski təsəvvürlərində ilaxır çərşənbələr, yaxud ilin axır çərşənbələri yaranıb müqəddəsləşdirilmişdir. Əski inamlara görə, bu çərşənbələrin hər birində təbiətin dörd ünsüründən biri «dirilmiş», bədii təfəkkürdə insan

cildində təsəvvür edilən hər bir çərşənbə ilə bağlı xalq böyük şənlik və mərasimlər düzəltmişdir» (10, 4). Bu bayram Azərbaycan ərazisində yaşayan bütün etnik qruplar üçün də eyni dərəcədə əhəmiyyət kəsb etmişdir.

Novruz bayramı zamanı Novruzxan adlandırılan müğənni də olurdu (32, 158). «Müasir rəqs musiqi folklorunda mövcud olan «Novruzu» instrumental xalq rəqs melodiyası, şübhəsiz ki, xalqın ənənəvi Novruz bayramı ilə əlaqədardır» (35, 72). İ.Nəsimi şeirlərinin birində Novruz adlı musiqinin adını çəkir:

"Üşşaq" meyindən qıla ol işrəti-"Novruz",
Ta "Rast" gələ "Cəng"i-"Hüseyni" də sərəfraz (36, 113).

"Üşşaq" 12 muğamdan birincisi olub, eyni zamanda "Novruzi-bozork" (böyük novruz) adlanır.

Novruz bayramının mövsümlə, xalqın təsərrüfat-mədəni və məişət həyatı ilə dərindən bağlılığı o qədər güclü idi ki, islam dini də bu bayramı xalqların, o cümlədən də azərbaycanlıların həyatından silə bilmədi. Əslində bayramı xarakterizə edərkən onun bir sıra mərasim və ayinlərində islamın izləri demək olar ki, görünmür, əksinə islamdan əvvəlki dünyagörüşlərin izləri, daha aydın sezilməkdədir. Məsələn, çərşənbələrdə tonqalın qalanması, su atma, tonqalın və suyun üstündən tullanma, səməni göyərdilməsi və s.

Əlavə olaraq onu da qeyd etmək lazımdır ki, XIV əsrdən məlum olan bayramlıq vergisi novruz və qurbanlıq zamanı kəndlilərdən feodalların xeyrinə toplanırdı. Dövlət məmurları tərəfindən orta əsrlərdə "novruzi" adlı vergi növünün toplanması da məlumdur. Bu da Novruz bayramı zamanı toplandığından məhz belə adlanırdı.

Beləliklə, deyilənlərə yekun olaraq bildirmək olar ki, insanla ana təbiət arasındakı münasibəti bayramlarda yaşadan xalq onun vasitəsilə mənəvi estetik dünyasını, ruhunu açıqlayır. Bayramlar insanların mənəvi sərvətlərinin məişətdə təntənəli şəkildə inikasıdır. İnsanlar mənəvi tələbatlarını bayramlar vasitəsilə ödə-

mişdir. Bu bayramlar xeyirxah duyğuların, təmizlik, dostluq, əmin-amanlıq kimi ülvi hisslərin təntənəsini təmin edir. Xalq bayramları əsrlərin uzun yollarından və sınağından keçib zəmanəmizə qədər gəlib çatan müxtəlif adətlərin icrasını zəruri etmişdir. Qeyd etmək lazımdır ki, özünəməxsus etnik xüsusiyyətlər kəsb etməklə, Novruz bayramı elə indi də müxtəlif xalqlar tərəfindən təntənə ilə qeyd edilir.

QURBAN BAYRAMI

Orta yüzilliklərdə islam dininin hökmran olduğu Azərbaycan cəmiyyətində ictimai-siyasi həyatın bütün sahələrinə, o cümlədən də bayramlara dinin təsiri böyük idi. Xüsusilə də dini hökmlərə söykənən bayramlar ciddiliyi, əhatəliliyi və miqyasına görə digər bayramlardan fərqlənirdi. Dini xarakter daşıyan bu bayramlar məişətdə də məhz bu mahiyyətlə öz əksini tapırdı. Belə bayramlarda görülən işlər bilavasitə Allahın adıyla bağlı olurdu.

Azərbaycan xalqının islam inancında iki böyük bayram vardır: Qurban və Ramazan (Ramazan orucu da deyilir) bayramları. Qurban bayramı "eydül-əzha", Ramazan bayramı isə "eydülfitrə" adlanır.

Qurban və Ramazan bayramları hicrətin ikinci ilindən etibarən keçirilməyə başlanmışdır. O zamandan bəri bu hər iki bayram müsəlman xalqlarının milli bayramları səviyyəsinə yüksələ bilmişdir.

Allah üçün qurbanların kəsildiyi Qurban bayramı günləri islam dünyasının ən müqəddəs günləri sayılır. Hələ islam dini yayılmamışdan əvvəl ərəblər Məkkə şəhərinə ziyarətə gəlirdilər və onlar burada Aallah yolunda qurban kəsərək ruzi, bərəkət arzusuyla dualar edirdilər. İslam dini yayıldıqdan sonra da bu dini ayinin bayram kimi qeyd olunması davam etdirilmişdir.

Qurban bayramı haqqında danışmazdan əvvəl, ümumiyyətlə, hələ qədim zamanlardan mövcud olan qurban ayini haqqında məlumat vermək zəruridir. Ümumən, qurbanvermənin mahiyyətində

müqəddəs ruhlara, allahlara bəxşiş verilməsi durur. Qurbanvermə adəti dünyanın əksər xalqlarının ibtidai tarixində mövcud olmuş bir ayindir. Hətta insanların qurban verilməsi adəti bir çox xalqların tarixində olmuş hadisədir. Məsələn, atəşpərəstlər Allaha yaxın olduqlarını göstərmək üçün qurban deyilmiş insanı odda yandırırdılar. Qədim Çində də insanları tanrılara qurban vermək adəti var idi. Bu ölkədə təbii fəlakətlərdən, daşqınlardan hifz olunmaq üçün uşaqları suya atırdılar.

Əski türklərdə də qurban ayininin icrası haqqında çeşidli tarixi-etnoqrafik qaynaqlarda məlumatlar vardır. Məsələn, Çin qaynaqlarına görə, "Göytürklər 5-ci ayın 2-ci yarısı Goy Tanrıya və yer ruhlarına qurbanlar kəsir, böyük bayram edirdilər" (17, 43).

İslam dinində ən geniş surətdə qeyd edilən və Eydül-Əkbər (Böyük bayram) kimi dəyərləndirilən Qurban bayramı Zülhiccə ayının 10-da (müsəlman qəməri təqviminə görə 12-ci ay) orucluqdan 70 gün sonra keçirilir. İstər Qurban bayramı, istərsə də Orucluq ay təqviminə, yəni qəməri aylara uyğun qeyd edilir. Bilindiyi kimi, qəməri aylar günəş təqvimindəki aylara görə 10 gün əvvəl gəlir. Beləliklə, Qurban bayramına və Ramazan orucuna hər il on gün əvvəl başlanıldığına görə bu bayramlar təxminən 33 ildə bir dəfə bütün fəsilləri gəzir və Qurban bayramı və oruc günləri də buna müvafiq dəyişir.

İslam dini yarandıqdan sonra "Qurbanetmə" adəti islamın ümumi prinsipləri əsasında təhriflərdən təmizlənərək yeni mahiyyət kəsb etməyə başladı. İslamda həyata keçirilmə və dəqiq icra mexanizmlərinə malik Qurban bayramı kimi qeyd edilən bu bayram İbrahim peyğəmbərin adı ilə bağlıdır. Dini rəvayətə görə yuxuda Allah İbrahim peyğəmbərə oğlu İsmayılı qurban verməyi əmr edir. İbrahim əsl dindar kimi Allahın əmrini yerinə yetirməyi özünə borc bilərək oğlu İsmayılı qurban verməyə hazırlaşır. Allah da onun sədaqətli və əhdə vəfalı olduğunu gördükdə Cəbrayıl vasitəsi ilə ona qoç göndərmişdir ki, oğlunun əvəzinə onu kəssin. İbrahim peyğəmbər də Allahın bu istəyini yerinə yetirmiş və qoçu qurban kəsmişdir. Bu hadisə öz əksini Quranda tapmışdır: «Biz ona belə xitab etdik: «Ya İbrahim! Artıq sən röyanın düzgünlüyü-

nü (Allah tərəfindən olduğunu) təsdiq etdin!» (Sənə yuxuda nə əmr olunmuşdusa, onu yerinə yetirdin. Allah sənə lütf edərək oğlunun yerinə bir qoç kəsməyi buyurur). Biz yaxşı iş görənləri belə mükafatlandırırıq. Şübhəsiz ki, bu açıq-aydın bir imtahan idi. Biz ona böyük bir qurbanlıq (Habilin qurbanlıq qoçunu) əvəz verdik» (38, 204). Bu hadisə əsasında islamda Allah rizasına qurban kəsmək ənənəsi formalaşmışdır. İslam inancına görə insanlar bunu etməklə Allah qarşısında savab qazanırlar. Xalq arasında bu bayram «İsmayıl qurbanı» adı ilə də adlanır (39, 127).

İslam qurbanverməni müsəlmanın vacib əməlləri sırasına daxil edir və bununla əlaqədar olaraq Quranda və Hz. Məhəmmədin hədislərində bəyanlar vardır. Məsələn, "Qurani Kərim"in "əl-Maidə" surəsinin 97-ci ayəsində deyilir: "Allah Beytülhəram (müqəddəs ev) olan Kəbəni, bərəm ayı (Zilhiccəni), Kəbəyə gətirilən boyunları bağsız və bağlı (boyunlarına nişan taxılmış və taxılmamış) qurbanları insanların (dini və dünyəvi işlərinin) düzəlib səhmana düşməsi üçün bir yol müəyyən etdi" (38, 123); "əl-Kovsər" surəsinin 2-ci ayəsində isə açıq şəkildə buyurulur ki, "Rəbbin üçün namaz qıl, qurban kəs" (38, 602).

İslamda bu bayram reqlamentləşdirilərək onun keçiriləcəyi vaxt, kimlərin qurban kəsə bilməsi, hansı heyvanlar qurban kimi kəsilə bilər, qurban necə kəsilməlidir?, qurbanlıq heyvanın əti necə bölüşdürülür? və s. haqqında dəqiq normalar və qaydalar sistemi müəyyənləşdirilmişdir.

Qurban bayramında müsəlmanların bir-birini daha çox arayıb axtarması, bir-birinə qonaq getməsi, mehribançılıq yaratması və bunun sevincini yaşaması, küsülülərin barışması və bir-birindən uzaq düşən qohum-əqrəbaların yaxınlaşması, uzaqda yaşayan valideynlərin yanına bayramlaşmağa getmək bir ənənə halını almışdır. Bayram günü qurbanlıq heyvan kəsməyə imkanı olanlar kasıblara pay verməlidir. İmkanı olmayanların isə özünü buna məcbur etməsi lazım deyildir. Belə vaxtlarda həcdən qayıdan zəvvarların görüşünə getmək olar.

Qurbanlıq heyvan əsasən hansılardır? Bildiyimiz kimi, dörd növ heyvandan (qoyun, keçi, inək və dəvə) qurban kəsmək olar.

Böyük heyvanlar ortaq olanlar tərəfindən də kəsilib yeddi yerə bölünməlidir. Qurban heyvanının öküz olması barədə Xaqani məlumat verir :

Zəmanə qəlbimi şad etsə təbimə yamanlıqdır,
Camaat şad olar bayram günü, bədbəxt öküz-qurban
(28, 229).

Qətran Təbrizi şeirlərinin birində Qurban bayramında qoyun və öküzün kəsildiyinə işarə edərək yazır:

Qoyun, öküz qurban etmək qurban bayramında vacibdir,
Misli və nəziri olmayan Allahın da rizası belədir.
Allah bu bayramda səndən digər bayramlardan artıq
razıdır,
Ona görə ki, qoyun və öküz yerinə kafərləri öldürürsən
(25, 77).

Məhsəti Gəncəvi «Məkkə qapısına apar et, qurban» - deyərkən Qurban bayramına işarə etmişdir (40, 25). Xaqani Şirvani isə Qurban bayramına işarə edərək belə deyir:

Göyərçin tək körpəcə bir ürəyim var mənim də
Bu bayramla olsun o da sənin yolunda qurban (28, 112).

Xaqani daha sonra yazır :

Olar İsa kimi bayram mənim qəlbimdə hər anda,
Fəqirlik bayramında, bil, könüldür təkcə qurbanı.
(28, 68)

Qazi Bürhanəddinin «Divan»ında Qurban bayramına da işarə edilir:

Bana peyvəstə qaşunı çü göstərür şəha hüsnün,
Gəl imdi bayram idəlüm hilalünlə çü qurbanam
(41, 168)

O, Qurban bayramını eydi-əzha adlandırmışdır (41, 641). Şair bayram zamanı verilən qurbanın əsasən qoç olduğunu söyləyir:

Bayramda gözəl qoçlar qurban bolur,
Aslanlar qayda bolsa, ğərran bolur (41, 621).

Qeyd edək ki, Nizami yaradıcılığında da Qurban bayramının adı çəkilir. Fəqət «təəssüf ki, Nizami bu bayram haqqında ətraflı heç nə deməmişdir. Şair «Özün bil, bu bayram, bu da ki, qurban» - deməklə kifayətlənmişdir. Bu ifadə ilə o, Qurban bayramının yalnız mövcudluğunu təsdiq etmişdir» (8, 127). Nəsimi «Çünki bayram olduvü həcci–ziyarətdir bu gün» deyir (31, 178). Bununla da şair həcc ziyarəti vaxtı müsəlmanların verdiyi qurban haqqında söz açmışdır. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, «Qurban bayramının hər il icrasının əxlaqi tərəfini xüsusi qeyd etmək lazımdır. Həmin bayramı qeyd edən adamda belə bir ideya yaranır ki, o, Allaha daha da yaxınlaşır. İslam din xadimləri xalqa həmişə belə bir ideyanı təlqin etməyə çalışırlar ki, «Allaha nə qan, nə ət lazım deyil, qurban kəsənin xeyirxahlığı lazımdır» (42, 95-96). Bundan əlavə, «Zəvvar qurban kəsərkən bilməlidir ki, bu qurbanlıq onun həcc ibadəti sayəsində şeytana və öz nəfsinə qalib gələrək onları öldürdüyünə və cəhənnəm əzabından xilas olduğuna işarədir. O bilməlidir ki, hər cür günah əməllərdən tövbə etmişdir və tövbəsində səy etməlidir. Peyğəmbər (s) buyurmuşdur ki, hər kəs həcc ibadətini tamam etdikdən sonra özünü günahkar bilsə, küfr etmiş olur» (43, 159).

Qurban kəsilən müqəddəs yerlərə qurbangah deyilir. Belə yerlər əsasən müqəddəs sayılan qəbirlər, ocaqlar, pirlər, məscidlərdir. Azərbaycanda Qurban bayramı ilə bağlı yer adı da mövcuddur. Məsələn, Şamaxı ərazisində Qurbançı adlı kənd vardır.

Qurban bayramının bir özəlliyi də ondan ibarətdir ki, bayram və qurbanlıq paylanan zamanı din, məzhəb ayrı-seçkiliyinə yol verilmir. Bu bayramda istənilən dindən olan yetimin, kimsəsizin və yoxsulun haqqı var ki, varlının imkanlarından bəhrələnsin, adi günlərdə yeyə bilmədiyi qurbanlıq ətindən dadsın.

Ümumiyyətlə, orta əsrlərdəki bütün dinlərə, o cümlədən də islama xas mühafizəkarlıq elementlərinin və şəriətdən irəli gələn qadağalar və normalar sisteminin olması, eləcə də o dövr müəlliflərinin Qurban bayramı ilə bağlı fikirləri və verdiyi işarətlərə istinadən deyə bilərik ki, Qurban bayramının keçirilməsi qaydası müasir dövrdə də XII-XV əsrlərdəkinə çox bənzəyirdi.

Beləliklə, hələ islamdan əvvəl də mövcud olan Qurban bayramı islamda daha mükəmməlləşmiş, müsəlmanların həyatında vacib bir adətə çevrilərək əsrlərin sınaqlarından keçib yaşamaq hüququ qazanmışdır. Humanist və xeyirxah məqsədlərin daşıyıcısı olan bu bayram islamın qəbul edilməsindən bu yana, həmişə xalqımızın həyat tərzinin bir parçası olmuş və azərbaycanlılar tərəfindən bu gün də geniş şəkildə qeyd edilməkdədir.

RAMAZAN BAYRAMI

Əsrlərdən bəri bütün müsəlmanlar tərəfindən qeyd olunan iki böyük dini bayramlardan biri də Ramazan bayramıdır. Ramazan bayramı bir ay boyunca Allah üçün tutulan orucdan sonra verilən bir "iftar ziyafəti" hökmündədir və ona "iftar (fitr) bayramı" da deyirlər. Buna görə də Ramazan bayramının ilk günü bir aylıq Ramazan orucunun iftarı sayılmaqdadır.

Bayramın "Ramazan" adlandırılması islamda müqəddəs sayılan bu ayın adı ilə bağlıdır. Müsəlmanlara görə Allah Qurani-Kərimi Ramazan ayında nazil etmişdir. Ona görə də onlar hər bir müsəlman üçün vacib və xeyirli iş sayılan orucu bu ayda tuturlar. Qurani-Kərimin əl-Bəqara surəsinin 185-ci ayəsində bu barədə deyilir: "İnsanlara doğru yolu göstərən, bu yolu açıq dəlilləri ilə aydınlaşdıran və haqqı batildən ayıran Quran Ramazan ayında nazil edilmişdir. Ramazan ayına yetişən şəxslər bu ayı oruc tutmalıdırlar; xəstə və ya səfərdə olanlar isə tutmadıqları günlərin sayı qədər başqa günlərdə tutsunlar" (38, 27).

İslamda oruc Allaha ibadətin bir forması olub, insan nəfsinin paklaşdırılması, ruhun saflaşdırılması, pislik və eybəcərliklərdən

xilas olması, insanlar arasında düşmənçiliyin aradan qaldırması, iradəliliyin, mətinliyin artırılması və s. kimi əxlaqi keyfiyyətləri özündə ehtiva edir.

Ümumiyyətlə, oruc tutmaq islama qədərki monoteist dinlərdə də (iudaizm və xristianlıq) yer almışdır. Maraqlıdır ki, Nizami Gəncəvinin yaradıcılığında «Məryəm orucu» kəlməsi işlənir (26, 173). Düzdür, burada şair həmən kəlmədən susqunluq, danışmamaq rəmzi kimi istifadə etmişdir. Bununla belə o, orucluğun daha qədim olduğunu bir növ təsdiqləmişdir. Bu barədə Qurani Kərimin əl Bəqərə surəsinin 183-cü ayəsində də qeyd edilir: «Oruc tutmaq sizdən əvvəlki ümmətlərə vacib olduğu kimi, sizə də vacib edildi. Bəlkə bunun vasitəsilə siz pis əməllərdən çəkinəsiniz!» (38, 27).

Orucluq mərasimi 624-cü ildən etibarən həyata keçirilməyə başlamışdır və «o vaxta qədər müsəlmanlar özlərindən qabaq olan kəslər kimi hər ay üç gün oruc tuturdular. Quran Allaha ibadətin bu şəklini inkişaf etdirərək orucu ay təqviminin doqquzuncu ayı olan ramazan ayının son on gecəsindən birində Vəhyin nazil edilməsinin başlanması ilə əlaqələndirmiş və müsəlmanları «sayı bəlli olan günləri» oruc tutmağa çağırmışdır» (44, 216). Belə ki, «islam din xadimlərinin fikrincə, Quran hicri tarixinin ramazan ayında nazil olmuşdur, buna görə də müsəlmanlar bu ayda Allahın şərəfinə oruc tutmalı və ona həsr olunmuş xüsusi ibadətlər keçirmək yolu ilə Onu mədh etməlidirlər.» (45, 99).

Bir sıra türkdilli xalqlarda bu bayrama uraza da deyirlər. Müsəlmanlığın 5 rüknündən (vacib buyurulan əsas şərtləri) biri sayılan oruc tutmaq özünün ən mükəmməl səviyyəsini islamda tapıb. Mahiyyət etibarilə ramazan ayında bir ay müddətində oruc saxlanılır və səhər tezdən sübh vaxtı günəş çıxanadək sahura qalxıb yemək yeyilir, bundan sonra oruc başlayır, bir də axşam gün batandan sonra iftar açılır. Yəni, günəş göründüyü vaxtlar oruc zamanıdır. Lakin oruc tutmaq hamı üçün məcburi deyildir. Orucu xəstələr, hamilə qadınlar, uşaqlar, səfərdə olanlar tutmaya da bilər. Əfzələddin Xaqani bu barədə yazır :

Xəstə bu qəlb ilə mümkünmü tutam mən də oruc,
Çün oruc batil edər gözdən axan qanım mənim.
Ağzıma iftar vəqti isti göz yaşım axar,
Yoxdur ondan başqa bir iftarə imkanım mənim
(28, 122).

Qazi Bürhanəddin «qurban edərüz canı ki, eydi-rəməzan uş» - deməklə orucluq barədə məlumat verir (41, 641).

Orucun islam aləmində qəti qərarlaşmış bir məzmunu vardır. Oruc tutmaq müəyyən olunmuş vaxt kəsiyində özünü dünya nemətlərindən uzaqlaşdırmaqla bərabər, ilk növbədə Allaha ibadət etməkdir. Çünki orucluq zamanı görülən işlər Allah yolunda görülən savablardır. İslam dünyasında o ən pak, saf və təmiz ay hesab olunur. İlk növbədə Allaha yaxın olmaq üçün niyyət tutulur. Bu bayram zamanı insanlarla münasibətdə gülərüz olmaq vacibdir. Şərab əsla içilməz, yalan danışılmaz, böhtan atılmaz və pis işlər görülməz. İnsanlara qarşı münasibətlərdə hörmətcil olmaq, qəlb qırmamaq və mərhəmət göstərmək tövsiyə olunur. Bu bayramda görülən bütün işlər zamanı ona haram qatılmamalıdır.

Oruc vaxtı evə qonaq dəvət edib süfrə açmaq savabdır. Orucluq vaxtı başqaları ilə kobud rəftar etmək, onlara zəhmət vermək düzgün sayılmır. Orucu bilə-bilə pozmağa başqasını təhrik etmək günahdır. Nəzərə almaq lazımdır ki, bu, könüllü olan məsələdir. Əgər könüllüdürsə, o zaman günahkar axtarmaq olmaz, aclığa tab gətirməyib bunun səbəbini ətrafdakıların üzərinə atmaq çox yanlışdır. Çünki Allah yolunda tutulan iş səbr işidir. Bəzi hallarda orucu müəyyən günlər tuta bilməyənlər sonra onun qəzasını tuturlar. Oruc tutmaq nəfsi saxlaya bilmənin vicdani imtahanıdır.

Oruc tutmağın niyyət olunması yalnız Allah qarşısında borc sayılır. Başqa məqsədlə edilən niyyət günahdır. Orucluq bayramı zamanı asilik olmaz. Bu məqamların nəzərə alınması və riayət olunması ilə oruc baş tuta bilər. Bunun üçün səbrli olmaq tələb olunur. Bu insan və onun nəfsinə hakim ola bilməsinin yoxlanılmasıdır. Daha doğrusu, insan iradəsinin təcəssümü, təntənəsi və təsdiqi, nəfs üzərində zəfəridir. Qeyd olunduğu kimi, «Ramazan

«yanmaq» deməkdir. Bu ayda oruc tutanların günahları yanır» (46, 87). Deməli, oruc tutmaq həm də günahlardan müəyyən qədər qurtulmaqdır.

Qətran Təbrizi şeirlərinin birində iftar ziyarətinə işarə edərək yazır:

Orucluq ayı getdi fitr bayramı gəldi
Görüm ki, sənin qapın həmişə açıq olsun (25, 405)

Nizami Gəncəvi isə yazırdı:

Bayram axşamı üçün elə bir hilal (təzə ay) çıxır
Ki, qaranlığın örtüyündə
İncəliyindən heç kəs onu görə bilməsin (47, 24).

Bayram dedikdə, burada müəllif orucluğu nəzərdə tutur. Belə ki, «orucluq bayramının axşamı bir gecəlik Ay (hilal) üçün baxarlar, əgər Ay görünsə, sabahı bayram edərlər. Çox vaxt bir gecəlik Ay o qədər nazik olur ki, onu çətinliklə görmək olur» (47, 352). Şair Nizami Gəncəvi başqa bir bənzətməsində qeyd edir :

Qaşının hər birinin əyrisi (kamanvariliyi) bir xəyaldır,
Hər birisi bir bayram axşamının hilalıdır (48, 141).

Belə bir bənzətmə Xaqani yaradıcılığında da var. O, yazır :

Xidmət üçün hüzurunda dayanmışıq hər bir zaman,
Sən bir bayram axşamısan, biz oxşarıq hilalına
(28, 365).

Məlumdur ki, «Orucluqda imkansızlar, xəstələr yada salınır. Müxtəlif yollarla onlara yardım edilir, iftarlar verilir. İnsanlar arasında qarşılıqlı münasibətlər güclənir. Hər kəs aclığın nə olduğunu gözəl anlayır. Zənginlər bir ay müddətində Allahın əmrinə uyub oruc tutduqları vaxt imkansızların vəziyyətindən hali

olurlar. Yəqin ki, qəlblərində bir yumşaqlıq, insaf, Allahın rizasını qazanmaq arzusu yaranır» (49, 66).

Nizami həmin məsələyə toxunaraq yazır :

Hər gün yoldan ötən bir müsafir
Onun yanında dayanardı.
Lazım olan yeməklər gətirərdi ki,
Bəlkə o nəzirlə orucunu açsın (48, 158).

Bununla da Nizami istər-istəməz Ramazan bayramında mövcud olan paylaşma adətinə işarə etmişdir.

Mahmud Şəbüstərinin də orucluq barədə yazdıqları maraq doğurur:

Oruc çəkinməkdir yeməkdən, sudan,
Özündən keçməkdir mənası, inan.
Nadanlar çörəkdən, sudan keçərlər.
Müdriklər şan-şərəf yolu seçərlər (50, 214).

Burada orucluğun xüsusiyyətləri qismən də olsa, sadalanır.

Orta əsrlərdə müsəlman əhali tərəfindən orucluğa riayət olunması faktı tarixi mənbələrdə də yer almışdır. Rəşidəddin yazır ki, dini icmaları olan bütün xalq və tayfalar içərisində Menqu xan (Münke nəzərdə tutulur) ən çox müsəlmanlara hörmət və ehtiram göstərir, onlara sədəqə və bəxşişlər verir. Bunu bu hadisə sübut edir: 1252-ci ilin dekabrında Ramazan bayramının sonunda müsəlmanlar qərargahın yanına yığışdılar. Münke xaqan bayram şərəfinə camaata gümüş və qızıl balış (pul vahidi) və bahalı paltarlar dolu arabalar verilməsi barədə fərman verdi. Camaatın əksəriyyəti bundan öz payını aldı (51, 142). Sonra Rəşidəddin qeyd edir ki, Arqun xan Təbrizə gələndə Ramazan bayramı yaxınlaşırdı. O, Təbrizdə 4 minbər qoyulması barədə sərəncam verdi. İmamlar, qazilər və bütün müsəlmanlar gəldilər və bütün qaydalara uyğun dəqiqliklə bayram namazı qıldılar. Qazilər və xətiblər şan-şöhrətlə geri döndülər. Arqun xan 40 gün Ramazanda

orucluğa riayət etdi (51, 125-126). Bu deyilənlər onu göstərir ki, hökmdarlar tərəfindən bayrama diqqət ayrılmışdır.

Mənbələrdə leylət əl-qədr haqqında da xatırlatmalar vardır, «xüsusən «müqəddəs» gecə ramazan ayının 27-si gecəsi hesab olunur. «Leylət əl-qədr» (tale gecəsi) dindarlara görə Quran allahın taxtının altından mələikələr tərəfindən götürülmüş və yerə yaxınlaşdırılmışdır. Sonra isə 22 il müddətində Quranın bütün məzmunu hissə-hissə Məhəmmədə verilmişdir. Həmin gün allah insanların taleyi ilə daha çox maraqlanır, ona görə də dindarlar həmin gecə allaha müraciət edirlər» (52, 21). Bu barədə Məsud ibn Nəmdar yazır:

«Leylətül–qədr»i tanrı özü seçib, bəyənib,
Haman gecə işləmir şeytanın əməlləri.
Əgər bilmək istəsən nədir bu «Leylətül–qədr»
Gərək ki, açıq gözlə sən açasan səhəri (53, 30).

Burada Qədr gecəsi səhərədək yatmamaq lazım gəldiyindən söz açılır. Nəsimi də «Hər gecəsi, hər günü qədr ilə bayram olur» – (31, 105) deyərkən Qədr gecəsindən bəhs edir. Ayrıca leylətül–qədr kəlməsini də işlədir (31, 225). Şair Arif Ərdəbili Qədr gecəsinə işarə edərək «Çünki ay qədir gecəsində parlaq olur.» – demişdir (30, 113). Qurani- Kərimdə bu günün şərafətidən bəhs edilərək yazılır: "Həqiqətən, Biz Quranı Qədr gecəsi (Lövhi-məhfuzdan dünya səmasına) nazil etdik! (Ya Peyğəmbər) Qədr gecəsinin nə olduğunu bilirsənmi?! Qədr gecəsi (savab cəhətdən) min aydan daha xeyirlidir (O Ramazan ayının on doqquzuna, iyirmi birinə, iyirmi üçünə, iyirmi beşinə, əksər rəvayətə görə isə iyirmi yeddisinə təsadüf edir). O gecə mələklər və ruh (Cəbrayıl) Rəbbinin izni ilə hər bir işdən ötrü yerə enərlər. O gecə dan yeri sökülənə kimi salamatlıq, əmin-amanlıqdır!" (38, 597-598) (Qurani- Kərim, əl- Qədr, 97/1-5). İslam inancına görə, Qədr gecəsi mübarək gecədir, çünki Allah bu gecə xeyir, bərəkət, nazil edir. Bəzi təfsirlərə görə, Qədr gecəsi şərəf-şan gecəsidir, ona görə Qədr gecəsi adlanır ki, Allah yanında qədri vardır. Bəzən də

deyirlər ki, kim bu gecəni oyaq qalsa və ibadətlə keçirsə, qədri-qiyməti olar. Bir qrup müfəssirlər isə gecənin Qədr gecəsi adlandırılmasını Allahın qədirli kitabı Qurani- Kərimin bu gecə nazil olması ilə əlaqələndirirlər (54, 137). Qədr gecəsinin məhz hansı gündə olması ilə bağlı islamda dəqiq fikir yoxdur. Ancaq "Peyğəmbərin mötəbər səhabələri, Quran biliciləri, hədisşünaslar Peyğəmbərin müxtəlif hədislərinə istinadən bu gecələrin Ramazan ayının on doqquzuncu, iyirmi birinci, iyirmi üçüncü, iyirmi beşinci və ya iyirmi yeddinci gecəsi olduğunu deyirlər. Lakin fikirlər müxtəlifdir. Yalnız Qədr gecəsinin ramazanın son on gecəsindən biri və ayın tək gününün (vitr) gecəsi olduğu haqda yekdil rəy vardır. Ona görə də müsəlmanlar ramazanın Qədr gecəsi hesab etdikləri bütün gecələrini (19, 21, 23, 25, 27-ci gecələrini) "ihya gecələri" kimi qalıb ibadətdə keçirir, oyaq qalıb Quran oxuyur, Allaha dua edirlər ki, onları Öz əməlisaleh bəndələrindən etsin, hidayət yoluna çıxarsın, onların ruzilərini bol etsin" (54, 138-139).

Şiələr Qədr gecəsini həm də başqa bir hadisə ilə əlaqələndirirlər. Onlar bu gecəni hicrətin 10-cu ili Allahın rəsulunun "vida həcci"ndən qayıdarkən yolda, Qədr-xumm adlı bir yerdə imam Əli bin Əbi Taliblə qardaş olduğunu bildirdiyi günlə bağlayırlar. Bu gün şiələr arasında 352/963-cü ildən etibarən bayram günü kimi qeyd edilir (44, 218). Müsəlmanlarda Ramazanın 27 günündə hər bir insanın taleyinin həll olunduğuna dair inam mövcuddur və yəhudilərdə iom-kipur gününə analoji olaraq ibadətlər edirlər (55, 140).

Ramazan ayı "Eydül-fitr" deyilən orucluq bayramı ilə başa çatır. "Fitr" sözü orucu tərk edib iftar etmək mənasındadır. Fitr bayramına Eydül-Əsgər (kiçik bayram) da deyilir, çünki Qurban bayramı islamda Eydül-Əkbər (Böyük bayram) sayılır (54, 158). Fitr bayramı orucluq qurtaran günü təzə ayın şəvval ayının girməsi ilə başlayır. Bu zaman ilk növbədə mömin şəxslər, oruc tutanlar və hətta oruc tutmayanlar da bir-birini təbrik edir, görüşür "oruc namazın qəbul olunsun" - deyirlər. Həmin axşam hər kəsin imkanına görə bayram süfrəsi açılır (56, 79). Bu bayramın

özəlliklərindən biri də bayram günü ixtiyarı öz əlində olan, azad olan hər bir müsəlmanın kasıbların xeyrinə fitrə çıxarması (verməsi) adətidir. Bayramdan sonraya qalan fitrə qəbul sayılmır. İslamda fitrənin minimum norması müəyyənləşdirilmişdir. Bu qaydaya əsasən fitrədən yoxsula verilən pay təqribən 3 kq buğda qiyməti və ya buna uyğun başqa məhsulun qiymətindən az olmamaq şərti ilə verilir. Bu normadan artıq verilən fitrəyə həddqoyulmur. Hər kəs özü üçün və himayəsində olan hər bir şəxs üçün fitrə çıxarmalıdır. Fitrə birinci növbədə yoxsullara, ehtiyacı olanlara verilə bilər. Üzrlü səbəbə görə oruc tuta bilməyən şəxslər, tuta bilmədiyi oruclar üçün fitrə verməsi lazımdır. Buna "fidyə" deyirlər (57, 232).

Dini bayramlar cəmiyyəti bütövləşdirir. Bayram günləri toplum üzvləri bir-birilə qaynayıb-qarışır, bir anlığa olsa da sıxıntı və qayğılarını unudurlar.

Dini bayramlar sosial həmrəylik və barış düşüncəsinin parlaq təzahürü idi. Küsülülərin barışmasını, aralarında kin-nifrət olan qəbilə, ailə və şəxslərin düşmənçilik və qisas duyğularının sevgiyə çevrilməsini, kiçiklərin böyüklərə sevgi, böyüklərin kiçiklərə qayğı göstərməsini, xəstələrin ziyarət edilməsini, yaxınların və qohumların bir daha yenidən bütünləşməsini mümkün edirdi.

II. OYUN VƏ ƏYLƏNCƏLƏR

Orta əsr Azərbaycan xalqının etnik-mədəni həyatında mühüm yer tutan «xalq oyunları etnik-mədəni sistem daşıyıcılarının gündəlik yaşayış tərzləri ilə hər zaman sıx bağlılıqda olmuş və onun aparıcı istiqamətlərini özündə əks etdirmişdir» (1, 66). Belə ki, onlar orta əsrlərdə xalqın məişətinin bir parçasına çevrilmiş, toy və bayramların əvəzolunmaz tərkib hissəsi olmuşdur. Bu isə insanlar arasında münasibətlərdə mühüm rol oynamışdır.

Xalq oyun və əyləncələri insanlara sevinc gətirən, şən əhval-ruhiyyə yaradan, cəldlik, gözəllik, qıvraqlıq, qaydalara uymağı, rəqabət, yarış, kollektivçilik ruhu aşılayan, yüksək humanist və ədalət prinsiplərinə söykənən, yaxşını, xeyri müdafiə edən keyfiyyətlərə malikdir. Oyun və əyləncələr hər bir xalqın həyat tərzi ilə bilavasitə bağlı olub onun müəyyən xüsusiyyətlərini özündə əks etdirir. Məşhur etnoqraf E.Taylor qeyd edirdi ki, bir çox oyunlar ciddi həyati işlərin yalnız məzhəkəli təqlididir (2, 44).

Oyun və əyləncələrə maraq həm də insanların təbii ehtiyaclarından yaranırdı. Çünki insanların yarış şəraiti yaradan, rəqabətə dayalı ehtiraslardan ləzzət ala bilmələri, dincəlmək, əyənmək kimi tələbatları əsasən bu vasitə ilə təmin edilirdi. Onlarda müvəqqəti də olsa dərdi-qəmi unutdururdu. Oyun və əyləncələr insanlar arasında münasibətləri müəyyən qədər nizama salırdı, bu aktlar zamanı fərdlər bir araya gəlir və onlar arasındakı ictimai bağlar güclənirdi. Oyun və əyləncələrin icrası zamanı yaranan abu-hava dini və ictimai qadağaları və təzyiqləri zəiflədir, insanları sərbəstləşdirir, toplumda birlik havası yaradır, onu yeniləşdirirdi. Onlar insanların əhval-ruhiyyəsinin yaxşılığa doğru dəyişməsinə xidmət edirdi. Hətta orta əsrlərdə xarici ölkələrdən gələn qonaqlar belə bu cür oyun və əyləncələrə dəvət olunur və bilavasitə onun iştirakçısına çevrilirdilər.

Fiziki hazırlıq, faydalı fəallıq və eyni zamanda zehni inkişaf etdirmək kimi keyfiyyətlər aşılamaqla, bir sıra oyun və əyləncələr gündəlik iş və qayğılardan yorulmuş insanların gərginliyinin azaldılmasına yardım edirdi. Bu cür oyun və əyləncələr insanların

psixoloji rahatlığının, dincliyinin təminat vasitələrindən biridir. Oyun və əyləncələrdə onu icra edən hər bir xalqın maddi sərvətləri ilə yanaşı, mənəvi dəyərləri də ön plana çıxır. Burada qarşılıqlı yardım, paylaşma, əməkdaşlıq, bərabərlik, fədakarlıq, səmimiyyət kimi dəyərlər, xüsusilə özünü büruzə verir. Belə oyun və əyləncələr əsasında sonralar xalq teatrı formalaşmağa başlamışdır. M.Arifin də göstərdiyi kimi, mərasim və mahnılarda xalq teatrı sənətinin nişanələrini görmək mümkündür (3, 49).

Orta əsrlərin XII-XV əsrlərində oyun və əyləncələr haqqında məlumatlarımızın mənbəyini əsasən orta əsr müəlliflərinin əsərləri, arxeoloji qazıntılar və müqayisəli təhlil aparmaq üçün miniatür sənəti nümunələri təşkil edir.

İctimai həyatdakı hadisə və proseslərə, o cümlədən yaşadıqları dövrün adət-ənənələri, inancları, oyun və əyləncələri və s. kimi bir çox ictimai həyat elementlərinə biganə qala bilməyən orta əsr müəllifləri öz əsərlərində bu məsələlər haqqında çox dəyərli məlumatlar vermişlər. Bu gün həmin məlumatlar orta əsrlərin mənzərəsini bərpa etməkdə bizə böyük yardımçıdır.

Etnoqrafik ədəbiyyatda ənənəvi xalq oyunları mövzu, məzmun, yaranma yolu və formaları etibarı ilə mövsüm və mərasimlərlə əlaqədar olan oyunlar, əyləncə, teatrlaşdırılmış oyunlar; oyunların kim və hansı cinsə məxsus şəxslər tərəfindən icra edilməsi xüsusiyyətlərinə görə uşaq oyunları, kişi oyunları və qadın oyunları; məşğuliyyət formaları baxımından xalq oyunlarını əsas etibarı ilə əkinçiliklə, maldarlıqla bağlı oyunlar, əmək və zəhmətlə bağlı oyunlar və ailə məişəti ilə bağlı oyunlar kimi təsnif edilmişdir (4, 61-62). Xalq oyunlarını həm də iştirakçılarının sayına görə fərdi və kollektiv oyunlar kimi də qruplaşdırırlar. Fərdi oyunlarda iştirakçı öz bacarığını, qüvvəsini nümayiş etdirir. Kollektiv oyunlar isə daha çox oyunçunun iştirak etməsinə görə fərqlənir və burada birgə səy, birgə qüvvə tələb olunur (5, 469). Qeyd edək ki, oyunların əksəriyyəti mahiyyət etibarilə rəqabət prinsipinə söykəndiyi üçün idman xarakteri daşıyırdı. Əyləncələr isə tamaşa şəklində təqdim olunaraq nəinki adi günlərdə, eləcə də bayram və toy mərasimlərində icra olunurdu. Məsələn, «toy adi

evlənmə mərasimi çərçivəsindən çıxaraq, xüsusilə kənd yerlərində ictimai-mədəni bir əyləncəyə çevrilir»di (6, 120).

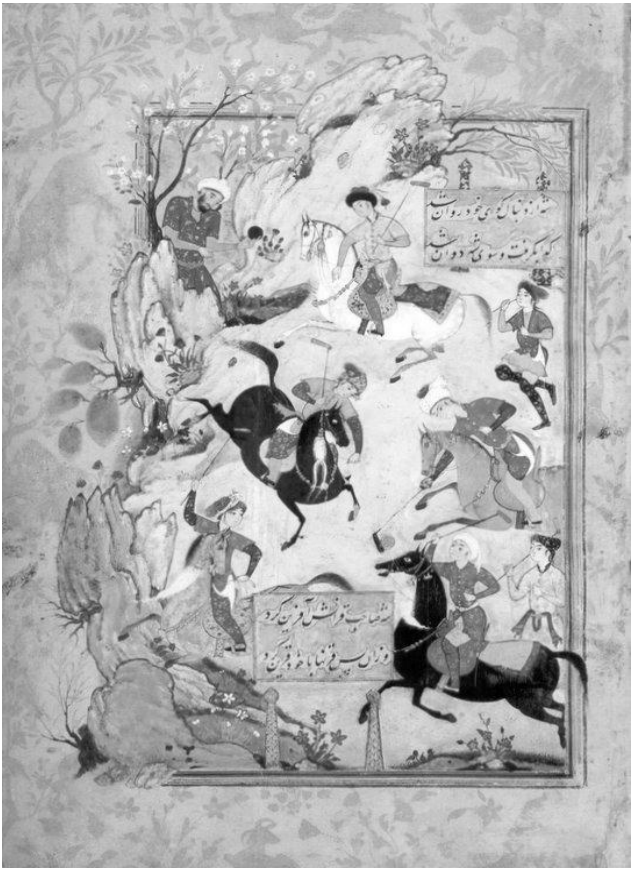
Tədqiqatçı alim R. Tahirov isə oyunların təsnifatını verərkən onları üç qrupa bölür:

1. İki rəqib tərəf arasında oynanılan «bəysiz» (başçısız) oyunlar;
2. Hər bir iştirakçının özünə cavabdeh olduğu oyunlar;
3. Bəyləri olan oyunlar (7, 226-227).

Orta əsrlərdə ən çox oynanılan oyun növlərindən biri çövkən olmuşdur. Təsadüfi deyildir ki, onun adına əksər mənbələrdə rast gəlmək mümkündür. Fiziki qüvvə tələb edən çövkən oyununda yüksək bacarığa, manevr etmə qabiliyyətinə malik olmaq oyunda iştirak edənlər üçün ən əsas keyfiyyətlərdən sayılırdı. Çövkən oyununda topun qapıya ötürülməsi ilə yanaşı, eyni zamanda atı məharətlə idarə etmək bacarığı da tələb olunur. Buna görə də uşaqlar erkən yaşlardan etibarən əvvəlcə atsız çövkən oynamaq təlimi alırdılar. Böyüdükdən sonra isə atla bərabər bu oyunda iştirak edə bilirdilər. T.Məmmədova da uşaqların oynadığı çövkən oyunundan bəhs etmişdir (8, 164-165).

Orta əsrlər Azərbaycan mənəvi mədəniyyəti ilə bağlı məsələlərin dəyərli araşdırıcılardan biri olan N.Mehdi çövkən oyununa həsr edilmiş Azərbaycan miniatürləri əsasında söyləyir ki, çövkən oyununda döyüş kompozisiyasından istifadə (qarşı-qarşıya durub mübarizə aparan atlılar, zərbə üçün üz-üzə qalxmış əllər və s.) çövkənin döyüş modeli kimi qavranıldığının göstəricisidir (9, 23).

Oyunun mahiyyəti ondan ibarətdir ki, iştirakçılar iki dəstəyə ayrılır və onlardan iki tərəfdə qoyulan dirəklərdən ibarət rəqib qapılarından topu keçirmək tələb olunur. Seçilmək üçün bir dəstənin üzvləri mütləq o biri dəstəninkindən fərqli geyimdə oyuna qatılırlar. Göründüyü kimi, bir sıra oyunlar sadəcə vaxt öldürmək üçün icra olunmurdu. Onlar əzəldən müəyyən olunmuş vahid daxili qaydalara malik idilər. Bu keyfiyyət oyunların fərqləndirici və dəyişməz mahiyyətinin olduğunu göstərir, səciyyəvi cəhətlərini əks etdirir.



Çövkən oyunu

Böyük Azərbaycan şairi Nizami Gəncəvi öz əsərlərində, xüsusilə də "Xosrov və Şirin" əsərində bu oyunun müxtəlif cəhətlərinin təsvirinə geniş yer vermişdir:

Xosrov gördü ki, o munis quşlar
Çəməndə qumrudur, şikarda tərlan.
Şirinə dedi: "Gəl at oynadaq,
Bir az bu meydanda çövkan oynayaq".
Xosrovun çövkanına top atdılar (10, 118).

Nizaminin bu oyunla bağlı təsvirlərində maraqlı məsələlərdən biri oyunda qızların da iştirak etməsi ilə əlaqədardır. Qeyd edək ki, çövkən oyununda cəldlik, fiziki güc və məharət tələb edildiyindən, bir qayda olaraq bu oyun kişilər arasında keçirilirdi, yəni bu oyun kişi oyunları kateqoriyasına aid idi. Ancaq şairin təsvirlərində bu oyunda qızların oğlanlarla bərabər iştirak etdiyi vurğulanır:

O yetmiş qız dişi aslan kimi
Şirinin yanına başı havalı gəldilər.
Mərdlikdə hər biri bir İsfəndiyar idi,
Ox atmaqda Rüstəm kimi bir atlı idilər.
Çövkan oynamaqda elə cəld idilər ki,
Fələyin çəmbərindən topu (yəni ayı) çalıb aparırdılar.
Oxdanları sərvlərlə bağladılar.
Sərv kimi yəhərin üstündə oturdular...
Daha bundan qəfil idi ki, güclü və ciyərlidirlər,
Meydanda at çalmaqda hünərləri var (10, 117-118).

Çövkən oyununda qızların iştirakı ilə bağlı şairin bu təsviri dövrünün reallıqlarını əks etdirmir desək, yəqin ki, yanılmarıq. Əvvəla, yuxarıda da göstərdiyimiz kimi, çövkən kişi oyunları kateqoriyasına aid olub, kişilərə xas bir sıra keyfiyyətləri özündə birləşdirirdi. Bu, birinci növbədə oyun prosesində atın məharətlə idarə edilməsi ilə bağlı idi. Çünki, təxminən 2 saat davam edən oyun zamanı uzunluğu 90-150 metr olan meydançada atın qaydalara uyğun idarə edilməsi ağır və zəhmətli bir iş idi. İkincisi, oyun zamanı istifadə edilən uzunluğu 120-130 sm olan çövkən ağacının uzun müddət əldə saxlanması və onunla zərbə vurulması xeyli güc tələb edirdi ki, bu da qadın işi deyildi. Üçüncüsü, oyunun estetikası, tələb olunan cəldlik və fiziki qüvvə qadınlar üçün xarakterik deyildi.

Orta əsrlərdə qızların çövkən oyununda iştirakını inkar edən digər başqa bir arqument isə qadınların yaşam tərzi, sosial statusu və islam faktoru ilə bağlı idi. Belə ki, orta əsrlərdə islam qayda-

qanunlarının şəriksiz hökmran olduğu, qadınların hüquqsuz və hədsiz basqı altında olması və qeyri ictimai fəal olmaları onların kişilərə aid idman növündə iştirakı ehtimalını heçə endirirdi.

Beləliklə, sonda biz iki mülahizə üstündə dayana bilərik: birincisi, Nizaminin öz yaradıcılığında təsvir etdiyi çövkən oyununda qızların iştirak etməsi iddiası, şairin təxəyyülünün və arzularının məhsuludur; ikincisi, şairin təsvir etdiyi hadisələr islamaqədərki dövrü əhatə etdiyindən və həmin dövrdə qadının cəmiyyətdə azad və mühüm mövqeyə malik olması faktı da, bu oyunda qadının iştirakı ehtimalını qismən də olsa artırır.

Şair öz yaradıcılığında çövkənin (çövkən - oyunda istifadə edilən ucu bir qədər əyri dəyənəkdir) hansı ağac növündən hazırlanmasına da toxunur: "Bəli adətdir çövkəni söyüddən düzəldirdilər" (10, 91)

"Kitabi-Dədə Qorqud" dastanının "Salur Qazanın evinin yağmalanması" boyunda da şövkən oyununda istifadə edilən çövkən alətinin adı çəkilir:

Başındakı dəbilqəni nə öyürsən, ay kafir?
Başımdakı papağımca görünməz mənə!
Altmış tutam nizəni nə öyürsən, murdar kafir?
Qırmızı dəyənəyimcə görünməz mənə!
Qılıncını nə öyürsən, ay kafir?
Əyri başlı çövkanımca görünməz mənə! (11, 190)

Xaqani yaradıcılığında çövkən, top və meydan sözləri bizə çövkən oyunundan xəbər verir (12, 328). Nəsimi də həmçinin meydan, top, çövkən sözlərini işlətmişdir (13, 19). Miniatür sənəti nümunələrində də çövkən oyununun təsvirinə geniş yer verilmişdir.

Orta əsr müəllifi Tac əd-Din əs-Salmani də çövkən oyununun adını çəkmişdir (14, 78). Qazi Bürhanəddin çövkən barədə «guy edələr özlərini çəvkanə irənlər» - deməklə məlumat vermişdir (15, 102). Guy çövkən oyunu zamanı istifadə olunan topun adıdır.

Gürcü alimi A.İ.Robakidze çövkən oyununu sasanilərin türklərdən götürdüyünü qeyd etmişdir (16, 231).

Orta əsrlərdə geniş yayılmış idman xarakterli oyunlardan biri də cövlandır. Cövlan oyununda müəyyən məsafəyə at çapmaq iti sürətlə at belində cövlan etmək tələb olunurdu.

Cövlandan bəhs edən Nizami yazırdı:

Şəbdizlə Gülgünün belində meydanın ətrafını
Gecə-gündüz kimi cövlan edirdilər (10, 118).

Xaqani də cövlandan bəhs etmişdir (12, 230). Y.Məddah da cövlanın adını çəkmişdir (17, 165).

Güləş oyun növü də orta əsrlərdə Azərbaycanda geniş yayılmış oyunlardan biri idi. Orta əsrlərdə türk-azərbaycan güləşində xal hesabı ilə qalib gəlmək ənənəsi yox idi, qalib ancaq rəqibin arxasının yerə vurulması ilə müəyyənləşdirilirdi. Bu oyun iştirakçılara mərdlik, çeviklik, fənd işlətmək, möhkəmlik və s. kimi həyatda, xüsusilə də hərbi işdə vacib olan keyfiyyətlər aşılayırdı. Qədim dövrlərdə döyüşlərin taleyini pəhləvanların həll etməsi ilə bağlı çoxlu tarixi faktlar mövcuddur.

Mənbələrdə orta əsrlərdə Azərbaycan şəhərlərində geniş zorxanalar (pəhləvanların toplaşdığı, yarışların keçirildiyi, məşqlərin edildiyi yer) şəbəkəsinin olduğu və burada pəhləvanların hazırlandığı və güləş yarışlarının keçirilməsi ilə bağlı məlumatlar vardır. Zorxanalar möhkəm daxili qaydalar sisteminə və iş prinsiplərinə malik idilər. Qorxaq, pis niyyətli insanlar, həddi-buluğa çatmamışlar zorxana oyun-tamaşalarında iştirak edə bilməzdilər (18, 219.).

Novruz bayramı zamanı keçirilən tamaşaların da ən kütləvisi zorxana tamaşaları idi. Axır çərşənbədə açıq havada keçirilən bu tamaşalar göy otun üstündə olardı. Dairə şəklində olan meydança kəndirlə dövrəyə alınar, cızıqla işarə edilərdi. Güləşçilərin ayağı cızıqdan çıxsaydı, oyun dayandırılıb, yenidən başlanmalı idi. Tamaşalar zamanı zorxana pəhləvanlarına tamaşaçılar pul bəxşiş eləyərdilər (19).

Güləşlə bağlı təsvirlər ilk orta əsrlər abidəsi sayılan "Dədə Qorqud" dastanında da yer almışdır: "Qız deyir: "Ay igid, heç kimin atı mənim atımı, kimsənin oxu mənim oxumu keçməyib. İndi gəl sənin lə qurşaq tutaq!". Beyrək dərhal atdan endi. Güləşməyə başladılar; iki pəhləvan kimi bir-birinə sarmaşdılar. Gah Beyrək qızı, gah da qız Beyrəyi yerə vurmaq istəyir. Beyrək sarsıldı, fikirləşdi: "Bu qıza basılsam, Qalın Oğuz içində başıma qaxınc, üzümə rişxənd olacaq". Qeyrətə gəldi. Qarmalayıb qızın sinə-bağını ələ keçirdi. Döşündən tutdu. Qız qurcandı. Bu dəfə Beyrək qızın incə belindən yapışdı, fırladıb arxası üstə yerə vurdu. Qız dedi: "İgid, Baybicanın qızı Banıçiçək mənəm!"(11, 205-206).

XII əsrdə Azərbaycan Atabəylər dövlətinin hökmdarlarından biri olmuş Məhəmməd Cahan Pəhləvanın böyük pəhləvanlığı haqqında məlumatlar vardır. Gənc yaşlarından Məhəmmədin "Cahan Pəhləvan", yəni dünyanın pəhləvanı adlandırılması heç də təsadüfi deyildir. Bu günə qədər də xalq arasında onun Novruz bayramları şənliklərində keçirdiyi güləş yarışlarında həmişə qalib çıxması barədə əfsanələr dolaşmaqdadır. Onun oğlu Nüsrət əd-Din Əbu-Bəkr də qeyri-adi gücə-qüvvəyə və çevikliyə malik olmuşdur. O da atası kimi cəngavər turnirlərində qalib çıxırdı. Rəvayətə görə, Təbrizdə keçirilən yarışda Qara Məlik adlı bir kasıb adam ona qalib gəlir. Bu hadisə tamaşaçıları o qədər heyrətləndirir ki, Qara Məliyin adı Təbrizdəki məhəllələrin birinə verilir, bu kasıb pəhləvanın özü isə nağıl personajına çevrilir (20, 112-113).

Sədi Şirazi "Bustan" əsərində güləşi "bərkdən-boşdan" çıxmağın məşqi, döyüşlərdə hünər göstərməyin əsası hesab edir və qüdrətli Ərdəbil pəhləvanlarından bəhs edirdi.

Bərkdən-boşdan çıxıb güləşən ərlər,
Döyüşdə göstərər böyük hünərlər.
Naz-nemət içində bəslənən insan,
Qorxar hərb zamanı görəndə meydan (21, 55)

Güləşin orta əsrlərdə populyar olmasını Qazi Bürhanəddin də təsdiq edir:

Gözüm məşki-saqa dökər, nola, ey pəhləvani-hüsn,
Bu meydanı məlahətdə bizə sərpayı gösdərsən
(15, 261).

Nizami yaradıcılığında da güləşlə bağlı ifadələrə rast gəlirik:

Turunc yarpağından da göy olan göy
O zaman əlində narınc (meydana) gəldi
Fələk orada bayraq qaldırarkən,
Köylük onunla güləşmək istədi (10, 66-67).

Təbii ki, şair burada güləş idman növünü təsvir etmir və bu ifadədən başqa bir fikri izah etmək üçün bənzətmə vasitəsi kimi istifadə edir.

XII-XV əsrlərdə Azərbaycanda əyləncə vasitələrindən biri olmaq etibarilə ovçuluq geniş yayılmışdı. Nizami Gəncəvi yazırdı:

Bura ovçuların yurdudur.
Şikarçılar və şikar vuranların yeridir (22, 172).

Ov orta əsrlərdə öz iqtisadi mahiyyətini getdikcə itirərək bir əyləncə, mənəvi tələbatların ödənilməsi vasitəsinə çevrilmişdi. Ov mərasimləri zamanı ov prosesindən ləzzət alınması, ziyafətlərin təşkili, şənliklərin keçirilməsi, günün "xoş keçirilməsi" üçün bir vasitə olması və s. onu əyləncəyə çevirmişdi. Kitabi-Dədə Qorqud dastanının "Salur Qazanın evinin yağmalandığı" boyunda Oğuz bəylərinin boş vaxtlarını doldurmaq, günlərini xoş keçirmək üçün ova getdikləri söylənilir: "Ulaş oğlu Salur Qazan ... qaba dizləri üstünə çökdü, dedi: "Sözümü dinləyin, səsimə səs verin, bəylər! Yata-yata yanımız ağrıdı. Dura-dura belimiz qurudu. Duraq gedək, a bəylər! Ov ovlayaq, quş vuraq, sığın-keyik yıxaq, qayıdıb otağımıza düşək: yeyib-içək, günümüzü xoş

keçirək!" (11, 188). Ancaq orta əsrlərdə ovçuluğun "bəslənmə, təlim və qəhrəmanlıq göstərmə"(23, 18) kimi məqsədləri də olmuşdur. Belə ki, ov cəmiyyətdə özünün iqtisadi əhəmiyyətini itirsə də, ov məhsulları həmişə süfrələrin kalorili nemətlərindən sayılmış, dadına və keyfiyyətinə görə fərqlənmişdir. Ov eyni zamanda hərbi işin populyar olduğu orta əsrlərdə ox atmaq, qılınc oynatmaq, kəmənd atmaq, çətinliyə qarşı dözümlü olmaq və s. kimi keyfiyyətlərə yiyələnməyin bir məşqi, bir vasitəsi idi. İnsanlar həmçinin "ad alma, şan-şöhrət sahibi olma və qəhrəmanlıq göstərmə" kimi keyfiyyətlərə yiyələnmək məqsədi ilə də ova gedirdilər (23, 17). Ovçuluqdakı məharəti və peşəkarlığı ilə fərqlənən şəxslər həmişə cəmiyyətdə sayılan-seçilən şəxslərdən sayılmışlar, üstün güc və "məharəti ifadə edən müxtəlif ünvanlarla xatırlanmışlar" (24, 57). Tarixdə Şah İsmayılın aslan ovçusu adıyla xatırlanması bunun bariz nümunəsidir. Ov mərasimləri igidlik göstəriləcək bir məkan, onu təsdiqləyəcək bir akt idi. Məsələn, Sarıqaya yaylasında təşkil edilən ov mərasimi zamanı iki oxla yerli əhalini təşvişə salan ayını öldürən gənc Səfəvi şahzadəsi öz tərəfdarlarına yetkinlik çağına çatdığını və bir ayını ovlaya biləcək qədər güc sahibi olduğunu göstərmək istəmişdi (24, 67). Kitabi-Dədə Qorqud dastanında göstərilir ki, igidlər adsan almaq üçün ova çıxardılar: "O zamanlar bir oğlan baş kəsməsə, qan tökməsəydi, ona ad qoyulmazdı. Baybörə bəyin də oğlu atlandı, ova çıxdı" (11, 203).

Ovçuluq həm də bir oyun növü hesab edilir. M.Dadaşzadə qeyd edir ki, «Orta əsrlərdə ovçuluq və eləcə də əl quşu ilə ov etmək bir idman növü kimi geniş yayılmış və inkişaf etmişdi» (25, 194). Ov bir güc göstəricisi, eyni zamanda yarış xarakteli mahiyyətə malik olmuşdur. Tarixdən ov zamanı ovla bərabər at yarışdırmaq, ox atmaq, qurşaq tutub güləşmək və s. kimi idman yarışlarının keçirildiyi məlumdur. Dədə Qorqud dastanının "Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək" boyunda bəhs etdiyimiz məsələ öz təsdiqini tapır: "...mən Banıçiçəyin dayəsiyəm. ***Gəl indi sənin-lə ova çıxaq.*** Əgər sənin atın mənim atımı keçsə, onun atını da keçər. Həm də ox ataq. Məni keçsən, onu da keçərsən; həmçinin

səninlə güləşək. Məni bassan, onu da basmış olursan" (11, 205). Türk araşdırıcısı Əhməd Cəfəroğlu Türk dövlətçiliyinin ən əhəmiyyətli ünsürlərindən biri olan ovçuluğu "milli dövlət idmanı" kimi xarakterizə edir (26, 171).

Mənbələrdə orta əsrlərdə Azərbaycanda hakim elitanın, saray əhlinin tez-tez ov əyləncələri təşkil etməsi haqqında məlumatlar vardır. Azərbaycanda hökmdarların saraylarında və dövlət təşkilatlarında ovçuluqla bağlı qurumlar (Səfəvilərdə mirşikarlıq və ya ovçubaşılıq) olmuşdur. Hökmdarların təşkil etdikləri ov səfərləri, cəlb olunan resurslara və öz möhtəşəmliyinə görə seçilirdi. Qazan xanın və Olcaytu xanın divan başçısı (vəziri) olmuş F. Rəşidəddin Qazan xanın Qarabağda və Şirvan dağlarında ovla məşğul olduğundan bəhs etmişdir (27, 188). Xandəmir Əmir Teymurun Azərbaycanda böyük ov mərasimləri təşkil etməsi haqqında yazır: «Cəmşid qüvvəli padşah ov əyləncəsi düzəltmək barəsində əmr verdi. Ceyran, dağkeçisi kimi o qədər heyvan cərgədə cəm oldu ki, o qədər çox olan qoşun ox atmaq və qılınc vurmaqdan fariq olduqdan sonra, ov heyvanlarının bellərini yoxladılar, hansı kökdür onu öldürür, hansı arıqdır onu boşlayırdılar» (28, 47). Şərafəddin Yezdi də Teymurun Muğanda ovla məşğul olduğundan bəhs etmişdir (29, 18). Tarixi mənbələrdə Şah İsmayılın böyük ov səfərləri təşkil etməsi haqqında məlumatlar vardır. Orta əsr müəllifi Xandəmir özünün "Habibüs-siyer" adlı əsərində bu barədə geniş məlumat vermişdir. Onun 1504-cü ildə Şah İsmayılın İsfahan yaxınlığındakı "Kunər Otlağı" deyilən yerdə ov şənliklərinin təşkili ilə bağlı təsviri ov səfərlərinin miqyası və cəlb olunan resursların miqdarını öyrənmək baxımından əhəmiyyətlidir. Şah İsmayıl tərəfindən Novruz şənliklərindən sonra "Kunər Otlağı" deyilən yerdə bir ov şənliyinin təşkil edilməsindən bəhs edən müəllif yazırdı ki, "Bu məqsədlə bütün valilərə, əsgərlərə, İraq və farsın irəli gələnlərinə xəbər göndərilərək, ova qatılmaları istənmişdir. On-on beş gün ərzində Qumdan Şiraza qədər olan bölgədə mövcud olan yabanı heyvanlar ürküdülərək "Kunər Otlağı" deyilən yerə toplanmış və burada bir "halqa ovu" təşkil edilmişdi. Bütün hazırlıqlar tamamlandıqdan sonra, Şahın

maiyəti İsfahandan çıxıb, ov halqasının tamamlandığı düzənliyə gəlmişdi. "Kunər Otlağı Ovu"na Şah İsmayılla birlikdə qəbilə rəisləri və dövlətin irəli gələnləri də gəlmişdi. Bu şənliyə Səfəvi ordusu da qatılmışdı. Bütün hazırlıqlar tamamlanıb halqa meydana gəldikdən sonra silahını qurşanıb, atına minən Şah İsmayıl tək başına ov meydanına girmiş və ovlamağa başlamışdı. Şah İsmayıl ovlanmasını bitirdikdən sonra əmirlər və dövlətin digər irəli gələnləri də ov ovlamışlar. Ən sonunda silah daşıyan bütün əsgərlərə ovlamaq icazəsi verilmişdi. Ov bitdikdən sonra ovlanan heyvanlar əmrlər, dövlətin irəli gələnləri və ordu mənsubları arasında paylaşılmışdı"(24, 60). Bu təsvirdən həm də hökmdarların təşkil etdiyi ovda iştirakın sosial statusa və iyerarxik prinsiplərə əsaslandığı aydın olur.

Azərbaycanın mədəniyyət tarixində ovçuluqla bağlı bir sıra inanclar vardır ki, bu inanclar çox qədim dövrlərlə bağlı olub və bir çox hallarda türk xalqları ilə ortaq xarakter daşıyır. Türk alimi Abdülkadir İnan mənbələrə əsaslanaraq Türk xalqları arasında da ovçunun ova çıxacağı gecə cinsi əlaqədən qaçması, ova ketməsi barədə bir kimsəylə danışmaması, gedəcəyi yerlər haqqında heç kimə məlumat verməməsi, ov əşyalarına qadınları və uşaqları toxundurmaması, digərlərinin isə ovçulara köməkçi olması üçün meşə və dağ ruhlarına dualar etməsi ilə bağlı inancların olduğunu qeyd edir (30, 63).

Qeyd edək ki, bu inancların bir çoxu öz mühafizəkarlığını saxlamış və günümüzdə də qorunmaqdadır. Buna ov zamanı qadağan olunmuş heyvanın öldürülməsinin gətirəcəyi fəlakətlə bağlı inancı misal gətirə bilərik. Özbəklərdə bu ovçuların öldürdükləri qurdun fəlakətə səbəb olmaması üçün qırx gün ov əti yeməməsi və ova getməməsi ilə nəticələnən inanc ilə bağlı idisə, azərbaycanlılarda da qurd vuran ovçunun tüfənginin çiləyə düşəcəyi inancı vardı (31, 4)

Orta əsrlərdə kişilərin ilk dəfə ova çıxması xüsusi törənlərlə qeyd edilirdi. Dədə Qorqud dastanının "Dirsə xan oğlu Buğac xan" boyunda Dirsə xanın arvadının oğlu Buğac xanın ilk ovunun şərəfinə təşkil etdiyi ziyafətdən bəhs edilir: "Dirsə xanın arvadı

“oğlancığımın ilk ovudur” deyə atdan ayğır, dəvədən buğra, qoyundan qoç qırdırmışdı. “Ovu qanlı oğuz bəylərini yedirim-içirim, sevindirim” dedi” (11, 181). Tarixi qaynaqlarda Çingiz xanın nəvələri Kubilay və Hülakinin ilk ovlarından sonra Çingiz xan “*yağlamışı”* olaraq adlandırılan bir mərasim təşkil etmişdir. Bu mərasimə görə ilk ovun ətindən və yağından ovu edən gənclərin barmaqlarına sürtülərdi (32, 183) Araşdırıcı Füzuli Bayat türklərdə məşhur olan ilk ov mərasimlərinin üç gün davam etdiyini söyləyir: “İnanc paradiqmasında ilk ov, ilk qan tökmə, ilk öldürmə olduğundan yeni həyat üçün təhlükəlidir. O səbəbdən ilk ovun təzə aya düşməsinə diqqət göstərilər, bəzən də ovlanan ilk ovlar əcdadlara tərk edilərdi. İlk ov mərasimlərində hər kəsin bir-birinə sağlamlıq, uzun ömür diləməsi, axıdılan ilk canlının qanı əvəzi gələ biləcək hər cür bəlanı önləmək və heçə endirmək məqsədi daşıyırdı. Edilən bütün ikramlar və bunun müqabilindəki diləklər əcdadların və ov sahiblərinin könülünü qazanmaq üçündür. Bütün bu faktlar ilk ov şənliklərinin paradiqmasını meydana gətirir” (31, 5).

Dədə Qorqud dastanına əsasən deyə bilərik ki, oğuzlarda ilk ova çıxma ancaq valideynin icazəsi ilə olurdu. Bu qaydanın pozulması ataya xəyanət kimi dəyərləndirilirdi. Dastanın “Dirsə xan oğlu Buğac xan” boyunda bu barədə deyilir: “Dirsə xan, sənin oğlun qalxıb yerindən durdu, köksü gözəl böyük dağa ova çıxdı. Sən var ikən ov ovladı, quş vurdu. Anasının yanına götürüb gəldi. Al şərabın tündünü aldı, içdi. Anası ilə dilbir olub, atasına qəsd etmək istəyir. Sənin oğlun nankor çıxdı” (11, 180).

Orta əsrlərə dair mənbələrdə Azərbaycandakı ov yerləri və ovlanacaq heyvanlar barəsində də geniş məlumatlar mövcuddur. Azərbaycanın əlverişli təbii şəraiti burada ov üçün lazım olan heyvanların çoxluğunu təmin etmişdi. XII yüzillikdə Azərbaycana səyahət etmiş ərəb coğrafiyaşünas səyyahı Əbu Həmid əl - Əndəlusi əl Qərnati Abşeron yarımadasında belə çoxlu vəhşi heyvanlar yaşadığını, buranın ceyran ovlağı olduğunu qeyd edir (33, 228). Rəşidəddinə istinadən Qazan xanın Qarabağ ellərində, Şirvan dağlarında ovda olması haqqında yuxarıda məlumat ver-

mişdik. Nizaməddin Şami Əmir Teymurun əshabələri ilə birlikdə Qarabağ çöllərində ovla məşğul olduqlarından danışır və «o geniş çölü hər cür ov heyvanlarından təmizlədilər» - deyir (34, 22). Ən Nəsəvi Muğanın ov üçün müxtəlif növ ov quşları ilə bol olduğu haqqında da yazmışdır (35, 274). Şah İsmayılın 1518-ci ildə Naxçıvan bölgəsindəki yaylaqlarda bir ay boyunca ov etməsi (24, 62), eləcə də onun ölümünə bir neçə həftə qalmış Şəki ətrafında böyük bir ov şənliyini təşkil etdiyi məlumdur (36, 225). Dədə Qorqud dastanında ən çox ovlanan heyvanlar sırasında sığının - keyikin adı çəkilir:

Arqubeldə, Ala dağda ov ovlardım.
O yerlərdə sığın-keyik qovardım (11, 259).

XII-XV əsrlərdə Azərbaycan ovçuları çox müxtəlif üsul və metodlardan, eləcə də ov alət və vasitələrindən istifadə etmişlər. Orta əsrlərdə Azərbaycanda ən geniş yayılmış ov üsullarından biri "halqa ovu" və ya "çəmbər ovu" adlanırdı. Xüsusilə də Səfəvilər dövründə ovçuluqda geniş tətbiq olunan bu ov üsulu aşağıdakı kimi həyata keçirilirdi. Əvvəlcə ovlanma yeri kimi təyin olunmuş bölgədəki vəhşi heyvanlar on-on beş gün ərzində ürküdülərək müəyyən bir sahəyə toplanır və bu sahə geniş bir dairə şəklini alırdı. Sonra sahə getdikcə daraldılır və ovçular haradasa çiyin-çiyinə, yan-yana gəlirdilər. Bu sıxılmış mühitdə dovşan, tülkü, ceyran, maral, dağ keçisi, yabanı uzunqulaq, yabanı öküz, aslan və s. kimi heyvanlar yan-yana gəlir, ümumi qarışıqlıq və qorxudan bir-birlərinə toxunmayıb, öz aqibətlərini gözləyərdilər. "Halqa ovu"nun bütün hazırlıqları başa çatdıqdan sonra ov silahlarıyla silahlanmış hökmdar öz atı üzərində tək başına ov sahəsinə girərək, ovlamağa başlar, sonra isə digərləri ov prosesinə qoşulardı (24, 64-65). Ov prosesinin özü çox ciddi xarakter daşıyırdı ov zamanı dairənin pozulmasın səbəb olan və ovun qaçmasına icazə verən adam cəzalandırılırdı. "Halqa ovu"nun miqyası bəzən o qədər böyük olurdu ki, bura yerli əhalidən olanlar və əsgərlər də cəlb edilirdi. "Halqa ovu"

prosesində yaralı, xəstə heyvanları öldürməzdilər və onların ot və su ilə zəngin yerlərə qaçmalarına şərait yaradılardı. Cüveyni və Rəşidəddinin Hülaki xanlarının ov səfərləri bağlı verdikləri məlumatlarda da bu məsələlər öz əksini tapmışdır: "Ov çevrəsinin içində bir neçə yaralı və arxadan gələn yorğun heyvan qıraqda qalan hər hansı bir ov heyvanı qalmadığı zaman, ağ saqqallı yaşlı kişilər böyük bir hörmət ilə Xanın yanına yaxınlaşıb xoşbəxtliyi üçün dualar edərək qalan heyvanlar üçün şəfaət diləyərlərdilər və onların ot və su cəhətdən zəngin yerlərə qaçmalarına icazə verilməsi üçün xahiş edərdilər (32, 181). M. Dadaşzadə Rəşidəddinə əsaslanaraq qeyd edir ki, Qazan xanın zamanında iki dağ arasında hazırlanan ov mərasimləri olurdu. Bu mərasimlər zamanı iki dağ arasındakı ərazi ağac və qamışdan çəkilmiş divarlarla əhatə olunurdu. Burada ağıla oxşar bir yer hazırlanırdı, ətrafdan qovulan ovlar bu ağıla salınır, dar çərçivədə olsa da, əylənmək xatirinə ova başlanılırdı (25, 195).

Orta əsrlərdə Azərbaycan ovçuluğunda kəmənd atmaq, tələ qurmaq, atla ovu yorub əldən salma, çala qazma kimi metodlardan da geniş istifadə olunmuşdur. Nizami "Yeddi Gözəl" əsərində tələ qurmaq, pusqu qurmaq üsulu ilə ovdan bəhs edir:

Su ilə doldurduqları bu küpü
Şikar tutmaq üçün tələ düzəldiblər.
Ki, dağ qoçu, maral, ahu və gur
Biyabanda şor yem yeyib
Susuzlayanda və su içmək istəyəndə
Bu nohura (suvata) tələssinlər.
Ovçu isə yolu kəsərək
Kamanla pusquda oturur.
O, heyvanı su içən zaman vurub,
O yaralı ovdan kabab bişirir (22, 172).

Sədi Şirazi "Bustan" əsərində ərdəbilli pəhləvandan bəhs edərkən onun kəmənd atmaq məharətindən bəhs edir :

Bir dəmir pəncəli gənc Ərdəbildə
Hədəfi deşməklə məşhurdu eldə.
Bəhrami-Gur kimi kəmənd atardı,
Bir dağ keçisini dərhal tutardı (21,104).

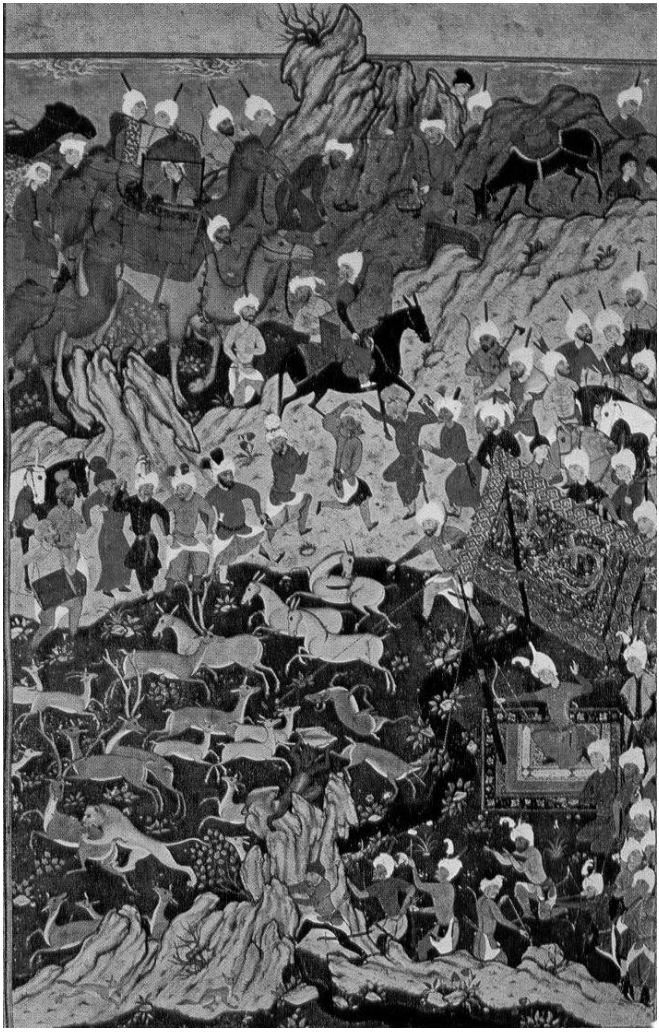
Qeyd edək ki, ov üsul və vasitələri uzun müddət dəyişikliyə uğramadan xalq məişətində qorunub saxlanmış, hətta XIX-XX əsrlərin əvvəllərində mövcud olmuş bu üsul və vasitələr orta əsrlərin ov üsul və vasitələri ilə demək olar ki, eynilik təşkil etmişdir **(**37, 127-128**)**. Etnoqraf Ş. Quliyev ovçuluqda çəpər, xəndək, quyu, çala, tələ, tor, ox, yay, qırmaq və s. kimi vasitələrdən XIX-XX əsrlərin əvvəllərində geniş istifadə olunduğunu qeyd etmişdir (38, 313).

Ovçuluqda geniş yayılmış üsullardan biri də ov iti (tula, tazı) və quşlarından geniş istifadə olunması idi. Ov itləri və quşları ov prosesində ovçunun yaxın köməkçiləri idilər. Ov prosesində ov heyvanlarını hürkütmək, uzağa qaçmasını ləngitmək və onu qovaraq ovçunun müəyyən etdiyi yerə doğru yaxınlaşdırmaq məqsədilə ov üçün öyrədilmiş itlərdən istifadə hələ qədimlərdən məlumdur (37, 128). Öyrədilmiş ov itlərinin iybilmə qabiliyyətinin yüksək olması ovçuların işinə yarayırdı. Ov itlərinin bu qabiliyyətləri sayəsində ovçular ovun yerinin müəyyənləşməsinə və onu izləməyə nail olur, eləcə də ovu ləngidə bilirdilər.

Dədə Qorqud dastanında təsvirlərdən aydın olur ki, hələ qədim zamanlardan oğuz bəyləri ov zamanı ov itlərindən istifadə etmişdilər:

Oğlanın iki ov iti vardı,
Qarğa-quzğunu qovurdu, qonmağa qoymurdu
(11, 181).

Dastandakı bu təsvirdən aydın olur ki, öyrədilmiş ov itləri vurulmuş ova qarğa-quzğunun yaxın gəlməsinə, ov ətini xarab etməsinə imkan vermirdi.



Sultan Məhəmməd. Ov səhnəsi

Ov itləri ilə bağlı Nizaminin təsviri də maraqlıdır:

Əcəb iti görən mahir bir ovçu vardı,
O biyabanları başdan - başa gəzər, yaxşı ov yerləri seçərdi.

Onun şir kimi bir iti vardı. O qaçmağa başlayanda
Günəşin kölgəsi olan nura nöqsan tutardı.
Kərkədan onun kürəyindən saqınırdı.
Gur isə onun ceyran yıxan dişlərindən.
Ovçunun səfərlərində o it onun munisi və yoldaşı idi,
Neçə gecə və gündüz onunla çalışırdı.
O öz məhəbbət saçan ürəyini ona bağışlamışdı,
Gecələr onu qoruyar, gündüzlər ona ruzi yedirərdi
(39, 110).

Təsvirdən aydın olur ki, ov iti ov səfərləri zamanı ovçunun yaxın köməkçisi, yoldaşıdır.

Orta əsrlərdə ovçuluqda öyrədilmiş öv quşlarından istifadə ənənəsi də geniş yayılmışdı. M. Dadaşzadə mənbələrə əsasən qeyd edir ki, orta əsrlərdə əl quşu (tərlan, tiqun, qızılquş, başə, qırğı, piru, balaban, buf, şahin, qaraquş, şonqar, çərxi, humay və s.) ilə ov etmək xalq arasında geniş yayılmışdı. Dədə Qorqud dastanında oğuz bəylərinin ovla bağlı söləntilərində də tez-tez ov quşu kimi şahinin adı çəkilir. Dastanın "Duxa Qoca oğlu Dəli Domrul" boyunda şahinlə göyərçin ovundan da bəhs edilir: "Mənim əlimdən göyərçin kimi bir quş olub uçdu. Ay hay, mən onu qızılquşa aldırmayınca qoyarammı canını qurtarsın?!" Durdu, atına mindi. Şahini əlinə alıb, ardınca düşdü. Bir-iki göyərçin öldürdü (11, 242). Nizami də öz yaradıcılığında ov quşları haqqında məlumat vermişdir. O yazır :

Laçın təbilciyi çalınan kimi
Ovçu quş pərvaza gəldi.
İti qanadlı laçın havaya qalxdı.
Dünya kəklik və göyərçindən boşaldı.
O dağda səhrada bir həftə
Qaranquşlarda cəngindən can qurtara bilmədilər
(10, 232).

Nizami Gəncəvi də Laçın (Tərlan) adlı əl quşu vasitəsi ilə göyərçin və kəkliyin ovlandığını bildirir.

Xaqani yaradıcılığında da ov quşu ilə bağlı məlumatlara rast gəlinir:

Bayquş başdan böyüksə də, o, quşların ən pisidir,
Kiçik başlı əl qususa hər bir quşdan baş sayılır
(12, 77).

Nəsimi də ov quşu haqqında belə yazır :

Canə dilək verən kişi, ərş üzə ol şikar edər,
Anda şikar edən quşa qüvvəti-balü pər nədir?
(13, 459).

Ov quşlarına xüsusi əhəmiyyət verən və bundan xoşlanan hakim elita haqqında I Təhmasibin sarayında olmuş Mikele Membre də məlumat verir. (Venesiyalılar şah I Təhmasibin sarayında (40, 45).

XII-XV əsrlərdə Azərbaycanda masaüstü oyunlar da geniş yayılmışdı. Masaüstü oyunların ən geniş yayılmışlarından biri şahmat idi. Vətəni Hindistan hesab edilən şahmat orta əsrlərdə Azərbaycanda da icra olunurdu. Xaqani şahmatdan bəhs etmişdir (12, 240). Hətta şahmatdakı gediş barədə o, belə qeyd edir:

Piyada keçdimi yeddi xanəni
Udmaq çətin olar, çox güman səni (12, 55).

Burada şair yeddi xana keçəndə piyadanın vəzir olduğundan danışır. XIV əsr şairi Əssar Təbrizi də şahmatdan bəhs etmişdir (17, 99). Qazi Bürhanəddin də şahmata işarə edərək yazır :

Fili piyadə qıldı, atın aldı ruxları,
Fərzinlənüz ol işi ki, bu şəhsuvar edər (15, 73).

Başa bir şeirində şair yazır:

Şah ruhuna tərh edübən atını,
Könülüm olmuş piyadə, şah mat (15, 132).

Göründüyü kimi, Qazi Bürhanəddin burada şahmatda iştirak edən fiqurların bir neçəsinin (piyada, at, şah) adlarını çəkmişdir və mat vəziyyətinin olduğunu qeyd etmişdir. Yeri gəlmişkən şahmat oyunu həm də sətrənc kimi də adlanır ki, şair onun da adını xatırladır: «Yar ilə sətrənc oynadı, könül uş oldı mat» (15, 177). Şahmat fiquru piyadanın orta əsrlərdə işlənən adı yayaq olmuşdur.

Yayağ oldı könülüm, oynadı at,
Ruxlarun deyəli bana şah mat (15, 29).

Marağalı Əhvədi nərdlə şahmatın adını çəkmişdir (15, 233). Nəsimi şahmatdakı gedişə işarə edərək belə söyləmişdir:

Oynamaz şətrənci – eşqin atını
Bilməyən bu zövqi –eşq şahmatını (13, 611).

Məhsəti Gəncəvi rübailərinin birində şahmatın bütün fiqurlarını bir-bir sadalayır və oyunçunun ustalığından yazır:

Atı şadlıq meydanında çapdıqca,
Lətif təbindən sehrlər yaradır yaradırsan.
Vəzir, şah, piyada, fil, top və atla,
Yaxşı, aydın, qəribə və gözəl oynayırsan (41, 425).

Masaüstü oyun növü kimi nərd daha geniş yayılmışdır. Bunu arxeoloji qazıntılar da təsdiqləyir. Hələ Mingəçevirdə IV-VIII əsrlərə aid təbəqədən gildən düzəldilmiş zərlər tapılmışdır. Bildiyimiz nərd zərləri kimi üzərilərində altı ədəd həkk olunmuşdur. Tapılan zərlərdən biri isə fərqlidir. Bu xüsusda R.Vahidov yazır: «Bu zərin bir üzü tamamı ilə hamardır. Digər üzlərində isə bir, iki, üç, dörd və on bir xal həkk olunmuşdur. Buna baxmayaraq

zərlərin hamısının bizə məlum olmayan müəyyən oyunla əlaqədar olduğu heç bir şübhə oyatmır» (42, 49).

Xaqani «Könlüm nərd oyununda düşmüşdür şeşxanaya»-deyir (12, 131). Nizaminin də əsərlərində tez-tez nərdin adı çəkilir. Göründüyü kimi, şahmat və nərd kimi zehni inkişafa səbəb olan oyunlar orta əsrlərdə geniş yayılmışdı. Qazi Bürhanəddin nərd haqqında yazır: «Tutam ki, gələ şeşlər, çarə nə bu nərdümə» (15, 48). Burada nərd oyunundakı vəziyyət təsvir edilmişdir. Oyunda bəzən elə vəziyyət yaranır ki, heç altı qoşa versə də, oyunun gedişinə kömək edə bilmir.

Hoqqabazlıq (hoqqalara oyun çıxarmaq) qədim dövrlərdən məlum olan oyundur. Bu oyun tipi sehirbazlıq, gözbağlayıcılıq xarakteri daşıyırdı. Mücirəddin Beyləqani hoqqabazlığı məcazi olaraq fələyə şamil etmişdir:

Fələk həm oğru və həm hoqqabaz, oyunbazdır,
Çıxar o yüz oyun ilə bir anda mərəkədən (43, 314).

Xaqani də öz əsərlərində hoqqabazlıqdan söz açmışdır (12, 66).

Nəsimi «Kəbəteyni gör ki, atar hoqqabazın tasinə» - deyərkən hoqqabazların oyun nümayiş etdirərkən tasdan istifadə etdiklərinə işarə etmişdir (13, 53).

Qazi Bürhanəddin əsərlərində kəndirbazlıqla bağlı "rəsən" və "canbaz" kəlmələrini işlətmişdir:

Şol zülfi-rəsənbaza ki, çənbərdən asılur,
Qol eyləyübən əqlümi canbaz edisərəm (15, 134).

Burada işlənən rəsən kəlməsi ip, kəndir deməkdir. Canbaz isə kəndirbazlıq edən şəxsdir. Deməli, bu bizə orta əsrlərdə kəndirbazlıq oyununun olduğunu söyləməyə əsas verir. Müəllif həmçinin bilü adlı şar ilə uşaq oyununun olduğunu da qeyd etmişdir (15, 639).

Oyunlara və əyləncələrə yumor, zarafat, gülüş və xoş əhval-ruhiyyə xasdır. Zamanın gərdişinə, dünyanın və təbiətin müxtəlif

hadisələrinə, ailə və məişət münasibətlərinə toxunmaqla incə mizah hissinin olması əyləncələri daha da fərqləndirir. Təsadüfi deyildir ki, «Sirlər xəzinəsi»ndə «Nizami «Pərdə arxasında şəbədə oynadan bu pərdəni sənin başına əyləncə üçün bağlamayıb» - deməklə göstərmək istəmişdir ki, hər bir tamaşanın məqsədi kütlələri təkcə əyləndirmək deyil, eyni zamanda onları tərbiyələndirməkdir, pisə gülərək yaxşını qiymətləndirməyə sövq etməkdir, həyatda baş verən bu və ya digər hadisədən onları agah etməkdir. Bu xüsusiyyət oyunların böyük əxlaqi-tərbiyəvi əhəmiyyətini söyləmək üçün əsas verir» (44, 131). Bu baxımdan bir ünsiyyət vasitəsi kimi oyun və əyləncələr xalqın mənafeyinin ifadəsinə çevrilir.

M.Allahverdiyev göstərir ki, Nizaminin əsərlərində adı çəkilən «Hoqeyi-kavus», «Mehrikan», «Arayişi-Xurşidi», «Şəbdiz», «Kini-Səyavuş», «Kini-İyrəc», «Bağı-Şirin» və i.a. adicə nəğmə deyil, lirik, ibrətamiz xarakterli tamaşalardır. Onların hamısı da musiqi və rəqslə müşayiət olunurmuş» (45, 45). Nizaminin yaradıcılığında şəbədə, mücəssəmə, məsxərə, gözbağlıca, kilimarası kimi əyləncə xarakterli tamaşaların nümayişindən bəhs edilir (44, 129-130). Bundan əlavə «Xəmsə»də kəndirbazlıq, güləş, gəlincik, üzük-üzük, xəyal oyunu kimi oyunlardan da söhbət açılır (44, 135-136). Bunların əksəriyyəti meydan oyunları kimi məlumdur. Tarixdən də bəllidir ki, «qədim türk tayfalarının şifahi repertuarında meydan tamaşaları xüsusi yer tuturdu» (46, 82).

Orta əsrlərdə müasir kukla teatrını andıran löbət (lübət) oynadanlar olurdu. Müəyyən mətnə uyğun olaraq löbət oynadanlar, yəni müasir dillə desək, aktyorlar onları idarə edərək pərdə arxasında oyun nümayiş etdirirdilər. Belə löbətlər müxtəlif həcm və quruluşa malik ola bilərdilər. Ənənəvi süjet xətti əsasında qoyulan belə tamaşalarda özünəməxsus ifa tərzi, orta əsrlərə xas qəhrəmanların təqdim olunması əsas şərt idi. Tamaşaçılardan kənar, lakin onların görə biləcəyi yerdə səhnə qurulurdu.

Orta əsrlərin məhz XIV əsrində yaranan Qazyallı adlı oyun haqqında məlumatda deyilir: «XIV yüzildə yaşayan tarixi şəxs Qazı xanın adı ilə bağlı olan bu oyunda 20-30 ifaçı düzənliyə

çıxır, əl-ələ verib dairə şəklində dururdu. Bir əlinə qamçı və ya çubuq almış yallıbaşı oyun zamanı cibindən növbə ilə dəsmal, zər, daraq, corab, bıçaq, kəmər və s. əşyalar çıxarır. O biri iştirakçılar isə, bu vaxt onu yamsılamalı idilər. Kim bunu etməsəydi, cəzalanırdı. Uşaqların ifa etdiyi həmin məzmunlu oyuna «yallı oyunu» deyilirdi» (47, 46).

Oyuncaqlar uşaqların inkişafında mühüm rola malikdir. Burada qeyd etmək yerinə düşür ki, islam dininin yayılması ilə dünənki etiqad mənbəyi olan bütlər də bir oyuncağa çevrilir (48, 128). Qadınların məharətli əlləri ilə hazırlanan fiqurlar, gəlinciklər orta əsrlərdə istifadə olunan oyuncaqlar olmuşdur. Bu oyuncaqlar vasitəsilə uşaqlar məişəti daha yaxşı qavraya bilmişlər. Körpə uşaqların təbiətində oyuncağa qarşı bir maraq vardır. Yeni bir əşya görüncə uşaqlar onu öyrənməyə, diqqətlə süzərək rəng və həcmini yadda saxlamağa çalışırlar. Bəzən isə onların ən çox sevdiyi bir oyuncağı olur ki, ondan ayrı dayana bilməzlər. Ümumiyyətlə, oyuncaqların hazırlanmasında əsasən gil, sümük, ağac, dəri, müxtəlif parçalar, metal və kağız kimi materiallardan istifadə edilmişdir. Arxeoloji qazıntılar zamanı aşkar olunan uşaq oyuncaqları da deyilənlərə maddi sübutlardır. Mingəçevirdən tapılan «oyuncaqlar başlıca olaraq şaxşaxlardan, kiçicik qab-qacaqlardan və heyvan fiqurlarından ibarətdir» (42, 49). Hətta «orta əsr misgərləri uşaq oyuncaqları da istehsal edirdilər. XIV əsrə aid mis şax-şax bunu təsdiqləyən tapıntıdır. O bikonik formalı olub iki konusvari hissənin qarşı-qarşıya qoyularaq lehimlənməsi ilə hazırlanmışdır» (49, 137).

Orta əsrlərdə uşaqlar arasında geniş yayılmış oyunlardan biri də "aşıq-aşıq" adlanan oyun növü idi. Araşdırıcıların bir çoxu bu oyunun Orta Asiya mənşəli olduğunu irəli sürürlər. Ancaq "aşıq-aşıq" oyununun Azərbaycanda ilk orta əsrlərdən mövcudluğu mənbələrlə təsdiqlənir. Bunu təsdiqləyən faktlardan biri kimi orta əsr Şəmkir şəhər yerində arxeoloji qazıntılar zamanı V qazıntı sahəsindən, qala divarlarının yaxınlığından qoyun və ya quzu aşıqlarının 29-nun topa halında tapılması və onlardan bəzilərində sürtünmə izləri qalmasıdır (50). Digər bir fakt "Kitabi-Dədə

Qorqud" dastanında bu oyunun adının çəkilməsidir. Dastanın "Dirsə xan oğlu Buğac xan" boyunda deyilir: "...Dirsə xanın oğlu üç uşaqla meydanda "aşıq-aşıq" oynayırdı" (11, 178). Mahmud Kaşğarinin "Divanü Lügat-it Türk" lüğətində də bu oyunun adının çəkilməsi bu oyunun orta əsrlərdə yayılmasını təsdiqləyən faktlardandır.

Bu oyunda istifadə olunan və aşıq adlandırılan oyun ləvəzimatı qoyun və keçi kimi heyvanların arxa dizlərinin oynaq sümüyündən düzəldilirdi və dörd səthə malik idi. Aşıqlar atılanda "alçı" düşsün deyə onu yaxşıca cilalayır və ağır gəlsin deyə bəzən içini deşib qurğuşun da tökürdülər.

Oyunlar və əyləncələr hər bir cəmiyyətin aynası olub, mifopoetik düşüncənin ifadəsidir. Onlar insanlar arasında gərəkli ünsiyyət vasitəsidir. Mövcud vəziyyəti düzgün qiymətləndirmək, bacarıq, əqli tərbiyə kimi keyfiyyətləri aşılayan oyun və əyləncələr insanların dünyagörüşünün inkişafında da faydalıdır. Bu anlamda da onların mütərəqqi rolu ortaya çıxır. Kollektiv və fərdi məharət oyunların əsas göstəricisi olmuşdur. Onlar "şərti vəziyyətlərdə gözlənməz vəziyyətlərdən çıxmağın məşqi, dünyanı mənimsəmək sənəti" (9, 21) idilər.

III. DİN VƏ DİNİ MÜNASİBƏTLƏR

Orta əsr etnomədəni sistemində islam inancinin yeri və durumu

Orta əsrlərdə dinin ictimai həyatın bütün sferalarına təsiri çox güclü idi. Cəmiyyətin təsərrüfat-mədəni həyatının bütün sahələri əhəmiyyətli dərəcədə dinlə bağlı olub, hadisə və proseslərin izahı və həllinə dini prizmadan yanaşılırdı. Din insanların mənəvi keyfiyyətlərinin, əxlaqının, cəmiyyətə məxsus adət-ənənələrin formalaşmasında əhəmiyyətli rol oynayır. E. From deyirdi ki, "Orta çağda insan özünü sosial-dini birliyin ayrılmaz hissəsi kimi hiss edirdi" (1, 111).

Araşdırdığımız dövrdə islam dini dünyada özünün yüksəliş dövrünü keçirirdi. İslam mədəniyyəti adı altında dünyanın elm və mədəniyyətinin ən qabaqcıl yenilikləri meydana çıxır və təsərrüfat-mədəni həyata tətbiq olunurdu. «... ictimai həyatın, milli ənənələrin və tarixi talelərin müxtəlif səviyyəsində olmasına və mühüm fərqlərinə baxmayaraq, mürəkkəb və çoxəsrlik qarşılıqlı təsir prosesi nəticəsində islamın mədəniyyət orbitinə daxil olan xalqların sintezi bir sıra müsəlman xalqlarını birləşdirən ümumi, vahid olan mədəniyyət yaratmışdır ki, bu da uzun əsrlər üçün həmin xalqların dünyagörüşünü, ənənələrini, həyat tərzini, mənəvi norma və ideallarını, psixologiyasını, ictimai təsisatlarını və davranış modellərini müəyyən etmişdir" (2, 9).

İslam etiqadın etnik mənşədən asılı olmadığını elan edərək, hamı üçün vahid olan, hamı üçün mümkün olan baxışlar sistemini işləyib hazırlamışdır. Məşhur şərqşünas və islamşünas alim Qrünebaum yazırdı: «Başqa sözlə, fiziki hökmranlıq deyil, yeni təlimin mədəni qüdrəti, onun müəyyən coğrafi və intellektual regionda meydana gəlməsi yox, onun təbiətinə xas olan universalizm bu təlimin inkişafında həlledici amillər olmuşdur" (3, 24-25). İslam mədəniyyəti, islam dinini qəbul edən millətlərin ümumi səyləri ilə meydana gətirdikləri ortaq bir mədəniyyətin adıdır. Bununla bərabər, bu mədəniyyətin yaranmasında və inkişafında ərəblər,

iranlılar və türklərin böyük paylarının olduğu bir həqiqətdir. V. Bartholdun da vurğuladığı kimi, islam mədənyyəti və ya ərəb mədəniyyəti adı orta əsr Şərq mədəniyyətinə verilmişdir. Bu mədəniyyəti meydana gətirən müsəlmanlar sadəcə ərəblər olmadığı kimi, yaxın Şərq və qismən Afrika xalqlarını da dövlət dini olan islam dini, elm və ədəbiyyat dili olan ərəb dili vasitəsilə birləşdirdi (4, 3).

Orta yüzilliklərdə Azərbaycanın zəngin dini, mədəni ənənələrə, eləcə də inkişaf etmiş iri şəhərlərə və təsərrüfat həyatına malik olması, Azərbaycanı islam dünyasının qabaqcıl, inkişaf etmiş mərkəzlərindən birinə çevirmişdi. Təbriz, Marağa, Ərdəbil, Şamaxı, Gəncə, Naxçıvan, Bərdə və s. kimi şəhərlər islam mədəniyyətinin inkişaf etdiyi mərkəzlərdən sayılırdı. Məhz bu dövrdə Azərbaycanın islam mədəniyyətinə çox müxtəlif sahələr üzrə verdiyi şəxsiyyətlər, onların elm, düşüncə sahəsindəki qatqıları nəinki islam dünyasının, eləcə də bütövlükdə dünya sivilizasiyasının inkişafında əhəmiyyətli rol oynamışdır.

XII-XV yüzilliklərdə Azərbaycanda dini münasibətlərin, xüsusilə də islama aid məsələlərin öyrənilməsində əsas mənbələrdən birini dövrün ilahiyyatçılarının əsərləri təşkil edirdi. Bu dövr fiqh, hədis, üsuləddin, təfsir, islam fəlsəfəsi və s. kimi ilahiyyat elmlərinin araşdırıcıları olan onlarla Azərbaycan mütəfəkkiri islam və onun problemləri ilə bağlı əməli və nəzəri cəhətdən məşğul olmuş, əsərlər yazmış və maraqlı fikirlər söyləmişlər. İlahiyyat alimlərimizin yaradıcılığında islamla bağlı – qəzavü-qədər və ya iradə azadlığı, dörd sünni (hənbəli, hənəfi, maliki, və şafii) və bir şiə (cəfəri) məzhəbi, Quranın xəlq edilməsi, yaxud əzəli olması, Sünnilik və şiəlik, qeyri dinlərə münasibət və s. kimi bir çox məsələlər öz əksini tapırdı. Bu dövrdə "Qurani-Şəriifdən və mübarək hədislərdən istifadə qaydalarının işlənib hazırlanması və bu təməllərdən irəli gələn meyar və üsulların tətbiqi məsələləri" (5, 157) ilə bilavasitə məşğul olan fiqhçiləri xüsusilə qeyd etmək lazımdır. Orta əsrlərdə Əbu Səid Əhməd ibn Hüseyn əl-Bərdəi, Əhməd Harun əl-Bərdəci, Mühəmməd ibn Xalid əl- Bərdəi, Əbu Bəkr əd-Dərbəndi, Siracəddin Ürməvi, Əhməd ibn Xəlil ibn

Xüveyyi, Əbdülmənaqib Mahmud ibn Əhməd Zəncani), Tacəddin Məhəmməd ibn Hüseyn Ürməvi və başqaları kimi azərbaycanlılar islam dünyasında fiqh sahəsində nüfuzlu şəxsiyyətlər hesab edilirdilər. «Orta əsrlərdə hikmət adı altında təşəkkül tapan» (5, 157) müsəlman fəlsəfəsinin əsas mövzusunu islamla bağlı nəzəri məsələlər təşkil edirdi. XII-XV əsrlərdə islam dünyası, o cümlədən Azərbaycan müsəlman fəlsəfi fikrində Şihabəddin Yəhya Sührəvərdi, Əfzələddin Xunəci, Siracəddin Ürməvi, Nəcməddin ibn Ömər ibn Əli Qəzvini, Əhvədi Marağayi, Mahmud Şəbüstəri və bir çox başqaları kimi mütəfəkkirlər xüsusi yer tutmuşlar (5, 157-158).

Araşdırdığımız dövrdə dini münasibətlərin öyrənilməsində Nizami Gəncəvi, Məhsəti Gəncəvi, Xəqani Şirvani, Xətib Təbrizi, Zülfüqar Şirvani, Hüman Təbrizi, Arif Ərdəbilli, Mahmud Çəbüstəri, İzzəddin Həsənoğlu, Marağalı Əhvəndi, Əssar Təbrizi, Qazi Bürhanəddin, İmadəddin Nəsimi və başqaları kimi Azərbaycan poetik məktəbinin nümayəndələrinin əsərləri də mühüm mənbə rolunu oynayır. İslam dünyagörüşünün ciddi təsir etdiyi Azərbaycan poetik məktəbinin nümayəndələrinə xas olan cəhətlərindən biri onların öz "əsərlərində dini olanla dünyəvi olanın vəhdətini bədii üslubda ifadə"(5, 164) edə bilmələrində idi.

Bu dövr həm də, islam dinində dinin fundamental problemləri ilə bağlı bir axtarış dövrü, yeni cərəyanların, nəzəriyyələrin yarandığı və inkişaf etdiyi bir dövrdür. Azərbaycanda olan dini və etnik rəngarənglik, onun mədəniyyətlər qovşağında yerləşməsi, həm dini azadfikirliyin və tolerantlığın olmasına, həm də yeni dini cərəyanların zaman-zaman yaranmasına və inkişafına zəmin yaratmışdı.

İslamın hakim mövqe tutduğu bu dövrlərdə Azərbaycan ərazisində xristianlıq və musəvilik kimi dünya dinləri də paralel olaraq mövcud idi və bu dinlərin daşıyıcıları öz inanclarını sərbəst həyata keçirə bilirdilər.

İslamın əhli kitab dinlərinə loyal münasibəti bu dinlərə sitayiş edən xalqların islam arenasında sərbəst həyat sürmələrinə geniş imkanlar yaradırdı. Orta çağlarda islam dünyası, o cümlədən

Azərbaycanda yaşayan müxtəlif xristian və yəhudi icmaları islam dünyası içində öz dünyalarını yaratmışdılar. Kilsələr və sinaqoqlar həmişə özlərinin müxtariyyətliklərini qoruyub saxlayırdılar. Onlar müxtəlif bağlaşmalarla özlərinə güvənclər qazanırdılar. İslam qanunu başqa dinlər arasında tarazlığa da göz qoyurdu, yəhudilərin xristianlığa və xristianların iudaizmə keçməsini yasaqlayırdı. Onlara yalnız islama keçməyə icazə verilirdi.

İslam dünyasında başqa dindən olanlara peşə yasaqları yox idi. Ona görə də xristianlar və yəhudilər çox qazancıl peşələrlə məşğul olurdular. Xilafətin paytaxtı olan Bağdadda (IX əsr) xristian icmasının başında saray həkimi xristian dururdu. Yəhudi icmasının başında isə saray bankiri yəhudi dururdu (6, 43). Adam Mets təəccüblənərək yazırdı: "Müsəlman imperiyasında adamı ən çox mat qoyan başqa dindən olan məmurların çoxluğudur. Müsəlmanlar bu məmurlara tabe olurdular. Paradoks: bir tərəfdən yəhudiləri və xristianları məcbur edirdilər ki, onları bildirən nişanları gəzdirsinlər. Onlara icazə verilmirdi ki, müsəlman evindən hündür ev tikdirsinlər (hərçənd bu yasaqlara çox az əməl olunurdu). O biri tərəfdən isə həmin dindən olan məmurlar müsəlmanlara əmr və cəza verirdilər (6, 52-53).

XII-XIII yüzilliklər xristianlığın Azərbaycanda yenidən çiçəkləndiyi bir dövrdür. Belə ki, bu dövrdə Qarabağda xristian Albanlar qısa müddətə olsa da Həsən Calalyanın rəhbərliyində Xaçın çarlığı kimi siyasi təsisat yarada bilmişdilər. Gəncədə Mxitar Qoş (1130-1213), onun yetirməsi Vanakan, Gəncəli Kirakos (1200-1271), Vardan (öl. 1271) və s. kimi xristian Alban intellektualları yaşayıb yaratmışdılar. Mxitar Qoş Albaniya katalikosu III Stepannosun (1155-1195) təkidli xahişi ilə yazılmış məşhur "Sudebnik" ("Qanunnamə") əsərinin müəllifidir. "Qanunnamə"yə heç bir sistem gözlənilmədən Şərqi Roma imperiyasının qanunları ilə yanaşı, Alban kilsəsinin qanunları, "Musa qanunları", kilsə (Aquen, bardis) qanunları daxil edilmişdir (7, 227). Bundan başqa Mxitar Qoş "Alban salnaməsi" əsərinin də müəllifidir. F. Məmmədova "Azərbaycan siyasi tarixi və tarixi coğrafiyası" əsərində Alban kilsəsi haqqında yazır: "Erməni kilsəsinin zəiflədiyi

dövrdə, erməni patriarxlığında vahid mərkəz olmadıqda (XI, XIII, XV əsrlər) alban patriarxları Eçmiədzin katolikosunun razılığı nəzərə alınmadan alban yepiskopları tərəfindən təyin olunurdular. 1240-cı ildən başlayaraq Qanzasar məbədinin nüfuzu artmağa başladı. Məbədə Həsən Cəlal nəslinin nümayəndələri başçılıq edirdilər. Bu vaxtdan Qanzasar alban kilsəsinin mərkəzi alban katolikoslarının iqamətgahı oldu, alban katolikosluğu Qanzasar katolikosu adlanmağa başladı. Qanzasar katolikoslarının iqamətgahı həm də Artsax knyazlığının dini və siyasi mərkəzi idi" (8, 227). Həmdulla Qəzvini "Hüzhət əl-Qülub" əsərində Ucan şəhərindən danışarkən şəhər əhalisi arasında xristianların da olduğunu qeyd edir (9, 8). Şərqi Suriya kilsəsi saborlarının sənədlərində Partavda V əsrdən, Urmiyada IV əsrdən, Paytakaranda VI əsrdən, Muğanda VIII əsrdən, Marağa, Təbriz, Uşnuda XIII əsrdən yepiskopluqların mövcudluğu təsdiq edilir (10, 40). Xristianlığın əsas cərəyanlarından biri olan nəsraniliyin Azərbaycanda yayılması ilə bağlı da faktlar vardır. Akademik V.Bartolld "Xəzəryanı ərazilərin islam tarixində yeri" adlı əsərində Ərəblərin gəlişi dövründə nəsranilərə işarə edərək yazır: "Ərəblər Sasanilərin sərhəd ərazilərini tutanda bu bölgələrin dini kimi xristianlıqdan danışırlar, zərdüştlüyün ardıclıları isə heç xatırlanmır. Sasanilərin qərb ərazilərində nəsranilik xristianlığın xüsusi təlimi şəklində təşəkkül tapdı. Onlar Bizansda təqib olunurdular. Burada isə təqiblər olmadığı üçün nəsranilik hakim vəziyyətdə idi" (11, 672). Monqol və Səlcuq-türk istilaları dövründə xristianlıq təzə nəfəs tapıb yeni bir dalğa ilə Şərqə yayılmağa başlamışdı. Bu səbəbdən də XI-XIII əsrlərdə Azərbaycanda nəsrani məzhəbli xristianlıq daha fəal yayılmış, bir sıra türk tayfaları xristianlığı qəbul etmiş, kilsə və monastırlar tikilmişdir. İçəri şəhərdəki - Qız qalasının yanındakı məscidin yaxınlığındakı xristian kilsəsinin nəsranilərə məxsus olduğu, eyni zamanda Abşeronun bir sıra qədim qəbiristanlarında nəsrani müqəddəslərinin sərdabələri olduğu məlumdur (12, 39-41).

Orta əsrlərdə Azərbaycanda iudaist dininin daşıyıcıları olan yəhudi icmaları da mövcud idi. Azərbaycanın Şimal-şərqinə

iudaist yəhudilərin köçüb gəldiyi hələ lap qədim dövrlərdən məlumdur. Onların Azərbaycanda məskunlaşması ilə bağlı araşdırıcılar arasında fərqli fikirlər mövcuddur. Tarixçi alim Tarix Dostəliyev "Şimali-şərqi Azərbaycan IX-XV əsrlərdə" adlı əsərində yəhudilərin Azərbaycanda mənşəyi ilə bağlı, bəzi tədqiqatçılar tərəfindən irəli sürülən Sasanilərin köçürtdükləri İran mənşəli əhalinin sonradan iudaizmi qəbul etmələri və bunun əsasında Azərbaycanda yəhudi icmasının yaranması haqqındakı versiyanı rədd edərək qeyd edir ki, yəhudilər dünyanın bir çıx məmləkətlərinə səpələndikdən sonra da müxtəlif xalqlar arasında yaşayaraq onların dillərini qəbul etsələr də, dini mənsubiyyətlərini qoruyub saxlaya bildikləri kimi Azərbaycanda da öz icmalılığını və dini mənsubiyyətini qoruyub saxlamışlar (13, 235). Orta əsrlərdə Azərbaycanın Şimal-şərqində yəhudi icmalarının yaşaması haqqında orta əsr yazılı mənbələri də xəbər verir. XIII əsrin ortalarında Monqolustana qədər səfər etmiş və səyahəti zamanı keçdiyi ərazilər və onların xalqları haqqında qeydlər aparmış fransalı rahib Vilhelm de Rubruk Dərbənddən cənubda iki günlük məsafədə yerləşən Şabran (Samaron) şəhərində çoxlu yəhudilərin yaşadığını söyləyir (10, 25). Araşdırdığımız dövrdə orta əsr Azərbaycan mütəfəkkir və şairlərinin əsərlərində də xristianlığa və iudaizmə dair kifayət qədər məlumatlara rast gəlmək mümkündür.

DİNİ - MİSTİK TƏLİMLƏR

XII-XV əsrlərdə Azərbaycanda dini münasibətlərin etnoqrafik cəhətdən araşdırılmasında orta yüzilliklərdə islam aləmində, o cümlədən Azərbaycanda geniş yayılmış dini cərəyanlardan biri ideya-nəzəri baxımdan zəngin, eləcə də ritual və ayinlərlin çoxluğu və rəngarənkliyi ilə diqqəti çəkən sufizm mühüm əhəmiyyət kəsb edirdi. Bu araşdırmanı aktual edən məsələlərdən biri də sufiliklə bağlı məsələlərin etnoqrafik cəhətdən zəif araşdırılmasıdır.

Azərbaycan dünyada, o cümlədən də islam mədəniyyət tarixində sufi sührəverdilik, hürufilik, zahidilik, səfəvilik, xəlvətilik və xəlvətiliyin qolları hesab edilən rövşənilik və gülşənilik təriqətlərinin vətəni kimi tanınmışdır.

Araşdırdığımız XII-XV yüzilliklərdə islam dünyası daxilində çox ciddi və müxtəlif xarakterli dini-siyasi proseslər cərəyan etmişdir. Orta əsrlərdə islam dininin yayıldığı arealda insanlar islamda vəd olunan bir sıra prinsiplərin (bərabərlik, ədalət, doğruçuluq və s.) tətbiqini real, praktiki həyatlarında görə bilmədilər. Xüsusilə də əməvilərin hakimiyyəti dövründə həyata keçirilən "ərəb millətçiliyi" siyasəti, yəni hakimlərin və məmurların böyük əksəriyyətinin ərəblər içərisindən təyin edilməsi, eləcə də sadə dindarlara münasibətdə tətbiq olunan ədalətsizlik, imtiyazlıların haqlı-haqsız müdafiə olunması, din adına danışanların da bir çoxunun bu proseslərdə iştirakı, mənsəbpərəstliyi və əxlaqsızlığı, digər tərəfdən isə islamın əsaslarından - Quran və Sünnədən ayrı düşmə halları, sadə dindarlarda narazılıqların və məyusluğun əmələ gəlməsinə səbəb oldu. Bu prosesə bir sıra xarici amillər də (səlib yürüşləri və monqol-tatar basqınları) öz təsirini göstərdi. Nəticədə islamın tərəfdarları arasında islama qarşı protestlər və mövcud islamın islah olunması ilə bağlı axtarışlar edilməyə başlandı. Bu prosesi islamın olduqca geniş və müxtəlif ərazilərdə yaşayan ardıclılarının mənəvi həyatlarında, şəxsi keyfiyyətlərindən qaynaqlanan davranış və təfəkkür tərzlərində, mədəni ənənələrində və s. olan fərqliliklər də xeyli sürətləndirdi.

İslamda „təmiz din" axtarışları və protestlər, eləcə də islam dini təliminin əsas müddəalarının, dinin köklərinin (üsul əd-din) müəyyənləşdirilməsi üstündə baş verən mübahisələr, fikir ayrılıqları əslində bir çox yeni dini məzhəblərin, cərəyanların, təlimlərin yaranmasına və onların ideoloji əsaslarının formalaşmasına gətirib çıxarırdı. Vəziyyəti çətinləşdirən amillərdən biri də onunla bağlı idi ki, hər məzhəb "təmiz din" axtarışları adı altında dinin əsaslarını və ümumiyyətlə hadisə və prosesləri öz maraqlarına uyğun təfsir etməyə cəhd edirdilər. "Müxtəlif əqidə məzhəblərinin nümayəndələri eyni əməli, eyni fikri gah " bidətçilik"

kimi, gah da Quran və hədislərin nüfuzu ilə müqəddəsləşdirilən "düzgün din" kimi səciyyələndirirdilər" (5, 81). Yaradıcılığı XIII əsrə təsadüf edən Görkəmli Azərbaycan mütəfəkkiri Mahmud Şəbüstəri "Gülşəni raz" əsərində islam dinindəki fikir ayrılılıqlarına və parcalamanlara işarə edərək yazırdı:

Biri birlik dənizində "ənəlhəqq"dedi,
Bur başqası qayığın yaxınlarda və uzaqlarda üzməsindən danışdı.

Biri zahiri elmi qazandı,
Sahilin quruluğunu nişan verdi.

O biri (dənizdən) gövhər çıxardı,
Bir başqası onu (gövhəri) qoyub sədəfdən söz açdı.

Biri yenə də cüzdən və kulldən bəhs etdi,
O birisi isə qədimdən və hədisdən (yeni xəbərlərdən) danışmağa başladı.

Biri "zülf" (saç), "xal", "xət"dən (üzdəki incə tükdən) söz açdı,
"Şərab"ı, "şam"ı və "şahid"i (gözəli) anlatdı.

Başqa biri yalnız öz varlığı vı gümanından danışdı,
Biri isə "büt" və "zünnar"a dalaraq öz varlığını unutdu.

Bu sözlər söyləyənlərin səviyyəsinə uyğun olduğu üçün
İnsanlar onları anlamaqda çətinliyə düşdülər (14, 76).

Bu parçalanmaların, fikir müxtəlifliklərinin bir çox mənfi nəticələri olsa da, bunun bir xeyli müsbət tərəfləri də var idi. Belə ki, bu nəticə etibarilə müxtəlif cərəyanların, məzhəb və təlimlərin meydana gəlməsinə, onlar arasında islamın fundamental məsələləri ilə bağlı mübahisə və diskussiyaların genişlənməsinə səbəb

olaraq islamda vahid ideologiyanın yaranmasına gətirib çıxardı. Bütün orta əsrlər boyu islam dünyasının tarixi "düzgün din" və ona müxalif görüşlərin iddiaçıları arasında mübarizə tarixidir. İslam dini tarixində daha çox düşüncə, fikir cərəyanı olmaq etibarilə sufizmin və onun müxtəlif təriqətlərinin bu mübahisələrdə müsbət rolu danılmazdır. Sufizm bir təlim kimi islam mədəniyyətinin zənginləşməsində və gəlişməsində əhəmiyyətli rol oynamışdır. Qeyd edək ki, bir çox araşdırıcılar sufizmin də məhz dövrünün yeni yaranmış təlimlərindən biri kimi, „təmiz din" axtarışları iddiasıyla „həmin dünyapərəstliyə, mənfəətgirliyə, sərvətpərəstliyə, haqqı atıb dünyanı tutmağa qarşı dinc etiraz forması kimi təzahür edib intişar tapdı"dığını söyləyirlər (15, 12).

Sufizm öz mahiyyəti etibarı ilə dini-mistik təlim olub, bir çox izahları vardır. Bu tanımlardan birinə görə, sufizm, insanın ağıl yoluyla dərk edə bilmədiyi ilahi həqiqətləri və qeyb aləminə aid həqiqətləri müşahidə ilə arama yoludur, yəni sufizm islam inancına görə, insanlığı pis xasiyyətlərdən təmizləyib ruhu pak edip, kamil olma (kamala çatma) yoludur (16). Ömər Sührəverdiyə görə, sufilik edən şəxs özünəhesabat (əl-mühasəbə), özünənəzarət (əl-müraqəbə) və daxili müşahidə (əl-müşahədə) yolu ilə daxili rəzilliklərdən çəkinib nəfsini paklaşdırmalı, özünü kamilləşdirməlidir (17, 27). Məşhur sufi intellektualı Cüneyd əl-Bağdadi isə deyirdi: "Sufi torpaq kimidir, yaxşı və pisi öz üzərində daşıyır. Bulud kimidir, hamını kölgələndirir. Yağış kimidir, hamı ondan istifadə edir" (33, 71).

Əbu Nəsr Sirac Tusi «Əl-Lumə fi't-təsəvvuf» əsərində sufilik və sufilik adının necə yaranması haqqında yazır: «Şeyx deyir: - Biri soruşsa ki, hədis sahiblərini hədisə, fəqihləri fiqhə aid etdin, bəs nə üçün sufiləri elmə yox, (hər hansı bir) hala aid edirsən? Niyə zahidlər zahidliyə, mütəvəkkillər təvəkkülə, sabrilər səbrə aid edildiyi kimi, sufilərdə bu hala aid edilmir?

Onun cavabı budur: - sufilər yalnız bir elmin sahibi, yalnız bir hal və məqamın maliki deyillər. Əksinə, onlar bütün mənəvi elmlərin qaynağı, halların məcmusu, keçmişdəkilərin gözəl əxlaqının məzhəridirlər. Onlar ilahi mahiyyət sayəsində bir haldan

digərinə keçməkdə və daim daha gözəl məqama doğru tələsməkdədirlər. Halları beləcə dəyişkən olan və daim tərəqqi edən şəxslərin, bu halların yalnız biri ilə adlandırılması düzgün olmaz. Mən də onları sadəcə bir hal və məqamla məhdudlaşdırmamaq üçün bu halların biri ilə adlandırmaqdan çəkindim. Çünki əgər onları malik olduqları hal, məqam, elm və əxlaqa uyğun olaraq adlandırsaydım, hər dəfə başqa-başqa adlarla adlandırmalı idim. Buna görə də onların zahirini adlarının meyarı kimi qəbul edib, «sufi» adlandırdım. Ona görə ki, onlar yun paltar geyinirlər; yun geyinmək isə Peyğəmbərin, siddiqlərin (dürüstlərin), həvarilərin və zahidlərin dəbidir» (19, 150).

Sufilik öz xarakterik xüsusiyyətlərinə görə dövrünün digər təlimlərindən bir çox xüsusiyyətlərinə görə fərqlənirdi.

Bu fərqlər birinci növbədə sufilərin islama münasibətdə ənənəvi baxışlar və yanaşmalar sistemindən imtina etməsi ilə bağlı idi. Onların fərqli yanaşmalar sistemi özündə ağıl, düşüncə, yenilikçilik, dəyişkənlik, çərçivələrə sığmamaq, ehkamları dağıtmaq və s. kimi keyfiyyətləri ehtiva edirdi. Çünki mövcud dini reallıqlar və dini-siyasi doqmalar sistemi onların başlıca ideyasının - insanın kamilləşərək Allaha qovuşması ideyasını qəbul etmirdilər. Sufilər hesab edirdilər ki, tək şəriət prinsiplərinə əməl etməklə bu ideyanı gerçəkləşdirmək mümkün deyildir. Belək ki, şəriət tanrı haqqında bilgi əldə etməyin tək yolu kimi "Quran"ı, "Sünnəni" tanıyır, o, dini özgürlüyə sərt yasaqlar qoyur, digər tərəfdən isə şəriətin mahiyyətindəki donuqluq, mühafizəkarlıq, ənənələrin qorunması və dəyişilməzliyi prinsipi onları qane edə bilməzdi. Təsəvvüf üçün isə axtarışlar, sərbəstlik, düşüncədə və əməldə yenilikçilik xarakterik idi. Ona görə də bəzi təriqətlər namaz qılmaq, oruc tutmaq, həccə getmək və s. kimi bir sıra şəriət normalarından imtina edirdilər. Görkəmli sufi araşdırıcısı Əbdülbaki Gölpnarlı bildirir ki, "Sufilərdə təfsir sərbəstliyi var, hətta yalançı hədislərdən də istifadə etməyi özlərinə icazə verirdilər" (20, 14). Onlar həmçinin Allaha həm şəriət yolu ilə, həm də qəlblə yaxınlaşmağın mümkünlüyünə inanırdılar.

Ikincisi, İlahi həqiqətin qavranılmasında mövcud hakim fikri təmsil edən doqmatik-kəlamçı düşüncəyə qarşı çıxması, bu problemə fərqli yanaşmaları ilə bağlı idi. Sufilər sələflərinin "nəql-rəvayət", kəlamçıların "nəql-ağıl" metodlarına qarşı özlərinin "kəşf və ilham" metodlarını ortaya qoydular. Bu metodun mahiyyəti insan nəfsinin (ruhunun) kənar duyğuların təsirindən qurtularaq özünə gerçək mahiyyətini qazandırdığı zaman, sağlam şəkil almasından, şübhələrdən təmizlənmiş biliyin kəşf yoluyla əldə edilməsindən ibarətdir (21, 122). Məşşailərdən, mütəkəllim və doqmaçılardan fərqli olaraq sufilər, Allaha dair biliyi "bilik" (rassional olaraq bilinən, qavranılan) olaraq deyil, "mərifət" və ya "irfan" (bilinən, bilmə, tanıma yoluyla aşkar olan) olaraq adlandırır, bunu əldə etmənin yalnız ruhun tərbiyə və qəlbin təmizlənməsi ilə mümkün ola biləcəyinə inanırdılar. Onlara görə insan fitri olaraq qavrama qabiliyyətinə malikdir. Ancaq fiziki əngəllər və "örtülər" ruhun biliyi qazanmasına mane olmaqdadır. İnsan bu əngəlləri dəf edərsə, onda Allaha aid biliyi ilk qaynağından birbaşa əldə edə bilər (22, 82). Təsəvvüfçülərə görə, ariflər və dinin mahiyyətini açmaq qabiliyyəti olanlar üçün isə dinin gizli, daxili (batini) mənaları vardır və ancaq onların bilikləri və yozumları ilə dinin həqiqi mahiyyəti izah oluna bilər. XIV yüzilliyin məşhur sufi intellektuallarından biri Şeyx Bədrəddin özünün məşhur „Varidat" əsərində bu məsələni belə şərh edirdi: "İbadət, içimizin təmizlənməsi üçündür. Həqiqi təsəvvüfçü, hər kəsin başa düşə bilməyəcəyi şeyləri bildiyi halda, bunları xalqa söyləməz. Bildiklərini aşkar edərsə onu öldürərlər. Bunu ikiüzlülük də adlandıra bilərik. Hər inanış öz yerində dəyərləndirilməlidir. Gerçək xalqa işin başlanğıcında və aşkar deyilərsə ya yollarını azarlar, ya da o gerçəyi söyləyəni günahlandırarlar. Xalq və gerçək ayrı-ayrı göstərilərək, ortalama bir yolla, xalqı gerçəyə yavaş-yavaş alışdırmaq lazımdır" (23). Bu barədə Əbu Hamid əl-Qəzalinin fikri də maraqlıdır: «Ət körpə üçün zərərli, böyüklər üçün faydalıdır. Qəvvas dənizə cumanda inci çıxarır, təcrübəsiz adamsa boğula bilər. Ariflər üçün çox faydalı olan ilahi sirlər və yüksək mərifətlər avam xalq üçün zərərlidir» (24).

Üçüncüsü, sufizm həm də həyata keçirdiyi ritual və mərasimlərin xarakterinə, rəngarəngliyinə görə də dövrünün digər təlimlərindən əhəmiyyətli dərəcədə fərqlənirdi. Bu rituallar üçün ciddi bir sistemlilik və ardıcıllıq xarakterik idi.

Dördüncü, sufilərin yaşam tərzlərində və zahiri cəhətlərində də ciddi fərqlər var idi. Onlar zahiri cəhətləri və geyim elementləri ilə də digərlərindən fərqlənmək istəyirdilər. Xüsusilə də təriqətləşmə dövründə hər təriqətin bir-birindən fərqlənən özünəməxsus zahiri tipi və geyim formaları var idi. Sufilərdə tac qoyma, təraş, xirqə geyinmə, xanəgahda yaşama və s. kimi müxtəlif xarakterli həyat tərzi elementləri geniş yayılmış və mühüm əhəmiyyət kəsb etmişdir. Klassik sufi mənbələrindən olan «Misbahül-hidayə» kitabında bu yeniliklər barədə qeyd edilirdi ki, ”İstihsan – müəyyən işlərin bəyənilməsi və müəyyən dəblərin seçilməsidir. Sufilər bunları, ardıcıllarının vəziyyətinin yaxşı olması məqsədilə öz ictihadları (səy göstərmək) əsasında icad etmişlər. Bu adətlər nə aşkar bir dəlilə, nə də sünnədən hər hansı sübuta əsaslanır. Xirqə geyinmək, xanəgah tikmək, sima üçün toplaşmaq, çilləyə oturmaq və s. adətlər bura daxildir...» (25).

Qeyd edək ki, sufilik dini-fəlsəfi bir təlim kimi elitar bir təlim olsa da, təəsəvvüf və təriqət dönəmlərində xeyli populayarlıq qazandı və müasirlərinin bir çoxu tərəfindən sevilməyə başladı. Bu populyarlığı xarakterizə edən bir neçə cəhət özünü daha qabarıq büruzə verir. Bunlardan birincisi, dövrünün intellektual və düşünərlərinin böyük əksəriyyətinin sufiliyə rəğbət bəsləməsi, ona meyllənməsi, bu təlimin üzvü olması və ya ondan faydalanması ilə əlaqadar idi. Bu baxımdan Əl Farabi, İbn Rüşd, Əl Qazzalı, Əl Ərəbi, Cüneydi, Bistamı, Şəbüstəri, Sənai, Sədi, Ömər Sührəberdi, Şibahəddin Sührəverdi, Cəlaləddin Rumi, Firəddin Əttar və s. kimi islam mədəniyyətinin zənginləşməsində əhəmiyyətli rol oynayan yüzlərlə, minlərlə intellektual və düşünər sufi təliminin üzvü və bu təlimin ideyalarının daşıyıcıları olması heç də təsadüfi deyildi. Dövrünün ağıl və düşüncə sahibi kimi hörmət qazanmış və tanınmış bu şəxsiyyətlərinin sufiliklə bağlı olması təbii ki, sufilik təliminin nüfuz qazanmasına təsir göstərirdi.

İkincisi, bu, dövrünün sadə adamları ilə bərabər imkanlı və imtiyazlı adamlarının sufiliyi sevməsi və ona kömək göstərməsi, eləcə də bəzi hallarda bu təlimə qatılması ilə bağlı idi. Sufilərin artan nüfuzundan bəhrələnmək üçün dövrünün hökmdarları sufi şeyxlərini yuxarı dövlət vəzifələrinə irəli çəkirdilər. Məs. Süphəverdiyyə təriqətinin yaradıcılarından biri olan Ömər Sührəvərdi xəlifə ən-Nasir li-Dinillahın (1180-1225) müşaviri kimi məsul diplomatik vəzifəyə təyin olunur. Tarixdən məlumdur ki, əyyubilərnən və Xarəzm Sultanı ilə Xəlifənin gərgin münasibətlərinin normallaşmasında onun böyük əməyi olmuşdur. O, xəlifənin adından Suriya və Misirə, əyyubilərin paytaxtı Hələb şəhərində diplomatik danışıqlarda iştirak etmişdir. Digər tərəfdən, hökmdarların özləri də təriqətlərin üzvü olur və sufi ideyalarının daşıyıcılarına çevrilirdilər. Osmanlı Sultanlarının 18-nin Xəlvətiyə təriqətinin müxtəlif qollarına aid olduğu məlumdur (26). "Səfəviyə" təriqətinin banisi Şeyx Səfiəddinin şagirdləri arasında Ellxanilərin vəziri Rəşidəddin, onun oğlu Məhəmməd Rəşidi və hətta Elxani hökmdarlarından Əbu Səid kimi görkəmli şəxsiyyətlər vardı. İmtiyazlı və varlı adamlar tərəfindən təriqətlərə müxtəlif xarakterli yardımlar olur, o cümlədən xanəgahlar tikilir, təmir etdirilir və maliyyələşdirilirdi. Azərbaycan hökmdarları tərəfindən tikilən xanəgahlara misal olaraq, Qazan xanın Təbrizdə, Məhəmməd Xüdabəndənin Sultaniyədə, Elxani hökmdarlarının vəziri olmuş, həm də görkəmli tarixçi, filosof, şer və sənət hamisi kimi tanınmış Rəşidəddin Fəzlüllahın (1247-1318) və oğlu Qiyasəddinin müxtəlif şəhərlərdə tikdirdiyi xanəgahları göstərə bilərik (27, 82). Fəzlullah ibn Ruzbihan Xunci yazırdı ki, Uzun Həsən çox böyük səxavət göstərib, 400-dən artıq dini xeyriyyə idarəsi (zaviyə və ribat və xanəgah) yaratdı..." (28, 191). Bu misalların siyahısını bir azda genişləndirmək mümkündür.

Üçüncüsü, sufilər ədəbiyyata, musiqiyə, memarlığa və s. bir sıra yeniliklər gətirdi. Bu yeniliklər bütövlükdə dünya mədəniyyətinin, o cümlədən islam mədəniyyətinin zənginləşməsində mühüm rol oynamışdır.

Sufilərlə bağlı bəhs etdiyimiz populyarlıq və sevgi əsasən aşağıda göstərilən səbəblərlə izah olunur.

Birincisi, bu, sufiliyin geniş spektrdə təqdim etdiyi və dövriyyəyə buraxdığı Allahın eşq yolu ilə dərk edilməsi, vəhdət əl-vücud, vəhdət əl-şüdut təlimi, "mey, saqi, meyxanə, şam, pərvanə və s. kimi özünəməxsus sufi rəmzləri, hərf və rəqəmlər mistikası, insanpərvərlik, demokratizm və s. ilə səciyyələnən" (29) sufilik ideyaları və sosial görüşləri ilə bağlı idi. Bu ideyalar öz cəlbediciliyi, orijinallığı, praqmatikliyi ilə dövrünün digər ideyalarından fərqlənirdi. Sufizmin irəli sürdüyü dünyanın dərki, Allah, yaradılış və s. haqqında ideyalar sistemindən müasirləri faydalana bilir və onları narahat edən bir sıra suallara cavab tapa bilirdilər. Bu haqda Rəcniş Oşo "Çölün müdrikliyi" əsərində yazırdı: Bu təlim "…yetərincə gerçəkçi (realist), praqmatik, yəni işləkdir. Abstrakt olmadığı üçün o, göydən daha çox yerə, torpağa bağlıdır" (30).

İkincisi, bu, sufi ideyalarının gerçəkləşdirilməsi ilə bağlı tətbiq edilən metod və vasitələrlə bağlı idi. Sufi arifinin əsas metod və vasitələri "...ürək, daxili mübarizə, batini təlaş, hərəkət, təmizlik və paklaşdırmadır" (31). İrqindən, milliyyətindən və dinindən asılı olmayaraq insana sevgi, ona sayğı, onun xidmətində durma, problemlərinin həllinə kömək sufiliyin başlıca yanaşma prinsiplərindən idi. Onlar öz ideyalarını yayarkən onun təsir effektini yüksəltmək, ona canlılıq gətirmək üçün musiqidən, rəqsdən (sima), şer demək, hekayət söyləmək kimi vasitələrdən də geniş istifadə edirdilər.

Sufilər öz başlıca ideyalarının (Allahın dərk edilməsi) gerçəkləşdirilməsində intuisiya və vəcd yoluna üstünlük verərək onu mütləq həqiqətin dərkində yeganə vasitə hesab edirdilər. Qəzzali deyirdi ki, «Açıqca gördüm ki, sufilərə məxsus həqiqət kitablardan öyrənilməz. O həqiqətə yalnız insanın təcrübəsi, vəcdi, daxili dəyişmələri və ilahi eşqlə dünyanı unudub özünü tərk etmək vasitəsilə çatmaq olar» (15, 14).

Üçüncüsü, bu, sufiliyin mahiyyətindən qaynaqlanan humanizm və insanpərvərliklə bağlıdır. Təlimin humanizm və insan-

pərvərliyinin nüvəsində əxlaqi-mənəvi kamil insan dururdu. Və sufizmin başlıca məqsədlərindən biri kamil insanı yetişdirmək idi. Bu ideyanın özü toplum üçün çox cəlbedici idi. İnsana böyük dəyər verən sufizm inanırdı ki, insan öz varlığına tənqidi yanaşmaqla, özünü tərbiyələndirməklə, nəfsini qorumaqla, öz mahiyyətini dərk etməklə elm, ağıl və iradə yolu ilə kamilləşərək vüsalata yetişə bilər. Şəms Təbrizi bu barədə yazırdı: „İnsan özünü bildimi, hər şeyi biləcək“ (32, 57). Əbu Həhs Sührəverdi isə deyirdi: “Sufi isə davamlı nəfsini qınayır, elmini yetərli bilmir, bildiklərinə güvənmir, nəfsini (və elmini) bir kənara ataraq Rəbbinin arzu və iradəsinə əməl edib fəaliyyət göstərən insandır” (33, 69).

Dördüncüsü, sufilər öz mənəvi-əxlaqi keyfiyyətləri ilə toplума nümunə idilər. Sufiliyin davranış prinsiplərindən biri edilən yaxşılığı gizlətmək idi. Sufilik təlimi əxlaqi saflıq, dünya nemətlərindən imtina, nəfsin tərbiyələndirilməsi, dini biliklərin kamil öyrənilməsi və s. kimi keyfiyyətlərin reallaşdırılmasını sadəcə arzu etmir. Onlar bu keyfiyyətlərin gerçəkliyə çevrilməsi üçün üzvləri arasında ciddi qaydalar sistemi yaratmışdı. Çünki sufiliyin başlıca məqsədi Allahda təcəlli edə biləcək kamil insanın formalaşdırmaq idi. Bu baxımdan hər bir sufi cəmiyyətin hər bir üzvü üçün əxlaqlılığı, maddi nemətlərə biganəliyi, savadlılığı və bilikliliyi ilə örnək idi. Əbu Həhs sufilərin pak davranışlarından bəhs edərək yazırdı: “Sufi davamlı qəlb təmizliyi ilə uğraşan kimsədir. O, daim nəfsini çirkin sifətlərdən sızıb keçir, pis şeylərdən təmizlənməklə məşğuldur” (33, 72).

Beşincisi, sufizmin dinindən, irqindən, sosial statusundan asılı olmayaraq insanlara bir baxması, bir yanaşması, insana insan kimi dəyər verməsi ilə bağlı idi. Sufililər başqa dindən olanlara, digər dini inanclara hörmət bəsləyir, hətta başqa dindən olanları öz aralarına almaqdan belə çəkinmirdilər. Onlar deyirdilər ki, "nə qədər insan varsa, haqqa da o qədər yol var" Böyük sufi bilim adamı İbn Ərəbi deyirdi: “Mənim könlüm istənilən formanı götürməyə başlayıb: o həm cüyürlər üçün otlaq, həm xristianlar üçün monastır, bütpərəstlər üçünsə məbəddir. O təvat edənlər üçün Kəbə, Tövratın, Quranın səhifələridir” (34, 236). Bütün din-

ləri bir arada görən Mövlana isə deyirdi: "...kafirsən, müsəlmansan, bütpərəstsən, hətta din düşmənisənsə, bizim ümid qapımız sənin üzünə açıqdır, gəl" (35), "...ayrılıq gediş tərzindədir, yolun həqiqətində deyil" (32, 193). Hətta İstanbul civarından bir nəfər keşiş onun müridi olmuşdu (32, 192). Şəms Təbrizli isə bildirirdi: "Mən kafirəm, sən müsəlmansan. Müsəlman kafirin içində amma. Aləmdə kafir hanı? Göstər, səcdə edim ona. Sən mənə kafirəm de öpüm səni" (32, 58). Bütün dinləri eyni dərəcədə dəyərləndirən Şəbüstəri isə deyirdi ki:

Bu məqamda büt eşqin və vəhdətin (birliyin) rəmzidir,
Zünnar bağlamaq isə xidmətə bağlanmaqdır.

Küfr də, din də varlıqla bağlı olduğu üçün
Vəhdət (birlik) elə bütpərəstliyin özüdür.

Bütün əşyalar, varlığın rəmzidir,
O cümlədən biri də elə bütdür.

Ey ağıllı insan yaxşıca düşün,
Büt varlıq baxımından batil deyil.

Bil ki, bütü yaradan da ulu Tanrıdır,
Yaxşının yaratdığı hər şey yaxşıdır (14, 148).

Altıncısı, sufilər islam düşüncəsində əsgi elmlərdən bəhrələnməklə dövrünün elm və biliklərini xeyli inkişaf etdirərək zənginləşdirdilər. Bilik, mərifət, elm və düşüncədən hasil olan yetkinlik və ariflik kimi izah olunan İrfan qavramıda daha çox sufilərə aid edilirdi. Digər tərəfdən, islamda olan intellektual boşluğunu və dini professional çatışmazlığını sufizm xeyli dərəcədə aradan qaldırdı. İbn Rüşd, Əl Qazzalı, Əl Farabi, Əl Ərəbi, Cüneydi, Bistamı, Şəbüstəri, Ömər Sührəverdi, Cəlaləddin Rumi, Firəddin Əttar və yüzlərlə digər nəhəng dini intellektuallar və dini professionallar yetişdi. Təsadüfi deyil ki, dövrünün bu intelek-

tuallarının bir çoxu müctəhid, üləma kimi islam aləminin dəyər verdiyi səviyyələrə yüksəlmişdi. Qeyd edək ki, bütövlükdə islamın inkişaf edərək yüksəliş dövrü keçirdiyi XII -XV yüzilliklər həm də sufiliyin çiçəkləndiyi bir dövr idi. Təbii ki, bu üst-üstə düşmələr təsadüfi deyildi. Çünki elm və mədəniyyətdə, dini şərhlərdə və s. də onların gətirdikləri yeniliklər bütövlükdə, islam mədəniyyətinin çiçəklənməsimə, inkişafına ciddi təkan vermiş oldu. Elm və mədəniyyətdəki bu yeniliklər və inkişaf dünyada islamın nüfuzunun artmasına, eləcə də bu nailiyyətlərdən bütün dünya bəhrələnməyə başladı. Görkəmli ingilis tədqiqatçısı Uott Montqomeri təsdiq edirdi ki, „1100-cü ildən demək olarki 1350-ci ilə qədər olan dövrdə avropalılar intellektual və mədəni cəhətdən ərəblərə uduzurdular“ (36, 17).

Yeddincisi, toplum sufiləri əxlaqi-mənəvi cəhətdən aşınmış mövcud dini-siyasi elitaya qarşı alternativ olaraq görürdü. Din adına idarə edənlərin dünya malına aşırı meyllənmələri, dini və əxlaqi məsələlərdə baş verən əyintilərin, sosial-iqtisadi həyatdakı köklü dəyişikliklər və ağır mənəvi - psixoloji və sosial - iqtisadi durum, tez-tez baş verən müharibələr, köçlər və s. dindarları mövcud islama və onun təmsilçiləri olan dini-siyasi elitaya qarşı passiv etirazçıya çevirmişdi. Onlar müxalif saydıqları sufiləri düşüncə və etiqad fərqliliyinə baxmayaraq qəbul edirdilər və sevirdilər. Digər tərəfdən, sufilər dövrünün digər dini təlimlərinə rəğmən bütövlükdə aləm haqqındakı düşüncələr və etiqad fərqliliyini daha saf, daha təmiz din uğrunda mübarizə apardıqlarını bildirirdilər. Onlar “rəsmi teoloqlarla aralarındakı fikir ayrılığında xalqın intuitiv inancıynan müdafiə olunurdular ona görə ki, onlar dini inkar yox əksinə həqiqi din uğurunda mübarizə aparmaları haqqında xalqda fikir yarada bilmişdilər” (37, 92).

Səkkizinci, sufiliyin orta çağlarda populyarlıq qazanmasının başlıca səbəblərindən biri də bu ideyaların daşıyıcılarının cəmiyyətin kifayət qədər düşunən, dövrünün hadisə və proseslərində fəal iştirak edən hissəsindən ibarət olması ilə bağlı idi. Belə ki, sufiliyin əsas sosial bazasını əsasən şəhər əhalisi - sənətkarlar, şəhər yoxsulları, xırda və orta tacirlər təşkil edirdi. Bu ideyaların

mərkəzi kimi şəhərlər mühüm əhəmiyyətə malik idi. Orta əsr islam şəhərlərində müxtəlif xarakterli informasiyaların alınması və ötürülməsi işinin asan olması, o cümlədən cəlbedici ideyaların, onların tələbatlarını ödəyən və maraqlarına cavab verən ideyaların yayılması işini asanlaşdırırdı. Bir çox tədqiqatçılar islamın geniş yayılması və möhkəmlənməsini şərtləndirən amillər sırasında şəhərlərin rolunu xüsusi qeyd edirlər. M.Ə.Sinasirin fikrincə, "İslam ... yaradıcıların, şəhərsalanların sivilizasiyasıdır. Əgər qədim Yunanıstanda, məsələn, şəhərlərarası münasibətlərdə rəqabət müşahidə edilirdisə, müsəlman şəhərində ümumi mədəniyyət və ümumi həyat tərzi olan vahid şəhər cəmiyyətində məcruhluq hökm sürürdü" (38, 49). Fransız islamşünası Uilyam Marsel isə deyirdi ki, "Ümumiyyətlə, islamın yayılması öz ifadəsini… şəhərin inkişafında tapdı“ (38, 49). İslamın yayıldığı arealda ilahiyyat təhsili olan adamların, islam intellektuallarının az olması şəhər əhalisini - sənətkarlar və xırda tacirləri islam ideologiyasının primitiv formada olsa da yayıcılarına çevirdi.

Sufilik öz inkişafında üç önəmli mərhələdən keçir.

Birinci mərhələ zahidlik (“zühd”, “abid”) mərhələsi adlanır ki, bu mərhələ islamın yayılmasının ilk yüzilliklərinə təsadüf edir. “Bü çağlarda “ət-Təsavvüf”, “sufi” anlayışları geniş yayılmamışdı,, asketlər - “zühd” və ya “zahid”, yaxud buna yaxın “abid” sözləri ilə adlanırdı” (39, 133). Bu dövrdə sufilik hələ bir sistem kimi formalaşmamış ayrı-ayrı sufilərin asketik – tərkidünyalığı ilə bağlı idi. Onlar nəfsi cilovlamağı, dünya nemətlərindən imtina etməyi, insan həyatına biganəliyi təbliğ edirdilər. İlk sufi mürşidləri əsas diqqəti dini vacibata “zahiri”, formal əməl edilməsinə deyil, vəhy həqiqətlərinin dərindən dərk edilməsinə və duyulmasına, daxili imana verirdilər (5, 116).

Məhz bu dövrlərdə bir-birinə zidd sufi təlimləri yaranmağa başladı. Məsələn, məlamətilər (məlamət danlaq deməkdir) daxilən düzgün əməllərlə məşğul olsalar da, zahirən özlərini günahkar göstərir, danlağa məruz qoyurdular. Onlar kənar şəxslərin tənəsinə məruz qalmaq və qürrələnməyin qarşısını almaq üçün şərab içirdilər. İslamda qürrələnmək günah sayılır, əsil mömin odur ki,

bundan xilas olmaq məqsədilə özünü danlayıb hesab çəksin. Lakin bunu ifrata varmaqla həyata keçirmək olmazdı. Digər sufi təriqəti qələndərilər isə dini ayinlərə etinasız yanaşır, namaz qılmır, oruc tutmur, rəsmi adətlərə əməl etmirdilər.

İkinci mərhələ (IX-XII yüzilliklər) təsəvvüf mərhələsi adlanır. Bu mərhələdə Bəyazid Bistami, Cüneyd Bağdadi, Qəzzali, İbn Ərəbi və s. kimi sufi intelektual nəhəngləri bu cərəyanı sitemləşdirərək, onun nəzəri əsaslarını, davranış və ibadət qaydalarını, eləcə də mühüm prinsiplərini işləyib hazırladılar. Əslində bu dövr həm də sufiliyin doktirinasını hazırlayan, sufiliyi bidətçi elan edən fəqihlərin tutarlı cavablarını verən sufilik elminin (ilmət təsəvvüf) yaranması ilə xarekterizə olunmalıdır. Cüneyd Bağdadi bildirirdi ki, təsəvvüfü fərqləndirən mühüm cəhətlər var və bunlar səkkizdir: «Təsəvvüf 8 xüsusiyyət üzərində qurulub: səxavət, riza (razılıq), səbr, işarə, ğürbət (qəriblik), yun paltar geyinmək, səyahət və fəqr (kasıblıq). Təsəvvüf həmin sifətlərdə 8 peyğəmbərə tabe olmaq deməkdir: səxavətdə İbrahimə, rizada İshaqa, səbrdə Eyyuba, işarədə Zəkəriyyaya, qəriblikdə Yəhyaya, yun paltar geyinməkdə Musaya, səyahətdə İsaya və fəqrdə Məhəmmədə (s)» (40). Əl-Qəzali isə Təsəvvüfi belə qiymətləndirirdi: „Təsəvvüf qəlbini yalnız Allaha bağışlamaq və Allahdan kənarda olanlarla əlaqəni kəsməkdir.“ (41, 32)

Təsəvvüflə bağlı yeni yaranmış sufi məktəblərində başlıca diqqət zahidin daxili həyatının müşahidə edilməsinə, onun niyyət və əməllərinin „səmimilik“ (sidq) dərəcəsinin müəyyən edilməsinə mənəvi kamilliyə və cismani təmizliyə aparan yolda onu gözləyən təhlükə və sapqınlıqların təsvir edilməsinə yetirilirdi (5, 117). Bu dövrdə (IX- XII yüzilliklər) Azərbaycanda Əbdülfərəc Təbrizi, Əli İbn Əbüləziz Bərdeyi, Baba Kuxi Bakuvi, Əbdül Vahab ibn Məhəmməd Ərdəbili kimi sufiliyin görkəmli nümayəndələri yetişmişdir.

Üçüncü mərhələnin tədqiqatçılar şərti olaraq XII əsrin ortalarından başlandığını bildirirlər. Bu mərhələ təriqət (təriqə, türüq, yol) adlanır. Yeni yaranmış sufi təriqətləri və qardaşlıq təşkilatları müəyyən ideya və təşkilatı struktura malik, bir az da

Avropa monastr ənənələrini xatrladan birliklər idilər. Bu mərhələnin xarakterik cəhətlərindən biri də odur ki, sufi intellektualları, təsəvvüf alimləri sufiliyin qayda və metodlarını yenidən işləyib hazırlayaraq öz adları ilə tanınan təriqətləri və qardaşlıq təşkilatlarını qurdular. „Təriqət təsisatının yaranması ilə sufiliyin təsiri daha da gücləndi. Təriqətlər gerçək siyasi qüvvəyə çevrildilər, ona görə də dünyəvi hakimlər hər vəchlə bu təriqətlərin rəhbərlərinin yardımına arxalanmağa, onları öz tərəflərinə çəkməyə cəhd edirdilər. Bu məqsədlə onlar şeyxlərə müxtəlif imtiyazlar, torpaq sahələri və mülklər verir, bəzən də onların fəaliyyətinə birbaşa yardım göstərirdilər. Bəzi görkəmli sufi rəhbərləri siyasi həyatda fəal iştirak edir, sülh şəraitində diplomat kimi, müharibə şəraitində isə döyüşən tərəflə danışıqlar aparmaq üçün elçi sifətilə çıxış edirdilər“ (5, 129). Məs., Azərbaycandan olan Sührəverdiyə təriqətinin yaradıcılarından olan Ömər əs-Sührəverdi xəlifə ən- Nasrin ruhani tərbiyyəçisi və məsləhətçisi olmuşdur.

Çoxlu sayda tərqətlərin meydana gəlməsinin başlıca səbəblərindən biri sufilər arasında islamın əsasları və şərhı ilə bağlı müxtəlif xarakterli yozumlarlın və izahların meydana gəlməsi ilə bağlı idi. Gerçəkliyə dair nə qədər fərqli izahlar meydana gəlirdisə, bilgi sahibinin qabiliyyətinə əsasən o qədər də təriqətlər meydana gəlməkdə idi. Sufi təriqətlərin meydana gəlməsinin digər səbəblərindən biri də insanların öz təbiətindəki fərqliliklərdən qaynaqlandığını söyləmək mümkündür. Belə ki, eyni siyasi, iqtisadi və mədəni ortamda yaşayan insanlar müxtəlif düşüncə, xarakter və xasiyyətlərə malik olub, dinin əsaslarını da eyni dərəcədə qavraya bilməzdilər və ona görə də onlar dinin əsaslarına müxtəlif prizmalardan yanaşırdılar. Digər tərəfdən, müxtəlif coğrafi məkan və islamı qəbul edən xalqların ənənələrində, mifologiyasında, həyata baxışlar sistemində, mentalitetində də fərqlilik müxtəlif təriqətlərin yaranmasında həlledici rol oynamışdı.

Məzhəb və təriqətlərə bölünmənin bir səbəbini də müsəlman məzhəb və təriqətlərinə aid ədəbiyyat ənənəsi Məhəmməd peyğəmbərə aid bir hədislə bağlayırdı. Həmin hədisdə deyilirdi

ki, yəhudilər 71 firqəyə, xristianlar 72 firqəyə bölünmüşlər, onun müsəlman hümməti isə 73 firqəyə bölünəcəkdir ki, onlardan da yalnız biri - „sünnə və həmrəylik əhli“ (əhl əs – sünnə və - l – cəmaə) nicat tapacaq (naciyə), qalanları həlak olacaq (həlka) (42,27). Əslində „İslamın banisinin „qabaqcadan verdiyi bu xəbər“ müsəlman ilahiyyatçıları üçün müsəlman ümməti daxilində parçalanmanın labüdlüyünə dəlalət edən başlıca və müəyyənedici əsasi idi və bu parçalanmaya haqq qazandlrmaq üçün onlara imkan verirdi“ (5, 80).

Hər bir təriqətə qəbul ciddi araşdırmalara və qaydalara əsaslanırdı. Görkəmli Türk araşdırıcı Orxan Hincəroğlu özünün „Fəlsəfi düşüncələr“ əsərində bir çox təriqətlərə qəbul qaydaların da aşağıdakı dərəcələrin olduğunu bildirir.

İlk dərəcə incələmə dərəcəsidir (təsəvvüf dilində buna tafarrus deyilir). Onlara qoşulacaq adamı uzun zaman yoxlayarlar. Özündən razılarla, inadcıllarla vaxt keçirməzdilər. Təsəvvüf dilində belə bir deyim vardır: İçində işıq olan evdə danışa bilmərik, şoran torpağa toxum səpilməz... Bu sözlərin mənası budur: Fəlsəfəmizi anlamayan özünü bəyənmiş axmaqları, inadcıl axmaqları içimizə alıb bizi boş yerə məşğul etməyin. Araşdırma müddəti ortalama bir il sürər.

İkinci dərəcə alışdırma dərcəsidir (təsəvvüf dilində buna tanis deyilir). Bu dərəcədə, durumu hərtərəfli öyrənilmiş kişinin dostluğu əldə edilməyə çalışılır. Bu dostluğu gündən-günə möhkəmləndirmək üçün hər vasitəyə baş vurulur.

Üçüncü dərəcə şübhələndirmə dərəcəsidir (təsəvvüf dilində buna taşkik deyilir). Qabaqcadan hazırladıqları suallarla qəbul etmək istədikləri adamı yaxşıca yoxlayırlar. Bu suallarla həmin şəxsin bilərəkdən şübhələrini artırır, ya da oyandırırlar. Suallar təxminən bu cür olurdu: Cənnətin qapısı niyə səkkiz dənə olub cəhənnəminki, yeddidir? .. İnsanı qulağı ikidir nəyə görə dili birdir?.. və s.

Dördüncü dərəcə gözləmə dərəcəsidir (təsəvvüf dilində buna talik deyilir). Verilən suallara marağı oyandırılan adam sualların cavablarını öyrənmək istəyir. Bu sualların cavablarını öyrənə

bilmək üçün əmin etməyin vacibliyini söyləyərək onu gözlədirlər. Nəticədə adamın şübhəsi, marağı və təriqətə girmək arzusu yüksəlir, dayanılmayacaq bir səviyyəyə çatır.

Beşinci dərəcə and içmə, əmin etdirmə dərəcəsidir (təsəvvüf dilində buna rabt deyilir). Təriqətə daxil olan adama veriləcək sirləri heç bir kəsə deməyəcəyi haqqında çox ağır and içdirilir. Bu and içmə mərasimlə həyata keçirilir.

Altıncı dərəcə aşkar etmə, açıqlama dərəcəsidir (təsəvvüf dilində buna tasis deyilir). Son söz söylənmir. Ancaq yavaş-yavaş açıq (zahiri) və gizlinin (batini) başa salınmasına girişilir. Zahirin boşluğu qarşısında gizlinin böyüklüyü, üstün gücü olduğu bildirilir.

Yeddinci dərəcə çıxarma dərəcəsidir (təsəvvüf dilində buna hal deyilir). Gizlini öyrəndikdən sonra zahirinin heç bir dəyəri qalmadığı başa salınır. Beləliklə, bir sıra dini hökmlər aradan qalxmış olur. Tapınma biçimləri, ağıla və könül səviyyələrinə yönəlir.

Səkkizinci dərəcə sıyrılma dərəcəsidir (təsəvvüf dilində buna insilab deyilir). Bu dərəcəyə yüksələn adam artıq dini qanunların, qadağaların, adət-ənənələrin hamısından xilas olaraq özü ilə başbaşa qalır (23).

Bir qayda olaraq bir çox sufi təriqətlərinə mürid seçmə, ilkin qəbul xüsusi bir mərasimlə həyata keçirilirdi. Məsələn, bu mərasim Bektaşilərdə aşağıdakı kimi həyata keçirilirdi: Təriqətə qəbul edilən insanı onlar xarici adlandırırdılar. Rəhbər adı verilən yol göstəricisi onu *mahfil* adlanan qapıya gətirir. Qapının çölündə xarici mühafiz adı verilən bir gözətçi durur, içəridə isə daxili mühafiz adlı verilən başqa bir gözətçi dayanır. Xaricinin üzərindən dünyanı andıran bütün əşyalar alınır. Başı açıq, gözləri bağlı olur. Rəhbərin sol əli sinəsinə doğru ürəyinin üzərindədir. Xaricinin boynuna *tıyq-ı bənd* adlanan bir ip bağlanmış və bu ipə əlin, belin, dilin kilidləndiyini göstərmək üçün üç düyün vurmuşdur. Rəhbər dünyanın bütün çirkabından təmizlənməsi üçün xariciyə dəstəmaz (apdes) aldırır. Əllərini yuyarkən, *„bu əl bundan sonra bir kimsəni incitməsin“,* ağzını yıxalarkən, *„bu ağız bundan*

sonra heç bir yalan söyləməsin", ayaqlarını yuyarkən, *„bu ayaqlar bundan sonra doğru yoldan ayrılmasın",* bir dəsmalı verib üzünü qurulayarkən də, „bu ana qədər elədiyin bütün *çirkab-ı masivadan* üzünü sil" deməsini istəyər. Rəhbər qapıda bu *tercemanı* oxuyaraq xaricinin içəri girməsi üçün icazə istər: *Bismişah, Allah Allah, əli ərdə, üzü yerdə, özü darda, ərənlərin dar-ı mansurunda, Muhammməd Əli divanında, Pir hüzurunda; boynu bağlı, başı açıq, canı qurban, təni terceman, müteehhil ikrarı vermək istəyən falanca adlı qoç quzulu qurbanımız var. Ərənlərimizin pendü nəsihətiylə hərəkət etmək istər. Hanedan-ı ehl-i beytə tevelld və teberra etmək şərtiylə pirimiz hünkarımız Nacı Bektaş Vəli əfəndimizin qatarına qoşulmaq istər. Gətirəkmi, əmr mürşidimizin, nə buyurur, şahım ərənlər?*

Bektaşi babası, mahfildəki qardaşların səslərini alır və xaricini içəri girməsinə icazə verir. Xarici içəri üç addımda bir durub *„peymançe"*ye keçərək girər. Peymançe hələ doğulmamış körpənin ana bətnindəki duruş halını andıran bir duruşdur. Mühafildə üç, beş, yeddi, və on iki yumrulanmış şamlar yanmaqdadır. Rəhbər, xaricini mürşid adı verilən aydınlatıcıya təslim edər. Mürşid xariciyə belə səslənir: *Ey talib, Hacı Bektaş əfəndimizin yoluna girmək istəyirsən. Bu yol çətindir, qıldan incə qılıncdan kəskindir, məlamət yoludur, dəmirdən yaydır. Ərənlər, "gəlmə, dönmə, dönmə gələnin malı dönənin canı" demişlər.*

Ərənlərin nəsihətləriylə hərəkət edəcək qüvvəti və əzmi özündə görə bilirmisən, nə deyirsən?.. Talib mürşidin bu sualaına: *Allah eyvallah,* deyə cavab verir. Mürşid cavabı alınca bu sözləri deyər: *Nəfsinlə mübarızə apar, hər kəsə yaxşılıq elə, batilə uyma, qüdrətin varsa bağışla, dövlətin varsa əliaçıq ol, heç kimdən ədalət və insaf gözləmə, əlinə, belinə, dilinə sahib ol, həqiqət sirrini aşkar etmə.*

Mürşid bu sözləri söylədikdən sonra talibin başına bir tac geydirir, qulağına bu sözləri pıçıldayar: *Şəriətdə üstün var ol, təriqətdən xəbərdar ol, mərifətdə payidar ol, həqiqətdə sabit qədəm ol.*

Bektaşi dərvişi XVII əsr (M. d'Ohssondan)

Bundan sonra rəhbər talibi mürşidin yanından alıb, digər vacib məqam əhlinin yanına aparar. Bu məqam əhli də talibə lazımi bilgiləri verər. Rəhbər, cümlədən cümləyə salam və niyaz!.. deyə qışqıraraq talibi yerinə oturdur. Mürşid sol əlinə bir qab su, sağ əlinə isə bir tutam duz alaraq: *Xəlil İbrahim peyğəmbər, tanrıya itaət edərək nəfsini Rəhmana, malını qonaqlara, cəsədini atəşə, oğlunu qurban olmaya təslim etdiyi halda yenə də həmd etməklə*

səhv etmədi. Lənət olsun əhdini pozana!.. deyərək acı duzu şirin suya qatır və talibə içirdir. Su qabı əldən ələ keçərək mərasimdə iştirak edən bütün ərənlər tərəfindən bir qurtum içilir. Sonunda mürşid də bu sudan bir qurtum içərək, *Əssalam ey hazırun!* deyə qışqıraraq, *indi bu kişi təslim oldu və ərənlər yoluna niyyət etdi, hüzurunuzda suya və duza and verdi ki, bu yoda üz döndərməyəcək* (23). Bu mərasim prosedurdan sonra kişi mürid sifəti ilə təriqətə qəbul olunaraq, əziyyətli müridlik yolunu keçməlidir.

Bəhs etdiyimiz dövrdə yaşayıb-yaratmış Azərbaycanın şair və mütəfəkkirləri öz əsərlərində təriqət məsələlərinə toxunmuş, müxtəlif fikirlər söyləmişlər. Nəsimi özünün „Gördün ki, bəhri məani nə qəsdi-can eylər" rədifli qəzəlində təriqət yolunun haqq yolu olduğundan bəhs edərək yazırdı:

Təriqət ər dilər isən həqiqətə başla,
Həqqə könül vericək eşq ona nişan eylər (43, 204).

Nizami Gəncəvi sufi təriqət əhlinin ezoterikliyinə işarə edərək yazırdı:

Batinlərini tərbiyələndirən şimşək sürətli təriqət əhli
Gördüklərindən yan keçərlər
Ərşin yanına qədər başları ucalanlar
Topu öz daxillərindəki meydanda udurlar (44, 173).

Sufilik yekcins, vahid təlim olmadığı üçün onun vahid predmetindən və dərk etmə üsullarından da danışmaq olmur, ona görə də sufiliyi öyrənərkən tədqiqatçılar onları iki qola ayırırlar - mötədillərə və ifratçılara.

Mötədil sufiliyin yaradıcısı, əsasən Cuneydi və onun ardıcılları olub, şəriət - təriqət - həqiqət təlimini yaratdılar (bəzi sufilər insanın mənəvi cəhətdən saflaşaraq, kamilləşərək (əl-insan əl-kamil) Allaha qovuşmasının dörd mərhələdən - şəriət - təriqət - mərifət - həqiqətdən ibarət olduğunu bildirirlər). Onlar ifrat, nəza-

rətsiz „vəcdə“ gəlmənin müsəlmançılığa ziyan vuracağını söyləyir və buna qarşı çıxırdılar. Mötədillər Quran və sünnəyə sadiq qalıb səssiz zikr və sakit ibadət etməyi düzgün sayırdılar.

İfrat sufiliyi isə əsasən Bistami, Həllac və s. təmsil edərək deyirdilər ki, vəcd halı ilə dini ənənədən və əxlaq qaydalarından kənara çıxmaq olar. Onlar baş yellətmək, zikrin tələqin olunması, musiqidən istifadə olunması, zikr deyərkən vəcdə gəlmə, şeir, rəqs, bədən hərəkətləri və s. kimi vəcd formalarından geniş istifadə edirdilər.

Sufiliyin başlıca ideyalarından biri Vəhdət-əl vücud (Varlığın vəhdəti) ideyası idi. Vəhdət-əl vücud təlimi - mistik istək yolu ilə Allahı Yaradan və yaradılmışların vəhdəti kimi dərk etməkdir. Onun banisi Ibn əl Ərəbidir (1165-1240). O, sufizmin ontoloji əsasını təşkil edən bu təlimi sistemləşdirərək və nəzəri sufizmin fəlsəfi əsasını yaradaraq tamamilə yeni bir konsepsiya ortaya qoydu. Ona görə, dünyanın mövcudluğu öz zatındakı əzəli imkanları maddi kainatın əşya və hadisələrində gerçəkləşdirən ülvü və özlüyündə mövcud Mütləq Olanın Öz-özünü əyan etməsi nəticəsindən başqa bir şey deyildir (5, 137). Bu təlimi dəstəkləyənlərə görə, Allah özünü aləmdə göstərmək istəyir, dünyanı da bu istək əsasinda yaradib. Digər yaradılanlardan fərqli olaraq insan Allahın atributlarını daha yığcam və bütöv şəkildə əks etdirir. Kamil insan (əl-insan əl-kamil) İlahinin surətidir. İbn əl Ərəbi güman edirdi ki, varlıq daimi dəyişkənlik vəziyyətindədir, hər bir anda Allah yeni səkilə düşür və əvvəlkindən fərqlənir. İnsanların Allah haqqında mühakimə və təsəvvürlərinin müxtəlifliyi də burdan irəli gəlir. İnsanların Allahı təzahür etdirmə dərəcəsi onlara İlahidən verilir. Əql vasitəsilə Allahı dərk edən hər bir insan İlahinin təzahürünün konkret bir formasına bağlanır və başqalarını qəbul etmir. Yalnız arif şəxslər Allahı bütün təzahür formalarında qəlbi ilə dərk edir və Onun haqqında bütün mühakimələri qəbul edir (39, 144). Başqa sözlə, İbn Ərəbi Allahı dərk etməkdə ağlın yetərli olmadığını, bu yolda kəşfin, təcrübənin, vəcdin, eşqin böyük rol oynadığını bildirirdi. Bununlada o, Rəbiyə Ədəviyə, Bəyazid Bistami, Həllac Mansurla başlanan irrassional dərk yolunu

daha da dəqiqləşdirdi (45, 57). İbn Ərəbiyə görə haqqı haqda, haqq gözü ilə görənlər haqqı bilənlərdir. Haqqı haqdan və haqq gözü ilə görməyib nəfsinin gözü ilə axirətdə görməyi arzulayanlar cahildir. Sufilərə görə bir ilahi nur parçası olan insan qopub gəldiyi bütövə dönməyə can atır. Ancaq bədənlə nəfs insanı ilahi nuruna qovuşmağa qoymayan əsas element kimi ortaya çıxır. İlahi nur Tanrı gözəlliyini bədəndə əks elətdirir. İrfan əhli bu gözəlliyi görüb duyur. İnsanı bilmək, onun ilahi gözəlliyini görmək Mütləq Varlığı bilməklə adekvatlaşır. Tanrı gözəlliyini özündə əks etdirən insanın bədəni maddi varlıq olduğu üçün maddi nemətlərə doğru can atır. Nəfs bu canatımın önündə durur, çünki nəfsin də mənbəyi maddidir. Nəfs insanı dünyanı sevməyə, ona bağlanmağa sövq edir. Sufi təliminin əsasını məhz nəfslə mübarizə təşkil edir, bu mübarizə cihadı Əkbər adlandırılıb, bütün vəhdəti-vücudun fəlsəfi sistemini təşkil edir. Şəriət bu mübarizənin rasional yolunu - yəni ibadət, oruc, namaz qılmaq, həcc ziyarətinə getmək və s. görür. Allahdan başqa heç bir vücud tanımayan sufilər isə hər şeyin Mütləq Varlığa münasibətdə əzəli və əbədi yoxluğunu yalnız irrasional yolla (hal, təcrübə, kəşf, eşq) dərk etməyə çalışırlar. Kamil insan irrasional yolla gedəndir (45, 64).

Vəhdət-əl vücud təlimi mahiyyəti etibarilə bir panteist təlimi olub, Allahla təbiəti eyniləşdirirdi. “Onlar hər nəsnədə ruh gördükləri üçün hər şeyə hörmət edirdilər. Ona görə də düracaqları yeri öpürdülər, namazdan sonrada həmin yeri öpürdlər, yəni ayaq basdıqları yeri incitdikləri üçün üzr istəyirdilər. Yemək yeyəndə qaşığı, çəngəli də beləçə öpürdülər» (20, 76).

Sufi inaclarına görə, insan Allaha qovuşmaq üçün Vəhdət-əl vücud məqamına yüksəlmək üçün bir neçə məqamdan, kamilləşmə mərhələsindən təkmilləşə - təkmilləşə keçməlidir. Bu barədə Zümrüd Quluzadə yazır: “Sufi mərifət yolu ilə dinə zidd çıxmadan sirr elan edilmiş Yaradan və yaradılışın mahiyyətini anlama məqamına yaxınlaşır. Bu mürəkkəb yol nəfsi əmmarədən (pis nəfslərdən); şər, kibr, zülm, riya, tamahkarlıq, qarınqululuq, zina və sair bu kimi keyfiyyətlərdən tövbəni nəzərdə tutur. Bir sıra cərəyanlarda əxlaqi-mənəvi kamilləşmə intellekt (zəka) kamilliyi ilə

müşayiət edilir. Mərifət prosesinin sonunda həqiqət məqamı gəlir, sufi axtardığın tapır - özünün, dünyanın və Allahın həqiqətinə vasil olur, onların vəhdətini və bir-birində təzahürünü dərk edir və artıq sufi rəmzlərinə müvafiq Vəhdəti - Aşiq və Məşuq - mikro və makro-kosmosun, cüzv və bütövün, damla və bəhrin, mümkün varlıqların (mümkün əl-vücudun) və vacib Varlığın (Vacib əl-Vücudun) vəhdəti kimi görür. O, insan varlıq sisteminin vəhdətində mərifət yolu ilə özünün kainat və Allahla birliyini dərk edir“ (29).

Nəsimi qəzəllərinin birində bu barədə yazırdı:

Səndən məni kimdir ayıran, sən
Zahirdə vü batinimdə sənsən.

Həqq vahidi- la – şərikü – ləhdir,
Sənlik aradan götürür ki, mənsən.

Ey aşiqi sadiq, eylə bil ki,
Məşuqə rəvanü sən bədənsən.

Çün zahirü batin oldu vahid,
Həm cövhəri-canü eyni tənsən (43, 164).

İnsanın Allahla vəhdətdə olması fikri ən qısa şəkildə "Ən-əl-həqq" formulu ilə ifadə olunur. Bistami, Həllac ve s."La ilahə illəllah"(Allahdan başqa Allah yoxdur) dəyişdirib "Səndən başqa sən yoxdur", "Məndən başqa mən yoxdur" şəklinə saldilar. "Ən-əl-həqq" (Mən Həqqəm, yəni Allaham) deməklə insanla Allahin qovuşduğunu gostərdilər. Hətta Bistami "Sübhanallahı“ dəyişdirib “Sübhani!” (Mənə şükür) etdi. "Ən-əl-həqq" ideyasının Azərbaycanda tərəfdarları hürufilik təriqətinin əsasını qoymuş Fəzlüllah Nəimi və onun qatı tərəfdarı İmadəddin Nəsimi idi. Bu barədə Nəsimi qəzəllərinin birində yazırdı:

Mənsur kimi məndən əgər gəldi ənəlhəq,
Bu xacə, itab eyləmə uş darımı buldum.

Canı nedərəm, neylərəm axır bu cahanı,
Çün təfriqəsiz yari-vəfadarımı buldum (46, 106).

Şair burada demək istəyir ki, özündə haqqı tapdandıqdan sonra ona öz canı və maddi dünya gərək deyildir. Yəni o öz içərisində İlahinin təcəllasına tapınmaqla Allaha qovuşubdur.

Nəsimi „Mən mülki-cahan, cahan mənəm mən!“ başlıqlı başqa bir qəzəlində bu ideyanı inkişaf etdirərək yazırdı:

Mən mülki- cahan, cahan mənəm mən!
Mən həqqə məkan, məkan mənəm mən!

Mən surəti- mənidə Həqqəm həq,
Mən həqqi əyan, əyan mənəm mən!

Mən atəşi-nuri-eşqi-həqqəm,
Musaya zəban, zənban mənəm mən!

Mən cümlə cahanü kainatəm,
Mən dəhrü zəman, zəşan mənəm mən! (43, 337).

Ömər Sührəverdi və bir çox digər sufi mütəfəkkirləri dövrünün ifrat sufiləri kimi düşünmür və bildirirdilər ki, „...onlar bu fikirləri söyləyərkən özlərini deyil, təkcə Allahı nəzərdə tuturdular“ (47, 121). Bu barədə Ö.Sührəverdi yazırdı: „Yenə bu kimsələr bəzi hal sahibi vəlilərin istiğraq (yüksək ilahi eşq mərhələsi-Ə.Ə.) və mənəvi sərxoşluq halındakı söylədikləri sözlərində, özlərinin düşündüyü kimi, Allahın onların daxilində olduğunu zənn edirlər“ (33. 100). Sonra o, fikrinə davam edərək qeyd edirdi: „Belə kimsənin bu cür sözləri söyləməyə cəsarət etməsinin səbəbi təsdiq olunmuş, gerçək hal sahibi kimsələrdən aldıqları mənəvi xitab və söhbətlərdi. Halbuki bu mənəvi söhbətlər əhli olanlarda çox uzun zahiri və batini mübarizədən, sufilərin yolunun təməl əsasları olan təkva (nəfsdən uzaq), sədaqət və dünyaya qarşı son dərəcə zühd sahibi olmaq kimi prinsiplərə sıx sarıl-

dıqdan sonra meydana gəlmiş, onlara ilham vermişdi" (33. 100). "Ən-əl-həqq" formulu və onun yozumu barədə Şeyx əl-İşraq adı ilə məşhur olan Şihabəddin Yəha Sührəverdinin „İşıq Hekayələri" əsərində söylədiyi fikir də maraqlıdır: „Adamlardan bir qrup onun qeyri-cismaniliyini anladıqda Onun Yaradıcı-Təala olduğunu güman etmiş, çox yanlışdır. Allah vahiddir" (48, 24). Şəms Təbrizi bu haqda yazırdı: «Mənsura hələ Ruh bütün camalını göstərməmişdi. Yoxsa «Ənə-l-Həqq» («Haqq mənəm!») deyərdimi? Haqq hara, mən hara? Bu «mən» nədir? Söz nədir? Əgər Ruh aləmində qərq olsaydın, sözə sığardınmı?» (49).

Nizami Gəncəvi isə yazırdı:

Eşq pərdə arxasında olarkən kəramət dərəcəsinə çatar,
Oradan eşiyə çıxarsa, xarabata (meyxanaya) yollanaır.
Bu düyünü din sapıyla bağlayıblar,
Həllacın pambığını buna görə diddilər (44, 174).

Şair burda demək istəyir ki, eşq, istək gizli, pərdə arxasında olanda kəramət dərəcəsinə yüksəlir, o, aşkarlananda, adiləşəndə isə onun yeri meyxanələr olur. Eşq kisəsinin ağzı din sapı ilə bağlanıb və onun yeri qəlbdə olmalıdır. Həllac isə sirlərini aşkar etdiyi üçün „hər yerdə „mən həqqəm" – deyə qışqırdığı üçün onu daradığı pambıq kimi didib, sonra həmin pambıqdan kəndir hazırlayıb asdılar" (44, 234).

Sufilikdə „Fəna" və „Bəqa" anlayışları. Sufilikdə fəna insanın öz şəxsi xassəsini itirməsi və ilahi keyfiyyətlər əldə etməsinə deyilir. Bəqa isə sona yetmək kimi tərcümə olunur və insanın „ilahiyə qovuşması" və „ilahidə olma"sı kimi başa düşülür. 1-ci fəna, sonra bəqa gelir. Quranın „Rəhman" surəsinin 26-27 –ci ayələrindən bəhrələndiyi güman edilir (39, 148).

55-ci Əl Rəhman surəsinin 26 ayəsində deyilir: „Yer üzündə olan hər kəs fanidir (ölümə məhkumdur)", yenə həmən surənin 27- ci ayəsi: „Ancaq əzəmət və kərəm sahibi olan Rəbbinin zatı baqidir" (51, 531). Bu anlayışların sufilikdəki qavramı ilə kitab

və sünnənin təqdim elədiyi qavram fərqlidir və tamam başqa məna daşıyır.

„Fəna“ halı insanın xarici aləmdən ayrılması, şəxsi keyfiyyətlərini, hissiyyatını itirməsi və özünü dərk etməkdən məhrum olmaq prosesi kimi başa düşülür. „Fəna“nın zirvəsini fəna duyğusunun itirilməsi təşkil edir. „Fəna“ zəruri olaraq „Bəqa“ya aparır (gedir), yəni allahı müşahidə etməyə, özünü Ona yaxın, ən ümumi vəhdətin hissəsi kimi hiss etməyə doğru aparır. Əməli olaraq əksər sufilərə görə „fəna“ və „bəqa“ insanın keçirdiyi psixoloji hal olub insanın Allahla real substansional birləşməsi deyildir (39, 149**).** Orta çağlarda müsəlman ilahiyyatçılarının böyük əksəriyyəti sufilərin fəna və bəqa ilə bağlı bu cür izahlarını küfr hesab edib onları kəskin tənqid edirdilər. Bu ittihamlardan çəkinmək üçün bir çox sufi mütəfəkkirləri fəna və bəqanı etik-əxlaqi dəyər kimi qiymətləndirərək fənanı mənfi keyfiyyətlərin yox edilməsi, bəqanı isə yaxşı insani keyfiyyətlərin əldə edilməsi kimi dəyərləndirirdilər (39, 149). Bu baxımdan Əbu Nəfs Sührəverdinin fəna və bəqaya verdiyi izahlar maraq doğurur. O, „Avarifül Məarif“ (Gerçək Təsəvvüf) əsərində sufi böyüklərindən birinin bu barədəki fikrini misal gətirərək deyir: „Fəna qulun bütün nəfsini müvəqqəti, keçici (fani) məmnunluqdan əl çəkib nəfsi üçün hər hansı bir şeydən zövq alınmasıdır. Əksinə qul özündə fani olan məsələlərlə məşğul olduğu üçün digər bütün şeylərdən fani olmuşdur” (33, 672). Bəqa isə onun dediyinə görə, sufinin şəxsən özünə aid bütün şeylərdən, başqa sözlə, nəfsin meyl göstərdiyi aldadıcı və cəlbedici maddi dünyadan tamamilə əl çəkib Allahın iradəsinə tabe olmaq, bu dünyadakı fani həyatını Ona sərf etməkdir. Yalnız bu yolla insan cismani ölümdən sonra əbədi həyat qazanır (52, 126-127). O, fənanı iki yerə bölür: zahiri və batini. „Zahiri fəna Allahın təsiri altında təzahür edərək qulun ixtiyar və iradəsinin tamamilə alınmasıdır. Bu durumda qul nə özü, nə də başqası üçün heç bir iş görmür. Bütün işlərin əslində Cənabi Haqq ilə birgə olduğunu görür və sonra Allah Təala ilə olan münasibətində buna uyğun olaraq hərəkət edir” (33, 674). Söhbət burda insanın davranış və başqaları ilə münasibətlərinin

Allaha uyğun şəkildə əks etdirilməsindən gedir. „Batini fəna isə bəzən allahın təzahürlərini kəşf etmək, bəzən Onun əzəmətinin məhsulunu müşahidə etmək formasında olur. Beləcə, insanın daxilini Haqqın əməli (və eşqi) örtər. Belə ki, onda nə öz düşüncəsi, nə də hər hansı bir şübhə (və narahatlıq) qalır“ (33, 674). Sonra Sührəverdi zahiri və batini fəna arasındakı oxşar və fərqli cəhətləri şərh edərək göstərir: „Zahiri fəna qəlb və hal sahiblərinə məxsusdur. Batini fəna isə halların bağından qurtarıb, hallarla deyil Allah-Təala ilə olan və qəlbin təsirindən çıxıb, onu idarə edən Rəbbi ilə Birgə kimsəyə aiddir” (33, 675).

Sufiliyi fərqləndirən cəhətlərdən biri də sufilikdə yüksək dərəcəyə - şeyxlik, pirlik, mürşidlik dərəcəsinə yüksəlməklə bağlıdır. Sufilikdə şeyxlik mərtəbəsinə yüksəlmə ancaq seyri sülükün (təriqətə qəbul edilən kişinin, müridin ta əvvəldən sona - vüsalat məqamına yetişməsinə aparan mənəvi yolçuluq) təriqət şeyxindən öyrənməklə və əziyyətlərlə dolu müridlik, vəlililik mərhələsini keçməklə mümkündür. Seyri sülükünü başa vuraraq vüsalata çatan hər kəs vəli adlanır. Şeyx və ya mürşid olmaq üçün tək vəlilik yetərli deyildir. Sufiliyə görə mürşid və ya şeyx Allahın görəvləndirdiyi vəlidir. Nəsimi “Könlümdə mənim eşqi camalın əzəlidir” rədifli qəzəlində vəliliyi nəfsini qoruyan allahını bilən, həqqə tapınan bir məqam kimi dəyərləndirir:

Nəfsini biləndir ki, yəqin rəbbini bildi,
Həqdən bu məqamata irən bil ki, vəlidir (43, 219).

Şeyx bir yol göstərici, hər cür problemlərin həlli üçün müraciət edilə biləcək bir insan olub və tərbiyəedici funksiyaya malik mənəvi şəxsdir. Ömər Sührəverdi bu barədə yazırdı: “... Mürşid (şeyx) həqiqətən Allahı qullarına, qulları da Allaha sevdirir. Mürşidlik (şeyxlik) rütbəsi sufilik yolunda rütbənin ən yüksəyi və Allah yolunda dəvətdə Peyğəmbər vəkilliyidi” (33, 102). O, mürşid mürid münasibətlərinə, müridlərin tərbiyə olunması məsələlərinə diqqət çəkərək söyləyirdi: “Mürşid müridi mənəvi pislik (və çirkabdan) təzkiyə (təmizlik) yoluna sövq edərək tərbiyə edər.

Nəfs, pis sifət və xasiyyətlərdən təmizlənəndə qəlb güzgüsü parlayır, içində ilahi əzəmət nuru işıq saçır və tövhidin (Allahın bir olmasının) gözəlliyi ortaya çıxır. Bəsirət gözü cəlal nurunu gözləməyə və əzəli kamalı seyr etməyə cəzb edilir, ona can atılır. Bu durumda qul Rəbbini sevir. Bu nəfsi təzkiyə və tərbiyənin bir nəticəsidi" (33, 103). Şeyx Şəbüstəri isə müridliyi din elminin öyrənilməsinin bir vasitəsi hesab edərək yazırdı:

Müridlik din elmini öyrənmək və
Könül çırağını işıqlandırmaqdır (14, 152).

Şeyx Səfiəddin isə deyirdi: "Mürid gərək kim mücahidət ilə riyazətdə üç qatla başından ayağınadək dərisi tökülə, ta onun adı mücahidə çəkilmiş xəlvətlü deyə bilələr" (53, 707).

Nizami Gəncəvi özünün "Sirlər xəzinəsi" əsərinin "Mürşid və müridin hekayəsi" adlı bəhsində mürşid mürid münasibətlərinə toxunaraq, müridin öz pirinə sədaqətli olmasına işarə edərək yazırdı:

Pir ona dedi: "Nə fikirləşdin ki,
Onlar hamısı getdi, sən isə yerində qaldın? "
Mürid cavab verdi: "Ey məqamı mənim ürəyimdə
olan
Ey ayağının torpağı mənim başımın tacı olan,
Mən əvvəlinci nəfəs (dəfə) bura yel ilə gəlməmişdim –
Ki, Haman yol ilə də geri qayıdım.
Alacaq gözləyən alacağını alandan sonra gedər,
Yel ilə gələn yel ilə də gedər" (44, 167).

Sufi təliminin özünəməxsusluğunun və fərqliliyinin göstərilməsində, eyni zamanda sufi ritual və ayinlərinin icrasında ibadət, dua, zikr, tac qoyma, təraş, xirqə, xanəgah, çillə, riyazət, səyahət və s. kimi sufiliyə aid elementlərin də mühüm əhəmiyyəti vardır.

Hər bir sufinin başlıca məqsəd və məşğuliyyətlərindən biri dua etməkdir. Sufilər əsasən iki tip - mərasim duası və sərbəst

dua adlanan dua tipindən istifadə edirdilər. Müsəlmanlar arasında əsas dua mərasim duası sayılır. Mərasim duası ərəbcə əs-səlat, türkcə və farsca isə namaz adlanır. "Namaz Allaha dua etmək deməkdir. Namaz vaxtı mömin insan Allahın qarşısında boyun əyir, diz çökür. Namazın əsas qayəsi müsəlmanın öz Xaliqi Allahla ruhani, mənəvi əlaqəsinə nail olmaqdır" (5, 195). Sərbəst dua sufilərin daha çox istifadə etdikləri və onların „... bütün həyatının əhəmiyyətli hissəsini təşkil edir. O dualarda daim Allahı tərifləyir və Ona yalvarır" (54, 16). Sufilərin Allahı yaxından hiss etmə və mənəvi cəhətdən saflaşma yollarından biri zikrdir. Zikr sözünə lüğətlərdə yada salma, xatirə gətirmə, adını çəkmə, ifadə etmə, dua, vird etmə, tərif etmə kimi mənalar verilir (55, 460). İslamda Allah-təalanı zikr etmək Onun itaəti üçün edilən bütün əməllərə və deyilən bütün sözlərə aid edilir. Təsbeh, təkbir (Allahü əkbər - Allahı böyük tutma) və təhlil gətirmək, Quranın oxunması, hədis oxumaq, elm öyrənmək və sair ibadətlər zikr hesab olunur. Zikrin çərçivələri çox genişdir əgər belə demək mümkünsə Allah taalanı xatırlama, Ona itaətlə bağlı olanları zikr hesab etmək olar. Quranda 250 dəfədən çox zikrin adı çəkilir və bir çox surələrdə onun vacibliyindən danışılır: «Ey iman gətirənlər! Allahı çox zikr edin! Onu səhər və axşam təqdis edib şəninə tərifl ər deyin!», (51, 231); „...O vəziyyətdə belə Rəbbini çox yada sal (zikr et) və səhər – axşam şəninə tərifl ər deyib şükür et!" (51, 599); „Namaz qılınıb qurtardıqdan sonra yer üzünə dağılıb Allahın kərəmindən ruzi diləyin! (Yenə öz işinizə qayıdın!) Və Allahı çox zikr edin ki, bəlkə nicat tapıb səadətə qovuşasınız! (Hər iki dünyada muradınıza yetişəsiniz)" (51,100). Sufi ariflərinin təcrübə və təsbitinə əsasən zikr qəlbin təmizlənməsində və nəfsin tərbiyəsində tutarlı vasitələrdən biridir. Zikrin cani-dildən, ürəkdən edilməsini şərt kimi qoyan Mövlanə öz məsnəvilərində buyururdu: „Ağızla, dillə duymadan, düşünmədən, eynilə tutuquşu kimi edilən zikr – nöqsanlı bir xəyaldır. Əsl Haqq aşiqi kimi, yəni canla, könüllə, heyranlıq duyaraq edilən zikr isə sözlərdən və kəlmələrdən arınmışdır" (56, 166).

Bir sıra sufi təriqətləri təriqətin məqsəd və qayəsinə uyğun olaraq zikr ayinini sistemləşdirərək onun müxtəlif formalarını yaratdılar. Təsadüfi deyil ki, təriqətə daxil olan şəxsin qarşılaşdığı daxilolma mərasiminin ilk mərhələsində təlqin - əz-zikr adlanan zikr formasından istifadə olunurdu. Sufizmdə zikrin bir neçə formasından istifadə olunurdu: zikr cəli (aşkar zikr, ucadan edilən zikr, buna gündəlik zikr də deyilirdi), zikr xəfi (gizli zikr), zikr əl həzra (kollektiv, birgə zikr).

Gündəlik zikr məcburidir. Hər namazdan sonra olması vacibliyi Quranda deyilir: „Namazımızı qıldıqdan sonra ayaq üstə olanda da, oturanda da, uzananda da Allahı zikr edin“ (51, 559). Qədiriyyə təriqətindən olanlar namazdan sonra «sübhanallah», «əlhəmdülillah» və «Alllahu əkbər» kəlmələrinin hər birini 33 dəfə təkrarlayar, yanlışlığa yol verməmək üçün təsbehdən istifadə edərdilər. Onların təsbehi hər bölümündə 33 olmaqla 99 muncuqdan ibarət olardı. Xəlvətiyə təriqətində 301 və 1000 dənəli təsbehlər olub. Minlik təsbehlərdən müstəsna hallarda istifadə edilirdi. Sufi icmalarında təsbeh hakimiyyət rəmzi sayılır və qarovul onu hərbi hissənin bayrağı kimi qoruyardı (57).

Gizli zikrin daha mürəkkəb qaydaları var idi və Şərq dini – fəlsəfi təlimlərinin bir sıra qaydalarını andıran hərəkətlər mövcud idi. Məs., nəfəsalma və nəfəsvermə hərəkətlərindən geniş istifadə, yoqa və bir sıra digər Şərq dini-fəlsəfi təlimlərində məşhurdur. Sufilər zikr ayinini yerinə yetirərkən bu hərəkətlərdən istifadə edirdilər. Görkəmli sufi bilim adamlarının bu barədə fikirləri də mövcuddur. Şibli «təsəvvüf intellektə nəzarət və düzgün nəfəsalma qaydalarıdır» - deyərdi. Məxfi zikrə başlayarkən gözləri və ağzı yummaqla zikr formulu gerçəkləşdirilərdi. «La ilahə»də nəfəs alır, «illallahda» nəfəs verilərdi. Nəqşbəndilərdə məxfi zikr bu qaydada olurdu: dil damağa sıxılır, dodaqlar və dişlər kilidlənir, nəfəs dayandırılırdı. «La» hissəciyi deyilir və onu mədədən «götürüb» beyinə aparırdılar. Beyinə çatanda «ilahə», sonra başı sağ çiyinə döndərib «illəllah» deyilərdi. Sonra baş sol çiyinə döndərilərək, «la ilahə illəllah» deməklə ürəyə doğru aparılır. Bundan sonra o, bütün bədən boyu hərəkət edir. «Məhəm-

mədən rəsulillah» deyəndə baş soldan sağa çevrilir. Sonra «Ya Allah, Sənə can atıram, Sənə çatmaq mənim ən böyük məramımdır» sözləri deyilir. Qədiriyə təriqəti mənsubu isə bardaş qurub əyləşər və sağ ayağının baş barmağını sol qıçında dizə yaxın olan venaya dirəyərdi. Əllərini dizləri üstə qoyub barmaqlarını «Allah» sözü şəklində açardı. Əvvəlcə «lam» kəlməsindən başlayıb bunu dəfələrlə – ürəyində ilahi odun alovlandığını hiss edənə qədər təkrarlayardı (57).

Birgə zikr sufilər arasında icra və məzmun fərqliliyi ilə müxtəlif formalarda həyata keçirilirdi. Bu ayrı-ayrı təriqətlərdə oxunan mətlərin, birgə rəqslərin müxtəlif xarakterli hərəkətlərin müxtəlifliyində özünü göstərirdi. Məsələn, bu ayini yerinə yetirirkən mövləvilər dövrə vuraraq oynadıqları səma rəqslərinə, rifailər xorla oxumağa, isəvilər tullanma hərəkətlərinə və s. üstünlük verirdilər.

Mövləvilər hesab edirdilər ki, Allahı zikr etməyin ən yaxşı vasitələrindən biri musiqi və rəqslə birlikdə edilən zikrdir. Müasir təsəvvüf araşdırıcılarından Yaşar Nuri Öztürk bildirir ki, „ ...Mövləvi zikrinin ən məşhur şəkli səmadır. Bunu mövləvilikdə birgə zikr kimi də ifadə etmək olar, çünki zikr insan ruhunun üzdə olan bəzi motivlərlə allaha doğru yüksəlişini saxlamaq və bir vəcd (ekstaz) halı yaratmaq məqsədi güdən fəaliyyətdir. Bu halda səma zikrin formasından başqa bir şey deyildir...“ (58, 228).

Kollektiv zikrlər sufizmdə ilkin çağlardan mövcuddur. Nəqşbəndilərin «paslı mişar» adlı zikrlərinin müəllifi Əhməd Yəsəvi özüdür. Bu ayin Orta Asiya tipindədir. Zikr vaxtı «ha» dərin nəfəsvermə, «hu» isə lap astadan tələffüz olunardı. Bu zaman çıxarılan səslərdən yaranan ritm paslı mişarla odun doğranmasını xatırladardı (57).

Tacqoyma mərasimi. Bir sıra təriqətlərdə bu təriqətlərin daşıyıcıları tərəfindən təriqət fərqliliyini göstərmək üçün müxtəlif ideyaları simvolizə edən baş geyimlərindən istifadə olunurdu. Məs., Səfəviyə təriqətinin ardıcılları 12 imamı simvolizə edən zolaqlı əmmamələr geyinirdilər. Bəzi təriqətlərdə baş geyiminin

qoyulması müəyyən mərasimlərlə müşayiət olunurdu və bu mərasimlər „tacqoyma“ adlanırdı. Bu cəhətdən Mövləvilərdə keçirilən tac qoyma mərasimi maraqlıdır. Tac geymə mərasimində mürid başını açaraq şeyxin önündə diz çökür və başını şeyxin dizi üstünə qoyur. Bu hal müridin tamamilə təslim olmasını simvolizə edir. Bu vaxt şeyx və ya bir başqası Mövləvi silsiləsini oxuyaraq xeyirxahlıq diləyir. Sonra müridin başına tac qoyulur və bu tacın əsl ruhsal tac olması üçün dua oxunur (54, 226-227).

Xirqə (xirka) - sufi dərvişlərin üst geyim forması olub (çuxaya bənzər uzun ətəkli geyim), xırda parça hissələrindən və zolaqlarından tikilmiş, astarı adətən qoyun dərisindən, bəzən də xəzdən olan geyimdir. Sufilikdə təriqət mürşidi, piri tərəfindən xirqənin geyindirilməsi bir ritual olub, müridin əziyyətlərə qatlaşaraq təhsilini (müridlik mərhələsini) başa vurmasının göstəricisi idi. Hər bir xirqə geydirilən mürid vəlilik mərtəbəsinə yüksəlir.

Təsəvvüfə aid kitablarda xirqə geyinməyin sufi üçün hansı faydalara malik olması belə təsvir edilmişdir: «Xirqə geyinməyin bir faydası adət və vərdişi dəyişmək, ürək bağlılıqlarından və nəfsani ləzzətlərdən xilas olmaqdır. Digər faydası pis insanlarla və şeytan sifətlərlə ünsiyyətin tərk olunmasıdır. Başqa faydası müridin zahiri (yəni, geyimi) üzərində olduğu kimi, batini üzərində də şeyxin ixtiyar sahibi olmasıdır. Nəhayət, xirqənin bir faydası da budur ki, haqq-təala tərəfindən qəbul olunduqları barədə haqq yolçularına müjdə verir» («Misbahül-hidayə» kitabından) (59). Mürid adi paltarda öz mürşidi qarşısında dayana bilməz. Paltar simvolik bir şey olsa da, sufilər onu da mənəvi saflığa çatmaq vasitələrindən biri kimi istifadə edirdilər. Xirqə geyən salik elə bil ki, nəfsini mürşidinə təslim edir, onun əmr və göstərişlərinə boyun əyir, yalnız onun tövsiyələrinə uyğun hərəkət edirdi (52, 41-42).

Ömər Sührəverdi xirqə geyinməyi və müridin mürşidə tabelik və bağlılıq məsələlərinə toxunaraq yazırdı: “Xirqə geyinmək mürşid ilə mürid arasında bir bağlantı və müridin nəfsi ilə özü arasında mürşidin hakimiyyətini qəbul etməsidir” (33, 118). Başqa bir yerdə “... xirqə geyinmək müridin işlərini müridinə təhvil

verməsi və ona təslim etməsi, onun hökm və ixtiyarı altına girməsidi. Bu eyni zamanında Allah və Rəsulunun (s.a.v.) hökmü altına girmək deməkdir" (33. 118).

Şəms Təbrizi xirqənin adını çəkir və bildirir ki, xirqə ona yuxuda Peyğəmbər tərəfindən geyindirilmişdir: „Hər kəs şeyxdən bəhs edər. Bizə isə röyada bizzat Rəsul Əleyhissalam xirqə geyindirdi. Fəqət öylə ki, iki gündə köhnəlib yıpranan, yırtılıb dağılan .... xirqə deyil, söhbət xirqəsidir. Anlayışa sığacaq söhbət də deyil. Öyləsinə bir söhbət ki, nə dünü var, nə bu günü, nə ertəsi var. Eşqin dünlə bu günlə nə işi var?" (32, 51).

Qələndəri sufi dərvişinə aid geyim və əşyalar

Mühyiddin İbn Ərəbi xirqə və mürəqqe geyinməyi «yaşıl ölüm» adlandırmışdır. Hatəmi-Əsəmm adlı sufi mütəfəkkirin isə belə söylədiyini rəvayət edirlər: «Hər kəs bu yola girsə, gərək dörd cür ölümə hazır olsun: ağ ölüm, yəni aclıq; qara ölüm, yəni camaatın əziyyətlərinə dözmək; qırmızı ölüm, yəni nəfslə mübarizə; yaşıl ölüm, yəni parçaları bir-birinə tikib, alınan geyimə bürünmək» (59).

Xəqani xirqəyə işarə edərək yazırdı:

"Fəqrin xirqəsində bəxyələrdə rəmzlər vardır
Ki, anlar "lövhi- məhfuz"u açanlar bü müəmmanı" (60, 70).

Burada, "fəqrin xirqəsində" mənalar axtaran şair bildirir ki, nəfsini cilovlayanların, dünya malından imtina edənlərin bu hərəkətlərinin mahiyyətini ancaq "lövhi-məhfuz"un (müqqədəs yazılar) sirlərini bilənlər anlaya bilər.

Xirqə geyinmək adəti sufiliyin mühüm əlamətlərindən biri sayılsa da, tarixdən məlumdur ki, bəzi sufilərin xirqəyə münasibəti mənfi olduğundan, onlar xirqə geyinməmişlər. Məs., Cuneyd Bağdadi ruhani libası geyinər, zahirpərəst sufilər kimi geyinməməsinin səbəbi soruşulanda deyərdi: «Əgər bilsəm ki, mürəqqe geyinməklə iş düzələr, dəmirdən və oddan özümə paltar tikib geyinərdim. Amma həmişə öz içimdən bu nidanı eşidirəm ki, Allah yanında etibar qazanmağın yolu xirqə geyinmək yox, onun məhəbbətində yanmaqdır» (Fəridəddin Əttarın «Təzkirətu'l-övliya» əsərindən) (61).

Sufiliyin mühüm atributlarından biri də Xanəgahlardır. **Xanəgah** - sufilərin yığışdığı, daimi yaşadığı, müridlərə təhsil verilən, müsafirlərin qəbul edildiyi xüsusi evə, tikiliyə deyilir. Xanəgah sözünün etimologiyası ilə bağlı müxtəlif fikirlər mövcuddur. Bəziləri onun farsca ev və yer, məkan sözündən əmələ gəldiyini (62, 48), bəziləri isə xanəgah sözünün «süfrə, yemək olan yer», mənasını verdiyini söyləyirlər (25).

Xanəgahların yaranması haqqında da müxtəlif ehtimallar mövcuddur. Bu ehtimallardan birinə görə, xanəgahlar manilik və

buddizm zahidlərinin hücrələrindən əmələ gəlmişdir (83, 48). Başqa bir ehtimala görə isə ilk dövrlərdə xanəgahlar kasıb və miskin dərvişlər üçün inşa edilən tikililərdən ibarət olmuşdur.

Əbdürrəhman Cami «Nəfəhatül-üns» kitabında ilk xanəgahın tikilməsi tarixini belə təsvir etmişdir: Bir xristian hökmdarı Şam vilayətinin Rəmlə məntəqəsində gəzərkən görür ki, iki sufi çöldə rastlaşıb, mehriban şəkildə qucaqlaşır. Sufilər çantalarında olan yeməkləri ortaya qoyub birlikdə yeyirlər. Durub getmək istəyəndə xristian hökmdar onların birindən soruşur: «Çörək yediyin adam kim idi?». Sufi cavab verir: «Mən onu tanımıram». Hökmdar soruşur: «Bəs aranızdakı ülfətin səbəbi nə idi?». Cavab verir: «Bu, bizim təriqətdə qaydadır». Hökmdar yenə xəbər alır: «Sizin toplanmağa yeriniz varmı?». Sufi: «Yox» - deyə cavab verir. Onda xristian hökmdarı həmin yerdə bu cür insanların toplaşmasından ötrü bir bina tikdirir. İlk sufi xanəgahı belə yaranır (25).

Sufi müəlliflərinin bir hissəsi xanəgahı peyğəmbər zamanında əhli-süffənin (islamiyyətin ilk çağlarında Mədinədə kimsəsiz və toplu halda yaşayan, özünü ancaq dinə və Quran elmlərinə həsr edən və Məhəmməd (s.ə.s.) peyğəmbərin də çox hörmət etdiyi camaat) məskunlaşma yerinin prototipi hesab etmişlər. O zamanlar Mədinə məscidinin qarşısındakı geniş səkidə fəqir, ev-eşiksiz müsəlmanlar kollektiv şəkildə mehribanlıqla, qardaşcasına icma halında məskunlaşır, ayrı-seçkilik qoymadan birlikdə yeyib-içir, bir-birinin ehtiyaclarını ödəyir, bir-birinə yardım göstərirdilər. Mədinəyə daxil olan nabələd adamlar da karvansaray əvəzinə süffəyə gəlir və oranın sakinlərinə qoşulurdular (25).

Ümumiyyətlə, xanəgahların sufilərin təşkilatlanmasından, yəni sufi icmalarının, təriqətlərinin, qardaşlıqlarının yaranması ilə bir vaxtda meydana gəldiyini söyləyə bilərik. Çünki, təşkilatların qurulması, icmaların əmələ gəlməsi bu təşkilat və icmaların qərarlaşdığı məkanların - təkkələrin (xanəgah, zaviyə) yaranmasına gətirib çıxardı (15, 20). Xanəgahlar sufilərin təşkilat strukturlarının vacib həlqələrindən birinə çevrilməklə, onların toplaşdığı, orada yaşadığı, ayin və mərasimlərini icra edə bildiyi bir məkan idi.

Müəyyən ideya və təşkilatı struktura malik təriqətlərin yaranması ayrı-ayrı sufi intellektualları və təsəvvüf alimlərinin fəaliyyətinin nəticəsi idi. Onlar sufiliyin qayda və metodlarını yenidən işləyib hazırlayaraq öz adları ilə tanınan təriqətləri və qardaşlıq təşkilatlarını qurdular. Ona görə də bir çox hallarda xanəgahlar təriqət şeyxinin adı ilə bağlı olurdu. Yerləşdiyi məntəqənin adı və məxsusi adlarla bağlı olan xanəgahlar da var idi.

Orta əsrlərdə, xüsusilə də XII–XV yüzilliklərdə islam sivilizasiyasının çiçəkləndiyi bir dövrdə sufi təriqətləri xeyli populyarlaşaraq dövrünün ictimai-siyasi proseslərinə təsir edə biləcək təsisatlara çevrildilər. Ona görə də "...dünyəvi hakimlər hər vəchlə bu təriqətlərin rəhbərlərinin yardımına arxalanmağa, onları öz tərəflərinə çəkməyə cəhd edirdilər" (5, 129). Nəticədə bir tərəfdən təriqət rəhbərlərinin bəziləri dünyəvi hakimlər tərəfindən mühüm dövlət vəzifələrinə irəli çəkilir (Məs., Sührəverdiyyə təriqətinin yaradıcılarından olan Ömər əs-Sührəverdi xəlifə ən-Nasir li-Dinillahın (1180-1225) ruhani tərbiyəçisi və məsləhətçisi olmuşdur.). Bəzi hökmdarlar da təriqət üzvü olurdu (Osmanlı Sultanlarının 18-nin Xəlvətiyə təriqətinin müxtəlif qollarına aid olduğu məlumdur). Digər tərəfdən isə onlar tərəfindən təriqətlərə müxtəlif xarakterli yardımlar olur, xanəgahlar tikilir, təmir etdirilir və maliyyələşdirilirdi. Azərbaycan hökmdarları tərəfindən tikilən xanəgahlara misal olaraq Qazan xanın Təbrizdə, Məhəmməd Xüdabəndənin Sultaniyyədə, Elxani hökmdarlarının vəziri olmuş, həm də görkəmli tarixçi, filosof, şeir və sənət hamisi kimi tanınmış Rəşidəddin Fəzlüllahın (1247-1318) və oğlu Qiyasəddinin müxtəlif şəhərlərdə tikdirdiyi xanəgahları göstərə bilərik (27, 82). Fəzlullah ibn-Ruzbihan Xunci yazırdı ki, Uzun Həsən çox böyük səxavət göstərib, 400-dən artıq dini xeyriyyə idarəsi (zaviyə və ribat və xanəgah) yaratdı..." (63, 191). Bu misalların siyahısını bir azda genişləndirmək mümkündür.

Xanəgahların tikilməsi, sufilərin topladığı sədəqələr və təriqətlərə verilən ianələr, eləcə də təriqətə aid vəqflər hesabına da həyata keçirilirdi.

Xanəgahlar adətən bir kompleksdən ibarət olurdu. Burada qonaqları qarşılamaq üçün karvansara, ibadət etmək üçün məscid, minarə, ayinlərin icrası üçün tikililər (zikrxana, sovməə), şeyx və müridlərin yaşaması və fəaliyyət göstərməsi üçün otaqlar və yardımçı təsərrüfat tikililəri, eləcə də əhali ilə dini söhbətlərin aparılması üçün iri zallar (camaatxana) yerləşirdi. Xanəgahlar başqa adlar altında da məlumdur: «ribat», «zaviyə», «təkyə» (təkkə), "təriqət əhlinin rəmzi ifadələri ilə meyxana və ya meykədə də deyilirdi" (15, 5). Orta əsrlərdə xanəgahlar müxtəlif dini məsələlərə dair ciddi diskussiyaların, söhbətlərin keçirildiyi mərkəzlərə çevrilmişdilər.

Xatırladaq ki, müsəlman aləmində dini idarələrdə yaşamaq ənənəsinin olmamasına baxmayaraq, xanəgahlarda təriqət rəhbəri başda olmaqla, bir çox təriqət üzvləri daimi yaşayır və əsas ayin və mərasimlərini burada icra edirdilər. Məlumdur ki, sufiliyin bir çox təriqətlərində hinduist, buddist və xristian ənənələrindən geniş istifadə olunmuşdu. Xanəgahlardakı daimi yaşama ənənəsi də bir xeyli dərəcədə xristian monastır ənənələrini xatırladır.

Xanəgahların mühüm funksiyalarından biri də burada qonaqların qəbul edilməsi ilə bağlı idi. Xanəgah komplekslərində karvansarayların tikilməsi məhz bu məqsədə xidmət edirdi. Xanəgahlarda qonaqlar adətən günortaya kimi qəbul edilirdi. Onlar buraya daxil olandan sonra iki rükət namaz qılır, yemək zamanı bütün azuqələrini süfrəyə qoyub, xanəgah sakinləri ilə bölüşürdülər. Xanəgaha daxil olan qonaq orada olanlara ədəblə salam verməli, ayaqqabısını çıxarandan sonra ayaqlarını yumalı, iki rükət təhiyyə namazı qılmalı idi (59).

Xanəgahda mürşid və qütb (təriqət şeyxi) üçün ayrıca otaq, ibadət yeri olardı. Xanəgah əhlinin toplaşması və mürşidin moizəsinə qulaq asması üçün nəzərdə tutulan zala isə «camaatxana» deyilirdi. Xanəgaha məxsus adətlər və qaydalar mövcud idi ki, onlara ciddi əməl olunurdu. Burada sufilər növbə ilə işləyir, hər işi ədalət əsasında icra edirdilər. Yemək bişirmək, süfrə salmaq, qabları yumaq, xanəgahı süpürmək, xalça-palazı çırpmaq, xanəgah əhlinin paltarlarını yumaq, namaz üçün azan vermək, qa-

pıda ayaqqabıları cütləmək və s. işlər fəxr sayılırdı. Xanəgahda hər şey öz yerində olmalı, ədəb qaydalarına ciddi riayət edilməli idi (59).

Ömər Əbu Həfs Sührəverdi xanəgah əhlinin yüksək əxlaqi keyfiyyətlərə malik olmasını, həyat tərzləri və davranışları ilə başqalarına nümunə ola biləcəklərini söyləyərək yazırdı: "Ribatda oturanların aşağıdakı sifətləri olmalıdır:

1. Xalq ilə qəlbən əlaqəni kəsməmək.
2. Xalq ilə gözəl əməli münasibətdə olmaq.
3. Bütün səbəblərin yaradıcısı Allah Təala olduğu üçün (həddən artıq) çalışmamaq.
4. Nəfsi pis şeylərə meyldən qoruma və ehtirasa uymaqdan saxlamaq.
5. Başqa adətləri tərk edərək gecə-gündüz ibadətlə məşğul olmaq. Vaxtı boş yerə keçirməmək.
6. Virdləri (daimi duaları - Ə.Ə.) davam etdirmək.
7. Namazları gözəl mühafizə və bütün qəflət növlərindən çəkinmək.

Bunlara diqqətlə əməl edən kimsə həqiqi bir mürabid və mücahid olur" (33, 133).

Məhsəti Gəncəvi rübailərin birində xərabətə (meyxana, rəmzi anlamda xanəgah) könülsüz gəlməyin əleyhinə çıxaraq xərabət əhlinin yolunun başından keçə bilənlərin, can qurban verə bilənlərin yolu olduğunu vurğulayaraq yazırdı:

Könülsüz xərabət içrə sən gəlmə,
Dərvişlik rəmzini bilməsən, gəlmə!
Başından keçənin yoludur bu yol,
Bu yolda can qurban verməsən, gəlmə! (64, 33).

Müxtəlif vaxtlarda xanəgahlarla bağlı ayrı-ayrı cəhətlərin önə çıxması onların mahiyyəti ilə bağlı yanlış izahlara da gətirib çıxarmışdır. Məsələn, Ə.V.Salamzadə özünün "Azərbaycanın memarlıq abidələri" adlı əsərində xanəgahları "ziyarət yerləri ətra-

fında qurulan binalardan və ziyarətçilərə məxsus tikililərdən əmələ gəlmiş memarlıq kompleksi" (65, 37) kimi xarakterizə edir. Qeyd edək ki, əvvəla xanəgahların kompozisiyası onların fəaliyyəti ilə müəyyənləşmiş və dini mərasimlərin tələblərindən irəli gələn binaların kompleksindən ibarət olmuşdur (66, 272). İkincisi, xanəgahlar heç də həmişə ziyarətgahların yanında deyil istənilən bir yerdə tikilə bilərdi. Məsələn, xəlifə tərəfindən Ömər Sührəvərdi üçün tikilən xanəgah heç bir ziyarətgahın yanında tikilməmişdir. Əksinə, xanəgahların bir çoxu onların şeyxinin məşhurlaşmasından sonra və xanəgah kompleksində dəfn edildikdən sonra onun qəbrüstü abidəsi (məqbərəsi) ziyarət yerinə çevrilirdi. Digər tərəfdən, M.Dadaşzadənin də bildirdiyi kimi, bəzi məqbərə sahiblərinin özləri, hökmdar və oğulları və ya qohumları məqbərələri ziyarətgaha çevirməyə çalışmış, bu məqsədlə də məqbərə yanında məscid və xanəgah tikdirmişlər (27, 81). Xanəgahlar əsasən karvan yolları üzərində inşa edilir və ölkənin iqtisadi-siyasi, mədəni-ideoloji əlaqələrində mühüm rol oynayırdılar. Xanəgahların səciyyəvi cəhətlərindən biri də müdafiə əhəmiyyətli möhkəm divarlarla əhatə olunmağında, möhtəşəm, baştağlı giriş qapısının mövcudluğundadır (67, 11).

Qeyd edək ki, xanəgahlar həm də təriqət əhlinə sufiliyin nəzəriyyəsi və praktikası ilə bağlı biliklərin və təlimin verildiyi bir məkan idi. Burada təlim prosesi emalatxana prinsipi əsasında şeyxin, mürşidin, pirin rəhbərliyi altında həyata keçirilirdi. Xristianlıq və musəvilikdən fərqli olaraq islam aləmində dini ideyaların zənginləşməsində və yayılmasında profesionallar və dini intellektuallar az idi, çünki məsciddən fərqli olaraq kilsə bu cür profesionaların yetişdirilməsinə xüsusi maraq göstərir və bunun üçün böyük pullar xərcləyərək, fəaliyyət göstərən dini intelektuallara məvacib ayırırdı. İslamda isə dini ideyaları yaymağın bu sistemi yox idi. Məscid bu iş üçün məvacib vermirdi. Məhz xanəgahlar orta əsrlərdə dini intellektualların yetişdirilməsi mərkəzlərinə çevrilərək, islamda olan intellektual boşluğunu və dini profesional çatışmamazlığını xeyli dərəcədə aradan qaldırdılar. Məşhur Azərbaycan şairi Füzuli deyirdi ki, mədrəsədə müdərrisin verdiyi min

dərsdən meyxanədə – mürşidi-kamilin əli ilə batini nurlanmaya kömək edən bir cam irfan şərabı içmək daha önəmli idi.

Mədrəsə içrə müdərris verdiyi min dərsdən
Yeydürür meyxanədə bir cam vermək bir gözəl (15, 7).

Azərbaycan dünyada, o cümlədən də islam mədəniyyət tarixində məşhur olan sufi təriqətləri sührəvərdilik, zahidilik, səfəvilik, xəlvətilik və xəlvətiliyin qolları hesab edilən rövşənilik və gülşənilik kimi təriqətlərin vətəni kimi tanınır. Bundan başqa qələndərilik, mövləvilik, bektaşilik, nəqşibəndilik və s. kimi təriqətlər də Azərbaycan ərazisində geniş yayılmış və onlara məxsus xanəgahlar tikilmişdir. Həmin təriqətlərə aid Azərbaycan ərazisində yüzlərcə xanəgah kompleksi mövcud olmuşdur. Bu, öz təsdiqini həm ayrı-ayrı orta əsr müəlliflərinin əsərlərində, həm də respublika ərazisində rast gəlinən xanəgah komplekslərində və onların qalığlarında, eləcə də onlarla bağlı müxtəlif xarakterli nişanələrin mövcudluğunda tapır. Məs., tarixçi Mühəmməd İbn Münəvvərin məlumatına görə, Əbu Səid Əbulxeyrin nəzəriyyəsini yayan müridlərin təkcə Şirvanda 400-dən artıq xanəgahı olmuşdur (68, 21). Müasir türk təsəvvüf araşdırıcılarından biri Rəşad Öngörən özünün "Osmanlılarda təsəvvüf" əsərində bildirir ki, "XI-XIII yüzilliklərdə Azərbaycanın sufi şeyxlərinin ünlü ribat və zaviyələri olmuşdur. Örnəyin, İbn əl-Fuvəti sufi düşüncə adamı Əbulfəz Əbul Amid İbn Məhəmmət Urməvi haqqında bunları bildirməkdədir. "Urmiyada onun gözəl zaviyəsi vardı. Orada həm gələnlər, həm gedənlər, həm qalanlar, həm də səyahətə çıxanlar xidmət edirdi" (69, 99-100). Əxi zaviyələrindən bəhs edən orta əsr ərəb müəllifi İbn Bəttutə yazırdı ki, "Bir ev tikirlər, rəngləyib ağardırlar, yeri xalçalarla döşəyirlər və lazımi avadanlıqla doldururlar. Yoldaşlar gündüzlər işləyir və gündəliklərini qazanırlar. Qaranlıq çöküncə həmin evə gəlir və qazancları ilə satın aldıqları yemək və meyvətərəvəzi və s. özləri ilə bərabər gətirirlər. Şəhərə yeni səyyah gəlmişsə, onu da yanlarına alıb, həmin evə gətirib, pulsuz-parasız yemək verərək qonaq saxlayırlar. Həmin səyyah yoluna davam edincəyə qədər onların qonağı olur. (70).

Müasir dövrdə də Azərbaycan ərazisində sufilərə aid xanəgahlarla bağlı çoxlu nişanələrə rast gəlinir. Bunlardan biri xanəgahlarla bağlı çoxlu kənd və yer adlarına rast gəlinməsidir. Azərbaycanda Cəlilabad, Lerik, İsmayıllı, Culfa və başqa rayonlarının ərazisində xanəgah adlı kəndlər və yer adları vardır. Bu yerlərdə çox böyük ehtimalla xanəgahlar olmuş və bu yaşayış məskənləri də öz adlarını buradan götürmüşdür. Azərbaycanda olan və dövrümüzə çatan xanəgahların əksəriyyətində məşhur sufi şeyxlərinin qəbir abidələri - türbələr olmaqdadır.

Quba - Birinci Nügədi - İkinci Nügədi - Pir Vahid - Rustov-Xanəgah kəndlərindən keçən karvan-ticarət yolunun üstündəki abidələri tədqiq etmiş Məşədixanım Nemətin fikrincə, həmin yerdə sünni "Xəlvətiyə" sufi cəmiyyətinə aid şeyxlərin xanəgahı olub. Onun meşənin içərisində və Birinci Nügədi kəndində aşkar etdiyi xəlvətiyə sufi şeyxlərinə məxsus məzar daşlarının birinin üzərində "İşıq saçan xəlvəti piri" sözləri yazılıb. Axırıncı kəndin Xanəgah adlanması da karvan-ticarət yolunun üstündə xəlvətilərə aid xanəgah olduğunu göstərir (73).

Culfa rayonunun Xanəgah kəndində Əlincəçayın sahillərdə yerləşən xanəgah kompleksi

Culfa rayonunun Xanəgah kəndində, Əlincə çayın sol sahilində orta əsrlərə aid edilən "Şeyx Xorasan" xanəgah kompleksinin qalıqları günümüzə qədər gəlib çatmışdır. Kompleksə daxil olmuş tikililərin xarabalıqları geniş bir ərazini əhatə edir. Salamat qalmış və XIII əsrə aid edilən türbə xanəgah kompleksinin əsasını təşkil edir (71, 436). Fəzlullah Nəiminin də bu xanəgah kompleksinə aid türbədə dəfn olunduğu bildirilir (72, 85).

Azərbaycanda məşhur və müəyyən dağıntılara məruz qalaraq günümüzə qədər gəlib çatan xanəgahlardan biri də Pir Hüseyn Xanəgahıdır. Pir Hüseyn xanəgahı Bakıdan 127 km aralı, Hacıqabul rayonunun Qubalı Baloğlan kəndi ərazisində yerləşir. Pirsaat çayı sahilində, qədim Bakı-Salyan ticarət karvan yolu üzərində tikilmiş bu xanəgah kompleksi XI əsrin məşhur Qələndəriyə təriqətinin Şeyxi Pir Huseyn Rəvananın (Şirvani) adı ilə bağlıdır. Pir Hüseyn Yaxın Şərqdə Baba Kuhi adı ilə tanınan böyük sufi şairi və filosofu Məhəmməd Bakuvinin kiçik qardaşı olmuş və ondan 25 il sonra 1075-ci ildə vəfat etmişdir. Şeyx Pir Hüseyn adıyla şöhrət tapmış Əl-Hüseyn ibn Əli xanəgah kitabələrində əzəmətli, görkəmli pir, sufilikdə üçüncü dərəcəyə çatmış, müqəddəslərin görkəmlisi, ruhani işləri ilə məşğul olan, imam kimi ləqəb və sifət dərəcələri ilə qeyd edilmişdir ki, bu da onun əsrinin ən nüfuzlu şəxsiyyətlərindən olduğunu göstərir (74). Pir Hüseyn Şirvaninin Pirsaat çayı sahilində vəfat etməsi bu yeri daha da məşhurlaşdırmışdır. Onun müqəddəs məzarı üzərində sənduqə qoyulmuş, daha sonra isə türbə tikilmişdir. Tarixi mənbələrdən və xanəgahdakı Şərq baş tağından düşmüş 6 parçadan ibarət olan ərəbcə kitabədən görünür ki, bina Şirvanşah Fəribürz ibn Gərşasp dövründə Böyük Səd Həsən ibn Məmmədin vəsaiti və əmri ilə 1243-1244-cü illərdə inşa edilmişdir. 1256-cı ildə isə Mahmud ibn Maqsud tərəfindən minarə ucaldılmışdır. Pir Hüseynin sənduqəsi üzərində də kitabələr həkk olunmuşdur. İran tarixçisi Vəssafın verdiyi məlumata görə, xanəgahın təsərrüfatı, kitabxanası, külli miqdarda sərvəti, o cümlədən qızıl külçələri olmuşdur (75).

Pirsaat çayı sahilində yerləşən Pir Hüseyn xanəgahı

Şirvanda xanəgah tipli başqa bir dini abidə Şamaxıdan 17 *km* cənubda hazırkı Göylər kəndində aşkara çıxarılmışdır. Vaxtilə Şamaxı-Ərdəbil karvan yolunun üstündə yerləşən bu abidə həm ticarət, həm də ziyarət əhəmiyyəti daşımışdır. Xalq arasında "Pir Mərdəkan" adı ilə tanınan xanəgah kompleksinin yalnız türbə binası dövrümüzə qədər salamat qalmışdır. Onun ətrafında isə məscid, hücrələr, karvansaray və digər tikililərin qalıqları aşkarlanmışdır (71, 174). Yaxşı yonulmuş daşdan dördkünc plan üzrə inşa olunmuş türbə şiş çadırvari günbəzlə tamamlanır. Türbənin içərisindəki məzar üzərindəki başdaşında kufi elementli süls xətti ilə həkk olunmuş kitabədə bildirilir ki, qəbir şeyx, imam, ən böyük alim, mömin Tair Tac əl-Hüda Mərdakani ibn Əlinindir (76, 20). Mütəxəssislər Tac əl- Hüdanın "mömin", "şeyx" titullarına və "imam" vəzifəsinə görə onun xanəgahın imamı olduğunu bildirirlər.

Xanəgahın bina olunması isə, görünür, XII əsrin sonu - XIII əsrin əvvəllərinə aiddir (71, 174).

Çilləyə oturmaq, çilləxanaya girmək, xəlvətə çəkilmək adı ilə tanınan sufi adətidir. Sufilər, təriqət əhli arasında geniş yayılmış adətlərdən biridir. Sufi inancına görə, Allahın yolu olan doğru yola çıxmağın mühüm vasitələrindən biri xəlvətə çəkilib hər hansı bir çətinlikdən, əziyyətlərdən (riyazət) qorxmamaqla, dünyanın maddi nemətlərindən imtina və Allaha dua etməklə, qəlbi saflaşdırmaqla mümkündür. Çilləyə oturmaq və yaxud xəlvətə çəkilmək adəti bir qayda olaraq sufilərdə 40 gün müddətində həyata keçirilirdi. Baxmayaraq ki, bir sıra sufi təriqətləri sonralar 40 gün çərçivəsini aşaraq çillənin müddətini sərbəst müəyyənləşdirməyə başladılar. Ona görə də müxtəlif sufi təriqətlərində çillənin müddəti fərqli olmağa başladı. Bəzi təriqətlərdə bu 2-3 ay fasiləsiz olaraq davam edirdi. Mövləvi təriqətində bu müddət 1001 günə çatdırılmışdı. Bu təriqətə daxil olmaq istəyən şəxs 1000 gün ərzində yoxlama müddəti keçməli idi. Həmin müddət 25 dəfə olmaqla hər biri 40 günə bölünürdü. Buna *"ərbəin"* deyilirdi. Beləliklə, təzə namizəd birinci 40 gündə ev heyvanlarına xidmət etməli, tövləni təmizləməli, ikinci 40 gündə süpürgəçiliklə məşğul olmalı, üçüncü 40 gündə ayaq yolunu təmizləməli, dördüncü 40 gündə xalça çırpmalı və xalça-palaz döşəməli, beşinci 40 gündə odun doğrayıb daşımalı, altıncı 40 gündə aşpazlıq etməli və i. a. 1000 gün yoxlama müddəti bitdikdən sonra 1001-ci gün təriqətə üzv qəbul oluna bilərdi. Çilləyə oturmaq ancaq şeyxin, təriqət rəhbərinin icazəsi ilə olub, "La İlahə İlləllah" (Allahdan başqa Allah yoxdur) zikrinin təkrarları ilə həyata keçirilirdi (39, 175).

«Çillə» sözünün etimologiyası ilə bağlı geniş yayılmış izahlardan biri «çillə» sözünün farsca «çehel» - 40 sözündən götürülməsi ilə bağlıdır. Xəlvətə çəkilməyin 40 gün müddətində seçilməsini isə Ömər Sührəverdi və bir sıra başqa sufilər Quranın ayəsi və hədislərlə bağlayırlar. "Əraf" surəsinin 142-ci ayəsində deyilir: "Musa ilə otuz gecə (oruc tutub dua edəcəyi , bunun müqabilində ona Tövratı nazil edəcəyimiz və özü ilə danışacağımız) barədə vədləşdik, sonra ona daha on gündə əlavə etdik. Beləliklə, Rəbbinin (ibadət üçün) təyin etdiyi müddət tam qırx gecə(gün) oldu..."(51, 166) Hədisi-qüdsidə Allah buyurur: «Qüdrət əllərimlə

Adəmin gilini 40 gün ərzində yoğurdum». Buna görə də klassik ədəbiyyatda Adəmi çox zaman 40 günün məhsulu kimi təsvir etmişlər. Həmçinin, Həzrət Məhəmməd peyğəmbərə (s) aid edilən bu hədis də sufilər tərəfindən çillə üçün əsas götürülmüşdür: «Hər kim 40 gün Allaha ixlaslı olsa, hikmət çeşmələri qəlbindən dilinə süzülər» (59).

Çillə (çilə) sözü bu gün də azərbaycanlıların leksikonunda geniş işlənir. Bu sözlə bağlı bir sıra deyimlər də mövcuddur Məs., Azərbaycan xalq təqvimində "böyük çilə" və "kiçik çilə" kimi bölgülər vardır. Böyük çillə 40 gün olmaq etibarilə dekabrın 22-dən başlayaraq fevralın 2-nə kimi davam edir (77, 24). Böyük çillənin yarısı qədər - iyirmi gün olan və el arasında "qışın oğlan çağı" da adlanan kiçik çillənin ömrü fevralın iyirmi ikisinə qədərdir. Fevralın iyirmi ikisindən, ilin uzun-qısalığından asılı olaraq, martın iyirmi, iyirmi bir, iyirmi ikisinə qədər olan və boz ay adı ilə tanınan müddət isə hər biri yeddi gündən ibarət dörd balaca *çilləyə,* başqa sözlə, *çilləbeçəyə* bölünür (222, 13). Xalq arasında doğumdan, toydan, yaxud ölümdən keçən 40 günlük müddətə də çillə deyilir (78, 349). Azərbaycanda çillə şəddəsi adlanan xalça tipi də var. Həmin xalçanı Novruz bayramında açırlar. Və bu xalça elə yerdə sərilməlidir ki, onun üzərinə ulduzların işığı düşsün. Belə bir inanc var ki, qızlarımız Çilə şəddəsi sayəsində öz arzularına qovuşurlar. Bundan başqa, xalça qoruyucu, saxlayıcı hesab olunur (79). «Çilə çəkmək» ifadəsi türkdilli xalqların bəzilərində əzab, əziyyət mənasında da işlənir. Bu baxımdan V. Sadıxlının "Bəzi fütüvvət istilahları" adlı məqaləsində çillə anlayışına verdiyi izah maraqlıdır: "Şeyxin təyin etdiyi qayda ilə onun xəlvətə qoyulmasına süluk, orda yaşadığı çətinliklərə isə çilə deyilirdi. Bəzi təriqətlərdə qırx gün, bəzilərində səksən, bəzilərindəsə min bir günlük çilə olurdu. Üç gün aclıq və yeddi gün döyülüb-söyülmə çilləsi, qırx gün aclıq və çılpaqlıq çilləsi kimi təmrinlər də olurdu" (80).

Əslində xəlvətə çəkilmək adəti müridlərin Allaha doğru gedən həqiqi və mistik yolda onların əxlaqının təmizlənməsi metodlarından biri idi. Bu yola çıxmaq üçün onlara şeyxləri hər cür

əziyyətlərdən və çətinliklərdən çəkinməməyi, səbirlə öyrənməyi tövsiyə edirdi. Ömər Sührəverdi bu barədə yazırdı: "Bütün varını Allah Təalaya vermiş kimsələrin qəlbində yaranan ilahi elmlər Allah Təala ilə bir növü söhbət etmə sayılır. Kim mədəsini 40 gün ac saxlayıb nəfsini buna öyrədərək Allaha səmimiyyətlə dua edirsə, Rəsilullahın (ə.s.) xəbər verdiyi kimi, Allah ona mənəvi (ilahi) elmlərin qapısını açır" (33. 264).

Sufilər xəlvətə çəkilərək Allaha duanın səmimi olmasına xüsusi diqqət yetirirdilər. Çünki bir çoxları xəlvətdə səmimi duanın (ixlasın) məqsədini başa düşmədən də bu işə başlaya bilərdilər. Hər çiləyə otururaq 40 gün Allaha dua etmək qəbul sayılmırdı. Bunun üçün sufi qırx günlük çiləyə girməzdən əvvəl uzun müddət əziyyətli təriqət yolunu keçməli (riyazət), mürşiddən təlim və tərbiyə dövrünü keçməli, şeyxin yanında mürid olmalı, dünyanın maddi nemətlərindən imtina edərək Allaha üz tutmalıdır. Əbu Həfs göstərirdi ki, bu yolu keçmədən xəlvətxanaya girib güya ixlas edənlərin qəlbinə şeytan girib, ona görə də başqalarından geri qalmamaq üçün lovğalıqla bu işə girişirlər. Onların xəlvətə gözəl ixlas sahibi olmadan, hal və hərəkətləri pozğun olaraq girdiklərini allah görür (52. 63).

Nizami Gəncəvi də "İsgəndərnamə" əsərində sufilərin çilləyə oturmaq və xəlvətə çəkilmək adətinə toxunur:

"Qırx çillədən və min xəlvətdən sonra
Məclisə getmək işə yaramaz" (81, 45).

"Sirlər xəzinəsi" əsərində isə şair riyazətdən bəhs edərək bildirirdi ki, ürəyin həqiqətini dərk etməyin, yüksək məqama çatmağın və insanlıq dərəcəsinə yüksəlməyin yolu yalnız riyazət yoludur:

Ürəyin qədrini və canın rütbəsini dərk etmək
Yalnız riyazət (mücahidlik) vasitəsilə olar.
Ünsürlərin gümüşünü riyazətə tapşır ki,
Riyazət onu təbii qızıla çevirsin.

Riyazət vasitəsilə (yüksək) bir məqama çatarsan,
Və sən nakəslikdən insanlıq dərəcəsinə ucalarsan
(44, 116).

Dövrün bir sıra intellektualları sufi təriqətlərinin bu ayinini ciddi tənqid etmiş və onu pisləmişlər. Bəzi intellektuallar hətta bu ayinin musəviliyə aid olduğunu söyləmişlər. Bu barədə XIII yüzillikdə yaşayıb yaratmış Azərbaycanın görkəmli düşüncə və bilim adamı Şəms Təbrizinin bir fikri maraqlıdır. O, özünün "Məqalət" əsrində yazırdı: «Çillə saxlayanlar Musaya (ə) tabedirlər, çünki Məhəmmədə (s) tabeçilikdən ləzzət ala bilməmişlər. Onlar heç Məhəmmədə (s) tabe olmaq fikrində də deyildilər, Musanın (ə) tabeçiliyindən azacıq ləzzət alıb o yolu tutmuşlar» (59).

Sufiliyin mühüm əlamətlərindən biri də salikin (mistik yolu tutan adamın) keçdiyi "məqamətlar" (məqamlar) və keçirdiyi "əhvallar"la (hallarla) bağlıdır. "Məqam" sufilərin zühd və sınaq prosesində özünükamilləşdirmə, təkmilləşdirmə prosesi olub, "hal" isə yolu keçərkən ona (mürşid, mürid fərqi yoxdur) Allah tərəfindən bəxş olunan istəklərlə bağlı idi. Müxtəlif sufi təlimlərində "məqam" və "hallar"ın miqdarı müxtəlif olub zaman keçdikcə bu prosesin özü də müəyyən dəyişikliklərə, təkmilləşmələrə məruz qalmışdı. Sufi nəzəriyyəçiləri tərəfindən təklif olunan "məqam" və "hallar"ın miqdarı 7-10-dan 100-ə qədər (5, 118) yüksələ bilirdi. Əbu Səid Əbül-Xeyir "Qirx Məqam" risaləsin də sufilikdə 40-a qədər məqamdan söhbət açır və onların şərhini verir (61).

Sufilər arasında geniş yayılmış "məqamlar" əsasən aşağıdakılardan ibarətdir: "nəfsi saxlama və yaxud, "zühd", "səbr etmə" (səbr), "Allahdan qorxma" (vəra), "razı qalma" (riza), "Allaha təvvəkkül etmə" (təvəkkül), "yoxsulluq" (fəqr) və sairə. "Hallar" isə əsasən aşağıdakılardır: "yaxınlıq" (qürb, qürbə), "qorxu" (xouf), "ümid" (rəca), "şövq" (şauq), "məstlik" (sükr), "ayrılıq"(səhv), "ünsiyyət" (üns) və s. (5, 118). Ömər Sührəverdi məqam və halların oxşar və fərqli cəhətlərinə xüsusi diqqət yetirilməsini vurğulayaraq halın müxtəlif situasiyalarda dəyişə bil-

məsinə işarə edirdi: "Hal və məqam arasında olduqca çox yöndən bənzərlik olduğu üçün şeyxlərin bu barədə fikir və görüşləri də çox müxtəlifdir. Bu fərqli açıqlamalar məqam, hal və onlara daxil olan şeylərdə bənzərliyin olmasından meydana gəlir. Bu durum bəzilərinə hal kimi görünsə də, başqalarına məqam kimi görünür. Hər iki görüş doğrudur. Çünki onların hər birində digərinə aid özəlliyin olmasıdır. Bununla birlikdə onlar arasında fərqləri göstərərək sağlam bir görüşün zikr edilməsi lazımdır" (33, 606). O, nəzarət, təvəkkül, riza və s. kimi halların dəyişərək məqama çevrilməsini göstərir: "Təvəkkül halı da davamlı olaraq qulun qəlb qapısını çalır və nəhayət qul tamamilə təvvəkül sahibi olur. Riza halı da belədir. Qul axırda riza halında sükunətə gəlir və riza onun məqamı olur" (33, 606). Şeyx Şəbüstəri hallardan söhbət açarkən bildirir ki, hər kəs hallara düşməklə həqiqətin sirlərini bilə bilməz, bunun üçün ariflik dərəcəsinə yüksəlmək şərtdir.

Könül əhlinə yalnız üç halda gəlişi gözəl söz deməyə icazə var:
Fəna (tamamilə özündən keçmə), mənəvi sərxoşluq, şiddət və zərurət.
Bu üç halı bilən kəs
Sözlərin necə deyildiyini, nəyə dəlalət etdiyini də anlayar.
Səndə vəcdə gəlmək halı yoxdursa,
Nadanlığa və təqlidə uyub kafir olma.
Həqiqət halları məcazi olmaz,
Hər kəs təriqətin sirlərini tapa bilməz.
Ey dost, həqiqət əhlindən mənasız söz çıxmaz,
Ancaq bunu ya sezmək, ya da onların sözlərini təsdiq etmək lazımdır (14, 138).

Bir sıra sufi təriqətlərində təraş (qırxma) mərasimləri də həyata keçirilirdi. Bu mərasimin icrası təriqət üzvləri üçün vacib və məcburi sayılırdı. Məs., Qələndərilərdə saç, saqqal, hətta qaşların ülgüclə qırxılması şəklində icra edilirdi. Mövləvilərdə isə bu mərasim Mövlana tərəfindən tükü bir az kəsmə formasında yerinə

yetirilirdi. Mövləvilikdə Mövlanadan sonra bu adət aşağıdakı formada həyata keçirilirdi: mürid şeyxin önündə diz çökərək oturur, mürşid sol əli ilə onun əlini tutaraq tövbə etdirir, yaxşılıq və xeyirxah hərəkət edəcəyi barədə ondan söz alır və nəhayət kəlmeyi-tövhidi tələb edir. Müridə ayrıca Ləfzan-Cəlal (Allah ləfzi-sözü) ilə zikr də öyrədilir. Bundan sonra mürşid müridin alnına yaxın bir hissədən saç kəsir (54, 226).

Sufilər dünyanın maddi nemətlərindən və ləzzətlərindən imtina etməklə başlıca məqsədlərinə - vüsalat məqamına yetişmək, Allaha qovuşmaq üçün müxtəlif vasitələr axtarırdılar. Bu yolda onlar hətta islamın qadağan etdiyi şərabı da məqbul hesab edirdilər.

Qələndəri dərvişi XVII əsr (Raul Ricaut. Histoire de l'Etat Present de l'Empire Ottoman, (Paris 1670))

Onlar sərxoşluğu, bu istər şərab içilərək əldə edilən sərxoşluq olsun, istərsə də mənəvi sərxoşluq olsun, dünya nemətlərindən arınmağın, gündəlik qayğıları və öz varlıqlarını unutmağın bir vasitəsi hesab edirdi. Mövlanə Cəlaləddin Rumi bu məsələyə toxunaraq yazırdı: "Bu surətlə hər kəs şərab, musiqi kimi şeylərə qurşanır və öz ağlından bir an olsa da, qurtulmağa çalışır. Hamı bilir ki, bu varlıq tələdir. İnsanın öz xoşu ilə bir şeyi düşünməsi, bir şeyi anlaması cəhənnəmdir. Ona görə hər kəs varlığından, özündən getmə aləminə, yaxud sərxoşluğa can atır və ya bir işlə məşğul olub özünü unudur. Fəqət bu aləmdən çıxıb varlıq aləminə qayıdırsan. Çünki özünü unutma aləminə Tanrı fərmanı olmadan getmişdik" (54, 227). XIV-XV əsrlərdə yaşamış Şeyx Sədrədinin (Səfəviyə təriqətinin qurucusu Şeyx Səfi Ərdəbilinin nəvəsi) müridi olmuş sufi şeyxi və şairi Seyyid Əli bin Harun bin Əbülqasim Hüseyni Təbrizi (Qasimi-Ənvar) "Məscid ilə meyxanə, ya Kəbə və bütxanə" rədifli qəzəlində yazırdı:

Məscid ilə meyxanə, ya Kəbə və bütxanə
Məqsud məhəbbətdir, baqi bütün əfsanə.
Göstər üzünü cana, ta şərh eləyim mən də,
Xəlq oldu neçün dünya, varlıqdan məna nə?!
Hər kəsdən olan surət xəlq oldu əzəl gündən,
Sən hüsnünə aşiqsən, mən də sənə divanə.
Ey qibləm əziz yarım, ey canü cahanım bil,
Didarını əks eylər Kəbəylə bu meyxanə (82, 240).

Vəcdə gələrək öz varlığını unutmaqla vüsalata çatmağın mühüm vasitələrindən biri kimi sima (səma) adlanan mərasimlər sistemini yaratmaqla sufilər Sufilik təlimini daha bitkin və təkmilləşdirilmiş səviyyəyə yüksəldə bildilər. "Səma mütləq gözəlliyə aşiq olaraq yaradılmış insanın səs, söz və ahənglə aşkarlanan gözəllik sayəsində özündən keçməsi, vəcd içində ilahi aləmə yüksəlməsidir. Mövlanənin dediyi kimi, bu yüksəlmə insanı "...Allah ilə birləşdirir". Təsəvvüf təliminin məqsədi bu yaxınlığı insana başa salmaq və insanı varlığın özü ilə təmasa girməkdir.

Səma bu nəticənin alınmasında ən böyük yardımçılardan biridir" (58, 332).

Sima sufi dərvişlərinin müxtəlif səslərdən və müəyyən musiqi sədalarından təsirlənərək (ekstaza gələrək) müxtəlif hərəkətlər (daha çox rəqsəbənzər) etməsinə deyilir. Sufilərə görə, haqq yolçularının haqqa qovuşması üçün qəlb ətalətdən çıxmalı, onun malik olduğu hal dəyişməlidir. Bu dəyişmə adicə küləyin səsindən, Quranın avazla oxunmasından, azan səsindən, hər hansı bir musiqi sədasından və s.dən vəcdə gələrək baş verə bilər. Sufilər deyirlər ki, gözəl avaz körpə uşağı sakitləşdirib yatırdığı kimi, xəstə ürəkləri və incimiş könülləri də aramlaşdırır, onlara şəfa verir. Sima zamanı insan bətnində toplanıb qalmış emosiyalar və hallar (xof və rica, şadlıq və hüzn, şövq və məhəbbət) gah sevinc, gah da ağlamaq şəklində zahirə çıxır. Simadan insan bədəninin hər bir üzvü özünəməxsus həzz alır və sima hər kəsə bir cür təsir edir: kimini fəryada gətirir, kimini ağladır, kimini oynadır, kimini əl çalmağa məcbur edir, kiminin də huşunu başdan aparır. Məhəmməd Qəzzali simaya dini-irfani don geyindirərək yazırdı: «Bil ki, insanın daxilində Allah-təalanın sirri vardır. Atəş dəmirin içində gizli olduğu kimi, bu sirr də qəlbdə gizlidir. Dəmirə daş sürtündükdə atəşin sirri aşkara çıxar və ətrafı yandırar. Eləcə də simanın xoş avazı insanlıq gövhərini hərəkətə gətirər və insanın özündən ixtiyarsız olaraq daxilindəkiləri üzə çıxarar» (İmam Qəzzalinin «Kimyayi-səadət» əsərindən) (59). İmam Qəzzali simanı mütləq mənada haram bilənləri zahir əhli və qafil adlandıraraq bu fikri irəli sürür ki, sima üç növdür və uyğun olaraq, hər növün öz hökmü vardır: 1) Qəlbində bəyənilən sifətlər və şəriətə uyğun xüsusiyyətlər olan şəxsə sima müsbət təsir göstərir, həmin xüsusiyyətləri daha da gücləndirir. Bu cür simanın savabı vardır. 2) Hər kimin qəlbində batil vardırsa, sima ilə daha güclənər və kök salar. Belə sima haramdır. 3) Hər kimin qəlbində bu iki cəhət yoxdur və ya bərabərdir, özü də simaya qulaq asıb, öz təbiətinə uyğun şəkildə ləzzət alırsa, onun üçün sima mübahdır (icazə veriləndir). Həmçinin, İmam Qəzzali 5 halda simanı haram hesab edir: 1) Qadının dilindən eşidilərsə, yəni sima avazını qadın oxuyarsa. 2)

Musiqi alətlərində (rübab, çəng, bərbət və s.) ifa edilərsə. 3) Simanın sözlərində söyüş, həcv və din əhlinə təhqir olarsa. 4) Simanı eşidən cavandırsa və şəhvət ona qalib gəlib, Allahın yolundan döndərərsə. 5) Avam camaat simanı özünə peşə edib, əyləncə və eyş-işrət vasitəsinə çevirərsə (59).

Sufilərdə səma mərasimi

Səma məsələsində də dövrün ilahiyyatçıları və sufilərin özləri arasında ciddi fikir ayrılıqları olmuşdur. Bu barədə Əbu Həfs Sührəverdinin fikirləri maraqlıdır. O, səmada şişirtmələrin və if-

rata varmaların əleyhinə çıxaraq yazırdı: “Bu mövzuda olduqca çox söz söylənmiş və bir-birindən fərqli hal və yanaşmalar ortaya çıxmışdı. Bəziləri onu inkar edərək günah saymış, ifrat düşkünlər də bunun halal bir iş olduğunu irəli sürmüşlər. Hər iki tərəf (bir-birini inkar edən və ixtilafda olan) ifrat dərəcədə çəkişiblər” (33, 221). O, hesab edirdi ki, səmaya bir əyləncə kimi baxılmamalıdır, səmanın dərk edilməsi sufilik yolunda yetkinləşmiş arif adamlar üçün xeyirli ola bilər. “Deyilmişdir ki, səma ancaq (hal yolunda) təmkinli arif üçün doğrudur, mənəvi yola yeni girən müridlər üçün məqbul deyil” (33, 238). Şəbüstəri “Gülşəni-raz“ əsərində sufilərin səma və vəcd halı ilə bağlı yazır:

Gah sevgilisinin şövqü ilə səma edərək
Çərxi-fələk (göy) fələk kimi əlsiz-ayaqsız olur.
Çalğıçıdan eşitdiyi hər bir nəğmədən
O aləmdən ona bir vəcd yetişir.
Can səması axı hərfdən, səsdən ibarət deyil,
Onun hər pərdəsində bir sirr gizlidir (14, 147).

Sufiliyi fərqləndirən cəhətlərdən biri də onların dünya malına etinazsız olması, öz nəfslərini qoruya bilməsi, yoxsulluq, mənəvi zənginlik və s. kimi keyfiyyətlərə üstünlük vermələri idi. İfrat yoxsulluq sufiliyin əsas prinsiplərindən biridir. Onların yoxsulluqla bağlı fikirlərinin mənbəyinin Qurandakı, sünnədəki, hədislərdəki fikirlər təşkil edirdi. Quranın Ali-İmran surəsinin 14 –cü ayəsində nəfslə bağlı gözəl görünən şeylərin keçici olduğu vurğulanaraq deyilir: «Qadınlar, uşaqlar, qızıl-gümüş yığınları, yaxşı cins atlar, mal-qara və əkin yerləri kimi nəfsin istədiyi və arzuladığı şeylər insanlara gözəl göstərilmişdir. Lakin bütün bunlar dünya həyatının keçici zövqüdür, gözəl dönüş yeri isə Allah yanındadır» (51, 603). Orta yüzilliklərdə fəqirlik, yoxsulluq sufi dərvişlərin həyat tərzinə çevrildiyindən dərvişə verilən adlardan biri də fakir (yoxsul, kasıb) adlanırdı (83, 185).

Nizami Gəncəvi nəfs haqqında deyirdi:

Nəfs sənin buyruğuna bir anda itaət etsə,
Ayaqqabını geyin, behişt sənindir (44, 116).

Xaqani fəqirlik konsepsiyasına sadiq qalan sufilərin saf əməllərinə işarə edərək yazırdı:

"Yoxsulluq üz verdikdə sufilərə yaxınlaş,
Yoxsulluqdan şad olurlar, varlıqdansa peşiman.
Get, onlardan xəbər tut, yoxsulluq gör nə şeydir,
Əsəri ki, ən yaxşı müəllif edə bəyan.
Yoxsulluqda taparsan əbədilik nəqşini
Ondan başqa nə varsa, dünyada puçdur inan!"
(60, 168).

Başqa bir şeirində Xəqani göstərirdi:

"Deyil dərviş o kəs ki, şah tacına ola məftun,
Gərək dərviş bir gözdə görə dərvişlə sultanı.
Könül sultanı dərvişlər sifətində xas yer tutmuş
Ki, şah tacından üstündür ona dərvişin astanı.
Bütün dərvişlərin şahı olubdur Əhmədi-Mürsəl
Ki, "Nun-vəlqələm" Quranda səbt etmiş bu fərmanı"
(60, 69).

Dərvişlər üçün dərvişlə sultanın bir gözlə görünməsinin, bərabər tutulmasının vacibliyini vurğulayan şair, dərvişləri könül sultanı adlandır və bildirir ki, dərvişin astanı şah tacından üstündür. Şair burada həmçinin göstərir ki, Məhəmməd peyğəmbər (Əhmədi-Mürsəl Məhəmməd peyğəmbərin adlarından biridir) dərvişlərin şahı və ən böyüyü olub kasıbların tərəfdarıdır. O, eləcə də Quranın "Nun-vəlqələm" (68-ci surə) surəsinə işarə edərək bildirir ki, varlılar kasıblara, fəqirlərə kömək göstərməlidirlər.

Mövlana Rumi məsnəvilərinin birində deyirdi ki, "Hər şeyin sonunu görmək ağlın xüsusiyyətidir. Aqibəti görünməyən isə nəfsdir. Bir ağıl nəfsə məğlub olursa, o da nəfs olur" (54, 184).

Təsəvvüf düşüncə adamları “seyri sülük”ün özünü kamilləşdirmə yolunda nəfsi cilovlamağın yolları və mərtəbələri haqqında geniş izahlar vermişlər. Bu mərtəbələr təxminən aşağıdakı kimidir.

1. Nəfsi əmmarə (öz əmirlərinə uyan nəfs): salik yəni yola çıxan mürid hələ tamamilə heyvani və şəhvani istəklərin əsiri durumundadır.
2. Həfsi ləvvamə (özünü qınayan): Bu mərhələdə salikin ruhunda pisliklərdən yaxşılığa doğru dönüş arzusu doğur və əvvəlki pis əməllərə görə özü-özünü qınamağa başlayır.
3. Nəfsi mülhimə (Allahdan ilham alan nəfs): salik əməl etdiyi zikr, riyazət və mücahidə nəticəsində bir mərhələ daha yüksələrək, davam etdiyi zikr və ibadətdən zövq alır və qəlbində ilahi eşq atəşi yanmağa başlayır. Bu mərhələdə o ührəvi (dünyəvi) mükafatlardan vaz keçir və sadəcə Allah sevgisi ilə məşğul olur.
4. Nəfsi mutmainnə (arxayın nəfs, arxayınlıq tapmış nəfs): Bu mərhələdə salikin qəlbində İlahi eşq yerləşmiş, dünyanı və orada olan hər şeyi qəlbindən çıxarmış, hər şeydə Haqqın gerçəkliklərini müşahidə edir hala gəlmiş olur. Allahdan başqa heç bir şeyə dəyər vermədiyi üçün, bu yolun yolçusu son dərəcədə səxavətli olur. Bu mərhələdə o, öz Şeyxi ilə hər cür hallarını bölüşməli və hər cür məsələləri Şeyxinə xəbər verməlidir, yoxsa ayağı sürüşər, mən oldum deyərkən yenə də nəfs və şeytanın əsiri olur.
5. Nəfsi raziyə (razı nəfs): bu mərhələdə bu yolun yolçusu olan salik Allahdan razıdır. Nəfsi raziyə Allahdan razı olanların məqamıdır. Bu mərhələdəki salik Allahdan başqa hər şeyi tərk edər, məxluqata - bütün yaradılmışlara lütf və gözəlliklərə xidmət edər. Bu məqama çatan kamil kişi əşyanın həqiqət və sirlərinə vaqif olur.

6. Nəfsi mərziyə (nəfsi mərdiyyə) - nəfsin Allahın rizasını qazandığı məqamdır. Salikin nəfsi artıq qəbul edilib. Haqq ondan razıdır.
7. Nəfsi kamilə-safiyə (kamil nəfs, saf nəfs): artıq bu mərtəbəyə çatmış salik ən uca məqama yetişmiş, kamil sifətini qazanmışdır. Bütün gözəl sifətləri özündə birləşdirən və bir qayda olaraq maddiləşmiş bir mələk halını almışdır. Bu məqamdakı şəxsin hərəkətləri və davranışları xeyir, yararlı, yaxşı və ibadətdən ibarətdir. Sözləri hikmətdir. Üzündəki nur baxanlara hüzur və fərahlıq verir. Onu görənlər istər-istəməz, Cənabı Haqqı xatırlayarlar. Bu məqama yüksəlib vüsalatın sirlərinə yiyələnən kişi bütün ilahi sirlərə vaqif olmuş sayılır. Bütün bu keyfiyyətləri ilə Mürşidi kamil sifətiylə o insanları irşad etmə hüququnu əlinə almışdır (84).

Hər mərhələnin öz rəngi var. Rənglər bu ardıcıllıqdadır: mavi, sarı, qırmızı, ağ, yaşıl, qara, rəngsizlik.

Sufi ənənələrinin orta əsrlər müsəlman dünyasına, o cümlədən də bütövlükdə Azərbaycan mədəniyyətinə və düşüncə tərzinə təsiri danılmazdır. Məhz bu dövrlərdə Azərbaycan ədəbiyyatına, memarlığına, incəsənətinə, elminə sufilik bir sıra yeniliklər gətirdi və onu xeyli zənginləşdirdi. Ancaq bu, birtərəfli olmayıb. O dövrün sufi intelektualları və təlimləri içərisində azərbaycanlıların öz xüsusi çəkisi olub və onların sufi mədəniyyətinə bəxş etdikləri yeniliklər bütövlükdə islamın, o cümlədən də sufiliyin inkişaf etməsinə, fikir, düşüncə etibarilə zənginləşməsinə ciddi təsir və kömək etmişdir.

Sührəverdiyə təriqəti

XII yüzillikdə əslən azərbaycanlılar tərəfindən Bağdadda yaradılan, sonradan islam dünyasında geniş yayılmış sufi təriqətlərindən biri də Sührəverdiyə təriqətidir. Bir sıra tədqiqatçılar bu təriqətin yaranmasını Əbu-Nəcib Sührəverdinin (1097-1168) adı ilə bağlayırlar. Lakin təriqətin ideya nəzəri əsaslarının hazırlanması və inkişaf etdirilməsi Əbu-Nəcib Sührəverdinin qardaşı oğlu Əbu Həfs Ömər Sührəverdi ilə bağlıdır. Ömər Sührəverdinin sistemləşdirdiyi və inkişaf etdirdiyi "Sührəverdiyə" təriqəti istər onun zamanında, istərsə də sonralar Türkiyədən tutmuş Hindistana qədər müxtəlif ərazilərdə yayılaraq özünə çoxlu tərəfdar qazanmışdır. Sonralar bu təriqətin inkişaf edərək bir neçə yeni qolları yarandı. Bu qollar içərisində onun oğlu İmadəddin Məhəmmədin (vəf. 1257), Şiraz şeyxi Nəcibəddin Buzquşun (vəf. 1279) və digərlərinin qardaşlıqlarını göstərə bilərik (85). Türk araşdırmaçılarından Özləm Yılmaz bu təriqətin Türkiyədə yayılmasına işarə edərək yazırdı: „Sührəverdiyə də Yəsəviyə, Mövləviyə, Kübraviyə və Rufaiyə təriqətləri kimi fəaliyyətləri ilə Anadolunun gəlişməsində önəmli rola malik olmuşdur. Sührəverdiyə dərvişləri o dönəmdə təriqətlərini Anadoluda yayğınlaşdırmamaqla birlikdə daha sonra, XV əsrin ilk yarısında qurulan Zeyniyə qolu bu imkanı əldə etdi. Bu təriqət, Anadoluda yayğınlıq qazanmasa da, mədəni təsiri əsrlərcə sürdü" (17). Sonralar bu təriqətə qulluq etmək təhlükəli sayılsa belə, Nurəddin Əbd əs-Səməd ən-Nətənzi, Əbdürrəzzaq əl-Kaşani (vəf. 1329), Səid ibn Abdullah əl-Fərqani (vəf. 1300) kimi görkəmli şəxsiyyətlər özlərini Sührəverdiyəyə aid edən şeyxlər olmuşlar. Azərbaycanda geniş yayılmış "Zahidiyə", "Səfəviyə" və "Xəlvətiyə" kimi təriqətlər öz ideya nəzəri əsaslarına görə Sührəverdiyə təriqətinə söykənir. Hindistanda isə həmin təriqət mistik istiqamətli müstəqil məktəb kimi açıq surətdə fəaliyyət göstərmişdir. Sührəverdinin məşhur tələbəsi Nurəddin Mübarək Qəznəvi (vəf. 1234) tərəfindən yaradılan məktəb isə indiyə qədər orada fəaliyyət göstərməkdədir (18, 65).

Dünyagörüşü baxımından Sührəverdiyə sufi qardaşlığı Əbu Həmid əl-Qəzzali, İbn Ərəbi və Ömər Sührəverdinin nəzəri və əməli təliminə istinad edirdi. Onlar səsli və səssiz, kollektiv və fərdi zikrdən geniş istifadə edirdilər. Ucadan söylənən kollektiv zikrin əvvəlində kəlmeyi-şəhadəti söyləmək, "Fatihə" və "İxlas" surələrini oxumaq və zikrin dualarını demək bir qayda kimi qəbul olunur. Fərdi səssiz zikrdə isə kəlmeyi-şəhadətin birinci hissəsi deyilir, sonra altı sufi zikr sözü ifadə olunur. Qardaşlığa qəbul iki mərhələdən keçir: 3-6 aylıq namizədlik dövrü, bu dövrdə mürid hər gün şeyxə gecə gördüyü yuxuları danışır, şeyx bunların əsasında müridin vəziyyətini yozur. Sufilər 4-5 və ya 12 dilimli şiş papaq geyinirdilər. Papağın rəngi istənilən rəng ola bilərdi (39, 172).

Sührəverdiyə təriqətinin ideya, nəzəri və praktiki əsaslarını hazırlayan ensiklopedik biliyə malik Ömər Sührəverdi həm də tərbiyəçi, müəllim və dövrünün çox böyük intellektuallarından biri idi. Təsadüfi deyildi ki, o Bağdadın bütün sufilərinin şeyxi (Şeyx əş-şuyuh) adını qazanmışdır (39, 171). Əbu Həfs Ömər Sührəverdi 1145-ci ildə Zəncan yaxınlığındakı Sührəvərd şəhərində doğulub. Ə.Sührəverdinin müəllimi, Qədiriyə sufi ordeninin banisi Əbdülqadir Cili şagirdinin gələcəyinə böyük ümid bəsləyərək ona "sən İraqda məşhurların axırıncısısan" demişdi (86). O, ilk təhsilini əmisi Əbu-Nəcib Sührəverdidən (1097-1168) almış və mistik təriqət yolunun seçilməsində də əmisinin böyük təsiri olmuşdu. Sonra Bağdad şəhərinə gələrək məşhur "Nizamiyə" mədrəsəsində təhsilini davam etdirir və oranı bitirdikdən sonra bir müddət həmin mədrəsədə dərs deyir. O vaxt sufilik təlimini qəbul edib öyrənmək istədiyinə görə və qəbul olunmuş sufi qaydalarına əsasən mürşid axtarışına çıxır. Sührəverdi dahi Şeyx Əhməd əl-Qəzzaliyə müraciət edərək onun müridi olur. Bağdadda xeyli məşhurlaşan Sührəverdinin şərəfinə Xəlifə Nasir Dəclə çayı sahillərində "Mərbaniyyə" adlı xanəgah tikdirir və o burada bir müddət tərki-dünya həyatı keçirir. Onun şöhrəti bütün Şərqə yayılır. Çoxları onun müridi olmaq arzusuna düşür. Sührəverdi Əbu Məhəmməd Ruzbihan Baqli Şirazi (öl. 1209), İsmayıl əl-Kəsri

(öl. 1193) və Əmmar əl-Bidlisi (öl. təqr. 1200) kimi məşhur şiələrə mürşidlik edir. Onun şagirdləri isə böyük Xarəzm sufisi Nəcməddin Kübranın ("kübraviyə" təriqətinin banisi) mürşidləri olurlar (18, 64).

Ömər Sührəverdi dövrünün hərtərəfli biliyə malik şəxslərindən biri olmuşdur. O, böyük sufi nəzəriyyəçisi, filosof, fiqh - islam hüququnun dərin bilicilərindən biri, həmçinin böyük ictimai-siyasi xadim və diplomat idi. Ömər Sührəverdinin şəxsində o dövrün hakim dini və dövlət rəhbərləri ilə isti münasibət qurması və onların məhəbbətini qazanması, bu təriqət üzvlərinin xəlifə və dövlətdə müxtəlif vəzifələr almasına səbəb oldu. Bu isti münasibətin nəticəsi idi ki, Sührəverdi xəlifə ən-Nasir li-Dinillahın (1180-1225) müşaviri kimi məsul diplomatik vəzifəyə təyin olunur.

Tarixdən məlumdur ki, əyyubilərlə və Xarəzm sultanı ilə Xəlifənin (ən-Nasir li-Dinillah) gərgin münasibətlərinin normallaşmasında onun böyük əməyi olmuşdur. O, Xəlifənin adından Suriya və Misirə, əyyubilərin paytaxtı Hələb şəhərinə diplomatik danışıqlara gedir. Onun Hələbdə alimlərlə apardığı qızğın müzakirələr barədə çağdaşları yazırdılar: "Sührəverdi əl-Malik əz-Zahirin sarayında elə bir nitq irad elədi ki, təmtəraqlı olmaqla bərabər, həm də o qədər təsirli idi ki, dinləyicilərin qəlbini ram etdi və gözlərini yaşartdı" (18, 65). 400 minlik qoşunla Bağdada hücuma hazırlaşan Xarəzmşah Məhəmmədlə 1217-1218-ci illərdə Sührəverdi diplomatik danışıqlar aparır və gözlənilən hərbi səfərin qarşısını alır (87). Bir il sonra o, diplomatik missiya ilə Anadoluya, Konyadakı Səlcuq hakimi I Əlaəddin Keyqubadla görüşə gedir. İbn Bibi Battuta onun Kiçik Asiyaya gəlməsini təsvir edərkən yazır ki, səfirin Ağsaraya yetişdiyini eşidəndə Sultan Əlaəddin sufilər, əxilər və fütüvvə sahibləri ilə birlikdə onu qarşılamağa çıxdı. Sultan Sührəverdi ilə görüşərkən onun əlini öpdü. Sultan Əlaəddin Şeyx Sührəverdinin hədiyyəsi olan bəzədilmiş qızıl nallı qatırın dırnağından öpdü. Şəmsəddin Əhməd Əflakinin verdiyi məlumata görə, Şeyx Sührəverdinin Konyada qəbulu epizodu maraqlıdır. Azərbaycan filosofu ilə Cəlaləddin

Ruminin atası, o dövrün tanınmış siyasi xadimi Bəhaəddin Vələd (ö. - 1231) arasındakı münasibətə xüsusi diqqət yetirilir. Tarixçi yazır: "Xəlifə tapşırığını çatdırdıqdan sonra Bəhaəddin Vələd şeyxə böyük ehtiram göstərdi, ona dedi ki, sührəverdilər həm ətiq şeyləri sevəndirlər, həm də bizə yaxın qohumdurlar." Bəhaəddin Vələd səltənət adından sührəverdilərə yaxın qohum olduğunu deyərkən, şübhəsiz, onların türk, daha doğrusu, azərbaycanlı olduqlarına işarə etmişdi (86).

Sührəverdi Xəlifənin səfiri, bir dövlət xadimi olmaqla yanaşı, həm də şeyx, təriqət rəhbəri, sufi nəzəriyyəçisi və filosof alim idi. Onun sufiliyə və fəlsəfəyə dair yazdığı bir sıra əsərlər ("Biliklərin töhfələri" ("Əvarif əl məarif"), "Ariflərin məqamları" ("Məqamat əl-arifin"), "Təsəvvüfə dair traktat" ("Risalə fi-t- təsəvvüf"), "Ruha dair traktat" ("Risalə fi-r-ruh"), "İman nəsihətlərinin inşası və yunan qəbahətlərinin ifşası" ("Rəşt ən-nəsib əl- imaniyyə va kəşf əl-fədaih əl-yunaniyyə"), "Sührəverdi vəsiyyətləri", "Kuşeyri Risaləsi", "Füttuhat" və s.) öz dövründə və sonralar çox məşhur idi. Hələ XIII-XVI əsrlərdə onun bir sıra əsərləri və əsərlərinə yazılmış şərhlər ərəb dilindən fars və türk dillərinə çevrilmişdi. Onun "İman nəsihətlərinin inşası və yunan qəbahətlərinin ifşası" əsəri fəlsəfə tarixi baxımından dəyərli bir əsər olub Yunan fəlsəfəsi və bu fəlsəfənin təsirinə düşmüş daha dəqiq desək, "ellinləşmiş filosoflara" qarşı yazılmışdı. Əsər 1373-cü ildə Məyinəddin Yəzdi tərəfindən fars dilinə tərcümə edilmişdir (88). "Əvarif əl-məarif" ("Bilik xəzinəsinin töhfələri") adlı əsəri isə Hacı Əhməd bin Seydi əl-Bigavi tərəfindən 1458-ci ildə türkcəyə çevrilmişdi (87).

Böyük sufi şeyxi olan Ömər Sührəverdi özünün bir sıra əsərlərində ayrı-ayrı sufi intellektuallarının fikirlərini təhlil edir, sufiliyin bu və ya digər ideyalarının mahiyyətinin açıqlanmasına geniş yer verirdi. O, özünün "Biliklərin töhfələri" əsərində təsəvvüfün mahiyyətinə dair sufi şeyxlərinin dedikləri haqqında yazırdı: "Təsəvvüfün mahiyyətinə dair şeyxlərin dedikləri min sözdən çoxdur. Onların nəqli uzun çəkər. Onların mənalarının hamısını özündə toplayan bir qaydanı qeyd edək. Mənaların bir-birinə

yaxınlığı müxtəlif olsa da, sözlər var. Beləliklə, deyirik: Sufi odur ki, daim təmizləyir: nəfsin qatışığından qəlbi təmizləməklə bulanıqların qatışığından vaxtları təmizləməkdə davam edir. Öz ağasına ehtiyacının davam etməsi onu bütün bu təmizləmə üzrə təyin edir. Ehtiyacın davam etməsi ilə bulanıqdan arınır. Hər dəfə nəfs hərəkətə gəldikdə və öz sifətlərindən birində təzahür etdikdə onun nüfuzedici bəsirəti ilə dərk edir, ondan Rəbbinə doğru qaçır. Onun toplantısı öz təmizlənməsinin davamçısıdır, təfriqəsi və bulanıqlığı öz nəfsinin hərəkətincədir. O, öz qəlbi üzərində Rəbbinə görə qalır, öz nəfsi üzərində qəlbinə görə qalır. Allah-təala demişdir: "Daim qalıb Allah üçün ədalətlə şəhidlər olun". Nəfs üzərində Allah üçün bu qalmaqlıq təsəvvüfdə özünü doğrultmuşdur" (89, 194). O, sufilik yolunun əziyyətli bir yol olduğunu qəbul edərək bəzi şeyxlərə istinadən bildirirdi: "Təsəvvüf bütövlükdə iztirabdır. Əgər sükut vaqeədirsə, təsəvvüf yoxdur. Burada sirr odur ki, ruh ilahi həsrətə cəzb olunur, yəni ki, sufinin ruhu qürb vətənlərinə can alıb cəzb olunur" (89, 194).

Ömər Sührəverdi öz sufi təlimində mahiyyət etibarilə sufilərin mötədil qanadını təmsil edir və ifrat sufilərin səma və vəcd halı ilə dini ənənələrdən və əxlaq qaydalarından qıraға çıxmağı qəbul etmirdi. O yazırdı: "Təsəvvüf bütün hallarda həqiqət (doğruluq) üzərində qurulubdur və hər yöndə ciddidir. Sadiq bir mürid niyyətini Allah Təala üçün xalis etmirsə, səma qurulan toplantıya getməməli, səma ilə xoş halının və mənəvi durumunun yaxınlaşmasını istəyərək nəfsini hər hansı bir şeyə meyl etməkdən çəkindirməlidir. Sonra belə toplantılara qatılmaqdan öncə istiharə (gördüyü işi araşdırma) etməli, kəskin qərar verəndə də Allah Təaladan onda bərəkət yaratmasını istəməlidir. Məclisə tam arxayınlıqla və ciddi təmkinlə getməlidir" (33, 253). Onun "Əvarif əlməarif" ("Bilik xəzinəsinin töhfələri") əsəri sufilərin stolüstü kitabı olub və zaman-zaman bir çox sufilər ondan bəhrələnmişlər. O, bu kitabın yazılmasını açıqlayaraq yazırdı: "Bu kitabımla vəlilərin, sufilərin yolunun Quran və Sünnət yolu olduğunu, elədikləri hər işin mütləq bir dəlili olduğunu və onların, yaşadıqları sürəcə Allahın dinini ayaqda tutduqlarını göstərmək istədim" (33, 13).

Təsəvvüflə ilahiyyatı birləşdirməyə çalışan və sufilərlə ruhanilər arasında ziddiyyətləri aradan götürməyə cəhd edən bu məşhur müsəlman mütəfəkkiri bildirirdi ki, həqiqətlər həqiqətini (mütəsəvvif) dərk etmə dərəcəsindən asılı olmayaraq sufilər islam dininin əsas tələblərini yerinə yetirməlidilər. Onun fikrincə, islamın tələblərinin yerinə yetirilməsi Allaha yaxınlığı təmin edən kamilləşmə və nəfsin paklığı üçün vacib şərtlərdir. O, mütəsəvviflərin əhl-i sünnədən olduqlarına, ibadətlərini şəriətə uyğun olaraq yerinə yetirdiklərinə, dinin əsaslarını və qaydalarını araşdırmaqla dinin gerçək məqsədinə doğru getdiklərini və beləliklə, tam və gerçək bir inama qovuşmasına inanırdı (23).

Ömər Sührəverdi "tövbə", "zühd", "ehtiyatkarlıq", "fəqirlik", "səbr", "razılıq" və s. kimi məqamların şərhi üzərində geniş dayanaraq bildirirdi ki, təsəvvüf yolçusu mistik özünükamilləşdirmə prosesində hər şeydən əvvəl öz nəfsini paklaşdırmalıdır. O da Qəzzali kimi haqqa qovuşmağın yolunu hallar və məqamlar silsiləsindən və mistik özünükamilləşdirmədən keçdikdən sonra mütləq heçliyə varmaqla mümkün sayırdı (90). Sührəverdi eyni zamanda hallarla bağlı geniş şərh verir: „Halda isə ilahi bəxş zahir, kəsb gizli olur. Hallarda xibə üstün gəldiyi üçün onlar məhdüdlaşdırılmır və sonsuz olur. Halın ən uca şəkili məqama dönməsidir" (33, 611). Sührəverdi halların 8 növü haqqında danışır. Bunlar „məhəbbət", „şövq", „kürb" (mənəvi yaxınlıq), „üns" (qəlbən ünsiyyət), „həya" „qəbz və bəst" (daralma və genişlənmə), „ittisal" (vüsal), „fəna" və „bəqa"dan (keçici və əbədi) ibarətdir.

O, özünün "Əvarif əl-məarif" kitabında "cəm və təfriqə", "təcəlli və istitar", "təcrid və təfrid" (sədaqətsizlik, diqqətsizlik), "vəcd, təvacüd, vücud", „qələbə" (dayanmadan, ardıcıl olaraq gələn vəcd növü), „müsamərə" (axşam məclisləri), „sahv və səkr", „məhv və isbat", „vaxt" , „qeybət və şühud" (qeyb olma və keçmiş), „zövq, şütb, rayy" (zövq, mənəvi təminat, başa düşmə), „təlvin və təmkin", „nəfs" və sairə kimi bir çox sufi anlayışlarının şərhini vermişdir. Onun idrak təliminin əsas qayəsini həqiqətin dərk edilməsi məsələsi təşkil edirdi. Sufilər şəriət, təriqət, həqiqət

mərhələlərinə uyğun olaraq idrakın yəqinliyin elmi, yəqinliyin eyni və yəqinliyin həqiqəti kimi üç mərhələsini fərqləndirib. Yəqinliyin elmi eşidib öyrənməklə, yəqinliyin eyni görüb anlamaqla, yəqinliyin həqiqəti isə həqiqəti dərk etmək üçün həqiqətə qovuşmaqdır (86).

Ömər Sührəverdi yaradıcılığının maraqlı cəhətlərindən biri də fütuvvət haqqında iki fəlsəfi traktat yazması ilə bağlıdır. Bu kitablarında o, fütuvvətin əsas prinsip və qaydalarını işləyib hazırlamışdı. Fütuvvə (gənclik, yeniyetməlik) o dövrün sosial reallığından doğan islam ezoterizminin (gizli, mistik - Ə.Əhməd) bir forması olub, ideyası sufilər tərəfindən verilən və əxlaqi məsələlərə xüsusi önəm verən bir orden idi. Mahiyyət etibarilə fütuvvət orta əsr qərbinin cəngavərlik ordenlərini xatırladırdı. Qardaşlığın fəaliyyəti üzvlərin birgə qəbul etdiyi müqavilə əsasında həyata keçirilirdi (88). Xəlifə ən-Nəsirin hakimiyyəti dövründə fütüvvələrin yaradılması üçün xəlifə tərəfindən yaşıl işıq yandırılmışdı, O, xilafətin müxtəlif ərazilərində bu cür qurumların yaradılmasında, xüsusilə də kübar fütuvvələrin yaradılmasında maraqlı idi. Şiəliyə və ismaililəre rəğbəti ilə tanınan xəlifə ən-Nəsirin dini məsləhətçisi olan Ömər Sührəverdi öz dövründə fütuvvə adlanan sənətkar və kübar qardaşlıqların yaradılmasında və onların idarəetmə qaydalarının işlənib hazırlanmasında iştirak etmişdir. Fütuvvə dərəcəsinə yüksələnlərin bellərinə zünnar adlanan xüsusi kəmər bağlayırdılar. Bir qayda olaraq xəlifənin göndərdiyi kəməri əyan-əşrəf içində fütüvvə məqamına yetən şəxsin belinə Böyük Mürşid Şihabəddin Əbuhəfs Ömər Sührəvərdi bağlayırdı. Sultan İzzəddin I Keykavusun və bir çox bəylərin əxi təriqətinə daxil edilməsi mərasiminin təsviri zəmanəmizə qədər gəlib çatmışdır. Həmin mərasim ritual rəqsləri ilə müşaiyət olunmuşdur. Xəlifənin elçisi kimi sultanın sarayına gəlmiş Sührəverdi ahıl yaşlarında olmasına baxmayaraq, öz müridləri ilə birlikdə həmin rəqslərdə iştirak etmişdir (18, 65-66).

Ömər Sührəverdi haqqında yekun olaraq onu deyə bilərik ki, o özündən qabaqkı sufi mütəfəkkirlərinin kəlamlarını, ideyalarını dərindən araşdırmış, onları özünəməxsus şəkildə ümumiləşdir-

mişdir. Əbu Həfs insan ilə Allahın substansional birliyini, eyniliyini qəbul edən panteist baxışları rədd edərək sufizmin monoteist sistemini yaratmışdır (17, 27).

Xəlvətiyə təriqəti

Orta əsrlərdə Azərbaycanda geniş yayılmış dini təlimlərdən biri də Xəlvətiyə təriqətidir. Tədqiqatçılar bildirirlər ki, Xəlvətiyə təriqəti öz kökləri etibarilə Sührəverdiyə təriqətinə bağlıdır. Sührəverdiliyin bir qolu hesab edilən Zahidiyə təriqəti sonralar iki qola – xəlvətiyə və səfəviyə təriqətlərinə bölünmüşdür. Xəlvətiyə təriqətinin banisi Şeyx Ömər Siracəddin xəlvətidir (ona Pir Ömər də deyirdilər). Onun əslinin Şirvanın məşhur şeyx ailələrindən olduğu və *"şeyxzadələr"* adlandırıldığını da deyirlər (91).

Siracəddin Ömər Gilanın Lahican əyalətində doğulmuş, gənc vaxtlarında zahidiyə təriqətinin yaradıcısı İbrahim Zahid Gilaninin xəlifəsi olaraq fəaliyyətə başlamışdır. Sonra o Xarəzmdə şeyxlik edən əmisi Mühəmməd Xəlvətiyənin (ö. 780/ 1378-79) yanına gedərək ondan dərs almış, onun ölümündən sonra əmisinin təlimini davam etdirmişdir. Qaraqoyunlular zamanında Pir Ömər Təbrizə gəlmiş, fəaliyyətini burada davam etdirmiş və bir çox tələbə və ardıcıllarını yetişdirmişdir. Onun yetişdirdiyi davamçılardan bir çoxu Azərbaycanda və onun sərhədlərindən uzaqlarda xəlvətiyə təriqətinin ideyalarını yaymışlar. Onlardan Azərbaycanla bağlı Şeyx Seyfəddini (ö. h.813/1410-1411, Bağdad və Təbrizdə yaşamışdır), Əbu Yəzid Püranini (1458-ci ildə Püran şəhərində vəfat edib, azərbaycanlıdır) və başqalarını göstərmək olar.

Xəlvətiyə təriqətinin Azərbaycan torpaqlarında bir çox pirləri olmuşdur. Onlardan bəzilərinin adları bunlardan ibarətdir: Şeyx Əli Mirem (ö. h.848/1444), onun xəlifələrindən Əmri Rəbbani (ö. h. 848/1444), Şeyx İzzəddin (h.828/1424-1425). Şeyx İzzəddinin xəlifələrindən Ömər Şirvani (ö. 831/1427-1428), Şeyx İbrahim Gubadi (h. 850/1446-1447), Şeyx Sədrəddin Hiyavi (ö. h. 860/

1455-1456), Pir İlyas (ö. h. 837/1433-1434) və başqaları. Bunlar Azərbaycanın müxtəlif bölgələrində, xüsusilə də Şirvan, Marağa, Təbriz kimi əyalətlərdə doğulmuş və fəaliyyət göstərmiş, adamlara təriqət yolunu öyrətmişlər. Bu təriqətin sistemləşərək formalaşmasında Şamaxı şəhərində doğulub böyümüş və Şeyx Sədrəddin Hiyavinin yanında tərbiyə almış və onun xəlifəsi olaraq yetişmiş, „təriqətin ikinci piri və ya gerçək qurucusu“ deyə biləcəyimiz Seyid Yəhya Şirvaninin (ö. 868/1463-64, Bakı) böyük xidmətləri olmuşdur (92, 65). Yəhya Şirvaninin yazdığı əsərlər (bunların sayı 20-yə qədərdir) xəlvətiyə sufi təriqətinin başlıca prinsiplərinin işlənib hazırlanmasında, onun nəzəri və praktiki əsaslarının formalaşmasında əsaslı rol oynamışdır. Seyid Yəhyanın ərəb dilində yazdığı "Virdü Səttar" adlı əsəri xəlvətilər arasında çox populyar olub, demək olar ki, bütün şöbələrdə vird (dua, zikr növü) kimi oxunurdu. Məhz, buna görədir ki, müasirləri bu əsərə “Vird-i Yəhya” adını vermişdilər.

Şeyx Yəhya həzrətlərinin yazmış olduğu və xəlvətilərin oxuduğu "Virdü Səttar"ın başlanğıc bölümü belədir: “Bismillahi rəhmani rəhim Allahım! Ya Səttar, ya Səttar, ya Əziz, ya Gaffar, ya Cəlil, ya Cabbar, ey qəlbləri və gözləri (haqqa) çevirən, ey gecə ilə gündüzü idarə edən! Bizi qəbir və cəhənnəm əzabından qurtar. Allahım! Ayıblarımızı ört, günahlarımızı bağışla, qəlblərimizi təmizlə, qəbirlərimizi aydınlat, kökslərimizi aç, bizdən günahlarımızı sil, bizi yaxşı kəslərə öldürt.”

Seyid Yəhya ”Şifaül-Əsrar” adlı əsərində insanlara müraciət edərək deyirdi: “Nəbi (s.ə.s.) belə buyurur: "Dinin misalı sağlam ağacın misalı kimidir. İman köklərdir, zəkat budaqlarıdır, oruc damarlarıdır, namaz suyudur. Gözəl əxlaq yarpağıdır. Haramlardan uzaqlaşmaq meyvələridir. Necə ki, ağac ancaq meyvəsi ilə kamil olarsa və meyvəsiz ağac ancaq atəşə layiq isə, eyni bunun kimi din də ancaq haramları tərk etməklə tamamlanır” (93, 23).

Abbasqulu ağa Bakıxanov ”Gülüstani-İrəm” adlı əsərində Seyid Yəhyanı ”Fəzilətləri və gözəl xasiyyətləri məşhur” bir alim kimi dəyərləndirmişdir (94, 215). Əhməd Taşköprizadə (1495-

1561) yazırdı ki, ”onun başına on minə qədər adam toplaşmışdı, davamçıları ətraf məmləkətlərə yayılmışdı” (17, 48).

Seyid Yəhya Bakıda vəfat edənə qədər (1464) bir çox mürid yetişdirmiş, bunları Azərbaycan və Osmanlının müxtəlif yerlərinə göndərmişdir. Xəlvətiliyin davamçılarından olan Aydınlı Dədə Ömər Rövşəni ilə Təbriz və onun ətrafında, Yusif Müsküri ilə Şirvanda, Əlaəddin Əli, Həbib Qaramani, Məhəmməd Bəhaəddin Ərzincani və Əhmət Sünnəti ilə Anadolu və Balkanlarda, Ibrahim Gülşəni ilə Afrikada və digər bölgələrdə yayılmışdır (93, 22).

Göründüyü kimi, bu təriqətin bir çox mərkəzi simalarının Azərbaycanda təhsil və tərbiyə alması, burada yaşaması və fəaliyyət göstərməsi bunu deməyə əsas verir ki, „Xəlvətiyə təriqəti Azərbaycanda qurulmuş, inkişaf etmiş və buradan Anadoluya, Anadoludan da Balkanlar, Suriya, Misir, Şimali Afrikaya, Sudana, Həbəşistana, Cənubi Asiyaya yayılmışdır“ (95, 394). Türkiyəli təsəvvüf araşdırıcılarından Əli Öztürk qeyd edir ki, „təriqətin qurucularının türk əsilli olmaları, xüsusilə türklərin yaşadıqları bölgələrdə daha çox yayılmasına səbəb olmuşdur“ (96, 230). Azərbaycanın müxtəlif ərazilərində xəlvətiyə təriqətinə aid xanəgah, türbə, qəbir və s. tipli abidələrin də mövcudluğu bu təriqətin ölkəmizin ərazisində geniş yayılmasına dəlalət edir. Quba, Birinci Nügədi, İkinci Nügədi, Pir Vahid, Rustov-Xanəgah kəndlərindən keçən karvan-ticarət yolunun üstündəki abidələrin bir çoxunun "xəlvətiyə" sufi təriqətinə aid olduğu M. Nemətovanın tədqiqatları əsasında sübuta yetirilmişdir (73).

Orta əsr Xəlvətiyə dəvrişi

Xaçmaz rayonunun Şıxlar kəndində xəlvəti təriqətinə mənsub Mövlana Şeyx Yusifin məqbərəsi vardır. Dövrünün məşhur övliyalarından olmuş Şeyx Yusif məşhur alim Seyid Yəhya Bakuvinin şagirdi və davamçısı olub. Əsli Qarabağdandır. Ulu babaları nə vaxtsa köçüb Qubanın Müşkür nahiyəsində məskunlaşmışlar (97, 24). Abbasqulu Ağa Bakıxanova görə müəllimi onu öz təlimini təbliğ etmək üçün Quba əyalətinə göndərib (94, 172). Şeyxin ancaq "Bəyan-ül-əsrar" adlı ərəbcə kitabı dövrümüzə qədər qalıb. Bu kitabda əşyanın maddi və mənəvi xüsusiyyətləri, "təriqət sahiblərinin və füqəranın adət və ədəbinə aid olan geniş möv-

zular" müxtəsər izah edilir. Mövlana Yusifin və onun ayağı altında dəfn olunmuş dörd müridin məzar daşında kitabə yoxdur. Yalnız oğlunun məzar daşındakı kitabə belədir: "Bu qəbir Mövlana Şeyx Yusifin oğlu mərhum Məhəmməd Əminindir. Səkkiz yüz altmışıncı il" (860/1455-56-cı il). Türbədə və ətrafda dəfn olunmuş xəlvətiyə təriqətinin davamçılarının başdaşıları yuxarıdan çiyinlərdən qalxan papaqlı baş formasında tamamlanır. Papaq yarımdairəvidir (98, 143). Mərəzə qəsəbəsinin yaxınlığında yerləşən „Diri Baba" türbəsi də Xəlvətiyə təriqəti ilə bağlıdır.

Təkcə ilk altı şeyxin dövründə xəlvətiyə qardaşlığı vahid təşkilati strukturu, mərkəzi xanəgahı (Təbrizdə, Bağişamal xanəgahı) və şeyxi olan bir sufi qardaşlığı olmuşdur. Sonrakı dövrlərdə, törəmə qardaşlıqlar müstəqilləşərək öz rəhbəri (piri), mərkəzi xanəgahı olan, amma xəlvətiyə mövqeyində duran təşkilatlara çevrildilər. Onların nəzəri və əməli fəaliyyətlərində sünnilik əsas yer tutsa da, şiəlik ünsürləri (Əli və digər imamlara hörmət) də mövcud olmuşdur (39, 184). Xəlvətiyədən törəyən yeni qurumları Rövşəniyə (yaradıcısı Dədə Ömər Rövşəni, Seyyid Yəhya Bakuvinin xəlifəsidir), Cəmaliyə (yaradıcısı Cəmalı Xəlvəti olmuşdur), Əhmədiyə (qurucusu İgidbaşı Əhməd Şəmsəddin) və Şəmsiyə (qurucusu, Şəmsəddin Sivasi) kimi 4 ana qola bölünmüş və bu qolların müxtəlif olkələrdə 50-yə qədər şöbələri olmuşdur. Bu özəlliyinə görə xəlvətiyə təriqəti *"təriqət kuluçkası",* son dövrlərdə isə *"təriqət fabrikası*"-deyə xatırlanır (99, 423). Xəlvətiyə təriqəti öz soy silsiləsini Əli ibn Əbu Talibdən başlayaraq, Cüneyd Bağdadi, Məhəmməd Təbrizi, İbrahim Zahid Gilani, Sadəddin Fərqani, Kərimüddin Məhəmməd bin Nur-ül Xəlvəti və Siracəddin Ömər Xəlvəti kimi şəxsiyyətləri də içərisinə almaqla 19 nəfəri əhatə edir.

Xəlvətiyə təriqətinin adı ilə bağlı müxtəlif fikirlər mövcuddur. Bir ehtimala görə, təriqət öz adını qurucusu olan Şeyx Siracəddinin Xarəzmdə yaşayan əmisi və müəllimi Məhəmməd bin Nur-ül-Xəlvətiyənin adından götürmüş və onun şərəfinə belə adlandırılmışdır. Digər bir izah Şeyx Siracəddinin başına gələn bir hadisə ilə bağlıdır. Belə ki, Şeyx Siracəddin yeddinci dəfə Həccə

getdiyi zaman səhralarda dolaşarkən içi boş və çox böyük bir çinar ağacı görür və burda xəlvətə çəkilərək 40 günlük çilləsini birbirinin ardınca tamamlayır. Bəzi araşdırıcılar onun təsis etdiyi təriqətin adının xəlvətiyə adlanmasının səbəbini də bununla bağlayırlar (100).

Xəlvətiyə təriqətinin əsas ideyasını mötədillərdə, o cümlədən sührəverdiyə təriqətində olduğu kimi şəriət prinsipləri ilə təsəvvüfün uzlaşdırılması və bu əsasda yeni bir inanc sisteminin yaradılması təşkil edirdi. Bu yeni inanc, şəriətin bütün qaydalarına əməl etməklə ibadəti və zikri əsas götürürdü. Onlar zikr və ibadətin yeni fərqli üsullarını tətbiq etməklə düşünürdülər ki, insanı hər cür keçici istəklərdən, dünyanın maddi nemətlərindən ancaq zikr hifz edə bilər. Onlara görə, zikrin məqsədi Allahdan başqa hər hansı bir varlığı düşünməmək, hər bir varlıqda allahı görmək, çoxluqdan xilas olaraq birliyə çatmaqdır (101).

Xəlvətiyə təriqətinin əhəmiyyət verdiyi zikr aşağıdakı kimi həyata keçirilirdi: Təriqətə girən mürid öncə şeyxin yanına gətirilir, sonra o diz çöküb qibləyə doğru oturaraq düşüncəsindən bütün fikirləri çıxararaq tək Allahı düşünür, bu məqamda şeyx ona gərəkli bilgiləri verir, daha sonra mürid əvvəlcə başını sağ çiyini tərəfə çevirərək ”La İlahə”, sonra başını sol tərəfə ürəyinin üstünə əyərək “İllallah” deyərək zikr edir. Bunu 33 və ya 165 dəfə təkrarlayır. Sözləri deyərkən mürid ürəyinin döyüntüsü ilə ağzından çıxan sözlər arasında bir bağlantı qurar. Beləcə, o bir yandan dil ilə, bir yandan da könlü ilə zikrə başlar. Sonra, ism-i Cəlal, daha sonra da Əsma-i Səbadan (Allahın yeddi ismi-Lâilaheillallah, Allah, əl-Hû, əl-Haqq, əl-Heyy, əl-Qəyyûm, əl-Qəhhâr"dır.) bir ismə bir ismi şeyxin göstərdiyi sıraya əsasən deyər.

Haqqı zikrə “istiğfar” (tövbə - Ə.Ə.) ilə başlanar. "Əstafirüllah əlləzi Lailahə illa hüve'l-Hayyu'l-Kayyum və ətübu ileyh" yüz dəfə təkrarlanır. Daha sonra yüz dəfə salavat gətirilir: “Allahümmə Salli ala Seyyidinə Muhammədi abdikə və nəbiyyikə və habibikə və rəsulik”. Tövbə və salavatla başlayıb, Əsma-i Səba ilə bir-birinə keçidlə tamamlanan haqqı zikr seyri sülükün mənəvi qanunudur. Buna təriqət dilində “təkmil-i məratib” və

“qat–i mənazil” adı verilmişdir. Beləliklə, bu dərəcələri keçən hər bir mürid xilafət məqamına yüksələ bilir (102, 70).

Xəlvətiyədə dillə, qəlblə, ruhla və sirlə edilən zikrdən istifadə olunurdu. Eyni zamanda onlar daha çox səsli (açıq) və kollektiv zikr formalarından istifadə edirdilər. Yuxarıda söhbət açdığımız haqqı zikr elə səsli zikrə aiddir. Xəlvətiyə təriqətində birgə həyata keçirilən zikrə əsasən təriqət üzvləri zikr halqasının sağında, üzv olmayanlar isə solunda durur. Şeyxin rəhbərliyi və idarəçiliyi ilə əvvəlcə ayaqüstü sonra isə oturaq zikrdən sonra dövrana başlanılır. Dövran “əsma - xan” adlanan rəhbərin iştirakı ilə ayaqüstü sağa və sola birgə yüyürməklə həyata keçirilir. Əsma – Səba yeddi dairə qəbul edilir (102, 71). Həftənin məlum günlərində təkkələrdə cəhri (ucadan oxumaqla) formasında kollektiv olaraq icra edilən bu zikr “dərb-i əsma, dövran hadra” adlandırılırdı. Zikr həyata keçirilərkən ney, dəf və başqa musiqi alətləri istifadə edilməklə musiqiyə xüsusi diqqət yetirilirdi (95, 394).

Xəlvətiyələr aşağıdakı əməllərin yerinə yetirilməsini vacib sayırdılar: Cu (könüllü ac qalmaq), səmt (susmaq), səhr (fəal olmaq), etizal (tənhalıq), zikr, fikr (qəşşetmə-meditasiya), rəbt (mürid və şeyxin qəlblərinin əlaqəli olması) və mərasim təmizliyi, dəstəmazlı olmaq. Bəzi xəlvətiyə qardaşlıqları bu şərtlərin yalnız əvvəlki dördünü qəbul edirdilər. Tənhalığa xüsusi fikir verilir, tənhalıq üç günə qədər davam edə bilər, bu müddət ərzində mürid yeddi zikr sözünün (Lâilaheillallah, Allah, əl-Hû, əl-Haqq, əl-Heyy, əl-Qəyyûm, əl-Qəhhâr") mahiyyətini öyrənməklə məşğul olur. Xəlvətilər tənhalıq zamanı yuxu görməyə və fərdi zikr zamanı sayıqlamaların yozulmasına xüsusi fikir verirdilər (39, 185). Onlar başlarına qırx əlaməti olan qırx əlif və iyirmi dal və Allahın adı olan „Vədud“ sözü yazılmış tac qoyurdular (103, 179-180).

Hər bir sufi təriqətinin, o cümlədən də xəlvətiliyin əsas məqsədlərindən biri nəfsi pis sifətlərdən təmizləyərək insanı paklaşdırmaqdır. Seyri-sülüyün (təriqət yolçusunun- Ə.Ə.) nəfs tərbiyəsinə xüsusi əhəmiyyət verilirdi. Xəlvətilər yeddi hal (atvarı səba) adı verilən nəfsin yeddi mərtəbəsi (nəfsi əmmarə (öz

əmirlərinə uyan nəfs), nəfsi ləvvamə (özünü qınayan), nəfsi mülhimə (Allahdan ilham alan nəfs), nəfsi mutmainnə (arxayın nəfs, arxayınlıq tapmış nəfs), nəfsi raziyə (razı nəfs), nəfsi mərziyə (nəfsi mərdiyyə), nəfsi kamilə-safiyə (kamil nəfs, saf nəfs) üçün müəyyənləşən yeddi ilahi isim (Lâilaheillallah, Allah, Hû, Haqq, Heyy, Qəyyûm, Qəhhâr") zikr edərək həyata keçirir (104, 44).

Xəlvətiyə təriqətində xəlvətə çəkilmə adətinin yaşayış məntəqəsindən kənarda, təbii məkanlarda keçirilməsi haqqında da məlumatlar vardır. Yuxarıda biz təriqətin adının etimologiyasını şərh edərkən təriqət qurucusunun Həcc ziyarətinə gedərkən səhrada nəhəng bir çinar ağacının koğuşuna (ağacın içinin boş yeri) girərək xəlvət adətini yerinə yetirdiyi haqqında yazmışdıq. Digər bir fakt Azərbaycandakı Mərəzə qəsəbəsinin yaxınlığında yerləşən „Diri Baba“ türbəsi, xalq arasında da „Diri Baba“ piri adlanan tikiliyə bitişik mağara ilə bağlıdır. Ehtimal olunur ki, Şirvanda xəlvətiyə təriqətinin başçısı Pir Məhəmməd adlı xəlvətiyə şeyxi buradakı mağarada ibadətlə məşğul olmuş və səcdə anında vəfat etmişdir. Sonralar 1402-ci ildə onun şərəfinə həmin mağaraya bitişik „Diri Baba“ türbəsi adlanan tikili tikilib. Türbənin cənuba baxan bir fasadı var. O biri tərəfləri isə qayanın içindədir. İkimərtəbəlidir. Birinci mərtəbə səkkizguşəli, günbəzli kiçik dəhlizdən və onun yanındakı çatma tağtavanlı otaqdan, ikinci mərtəbə isə üzəri naxışlarla bəzənmiş tromp dayaqlı günbəzi olan kvadrat formalı böyük salondan ibarətdir. Salona birinci mərtəbənin dəhlizindən ensiz daş pilləkən qalxır. Salon qayanın daxilindəki balaca bir mağara ilə birləşir. "Diri baba" türbəsi orijinal memarlıq forması, mütənasibliyi, dekorativ bəzək elementlərinin zərifliyi, ətrafdakı təbii mənzərə ilə əlaqələndirilməsi və s. keyfiyyətlərinə görə orta əsr Azərbaycan memarlığının ən maraqlı nümunələrindəndir (105).

Mərəzə qəsəbəsinin yaxınlığında yerləşən
„Diri Baba“ türbəsi

Xəlvətiyə təriqətində maraqlı məqamlardan biri də təriqətə qatılmaq istəyən şəxsin - şeyxin, mürşidin, pirin rəhbərliyi olmadan da təriqətə qatıla bilməsi ilə bağlıdır. Çünki, bir qayda olaraq sufilikdə qəbul ancaq şeyxin, mürşidin, pirin rəhbərliyi altında təlimin şərtlərini yerinə yetirdikdən sonra mümkün ola bilərdi. Onlar hesab edirdilər ki, hər hansı salik təkbaşına bu biliklərin və şərtlərin öhdəsindən gələ bilməz, yolunu azar və ağlını itirə bilər. Xəlvətilikdə isə, təriqətə qoşulmaq istəyən şəxs yeddi ismi (Əsma-Səba) yüz min dəfə nöqsansız olaraq təkrarlayıb bitirərsə, onda o təriqətin xəlifəsi məqamına yetişmiş sayılırdı (106).

Xəlvətiyə təriqətinin bir özəlliyi də yayıldıqları ərazilərdə əsasən dövrünün siyasi hakimiyyətləri ilə isti münasibətlər qura bilməsiylə bağlıdır. Belə ki, Şirvanşah Xəlilullah bu təriqətin Şir-

vanda yayılmasına maneçilik törətməmiş, əksinə, təriqətin Pir-i Sani (ikinci piri) hesab edilən Seyid Yəhya ilə isti münasibətdə olmuş və ona böyük ehtiram bəsləmişdir. Bu haqda araşdırıcı Mehmet Rıhtım özünün "Seyid Yəhya Şirvani" adlı məqaləsində yazır: "Şirvanşah Xəlilullah Seyid Yəhyanın atasını yaxından tanımış və ona böyük hörmət göstərdiyi kimi, Seyid Yəhyaya da böyük hörmət və məhəbbət hissi göstərmişdir. Hətta Bakıya gəlməsində onun böyük köməyi olmuş Seyid Yəhya üçün sarayının yanındakı dərgahı da o tikdirmişdir" (93, 22). Qızılbaş Osmanlı münasibətlərinin kəskinləşdiyi dönəmlərdə təriqət Osmanlı iqtidarına yaxınlığı ilə seçilirdi. Osmanlı dövlətinin də öz növbəsində bu təriqətin önünü açması xəlvətiyənin Osmanlı ərazilərində çiçəklənməsinə və yayılmasına səbəb olmuşdur. Osmanlı Sultanlarının 18-nin "xəlvətiyə" təriqətinin müxtəlif qollarına aid olduğu da məlumdur (26).

Ümumiyyətlə, bu təriqət müxtəlif sosial təbəqələrdən olan insanlara fərq qoymadan, üzvləri sırasına müxtəlif məslək sahiblərini alan, yayıldığı ərazilərdə, xüsusilə də Azərbaycanda və Anadoluda insanlara və bütövlükdə cəmiyyətə ən çox təsir göstərən sufi təriqətlərindən biri olmuşdur. Dövrünün siyasət, ədəbiyyat, elm və sənət dünyasının bir çox məşhurlarının ya birbaşa, ya da dolayısı ilə xəlvətilikdən təsirləndiyi bir həqiqətdir.

Səfəviyə təriqəti

Orta əsrlərdə islam dünyasında geniş yayılmış və xüsusi xidmətləri olan təriqətlərdən biri də Azərbaycanda təşəkkül tapan səfəviyədir. Bu təriqət öz adını qurucusu olan Şeyx Səfiəddin İshaq Ərdəbilinin (1252-1334) adından götürmüşdür. Fransız alimi Massinnon Səfəviyə təriqətini Sührəverdiyə təriqətinin qollarından biri hesab edirdi (107, 205). Bu fikir o mənada əsaslıdır ki, səfəviyə öz köklərini sührəverdilikdən götürən zahidiyə təriqəti əsasında, onun davamı kimi formalaşan bir təriqət statusunda fəaliyyətə başlamışdır. Hətta, bu təriqəti İbrahim Zahid Gilaninin adı

ilə bağlayanlar da vardır. Şeyx Səfiəddin İshaq Ərdəbili 1252-ci ildə Ərdəbil yaxınlığındakı Kəlxuran kəndində anadan olmuşdur.

Şeyx Səfinin nəsil şəcərəsi ilə bağlı tarixi əsərlərdə müxtəlif fikirlər mövcuddur. Qeyd edək ki, sufi təriqətlərinin əksəriyyətində öz mənşəyini müqəddəslərlə bağlamaq cəhdləri geniş yayılmışdır. Səfəviyə təriqətindən də bu hal yan keçməmişdir. Belə ki, "Şeyx Səfi təzkirəsi", "Şərəfnamə" və "Tarix-i Aləm Arayi Abbasi" kimi tarixi əsərlərdə səfəvilərin soyu yeddinci İmam Musa Kazıma (öl. 790), İmam Əli Əbu Talibə (598–661) və dolayısıyla Hz. Peyğəmbərə (570–632) qədər aparılıb çıxarılır. Lakin bununla bağlı başqa fikirlər də mövcuddur. Belə ki, bir sıra tədqiqatçılar hesab edirlər ki, Şeyx sünni olub və özünü Əlinin nəslinə aid etməyib (108, 164). Ancaq o da məlumdur ki, Şeyx Səfi XIII əsrin sonuncu rübündən etibarən şiəliyin mötədil qanadı olan imamətə qoşulub. Bunu sübut edən digər fakt onun yaxın tələbələrindən biri Azərbaycan şairi Qasım Əl-Ənvarın da qatı şiə olmasıdır (107, 206). Şeyx Səfinin tutduğu yol haqqında Təvəkkül ibn Bəzzazın "Səfvət əs-Səfa" əsərinin XVI əsr türk tərcüməsi olan "Şeyx Səfi təzkirəsi"ndə onun dilindən aşağıdakı şəkildə söylənilir: "Həzrəti Şeyxə sual verdilər ki, məzhəbin nədir? Cavab verdi ki, dərvişlərin məzhəbi Həqqin məzhəbidir və fərzənd gərək atasının məzhəbində ola. Çünki dədələrimizin məzhəbi siratül-müstəqimdir və mömin övliyalar bu yola baş vurublar və bir tük qədər olsa da, Mustafa ilə Murtaza əlehimassəlam vəttəhiyyət vəlikramın buyruğundan çıxmayıblar, biz belə onların ardınca gəlib doğru yoldan dönmərik, inşaallah, bir yola vararıq, məşhərin günündə nəbi vəsi və Əhli-Beytləri yanında xəcələt çəkməyəcəyiz" (109, 706) .

Şeyx Səfi ilə bağlı mübahisəli məsələlərdən biri də onun etnik mənşəyi ilə bağlıdır. Bir çox fars və Avropa tədqiqatçıları onun fars, kürd mənşəli olduğunu iddia edirlər (bax: 110). Bu məsələnin dərinləşməsində tarixi Osmanlı səfəvi düşmənçiliyi də öz sözünü demişdir. Lakin bunun əksinə olaraq Səfəvi tarixini araşdıran bir sıra görkəmli alimlər, məsələn, V.V. Bartold Şeyx Səfiəddin və onun nəslindən bəhs edərkən göstərir ki, "...bu Ərdəbil

şeyxləri, şübhəsiz fars deyil, türk mənşəlidir" (111, 748). Bu dövrün digər bir araşdırıcısı İ.P.Petruşevski isə bildirirdi ki, "Səfəvilər mənşəyinə görə azərbaycanlıdırlar; səfəvi şeyxlərinin XV əsrdə doğma dili Azərbaycan dili olmuşdur" (107, 205). Səfəvilər tarixinin ciddi araşdırıcılarından biri sayılan Oqtay Əfəndiyev "Azərbaycan Səfəvilər dövləti" monoqrafiyasında və digər əsərlərində mənbələrə söykənərək bu cür düşünənlərin tutarlı cavabını vermişdir. O qeyd edir ki, Səfəvilər sülaləsinin əzəldən kürd, yaxud İran mənşəli olması haqqındakı ehtimal da mötəbər mənbələrin məlumatlarına əsaslanmır. Həm də Şeyx Səfiəddinin türk etnosuna mənsub olması çətin ki, şübhə doğura bilər (112, 35). M. Abbaslı Şeyx Səfiəddinin türk mənşəli olması ilə bağlı araşdırmalar aparmış və zəngin material toplamışdır. O Şeyx haqqında nadir mənbələrdən biri olan, orta əsr müəlliflərindən Təvəkkül ibn Bəzzazın 1357-ci ildə yazıb sona çatdırdığı "Səfvət əs-Səfa" əsərini, eləcə də daha sonrakı dövrün bir çox mənbələrini təhlil edərək göstərir ki, hamı Şeyx Səfiyə türk kimi müraciət edir: *"Ey piri-türk"* (ey türk müqəddəsi), *"türk gənci", "türk oğlu"* və s. (113, 40).

Səfəviyə təliminin yaranması sufiliyin Azərbaycanda çiçəkləndiyi bir dövrə təsadüf edir. Mükəmməl dini təhsil alma və bu sahədə irəliləmə populyar bir işə çevrilmişdi. Belə bir dönəmdə islami təhsil almağa başlayan Şeyx Səfi ilk təhsilini atasının dini davamçılarından almışdır. Burada o, dini elmlərin əsaslarına yiyələnir, ana dilindən başqa fars, ərəb, gilan və monqol dillərində də sərbəst danışmağa başlayır. Ömrünün gənclik illərində kamil bir mürşid axtarışında olan Səfiəddin bu niyyətlə Şiraz şəhərinə gedərək məşhur sufi şeyxi, görkəmli Azərbaycan alimi Əbu Həfs Ömər Sührəverdinin (1145-1234) şagirdi olan Şeyx Nəcibəddin Bozquşu (o da Azərbaycan türküdür) görmək istəmiş, lakin ora çatan zaman onun ölüm xəbərini eşidərək çox məyus olmuşdur. İbn Bəzzazın yazdığına görə o burada olarkən məşhur fars şairi Sədi Şirazi ilə görüşür (öl. 1292) və onunla söhbət edir. Səfiəddini "türk piri" adlandıran Sədi Şirazi şeirlər divanının öz əli ilə yazdığı bir nüsxəsini ona bağışlamaq istəyir, ancaq Səfiəddin qə-

bul etməyərək bildirir ki, ona ilahinin divanı gərəkdir (109, 10). Səfiəddin təxminən beş il Şirazda məşhur ilahiyyatçı alimlərdən Rüknəddin Beyzəvi, Əmir Abdullah və başqalarından dərs alır. Nəhayət, iyirmi beş yaşında ikən özünə mürşid seçmək qərarına gələn gənc alim müəllimi Əmir Abdullahın məsləhəti ilə məşhur Gilan şeyxi Hacı əd-Din Zahidinin namizədliyi üzərində dayanır. Zahidi Azərbaycandakı sufi təriqəti olan sührəverdiyə ilə münasibətlər saxlayan gəzərgi bir dərviş idi (18, 132). Səfiəddin onu tapmaqdan ötəri çox səyahətlər edir. Yalnız dörd ildən sonra onlar Gilan dağlarında görüşürlər. Bu görüşdən sonra Zahid Gilani onu müridliyə qəbul edir və Şeyx Səfi 25 il mürid kimi onun yanında qalır, ən sevimli və etibarlı şagirdlərindən biri olur. O hələ Zahid Gilaninin yanında olarkən onun nüfuz və kəramət sahibi olduğu barədə məlumatlar yayılır. Hətta rəvayət olunur ki, onun bu şöhrətini eşidən Şirvanşah Axsitan öz qızını ona ərə vermək istəmişdir. "Şeyx Səfi təzkirəsi"ndə bu barədə deyilir: "Axsitan adlı Şirvan padşahının xatirinə gəldi ki, öz qızını Şeyx Səfiəddinə verə. Bir adam göndərdi ki, əgər Şeyx Səfiəddin qəbul etsə, ona on dörd min qızıl aqça, çoxlu düyü verən bir kənd verərəm. Şeyx Zahid Şeyx Səfiəddinə dedi: "Şirvanşahın xatiri belə istəyir ki, çoxlu mal ilə qızını sənə versin, nə deyirsən?" Şeyx Səfiəddin dedi "Mənim sənin yanında nə ixtiyarım? Hakim Şeyxdir. Amma Şirvanşah bir padşahdır, mən bir dərviş, mən onu neyləyirəm?" Şeyx Zahid buyurdu: "Bəli, bəli o sənin layiqin deyil, mən sənin həmşərün bir kimsəni bulmışam, öz qızımı, Bibi Fatiməni halallıq ilə sənə verdim və sənin ondan kamal yiyəsi bir oğlun dünyaya gələcəkdir ki, mənim yerim və sənin məqamın hamısı onun olacaqdır" (109, 130-131). Şeyx Zahid ağlına və istedadına görə öz oğlu ola-ola (XIII əsrdən etibarən bir sıra sufi təriqətlərində təriqət rəhbərinin varisi bir qayda olaraq onun övladları sırasından olurdu) Şeyx Səfini öz varisi təyin edir. Şeyx Səfiəddin Şeyx Zahidin 1294-cü ildə vəfatından sonra onun yerinə rəhbər olur. Lakin o, burada qalmayaraq yenidən Ərdəbilə qayıdır və burada 35 il "Darül-irşad" (hidayət evi) adlı səfəviyə tərəiqətinin mərkəzi iqamətgahı hesab olunan xanəgaha rəhbərlik edir, səfəviyə təriqə-

tinin qurucusu, başçısı kimi fəaliyyət göstərərək çoxlu sayda irfan əhli tərbiyə edib yetişdirir (109, 11). O, burada təriqətin ideya əsaslarını da işləyib hazırlayır. Onun ömrünün daha faydalı və təsirli dövrü məhz həmin illər sayılır. Bu illərdə Şeyx Səfiəddinin təkkəsi bir dini mərkəz kimi çox böyük hörmət qazanır. Səfəvi təriqəti qısa bir zamanda Azərbaycan, Xorasan, İraq, Anadolu kimi bölgələrə yayılır. İraq və Anoduludan hər üç ayda üç min ziyarətçinin Ərdəbilə ziyarətə gəlməsi haqqında tarixi əsərlərdə məlumatlar vardır (114, 206). Şeyxin müridləri arasında şiə və sünnilərlə yanaşı, buddistlərlə xristianların da olması, onun məzhəblər və dinlər üstü bir sufi olduğuna dəlalət edir. Şeyx Səfinin sağlığında və sonralar Osmanlı hökmdarlarının hər il buraya "çerağ akçesi" adı verilən hədiyyələr göndərməsi bu dini mərkəzin (Şeyx Cüneydin təriqətə rəhbərlik etdiyi dövrə kimi) osmanlılarla normal münasibətlərindən xəbər verir (115).

Səfiəddinin müridləri sırasında Elxani hökmdarlarından Olcaytu Xudabəndə (1281–1316) və Əbu Səid Bahadır Xan (1317-1335), vəzir Rəşidəddin, onun oğlu Məhəmməd Rəşid və Elxani bəylərindən Əmir Çoban kimi görkəmli şəxsiyyətlər vardı (114, 207). Ömrünün sonuna yaxın artıq Ərdəbil şəhərinin bütün əhalisi şeyxin müridləri siyahısına yazılmışdı. Qərbi İranda (İsfahanda, Şirazda) da onun müridləri vardı. Onun müridlərinin səsi Qızıl Orda və Krımdan gəlirdi. Nəhəng bir türk təriqəti kimi səfəviyə təriqəti türklərin məskunlaşdığı Kiçik Asiyada daha geniş yayılmağa başlayır. Bu tərəflərin camaatı hakimiyyətə doğru irəlilədiyi ilk dövrlərdə şah İsmayıla fəal kömək göstərmişdi (18, 133). Sufiliyin görkəmli araşdırıcılarından biri olan C.S.Trimingem də bu fikri təsdiqləyərək qeyd edirdi ki, «Təqdirəlayiqdir ki, bu hərəkatın ilk dəfə meydana gəldiyi ərazi – Azərbaycan və Gilan islamın bütün növlərindən olan sərgərdan türk moizəçilərini (baba) doğurdu (onlar öz istiqamətlərinə görə cəmiyyətin farslaşmış hissəsi arasında böyük təsirə malik olan mövləvilik qardaşlığını təşkil edən İran sufilərindən kəskin fərqlənirdilər). Bu «baba dərviş»lər kiçik Asiyaya doluşub böyük şiə Səfəvilər təliminin hərəkətverici qüvvəsinə və insan ehtiyatlarına çevrildilər. Hərəka-

tın bütünlüklə sırf hərbi hərəkata çevrilməsindən uzun müddət sonra da Səfəvilər qardaşlığı Kiçik Asiyanın əhalisi türk olan əyalətlərində böyük dayağı olan nəhəng türk qardaşlığı olaraq qalmaqda idi» (116, 28).

Şeyx Səfinin yaratdığı "səfəviyə" təriqəti öz mahiyyətinə görə ilkin dövrlərdə sufiliyin mötədil qanadına aid olub şəriət-təriqət-həqiqət formulunu qəbul edirdi. Şeyx bu barədə söyləyirdi: „... hər kim onun təqvası ola və şəriəti olmaya, o qabığı olmayan yemişə bənzər və hər kimdə təriqət ilə həqiqət var ola və şəriəti olmaya onun nə təriqəti var nə həqiqəti" (109, 707). Göründüyü kimi, təriqət şeyxi bir sıra təriqətlərdə olduğu kimi şəriət prinsiplərindən imtinanı lüzumsuz sayır və şəriətin tələblərinin yerinə yetirilməsini vacib hesab edirdi. O şəriəti olmayan kimsənin nə təriqətinin, nə də həqiqətinin olmasına inanmırdı. Şah İsmayıl Xətai "Nəsihətnamə" əsərində şəriət-təriqət-mərifət və həqiqətin özünü bilib bu yolda möhkəm olanların, tərqi-övliyaların yolu olduğunu vurğulayaraq yazırdı:

Nə kim vardır bu surətdə göründi,
Təcəlla şövqini munda gör indi.
Ki, munda görmiyən can onda görməz,
Qalur ol vəslini, cananə irməz.
Bu vəchin təfsiri Tövratü Incil,
Edərlər oni fürqan əhli tə'vil.
Şəriət və təriqət yollarıdır,
Ki, mə'rifət, həqiqət hallarıdır.
Budur bu dört kitabın mə'nisi həm,
Özün bilüb olsan yolda möhkəm.
Yəqin əhli yanında yol birikdi
Ki, münkirlər bu dərgahdan sürükdi (117, 231).

Yaxud,

Təriqi-övliya bir doğru yoldur,
Yetər hər yetənə kənduni yoldur..

Əgər olmaz isən bu yolda gerçək,
Vilayət süfrəsindən sən əlin çək (117, 232)

Qeyd edək ki, mötədil sufilik (yaradıcısı, əsasən Cüneydi və onun ardıclıları olub) şəriət-təriqət-həqiqət formulunu irəli sürərək, kamil insanın allaha qovuşmasının şəriət-təriqət-həqiqət mərhələlərindən keçməklə mümkün olduğunu bildirirdi (bəzi sufilər insanın mənəvi cəhətdən saflaşaraq, kamilləşərək (əl-insan əl-kamil) allaha qovuşmasının dörd mərhələdən – şəriət-təriqət-mərifət-həqiqətdən ibarət olduğunu bildirirlər). Onlar, ifrat, nəzarətsiz „vəcdə“ gəlmənin müsəlmançılığa ziyan vuracağını söyləyir və buna qarşı çıxırdılar. Mötədillər təsəvvüflə ilahiyyatı birləşdirməyə çalışaraq, sufilərlə ruhanilər arasında ziddiyyətləri aradan qaldırmağa cəhd edərək şəriət prinsiplərinə əməl edilməsinə çalışırdılar. Onlar Quran və sünnəyə sadiq qalıb səssiz zikr və sakit ibadət etməyi düzgün sayırdılar.

“Səfəviyə” təriqətində də sufiliyə aid mürşüd-mürid münasıbətləri, bəqa, fəna, məqam, hal, nəfsin mərtəbələri, vəcd və s. kimi sufi elementlərindən, eləcə də xəlvətə çəkilmə, riyaziyət, səma, xirqə geyinmə, zikr, tac qoyma və s. kimi mərasim və adətlərdən də geniş istifadə olunurdu.

“Səfəviyə” təriqətində mürşid-mürid münasibətlərinin, şeyxlik mərtəbəsinə yüksəlməyin, digər sufi təriqətlərində olduğu kimi mühüm əhəmiyyəti var idi. Öz mürşidinə sadiq olma, onun tapşırıq və göstərişlərini danışıqsız yerinə yetirmə, münasibətlərdəki ciddi nizamlılıq və s. keyfiyyətlər sonradan təriqətin hərbi-siyasi ordenə çevrilərək böyük uğurlar qazanmasında mühüm rol oynamışdı. Ümumiyyətlə, sufilikdə şeyxlik mərtəbəsinə yüksəlmə ancaq seyri-sülükün (təriqətə qəbul edilən kişinin, müridin ta əvvəldən sona - vüsalat məqamına yetişməsinə aparan mənəvi yolçuluq) təriqət şeyxindən öyrənməklə və əziyyətlərlə dolu müridlik mərhələsini keçməklə mümkündür. “səfəviyə” təriqətində şeyx bir yol göstərici, hər cür problemlərin həlli üçün müraciət edilə biləcək insan olub və tərbiyəedici funksiyaya malik mənəvi

bir şəxs idi. Bu barədə Şah İsmayıl Xətai şerlərinin birində yazırdı:

Mürid oldur ola əhli-iradət,
Hər işdə var ala pirdən icazət (117, 231).

Mürşid-mürid münasibətlərinə, müridlərin tərbiyə olunması məsələsində riyazət və xəlvətə çəkilmə kimi adətlərin yerinə yetirilməsinin önəminə diqqəti çəkən böyük sufi intellektualı Şeyx Səfiəddin söyləyirdi ki, "Mürid gərək kim mücahidət ilə riyazətdə üç qatla başından ayağınadək dərisi tökülə, ta onun adı mücahidə çəkilmiş xəlvətlü deyə bilələr" (109, 707).

Səfəvi təriqəti özünəməxsus bir struktura malik idi. Təriqətin ideyaları xüsusi qurum vasitəsilə təbliğ olunur və uzaq yerlərdə olan nümayəndələrə çatdırılırdı. Bu təşkilatın başında "pir", yaxud "mürşid" dururdu. Əsas iş mürşid ilə müridlər arasında vasitəçi rolu oynayan xəlifənin (canişinin, müavinin) üzərinə düşürdü. Xəlifə hər tayfanın sufilərinə başçı olmaqla bərabər, həm də rəhbərlə birbaşa əlaqədə olurdu. Sonralar bu xəlifələr üçün xəlifələr xəlifəsi deyilən vəzifə də yarandı. Xəlifələr dərvişlər və sufiləri idarə edərək rəhbərin əmrini sözsüz həyata keçirirdilər. Xəlifələr və sufilər tabeçilikdə olan camaatla rəhbər arasında elə möhkəm əlaqə yaratmışdılar ki, bu əlaqə gündən-günə genişlənməkdə və möhkəmlənməkdə idi (118, 48). Artıq hər bir Səfəvi müridi, həm də hərbi döyüşçü funksiyasını yerinə yetirirdi. Bu barədə Fəzlüllah Xunci yazırdı ki, qızılbaşların sufi ordusu vardı və onlar döyüşə gedəndə səfəvi çalmasını çıxarıb dəbilqə qoyurdular (119, 87). O, həmçinin Səfəvi müridlərinin öz şeyxləri uğrunda fədailər kimi qorxmazca döyüşməsindən də bəhs edir (119, 95).

Şeyx Səfiəddin vəfat etdikdən sonra (1334-cü il) onun qurucusu olduğu təriqət, varisləri tərəfindən idarə edilməyə başlayır. Onun oğlu Şeyx Sədrəddin Ərdəbili 59 il mürşidlik etmiş (1334-1392/3), Ərdəbildəki müqəddəs Şeyx Səfi məqbərəsi də məhz onun göstərişi və başçılığı altında on ilə inşa edilmiş, hətta məqbərənin layihəsini də o, özü vermişdir. Şeyx Sədrəddinin oğlu

Xacə Əli Siyahpuş, yaxud Xacə Əli adı ilə məşhur olan Şeyx Sultanəli də təriqət rəhbəri olmuş, atası Şeyx Sədrəddin vəfat edəndən sonra onun yerinə keçmiş və 38 il təriqətə rəhbərlik etmişdir (1392/3-1429). Məkkə şəhərində vəfat edən Siyahpuş orada dəfn edilmiş və məqbərəsi bu şəhərdə «Seyidəli Əcəm» adı ilə məşhurdur. O da atası və babası kimi alim, təriqət başçısı olmaqla yanaşı, həm də şair olmuş, əvvəldən axıradək təsəvvüf və irfani şerlərlə dolu olan divanı çox məşhur olaraq dildən-dilə gəzmişdir (120). Xacə Əlidən sonra təriqətin rəhbəri Səfiəddinin nəticəsi İbrahim Şeyxşax olur (1429-1447). İbrahim Şeyxşax həmçinin Ərdəbildə dünyəvi hakimiyyəti ələ keçirərək Ərdəbilin hakimi olur. Bu dövrdən etibarən təriqətin siyasiləşməsi prosesi güclənir. İbrahim Şeyxşahdan sonra Şeyx Cüneyd (1447-1460), ondan sonra isə Şeyx Heydər (1460-1488) həm Ərdəbilin hakimi həm də təriqət rəhbəri olurlar. Şeyx Cüneyd və Şeyx Heydər Qafqaza cihad yürüşlərini davam etdirərkən Şirvanşah və Ağqoyunlu müttəfiq ordusu tərəfindən məğlubiyyətə uğradılaraq öldürülür. Şeyx Heydərdən sonra təriqət rəhbəri onun böyük oğlu Sultan Əli (1488-1495) olur. 1495-ci ildə Şəmasi adlanan yerdə baş verən döyüşdə 4 min Ağqoyunlu döyüşçüsünə qarşı cəmi 700 qızılbaşla vuruşan Sultan Əli bu döyüşdə məğlub olaraq öldürülür. Lakin, ölümündən bir az əvvəl, o, 7 yaşında olan qardaşı İsmayılı təriqətin şeyxi vəzifəsinə təyin edir və özünün varisi elan edə bilir.

Səfəviyə təriqəti Şeyx Səfiəddinin varislərinin zamanında daha da inkişaf edərək sistemləşdirilərək təkmilləşdirildi. Eyni zamanda Səfəviliyin ideyalar sistemində də dəyişikliklər baş verdi. Belə ki, onun nəvəsi Xoca Əlidən başlayaraq və Şeyx Cüneydlə batini-siyasi şiəliyə meyl və şiəliyin tərəfini saxlamaq kimi meyllər təriqətin ana xəttini təşkil edərək mötədil şiəlikdən tədricən ifrat şiəliyə dönüşdü. Səfəvilər, "Əhli beyt" (müqəddəs ailə) tərəfdarlarına sevgi (təvəlla), düşmənlərinə isə lənət (təbərra), Kərbala matəm kultu, 12 imam, "qeyb olmuş imam" kimi şiəliyin əsas təlimlərinə istinad edərək bu şiə təlim və ehkamlarını daha da zənginləşdirdilər. Bütün şiələr kimi Səfəvi-lərdə Allah, Məhəmməd və Əli triadasını bir yerdə qəbul edirdilər və bunun düs-

turu "Allah, Məhəmməd ya Əli" idi. Onlar iddia edirdilər ki, Əli Məhəmmədin əmisi oğlu və kürəkəni olduğu üçün müsəlmanlar üzərində hakimiyyət Əliyə və onun nəsillərinə keçməlidir (121, 25).

"Əhli beyt"ə daxildir: Məhəmməd peyğəmbər özü, kürəkəni və əmisi oğlu Əli, qızı Fatimə, nəvələri Həsən və Hüseyn, eləcə də onlardan törəyən 9 müqəddəs. Şiəliyin 12 imam təlimi peyğəmbərin nəslindən törəyən 12 müqəddəslə bağlı olan bir təlimdir. Bu təlimə görə Əli birinci imam hesab olunur, sonra imamlıq rütbəsi Onun böyük oğlu Həsənə Həsəndən də Hüseynə və ondan da, onların varislərinə keçir. Sonuncu imam IX əsrdə yaşamış Məhəmməd Mehdi hesab olunur ki, onunda heç bir izi bilinmədən yoxa çıxması sonralar "qeyb olmuş imam" (Sahib-əz-Zaman) təliminin yaranmasına səbəb oldu. Səfəvilik "Kərbəla müsibəti" adlanan matəm kultundan istifadə edərək yeni ayin və mərasimlər sistemini yaratdı. Bu sistem Səfəvilərin əlində insanların fikir və dünyagörüşünə təsir göstərəcək mühüm vasitələrdən biri idi. Kərbəla müsibətinin mahiyyətində xəlifə I Yəzidin sərkərdəsi Abdulla ibn Ziyad və Şimranın dəstələrinin peyğəmbərin nəvəsi Hüseynin 72 nəfərlik dəstəsini Kufə şəhəri yaxınlığındakı Kərbəla çölündə qılıncdan keçirməsi faktı dururdu. Bu döyüşdə İmam Hüseyn, onun oğlu Əliəkbər və Abbas, İmam Həsənin oğlu Qasım və digər yaxın qohum və silahdaşları öldürüldü, sağ qalan ailə üzvləri isə əsr düşdülər (122, 97). Bu hadisə əsasında da sonralar müəyyən ayinlər və mərasimlər icra edilməyə başlandı (məhərrəmlik, qara bayram, aşura, şaxsey getmə, zəncirlə döymə, şəbih, mərsiyələr söyləmək və s.).

İfrat şiəlik səfəviliyin daha çox qızılbaşlıq dövrü ilə bağlı idi. Şeyx Heydərdən etibarən 12 imamı simgələyən 12 zolaqdan ibarət tac qoyulması və qırmızı rəngli qurşağın bağlanması ilə səfəvilər qızılbaşlar adlandırılmağa başlanıldı. Səfəvilər bunu onunla əsaslandırırdılar ki, Şeyx Heydər "guya yuxuda həzrət Əlidən göstəriş alır ki, adamların 12 imamı simvolizə edən qırmızı zolaqdan papaq qoysunlar" (123, 16). Bir cəhəti də qeyd edək ki, səfəvilər qırmızı qurşaqı müridlərə dərəcələrinə görə bağlayırdılar,

aşağı dərəcəyə malik müridlər 12 zolaqlı tac qoyur, ancaq qırmızı qurşaq bağlamırdılar. Qızılbaşlar başlarını qırxdırır, bığ uzadır və qırxıq başlarında kəkil saxlayırdılar. Döyüşdən qabaq onlar Azərbaycan dilində dua edir və deyirdilər: "Ey pirim, ey mürşidim, sənə mənim canım qurban!" (124).

Qızılbaşlıq dövrü həm də onunla xarakterizə olunur ki, təriqət hərbiləşdirilmiş, qarşısına ciddi siyasi məqsəd qoyan bir ordenə çevrildi.

Sufiliklə bağlı dediklərimizə yekun vuraraq sufiliyin islam mədəniyyətinə, o cümlədən də, Azərbaycan mədəniyyətinə təsiri haqqında aşağıdakı nəticələrə gəlmək mümkündür:

1. Sufilərin gəzərgi həyat tərzi, onların şəhərbəşəhər, kəndbəkənd gəzərək öz ideyalarını yaymaları, informasiyanın məhdud ötürülmə imkanlarının olduğu orta əsrlərdə ideya-informasiyaların yayılması baxımından çox əhəmiyyətli idi. Çünki, onlar olduqları mərkəzlərdə həm yeni ideyaları əxz edir, həm də yiyələndikləri ideyalar və baxışlar sistemini yayırdılar. Nəticədə sufilərin müxtəlif mədəniyyətlərin sintezindən yararlandıqları və tətbiq etdiyi yeniliklər islam mədəniyyətinin zənginləşməsinə və inkişafına kömək edirdi.
2. Sufilərin həm ilahiyyatçılarla, həm də öz aralarında çox müxtəlif məsələlərlə bağlı apardıqları diskussiyalar, onların etikası, davranış tərzi, tətbiq etdikləri ayin və mərasimlər və s. mühüm mədəniyyət hadisəsi olmaqla islam xalqlarının həyatında mühüm rol oynamışdır.
3. Sufilərin ədəbiyyata, musiqiyə, memarlığa və s. gətirdiyi yeniliklər islam mədəniyyətini zənginləşdirməklə yanaşı, türk xalqlarının da islam zəminində yeni ədəbiyyatının, ədəbi dilinin, musiqisinin, memarlığının və s. formalaşmasında əhəmiyyətli rol oynamışdır.

Əxilik

Hələ lap qədim dövrlərdən hər bir xalqın tarixində özünəməxsus qəhrəmanlıq ənənələri olmuşdur. Orta əsrlərdə isə bu ənənələr əsasında formalaşmağa başlayan birliklər mövcud olduğu cəmiyyətlərin ictimai-siyasi həyatına ciddi təsir göstərərək, onların inkişafında mühüm rol oynamışdılar. Bu baxımdan, xristian əxlaqı əsasında formalaşan Avropa cəngavərliyi, Yapon samuraylığı və s. kimi qəhrəmanlıq ənənələrinə söykənən birliklərin yayıldıqları ərazilərdə xalqların ictimai-siyasi həyatında oynadıqları rolu xatırlamaq kifayətdir.

İslamın yayılmasından sonra ortaq dəyərlərin daşıyıcıları olan müsəlmanlar arasında da mövcud qəhrəmanlıq ənənələri əsasında yeni tipli qurumlar yarandı. islam dinində üstün xüsusiyyət sayılan şahavət (comərdlik) və sücaət (igidlik) kimi keyfiyyətləri özündə birləşdirən Fütüvvət hərəkatı məhz belə qurumlardan biri idi. Fütüvvət hərəkatı hələ islamın yarandığı ilk yüzilliklərdən etibarən Suriya, İraq, İran, Azərbaycan, Türkistan, Əndəlus, Şimali Afrika və Misir kimi bölgələrdə geniş yayılmış və müxtəlif zümrələrdən olan insanları birləşdirən qəhrəmanlıq, igidlik, ədalətlilik və s. kimi dəyərləri özündə birləşdirən qurumlar olmuş və yayıldıqları ərazilərdə böyük hörmət qazanmışlar. Onların yaşadığı ərazilərdə cavanmərd, ayyar (ayyaran), fəta (fityan) kimi adlarla məşhur olduğu məlumdur (125, 540). Lakin zaman-zaman Fütüvvət daxilində baş verən böhranlar bu hərəkatın zəifləməsinə və nüfuzdan düşməsinə səbəb olaraq, islam dünyasındakı ayrı-ayrı xalqlar arasındakı qəhrəmanlıq ənənələrinin yenidən dirçəlməsi prosesinə təkan verdi. Nəticədə ayrı-ayrı xalqlara aid qəhrəmanlıq ənənələrinin üstünlüyü əsasında və Fütüvvət ənənələrindən də faydalanmaqla yeni tipli qurumlar yaranmağa başladı.

Yeni formalaşmağa başlayan belə qurumlardan biri də sonralar Orta Asiyadan tutmuş Balkanlara qədər böyük bir coğrafiyada və əsasən də türklər arasında yayılan əxilik təlimi idi.

Əxilik dini, ictimai-siyasi özəlliyi ilə bərabər, sənət və peşə ixtisaslı adamları da bir çatı altına toplaya bilən mükəmməl bir

təşkilati struktura malik populyar quruma çevrilə bilmişdi. Məşhur səyyah İbn Bəttutə öz "Səyahətnamə"sində əxilərə geniş yer vermiş və onların üstün məziyyətlərindən bəhs edərək yazmışdır: "Onlar məmləkətlərinə gələn xaricilərə böyük qayğı göstərirlər. Digər tərəfdən olduqları yerlərdə zor tətbiq edənləri yola gətirər, hər hansı bir səbəblə bunlara qoşulan pisləri ortadan qaldırarlar. ...bunların dünyada tayı-bərabəri yoxdur" (126, 404).

Əxiliyin formalaşmasında islam cəmiyyətində mövcud olan comərdlik və qəhrəmanlıq kimi keyfiyyətləri, eləcə də orta əsr şəhərlərindəki sənətkar birliklərinə aid ənənələri özündə əks etdirən ideyalar mühüm rol oynamışdır. Bu ənənələrin ən yaxşı cəhətlərinin dövrünün reallıqlarına uzlaşdırılaraq istifadə olunması təşkilatı güclü və dayanıqlı edən mühüm amillərdən idi.

Ümumiyyətlə, əxilik o dövrün sosial reallığından doğan, ərəblər və farslar arasında orta əsrlərdə yayğın olan fütüvvət idealının və qədim türklərə məxsus alplıq, ərənlik ənənəsinin qovuşması nəticəsində yaranmış, ideya etibarilə batini-şiə və təsəvvüflə bağlı olan, əxlaqi dəyərlərə xüsusi önəm verən, cəmiyyətdə iqtisadi, sosial, hərbi, mədəni və s. kimi çox önəmli funksiyalar yerinə yetirən, mükəmməl təşkilati struktura malik peşə adamlarının və sənətkarların birliyindən ibarət bir qurum idi. Əxilik eyni zamanda, həm sosial-iqtisadi, həm də mədəni xarakterə malik bir anlayış olaraq bir-birini sevən, bir-birinə hörmət edən, kömək edən, kasıbın mənafeyini güdən, yoxsula yardım edən, işini, çalışmağı bir ibadət sayan, din, əxlaq və peşə qaydalarına, cəmiyyət mənfəətlərinə qırılmaz tellərlə bağlı olan əsnaf və sənətkarların yaratdığı möhkəm bir təşkilatın adı idi (127, 118).

Əxi sözünün etimalogiyası. Orta əsrlərdə əxilərin fərqli adlarla adlandırılması məlumdur. Əxiliyin fütüvvətlə sıxı bağlılığı ilkin dövrlərdə təşkilatın "fütüvvət", üzvlərinin isə "fəta", "fityan" kimi adlandırılmasına səbəb olmuşdur. "Fütüvvət", ərəb sözü olub "fəta" kökündən yaranmışdır. Lüğətdə "gənc, igid, comərd", mənalarına gələn fətanın çoxluğu fityə və fityandır. "Fəta"dan törənən bir sifət olan "fütüvvət" isə "gənclik, igidlik, comərdlik və gözəl əxlaq sahibi olmaq, fədakarlıq, insanlıq, qəhrə-

manlıq, ürəklilik, azadlıq və başqalarına ikram kimi mənaları bildirir (128). Təsadüfi deyil ki, ilk dövrlərdə əxilər Fütüvvətin egidası altında fəaliyyət göstərdilər. Böyük səyyah İbn Bəttutə Anadoluda (Antalyada qonaq olduğu Harraz zaviyəsi və tüccarlarla bağlı müşahidələrindən bəhs edərkən) olarkən əxilərin özlərini necə adlandırması onun diqqətini çəkmişdi və bu barədə o öz "Səyahətnamə"sində yazmışdır: "Orada əxi, evlənməmiş, subay və sənət sahibi gənclərlə digərlərinin bir cəmiyyət quraraq öz içlərindən seçdikləri bir kimsəyə deyilir. Bu cəmiyyətə də fütüvvə adı verilir." O əxiləri "Ahiyetüf fityan" (qardaş igidlər) adlandırır və onlara Anadolunun hər Türkmən qəsəbəsində və ya kəndində rast gəlindiyini bildirirdi (129, 194).

Azərbaycan tarixçisi V.Piriyev isə əxilərin "əsnaf" və ya "möhtərifə", monqol dövründə isə "ozan" adlandırılması ilə bağlı faktların olduğunu bildirir (130, 247).

"Əxi" sözünün etimalogiyası ilə bağlı dilçilər və tarixçilər arasında bir-birindən fərqli fikirlər mövcuddur. Elmi ədəbiyyatda daha geniş yayılmış fikirlərdən birinə görə "əxi" sözü ərəbcə qardaş mənasını verən "ah" ("əl-ah") kəlməsindən törəmişdir və farslarda çoxluğu bildirən "yan" şəkilçisinin əlavə edilməsi ilə "əxiyan" (ahiyan), (əxilər) şəklində işlənmişdir (131).

Bəzi araşdırıcılar isə türk "akı" sözünün sonradan "ahı" (əxi) ərəb sözünə çevrilməsi haqda mülahizələr irəli sürürlər. Belə ki, tarixdən məlumdur ki, təxminən VIII-IX əsrlərdə islamın türk xalqları arasında yayılması ilə bərabər fütüvvə (igidlik və comərdlik) ideyaları və fəta insan idealı da bu xalqlar arasında yayğınlaşdı. Xüsusilə də, fütüvvət məfkurəsinin Xorasan və Mavəraünnəhrdə daha təsirli olduğu məlumdur (132, 82). Türk xalqlarının islam mədəniyyəti orbitinə qatılması ilə bərabər, türklər də ərəblərin "fəta", iranlıların "cavanmərd" adlandırdıqları bu ideal insan tipini "akı", peşəsini də "akılıq" adlandırmağa başladılar (133, 2). Ancaq getdikcə islam-ərəb mədəniyyətinin dominantlığı və təsir gücünün artması, yerli dillərə bir çox ərəb kəlmələrinin keçməsi, digər tərəfdən isə təşkilatda qardaşlıq ortamının olması, üzvlərin bir-biri ilə qardaş kimi davranmaları, bu sözün zamanla

ərəblərin “Ahi” (qardaşım) sözü ilə əvəzlənməsi ehtimalını artırır. “Əxi” kəlməsinin ərəb mənşəli olması versiyasını gücləndirən amillərdən biri də, istər lap qədim dövrə aid türk lüğətlərində, istərsə də məşhur Orxan-yenisey yazılı abidələrində aḳı, ay akı, aḳılıḳ, aḳıla kəlmələrinə rast gəlinməməsi ilə bağlıdır.

Məlumdur ki, Qaraxanilər dövrü Göytürk yazılı abidələri bu bölgədə islamın qəbul olunmasından sonra qələmə alınmışdır. Çox böyük ehtimalla, Ərəb kəlməsi olan “ahi”(əxi) kəlmələri də islamla bərabər, Qaraxanilər dövründə yerli türk dillərinə keçərək sonradan öz formasını və məzmununu dəyişərək “akı” (comərd, əliaçıq, alicənab, səxavətli) şəklində işlənmişdir. Başqa bir fikir, bu gün də Anadolu türkləri arasında “abi” (böyük qardaş), özbəklərdə isə “əkə”, “ağa” sözlərinin “qardaş” mənasında işlənməsi ilə bağlıdır. Belə ki, bu sözlərin ərəbcə qardaşım mənasında işlənən “ahi” (əxi) kəlməsindən yaranması ehtimalını artırır.

“Əxi” sözünün farca “axund” (şagird, öyrənci) sözündən yaranması haqqında da iddialar mövcuddur (134, 15). Lakin bu fikir bir o qədər də geniş yayılmamışdır.

Geniş yayılmış fikirlərdən biri də ”əxi” sözünün ”nəcib”, ”alicənab”, ”əliaçıq”, ”comərd”, ”səxavətli” mənalarını daşıyan qədim türk kəlməsi olan ”akı”, ”aka”, (aki/aka) sözündəki ”k” səsinin ”h” səsinə çevrilməsi nəticəsində yaranması ilə bağlıdır (135). Qeyd edək ki, ”k” səsinin əsgi Anodolu Türk və Azərbaycan ləhcəsində k > ğ > x, k > h > x, şəklində dəyişdiyi məlumdur. Məşhur Fransız türkoloqu J.Deni (J.Deny) də ”əxi” kəlməsinin ”akı” sözündən yarandığını irəli sürərək bu ideyanı ilk ortaya atanlardan biri olmuşdur (136, 183). Aḳı və aḳılıḳ sözləri S.G.Clasonun (S.G.Clauson) lüğətində də comərd və comərdlik mənalarıyla işlənməkdədir (137, 78). Teçnerə (Taeschner) görə, əxi sözü zahirən ərəbcədəki ”qardaşım” (əxi) sözünə oxşasa da, onun əsasında köhnə bir türk sözü dayanmaqdadır. ”Onsuz da uyğurca və qaşqarcada ”akı” sözü ”comərd, əsilzadə, alicənab, sadə və cavanmərd” kimi mənalarda işlənirdi. Ehtimalla türkmənlər tərəfindən (Cənub-Qərb türkcəsi) olan bu sözün ”əxi”

forması, Böyük Səlcuq İmperatorluğu dövründə çox məşhur bir halda İrana və oradan da Anadolu türklərinə keçmişdir" (138, 3).

Ümumiyyətlə, "ahı" (əxi) kəlməsinin "akı"dan törəməsi haqqında digər arqumentlər də mövcuddur:

- Bu sözün türklər arasında heç vaxt "qardaşım" mənasında işlənməməsi və həmişə "akı" (comərd) şəklində istifadə olunması, "ahı" sözünün "akı"dan törəndiyi iddiasını qüvvətləndirir.
- Bu, islam aləmində böyük hörmətə malik "fütüvvə" terminindən imtina edilməsi və onun əxi sözü ilə əvəzlənməsi ilə bağlıdır. Çünki bu təşkilatlar bir çox tərəfləri ilə üst-üstə düşən ortaq prinsiplərin daşıyıcıları idi. Əxi təşkilatı fütüvvət prinsipləri üzərində yüksələn və bir çox araşdırıcıların dediyi kimi onun uzantısı və davamı idi. "Fütüvvə" (comərdlik, igidlik) və "akı" (ahı)nın (comərdlik, əliaçıqlıq) anlayış olaraq eyni mənalar (ən azı bir-birinə yaxın mənaları) daşıması, fütüvvətin tənəzzülündən sonra fütüvvət prinsipləri əsasında yaranan yeni tipli təşkilatın "ahı" (akı) (əxi) adlandırılmasına səbəb ola bilərdi.
- Bu, türk xalqları arasında da akılıq, alp-ərənlik, qazilik, ənənələrinin güclü olması və türklərin yaratdığı yeni tipli təşkilata bu ideyaları özündə ehtiva edən bir adın – ahı (akı)nın verilməsi ilə bağlı ola bilər.
- Əxi təşkilatı daha çox türklərin məskunlaşdığı və yaşadığı ərazilərdə populyarlıq qazandı və orta əsrlərdə yaranmasına baxmayaraq, sırf türk hadisəsi oldu. Əxilk digər islam cəmiyyətlərində geniş mövqe tuta bilmədi. Bu baxımdan əxi sözünün türk mənşəli olduğu daha məntiqli görünür.
- Türklərdə bir qayda olaraq ilk zamanlar "akı", «alp», daha sonralar "ər", "qazi", «igid» və "ahi"(əxi) sözlərinin eyni mənaları daşıması, zaman keçməsinə baxmayaraq, bu sözün əski türklərdə işlənən "akı" sözündən yaranması iddiasını gücləndirir. "Əxi" ilə "ər" sözünün sinonim eyniliyini Yunus Əmrənin şeiri də təsdiq edir:

Ey ərənlər, ey qardaşlar, görün mən nə etdim, əxi,
Ərə irdim, əri buldum, ər ətəyin dutdum, əxi (139).

- Monqol təhlükəsi ərəfəsində Orta Asiyadan köç edən şeyxlər və mutəsəvviflər tərəfindən bu sözün gətirilməsini də ehtimal etmək olar (140, 78).

"Qutadqu Biliq", "Divani Lügati-Türk", "Atəbətül-həqaiq", "Qısasül-Ənbiya", "Muinül-Mürid" və s. kimi qədim türk yazılı mənbələrində də "nəcib", "alicənab", "comərd", "səxavətli" mənalarını verən aḳı, aḳılıḳ, aḳıla şəklində kəlmələr çoxlu sayda işlənmişdir.

Məs., "Qutadqu Biliq"də bu

tüzün erdi alçaḳ ḳılınçı silig
uvutluġ baġırsaḳ aḳı king elig (132, 3)
(Xöşməcaz, safürəkli və xoşrəftar idi,
Həya sahibi, şəfqətli, səxavətli, **əliaçıq** idi) (223, **27).**

Akı erdi elgi yüreki teḍük
biliglig saḳınuḳ kör atı beḍük (132, 4).
(Onun **əli açıq** idi, qəlbi saf idi.
Özü bilikli, mömin, adı böyük idi) (223, 28) və s. şəklində işlənmişdir.

"Divani Lügati- Türk"də:
" Kodhğıl mała akılık bolsun mala ayağa
ıdhğıl meni toḳışğa yüvgil mala ulağa"
Məni burax, seleklik mənim qoyma adım (ləqəbim) olsun.

Məni döyüşə göndər, mənə at köməyi et. (Məni burax, ta ki selek, comərd olum, seleklik mənim taxma adım olsun; məni döyüşə göndər, döyüşə məni aparacaq olan bir at verərək mənə kömək et)" (224, 172) və s.

“Atəbətül-həqaiq”də:

Aḳı bol sała söz sökünç kelmesün
sökünç kelgü yolnı aḳılıḳ tıyur
(Comərd ol, sənə söz, söyüş gəlməsin; söyüş gələcək yolu comərdlik bağlayar) (132, 9) və s.

“Qısasül-Ənbiya”da isə:

“anglağıl İlyās yalavaç sözlerini ey akı
aytayın men sen işit ya işteyin men sen oḳı” (225, 235) şəklində işlənmişdir.

Göründüyü kimi, Qaraxanilər dövrü əski Göytürk yazılı mənbələrində comərd, əliaçıq, alicənab, səxavətli mənalarında işlədilən akı sözü və onun müxtəlif variasiyaları bol-bol işlənmişdir.

Əxi təşkilatına üzvlük. Bir qayda olaraq əxi təşkilatına üzv fütüvvənaməyə (nizamnamə) əsasən həyata keçrilirdi. Üzv olmaq istəyən hər kəs öncədən bu nizamnamə ilə tanış olmalı və burada irəli sürülən əxlaqi və dini əmrlərə əməl etmək öhdəliyi götürməli idi. Bu əmrlərin yerinə yetirilməsi məcburi idi. Fütüvvənaməyə görə təşkilat üzvlərinin yerinə yetirməsi gərəkli olan dəyərlər - vəfa, doğruluq, əmniyyət, comərdlik, təvazökarlıq, nəsihət, onları doğru yola sövq etmə, əffedici olma və s. idi. Şərab içmə, zina, yalan, qeybət, hiylə və s. kimi davranışlar isə məsləkdən atmağı vacib edən səbəblər idi (125, 540-541).

Əxilik təşkilatına girmə və burada daha yüksək mərtəbəyə yüksəlmək müəyyən mərhələlərdən keçməklə reallaşdırılırdı. Bir mərhələdən digər bir üst mərhələyə keçmə müəyyən mərasimlərin icrası ilə həyata keçirilirdi. Bu mərasimlərə əxiliklə bağlı fütüvvətnamələrdə də (əxi nizamnamələri) geniş yer verilməkdədir.

Əxi təşkilatına qəbul bir qayda olaraq iki mərhələdə reallaşdırılırdı. İlk mərhələdə birliyə girmək istəyən şəxs bunun üçün uy-

ğun əxi biliyinə müraciət etməli idi. Əxi üzvlüyünə müraciət edən şəxs igid (yiğit) və yaxud sufi təriqətlərində olduğu kimi talib adlanırdı. İkinci mərhələdə igid də əxiliyin prinsiplərinə uyğun xüsusiyyətlərin olub-olmaması çox ciddi surətdə araşdırılırdı. Fütüvvətnamələrdə əxiliyin qapısının yaxşı, əxlaqlı olan hər kəsə açıq olduğu ifadə edilməklə yanaşı, hansı peşə sahiblərinin də bu təşkilata üz ola bilməmələri aydın göstərilmişdir. Məsələn, əxi qaydalarına görə, münəccimlərin bütün işləri yalan üzərində qurulduğu üçün fütüvvətə yaxın buraxılmırdı. Dəllallar da arzu-olunmaz sayılırdı. Çünki onlar fütüvvət şərtlərindən olan «və-fa»ya sadiq deyillər və alış-veriş zamanı xalqın yox, mal sahibi-nin mənafeyini qoruyurdular. Dostluqları isə mənfəətə görə idi. Qəssablar işləri qan tökmək olduğuna görə, qəbul edilməzdilər. Ovçular tələ qurmaq, tor qurmaq məşğuliyyəti səbəbindən, möhtəkirlər qıtlıqdan istifadə edib pul qazandıqları üçün qəbul edilmirdilər. Bundan başqa, peşəsindən asılı olmayaraq, bütün spirtli içki içənlər, pis nəzərlilər (naməhrəmə pis nəzərlə baxanlar), qeybətçilər, paxıllar, böhtançılar, oğrular və cahillər də sənətindən asılı olmayaraq təşkilata üzv ola bilməzdi (139).

Əxi təşkilatına üzv ola bilməyənlər əsasən aşağıdakı şəkildə sıralanırdı:

- Kafirlər
- Münafiqlər
- Münəccimlər
- İçki içənlər
- Dəllallar
- Pişe-gar (sözündə durmayanlar)
- Qəssablar
- Cərrahlar
- Əməl-darlar
- Səyyad (Ovçular)
- Möhtəkirlər
- Bədnəzərlilər
- Ayıb axtaranlar

- Xəsislər
- Qeybət edənlər
- Böhtan edənlər (böhtançılar, yalançılar) (141, 53).

Ancaq bəzi istisnalar da olurdu. Hər qırx heyvan kəsəndən sonra bir qurban kəsən, min heyvan kəsəndən sonra isə bir köləni azad edən qəssabların fütüvvəyə qəbul edilmələri haqda məlumatlar vardır (139).

Müraciəti müsbət qarşılananlar isə üzvlüyə mərasimlə qəbul edilərdilər. Üzvlüyə qəbul mərasimi belə başlanardı: əvvəlcə əxiliyə qəbul edilmək istənilən şəxs (namizəd) təraş edilir, sonra isə ona xirqə və şalvar geyindirilir, belinə isə qurşaq sarılırdı. Daha sonra halva bişirilir, bu halvadan qonşu şəhərlərə göndərilərək namizədin üzvlüyü onlara bildirilirdi. Əxiliyə ilk girən adam – talib (namizəd), sonra nim-tarıyk (yola girən), ən sonra sahib-tariyk (yol sahibi) mərhələlərindən keçməliydi (142).

Təşkilati quruluş etibarilə daxili iyerarxiyaya malik olan əxi təşkilatının başında ağsaqqal (əxi baba) dururdu. Əxilərin özünəməxsus musiqisi, geyimləri və silahları var idi (143, 248). Gənc əxilər tünd göy rəngli şalvar, yaşıl kəmər və xəncərləri ilə seçilirdilər. Əxilərin digər bir ictimai fəaliyyəti də onların ölkəsinə səyahətə gəlmiş əcnəbilərdən ehtiyacı olanlara köməklik göstərmələri idi. Əcnəbilər əxilərin qonaq evlərində qalır, yemək və geyimlə təmin olunurdular (144). Bir cəhəti qeyd edək ki, qonaqpərvərlik adəti orta əsrlərdə Azərbaycanda geniş yayıldığından qonaqlara, xüsusilə də əcnəbi vətəndaşlara hədsiz hörmət və ehtiram göstərilirdi.

Əxilikdə peşə mərasimləri: Əxilik təşkilatında məslək pillələri ilə bağlı tətbiq olunan mərasimlər əsasən aşağıdakılardan ibarət idi:

- Çıraqlıq mərasimi (yol atası və yol qardaşı əldə etmə).
- Şagirdlik mərasimi (yol sahibi olma).
- Ustalıq mərasimi (icazət).

Çıraqlıq mərasimi (yol atası və yol qardaşı əldə etmə): Əxilik təşkilatına qəbul ediləcək yeniyetmələr üçün təşkil edilən "yol atası və yol qardaşı əldə etmə" mərasimi üzvülüyə qəbul-olunma mərasimidir. Əxiliyə girəcək gənclər əvvəlcə bir rəhbər seçirlər. Rəhbər, əxiliyə girmək istəyən (çıraq olmaq istəyən) adamı "əxi ata" adı verilən rəisə tanıtdır və ona zamin olur. Bununla bağlı zaviyədə bir yığıncaq təşkil edilər və bu yığıncaqda gənc (çıraq namizədi) əvvəlcə tövbə edir, sonra isə əxi ata dua oxuyur. Çıraq namizədi bu yığıncaqda özünə bir "yol atası (usta)" və "iki yol qardaşı" seçir (Sağ Yol Qardaşı və Sol Yol Qardaşı olan bu dostlar Yol boyu çırağa yardım etməli idilər). Bu seçki çıraqla usta arasında bir növ sözləşmədir (145, 182). Çıraqlıq mərasiminin icra tərzi müxtəlif fütüvvətnamələrdə geniş surətdə öz əksini tapmışdır. Xatırladaq ki, bəktaşiliyə qəbul mərasimi də əxilərinkinə bənzəyirdi.

Çıraqlıq mərasimi az fərqlə əsasən aşağıdakı şəkildə həyata keçirilirdi (Razavinin, "Fütüvvətname-i Kəbir" əsərinə əsasən çıraqlıq mərasiminin təsviri):

Məclisdə yeni talib (çıraq olmaq istəyən) yol atalığına, ustalığa və iki yol qardaşlığına kimləri seçsə, nakibə (daxili məsələləri nizamlayan - Ə.Ə.) bildirirdi: "Mən filan usta, filan iki şəxsi də qardaşlığa seçdim" deyirdi. Nakib mərasimin keçirildiyi yerin ortasına çıraq namizədlə birlikdə gələrək, məclisdəkiləri salamlayır və gəncin çıraq olmaq istədiyini deyirdi. Nakib çıraq olmaq istəyən gəncin seçdiyi usta və qardaşları da mərasim iştirakçılarına tanıdırdı. Məclisdəkilər "mübarək olsun" deyərək, salavat və təkbir gətirirdilər. Bu vaxt namizəd, hazırlanan hədiyyələri yol atası və yol qardaşlarının önünə qoyaraq diz çökürdü. Namizədin yol qardaşları da onun yanına gəlir və biri sağına, biri də soluna keçərək diz çökürdülər. Ata və oğul (usta və çıraq) sağ əllərini irəli uzadıb baş barmaqlarını qarşı-qarşıya tutmaqla əl verirdilər. Sonra əllərinin üzərinə bir dəsmal örtürdülər. İki yol qardaşı çıraq namizədinin ətəyindən tutaraq birlikdə yol atanı dinləyirdilər. Yol atası, *Quranın "Yasin" surəsindən "Ey Adəm oğulları! Məgər Mən (dünyada) sizə: "Şeytana ibadət etməyin, o sizin açıq*

düşmənlərinizdir!" - deyə buyurmadımmı?! Bə: "Mənə ibadət edin, bu, doğru yoldur!" - (deyə əmr etmədimmi?!)" (51, surə 36, ayə 60-61) ayələrini oxuyurdu. Sonra yol qardaşları əllərini atayla oğulun əlləri üzərinə qoyurdular. Yol atası əlini əlinin üstünə qoyub beyət ayətini (*(Ey Peyğəmbər! Hüdeybiyə səfəri zamanı bir ağacın altında beyəti-rizvanla) sənə beyət edənlər, şübhəsiz ki, Allaha beyət etmiş olurlar. Allahın (qüdrət) əli onların əllərinin üstündədir. Kim (beyəti) pozsa, ancaq öz əleyhinə pozmuş olar (bunun zərəri yalnız onun özünə dəyər). Kim Allahla etdiyi əhdi yerinə yetirirsə, Allah ona böyük mükafat verər*.) (51, surə 48, ayə 10) oxuyur və belə nəsihət verirdi: *"Böyüklük Allahın işləri üçündür, şəfqət Allahın məxluqatı üçündür. Dünyada dözüm içində, axirətdə şəfqət içində ol. Ey oğul, hara gedirsənsə, izzət və hörmət ilə get; harada əyləşirsənsə, ədəb ilə otur; nə söz söyləsən, hikmət ilə söylə, qulaq as, dinlə; dayandığın zaman hizmət ilə dayan"* (146, 5-6).

Yol atasının nəsihətləri müxtəlif fütüvvətnamələrdə fərqli ola bilirdi. Yol ata nəsihətlərindən başqa bir nümunə: *"Pirinizdən əsla üz çevirməyin, fərzləri tərk etməyin, sünnəyə uyğun hərəkət edin. Dininizi, malınızı və ismətinizi qoruyun, hara xərcləyirsinizsə, izzətinizi qoruyun. Ədəblə oturun və deyilən şeyləri gözəl bir səkildə dinləyin. Sözünüz hikmətli olsun, edilməsi lazım olan xidmətlərdə qüsur etməyin. Öz qazancınıza güvənin"* (145, 182) və s.

Çıraqlıqdan çıxma törənində mühüm elementlərdən biri də çıraqdan sorulan suallarla bağlıdır. Əxi ata qarşısında diz çökən çıraqdan aşağıdakı suallar sorulur:

- Şəddin mənası nədir?	- Təslimiyyət, vəfadır.
- Şədd kimdən qaldı?	- Həzrəti Əlidən.
- Ustan sənə nə verdi?	- İcazət.
- Hansı qapıdan girdin?	- İradət qapısından girdim, Icazət qapısından çıxdım.
- Kimin kiçiyisən?	- Sənət mütəxəssisinin.
- Sənəti necə öyrəndin?	- Ərənlərin hüzurunda.

- Pirin və ustadın neçədir? - Pirim birdir, ustadım mindir.
- Ərkan qapısı neçədir? - Dörddür.
- Bunlar nələrdir? - Şəriət, təriqət, mərifət, həqiqət.
- Kimin icazətiylə rəvan oldun? - Siz ərənlərin icazəsizlə.
- Ustan sənə nə etdi? - Mən ustama xidmət etdim. Ustadım mənə sənət öyrətdi (147).

Yol Ata əmanətləri: Aynü ammün (gözlərin kor olsun, yəni görülməsi lazım olmayanı görmə), lisnu şommün (dilsiz ol, əbəs söz söyləmə) üznün bikmün (qulağın kar olsun – lazımsız sözü dinləmə), yədu maktun (haqqın çatmayana əlini uzatma), riclün məcruhun (gedilməyəsi yerə getmə)» (80) nəsihətlərini başa vurduqdan sonra, usta və üç çıraq dua edər və gülab suyu çəkilərdi. Bununla da gənc artıq əxilik təşkilatına çıraq olaraq qəbul edilmiş olardı. Bu mərasim usta və çırağın üzərinə müəyyən məsuliyyətlər qoyaraq onları bir-birinə daha möhkəm bağlayardı.

Yol Qardaşı nəsihətlərindən: «Təriqət qardaşı kimdir, sənə nə söylədi?» «Yeddi söz söylədi: hər şeyə təhəmmül elə, hər şeydə hafiz ol, ağıllı ol, xeyirli iş gör, qeybət eləmə, elm öyrən, yalan və böhtan söyləmə») (80).

Əxilik təşkilatındakı təhsilin əsasını təşkil edən və həmrəylik və yardımlaşmanı təmin edən bu mərasim mənəvi bir abı-hava yaradardı. Mərasimin sonunda usta və çıraqlar bir-birlərinə qarşı haqq və vəzifələrini böyük bir məsuliyyətlə yerinə yetirməyə çalışardılar. Çıraq, ustanın göstərdiyi yolla gedər, ona sədaqət, səmimiyyət və itaət duyğularıyla bağlanardı. Ustanın göstərdiyi şəkildə hərəkət edərdi (145, 182 -183) .

Şagirdlik (kalfalıq) mərasimi (yol sahibi olma):

Çıraqlıqdan şagirdliyə keçid yenə bir mərasimlə gerçəkləşirdi. Şagirdlik dərəcəsinə yüksəlmə mərasimi eyni zamanda "yol sahibi olma" mərasimi də adlandırılmaqdadır.

Mərasimdə şagird namizədi şədd bağlayır (əxilərin məsləklə bağlı keçid mərasimlərdə bellərinə bağladıqları pambıqdan və ya yundan hazırlanmış dəsmala verilən addır) və qurşaq kuşanır. Bu mərasimin çıraqlıq mərasimindən ən əhəmiyyətli fərqi, o sənət sahəsinin nakibi, şagird namizədi üçün məclisdəkilərə xitab olaraq: "Əzizlər bu müridin iradə idinə nə buyurarsınız." şəklindəki bir ifadəylə fakir məsləhətləşməsidir. Məclisdəkilərlə məsləhətləşmənin başlıca məqsədi şagird olacaq adamın qismən də olsa məclisdə ustasından ayrı olaraq tək başına hərəkət edəbilmə bacarığını qazanmış olması ilə əlaqədardır (145, 183).

Ustalıq mərasimi (icazət): Əxi birliklərində ustalıq mərasimləri yaz mövsümündə təşkil edilərdi. Şagirdlik müddətini müvəffəqiyyətlə başa vurmuş və ustalıq keyfiyyətlərinə yiyələnmiş şəxs ustalığa iddialı ola bilərdi. Xüsusilə də usta şagirdinin yetkinləşdiyinə inanardısa, ona ustalıq təklif edərdi. Usta adını almaq mütləq ustalığa yüksəldilmə mərasimi ilə həyata keçirilirdi. Usta namizədi hazırlıqlarını (alət, iş yeri, çıraq, şagird təmini kimi) tamamladıqdan sonra mərasim üçün gün müəyyənləşdirilərdi. Ustalığa yüksəldilmə mərasimi digər mərasimlərdə olduğu kimi, nakib tərəfindən idarə edilərdi. Ustalıq mərasimi aşağıdakı şəkildə həyata keçirilərdi: Mərasimə bütün nakiblər və ustalar çağırılardı. Bunlar iki dairədə toplaşardılar. Ön sırada nakiblər, arxa sırada isə ustalar oturardı. Müfti və Qazi də mərasimdə iştirak edərdi. Daha sonra namizədin ustası söz alar və şagirdi yetişdirərkən əlindən gələn bütün səylərini əsirgəmədiyini, buna Allahın şahid olduğunu, şagirdinin ustalığa layiqliliyini və hər halından razı qaldığını ifadə edərdi. Şagirdinə dua edərək nəsihət verən usta, daha sonra belə deyərdi: *"Alimlərin dediklərini, nakiblərin öyüdlərini, mənim sözlərimi tutmazsansa, ana, ata, müəllim, usta haqqına diqqət yetirməzsənsə, xalqa zülm etsən, yetimin haqqını alsan və Allahın qadağanlarından çəkinməzsənsə haqqım haram olsun." Bu dua və öyüdlərdən sonra, usta şagirdinin şagirdlik qurşağını çıxarıb, öz əli ilə ustalıq qurşağını usta namizədin belinə bağlayardı. Bütün bu edilənlərdən sonra dua edilər, yeni usta bir-bir məclisdəki böyüklərin əllərini öpər,*

duaların qəbul edər və beləcə mərasim sona yetərdi (145, 183).

Ustalıq mərasimində əxi şeyxi tərəzini göstərərək;

" Ey Oğul!

Can və könül rahatlığı ilə indi ustalığa izn (dəstur) istəyirsən. Məsləyindəki əhliyyətini öz işinlə isbat etdin. Yol qardaşların, ustan səni tərifl ədilər, dünya davranışlarında sənə zamin oldular. Axirət işlərində də səni haqq yolunda gedən, dinini, dəyanətini bilir, deyə söylədilər. Məmnun olduq. Uca mövlamızdan, cümlə mömin qulları ilə birlikdə səni də dünya və axirət nemətlərinə qovuşdurmasını niyaz edərik...

Ey Oğul!

Haqq al, haqq ver. Kimsəyə dediyindən əskik vermə ki, Haqq Təala qazancına və ömrünə bərəkət verə. Və hər vaxt tərəzini əlinə alanda axirət tərəzisini xatırlayasan. Yaxında gərək biləsən ki, kim halala hesab qatıb, şübhə yaradıb.

Haydı, oğul, ona görə dirilik üçün ehtiyac duy..." (145, 183).

Əxilərdə ustalıq mərasimi

Ustalıq mərasiminin "halallıq" hissəsində ustası, yeni usta olan şagirdinin kürəyinə sığal çəkərək belə dua edərdi:

"Daşı tut qızıl olsun.
Allah səni iki dünyada əziz etsin
Tutduğun işdən xeyr gör.
Ərənlər, pirlər həmişə yardımçın olsun.
Allah ruzisini bol etsin, yoxsulluq göstərməsin.
Çətinlik çəkdirməsin.

Alimlərin dediklərini, əsnaf şeyxinin nəsihətlərini, mənim sözlərimi tutmazsansa, ana, ata, müəllim, usta haqqına riayət etməzsənsə, xalqa zülm edərsənsə, kafir və yetim haqqı yeyərsənsə, xülasə, Allahın qadağanlarından çəkinməzsənsə, iyirmi dırnağım axirətdə boyuna çəngəl olsun"(148) .

Əxi atanın yeni ustaya nəsihətlərindən: "Harama baxma, haram yemə, haram içmə. Doğru, səbrli, dayanıqlı ol. Yalan danışma. Böyüklərindən əvvəl sözə başlama. Kimsəni aldatma. Qənaətkar ol. Dünya malına tamah etmə. Səhv ölçmə. Əskik dartma. Qüvvətli və üstün vəziyyətdə ikən, bağışlamasını, hiddətli ikən incə davranmasını bil və özün möhtac ikən belə, başqalarına verəcək qədər comərd ol" (149, 198).

Bundan başqa, ustalığı istənilən şagirdə simvolik olaraq sənətlə bağlı bir-iki alətin verilməsindən sonra, usta namizədi ustanın və digər yaşlıların əllərini öpər və minnətdarlığını dualara ifadə edərdi. Digər usta və şagirdlər tərəfindən bu yüksəlməni və yeni şagirdin aralarına qatılışını simvolizə edən "dəsmal qurşanma" və *Qurani Kərimdən "ayə" oxunmasından sonra "ustalığa qəbul mərasimi" tamamlanmış olurdu* (145, 184).

Ümumiyyətlə, əxiliyə qəbul və məslək pillələrini aşan zaman keçirilən mərasimlər zamanı carup çəkmə (süpürmə), hədiyyə vermə, nəsihət vermə, əl öpmə, duzlu su içmək və şədd qurşanmaq kimi ayinlər də icra olunurdu.

Bu ayinlərin içərisində "şədd qurşanmaq adəti"nin ayrı bir özəlliyi var idi.

Şədd bir qayda olaraq öyrədilib, yetişdirilən çıraqların ustalıq icazətini aldıqları mərasimdə bellərinə bağlanan pambıqdan və ya yundan hazırlanmış dəsmala verilən addır. Ancaq bu adət əxiliyə qəbul və peşə hazırlığında bir yüksək mərtəbəyə yüksəliş mərasimlərində də tətbiq olunurdu. Beş dəfə bükülən və üç dəfə qatlanan şədd xurma yarpağından hörülmüş qabın içində, üç dəfə qatlanmış səccadə ilə birlikdə mərasimin başçısı Əxi Ataya təqdim olunurdu. O da öz növbəsində bu qurşağı usta iddiaçının belinə bağlayırdı (150). Bu mərasim usta namizədinin hazırlıqlarını mükəmməl olaraq başa vurduğunun, onun usta kimi yetişdiyinin bildiricisi idi.

Şədd qurşanılarkən üç düyün vurulur, sonra şəddin ucları bağlanma formasına görə sağ və sol tərəfdən qurşağın içinə salınırdı. Buna "təkmil" deyilirdi (151, 102). Fütüvvətnamələrdə şəddin üç düyünlü bağlanmasının "əhdə, beyətə və vəsiyyətə" işarə edildiyi bildirilir (152, 241-242). Bu eyni zamanda, fütüvvət əhlində əxlaqi düstur olan "əlinə, belinə, dilinə sahib olmaq" mənasına işarə olunduğunu da bildirirdi (153, 199). İ.Melikoff bu üç düyün vurmanın Mani dinindəki "ağızın möhürü, əlin möhürü və ürəyin möhürü" şəklindəki üç möhürdən götürüldüyünü irəli sürür (154, 123). O, fikrini əsaslandırmaq üçün bir vaxtlar uyğurlarda mani dininin qəbul edilməsinə işarə edərək bu düşüncənin uyğurlar vasitəsi ilə keçə biləcəyinə diqqət çəkir. Əxilərdə tətbiq olunan qurşaq bağlama adətinin qaynağını A. Gölpınarlı əski İran mədəniyyətində axtararaq bunu zərdüştlüklə bağlayır (155, 83-85). Lakin qeyd edək ki, qurşaq bağlama adəti hələ qədimlərdən ayrı-ayrı xalqlar, o cümlədən türklər arasında da geniş yayılmış adətlərdən biri olub. Türk mədəniyyətində də əxilərinkinə bənzər qurşaq qurşanan alplar təşkilatı olmuşdur. Ağ Hunlarda, "qurşaqlı" alplar arasında iyirmi adamı keçməyən birliklər var idi. Köhnə İç Asiya üsulunda, qədəh və qılınc ilə and içmək mərasiminin türklərdə də tətbiq olunduğu məlumdur. And içmək, həm sədaqət andı vermək, həm də qardaşlıq qurmaq idi (156, 89). Qurşaqların əsgi türklərin - din adamı olan qamların paltarlarını tamamlayan bir ünsür olduğu da məlumdur (157, 93-94). Fütüvvə

gələnəyində də qurşaq bağlamaq adəti mövcud olmuşdur. Fütüvva dərəcəsinə yüksən şəxslərin bellərinə zünnar adlanan xüsusi kəmərlər bağlanırdı.

Əxilərdə şədd qurşama mərasimi

Əxiliyə qəbul və məslək pillələrində daha üst məqama keçidlə bağlı keçirilən mərasimlərdə maraqlı məsələlərdən biri də nakiblərin və taliblərin yerişləri və şeyx qarşısında duruşları ilə bağlıdır. Yeriş aşağıdakı şəkildə həyata keçirilirdi: əvvəlcə sağ addım atılır, sonra sol addım onun yanına gətirilir və sağ ayağın baş barmağı sol ayağın baş barmağının üstünə qoyulur. Əllər isə yenə sağ əl üstə gələcək şəkildə və barmaqları düz tutub uzadaraq sinəsinin üstünə çarpaz vəziyyətdə qoyulur. Bu duruş niyaz duruşu adlanır (155, 67). Xatırladaq ki, bu cür duruş vəziyyəti sonradan əxilərin bütün mərasimlərində, eyni zamanda Bəktaşilik və Mövləlikdə də tətbiq olunan duruş vəziyyətləri idi. Araşdırıcılar bu cür gediş və duruş hərəkətlərinin müəyyən bir məna daşıdığını və nələrisə simvolizə etdiyini irəli sürürlər. Bu baxımdan

türk araşdırıcısı R. Soykutun bu hərəkətlərin şərhi ilə bağlı fikri maraqlıdır: "Sağ ayaq ağılı, sol ayaq isə hissiyyatı təmsil edər. Baş barmaqları üst üstə qoymaqla; insanoğlunun ümumiyyətlə bütün işlərinə hisslərinin təsiri altında başladığını, amma yetişib təkmilləşdikcə ağılını istifadə etdiyini; ağılını hisslərinə köməkçi etdiyini; yaxşını-gözəli, doğrunu-xeyirlini tapa bildiyini, praktik olaraq ifadə etdiyini bildirir" (158, 49).

Əxilikdə əxlaq. Yayıldığı ərazilərdə əxiliyi dayanıqlı və nüfuzlu edən əsas amillərdən biri əxilərin fəaliyyətinin humanist xarakterli olması, eləcə də öz şəxsi və iş həyatlarında əxlaqi dəyərlərə xüsusi önəm vermələri ilə bağlı idi. Əxilik üçün əxlaqi dəyərlər o dərəcədə önəm daşıyırdı ki, təşkilata üzv olmanın vacib şərtlərindən biri, məhz namizədin yüksək əxlaqi keyfiyyətlərə malik olması şərtinə əsaslanırdı. Pis əxlaqlı insanlara əxilərin sıralarında yer yox idi və əxiliyin təşkilati-struktur modeli və ənənələr sistemi də bu vacib şərtin yerinə yetirilməsinə uyğunlaşdırılmışdı.

Əxi əxlaqının təməl qanunları olaraq aşağıdakı əxlaqi keyfiyyətlər ön plana çıxmaqdadır:

- Doğru sözlü olmaq.
- Əmanətə xəyanət etməmək.
- Comərd olmaq.
- Gözünü pis şeylərdən çəkmək.
- İkiüzlü və tamahkarlardan uzaq olmaq.
- Pislərdən uzaq durmaq.
- Hirslənməmək.

Əxi əxlaqının təməl prinsipləri əsasən aşağıdakılardan ibarətdir:

- Humanizm və insanpərvərlik, əxiliyin təməlində irqindən və dinindən asılı olmayaraq hər bir insana qayğı və diqqət, ona yardımçı olmaq, xidmət göstərmək kimi əxlaqi keyfiyyətlər dayanırdı. Əxilik təşkilatı, insana yönəlik bir təşkilat idı. Bu təşkilatın ən vacib xüsusiyyətlərindən biri,

insana və insani dəyərlərə xüsusi önəm verilməsi ilə bağlıdır. Çünki hər şey insan üçün yaradılmış və onun xidmətinə təqdim edilmişdir. Hətta onlarda insana xidmət Allaha xidmətə bərabər tutulurdu (159, 9).

- Sosial ədalət və bərabərlik. Əxi təşkilatında aşağıdan yuxarıya bir tabeçilik prinsipi olmasına və müxtəlif zümrələrdən olan insanları birləşdirməsinə baxmayaraq, onlar arasında bir-birinə hörmət və qayğı, yardımlaşma və paylaşma ruhu çox yüksək idi. Əxi birliklərində "can və mal birliyi" olaraq ifadə edilən həmrəylik duyğusu çox yüksək idi (160, 290). Əxilik, bir-birinə sayğı göstərən, yardım edən insanların birliyi idi. Əxi mədəniyyətində "mən" və ya "mənim" kəlmələrinə çox az rast gəlinir. Əxi olan əsnaf və sənətkarlar "Mən bu gün satdım, siz qonşumdan alın, o hələ siftə etmədı." deyəcək dərəcədə fədakar, ərdəm və fəzilət sahibidir (159, 10)
- Hər əxi birliyinin əsnaf vəqfi, əsnaf kisəsi və ya əsnaf sandığı vardı. Təşkilat bu yardım sandığı vasitəsilə üzvlərinin sosial təhlükəsizliyini təmin edər, onları sələmçilərdən qoruyar və xammalla təmin edərdi.
- Comərdlik. Əli açıqlıq, ehtiyacı olanlara yardım göstərilməsi əxiliyin təməl qaydalarından biri idi. Əxi qazancından artıq qalanını (əxinin 18 - dirhəmdən artıq var dövlət toplamağa ixtiyarı yox idi) yoxsullara və işsizlərə paylamalı idi (161, 103). Əxi Əvrən deyirdi ki, hər bir əxi "comərd olub yoxsullara kömək etməlidir" (162). Əxi fütüvvətnamələrində isə öyrədilirdi ki, hər bir əxinin üç şeyi açıq olmalıdır, üç şeyi isə bağlı.

Açıq olanlar:

1 – Comərd olub əli açıq olmalıdır, fəqət israf etməməlidir.
2 – Qonağa qapısı açıq olmalıdır, gələnə ikramda qüsur etməməlidir.
3 – Süfrəsi açıq olmalıdır, ac gələni tox yola salmalıdır.

Bağlı olanlar:

1 – Gözü: harama və başqasının ayıbını görməyə bağlı olmalıdır. Heç kimə su-i zənn (pis güman) etməməlidir, yad qadına, qıza və başqasının baxması haram olan yerlərinə baxmamalıdır.
2 – Dili bağlı olmalıdır, heç kimə pis söz söyləməməli, lüzumsuz yerə danışmamalıdır.
3 – Beli bağlı olmalıdır, heç kimin namusunda, qeyrətində və şərəfində gözü olmamalıdır (162).

- Kamil insan. Əxi insan idealı və insan tipi sufilərin "Kamili-İnsan" tipinə yaxın idi. Əxiliyin təlim və tərbiyə sistemi bütövlükdə cəmiyyət üçün yararlı ola biləcək bu tip insanların formalaşmasına xidmət edirdi. Əxilər də sufilər kimi inanırdı ki, insan öz varlığına tənqidi yanaşmaqla, özünü tərbiyələndirməklə, nəfsini qorumaqla, öz mahiyyətini dərk etməklə elm, ağıl və iradə yolu ilə kamilləşərək öz məqsədinə çata bilər. Əxiliyin kamil insan tipinin əsas xüsusiyyətləri düzgünlük, dürüstlük və güvəndir (163, 17; 19). İbni Batuta, əxilərin bu müsbət və təqdirəlayiq xüsusiyyətlərə şahid olduğunu belə dilə gətirir: "Mən dünyada onlardan daha gözəl davranan kimsə görmədim (164, 133).
- Doğruluq və dürüstlük. Hər bir əxinin istər özəl həyatında, istərsə də iş həyatında doğru və dürüst olması həyati fəaliyyətin, eləcə də əxi təşkilatının üzvülüyündə qalmanın mühüm şərti hesab edilirdi. Dürüstlük, bir-birinə yardım, qarşılıqlı hörmət, sözündə bütöv olmaq, etibarlılıq və s. kimi keyfiyyətləri özündə əks etdirən iş əxlaqı prinsiplərinə əməl edilməsi əxiliyin vacib atributlarından sayılırdı. Əxi Əvrən öyrədirdi ki, "Əxi və şeyx halal yol ilə qazanmalıdır" (162). Əxi qaydaları əxiyə əməyi ilə lazım olduğundan artıq qazanmağı qadağan edirdi.

- Nəfsinə hakim olmaq. Təsəvvüf və fütüvvət təsisatlarında olduğu kimi əxilikdə də nəfsini tərbiyə etmək, onun əsiri olmamaq, onu qoruya bilmək vacib şərtlərdən sayılırdı. Əxilər anlayırdılar ki, maddi dünyaya vurğunluq, maddi nemətlərə hədsiz hərislik insanları düz yolundan, əməlindən azdırır, pis əməllərə, haram işlərə sövq edir. Ona görə də əxilər öz iş və sənət həyatlarında elə qaydalar və ənənələr sistemi yaratmışdılar ki, belə keyfiyyətlərə malik insan əxi təşkilatında qala bilməzdi. Əxi Əvrən "Tabsira" adlı əsərində yazırdı: "Allah səni bu qürur ölkəsi olan dünyaya meyl etməkdən qorusun. Bil ki, insanoğlu bu bədən deyilən cismani şəklə bağlandıqca ona elə hallar ərz olur ki, dünya adı verilən keçici zövqlərə və maddi aləmin qaydalarına bağlı olur" (165, 181). İki fütüvvətnamənin müəllifi görkəmli Azərbaycan sufi intellektualı Şihabəddin Sührəverdi qeyd edirdi ki, insanın daxilində daim heyvani və insani istəklər arasında mübarizə gedir. Nəfsin insanın daxilindəki heyvani istəkdən doğduğunu bildirən mütəfəkkir yazırdı: "Qul gerçək insani sifətini ancaq özündəki heyvani arzuları elm və mötədillik (iddiasızlıq) vasitəsi ilə aradan götürdükdən sonra əldə edir. Bu səbəbdən insani nəfs və məna qüvvət qazanır. İnsan özündə tapdığı şeytani sifətləri və pis əxlaqı dərk edir. İnsani-kamil (və fəzilət) insanın nəfsi tərəfindən yaradılan bu pis əxlaqa razı olmur. Sonra lovğalıq, təkəbbür, özünü bəyənmə, nəfsini irəli çıxarmaq kimi sahibini hökmranlıq davasına sürükləyən əxlaq ona mane olur. Saf qulların bu cür şeyləri tərk etməsini görür" (33, 586-587).
- Başqalarını düşünmək, xidmət etmək. Əxilərin adət və ənənələrində kasıblara və qonaqlara yardım göstərmək əhəmiyyətli bir yer tuturdu. "İnsanların ən xeyirlisi, insanlara ən xeyirli olanıdır" (160, 254) mesajı əxi mədəniyyətin formalaşdıran təməl prinsiplərdəndir. Əxilikdə yardımlaşmaq, başqalarına kömək etmə duyğusu zövqlə edilən bir məşğuliyyət idi.

- Mükəmməl iş görmək. Keyfiyyətli və qüsursuz mal istehsalı əxilik təşkilatının əsas prinsiplərindən biri idi. Əxilik sistemində malın istehsalından tutmuş istehlakçıya çatmasına qədər olan bütün proses çalışanların cavabdehliyinə əsaslanırdı. Əxilərdə istehsal olunmuş malın keyfiyyətinə ciddi nəzarət sistemi var idi. Mal istehsalında dürüstlük təməl prinsiplərdən idi. "Xidmətdə mükəmməllik", "müştəri vəli nemətimdir" prinsipləri də əxi təşkilatının vazkeçilməz təməl dəyərlərindən idi (159, 18). Əxilər bütün xidmət sahələrində mükəmməl iş görməyə üstünlük vermiş, xüsusilə də keyfiyyətsiz mal istehsalına qarşı çıxmış, hətta keyfiyyətsiz mal istehsal edən və onu bazara çıxaran şəxsə qarşı çox sərt cəzalar tətbiq etmişdilər.
- Çalışqanlıq. Əxilik tənbəlliyə qarşıdır. Əxi mədəniyyəti "hazıra nazir olmanı" qəbul etmir. Əxilik ruhu çalışmağı, qurub yaratmağı, istehsal etməyi, peşəkarlıq keyfiyyətlərinin təkmilləşdirilməsini tələb edir. Öz zəhməti hesabına halal qazanmaq, halal alış-veriş etmək və halal yaşamaq əxilərin kredosu idi. Əxi Əvrən Əxilərə nəsihət edərək söyləyirdi: "Ey əxi! Alış-veriş elmini bilməyən, haram loxmadan xilas ola bilməz haram loxma yeyən ibadətlərinin savabını tapına bilməz. Zəhmətləri həmişə boşa gedər. Sonunda böyük əzaba tutular və peşman olar" (162). Əxilik "imanın elmlə bəslənməsi və iş ilə şəkillənməsi"dir" (158. 17). Çalışmaq və istehsal etmək, öz alın təri ilə qazanmaq əxilikdə bir əxlaqi norma halına gəlmişdir. Əxi üzvü olmanın vacib şərti mütləq bir peşə və ya iş sahibi olmaya bağlı idi (63, 263). Onlar işi ibadət sayırdılar. Əxilərin iş yerləri, onların ibadət yerləri olaraq bilinirdi. Əxilikdə iş yerləri, hətta məscidlər dərəcəsində müqəddəsdir (159, 17).
- Əlinə, belinə və dilinə sahib olmaq. Əxiliyin təməl fəlsəfəsini əlinə, belinə, dilinə sahib olmaq kimi əxlaqi prinsiplər təşkil edır. Əlinə sahib olmaqda məqsəd başqalarına heç bir şəkildə zərər verməməkdir. Əlini-ayağını xeyirli

işlərdə istifadə etməsidir. Belinə sahib olmaq demək başqasının namus, iffətinə göz tikməmək, şərəf və ləyaqətinə dil uzatmamaqdır. Dilinə sahib olmaq demək də başqalarını diliylə narahat etməmək, xeyiri və yaxşı olan şeyləri danışmaqdır (159, 19).

- İgidlik, ərdəmlilik. Əxiliyi fərqləndirən xarakterik xüsusiyyətlərdən biri də onlar arasında igidlik, qəhrəmanlıq, mərhəmətlik, bağışlaya bilmək və s. kimi keyfiyyətlərin yüksək dəyərləndirilməsi ilə bağlıdır. Əski türklərin akılık, alp-ərənlik və fütuvvətə dair qəhrəmanlıq, igidlik kimi ənənələri mənimsəyən əxilər haqsızlığa dözməz, zəifin tərəfini saxlayar, əsirlərə işgəncələr verməz, vətənlərinə gəlmiş müsafirlərə sahib çıxardılar. Görünür bu cür keyfiyyətləri daşımalarının nəticəsi idi ki, əxilər hakimiyyətin nüfuzunun aşağı düşdüyü və anarxiya və qarmaqarışıqlığın artdığı dönəmlərdə özlərinin əsgəri və siyasi güclərini ortaya qoya bilmişdilər. Övliya Çələbi"Səyahətnaməsində" Əxi Əvrənin pirlərini "insan əjdahalarına" bənzədərək yazırdı: "Bunların içinə qanlı və oğru girsə əsla hakimə verməzlər, amma o qanlı onların əlindən xilas da ola bilməz, ona it pisliyi əzmə işi verib, tövbə etdirərək, bir iş sahibi edərlər" (166, 597).
- Xarici faktorlara və təhlükələrə qarşı birlikdə hərəkət etmək, onlara sığınanlara və möhtaclara din və irq fərqi qoymadan qapılarını açmaq.
- Birinin qazanc ehtirası ilə digərinin qismətinə mane olmamağı hədəfləyən qənaətkarlıq və iş həyatının təşkilati nizamını və ahəngini qoruyan ənənəyə bağlılıq (167, 95-96).

Əxi əxlaqının prinsipləri islam dini, təsəvvüf, fütüvvət hərəkatına əsaslanmaqla bərabər, bu prinsiplər həm də alplıq, ərənlik, qazilk, ağsaqqallıq, comərdlik, qonaqsevərlik və s. kimi qədim türk əxlaqi prinsiplərinə də söykənirdi.

Əxi - fütüvvət münasibətləri. Əxiliyin yayılma arealı və onun ideya əsaslarının formalaşması ilə bağlı əxi araşdırıcıları arasında müxtəlif fikirlər mövcuddur. Bu fikirlərdən biri əxiliyin Türk "akılıq" və "alp" ənənəsinin, Ərəb və İran fütüvvət idealıyla islamın bir sintez halında birləşməsi nəticəsində yarandığının irəli sürülməsi ilə bağlıdır∗. Digər bir fikir əxiliyin fütüvvətin "bir uzantısı" və onun yeni, daha mükəmməl və təkmilləşdirilmiş bir forması olması ilə bağlı olan fikirlərdir∗∗. Bəzi araşdırıcılar isə əxiliyi *"Türk hadisəsi", "Türk fütüvvət hərəkatı"* (168, 5-6), "...daha çox türkləşmiş bir qurum" (169, 287) kimi dəyərləndirirdilər.

Ancaq buna baxmayaraq, əxişünasların demək olar ki, böyük əksəriyyəti əxiliyin formalaşmasında orta əsrlərdə Ərəb-islam cəmiyyətində böyük nüfuz sahibi olan fütüvvətin bu və ya digər formada rol oynadığını önə çəkirlər. Doğrudan da fütüvvət təlimi və bu təlimin nəzəri və praktik ənənələri əxilik təşkilatının formalaşmasında əhəmiyyətli rol oynamışdı. Əxilik öz mahiyyəti etibarilə əxlaqi-dini xarakterli və təsəvvüfi mahiyyət daşıyan fütüvvət hərəkatına çox bənzəyirdi. O, bir çox cəhətləri, xüsusilə də əxlaqi normalar baxımından fütüvvət hərəkatı ilə sıxı sürətdə bağlı idi. Təsadüfi deyil ki, ilk vaxtlar əxilər də bu hərəkatın egidası altında fəaliyyət göstərdilər. Əxilik anlayışı ilk əsərlərdə və füüvvətnamələrdə "əhl-i fütüvvət" deyə anılırdı (170, 59). Bu barədə əxiliyin Türk araşdırıcılarından olan Camal Anadol özünün "Türk-islam Medeniyetinde Ahilik Kültürü ve Fütüvvətnamələr" adlı əsərində yazır: "XIII əsrin ortalarından etibarən Anadoludakı

∗ (M.Saffet Sarıkaya, "Alevilik ve Bektaşiliğin Ahilikle İlişkisi-Fütüvvetnâmelere Göre-", İslâmiyât, VI/3(2003), s. 93); M. Bayram, Ahî Evren ve Ahî Teşkilâtının Kuruluşu, Konya 1991, s. 363-364; Anzavur Demirpolat, Gürsoy Akça. Ahilik ve Türk sosyo-kültürel hayatina katkilari. Türkiyat Araştırmaları Dergisi 15. Sayi Güz 2004, s.59; Galip Demir, Osmanlı Devletinin Kuruluşu ve Ahilik, Ahi Kültürünü Araştırma ve Eğitim Vakfı Yayınları, İstanbul 2000, s. 321.

∗∗ Tezcan M. (1999). Ahilik Çerçevesinde Oluşan Türk Kültürünün Temel Taşları, *II.* Uluslararası Ahilik Kültürü Sempozyumu Bildirileri, Kırşehir 1999, s. 287; Çağatay Neşet. "Futuvvet-Ahi Müessesesinin Menşei Meselesi", AÜ., İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1952, C.1, Sayı: 1, s. 59 Çağatay, Neşet, Bir Türk Kurumu Olan Ahilik, AÜ. İlâhiyat Fakültesi Yay., Ankara 1974, s. 28-35)

fütüvvətçilər özlərini "əxi" olaraq adlandırmaları ilə fütüvvət təşkilatından ayrılmış oldular. O zamana qədər fütüvvət qaydaları deyə tanınan, tərifl ənən gözəl xasiyyətlərə, Türk qonaqpərvərliyinin də əlavə olunması ilə Anadoludakı Türk sənət və peşə mütəxəssisinin ortaq qanunları və davranışları olaraq "əxilik" adı altında yeni bir quruluş ortaya çıxdı. Bu əxilik, bütün Anadolunu, ələ keçirilməsindən sonra Krımı və Balkanları da əhatə edən və kəndlərə qədər yayılan bir qurum halında təşkilatlandı" (171, 46).

Böyük səyyah İbn Battuta Anadoluda (Antaliyada qonaq olduğu Harraz zaviyəsi və sənətkarlarla bağlı müşahidələrindən bəhs edərkən) olarkən əxilərin özlərini necə adlandırması onun diqqətini çəkmişdi və bu barədə o, öz səyahətnaməsində yazmışdı: "Orada əxi, evlənməmiş, subay və sənət sahibi gənclərlə, digərlərinin bir cəmiyyət quraraq öz içlərindən seçdikləri bir kimsəyə deyilir. Bu cəmiyyətə də fütüvvə adı verirlər" (126, 194). Mənbələrə görə əxi təşkilatının qurucusu olan Şeyx Mahmud Xoylu da ilk əvvəllər fütüvvət təşkilatının üzvü olmuşdur (168, 81).

Nədir fütüvvət hərəkatı? Fütüvvət hərəkatı hələ islamın yarandığı ilk yüzilliklərdən etibarən Suriya, İraq, İran, Azərbaycan, Türkistan, Endülüs, Şimal Afrika və Misir kimi bölgələrdə geniş yayılmış və müxtəlif zümrələrdən olan insanları birləşdirən qəhrəmanlıq, igidlik, ədalətlilik və s. kimi dəyərləri özündə birləşdirən qurumlar olmuş və yayıldıqları ərazilərdə böyük hörmət qazanmışlar (125, 540). Məşhur təsəvvüfçülərdən və ilk fütüvvətnamələrdən birinin müəllifi olan Əbu Əbdurrəhman əs-Süləmi "Kitabul-Fütüvvət" adlı risaləsində fütüvvəti belə dəyərləndirirdi: "Məlaməti şeyxlərindən bəziləri də, sizcə fütüvvət mövqeyini kim qazanar, fəta adına kim haqq edər deyə soruşulunca deyərlər ki, Allah hamısına rəhmət etsin, kimdə Nuhun səbatı, İbrahimin vüqarı, İsmayılın doğruluğu, Musanın ixlası, Əyyubun səbri, Davudun ağlayışı, Məhəmmədin comərdliyi varsa, yenə kimdə Əbubəkrin canıyananlığı, Ömərin qeyrəti, Osmanın utancaqlığı, Əlinin elmi varsa, sonra bütün bunlarla bərabər nəfsini boğar, öz eyiblərini görə bilirsə, o, fütüvvət sahibidir» (172, 5). Cüneyd

Bağdadi (ö. 297/909) isə deyirdi ki, “Fütüvvət, çətinliyin öhdəsindən gəlmək, malından, parasından pay verməyi bacarmaq, hər bir şeydən ötrü şikayət etməmək, zəngin və ya yoxsul kim istəsə geri çevirməmək, haramlardan qaçınmaqdır”(128).

Fütüvvət ərəbcə bir söz olub "fəta" kökündən yaranmışdır. Lüğətdə "gənc, igid, comərd" mənalarında işlənən fətanın çoxluğu fityə və fityandır. Fətadan törəyən bir sifət olan "fütüvvət" isə, "gənclik, igidlik, comərdlik və gözəl əxlaq sahibi olmaq, fədakarlıq, insanlıq, qəhrəmanlıq, ürəklilik, azadlıq və başqalarına ikram kimi mənaları bildirir (144). ”Fütüvvət» sözü Quranda da bir necə yerdə «fəta» “fitye” və ”fityân" kəlmələri şəklində işlənmişdir. Məs., «İbrahim deyilən bir gənc...» (51, Ənbiya 60); “(Ya Məhəmməd!) Xatırla ki, o zaman gənclər mağaraya sığınıb. Dedilər: Ey Rəbbimiz! Bizə Öz dərgahından mərhəmət bəxş et və işimizə fərəc ver!...» (51, Kəhf 13); “(Ya Məhəmməd!) Biz onların xəbərlərini sənə doğru söyləyirik. Onlar Rəbbinə iman gətirmiş bir neçə gənc idi. Biz də onların hidayətini (imanını, səbatını və bəsirətini) artırmışdıq” (51, Kəhf 13). və s. Qeyd edək ki, hələ islamdan qabaq tayfa-klan münasibətlərinin hökmran olduğu köçəri ərəblər arasında yayğın olan qonaqsevərlik, comərdlik, igidlik və s. kimi dəyərlər islamın qəbulundan sonra baş verən ciddi dəyişikliklərə rəğmən, ərəb cəmiyyətində öz populyarlığını itirmədi və əxlaqi dəyərlərlə zənginləşərək yeni keyfiyyətlər qazandı. Belə ki, bu dəyərlər ərəb mədəniyyətinin ayrılmaz hissəsi olan əsilzadə və kamil insanla bağlı ideologiyanın formalaşmasında mühüm rol oynadı (161, 29-30). Əsilzadəliyi və kamil insan idealını özündə əks etdirən yeni ideologiya fütüvvət, qəhrəmanı isə fata (fəta) adlandırılmağa başlandı. Bu qəhrəman tipi ərəb cəmiyyətində üstün sayılan səhavət (comərdlik) və şücaət (cəsarət-qəhrəmanlıq) kimi xüsusiyyətləri özündə ehtiva edirdi (172, 5). İslamın yayılması ilə bərabər, fütüvvət idealı və qurumları müxtəlif adlarla əvvəlcə Suriya və İraqda, sonra da yerli mədəniyyətlərin təsiri ilə İran və Orta Asiyada yayılmağa başlamışdır. Bir çox tarixçilər igidlik, əliaçıqlıq, qonaqsevərlik, durumuna görə zəifin tərəfini saxlamaq, ona sahib çıxmaq və s. kimi keyfiyyətlərin daşıyıcıları

olan ilk fütüvvətçiləri dini-mistik mahiyyətdən uzaq cəngavərlik qurumları kimi qiymətləndirmişlər. Məşhur fransız araşdırıcısı A. Karben deyirdi ki, fütüvvət genealogiyası və etikasına görə Avropanın mənəvi cəngavərlik institutuna daha yaxın idi (88). Franz Taeschnerə görə isə, fityan birlikləri, bəşəriyyətin mədəni həyatının hər mərhələsində rast gəlinən kişi birliklərinin tipik nümunələrindən biridir. Meydana çıxmasında cəmiyyətdəki kişilərin bir araya gəlmə, birlik meydana gətirmə motivləri təsirli olmuşdur (172, 8-12).

VIII əsrdən etibarən fütüvvət hərəkatı sufizmin ciddi təsirinə məruz qalır. Fütüvvət hərəkatı dövrünün Tirmizi (ölm. 898), Cüneyid Bağdadi (ölm. 909), İbn əl Ərəbi və s. kimi böyük təsəvvüf intelektuallarının diqqətini cəlb edir və onlar öz əsərlərində fütüvvət ideyalarının üstün məziyyətlərindən bəhs edirlər (173, 273). Onlar fütüvvətin təsəvvüfi bir məna kəsb etdiyini irəli sürür, hətta onu təsvvüfi bir anlayış kimi qəbul edirdilər. Məhz sufi intelektuallarının səyi və böyük yardımları sayəsində fikir və əxlaqa söykənən fütüvvətçilik ideyaları (xatırladaq ki, bu intellektuallar əsasən fütüvvət ideyalarının yaşadılmasına diqqəti yönəldərək təşkilatlanma məsələlərinə toxunmurdular) islam-ərəb dünyasında sürətlə inkişaf edərək, böyük nüfuz qazandı. Bu intellektuallar dağınıq olan fütüvvət ideya və prinsiplərini bitkinləşdirərək fütüvvətçiliyin ideologiya-sını işləyib hazırladılar. Təbii ki, sufizmin fütüvvətlə bu qədər yaxınlaşması tezliklə ona öz təsirini göstərir. Nəticədə fütüvvət keyfiyyətcə yeni dəyişikliklərə uğrayır. Sufizmin təsiri nəticəsində zora söykənən (savaş ruhlu - Ə.Ə.) qəhrəmanlıq ənənələri yavaş-yavaş öz yerini əxlaqi dəyərlərə verir. İnsanın nəfsinə hakim olmasıyla birlikdə, başqalarına pislik etməməsi, xeyirxah və comərd olması kimi yüksək əxlaqi keyfiyyətlərə sahib olmaq, bir sözlə, humanizm fütüvvətin başlıca ideyasına çevrilməyə başlayır. Bu və buna oxşar dəyərləri əsas tutaraq bir araya gələn sufilər artıq IX əsrdən etibarən başda Nişapur olmaq üzrə Şam və Xorasan kimi şəhərlərdə yeni tipli ”fütüvvət” birlikləri meydana gətirməyə başladılar (174, 9). Xorasan fütüvvət hərəkatının mərkəzinə çevrilir. Dövrünün çox məşhur fütüv-

vət liderləri sayılan - Əhməd b. Hadraveyh (ö. 854), Əbu Hafs əl-Haddad, Əbu Turab ən-Nahşəbi, Əbu Abdullah əs-Siczi, Məhəmməd b. Fəzl əl-Belhi, Əbul Həsən əl-Buşənci kimi fütüvvət əhlindən olan sufilər Xorasan mənşəli idilər (175, 260). Etnik və mədəni rəngarəngliyi ilə diqqət çəkən bu bölgə ərəb-islam mədəniyyətinin zənginləşməsində və yeni ideyaların yaranmasında mühüm rol oynamışdır. Türk tarixçisi M.Bahaüddin Varol Xorasan bölgəsinin islam mədəniyyətində oynadığı önəmli rolu vurğulayaraq yazırdı: "Bu özünəməxsus durumu ilə Xorasan islamın universal qanunlarıyla kimlik dəyişdirən ərəblərin o günə qədər tək hakim ünsür və tək səsli yapısına, islam mədəniyyəti içərisində fərqli səs və əks-sədaların əlavə olunduğu bir coğrafiya olmuşdur" (167, 120).

Bu coğrafiyada İran milli-qəhrəmanlıq ənənəsi olan "cavanmərd"lik və türk qəhrəmanlıq ənənələri olan alp, alpərənlik, akılıqla qovuşması nəticəsində yeni tipli fütüvvət yaranmağa başladı ki, bu da sonralar əxiliyin formalaşmasında mühüm rol oynadı.

XII əsrdən etibarən fütüvvət təsəvvüfün təsiri ilə təriqətvari mahiyyət kəsb etməyə başlayır (167, 90). Bu dövrdən etibarən öz məsləklərini dinə əsaslanaraq davam etdirən fütüvvətçilər müxtəlif qurumlara parçalanaraq dinin əleyhinə çıxanlara qarşı mübarizə aparır, onları öldürür, əmlaklarını isə mənimsəyirdilər. Bu hərəkətləri və durumları ilə onlar başda Abbasi xəlifəsi olmaqla, bütün islam dünyası üçün yeni bir təhlükə mənbəyinə çevrilmişdilər. Məhz bu dövrlərdən sonra onlar ayyar, şatr, fəta kimi adlarla adlandırılmağa başlandı (176, 24-25). Özünün tənəzzül dövrünü yaşayan fütüvvət hərəkatının yenidən dirçəlmə və çiçəklənməsi dövrü Abbasi xəlifəsi Xəlifə ən-Nəsirin (xəlifəlilyi: 575-622/1180-1225) adıyla bağlıdır. Onun xəlifəliyi dövründə fütüvvələrin yaradılması üçün yaşıl işıq yandırılmışdı. Xəlifə 1182-1183 (hicri 578) tarixində fütüvvət libasını sufi şeyxlərindən Saleh əl-Bağdadinin təşkil etdiyi bir mərasimlə geyərək, özünü fütüvvətin piri elan etdi (173, 276). Baş fütüvvətçi olaraq xəlifə islam imperiyasının imkanlarından və nüfuzundan istifadə etməklə fütüvvət hərəkatına bir canlanma gətirdi. O, islam coğrafiya-

sının müxtəlif bölgələrində böhranlı vəziyyətdə olan dağınıq fütüvvət təşkilatlarını bir araya gətirərək, xilafətin müxtəlif ərazilərində mütəşəkkil fütüvvət təşkilatları, xüsusilə də kübar fütuvvələri yarada bildi. Xəlifə fütuvvə təşkilatları zənciri vasitəsi ilə islamın müxtəlif qanadlarını birləşdirən mənəvi islami bir cəmiyyət yaratmaq istəyirdi. F.Körpülüyə görə fütüvvət təşkilatına qanuni bir xüsusiyyət qazandıran, onu sanki islam cəngavərliyi halına çevirən "xəlifə beləliklə o dövrdə islam dünyasında təsiri yayılan və formal olaraq dövlətin nəzarətində olan, lakin mənən onun nüfuzunu tanımayan sufi təriqətlərə qarşı özünə bağlı yeni bir ictimai güc meydana gətirməyi qarşısına məqsəd qoymuşdu" (177, 87). Əslində, xəlifə tərəfindən fütüvvət hərəkatının yenidən dirçəldilməsi fütüvvə ilə qohumluğu olan əxiliyin inkişafına da müsbət təsir göstərdi. Mənşəcə azərbaycanlı olan orta əsrlərin böyük sufi intellektuallarından biri sayılan Ömər Sührəverdi də Xəlifə ən-Nəsirlə birlikdə bu prosesdə fəal iştirak etmişdir. O, öz yaradıcılığında fütuvvəyə geniş yer vermiş və fütuvvə haqqında iki fəlsəfi traktat yazmışdır. Bu kitablarında o, fütuvvətın əsas prinsip və qaydalarını işləyib hazırlamışdı. Şiəliyə və ismaililəre rəğbəti ilə tanınan Xəlifə ən-Nəsirin dini məsləhətçisi olan Ömər Sührəverdi öz dövründə fütuvvə adlanan kübar qardaşlıqların yaradılmasında və onların idarəetmə qaydalarının işlənib hazırlanmasında fəal iştirak etmişdir. Bir qayda olaraq xəlifənin göndərdiyi kəməri (fütüvvə dərəcəsinə yüksələnlərin bellərinə zünnar adlanan xüsusi kəmər bağlayırdılar) əyan-əşrəf içində fütüvvə məqamına yetən şəxsin belinə Böyük Mürşid Şihabəddin Əbuhəfs Ömər Sührəvərdi bağlayırdı. Sührəverdidən başqa digər bir azərbaycanlı Sürəverdiyyə təriqətinin üzvü Nəcimməddin Əbu Bəkr Zərkub Təbrizi (ölümü 1313) tərəfindən də fütuvvənamənin qələmə alınması məlumdur. Şeyx Sədəddin Həməvinin müridi olan Zərkuba vəzir Xacə Rəşidəddin böyük hörmət bəsləyir və onunla məktublaşırdı. O, qələmə aldığı „fütüvvətnamə“ də yazırdı: „Mərdlik üç cürdür: birincisi, Allahın əmrini müdafiə etmək, ikincisi, Allah tərəfindən göndərilmiş peyğəmbərin şəriətinə əməl etmək, üçüncüsü, seçilmiş Allah bəndələrinin məclisində olmaq.

Ən həqiqi mərdlik - Allahdan başqa nə varsa tərk etməkdir“ (103, 164).

Beləliklə, islamın ilk yüzilliklərindən formalaşmağa başlayan və islam cəmiyyətinin həyatında mühüm rol oynayan fütüvvət hərəkatı əxiliyin formalaşmasında çox mühüm rol oynadı. Mahiyyət etibarilə yeni tipli bir təşkilat olmasına baxmayaraq əxiliyin fütüvvət ənənələri və prinsipləri əsasında formalaşması, bu təsisatlar arasında bir sıra oxşarlıqların meydana çıxmasına səbəb oldu. Bu oxşarlıqları ümumi şəkildə aşağıdakı kimi təsnif etmək olar:

1. Hər şeydən əvvəl, hər iki qurumun təməl ideologiyası eyni olub, batini-şiə mahiyyət kəsb edirdi (140, 59-60). Fütüvvətnamələrdə fütüvvət səçərəsi "Əmir əl - Mömin" Hz. Əli və onun soyundan olan imamlardan başlandığı bildirilir (178, 20-21). Claude Cahen də əxiliyin batini mahiyyət daşıdığını vurğulamış və onların mövcudluğunun başlıca mənəvi səbəbini fütüvvətin "qəhrəmanlıq fəziləti" olan gənclik dərnəklərində və karamati xüsusiyyətləri daşımasında görürdü (179, 591).
2. Fütüvvət təşkilatına aid qayda və prinsiplərin bir çoxu, xüsusilə də “əxlaqi və tərbiyəvi prinsiplər” (163, 13) əxi təşkilatında da mövcud idi. Məsələn, əli, qapısı və süfrəsi açıq olmaq; gözü, dili və beli bağlı olmaq; comərdlik, zəifin tərəfini saxlamaq, əliaçıqlıq, qonaqpərvərlik və s. kimi prinsiplər hər iki təşkilatda da üstün sayılan prinsiplər idi. Əxi “fütüvvətnamə”lərindəki “yalnız öz qazancınla yaşamalısan”, “sənə qarşı pislik edənə yaxşılıq et”, “həva və həvəsi tərk et”, “daima xalqa yaxşılıq və xidmət et”, “özgələrə göstər və haqsevər ol” (168, 74) və s. kimi irəli sürülən əxlaqi dəyərlər və insan idealı da fütüvvətçilərinkinə çox yaxın idi.
3. Əxilərin həyata keçirdiyi bir sıra ritual və mərasimlər də fütüvvətdəkinə bənzəyirdi. Məs., əxilərdə də təşkilata qəbul olunma ritualı fütüvvətdəki kimi namizədlərin üç vasitədən birinin həyata keçirilməsi ilə başlayırdı. Qardaşlığa

qəbul ya and içmək yolu ilə, ya qılınc və ya xəncərin təqdim olunması yolu ilə, ya da ritual badəsindən şərbət (duzlu su) içməklə həyata keçirilirdi. Bundan başqa qurşaq bağlama, şalvar geymə mərasimləri, qılıncdan istifadə etmə ənənələri (168, 151) və bir çox digər mərasim və ənənələr də fütüvvətdəkinə bənzəyirdi.

4. Hər iki təşkilatın özəyini fəta adlanan gənclər təşkil edirdi. Bu qurumların əsas funksiyalarından biri də gənclərin, xüsusilə də bekar gənclərin bir araya gətirilməsi və onların yaxşı işlərə yönləndirilməsi idi.

Ancaq qeyd etmək lazımdır ki, fütüvvət ideyaları əxiliyə təsir göstərsə də, əxilik dövrün reallıqları və türk mədəni ənənələri əsasında formalaşan, eyni zamanda strukturu və mahiyyəti etibarilə tamamilə yeni tipli bir təşkilat idi. Bu mənada fütüvvətlə əxiliyi fərqləndirən bir çox xüsusiyyətlər mövcud idi və bunlar əsasən aşağıdakılardan ibarət idi:

Bu birinci növbədə təşkilatların qarşılarına qoyduğu başlıca məqsəd və təmayüllərlə bağlı idi. Belə ki, fütüvvət təşkilatları əxilikdən fərqli olaraq, peşə təmayüllü deyildi. Aralarında bir çox sənətkar olsa belə, fütüvvət qarşısına xeyirxah niyyətlər qoyan, eyni zamanda birlikdə yeyib içmək, əylənmək, rəqs etmək, idman etmək məqsədi güdən gənclik təşkilatları idi. Fütüvvətçilik daha çox əxlaqi prinsiplərə, fərdi qəhrəmanlıq keyfiyyətlərinə və əsgəri xüsusiyyətlərə üstünlük verdiyi halda, əxi təşkilatları fütüvvətçilikdə olduğu kimi, əsgəri güc (xaos və siyasi nüfuzun zəif olduğu zamanlarda) və cəmiyyətdə nizam-intizamın tənzimlənməsi funksiyasını yerinə yetirsələr də, yüksək əxlaqi keyfiyyətləırin daşıyıcıları olsalar da, onların başlıca funksiyası fərqli idi və bu daha çox əxiliyin iqtisadi yönlü olması - əsnaf – sənətkar keyfiyyəti ilə bağlı idi. Türk araşdırıcılarından Nəcmeddin Özerkmən əxiliyin bu özəlliyini nəzərə alaraq qeyd edir ki, "Əxilik, başlanğıc etibarilə yardımlaşma - həmrəylik ruhunu daşıyan, ...sufiliyi (təsəvvüf əhli) də içinə alan çox funksiyalı bir təşkilatdır. Ancaq bu

təşkilatın mənsublarının çoxunun əsnaf olması, əxiliyin yalnız əsnaf birliyi hesab edilməsinə səbəb olmaqdadır" (170, 59).

İkincisi, əxilik təşkilati-struktur baxımdan da fütüvvətdən fərqlənirdi. Belə ki, əxi birliklərində peşələrə, sənət növlərinə görə bir təşkilatlanma var idi. Onların təşkilatlanması müxtəlif peşə sahələrinin (dabbaq, dərzi, dəmirçi, zərgər və s.) ayrı-ayrı birlikləri şəklində yaranırdı. Bu birliklər öz növbəsində mərkəzi təşkilata tabe idi. Əxi təşkilatının başında Qırşəhər Əxi Əvrən təkkəsində oturan əxi şeyxi dururdu. Eyni zamanda, əxi birlikləri iyerarxik quruluşa və daha ciddi intizam və stimullaşdırma sisteminə malik idi. Bunun əksinə olaraq, Xəlifə Dinullahın dövründə və onun tərəfindən yaradılmış mərkəzləşdirilmiş fütüvvət qurumu istisna olmaqla, fütüvvət birliklərinin vahid təşkilatlanmasından söhbət aparmaq mümkün deyil. Fütüvvət qurumları daha çox ideya baxımından bir-birinə yaxın olan və islam arenasının müxtəlif bölgələrinə səpələnmiş, fərqli "qılıq-qiyafət"ə, fərqli xüsusiyyətlərə, fərqli adlarla malik marginal qruplardan ibarət idi. Fütüvvət hərəkatı üçün dərnəkçilk xarakterik idi. Məsləki olmaqdan daha çox sosial xüsusiyyətlər kəsb edən bu birliklərin üzvləri müxtəlif ictimai və etnik mühitlərdən gəlmiş, yoldaşlıq və sədaqət keyfiyyətləri ilə bir-birinə bağlı, bir yerdə yaşayan insanlardan ibarət idi (181, 130).

Üçüncüsü, fütüvvət və əxi birlikləri arasında mühüm fərqlərdən biri də üzvlərinin sosial mənşəyi ilə bağlı idi. Belə ki, fütüvvət təşkilatlarında üzvlər bir qayda olaraq cəmiyyətin daha yüksək, kübar təbəqəsindən seçilirdi. Buna təbii ki, fütüvvət üzvü üçün lazım olan "yaraq-yasağın" və minik vasitəsinin (atın) alınması imkanlarının olması, eləcə də kübarca davranış və geyinmə ənənəsi də təsir göstərirdi. Digər tərəfdən, fütüvvət üzvləri tərkibinə görə də yekcins deyildi. Onlar kavlı, seyfi, siropu (sürubi) kimi sosial qruplara bölünürdülər. Kavlı fütüvvət qrupu - sənətkarlardan, seyfi fütüvvət qrupu – hərbiçilərdən, siropular isə bunlardan qıraqda qalanlardan ibarət idi. Bunlar arasında müəyyən fərqlər özünü göstərirdi. Əxilərdə isə bu qurumlar arasında heç bir fərq qoyulmurdu. Onlar eyni zamanda həm "seyfi", həm

də ”sürubi” ola bilərdilər. Əxilərdə təşkilatın özəyini iqtisadi durumuna görə cəmiyyətin orta və nisbətən kasıb təbəqəsi sayılan əsnaf və sənətkarlar təşkil edirdi. Baxmayaraq ki, qazilərdən tutmuş nüfuzlu hərbçilərə, müxtəlif səviyyəli dövlət məmurlarına, alimlərə və s. qədər fərqli zümrələrdən olanlar da bu təşkilatın sıralarında idi. Əxilərdə təmiz və səliqəli geyinmək vacib şərtlərdən sayılsa da, onların özünəməxsus geyimləri olsa da, onlarda fütüvvətçilərdə olduqu kimi kübar geyinmə ənənəsi yox idi. Bu məsələ səyahətçi İbn Battutanın da nəzər-diqqətini cəlb etmişdi: ”Antaliyaya gəldiyimizin ikinci günü idi ki, bu əxilərdən biri Şeyx Bədrəddin Hamavinin yanına gələrək onunla türkcə danışdı. O zaman türkcə heç bilmirdim. Üzərində köhnə və köhnəlmiş bir paltar, başında da keçə papaq vardı. Şeyx məndən, ”Bu adamın nə dediyini bilirsənmi” deyə soruşdu. Nə soruşduğunu anlaya bilmədiyimi dedim. Səni və yoldaşlarını yeməyə dəvət edir deməsiylə heyrətə düşdüm, amma o an üçün təklifi qəbul etmək məcburiyyətində qaldım. Əxi çıxıb getdikdən sonra şeyxə, ”Görünən o ki, bu adam kasıbdır. Bizi qonaq qəbul etməyə gücü çatmaz. Onu narahat etmək istəmirik” dedim. Şeyx güldü və ”bu mövzuda tərəddüd etməyinə heç ehtiyac yoxdur. Səni dəvət edən adam əxilərin rəislərindən biridir. Özü ayaqqabıçıdır və comərdliyiylə tanınmışdır. Bölgədəki sənət sahiblərindən aşağı yuxarı iki yüz-üz yüz yoldaşı vardır. Bunlar onu rəis seçdilər və bir zaviyə tikdilər. İndi gündüz qazandıqlarını gecə sərf etməkdədirlər” cavabını verdi" (126, 405).

Dördüncüsü, əxilik özünün sosial müdafiə tərəfi ilə də fütüvvət hərəkatından fərqlənirdi. Əxi təşkilatlarında yardımlaşma, paylaşma, qonaqpərvərlik ruhu daha güclü idi. Əxi təşkilatları yardımlaşmanı, həmrəyliyi təmin etmək üçün daha mükəmməl struktura və işlək mexanizmlərə söykənirdi. Əxi təşkilatının üzvlərinin ayırmaları əsasında yaradılan “ortaq sandıqlar” bu mexanizmlərin ən gözəl nümunələrindən biri idi. Əxi birliklərində "can və mal birliyi" olaraq ifadə edilən dayanışma duyğusu o qədər inkişaf etmişdi ki, əxinin xərclərindən artıq qalanını bütün-

lüklə kasıblara və işsizlərə yardım üçün verməsi bir əxlaqi qayda halına gəlmişdi (160, 290).

Beşincisi, təşkilatın iqtisadi imkanlarının və normal fəaliyyət göstərə bilməsi üçün lazım olan maliyyə təminatının olması onun fəaliyyətini və imkanlarını fütüvvət təşkilatlarındakına nisbətən daha dayanıqlı və möhkəm edirdi.

Altıncısı, əxilərdəki təhsil, təlim sistemi də fütüvvətdəkinə nisbətən daha mükəmməl, daha əhatəli idi. Burada müxtəlif peşə, sənət sahələrindən tutmuş əsgəri təlimlərə qədər məsələlər gənc üzvlərə öyrədilir, eləcə də dinə, əxlaqa və dünyəvi elmlərə aid biliklər tədris olunurdu.

Yeddincisi, müxtəlif xarakterli maliyyə mənbələri hesabına həyati fəaliyyətlərini davam etdirən fütüvvətçilərdən fərqli olaraq, əxilər ancaq əlinin zəhməti hesabına yaşayırdılar. Öz zəhməti hesabına yaşamaq, halal qazanmaq əxiliyin təməl prinsiplərindən idi. Əxi olmanın başlıca şərtlərindən biri, üstün əxlaqi keyfiyyətlərlə yanaşı, namizədin peşə və ya sənət sahibi olması ilə bağlıydı. Halbuki, fütüvvətçi olmaq üçün peşə və ya sənət sahibi olmaq o qədər də vacib deyildi (163, 13-14). Bu barədə Əxi Əvrən yazırdı: "Əxi və şeyx halalından qazanmalıdır. Təşkilat mənsublarının hamısı sənət sahibi olmalıdır. Comərd olub yoxsullara kömək etməlidir. ... Bəylərin, zənginlərin qapısına getməməlidir" (162).

Səkkizincisi, əxiliyi fütüvvətdən fərqləndirən mühüm cəhətlərdən biri də onun yerli, məhəlli xarakter daşıması və türk iqtisadi, siyasi və mədəni həyatı ilə daha sıx bağlılığı ilə bağlı idi. Bu barədə F. Göksalın fikri maraqlıdır" "Əxiliyin ərəb və fars fütüvvətindən olduqca fərqliləşmiş, yerliləşmiş olması, onları yaşanan həyatın daha mərkəzinə gətirmiş, təsəvvüflə olan bağlarını da, həm bir sistem, həm də təşkilat olaraq əhəmiyyətli nisbətdə zəiflətmişdir" (134, 68).

Doqquzuncusu, əxilikdə iqtisadi motivlərin üstün olması onu fütüvvətçiliyə nisbətən elmi-texnoloji yeniliklərə daha çox meylli edirdi. Müxtəlif sənət sahələri ilə məşğul olan əxilərin iş həyatında və istehsal prosesində elmi-texnoloji yeniliklərə xüsusi önəm

verməsi vacib məsələlərdən sayılırdı. Çünki, əl əməyinin yüngülləşdirilməsi, keyfiyyət standartlarının yüksəldilməsi, mal istehsalının artırılması və s. bu amillə sıxı surətdə bağlı idi. Əxilkdə hər bir ustanın elmi-texnoloji əsaslara dayanan özünəməxsus istehsal üsulları mövcud idi. Bu istehsal üsulları "sirr" sayılırdı və nəsildən-nəslə ötürülürdü. Əxilyin təlim, təhsil və hamilik institutları da praktik iş həyatı və elmi məsələlərin öyrədilməsinə istiqamətlənmişdi. Alimləri sevməyi, lazım olan hörməti göstərməyi öyrədən əxi təşkilatının qurucusu Əxi Əvrən deyirdi: "Elm, irfan yolunda bizi keçən bizdəndir" (182, 264).

Əxiliyin təsəvvüflə əlaqələri. Fütüvvətin sufi xarakter daşıması sonralar formalaşmağa başlayan əxiliyə də öz təsirini göstərmişdir. Çünki, əxilik həm də fütüvvət prinsipləri əsasında formalaşan yeni tipli bir təşkilat idi. Digər tərəfdən, sufizmin XII əsrdə islam cəmiyyətində çox populyar olması da əxi təsisatından yan keçə bilməzdi. Bu baxımdan, əxilik yeni tipli təşkilat olsa da, o öz formalaşma prosesində bir çox cəhətləri məhz sufilikdən mənimsəmişdir. Bu qurumlar arasındakı oxşarlıqlar ideya, təşkilati-struktur, mərasimlər, rituallar sistemi, əxlaqi dəyərlər və s. kimi bir çox sahələri əhatə edir.

Sufiliyi əxilik üçün cəlbedici edən və ona yaxınlaşdıran bir sıra amillər mövcuddur ki, bunları da əsasən aşağıdakı kimi təsnif etmək mümkündür:

- Bu, birinci növbədə sufilərin islama münasibətdə ənənəvi baxışlar və yanaşmalar sistemindən imtina etməsi ilə bağlı idi. Onların fərqli yanaşmalar sistemi təbii ki, əxiləri özünə cəlb edən başlıca amillərdən biri idi. Sufilərin bu düşüncə sistemi özündə ağıl, yenilikçilik, dəyişkənlik, çərçivələrə sığmamaq, ehkamları dağıtmaq və s. kimi keyfiyyətləri ehtiva edirdi.
- Əxiliyi cəlb edən mühüm cəhətlərdən biri də sufi ideyaları ilə bağlı idi. Bu ideyaların nüvəsində əxlaqi-mənəvi cəhətdən saf, kamil insanın yetişdirilməsi dururdu. İnsana böyük dəyər verən əxilik sufilərdə olduğu kimi inanırdı ki, insan öz varlığına tənqidi yanaşmaqla, özünü tərbiyələndirməklə, nəfsini qorumaqla, öz

mahiyyətini dərk etməklə elm, ağıl və iradə yolu ilə kamilləşərək öz məqsədinə çata bilər. Məs., öz nəfsinə hakim olmaq, onu yenmək məlamətiliyin başlıca prinsiplərindən biri olduğu kimi bu prinsip əxilikdə də vacib prinsiplərdən sayılırdı.

- Sufiliyi və əxiliyi yaxınlaşdıran amillərdən biri də onların bir-birinə yaxın, demək olar ki, eyni sosial bazaya malik olmaları idi. Çünki bu ideyaların daşıyıcılarının cəmiyyətin kifayət qədər düşünən, dövrünün hadisə və proseslərində fəal iştirak edən hissəsindən ibarət olması ilə bağlı idi. Belə ki, sufiliyin və əxiliyin əsas sosial bazasını əsasən şəhər əhalisi - sənətkarlar, şəhər yoxsulları, xırda və orta tacirlər təşkil edirdi. Bu ideyaların mərkəzi kimi şəhərlər mühüm əhəmiyyətə malik idi. Bu barədə Maks Veber yazırdı ki, islam dünyasında "ifratçı və təfəkkürçü (contemplative) sufizm və dərviş dindarlığı" digər ictimai təbəqələrlə müqayisə edildiyində, ən dərin və güclü şəkildə əsnaf və tacir kimi şəhərli qruplar arasında kök salmışdır (215, 284).
- Sufilərin yaşam tərzləri və zahiri cəhətləri, eləcə də onların həyata keçirdiyi ritual və mərasimlərin xarakteri də əxilər üçün cəlbedici gəlirdi. Çünki bu yaşam tərzində bir rəngarənglik və orijinallıq, ritual və mərasimlər də isə ciddi bir sistemlilik və ardıcıllıq var idi.
- Bu, həmçinin əxi təşkilatının formalaşmasında fütüvvət düşüncəsi və fütüvvətə əsaslanan sufi xüsusiyyətlərin mühüm rol oynaması ilə bağlıdır. Fütüvvət ideya etibarilə sufiyana bir hərəkat olub, "... təsəvvüf həyatında müəyyən bir mərtəbə və gözəl davranış forması kimi qəbul edilmiş və insanlara cazibədar gəlmişdir" (155, 7). Təsadüfü deyil ki, Fütüvvətnamələrində ilk müəllifləri də təsəvvüf intelektualları olmuş və əxilərin nizamnaməsi funksiyasını yerinə yetirən qaydalar toplusu da fütüvvətnamələr adlanırdı. Əxi "Fütüvvətnamə"lərində irəli sürülən əxlaqi dəyərlər və insan idealıda sufilərinkinə çox yaxın idi.

Əxiliyin sufizmdən mənimsədiyi bir sıra keyfiyyətləri əsasən aşağıdakı kimi təsnif etmək olar:

- Əxilər orta əsrlərdə populyarlıq qazanan təriqətlərin təşkilatı struktur modelindən faydalanmış və öz təşkilat qurluşlarını

onlarınkına bənzətmişdilər. Bu baxımdan hətta bəzi araşdırıcılar əxiliyi bir sufi təriqəti hesab etmişlər. “Türk Ədəbiyyatında İlk Mutasavvıflar" adlı əsərində F.Körpülü; "Əxilik təşkilatı, hər hansı bir sıravi əsnaf birliyi deyil, o təşkilati struktura malik və qanunlarını yenə bu təşkilat vasitəsilə yayan bir təriqət sayıla bilər" (216, 212 - 213) deyərək, əxiliyi yalnız bir əsnaf təşkilatlanması olaraq deyil, həmçinin təriqət olaraq da qəbul etmişdir. Digər bir tanınmış təsəvvüf araşdırıcısı Enver Şapoylo isə əxiliyi bir "peşə təriqət"i kimi dəyərləndirir: „... təriqətlər təsəvvüf xirkası geyərkən əxilər ocaq başında dəmir doğrayırlar, dəzgahlarında parça toxuyurlar, sağlam mal satırlar. Bu təsəvvüf cərəyanının qarşısında onlar türk zövq və iradəsi ilə bir də iş təşkilatı qurmuşdular. Nəhayət bunlar zaviyələrində ibadət edirlər, dini bir əhval-rühiyyə içərisində yaşamaqla bərabər iş tərbiyəsiylə də çox mükəmməl məşğul olurlar“ (217, 210). Ancaq bilindiyi kimi, təriqətlərin əsas məqsədi ortaq bir təsəvvüfü həyatı paylaşmaq və Tanrı - insan əlaqəsini dərviş tərəfindən bir hissedişlə yaşamaqdır. Əxi təşkilatında isə iqtisadi motivlərin təsiriylə yaranan və sosio - iqtisadi şərtlərə əsaslanan ortaq bir iqtisadi həyat duyğusu hakimdir. Digər tərəfdən dini düşüncə, duyğu və motivlər təşkilatın strukturca inkişafında əhəmiyyətli bir yerə malik olmuşdur, amma əxilik peşə bir təşkilat formasına gəldiyi zaman, iqtisadi hədəflər təşkilatın təməl məqsədi halına gəlmişdir (170, 70). Əxilər, yaxşı müsəlman olmaqla bərabər, vəlilər kimi dünyadan əl çəkərək özlərini tamamilə din və ibadətə vermiş dərviş deyildilər. Onlar ibadət qədər, yemə, içmə və əylənmədən də xoşlanardılar. Həyat fəlsəfələri və yaşayış tərzləri işə, dostluğa və köməkləşməyə söykənirdi (164, 132).

- Sufizmdə ortaq xarakter daşıyan bir sıra keyfiyyətlər əxilikdə də tətbiq olunan hərəkətlər idi. Əxiliyin Məlamətlik, Rəfailik, Bəktaşilik, Xəlvətiyə kimi təriqətlərlə ciddi əlaqələri var idi və bir çox cəhətlər məhz bu qurumlardan əxz olunmuşdu. Məsələn, bu təriqətlərin bir çoxunda (xüsusilə də Bəktaşilikdə) dörd qapı, qırx məqam, təvəlli və təbərri, qırxlar məclisi, qurşaq bağlama, xirka, tac və s. kimi tətbiq olunan keyfiyyətlər əxilikdə də

tətbiq olunurdu. Bəktaşilik, Xəlvətiyə kimi təriqətlərin də, eyni zamanda bəzi cəhətləri əxilikdən əxz elədiyi məlumdur. Məs., əxiliyin əsas qaydalarından sayılan əlin, alnın, süfrənin açıq, dilin, gözün və belin bağlı olması ilə bağlı bəktaşiliyin əlinə, dilinə, belinə hakim olma düsturu arasında, eləcə də "yol atası və yol qardaşı əldə etmə", şədd qurşanma, nəsib alma və s. kimi mərasimlərin də bir oxşarlıq vardır.

- Sufiliyin əxlaqi dəyərlərə xüsusi önəm verən kamil insan tipi əxilər üçün də örnək ola biləcək bir insan tipi idi. Sufiliyin davranış prinsiplərindən biri, edilən yaxşılığı gizlətmək idi. sufilik təlimi əxlaqi saflıq, dünya nemətlərindən imtina, nəfsin tərbiyələndirilməsi, dini biliklərin kamil öyrənilməsi və s. kimi keyfiyyətlərin reallaşdırılmasını sadəcə arzu etmirdi. Onlar bu keyfiyyətlərin gerçəkliyə çevrilməsi üçün üzvləri arasında ciddi qaydalar sistemi yaratmışdı. Əxilərin həyat tərzi və təşkilat strukturu da bu cür yüksək əxlaqi keyfiyyətlərin reallaşdırılmasına istiqamətlənmiş idi.
- Hər bir sufi təriqəti daxili ierarxiya malik olduğu kimi, əxi təşkilatlarında da ierarxik prinsip qorunub saxlanırdı. Aşağıdan yuxarıya bir tabeçilik mexanizmi mövcud idi. Əxiliyə qəbul olan yeni üzv – „fəta" (igid), „talib" təriqət şeyxinin tapşırıqlarına sözsüz əməl edən seyri sülük kimi öz əxisinin tapşırıqlarını yerinə yetirməli idi. Əxilikdə də sufilərdə olduğu kimi üzvlüyə qəbul edilən yeni üzv „fəta", yaxud „talib" adlanırdı və onlar arsındakı münasibətlər oxşarlıq təşkil edirdi. Məs., əxiliyə yenicə qəbul edilmiş üzv-fəta aşağıdakı prinsipləri yerinə yetirməli idi:

- Fəta, əxisının dediklərinə əməl etməli, istədiklərini etməlidir.
- Fəta, əxisının heç bir sözünə qarşı çıxmamalıdır.
- Əxinin yanında tərbiyəli dayanmalı, yersiz hərəkət etməməlidir.
- Fəta, mümkün olduğu qədər əxisinə yaxın olmalıdır.
- Fəta, əxisindan utanmalı və qorxmalıdır.
- Fəta, əxisinə xidmət etməlidir.
- Fəta, əxisini hər kəsdən çox sevməlidir (218, 127).

- Sufi təriqətlərində olduğu kimi əxilərin rəhbəri də şeyx, baba, pir kimi titullar daşıyırdı. Əxi birliklərinin rəhbəri sayılan şeyx, təriqət həyatında olduğu kimi öz seyri-suluyünü bitirmiş olmalı və bir təriqət şeyxi kimi yol göstərici və təlimçi kimi keyfiyyətlərin daşıyıcısı funksiyasını yerinə yetirirdi. Şeyxliyə yüksəlmək üçün əxiliyə üzv qəbul edilən şəxs fətalıqdan əxiliyə, əxilikdən isə şeyxliyə və ya çıraqlıqdan şagirdliyə, şagirdlikdən isə ustalığa yüksəlməli idi (218, 128).
- Əxilər sufilərin geydikləri "xirka" yerinə "şalvar" geyərdilər, "tac" yerinə də "şədd" (qurşaq) qurşanardılar. Bu isə əxilərin gənc peşə sahibləri olduğundan, onlara şalvar geydirilib şədd ilə əhatə edilməsi, sufilərdə olduğu kimi öz duyğularına sahib, nəfslərinə hakim olmağı simvolizə etməyi bildirirdi (219, 31)
- Bir çox əxi ritualları, onların icra üsulları da sufilərinkinə bənzəyirdi. Məs., əxilyə qəbul mərasimi sufilərin qəbul mərasimlərini xatırladırdı. Əxilərdə də qəbul olunma mərasimi bir qayda olaraq ya and içmək, ya da ritual badəsindən içməklə həyata keçirilirdi. Ancaq əxilərin qəbul və icazət tipli mərasimlərində sufilərin təməl rituallarından hesab edilən zikr, təsbeh və s. kimi başqa ritullar icra olunmurdu (220, 61).
- Əxilər üçün mötədil sufilərin başlıca ideyalarından olan dörd qapı - şəriət-təriqət-mərifət-həqiqət təlimi haqqında biliklərə yiyələnmək vacib sayılırdı. Belə ki, bu biliklərin mənimsənilməsi təsdiqləndikdən sonra talibin (əxi üzvlyünə namizədin) belinə qurşaq bağlanır və o əxiliyə üzv qəbul edilirdi.
- Hər bir sufi təriqətinin zaviyyəsi, təkkəsi olduğu kimi əxilərində böyük şəhərlərdə hər peşə zümrəsinə uyğun zaviyələri və ya təkkələri var idi. Lakin bu zaviyələr təsəvvüfdə olduğu kimi dini mahiyyət kəsb etmirdi. Zaviyələr əxilərin, daimi yığışdığı, rituallarını icra etdiyi, müsafirlərini qəbul edildiyi xüsusi məkanlar idi. Sufilərdən fərqli olaraq onlar zaviyyələrdə daimi olaraq yaşamırdılar. Ancaq sənət, peşə və iş həyatlarından sonra əxilər öz zaviyələrində toplaşır, cəmiyyətin və təşkilatın müxtəlif problemləri ilə bağlı məsələləri müzakirə və həll edirdilər. Bu zaviyələr həm bir növ mehmanxana, həm də əxilərin qazı, mü-

dərris, müəllim, natiq, vaiz və əmr kimi şəhərin irəli gələn kəsləri ilə bir araya gəldikləri və gənclərin onlardan faydalandıqları yığıncaq yerləri idi (221, 27 - 28).

- Sufi təriqətlərində hər təriqətin adı onun rəhbərinin adı ilə bağlı olurdusa (məs. Şeyx Sührəverdi – sührəverdiyə, Şeyx Səfiyəddin – Səfəviyə, Vəli Belktaşi, Bektaşiyə və s.) əxilikdə bu belə deyildi. Bütün əxilər tutduğu vəzifədən asılı olmayaraq əxi adlanırdı və əxi kəlməsi onların adlarının qarşısına yazılırdı məs. Əxi Fərəc Zəncani, Əxi Əvrən, Əxi Qəssab və s.

Ancaq bu bənzərliklərinə baxmayaraq, əxilik tamamilə fərqli bir təşkilat idi. Sufizmdən fərqli olaraq cəmiyyətdə siyasi, iqtisadi, sosial, mədəni və s. kimi funksiyalar yerinə yetirirdi. Daha çox ianələr hesabına yaşayan sufilərdən fərqli olaraq, əxilər ancaq əlinin zəhməti hesabına yaşayırdılar. Əxilik dilənçiliyi qadağan edirdi. Sufizmdə isə belə qadağalar yox idi. Əxi olmanın başlıca şərtlərindən biri üstün əxlaqi keyfiyyətlərlə yanaşı, namizədin peşə və ya sənət sahibi olması ilə bağlı idi. Halbuki sufi, yaxud fütüvvətçi olmaq üçün peşə və ya sənət sahibi olmaq o qədərdə vacib deyildi (163, 13-14).

Mühüm fərqlərdən biri də "fütüvvət və əxi əhlinin, öz igidlik, əzilənlərin dadına çatmaq ideallarına görə sufi plastikasına zidd duran davranışla" hərəkət etməsi idi (222, 75). Yəni zora söykənən qəhrəmanlıq ənənələri sufizmə yad idi. Əxilərdən fərqli olaraq sufilərin silahı söz və nəsihət idi. Onlar üçün nəfsi yenmək, ona qalib gəlmək qəhrəmanlıq sayılırdı. Əxilər arasında isə döyüşçülük və qazilik ruhu üstünlük təşkil edirdi. Əxilərin bellərində qəmə və xəncər daşımaları da bu duyğu və düşüncənin məhsulu idi. Hətta, olub ki, zaman-zaman siyasi nüfuzun zəiflədiyi dövrlərdə əxi təşkilatları vəziyyətə nəzarəti öz üzərinə götürərək, sabitlik yaratmışlar.

Əxiliklə bir dövrdə formalaşan, eyni arealda yayılan və inkişaf edən mövləvilik, bəktaşilik kimi sufi təriqətləri ilə əxiliyi fərqləndirən, eyni zamanda əxiliyin fəlsəfəsini ortaya qoyan bir rəvayətdə bu məsələlər gözəl işıqlandırılmışdır:

“Guya, bir neçə dərviş Konyada Hz. Mövlananın yanına gələr və siz Mövləvilər nə edərsiniz ya Hz. Mövlana? deyə soruşarlar. Mövlana "səma" etdiklərinə işarəylə:

- Allah deyər, dönərik, deyər.

Dərvişlər Konyadan Sulucakarahöyükə gələrək Hacı Bəktaşi Vəliyə - Mövlanaya soruşduqları sualı və Mövlananın cavabını xatırladaraq:

- Yaxşı siz nə edərsiniz ? deyə soruşduqda Hünkar:
- Biz bir dəfə "Allah" dəyincə bir daha dönmərik, deyərək kinayəli bir cavab verər.

Oradan Qırşəhərə keçən dərvişlər Əxi Əvrən sultanı taparlar. Mövlana və Hacı Bektaşla olan söhbətlərini nəql etdikdən sonra eyni sualı ona da yönəldərlər. Ahı Evran belə deyər: - Biz, "Allah" deyib çalışarıq (134, 39).

Yekunda onu qeyd edə bilərik ki, əxilik insanları yaxşılığa, doğruluğa, gözəlliyə aparan bir yol olması etibarilə təriqət xüsusiyyətləri daşıyarkən, eyni zamanda iş həyatında istehsala, məhsuldarlığa, keyfiyyətə xüsusi önəm verən, ədalətli qiymətə əsaslanan bir əsnaf təşkilatı xüsusiyyəti daşıyırdı (212, 33).

Əxiliyin yayılmasi arealı və Azərbaycan. Artıq XIII əsrin əvvəllərindən etibarən Anadoludan tutmuş Balkanlar, Orta Şərq və Qafqazlaradək böyük bir coğrafiyada yayılan əxiliyin ilk formalaşdığı ərazilərdən biri də Azərbaycan sayılır. Ancaq əxişünasların bir çoxu hesab edirlər ki, ilk əxi birlikləri X-XI əsrlərdə Orta Asiyada yaranmışdır. A.Krımski də əxiliyi Türküstan mənşəli orden adlandıraraq, onun XII əsrdə Türküstandan Azərbaycana və oradan da Kiçik Asiyaya keçdiyini vurğulayır (183, 31). Bu fikrin formalaşmasının əsas səbəblərindən biri VIII - IX əsrlərdən etibarən Nişapur, Xorasan və Buxaranın təsəvvüf və fütüvvət hərəkatının mərkəzlərindən birinə çevrilməsi ilə bağlı idi. Çünki, IX yüzillikdən sonra əxiliyin formalaşmasında mühüm rol oynayan fütüvvət hərəkatı liderlərinin əksəriyyəti Xorasanda yetişmişdi. Digər tərəfdən türklərin və iranlıların iç-içə yaşadığı bu bölgədə zərdüştlük, manilik, buddizm, şamanlıq və s. kimi din və məzhəblərin mövcud olması və onların bir-birinə qarşılıqlı təsiri yeni

tipli cərəyanların, təriqətlərin meydana çıxmasına səbəb olurdu. Şaman elementlərinin güclü olduğu yasəvilik, kübraviyə, nəqşibəndilik və s. kimi türk sufi təriqətlərinin formalaşması prosesi də məhz bu bölgədə baş vermişdi. Ərəb yarımadasındakı hakim ərəb ünsüründən fərqli olaraq Xorasan bölgəsi fərqli etnik ünsür və şəxsiyyətlərə ev sahibliyi edən bir bölgə idi (184, 120). Məhz bu baxımdan fütüvvət hərəkatının mərkəzi hesab edilən və türklərin də yayğın olduğu bu bölgədə qədim türk alplıq-ərənlik və ərəb-iran fütüvvət ənənələrinin sintezi əsasında əxilik ideyasının formalaşmasını ehtimal etmək olar. Bir çox türk tarixçiləri əxiliyi sırf türk hadisəsi hesab edirlər. Bu barədə türk tarixçisi M. Tezcan yazır: "Fütüvvət birlikləri, əxi birliklərinə təsir etmiş, lakin onlar türk mədəniyyəti içində inkişaf etmiş və türk mədəniyyəti ilə yoğurulmuşdur. Əxiliyin daha çox əxlaqi və tərbiyəvi dəyərlərə söykənən əsas qaydaları fütüvvətdən aldığı bir gerçəkdir. Lakin fütüvvətçilik inkişaf edərək əxilik halına gəlməmişdir. Əxilik daha çox türkləşmiş bir qurumdur" (169, 287). Bu fikri gücləndirən arqumentlərdən biri də əxiliyin əsasən türk toplumlarının yaşadığı ərazilərdə geniş yayılmasıdır.

Əxilik ideyasının Azərbaycanda yayılması ilə bağlı ilk məlumatlar Əbu Bəkr Hüseyn ibn Əli ibn Yəzdanyar Urməvinin (ölümü 944) adı ilə bağlıdır. Cənubi Azərbaycanın Urmiya şəhərində anadan olmuş və İbn Yəzdanyar adı ilə tanınmış bu azərbaycanlı mütəfəkkirin həyatı və fəaliyyəti ilə bağlı orta əsr müəllifləri Əbdurrəhman Cami "Nəfaxat-ul-Üns", Əlişir Nəvai isə "Nəsayim-ul-Məhəbbə min Şəmayim-ul-Futuvvə" adlı əsərlərində geniş məlumat vermişlər (144). Qeyd edək ki, Yəzdanyar Urməvidə Xorasanda yetişmiş sufilərdən biri idi. O, Xorasanı bir sufi mərkəzi kimi qiymətləndirərək yazırdı: "Xorasan sufilərində söz yox əməl (var); Bağdad sufilərində isə əməl yox söz vardır. Bəsrə sufilərində həm söz həm əməl; Misir sufilərində isə nə söz nə əməl vardır" (185, 240). İbn Yəzdanyardan sonra onun ideyalarının ən məşhur təmsilçisi və "əxi" təşkilatının ilk qurucularından biri azərbaycanlı alim Əxi Fərəc Zəncani (ölümü 1065) sayılır. Əbdurrəhman Cami "Nəfaxat-ul-Üns" əsərində onun da

adını çəkir. C.Cahenə görə, tarixdə ilk əxi sözünü məhz Əxi Fərəc Zəncani işlətmişdir (186, 198). Dövlətşah Səmərqəndinin verdiyi məlumata görə, böyük şair Nizami Gəncəvi də Əxi Fərrux Zəncaninin müridi olmuşdur (187, 38). Burada bir məsələni qeyd edək ki, Dövlətşah Səmərqəndi bir yanlışlığa yol vermişdir. Çünki, Zəncani Şeyx Nizaminin anadan olmasından yetmiş il öncə dünyasını dəyişmişdir. Y.E.Bertels də Dövlətşah təzkirəsindəki Nizami Gəncəvinin əxi Şeyxi Fərrux Zəncaninin müridlərindən olması haqqında qeydini şübhə altına almışdır (188, 71). Şeyx Nizami olsa-olsa özünü ancaq onun mənəvi müridlərindən hesab edə bilərdi. Lakin buna baxmayaraq, Y.E.Bertels Nizaminin əxi sufi təriqətinə – zalım hökmdarlara qarşı mübarizə edən "əmək cəngavərlərinin" gizli sex cəmiyyətinə mənsub olduğunu sübut edirdi. A.Y.Krımski də hesab edir ki, Nizami hələ gənc yaşlarından əxi sektasına (fütüvvət ordeninə) qoşulmuşdur (188, 54). M.Ə.Rəsulzadə də Nizaminin əsərlərində əxiliklə bağlı çoxlu motivlərin olduğunu bildirir: "Yalnız "Xəmsə"nin ədəbi təşbehləri arasında "əxiliyi" andıran fikirlərə deyil, əsnaf cəmiyyətləri arasında yayılmış və onları birləşdirən "əxi" ideologiyasında da Nizami fikirlərinə uyğun ideyalara rast gəlirik. "Fütüvvətnamə"lərdəki əxlaq normaları ilə Nizamidəki əxlaqi beytləri qarşılaşdırsaq, ibrətamiz nəticələrə gələ bilərik" (70).

XII əsrdə mütəfəkkir, "kəmala çatmış arif, təriqət mürşidi və gerçəklik rəhbəri" olan Sadəddin Mahmud Əbülqasım oğlu Təbrizi də (v. 1181) əxi idi (183, 31-32). Bəzi araşdırıcılar Ə.Xaqaninin də əxi ideyasının daşıyıcısı olduğunu irəli sürürlər. Professor X.Yusifli Xaqani Şirvaninin seçilmiş əsərlərinə yazdığı "Xaqani Şirvani və ədəbi irsi" adlı ön sözdə yazır: "Şair dünyagörüşü etibarilə əvvəllər Ərəstü - İbn Sina fəlsəfəsinə rəğbət bəsləmiş, hikməti-məşşani qəbul etmiş, lakin çox erkən də bu mövqedən uzaqlaşmış və əxilik mövqeyinə keçmişdir. Onun yaradıcılığındakı humanizmi, yunan fəlsəfəsinə tənqidi münasibəti də məhz bu əxilik dünyagörüşü ilə bağlılıq müəyyənləşdirir. Sufizmə, məlamiliyə, qələndəriyəyə rəğbət göstərən sənətkar əxilik ideyaları cəbhəsində daha inamla dayanmışdır. Əxilik onun

yaradıcılığına sağlam və dərin humanizm, xəlqilik, demokratiklik bəxş etmişdir" (189, 6). O, Xaqani yaradıcılığından "Mərdlərin, yəni əxilərin ayaq torpağını başına tac elə, ancaq qızıl tac alıb gizli sirrini bildirmə", "Şah məftun olan kəs dərviş deyil, gərək dərviş yoxsulla şahı bir gözlə görə". "Torpaq sənin dayən olub, südünü əmmisən, o da sənin qanını əməcək. Sənin qanın dayənin verdiyi süddəndir. Əlində tutduğun badə cavanlar qanıdır, icmə, zalımların nəfsi kimi bu qaniçən dünyanın içi məzarıstan, eşiyi isə bağbağçadır" (189, 10-11) kimi misallar gətirərək onun əxiliyə mənsubluğunu sübut etməyə çalışır.

Əxiliyin bir təşkilat kimi formalaşmasından xeyli əvvəl Yaxın və Orta Şərqin, o cümlədən Azərbaycanın bir sıra şəhərlərində sənətkar birlikləri mövcud idi. Çox böyük ehtimalla bu sənətkar birliyi ənənələri əxiliyin formalaşmasına əhəmiyyətli dərəcədə təsir göstərmişdir. Çünki əxiliyin sənətkarları və peşə adamlarını bir çatı altında toplaması və daha çox iqtisadi təmayüllü olması bu ehtimalın həqiqiliyini gücləndirir. Biz orta əsr Azərbaycan şəhərlərinin tarixinə nəzər yetirərkən, IX yüzillikdən etibarən Azərbaycanın bir sıra şəhərlərində də sənətkar "qardaşlıq"larının (birliklərinin) yaranmasının şahidi oluruq. Bunu orta əsr Azərbaycan şəhərlərində sənətkar qardaşlıqlarına məxsus olan zərgərlər, bəzzazlar, şirniyyatçılar, boyaqçılar, silahqayıranlar, dabbaqlar, qəssablar, papaqçılar, dulusçular, sərraclar, sandıqçılar, misgərlər, dəmirçilər, nalbəndlər məhəllələrinin olması, eyni zamanda bu peşələrdən hər hansı biri ilə məşğul olmaq istəyən sənətkarın hökmən müvafiq sənətkar qardaşlığına daxil olmasının vacibliyi də sübut edir (190, 239). Peşə ittifaqları əsasında formalaşan bu birliklər o dövrlərdə Azərbaycan şəhərlərində yerli, şəhər özünüidarə elementlərinin yaranmasına səbəb olmuşdu. Artıq XI əsrdə Ön Şərqin bir çox ölkələrinə yayılmış bu ittifaqların, mənbələrdən əldə edilən məlumatlara görə, Bakı, Şamaxı, Beyləqan, Gəncə və digər Azərbaycan şəhərlərində öz təşkilatları vardı (191, 344). Masud ibn Namdar Beyləqanda kiçik sənətkar birliklərinin mövcud olması haqqında məlumat verir (132, 125). Beyləqan və Şabranda dulusçular və çörəkbişirənlər məhəllələrini

aşkara çıxarmış arxeoloji qazıntılar da bu dövrdə peşə sənətkarlığı birliklərinin olmasına dəlalət edir (191, 411).

Tədqiqatçı M.X.Heydərov isə bildirir ki, müsəlman Şərqinin şəhərlərində, o cümlədən Azərbaycan şəhərlərində IX-XII əsrlərdə "əsnaf" istilahı ilə qeydə alınan sənətkar təşkilatları fəaliyyət göstərirdi. Həmin təşkilatların başında rəislər dururdu (192, 46-48). "Tarix əl-Bab" adlı mənbədə sərracların, dabbağların rəislərinin adları çəkilir. Mənbədən aydın olur ki, Dərbənd şəhərində rəislər böyük siyasi nüfuza malik idilər (193, 70; 75; 79). V.F.Minorskiyə görə "rəis inzibati aparatla əhali arasında vasitəçi olub, hökumətin sərəncamlarını sakinlərə çatdırır və şəhər sakinlərinin adından təqdimat verirdi" (193, 163-164). X əsrdə Gəncədə ipək alverçilərinin rəisi (qəzzas) vəzifəsi mövcud idi. XI əsrdə Şirvanşahla müxalifətdə olan rəislər sırasında Dərbəndin sərrac və dabbağlarının rəisi əl-Heysəm ibn Maymun əl-Bəinin (1075-ci ildə vəfat edib) adı çəkilir. Bakıda inşaatçı-sənətkarların rəisinin olması İçərişəhərdəki Sınıqqala məscidinin divarındakı kitabə ilə sübut edilir. Kitabədə "əl-ustaz ər-rəis" titullu Məhəmməd ibn Əbubəkrin adı qeyd olunmuşdur. Sənətkarlıq birliklərinin başçıları haqqında Xaqanidə də məlumat vardır; onun yazdığından aydın olur ki, əvvəllər feodal iyerarxiyası strukturunda daha ləyaqətli yer tutan ustabaşılar şairin dövründə özlərinin ictimai-siyasi mövqelərini itirmişdilər: "...bu gün (onları) xəzçi və bez alverçisi ilə (xəzzaz və bəzzaz) eyni tuturlar" (191, 344). Qeyd edək ki, Anadoluda güclü əxi təşkilatı qurulduqdan sonra Azərbaycanda mövcud olan sənətkar birliklərinə əxiliyin ciddi təsiri olmuşdur. Hətta, tarixçi V. Piriyev Azərbaycanda əxilərin "əsnaf" və ya "möhtərifə", Monqol dövründə isə "ozan" adlandırılması ilə bağlı faktların olduğunu bildirir (130, 247).

Qacarlardan olan Əmin əd-din Mahmud ibn Yusuf və başqaları da əxi kimi məlum idilər. Unsurul-Maali Keykavusa aid edilən XI əsr yazılı abidəsi olan "Qabusnamə"də gənc əxi cavanmərdlərin və sufilərin davranışlarına ayrıca fəsil həsr olunmuş və Fərrux Zəncaninin adı burada da çəkilmişdir (194, 385).

Bütün bu faktlar sübut edir ki, Azərbaycan əxilik ideyalarının meydana gəldiyi və yayıldığı ilkin ərazilərdən biri olmuşdur. Türk tarixçisi, əxiliyin mühüm araşdırıcılarından biri M. Bayram da hesab edir ki, Anadoluda əxi təşkilatının zühurundan əvvəl Azərbaycanın müxtəlif şəhər və qəsəbələrində türkmənlər arasında əxilik peşəsinə mənsub, özlərinə əxi deyən tacir və sənətkar insanlar vardı (195, 59).

Anadolunun inkişafında və müxtəlif mütərəqqi ideyaların yayılmasında Azərbaycandan gələn intellektuallar çox mühüm rol oynamışlar. O dövrlərə aid "anonim Səlcuqnamə"də bu barədə qeyd edilirdi ki, 1170-ci ildə yenidən tikdirdiyi Ağsarayda mədrəsələr, zaviyələr və məscidlər inşa etdirdiyi II Qılıcarslan (1155-1192) buraya Azərbaycandan alimlər, qazilər və tüccarlar gətirmiş və yerləşdirmişdir (196, 25). XIII yüzillikdə təkcə Konya şəhərində Siracəddin Ürməvi, Mahmud əl-Xoyi (Əxi Əvrən), Məcidəddin Mərəndi (Baba Mərəndi), Şəms Təbrizi, Nəcməddin Naxçıvani, İzzəddin Ürməvi, Bədrəddin Təbrizi, Eminəddin Təbrizi, Tacəddin Xoyi, Mahmud Tusi və başqaları kimi azərbaycanlı elm və təsəvvüf adamları yaşayıb-yaratmışlar (197, 233).

Qeyd edək ki, əxi təşkilatının Anadoluda qurulması və bu ideyaların həmin ərazilərdə yayılmasında da Azərbaycan türklərinin çox böyük rolu olmuşdur. Bu barədə M. Bayram yazır: "Anadoludakı ilk əxilərin demək olar ki, hamısı Azərbaycandan və əsasən də Sökməyin elindən gəlmiş şəxslər olduqları görülməkdədir. Anadolu əxi təşkilatının bas memarı sayılan dabbaqçıların piri olmuş, Əxi Əvrən deyə adlandırılan Şeyx Nəsrəddin Mahmud Xoyludur. Əxi Türk və qardaşı Əxi Bacara Urmiyalıdır. Xoy və Urmiya o dövrdə Sökməyin elinə daxil idi. Tacir Məvdudun oğulları Əxi Sihabəddin Çoban və Əxi Bədrəddin Yaman Ahlatlıdırlar. Əxi Ahmər Naxçıvanlıdır. Əxi Yusuf Sürmarlıdır. Nəhayət Mərəndli, Təbrizli, Zəncanlı, Marağalı əxilərində olması məlumdur. Abbasi Xəlifəsi ən-Nasır Li Dinillahın qurduğu Fütüvvət təşkilatının üzvləri olan bu ilk əxilər Anadoluda təşkilatlanaraq əsnaf və sənətkarları da içinə alan bir qurum olaraq ortaya çıxmışdır" (195, 59). Əxi Türk ləqəbli Hüsaməddin Çələbi

və onun nəslinin Konyada çox böyük nüfuz sahibi olması haqqında mənbələrdə geniş məlumat vardır. O, Cəlaləddin Ruminin «canişinlərindən» olmuş, 1284-cü ildə vəfat etmişdir (103, 399). Onun qəbirüstü abidəsinin kitabəsində bu sözlər yazılmışdır: "Bu türbə şeyxlərin şeyxi, ariflərin qabaqda gələni, doğru yolun (islam) və bilginin imana, doqquzuncu göyün xəzinələrinin açarçısı, yer üzünün xəzinələrinin etibarlı adamı, zamanın dostu, ərdəmin atası, Haqqın işığı Əxi Türk olaraq da bilinən Urmiyalı (İran Azərbaycanında) Həsən oğlu Məmməd oğlu Hüsaməddin Həsənindir. Allah ondan və onlardan razı olsun. Onların ruhunu müqəddəs etsin. 683-cü ilin Şaban ayının 24" (198, 40). Əslən Marağalı olan Əxi Məcduddin Ankaranın sayılıb-seçilən əxilərindən biri olmuşdur. Cəlaləddin Ruminin məclislərində iştirak etmiş Xoca Məcduddin Maraği haqqında Əhməd Əflaki "Ariflərin mənkibələri" adlı əsərində geniş bəhs etmişdir. Onun verdiyi məlumata görə, "Əvhadiyə" təriqətinin şeyxlərindən olan Xoca Məcduddin Maraği, ticarətlə məşğul olan çox zəngin və xeyriyyəçi bir şəxs olmaqla bərabər, eyni zamanda böyük elm və düşüncə adamı idi (199, 205; 219-220; 373-374). Mövlanə Cəlaləddin Rumi dövründə yaşamış, Konyadakı tanınmış əxi ordeni başçılarından olan Əhməd Ərdəbili də Azərbaycandan idi (183, 30).

Əxilik ideyasını sistemləşdirərək, güclü əxi qardaşlıqları quraraq onu Anadoluda, Azərbaycanda və digər ərazilərdə yaygınlaşdıran və populyarlaşdıranların önündə təbii ki, Şeyx Mahmud Xoylu gəlir. Məhz ona görə də bir sıra araşdırıcılar əxilik qardaşlıqlarının qurulmasını onun adı ilə bağlayırlar. Şeyx Mahmud Xoylu 1171-ci ildə Cənubi Azərbaycanın Xoy şəhərində doğulmuş, ibtidai təhsilini öz məmləkətində aldıqdan sonra Xorasana gedərək orada Fəxrəddin Razidən müxtəlif elmləri öyrənmişdir. Sonralar o Əhməd Yəsəvinin müridlərindən təsəvvüfü öyrənmişdir. Bu dönəmdə böyük sufi Şihabəddin Sührəverdi ilə görüşmüş və onun söhbətlərini dinləmişdir. Həcc ziyarətinə gedən Mahmud səyahət zamanı Şeyx Əhvəddin Kirmani ilə görüşür və onun müridi olur. Şeyx Kirmani ilə yaxın münasibətlər quran sevimli tələbə mürid Mahmudun bu münasibətləri sonralar

qohumluqla daha da möhkələnir. Belə ki, o, Şeyx Kirmaninin qızı Fatimə ilə evlənir.

Əvhəddin Kirmani ilə birlikdə Anadoluya gələn Mahmud Xoylu ilk öncə Qayseridə yerləşmiş və burada bir dabbaqlıq emalatxanası qurmuşdur. O, şeyxi ilə birlikdə Anadolunun şəhər, qəsəbə və kəndlərini gəzərək, əxilik anlayışının yayılması və təşkilatlanmasına rəhbərlik etmişdir (162). Qısa müddətdə Anadoluda çox böyük hörmət qazanan Mahmud Xoylu burada sənətkarları toplayaraq onlara nəsihətlər verərək əxi təşkilatını qurmuş və qardaşlığa dair bilgiləri yaymağa başlamışdır. Anadoluda yeni yaranan əxilər onu özlərinə şeyx qəbul edərək ona "Əxi Əvrən" adı vermişdilər. Müəllimi və qaynatası Şeyx Kirmaninin vəfatından sonra Qayseridə bir xeyli yaşadıqdan sonra M.Xoylu əvvəlcə Konya şəhərində, sonra isə Kırşehirdə yaşamağa başlayır. O, burada əxiliyin nəzəri və praktiki əsaslarını əks etdirən bir çox dəyərli əsərlər yazmış (Mətaliul-iman", "Mənahüci səyfi", "Tabsirətül-mübtədi və Təzkirətül-münhəci", "Yəzdani-şinaht", "Müridil-kifayə", "Ağaz-u ənam", "Mədhi-fakru Zəmmi-dünya", "Risaleyi-arz", "Mukatəbat Beynə Sadruddin Konevi", "Cihadnamə", "Letaif-i Hikmet", "Mürşid-ül-Kifaye", "Tercümei Elvah-ı Imadi", "Et-Teveccüh-ül-Etemm" və s.) "Mürşid-ül-Kifaye" və "Yəzdani-şinaht" əsərlərini isə Sultan Əliəddin Keyqubada təqdim etmişdir. O, Monqol işğalına qarşı hərbi və siyasi mübarizə aparmış və nəticədə də Qırşəhərin əmiri Nurəddin Cəcə tərəfindən 1261-ci ildə 93 yaşında edam edilmişdir. Lakin Əxi Əvrənin yaratdığı bu təşkilatın fəaliyyəti uzun illər Yaxın və Orta şərqdə, o cümlədən də Anadoluda və Azərbaycanda davam etmişdir.

Əxiliyin formalaşmasında çox mühüm rola malik fütüvvətin XII əsrdə yenidən dirçəldilməsində orta əsrlərin böyük sufi intellektuallarından biri olan Ömər Sührəverdinin də böyük xidmətləri olmuşdur. Şiəliyə və ismaililəra rəğbəti ilə tanınan Xəlifə ən-Nəsirin dini məsləhətçisi olan Ömər Sührəverdi öz dövründə fütüvvə adlanan kübar qardaşlıqların yaradılmasında və onların idarəetmə qaydalarının işlənib hazırlanmasında iştirak etmişdir.

Sührəverdidən başqa digər bir azərbaycanlı sürəverdiyyə təriqətinin üzvü Nəcimməddin Əbu Bəkr Zərkub Təbrizi (ölümü: 1313) tərəfindən də fütüvvətnamənin qələmə alınması məlumdur. Şeyx Sədəddin Həməvinin müridi olan Zərkuba vəzir Xacə Rəşidəddin böyük hörmət bəsləyir və onunla məktublaşırdı.

Əxiliyin Anadoluda mükəmməl təşkilatı struktura və yayğınlaşmasından sonra da Azərbaycanda əxi birliyinin üzvləri olmuş və onlar Azərbaycandakı ictimai-siyasi proseslərdə fəal iştirak etmişlər. Bunu Azərbaycanda əxilərə məxsus zaviyyələrin, qalaların, türbələrin, epiqrafik abidələrin, Azərbaycanın ictimai-siyasi həyatında mühüm rol oynamış və özünü əxi hesab edən şəxsiyyətlərin olması da sübut edir.

Xəlvətilik təriqətinin şeyxlərindən Əxi Məhəmmədin, Əxi Yusif, Şeyx İzzəddinin, Şeyx Sədrəddinin, Səfəvi müridləri Əxi Şadi Xəbbazinin, Əxi Duluzinin, Əxi Hənifənin, Əxi Həsənin və bir çox başqalarının bu təşkilata üzv olduqları bəllidir. Şirvanda əxiliyin yayılması ilə bağlı Sara xanım Aşurbəyli özünün "Şirvanşahlar dövləti" adlı əsərində yazır: "Feodal zülmü və özbaşınalığına qarşı mübarizə aparan "əxi" təşkilatının Şirvan şəhərlərində, Bakıda, Abşeronda, Şamaxıda nümayəndələri var idi" (200, 188). Sara xanım akademik B Dornun fikrinə əsasən söyləyir ki, Bakı qalasının cənub darvazasının h. 786 (1384)-cı ilin rəcəb ayında həkk olunmuş kitabəsində binanı tikmiş əxi ibn Ramazan əş-Şirvaninin adı çəkilir (200, 188). Həmin kitabəni əsaslı surətdə araşdıran Məşədixanım Nemətova hesab edir ki, bu, qala divarlarının kitabəsi yox, o dövrlər Bakıda olan hansısa bir zaviyənin kitabəsidir. Alim bildirir ki, uçmuş zaviyənin kitabəsi sonralar qala hasarlarının təmirində istifadə olunaraq qala divarına hörülmüşdür. Digər tərəfdən, bu kitabədə söhbət ancaq imarətin tikintisindən gedir, hər hansı qala divarlarının yox. Kitabə belədir: "Bu imarət 786-cı ildə (miladi təqribən 1367) mübarək rəcəb ayında Əxi Ramazan Əşşirvani tikdirdi" (201, 116). Zənnimizcə, Məşədixanım Nemətovanın söylədikləri həqiqətə daha uyğundur. Bu, kitabə ilə bağlı başqa bir dolaşıqlıq, 786 hicri tarixinin miladi tarixinə uyğun hesablanmasında yanlışlığa yol verilməsi ilə

bağlıdır. Belə ki, Sara Aşurbəylinin gətirdiyi iqtibasda h.786-cı il 1384-cü il kimi verilmiş, Nemətovanın məlum kitabında isə bu h.786-cı il miladi 1367-ci il kimi verilmişdir.

Abşerondakı Kürdəxanı kəndindəki zaviyənin kitabəsində deyilir: "Bu şərəfli zaviyənin əzəmətli şeyxlərinin nümunəvisi, vahid müdafiənin şiri Əxi Nurullah ibn Hacı Əbayilə üçün tikilməsini səkkiz yüz əlli ikinci ildə (h.852/1448-49) əmr etmişdir" (98, 142). Təbriz yaxınlığındakı Bilyanguhda yerləşən Əxi Sədinin qalası (1438-ci ildə Qaraqoyunlu hökmdarı İsgəndər oğlu Qubad tərəfindən bu qalada həbsə salınmışdı) (202, 74), Nardaran pirində dəfn edilmiş Mirzə Məhəmməd ibn Hacı Əxi Aşurun epitafiyası, Ermənistanda azərbaycanlıların yaşadığı Ələyəz kəndindəki Əxi Təvəkkülün zaviyəsi (XVI əsr), Gəncə şəhərindəki Comərd Qəssab türbəsi, Zəngəzurdakı Comərdli kəndi, Qubadakı "Comərd" adlı müqəddəs yerlərin olması da Cənubi Qafqazda əxi təşkilatının olmasını göstərir (98, 142).

Elxanilər dövlətinin dağılma dövründə Təbriz şəhərində və Azərbaycanda Əxicuq (kiçik əxi) adlı şəxsiyyət bir neçə il hakimiyyəti öz əlində saxlamağa müvəffəq olmuşdur (757/1356-760/1359). Hətta Kalkaşandlısının verdiyi məlumata görə, o siyasi yazışmalarında tək Əxucuq, yaxud da əxi ləqəbindən istifadə edirdi. O cobanilərdən Məlik Əşrəfin tərəfdarı idi (203, 285).

Orta əsrlərdə Azərbaycanda nüfuzlu əxilərdən biri də Əxi Qəssab olmuşdur. Onun başçılığı ilə 1406-cı ildə Təbrizdə Teymurilərə qarşı baş verən üsyan nəticəsində şəhər sənətkarlar və yoxsullardan ibarət üsyançılar tərəfindən ələ keçirilir və bir neçə ay onlar tərəfindən idarə olunur (98, 168). Bundan başqa, yenə 1406-cı ildə Qaraqoyunlu Qara Yusif Təbriz şəhərini ələ keçirərkən Şirvanşah İbrahimi əsir götürür. O vaxtlar Təbriz qazisi və şəhər rəisi kimi fəaliyyət göstərən Əxi Qəssab başda olmaqla, şəhər əyanları Qara Yusifin yanına gedib onun can bahası olaraq verəcəyi pulu, sonradan əvəzini Şirvan dövləti xəzinəsindən almaq şərtilə, qiymətli şeylərlə ödəyib Şirvanşahı azad etdilər (201, 26). XV əsrin sonlarında Azərbaycanda nüfuzlu əxilərdən biri də Ağqoyunlu əmirlərdən Əxi Fərəc ibn Əli olmuşdu. Əxilərin Səfə-

vilərin hakimiyyət uğrunda mübarizəsinə yardım göstərdikləri də məlumdur (98, 168). Səfəvi dövlətinin quruluşunda və güclənməsində Anadoludan köçüb Səfəvi dövlətinin xidmətinə girən Anadolu türkmənləriylə birlikdə əxilərin də olduğu bilinməkdədir. Bu vəziyyət, əxilərin Səfəvilərlə və tarixi müddətdə şiəliklə əlaqəsini də ortaya qoymaqdadır (204, 81). Səfəvi ordularında əxilərin qazi kimi vuruşduğu da məlumdur. Şah İsmayıl öz tərəfdarlarını "qazi", "sufi, "əxi" adlandıraraq" (112, 56) onlara güvəndiyini şeirlərində də ifadə etmişdir:

Şahın övladına iqrar edənlər
Əxi1ər, ğazilər, əbdallar oldı (205, 57).

Şah İsmayılın sərkərdələrindən biri Əxi Sultan Təkəli idi. Şah, Xəzərin cənub-qərb sahillərinin idarəçiliyini ona həvalə etmişdi. XVI əsrdə yaşamış Xacə Zeynalabidin Əli Əbdi bəy özünün "Təkmilətül-əxbar" adlı əsərində 1527-ci ildə Əxi Sultan Təkəlinin Özbək xanı Übeydlə döyüşdə öldürülməsindən və onun vəzifəsinin və Qəzvində olan vilayətinin Əxi Sultanın nökərlərindən biri olan Məhəmməd bəy Şərəfəddin oğlu Təkəliyə verilməsindən bəhs edir (206, 52). O, həmçinin I Təhmasib zamanında vəzir olmuş Xacə Əxi bəyin də adını çəkir (206, 58).

İstanbulun fəthindən sonra Osmanlı sultanlarının apardıqları siyasət nəticəsində Anadoluda əxi təşkilatları tənəzzülə uğrayır və öz mahiyyətini dəyişərək sırf sənətkarlıq təşkilatlarına - loncalara çevrilir. XV-XVI əsrin qovşağında əxilərin siyasi və təşkilat müstəqilliyinin tənəzzülü Azərbaycanda da sənətkar təşkilatlarının əxilərin qəyyumluğundan xilas olmasına və müstəqilləşməsinə gətirib çıxardı (98, 105).

Beləliklə, əxiliyə dair yer adlarının və onlara məxsus zaviyələrin, eləcə də əxi kimi tanınan dövrünün bir çox məşhur insanlarının olması və bir sıra başqa arqumentlər orta yüzilliklərdə Azərbaycanda əxi təliminin populyar olmasını və geniş yayılmasını söyləməyə əsas verir.

Sonda yekun olaraq əxiliyin başlıca xüsusiyyətlərini ümumiləşdirərək aşağıdakıları qeyd edə bilərik:

- *Əxilik yeni tipli təşkilat olub dövrünün bir sıra qurumlarından özünəməxsusluğu ilə fərqlənir. Bu təşkilatın formalaşmasında türklərə məxsus iqtisadi, siyasi, sosial və mədəni amillər mühüm rol oynamışdır. Görünür, bu amillərin təsirinin nəticəsidir ki, əxilik əsasən türk xalqlarının məskunlaşdığı ərazilərdə geniş yayılmış və nüfuz qazanmışdır.*
- *Əxiliyin təşkilati-struktur və ideya əsaslarının formalaşmasında fütüvvət hərəkatının böyük rolu olmuşdur və fütüvvəta aid bir çox prinsiplər və ənənələr sonradan əxilikdə də öz təsirini qoruyub saxlaya bilmişdir.*
- *Əxilik ərəblər və farslar arasında orta əsrlərdə yayğın olan fütüvvət idealının, islam dini və təsəvvüf ideyalarının, eləcə də qədim türklərə məxsus alplıq, ərənlik ənənəsinin qovuşması nəticəsində yaranmış yeni tipli bir təsisatdır.*
- *Əxilik əxlaqi dəyərlərə xüsusi önəm verən, yayıldığı cəmiyyətlərdə iqtisadi, sosial, hərbi, mədəni və s. kimi funksiyalar yerinə yetirən, lakin daha çox peşə adamlarını və sənətkarları bir qanad altında birləşdirən böyük bir təşkilat idi.*

HÜRUFILIK

XIV yüzillikdə Azərbaycanda meydana gəlmiş və sonradan Yaxın və Orta şərqdə də geniş yayılmış dini-mistik təlimlərdən biri də hürufilik idi. Hürufilik təliminin banisi azərbaycanlı Məhəmməd Təbrizinin oğlu Fəzlüllah Nəimi idi (98, 121). Sosial statusuna görə sənətkar olan (o 15 yaşından papaqçılıqla məşğul olmuşdür) və dövrünə uyğun mükəmməl savad alan, hərtərəfli biliklərə malik olan Nəimi öz təlimini 1386-ci ildə Azərbaycanda

bəyan edir. Ona görə də hürufilər Azərbaycanı "Sərzəmin-e-rəstaxiz" ("Oyanış yeri") adlandırırlar (207, 160). Nəiminin müridlərindən biri olmuş Əli ül-Əla özünün "Kürsünamə" əsərində hürufiliyin yaranmasında Azərbaycanın rolunu belə təsvir edir:

Sevimli Fəzlin vəhdət günəşi
İlk dəfə Azərbaycanda doğdu.
O müqəddəs ölkəmizdən biridir,
Elə buna görə də mə'na günəşi burdan doğdu.
Bu ölkə Allahın mərhəmətinə nail olub
O, peyğəmbər və müqəddəslər taxtıdır (208).

Fəzlüllahın təlimi onun yazdığı "Məhəbbətnamə", "Novnamə" (Yuxu haqqında kitab), "Ərşnamə", "Cavidannamə" və s. kimi əsərlərdə öz əksini tapmışdır.

Onun təlimi müridləri Nəsimi, Əli ül-Əla və digərləri tərəfindən daha da zənginləşdirilərək inkişaf etdirildi. Azərbaycanda Fəzlullah Nəimidən sonra hürufiliyin ən böyük nümayəndəsi dahi alim və filosof, şair-mütəfəkkir Imadəddin Nəsimi (1370-1417) hesab edilir (209, 89).

Fəzlüllahın hürufilik adlandırdığı təlimin mahiyyətində Allahın hər şeydə, yəni təbiətdə, əşyada, sözdə, insanda təcəssüm etməsi ideyası dayanır. Buna görə də onlar allahın Fəzlüllahda təcəssüm etdiyinə inanırdılar. Bu təlimə əsasən insan öz varlığında olan ilahi ünsürü əxlaqi-mənəvi təkamül yolu ilə inkişaf etdirir və allah dərəcəsinə yüksəlir, allah olur, onunla eyniyyət təşkil edir (210, 14).

İnsan oğlu ta qədim zamanlardan bir sıra hərf və rəqəmlərə müxtəlif mənalar verərək onları müqəddəs hesab etmiş, Allaha məxsus sirlərin bunlarda gizləndiyinə inanmışdılar. Pifaqorçular, yəhudi kabbalistlər, islam ezotərikləri və s.də olduğu kimi dünyanı, Allahı, hadisə və prosesləri hərflər və rəqəmlərlə izah etmək cəhdi hürufilərdən də yan keçməmişdir. Təlimin adı da ərəb dilindəki "hüruf" (hərflər) sözündən götürülmüşdür. Bu mənada hürufilər dünyanı, Allahı, insanları hərflərlə eyniləşdirən mükəm-

məl və fərqli bir konsepsiya irəli sürürdülər. Karben hesab edirdi ki, hürifiliyin "hərflərin fəlsəfi təlimi" (ilm əl-hürüf) özünəməxsus metafizik alqebra olub, metod və konsepsiyasına görə yəhudi kabbalasına bənzəyir (211). Hürufiliyin saylara və hərflərə dayanan konsepsiyasına görə allah söz-kəlam şəklində təcəlli edir, sözlər isə hərflər vasitəsilə ifadə olunur. Deməli, Allah sözlərdə təcəssüm etdiyi üçün eyni zamanda hərflərdə əyan olur, hərflər isə kamala çatmış insanın üzündə əks olunmuşdur. Peyğəmbərlərin axırıncısı olan Məhəmmədin nitqi 28 hərfdə öz ifadəsini tapmışdır. Fəzlüllahın özü isə fars dilində işlənən 32 hərfi əsas götürmüşdür. Ona görə insanın üzündə anadangəlmə yeddi xətt vardır: iki qaş, dörd kiprik, bir saç. Bunlar dörd ünsürdən, yəni su, od, torpaq və havadan əmələ gəldiyi üçün hər biri dörd hesab edilir, hamısının sayı 28 olur. Saç ortadan ikiyə ayrıldıqda yeddi xətt səkkiz olur; səkkizi dörd ünsürə vurduqda isə 32 alınır. İnsanda gənclikdən çıxan yeddi ata xətti vardır: iki saqqal, iki bığ, iki burun tükləri, bir alt dodaq tükü. Bunların da yekunu 28 və 32 edər. Hürufilər bundan başqa da bir çox rəqəmlərlə hərflərdən ibarət rəmzlər yaradırdılar ki, hamısının nəticəsi Allahın, ilahi ruhun insanda və Fəzlüllahda təcəssüm etdiyini sübut etmək üçündür (210, 15).

32 rəqəminin vasitəsi ilə dünyanın sirlərini izah etməyə çalışan Nəsimi "Arifi-laməkan otuz ikidir" misrası ilə başlanan qəzəlində yazır:

Arifi-laməkan otuz ikidir,
Sahibi –Cismü can otuz ikidir.
Aç könül, gözünüvü güzgüyə bax,
Ki, yəqin, biguman otuz ikidir.
Çün uzundur kitab ayatı,
İstiva ilə san otuz ikidir,
Endi İsa, gəitirdi şəkki xilaf,
Uştə sahibizaman otuz ikidir.
"Sidrətül-müntəha"nın əqsamı,
Sayır isən, həmən otuz ikidir.

Sənsən ümmülkitabın əsrarı,
Bil ki, "səbülməsan" otuz ikidir.
Vəyhü ilhamü ya nəbiivü vəli,
Verən, alan, əyan otuz ikidir.
Gör Nəsimi ki, surəti məni,
Aşikarü nihan otuz ikidir (46, 46).

Şair bu qəzəlində hürufilərin müqəddəs hesab etdiyi və kainatın sirlərini bəyan edən otuz iki rəqəminə istinadən deyir ki, La məkanın (Allahın) kim olduğunu bilən, vəhy və ilham, peyğəmbər və vəli, hər şeyi bəxş edən və alan, əyan edən, zamanın sahibi və s. hamısı otuz ikidir.

İslamın hərtərəfli hökmran olduğu orta çağlarda hürufiliyin tətbiq etdiyi hərflər və saylara söykənən mistik mahiyyət və rəmzlər sistemi çox böyük ehtimalla onlara əsas ideyalarını gizlətmək, pərdələmək üçün bir vasitə idi. Bu baxımdan hürufilikdə hərf və rəqəmlərə mistik və ilahi xüsusiyyətlərin şamil edilməsi kimi göruşlər onun əsas ideyasını təşkil etmirdi. Əslində, Nəsiminin və Fəzullahın əsərlərində əksini tapan dini ehkam daha çox Allahın insan şəklində təcəllasına və insanlar arasına enməsinə inama əsaslanırdı (12, 128). Tanınmış Türk araşdırıcısı Orhan Hanceroğlu "Düşüncə tarixi" adlı əsərində bu barədə yazırdı: "XIV yüzillikdə yaşamış olan Fəzlüllah; sayılar, hərflər, işarətlər komedyası arxasında açıq-saçıq olaraq bunu söyləməkdədir: *Biz dünyanın tanrısı olaraq ancaq insanı tapdıq* (Ma Hüday-ı alem adem yaftim). XX yüzilliyın ikinci yarısında belə asanlıqla söylənəməyən bu sözü XIV yüzillikdə söyləyə bilmək üçün hərflərin, sayların ardına gizlənmək gərəkirdi əlbət" (23). Digər tərəfdən, hürufilərin öz təlimlərini hərflər və rəqəmlər vasitəsi ilə izah etmək cəhdi, hərflərə, rəqəmlərə verilən mistik və fövqəltəbii mahiyyət, eləcə də formal əlamətlərlə bağlı idi. Çünki bu əlamətlər insanları özünə daha tez cəlb etdiyindən, asanda yayıla bilirdi.

Qədim və orta əsrlərdə yaranan bir sıra dini təlimlər öz mənşəyini mifik hadisələrlə, yuxularla, öncədəngörmələrlə və sairlə bağlayırlar. Fəzlüllah da öz təlimini yaradarkən bu metoddan

istifadə etmişdir. O, özünün "Növnamə" əsərində çoxlu yuxular gördüyündən danışır. Bu yuxularda ona Quran ayələrinin və hərflərinin sirri əyan olduğu və o, peyğəmbərliyə çatdığı göstərilir. Yuxularının birində o özünün əbədi diri olduğundan xəbər verirdi: "Cəmadi-əl-ülya ayında çərşənbə gecəsi Borucerddə belə bir yuxu gördüm ki, bir axsaq adam bir nəfəri ardımca göndərib ki, məni edama aparsın... mən gördüm ki, o, aparıb məni öldürdü, ancaq onu da gördüm ki, mən sağam" (208). Göründüyü kimi, Fəzlüllah mifik priyomlara öz təliminə mistik və fövqəltəbiilik donu geyindirir, özünü müqəddəsləşdirir.

Fəzlüllaha görə, dünyanın üç təməl dönəmi vardır: peyğəmbərlik (Nübüvvət), imamlıq (İmamət) və tanrılıq (Uluhiyət). Peyğəmbərlik dönəmi Adəm ilə başlamış Məhəmməd ilə sona çatmışdır. İmamlıq dönəmi Əli ilə başlamış və on birinci imam Həsən Əsgəri ilə bitmişdir. Tanrılıq dönəmi isə Fəzlüllahla başlamışdır. Bütün peyğəmbərlər "Mehdi" olan Fəzlüllahın xəbərçisi və müjdəçisidirlər. Fəzlüllahdan sonra gələcək olan "Kamil insan" (İnsan-i kamil) Fəzlüllahı qəbul etmək məcburiyyətindədir. Fəzlüllah musəvilərin gözlədiyi "Məsih", xristiyanların və müsəlmanların göydən yerə enəcəyinə inandıqları "İsa"dır (102). Hürufiliyin mərkəzi ideyalarından birini təşkil edən Fəzlüllahın allahlıq ideyası İsa Məsih haqqında ehkama bənzəyir. Onlar belə hesab edirdilər ki, İsa Məsih Allahın yanına qayıda bilibsə, deməli, Fəzlüllah da, başqa imanlı hürufilər də Allahın yanına qayıda bilərlər. Hürufilər Allaha məhəbbət, Allahı həm də öz varlığında görə bilmək qabiliyyəti nəticəsində Allaha qovuşmağa bununla əbədiyyətə nail olmağa inanırdılar (12, 109-111).

Hürufilər Allaha qovuşmaq üçün xüsusi mərasimlər keçirir və ritуallar icra edirdilər. Sufi məclislərini xatırladan hürufilərin ilk məclislərində ilahi söhbətlər aparılırdı, panteist klassiklərin şeirləri oxunurdu, ərəb dilindən qeyri dillərə tərcümələr edilirdi və s. Lakin 1380-cı ildə özünü göydənenmə Allahınsan, yəni İsa Məsih kimi Allah elan edəndən sonra Fəzlüllah bu məclislərdə yaşıl geyinir və üzünü də niqab ilə örtürdü. Məclisdə Fəzlüllahla ünsiyyət, onun saçı, dodağı, xalı, gözü ilə kontakt nəticəsində

hürufilər ekstaz halına gəlirdilər. Onlar bu ekstazı Fəzlüllahdakı ilahi qüdrətin təsiri sayırdılar. Eyni zamanda, hürufilərin özündən də xüsusi qabiliyyət tələb olunurdu. Xüsusi qabiliyyətli hürufilər, Fəzlüllahla kontakt nəticəsində öz mənlərini unudub, huşlarını itirir və yerə yıxılırdılar: bu yıxılma halı da merac adlandırılırdı. Hürufilər özündən getməni Allahın insana görünməsinin təsiri sayırdılar. Hürufilər Fəzlüllahın iştirak etdiyi məclislərdə ekstaz vəziyyətə düşmələrini meracdan başqa, qiyamət, həşr günü, fitnə, axır zaman və s. kimi də adlandırırdılar (12, 111-112).

Nəsimi özünün "müştaqəm" rədifli qəzəlində Fəzlüllahı cümlə cahanın canı hesab edərək onun üzünü görməyi Allahın üzünü görmək, merac kimi dəyərləndirərək deyir:

Ey cümlə cahan cani, aşiqlərin imani,
Vey simu gühər kani, didarinə müştaqəm.

Ey nuri-səmavati, vey məzhəri-ayati,
Vey canü cahan zati, didarinə möhtacam.

Ey sahibi-təxrü tac, canlar canına möhtac,
Vey görklü üzün merac, didarinə müştaqəm (43, 138).

Hürufiliyə yaxınlığı ilə tanınan Qazi Bürhanəddin isə "Şol büt əgər bizim ola, sanki olur cahan bizim" başlıqlı qəzəlində Fəzlüllah haqqında bizim büt və "Cövhəri-fərdi" ifadələrini işlədir:

Şol büt əgər bizüm ola, sanki olur cəhan bizüm,
Gər ana olmaya Fəda, bəs nəmüs ola can bizümə.

Varlığumuz necə ki, var hüsnünədür fəda sənün,
Yaxşçı, yaman deyməzüz, yaxşı sizün, yaman bizüm.

Cövhəri-fərdi lələnün otuz iki dürin gözüm,
Nəzm edər altun üstinə mədən ilə dikan bizim (213, 39).

"Cövhəri-fərdi" anlayışı burada Fəzlüllaha xitabən və insan şəklində təcəlla edən Allah mənasında işlədilir. "Büt bizim, cahan bizüm ifadələri" isə Fəzlüllahın ilahiliyinə işarədir.

Hürufiliyin son dövr araşdırıcılarından biri - Rəhim Əliyev hürufilərin meraca getməsini Nəsiminin və Qazi Bürhanəddinin şeirləri əsasında araşdıraraq belə nəticəyə gəlir ki, Allahla hürufinin görüşü uçuş kimi baş verirdi ("Uçmaqda röyətə dəxi əhli-nəzər gərək"). Amma bu uçuşdan qabaq hürufilər Fəzlüllahın qarşısında xüsusi dəvrişi paltarda olur, mövləvi papağı qoyur (ağ keçədən tikilmiş - Ə.Əhməd), ona müraciətlə şeir oxuyur və ya imanla bağlı nəsə söhbətlər aparırdılar. Bu zaman onlar həm də Fəzlüllahın sifəti ilə kontakta girməyə çalışırdılar. Onların rəngi saralır, onları əsmə tutur, özlərindən gedirlər (12, 119). Şeirlərinin birində Nəsimi Allahla vəhdətə çatmağa doğru "röyət uçuşunu" Nəsimi "kəpənək" obrazı ilə aşağıdakı formada ifadə etmişdir:

Çəkəli əynimə bu sikkeyi-mərdan kəpənək,
Bilirsən qıldı mənim dərdimə dərman kəpənək.

Kəpənək geydiyimə kimsələr eyb eyləməsin,
Kim ki, halıma mənim qılmadı nöqsan kəpənək.

Kəpənək geymişəm əndişədən azad olmubam,
Üşümək müşkülünü eylədi asan kəpənək.

Mərifət əhlinə gəldi kəpənək ətləsi-xas,
Nə rəvadır ki, geyə cahilü nadan kəpənək.

Ey Nəsimi, yeri gey, xirqə ərənlər donudur,
Geymədi münkir anı sandı ki, zindan kəpənək (43, 117).

Burada "kəpənək" obrazı ilə hürufi birliyi üzvlərinin başlarına qoyduqları xüsusi sarığa işarə edilir: güman ki, bu sarıq iki-üç rəngli olduğundan onu kəpənəyə bənzətmişlər. Şair deyir ki,

kəpənəyə oxşar nərdlər papağımı başıma qoyandan bu kəpənək papaq Allahdan uzaqlıq dərdinə dərman olub. Kəpənəyə oxşar baş sarğısı hətta onu ”röyətə uçuşundan” əvvəlki üşütmələrini-əsmələrini də rahatlaşdırıb. Mərifət əhlinə kəpənək ulduzsuz səma boşluqlarını papaq edib və buna görə cahillərin kəpənək papaq geyməsi rəva deyil (12, 120).

Hürufiliyi fərqləndirən cəhətlərdən biri də onların hürufiliyi monoteist dünya dinləri ilə bərabər tutmaları və fərq qoymadan eyni mahiyyətdə görmələri ilə bağlı idi. Onlar musəvilik, xristianlıq, islam və hürufilərin dini kitabları sayılan Tövratı, İncili, Quranı və Cavidannaməni eyni dərəcədə Allahın kəlamı hesab edir, bu dinlərin peyğəmbərləri - Musa, İsa, Məhəmmədi, eləcə də Fəzlüllahı Allahdan gəlmə peyğəmbərlər olaraq qəbul edirdilər.

Bu barədə Nəimi Cavidannamədə yazırdı: ”Ənbiyalar demişdi ki, bir vaxt Məsih gələcək və küfrü aradan qaldıracaqdır. Xalq hamısı Allahı tanıyan olacaq. Belə ki, aləmdə zahir və batil, yuxu və xəyal, xeyir və şərin mahiyyəti də ilahi kəlmələrdə ifadə olunmuşdur. Məsih zühür edərək küfr və məzhəbi aradan qaldırdıqda dillərin də fərqi yox olacaq, adamlar qəribə bir dildə danışacaq. Bu mülahizə Fitrosun kitabında da vardır. Məsih demişdir ki, mən həm bütün şeylərdə varam, həm də onlarda yoxam. Uzunluq, en, dərinlik, rəng – cismani keyfiyyətlərdir. Bunlar da məndən uzaqdır. Yəni mən Allahın Sözüyəm, Allahda da bu keyfiyyətlər yoxdur. Əgər biri soruşsa ki, nə üçün təkcə Məsih ilahi gəlmədir? Nə üçün Musa, Harun və eləcə də başqa ənbiya ilahi gəlmə deyillər? Bunlar da Hamısı gəlmədirlər” (214, 246-247).

Nəsiminin şeirlərində də peyğəmbərlərin Allahlığı və Fəzlin onlara bənzəməsi haqqında çoxlu nümunələr vardır.

“Söz” rədifli qəzəlində Nəsimi deyir:

Kafi nundan vücuda gəldi cahan,
Əgər anlar isən, əyandır Söz.
İsiyi-pak, Adəmü-Əhməd,
Mehdiyi-sahibüz-zəmandır Söz.
“Cavidannamə”yi gətirgil ələ,

Ta biləsən ki, nəsnəcandır Söz.
Sözə bu izzü cah yetməzmi,
Kaydalar Fəzlü-qeybdandır Söz (46, 321-322).

Şair burada cahanın kafi-nundan yarandığına işarə edərək, İsa Məsih ilə ”adəmü-Əhməd” adlandırdığı Məhəmməd peyğəmbərin ilahiliyini vurğulayır. ”Fəzlü-qeybdan” deməklə Fəzlin ilahiliyinə və ölməzliyinə işarə edir.

Bir cəhəti qeyd edək ki, istər Fəzlin, istərsə də Nəsimi və digər hürufilərin yaradıcılığında hürufilərin İsa peyğəmbərə xüsusi rəğbəti hiss olunur. Çox böyük ehtimalla bu istək xristianlığın Allah-insan, Allah oğul konsepsiyası ilə bağlı idi. Çünki, bu konsepsiya hürufilərin Allahın insanda təcallası konsepsiyasına yaxın idi və Fəzlüllahın da İsa peyğəmbər kimi ilahiləşdirilməsinə əsaslanırdı.

IV. ELM VƏ TƏHSİL

ELM

Hər bir xalqın mənəvi mədəniyyətində ən əsas göstəricilərdən biri onun elm və təhsilinin inkişaf səviyyəsi ilə bağlıdır.

Elm insan fəaliyyətinin elə bir sahəsidir ki, o, biliklər sistemi kimi daim inkişaf etdirilir. Hər bir dövrün inkişaf səviyyəsini müəyyənləşdirən amillərin başında elmi biliklər durur. Çünki istehsal alət və vasitələrinin təkmilləşməsi, məhsuldar qüvvələrin inkişafı bilavasitə elmi yeniliklərlə bağlıdır. Məhz orta əsrlərdə elmin yeni nailiyyətlərlə zənginləşməsi bu dövrü qədim dünyadan inkişaf parametrləri baxımından bir az da ayırmışdır. Elmin fərqli xüsusiyyəti ondan ibarətdir ki, o, müəyyən qanunlar çərçivəsində təcrübələrə əsaslanaraq açıqlanan bilik dairəsidir və məntiqə söykənir. O, hadisə və proseslərin səbəb və nəticə əlaqələrini öyrənən bir sahədir. "Elm obyektivlik mövqeyindən çıxış edir və nəzəriyyəyə, praktikaya qıraq və o taydakı səbəbləri və yaradıcı başlanğıcları buraxmır" (1, 201).

VIII-XIV əsrlərdə islam ölkələrində elmin sürətli inkişafı bu ölkələrin elm və mədəniyyətini dünya sivilizasiyasının inkişafında aparıcı, dominant mövqeyə çıxartdı və islam dünyası bu dövr ərzində dünyanın elm və mədəniyyət mərkəzinə çevrildi. Bütpərəstliyin, politeist dinlərin əsaslarını inkar edərək, eyni zamanda, əski yunan-roma, əhəməni-sasanı və digər mədəniyyətlərinin qabaqcıl dəyərlər sistemindən faydalanan islam, keyfiyyətcə yeni mədəni-elmi irs ortaya qoya bildi. Dəyərli filosoflarımızdan biri Əli Abbasovun sözləri ilə desək: "İslam mədəniyyətinin sintetik, «orta yol» prinsipi var. Bu mədəniyyət orta yol kimi də Batının rasionallığı ilə Doğunun intuitiv-mistik gələnəklərini özündə sintez edib. İslam dünya dini kimi bir çox yüksək kültürlərlə toxunuşa girib onlara hopmaqla və onları özünə hopdurmaqla, öncə ərəb, daha sonra fars, sonra isə türk dünyasını mənimsəməklə insanlığın əldə etdiyi bütün önəmli nə vardısa, hamısını özünə yığa bilmişdi" (1, 228).

İslamın yayılması sayəsində təşəkkül tapmış yeni müsəlman mədəniyyəti elmə misli görünməmiş maraq oyatmışdı. Quranın özü də "bilənləri" "bilməyənlərdən" üstün tutmaqla müsəlmanları elmə, biliklərə yiyələnməyə həvəsləndirirdi (2, 157). İslamın təməl əsasları hesab edilən "Qurani-Kərim", sünnə və hədislərdə elmlə, oxumaq-yazmaqla, bilik qazanmaqla, bilikli olmaqla bağlı çoxlu istək və çağırışlar vardır. Hədislərinin birində Məhəmməd Peyğəmbər deyirdi: "Elm Çində də olsa, onun dalınca gedin". "Qurani-Kərim"də təxminən 700-dəfə elm kəlməsinin adı işlənir. "Qurani-Kərim"in 96-cı "Ələq" surəsinin ilk 5 ayəsində deyilir: "Yaradan Rəbbinin adı ilə oxu! O, insanı laxtalanmış qandan yaratdı. Oxu! Sənin Rəbbin ən böyük kərəm sahibidir. O Rəbbin ki, qələmlə (yazmağı) öyrətdi. İnsana bilmədiklərini öyrətdi" (3, 597). 20-ci surə "Taha"nın 114-cü ayəsində isə deyilir: "Həqiqi hökmdar olan Allah (hər şeydən) Ucadır! Həm də (Ey Peyğəmbərim! Cəbrail tərəfindən) sənə tamam-kamal vəhy olunmadan əvvəl Quranı oxumağa tələsmə və: Pərvərdigara mənim elmimi artır! - de" (3, 319). 39-cu "əz-Zumər" surəsinin 9-cu ayəsində oxuyuruq: "Məgər axirətdən qorxan, Rəbbinə ümid bəsləyən gah səcdəyə qapanıb, gah da ayaq üstə durub gecə saatlarını ibadət içində keçirdən müti bəndə (kafirlə birdirmi?!) De ki, "Heç bilənlərlə bilməyənlər (alimlə cahil) eyni ola bilərmi?! (Allahın ayələrindən, dəlillərindən) yalnız ağıl sahibləri ibrət alar!" (3, 458).

Orta əsrlərdə, o cümlədən araşdırdığımız XII-XV yüzillərdə Azərbaycanda islam dininin elmə müsbət münasibəti, vaxtaşırı böyük resursların cəlb olunduğu müharibələrin aparılması (elmi yeniliklər güc, üstünlük demək idi), güclü siyasi birliklərin yaranması, təsərrüfat-mədəni həyatın müxtəlif sahələrindəki yeniliklərə tələbat və s. elmin inkişafını stimullaşdıran və onun yüksəlişinə səbəb olan başlıca amillər idi.

Elmin hələ təsnif edilmədiyi bu dönəmlərdə islam ölkələrində ayrı-ayrı elm sahələri tədricən müstəqil elmi istiqamətlərə çevrilirdilər (artıq XIII əsrdə N. Tusi elmin geniş təsnifatını verirdi). Araşdırdığımız dövrdə tədricən müstəqil elm sahələrinə çevrilən

astronomiya, fəlsəfə, riyaziyyat, tibb, kimya və s. kimi elmlər ictimai-siyasi həyatın müxtəlif sahələrində bu və ya digər formada tətbiq edilirdi. Astronomiyaya diqqət çox böyük ehtimalla, iri karvan yolları, dənizçilik, mürəkkəb ay təqvimi, sistematik müşahidələr və s. haqqında biliklərin olmasına tələbatla bağlı idi. Şərafəddin Yezidi yazırdı ki, döyüşə getməzdən əvvəl münəccimlərin fikri öyrənilir, ulduzlar, bürclər nəzərə alınırdı (4, 32). Riyaziyyat elminin inkişafı da təsərrüfat həyatının inkişafı ilə bağlı tətbiq sahələrinin artmasını vacib edirdi. Varlıq, idrak, insan və cəmiyyət, Allah və insan, din və cəmiyyət və s. məsələlərin insanları daim düşündürməsi bir düşüncə elmi kimi fəlsəfənin inkişafını aktuallaşdırırdı. X əsrdə yaranan "İxvan əs-Səfa" qardaşlığı ilə təsəvvüfün yaranması və inkişaf etməsi də fəlsəfənin inkişafına böyük təkan verdi.

Bu dövrün elmlə bağlı xarakterik cəhətlərindən biri də bir çox müsəlman ölkələrində, o cümlədən Azərbaycanda elmi tədqiqat mərkəzlərinin və rəsədxanaların yaradılması ilə əlaqədar idi. Bu elm və təhsil ocaqlarından miqyasına, potensialına və dünya elminə verdiyi töhfələrə görə Marağa rəsədxanasını və *Dar əl-ilm va-l-hukmanı* xüsusi fərqləndirmək lazımdır.

Marağa rəsədxanası Hülakü xanın vəziri işləmiş Nəsirəddin Tusinin xahişi və bilavasitə iştirakı ilə tikilmişdir. Hülaki xan bu mərkəzin tikilməsi üçün böyük pullar xərcləyərək heç nəyi əsirgəməmişdi. Hətta, mərkəz tikilib qurtardıqdan sonra Hülakü xan onun hakimiyyəti altında olan ölkələrdəki vəqfləri Nəsirəddin Tusinin idarəçiliyinə vermişdi. Hər bir şəhərdə onun vəqflərə nəzarət edən nümayəndəsi (naibi) var idi. Onlar topladıqları gəlirlərin onda birini (üşr) Tusiyə verirdilər, o da bu pullarla rəsədxananın ehtiyaclarını təmin edir və əməkdaşların məvacibini ödəyirdi (5, 355). Bu elm mərkəzində nücum elmi ilə bağlı bir sıra elmi ixtiralara imza atılmış, astronomik cihazlar yaradılmış və təkmilləşdirilmişdir. Eyni zamanda burada dünyanın bir çox məmləkətlərindən gələn alimlər (Dəməşqdən Müvəidəddin Ordini, Mosuldan Fəxrəddin Marağayini, Tiflisdən Fəxrəddin İxlatini, Qəzvindən Nəcməddin Dəbiranini, Buxaradan Cəmaləddin əz-Zeydi Buxari,

Çindən Fao Mun-çi, Monqolus-tandan İsa Monqol, Hindistandan Kəmaləddin Əflatun əl-Xindi, Xristianlığı qəbul etmiş Yəhudi Yuhanna Qriqori Əbül Fərəc Hebraus və digərləri) birgə çalışmış, bəziləri isə (Çinli Fao Mun-çi və başqaları) öyrəndikləri bilikləri öz ölkələrində tətbiq etmişlər. Bu rəsədxananın bir özəlliyi də onun tək astronomiya elmi ilə məşğul olmaması ilə bağlı idi. Burada digər elm sahələrinə dair də tədqiqatlar aparılması məlumdur. Nəsirəddin Tusi irsinin araşdırıcılarından biri H. Məmmədbəyli özünün "Nəsirəddin Tusi" adlı əsərində Tusinin yaratdığı rəsədxananın bir elmi mərkəz rolu oynamasına işarə edərək yazırdı: "Marağa rəsədxanasında elmin bir çox sahələrinə dair aparılan tədqiqat işləri, onların yüksək elmi səviyyədə aparılması, elmi dəyəri və ən ümdəsi, Marağa rəsədxanasının qoyduğu irsin sonrakı əsrlərdə də elmin inkişafına göstərdiyi böyük təsir sübut edir ki, o, adi rəsədxana çərçivəsindən qıraға çıxaraq tam bir dövr təşkil etmişdir. Marağa rəsədxanasında astronomiya elmi kimi bir çox təbiət elmlərinin dərindən öyrənilməsi ilə yanaşı, humanitar elmlərin inkişafına da böyük qayğı göstərilmişdir" (6, 29).

Akademik Z.Bünyadov Nəsirəddin Tusi tərəfindən Marağada yaradılmış rəsədxana və *Dar əl-ilm va-l-hukmanı* nəinki təkcə Şərq ölkələrinin, eləcə də o zaman ki, dünya sivilizasiyasının ilk elmlər akademiyası adlandırırdı (7, 361).

Marağa rəsədxanası bir çox elmi yeniliklərə imza atmışdır. Rəsədxanada tətbiq edilən 10 cihazdan 5-i ilk dəfə idi ki, tətbiq olunurdu. Marağa rəsədxanasında yaradılan yeni astronomik cihazlar aşağıdakılardır: göy cisimlərinin müəyyən anda üfüqi koordinatlarını təyin edən alət, günəşin meridianda hündürlüyünü təyin edən alət, yer və göy (ulduz) qlobusları və müasir universal cihazın (göy cisimlərinin istənilən anda üfüqi koordinatlarını dəqiq təyin edən alət), ibtidaisi olan fırlanan kvadrat (8, 213). Marağa rəsədxanası nəzdində təşkil olunmuş kitabxanada müxtəlif ölkələrdən gətirilmiş ayrı-ayrı elmlərə dair 400 minə qədər kitab var idi. Rəsədxanada 100-ə qədər alim çalışırdı. Bunların içərisində Qütbəddin Şirazi, Müvəidəddin Ordi, Fəxrəddin İxlati, Qriqori Əbül Fərəc və s. kimi böyük alimlər var idi. Qütbəddin Şi-

razi Dekartdan 300 il öncə göy qurşağı hadisəsini düzgün bir şəkildə izah etmişdir. Məhəmməd Ordi yeni tipli ulduz qlobusu (üstürlab) yaratmışdır. 10 il kitabxananın xəzinədarı və rəsədxananın açarçısı (*kilikdar*) işləmiş İbn əl-Füvati "rəsədxananı ziyarət edənlər haqqında yaddaş dəftərcəsi" hazırlayıb. "Yaddaş dəftərçəsi"nə əsasən, rəsədxananı ziyarət edənlər arasında Hinduşah ibn Səncər ən-Naxçıvani, Tusinin dostu Ədib Kəmaləddin Məsud əl-Tiflisi, böyük musiqişünas və həkim Səfiyəddin Urməvi, şair və riyaziyyatçı Sədi Şirazi, məşhur şair Hüsaməddin əl-Təbrizi kimi şəxsiyyətlər vardır (7, 363).

Orta əsrləri fərqləndirən xarakterik cəhətlərdən biri də bu dövr intellektuallarının hərtərəfli - ensiklopedik biliklərə malik olmaları idi. Bu insanların çoxu o dövrlərdə populyar olan astronomiya, riyaziyyat, məntiq, fəlsəfə, tibb və s. kimi elmlərin mükəmməl biliciləri sayılırdılar.

XII-XV əsrlər Azərbaycanda elmi biliklərə dair əsas mənbə rolunu müxtəlif sahələrdə yaradıcılıqla məşğul olan o dövr intellektuallarının əsərləri oynayır. Bu baxımdan, XII-XV əsrlərdə Azərbaycanın mədəni həyatının yüksəlişində Azərbaycan poetik məktəbinin xüsusi rolu olmuşdur. Görkəmli araşdırıcı-alim Z. Bünyadov özünün "Azərbaycan Atabəylər dövləti" adlı əsərində bu dövr Azərbaycan poetik məktəbi haqqında yazırdı: "...Azərbaycan poetik məktəbi orta əsrlər üçün yalnız bir çox şairlər yetişdirdiyi üçün deyil, eyni zamanda həmin şairlərin hər birinin ayrı-ayrılıqda yaratdıqları orijinal və parlaq ədəbi nümunələr baxımından ən yüksək mədəni inkişaf mərhələsini təşkil edir" (9, 221). Azərbaycan poetik məktəbi təmsilçilərinin əsərlərinin dəyəri tək dil, söz və ədəbi meyarlar baxımdan deyil, həm də fikir və müxtəlif xarakterli elmi məlumatlar baxımından zəngin idi.

XII-XV əsrlər Azərbaycan poetik məktəbinin nümayəndələri arasında fikir və müxtəlif xarakterli elmi məlumatların zənginliyi baxımından Nizami Gəncəvi, Məhsəti Gəncəvi, Xaqani Şirvani, Zülfüqar Şirvani, Hüman Təbrizi, Arif Ərdəbili, Mahmud Şəbüstəri, İzzəddin Həsənoğlu, Marağalı Əhvədi, Əssar Təbrizi, Qazi Bürhanəddin və İmadəddin Nəsimi xüsusi fərqlənirlər.

Söz sərrafı olan və bədii yaradıcılığın ən gözəl nümunələrini yaradan Nizami Gəncəvinin əsərlərində elmi biliklərin araşdırılması mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Onun yaradıcılığına əsasən deyə bilərik ki, şair elmin müxtəlif sahələrinə dair mükəmməl biliyə malik olmuşdur. Şeirlərinin birində o, sanki öz biliyinə qiymət verərək yazır:

Bilik ordusunda əqlim yol açan bir əsgər olmuş ,
Ədəbim ayıq sayaqdır, o, kamala pasibandır (10, 76).

Başqa bir şeirində isə şair deyir:

Hər elmdə mən bir dəftər bəzəmişəm,
Hər bir incə fikir üçün tez qələmə əl atmışam.
Hər bir elmdən mən ziya almışam.
Hər bir elmdə mən əvəzsizəm (11, 45).

Biliklərə yiyələnməyin yolunu çalışmaqda, zəhmətdə, daim aramaqda görən şair yazırdı:

Mən dünyanı oyunla başa vurmadım,
Yeməkdən, yatmaqdan savayı başqa içimdə var idi.
Bir gecə də olsun mən yatağa rahat girmədim,
Elmin yeni bir qapısını açmadan (11, 46).

"Adam yemək üçün gəlməyib, o, fərasətli və ağıllı işlər üçün (bu dünyaya) gəlib" (12, 40) - deyən şair bəşər övladının digər varlıqlardan fərqli olaraq, başlıca missiyasının aləmin sirrini öyrənmək, araşdırmaq və axtarmaq olduğunu vurğulayır:

Təbiətlərin yoğurulduğu mayadan
Bizim üçün başqa varaq yazıblar ki,
Diqqətlə baxaq, sirri axtaraq,
İşin tel ucunu (mənşəyini) tapaq.
Yeri də, göyü də gərək,

Birər-birər bunu da, onu da araşdıraq.
(Bilək ki) bu iş, bu hikmət nə üçündür (13, 29).

Alimə, elmli, bilikli insanlara yüksək dəyər verən şair bu insanları ağıllı və uzaqgörən adlandıraraq onların elmlə ucala biləcəyinə işarə edərək qəhrəmanının dili ilə yazırdı:

Bizim nəzərimizdə alim qiymətlidir.
Hünərpərvərlik (burada: elmə bələd olmaq) yolu
müstəsna olmaqla,
Heç kəs heç kəsdən üstün olmamalıdır.
Hər uca rütbədən
Alimin rütbəsi daha ucadır (11, 446).

Şair əsərlərində hadisə və şeylərin mahiyyətinin dərk olunmasında əqlin, müqayisənin, dəlilin rolunu xüsusi olaraq qiymətləndirirdi:

Mən, nəhayət, müqayisə yolu ilə bildim ki,
Sən sənət əhlini qoruyursan (qiymətləndirirsən)
(12, 36).

Elm və mühakimə məclisi düzəldərdilər,
Ürəyə yatan, ruh oxşayan sözlər danışardılar,
Kimin dəlili daha güclü olsa idi,
Mübahisədə o, sərvərlərin başçısı olardı (11, 478).

Hörmüz ki, söz deməyə başladı,
İlahi biliyin qapısını açdı.
Hər dediyinə bir dəlil gətirdi,
Elə bir dəlil ki, nur kimi gözlərdə və ürəklərdə yer
tapdı (11,479).

Yaxud;

Dəlili güclü olan hər bir bəyanı,
Dinləməmək bədbəxtlikdir (11, 480).

Nizaminin əsərlərində orta əsrlərdə populyar olan fəlsəfə, fiqh, fizika, astronomiya, tibb, həndəsə, astrologiya, kimya kimi sahələrə dair biliklər öz əksini tapmışdır.

Şair öz əsərlərində aləm və yaradılışın qarşılıqlı münasibəti, insanın aləmdə tutduğu yer və oynadığı rol, ağıl və arif insan, rasionallıq və irrasionallıq, insan və cəmiyyət, insan və Allah, cəmiyyət və dövlət, xeyir və şər və s. kimi fəlsəfi məsələlərə münasibət bildirmişdir. Şairin həmçinin əsərlərində Sokrat, Ərəstu, Fales, Platon, Sənai, Firdovsi, Fərabi, İbn Sina və s. kimi antik dünyanın və orta əsr filosoflarının ideyalarına tez-tez müraciət etməsi və münasibət bildirməsi onun bu filosofların yaradıcılığı ilə yaxından tanış olmasını bildirir.

Şair antik dövrlərdən dünyanın yaradılışını dörd ünsürlə izah edən fəlsəfi baxışları inkişaf etdirərək yazır:

Allahın əmri ilə hər dörd çövhər
Öz mərkəzlərində yer tutduqdan sonra
Hamısı bir-birinə qarışıb
Ondan nəbatat meydana gəlib,
Və o yaranmış nəbatatdan
Cürbəcür heyvanlar yaradılıb (11, 508).

Bu bir neçə misrada şair sanki müasir təkamül nəzəriyyəsini təsvir etmiş, həyatın əmələgəlmə mərhələlərini olduğu kimi təqdim etmişdir. Əvvəl cansız təbiətdə hərə öz yerində bərqərar olur, sonra bitkilər, daha sonra heyvanlar vücuda gəlir, yəni formalaşır (14, 65).

Nizami Gəncəvi əsərlərində "... maddənin bir formadan başqa formaya çevrilərək itməməsi, kainatın yaranması, enerjinin saxlanması, ümumdünya cazibə qüvvəsi, optik hadisələr və musiqi akustikası, istilik, elektrik, maqnetizm problemləri haqqında elmi müddəalar" (15, 12) öz əksini tapmışdır.

Nə qədər yesələr yer anbarından,
Əskilməz bir arpa onun varından.

Arpa – arpa ondan yığan ey insan,
Yenə də dünyaya qaytaracaqsan (12, 44)

Şair bu beytlərində maddə kütləsinin itməməsi haqqında qanundan bəhs edir. Çox qəribədir ki, bu qanunun kəşfi Lomonosovun adı ilə bağlıdır. Baxmayaraq ki, Nizaminin bu beytləri də sübut edir ki, o bu qanunun müddəalarını Lomonosovdan hələ 500 il əvvəl söyləmişdir.

O, yerin və digər səma cisimlərinin kürə şəklində və daim hərəkətdə olmasını Kopernikdən çox-çox əvvəl yazmışdır:

Hamısı top kimi gəzir kürə tək,
Bu kürə şəklində yalnız yer deyil,
Hər xətt ki, hərlənir yuvarlaqdır, bil (13, 44).

Bu göy günbəzdə utanmaq qabiliyyəti
Bu fırlanan yerin üzərində su (abır) qalmamışdır
(16, 102).

O topu da hər bir münəccim,
Yerlə müqayisə edib ona oxşadar (11, 117).

Nizami Gəncəvinin araşdırıcılarından biri - Talıbov Y.R. Bertelsə istinadən şairin kosmoloji görüşlərindəki bu yeniliyi qiymətləndirərək qeyd edir ki, Nizaminin ulduzlarda da xüsusi dünya olduğunu güman etməsi, biliyi, elmi qabaqladığını və dövrünün alimlərindən xeyli irəli getdiyini təsdiq edir (17, 26).

Şairin əsərlərində ümumdünya cazibə qanunu haqqında da məsələlər öz əksini tapmışdır. O, cazibəni tək yer kürəsi, yer cisimləri ilə bağlı deyil, bütün kainat cisimlərinə də aid edirdi:

Əgər bir su havada çox qalsa,
Təbiətinə görə aşağı meyl edər.
Təbiətin cəzb etməkdən başqa bir işi yoxdur,
Ağıllı adamlar bu cazibəni eşq adlandırarlar (18, 50).

Biz qısa da olsa, Nizami irsində ən ümumi şəkildə elmi biliklər məsələsinə toxunduq və Nizaminin əsərləri əsasında müəyyənləşdirdik ki, XII əsr və XIII yüzilliyin əvvəllərində Azərbaycanda bir çox elm sahələri və müxtəlif elmi problemlər haqqında məlumatlar kifayət qədər geniş yayılmışdı. Ümumiyyətlə, Nizaminin əsərlərindəki elmi biliklərin zənginliyi, miqyası, toxunduğu elmi problemlərin qloballığı, ayrı-ayrı elmi biliklərə dair verdiyi işarətlər o qədər geniş və əhatəlidir ki, bu, həmin dövr Azərbaycanda elmi biliklərin populyar və əhəmiyyətli olduğunu bir daha göstərir. Digər tərəfdən, Nizami elmi irsinin zənginliyi və əhatə dairəsinin genişliyi barədə indiyə kimi müxtəlif yönümlü araşdırmalar aparılsa da, onlarla əsərlər yazılsa da, onun elmi irsinin öyrənilməsi və araşdırılması həmişə vacibliyini və aktuallığını qoruyub saxlayacaq.

XII əsr Azərbaycan poetik məktəbinin görkəmli nümayəndələrindən biri də Məhsəti Gəncəvidir. Öz rübailəri ilə məşhur olan şairənin şeirlərində elmə dair məsələlər, xüsusilə də naturfəlsəfəyə dair motivlər geniş yer tutur. Məsələn, o, şeirlərində naturfəlsəfənin başlıca bədii rəmzləri olan dörd ünsürdən daha çox istifadə edir. Rübailərinin birində o, bu barədə yazırdı:

İsrağa gün gizlincə ürək odu ilə idim,
Dünən səba yeli mənə bir xoş söz dedi:
“Ki, bu gün hər kimin ki, üzünün suyu var,
Sabah qara torpaqda yatmalıdır” (19, 16).

Məhsəti bu rübaisində dörd ünsürü - insan vücudundakı ünsiyyət və nifaq-fəna dövrünü alleqorik şəkildə qələmə almışdır. Şairə əslində hər bir ünsürün xasiyyət və təbiətinə, aralarındakı qarşılıqlı münasibətlərə diqqət yetirir və vücud aləmlərində həyatın davamının bu münasibət və tarazlıqdan asılı olduğunu anlatmaq istəmişdir (20, 156-157).

Başqa bir rübaisində də şairə alleqorik şəkildə canlı aləmin əsasını təşkil edən dörd ünsürdən bəhs edir:

Mən üzümlə bir suyam arxında,
Mən bir odun ölüsüyəm xasiyyətində.
Mən ayağına düşən torpaq qulam,
Mən sənə ətrini yetirən bir yelin bəndəsiyəm (19, 19).

XI əsr və XII əsrin əvvəllərində Azərbaycanın tanınmış bilik və mədəniyyət adamlarından biri də Əbu Zəkəriyyə Yəhya ibn Əlidir (Xətib Təbrizi) (1030-1109). Ədəbiyyat və dilçiliyə dair bir çox əsərlərin müəllifi olan Xətib Təbrizi gözəl şeirlər yazmaqla bərabər, uzun müddət elmi-pedaqoji fəaliyyətlə də məşğul olmuşdur. O, Bağdadın məşhur "Nizamiyə" mədrəsəsində dərs demiş və oradakı kitabxananın müdiri vəzifəsində çalışmışdır (21, 367).

Ərəb dilində olan bir çox əsərlərə şərhlər yazan Xətib Təbrizi dövrünün tanınmış ədəbiyyatşünaslarından biri olmaqla bərabər, dilçilik, tarix, etnoqrafiya, məntiq, ilahiyyat, fəlsəfə və s. kimi elm sahələrinə dair bir çox məsələlərə münasibət bildirmişdir.

"Əbu Təmmamın divanına dair şərh" adlı əsərinin giriş hissəsində ədəbi tənqidlə bağlı alim belə bir nəticəyə gəlir ki, tənqidçi öz sələflərinin əsərlərini diqqətlə öyrənməli, onlardan müsbət cəhətləri əxz etməli, onların səhv və qüsurlarını təkrar etməməlidir. Alim ədəbi tənqidin poeziyadan çətin olduğunu vurğulayaraq qeyd edir ki, "şerləri tənqid etmək onları yazmaqdan çətindir" (22, 473).

XII əsrdə Azərbaycanda yetişən görkəmli şair mütəfəkkirlərdən biri də Əbün-Nazim Məhəmməd Fələki Şirvanı idi. O, 1107-ci ildə Şamaxı şəhərində doğulmuşdur. Əbül-Üla Gəncəvinin şagirdi olan və Xaqani tərəfindən Şirvanşaha təqdim olunan Fələki Şirvanşah III Mənüçöhrün zamanında sarayda şairlik etmiş və sonralar Şirvanşaha xidmətdə laqeydlik göstərməkdə ittiham olunaraq həbs edilmişdir. Şirvanşah onu sonralar azad etsə də, artıq şairin səhhəti pozulmuş və o, 40 yaşında vəfat etmişdir (9, 224).

Dövrün hərtərəfli biliklərinə yiyələnən Fələki nücum (astrologiya), riyaziyyat, xəttatlıq və s. elmlərinin dərin bilicisi olmaqla yanaşı, ərəb dilidə də gözəl danışmışdır.

Ziya Bünyadov "Azərbaycan Atabəylər dövləti" adlı kitabında bildirir ki, Fələkinin bizə gəlib çatmış poetik divanında tarixə dair qiymətli məlumatlar vardır. Belə ki, o, Şirvanşah III Mənüçöhrün qıpçaqlar və alanlar üzərində qələbəsini qeyd edir. Gürcüstan və çar Demetrenin hakimiyyəti haqqında gürcü salnamələrində yer almayan hadisələr barədə dəqiq məlumatlar verir. Şirvanşahların vəzirləri və başqa tarixi şəxsiyyətlərin fəaliyyətləri haqqında danışır, Şirvanın şəhərlərinin tikilməsi və məskunlaşması, Şirvanşahların ləqəbi, künyəsi, titulları və s. haqqında xəbər verir (9, 224).

XIV əsr Azərbaycan poetik məktəbinin görkəmli nümayəndələrindən biri də Arif Ərdəbilidir. Təxminən 1310-cu ildə Ərdəbil şəhərində anadan olan Arif Ərdəbili ilk təhsilini də bu şəhərdə başa vuraraq müəllim, xəttat və şair kimi yetişir. Şair –mütəfəkkir və Nizami ənənələrinin layiqli davamçısı kimi tanınan, böyük hörmətə və hərtərəfli biliyə malik olan Arif Ərdəbili dövrünün tanınmış şəxsiyyətlərindən biri idi. Görünür, məhz bu keyfiyyətlərinə görə Şair "Sultan Üveys Cəlayir zamanında böyük Şirvanşah Keykavus Keyqubad oğlunun (hicri-qəməri 745-774 / 1344-1372) diqqətini cəlb edərək, onun dəvəti ilə Şirvana gəlmiş və orada Şirvanşahın oğlunun müəllimi olmuşdur" (23, 26 – 27). Şair Dərbənd və Təbriz sarayları ilə də yaxın olmuş, onlardan da bəxşişlər almışdır (24, 267). Şairin ancaq 60 yaşlarında qələmə aldığı "Fərhadnamə" adlı əsəri dövrümüzə qədər gəlib çatmışdır". Tədqiqatçılar şairin başqa əsərlərinin olduğun da ehtimal edirlər. "Fərhadnamə" əsərində elmə yüksək dəyər verən şair bildirir: "Elmli adam hər nə danışsa, ürəyə yatan olur" (23, 72). "Elmdən bəhrələnmiş adam hər nə desə xoşagələn olur" (23, 161). Şairin aləm və kainat haqqında fəlsəfi düşüncələri ilə bərabər, dövrünün ictimai-siyasi həyatına dair, eləcə də o dövrdə xalqımızın həyat tərzi, adət-ənənələrimiz, memarlıq abidələrimiz və s. haqqında mülahizələri də bu əsərdə geniş yer tutur. Orta əsr Azərbaycanın mühüm memarlıq abidələrindən biri olan Gülüstan qalasının şair tərəfindən təsviri maraqlıdır:

Bir dey var Şamaxı gülüstanında,
Ruindey alçaqdır onun yanında.
Daşdan üzərində var neçə surət,
Misli yox cahanda, doğurur heyrət.
Barının üstündə neçə heykəl var,
Baxsa Ərjəng ona, heyrətdə qalar.
Eşirmiş ustadlar ustadlarından,
Qalmış bu, Fərhadın övladlarından (24, 271).

Şairin Gülüstan qalası barədə verdiyi bu təsvir o zamankı, Azərbaycan memarlığı və incəsənəti haqqında müəyyən bir fikir söyləməyə imkan yaradır.

XIV əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində özünəməxsus yer tutan şairlərimizdən biri də əsl adı Əhməd olan Qazi Bürhanəddindir. Məlumatlardan aydın olur ki, şair və dövlət xadimi kimi tanınan «Qazi Bürhanəddin 1344-cü ildə Qeysəriyədə anadan olmuşdur. O, soyca oğuzların salur boyundan çıxmışdır. Bir ehtimala görə, ulu babası Xarəzmdən köçüb gəlmişdir» (24, 306).

Orta əsrlərin elmi biliklərinin səviyyəsinin müəyyən edilməsində bir sıra başqa şairlər kimi, Qazi Bürhanəddin yaradıcılığı da böyük əhəmiyyət kəsb edir. Onun yaradıcılığından elm və elmi biliklər barədə lazımi məlumat əldə etmək mümkündür. Belə ki, şairin «Divan»ında elmin müxtəlif sahələri haqqında məlumatlar mövcuddur.

Orta əsrlərə məxsus astronomik biliklər içərisində ulduz və planetlərin adlarının çəkilməsi də Qazi Bürhanəddin yaradıcılığında yer almışdır. Belə ki, «Divan»da Müştərinin, Zühəlin, Bənatünnəşin (Böyük Ayı bürcü), Bərcisin (Yupiter), Bürci-Həmələin (Quzu bürcü) adlarına rast gəlinir (25, 136; 638-639). Müəllif həmçinin on iki bürcün beşincisi olan Əsəd, Mərrix (Mars), göyün doqquzuncu qatı sayılan Nəh, Tariq (dan ulduzu), Simak (iki işıqlı ulduz) və s. barədə yazmışdır (25, 642; 646; 651). Şair Qəmər, Şəms və Sitarənin adlarını çəkmişdir (25, 275). Maraqlıdır ki, qədim münəccimlərin fikrinə görə, Zöhrə və Müştəri ulduzlarının bir bürcdə bir-birinə rast gəldiyi zaman dünyaya gəlmiş

adamlara sahibqiran deyirdilər. Bu da əsasən hökmdarlara şamil edilirdi (25, 650). Müxtəlif orta əsr mənbələrində bu adla Teymurləngin adlandırılması bəllidir. Bundan əlavə, Qazi Bürhanəddin ayların (zilhiccə, şəvval, niysan) adlarını da qeyd edir. O, qışın ən uzun gecəsi 22 dekabr–Yelda haqqında yazmışdır. (25, 55;648;349). Daha sonra müəllif günəşin tutulması (küsuf) və ayın tutulması (xüsuf) barədə də məlumat vermişdir (25, 352). Şair həmçinin «zicü üstürlab» adlı astronomik cihazın adını da xatırlatmışdır (25, 24).

Qazi Bürhanəddin yaradıcılığında hürufiliyə rəğbət aydın hiss edilir. Onun yaradıcılığını bu aspektdən araşdıran R.Əliyev şairin şeirlərində hürufilik ideyalarına dair çoxlu anlayış və rəmzlərin təsvir edildiyini vurğulayaraq, Bürhanəddinin hürufi ideyalarının daşıyıcılarından olduğunu bildirir. Aşağıdakı şeir nümunəsinə nəzər yetirsək, burada hürufilik elementlərinə rast gəlmək mümkündür:

Baxsa şairlər yüzinə hüsni-mətlə görsələr,
Zülfünü açsan yüzə, mahi-müqənnə görsələr.
Sən gecə düşmüsənü gündüzlə gözümdə xəyal,
Bir hüzur əhli qanı vəqti-müvəzze görsələr.
Qəti-bədguyun dilində qət edərəm bən sözü,
Əhli-dil başların oynar, hüsni məqtə görsələr (25, 21).

Birinci beytdə söhbət insandan, onun üzündən danışıldığı aydınlaşır. İkinci beytdə isə hürufilərin Fəzlüllahla gecə görüşündən, onun xəyalının şairin gözündə gündüz işığı kimi qalmasından, bunu təsdiqləyəcək hüzur əhlinin olmamasından danışılır. «Vəqti-müvəzze» isə, hürufilərin Fəzlüllahın təsiri ilə bayılmayameraca getmələri müddətini bildirən hürufi ifadəsidir. Sonuncu beytdəki «baş oynamaq» ifadəsi də hürufi anlayışıdır və Fəzlüllahla görüş zamanı onun ilahi haləsindən iman əhlinin özündən getməsinə işarədir» (26, 202)

Orta əsrlər Azərbaycanın ensiklopedik biliklərə malik şəxsiyyətlərindən biri də Mahmud Şəbüstəri idi. Sədəddin Mahmud ibn Əbdül Kərim ibn Yəhya Şəbüstəri Təbrizi 1287-ci ildə Təbriz

yaxınlığında yerləşən Şəbüstərdə doğulmuşdur. O, ilahiyyat, fəlsəfə, astronomiya, tibb, filologiya və s. elmlərlə yanaşı, sufizmin də ən görkəmli nəzəriyyəçilərindən biri olmuşdur. O, təhsilini davam etdirmək üçün ilahiyyat və elm mərkəzləri kimi tanınan Misirdə, Hicazda, Suriyada, İraqda və digər ölkələrdə olmuşdur. Şəbüstəri yaradıcılığının çiçəkləndiyi bir dövrdə - 1320-ci ildə 33 yaşında vəfat etmişdir. Buna baxmayaraq, o, özündən sonra çox zəngin bir irs qoyub getmişdir: "Səadətnamə", "Kənzül-xəqaiq" ("Həqiqətlər xəzinəsi"), "Həqqül-yəqin fi Mərifəti rəbbül aləmin" ("Aləmin yaradıcısını dərk etmək üçün şəksiz həqiqətlər"), "Mirat ul-mühəqqiqin" (Həqiqət axtaranların güzgüsü) və "Gülşəni-raz" (Sirlər bağçası) (27, 139). Onun sufizmin bir sıra nəzəri məsələlərinin şərhində mühüm rol oynayan "Gülşəni-raz" əsəri çox populyarlıq qazanmış və XIV yüzillikdən etibarən bir çox dillərə tərcümə olunmuşdur (1426-cı ildə əsər Şirazi tərəfindən Azərbaycan dilinə tərcümə olunmuşdur). Bu əsərin populyarlığını və əhəmiyyətini təsdiq edən faktlardan biri də odur ki, bu əsərə zaman-zaman müraciətlər olunmuş və şərhlər yazılmışdır. Məlumatlara görə, təkcə Şəbüstərinin bu əsərinə 49 şərh yazılmışdır (20,108).

Şəbüstəri özünün "Mirat ul-mühəqqiqin" əsərində qneseoloji məsələlərə toxunaraq bildirir ki, Yaradılışın başlanğıcı ağıl və nəfsdən ibarətdir. Ağıl özünü, Tanrı mərifətini və varlıq aləmini dərk etmək üçündür. Ağıl bu üç mərifəti – biliyi ilə daha bir üçlüyü – ağıl, nəfs və cismi yaratmışdır. Bunlardan doqquz fələk, doqquz nəfs və doqquz cisim yaratmışdır. Beləliklə, hər fələyin ağlı, nəfsi və cismi vardır. Ərş, kürsi və yeddi planetdən sonra dörd ünsür yaranmış, ilahi əmr ilə fələklər və dörd ünsürün qarşılıqlı təsirindən başqa, bir yaradılış – mədən, bitki və heyvan üçlüyü yaranmışdır. Bunların – yəni göylər və yerlərin toplusundan insan vücuda gəlmişdir (20, 231)." Gülşəni-raz" əsərində müəllif ağılı belə dəyərləndirir:

Ağıl – o böyük dənizin dalğasıdır,
Onun heybəsində yüzlərcə inci vardır (28, 124).

Şəbüstəri Xorasanlı alim şeyx Mir Hüseyni Səadətinin sual-larını cavablandırdığı və sufiliyə dair bir sıra baxışların və anla-yışların izahını verdiyi "Gülşəni-raz" əsərində "Təfəkkür" barədə verilən sualı belə cavablandırır:

Düşüncə batildən həqiqətə doğru getməkdir,
Cüzdə küllü görməkdir (28, 83).

Elmə, biliyə böyük dəyər verən, canla-başla elm yolunda ça-lışmağı tövsiyə edən filosof bildirir:

Can qardaş, öyüd dinlə,
Get, canla-başla elm yolunda çalış.
Bilik sahibi hər iki dünyada ucalır,
Kiçik olsa belə, yenə də biliyin köməyi ilə böyüklük
qazanır (28, 125).

Filosof elmləri zahiri və batini olaraq iki yerə bölür:

Halla, zövqlə yetirilən iş
Qal elmindən qat-qat yaxşıdır.
Amma su və gildən meydana gələn əməl
Könül işi olan biliyə bənzəməz.
Gör bir cisimlə can arasında nə fərq var?
Bunu qərb, o birini isə şərq hesab et.
Ondan da əməllərin halını bil,
Qal elmi ilə hal elminin nə dərəcədə (fərqli) fərqli
olduğunu anla (28, 125).

Burada filosof "qal elmi" dedikdə, "elmi-zahiri" nəzərdə tutur. Bu elm zahiri biliklərdən, şəriətdən bəhs edir. "Hal elmi" dedikdə isə "elmi-batin"i nəzərdə tutur. Hal elmi ancaq kəşflə, il-hamla, intuisiya ilə həqiqəti dərk edə bilər. Ümumiyyətlə, orta əsrlərdə ağılla, təcrübə, müqayisə ilə və eləcə də duyğularla əldə edilən biliklərə zahir elmi və ya qal elmi deyilirdi və bunlara

sahib olanlar, alim adlanırdılar. Kəşf və ilhamla əldə olunan biliklər isə, hal elmi, təsəvvüf elmi və s. bu kimi adlarla tanınırdılar və bu tip bilik sahibləri arif adlandırılırdılar.

Araşdırdığımız dövrdə Azərbaycanda astronomiya, fəlsəfə, hüquq, təbiət elmləri də özünün yüksək inkişaf səviyyəsinə çatmışdı. Bu elmlər sahəsində yetişən alimlər nəinki ölkə daxilində, həmçinin bütövlükdə islam dünyasında da böyük populyarlıq qazanmışdılar. Bu dövrdə fəlsəfə, hüquq, təbiət elmləri ilə məşğul olan alimlər - Eynəlqüzat Miyanəci, Əhməd ibn Xəlil ibn Xüveyyi, Fəridəddin Şirvani, Sədəddin Sədullah əl Bərdəi, Tahir Əbu Yaqub əl-Xüveyyi, Şihabəddin Əbülfütuh Yəhya ibn Həbəş-əs Sührəverdi, Siracəddin Mahmud ibn Əbu Bəkr Urməvi, Mürəbülfəth Ərdəbili, Qazi əl-Qüzzat Əmir İsmayıl Təbrizi (Şənb Qazani), İlyas Ərdəbili, Əhməd Ərdəbili, Mövlana Məhəmməd Əbutalib, Qazi Cahan Qəzvini, Mövlana Lesani, Qazi Abdulla Xoyi, Pərixan xanım (Həqiqi təxəllüsü"), Mircəfər Təbrizi, Əbali İbrahim və bir çox başqalarını nümunə göstərmək olar.

Eynəlqüzat Miyanəci (1099- 1131) XII əsr islam Şərqinin, o cümlədən, Azərbaycanın elmi-fəlsəfi fikrində özünəməxsus yeri olan alim-filosoflarından biridir. Cənubi Azərbaycanın Miyanə şəhərində doğulub boya başa çatan E.Miyanəcinin təmsil etdiyi Miyanəcilər nəsli XI-XII əsrlərdə bir çox böyük şairlər, alimlər yetirmişdir. E. Miyanəci dövrünün nəhəng sufi intellektualları hesab edilən Ömər Xəyyam, Əhməd Qəzali, Məhəmməd Cüveyni kimi şəxsiyyətlərdən elmin müxtəlif sahələrini öyrənmişdir. Ortodoksal islamı tənqidinə və azadfikirliliyinə görə o, artıq 28-29 yaşlarından etibarən müsəlman qanunçuları – fiqhlər tərəfindən təqib olunmağa başlanmışdır. Müsəlman ilahiyyatçıları ayrı-ayrı yerlərdə onu kafir elan edir, ölümünə fitva verirlər. O, 1127-ci ildə bu xəbəri eşidib, dostu Qazi Kəmalüddövləyə məşhur məktubunu yazmışdı: "Şəhərdə deyirlər ki, Eynəlqüzat Allahlıq iddiası edir. Mənim qətlimə fitva veriblər. Ey dost, əgər səndən fitva istəsələr, sən də fitva ver" (22, 494).

32 il yaşamasına baxmayaraq, Eynəlqüzat "Həqiqətlərin məğzi", "Müqəddimələr", "Qəribin şikayəti", "Fəlsəfi məktublar" və s. kimi dəyərli fəlsəfi traktatların müəllifidir.

Onun əsərlərindəki fəlsəfi mahiyyət onu daha çox filosof kimi məşhurlaşdırmışdı. Orta əsr ortodoksal islamının bəzi ehkamlarını ciddi tənqid edən filosof özünün panteist fəlsəfi təlimini ona qarşı qoymuşdur. Miyanəcinin işləyib hazırladığı Allah ilə bütün mövcud şeylərin eyniliyi prinsiplərinə söykənən panteist təlimi orta əsr filosoflarının və təsəvvüfçülərinin faydalandığı mükəmməl fəlsəfi bir təlim idi. O, "bu təlimi işləyib hazırlayarkən ifrat sufilərin panteist əhval-ruhiyyəli ideyaları ilə təbiətşünas peripatetik filosoflarının təbii-elmi görüşlərini məharətlə birləşdirib ümumiləşdirmişdir" (22, 495).

Görkəmli Azərbaycan filosofunun *varlıq təlimi* mövcudatı əhatə edən ən ümumi qisimlərə, məsələn, qədimə və sonradan meydana çıxmışa, kamilə və nöqsanlıya, vahidə və çoxa, başqa baxımdan isə vacibə, mümkünə və qeyri - mümkünə bölünür (29, 21). Filosof "Həqiqətlərin məğzi" əsərində yazırdı: "... varlıq meydana çıxmışı və qədimi, yəni mövcudluğu üçün bir başlanğıcı olanı və mövcudluğu üçün bir başlanğıcı olmayanı əhatə edən qismə bölünür. Əgər varlıqda bir qədim olmasaydı, meydana çıxmışda əsla olmazdı. Çünki meydana çıxmışın təbiətində özü-özlüyündə mövcud olma yoxdur. Beləliklə, özü-özlüyündə mövcud şey varlıq olur. Özü-özlüyündə vacib varlıq üçün başlanğıc təsəvvür edilmir" (30, 155-156). Varlıq anlayışını ən ümumi şəkildə Allahla eyniləşdirən filosof Allah ilə mövcudat arasındakı münasibəti Günəş ilə onun şüaları timsalında araşdırır. Günəş ilə şüalar arasındakı münasibət Xaliq ilə məxluqat arasındakı münasibətdən fərqlidir. Xaliq ilə məxluqat bir-birindən zamanca ayrılır, zira, məxluqat sonradan meydana çıxmışdır. Günəş ilə şüalar isə birgə mövcuddur. Lakin hər ikisi bir-birindən ayrılmazdır, vahid tamdır. Varlığı vacib (yaradan) və mümkün (yaradılan) qisimlərə bölən Şərq peripatetikləri bu qisimləri zamanca və təbiətcə fərqləndirməyib, müəyyən mənada bərabər tuturdular. E.Miyanəçi Şərq peripatetiklərinin bu dualist mövqeyini fürsət düşdükcə

təkzib etmiş, onların əsaslandığı *emanasiya* (mövcudatın mütləq vahid varlıqdan zəruri surətdə çıxması) təliminin tənqidi üzərində xüsusi dayanmışdır. Ərəbdilli peripatetiklərin emanasiyaya inanmalarının səbəbini onların metafizikcəsinə düşünmələrində görən filosof göstərirdi ki, yalnız formal məntiqə əsaslanan alimlərin dəlilləri gerçəkliyi düzgün əks etdirmir, həqiqət insana bu yerdə intuisiya ilə bəlli olur (31).

Eynəlqüzat Miyanəçi özünün idrak nəzəriyyəsində idrakın hissi və əqli mərhələlərini qəbul edir və "ümumi idrak prosesində ağlın və elmi biliyin rolunu inkar etmirdi" (32, 103). "Həqiqətlərin məğzi" əsərində filosof yazırdı: "Bil ki, əql düzgün tərəzidir, onun hökmləri yalana yol verməyən doğru yəqinlikdir. O, adildir, ondan heç zaman haqsızlıq təsəvvür edilməz" (30, 164).

Hər şeyi dəyişmədə və tədriclə təkmilləşmədə görən filosofun panteist təlimində dialektika elementləri də hiss edilməkdədir. Ümumiyyətlə, bidətçilikdə günahlandırılan və gənc yaşlarında edam edilən by görkəmli Azərbaycan filosofunun XII əsrdə ortaya qoyduğu keyfiyyətcə yeni, sistemləşdirilmiş *panteist* fəlsəfi təlimi (varlıq təlimi, idrak nəzəriyyəsi və dialektika) nəinki orta əsr islam dünyasının, eləcə də dünya fəlsəfi fikir tarixinin ən önəmli səhifələrindən biridir.

XII əsr Azərbaycanın görkəmli alimlərindən biri də Fəridəddin Şirvanidir. O, 30 ildən artıq astronomiya ilə məşğul olmuş və astronomiyaya dair bir neçə kitab yazmışdır. Fəridəddin 1146-cı ildə ulduzların cədvəlini tərtib etmişdi (21, 352).

Bu dövrdə yaşayıb-yaratmış alimlərimizdən biri də Şəmsəddin Əbülabbas Əhməd ibn Xəlil ibn Xüveyyi (1187-1240) idi. islam dünyasında dilçi, ədəbiyyatçı, təbib, filosof və fiqh elmlərini bilən bir alim kimi tanınan Xüveyyi "Kitab fi-l üsul"(Üsul haqqında kitab), "Kitab fənn ən-nəhv" (sintaksis kitabı), "Fəlsəfi rəmzləri əhatə edən kitab" və s. kimi əsərlərin müəllifidir.

XII əsrin birinci yarısında yaşamış digər alimlərimizdən biri Tahir Əbu Yaqub əl-Xüveyyi idi. Orta əsr ərəbdilli şərhçilik ədəbiyyatında önəmli yerlərdən birini tutan Xüveyyi özünün "Şərh ət-tənvir" əsərində elmi biliklərin müxtəlif sahələrini əhatə edir.

O bu əsərində həmçinin ərəb şairi Əbu-l-Əla əl-Məərrinin yaradıcılığı araşdırılır. Alimin astronomiya, təbabət, psixologiya, həndəsə kimi elm sahələri ilə məşğul olduğu haqqında da məlumatlar var.

XIV əsrin ikinci yarısında Bərdədə anadan olan və orada da yaşayıb-yaradan görkəmli şəxsiyyətlərdən biri də Sədəddin Sədullah əl Bərdəi idi. O, "...dövrünün alim, şair, dilçi, özünəməxsus dəsti-xəttə malik yaradıcılıq təfəkkürü olan sənətkarlarından biri" olmuşdur (33, 118).

Bu dövrlərdə yaşamış Azərbaycanın tanınmış elm xadimlərindən biri də Siracəddin Mahmud ibn Əbu Bəkr Urməvdir (1198-1283). Təbiətşünas alim, filosof və məntiqçi kimi məşhurlaşan Siracəddin Ürməvi fəlsəfə və məntiqə dair 10-dan artıq əsərin müəllifidir. Onlardan "Mətali əl-Ənvar" ("Nurların doğuşları"), "Lətaif əl-Hikmə"(hikmət incəlikləri), "Bəyan əl-Haqq" (Haqqın bəyanı) əsərləri daha məşhur idi (34, 288).

Dövrünün tanınmış şəxsiyyətlərindən olan Ürməvi bir müddət Konya şəhərində baş qazi vəzifəsində də çalışmışdır. Əflaki Ürməvi Cəlaləddin Ruminin müdafiə olunması ilə bağlı bir hadisəni qələmə almışdır. O yazır ki, şəhərin bir qrup mötəbər adamı yığışıb S. Ürməvinin yanına gələrək "Mövlanaya aid bir işdə - adamların rübaba qulaq asmaq meylindən, camaatın haqqaya (sufi rəqs ayinlərinə) rəğbətindən və bunların haram olmasından şikayət edərək dedilər: nə üçün gərək belə bir bidət irəli gedə və bu təriqət ayaq tuta? Ümid edirik ki, bu qayda ən yaxın zamanda dağıdılacaq, bu adət tezliklə uzaq düşəcəkdir. Qazi Siracəddin dedi: bu mərdanə adam (Cəlaləddin Rumi) Allahdan kömək almışdır, bütün məlum elmlərdə də onun tayı-bərabəri yoxdur. Mövlanə ilə savaşmaq olmaz. O bilər, Öz allahı bilər" (35, 7).

XIII əsrdə Azərbaycanın dünyaya bəxş etdiyi böyük şəxsiyyətlərdən biri də Məhəmməd ibn Həsən Nəsirəddin Tusidir (1201-1273). İlk təhsilini atasından alan Tusi, sonra təhsilini Həmədan və Tus şəhərlərində İbni Sina və Bəhmənyar kimi şəxsiyyətlərin tələbələrinin yanında davam etdirmişdir. Artıq yiyələndiyi biliklər və özünün fitri istedadı, zəhmətsevərliyi və elmlərə

olan sevgisi onu dövrünün elmi-ictimai mühitində tanıdır və məşhurlaşdırır. Bu dönəmdə o, Kuhistan ismaililərinin rəhbəri Nəsirəddin Möhtəşəmin sifarişi ilə əxlaqa dair kitab yazmağa başlayır. 1235-ci ildə Nəsirəddin Tusi məşhur "Əxlaqi Nasiri" əsərini tamamlayaraq hökmdara təqdim edir, lakin əsər onun xoşuna gəlmədiyi üçün Tusini həbs etdirərək Ələmut qalasına saldırır. 12 ildən artıq bir müddətdə bu qalada həbsxana həyatı keçirən Tusi burada da elmi yaradıcılıq fəaliyyətindən qalmır və bir sıra elmi əsərlər yazır. 1253-cü ildə Hülaki xan Azərbaycana hücumu zamanı Tusini Ələmut qalasından azad edir və onu özünün şəxsi məsləhətçisi təyin edir.

Ensiklopedik biliyə malik Nəsirəddin Tusi elmin astronomiya, riyaziyyat, fizika, tibb, fəlsəfə, etika, məntiq və digər sahələrinə dair bir çox kəşflərin və 150-dən çox, bəzi müəlliflərə görə 200-dən çox (8, 115) əsərin müəllifidir.

Nəsirəddinin yaradıcılığında astronomiya və riyaziyyat üzrə tədqiqatlar xüsusi yer tutur. Tusi bu sahələrdə aparılmış bir çox uğurlu araşdırmanın müəllifidir. Riyaziyyata həsr etdiyi əsərlər yalnız ərəbcə, astronomiya üzrə tədqiqatları isə həm fars, həm də ərəb dillərində yazılmışdır.

Riyaziyyatçı alimin ən məşhur əsərləri arasında "Şəklül-qita" ("Bütöv çoxtərəfli haqda risalə'), "Came'ül-hesab" ("Lövhə və tozun köməyi ilə hesab toplusu"), "Dairənin ölçüsü", "Təhrir Öqlidis" ("Evklid "Başlanğıc"ının təsviri") kimi kitablar xüsusi yer tutur (27, 124).

Riyaziyyat sahəsində əldə etdiyi elmi nailiyyətlər hələ zamanında onu riyaziyyatçı kimi məşhurlaşdırmışdı. Onun bu sahəyə aid əsərləri yalnız Şərqdə deyil, həmçinin Avropada həndəsə və triqonometriyanın inkişafında mühüm rol oynamışdır. "Təhrir Öqlidis" və onun iki redaktəsi hələ XIII əsrdə İngiltərədə şöhrət tapmışdı. Bu kitab XVI əsrdə o qədər məşhur olmuşdur ki, 1594-cü ildə Romada ərəb dilində də işıq üzü görmüşdür. Sonralar 1657-ci ildə bu kitab latın dilinə tərcümə edilib, nəşr edilir. "Təhrir Öqlidis" əsərində Nəsrəddin paralel xətlər, nisbətlər və ədədlər nəzəriyyəsi, həndəsə aksiomatikası kimi riyaziyyatın əsas

və bünövrəli məsələlərindən dərin, yaradıcılıqla bəhs etməklə yanaşı bir çox teoremlər və onların yeni-yeni isbatlarını vermiş, bəzi teoremləri ümumiləşdirmişdir (6, 56). Alimin beş kitabdan ibarət yazdığı "Bütöv dördtərəfli haqqında" risalə də Avropada triqonometriyanın inkişafında əhəmiyyətli rol oynamış əsər kimi məşhurdur. Dünya elmi tarixində ilk dəfə bu əsərdə triqonometriyaya müstəqil elm sahəsi kimi yanaşılır.

Marağa rəsədxanasında aparılan tədqiqatlar əsasında Tusinin yazdığı 4 kitabdan ibarət "Elxani cədvəlləri" ("Zic-i Elxani") və "Astronomiya və astrologiya haqqında otuz fəsil" ("Si fəsl dər mərifəti təqvimi") adlı əsəri astronomiyaya dair əsrlər içərisində daha əhəmiyyətli və məşhur idi.

"Zic-i Elxani" də verilən planetlərin geosentrik uzunluqlarının qiymətləri müasir qiymətlərdən cəmi qövs saniyəsinin mində biri qədər fərqlənirlər, geosentrik enliklərin qiymətləri isə bir qövs saniyəsi dəqiqliyi ilə verilmişdir. Ay və günəşin tutulmasının qabaqcadan xəbər vermək üçün xüsusi cədvəllərin düzəldilməsi, çox parlaq ulduzların ekliptik koordinatları cədvəlinin tərtibi; 256 şəhərin coğrafi enlik və uzunluq koordinatlarının dəqiqləşdirilməsi astronomiya elmində yeni ciddi inqilabi addım idi (8, 214).

Nəsirəddin Tusi yaradıcılığında etika və əxlaq məsələləri də mühüm yer tutur. İnsan və onun mənəviyyatı problemlərinə əxlaqi dəyərlər prizmasından yanaşan və humanist mövqedə dayanan Tusi "Əxlaqi- Nasiri" əsərində dövrünün əxlaqi dəyərlər sistemi ilə bağlı bir sıra maraqlı fikirlər irəli sürür. O, tənbəllik, təkəbbür, paxıllıq, həsədik, iddialıq, xəsislik, riya və s. kimi qeyri-əxlaqi keyfiyyətləri rəzilət və nəfsi xəstəliklər kimi dəyərləndirir.

Filosof, ədalətli idarəçilik, ədalətli dövlət məsələlərinə toxunaraq dövlətin ədalətlə idarə olunmasından xalqın və dövlətin özünün qazanacağını vurğulayaraq bildirir: "Dövlət yalnız ədalət əsasında uzun sürə, yaşaya bilər. Ədalətin birinci şərti odur ki, xalqın müxtəlif təbəqələri arasında uyğunluq yaradılsın. İnsanın sağlamlığı dörd ünsür arasındakı tənasüblükdə olduğu kimi,

cəmiyyət arasındakı uyğunluq da dörd sinfin qarşılıqlı müvafiqliyində olar" (12, 212).

Tusi aləmin tədriclə təkmilləşməsi (təkamül) məsələlərinə toxunaraq bildirir ki, insan təbiətdə mövcud olan bütün cansız və canlı cisimlərlə bu və ya digər formada bağlıdır. Onun fikrincə, canlı dünya cansız aləmdən, insan isə heyvanlardan yaranıb. Tusinin düşüncəsinə görə, heç bir maddi cisim tamamilə məhv ola bilməz: "Əgər bir adam diqqətli və kamil bir tədqiqatçı gözü ilə maddələrin dəyişməsinə, quruluş və tərkiblərin dağılıb yenidən qurulmasına, onlar arasındakı çevriliş və ziddiyyətlərə nəzər salsa, maddələr mübadiləsindən, yaranıb yoxolma proseslərindən xəbərdar olsa, mütləq görər ki, dünyada heç bir şey tam şəkildə məhv olmur, bəlkə onun forması vəziyyəti, tərkibi, quruluşu, rəngi, keyfiyyətləri ya şərikli bir varlığa və ya sabit bir maddəyə çevrilir, ...çünki cismi varlıqların məhv olmaq qabiliyyəti yoxdur" (36, 47-48).

Ümumiyyətlə, Nəsirəddin Tusinin Marağa rəsədxanasına rəhbərliyi, Hülaki xanın vəziri kimi siyasi və ictimai fəaliyyəti, həmçinin bir çox elmi yeniliklərlə zəngin elmi irsi bu insanın nə qədər nəhəng və hərtərəfli bir mütəfəkkir şəxsiyyət olduğunu ortaya qoyur. XIII əsr Suriya tarixçisi Bar-Ebreyin özünün "Ümumi tarix" əsərində Tusinin bu keyfiyyətlərini dəyərləndirərək yazır: "O, müşahidələr aparmaq üçün (astronomik) alətlər kəşf etmiş, (Ptolomeyin pərgarları ilə müqayisədə) hədsiz dərəcədə böyük olan və misdən hazırlanan sirkullar düzəltmişdi. O, planetlərin hərəkətini müşahidə edib, qeydə almaqdan ötrü İsgəndəriyyəyə getmişdi. Azərbaycan şəhəri olan Marağada müxtəlif ölkələrin müdrikləri onun başına toplanmışdılar. O səbəbdən ki, Bağdadın və Assuriyanın sayılan ailələrinin və məscidlərinin əksəriyyəti onun nəzarəti altında idi (onun nüfuzunu qəbul edirdi). Başına yığılmış alim və tələbələr maaş və təqaüdünü onlardan alırdı" (8, 127).

Dünya fəlsəfi fikir tarixində özünəməxsus yeri olan, işraqilik adlı yeni və fərqli bir fəlsəfi təlim ortaya qoyan görüşlərinə görə, müsəlman hüquqşünasları – fiqhçilər tərəfindən dinsizlikdə

ittiham edilərək, Misir, Yəmən və Suriyanın hökmdarı Səlahəddin Əyyubinin (1169-1193) əmri ilə 1191-ci ildə 37 yaşında edam edilən Şihabəddin Əbülfütuh Yəhya ibn Həbəş-əs Sührəverdi, dövrünün ensiklopedik biliklərinə malik şəxsiyyətlərindən biri idi. O, ilk təhsilini Marağa şəhərində dövrünün fiqh və fəlsəfə bilicisi və Məşhur sufi intellektualı Fəxrəddin ər-Razinin də müəllimi olmuş Məciəddin əl-Cilidən almışdır. Sonra o, İsfahana gedərək orada Zahirəddin Əhməd əl-Karidən fəlsəfə və məntiq elmini öyrənmişdir. İsfahanda o, təsəvvüflə yaxınlaşmış və sufi ayinlərini yerinə yetirmişdir. Daha sonra sufilər kimi səyahətlərə çıxmış Konya, Diyarbəkr, Hələb və s. şəhərlərdə olmuşdur.

Şihabəddin Sührəverdinin əsrlərində məntiq, təbiətşünaslıq, peripatetizm, sufizm, işraqilik və s. kimi fəlsəfi məsələlər öz əksini tapmışdır. O, "İşraq fəlsəfəsi", "Filosofların görüşləri", "Qərb qürbəti", "Aşiqlərin munisi", "Quş haqqında traktat", "Qeydlər", "Müqavimətlər", "Həqiqətə dair baxışlar", "Qırmızı simanın əqli", "Uşaqlıq haləti haqqında", "Qarışqaların dili", "İşıq heykəlləri", "İşıqnamə" və s. kimi bir çox əsərlərin müəllifidir. Onun əsərlərinin sayı barədə araşdırıcılar arasında müxtəlif fikirlər mövcuddur. Belə ki, Zakir Məmmədov "Azərbaycanda XI-XIII əsrlərdə fəlsəfi fikir" adlı əsərində filosofun 45 adda əsərlərinin olduğunu bildirir (37, 69). Korbin isə özünün "İslam fəlsəfəsinin tarixi" adlı əsərində Şihabəddin Sührəverdinin 49 adda əsərinin olduğunu irəli sürür (38). 1991-ci ildə Bakıda nəşr olunmuş "Şihabəddin Yəhya Sührəverdi" adlı qısa biblioqrafik məlumat kitabçasında onun 51 traktat, bir şer divanının olduğu göstərilmişdir (39).

O, öz təlimini yaradarkən o dövrlər islam düşüncə tarixində həqiqətin dərk olunmasında biliyin mənbəyi kimi ağılı qəbul edən rasionalist məşşai fəlsəfəsi ilə, bu dərketmə prosesində mistik təcrübəni, kəşf və ilhamı rəhbər tutan təsəvvüfü yaxınlaşdırırdı. Filosof şey və hadisələrin dərk olunmasında ağlın rolunu qəbul etsə də, Mütləq Həqiqətin dərkində idrakı qəbul etmir və iddia edirdi ki, Mütləq Həqiqəti dərk etmək üçün insan kamilləşərək daha yüksək bilik pilləsinə yüksəlməlidir. Bu biliyə çatmaq isə, ağılla

mümkün deyildir, ancaq intuisiyanın köməyi, müşahidə, kəşf və ilham yolu ilə mümkündür. Amma o, batinilər kimi sözlüklərin gizli mənalarını axtarmır və bir düşüncə adamı kimi çıxış edir. Yum kimi o da duyğularımızın verdiyi görkləri şeylərin işarəsi adlandırır. "Filosofların görüşləri" adlı əsərində filosof yazırdı: "İnsan yerdəki heyvanların, yəni canlıların ən şərəflisidir, çünki düşüncəli nəfsə malikdir. Düşüncəli nəfs əqli substansiyadır və bu substansiya nə ünsürü aləmdə, nə də göylər aləmi olan efir aləmində ola bilməz. Onun mövcudluğu cisimlər aləmində təsəvvür edilməz. Çünki o, cisimlər aləmində mövcud olsaydı, ilk Haqqın (onun böyüklüyü artıq olsun!) vəhdətini qavramaq təsəvvürə gəlməzdi. ...Cisimlər aləmində heç nə vahid deyil. Deməli, nəfsin varlığı cisimlər aləmində təsəvvür edilə bilməz" (40, 12).

Səlahəddin Xəlilov "Sührəvərdinin qneseologiyasına dair" adlı yazısında Sührəvərdinin bu fəlsəfi yanaşmasını ümumiləşdirərək qeyd edir ki, Sührəvərdinin Şərq fəlsəfəsində şüur hadisəsi maddi dünya və nurani dünyanın təsiri ilə yaranan, kəşf sayəsində müstəqil mövcudluq kəsb edən həqiqətlərdən bəhs edilir ki, bu həqiqətlər, fenomenlər həm hissi obrazlardan, həm də söz və məntiqlə ifadə edilən biliklərdən yüksək tutulur (61, 134).

Şihabəddin Sührəvərdi hər bir varlığın materiya və formadan ibarət olduğunu irəli sürən Aristotel nəzəriyyəsini rədd edərək, tamamilə fərqli bir antoloji təlimdən faydalanır ki, həmin təlimə görə, bütün şeylər nurun dərəcə və mərtəbələridir (və ya nur və zülmətin müxtəlif nisbətlərdə sintezidir). Sührəvərdinin fəlsəfəsi nurun antologiyasıdır və həmin fəlsəfəyə əsasən, nur müxtəlif dərəcələrə və iyerarxik düzülüşə malikdir. Sührəvərdinin fikrincə, nur özlüyündə aşkar və zahir olan bir mahiyyətdir və o, başqa şeylərin də zahir olmasını şərtləndirir. Başqa sözlə, nur özü-özlüyündə mövcuddur və digər varlıqların mövcudluğuna da səbəb olur. Buna görə də nura tərif vermək mümkün deyil, əksinə, digər şeylərə onun köməyi ilə tərif vermək lazımdır. Bir sözlə, nur şeylərdəki mövcudluq keyfiyyətinin özüdür, nur bütün varlığın ilkin mənbəyidir. Odur ki, bütün varlıq aləminə nurların iyerarxik düzülüşü kimi baxmaq lazımdır. Bu iyerarxiya nuraniliyin ən yük-

sək dərəcəsində dayanan mütləq nurla başlayır və təqribən xalis zülmətə, yəni mütləq yoxluğa yaxın bir mərtəbədə dayanan ən zəif nur dərəcələri ilə bitir. Nurların iyerarxiyasında ən yüksəkdə dayanan nura «Nur əl-ən-var» («nurlar nuru») deyilir və bu da islam ilahiyyatının terminologiyasındakı «Allah» anlayışına uyğun gəlir. Ondan aşağıda – duyulan aləmdə və qaranlıq cisimlər ölkəsində nurun müxtəlif dərəcələri dayanır ki, onlar Sührəvərdinin fəlsəfi sistemində mələklər kimi meydana çıxıb varlıq dünyası üzərində hökmranlıq edirlər (41).

Beləliklə, Sührəverdi işraqilik fəlsəfəsində Şərq perpatetizmindəki əql, nəfs və cismin üçlük sisteminə deyil, ikiliyə - işıq və qaranlığın ikilik sisteminə əsaslanan yeni bir emanasiya nəzəriyyəsini yaratmışdır (29, 30).

Bu dövrdə yaşayıb yaratmış görkəmli Azərbaycan mütəfəkkirlərindən biri də Əbusəid Həkim Ürməvidir. O, Azərbaycanın peripatetik filosoflarından olub, "İlahi haqqında kitab", "Evkilidin kitabından birinci və ikinci məqalənin şərhi", "Məntiqə dair traktat" kimi əsərlərin müəllifidir (29, 17). İctimai-siyasi və etik görüşləri ilə də diqqəti çəkən filosofun siyasət barədə dedikləri maraqlıdır: "Siyasətin iki tərəfi vardır: Bir tərəfdə siyasətçi hər cəhətdən tabe və istiqlaliyyətsiz olur, digər tərəfdən isə hər cəhətdən özbaşına və mütləqiyyətə hakim kəsilir. Orta vəziyyətdə olan siyasətçilər də vardır ki, özündən aşağı adamlara hakim kəsilir, özündən yuxarılara isə tabe olur" (21, 106).

Əbunəcib Əbdülqadir Abdulla oğlu Sührəvərdi (1097-1168) orta əsr Azərbaycanının tanınmış mütəfəkkir şəxsiyyətlərindən biri idi. "Təsəvvüfdə müridlərin ədəb qaydaları", "Çıraqların qəribəsi" və başqa əsərlərin müəllifi olan Əbunəcib Sührəvərdi dövrünün tanınmış hüquqşunas alimlərindən biri, eləcə də böyük sufi şeyxi və intellektualı idi (29, 18-19). Onun Bağdadın məşhur "Nizamiyyə" mədrəsəsində dərs dediyi və bir müddət də həmin təhsil müəssisəsinə rəhbərlik etdiyi də məlumdur. Orta əsr müəlliflərindən Tacəddin Sübki (1326-1369) onun haqqında yazırdı: "O, sultandan, xəlifədən və başqalarından qorxub, ona pənah gətirənləri müdafiə etmiş, onlar təhlükədən sovuşmuşlar" (29, 19).

Sübhəverdiyyə təriqətinin yaranmasını da bir çoxları Əbu- Nəcip Sührəverdinin adı ilə bağlayırlar.

Şihabəddin Əbuhəfs Ömər Məhəmməd oğlu Sührəvərdi Azərbaycanın sufilik təliminə bəxş etdiyi ən böyük mütəfəkkirlərdən biridir. Ə.Sührəvərdi Qədiriyə sufi ordeninin banisi Əbdülqadir Cilinin tələbəsi olmuş və bir çox bilik sahələrini və təsəvvüfü ondan öyrənmişdir (29, 25). Daha sonra Bağdad şəhərinə gələrək məşhur "Nizamiyyə" mədrəsəsində təhsilini davam etdirir və oranı bitirdikdən sonra bir müddət həmin mədrəsədə dərs deyir. O vaxt sufilik təlimini qəbul edib öyrənmək istədiyinə görə və qəbul olunmuş sufi qaydalarına əsasən, dahi şeyx Əhməd əl - Qəzzalinin müridi olur. Sührəvərdi bir müddət Dəclə sahillərində sufi məskənində (ribat) tərki-dünya həyatı keçirir. Onun şöhrəti bütün Şərqə yayılır. Çoxları onun müridi olmaq arzusuna düşür. O, Əbu Məhəmməd Ruzbihan Baqli Şirazi (öl. 1209), İsmayıl əl-Kəsri (öl. 1193) və Əmmar əl-Bidlisi (öl. təqr. 1200) kimi məşhur sufilərə mürşidlik edir. Onun şagirdləri isə böyük Xarəzm sufisi Nəcməddin Kübranın ("Kübraviyyə" təriqətinin banisi) mürşidləri olurlar (27, 64).

Ömər Sührəvərdi zəngin elmi irsə malik olub və bir çox əsərlərin müəllifidir. O, "Biliklərin töfhələri", "İman nəsihətlərinin inşası və yunan qəbahətlərinin ifşası", "Sührəvərdi vəsiyyətləri", "Kuşeyri Risalesi", "Duaların şərhinə dair bəndələrin xəzinəsi", "Ariflərin məqamları", "Doğru yolu bildirmək və möminlərin əqidəsi", "Təsəvvüfə dair traktat", "Ruha dair traktat", "Fütüvvətnamə" və s. kimi bir çox əsərlərin müəllifidir (29, 26-27).

Ömər Sührəvərdi əsərlərində peripatetizmi tənqid etməklə yanaşı, mötədil sufilik mövqeyində dayanaraq təsəvvüfün hal, məqam, fəna, bəqa, mürşid-mürid münasibətləri, sufilərin etik qaydaları və s. dair problemləri şərh etmişdir.

Bu dövrün tanınmış şəxsiyyətlərindən biri də məşhur sufi şeyxi "Mürşid-i Kamil" adını qazanmış Şəmsəddin Məhəmməd ibn Əli ibn Məlikdad Təbrizi (Şəms Təbrizi) (təxminən 1186-1247) (20, 237) idi. "Dönəmin pirləri tərəfindən "Təbrizli Kamil" olaraq adlandırılan və bir çox yer dolaşdığı üçün "Şəms-i Pə-

rəndə" (uçan Şəms) deyə anılan Şəms-i Tebrizi" (42, 268) 1244-cü ildə Konya şəhərinə gəlmiş və Düyüstahların karvansarasında məşhur Cəmaləddin Rumi ilə görüşür (27, 134). O vaxtlar 38 yaşı olan Rumiyə bu görüş çox ciddi təsir edir və onun ənənəvi baxışlar sistemində ciddi dəyişikliklər baş verir. Bu görüş haqqında yaranmış bir çox rəvayətlər sonralar Əhməd Əflaki, Dövlətşah Səmərqəndi və başqaları tərəfindən qələmə alınmışdır. Dövlətşahın təzkirəsində bu görüşlə bağlı öz əksini tapmış rəvayət aşağıdakı kimidir. Şəmsin "Mücahidə, riyazət, elm təhsil və təkrarlardan məqsəd nədir?" şəklindəki sorusuna Mövlana buna elm "Sünnə və şəriət ədəblərini bilməkdir" deyə cavab verir. Şəms "Bunların hamısı zahirə mütəallıktır" demiş, Mövlananın "Bunun üstündə daha nə vardır?" şəklindəki təkrar sualına Şəms "Elm odur ki insanı məluma çatdırar" - deyərək Sənaninin "Cəhalət, səni səndən almayan bir elmdən daha qiymətlidir" mənasına gələn beytini oxuyur). Bundan çox təsirlənən Mövlana bu hadisədən sonra davamlı Şəms ilə birlikdə olaraq kitab mütaliə etməkdən və dərs oxutmaqdan imtina etdir (42, 270). İlk görüşdən sonra bütün varlığı ilə ona bağlanan Mövlana bütün vaxtlını onunla söhbətdə keçirir, özünü onun şagirdi hesab edir. Təbii ki, bu hal Mövlananın qohumlarını, tələbələrini və bütövlükdə Konya əhlini narahat edir və nəticədə Şəmsə qarşı qısqanclıq halları yaranır, onu hər vəchlə hörmətdən salmağa çalışırlar. Belə təzyiqlərə tab gətirə bilməyən Şəms Konyanı tərk etməyə məcbur olur (43, 53).

Şəmsin yoxluğuna dözə bilməyən Mövlana böyük oğlu Sultan Vələdi onun dalınca göndərir və onun dönməsini xahiş edir. Şəms yenidən Konyaya dönür və Rumi övladlığa götürdüyü Kimya adlı qızı ona ərə verir. Cəlaləddin Rumi bu dönəmlərdə Şəmsi vəsf edən şeirlər yazır: "Ey Təbrizli Şəms, sən həm dənizsən, həm inci. Zatən sənin varlığın başdan-başa yaradıcı Tanrının günəşindən, nurundan başqa bir şey deyildir", Başqa bir şeirində isə, "Ey Haqq və Din Şəmsi, varlıq ölkəsinin sahibi sənsən, Eşq sənin kimi bir padşah görməmişdir" (43, 53)

Cəlaləddin Rumini "fitvalar verən şeyxdən şairə çevirən" (Sultan Vələd), «minbərdə vüqarla oturduğu halda, küçədəki

uşaqların oyuncağına döndərən» (Mövlana) Şəms Təbrizi necə bir insan idi və buna necə nail oldu? Bu sual təkcə müasir tədqiqatçıları və onların sələfləri olan orta əsr təzkirəçilərini deyil, həm də hadisənin canlı şahidlərini – Mövlananın yaxın ətrafını və bütövlükdə Konya əhlini ciddi şəkildə maraqlandırmış və düşündürmüşdür. Mövlananın oğlu Sultan Vələd özünün «Vələdnamə» poemasında Şəmslə görüşdən sonra atasının davranışında baş verən köklü dəyişikliyin onun müridlərində doğurduğu qəzəb dolu sualları belə ümumiləşdirmişdir:

Axar su saman çöpünü alıb apardığı kimi
Bizim şeyximizi bizdən alan bu şəxs kimdir?
Bəlkə o sehrbazdır və sehrlə, ovsunla
Şeyxi özünə məftun etmişdir?!
Axı o kimdir və onda nə var ki,
Belə məkrlə yaşaya bilir?!
Onun nə əsli bəllidir, nə də nəsəbi,
Həm də biz bilmirik o hardandır (44).

Sonralar Mövlananın özü də bu sualı şeirlərinin birində Şəmsə ünvanlayır:

Sən kimsən? İldırım, yoxsa od-atəş?!
Sən məndə ev-eşik, ömür-gün qoymadın (44).

İran alimi Ə. Zərrinkub Şəmsin Mövlana üzərində mənəvi-ədəbi təsirinə toxunaraq yazır ki, onun "Məqalələr toplusu və fikirlərinin təsir dairəsində "Məsnəvi" kitabı dayanmışdır. Çünki Mövlana bir çox hekayə və hətta "Məsnəvi"nin mövzularında bilsə də, bilməsə də Şəmsin "Məqalat" və sözlərinə borcludur" O davam edərək bildirir ki, Mövlana "Divani- Şəms" də açıq şəkildə bildirir ki, "təvil" və "təfsir elmi"ni, irfani-bədii rəmzlərinin zahiri və batini mənalarını Şəmsdən təlim aldığı zaman öyrənmişdir:

Eşit Şəmsdən təvilatü təbir,
Elə ki, yuxuda rəmzləri eşitdin (20, 238).

Şəms Təbrizi yaradıcılığından dövrümüzə qədər gəlib çatan yeganə əsəri "Məqalat", yaxud "Xirqey- Şəms" dir ("Söhbətlər"). "Söhbətlər" Şəmsin müxtəlif məclislərdə çeşidli mövzularda etdiyi söhbətlərin onun müridləri tərəfindən sonralardan qələmə alınmış toplusudur. Əsrədə Şəmsə aid bioqrafiq məlumatlardan tutmuş, onun müxtəlif məsələlərə dair fikirləri və s. öz əksini tapmışdır. «Söhbətlər»in mətni Şəmsin həm fiqh, həm də o dövrün digər elmləri sahəsində necə dərin biliyə, necə geniş erudisiyaya malik olduğunu aydın göstərir. Sonralar Mövlana yazacaqdı ki, kimya, nücum, riyaziyyat, ilahiyyat, hikmət və məntiqdə Şəmsin tayı-bərabəri yoxdur (44).

Çoxsaylı səfərləri zamanı Şəms o dövrün ən məşhur elm və irfan adamları ilə görüşüb müzakirələr aparmış, istər müasirləri, istərsə də əvvəlki dövrlərdə yaşamış görkəmli şəxsiyyətlər haqqında öz fikirlərini (bəzən sox sərt və kəskin formada) «Söhbətlər»də ifadə etmişdir. Bu sırada onun «ən böyük şeyx» ləqəbi ilə tanınan Mühyiddin İbn əl-Ərəbi (1165-1240) haqqında fikirləri xüsusi maraq doğurur. İbn əl-Ərəbi ilə söhbətlərini təfsilatı ilə xatırlayan Şəms bəzən onun məntiqi qarşısında çaşıb qalan böyük filosofu belə təsvir edir: «Sözünün əvvəlində də mənə «övladım!» deyirdi, axırında da. Sonra da gülürdü: yəni belə övlad olar?!» Bununla belə İbn əl-Ərəbinin məqamını kiçiltmədən deyir: «O, bir dağ idi, dağ! Heyrətamiz bir kişiydi. Yaxşı həmsöhbət idi...» (44).

Şəms Təbrizi həm də hazırcavablığı ilə məşhur olmuşdur. Onun haqqında bir çox rəvayətləri qələmə almış Əhməd Əflaki Şəmslə Əvhadəddin arasında olan bir söhbəti belə nəql edir. Şəms Bağdadda Əvhadəddinlə görüşür və ondan nə aləmdəsən deyə soruşur. Əvhadəddin: "gözəllərdə mütləq gözəlliyi, Tanrı gözəlliyini görürəm" anlamını bildirən "Ayı təknədəki suda seyr etməkdəyəm" cavabını verir. Şəms isə bunun üstünə kinayə ilə

deyir: “Boynunda çiban yoxdursa, bir başını qaldır da göyə tamaşa et, niyə göydə görmürsən?” (45, 51-52).

Azərbaycan alimləri o zamanlar Azərbaycandan kənarda da – islam dünyasının Bağdad, Qahirə, Dəməşq, Xorasan və s. kimi mədəniyyət və elm mərkəzlərində fəaliyyət göstərmiş və şöhrət qazanmışlar. Bunlardan Fəxrəddin Əbülfəzl İsmayıl ibn əl-Müsənna ət-Təbrizini (ö. 1185) (Bağdadın Nizamiyyə mədrəsəsində dərs demiş, dövrümüzə qədər gəlib çatmayan “Azərbaycan tarixi” əsərinin müəllifidir), Əbülfəzl Mahmud ibn Əhməd ibn Məhəmməd əl-Ərdəbilini (ö. 1228) (Baqdad da Nizamiyyə və əl-Kamaliyyə mədrəsələrində dərs demişdir), Əbdülxalıq ibn Əbül-Məali ibn Məhəmməd əl-Arranini (ö. 1236) (Mosulda və Xilatda qanunşünaslıqdan dərs deyib), Əz-Zəki ibn əl-Hüseyn ibn Ömər əl-Beyləqanini (ö.1277) (hüquqşunasdır), Əminəddin Müzəffər ibn Əbu Məhəmməd ibn İsmayıl ibn Əli ət-Təbrizini (ö. 1225) (Hüquqşünas alimdir. Bağdadın Nizamiyyə və Qahirənin ən Nasiriyyə əs-Salixiyyə mədrəsələrində dərs demiş, üç cilidlik “Sakt əl fəvaid” və “əl- Müxtəsər” əsərlərinin müəllifidir), Tacəddin Əbülfəzail Məhəmməd ibn əl- Hüseyn ibn Abdulla əl-Ürməvini (1093-1225) (Fəxrəddin ər-Razinin tələbəsi olub, Bağdadın Nizamiyyə mədrəsəsində dərs deyib, “əl-Hasil” adlı əsəri vardır), Əbu Həfs Ömər ibn Şüəyb əl-Cənzini (ö. 1160) (ədəbiyyatçı alim kimi tanınmış, Bağdadın Nizamiyyə mədrəsəsində dərs demişdir), Həddad ibn Asim ibn Bəkran Əbülfəzl ən-Naxçıvanini (ö. 1192) (Dəməşqdə məhkəmə hakimi olmuş, Bağdad da Əbil Bərəkət Hitəbullah əl- Buxari Əbu Nəsr Əhməd Ət Tusi və başqalarından dərs almışdır), Şeyx Əbu Həmid Tacəddin əl-Urməvini (Görkəmli ədib və müsəlman qanunlarının bilicisidir) (9, 230-232), Şəmsəddin Əbül Abbas Əhməd ibn Xəlil Xoylunu (1187-1240) (Əlaəddin Tusidən “dialektika elmini”) öyrənmiş, Yaxın və Orta şərq ölkələrində dilçi, ədəbiyyatşünas, fəqih, filosof və təbib kimi tanınmışdır, “Kitab fil-üsul”, “Kitab fin-nəhv” və s. əsərlərin müəllifidir), Əbdülmənaqib Mahmud ibn Əhməd Zəncani (ö. 1248) (Müsəlman hüququnun bilicilərindən olmuş, Bağdadın Nizamiyyə və Müstənsəryyə mədrəsələrində dərs demiş, fiqhə dair “Tərxic əl-

füru ələ-l-üsul" (Üsul üzrə olan sahələrdən çıxarış) əsərinin müəllifidir), Şəmsəddin Əbdülhəmid ibn İsa Xosrovşahı (1184- 1254) (məşhur filosof Fəxrəddin Razinin tələbəsi olmuş, Dəməşqdə müəllimlik etmiş, fəlsəfə və hüquqa dair bir çox əsərin, o cümlədən İbn Sinanın 18 cildlik "Əş-Şəfa" adlı əsərinə yazılmış xülasənin müəllifidir) (46, 119-121), Tacəddin Məhəmməd ibn Hüseyn Ürməvini (1177-1255) (Fəlsəfəni, fiqhi, ədəbiyyatı və s. dərindən bilmiş, Bağdadın Şərəfiyyə mədrəsəsində dərs demiş, 1219-cu ildə Fəxrəddin Razinin "Əl-məhsul" kitabı əsasında "Kitab əl-hasil min əl-Məhsul"(Əl-Məhsuldan hasil olan kitab) adlı əsərin müəllifidir), Əfzələddin Məhəmməd ibn Namavər Xunəçini (1193-1248) (O fəlsəfəni və şəriəti dərindən bilmiş, fəlsəfi fənlərdən və tibdən dərs demiş, sonralar isə Misirdə baş qazi vəzifəsində işləmişdir. Elmin müxtəlif sahələrinə aid yeddi kitabı vardır)" (34, 287-288) və bir çox başqalarını misal göstərə bilərik.

Bu dövrdə Azərbaycanda tibb elmi də yüksək səviyyədə inkişaf etmiş, Azərbaycan təbabət alimləri tərəfindən tibbə dair tədqiqatlar aparılmış, bir sıra xəstəliklərin müalicəsi və farmologiya dair əsərlər yazılmışdır. Bunlardan Kəfiəddin Ömər ibn Osman (Xəqni Şirvaninin əmisi və müəllimi), Mövlana Kəmaləddin Hüseyn oğlu Nurəddin, Atabəy Özbəyin şəxsi həkimi olmuş Cəlaləddin Təbib, tibbə dair "Əl -Muxtar", və "Kitabi tibb əl- Camali" kitabların müəllifi Mühzədbəddin Təbrizi, Mahmud ibn İlyas, Əkmələddin Naxçıvani, Fəxrəddin Əbu Abdullah Əhməd ibn Ərəbşah ibn Cəbrayıl ən- Naxçivani, Əkməllədin ən Naxçıvani və s. göstərə bilərik.

Araşdırdığımız dövrdə Azərbaycanda tarix elmi də özünün çiçəklənmə dövrünü keçirir. XII-XIV yüzillikdə yaşamış tarixçi alimlər - Gəncəli Kirakos (Cənubi Qafqaz xalqlarının tarixindən bəhs edən "Tarix" əsərinin müəllifidir) (22, 474-475), Vardan (XIII əsrdə Qafqazlarda baş verən hadisələrdən bəhs edən "Ümumi tarix" əsərinin müəllifidir), Fəxrəddin Əbülfəzl İsmayıl ibn əl-Müsənna ət-Təbrizi (ö. 1185), Əhməd ibn Məhəmməd Təbrizi ("Tarix əl-nəvadir", "şahənşahnamə"), Təvəkkül ibn Bəzzas ("Səfvət əs-səfa"), Əbu Bəkr əl-Qütbi əl-Əhəri ("Tarix-e Şeyx

Uveys"), Hinduşah Naxçıvani ("Təcarüb əs-sələf"), Məhəmməd ibn Hinduşah Naxçıvani ("Dəstur əl-katib"), Nizaməddin Şami ("Zəfərnamə"), Mahmud Xınaluqlu və s. layiqli iz qoyub getmişlər (34, 286).

Arxeoloji tədqiqatlar, epiqrafik abidələr və müxtəlif xarakterli tikililər, memarlıq abidələri də o dövrün elmi biliklərinin və texniki yeniliklərinin öyrənilməsində mühüm mənbələrdən sayılır. Arxeoloji tədqiqatlar zamanı öyrənilmiş yeraltı və yerüstü maddi mədəniyyət nümunələri nəinki əhalinin iqtisadi yaşam tərzi, eləcə də mədəni həyat səviyyəsinin durumunu araşdırmağa imkan yaradır. Bu maddi mədəniyyət nümunələri təsərrüfat və sənətkarlıq ilə bərabər, həmçinin elm və incəsənətin inkişaf etdiyinin izlərini də daşıyır. O dövrə aid arxeoloji nümunələr əsasında müxtəlif sənət sahələrinə aid texniki yenilikləri izləmək mümkündür. Fikrimizi təsdiq edən bir neçə nümunəyə müraciət edək: Azərbaycanda XI-XIII əsrlərdə dulusçuluqda baş vermiş ən böyük texniki yeniliklərdən biri su kəməri borularının (tünglərin), kaşı və bəzək kərpiclərinin, gil məhəccərlərinin və s. istehsalına başlanılması arxeoloji tədqiqatlar nəticəsində öyrənilmişdir. Həmçinin, arxeoloji tədqiqatlar nəticəsində şüşə istehsalında yeni texniki nailiyyətlər hesab edilən üfürmə üsulu ilə şüşə qabların hazırlanması, rəngli şüşələrin geniş çeşidlərinin hazırlanması, yeni növ naxışların – bir rəngdə olan qaba başqa rəngli şüşə kütləsi ilə nazik və qalın sapa oxşar naxışların çəkilməsi, eşmə və dişli yapışdırılma bəzəklərin vurulması, möhürdən istifadə, yazı və instruksiyaların tətbiqini və s. izləmək mümkün olmuşdur (22, 443-446). Bu dövrdə Azərbaycanda astronomiyanın inkişafını təsdiq edən fakt kimi, Örənqalada arxeoloji qazıntılar zamanı tapılmış, üzərində planetlərin hərəkət dairəsi və yerdəyişmə yolları cızılmış dairəvi gil lövhəciyi də (22, 469) mühüm əhəmiyyət kəsb edir.

Yaşayış məskən və evləri ilə yanaşı, ictimai və dini binaların mövcudluğu, əhalinin gündəlik həyat tərzi və dini inamları haqqında da fikir söyləməyə əsas verir. Tikilmiş müxtəlif binalar, müdafiə istehkamları, körpülər və s. memarların həm zövqlərinin, həm də müəyyən riyazi biliklərə malik olduğunun göstəricisidir.

TƏHSİL

Məlum məsələdir ki, elm və mədəniyyətin inkişafı təlim və təhsilin inkişafı ilə sıx bağlıdır. XII-XV yüzilliklərdə, bütövlükdə islam dünyasında, o cümlədən də Azərbaycanda müxtəlif xarakterli təhsil və təlim müəssisələri zəncirinin yaranmasını şərtləndirən əsas amillərdən biri sosial-siyasi və təsərrüfat-mədəni həyatın müxtəlif sahələrində savadlı adamlara ehtiyacın olması ilə bağlı idi. Digər tərəfdən, dini-ideoloji çəkişmələr də savadlı adamların olmasını tələb edirdi. Xilafət və islam məkanında yerləşən bir sıra dövlətlər bu məqsədlə təhsil müəssisələri açır və savadlı adamların yetişdirilməsinə xeyli vəsaitlər xərcləyirdilər. Belə ki, XII əsrdə Səlcuq hökmdarları müxtəlif təriqət və məzhəblərin, o cümlədən Fatimilərin yaydıqları şiəliyin təsirini azaltmaq və öz ideologiyalarını yaymaq üçün çoxlu savadlı kadrlara ehtiyac duyurdu. O dövrü araşdıran müasir ərəb tədqiqatçılarından biri Əbu əl-Hadi Məhbubə bu haqda yazırdı ki, Səlcuqilərin vəziri Nizamülmülk "...öz əleyhdarlarını zəif salmaq üçün silahdan əlavə, elmdən də istifadə edir, saysız-hesabsız dini təriqət və məzhəblərin təliminə qarşı sünniliyin təlimlərini irəli sürərək, onlara qarşı dini-ideoloji mübarizə cəbhəsini açırdı" (22, 471).

Araşdırdığımız dövrdə Azərbaycanda təhsil sisteminin özəyini məktəblər və mədrəsələr təşkil edirdi (34, 227-228). XII-XV əsrlərdə *məktəb* ibtidai təhsil müəssisəsi kimi tanınırdı. Məktəblər ilkin savad verir və əsasən də mədrəsələr üçün şagirdlər hazırlayırdılar. Məktəblərə qəbul 5-6 yaşından aparılır və 15 yaşına kimi orada təhsil alırdılar (47, 32). Məktəblərdə yazıb-oxumaqla bərabər, əsas istiqamət dini yönümlü olub, Quranın əzbərlənməsi və dini ehkamların öyrədilməsinə yönəldilirdi. Bundan başqa, ayrı-ayrı fənlər barəsində də məlumat verilirdi. Bu dövrlərdə yetim uşaqların təhsili üçün ayrıca *"beyt ət-təlim"* adlanan məktəblər də fəaliyyət göstərirdi. Burada hər 10 uşağa bir tərbiyəçi – atabəy təhkim olunurdu. Onlar yetimlərin yaşayışına, yeməyinə, geyiminə, tərbiyəsinə və s. cavabdeh idilər. Atabəylər uşaqları müəllimlərin yanına aparır, dərsdən sonra öz yerlərinə gətirir və

burada onların tərbiyəsi və dərsləri ilə məşğul olurdular (34, 278). Bundan başqa, dinlə bağlı müəssisələrdə də (məscid, xanəgah, zaviyə və s.) uşaqlara dini dərslər keçirilir və Quran öyrədilirdi.

Orta əsrlərdə Azərbaycanda təhsilin məzhər adlı forması da mövcud idi. Bu təhsil formasında hər ustad bir və ya bir neçə şagirdə ayrı-ayrı fənlərdən dərs demək əvəzinə, onlara ümumi rəhbərlik edirdi. Şagirdlər müstəqil şəkildə elmin müxtəlif sahələri ilə məşğul olur və vaxtaşırı ustadın yanına gəlib məsləhət alır, onun mühazirələrini dinləyirdilər (47, 35-36).

Araşdırdığımız dövrdə *mədrəsələrdə* orta təhsil müəssisələri olan dini təlimlərlə yanaşı, dünyəvi elmlər də tədris edilirdi. XII-XV əsrlərdə müsəlman Şərqində mədrəsələr təhsil mərkəzləri olmaqla bərabər, həm də elmi mərkəzlər rolunu oynayırdı. Bu dövrdə Azərbaycanın bir sıra şəhərlərində iri mədrəsə kompleksləri inşa edilmişdi. Bu mədrəsələrdən Xoyda 1127- ci ildə əsası qoyulmuş "əl-Fərəc əl-Hüvəyyi" mədrəsəsi, 1134- cü ildə Marağada tikilmiş "Əhmədağa" mədrəsəsi, yenə Marağada "Atabəkiyyə" və "əl-Qadi" (Qazi) mədrəsəsi, 1259-cu ildən əsası qoyulmuş Marağa rəsədxanası və Dar əl-ilm va-l-hukmanı (elm və hikmət evi) (1259- 1273-cu illərdə tikilib istifadəyə verilib), Təbrizdə Qazaniyyə, Qiyasiyyə, Fələkiyyə, Dəməşqiyyə, Nəsriyyə, şəhərin Şimal-qərbində yerləşən Rəbi-Rəşididə adlı mədrəsəni (XIV əsrin əvvəlləri), Təbrizin yaxınlığındakı Şənbi-Qazanda yerləşən rəsədxana (XIV əsrin əvvəlləri), "Şəfeiyyə", "Hənəfiyyə" mədrəsələri, Ərdəbildə "Drül-irşad" və s. kimi elm-təhsil müəssisələrini və başqalarını nümunə göstərə bilərik.

Bu elm və təhsil ocaqlarından miqyasına, potensialına və dünya elminə verdiyi töhfələrə görə, Təbrizin Şimal-qərbində yerləşən "Rəbi-Rəşididə" adlı darülfünu xüsusi fərqləndirmək lazımdır.

Qazan xanın vəziri Fəzlullah Rəşidəddinin böyük səyi və zəhməti bahasına XIV əsrin əvvəllərində Təbrizin şimal-qərbində tikilib başa çatdırılan Rəbi-Rəşididə adlandırılan elm və təhsil ocağının Azərbaycanın maarif və təhsili tarixində özünəməxsus yeri vardır. Bu elm ocağı alimlərin və tələbələrin yaşayış kom-

pleksindən, 2 böyük kitabxanadan, mədrəsə tədris korpusundan, şəfa evindən və digər iri tikinti komplekslərindən ibarət idi. Burada olan şəhərcik haqqında F. Rəşidəddin oğlu Sədrəddinə yazırdı: "Rəbi-Rəşididə əzəmətliliyinə görə Xəvərənq qəsrini xatırladan 24 böyük karvansara tikilib. Biz burada həmçinin 1500 dükan, 30 min gözəl ev, yaxşı hamamlar, ürəkaçan bağlar yaratdıq, dəyirmanlar, ipək və kağız karxanaları, sikkəxanalar tikdirdik" (48, 340). Elm mərkəzinin əsasını təhsil ocağı kimi, mədrəsə təşkil edirdi. Bir çox araşdırıcılar bu elm müəssisəsini öz parametrlərinə görə darülfün (universitet) kimi dəyərləndirirlər. Elm mərkəzi kimi, bu darülfün nəinki Azərbaycanda, eləcə də onun sərhədlərindən çox-çox qıraqlarda da məşhur idi. Tanınmış tarixçi S. Onullahi qeyd edir ki, Rəbi-Rəşididə yerləşən həmin mədrəsə Bağdadın "Nizamiyyə" mədrəsəsindən sonra Şərqdə yaradılmış ilk ali təhsil ocağı idi və XX əsrin əvvəlinədək Azərbaycanda və İranda bu tipli mədrəsə olmamışdır (47, 36). Başqa bir məktubunda bu təhsil ocağı barədə Rəşidəddinin oğluna yazırdı: "Biz tələbə məhəlləsi adlanan məhəllədə 1000 nəfər nüfuzlu və bilikli tələbə yerləşdirmişik ki, onlardan hər biri elm meydanında böyük bir ordunu məğlub etmək qüdrətinə malikdir, hər biri müdriklik səmasında ulduza bənzəyir. Biz onların hamısına digər alimlər üçün qərarlaşdırılmış şəkildə məvacib müəyyənləşdirmişik.

Bizdə tərbiyə almaq ümidi ilə müxtəlif islam ölkələrindən gəlmiş 6000 digər tələbəni mərkəz şəhəri olan Təbrizdə yerləşdirmişik. Əmr etmişik ki, onlara aid olan idrarı və gündəlik (xərci) Rum və Böyük Kustantiniyədən (alınan) cizyə gəlirlərindən, (həmçinin) Hind cizyəsindən ödəsinlər ki, onlar tam rifaha malik olmaları sayəsində bütün fikirlərini təhsilə və ondan bəhrələnməyə çalışsınlar"(48, 344). Həmin elm müəssisəsində 7 min tələbə təhsil alırdı (49, 124).

Darülfündə dünyanın bir çox məmləkətlərindən (Çin, Misir, Hindistan, Suriyadan və s.) alimlər çalışırdılar. Onlar elmi işlərlə, tədris prosesi və kadr hazırlığı, eləcə də xəstələrin müalicəsi ilə məşğul olurdular. Bu elm ocağında ilahiyyatla yanaşı, təbiətşünaslıq, fəlsəfə, tarix, təbabət, nücum, məntiq kimi dünyəvi elm-

lər də tədris olunur və sadaladığımız elm sahələrinə dair şöbələr də fəaliyyət göstərirdi.

Fəzlullah Rəşidəddin oğlu Sədrəddinə yazdığı başqa bir məktubda isə bu elm mərkəzi ilə bağlı yazırdı: "Biz alimlər küçəsi adlanan küçədə digər 400 alim, fəqih və müsəlman ehkamlarının kamil biliciləri üçün daimi yaşayış yerləri tikdirmişik. Onların hamısına həm gündəlik (xərclər), həm də idrar (təqaüd) veririk; (həmçinin) biz onlara paltar, sabun və şirniyyat pulu verilməsini müəyyənləşdirmişik" (48, 344).

Bu elm mərkəzində həmçinin 60 min cild kitab fondu olan iki kitabxana da fəaliyyət göstərirdi (50, 123).

Orta əsr islam dünyasında 1067-ci ildə Nizamülmülkün bilavasitə böyük səyi ilə istifadəyə verilən və onun adını daşıyan "Nizamiyyə" mədrəsəsi mühüm rol oynamışdır. Azərbaycandan olan onlarla elm və təhsil mütəxəssisləri bu elm və təhsil ocağında çalışmışdılar (Xətib Təbrizi, Əbunəcib Əbdülqadir Abdulla oğlu Sührəvərdi, Şihabəddin Əbuhəfs Ömər Məhəmməd oğlu Sührəvərdi, Fəxrəddin Əbülfəzl İsmayıl ibn əl-Müsənna ət-Təbrizi, Əbülfəzl Mahmud ibn Əhməd ibn Məhəmməd əl-Ərdəbili, Əminəddin Müzəffər ibn Əbu Məhəmməd ibn İsmayıl ibn Əli ət-Təbrizi, Tacəddin Əbülfəzail Məhəmməd ibn əl- Hüseyn ibn Abdulla əl-Ürməvini, Əbu Həfs Ömər ibn Şüəyb əl-Cənzini, Əbdülmənaqib Mahmud ibn Əhməd Zəncani və başqaları). Bir çox azərbaycanlı alimlərin yetişməsində bu müəssisənin rolu danılmazdır. Bu təhsil ocağı həm də bütün islam dünyasındakı, o cümlədən də, Azərbaycandakı mədrəsələr üçün bir model rolunu oynayaraq örnək olmuşdur. Bu barədə Cavad Heyət yazır: «İsfahan, Nişapur, Bəlx, Herat, Bəsrə, Tus və Amildə də Bağdad Nizamiyyəsi nümunələri qurulmuş və Bağdad Nizamiyyəsinin dərs mövzuları bütün islam ölkələrində əsrlərlə davam etdirilmişdir. Nizamiyyə mədrəsələrində dini fənlərlə yanaşı, riyaziyyat, nücum və dilçilik keçilirdi» (51, 105).

Q. Əhmədov Beyləqanda məktəb və mədrəsələrin olduğunu qeyd etməklə yanaşı, bu barədə məhz Məsudun qeydlərinə əsaslanaraq yazır: «Məsudun «məktəbdən qayıdan uşaqlardan»,

«məktəblilərin imla yazı lövhələrindən» söz açması maraqlıdır. Məsudun məlumatından aydın olur ki, bu mədrəsələrdən biri şəhərin qərbində, qala divarlarından xaricdə yerləşmişdir. Bizə belə gəlir ki, Məsudun haqqında danışdığı mədrəsə came məscidi sayılan Mil minarədə yerləşirdi. Məlumdur ki, orta əsrlərdə məscidlərdə şənbə günündən başqa, qalan günlərdə ictimai tədbirlərlə və tədris işi ilə də məşğul olurdular» (52, 130).

Araşdırılan dövrdə Gəncə şəhərində də mədrəsələrin olduğu məlumdur. «Gəncə qalasında inzibati binalar, zadəganların iki-mərtəbəli evləri, mədrəsə, hamam, karvansara, digər ictimai və mədəni əhəmiyyətli binalar mövcud idi» (53, 16). «Hələ XI əsrdə Məlikşah Səlcuqinin vəziri Nizamülmülkün Bağdadda təsis etdiyi «Nizamiyyə» adlı akademiya tipli mədrəsədə təhsil almaq üçün Gəncədən xeyli cavan getmiş, mükəmməl təhsil və bilik aldıqdan sonra Gəncəyə qayıtmışdır» (53, 20). Gəncədə «Dar al-Kutub» kitabxanası var idi (53, 21).

XII-XV yüzilliklərdə yaşayıb yaradan bir çox Azərbaycan şair və filosoflarının əsərlərində təhsil və tərbiyə məsələlərinə geniş yer verilmişdir.

XII əsrdə yaşayıb-yaradan Azərbaycanın böyük ustad şairi Nizami Gəncəvi təhsilə, təlimə, öyrənməyə böyük önəm verərək "Yeddi gözəl" əsərində yazır:

Öyrənməkdən utanmayan hər kəs,
Sudan dürr çıxarar, daşdan isə ləl.
O kəsə ki, bilik qismət deyil,
Elm öyrənməyi özünə ar bilər.
Nə çox istedadlı, lakin tənbəl adamlar
Öz tənbəllikləri nəticəsində saxsı satan olublar.
Nə çox ürəyi korlar (qabiliyyətsizlər) isə təlimin
sayəsində
Yeddi iqlimə qazılar qazısı olublar (12, 48).

Müəllimlərin və ustadların əməyini yüksək qiymətləndirən şair-filosof hesab edir ki, "... müəllim özünün dərin biliyi, yüksək mənəviyyatı, əxlaqı ilə seçilməlidir. Onun təsvir etdiyi müəl-

limlər yüksək ağıl, kamal sahibi, gözəl mənəviyyat timsalıdırlar, ensiklopedik bilikləri ilə zəmanəmizin adamlarını heyran qoymuşlar" (54, 75). Şair "İsgəndərnamə" əsərində müəllimi eşitməməyi həqiqəti eşitməmək kimi dəyərləndirərək yazır:

O dəstə ki, Həqiqəti eşitmək üçün qulağını bağlamışdı,
Ağlını itirdiyi üçün hamısı öldü.
Müəllimin dərsini ört-basdır etməyi
Kəfən hesab et ki, fələk onunla onları örtdü (11, 480).

Şair qeyd edir ki, müəllimin ürəyini açan, onu sevindirən cəhətlərdən biri onun öyrəncisinin ağıllı olması, ondan yaxşını, pisi öyrənməyə cəhd etməsidir:

Onun təlimində yüz şagird var idi.
Ki, pisi yaxşını ondan öyrənirdilər.
Müəllimin ürəyi açılardı
Dinləyən bir nəfər ağıllı olarsa,
Yüz ağılsızdan yaxşı olar (11,460).

Dövrünün təhsil və tərbiyə məsələlərinə həm öz yaradıcılığında geniş yer verən, həm də praktiki olaraq alim kadrların hazırlanmasında bilavasitə iştirak edən böyük alim N. Tusini xüsusi qeyd etmək lazımdır. Nəsirəddin Tusi tərəfindən Marağada yaradılmış rəsədxana və *Dar əl-ilm va-l-hukman (Hikmət evi)* təkcə elmi araşdırmalar aparan mərkəz deyildi, o həmçinin bir təhsil mərkəzi idi. Mənbələr göstərir ki, burada təkcə Marağa rəsədxanası üçün kadrlar hazırlanmırdı, eyni zamanda burada bir çox ölkədən gəlmiş tələbələr də təhsil alırdılar; "hətta burada Çindən gəlmiş bir neçə tələbədə oxuyurdu". Tədqiqatçılar bu tədris mərkəzini "böyük riyaziyyat məktəbi" adlandırırdılar (8, 211).

Mədrəsələr də Tusinin yazdığı "Ədəb əl-mütəllimin və l-mühəssilin" (Müəllimlər və tələbələr üçün ədəb qaydaları) adlı əsərində sadə və ümumi tərzdə şərh edilmiş qaydalara riayət edilməsi qarşıya qoyulurdu (49, 124). Alim, özünün "Əxlaqi-

nasiri" əsərində uşağın tərbiyəsinin körpəlikdən düzgün qurulmasına önəm verərək bildirir ki, uşağı "ağıla, şüura, idraka təsir edən başa salmaq yolu ilə" (36, 157) tərbiyə etmək lazımdır. "... uşağı körpəlikdən tərbiyə etmək lazımdır. Sonra dərs öyrətməyə, təlimə başlarlar, hikmətli kəlamlar, tərbiyəvi şeirlər əzbərlədərlər ki, öyrətmək istədikləri şeylər yadında qalsın, mənasını unutmasın" (36, 157). O, tövsiyə edirdi ki, hər bir uşaq "... özünə, müəlliminə, özündən yaşca böyük olanlara hörmət və xidmət etməyi bilməlidir" (36, 159). Nəsirəddin həmçinin müəllimlər üçündə əxlaqi kriterlər müəyyənləşdirir, onların yüksək əxlaqi keyfiyyətlərə malik olmasını istəyirdi: Uşağın "... müəllimi ağıllı, vicdanlı, əxlaq normalarına, uşaq ruhiyyəsinə bələd, şirin danışmaqda, insaflı rəftarda, vüqarlı, zəhmli davranışda, pak və təmizlikdə məşhur, şahların xasiyyətindən, adət və ənənələrindən, eyş-işrətlərindən, məclis və söhbətlərindən bixəbər, camaatın hər təbəqəsi ilə danışmağı bacaran, rəzil və alçaq adamlardan uzaq olmalıdır" (36, 159). Tusi hər hansı sahədə ixtisas seçmədə uşağın hansı sahəyə meylinin nəzərə alınmasına və qabiliyyətinin qiymətləndirilməsinə xüsusi əhəmiyyət verərək bildirirdi ki, "İlk növbədə uşağın təbiətinə, nəyə qabil olduğuna nəzər yetirmək, ağıl, fərasətinə fikir vermək, müşahidə nəticəsində onun fitrətində hansı sənətə və elmə çox meyl olduğunu müəyyənləşdirmək ... vacibdir. ... kimin nəyə qabiliyyəti varsa, onunla məşğul olsa, tez nəticə verər, böyük sənətkar olar, əks təqdirdə zəhmət hədər gedər, ömür puç olar. Hansı fənni öyrənmək, o sahədə ixtisas sahibi olmaq istəyirsənsə, o fənlə əlaqəsi olan bütün elmlər və sənətlərlə tanış olmağa həvəs göstərilməlidir" (36, 160-161).

Xaqani təlimin təhsil prosesində xüsusi əhəmiyyət kəsb etdiyini, ustad insanlara, öz işini yaxşı bilən müəllimlərə hörmətlə yanaşmağın vacib olduğunu söyləyir:

Məktəbdə elm oxu, fənn öyrən, dərs al,
Hər nə oxumusan bir-bir yada sal.

və ya;

Ustad qabağında əlibağlı dur,
Körpə uşaq kimi dilibağlı dur (55, 45).

Orta əsr müəlliflərinin çoxu kimi Xaqani də müəllimə böyük qiymət verir. O, həmçinin məktəbdə dərs alan uşaqların oxuduqları fənləri yenidən təkrar edərək yada salmalarını da vacib sayır. "Təkrar biliyin anasıdır" fikrini bir daha təsdiqləyir. İ. Mollayev yazır : «Bir sözlə Xaqani XII əsrdə fəaliyyət göstərərək təlim- tərbiyəyə dair tam bir pedaqoji sistem yaratmış və özündən sonra gələn nəsil üçün böyük bir irs qoyub getmişdir» (56, s 47).

Marağalı Əhvədi yazır:

Ən işıqlı günəş elmdir ancaq,
Elmsiz yaşama ömrünü nahaq (57, 224).

Nəsimi mədrəsə haqqında söz açır (58, 50). O, müəllimə belə qiymət verir:

Nə mürəkkəb düzər ol ustad,
Hər kim içər doluca hikmətdir (58, 339).

Nəsimi tərbiyənin əhəmiyyətini düzgün qiymətləndirərək deyir ki, nadan adamın tərbiyəsindən yenə də nadan bitər (58, s 334). Şair həmçinin deyir:

Hər kişinin ki, əsli çün div ola ol eşitməyə,
Min deyəsən qulağına nükteyi-pəndi-moizət.
Söz bilə cahilin dili alim önündə lal ola.
Mərifəti nə söyləyə olmayan əhli mərifət ?
Yaxşılıq eylə sən, sənə yaxşılıq eyliyə xuda,
Aqibət əslinə qılır xeyr ilə şər müraciət (58, 503).

Buradan göründüyü kimi, şair əsil nəcabətə, alimə, mərifət sahiblərinə və müəllimə yüksək qiymət verir. Belə ki, «Nəsiminin fikrincə, müəllim, ustad, mudərris nəinki «öz bilişi», «dəryayi –

hikməti» öyrətmə xüsusiyyəti ilə nümunə olmalıdır. O, həm də «zəmanənin qeylü-qalına üsyan edən» mübarizlər hazırlamalıdır deyə müəllimin qarşısına vəzifələr də qoyurdu. Nəsimi ilk, orta əsr maarifçisi kimi yalnız biliyin müəllimdən alınmasına deyil, mütərəqqi fikirli şair, ədib, filosof, dilçi, səyyah və i.a. kimi şəxsiyyətləri və onların əsərlərini də oxumağı zəruri sayır və bunlara da «öyrədən mənbələr» kimi baxırdı. Görkəmli şəxsiyyətləri və əsərlərini də müəllim kimi öyrədən hesab edirdi» (56, s 244 – 245).

Qazi Bürhanəddinin yaradıcılığından da elm və təhsil barədə lazımi məlumat əldə etmək mümkündür. Belə ki, müəllif təhsil ocağı olan mədrəsənin adını çəkmişdir (25, 76).

Yusif Məddah tərbiyə ilə bağlı məsələlərdə təhsil ocağının bu xüsusda əhəmiyyətini belə izah edir:

Məktəbə verdilər ikisin belə
Ta bular elmü ədəb təlim qıla (57, 150).

O, məktəbdə elm, ədəb qaydaları və təlim öyrədildiyini vurğulayır.

Əssar Təbrizi müəllimə valideynlər tərəfindən böyük etimad və hörmət göstərildiyini bildirərək yazırdı:

O möhtərəm müəllimə, adlı-sanlı ustada,
Tapşırdılar uşaqları, alışdırsın həyata (57,100).

Şair, həmçinin, o dövrlərdə mədrəsələrdə tədris olunan yazı xətlərindən və elmlərdən də bəhs edir:

Bir-bir bütün elmlərə göstərdilər çox maraq
Zəmanədə maarifin hər növündən alıb pay
Yazan dəmdə süls, tovqi, nəsx, püqa, reyhani,
Şərh edərdi hər birində neçə dərin mənanı.
Bədayedən, fəsahətdən rəvan fikir söylərdi,
Maanidən, bəyandan da yaxşıca baxəbərdi.

Üsul, hikmət aydın idi onun hər bir sözündə
Heyət, nücum elmləri əks edərdi üzündə
Hər kəlamı sərrast məntiq əsasında qururdu,
Hədisləri şərh etməyə min cür bəzək vururdu.
Sərfi-nəhvi, fiqhi, tibbi söyləyəndə ustada,
Onun kimi bir tələbə tapılmazdı dünyada (57, 101).

Hinduşah Naxçıvaninin yaradıcılığında da təhsil və tərbiyə məsələlərinə geniş yer verilir. O, «rəiyyəti başa salmaq, həm də başa düşməkdə biliyə, aqilliyə malik olmağı əsas sayırdı. O qeyd edirdi ki, qarşılıqlı müsahib danışanı, ərz və hökm edəni başa düşmək üçün, müsahibi qədər də düşüncəyə malik olmalıdır ki, bu da mədrəsələrdə, darüttəhsildə, xanəgahda və məscidlərdə yerinə yetirilir» (56, 177). Maraqlıdır ki, Naxçıvaninin yaradıcılıq nümunələrində irəli sürdüyü bütün məsləhətləri daha çox hökmdarlara yönəldilmişdir. Belə ki, o, verdiyi məsləhətlərində ölkənin əmin-amanlığını təmin etmək üçün əhalini də varlandırmaq, bilikli adamlar yetişdirmək, təsərrüfata, sənətkarlığa diqqət ayırmağın və tədrisi inkişaf etdirməyin zəruriliyini dönə-dönə vurğulayır. Müəllimə yüksək qiymət verən M.H.Naxçıvani hesab edirdi ki, müəllim özünü deyil, rəiyyəti fikirləşməlidir, özü üzərində daim çalışmalıdır, ədalətli bilik sahibi olmalıdır, bir sözlə, özünü cəmiyyətdə əsl şəxsiyyət kimi təqdim etməlidir. Müəllimə münasibət nəinki Naxçıvaninin, eləcə də bütün orta əsr müəlliflərinin əsərlərində eyni mahiyyətlidir.

M.H.Naxçıvaninin yaşayıb-yaratdığı dövrdə, inkişaf etmiş feodalizm cəmiyyətində Azərbaycanda bir sıra məktəb və mədrəsələrin fəaliyyət göstərdiyi məlumdur. Onun da belə tədris ocaqlarından bəhrələndiyi, təlim gördüyü şübhə doğurmur. Müəllifin müxtəlif mahiyyətli yazılarından məlum olur ki, aldığı bu təhsil onun yetişməsində əhəmiyyətli izlər buraxmışdır. Onun yazdığı «Dəstur» bir tədris kitabı kimi həm yaşlılar, həm də uşaqlar üçün maraqdan kənar deyildir. Görünür ki, M.H.Naxçıvani öz dövründə fəaliyyət göstərən məktəb və mədrəsələrdə davam edən təlim üsulları və prinsiplərini dərindən bilmiş və «Dəstur»un yazılması

prosesində sual-cavabdan, dialoqdan, müqayisədən, yaşa, gücə və biliyə müvafiqlikdən, təlim materialının tərbiyələndirici prinsipindən və s. geniş istifadə etmişdir» (56, 186.)

Orta əsrlərdə geniş yayılmış sufilik təliminin də özünəməxsus təlim strukturu var idi. Araşdırdığımız dövrdə özünün yüksəliş dövrünü yaşayan sufilik təlimində hər hansı bir təriqətə qəbul və təriqətdə müəyyən mərtəbəyə yüksəlmək ancaq sufi mürşidlərinin rəhbərliyi ilə onun verdiyi təlim və tərbiyə əsasında həyata keçirilirdi. "Mürşidlər təhsili müasir mənada emalatxana prinsipi ilə aparılırdılar" (26, 36). Belə ki, sufilikdə şeyxlik mərtəbəsinə yüksəlmə ancaq seyri sülükün (təriqətə qəbul edilən kişinin, müridin ta əvvəldən sona - vüsalat məqamına yetişməsinə aparan mənəvi yolçuluq) təriqət şeyxindən dini bilikləri və sufi yolunun əsaslarını öyrənməklə və əziyyətlərlə dolu müridlik mərhələsini keçməklə mümkündür.

Şeyx bir yol göstərici, hər cür problemlərin həlli üçün müraciət edilə biləcək bir insan olub və tərbiyəedici funksiyaya malik mənəvi şəxsdır. Ömər Sührəverdi bu barədə yazırdı: "... Mürşid (şeyx), həqiqətən, Allahı qullarına, qulları da Allaha sevdirir. Mürşidlik (şeyxlik) rütbəsi sufilik yolunda rütbənin ən yüksəyi və Allah yoluna dəvətdə Peyğəmbər vəkilliyidir" (59, 102). Mürşid-mürid münasibətlərinə, müridlərin tərbiyə olunması məsələlərinə diqqəti çəkərək, böyük sufi intellektualını davam edərək söyləyirdi: "Mürşid müridi mənəvi pislik (və çirkabdan) təzkiyə (təmizlik) yoluna sövq edərək tərbiyə edər. Nəfs, pis sifət və xasiyyətlərdən təmizlənəndə qəlb güzgüsü parlayır, içində ilahi əzəmət nuru içıq saçır və tövhidin (Allahın bir olmasının) gözəlliyi ortaya çıxır. Bəsirət gözü cəlal nurunu gözləməyə və əzəli kamalı seyr etməyə cəzb edilir, ona can atılır. Bu durumda qul Rəbbini sevir. Bu nəfsi təzkiyə və tərbiyənin bir nəticəsidi" (59, 103). Şagird müridlər isə öz növbəsində müəllimlərini sevirdilər, onlar öləndən sonra onları ideallaşdırırdılar ki, bunun nəticəsində sufilikdə övliyaların həyatı deyilən bioqrafik sufi ədəbi janrı yaranmışdır. Bu janrda övliyalar elmin və hikmətin rəmzi hətta Allahın sirlərini bilən adamlar kimi təqdim olunurdular (26, 36).

Şeyx Şəbüstəri isə, müridliyi din elminin öyrənilməsinin bir vasitəsi hesab edərək yazırdı:

Müridlik din elmini öyrənmək və
Könül çırağını işıqlandırmaqdır (28, 152).

Şeyx Səfiəddin isə deyirdi: "Mürid gərək kim mücahidət ilə riyazətdə üç qatla başından ayağınadək dərisin tökülə, ta anun adı mücahidə şəkilmiş xəlvətlü deyə bilələr" (60, 707).

Arxeoloji tədqiqatlar və epiqrafik araşdırmalar göstərir ki, Azərbaycan əhalisinin təkcə yüksək təbəqəsi deyil, demək olar, əksəriyyəti oxumağı və yazmağı bacarırdı. Xüsusən sənətkarlar təbəqəsi daha savadlı olurdu. Bunu Azərbaycanın müxtəlif bölgələrindən, o cümlədən də Beyləqan şəhərindən tapılmış dulus məmulatları da təsdiq edir. Bu xüsusda Q. Əhmədov maraqlı bir faktı qeyd edir: «Yazıların bəziləri lirik beyt və rübailərdən ibarətdir; yəni artıq şeir şəkli almış yazılardır. Beyləqanın IX-X əsrlərin qablarından fərqli olaraq, XI-XIII əsrlərin əvvəllərinə aid qablardakı yazıların məhz bu üstün cəhəti vardır ki, bunu qeyd etməmək olmaz. Çox maraqlıdır ki, bu beyt və rübailərə biz o dövrün şairlərinin əsərlərində təsadüf etmirik. Buna görə də daha çox əsasla güman etmək olar ki, bu şeirlərin çoxu dulusçuların özləri və bəlkə də, adı bizə məlum olmayan şairlər tərəfindən yazılmışdır» (52, 130). Müxtəlif memarlıq komplekslərinə yazıların həkk olunması da fikrimizə sübutdur. Belə yazılarda ərəb və fars dili üstünlük təşkil edirdi.

V. XALQ MUSİQİSI VƏ MUSİQİŞÜNASLIQ

Musiqişünasliq

Mənəvi mədəniyyətin tərkib hissələrindən biri olan xalq musiqisinin öyrənilməsi etnoqrafiya elminin tədqiqat obyektlərindəndir. Bu mənada «xalq mahnı yaradıcılığını, xalq musiqi alətlərini və ümumiyyətlə, xalq musiqi həyatını öyrənən musiqi etnoqrafiyası (musiqi folkloristikası)» (1, 6) mühüm əhəmiyyətə malikdir. İnsanların mənəvi tələbatlarının ödənilməsində əhəmiyyətli rol oynayan «…musiqi xalqın ən fəal iştirakı ilə yaradılan yüksək sənət nümunəsidir. Əsrlər boyu müxtəlif ictimai təbəqələrin mənəvi həyatında baş verən hər bir əlamətdar hadisə musiqidə öz əksini tapmışdır» (1, 8).

Azərbaycanda əsrlər boyu musiqiyə xüsusi rəğbət olmuşdur. İnkişaf etmiş iri şəhərlərdə geniş yayılan «məjmaül-ürəfa» (maarifpərvərlərin cəmiyyəti) adlanan poeziya məclislərində musiqiçilər də şairlərlə bərabər iştirak edirdilər (2, 73). Hətta «Azərbaycanın bir sıra elm və mədəniyyət şəhərləri kimi, o dövrki (XII əsr) Gəncənin Xərabat məhəlləsində də ariflər, rəqqasələr, çalıb-oxuyanlar və başqa incəsənət xadimləri yaşamışdır» (3, 11). Bununla bərabər, «tarixdən bəllidir ki, orta əsrlər dövründə professional musiqi yaradıcılığının tədrici inkişafı xalqın məişət mənbələri və orta əsr şəhərinin ictimai həyatı ilə əlaqəsi qorunmaqda davam edirdi» (4, 7).

Təbiidir ki, orta əsrlər musiqisi cəmiyyətin tələblərinə uyğun şəkildə formalaşırdı. Mahiyyətində bir ağırlılıq, samballılıq özünü göstərirdi. Lakin janr etibarilə müxtəlifliyi də şübhə doğurmur. R.İ.Qruber göstərir ki, feodalizm şəraitində məhz musiqidə zəhmətkeş xalqın (kəndli, sənətkar və s.) hiss və həyəcanları ifadə olunurdu. Ona görə də orta əsrlərin musiqi janrları belə rəngarəngdir (5, 122).

Azərbaycan xalqının çoxsahəli musiqi irsi vardır. “Qədim dövrlərdən şifahi-ənənəvi sənət kimi yaşayan Azərbaycan xalq musiqisi öz janr və forma müxtəlifliyi, orijinal ritmi və milli

xüsusiyyətləri ilə fərqlənmişdir" (6, 5). Azərbaycanlılar ta qədimdə həm təsərrüfat həyatını, həm ailə məişətini, həm də dini təfəkkürlərlə bağlı müxtəlif mərasimlərini məhz musiqinin müşayiəti ilə keçirmişlər. Bu xüsusiyyət araşdırdığımız dövr üçün də xarakterikdir.

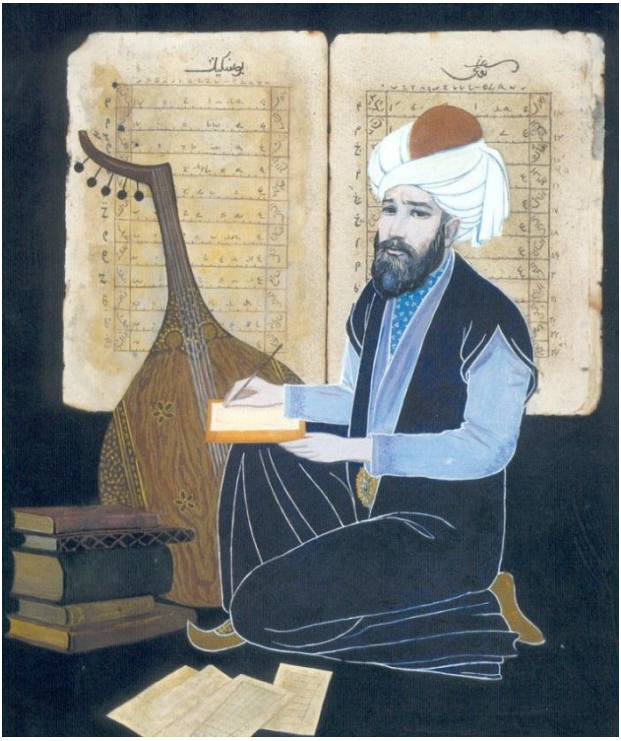
XII-XV əsrlər Azərbaycanda musiqi elminin inkişafı keyfiyyətcə yeni mərhələyə qədəm qoyur. Bu dövrlər Azərbaycan dünya musiqi elminə bir sıra yeniliklər gətirmiş Səfiəddin Urməvi, Əbdülqadir Marağayi, Nurəddin Marağı kimi şəxsiyyətləri bəxş etmişdir.

Ensiklopedik biliklərə malik, böyük musiqi nəzəriyyəçisi olan Səfiəddin Əbdülmömin ibn Yusif ibn Fahir əl-Urməvinin (1216-1294) islam-türk dünyasının musiqişünaslığının inkişafında əvəzedilməz xidmətləri olmuşdur. Türk musiqi tarixi araşdırıcılarından Yılmaz Öztuna onun haqqında yazır: "Fəqət həm Türk, həm də islam aləmi, ondan öncə və ondan sonra onun çapında bir musiqi alimi yetişdirməmişdir. Musiqi elminin bütün dünya tarixində yetişən ən böyük bir neçə ismindən biridir. Türk musiqi elmini sistemləşdirən və günümüzə eyni dərəcədə gəlməsini saxlayan odur" (7, 514). Onun musiqiyə gətirdiyi yeniliklər "Kitab əl-Ədvar" ("Musiqi dövrləri haqqında kitab"), "Risaleyi-Şərəfiyyə", "Əl-iqa" və s. əsərlərində öz əksini tapmışdır. Səfiəddin "Kitab əl-Ədvar" əsərini 1252-ci ildə tamamlayaraq Bağdadda xəlifə Müstəsimə təqdim etmişdir. Zamanında və sonralar əsər geniş yayılmış və bir sıra dillərə tərcümə olunmuşdur. Əsər Türk dilinə XV əsr Türk musiqi alimi, tarixçisi, dövlət xadimi Əhməd oğlu Şükrüllah (1388-1470) tərəfindən "Tərcümeyi kitab əl-Ədvar" adıyla tərcümə edilmişdir. O, bu yazısına türk musiqisi və musiqi alətləri haqqında 22 fəsildən ibarət yeni məlumatı da əlavə etmişdir (8, 39). Səfiəddin Urməvinin bu əsərində musiqi səsinin gücü, pərdələrin bölüm qaydaları, intervallar və onların nisbət qaydaları, ritmlər, çalğı alətləri, muğamlar və onların adları, ifa tərzləri, emosional təsiri və başqa bir sıra məsələlər öz əksini tapmışdır (9, 170-171).

XIII əsrin 70-ci illərində Təbriz şəhərində yazdığı "Risaleyi-Şərəfiyyə" əsərini isə görkəmli musiqişünas alim öz şagirdi Şərafəddin Haruna həsr etmişdir. Əsərin yazılma səbəblərini açıqlayaraq müəllif yazırdı: "Bu bir əsərdir ki, harmonik nisbətlər haqqında elmi araşdırır və bunun qədim yunan müdriklərinin müəyyənləşdirdiyi əsaslar üzərində bəyan edir. Eyni zamanda onların əsərlərində və müasir alimlər tərəfindən yaradılmış əsərlərdə rast gəlmədiklərimi də bura əlavə etmişəm. Bu əsər "Hakimi-aləmin" kitabxanasının zənginləşdirilməsi naminə yazılmışdır" (10, 172). 5 fəsildən ibarət bu əsərində musiqişünas alim səs birləşmələri, intervallar arasında nisbətlərin təsnifi, onların müəyyənləşdirilmə qaydaları, vəznlərin mahiyyəti, melodiya yaratmaq məsələləri və s. haqqında söhbət açır, nəzəri mülahizələr söyləyir (9, 171). S.Urməvinin mühüm xidmətlərindən biri də əbcəd not sistemini təkmilləşdirməsi ilə bağlıdır. Onun zamanımıza gəlib çatan bu not sistemi tarixdə məlum olan və bu gün əlimizdə olan ən qədim Azərbaycan musiqi notudur. Əbcəd not sistemində ərəb hərflərindən hər biri və bir hərf qrupu bir səsə uyğun gəlir. Səslərin uzunluqları, hərflərin altına qoyulduqları rəqəmlərlə bildirilir (7, 507). Urməvi irsinin bu günki mühüm araşdırıcılarından biri Z.Səfərova özünün "Həmişəyaşar ənənələr" adlı əsərində böyük Azərbaycan musiqişünasının irsini ümumiləşdirərək yazır: «Urməvinin bu günə qədər əhəmiyyətini itirməyən nailiyyəti Azərbaycanın, eləcə də ümumən Şərqin səs sisteminin qaydaya salınmasından ibarət idi. Onun sisteminin əsasını təşkil edən on yeddi pilləli səs qatarı (düzümü) özündən əvvəl gələn həm əl-Kindinin on iki tonlu xromatik qammasından, həm də əl-Fərabinin iyirmi iki tonlu qammasından fərqlidir. Bu sistem özündə həm Pifaqor, həm də natural sistemlərinin xüsusiyyətlərini birləşdirib uyğunlaşdırmış, onun diatonik mahiyyətini aşkar etmişdir. Urməvi Şərq musiqisinin 12 muğam dairəsinin və 6 avazının səs qatarını vermiş, onları diatonik qammanın çərçivəsində öz cədvəlində göstərmişdir. Bu sistemi alimlər musiqi elminin qələbəsi kimi qiymətləndirmişlər. Urməvidən sonra gələn bütün alimlər – Şirazi, Marağayi, Cami

və başqaları onun ənənələrini davam etdirmiş, Urməvinin sistemini əsas götürmüşlər.» (11, 22)

Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, S.Urməvi nəinki gözəl musiqiçi olmuş, o eyni zamanda bu sahədə müəllimlik də etmişdir. Bu barədə «Məşhur Azərbaycan musiqişünası Əbdülqadir Marağayi özünün «Məqasidül-əlvan» əsərində yazırdı ki, «Əbdülmömin Səfiəddin Urməvi bir çox görkəmli şəxsiyyətlərin müəllimi olmuşdur. Bunların sırasında Şəms əd-Din Sührəverdi, Əli Sitan, Həsən Zəfər və Hüsam əd-Din Qutluq Buğa kimi tanınmış musiqişünasların adları çəkilir» (12, 121).



Səfiəddin Urməvi

Orta əsr Yaxın və Orta Şərqin musiqi dühalarından biri də Əbdülqadir ibn Qeybi əl-Hafiz əl-Marağayidir (1353- 1435). Əbdülqadir Marağayi hələ gənc yaşlarından o dönəmin siyasi-mədəni mərkəzlərindən biri Bağdad şəhərinə (həm də Cəlairilərin baş şəhəri olan) gələrək burada musiqi fəaliyyətinə başlayır və qısa müddətdə bir musiqişünas, bəstəkar, xanəndə, çalğıçı kimi məşhurlaşır. Musiqiçi kimi diqqəti çəkən Əbdülqadir Cəlairi hökmdarı Hüseyn xan Cəlairinin (1374-1382) sarayına dəvət alır və sonra da onun nədimi təyin olunur. Üç dildə şer yazan, rəssam və bəstəkar kimi tanınan Əhməd şah Cəlairinin dövründə (1382-1410) onun şöhrəti bir musiqiçi kimi daha da artır. Bu dövrlərdə zamanının böyük bəstəkarlarından sayılan Razıyüddin Ridvan-Şahın idarəsindəki bir saray müsabiqəsinə qatılan musiqiçi 100000 dinar həcmində mükafata layiq görülür və Cəlairilər sarayının baş xanəndəsi olur. Onun Osmanlı Sultanı Yıldırım Bayazidin qonağı olaraq Bursada yaşaması haqqında da rəvayətlər vardır (7, 515). 1393-cü ildə fateh Teymur Bağdadı işğal etdikdən sonra buradan sənətkarlarla birlikdə Əbdülqadiri də Səmərqəndə aparır. Fateh Teymur tərəfindən böyük hörmət görən musiqiçi sarayın baş xanəndəsi və Teymurun nədimi (mühasibi) təyin olunur. 1399-cu ildə o Təbrizdə Teymurun üçüncü oğlu Miranşahın sarayında yaşamağa başlayır. Elə həmin ildə o Bağdadı geri almış Əhməd Cəlayirin yanına qayıdır. 1401-ci ildə Teymur yenidən Bağdadı ələ keçirir və Əbdülqadir də təkrar onun əlinə düşür. Onun yaxşılıqlarına xəyanət etdiyi üçün Əbdülqadiri ittiham edən Teymur ona edam hökmü verir. Ancaq musiqiçinin türkcə avazla şer oxuması Teymurləngi təsirləndirir və onu əfv edir. Bu hadisədən sonra o yenidən Fatehlə birlikdə Səmərqəndə dönür. 1405-ci ildə Teymur öləndən sonra onun varislərinin sarayında yaşayır və varislərdən də böyük hörmət görür. 1421-ci ildə o icazə alaraq Bursaya Türk Sultanı II Muradın yanına gəlir və "Məqasid əl-əlhan" əsərini ona bağışlayır. II Murad özü musiqiçi olduğundan Əbdülqadiri yüksək qiymətləndirir və ona böyük hörmət göstərir. Sonra o yenidən Herata Şahruxun sarayına dönür və 1435-ci ildə Heratda da vəfat edir (7, 516).

Əbdülqadir Marağayinin Bağdad, Təbriz, Səmərqənd, Bursa, Herat kimi şəhərlərdə yaşaması və bu yerlərin musiqi aləmi ilə yaxından tanış olması türk, ərəb və fars musiqi ənənələrinin dərindən mənimsəməsi onun yaradıcılığına, musiqi irsinə də ciddi təsir göstərmişdir.

"Came əl-əlhan,", "Məqasid əl-əlhan", "Kənz əl-əlhan", "Fəvaid əşəra", "Kitab əl-Ləhniyyə", "Şərhül kitab əl-ədvar" kimi musiqişünaslığa dair dəyərli əsərlərdə musiqinin müxtəlif problemləri öz əksini tapmışdır. Marağayi irsinin araşdırıcılarından biri Z.Səfərova özünün "Azərbaycan musiqi elmi" əsərində böyük musiqişünasın elmə gətirdiyi yenilikləri dəyərləndirərək yazır: "Əvvəla ingilis alimi Corc Farmerin Əbdülqadir Marağayi haqqında dediyi fikirlə razıyıq ki, Əbdülqadir Marağayi musiqi haqda orta əsr elminin son klassikidir. O, özündən əvvəl gələn ənənələri yekunlaşdırmış və eyni zamanda elmə çoxlu yeniliklər gətirmişdir. İlk növbədə elmdə 24 şöbə haqda nəzəriyyə təzədir və bu sahədə birincilik Əbdülqadir Marağayiyə məxsusdur. O, 24 şöbəni açmış və bir-bir onun xasiyyətnaməsini vermişdir... Marağayi eyni zamanda ilk dəfə risalələrində öz dövrünün musiqi formaları və janrlarının adını vermişdir. ...O, yeni ritmik silsilələr və yeni musiqi alətləri icad etmişdir" (8, 215-216).

Əbdülqadir Marağayi bəstəkar, musiqişünas, xanəndə, sazəndə kimi məşhurlaşsa da o, şair, rəssam, xəttat kimi də uğurlar qazanmışdı.

Muğamlar

Yaxın və Orta Şərqdə geniş yayılmış xalq yaradıcılığı ənənələrinə malik professional musiqi janrlarından biri də muğamdır. Orta əsrlərdə çox populyar olan muğam Yaxın və Orta Şərq xalqlarının birgə səyi ilə meydana gələn və ortaq məqamları olan özünəməxsus bir musiqi janrıdır. Bu barədə Əfrasiyab Bədəlbəylinin fikri maraqlıdır: «... muğamat – xalq musiqi təfəkkürünün ən gözəl yaradıcılıq məhsuludur. Dərin məna, aydın və səlis ifadə

daşıyan məntiqi qaydalara, dürüst üsullara və müəyyən musiqi sisteminə əsaslanan muğamat dolğun məzmuna və zəngin formalara malikdir. Muğamatın yaranması və tarix boyu inkişafı işində bir çox xalqlar iştirak etmişlər. Yaxın və Orta Şərq ölkələri arasında olan qarşılıqlı iqtisadi və mədəni əlaqə, böyük karvan yolları üzərində salınmış şəhərlərdə musiqinin yayılması və sairə bu kimi amillər ərazisi bir-birinə yaxın olan qonşu xalqların musiqisində bir çox ümumi cəhətlərin varlığını meydana gətirmişdir» (1, 9).

Muğamın mənşəyi ilə bağlı müxtəlif fikirlər, mülahizələr mövcuddur. Bu mülahizələrdən birinə görə bu janr poetik yaradıcılıqla birgə yaranmışdır. Yaxın Şərqdə, o cümlədən Azərbaycanda da orta əsrlərdə şeirlərin deklamasiya şəklində oxunması geniş tətbiq edilirdi. Şeirləri sözü uzadaraq oxuyurdular. Poetik qafiyənin gözəlliyi və quruluşu baxımından öz-özlüyündə ahəngdar olan şeir musiqi deklamasiyalarının yaranmasına imkan verirdi. Güman etmək olar ki, sözü uzadaraq deyilən deklamasiya üslubda, reçitativ quruluşda olan muğam melodiyalarının meydana gəlməsinin qaynaqlarından biri olmuşdur. Muğamın hələ qədimdən klassik şairlərin şeirlərində ifa olunmasını nəzərə alsaq, bu fikir həqiqətə uyğun gəlir (13, 86). Başqa bir mülahizə isə Quran mətnlərinin oxunması ilə əlaqədardır. Bu barədə Yəmən musiqişünası Samxa El Xolinin fikri maraqlıdır: "İmprovizasiyanın ən qədim və əsl ifadəsi Quran şeirlərinin oxunmasından irəli gəlir, bu oxumanın prosodiyası ilə əlaqələndirilsə də, melodiyası müğənniyə sözlərin əhəmiyyətindən və mövcud melodik üslubun şərtiliyindən asılı olaraq improvizasiya ixtiyarı verir" (13, 86-87).

Bu mülahizələrdən aydın olur ki, muğamatın tarixi qədim dövrlərə gedib çıxır. Türk musiqi araşdırıcısı Y. Öztuna muğamların və onların ayrı-ayrı şöbələrinin yaranma tarixlərini təxmini olaraq xronoloji ardıcıllıqla düzmüşdür. Onlardan Azərbaycanda məşhur olanlarının yaranma tarixi təxminən aşağıdakı ardıcıllıqdadır: daha qədim olanlar – Cahargah, Hicaz, Hüseyni, İsfahan, Kürdi, Nəva, Rast, Segah, Şahnaz, Üşşaq, Zəngulə, Mahur-1350-

ci il, Bayatı - 1400-cü il, Hisar - 1400-cü il, Hümayun - 1400-cü il, Nivahənd - 1400-cü il, Zabul, - 1410-cu il, Bəstənigar - 1425-ci il, və s. (7, 497-498).

Muğamda nə qədər ortaq cəhətlər olsa da, hər hansı bir xalq, o cümlədən də Azərbaycan xalqı muğamata öz bədii-estetik dünyagörüşünə, musiqi ənənələrinə və s. uyğun olaraq özünəməxsus çalarlar gətirmişdir. Ü.Hacıbəyov muğamın uzun bir inkişaf yolu keçərək milli keyfiyyətlər qazanmasına işarə edərək yazırdı: «Yaxın Şərq xalqlarının musiqi mədəniyyəti XIV əsrə doğru özünün yüksək səviyyəsinə çatmış və on iki sütunlu, altı bürclü «bina» (dəstgah) şəklində iftixarla ucalmış və onun zirvəsindən dünyanın bütün dörd tərəfi: Əndəlisdən Çinə və Orta Afrikadan Qafqaza qədər geniş bir mənzərə görünmüşdür. XIV əsrin axırlarına doğru baş verən ictimai-iqtisadi və siyasi dəyişikliklərlə əlaqədar olaraq, bu möhtəşəm musiqi «binasının» divarları əvvəllər çatlamış və sonralar isə büsbütün uçub dağılmışdır. Yaxın Şərq xalqları uçub dağılmış bu «musiqi binasının» qiymətli «parçalarından» istifadə edərək, özlərinin «lad tikinti» ləvazimatı ilə hər xalq ayrılıqda özünə məxsus səciyyəvi üslubda yeni «musiqi barigahı» tikmişdir. Təbiidir ki, 12 klassik muğamın adları və həmçinin bu muğamların özləri də böyük dəyişikliklərə uğramışdır: əvvəllər müstəqil hesab olunan muğamlar bəzi xalqlarda şöbə halına keçir və yaxud, əksinə, əvvəllər şöbə hesab olunan musiqi sonralar müstəqil muğama çevrilir. Yenə də bu qayda ilə, muğam və onun şöbələrinin eyni adları ayrı-ayrı xalqlarda müxtəlif məna ifadə edirdi» (14, 35-36).

Muğamla poeziyanı bir çox şeylər bağlayır (bədii istiqamətin ümumiliyi, kompozisiya-quruluş xüsusiyyətləri və s.) və muğamın inkişafında klassik poeziyanın, divan ədəbiyyatının rolu danılmazdır. Orta əsrlərdə yaşayan Nizaminin, Xaqaninin, Nəsiminin, Füzulinin qəzəlləri bu gün də Azərbaycan muğam ifaçılarının repertuarından düşmür. R.Zöhrabov "Muğam" adlı əsərində yazır: «... başqa Şərq xalqlarında olduğu kimi, Azərbaycan xalqının da qədim dövrlərdən bəri zəngin, inkişaf etmiş poeziyası vardır. Şeri, musiqini sevən bir xalq onları əlaqəli surətdə inkişaf et-

dirmişdir. Xüsusən, orta əsrlərdə poeziyanın bilavasitə musiqi ilə üzvi surətdə əlaqəsi güclü olmuşdur» (15, 79). Bu xüsusiyyət şairlərimizin yaradıcılığında da hiss olunur. Məsələn, Xaqani deyir:

Dərd bülbülü istəsən əgər könül bağında,
Xaqaninin şerindən zil ilə bəm tələb et! (16, 179).

XII-XV əsrlərdə yaşayan şairlərimizin yaradıcılığında muğama dair bir çox məlumatlar öz əksini tapmışdır. Muğam sənətinin öyrənilməsi, o cümlədən onun tarixinin araşdırılması baxımdan bu məlumatların əhəmiyyəti çox böyükdür. Nizaminin əsərlərində müxtəlif muğamlar barədə məlumat verilir. Şair öz əsərlərində klassik muğamlardan 8-nin adını çəkir: «bunlar «Rast», «Üşşaq», «Hesari», «İraqi», «Novruzi», «İsfahan», «Rahəvi», və «Zərəfkənd»dir» (17, 106-108).

Nizami Gəncəvi "Xosrov və Şirin" əsərində Xosrovun qurduğu məclisdə xanəndələr - Nəkisa və Barbətin oxuduğu muğamdan bəhs edərək yazır:

Nəkisa o sənəmin istədiyi tərzdə
Bu qəzəli rast pərdəsində oxusu (18, 278).

Nəkisa cəngdə bu havanı uçuran kimi,
Barbətin setarı hava götürdü.
Üzürxahlar kimi, həzin avazla
Bu qəzəli İsfahan (havasında) oxudu (18, 287).

Xaqani muğamın musiqi məclislərinin yaraşığı olduğunu söyləyərək yazır:

Onun gözəl musiqisi, qəlbə yatan muğamı var,
O mübarək şəclisinə cənnət deyir toplananlar
(16, 147)

XII əsrin müəllifi bilinməyən «Dastani - Əhməd Hərami» adlı dastanında bir çox muğam və musiqi alətlərinin adı çəkilir:

«İraqü» «İsfahan», «Novruzü» «Şahnaz»
Edərdi bir-birinə iki şah naz.
«Nühüftivü» «Hüseynivü» «Hicazi»
Dilə gəlib çalardı sazi.
Həm on iki məqamı seyr edərlər
Dəvazdəvü şeşüni deyr edərlər.
Nühüft eyləyibən cəngi dizildi,
Qopuzu şeştə avazı düzildi.
«Dühəng»avazının vəzni bəlirdi,
İnilti ilə nay nəfrin qılırdı.
Şu kimsələr çalırdı udi,təmbur
Gözəl məhbubələr hər birisi hur (19, 137).

Qazi Bürhanəddin öz yaradıcılığında muğamla bağlı elə məqamlara toxunmuşdur ki, bu gün də musiqi ilə bağlı araşdırmalar üçün həm etnoqrafik baxımdan, həm də sənətşünaslıq cəhətdən olduqca böyük marağa səbəb olur. Onun «Divan»ında verilən bir sıra məlumatlara başqa müəlliflərin əsərlərində rast gəlmək mümkün deyildir. Burada hətta haqqında bəhs olunan musiqi alətlərinin və klassik muğam və onun şöbələrinin adlarının çəkilməsi onların qədim tarixi ilə bağlı müəyyən fikir söyləmək üçün də olduqca əhəmiyyətlidir. Şairin aşağıdakı fikri maraq doğurur:

Bu rast qəddüni çəngi görürsə dutma əcəb,
Əgər müxalif edüp sazını mühəyyər ola.
Nigara udu saçun qıldı yenilə qanun,
Kanun xəyaliylə dil həmişə micmər ola (20, 19).

Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, müxalif çahargah dəstgahında hisar ilə mübərqə arasındakı şöbə deməkdir (1, 53).

Maraq doğuran məsələlərdən biri də şairin nəva və hicaz haqqında məlumat verməsidir.

Çal bu nəva pərdəsində nəğmeyi-tənbur,
İrər isən bu hicaza səy ola məşkur (20, 43).

Nəva 12 əsas muğamdan ikincisidir və eyni zamanda bir sıra şöbə və guşələrdən ibarət dəstgahdır. Şair mayədən də bəhs etmişdir:

Eşq nəvasi ilə nühüftə könülüm,
Mayə ola olmaz, olur isə hicazi (20, 49).

Məlumdur ki, «Mayə - 1) məqamın əsas sabit pərdəsi; 2) dəstgahların birinci şöbəsi. Muğamat ifaçılığında bir qayda olaraq bəm registrdən zilə doğru, şöbədən şöbəyə keçərək dəstgahın inkişafı prosesi hər nə qədər davam etdirilirsə, etdirilsin, - muğamın mayəsi öz cazibə qüvvəsinin əvvəl-axır üstün gələcəyini göstərəcək, - dəstgah nəticədə yenə də mayəyə qayıdıb yenidən, məhz mayədə, mayə pərdəsində tamamlanacaqdır; 3) Yaxın Şərq xalqları musiqisinin əsasını təşkil edən altı avazatdan biri» (1, 47). Bundan əlavə şairin aşağıdakı məlumatları da maraq doğurur:

Şəha, üşşaqdan qıldum nühüftə
Ki, şəhnaz ilə qılursın mühəyyər (20, 29).

Və ya

Hicaza gər varur isəm təvafdan sonra (20, 125).

Bilindiyi kimi, hicaz və üşşaq klassik 12 muğamlardandır. Şahnaz haqqında müəllifin məlumat verməsi də böyük marağa səbəb olur. Belə ki, «Şur-şahnaz - Şur məqamında şahnaz, dilkəş, şəddi-şahnaz tərkib şöbələrindən ibarət muğam»dır (1, 82). Bu deyilənlər onu göstərir ki, Qazi Bürhanəddin musiqini gözəl bilmişdir.

Nəsimi yaradıcılığında da klassik muğamlarımıza geniş yer verilmişdir. O özünün "Həsrət yaşı hər ləhzə qılır bənzimizi saz" başlıqlı qəzəlində 17 muğam və guşənin adını çəkir:

Həsrət yaşı hər ləhzə qılır bənzimizi saz,
Bu pərdədə kim, nəsnə bizə olmadı dəmsaz.

"Üşşaq" meyindən qıla ol işarəti-"Novruz",
Ta "Rast" gələ "Cəng"i-"Hüseyni"də sərəfraz.

Bər "Cargəhi" lütf qıla hüsnü "Büzürgi",
"Kuçik" dəhnindən bizə, ey dilbəri-"Şəhnaz"!

"Zəngulə" sifət nalə qılam zari-"Segahə",
Çün əzmi-"Hicaz" eyləyə məhbubi-xoşavaz.

Ahəngi-"Sifahan" qılur ol nayi-"Əraqi",
"Pəhavi" yolunda yenə canım qıla pərvaz.

Könlümü "Hisar" eylədi bir ruyi-"Mübərqə",
Gəl, olma müxalif bizə, ey dilbəri-pürnaz.

Şurə gəlibən eşq özünü söylə Nəsimi,
Şövqündən anın cuşə gələ Sədiyi-Şiraz (21, 113).

Nəsiminin adını çəkdiyi bu muğam və guşələrin demək olar ki, hamısı günümüzə qədər gəlib çatıb və xanəndələrimiz tərəfindən oxunmaqdadır.

Hazırda Azərbaycanda mövcud olan muğamları təhlil edərkən belə güman etmək olar ki, bu janrın kökləri intonasiya məzmununun qabarıqlığı və funksional istiqaməti ilə səciyyələnən kiçik lad törəmələri ilə bağlıdır. Melodik səslənmə, oxumaların münasib birləşməsi bədii cəhətdən bitkin əsərlərin yaranmasına gətirib çıxarmışdır. Təəccüblü deyildir ki, əsas muğamlar səsləndikləri ladın adı ilə adlandırılır. Məsələn, "Rast" muğamı –

rast ladı, “Şur” muğamı – şur ladı və s (9, 89). Bu gün 7 əsas muğamımızın - “Rast”, “Segah”, “Şüştər”, “Çahargah”, “Bayatı-Şiraz”, “Humayun” əsasında Azərbaycan musiqisinin 7 əsas ladı formalaşmışdır (9, 181).

Xalq mahnıları

Azərbaycan xalq mahnıları Azərbaycanın musiqi mədəniyyətində estetik təsir gücünə və asan qavranılmasına görə ən çox yayğın olan musiqi janrlarından biridir.

İnsanlar qədimdən bəri həm təsərrüfat həyatını, həm ailə məişətini və həm də dini təfəkkürlərlə bağlı müxtəlif mərasimlərini məhz musiqinin müşayiəti ilə keçirmişlər. Bu xüsusiyyət orta əsrlər üçün də xarakterikdir. İnsanlar təsərrüfat işləri zamanı vaxtlarını daha xoş keçirmək məqsədilə bayatı şəklində şerlər deyir və mahnı oxuyurdular. Heyvandarlar sürünü dağlara ötürərkən tütək çalmaqla məşğul olurdular. Maraqlıdır ki, dini mərasimlərin icrası zamanı ayinlərin özünəməxsus tərzdə keçirilməsi müəyyən musiqi sədaları altında olurdu. Göründüyü kimi, təsərrüfat-mədəni və məişət həyatının izləri xalq musiqisində bu və ya digər formada öz əksini tapmışdır. Eyni zamanda bu xüsusiyyət ictimai motivlərinə, məzmun və xarakterinə görə müxtəlif xalq mahnıları janrlarının meydana gəlməsinə səbəb olmuşdur. Azərbaycan xalq mahnılarının araşdırıcılarından biri olan R. İsmayılzadə Azərbaycan xalq mahnılarını janrlara görə aşağıdakı kimi təsnif edir:

1) əmək mahnıları;
2) mərasim mahnıları;
3) məişət mahnıları;
4) tarixi mahnılar (12, 52).

Xalq mahnı yaradıcılığının zaman etibarilə ən qədimi sözsüz ki, əmək mahnıları ilə bağlıdır. Əmək mahnıları xalqın təsərrüfat

həyatı ilə birbaşa ilişgəlidir. Məsələn, maldarlar arasında yayılmış mahnılar yaylaq, qışlaq, qırxım, sağım, çobanların həyat tərzi və s. ilə bağlı idi:

Nənəm a, şişək qoyun,
Yunu bir döşək qoyun.
Bulamanı bol elə,
Gözləyir uşaq, qoyun (12, 53).

Yaxud,

Qızıl inək yiyən mənəm,
Sənə qızıl deyən mənəm.
Tütü nənəm, nənəm, nənəm,
Səni sağan mənəm, mənəm (12, 53).

Qədim mahnılardan biri də əkinçiliklə bağlıdır. Bu mahnılar holavar adlanır. "Holavar cüt sürülən zaman hodaqçı (yedəkçi, şum edərkən qoşqu heyvanlarına istiqamət verən və onları işlədən) tərəfindən oxunan mahnıdır (12, 53). Bunlara misal olaraq "Şum nəğməsi", "Çək şumla yeri" və s. kimi nəğmələri göstərə bilərik.

Ümumiyyətlə, əmək mahnıları xalq yaradıcılığı ənənələrindən qaynaqlanmaqla, əməklə bağlı təsərrüfat-məişət həyatının demək olar ki, bütün sahələri ilə bağlı olub, əməkçilərin dünyagörüşünü, əməyə münasibətini, əməklə bağlı hiss və həyəcanlarını və s. əks etdirir.

Mərasim mahnıları da musiqi folkloristikasının qədim tarixə malik formalarından biridir. Mərasim mahnıları insanların təsərrüfat və ailə məişət həyatlarındakı mərasimlərlə bağlı idi. Bu mahnıların xarakterik cəhətlərindən biri kollektiv şəkildə oxunması idi. Ailə-məişət, mövsüm, təsərrüfat həyatı ilə bağlı Azərbaycanda geniş yayılmış "Səməni", "Xıdır İlyas", "Kos-kosa", "Vəsfi-hal" və s. mahnılarla müşayiət olunan mərasimlərdəndir.

Mərasim mahnılarının mühüm bir hissəsini yas mərasimlərində ifa olunan mahnılar təşkil edir. Belə mahnı nümunələrinə yas mərasimlərində çağırılan ağılar, bayatılar, oxşama və s. ədəbi-musiqi formaları daxildir (12, 57). Ağılar, oxşamalar və bayatılar yas mərasimlərində səsi və söz ehtiyatı olan qadınlar tərəfindən deyilirdi. Yas məclisində çox vaxt peşəkar ağıçılar olurdu. "Ağılar, şikəstə kimi, "Segah" muğamı pərdələrində improvizə olunduğu halda, bayatılar "Qatar" muğamı üstə, rast ladında improvizə olunur. Ağı və bayatıların şerləri heca vəznində olur" (12, 58). Q.Qasımov Nizamiyə əsaslanaraq yazır ki, «vəfat edən şəxsləri dəf, sinclə və qəmgin nəğmələrlə dəfn edərmişlər» (23).

Bayramlarımız və toy mərasimi ilə bağlı da çoxlu mərasim mahnıları vardır.

Məişət və tarixi mahnılar da Azərbaycan xalq mahnılarının əhəmiyyətli bir hissəsini təşkil edir. Bu mahnılar öz xarakterinə, bədii formasına, məzmununa görə çox rəngarəng olub uşaq mahnıları, lirik mahnılar, yumorlu mahnılar, satiralı mahnılar, qəhrəmanlıq mahnıları və s. kimi qruplara bölünür. Bu mahnılara misal olaraq "Qarı və buz", "Qış", "Xoruz", "Məstan pişik", "Tap görüm", "Bənövşə", "Qoy gülüm gəlsin ay nənə", "Gül oğlan", "Ahu kimi", "Qaragilə", "Ay qadası", "Küçələrə su səpmişəm", "Ay laçın", "Apardı sellər Saranı", "Kəklik", "Qara tellər", "Ay qara qız", "Sürməli qız", "Gül başmaq", "Getmə bulaq başına", "Aman nənə" və bir çox başqalarını göstərə bilərik.

Nizami Gəncəvi "Xosrov və Şirin" əsərində o dövrlərdə məşhur olan 30-a qədər mahnının adını çəkir. Şair yazırdı:

Su kimi, bir bərbət tutaraq əlində,
Barbət sərxoş bülbül kimi gəldi.
O, sazında çaldığı yüz havadan
Xoş avazlı otuz nəğmə seçdi.
O, bal kimi olan otuz xoş nəğmə ilə,
Gah ürək verirdi, gah huş alırdı (18, 162).

Sonra şair bu mahnıları bir-bir sadalayaraq vəsf edir (18, 162-164). Qeyd etmək lazımdır ki, Nizami Gəncəvinin yaradıcılığında musiqinin müxtəlif janrları, musiqi alətləri və rəqslərlə bağlı kifayət qədər məlumatlara rast gəlmək mümkündür. Bu mənada musiqi araşdırıcılarından C.Səfərov haqlı olaraq Nizami Gəncəvinin poemalarına əsaslanaraq xalqımızın zəngin musiqi irsinə malik olduğunu söyləyir (24, 4).

Aşıq musiqisi

Ozan-aşıq yaradıcılığı ədəbiyyatla musiqinin sintezindən ibarət bir sənət növü olub, lap qədim zamanlardan Azərbaycan xalqının mədəni həyatında özünəməxsus yer tutmuşdur. T. Bünyadov Azərbaycanda aşıq sənətinin ilk sinifli cəmiyyətdə tam formalaşdığını qeyd edir. (9, 198). Aşıqları ilk musiqi sənətkarları kimi dəyərləndirən Üzeyir Hacıbəyov yazır ki, "Xalq musiqisinin ən yaxşı ifaçıları aşıqlardır. Onlar doğru olaraq ilk musiqi sənətkarları hesab olunurlar" (14, 365). Ə. Eldarova isə aşıq yaradıcılığını xalqımızın musiqi həyatındakı rolunu dəyərləndirərək bildirir: "Aşıq poeziyası və musiqisi şifahi formada inkişaf edib əsrlər boyu nəsildən-nəslə keçərək, daim dəyişmələrlə və pardaqlanmaya uğrayaraq bizim günümüzədək gəlib çatmışdır. Aşıq havalarının belə bir yolla cilalanması, təkmilləşməsi xalqın öz doğma yaradıcılıq irsinə qayğı və məhəbbətin parlaq təzahürüdür" (25, 31).

Qədim və orta əsrlərdə aşıqlar həm də varsaq, dədə, ozan yanşaq və s. adlar ilə tanınmışlar. Oğuz türklərinin ana abidəsi sayılan "Kitabi-Dədə Qorqud"da aşıq ozan kimi təqdim olunur. Ustad ozan kimi tanınan Dədə Qorqud dastanda xalqın çox böyük hörmət bəslədiyi, sözlərini, nəsihətlərini eşitmək istədiyi bir obrazdır. Dastanda deyilir:

Dədəm Qorqud boy boyladı, soy soyladı, bu oğuznaməni düzdü-qoşdu, belə dedi:

Onlar da bu dünyadan gəldi, keçdi.
Karvan kimi qondu, köçdü.

Onları da yer gizlədi, əcəl aldı.
Fani dünya yenə qaldı... (26, 139)

Yaxud,

Dədəm Qorqud gəldi, qopuz çaldı. İgid döyüşçülərin başına nə gəldiyini söylədi:

Hanı o tərifli bəy ərənlər,
Dünya mənimdir deyənlər?
Əcəl gəldi, yer gizləndi,
Fani dünya kimə qaldı (26, 220).

"Kitabi-Dədə Qorqud" dastanı ən azı Oğuz türklərində ilk orta əsrlərdən aşıq sənətinin populyar və hörmətli olduğunu ortaya qoyan çox əhəmiyyətli mənbələrdən biridir. Ə. Eldarova göstərir ki, Gəncədə indiyədək də qalan Ozan məhəlləsi vardır və bu da həmin ərazidə ozanların yaşadığını iddia etməyə haqq verir. Müəllif hətta onu da fikrinə əlavə edir ki, aşıqlar təbliğ etdikləri ideyalara görə feodal və dini dairələr tərəfindən təqib olunmuşlar (25, 33-34).

Nizami Gəncəvi "Xosrov və Şirin" əsərində aşıq poeziya janrına aid dastanın və üçtelli sazın adını çəkir:

Barbəd üçtelli ilə dastan çalırdı,
Ayıq ikən hər kəsi sərxoş edirdi (18, 276).

İslamda musiqi

Orta əsr Azərbaycanının musiqi dünyasının bir özəlliyi də dini xarakterli musiqi janrının inkişaf etməsi ilə bağlıdır. Bu musiqi özlüyündə cami-məscid və təriqət musiqisi kimi formalara ayrılırdı. Cami-məscid formasına - əzan, zikr, təkbir, mərsiyə, minacat və s. aid idi. Təriqət musiqisinə isə - ilahilər, qasidə, nəfəs (Bək-

taşilərdə), mərsiyə, ayin (Mövləvi musiqisində), saz səmaları və s. aid idi.

XII-XV əsrlər islam aləmində musiqinin haram olub olmaması ilə bağlı islam ilahiyyatçıları və alimləri arasında diskussiyaların getdiyi bir vaxtdır.

Ümumiyyətlə, orta əsrlərdə islamda musiqiyə münasibət birmənalı olmamışdır, xüsusilə də fiqh alimləri və müftilər musiqiyə mənfi münasibət bəsləmiş, bəzi istisnalarla onun hər növünü günah hesab etmişlər. Bu münasibətdəndir ki, musiqi islam dinidə daha çox bu isimlərlə tanınmışdır – əl-Ləhv (əyləncə, vaxtı boşa keçrimək), əl-Ləğv (boş söz), əl-Batil (boş, dəyərsiz), əz-Zur (yalan), əs-Sumud (boş şeylə əylənmək), əl-Muka (fit çalmaq), ət-Tasdiyə (əl-çalmaq), Ruqyətuz Zina (zinanın dəvətçisi), Sautuş şeytan (şeytanın səsi), Məzmuruş şeytan (şeytanın qavalı) və s (27). Türk araşdırıcısı Süleyman Uludağ qeyd edir ki, fiqh kitablarında, musiqinin dindəki əhəmiyyətinə işarə edən hər hansı bir müsbət ifadə tapmaq mümkün deyil. Bundan ötəri fiqh kitablarından yola çıxaraq musiqinin islami hökmünü təsbit etmək mümkün deyil (28). Fiqhçilərin bu mövqeyi hədis kitablarına yazılan şərhlərdə də öz əksini tapmışdır. Məsələn, Hənəfi fiqh kitabı Hidayədə bu barədə yazılır: Toyda oyun oynamaq və çalğı çalmaq (Lub, gına, melahi) bidətdir. Sıravi bir müsəlman dəvət edildiyi bir toya getsə, burada oyun oynandığını və çalğı çalındığını görsə orada otura bilməz, dönüb geri gedər. Çünki getməsi dinə bir ləkə, eyni zamanda müsəlmanlara günahın qapısını açma olar. Çünki uca Allah: "Əgər Şeytan sənə unutdurursa, xatırlayandan sonra o zalim tayfa ilə oturma" (29, 134) buyurur. Bu da göstərər ki, hər növ çalğı haramdır, hətta çubuğu vuraraq (temp tutaraq) tərənnüm də belədir (28).

İbnul-Cevizi (ö.597/1200), İbn Teymiyə (ö.728/1238) kimi ilahiyyatçı-alimlər də təxminən bu mövqedə dayanmış, İbn Ravəndi, əl-Fərabi, Ömər Sührəverdi, İbn Sina və başqalarını musiqini qəbul etdikləri üçün bidətçilikdə günahlandırmışlar. İbnul-Cevizi və İbn Teymiyə hesab edirdilər ki, musiqi insanların tərbiyəsinə pis təsir edir, onları haqq yolundan azdıraraq əxlaqsız

meyllərə düçar edir. İbn Teymiyə bu barədə yazırdı: "Hər nə zaman bir oğlan musiqi ilə məşğul olsa, musiqi onu pozar; bir qadın onu etməyə başlasa zina etmiş olar; hər nə zaman gənc və ya yaşlı bir adam onu icra etsə özlərini çox pis bir hərəkətin içinə soxmuş olarlar" (30, 382). İbnul-Cevzi isə bildirirdi ki, musiqinin birinin ürəyini ilahi düşüncələrdən uzaqlaşdıraraq doğru yoldan sapdırmaq, digərini dünyəvi zövqlərə meyl göstərən bir insan etmək kimi təsirləri vardır (30, 382). İbn Teymiyə musiqinin lehinə Ayişə ilə bağlı bir hədisi şərh edərkən bildirir ki, "Mahnı dinləmək, Hz. Peyğəmbər və əshabələrinin vərdişi deyildi (30, 378).

Müasir dövrün islam ilahiyyatçılarından Ayətullah Seyid Əli Hüseyni Xameneinin (Təbrizi) musiqiyə dini mövqedən münasibəti də maraqlıdır. O, halal musiqini haram musiqidən ayırmağın meyarı nədir? Klassik musiqi halaldırmı? suallarına belə cavab verir: "Camaatın nəzərində ləhv (puç, faydasız, oynadıcı, batil), eyş-işrət və kef məclisləri ilə münasib olan hər bir musiqi haramdır, istər klassik olsun, istərsə də qeyrisi. Mövzunun ayırd edilməsi mükəlləfin ürfi nəzərinə həvalə edilir. Əgər musiqi belə olmazsa, öz-özlüyündə haram deyil" (31). "Musiqinin haram olmasında meyar, təkcə onun mütrüb və ləhv olmasıdır, yoxsa onun şəhvət hissini hansı miqdarda təhrik etməsi də nəzərə təsirlidir? Əgər musiqi ona qulaq asanı qəmgin etsə, yaxud ağlatsa, onun hökmü nədir? Segah (se zərb) şəklində və musiqi ilə yanaşı oxunan qəzəlləri dinləməyin hökmü nədir?" sualına isə o, belə cavab verir: "Bunun meyarı, musiqinin bütün xüsusiyyətləri ilə birlikdə çalınma keyfiyyətini mülahizə etmək, həmçinin bu musiqinin mütrüb, ləhv, günah məclisləri ilə münasib olan musiqi növündən olub-olmamasını nəzərə almaq lazımdır. Öz təbiətinin tələbi ilə ləhv musiqi növündən olan hər bir musiqi haramdır, istər şəhvət hisslərini təhrik etsin, istərsə də təhrik etməsin, istər qulaq asanda qəmginlik və sair halətlər yaratsın, istərsə də yaratmasın. Əgər musiqi ilə yanaşı oxunan qəzəllər ğina (ğina insanın ləhv və günah məclislərinə məxsus olan tərb və tərci ilə yanaşı olan səsidir) və günah məclislərində çalınan ləhv çalğılar şəklində olsa, onu oxumaq və dinləmək haramdır" (31).

Eyni zamanda, islamda musiqinin lehinə də dinşünas alimlər tərəfindən maraqlı fikirlər irəli sürülmüşdür. İbn Ravəndi, əl-Fərabi, əl-Kindi, əl-Qəzali, Ömər Sührəverdi, Makdisi, əl-Münbici, Cəlaləddin Rumi, Şəms Təbrizi, İbn Sina və digər dəyərli din alimləri öz əsərlərində musiqinin islama zidd olmadığını və insanlar üçün vacib əməllərdən hesab etmişlər.

Məhəmməd əl-Münbici əl-Hənbəlinin "Risalə fis-Sema ver-Raks" adlı əsərində İbn Teymiyə və başqalarının musiqi əleyhinə irəli sürdükləri arqumentləri inkar edərək musiqinin vacibliyini sübut edən mülahizələr irəli sürür. Bunlardan bəzilər aşağıdakı kimidir:

1. Musiqi, şirin və xoşdur. Onunla ruhlar, zövq alar və təskin olar. Onun şirin səsiylə körpələr, ninni söyləyərək yatırdılar. Musiqi dəvələri bir səfərin çətinliyinə dözümlü və yüklərin ağırlığına dayanıqlı edər.

2. Gözəl səs, Allahın təqdir etdiyi və məxluqatına hədiyyə etdiyi çox gözəl bir xüsusiyyətdir. Allah, Quran-ı Kərimdə belə buyurar: "...Allah məxluqatda istədiyini artırar..." (29, 220). "...Səsini qaldırma. Çünki ən çirkin səs uzunqulağın səsidir.„ (29, 411) ayətində Allah, eşşəklərin anqırmasından xoşlanmadığını ifadə edər.

3. Allah cənnətdəki insanlar haqqında belə buyurar: "İman gətirib yaxşı işlər görənlər cənnət bağçalarının birində sevinc içində qalacaqlar" (29, 404). Bundan ötəri musiqi, axirətdə halal olarkən bu dünyada necə haram ola bilər?

4. Hz. Peyğəmbər, "Quranı gözəl səsinizlə bəzəyin." "Quranı gözəl səslə oxumayan bizdən deyildir" buyurdu.

5.Səma, ağılın və düşüncənin sevgiliyə doğru istiqamətləndirilmə səbəbidir. Əgər bu sevimli haram biridirsə səma, haram olaraq ifadə edilər. Lakin sevgilinin Allah olması vəziyyətində Ona yaxınlaşmaq mənasında səma, "qurbət" olaraq, Allaha yaxınlaşma səbəbi olaraq qiymətləndirilməlidir. Yenə gözəl bir səsdən qulağın aldığı ləzzət, gözəl bir mənzərə ilə gözün, gözəl bir qoxu ilə burnun, gözəl bir dadla dilin aldığı ləzzət kimidir. İndi əgər qulağın bir ləzzət qaynağı olan səma, haram olaraq

qiymətləndirilsə, o zaman yuxarıdakı bütün ləzzətlərin də haram olaraq qəbul edilməsi məcburiliyi ortaya çıxacaq (30, 383-385).

Böyük islam alimi Gazali (ö. 505/1111) də öz növbəsində musiqi və rəqsin müəyyən sərhədlər çərçivəsində olmasını təşviq edərək, Quran və sünnədən dəlillər gətirərək onların qanuniliyini isbat edirdi. O, bu münasibətlə yazırdı: "Musiqi-səma mütləq olaraq halaldır. Amma bəzi hallarda caiz olmaya bilər. Xoş, ölçülü və aydın olan bir səs olması etibarilə musiqi mübahlar (icazə verilənlər – Ə.Ə.) kateqoriyasına daxildir" (28). Məhəmməd Qəzzali «Kimyayi-səadət» əsərində simaya dini-irfani don geyindirərək yazırdı: «Bil ki, insanın daxilində Allah-taalanın sirri vardır. Atəş dəmirin içində gizli olduğu kimi, bu sirr də qəlbdə gizlidir. Dəmirə daş sürtündükdə atəşin sirri aşkara çıxar və ətrafı yandırar. Eləcə də, simanın xoş avazı insanlıq gövhərini hərəkətə gətirər və insanın özündən ixtiyarsız olaraq daxilindəkiləri üzə çıxarar (32). İmam Qəzzali simanı mütləq mənada haram bilənləri zahir əhli və qafil adlandıraraq bu fikri irəli sürür ki, sima üç növdür və uyğun olaraq, hər növün öz hökmü vardır: 1) Qəlbində bəyənilən sifətlər və şəriətə uyğun xüsusiyyətlər olan şəxsə sima müsbət təsir göstərir, həmin xüsusiyyətləri daha da gücləndirir. Bu cür simanın savabı vardır. 2) Hər kimin qəlbində batil vardırsa, sima ilə daha güclənər və kök salar. Belə sima haramdır. 3) Hər kimin qəlbində bu iki cəhət yoxdur və ya bərabərdir, özü də simaya qulaq asıb, öz təbiətinə uyğun şəkildə ləzzət alırsa, onun üçün sima mübahdır (icazə veriləndir). Həmçinin, İmam Qəzzali 5 halda simanı haram hesab edir: 1) Qadının dilindən eşidilərsə, yəni sima avazını qadın oxuyarsa. 2) Musiqi alətlərində (rübab, çəng, bərbət və s.) ifa edilərsə. 3) Simanın sözlərində söyüş, həcv və din əhlinə təhqir olarsa. 4) Simanı eşidən cavandırsa və şəhvət ona qalib gəlib, Allahın yolundan döndərərsə. 5) Avam camaat simanı özünə peşə edib, əyləncə və eyş-işrət vasitəsinə çevirərsə (32).

Gözəl səsi ruhun qıdası kimi dəyərləndirən Azərbaycan təsəvvüf filosofu Şihabəddin Sührəvərdi (vəfatı - 1191) isə yazırdı: "Onlar bəzən lətif bir nəğmədən, xoş rayihələrdən,

mütənasib şeylərin görünüşündən istifadə edirlər... Nəticədə onlarda ruhi işıqlar meydana çıxır və bu, bir vərdişə çevrilərək qərarlaşır" (33, 14).

Səma məsələsində də dövrün ilahiyyatçıları və sufilərin özləri arasında ciddi fikir ayrılıqları olmuşdur. Bu barədə Əbu Həfs Sürhəvərdinin fikirləri maraqlıdır. O səmada şişirtmələrin və ifrata varmaların əleyhinə çıxaraq yazırdı: "Bu mövzuda olduqca çox söz söylənmiş və bir-birindən fərqli hal və yanaşmalar ortaya çıxmışdı. Bəziləri onu inkar edərək günah saymış, ifrat düşkünlər də bunun halal bir iş olduğunu irəli sürmüşlər. Hər iki tərəf (bir-birini inkar edən və ixtilafda olan) ifrat dərəcədə çəkişiblər" (34, 221). O hesab edirdi ki, səmaya bir əyləncə kimi baxılmamalıdır, səmanın dərk edilməsi sufilik yolunda yetkinləşmiş arif adamlar üçün xeyirli ola bilər. "Deyilmişdir ki, səma ancaq (hal yolunda) təmkinli arif üçün doğrudur, mənəvi yola yeni girən müridlər üçün məqbul deyil" (34, 238).

Qeyd edək ki, islamda musiqini qəbul edənlərlə etməyənlərin hər ikisi öz fikirlərinin təsdiqi kimi Qurani-Kərimə, sünnəyə və hədislərə əsaslanaraq eyni mənbəni mənafelərinə uyğun müxtəlif cür təfsir edirdilər. Hədislərə münasibətdə isə fərqli yanaşma var idi. Hər iki tərəfin istinad etdiyi hədislər saxta, yalançı, sonradan yaranma hədislər hesab edilərək inkar olunurdu. Buna misal olaraq İbn Teymiyənin Makdisi (ö. 507/1113) və Sührəverdi (ö. 632/1234) tərəfindən musiqinin xeyrinə söylədikləri Peyğəmbərin bir bədəvinin şeir deməsindən təsirləndiyi ilə bağlı hədisi əsassız hesab etməsini göstərə bilərik. Hədisdə deyilir ki, bir gün Hz. Peyğəmbərin hüzurunda bir bədəvi bir şeirdən iki misra oxuyur, bundan son dərəcə xoşlanan və vəcdə gələn Hz. Peyğəmbərin ridası çiyinlərindən düşür. Bunu görən Hz. Müaviyə, "əyləncəniz nə qədər gözəl!" deyir. Hz. Peyğəmbər, "Ya Müaviyə səma anında Sevgilini xatırlayıb da ürpərməyən kərim sayılmaz" deyə cavab verir (30, 376).

İslamda musiqiyə mənfi münasibətin formalaşması hesab edirik ki, aşağıdakı mülahizələrlə daha çox bağlıdır. Bu əvvəla, Quran-ı Kərimin səs quruluşunun pozulması qorxusu ilə bağlıdır.

Belə ki, Quran-ı Kərimi musiqinin müşayiəti ilə uzadılaraq oxunması, lazım olan heca və səslərin qısaldılması və ya lazımsız yerə uzadılması istər istəməz musiqiyə xas cəhətlərin önə çıxmasına gətirib çıxarırdı ki, bu da öz növbəsində Quran-ı Kərimdəki təbii və xüsusi səs nizamının pozulmasına gətirib çıxarır, eləcə də, Quranın Ərəb dil qaydalarına və səs nizamına görə tələffüz edilməsinə maneələr törədirdi. İkincisi, hesab olunurdu ki, musiqi insanı öz sehrinə saldığı üçün qəlbi Quranı və Allahı zikr etməkdən yayındırır. Üçüncüsü, islamda musiqini birbaşa əyləncə kateqoriyasına aid edilməsi ilə bağlıdır. Ümumiyyətlə, islamda əyləncə ilə ehtiyatlı davranmaq düşüncəsi hakim idi, çünki hesab edilirdi ki, əyləncələr nəticə etibarilə dindarın nəfsinə hakim ola bilməsinə və Allah yolundan azmasına gətirib çıxarır. Qeyd etmək lazımdır ki, islamda hisslərlə, arzularla, ehtiraslarla, ruhun affektləri ilə mübarizə əbədi olaraq aktual problem olmuşdur. Qəzaliyə görə fəlsəfənin (etikanın) və incəsənətin vacib vəzifələrindən biri «ruhun müalicə və ehtiraslardan xilas olması üsullarını tapmaqdan ibarətdir" (35, 478).

Sonda belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, orta əsrlərdə islamın musiqiyə gətirdiyi yasaqlar müsəlman şərqində musiqinin inkişafını ləngidə bilmədi, əksinə gətirdiyimiz faktlardan da aydın olur ki, XII-XV əsrlərdə musiqi öz janr müxtəlifliyini qoruyub saxlayaraq daha da inkişaf etmişdir. Musiqi bu dövrlərdə də insanların mənəvi tələbatlarının ödənilməsinə xidmət etmiş və ruha qida verən "xeyirlər"dən hesab edilmişdir. N. Tusi bu barədə yazırdı: "... Xeyirlər ya nəfsə aiddir ya bədənə ..., ya ağıl ilə edilənlərdirlər, ya hiss ilə duyulanlar... Kəmiyyətdə müvazinət, ədədlərdə - tamlıq, keyfiyyətdə - nəfsi cismani ləzzətlər, nisbətlərdə - rəyasət və sədaqət və bunun kimi; məkanda yerin paklığı, zamanda – vaxtın münasibliyi, quruluşda – tərkiblərin müvafiqliyi, geyimdə - paltarın yaraşıqlığı, təsirdə - təsirin nəticə verəni, həssaslıqda – hissin xoş gələni, məsələn, məlahətli səs, gözəl surət filosofların dedikləri xeyirlərdəndir" (36, 220).

Musiqi alətləri

XII-XV əsrlərdə Azərbaycanda musiqi sənətinin inkişafında musiqi alətlərinin özünəməxsus yeri vardır. Bu dövrdə musiqiçi sənətkarlarımız tərəfindən yeni musiqi alətləri icad edilmiş, mövcud olanlardan bəziləri isə təkmilləşdirilmişdir.

Orta əsrlərdə Azərbaycan musiqi alətlərini təsnif edən musiqi araşdırıcıları onları üç qola ayırırlar: simli musiqi alətləri, nəfəsli musiqi alətləri və zərb musiqi alətləri.

Simli musiqi alətləri. Araşdırdığımız dövrdə Azərbaycanda istifadə olunan simli musiqi alətləri əsasən aşağıdakılardan ibarətdir: qopuz, rübab, tənbur, bərbət, setar, çahartar, şeştar, cəng, pandur, santur və s.

Azərbaycandakı simli musiqi alətləri içərisində yaranma tarixinə görə ən qədimlərindən biri sözsüz ki, indiki saz musiqi alətinin əcdadı hesab edilən qopuzdur. Hələ 3 min il bundan əvvəl Azərbaycan ərazisində yaşayan tayfa birləşmələrinin qopuza oxşar musiqi alətinin olduğu haqda araşdırıcılar tərəfindən mülahizələr irəli sürülür (9, 226). E.ə. VIII əsr mannalılara aid edilən piyalənin üzərindəki təsvir olunan musiqi alətinin də qopuza oxşaması bu alətin qədimliyindən xəbər verir. Qopuz haqqında zamanımıza gəlib çatan ən dəyərli mənbələrdən biri "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanıdır. Dastanın müxtəlif boylarında ozan aşıqla bərabər qopuzun adına da rast gəlirik: "... Ozan qopuzu Beyrəyə verdi. Beyrək qopuzu aldı, atasının düşərgəsinə yaxınlaşdı" (26, 158); "Dirsə xan dedi: ... Mənim əllərimi açın, qolça qopuzumu verin, o igidi geri döndərim" (26, 138); "Dədəm Qorqud gəlib qopuz çaldı, oxudu" (26, 176) və s.

Qazi Bürhannədin qəzəllərində də qopuzun adını çəkir:

Ney kibidür uş vücudum yanaram bu neyiçün
Düşürəm odına udam yana derəm *qopuzi* (20, 173).

Qopuz xüsusi ağac növündən hazırlanaraq, münasib biçimdə olmuşdur. Sadə quruluşlu qopuzun kiçik çanağı, çanağın üzərində

ipək tellərin bərkidilməsi, üçün sümük və ya ağacdan düzəldilmiş bənd və baş tərəfində köklənmək, telin digər ucunu bərkitmək üçün ağac aşıqlar olur Qopuzun dilə gətirilməsi heç bir alətlə deyil, əllərin vasitəsi ilə icra edilir (9, 227).

Qopuz

Qopuzun saza çevrilməsi prosesi tədricən baş vermişdir. Qopuzun xələfi olan sazın tarixi mənbələrdə adı XII yüzillikdən etibarən çəkilməyə başlayır. XIII yüzillikdə naməlum müəllif tərəfindən fars dilində qələmə alınmış "Əcaib-ət -dünya" adlı əsərdə Ərdəbildə zərif sazların hazırlanması haqqında məlumatlar verilir (9, 227).

Sazın müxtəlif növləri olduğu, onun tarixən müxtəlif adlara adlanması ilə bağlı orta əsr müəlliflərinin əsərlərində müxtəlif fikirlərə rast gəlmək mümkündür. Aşıq sənətinin araşdırıcıları əsasən üç cür sazın olduğunu irəli sürülər. Onlardan qopuza daha yaxın olan 4-5 simli - telli saz "cürə" adlanır. Cürəyə bəzən qoltuq sazı da deyilir. 8-9 simli orta saz "tavar saz" adlanır. 10-

dan artıq simləri olan sazlar isə “ana saz” adlanır (38, 206-207). Bundan başqa S.Abdullayeva Xaqani Şirvani şeirlərinə istinad edərək birsimli sazın olduğunu da göstərir (39, 4).

Cürə və ana saz

Orta əsr şairlərinin əsərlərində sazdan bəhs edilən məqamlara rast gəlirik. Nəsimi şeirlərində sazla bağlı xeyli ifadələr vardır:

Pərdə icində çalınır bir saz,
Ki, edər eşq nəvasın ağaz (21, 305).

Başqa bir şerində isə:

Çərxin ağaxın anladır bu sözüm,
Saz, ədvar iləməğam oldum (21, 305).

Qazi Bürhanəddinin əsərlərində sazın adı çəkilir:

Əgər müxalif edüp sazını mühəyyər ola (20, 19).

Şair hətta sazın ən çox səs çıxaran simi olan zirdən də söz açmışdır (20, 643).

Orta əsrlərdə Şərq, eləcə də türkdilli xalqlar arasında ən geniş yayılmış simli musiqi alətlərindən biri də tənburdur.

Tənburlar

Tənbur növlərinə görə müxtəlifdir. Uzaq Şərqdən Qərb ölkələrinə qədər böyük bir coğrafi ərazidə müxtəlif formaları olmuş, müxtəlif adlarla yayılmışdır. Bu alət Orta Asiya türk xalqlarında bu gündə geniş istifadə edilməkdədir. Qazaxlarda «dombra», qırğızlarda «dombura», özbəklərdə «dombrak», türkmənlərdə «danbura», osmanlı türklərinə yaxın olan türklərdə «tanbura», bir çox Qərb xalqları arasında «domra» adı ilə yayılmış bu alət Azərbay-

canda tarixən tənbur adı ilə çox məşhur olmuşdur. Baş və orta barmaqla çalınır. Gövdəsi tut, və ərik, üzü şam, qolu isə qoz ağacından hazırlanır.

XIII əsrdə yaşamış Azərbaycanı görkəmli musiqişünası Səfiəddin Urməvi «Kitabi-əl-ədvar» əsərində iki simli alət olan Xorasan və Bağdad tənburları haqqında geniş məlumat verir.

Orta əsrlərdə bu alət Azərbaycanda quruluşuna görə fərqlənmiş və bu müxtəlifliyinə görə Şirvan tənburu adı ilə məşhur olmuşdur. Əbdülqədir Marağayi Şirvan tənburu haqqında da ətraflı məlumat verərək özünün «Məqasidül əl-əlhan» əsərində yazır: «Şirvanlılar tənburu o sazdır ki, təbrizlilər ondan çox istifadə edir. Onun quruluşu armud şəklində olur. Səthi uzundur. Ona iki tək sim bağlanır. Qollarında pərdələri olur. Elə köklənir ki, onun aşağı simində çalınan nəğmə yuxarı simində çalınan nəğmənin 8/9-nə barəbər olur. Segah çalmaq istədikdə şəhadət barmağı ilə aşağı simi, başqa barmaq ilə də yuxarı simi tutursan. Beləliklə, segah iki ahəngdə olur» (40, 74).

Qətran Təbrizi əsərlərində tənburun adını çəkir:

Bu arada onun o arı belinə bənzər belindən
Mən də tənburun altı kimi saralıb arıqladım (41, 140).

Qazi Bürhanəddin şeirlərində tənbur haqqında məlumat verir:

Çal bu nəva pərdəsində nəğmeyi-tənbur,
İrər isən bu hicaza səy ola məşkur (20, 43).

Füzuli "Həft-cam" əsərində setardan, tənburdan söhbət açaraq onu təsvir edir:

Bu dəm dilə gəldi o xəbər sahibi – tənbur.
Üz tutdu əzəl sonra mənə söylədi: «Bir dur!
Gəl, olma, – dedi, – gizli çalan, pərdəni yırtan,
Vurma üzümə olsa da eybim, sən ey insan!
Rəğbət elə tənburə, müğənni, gəl ürəkdən,
Rəğbət açarilə ona da bir qapı aç sən.

Aç bir qapı ki, izhar olub nəşələr ondan,
Qəlblər gülərək daim olar gül kimi xəndan (42, 150).

Orta əsr miniatür sənəti əsərlərində bir sıra musiqi alətləri ilə yanaşı tənburun da geniş təsviri verilmişdir. 1530-cu ildə ustad Soltan Məhəmmədin çəkdiyi «Zöhhakın edamı» rəsmində yerdə oturub iki telli, qısa qollu Şirvan tənburu çalan musiqiçinin təsviri verilmişdir.

Orta əsrlərdə Azərbaycanda geniş yayılmış musiqi alətlərindən biri də cəngdir. Quruluş etibarilə üçbucağa oxşayan bu musiqi aləti qol və düz dayanacaq, eləcə də onlara keçirilən tellərdən ibarətdir. Cəngin daha çox qadınlar tərəfindən çalındığı məlumdur (9, 230). Əbdülqadir Marağayi özünün "Came-əl-əlhan" əsərində cəngin onun dövründə təkmilləşdirildiyini qeyd edir. O, yazır ki, cəng alətinə 24 sim qoşulmuş, həmin simlər qoşa bağlandığına görə onda 12 müxtəlif səs əldə etmək mümkün olmuşdur.

Cəng

Orta əsr Azərbaycan şairlərinin əsərlərində də cəngə dair çoxlu məlumatlar vardır. Nizami Gəncəvi "Xosrov və Şirin" əsərində cəng musiqi aləti barədə yazır:

Uca sərv, söyüd, ağcaqayın altında,
Cəngin səsi altında şərab içirdi (18, 352).

Şair başqa bir şeirində cəngi vəsf edərək yazır:

Müğənni gəl, cəngini köklə,
Demək üçün səsini xoş avaz et.
Mənə öz cəngini çalmaqla
Öz ahənginlə nəvaziş et (18, 485).

Xaqani Şirvani isə cəngi belə təsvir edir:

Göybaş kimi, o cəngə bax !
Zülfünədki ahəngə bax !
Dimdikdə zərrin rəngə bax !
Vurmuş ayağından çidar (16, 104).

Qazi Bürhanəddin öz əsərlərində çəngin də adını çəkmişdir:

Sübhdəmdür al ələ çəngi, bəgüm,
Gedərəlüm arada cəngi, bəgüm (16, 236).

Orta əsr müəlliflərindən Mücirəddin Beyləqani rud, mizrab, cəng, rübab haqqında yazmışdır (43, 318, 324, 321). Bununla yanaşı o ney, dəf və mütrübdən də söz açmışdır (43, 347, 353). Məhsəti Gəncəvi mütrib, cəng kəlmələrindən istifadə etmişdir (43, 364, 365). Qivami Mütərrizi isə təbil, cəng, rübab kimi musiqi alətlərinin adlarını çəkmişlər (43, 396, 400).

Yaxın və Orta Şərqdə geniş yayılmış və qədim tarixə malik musiqi alətlərindən biri də uddur. Orta əsrlərdə udun birsimli musiqi aləti kimi çox populyar olduğu müxtəlif mənbələr əsasında təsdiqlənir. Bu alətə ərəblər "əlud", farslar isə "rud" demişlər. Onun dörd simini orta əsr müəllifləri həyat mənbəyi dörd ünsürlə - od, su, hava, torpaqla bağlamışlar (9, 232).

Udun təkmilləşdirilməsində, onun yeni səs düzümünün yaradılmasında Səfiəddin Urməvinin çox böyük xidməti olmuş və həm də o özü də udda məharətlə çalmışdır.

Nizami Gəncəvi “Xosrov və Şirin” əsərində Xosrovun musiqi məclisindən bəhs edərkən bir sıra musiqi alətləri ilə birlikdə udu da vəsf edir:

Ürək ahı ilə uduna düyün vururdu,
Udu Davudun üstünə qışqırdırdı.
Nəğməsinin cingiltisi beyinə düşəndə,
İsanın nəfəsi kimi təsir edirdi.
Sanki ürəkləri manqala doldurub,
Ud çalanda ud əvəzinə yandırırdı (18, 275- 276).

Ud

Orta əsrlərdə bu musiqi alətinin geniş yayılmasını təsdiqləyən faktlardan biri də musiqi məclisləri ilə bağlı miniatür sənəti nümunələrinin əksəriyyətində udun təsvirinə rast gəlinməsidir.

Bərbət. Orta əsr şairlərimizin əsərlərinə əsasən deyə bilərik ki, araşdırdığımız dövrdə Azərbaycanda geniş yayılan musiqi alətlərindən biri də bərbətdir.

Tarixi mənbələrdən, eləcə də Nizami yaradıcılığından məlum olur ki, bu alətin yaradıcısı öz dövrünün məşhur musiqiçisi, mahir ifaçı Barbəd olmuşdur. Nizami Gəncəvi "Xosrov və Şirin" poemasında saray musiqiçisi Barbədi bərbətlə bərabər belə tərif edir:

Barbəd əlində bərbət əyləşib,
Cahanı fələk kimi cızıqlayırdı.
Əlləri ilə dostlara (qızıl) kisəsi bağışlayırdı,
Mizrabla könül yaralarına şəfa verirdi (18, 275).

Bərbət

S. Abdullayeva məhz Xaqaninin şeirlərinə əsaslanaraq bərbətin səkkiz simli və baş tərəfinin düzbucaqlı olduğunu, üst və alt taxtalarını isə dörd səs ucaldan gözün bəzədiyini söyləyir (39, 8). Bu isə bizə musiqi alətlərinin quruluşu barədə fikir söyləməyə imkan verir.

Şeirlərinin birində Xaqanı barbəd haqqında deyir:

Məryəm tək olcaq hamilə,
Doğmaq havasilə belə
Bərbəd, budur, gəlmiş dilə,
Eylər dəmadəm ahü zar (16, 104).

Qazi Bürhanəddinin şeirlərində də biz bərbədin adına rast gəlirik:

Sənin Bərbəd sazın var, qoy tütək çalsın çoban (20, 169).

Rübab. Rübab mizrabla çalınan simli-dartımlı musiqi aləti olub, orta əsrlərdə Şərq ölkələrində, o cümlədən də Azərbaycanda geniş istifadə edilmişdir. Orta Asiya mənşəli türk və islam dünyasının böyük alimi əl Fərabi rübabı qədim mənşəli Şərq musiqi aləti kimi dəyərləndirir" (9, 235).

Rübab

Orta əsr şairlərinin əsərlərində rübab haqqında məlumatlar vardır.

Nizami "Yeddi gözəl" poemasında digər musiqi alətləri ilə birlikdə rübabın da adını çəkir:

Çalğıçıların ney, cəng və rübabı
Gurların və heyvanların sümükləri imiş.

Gövhər saçılmış o (ipək) pərdələr,
Dabbaqlanmış üfunətli dərilər imiş (37, 217).

Xaqani musiqi alətlərini təsvir etdiyi şerində rübabı vəsf edir:

Mey eşqinə düşmüş rübab,
Qolunda çox vardır tənab.
Çəkmiş bu yolda min əzab,
Quru qamış tək çox damar (16, 104).

Musiqi araşdırıcısı S. Abdullayeva klassiklərin əsərlərinə istinad edərək bildirir ki, Nizami və Xaqani yaradıcılığında təsvir olunan rübab qaşqar rübabıdır (39, 12). Qeyd edək ki, növlərinə görə rübab əfqan (tacik) rübabı və kaşqar rübabına bölünür. Rübabın həm mizrabla, həm də kamanla çalınan növləri vardır.

Ümumiyyətlə, orta əsrlərdə yuxarıda təsvirini vermədiyimiz setar, çahartar, şeştar, pandur, santur, kamança və s. kimi simli musiqi alətləri də mövcud olmuşdur.

Klassiklərimizin əsərlərində də bu alətlərin bir çoxuna dair məlumatlar yer alır. Məsələn, Xaqani öz yaradıcılığında setarın adını çəkir:

Biz az da bir sədalı, hər səsli nəğmə çal sən,
Qaçıram üç sədalı setarın nəğmələrindən (16, 155).

Yeri gəlmişkən söyləmək lazımdır ki, bir sıra simli alətlərin çalınmasında təzənədən istifadə olunur. Təzənə saz, tar, tənbur kimi alətlərdə istifadə olunan mizrabdır ki, o da albalı ağacının qabığından düzəldilir.

Mizrabla çalınan musiqi aləti tar, Qətran Təbrizi, Füzuli kimi şairlərin də əsərlərində tərənnüm olunur. Qeyd edək ki, qədim tar 5 simi olmuşdur. Bu baxımdan da müasir tara nisbətən məhdud səs imkanına malik olmasını söyləmək olar.

Nəfəs musiqi alətləri. Tütək. Azərbaycan xalqının ən qədim zamanlardan istifadə etdiyi və sevdiyi nəfəsli musiqi alətlərindən

biri tütəkdir. Tədqiqatçılar tütəyi ən qədim nəfəsli musiqi aləti hesab edir və güman edirlər ki, tütəyi çobanlar icad etmişdir (9, 242).

Xaqani şeirlərində tütəkdən bəhs edir:

Bir körpə zəncidir tütək, on dayəsi var ağ, qəşəng,
Doqquz gözüysə şux-şəng, yüz gözə heyran onda gör
(16, 97).

Tütək

Başqa bir şeirində isə şair çobanın tütək çalmasına işarə edərək yazır:

Şahlıq tacın verirkən nə lazım həsir papaq,
Sənin Barbüd sazın var, qoy tütək çalsın çoban
(16, 169).

Ney. Ən qədim tarixə malik musiqi alətlərindən biri də neydir. Ney öz quruluşuna, ifa tərzinə görə tütəyə çox bənzəyir. Ney sarı rəngli qurumuş, sərt və sıx lifli qamışdan hazırlanır. Ney orta əsr təsəvvüf musiqisində də ən çox istifadə olunan iki musiqi alətlərindən (tənbur və ney) biridir.

Ney

Nizami Gəncəvi əsərlərində ney musiqi alətindən bəhs etmişdir. O, "Xosrov və Şirin" poemasında ney haqqında yazır:

Türklərin o qovğasında türk neyinin səsindən,
Türklərin boğazı tutulmuşdu (18, 143).

"İsgəndərnamə" poemasında şair şah məclislərində neyin çalınmasına işarərə edərək yazır:

Musiqi məclisi yenə quruldu,
Şahlıq qapısı dünyaya aşıldı.
Şah yenə neyinin naləsinə qulaq asdı,
Gül rəngli suyu qədəhdə qaldırdı (44, 337).

Qazi Bürhanəddin də şeirlərində ney haqqında məlumat vermişdir:

Şaha, sor nə nəfir edər ki, bu dairədə ney üçün (20, 44).

Tulum. Orta əsrlərdə Azərbaycan ərazisində geniş yayılmış nəfəslə çalınan dəri alətlərindən biri də tulumdur. Bu nəfəsli musiqi aləti hazırda Azərbaycanda demək olar ki, istifadə olunmur, ancaq ona Naxçıvan Muxtar Respublikasında indi də rast gəlmək olar.

Tulum

Başqa nəfəsli çalğı alətləri kimi tulumun da çox qədim tarixi vardır. Alimlərimiz tulumun yaranma tarixini sinifli cəmiyyətin ilk dövrlərinə aid edirlər. Hazırda tulumun müxtəlif növləri fərqli adlarla Qafqaz, eləcə də bir sıra Avropa xalqları arasında geniş istifadə edilir. Maldarlıq, əsasən də qoyunçuluqla məşğul olan köçəri tayfalar tulumdan çox istifadə etmişlər.

Səs tembri zurnanın səsinə bənzədiyi üçün bəzən ona "tulum zurnası" da deyilib. Tulum xüsusi üsulla aşılanıb yumşaldılmış keçi və ya qoyun dərisindən hazırlanır. Bütöv soyulmuş dərinin iki ayağı möhkəm bağlanılır. Qalan ikisindən birinə tuluma hava doldurmaq üçün sümükdən və ya qamışdan hazırlanmış, ağzında tıxacı olan boru, digərinə isə musiqi aləti zurna, balaban, tütək keçirilir. Çalğıçının qoltuğu altında yerləşən üfürülmüş tuluq tədricən sıxılır və bu zaman musiqi alətinin borusundan çıxan hava barmaqlarla çalınır (9, 244).

Orta əsrlərdə Azərbaycanda zurna, balaban, muşiqar, şeypur, gərənay, nəfir və s. kimi nəfəsli musiqi alətləri də geniş yayılmışdır.

Zərb musiqi alətləri. Orta əsrlərdə Azərbaycanda təbil, qaval-dəf, kus, lakkıtı, nağara, qoşanağara, dümbək, sinc və s. kimi zərb musiqi alətləri geniş yayılmışdı. Zərb musiqi alətlərinin yaranma tarixini tədqiqatçılar Azərbaycanda lap qədimlərə, təxminən 10-12 min il bundan əvvəllərə aid edirlər. Onlar bunu Qobustanda qavaldaş adlanan daşlardan musiqi aləti kimi istifadə olunması ilə bağlayırlar (9, 248-249).

Zərb musiqi aləti təbil şərq xalqları arasında xüsusilə geniş yayılmışdır. Onun içi boş olur və iki çubuğun təması ilə gur səslər çıxarır. Bir tərəfinin dairəvi çevrəsi böyük, digər tərəfininki isə kiçik olur. Təbildən müxtəlif mərasimlərdə istifadə edildiyi bəllidir. Təntənəli və dini mərasimlərdə, eləcə də hərbi yürüşlərdə və hərbi marşlarda təbildən geniş istifadə olunmuşdur. Fəzlullah ibn Ruzbixan Xunci təbil və borunun müharibə zamanı istifadə olunan musiqi aləti olduğunu söyləyir (45, 93). Hətta Nizaməddin Şami də nağara və borunun döyüş zamanı çalındığını göstərir. O, yazır: "Əmir Teymur ordusunun böyük qolu və mərkəzi gürgü, nəfir, nağara, və boru çalaraq tam bir şövkət və əzəmətlə gəldi" (46, c. 13 – 14). Məlumdur ki, «musiqi xalqın qəhrəmanlıq tarixi ilə qırılmaz tellərlə bağlıdır. İgid əcdadlarımız düşmənlər üzərinə təbillərin nərəsi, cəngavərlik musiqisinin sədaları altında hücuma keçmişlər. Pəhləvanlar, sərkərdələr «Cəngi», «Misri», «Heyratı» və s. əzəmətli havaların ritmləri altında hücuma keçmiş, qurşaq tutmuş, döyüşmüşlər (47, 10). Təbil və digər musiqi alətlərinin iştirakı ilə çalınan döyüş musiqisinə Nizami də toxunmuşdur. O yazır:

Zəngin və şeypurun səsi vəlvələ saldı,
Kərənay gurultusundan qan cuşa gəldi.
Şeypur fəryadından, təbil səsindən
Qırmızı güllərdən səndərus açdı (37, 326).

Orta əsr miniatürlərində təbil və nəfəsli alətlərin təsviri

Qazi Bürhanəddin orta əsrlərdə mövcud olan zərb musiqi alətlərinin (nağara və təbilin) adlarını çəkmişdir (20, 44; 173; 184).

Orta əsrlərdə Azərbaycanda geniş yayılmış zərb musiqi alətlərindən biri də **dəf-qavaldir**. Dəf və qaval eyni musiqi alətinin xalq arasında işlənən müxtəlif adlarıdır. Klassiklərin əsərlərində adına tez-tez rast gəlinən dəf orta əsrlərdə toy və müxtəlif xarakterli məclislərdə yayğın istifadə olunan zərb musiqi alətlərindən biri idi. Əsasən xanəndələr tərəfindən istifadə olunan qaval dairəvi quruluşa malik olub, bir növ xəlbiri xatırladır. Adətən palıd, ərik və başqa möhkəm ağac növündən hazırlanan dairəvi ağac sağanağın bir üzünə nazik dəri çəkilir, içəri tərəfdən isə metal zınqı-

rovlar (halqalar) bərkidilir. Başqa zərb alətləri kimi, qaval da adətən çalınan zaman azca qızdırılır ki, dəri dartılıb yaxşı səslənsin (9, 250).

Dəf - Qaval

Xaqani şeirlərinin birin də dəfi belə təsvir edir:

Bir dəfvuran ustanı gör,
Səf–səf duran heyvanı gör,
Dəfdə şikaristanı gör,
Bir-birilə cəng arar (16, 104).

«Nizaməddin Sultan Məhəmmədin (1470 – 1555) rəhbərlik etdiyi orta əsr Təbriz miniatür rəssamlıq məktəbinin görkəmli nümayəndələri Ağa Mirək, Mir Seyid Əli, Məhəmmədi, Mirzə Əli və başqaları əsərlərində bir sıra çalğı alətlərimizlə yanaşı, dəfi də təsvir etmişlər» (48, 72). Bu alət indi də musiqiçi üçlük dəstəsinin müğənnisi tərəfindən istifadə olunur.

Rəqslər

Qədim rəqslər ibtidai insanların əmək prosesi gedişində, bir sıra əhəmiyyətli mərasimlərlə əlaqədar keçirdiyi daxili hiss və həyəcanlarını əks etdirən hərəkət kimi meydana gəlmişdir. Zaman keçidində inkişaf edən bu rəqslər təkmilləşərək müəyyən ənənəyə əsaslanmışdır. Hərəkətin harmoniyası, musiqiyə uyğun şəkildə addımların cəld və asta ahənglə atılması və rəqqasın rəqsin məzmununa müvafiq olaraq mimik ifadələri əsas xüsusiyyətlərdir. Hər bir dövrün mədəni səviyyəsinə uyğun gələn rəqsləri olmuşdur. Qeyd etmək lazımdır ki, rəqslər teatr sənətinə də öz təsirini göstərmişdir. Müəyyən süjetə əsaslanan mərasim rəqslərində zəngin ifaçılıq texnikası nümayiş etdirilmişdir.

Azərbaycanda rəqslər mahiyyət etibarilə müxtəlif olmuşdur. Yəni, kütləvi, tək, cüt və sair olmaqla fərqlənmişdir. Kütləvi rəqslərin ən qədimi yallı olduğu aydınlaşır. Azərbaycan xalqının hələ qədimlərdən yaranan yallı rəqsi kollektiv şəkildə ifa edilmişdir. Qobustan qayaüstü təsvirləri buna misal ola bilər.

Ayrı-ayrılıqda qadın və kişi rəqsləri uzun müddət müxtəlif mərasimlərdə nümayiş etdirilmişdir. Qeyd edək ki, qadın rəqsləri kişi rəqslərinə nisbətən zərifliyi, həzinliyi və mülayimliyi ilə fərqlənmişdir. Kişi rəqslərində isə çeviklik, şuxluq, cəldlik kimi keyfiyyətlər üstünlük təşkil etmişdir.

Aydındır ki, rəqslər musiqinin müşayiəti ilə ifa olunmuşdur. Hər mərasimin də özünəməxsus rəqsi olmuşdur. Belə ki, toylarda, bayramlarda başqa, dini mərasimlərin isə fərqli mahiyyətdə rəqslər ifa edilmişdir. Bu fərqlilik özünü müvafiq hərəkətlərdə göstərmişdir. Rəqs musiqisində xarakter, məişət, estetik zövq, dini dünyagörüşü və s. özünü büruzə verir.

Xalq rəqslərində musiqi ilə bərabər hərəkətlər mühüm rol oynayır. Hərəkətlərdə isə müxtəlif motivlər verilir. Məs., ov səhnəsi, əmək, hərb və s. ifa tərzinə görə də fərqlənən rəqslər kütləvi, tək, cəld, ahəstə ola bilər. Rəqslərin mahiyyəti və oynama keyfiyyəti hər bir xalqın özünəməxsusluğunu təcəssüm etdirir.

Şairlərimizin yaradıcılığında rəqslərdən geniş bəhs edilir. K.Həsənov Nizami yaradıcılığına müraciət edərək yazır: «Nizami öz qiymətli sətirlərində oyunun necə rəqsə keçdiyini təsvir edir. Deməli, hələ qədim zamanlardan bəridir ki, oyun və rəqs bir-birinə qovuşur, vahid bir süjetdə birləşir. Azərbaycan rəqslərindən bir çoxu bizim günlərdə belə oyun xarakteri daşıyır» (49, 7). Görkəmli şairin yaradıcılığında rəqslərdəki temp haqqında da məlumata rast gəlinir. Məsələn, «Nizami Gəncəvi bir rəqsdən danışaraq onu icra edən qadının ayaq hərəkətlərini cəngin simləri üzərində tez-tez gəzişən mizraba bənzədir. Cəng tar kimi çalğı alətidir və mizrab onun simləri üzərində cəld-cəld gəzişir. Azərbaycan qadın rəqsində də ayaqlar belə cəld hərəkət edir» (49, 7). Buradan belə nəticəyə gəlmək olur ki, musiqi və rəqslər haqqında şairlərimizin verdiyi məlumatlar bu irsi ətraflı öyrənməyə xeyli köməkdir.

Rəqslərə öz yaradıcılığında geniş yer verən Xaqani rəqqasəyə müraciətlə deyir:

Ey nazlı gözəl, şur ilə meyxanədə rəqs et!
Məst ol, çal, oxu, məclisi məstanədə rəqs et!
Rəqqasə əgər məst ola, şövq iləədər rəqs,
Ey badə, bir az sən də bu peymanədə rəqs et!
Adabı atıb, arı burax, boş sözə baxma,
Məhrəm də yaxındır bizə, biganə də, rəqs et!
Batində fəqət aşiq ilə rəqs elə, zahir
Aqil də sənə söyləsə, divanə də, rəqs et!
Bir ov yarasından tökülən qan kimi qayna,
Coşqun ürək ol, sineyi pərvanədə, rəqs et!
Xaqani, gedib bağdakı bülbüllərə uyma,
Bayquşların avazına viranədə, rəqs et (16, 327)!

Musiqilə rəqs bir-birilə qırılmaz surətdə bağlıdır. Onları ayrı təsəvvür etmək belə mümkün deyildir. Qeyd edək ki, «mövzu əsasına görə Azərbaycan xalq rəqsləri və rəqs musiqisi altı böyük janra bölünür:

1. Ənənəvi rəqslər;
2. Məişət rəqsləri;
3. Zəhmət rəqsləri;
4. Qəhrəmanlıq, hərbi və idman oyunları, rəqsləri
5. Yallı (xorovod) oyun - rəqsləri
6. Müxtəlif mövzulu xalq rəqsləri» (50, 69).

Bununla bərabər kollektiv rəqs sayılan halaylar da mövcud olmuşdur. Qeyd edək ki, ««halay» xorovod mahnılarının əksəriyyətinin poetik əsasını xalq arasında geniş yayılmış və son dərəcə ahəngdar şer forması olan bayatı təşkil edir» (51, 6). Azərbaycanda bayatıların təsərrüfat və məişətin hər sahəsi üçün qoşulduğu məlumdur.

Meyxanalarda rəqqasələrin ayaqlarında xalxal olması və rəqs etməsi orta əsr şairlərinin əsərlərində yer almaqdadır. Dərvişlərin xüsusi rəqs etməsi miniatür sənəti nümunəsində də təsvir edilməkdədir.

Orta əsrlərdə təsəvvüf musiqisində rəqs özünəməxsus yer tutur. Müxtəlif təriqətlər bəzi ayinlərin icrasını musiqinin müşayiəti ilə ritual rəqsləri icra edərək həyata keçirirdilər. Bu rəqslərdən mövləvi təriqətinə aid səmavi rəqslər adı ilə məşhur olan və dövrümüzə qədər gəlib çatan rəqslər daha məşhurdur. Təriqətin yaradıcısı Cəlaləddin Rumi bu təriqət haqda deyirdi: "Tanrıya aparan yollar çoxdur. Mən rəqs və musiqi yolunu seçdim" (52, 81). Mövləvi səmasının yaranmasına dəyərli sufi intellektualı Şəms Təbrizinin mühüm təsiri bir çox tədqiqatçılar tərəfindən qeyd edilir. Mövlanənin tərcümeyi-halın qələmə almış müəlliflərdən biri bu barədə yazırdı: «Ustadımız Cəlaləddin Rumi Şəmslə görüşünə qədər atasının həyat tərzinə uyğun bir şəkildə yaşayırdı. O, dərs dəyirdi, zahid həyatı sürürdü, günün çox hissəsini ibadətdə keçirirdi. Mərasim musiqisini - dini musiqini görən gözü yox idi. Ancaq görüşəndən sonra Şəms ona dedi: «Rəqs etməyə başla. Rəqsin bəxş etdiyi vəcddə adi həyatda tapmadığın duyğuları ara. Din bunu ona görə yasaq sayır ki, insanın daxilindəki heyvani hisslər rəqs məqamında oyana bilər. Bu yasaq kütlə üçün

yaxşıdır. Ancaq vəhdət üçün ilhamlanmış kimsələr rəqs məqamından maddi olandan qurtulub özlərini bütünlüklə Tanrıya təslim edirlər» (52, 82). Sufilərin böyük ustadlarından biri Cüneydi rəqs haqqında belə deyirdi: «Əgər ruh musiqini eşidincə həyəcana gəlirsə, o musiqiyə hələ dünyaya gəlməmişdən bələd imiş. Bu həyəcan sonra bədəni də hərəkətə gətirir və rəqs vasitəsilə ifadə olunur» (52, 82).

Orta əsrlərdə əxilərin bellərinə zünnar adlanan xüsusi kəmər bağlama ayini də rəqs rituallarının müşayəti ilə həyata keçirilirdi. Bu münasibətlə Sultan İzəddin I Keykavusun və bir çox bəylərin əxi təriqətinə daxil edilməsi mərasiminin təsviri zəmanəmizə qədər gəlib çatmışdır. Həmin mərasim ritual rəqsləri ilə müşaiyət olunmuşdur (53, 65-66).

VI. XALQ TƏBABƏTİ VƏ ÖLÇÜ VAHİDLƏRİ

Xalq təbabəti

Hələ qədim dövrlərdən bəri insanların həyat təcrübələri nəticəsində əldə etdikləri empirik biliklər elm və mədəniyyətin, o cümlədən də təbabətin inkişafına səbəb olmuşdur. İnsan sağlamlığı məsələsi bütün zamanlarda insanı düşündürən və həllini vacib hesab etdiyi məsələlərdən olmuşdur. Bu zəmində də onlar bəzi xəstəliklərin sirlərini öyrənməyə, təbiətdə mövcud olan bir sıra bitkilərin xassələrini, onların insan orqanizminə təsirini müəyyən etməyə çalışmışlar. Məlumdur ki, «müasir elmi təbabət minillik təcrübədən orada toplanmış dəyərli və səmərəli nə varsa, götürür, insan sağlamlığına zərər gətirə bilən nə varsa, isə kənara atır» (1, 3). Xalq təbabəti uzun əsrlər boyunca xəstə insanların orqanizmində gedən prosesləri müşahidə edərək onu müalicə etməyə istiqamətlənmiş bilik toplusudur. Burada sağlamlığın qorunması yollarının axtarılması məqsədilə müalicə üsullarının tətbiqi mühüm rol oynayır.

Azərbaycanın vahid, güclü ərəb xilafətinin tərkibinə qatılması və çiçəklənən müsəlman mədəniyyətinin üstünlüklərindən yararlana bilməsi elm və mədəniyyətin, o cümlədən də tibb elminin inkişafına müsbət təsir göstərmişdir. Ortaq müsəlman təbabətinin yenilikləri ilə tanış olan ərəb və fars dillərini mükəmməl bilən Azərbaycan təbiblərinin xilafətin müxtəlif şəhərlərində təhsil almaq və çalışa bilmək imkanlarının yaranması, bu dövrdə Azərbaycanda təbabətin inkişafına ciddi təsir göstərən amillərdəndir.

XI əsrdən sonrakı dövrdə Azərbaycan mədəniyyətindəki dirçəliş, intibah digər elmlərlə bərabər təbabətin də inkişafına təsir etməyə bilməzdi. Bunu orta əsrə aid mənbələr, o cümlədən həmin dövrdə yaşamış müəlliflərin əsərlərindən də sezmək mümkündür. Aydın məsələdir ki, Azərbaycanda təbabətin inkişafında digər ölkələrlə saxlanılan ticarət əlaqələrinin də böyük rolu olmuşdur. Tacirlər müxtəlif ölkələrdən Azərbaycana ədviyyat və digər

dərman bitkilərinin gətirilməsilə də məşğul olmuşlar. Xaqani Şirvaninin bu xüsusda yazdıqları maraq doğurur:

Qəlbim Hindistandır, ilhamım Çindir.
O nadir dərmanlar orda bəslənir (2, 32).

Müxtəlif işğallar zamanı Azərbaycanı fəth etmiş dövlətlərin təsirilə yerli tibbi biliklərlə digər ölkələrin təbabəti bir-birilə çulğalaşmışdır. Təsadüfi deyil ki, İbn Sinanın tibbə dair əsərləri Avropayadək yayılmış və həkimlərin stolüstü kitabına çevrilmişdir. İbn Sinanın tibbi görüşləri onun 5 hissədən ibarət tibb ensiklopediyasında şərh olunmuşdur. Bu əsərlər Azərbaycanda da tanınmış və istifadə olunmuşdur. Ümumiyyətlə, müxtəlif xarakterli əlaqələr təbabətə dair yeniliklərin ölkələrin sərhədlərini aşaraq yayılmasına və inkişafına səbəb olurdu.

Araşdırdığımız dövrdə Kafiyəddin Ömər ibn Osman (XII əsrdə yaşamış məşhur həkim), Əbdülməcid Təbib (XIII əsrdə yaşamış, «Kitabül-müdavat"» Dərmanlar haqqında kitab"ın müəllifi), Mahmud ibn İlyas («Kitabül - havi fi elmül-mədavi» Tibb elmini tam əhatə edən kitab əsərinin müəllifi), XIII əsrdə yaşamış Nəcməddin Əhməd Naxçıvani, Əbu Əbdulla Məhəmməd ibn Nəmvar Təbrizi (1194-1245) («Ədvarül-həmmiyyat» Ən mühüm dərmanlar əsərinin müəllifi), XIV əsrdə yaşayıb yaratmış Yusif ibn İsmayıl Xoyi (əsəri «Cameyi-Bağdadi» Bağdad toplusu) və başqaları fəaliyyət göstərmişlər (3, 36).

XII əsrdə yaşamış Azərbaycanın və Arranın atabəyi Özbək ibn Məhəmməd ibn Eldənizin yanında həkim kimi xidmət etmiş Cəlalləddin Təbibi zamanının görkəmli həkimlərdən biri olmuşdur. Onun yüksək həkimlik məziyyətlərindən bəhs edən atabəy Özbək deyirdi: "Mənim həyatımı saxlayan bu adamdır. O, yalnız xəstələnlərin möcüzəli şəfavericisi deyil. O, xəstəliyi əvvəlcədən təyin edir və o dərəcədə dava-dərman hazırlayır ki, onlar tam mənasında müalicə edir ... Onun varlığı insanlara hədsiz xeyir verir və sonralar ona bənzər həkim yetişməmişdir" (17, 229).

Xalq təbabətinin səviyyəsi cəmiyyətin vəziyyəti ilə sıx şəkildə bağlıdır. Hər bir dövrün özünəməxsus tibbi görüşləri mövcud olmuşdur. Cəmiyyətin mədəni inkişaf səviyyəsindən asılı olaraq tibbi müalicə barədə müəyyən biliklər də inkişaf etmişdir. Orta əsrlərdə müalicə vasitələrinin əsasını təbiətdə mövcud olan bitkilər təşkil etmişdir. Onların vaxtında yığılması və qurudularaq uzun müddət saxlanılması əsas şərtlərdən sayılırdı.

Mənbələrdə təbabətə dair verilən bəzi məlumatlara nəzər salaq.

Şəms Təbrizi insanın sağlamlığının öz əlində olduğunu vurğulayaraq "Məqalət" adlı əsərində yazırdı: "Sağlamlığı qorumaq sağlamlıq axtarmaqdan, günahlardan qorunmaq da tövbə istəməkdən daha asandır" (18). Həmin əsərində o yemək üsullarından da bəhs edir: "Biri dedi ki, mənə yemək yeməyin üsullarını öyrət. Çünki bu iş mənə çətin gəlir. Cavab verdim: yemək elə yeyilməlidir ki, sən onu incidəsən, amma o səni incitməyə. Elə ye ki, ağırlığını ona yükləyəsən, yoxsa o ağırlığını sənə yükləməsin. Elm insanı quyudan çıxarmaq üçündür, yapışıb başqa quyulara enmək üçün yox!" (18).

Orta əsrlərdə bədəndə qan artıqlıq edərkən onu neştərlə çərtirdilər. Xaqani neştərlə damardan qan almaq lazım gəldiyindən bəhs edir (2, s 338). Damarın neştər vasitəsilə deşilməsindən Məhsəti də bəhs edir (4, 27). O yazır:

Yarın damarını çərtəndə, aman
Diqqət et, incitmə, sən ey qan alan!
Qoluna vurduğun hər bir neştərin –
Ucu ürəyimə sancılır inan! (5, 367).

Digər orta əsr müəllifləri kimi Nəsimi də «Həq bilir, bir zərrə neştərdən damarlar ağrımaz» - deyərkən damarın neştərlə deşilməsinə işarə etmişdir (6, 618).

Orta əsrlərdə daxili və xarici orqanlar və orqanizmdə baş verən proseslər haqqında təsəvvürlər var idi. Məsələn, Nəsimi yaradıcılığında insanın bədən üzvlərinin adları çəkilir: baş, ayaq,

böyrək, ürək, dalaq, öd, bağırsaq, göbək, sümük, diş, sinir, qan, bəlğəm, səfra, qulaq, göz, əl, ilik (6, 635-636). Xaqani səfranın adını çəkmişdir (2, 92).

Orta əsrlərdə bir sıra əlamətlərinə görə artıq müxtəlif xəstəliklər məlum idi. Xaqani o dövrdə mövcud olan taun, vəba, vərəm və istisqa – su azarı kimi xəstəliklərin adlarını çəkir (2, 32; 58; 231). O bununla yanaşı, öz dövründə mövcud olan xəstəliklərin müalicə çarələri barədə də məlumat vermişdir. Şair yazır:

Çox baş ağrısı çəkdi gül kuzənin içində,
Dönüb gülaba, oldu baş ağrısına dərman (2, 235).

Burada gülabın baş ağrısına yaxşı təsir etdiyi göstərilir. Yusif Məddah da təxminən bu səpgidə məlumat verir:

Saçdılar ol gül yüzə gül suyunu
Əqli gəldi başına sordu anı (onu) (7, 192-193).

Burada müəllif huşu gedib bayılmış adamın üzünə gül suyu çilənməsini təsvir etmişdir. Nəsimi şəkərin şərbəti – şəfası deyərkən şərbətin bəzi hallarda adama sağaldıcı təsiridən bəhs edir (5, 160). Başqa yerdə bunu daha dolğun təsvir edir:

Ta səqahüm şərbətindən içdi bu xəstə könül,
Seyri – ov ədnayi buldu, qaynadı xümxanəsi (6, 359).

Balın müalicəvi xassəyə malik olması uzun əsrlərdir ki, bəllidir. Xaqani bu barədə belə deyir:

Göz önündə nə tor hörər, nə iş görər ancaq arı,
Şan içində hazırlayar dərdə şəfa dərmanları (2, 146).

Sonra Xaqani «Qızdırmanı kəsməyə qarğı lazımsa əgər» - deyir, lakin bunun məqsədini açıqlamır (2, 163). O, «Qızdırmanı kəsən neyşəkər kimi» – deməklə qızdırmalı xəstəyə neyşəkər

verildiyindən söz açır (2, 87). Şair qarikon və türbəd adlı dərman məqsədilə işlədilən bitkilərin də adlarını çəkmişdir (2, 33). Amma təəssüf ki, bu bitkilərin hansı xəstəlikdə istifadəsi haqqında heç bir məlumat verməmişdir.

Xaqani Şirvani «Çünki xəstə çox danışar gəlsə qızdırma, böhran» - deyərkən qızdırmalı adamın halını təsvir etmiş və xəstə adamların oruc tutmağının qeyri – mümkünlüyünü də qeyd etmişdir (2, 110, 122). «Yandı hərarətdən içim»-deyən Nəsimi isə qızdırmalı xəstənin necə zəif düşdüyünü obrazlı şəkildə ifadə etmişdir (6, 151). Orta əsrlərdə infeksion xəstəlik olan sarılıq barədə də müəyyən təsəvvürlər mövcud olmuşdur. Məsələn, Xunci mərəzi sari adlı keçici xəstəliyin adını çəkmişdir (8, 121).

Müasir dövrdə güllə şəkərin qatışığından alınan gülşəkər və ya gülqənd adlanan qarışıq ürək üçün xeyirli hesab olunur. Bu barədə Mücirəddin Beyləqani də yazmışdır:

Gülqəndi ürək dərdinə bildi dərman (5, 357).

Tutiyanın orta əsr mənbələrində gözə xeyirli olduğu qeyd edilir. Orta əsrin digər müəlliflərinin əsərlərində olduğu kimi, Nəsimi də «Ki, yekrəkdir anın tozu həkimin tutiyasından» dedikdə gözə çəkilən tutiyaya işarə etmişdir (6, 159).

Xalq təbabətində xəstəliyin səbəbinin aşkar edilməsi əsas məsələ sayılırdı. Bu xüsusda Əssar Təbrizi deyir :

Gizli qalan xəstəliyə çünki olmaz bir əlac (7, 106).

Xəstəliyin səbəbi bilindikdə ona çarə tapmaq mümkün olur.

Maraqlıdır ki, isti suların müalicəvi əhəmiyyəti də orta əsrlərdə bəlli idi. Əbdürrəşid əl-Bakuvi öz əsərində Uçan şəhərindəki xeyirli kükürd hamamlarına çoxlu xəstələrin gəldiyini qeyd edir (9, 87). Orta əsr müəllifi Zəkəriyyə Qəzvini Təbriz yaxınlığında xəstə və zəiflərin istifadə etdikləri müalicəvi əhəmiyyətə malik olan çoxlu hamam olduğunu qeyd edir və Salmasda elə su olduğunu deyir ki, bu suda çimən adamın cüzam xəstəliyi yox

olur. Murov dağında bitən əl-mavz adlı bitkinin qaraciyər xəstəliyinin müalicəsində istifadə olunduğunu da göstərmişdir (10, 49, 53).

Əbdürrəşid əl-Bakuvi Salmasda mövcud olan suda qoturu və ya cüzamı olan kimsə yüyünsə, o saat sağaldığını söyləyir (9, 96). O, öz əsərində deyir ki, Marağadakı Qiyamətabad adlı bağın yanında çoxlu isti sular vardır ki, buraya da çimməyə şikəstlər gəlir (9, 105). O, eyni zamanda yazır ki, Bəzzdə yerin altından böyük çay axır, əgər çoxdan qızdırması olan adam burada çimsə xəstəlik ondan əl çəkər (9, 118). Azərbaycanın Xoy dairəsindəki Vaşala kəndində elə bir bulaq vardır ki, onun suyunu içənin qarnı işləyir və mədəsində olan artıq şeylərdən azad olur (9, 132).

Bütün dövrlərdə olduğu kimi, orta əsrlərdə də təbiblər hörmət sahibi olmuşlar. Marağalı Əhvədi həkimə yüksək qiymət verir (5, 227-228). Şərafəddin Yezdi yazır: «Təbrizli mövla Fəzlullah bacarıqlı və hər bir təşəbbüsündə müvəffəqiyyət qazanan mahir həkimlərdən olub» (11, 52). Ruzbixan Xunci Məhəmməd ibn Zəkəriyyə ər Razinin uzun müddətli xəstəliklərin səbəblərindən bəhs edilən «Kitab əl həvi» əsərinin adını da çəkmişdir (8, 123).

Xandəmir qeyd edir ki, «Hülakü xan hamamdan çıxandan sonra xəstələndi. Həkimlərin məsləhətilə müshil atdı, dərman onun ürəyinin getməsinə səbəb olub, naxoşluğu səktəyə uğradı. O gecələrdə bir qorxunc kəkilli heyvan hər gecə görünməkdə idi. O heyvan qeyb olduqdan bir neçə gecə sonra, Hülakü xan da həyat bağçasına vida etdi» (12, 87). Müəllifin başqa bir məlumatı da maraq doğurur. O yazır ki, Cəlal islama əziyyət verildiyindən «o tab gətirə bilməyib özünü bıçaqladı. Kari olmadığından cərrahlar onun yarasını tikdilər və müalicə edilib sağaldı» (12, 58). Tac əd-Din əs-Salmani qeyd edir ki, xaqan (burada Əmir Teymur nəzərdə tutulur –Ə. Ə.) qəfildən xəstələndi, hərarəti artdı, dəhşətli ağrıları başladı və o tamamilə hövsələ və rahatlığını itirdi. Bir neçə gün ağrıdı. Bütün təbiblər toplaşdılar, Qanunu-İlmi (ola bilsin ki, burada İbn Sinanın əl Qanun fi-t-tibb əsəri nəzərdə tutulur) əsasında xəstənin qüvvədən düşməsinin səbəbini müəyyənləşdirdilər və xəstəliyin diaqnozunu qoydular, gördülər ki, xəstənin

vəziyyətini yaxşılaşdırmaq mümkün deyil. Onun nəbzi zəiflədi, tənəffüsü pozuldu, hərəkəti çətinləşdi (13, s 18). Çox təəssüf ki, burada xəstəliyin əlamətləri sadalansa da, xəstəyə hansı diaqnozun qoyulduğu barədə məlumat verilmir. Müəllif bir maraqlı fikir də irəli sürərək göstərir ki, əgər bir orqan xəstəliyə düçar olubsa, görülən tədbirlərə baxmayaraq xəstəlik inkişaf edirsə, onda bu orqan kəsilib atılmalıdır (13, s 40). Bu orta əsrlərdə cərrahi əməliyyatların olduğunu deməyə əsas verir.

Ruzbixan Xunci Yaqubun xəstələndiyini təsvir edərkən qeyd edir ki, bürkü, kədər, uyğun gəlməyən qida gecə titrətmə ilə nəticələndi və səhəri gün həkimlər «qanlı qızdırmanı» (hummayi-dəmavi, vəbavi) müəyyən etdilər, bədəndən qan buraxmaq lazım olduğunu məsləhət bildilər. Qaraciyər xəstəliklərində (mərəzi səfrəvi) isə neştərin tətbiqi ölümcüldür. Bədəndə suyun çatışmaması və bədənin bütün suyunun getməsinin çoxalması qanın daha da şiddətlənməsinə gətirib çıxardı. Əgər həkimlər artan temperatura qarşı diqqətcil olsaydılar, onlar gərək bədəni möhkəmləndirici dərmanlar yazaydılar, lakin bu ziyan idi. Əgər həkimlər qaraciyəri qüvvətləndirmək istəsəydilər, onda sakitləşdirici vermək lazım idi. Amma aşağı temperaturada bədənin çoxlu suyu istiskaya (yəni suyun bədənin içinə dolmasına) səbəb olacağı qorxusu var idi. Yaqubun halının daha da pisləşməsinə səbəb yaxın adamlarının məsləhətləri oldu. Çünki sağlam vaxtı onu ölümlə o qədər qorxutmuşdular ki, ölümün qaçılmaz bir zərurət olduğu və yaxın olduğu barədə fikirlər təlqin etmişdilər. Burada xəstəyə psixoloji təsirin böyük olduğu vurğulanır (8, 122-123).

Psixi sağlamlığı pozulmuş divanələrin zəncirə bağlanması halları da mövcud idi. Bu barədə M. F. Şirvani isə yazır:

Sanki divanəyəm bu zəncirdə,
Əlləri bağlı, ixtiyarım yox (5, 389).

Nizami yaradıcılığında qeyd olunur ki, xəstəliyin sirrini sidik və nəbzdə axtardılar. Doğrudan da «bu şərt müasir təbabətdə də xəstəliyin müəyyən edilməsində mühüm rol oynayır. Çünki bir

sıra xəstəliklər zamanı xəstəliyin əlamətləri özünü ilk növbədə nəbzin vurmasında və sidiyin rəngində büruzə verir» (14, 139). Yusif Məddah da xəstəliyin səbəbinin nəbzi yoxlamaqla təyin olunmasından yazmışdır (7, 200).

Nəsirəddin Tusi yazır: «Bilmək lazımdır ki, evdarlıq (ailə saxlamaq) sənətinin ümumi əsası təbibin insan bədəni tərkibləri arasındakı müvazinəti nəzarət altında saxlamasına bənzəyir. Bu müvazinət bədənin sağlamlığına, fəaliyyət bacarığının kamilliyinə dəlalət edər. Bu müvazinət (etidal) mövcud olduqca sağlamlıq da davam edər, pozulduqda sağlamlıq da aradan gedər. Üzvlərdən biri zərər gördükdə (təbib) onu müalicə edərkən bütün üzvlərin, xüsusilə ona yaxın olan rəis üzvün mənafeyini nəzərə alar, birinci növbədə rəis (baş) üzvün, sonra isə o üzvün hayına qalar, bütün üzvlərin mənafeyi üçün haman üzvün yarılması, ya ona dağ basılması lazımsa, onu da edər, fəsadın başqa üzvlərə keçməməsi üçün hətta onu bədəndən ayırıb kənara atmaqdan da çəkinməz» (15, 147). Bu bənzətmədə əsas diqqəti cəlb edən cəhət odur ki, müəllif insan bədənini vahid bir orqanizm kimi qəbul edir, bir orqanda baş verən pozulmanın digərlərinə də təsir edib müvazinətin pozulmasına, yəni maddələr mübadiləsinin dəyişməsinə gətirib çıxaracağına işarə edir.

Orta əsr müəlliflərinin əsərlərində əttar sözü tez-tez rast gəlinən bir sözdür. Yaxın Şərq ölkələrində olduğu kimi, Azərbaycanda da ətriyyat, dərman, müxtəlif bitki yağları və s. satmaqla məşğul olan şəxslərə əttar deyilirdi. Əttarlar təbii ki, dərman bitkilərinin yığılması, qurudulması və hazırlanması ilə də məşğul olurdular. Bunlar bir növ indiki anlamda aptekçilər idilər. Onlar dərmanların hazırlanması ilə məşğul olduqlarından müalicəvi bitkilərin xassələrini və təsir qüvvəsini bilirdilər. Azərbaycanda bitən dərman bitkilərindən bəhs edən Əbdürrəşid əl-Bakuvi yazır ki, Gəncədə böyük bir dağın üstündə Şam tutuna bənzər xur adlı bir bitki vardır ki, həmin bitki insanları ciyər xəstəliyindən xilas edir və Gəncədən və Şirvandan başqa bu bitki heç yerdə yoxdur (9, 120). Xoyda isə «tülkü yumurtacıqları» adlı (geniş yarpaqlı səhləb) əcaib bitki var. Şeyx ər rəis (İbn Sina) deyir ki, o həmin

bitkini orada görüb və o, iki yumurtacığa oxşayır: birisi solmuş, birisi də təzədir (9, 125).

Beləliklə, müxtəlif mənbələrdə verilən məlumatlarda xalq təbabətinə dair biliklərə yer verərkən nəzərə alınmalıdır ki, «müasir tibb elmi indi də çox şeyi xalq təbabətindən əxz edir.» (16, 218) Şair və mütəfəkkirlərimizin əsərləri xalq təbabətini öyrənmək üçün əsas mənbələrdir. Bu əsərlərdə ayrı-ayrı xəstəliklər və onların müalicə üsulları, dərman və dərman bitkiləri haqqında müəyyən məlumatlara rast gəlinir.

Ölçü vahidləri

Azərbaycan xalqının orta əsrlərdəki mənəvi mədəniyyətinin müxtəlif sahələrini araşdırarkən xalq metrologiyası və onun tətbiqi sahələrinin öyrənilməsi aktuallıq baxımından mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Çünki metrologiya ölkənin tarixinin bir parçası olub, dövrün ticarəti, sənətkarlığı, məhsuldar qüvvələri və s. inkişafı ilə bağlı məsələlərin araşdırılmasında əhəmiyyətli rol oynayır.

Ölçü və çəki vasitələrindən düzgün istifadə həm də bir etik məsələ olub, insanlararası münasibətlərdə mühüm əhəmiyyət kəsb etmişdir. Hətta islam dini də bu sahədə olan əyintilərə yasaqlar qoyurdu. Quranda bu barədə müsəlmanlara çoxlu çağırışlar vardır (19, 230); **Hud, 84:** «Mədyən əhlinə də qardaşları Şüeybi peyğəmbər göndərdik. O dedi: «Ey qövmüm! Allaha ibadət edin. Sizin Ondan başqa heç bir tanrınız yoxdur! Ölçünü və çəkini əskiltməyin. Mən sizi xeyir-bərəkət içində (firavan yaşamaqda) görürəm. Bununla belə (Allahın hökmlərinə riayət etməyəcəyiniz təqdirdə) sizi (hər tərəfdən) bürüyəcək bir günün əzabından qorxuram!» (19, 230); **Hud, 85:** «Ey qövmüm! Ölçüdə və çəkidə düz (ədalətli) olun. İnsanların heç bir şeydə haqqını əskiltməyin (adamların mallarının dəyərini aşağı salmayın, hər kəsin haqqı nə isə, onu da verin). Yer üzündə gəzib fitnə-fəsad törətməyin!» (19, 230); **Hud, 86:** «Əgər möminsinizsə, (bilin ki, ölçüdə və çəkidə

düz olandan sonra) Allahın (halal olaraq) verdiyi mənfəət (dünyada və axirətdə) sizin üçün daha xeyirlidir. Mən də sizə nəzarətçi deyiləm!» (19, 230); **əl-İsra, 35:** «Ölçəndə ölçüdə düz olun, (çəkəndə) düzgün tərəzi ilə çəkin. Bu (sizin üçün) daha xeyirli və nəticə etibarilə daha yaxşıdır!» (19, 284); **əş-Şuəra, 181:** «Ölçüdə düz olun, (onu əskildənlərdən olmayın!)» (19, 373); **əş-Şuəra, 181:** "Düz tərəzi ilə çəkin" (19, 373); **əl-Mutəffifin, 1:** «Vay halına çəkidə və ölçüdə aldadanların!» (19, 587) və s.

İbtidai insanların yaşadığı zamanlardan üzü bəri bəşəriyyətin müxtəlif inkişaf mərhələlərində zərurət kəsb edən sahələrdə ölçü vahidlərinin tətbiqi, həmçinin elmi biliklərin də müəyyən qədər inkişaf etdiyini göstərir. Ona görə ki, ölçü sistemi bütövlükdə riyazi biliklərin formalaşaraq mövcud olduğunu müəyyənləşdirməyə əsas verir. Say dediyimiz ədədlər və rəqəmlər də bir ölçünü, miqdar və kəmiyyəti bildirir. Saat özü də vaxt ölçüsü kimi əhəmiyyət kəsb edirdi. Bununla yanaşı, astronomiyaya dair biliklərin olması və üstürlabın yaradılması ölçünün nə kimi əhəmiyyət kəsb etdiyini bir daha əks etdirir.

İlkin ölçülər insanların özlərinin bədənlərindəki hissələrə uyğun olaraq barmaq, qarış, addım, dirsək, əl, ovuc, qulac və s. adlanmışdır. Heyvandarlığın inkişafı ilə onların sayını neçə baş olduğuna görə müəyyənləşdirmişlər ki, indi də bu belədir. Zaman keçdikcə ölçü vahidlərində də müəyyən dəyişikliklər baş vermişdir. Lakin adlarını çəkdiyimiz bu ölçülərə orta əsrlərdə də rast gəlirik.

XII-XV yüzilliklər Azərbaycandakı ölçü vasitələri çox müxtəlif mənbələr əsasında öyrənilir. Buraya həmin dövrün dövlət sənədləri və pul vahidləri, Azərbaycanda olmuş səyyah və diplomatların məlumatları, şair və mütəfəkkirlərin əsərləri, şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələri, eləcə də ölkəmiz ərazisində aparılmış arxeoloji qazıntılar nəticəsində əldə olunmuş maddi mədəniyyət əşyaları daxildir. Nəzərə almaq lazımdır ki, ümumiyyətlə etnoqrafik baxımdan az işlənmiş sahələrdən biri də metrologiyadır.

Əhalinin həyatında mühüm rol oynayan təsərrüfat, maddi mədəniyyət elementləri və bir çox digər sahələr ölçü vahidlərinin

olmasını təbii olaraq şərtləndirir. Məlum məsələdir ki, «həcmi dəqiqləşdirmək, hər hansı bir fərdi götürülmüş bir əşyanın qədərini və kəmiyyətini düzgün hesablamaq, onları fərqləndirən xüsusiyyətləri önə çıxarmaq, yəni başqalarından dəyişik mahiyyətə malik olduğunu göstərmək ölçünün əsas meyarı olmuşdur. Onu hər sahəyə tətbiq etmək mümkündür. Hətta rabitə saxlamaq üçün də zəruri amil olduğu ortaya çıxır» (20, 177-178).

Bütövlükdə araşdırdığımız dövrü elmi baxımdan xarakterizə etsək, XII-XV əsrlərdə Azərbaycanda ölçü vasitələrinin inkişafına təsir edən amilləri aşağıdakı kimi sıralamaq olar :

1. Ölkənin təsərrüfat həyatının və məhsuldar qüvvələrin inkişafı ilə əlaqədar olaraq vahid ölçü sisteminə tələbatın artması.
2. Daxili və xarici ticarətin inkişafı nəticəsində daha mükəmməl və sərhədləri aşa bilən ölçü vasitələrinin yaranması və tətbiqi.
3. Ortaq islam və türk mədəni iqtisadi həyatının tərkib hissəsi olmaq etibarilə qazanılan və tətbiq edilən yeni ölçü vasitələri.
4. Stabil dövlət qurumlarının ölkənin əyalətləri arasında mövcud ölçü qarmaqarışıqlığının aradan qaldırılmasına göstərilən cəhdlər.
5. Elm və mədəniyyətin inkişafı nəticəsində tətbiq edilən ölçü vasitələri.

Araşdırılan dövrdə Azərbaycanın tarixi ərazilərinin böyük hissəsini əhatə edən güclü Atabəylər dövlətinin (1136-1225-ci illər) və ölkənin Şimal-şərq əyalətlərini əhatə edən Şirvanşahlar dövlətinin, eləcə də monqol işğallarından sonra yaranan Hülakilər dövlətinin mövcudluğu əvvəl Marağa, sonra isə Təbriz şəhərlərini mərkəz olaraq seçməsi ölkəmizin təsərrüfat-mədəni həyatının inkişafına, o cümlədən də ölçü vasitələrinin vahid sisteminin yaranmasına və tətbiqinə gətirib çıxardı. Bu məsələdə Təbriz

şəhərinin ölçü və çəki vasitələrinin etalon kimi qəbul olunmasına toxunan tarixçi alim S. Onullahi qeyd edir ki, «Qazan xanın fərmanı ilə çəki və ölçü vahidlərinin Təbriz çəki və ölçü vahidi əsasında tarazlaşdırılması Təbrizin o dövrdəki sənətkarlıq və ticarət sahəsində bir iqtisadi mərkəz kimi nə dərəcədə mühüm rol oynadığını əks etdirir» (21, 56).

Aydın məsələdir ki, güclü və stabil dövlətlərin olması həm də iqtisadi-mədəni həyatın bir sıra sahələri ilə yanaşı, ticarətin də inkişafına ciddi təsir göstərirdi. Digər tərəfdən, Azərbaycanın mərkəzi ticarət yolları üzərində yerləşməsi və mühüm strateji əhəmiyyət kəsb etməsi burada ticarətin çiçəklənməsinə şərait yaradan amillərdəndir. Bu məsələyə toxunan görkəmli alim S. Aşurbəyli yazır: «Şərq ölkələrini Qərblə bağlayan qədim dünya ticarətinin beynəlxalq tranzit yolu Abşeron yarımadasının yaxınlığından keçirdi. XI-XII əsrlərdə və sonralar Azərbaycanı Hindistan və Çinlə bağlayan dünya ticarəti - Orta Asiyadan İrana və Azərbaycanın Cənub vilayətlərinə keçən Cənub quru magistralı və Xəzər dənizinin sahilləri boyunca Dərbənd keçidinə və daha sonra Xəzər ölkəsinə keçən Şimal yolu ilə həyata keçirilirdi» (22, 98).

Müxtəlif mənbələrə əsaslanan S. Aşurbəyli orta əsrlərdə tarixi Azərbaycanın Şimal əraziləri olan Şirvanşahlar dövlətində ticarətin inkişafını təsdiqləyərək yazır: «Şamaxı, Bakı, Beyləqan, Dərbənd Şərqdə məşhur olan mühüm sənətkarlıq və ticarət mərkəzlərinə çevrildilər... Artıq XIII əsrdən Şirvan ipəyi böyük miqdarda İtaliyaya və Fransaya ixrac olunurdu» (18, 159). Orta əsrlərdə Bərdə, Gəncə, Naxçıvan, Ərdəbil və Təbrizin ticarətdəki əhəmiyyətli rolu da şübhəsizdir. Belə orta əsr şəhərlərinin adlarını çox sadalamaq olar. Bunu qeyd etməkdə məqsədimiz odur ki, XII-XV əsrlərdə dünya ticarəti yollarının qovşağında yerləşən Azərbaycanın ticarətdə müəyyən ölçü vahidlərini tətbiq etdiyini təsdiqləyə bilək.

Tədqiq olunan dövrdə adlarına rast gəldiyimiz ölçü vahidlərinin miqdarının çox olması Azərbaycanda ticarətin geniş inkişaf etdiyini söyləməyə imkan verir. Tarixi mənbələrin məlumatları və arxeoloji tədqiqatların nəticələri ticarətin həm ölkə daxilində

inkişaf etdiyini təsdiq edir, həm də Azərbaycanın dünya ticarətində əhəmiyyətli strateji mövqeyini təsdiqləyir. Araşdırmalar və tədqiqatlar təsdiq edir ki, orta əsrlərdə Roma, Bizans, Hindistan, Çin, Misir, Şimali Qafqaz kimi ərazilərlə ticarət əlaqələri saxlanılmışdır (23, 110).

Bildiyimiz kimi, orta əsrlərin tədqiq olunan dövründə yam sistemi (rabitə məqsədli dayanacaq məntəqələri) mövcud olmuşdur. Tarixdən məlumdur ki, «Qazan xana kimi yam sistemi bərbad vəziyyətdə idi. Bu sahədə keçirilən islahat onun nisbətən canlanmasına səbəb oldu. Qazan xanın göstərişi ilə əsas yollarda 3 fərsəngdən (təxminən 20 – 21 km-dən) bir yam təşkil olundu, hər birinə 150-yə qədər minik atı verildi, yam əmiri təyin olundu, onlara xüsusi torpaq sahəsi ayrıldı və s.» (24, 343). Bu da həm təhlükəsizliyin təminatı, həm də şəhərlər və bölgələr arasındakı məsafələrin dəqiqləşdirilməsi üçün zəruri şərt idi.

Azərbaycanın Bərdə şəhəri haqqında qeydlərində hətta Balazuri əvvəlki dövrlərdə ticarətdə istifadə edilən çəki daşları və tərəzilər haqqında məlumat vermişdir (25, 16). Azərbaycan şəhərləri içərisində orta əsrlərdə ticarətdə mühüm rol oynayan Bərdədə beynəlxalq ticarətin rolu müxtəlif mənbələrlə təsdiq olunur. Saysız-hesabsız sikkələrin aşkar olunması da deyilənlərə sübutdur. Şəhər xüsusən «Kürki» adlı bazarı ilə məşhur olmuşdur.

Ticarət bu işlə məşğul olan, qarşılıqlı mənfəət əlaqələrini möhkəmlədən tacirlərin əlində cəmləşmişdi. Dükanların və bazarların olması, əhalinin gündəlik tələbat malları ilə təminatı, yarmarkaların təşkil edilməsi, bütün bunlar ticarətin inkişafına dəlalət edir. Aydındır ki, ticarətin və sənətkarlığın inkişaf etdiyi yerlərdə də müxtəlif çəki vahidlərindən istifadə olunması labüddür.

Azərbaycanın ölçu vahidləri haqqında danışmazdan əvvəl onun müəyyən olunmuş təsnifatını vermək yerinə düşər. Bu xüsusda H.Quliyev Azərbaycanda xalq ölçü vahidlərinin bölgüsünü belə verir: həcm, sahə, uzunluq, maye, sənətkarlıq və qiymət vahidləri (26, 74).

Çoxsaylı orta əsr mənbələrinin məlumatlarına əsaslanaraq deyə bilərik ki, tədqiq olunan dövrdə adları çəkilən ölçü vahidləri-

nin ən əsasları bunlardan ibarət olmuşdur: fərsəng, xalvar, gəz, misqal, çanaq, tağar, batman, arpa, mən, arşın, mil, ağac, addım, mənzil və s. Belə mənbələr içərisində Ə. Q. Fərəcovun da haqlı olaraq qeyd etdiyi kimi, Azərbaycanın XII əsr ictimai-iqtisadi vəziyyəti haqqındakı ən qiymətli materialı xalqın həyat və yaşayışını özünün «Xəmsə»sində əks etdirən Nizami Gəncəvidən alırıq (27, 13). Dahi şair «Nizaminin əsərlərində tez-tez adları çəkilən ölçü vahidləri bunlardır: çanaq, arşın, addım, batman, misqal, xalvar, ağac, mil, mənzil, arpa, mən və s. Bunlar həm məsafə, həm də çəki ölçüləridir» (14, 145). Tədqiqatçı Ş. Bünyadova göstərir ki, həmin ölçü vahidlərindən demək olar ki, böyük əksəriyyəti sonrakı dövrlərdə də istifadədə olmuş və XIX əsrin axırları, eləcə də XX əsrin əvvəllərində eyni əhəmiyyət kəsb etmişdir (14, 145).

Tarixi Azərbaycan əraziləri barədə məlumat verən orta əsr (XII-XV yüzilliklərin) müəllifləri burada tətbiq olunan ölçülər barədə də yazmağı unutmamışlar. Onlardan orta əsr müəllifi Yaqut Həməvi öz məlumatlarında fərsəngin adını çəkmişdir (28, 7). Əbu Bəkr əl–Oütbi əl-Əhəri də fərsəngdən söz açmışdır (29, 56). Nizami Gəncəvi isə «yüz fərsəng məsafəyə ləl və almaz saçır» – deyir (30, 292).

Bəzi mənbələrdə (məsələn, Nizaməddin Şaminin əsərində) fərsəngin adı fərsah (6-7 km) kimi verilmişdir (31, 36). Hələ IX əsrdə fərsəngin adına (fərsah kimi) İbn Xordadbeh tərəfindən yazılan «Yollar və ölkələr haqqında kitab»da rast gəlinir (32, 25). Bu, həmin uzunluq ölçüsünün daha əvvəlki dövrlərdən tətbiq olunduğunu göstərir.

Mənbələrdə gəzin adı çəkilir. Məsələn, Əfzələddin Xaqani gəzdən bəhs etmişdir (2, 233). Bununla bərabər, Sadiq bəy Əfşar da uzunluq ölçüsü gəz və vəzn ölçüsü mən haqqında yazmışdır (33, 22-23).

Nizami yazır :

Nizəsi düz otuz ərəş idi (34, 95).

Ərəş uzunluq ölçüsü dedikdə, əsasən əlin orta barmağından dirsəyə qədər olan hissəsi nəzərdə tutulur. Nizami yazır:

Beləliklə, hər mənzil başında bəxşişlər verdi (34, 32).

Mənzil məsafə ölçüsüdür. Nizami milin də adını çəkmişdir (35, 27). Bu da bəllidir ki, «mil – qədim yollarda hər min addımdan bir yerə sancılmış konusşəkilli sütun, təqribən bir kilometr»-dir və həmin məsafənin ölçü vahididir (35, 191).

Daha sonra Nizami yazır :

Bu kəhrəbanın cövhərinin hər misqalı
Bir batman iksirə dəyər (35, 87).

Qeyd etmək lazımdır ki, orta əsrlər dövründə Yaxın Şərq ölkələrinin əksəriyyətində eyni adlı ölçü vahidləri işlənmişdir. Qədim türk ölçü vahidləri içərisində barmaq, xətt, nöqtə, qulac, qara mili, fərsah, berid (mənzil), mərhələ, rubu, kirah, əndazə, arşın, dönüm, ayaq (addım), dirsək, urup və s. göstərmək olar (36). Həmin adların əksəriyyətinə orta əsr mənbələrində rast gəlinir. Bu bir daha Şərqin ayrı-ayrı ölkələrinin ölçü vahidlərində oxşarlığın, yaxınlığın olduğunu göstərir. Maraqlıdır ki, Strabonun əsərində də dirsək (444.0 mm), mil (1480 m) və dirhəm (341 q) kimi ölçü və çəki vahidlərinin adları sadalanır (37, 836). Deməli, adları çəkilən ölçü və çəki vahidləri daha qədim zamanlardan məlum olmuşdur.

Məşhur «Oğuznamə» əsərində də ölçü ilə əlaqədar olaraq yer alan bəzi mövcud məqamları qeyd etmək yerinə düşər. Əsərdə aqça, qiymət anlamına gələn bəha, ölçü və çəki vahidi olan dəng haqqında bəhs edilir (38, 214, 216). Bununla bərabər, əsərdə məzad kəlməsi də işlənir ki, bu, satılması üçün mala qoyulan qiymət və yaxud başqa sözlə desək, hərraca qoyulma anlamı verir. «Oğuznamə» əsərində eyni zamanda ölçü mənasını verən şar kəlməsi də işlənmişdir (38, 219, 222).

Orta əsrlərdə geniş yayılmış ölçü vahidlərindən biri də arşındır. XI yüzillikdə yaşamış məşhur Azərbaycan mütəfəkkiri Baba Kuhi "Həllacın həyatı və ölümü" adlı yazısında arşının adını çəkir: "Hüseyn ibn Mənsur kürsünün üstündə oturmuşdu, kürsünün qurtaracağında isə kiçik bir dəsmal vardı. Kürsünün uzunluğu azı ***on beş arşın*** olardı. O, əlini dəsmala doğru uzadıb onu götürdü" (39). Arşın uzunluq ölçüsü daha çox türklərlə bağlı olub istifadəsinə görə müxtəlif ölçülərdə idi. Məsələn: 1. Çarşı arşını: daha çox bazarda və çarşıda işlənirdi. Metrə hesabıyla çarşı arşını 68 cm.- dir. 2. Bina və memar arşını: 75,8 cm - dir. 3. Sahə arşını: uzunluğu 57417 m²= 4 ayaq idi (40). Orta əsrlərdə arşının 62 və ya 64 sm və bir dirsəyə bərabər tutulduğu da məlumdur. Azərbaycanda həm də xan arşını işlədilirdi. Bakı qəzasında XIX əsrdə və XX əsrin əvvəllərində bir xan arşını 16 girehə (6,5 sm.) bərabər tutulurdu (41, 174). Farslarda bu ölçü vahidi "arşi" adlanırdı. Bu uzunluq ölçü vahidi XVI əsrdən etibarən Rusiyada da işlənməyə başlamış və 70,9 sm.-ə bərabər tutulmuşdur (42, 6). Mahmud Kaşğari "əgin" adlı eni qarış yarım, uzunu dörd arşın olan bez parçadan bəhs edir və bildirir ki, bununla suvar oymağı alver edir (43, 145).

Kaşğari hər cismin uzunluğunu bildirən "türk" adlı ölçünün də adını çəkir. Məsələn: bir süngü türkü = bir süngü uzunu qədər (43, 357).

Orta əsrlərdə Azərbaycanda və İranda tətbiq edilən kiçik ölçü vahidlərindən buhr (3,2 sm-ə bərabər) idi. Gireh buhrdan iki dəfə böyük olub 6,5 sm idi. Qabda adlanan ölçü vahidi isə yumruğun eninin ölçüsü olub 4 asbaya və ya dirsəyin 1\6 hissəsinə bərabər tutulurdu. Buna müvafiq olaraq qanuniləşdirilmiş dirsəyə əsaslandıqda qabda 8,31 sm – ə, "qara" dirsək əsas götürüldükdə isə 9 sm-ə bərabər olurdu (41, 173). Bu dövrlərdə dörd qanuniləşdirilmiş dirsəyə bərabər yəni 199,5 sm olan ba adlı uzunluq ölçü vahidinin mövcudluğu da bəlli olur (41, 174). Bu uzunluq vahidləri ilə yanaşı, 24 – 32 km-ə bərabər olan bərid haqqında da mənbələr məlumat verir (41, 176).

Azərbaycanda orta əsrlərdəki ölçü vahidləri içərisində çanağın da öz yeri olmuşdur. Çanağın bir ölçü vahidi kimi adına orta əsrlərdən başlayaraq XX əsrin əvvəllərinə qədər olan məlumatlarda rast gəlmək mümkündür. Çanaq həcm ölçüsü dedikdə, əslində müəyyən hündürlüyə malik məişət əşyası nəzərdə tutulur. Bu cür çanaqlar yuvarlaq şəkildə idi və müəyyən diametri olurdu. Onun içərisinə göndən hazırlanmış qurşaq salınır və əldə tutmaq üçün xüsusi halqa keçirilirdi. Əsasən buğda, düyü və s. çəkmək üçün idi. Bir çanaq və yarım çanaq kimi ölçüyə malik olmuşdur. Adətən ağac materialından hazırlanan çanağın orta əsrlərdə saxsıdan olması barədə Xaqaninin məlumatı maraq doğurur:

Mən cəvahirçi müğəm, saxsı küp isə mücrüm
Ölçülür saxsı çanaqla gövhərim, mərcanım.
Üç yüz altmış damarım canə gələr, dolsa əgər
Üç yüz altmış dirəm o gövhər ilə mizanım (2, 81).

Burada saxsı çanağın həcminin başqa ölçü vahidlərinə nisbətən böyüklüyünə işarə edilir.

Xalvar çəki vahidi orta əsrlərdə nəinki təkcə Azərbaycanda məlum olmuşdur, o, eyni zamanda Yaxın Şərq və Orta Asiyada da geniş yayılmışdır. Müxtəlif dövrlərdə onun müxtəlif həcmə malik olduğu məlumdur. Hətta XIX əsrdə onun həcmi bölgələr üzrə fərqli olmuş və onun miqdarı 15 – 26 pud arasında dəyişirdi. Mücirəddin Beyləqani xalvar (təxminən 300 kq-ya bərabər olan) haqqında bəhs etmişdir (5, 349). Qətran Təbrizi də «Divan»ında xalvarın adını çəkmişdir (44, 295).

Orta əsr müəllifi Nizaməddin Şami gəz (62- 68 sm-ə bərabər), misqal (4,722 qram) və zira şəri kimi (49, 875 sm) ölçü və çəki vahidləri haqqında bəhs etmişdir (31, 36-37).

Nizami isə yazır:

O dözülməz səbrə o ovçu qatlaşdı
Və səbrin hər arpası (misqalı) bir dirhəm xeyir verdi
(35, 111).

Məlum olur ki, «arpa – ən kiçik çəki vahidi kimi altı dəngəyə bərabərdi» (35, 218). Denk (dəng) kəlməsi müasir türk dilində indi də işlənir və uyğunluq, tarazlıq, bərabər çəkililik mənası bildirir.

Arpa ölçüsü haqqında rast gəldiyimiz xatırlatmalar onun daha qədim dövrlərdən istifadə olunduğunu düşünməyə əsas verir. Belə ki, Şumer və Akkad tayfalarında ağırlıq ölçülərinin arpa dənəsi (şe) əsasında qəbul edildiyini görürük. 1 Şe = 1 arpa dənəsi = 0,0467 gr. (30, 1)

Yaqut əl-Həməvi Bağdad manı və habba haqqında söhbət açır: «Əl mausili adlanan dadlı əriyi Təbrizdən başqa mən heç yerdə görməmişəm. 610 (1213)-cu ildə mən burada bu ərikdən 8 Bağdad manı alıb qızıl ilə yarım habba verdim» (45, 168). Bir Bağdad manı 812,5 qrama bərabərdir. Habba (hərfən: buğda dənəsi)- çəki vahidi, təxminən 0,071 qramdır. Habbaya X əsrdə yaşamış ərəb coğrafiyaşünas səyyahı Əbu Duləfin əsərlərində də rast gəlinir (45, 117). Qətran Təbrizi yaradıcılığında tağə kimi adlanan ölçü vahidi də maraq doğurur (44, 262).

Deməli, yuxarıda göstərilən ölçülər hələ XII əsrdən əvvəl də istifadədə olmuşdur.

Kaşğari "bart" adlı şərab və ona bənzər maye nəsnələrin ölçü vahidinin adını çəkir (43, 351)

Çəki bu və ya digər əşyanın miqdarını və ağırlıq qüvvəsini ölçmə üsuludur. Orta əsrlərdə istifadədə olmuş çəki vahidlərindən biri də tağardır. Tağar Elxanilər dövründə geniş yayılmış çəki vahididir. Azərbaycanla yanaşı, bir sıra Yaxın Şərq ölkələrində də yayılmışdı. Ölçü vahidi kimi 1 tağar 100 Təbriz mənini (295 kq) bərabər idi (46, 119). Hətta sonralar xanlıqlar dövründə də ondan bir ölçü kimi istifadə olunmuşdur. Fəqət bu zaman o, 240 – 600 kq arasında dəyişərək ayrı-ayrı bölgələr üzrə fərqlənmişdir. Bu ölçü vahidindən əsasən taxıl məhsulları, düyü və s.-nin çəkilməsində istifadə edilmişdir.

Ə.Əlizadə orta əsrlərə aid məlumatlara əsaslanaraq qeyd edir ki, tağar monqol xanları zamanında ikili məna kəsb edirdi: ərzaq məhsulu və Təbriz çəkisilə 100 mana bərabər olan ölçü vahidi.

Müəllif sözlərinə onu da əlavə edir ki, Katmerə görə, tağar monqollarda indi də mövcuddur və 80 funta bərabər olan düyü kisəsi deməkdir. Nadir hallarda bu sözün önünə sar (baş) kəlməsi əlavə olunur ki, bu isə (sar tağar) məlum olduğu kimi monqolların hakimiyyəti zamanı vergi olaraq bütün əhalidən alınırdı (47, 230).

Məlumdur ki, orta əsrlərin hər dövründə dövlətin apardığı vergi siyasətinə əsasən əhalidən gəlir vergisi alınırdı. Tarixi mənbələr göstərir ki, əhalidən müxtəlif adlarda vergilər toplanırdı. Bu vergilərin yığılmasında da müəyyən çəki vahidlərindən istifadə olunuduğu şübhə doğurmur.

Orta əsr mənbələrində pərgarın adına rast gəlinir. Pərgar da ölçüdə istifadə olunan vasitədir. Xaqani kimi Nizami də pərgarın adını çəkmişdir (34, 506).

Şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələrində, o cümlədən atalar sözləri və məsəllərdə də misqal, batman, arşın və s. kimi ölçü vahidlərinin adına rast gəlinir. Məsələn, «Dərd gələndə xalvarla gələr, çıxanda misqal ilə»" (48, 10) və ya, «Yüz ölç, bir biç» (48, 40); «Ey fələk, batmanı elədin çərək, hamıya verdin qovun-qarpız, bizə verdin yelpənək".» (48, 61); «Öz arşını ilə ölçür» (48, 78); «Ağıra batman da yükdür» (48, 134) və s. Bundan əlavə «Hazardastan bülbülü» adlı nağılda da Padşah oz oğullarını 3 nəsnənin dalınca göndərdiyinə aid olan səhnədə mənzil adlı uzunluq ölçüsünün adı çəkilir (49, 166). Nağıllarımızda ağac ölçü vahidinin də adı çəkilir (50, 52).

Bildiyimiz kimi, ölçünün əsas vasitələri tərəzilər və çəki daşları olmuşdur. Bu xüsusda orta əsr müəllifi Əl-Qərnatinin verdiyi məlumat maraq doğurur. O, Bakı yaxınlığındakı ada haqqında verdiyi məlumatlarında göstərir ki, «bu su ilə birlikdə əla keyfiyyətli bürüncə oxşayan xırda, dördkünc daşlar da çıxır. Adamlar bunlardan tərəzidə çəki daşı (misqal) yerinə işlətmək üçün götürürlər» (56, 150). Deməli, orta əsrlərdə təbiətdə mövcud olan adi daşlardan çəkidə istifadə olunmuşdur. Məlumdur ki, «tərəzilər yüksək dəqiqliklə ölçmək üçün tətbiq edilir. Hər hansı bir əşyanın müəyyən çərçivəyə daxil olduğunu bildirmək üçün ölçü lazımdır. Bu iş bilavasitə çəkməklə aparılır. Oeyd etməliyik ki, tərəzilərin

müxtəlif növləri vardır. Onlar müxtəlif şəkildə düzəldilir. Kiçik çəkiyə malik tərəzilərdən tutmuş ağırlarına qədər olan böyük tərəzilər hesablamaq üçün olduqca zəruridir» (20, 237).

Azərbaycan xalqının məişətində ağac tərəzilərdən istifadə edilmişdir. Bu xüsusda S. İbrahimov Azərbaycan tarixi muzeyində saxlanılan ağac tərəzinin adını çəkmişdir (51, 25). Düzdür, bu cür məişət əşyaları orta çağın XII – XIV əsrlərinə aid deyildir. Onlar əsasən sonrakı dövrlərə məxsusdur. Çünki ağac məmulatları tez xarab olduğuna görə zəmanəmizə gəlib çıxmamışdır. Lakin bu dəlilin özü orta əsrlərdə də ağac tərəzilərdən istifadənin mümkünlüyünü ehtimal etməyə imkan verir.

Arxeoloji qazıntılar zamanı ölçü vasitələrinə dair dəyərli nümunələr əldə edilmişdir. Belə ki, «Sərkərtəpə" yaşayış yerindən tapılmış tərəzi gözləri yarımkürəvi formada olub ağızlarının kənarlarında ip keçirmək üçün üç deşik var. Mis lövhədən döymə üsulu ilə hazırlanmış bu tərəzi gözləri güclü korroziyaya uğramışdır. Oxşar formalı tərəzi gözləri Bakı, Beyləqan, Qəbələ və Bilyar orta əsr şəhərlərinin arxeoloji qazıntılarından məlumdur. Şabran şəhər yerindən tapılmış kvadrat formalı, yastı tunc çəki daşı da ticarət ilə bağlı olmuş, kiçik çəkili malların çəkilməsində istifadə olunmuşdur» (52, 136 – 137). Beyləqan və Qəbələdən arxeoloji tədqiqatlar zamanı tapılmış «mis təbəqədən döymə texnikası ilə düzəldilən bu tərəzi gözləri də Bakınınkına oxşar olub XII – XIII əsrlərə aid edilir» (53, 37). Bundan əlavə, «Şabran şəhərini bütün dünyada məşhurlaşdıran, qızılın əyarını müəyyən etmək üçün işlədilən məhək daşları da arxeoloji qazıntılar zamanı tapılmışdır» (54, 144-145). Müqayisə üçün qeyd etmək vacibdir ki, arxeoloji qazıntılar zamanı orta əsrlərin III – VIII əsrlərinə aid edilən dövrə məxsus əhəng və çay daşlarından hazırlanmış pərsəng və çəki daşları da tapılmışdır. Onlar «ərzaq və digər məhsulların kütləsinin müəyyənləşdirilməsi üçün istifadə olunmuşdur. Pərsəng daşının səthində üç deşik açılmışdır. Çəki daşı dairəvi formadadır» (55, 92).

Məlumdur ki, orta əsrlərdə və hətta lap əvvəllərdən müəyyən həcmə malik qiymətli metallardan pul kimi istifadə olunmuşdur.

Pulun dəyərliliyi metalın keyfiyyətindən-əyarından və həcmindən asılı idi. Orta əsrlərdə, o cümlədən də araşdırdığımız dövrdə əsasən ayrı-ayrı hökmdarların adına qızıl, gümüş və mis kimi qiymətli metallardan kəsilmiş pul vahidlərindən istifadə olunurdu. Bu dövrdə işlənən tümən, dinar, fəls, aqça və dirhəm kimi pul vahidlərinin adlarına mənbələrdə daha çox rast gəlmək olur. Məsələn, Yusif Məddah aqçanın adını çəkmişdir. (7, 177) Qeyd edək ki, 1 tümən 10 min dinara bərabər idi. 1 gümüş dinar o zaman 6 gümüş dirhəmə bərabər tutulurdu. Tümən sözü orta əsr qaynaqlarında, həmçinin, vilayət mənasında işlənir. Məs. Həmdullah Qəzvini "Hüzhətül-ülub" əsərinin Azərbaycan ölkəsinin təsviri bölməsində yazır ki, "Azərbaycanın tərkibində 9 tümən və 27 şəhər vardır " (45, 169).

Beləliklə, XII-XV əsrlərdə Azərbaycan ərazisində işlədilən ölçü vahidləri, ortaq islam-türk məkanında işlənən həm özündən əvvəlki dövrün ölçü ənənələrini saxlamaqla, həm də bu dövrdə Azərbaycana olan xarici basqınlar nəticəsində gətirilən yeni ölçü vasitələri, eləcə də təsərrüfat–mədəni həyatın tələbatının ödənilməsi baxımından get-gedə standartlaşan, vahidləşən bir ölçü sistemi xarakterini alırdı. Biz, ölçü vasitələrinin tarixini öyrənməklə konkret bir dövrün təsərrüfat durumu, əhalinin tələbatları və onların təmin edilməsi yolları, görülmüş işlərin həcmi və qiymətləri, eləcə də ərzağın qiymətlərinin müəyyənləşdirilməsi haqqında daha ətraflı fikir yürüdə bilərik.

SON

«XII-XV əsrlərdə Azərbaycan xalqının mənəvi mədəniyyəti» adlı mövzunun etnoqrafik tədqiqat obyekti kimi seçilməsi XII-XV əsrlər Azərbaycan xalqının mənəvi mədəniyyətinin öyrənilməsi baxımından əhəmiyyətlidir. Çünki, orta əsrlərin bu dövrünün etnoqrafik cəhətdən araşdırılması Azərbaycan xalqının mənəvi mədəniyyətində baş verən dəyişiklikləri və dinamikanı izləməyə imkan yaradır.

Araşdırdığımız XII-XV yüzillərdə Azərbaycan mədəniyyətinin inkişaf xüsusiyyətlərini xarakterizə etsək, belə nəticəyə gəlmək olar ki, Azərbaycan mədəniyyəti ümumən yüksələn xətlə inkişaf etmişdir. Baxmayaraq ki, monqol basqınları və talanları mədəniyyətə də ağır zərbələr vurmuşdu. Bu, inkişafı şərtləndirən əsas amillərdən biri Azərbaycanda "Atabəylər" və "Şirvanşahlar" kimi möhkəm siyasi təsisatların yaranması, eləcə də Azərbaycanın Hülakilər dövlətinin siyasi-inzibati mərkəzinə çevrilməsi ilə bağlı idi. Bu siyasi təsisatların yaranması təsərrüfat-mədəni həyatın inkişafına təkan verməklə yanaşı, böyük dağıntılara səbəb olan ara müharibələrinin aradan qaldırılmasına, şəhərlərin dirçəlişinə və yüksəlişinə səbəb oldu. Nəticədə Azərbaycan mədəniyyətinin hərtərəfli inkişafı üçün əlverişli şərait yaranmış oldu.

XII-XV əsrlərdə Azərbaycan mədəniyyətinin, o cümlədən də mənəvi mədəniyyətinin inkişafını şərtləndirən amillərdən biri də Azərbaycanın böyük islam dünyasının tərkib hissəsi olmaqla bərabər, yüksəlişdə olan islam mədəniyyətinin nailiyyətlərindən yararlana bilməsində idi. İslam mədəniyyətinin təsiri ilə Azərbaycan memarlığında, ədəbiyyatında, miniatür sənətində, musiqisində, fəlsəfəsində və s. yeni ənənələr, cərəyanlar və janrlar yarandı. İslam özü ilə bərabər yeni düşüncə tərzi, yeni mənəvi norma və ideallar, yeni psixologiya, yeni ictimai təsisatlar, yeni davranış modelləri və s. gətirdi.

XII-XV əsrlərdə Azərbaycan mədəniyyətini zənginləşdirən amillərdən biri də Azərbaycan mədəniyyəti üçün qonşu və daha uzaq ölkələrlə qarşılıqlı əlaqələrin əhəmiyyətli dərəcədə

genişlənməsi ilə bağlıdır. Bu, bir tərəfdən Azərbaycanın Şərqlə Qərbi, Şimalla Cənubu birləşdirən mərkəzi ticarət yollarının qovşağında yerləşməsi ilə bağlı idisə, digər tərəfdən Səlcuqlardan başlayan və monqol-tatar basqınları ilə davam edən müxtəlif xarakterli miqrasiyalar və yerdəyişmələr və onların gətirdikləri yeniliklərlə də bağlı idi.

Araşdırdığımız dövrdə Azərbaycan mədəniyyətinin zənginləşməsinə səbəb olan amillərdən biri də, ayrı-ayrı hökmdarların elm və mədəniyyəti himayə etməsi ilə bağlı idi. Müxtəlif xarakterli mədəniyyət nümunələrinin hökmdarlar tərəfindən dəyərləndirilməsi müəlliflərə stimullaşdırıcı təsir göstərərək, yeni daha yaxşı əsərlərin meydana çıxmasını şərtləndirirdi. Digər tərəfdən yeni təhsil müəssisələrinin açılması və onların saxlama xərclərinin hökmdarlar tərəfindən çəkilməsi savadlı adamların sayının artmasına səbəb olurdu.

Dövrün intellektuallarını daha yaxşı əsərlər yaratmağa sövq edən amillərdən biri də, bu əsərlərə cəmiyyətdə tələbatın arması, eyni zamanda xalq tərəfindən həmin əsərlərin dəyərləndirilməsi və intellektuallara yüksək hörmət göstərməsi ilə bağlı idi.

Mədəniyyətin inkişafını şərtləndirən amillərdən biri də cəmiyyətin elmi-mədəni yeniliklərə olan tələbatı ilə bağlı idi. Bir tərəfdən ictimai-iqtisadi və hərbi sahədə yüksəliş birbaşa elmi yeniliklərin tətbiqini tələb edirdi. Digər tərəfdən, cəmiyyət inkişaf etdikcə, onların mədəni səviyyəsi yüksəldikcə, maddi və mənəvi tələbatlarının ödənilməsi üçün yeni və daha keyfiyyətli məhsullar tələb olunurdu.

Təqdim olunan monoqrafiyada XII-XV əsrlərə aid mənəvi mədəniyyət məsələləri öz əksini tapmışdır. Burada təqdim olunan geniş materiallarda xalqımızın çoxəsrlik mənəvi mədəniyyət məsələləri tədqiqata cəlb olunaraq araşdırılmışdır. Bununla yanaşı, tədqiqatda etnoqrafiya elminin nailiyyətlərinə də geniş yer verilmiş, onun tədqiqat obyektinə daxil olan mühüm məsələlərin əks olunduğu mənbələr araşdırılmışdır.

Dövrün bir sıra yenilikləri özünü müxtəlif sahələrdə büruzə verirdi ki, bütün bunlar da tədqiqat boyunca araşdırılmışdır.

Problem məsələlər üzrə tədqiqatın gedişində nəticələr əsasən aşağıdakılardan ibarətdir:

Təqdim olunan monoqrafiyada xalq bayramları ətraflı tədqiqata cəlb olunaraq XII-XV əsrlər mənbələri əsasında araşdırılır. Burada Novruz bayramının, eləcə də Orucluq və Qurban bayramlarının XII-XV əsrlərdə xalqımız tərəfindən necə keçirilməsi, bayramda hansı ayin və adətlərdən istifadə olunması məsələləri və s. tədqiqat işində öz əksini tapır. Ümumiyyətlə, qeyd etmək lazımdır ki, bütün bayramlar, o cümlədən də tədqiqata cəlb olunan bayramlar insanların mənəvi sərvətlərinin məişətdə təntənəli şəkildə inikası olub, onların mənəvi tələbatlarının ödənməsi vasitələrindən biridir. Bu, bayramlar insanlarda xeyirxah duyğuların, təmizlik, dostluq, əmin-amanlıq kimi ülvi hisslərin təntənəsini təmin edir. Eyni zamanda, xalq bayramları əsrlərin uzun məsafəsini qət edərək zəmanəmizə qədər gəlib çatan müxtəlif adətlərin icrasını zəruri etmişdir.

Mənəvi mədəniyyət elementlərindən biri kimi din insanların həyatında mühüm yer tutur. Araşdırdığımız dövrdə islam dini Azərbaycan cəmiyyətinin həyatında mühüm rol oynamaqla yanaşı, demək olar ki, ictimai həyatın bütün sferalarına nüfuz edə bilmişdi. Hətta, əxlaq və hüquq normaları da dini prinsiplər əsasında tənzimlənirdi. Şəriət qaydalarına əməl etmək birgəyaşayış və davranış normalarının meyarına çevrilmişdi. Təbii ki, islamın azərbaycanlıların həyatında bu cür möhkəmlənməsi xalqın mədəniyyətində də dərin iz buraxmışdı. İslamın VIII yüzillikdən başlayan mədəni yüksəliş dövrü XII-XIII əsrlərdə özünün daha yüksək mərhələsinə qədəm qoymuşdu. Bu dövrlərdə bəşər mədəniyyətinin inkişafında ön mövqelərə çıxmış islam mədəniyyətinin Azərbaycan xalqının mədəni yüksəlişində də mühüm rol oynamışdır. Ancaq özünün çiçəklənən dövrünü yaşayan Azərbaycan mədəniyyəti də öz növbəsində islam mədəniyyətinin zənginləşməsinə çox dəyərli töhfələr vermişdi. XII-XV əsrlərdə Azərbaycanda dini münasibətlərin etnoqrafik cəhətdən araşdırılmasında orta yüzilliklərdə islam aləmində, o cümlədən Azərbaycanda geniş yayılmış dini cərəyanlardan biri ideya-nəzəri baxımdan zəngin, eləcə də

ritual və ayinlərlin çoxluğu və rəngarəngliyi ilə diqqəti çəkən sufizm mühüm əhəmiyyət kəsb edirdi. Bu araşdırmanı aktual edən məsələlərdən biri də sufiliklə bağlı məsələlərin etnoqrafik cəhətdən zəif araşdırılmasıdır. Azərbaycan islam mədəniyyət tarixin də sufi sührəverdilik, zahidilik, səfəvilik, hürufilik, xəlvətilik və xəlvətiliyin qolları hesab edilən rövşənilik və gülşənilik təriqətlərinin vətəni kimi tanınmışdır.

XII-XV əsrlərdə Azərbaycanda mənəvi mədəniyyətin mühüm ünsürləri kimi elmin və təhsilin inkişafı da mühüm əhəmiyyət kəsb edirdi.

Hər bir dövrün inkişaf səviyyəsini müəyyənləşdirən amillərin başında elmi biliklər durur. Orta əsrlərdə, o cümlədən araşdırdığımız XII-XV yüzillərdə Azərbaycanda islam dininin elmə müsbət münasibəti, vaxtaşırı böyük resursların cəlb olunduğu müharibələrin aparılması (elmi yeniliklər güc, üstünlük demək idi), güclü siyasi birliklərin yaranması, təsərrüfat-mədəni həyatın müxtəlif sahələrindəki yeniliklərə tələbat və s. elmin inkişafını stimullaşdıran və onun yüksəlişinə səbəb olan başlıca amillər idi. Araşdırdığımız dövrdə tədricən müstəqil elm sahələrinə çevrilən astronomiya, fəlsəfə, riyaziyyat, tibb və s. sahəsində Azərbaycan alimləri elmi əhəmiyyətli kəşflərin və yeniliklərin müəllifləridir. Bu dövrdə Azərbaycan poetik məktəbi Nizami Gəncəvi, Məhsəti Gəncəvi, Xaqani Şirvani, Zülfüqar Şirvani, Hüman Təbrizi, Arif Ərdəbili, Mahmud Şəbüstəri, İzzəddin Həsənoğlu, Marağalı Əhvədi, Əssar Təbrizi, Qazi Bürhanəddin, İmadəddin Nəsimi və başqaları kimi dühaları yetişdirmişdi.

XII-XV yüzilliklərdə Azərbaycanda təhsil özünün yüksəliş dövrünü yaşayırdı. Ölkənin həyatındakı iqtisadi-mədəni yüksəlişlə bağlı sosial-siyasi və təsərrüfat-mədəni həyatın müxtəlif sahələrində savadlı adamlara ehtiyacın yaranması təhsilin inkişafını şərtləndirən başlıca amil idi. Bu dövrdə təhsilin xarakterik cəhətlərindən biri dünyəvi elmlərin də tədris olunduğu məktəb, məzhər, mədrəsə kimi təhsil formalarının daha geniş yayılması idi.

Mənəvi mədəniyyətin tərkib hissələrindən biri kimi Azərbaycan xalq musiqisi XII-XV əsrlərdə yüksək inkişafı, rəngarəngliyi,

kaloritliyi və janr müxtəlifliyi ilə fərqlənirdi. Dövrün təsərrüfat-mədəni və məişət həyatının izləri xalq musiqisində bu və ya digər formada öz əksini tapmışdır. Eyni zamanda bu xüsusiyyət ictimai motivlərinə, məzmun və xarakterinə görə müxtəlif xalq mahnıları janrlarının meydana gəlməsinə səbəb olmuşdur. Bütövlükdə, XII-XV əsrlərdə musiqi öz janr müxtəlifliyini qoruyub saxlayaraq daha da inkişaf etmişdir. Musiqi bu dövrlərdə də insanların mənəvi tələbatlarının ödənilməsinə xidmət etmiş və ruha qida verən "xeyirlər"dən hesab edilmişdir.

Azərbaycan xalqının mənəvi mədəniyyətində müəyyən yer tutan oyun və əyləncələr orta əsrlərdə xalqın həyatında mühüm əhəmiyyət kəsb etmişdir. Belə ki, onlar orta əsrlərdə xalqın məişətinin bir parçasına çevrilmiş, toy və bayramların əvəz-olunmaz tərkib hissəsi olmuşdur.

XII-XV əsrlərdə Azərbaycan ərazisində işlədilən ölçü vahidləri, ortaq islam-türk məkanında işlənən həm özündən əvvəlki dövrün ölçü ənənələrini saxlamaqla, həm də bu dövrdə Azərbaycana olan xarici basqınlar nəticəsində gətirilən yeni ölçü vasitələri, eləcə də təsərrüfat-mədəni həyatın tələbatının ödənilməsi baxımından get-gedə standartlaşan, vahidləşən bir ölçü sistemi xarakterini alırdı. Biz ölçü vasitələrinin tarixini öyrənməklə konkret bir dövrün təsərrüfat durumu, əhalinin tələbatları və onların təmin edilməsi yolları, görülmüş işlərin həcmi və qiymətləri, eləcə də ərzağın qiymətlərinin müəyyənləşdirilməsi haqqında daha ətraflı fikir yürüdə bilərik.

Beləliklə, bu monoqrafiyada XII-XV yüzilliklərdə Azərbaycan xalqının mənəvi mədəniyyətinə dair bir sıra məsələlər tədqiqata cəlb olunmuş və geniş surətdə şərh edilmişdir.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT VƏ QEYDLƏR

Ön söz

1. Р.Ф.Итс. Введение в этнографию. Ленингдрад, изд. Ленинградского Университета. 1974, с.
2. Ю.В.Бромлей. Этнос и этнография. М., Наука, 1973.
3. Azərbaycan tarixi. Ən qədim zamanlardan XX əsrin əvvəllərinə qədər. Bakı 1993.
4. Azərbaycan tarixi. Bakı, «Elm», 1993.
5. К истории Кавказских стран и народов (по ближневосточным источникам). Опыт истории Ширваншахов. составил Бернгард Дорн. 1947. Перевод Д. Джафаров. АМ ЕА Тарих институтунун елми архиви 1741.
6. Azərbaycan tarixi. Yeddi cilddə. Üçüncü cild (XIII - XVIII əsrlər). B. Elm, 1999.
7. Nəcəfli T.H. Qaraqoyunlu və Ağqoyunlu dövlətlərinin tarixi müasir türk tarixşünaslığında. Bakı: Çaşıoğlu, 2000.
8. Mahmudov Y.M. Azərbaycan: qısa dövlətçilik tarixi. Bakı, "Təhsil", 2005.

I. Dini və xalq bayramları

1. Xəlilova F. Adət və ənənələr. B: Gənclik, 1986.
2. Kafalı M. "Türk Kültüründe Nevruz Ve Takvim", Türk Kültüründe Nevruz, Uluslararası Bilgi Şöleni (Sempozyumu) Bildirileri, (Ankara, 20-22 Mart 1995), (Yayına Haz. Sadık Tural), Ankara, 1995.
3. Abdulhaluk. M.Çay. Türk ergenekon bayramı Nevruz (ilaveli beçinci baskı). Ankara, Levent Ofset Matbaacılık ve Yayıncılık Ticaret Ltd. Şti., 1993.
4. Fərzəliyev T. Azərbaycan folklorunda xalq dram və oyun tamaşaları. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. VII kitab. B.: Elm, 1987 s. 3 – 39.

5. Köprülü M.F. Nevruza aid. Hayat Mecmuası, c.I. Sayı:18 (mart 1927)
6. Şərəfxanlı N. Dədə-Qorqud jurnalı "Ərgənəkon Bayramı Novruz" Bakı: 2003.
7. Dadaşzadə M. Azərbaycan xalqının orta əsr mənəvi mədəniyyəti. B.: Elm, 1985.
8. Bünyadova Ş. Nizami və etnoqrafiya. B.: Elm, 1992.
9. Dadaşzadə M. Azərbaycan xalq bayramları, oyun və əyləncələri. B.: Elm, 1995.
10. Nəbiyev A. İlaxır çərşənbələr. B.: Azərnəşr, 1992.
11. Bahaeddin Ö. Türk mifolojisi I. Ankara 1971.
12. Abdulkadir İ. Türklerde demircilik sanatı-tarihde ve folklorda. Türk Kültürü, Sayı: 42(nisan 1966)
13. Дорошенко Е.А. Зороасрийцы в Иране. М., Наука, 1982
14. İsmayılov N. Novruz bahar bayramı deyil. Mərkəz qəzeti №48 (915), 15 mart 2005-ci il
15. Qurbanov N. Novruz mərasimlərinin mifoloji-kosmoqonik mahiyyətinə dair. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər (iyirminci kitab), Bakı, Səda nəşriyyatı, 2006 (103-112).
16. Kaşğari M. "Divanü lüğat-it-Türk". Dörd cilddə, II cild (Tərcümə edən və nəşrə hazırlayan: Ramiz Əskər), Bakı, "Ozan", 2006.
17. Novruz bayramının ensiklopediyası. Bakı, Şərq-Qərb, 2008
18. Seyidov M. Yaz bayramı. B.: Gənclik, 1990.
19. Страбон. География в 17 книгах. Перевод, статья и комментарий Г.А. Стратановского. М., Изд-во Наука, 1964.
20. Гадамер Х.Г. Истина и метод / Пер. с нем.–М., Прогресс, 1988.
21. Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле. М.: Художественная Литература, 1965.
22. AKƏK. 20 cilddə. 1 c. B.: Elm, 1982.

23. Abdulla B. Azərbaycan mərasim folkloru. B.: Qismət, 2005
24. Baba Tahir. Dübeytlər. Şərq (Tərcümə Toplusu). Bakı, "Nurlan", 2006.
25. Təbrizi Q. Divan. B.: AZ. SSR EA nəşr., 1967.
26. Gəncəvi N. Xosrov və Şirin. (Filoloji tərcümə, izahlar və qeydlər filologiya elmləri doktoru, professor Həmid Məmmədzadənindir). Bakı, "Elm nəşriyyatı", 1981.
27. Gəncəvi N. İsgəndərnamə. (Filoloji tərcümə, izahlar və qeydlər filologiya elmləri doktoru, professor Qəzənfər Əliyevindir). Bakı, "Elm nəşriyyatı", 1983.
28. Xaqani Ə. Seçilmiş əsərləri. B.: Az SSR EA, 1956.
29. AKƏK. 20 cilddə. XIII – XVI əsrlər Azərbaycan şeri. 3 c. B.: Elm, 1984.
30. Araslı N. Arif Ərdəbili və onun «Fərhadnamə» poeması. Bakı, «Elm», 1979.
31. Nəsimi İ. Seçilmiş əsərləri. B.: Azərnəşr, 1973.
32. Aslanov E. El-oba oyunu xalq tamaşası. B.: İşıq, 1984.
33. Sarabski H. Köhnə Bakı. B.: Azərb SSR EA, 1958.
34. Məmməd A. Seçilmiş əsərləri. 3 c. B.: Elm, 1970.
35. Hüseynli B. Azərbaycan xalq rəqs musiqisinin klassifikasiyası. Azərbaycan incəsənəti. XII. B.: Azərb. SSR EA, 1968. s. 67-94
36. Nəsimi İ. İraq Divanı. Bakı, Yazıçı, 1987
37. Temren B. "Bektaşi Geleneklerinde Nevruz Kutlamaları: Kırklar Bayramı", Folklor/ Edebiyat, 1995, sayı:3
38. Qurani Kərim (Tərc. Z.M.Bünyadov və V.M.Məmmədəliyev). B.: "Olimp" konserni, 1998.
39. Şükürov A. Mifologiya I kitab. B.: Elm, 1995
40. Gəncəvi M. Rübailər. B: Azərnəşr, 1961.
41. Bürhanəddin Q. Divan. B.: Azərnəşr, 1988.
42. Balayev M. İslam və onun ictimai-siyasi həyatda rolu. B.: Azərnəşr, 1991
43. Seyyidzadə Q.H.M. İslami söhbətlər. (II hissə) B.: Gənclik, 2002

44. İslam: Tarix. Fəlsəfə. İbadətlər. Bakı, Elm,1994
45. Əhədov A. Azərbaycanda din və dini təsisatlar. B.: Azərnəşr, 1991
46. Kərimov Y. İslam dəyərləri işığında. B.: Nasir, 1999
47. Gəncəvi N. Yeddi gözəl. B.: Elm, 1983.
48. Gəncəvi N. Leyli və Məcnun. B.: Elm, 1981.
49. Qədirzadə H.Q. Həzrət-i insan. B.: 2005.
50. Səfərli Ə., Yusifli X. Qədim və orta əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatı. B.: Ozan, 1998.
51. Рашид-ад-Дин. Сборник летописей, т. 2. М.,Л., изд. АН СССР, 1960.
52. Şükürov A. İslam, adət və ənənə. B.: Azərnəşr, 1981.
53. Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası. 20 cilddə, 2 c. B.: Elm, 1989.
54. Əliyev R. Dinin əsasları. Bakı, Qismət, 2004.
55. Васильев Л.С. История религий Востока. М.: Высшая школа, 1983.
56. Azərbaycan Etnoqrafiyası. Üç cilddə. III cild. Bakı, Şərq-Qərb, 2007.
57. İslam İlmihali. İhlas Matbaacılıq. Qazetecilik ve Sağlıq Hizmetleri A.Ş. Caloğlu-İstanbul, 1990.

II. Oyun və əyləncələr

1. Qasımov Ə. Azərbaycan xalq oyunları. B.: Bakı Universitetinin nəşriyyatı, 2006.
2. Тэйлор Э. Первобытная культура. М., Политиздат, 1989.
3. Arif M. Azərbaycan xalq teatrı. Seçilmiş əsərləri. III c. B.: Elm, 1970, s. 49-64.
4. Джавадов Г.Д. О некоторых этнографических особенностях традиционных игр азербайджанцев. Доклады АН Азербайджана, т. XLV, 1989, № 11-12.

5. Azərbaycan etnoqrafiyası. Üç cilddə. III cild. Bakı, "Şərq-Qərb", 2007.
6. Abdulla B. Azərbaycan mərasim folkloru. B.: Qismət, 2005
7. Тахиров Р.А. О некоторых бытовых играх северо-западных районов Азербайджана. АЭС № 2. Баку, АН Азерб. ССР, 1966
8. Məmmədova T. Uşaq oyunları haqqında. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. IV kitab. B.: Elm, 1973
9. Mehdi N. Ortaçağ Azərbaycan estetik mədəniyyəti. Bakı – 1986
10. Gəncəvi N. Xosrov və Şirin. B.: Elm, 1981
11. Kitabi-Dədə Qorqud. Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər. Bakı, "Öndər nəşriyyat", 2004
12. Xaqani Şirvani. Seçilmiş əsərləri. B.: Az SSR EA, 1956
13. Nəsimi İ. Seçilmiş əsərləri. B.: Azərnəşr, 1973
14. Aslanov E. El-oba oyunu xalq tamaşası. B.: İşıq, 1984
15. Qazi Bürhanəddin. Divan. B.: Azərnəşr, 1988.
16. Робакидзе А. И. Чеханбурти. Вопросы Этнографии Кафказа. Тбилиси, 1952.
17. Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası. 20 cilddə, 3 c, Bakı, Elm, 1984
18. Бахар М.Т. Джаванмари. Ираннаме. Научный востоковедческий журнал. Алматы, 2008, №1, с. 212-221.
19. Ömərov V. Azərbaycançılıq, Novruz mərasim və tamaşaları milli dəyər kimi. Ses qezeti, 17-03-2012
20. Qacar Ç. Qədim və orta əsrlər Azərbaycanın görkəmli şəxsiyyətləri. B,: Nicat,1997
21. Şirazi S. Bustan. Bakı 2004
22. Gəncəvi N. Yeddi gözəl. B.: Elm, 1983
23. Önder S.Y. "Oğuz Resmi ile Avlanma", Acta Turcica Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi, Yıl 1, Sayı 1, Ocak 2009, s.12-21.

24. Şükürov Q. “Safevîlerde Av Merasimleri”, Acta Turcica Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi, Yıl 1, Sayı 1, Ocak 2009, s.57-71
25. Dadaşzadə M. Azərbaycan xalqının orta əsr mənəvi mədəniyyəti. B.: Elm, 1985
26. Caferoğlu A. “Türklerde Av Kültü ve Müessesesi”, VII. Türk Tarih Kongresi Ankara, 25-29 Eylül 1970, C. I, Ankara 1972, s. 169-175.
27. Рашидад-Дин. Сборник летописей. Т 3.М.,Л, изд АН СССР, 1946.
28. Xandəmir. Həbibüstər. (Azərbaycan tarixinə aid parçalar.) tərc. A.Qasımovundur. Azərbaycan EA TİEA fond 1, iş 2151
29. Yezdi Ş. Zəfərnameyi əmiri – sahibqran əmir Teymuri Gürgan. XIV əsr. Tərcümə A. Qasımov. № 2079
30. İnan A. Tarihte ve Bugün Şamanizm, Türk Tarih Kurumu yayınları, 5. baskı, Ankara 2000.
31. Bayat F. “Sosyo-Ekonomik Bağlamlı Avdan Bozkır Eğlence Avlarına Geçiş”, Acta Turcica Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi, Yıl 1, Sayı 1, Ocak 2009. s.1-11
32. Roux J. P. Türklerin ve Moğolların Eski Dini, İstanbul 1994.
33. Azərbaycan tarixi (uzaq keçmişdən 1870-ci illərə qədər). B.: Azərbaycan, 1996.
34. Şami N. Zəfərnamə. B.: Elm, 1992.
35. Шихаб ад – Дин Мухаммад ан-Насави. Жизнеописание султана Джалал ад-Дина Манкбурны (перевод З. Бунятова) Б.: Элм, 1973
36. Rumlu H. Şah İsmail Tarihi, çev. Cevat Cevan, Ardıç yayınları, Ankara 2004.
37. Bünyadova Ş. Azərbaycanın təsərrüfatı və mədəniyyəti (XII-XVI əsrlər) Bakı, Elm, 2007.
38. Quliyev Ş. Azərbaycanda su quşlarının ovlanması haqqında. Azərbaycanın Maddi Mədəniyyəti, IV buraxılış. B.: Elm, 1965.

39. Gənsəvi N. Sirlər xəzinəsi. B.: Elm, 1981
40. Mikele Membre və Vinçenso Alessandri. (tərc, ön söz, giriş və şərhlər AMEA-nın müxbir üzvü Oktay Əfəndiyevindir.) B.: Təhsil, 2005
41. Hüseynov R. Məhsəti Gəncəvi – özü, sözü, izi. B: Nurlan, 2005.
42. Vahidov R. Mingəçevir III – VIII əsrlərdə. B.: Az.SSR EA, 1961
43. Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası. 20 cilddə. 2 c. B.: Elm, 1989
44. Bünyadova Ş. Nizami və etnoqrafiya. B.: Elm, 1992
45. Allahverdiyev M. Azərbaycan xalq teatrı tarixi. B.: Maarif, 1978
46. Nəbiyev A. El nəğmələri xalq oyunları. B.: Azərnəşr, 1988
47. Aslanov E. El-oba oyunu xalq tamaşası. B.: İşıq, 1984
48. Рейнсон-Правдин А. Н. Игра и игрушка народов обского Севера. СЭ № 3, 1949
49. Dostiyev T. Şimal-şərqi Azərbaycan IX-XV əsrlərdə. B.: Bakı Universitetinin nəşriyyatı, 2001.
50. Hüseynov S. Orta əsr Şəmkir şəhər yerindən tapilmiş sümük məmulati haqqinda. Aərbaycan Arxeologiyası, 2009, № 2(12). http://www.azerbaijanarcheology.com/

III. Din və dini münasibətlər

1. Фромм Э. Психоанализ и этика. М.: "Республика". 1993.
2. Фильштинский И.М., Шидфар Б.Л. Очерк арабо–мусульманской культуры. М., 1971.
3. Грюнебаум Г.Э. Классический Ислам. 600-1258. М. 1986.
4. Körpülü M. F. - V. Barthold. Ankara, İslam Mədəniyyəti Tarixi, 1973.

5. İslam: Tarix. Fəlsəfə. İbadətlər. Bakı, Elm,1994.
6. Мец А. Мусульманский Ренессанс. М.: "Наука". 1966.
7. Bunyadov Z.M. Azərbaycan Atabəylər dövləti (1136-1225-ci illər). Bakı, "Elm", 1984.
8. Məmmədova F. Azərbaycanın siyasi tarixi və tarixi coğrafiyası. Bakı, Azərnəşr, 1993.
9. Казвини Х. «Нузхат ал-Кулуб» перевод И.П.Петрушевского. АМЕА Тарих Институтунун архив материалы 531.
10. Касумова С. Христианство в Азербайджане в раннем средневековыье, Ваку, 1995.
11. Бартольд В. Сочинения, т.II, ч.1. - М., 1963.
12. Əliyev R. Nəsimi və Klassik dini üslubun təşəkkülü (Qazi Bürhanəddin və Nəsimi divanları əsasında). Bakı, "Nafta-Press", 2006.
13. Dostiyev T. Şimal- Şərqi Azərbaycan IX-XV əsrlərdə (Quba-Xaçmaz bölgəsinin marerialları əsasında tarixi-arxeoloji tədqiqat). Bakı, Bakı Universitetinin nəşriyyatı, 2001.
14. Şəbüstəri M. "Gülşəni- raz". Şərq (Tərcümə toplusu) № 3. Bakı, "Nurlan", 2006.
15. Babayev Y. Təriqət ədəbiyyatı: sufizm, hürufizm. Bakı, «Nurlan», 2007.
16. Sufizm. http://tr.wikipedia.org/wiki/Sufizm
17. Məmmədov Z. Orta əsr Azərbaycan filsofları və mütəfəkkirləri.Bakı. Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1986. (65 s)
18. Qacar Ç. Qədim və orta əsrlər Azərbaycanın görkəmli şəxsiyyətləri. B,: Nicat,1997.
19. Bünyadzadə K.Y. Təsəvvüf fəlsəfəsinin ilk mənbələri. Sərrac Tusinin "əl-Lümə" əsəri. Bakı, "Qamma servis" nəşriyyatı, 2003.
20. Gölpınarlı A. 100 soruda tasavvuf. İstambul. "Gerçək Yayınevi", 1969

21. Kurt E. İslam İtiqat Düşüncesinde Yönətimlərin Oluşumu. Kelam Araşdırmaları dergisi, yıl 2003, sayı 2.
22. Məmmədov E. Tasavvuf ögretisinde iman-akıl ilişkisine dair. Türkbilim, Nisan 2010, sayı 2.
23. Hançerlioğlu O. Düşünce tarihi. http://www.kurtuluscephesi.com
24. Sadıqlı V. Dəvriş könülsüz gərək. «Azadlıq» qəzeti, 18 mart 1999.
25. Rəhimov N. Sufilik. Ekspres qəzeti, 15 oktyabr 2005.
26. Yılmaz Ö., Yıldız U. Halveti tarikatının 43 büyük şubesi var. "Sabah" qazetesi, 13 oktyabr 2005.
27. Dadaşzadə M. Azərbaycan xalqının orta əsr mənəvi mədəniyyəti. Bakı, Elm, 1985.
28. Nihat Ç., Rüştü Y. "Evrensel Değerler Açısında Ahî Evranın Didaktik Anlayışı ve Türk Mesleki Eğitim Sistemine Yansımaları", I. Ahî Evran-ı Veli ve Ahîlik Araştırmaları Sempozyumu I, Kırşehir, 2005.
29. Quluzadə Z. Sufizm dünya mədəniyyətinin fenomeni kimi. http://www.azerbaijan-irs.com
30. Oşo R. Sufizm ilə Dzenin fərqi (Çölün müdrikliyi əsərindən). Çevrəni Azad Yaşar. http://azadyashar.com-info.ru
31. İrfan (Şəhid Murtəza Mutəhhərinin «İslami elmlərlə tanışlıq» kitabından hissə). Tərcümə edəni Natiq Rəhimov. http://www.islam.az
32. Gölpınarlı A. Mövlana Celaleddin. Həyatı, Felsefesi, Eserlerinden seçmeler. İnqilap Kitabevi. İstambul. Ankara Caddesi. H 95. 1959.
33. Sühreverdi Ş.Ö. Avarifül- Mearif (Gerçek tasavvüf). İstambul. Umran Yayımları, 1995.
34. Абасов А. Проблемы истории, теории и методологии познания. Б., Йени Несил, 2001.
35. Hüseynov R. "Məğribdən Məşriqə İbn Ərəbi..." (Mühyəddin Əbu Abdulla Məhəmməd İbn Əli İbn Ərəbi ət-Tai Xatimi əl-Əndəlüsi) E-mənbə / link: http://525.az/

36. Монтгомери Уотт. Влияние ислама на средневековую Европу. М., 1976.
37. Кныш. А. Д. Некоторые проблемы изучение суфизма. Ислам религия, общество, государство. М.,: «Наука» 1984.
38. Sinasir M.Ə. Müsəlman şəhəri. Kuryer YUNESKO-jurnalı, avqust, 1987, s.49
39. İmanov H., Əhədov A. Orta əsr islam şərqində fəlsəfi fikir. B.: Bakı Universiteti nəşriyyatı,1998.
40. Rəhimov N. Sufilik – izahı mümkün olmayan aləm. http://www.İslam.az
41. Al-Qazali. Al-münkiz, İstambul 1978.
42. Аш-Шахрастани, Мухаммад ибн Абд ал – Карим. Книга о религиях и сектах (Китаб ал - милал ва – н - нихал). Пер. с араб., введ. и коммент. С. М. Прозорова. М., 1984.
43. Nəsimi İ. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Azərnəşr, 1973.
44. Gəncəvi N. Sirlər xəzinəsi. Filoloji tərcümə. Bakı, Elm, 1981
45. Bayat F. Sufizm: tarixi gerçəklik. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər (on ikinci kitab), Bakı, "Səda" nəşriyyatı, 2002. (47-72)
46. Nəsimi İ. İraq Divanı. Bakı, Yazıçı, 1987
47. Məmmədov Z. Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi. Bakı "İşıq" nəşriuyyatı.1994
48. Sührəvərdi Ş. Y. İşıq heykəlləri.Bakı, Elm, 1989
49. Məmmədli M. Təbrizdən doğan günəş. http://irfan.azeriblog.com
50. Azərbaycan xalçalarının üzərində mütləq "Azərbaycan" sözü toxunmalıdır" http://bizimasr.media-az.com
51. Qurani – Kərim, Ərəb dilindən təpcümə edənlər: Z. M. Bünyadov və V.M. Məmmədəliyev. Baki, "Olimp" konserni, 1994.
52. Rüstəmov Y. Əbu Nəfs Sührəverdinin təsəvvüf fəlsəfəsi. B.: 2005.

53. Şeyx Səfi Təzkirəsi. “Səfvətüs-səfa”nın XVI əsr türk tərcüməsi. Bakı, Nurlan, 2006
54. Rüstəmov Y. Mövlana Cəlaləddin Ruminin sufilik fəlsəfəsi. Bakı, “Nurlar” Nəşriyyat-Poliqrafiya Mərkəzi, 2006
55. Klassik Azərbaycan ədəbiyyatında işlənən ərəb və fars sözləri lüğəti. İki cilddə. II cild. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2005
56. Rumi C. “Məsnəvi”dən seçmələr. Bakı, “Yom” yayınları, 2007
57. Sadıqlı V. Dəvriş könülsüz gərək. «Azadlıq» qəzeti, 18 mart 1999
58. Öztük Y. N. Tasvvüfün ruhu və tarikatlar. İstambul,1990
59. Rəhimov N. Sufi atributları. http://www.İslam.az
60. Xəqani Ə. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası nəşriyyatı, 1956
61. Əbu Səid Əbül-Xeyir. “Qirx Məqam”. Risalə. Kulturoloq Məsiağa Məhəmmədinin təqdimatında, tərcüməsi və izahlarıyla. http://irfan.azeriblog.com
62. ASE. X cilddə. IV c. Bakı, ASE baş redaksiyası, 1980
63. Çalışkan N, Yeşil R. “Evrensel Değerler Açısında Ahî Evran’ın Didaktik Anlayışı ve Türk Mesleki Eğitim Sistemine Yansımaları”, I. Ahî Evran-ı Veli ve Ahîlik Araştırmaları Sempozyumu I, Kırşehir, 2005.
64. Gəncəvi M. Rübailər. Tərcümə edəni N. Rəfibəyli. Bakı, Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1961
65. Salamzadə Ə.V. Azərbaycan memarlıq abidələri. Bakı, 1958
66. Старадуб Т.Х. Средневековая архитектура связанная с суфизмом – ханака, завия, такия. // Суфизм в контексте мусульманской культуры. Москва, 1989
67. Аменздаде Р. Ханегах - культовые комрлексы средневековая. //Архитектура и градостроительство. Сб 2. Баку, 2000

68. Zülfüqarov Ə. Sufilik və onun Azərbaycanda yayilmasi. //İrfan jurnalı 2008, № 14
69. Öngören R. "Osmanlılarda Tasavvuf", İz Yayıncılık, İstanbul 2000,
70. Rəsulzadə M.Ə. Nizami kimdir? http://www.rasulzade.org
71. Azərbaycan arxeologiyası. Altı cilddə, VI cild. Bakı, "Şərq-Qərb", 2008.
72. Əliyev V.H. Naxçıvan. Bakı, XXI – Yeni nəşrlər evi, 2002
73. Əsədov B. Türbələr, pirlər, məzarlar. http://azerbaijan.news.az
74. Xalq qəzeti. 4 oktyabr 2007- ci il.
75. Cavadov S. Pir Hüseyn xanəgahı. Azərbaycan qəzeti 2 aprel 2008-ci il.
76. Nemət M. Azərbaycanda pirlər. Bakı, Azərnəşr, 1992
77. Cavadov Q. Azərbaycanda əkinçilik təqvimi vğə xalq meteorologiyası. Bakı, "Qızıl Şərq" mətbəəsi, 1984.
78. ASE. X cilddə. X c. Bakı, ASE baş redaksiyası, 1987.
79. Azərbaycan xalçalarının üzərində mütləq "Azərbaycan" sözü toxunmalıdır. http://bizimasr.media-az.com
80. Sadıqlı V. Bəzi fütüvvət istilahları. «Bizim yol» qəzeti, 13 aprel 2003.
81. Gəncəvi N. İsgəndərnamə. Filoloji tərcümə. Bakı, Elm, 1983
82. XIII-XVI əsrlər Azərbaycan şeri. Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası. 20 cilddə. 3-cü cild. Bakı, "Elm", 1984.
83. Klassik Azərbaycan ədəbiyyatında işlənən ərəb və fars sözləri lüğəti. İki cilddə. I cild. Bakı, "Şərq-Qərb", 2005.
84. Sermed Kadir Renda. Tarikat ve tasavvufa bir bakış. http: //sufizmveinsan.com
85. Шихабеддин Абухафс Омар Сухраварди. http://sufism.ru

86. Əbu Həfs Sührəverdi. Vikipediya, açıq ensiklopediya. http://az.wikipedia.orq
87. Yılmaz Ö, Yıldız U. Şeyxlerin şeyhinin tarikatı: Sührevердiyye, "Sabah"qazetesi, 2005/11/03.
88. Карбен А. Метафизика суфизма Омар Сухраварди. История исламской философии. http://farhang.al-shia.ru
89. Şərq fəlsəfəsi (IX-XII əsrlər). Bakı Dövlət Universitetinin nəşriyyatı, Bakı 1999.
90. Əbu Həfs Sührəverdi. http://dagestani.vabariik.et.dark-legion.org
91. Nabiyev Z. Azərbaycanda tassavufi hareketler. http://acikarsiv.ankara.edu.tr
92. Gündüz İ. Osmanlılarda Devlet-Tekke Münâsebetleri, Seha Nesriyât, İstambul 1998
93. Rıhtım M. Seyyid Yəhya Şirvani. "İrfan" jurnalı, № 5
94. Bakıxanov A. Gülüstani İrəm. Bakı 1951
95. D.İ.B. İslam Ansiklopedisi. C.15. http://seyyahin.wordpress.com
96. Öztürk A. Halvetiyye tarikatına mensub XVI yüzyıl divan şairleri üzerine bir inceleme. Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, yıl: 6 [2005], sayı: 15, ss. 225-252.
97. Неймат М.С. Корпус эпиграфических памятников Азербайджана. Том IV. Арабо-персо-тюркоязычные надписи Куба-Хачмазской зоны и Южного Дагестана (VIII - начало XX вв.). Баку, Нурлан, 2008.
98. Azərbaycan tarixi yeddi cilddə. Üçüncü cild (XIII-XVIII əsrlər). Bakı, Elm 1999.
99. Gölpınarlı A. "Halvetiyye" , Türk Ansiklopedisi, Milli Eğitim Yay., Ankara 1970, c.XVIII, ss. 420-423.
100. Halvetiyye. http://ansiklopedi.bibilgi.com
101. Halvetiyye. http://www.frmpaylas.com
102. Rahmi Serin, İslâm Tasavvufunda Halvetilik ve Halvetiler. İstanbul, Petek Yayınları, 1984Tərbiyət. M.

Danişməndani-Azərbaycan (Azərbaycanın görkəmli elm, sənət adamları). Bakı, Azərnəşr, 1987
103. Ramazan Muslu. Halvetiyyelerde ”atvar- ı seba” yazma gelenegi və Sofiyalı Balının atvar-ı ceba risalesi. Tasavvuf. Elmi və Akademik Araşdırma Dergisi, yıl: 8 (2007), sayı: 18, ss 43-63
104. Abbasov F. "Diri baba" "Azərbaycan" qəzeti. http://azerbaijan.news.az
105. Nabiyev Z. Azərbaycanda tassavufi hareketler. http://acikarsiv.ankara.edu.tr
106. Петрушевский И.П. Государства Азербайджана в XV в. ССИА, вып. 1. Баку, Издательство АН Азербайджанской ССР, 1949.
107. Бартольд В. В. Историко-географический обзор Ирана. СПБ, 1903.
108. Şeyx Səfi Təzkirəsi. “Səfvətüs-səfa”nın XVI əsr türk təcrüməsi. Bakı, Nurlan, 2006.
109. Bax: Togan Z. V. Sur dorigine des Safevides, Melanges, d Massignon. Vol, III. Damas, 1957, Əfəndiyev O. Azərbaycan Səfəvilər dövləti. - Bakı, Azərnəşr,1993 səh.33-35 (301), Abbaslı. M. “Səfəvilərin mənşəyi məsələsinə dair”. “Azərb. SSR EA Xəbərləri, ədəbiyyat, dil və incəsənət” seriyası 1973, № 2, səh.40-45, Nəcəfli T. Müasir Türkiyə tarixşunaslığında Səfəvilər dövlətinin tarixi.
110. Бартольд В. Сочинения, т.II, ч.1. - M., 1963.
111. Əfəndiyev O. Azərbaycan Səfəvilər dövləti. - Bakı, Azərnəşr, 1993.
112. Abbaslı M. “Səfəvilərin mənşəyi məsələsinə dair”. “Azərb. SSR EA Xəbərləri, ədəbiyyat, dil və incəsənət” seriyası 1973, № 2, səh.40-45.
113. Dedeyev B. Safevi tarikati ve Omanli devleti ilişkileri. Uluslararası Sosyal Arastırmalar Dergisi. The Journal of .International Social Research. Volume 1/5 Fall 2008, s.205-223.
114. Anadoluda Safevilik. http://www.alevibektasi.org

115. Тримингэм Дж. С.. Суфийские ордены в исламе. М., Наука, 1989
116. Şah İsmayıl Xətayi. Əsərləri. Bakı, "Şərq-Qərb", 2005.
117. İsmayılzadə R. Səfəviyyə ideologiyası necə formalaşmışdır? İRS. - 2005. №1.
118. Хунджи ибн Рузбихан Фазуллах. Тарих-и алам-арайи Амини. Баку: Элм, 1987, 170 с.
119. Qəribli İ. Şeyx Səfiəddin Ərdəbili. http://www.uludil.gen.az
120. Belyayev Y.A. Müsəlman təriqətləri (tarixi oçerklər). Bakı,"Qızıl şərq", 1958.
121. Əhədov A. Azərbaycanda İslamın modernləşdirilməsi. Bakı, Azərnəşr, 1995.
122. Эфендиев О. Фарзалиев Акифю. Введение к кн.: Книга Орудж-бека Байата Дон-Жуана Персидского. Б.: Язычы, 1988, с.5-20.
123. Şah İsmayıl Xətai. http://www.cloob.com/
124. Kazıcı Z. "Ahilik", md. DİA, I cild. İstanbul 1988.
125. İbn Battûda Tancı. İbn Battûda Seyahatnâmesi, (Çev: A.Sait Aykut), C. I. YKY., İstanbul 2004.
126. Ferhat E. "Ahîlik ve Ahîlik Kültürünün İktisadî Hayatımızdaki Anlam ve Önemi" II. Uluslararası Ahîlik Kültürü Sempozyumu Bildirileri, KBY., Ank., 1999.
127. Küçük S. Abdullah Ensabj el-Herevinin Tasavvufî Fütüvvet risalesi: "Kitâbu'l-Fütüvvet". //Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi 2/2000. http://www.if.sakarya.edu.tr
128. İbn Battuta. Tuhfetun-Nuzaar fi Garelbil-emsar ve Acaibil- Esfar, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1993
129. Piriyev V. Azərbaycan XIII-XV əsrlərdə. Bakı, Nurlan, 2003
130. Bax: Строева А.В. Государство исмаилитов в Иране в XI-XIII вв. М.: Восточная литература, 1978. с. 248) Karasoy Y. Ahi Kelimesi ve Türk Kültüründe Ahilik

http://www.turkiyat.selcuk.edu.tr, M. Bayram, Ahi Evren ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu, Konya1991, s. 3-4-6
131. Köprülü F. Türkiye Tarihi, İstanbul 1923.
132. Karasoy Y. //Ahi Kelimesi ve Türk Kültüründe Ahilik. Türkiyat Araştırmaları Dergisi, S. 14, Konya 2003, s. 1-15.
133. Köksal, M. Fatih. Ahi Evran ve Ahilik, 2. Baskı, Kırşehir Valiliği Yay., Kırşehir 2008.
134. Bax: Franz Taeschner, "İslâm Ortaçağında Futuvva Teşkilâtı", İÜ. İktisat Fakültesi Mecmuası, C.XV/1953, s.3-32; F. Köprülü, "Anadolu'da İslâmiyet", DFEFM, Temmuz 1338/1923,s.188-231, Çağatay Neşet, Makaleler ve İncelemeler, SÜ. Yay., Konya (1983): 253.
135. Giese Friedrich. "Osmanlı İmparatorluğunun Teşekkülü Meselesi", Türkiyat Mecmuası, C.l (1925)
136. Clauson, S. Gerard. An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth- Century Turkish, //Oxford University Press, London1972:78-86.
137. Taeschner F. "Türk Ahiliği". //Çağrı, Sayı: 83 (1964).
138. Sadıqov V. Fütüvvət. http://addm.az.iatp.net/
139. Gölpinarli . "İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları". İÜİFM. İstanbul 1952. c. XI, s. 3 – 354.
140. Gölpinarli A. "İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları". İ.Ü.İ.F. Mecmuası. İstanbul 1950. II, . Ek Beş Adet Fütüvvetname.
141. Ayşe D. Ahilerde Ahlak Anlayışı. Yeni Yüksektepe Kültürel-Felsef-Hümanist Dergi, Sayı:30. http://bakirkoy.aktiffelsefe.org
142. ASE. X cilddə. IV c. Bakı, ASE baş redaksiyası, 1980
143. Kamal B. Azərbaycanda Sələfi hərəkatı. Yeni çağ qəzeti, 21 oktyabr 2007- ci il
144. Taskın A. Ahilik teskilatinin toplam kalite yönetimiyle karsilastirilmasi ve analizi. P A R T V. ASIAN PERSPECTIVES IN WORLD ECONOMY AND ECOLOGY. S.175- 184.

145. Sarikayav M.S. Osmanlı Toplumunun Dinî Yapısına Bir Bakış Denemesi: Ahilik-Bektâşîlik İlişkisi I", Arayışlar, sayı:2, Isparta, 1999.
146. Gülçiçek A.D. Ahi Evren Veli ve Ahi kurumlarinin alevilik-bektaşilikle ilişkileri. http://www.hacibektaslilar.com
147. Ahi birliklerini yapisi yapisi ve faaliyetleri. http://canakkalempmem.k12.tr
148. Tatar T, Dönmez M. Zihniyet ve iktisat ilişkisi çerçevesinde Ahilik kurumu. Doğu Anadolu Bölgesi araşdırmaları; Malatya 2008.194-202.
149. Şədd Töreni. http://www.kirsehirliyiz.com
150. Gölpınarlı A. "Şeyh Seyyid Gaybî oğlu Seyyid Hüseyin'in Fütüvvetnâmesi", İÜİFM, c. XVII, Nu:1-4, 1955-1956.
151. Noyan B. Bektâşîlik Alevîlik Nedir?, 3. Baskı, İstanbul 1995
152. Gülşehri. Mantıkut-Tayr, haz. A.S. Levend, Ankara 1957
153. Melikoff İ. Uyur İdik Uyardılar, Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları, İstanbul, 1993
154. Gölpınarlı A. "Islam ve Türk Illerinde Fütüvvet Teşkilatı", İÜİFM, c. XI, Nu: 1-4, 1949-1950,
155. Emel E. Islamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi ve Islama Giriş, İstanbul, 1978.
156. İnan A. Tarihte ve Bugün şamanizm, 4. Baskı, Ankara 1994.
157. Soykut R. Insanlık Bilimi Ahilik, Ankara 1980
158. Sancakli S. Ahilik Ahlâkının Oluşumunda Hadislerin Etkisi. İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi Bahar 2010/ 1(1) 1-28
159. Gülvahaboğlu R.A. Ahi Evran Veli ve Ahilik, Memleket Yayınları, Ankara, 1991.
160. Güllülü, Sebahattin, Ahi Birlikleri, Ötüken Yayınları, İstanbul 1992.

161. Mehmet R. Tarixdə ilk həmkərlar ittifaqı "əxilik" və "Əxi Əvrən". http://akademiya.net/tarix/exi.html
162. Ekinci Y. Ahilik. Ankara, Sistem Ofset, 1991.
163. Kaplan M. Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar, Dergah Yay., İst., 1991.
164. Bayram M. Ahî Evren, Tasavvufî Düşüncenin Esasları, ANKARA, Türkiye Diyanet Vakfı Yayını, 1995
165. Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: İstanbul 1. Cilt-2. Kitap, YKY., İstanbul 2004.
166. Ülgener S.F. İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası, İstanbul, 1981.
167. Bayram M. Ahi Evren ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu, Konya, Damla Matbaası, 1991.
168. Tezcan M. Ahilik Çerçevesinde Oluşan Türk Kültürünün Temel Taşları, II. Uluslararası Ahilik Kültürü Sempozyumu Bildirileri, Kırşehir 1999.
169. Özerkmen N. Ahiliğin tarihsel – toplumsal temelleri ve temel toplumsal fonksiyonlari – sosyolojik yaklaşim. //Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi 44, 2 (2004), s. 57-78.
170. Anadol C. Türk-İslâm Medeniyetinde Ahilik Kültürü ve Fütüvvetnâmeler, KB. Yay., Ankara 1991.
171. Taeschner F. "İslâm Ortaçağında Futuvva Teşkilâtı", Çev. Fikret Işıltan, // İÜ. İktisat Fakültesi Mecmuası, C.XV, S: 1-4, İstanbul 1953.
172. Kal A. " Fütüvvet ve Ahiliğin Doğuşu",. //Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi, S:65, 1990.
173. Ateş A. "Fütüvvet", //Türk Dili, Ankara 1952, c.1, sa.12, s. 8-12.
174. Uludağ S. "Fütüvvet", md. DİA., c.13, İstanbul 1996
175. Kocatürk S. "Fütüvvet ve Ahilik", XX. Ahilik Bayramı Kongresi Tebliğleri ve Esnaf ve Sanatkarların Sosyo_Ekonomik Meselelerinin Tartışıldığı Panel Tebliğleri, Kırşehir 1984.

176. Köprülü M.F. Osmanlı Devletinin Kuruluşu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1959.
177. Çağatay N. Bir Türk Kurumu Olan Ahilik. Ankara: TTK. 1990.
178. Cahen C. İlk Ahiler Hakkında, (Çev.M. Öztürk), Belleten, S.197, Ağustos 1986, s. 560 – 591.
179. İlxan T. Əxilər. Ankara, 1947.
180. Kayaoğlu İ. İslam Kurumları Tarihi, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara 1985
181. Kahveci İ. Ahi Evran-i Veli ve Ahilik araştirmaları sempozyumundan izlenimler. Sakarya üniversitesi ilahiyat fakültesi dergisi 11 / 2005, s. 257-265.
182. Məmmədli H. Əxilik və onun Azərbaycandakı izləri. ”Turkun səsi” (Məqalələr toplusu), Vektor, Bakı – 2008.
183. Bahaüddin M. Varol, “İlk Dönem İslam Siyâsî Tarihinin Şekillenmesinde Horasan Bölgesinin Yeri ve Önemi”. //Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [SÜİFD], sa: 18, Konya, Güz, 2004.
184. Bolat A. Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik, İstanbul 2003.
185. Claude Cahen. Osmanlılardan Önce Anadoluda Türkler. (Çev. Yıldız Moran). İstanbul 1994.
186. Nemətova M.X. Əsrlərin daş yaddaşı. Bakı, “İşıq” nəşriyyatı, 1987.
187. Bağırov A. Y.E. Bertels və Azərbaycan ədəbiyyatı. Bakı: Elm, 2007.
188. Yusifli X. Xaqani Şirvani və ədəbi irsi. Xaqani Şirvani. Seçilmiş əsərləri, Bakı "Lİder nəşriyyat", 2004
189. Azərbaycan tarixi. Uzaq keçmişdən 1870-ci illərə qədər. Bakı, Azərbaycan nəşriyyatı, 1996.
190. Azərbaycan tarixi yeddi cilddə. İkinci cild. (III-XIII əsrin I rübü). Bakı, Elm, 1998.
191. Гейдаров М.Х. Социально-экономические отношения и ремесленные организации в городах Азербайджана в XIII-XVII вв. - Баку, 1987.

192. Минорский В.Ф. История Ширвана и Дербента X-X1 вв. Москва, 1963.
193. Gökyay, O. Şaik. Unsuru'l-Maalî Keykavus, Kabusnâme. [trc.Mercimek Ahmed], İstanbul 1944.
194. Bayram M. Türkiye Selçukluları Döneminde Bilimsel Ortam ve Əxiliyin Doğuşuna Etkisi. //Türkiye Selçukluları Üzerine Araştırmalar, Kömen Yay., 2003, Konya, s. 58- 71.
195. Anonim, Selçuknâme, (haz. F. N. Uzluk), Ankara 1952.
196. Turan O. Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul, Boğaziçi Yay., 1993.
197. Erdoğru M.A. Anadoluda Aliller ve Ahi Zaviyeleri. //Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, Sayı IV, İzmir 2000, s. 37-55.
198. Eflâkî A. Ariflerin Menkıbeleri, (Çev: T. Yazıcı) C.I, İstanbul 1986.
199. Aşurbəyli S. Şirvanşahlar dövləti. Bakı, "Əbilov, Zeynalov və oğulları", 2006.
200. Nemətova M.X. Şirvanın XIV-XVI əsrlər tarixinin öyrənilməsinə dair (Epiqrafiq abidələr əsasında). Bakı, Azərb.SSR EA nəşriyyatı, 1959.
201. Onullahi S. XIII-XVII əsrlərdə Təbriz şəhəri (Sosial-iqtisadi tarixi). Bakı, Elm, 1982.
202. Taeschner F. Tebrizli Ahicük ve Bunun Ahmedinin İskendernamesindeki Yeri. //Tarih Araştırmaları Dergisi, (çev: Hüseyin Dağterin), Cilt-02 Sayı-02. Ankara Üniversitesi, Basımevi, Ankara 1964, s. 285-290.
203. Bayram M. Tarihin Işığında Nasreddin Hoca ve Ahi Evren. İstanbul 2001.
204. Xətai İ. Əsərləri, elmi-tənqidi mətn [tərtibi Əzizağa Məmmədovundur], I cild. B., 1966.
205. Xacə Zeynalabidin Əli Əbdi bəy. Təkmilətül-əxbar (Səfəvi dövrü – Şah İsmayıl və Şah Təhmasib dövrlərinin tarixi). - Bakı: Elm, 1996.

206. Кулузаде З.А. Из истории азербайджаской философии VII-XVI вв. Баку, Азернешр, 1992.
207. Nəimi Şah Fəzlüllah ibn əbu Məhəmməd Təbrizi. http://memorial.aznet.org
208. Кулизаде З. Хуруфизм и его представители в Азербайджане. Баку, Элм, 1970.
209. Quluzadə M. Böyük ideallar şairi. Bakı, Gənclik, 1973.
210. Карбен А. Хуруфиты и Бекташи. История исламской философии. http://farhang.al-shia.ru
211. Abuşoğlu Ö. " Bütün Yönleriyle Ahilik ve Loncalar", //Ankara Ticaret Odası Dergisi, S:12, 1972.
212. Bürhanəddin Q. Divan. Bakı, Azərnəşr, 1988.
213. Nəsimi İ. Məqalələr məcmuəsi. Bakı, 1973.
214. Weber, M. From Max Weber, (tr. And ed. H. H. Gerth, C. W. Mills), New York: 1958.
215. Köprülü M. Fuad. Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar. Ankara: DİB Yayınları. 1993.
216. Şapolyo, E. B. (1964). Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi. İstanbul:Türkiye Yayınları. 1964.
217. Burgazi, "Fütüvetname", (Çev. Gölpınarlı, A.), İ. Ü. İqtisad Fakültəsi Məcmuəsi, Dəri XV, Ədəd 1-4, İstanbul, 1954.
218. Yilmaz H. K. Fütüvvət ve Melamet. //Altınoluk Dergisi - 1997 - Ocak, Sayı: 131.
219. Köksal M. Fatih. Ayin, erkan ve adap benzerlikleri acisindan Ahilik-Bektaşilik münasebeti. Türk kültürü ve Haci Bektaş Veli araştirma dergisi / 2010 / 55. s.59-70.
220. Doğru Halime. XVI Yüzyılda Sultanönü Sancağında Ahiler ve Ahi Zaviyələri. Ankara: Kültür Bakanlığı Halk Kültürünü Araştırma Dairesi. 1991.
221. Mehdi N. Ortaçağ Azərbaycan estetik mədəniyyəti. Bakı – 1986.
222. Azərbaycan etnoqrafiyası. Üç cilddə. III cild. Bakı, "Şərq-Qərb", 2007.

223. Balasanqunlu Y. Qutadqu bilik – xoşbəxtliyə aparan elm. Bakı, Avrasiya, 2006
224. Atalay Besim. Divanü Lûgati't-Türk Tercümesi, C.III, TDK.Yay., Ankara 1999
225. Ata Aysu. Kitabü'l-Enbiyā. Giriş-Metin-Tıpkıbasım, TDK.Yay., Ankara 1997.

IV. Elm və təhsil

1. Абасов А. Проблемы истории, теории и методологии познания. Б., Йени Несил, 2001
2. İslam: Tarix. Fəlsəfə. İbadətlər. Bakı, Elm, 1994
3. Quarani-kərim. (Tərcüməsi Z.M. Bünyadov və V.M. Məmmədəliyev), Bakı, Azərnəşr, 1992 (654səh)
4. Yezdi Ş. Zəfərrnameyi əmiri-sahibqran əmir Teymuri Gürdan. XIV əsr. Tərcümə A. Qasımov. № 2079.
5. Буниятов З.М. Насир Ад-дин ат-Туси: новые биографические данные. Избранные сочинения в трех томах, т. 2. Баку: Елм, 1999, (350-357).
6. Məmmədbəyli H.C. Nəsrəddin Tusi. Bakı, Azərbaycan Uşaq və Gənclər Ədəbiyyatı Nəşriyyatı, 1957.
7. Буниятов З.М. Насир Ад-дин Мухаммед ат-Туси и развитие науки в Азербайджане в XIII веке (заметки к юбилею). Избранные сочинения в трех томах, т. 2. Баку: Елм, 1999, (358-365).
8. Rzayev A. Nəsrəddin Tusi (həyatı, elmi, dünyagörüşü). İkinci nəşr. Bakı, "Elm", 2001.
9. Bunyadov Z.M. Azərbaycan Atabəylər dövləti (1136-1225-ci illər). Bakı, "Elm", 1984.
10. Gəncəvi N. Lirika . Bakı, Gənclik, 1980
11. Gəncəvi N. İsgəndərnamə. Filoloji tərcümə. Bakı, Elm, 1983.

12. Gəncəvi N. Yeddi gözəl. Filoloji tərcümə. Bakı, Elm, 198.
13. Gəncəvi N. Leyli və Məcnun. Filoloji tərcümə. Bakı, Elm, 1981.
14. Məcidova K. IX-XIII əsrlər Türk dünyasında təbiət elmləri. Bakı, Nurlan, 2004.
15. Əliyev N. və Həsənov S. Nizami qravitasiya qüvvələri haqqında. "Elm və həyat" №6, 1985.
16. Gəncəvi N. Sirlər xəzinəsi. Filoloji tərcümə. Bakı, Elm, 1981.
17. Talıbov Y.R. Nizami Gəncəvinin pedaqoji görüşləri. Nizami Gəncəvi. №1-2 s. 23-36.
18. Gəncəvi N. Xosrov və Şirin. Filoloji tərcümə. Bakı, Elm, 1981.
19. Gəncəvi M. Rübailər. Bakı 1985.
20. Sasani Ç. Orta əsrlər Azərbaycan poeziyasında naturalist ədəbi-fəlsəfi fikir. Bakı, Elm, 2007.
21. Tərbiyət M. Danişməndani-Azərbaycan. Bakı, Azərnəşr, 1987.
22. Azərbaycan tarixi yeddi cilddə. İkinci cild (III-XIII əsrin birinci rübü). Bakı, Elm, 1999.
23. Araslı H. Arif Ərdəbili və onun «Fərhadnamə» poeması. Bakı, «Elm», 1979.
24. Səfərli Ə, Yusifli X. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi (qədim və orta əsrlər), Bakı, "Ozan", 2008.
25. Bürhanəddin Q. Divan. B.: Azərnəşr, 1988.
26. Əliyev R. Nəsimi və klassik dini üslubun təşəkkülü. B: Nafta-Press, 2006.
27. Qacar Ç. Qədim və orta əsrlər Azərbaycanın görkəmli şəxsiyyətləri. B,: Nicat, 1997.
28. Şəbüstəri M. "Gülşəni- raz". Şərq (Tərcümə toplusu) № 3. Bakı, "Nurlan", 2006.
29. Məmmədov Zakir. Orta əsr Azərbaycan filosofları və mütəfəkkirləri. Bakı, Azərnəşr, 1986.

30. Miyanəci E. Həqiqətlərin məğzi. Şərq fəlsəfəsi (IX-XII əsrlər), (Tərtibçi Z.C. Məmmədov). Bakı, bakı Dövlət Universiteti nəşriyyatı, 1999, (151-164).
31. Eynəlqüzat Miyanəci. http://oxu.blogspot.com
32. Рзакулизаде С.Д. Пантеизм в Азербайджане в X-XII вв. Баку, «Наука», 1982.
33. Nuriyev A. Babayev Ə. Bərdə şəhərinin tarixi-arxeoloji oçerki(antik və orta əsrlərdə). Bakı, Nurlan, 2001.
34. Piriyev V. Azərbaycan XIII-XIV əsrlərdə. Bakı, "Nurlan", 2003.
35. Məmmədov Z. Siracəddin Ürməvi. Bakı, "Elm", 1990.
36. Tusi N. Əxlaqi- Nasiri. İkinci nəşri. Bakı, Elm, 1989.
37. Məmmədov Z. Azərbaycanda XI-XIII əsrlərdə fəlsəfi fikir. Bakı, "Elm", 1978.
38. Карбен А. Сухраварди и философия света. История исламской философии.http://farhang.al-shia.ru
39. Bax: Şihabəddin Yəhya Sührəvərdi (qısa bibloqrafik məlumat). Bakı, Elm, 1991.
40. Sührəvərdi Ş. Y. "Filosofların görüşləri". Bakı, Elm, 1986.
41. Toşihiko İzutsu. "İşraq Fəlsəfəsi. Çevirəni: Məsiağa Məhəmmədi. http://xariciedebiyyat.azeriblog.com
42. Prof. dr. Reşat Öngören ile söyleşi. Tasavvuf. İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, yıl: 8 [2007], Mevlânâya Armağan Sayısı (267-274).
43. Rüstəmov Y. Mövlana Cəlaləddin Ruminin sufilik fəlsəfəsi. Bakı, "Nurlar"Nəşriyyat-Poliqrafiya Mərkəzi, 2006.
44. Məmmədli M. Tebrizden-doghan-gunesh, Şəms Təbrizi. http://irfan.azeriblog.com
45. Gölpınarlı A. Mövlana Celaleddin. Hayatı, Fesefesi, Eserlerindən seçmeler. İstanbul, İnkilap Kitabevi. Ankara Caddesi № 95. 1959.

46. Məmmədov Z. XIII əsrdə yaşamış bəzi Azərbaycan mütəfəkkirləri haqqında. Azərb. SSR EAX, TFHS, №3, s.115-123.
47. Onullahi S.M. Təbrizin maarif və məktəb tarixindən(XIII - XV əsrlər). Azərb. SSR EAX, TFHS, 1976, № 4.
48. Raşid ad-Din Fazlallax. Perepiska. Perevod, vvedenie i kommentariy A.İ.Falinoy. M., 1971.
49. Azərbaycan Tarixi. Yeddi cilddə. III cild (XIII – XVIII əsrlər). Bakı, Elm, 1999.
50. Şiriyeva N. Rəşidəddinin "Rəbi-Rəşidi" əsəri. "Risalə". Araşdırmalar toplusu (3-cü buraxılış). Bakı, "Nurlan", 2006, 276 s (119-124 s.)
51. Heyət C. Türklərin tarix və mədəniyyətinə bir baxış. Bakı, Azərnəşr. 1993,
52. Əhmədov Q. Qədim Beyləqan. B: Azərnəşr, 1997.
53. Gəncə (tarixi oçerk). B: Elm, 1994.
54. Talıbov Y., Sadıqov F., Quliyev S. Azərbaycanda məktəb və pedaqoji fikir tarixi. Bakı, 2000.
55. Xaqani Ş. Seçilmiş əsərləri. B.: Az SSR EA, 1956.
56. Mollayev İ. Orta əsr Azərbaycan mütəfəkkirləri təlim – tərbiyə haqqında. Bakı, Maarif, 1996.
57. AKƏK 20 cilddə. XIII – XVI əsrlər Azərbaycan şeri. 3 c. B.: Elm, 1984.
58. Nəsimi İ. Seçilmiş əsərləri. B.: Azərnəşr, 1973.
59. Sühreverdi Ş. Avarifül- Mearif (Gerçek tasavvüf). İstambul. Umran Yayımları, 1995.
60. Şeyx Səfi Təzkirəsi. "Səfvətüs-səfa"nın XVI əsr türk təcrüməsi. Bakı, Nurlan, 2006.
61. Xəlilov S. Ş. Sührəvərdinin qnoseologiyası. Şərq və Qərb: ümumbəşəri ideala doğru. Fəlsəfi etüdlər. Bakı, "Azərbaycan Universiteti" nəşriyyatı, 2004, s. 128-138.

V. Xalq musiqisi və musiqişünasliq

1. Bədəlbəyli Ə. İzahlı monoqrafik musiqi lüğəti. B.: Elm, 1969.
2. Алекперова Н. Музыка в контексте культуры Азербайджана VIII-XVI веков веков. Б.: Азернешр, 1996.
3. Bünyadov T. Əsrlərdən gələn səslər. B.: Azərnəşr, 1993
4. Попова Т. Введение. Музыкальные жанры. М., Музыка, 1968
5. Грубер Р.И. Всеобщая история музыки. I часть. М., Музыка, 1965.
6. İsazadə Ə. Azərbaycan musiqi folklorunun öyrənilməsi tarixindən. Azərbaycan xalq musiqisi (oçerklər). Bakı, Elm, 1981 (5-29).
7. Yılmaz Ö. Türk musikisi. Türk dünyası el kitabı. II cilt. Dil-kültür-sanat. İkinci basqı. Ankara, Sistem Ofset Matbaacılıq Şirkəti, 1992, (487-535) (538)
8. Səfərova Z. Azərbaycanın musiqi elmi. B.: Elm, 1998 (584)
9. Azərbaycan etnoqrafiyası. Üç cilddə. III cild. Bakı, "Şərq-Qərb", 2007.
10. Kərimov L. Səfiəddin Ürməvi, "Azərbaycan" jurnalı, 1968, № 2.
11. Səfərova Z. Həmişəyaşar ənənələr. B.: Elm, 2000.
12. İsmayılzadə R. Azərbaycan xalq mahnıları. Azərbaycan xalq musiqisi (oçerklər). Bakı, Elm, 1981 (52-85).
13. Məmmədov N. Azərbaycan muğamları. Azərbaycan xalq musiqisi (oçerklər). Bakı, Elm, 1981 (86-119).
14. Hacıbəyov Ü. Əsərləri II cild. B.: Az.SSR EA, 1965.
15. Zöhrabov R. Muğam. B.: Azərnəşr, 1991.
16. Xaqani Şirvani. Seçilmiş əsərləri. B.: Az SSR EA, 1956.
17. Bünyadova Ş. Nizami və etnoqrafiya. B.: Elm, 1992.
18. Gəncəvi N. Xosrov və Şirin. Bakı, Elm, 1981.
19. Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası. 20 cilddə, 3 c, Bakı, Elm, 1984.

20. Bürhanəddin Qazi. Divan. B.: Azərnəşr, 1988.
21. Nəsimi İ. İraq Divanı. B:, Yazıçı, 1987.
22. İsmayılzadə R. Azərbaycan xalq mahnıları. Azərbaycan xalq musiqisi (oçerklər). Bakı, Elm, 1981.
23. Qasımov Q. Nizami dövründə musiqi mədəniyyəti. Ədəbiyyat qəzeti, 30 iyun 1947.
24. Səfərov C. Azərbaycan xalq çalğı alətləri ansamblı. B.: Azərnəşr, 1971.
25. Eldarova Ə. Azərbaycan aşıq sənəti. Azərbaycan xalq musiqisi (oçerklər). Bakı, Elm, 1981, s.30-51.
26. Kitabi-Dədə Qorqud. Bakı, Yazıçı, 1988.
27. Musiqi. http://www.selefeqidesi.com
28. Uludağ S. Din-Musiqi ilişkisi üzerine. Körpü dergisi.Yaz 2002. (79. sayı). http://www.koprudergisi.com
29. Qurani-Kərim. Bakı, "Olimp" konserni, 1998.
30. Sirajul H. Devrişlərin sema və raksı. Çevrəni, Hüseyin Akpınar. Tasavvuf: İlmi ve Araşdırma Dergisi, yıl:7 (2006), sayı: 16, s. 373-393.
31. Ayətullah Seyid Əli Hüseyni Xamenei (Təbrizi). Musiqi və zina. http://al-shia.my1.ru
32. Natiq Rəhimov. Sufi atributları. http://www.İslam.az
33. Şıhabəddin Yəhya Sührəverdi. Filosofların Görüşləri. Z.J. Məmmədovun və T.B.Həsənovun tərcüməsi. Bakı, Elm, 1986.
34. Şihaveddin Sühreverdi. Avarifül- Mearif (Gerçek tasavvüf). İstambul. Umran Yayımları, 1995.
35. Аль-Газали. Избавляющий от заблуждения. Антология мировой философии. Т.1., II ч., М., Мысль, 1969, с. 744 – 750.
36. Rzayev A. Nəsirəddin Tusi (həyatı, elmi, dünyagörüşü). İkinci nəşr. Bakı, 2001.
37. Gəncəvi N. Yeddi gözəl. B.: Elm, 1983.
38. Həkimov M. Azərbaycan aşıq ədəbiyyatı. Bakı, Yazıçı, 1963.

39. Абдуллаева С. Народные музыкальные инструменты Азербайджана. Баку, Аз. гос. изд., 1972.
40. Müsəddiq M. "Əbdülqadir Marağai. Musiqi alətləri və onların növləri". "Qobustan" jurnalı, 1977, №10.
41. Təbrizi Q. Divan. B.: AZ. SSR EA nəşr., 1967.
42. Füzuli . Əsərləri. Altı cilddə. V cild. Bakı, "Şərq-Qərb", 2005.
43. Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası. 20 cilddə. 2 c. B.: Elm, 1989.
44. Gəncəvi N. İsgəndərnamə. Bakı, Elm, 1983.
45. Фазлуллах ибн Рузбихан Хунджи. Тарих –и алам-арайи Амини. Баку, «Элм», 1987.
46. Nizaməddin Şami. Zəfərnamə. Bakı, «Elm», 1992.
47. Məmmədov V. Muğam, söz, ifaçı. B.: İşıq, 1981.
48. Попова Т. Введение. Музыкальные жанры. М., Музыка, 1968.
49. Həsənov K. Qədim Azərbaycan xalq rəqsləri. B.: İşıq, 1983.
50. Huseynli B. Azərbaycan xalq rəqs musiqisinin klassifikasiyası. İskusstvo Azerbaydjana, t 12. B.: AN Azerb SSR, 1968.
51. İsazadə Ə., Məmmədov N. Xalq mahnıları və oyun havaları. B.: Elm, 1975.
52. Məlikova İ. Rəqs Cəlaləddin Ruminin yozumunda. http://www.azerbaijan-irs.com
53. Qacar Ç. Qədim və orta əsrlər Azərbaycanın görkəmli şəxsiyyətləri. B,: Nicat,1997.

VI. Xalq təbabəti və ölçü vahidləri

1. Петровский Б.В. Здоровье человека и прогресс медицины. Литературная газета, 1 мая, 1974.
2. Xaqani Şirvani. Seçilmiş əsərləri. B.: Az SSR EA Nəşriyyatı, 1956.

3. Ələkbərli F. Şərqin min-bir sirri. Bakı, 2006.
4. Gəncəvi M. Rübailər. (tərc. N. Rəfibəyli) B.: Azərnəşr.1961.
5. AKƏK 20 cilddə (VII – XII əsrlər) 2 c. B.: Elm, 1989.
6. Nəsimi İ. Seçilmiş əsərləri. B.: Azərnəşr, 1973.
7. AKƏK 20 cilddə. XIII – XVI əsrlər Azərbaycan şeri. 3 c. B.: Elm, 1984.
8. Фазлуллах ибн Рузбихан Хунджи. Тарих-и алам-арайи амини. Б.: Элм, 1987.
9. Bakuvi Ə. «Təlxis əl-Asar və əcaib əl-məlik əl-qəhhar» (Abidələrin xülasəsi və qüdrətli hökmdarın möcüzələri.) B.: Şur, 1992.
10. Буниятов Д. З. Материалы из сочинений Закарийи ал-Казвини Азербайджане. //Azərbaycan SSR EA Xəbərləri, 1976, № 3, c. 27-34.
11. Yezdi Ş. Zəfərnameyi əmiri – sahibqran əmir Teymuri Gürgan. XIV əsr. Tərcümə A. Qasımov. İş 1, № 2079.
12. Xandəmir. Həbibüstər. (Azərbaycan tarixinə aid parçalar.) tərc. A. Qasımov TİAM 2151.
13. Таджад-Дин ас-Салмани. Тарих – наме. (перевод с турецкого З. М. Буниятова) Б.: Элм, 1997.
14. Bünyadova Ş. Nizami və etnoqrafiya. B.: Elm, 1992.
15. Tusi N. Əxlaqi-Nasiri. B.: Elm, 1989.
16. Бромлей Ю. В. Современные проблемы этнографии. М., Наука, 1981.
17. Bünydovv Z.M. Azərbaycan Atabəylər Dövləti (1136-1225 -ci illər), Bakı: "Elm", 1984.
18. Şəms Təbrizi. Seçmələr. "Məqalat" ("Xirqeyi-Şəms") əsərindən. http://ddm.iatp.az
19. Qurani-Kərim. Bakı, "Olimp" konserni, 1998.
20. Bünyadova Ş. Azərbaycanın orta əsr ölçü sistemi. AMEA nın Məruzələri. LXII cild, № 5- 6 B.: Elm, 2006.
21. Onullahi S. M. XIII – XVII əsrlərdə Təbriz şəhərinin tarixi. B.: Elm, 1982.

22. Aşurbəyli S. Bakı şəhərinin tarixi. (orta əsrlər dövrü) B.: Əbilov, Zeynalov və oğulları, 2006
23. Nuriyev A., Babayev Ə. Bərdə şəhərinin tarixi-arxeoloji oçerki (antik və orta əsrlərdə). Bakı.: Nurlan 2001.
24. Piriyev V. Azərbaycan XIII – XIV əsrlərdə. B.: Nurlan 2003
25. Баладзори. Книга завоевания стран (перевод Жузе). Баку, 1927.
26. Гулиев Г.А. Система народной метрологии в земледельческой культуре Азербайджана в XIX – начале XX в. АЭС. № 3 Б.: Элм, 197.7
27. Fərəcov Ə. Nizami Gəncəvinin iqtisadi görüşləri haqqında. B.: Az.SSR EA nəşriyyatı, 1956.
28. Хамави Й. Муджам ал – Булдан (Сведения об Азербайджане). Хамдуллах Казвини. Нузхат ал – Кулуб (Материалы по Азербайджану). (Перевод З. М. Бунятова и П. К. Жузе) Б.: Элм, 1983.
29. Əbu Bəkr əl–Oütbi əl-Əhəri. Tarix-e Şeyx Üveys. B.: Elm, 1984.
30. Gəncəvi N. Yeddi gözəl, B.: Elm, 1983.
31. Şami N. Zəfərnamə. B.: Elm, 1992.
32. Ибн Хордадбех. Книга путей и стран. (пер. Н. Велихановой.) Баку, Элм, 1986.
33. Əfşar S. Qanun üs-süvər. B.: Elm, 1971.
34. Gəncəvi N. İskəndərnamə. B.: Elm, 1983.
35. Gəncəvi N. Sirlər xəzinəsi. B.: Elm, 1981.
36. Muzaffer Ş. Türk hartaçılığı tarihi (1895 - 1995). Türk Haritacılığının 100. kuruluş yılı Anısına, İSTANBUL 1999. (http://www.hkmo.org.tr
37. Страбон. География в 17 книгах. Л., Наука, 1964.
38. Oğuznamə. B.: Yazıçı, 1987.
39. Bakuvi K. Həllacın həyatı və ölümü. Kulturoloq Məsiağa Məhəmmədinin təqdimatında, tərcüməsi və izahlarıyla. http://xariciedebiyyat.azeriblog.com

40. Eski Türk Ölçü Birimleri. http://ansiklopedi.turkcebilgi.com
41. Dostiyev T. Arazova R. Köməkçi tarixi fənlər. B.: Xəzər Universitetinin Nəşriyyatı, 2001.
42. Каменцева Е. И., Устюгов Н. В. Русская метрология. Изд. 2-е. Учеб. пособие. М., «Ммсш. школа», 1975.
43. Kaşğari M. "Divanü lüğat-it-türk". Dörd cilddə. I cild, Bakı, "Ozan", 2006.
44. Təbrizi Q. Divan. B.: Az. SSR EA nəşriyyatı, 1967.
45. Azərbaycan tarixi üzrə qaynaqlar. Bakı, Azərbaycan Universitetinin nəşriyyatı, 1989.
46. ASE. IX c. B.: ASE, 1986.
47. Ализаде А. Социально-экономическая и политическая история Азербайджана XIII-XIV вв. Б.: изд. АН Азерб ССР, 1956.
48. Atalar sözləri və məsəllər. B.: Azərbaycan dövlət nəşriyyatı, 1971.
49. Azərbaycan nağılları 5 cilddə, I cild. Bakı: Azərbaycan EA Nəşriyyatı, 1960
50. Azərbaycan folkloru antologiyası. İki kitabda, II kitab. B.: Az.SSR EA, 1968.
51. İbrahimov S. XIX əsr və XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda ağacişləmə sənəti. B.: Elm, 2001.
52. Dostiyev T. Şimal-şərqi Azərbaycan IX – XV əsrlərdə. B.: Bakı Universitetinin nəşriyyatı, 2001.
53. İbrahimov F. Bakıda metalişləmə tarixi (IX – XVII əsrlər). B.: Elm, 1995.
54. Abbasova F. Şabran. B.: Elm, 2002.
55. Xasayev N. Dağətəyi Şirvanın ilk orta əsr arxeoloji abidələri. B.: Nafta-Press, 1998.
56. Vəlixanlı N. Ərəb xilafəti və Azərbaycan. B.: Azərnəşr, 1993.

Резюме

Монография «Духовная культура азербайджанского народа в XII-XV веках (историко-этнографическое исследование)» посвящена историко-этнографическому исследованию вопросов духовной культуры азербайджанского народа в XII-XV веках. Этот период характеризуется не только обилием процессов и событий в истории Азербайджана, но и трудностью и противоречивостью.

Изучение с историко-этнографической точки зрения основных тенденций и направлений развития духовной культуры, а также исследование эволюции и характерных особенностей духовной жизни азербайджанского народа в XII-XV веках является основной целью данной монографии.

Нужно отметить, что XII-XV века в Азербайджане характеризуются расцветом культуры. В рамках этого периода, благодаря расцвету суфизма развивается религиозно-философская мысль, появляются новые философские концепции, достигается больших успехов в области различных наук, в частности астрономии и математики, музыковедении. В художественной литературе этого времени отчетливо виден стиль свободного мышления. Несмотря на все преграды, прогрессивные идеи продолжали свое развитие. Во многих литературных произведениях того периода основное место занимают вопросы человека и его духовного мира. Все эти факторы дали толчок развитию хозяйственно-духовной жизни.

Монография состоит из введения, пяти глав, заключения, списка использованной литературы и принятых сокращений.

Во введении обосновывается научная актуальность темы, определяются цель и задачи исследования. Помимо этого, представлена источниковедческая база исследования, степень научной изученности и хронологические рамки темы.

Первая глава «Народные праздники» состоит из трех параграфов.

В первом параграфе «Праздник Новруз» на основе источников XII-XV веков исследуются традиции и обряды,

связанные с праздником Новруз, а также дается трактовка различных суждений относительно генезиса праздника Новруз. В монографии отмечается, что Новруз как массовый народный праздник, в течение тысячелетий отмечаемый нашим народом привнес в нашу жизнь множество обрядов и ритуалов. Разжигание костра, облачение в новую одежду, перепрыгивание через костер и воду, опрыскивание водой, окрашивание яиц, выращивание солода, приготовление сладостей и др. относятся к ритуалам и обрядам праздника. Исследования показывают, что большинство из вышеперечисленных обрядов праздника Новруз исполнялись в XII-XV веках.

Второй параграф «Праздник Гурбан (Жертвоприношения)» отражает специфику праздника жертвоприношения и ее роль в жизни азербайджанцев, особенности его празднования.

Широко отмечаемый в XII-XV веках мусульманами-азербайджанцами данный праздник регламентирован на основе норм исламского шариата. Определены точные правила системы жертвоприношения, в частности время проведения праздника, какое животное можно принести в жертву, со стороны кого может быть принесена жертва, как происходит жертвоприношение, как распределяется мясо жертвенного животного. Ссылаясь на мнение авторов того времени можно сказать, что в современном мире правила проведения праздника Новруз очень схожи с обычаями XII-XV веков.

В третьем параграфе «Праздник Оруджлуг (месяц Уразa)» исследуются характерные черты праздника Оруджлуг и особенности его проведения. Дана историко-этнографическая картина некоторых традиций и обрядов вышеуказанного праздника. В том числе, на основе сравнительного анализа исследуются вопросы исполнения обрядов и ритуалов, а также схожие и отличительные черты этого праздника в современном мире с правилами XII-XV веков.

Вторая глава монографии «Религия и религиозные отношения» состоит из двух параграфов.

Первый параграф «Религиозные отношения в Азербайджане в XII-XV веках». Данный период характеризуется возникновением новых религиозных течений и концепций и их развития, а также охватывает решение фундаментальных вопросов исламской религии. В тоже время отмечается, что расположенность Азербайджана на стыке культур, его религиозное и этническое многообразие создавали предпосылки как для религиозного вольнодумства и толерантности, так и для возникновения новых религиозных течений. Несмотря на главенствующую роль ислама, в этот период в Азербайджане существовали такие мировые религии, как христианство и иудаизм, и носители этих религий могли свободно осуществлять свои верования.

Во втором параграфе «Религиозные учения» дается этнографическое толкование ритуалов и обрядов, относящихся к различным учениям, к сектам и братствам суфизма возникших в XII-XV веках в Азербайджане.

Четвертая глава «Музыка, игры и развлечения» состоит из двух параграфов. В первом параграфе «Музыка» повествуется о высоком развитии Азербайджанской народной музыки в XII-XV веках, о музыкальном наследии и нововведениях таких музыковедов как Абдулгадир Марагаи и Сафиаддин Урмави, которые внесли значительный вклад в мировую музыкальную культуру. Также исследуются вопросы отражения хозяйственно-культурной и бытовой жизни того периода в народной музыке. В тоже время, на основе исторических источников изучается роль музыки в удовлетворении духовной потребности азербайджанцев, вопросы, касающиеся дозволенной и недозволенной музыки, а также такие вопросы как ислам и музыка, характерные черты и тенденции развития мугамов, танцев, ашугской музыки, различных народных песен, музыкальных инструментов и т.д.

Во втором параграфе «Игры и развлечения» повествуется об образцах игр и развлечений, созданных азербайджанским народом, об их особенностях развития, об их

применении и механизмах исполнения. В том числе исследуются этно-культурный характер этих образцов и их роль в повседневной жизни народа. В тоже время отмечается, что оказывая положительное влияние на развитие мировоззрения людей, игры и развлечения вырабатывали у них такие качества, как умственное воспитание, терпимость, способность к созиданию и т.д.

Пятая глава монографии «Народное врачевание и единицы измерений». В первом параграфе даются сведения об особенностях некоторых растений, об их влиянии на организм человека, о методах народного врачевания, о его поступательном развитии в XII-XV веках, о секретах лечения некоторых болезней. В тоже время, на основе источников исследованы такие вопросы, как популярность знахарства, обладание экциклопедическими знаниями большинства азербайджанских мыслителей, которые были известны и как в качестве врачевателей, основание специализированных мест для врачевания и существующие методы лечения в них, широкое использование накопленных веками традиций народного знахарства в целях обеспечения здоровья людей и др.

Во втором параграфе «Единицы измерений» изучаются характерные черты народной метрологии в указанный период в Азербайджане, особенности, обусловившие его значимость и сферы его применения. В тоже время исследованы такие вопросы, как факторы, повлиявшие на развитие средств измерений, их роль в культурно-экономической и торговой жизнедеятельности, ареал распространения некоторых средств измерений, их схожие и отличительные черты, сохранение древних традиций измерений в описываемый период, а также средства измерений примененные в Азербайджане после вторжения чужеземных завоевателей.

В заключении подведены итоги проделанной работы, сделаны выводы и даны рекомендации.

Summary

Monograph “The moral culture of Azerbaijani people in XII-XV centuries (historical-ethnographic research)” is dedicated to historical-ethnographic research of issues of moral culture in XII-XV century which is rich in historical events and processes, but at the same time very difficult and contradictious for Azerbaijan history.

The main aim of monograph is to explore the characteristic features of moral life of Azerbaijani people in the XII-XV centuries, to pursue the evolution in moral life, and to make historical and ethnographic research by defining the main tendencies and direction of moral culture.

It should be noted that XII-XV centuries generally are characterized as flourishing of culture, including moral culture in Azerbaijan. So, during this time religious – philosophical ideas thrive thanks to development of mysticism, new philosophical conceptions emerge, big successes are achieved in different aspects of science, especially in astronomy and mathematics, and also in musicology.

The existence of free thinking manners in fiction is obviously noticed. Progressive ideas continued to develop in spite of all obstacles. Especially, the human and his moral world were interpreted and propagated. Actually all these changes gave strong impetus for the development of economic-cultural life.

Monograph consists of introduction, five paragraphs, result, list of literature and accepted abridgement.

The scientific topicality of subject is guided, aim and duty of research is indicated in the introduction. Besides, the source, the studying degree, chronological frame are also introduced.

The first paragraph of monograph is “National’s holiday’ and consists of three parts.

The first part of this chapter is called “Novruz holiday” and traditions, ceremonies are explored on the basis of XII-XV centuries’ sources, and also some views are interpreted about the

origin of Novruz holiday. It is also mentioned on monograph that Novruz holiday which has been celebrated through milleniums brought rite and ceremonies with it. To wear new clothes, to make a bonfire, to jump over the bonfire and water, to splash a water, to fry wheat, to color eggs, to clear up home, to grow up sameni, to cook plov and sweets are these kinds of the rites and ceremonies. Researches show that, some of Novruz ceremonies and rites are realized in XII-XV centuries.

Gurban holiday (The Moslim Holiday of Sacrifice) is the second part of the chapter. The characteristic features and its role in the life of Azerbaijani people, and its celebration features of this holiday etc. are also reflected in this part.

The holiday which was also celebrated by Muslim Azerbaijanis in XII-XV centuries was regulated according to principles of Islam religion. The accurate regulation systems are determined about the celebration date of holiday, who is able to kill as a sacrifice, which animals can be killed as sacrifice, how should sacrifice be killed, how should be the meat of sacrificed animal divided and etc. This quality and according to the thought of author at that time about Gurban Holiday, the celebration way of Gurban holiday in modern period is very like to the celebration in XII-XV centuries.

"The Fasting holiday" is the name of the next part of the chapter. The characteristic feature of Fasting holiday, its celebration feature and also the historical-ethnographic description and customs of holiday are indicated in research. At the same time the carrying out of the ceremony and rites about holiday in XII-XV centuries, their similarities and differences in comparison with modern period and etc. were drawn into the research work.

The second chapter of monograph is about "Religion and religious relations". The period which is investigated in "Religious relations in Azerbaijan in XII-XV centuries" - the first half-paragraph of monograph, is characterized as the period of fundamental problems in Islam, and the creation and thriving

period of new trends and theories. At the same time it is stressed that the religious and ethnic motley in Azerbaijan, its settlement in cultural joint served as background to have the religious freedom and tolerance, and the emergency and development of new religious trends from time to time.

During the dominance of Islam, in the territory of Azerbaijan the Christianity and Musavi were existed parallel and the members of these religious could independently realize their rites.

"Religious instruction" is the second half-paragraph of monograph. The half-paragraph deals with the ethnographic commentaries on different teachings, such as mysticism and sect concerned mysticism, the formation of brotherhoods, the rites and ceremonies belonged to brotherhoods in Azerbaijan in XII-XV centuries.

The name of fourth chapter is "Music, game and entertainment". In the "Music" the first half-paragraph deals with the high development of Azerbaijan folk music in XII-XIV centuries, the heritages of musicians such as Sefiyeddin Urmevi and Abdulqadir Maragayi who made a gift to world music culture, the innovations which they brought, and also the issue was investigated about the reflection of traces of economic-cultural and life standards in the folk music. At the same time, the matters such as Azerbaijan folk Music, ashug music, dances, mugams, the origins of musical instruments, its characteristic features, development tendencies, allowed and forbidden music, the role of music in the moral life of middle ages Azerbaijanis based on historical sources were allured to research work.

The second half-paragraph is dedicated to "Games and entertainment". The games with different characters and samples of funs which were created and preserved by Azerbaijani people, their development characteristics, and implementation and execution mechanism are dealt in this paragraph. Also it was mentioned that games and funs had very positive effects in development of people's world outlook exactly estimating

people's situation and tanning the quality such as ability, health, tolerance, mental education.

The fifth chapter of monograph is called "Popular medicine" and units of measurements". The rising line of popular medicine in XII-XIV centuries in Azerbaijan were pursued, and also the secrets of some diseases, the properties of some plants existing in nature, their effects to people's organism and the methods of popular treatment were reflected in the first part of paragraph which is called "Popular medicine". At the same time it is mentioned and explored that the physician was very popular profession at that time. Some of Azerbaijani thinkers were also popular as physicians; they open many healing houses, their treatment methods, the usage of traditions of popular medicine and etc. were involved to research work.

The second half-paragraph is called "Measurement units". The characteristic feature of popular metrology in Azerbaijan, its importance, implementation aspects, the factors which effects to development of measurement units, its role economic-cultural and trade life, the expansion area of measurement units, its similar and different aspects were drawn to research work.

At the end the total notes were indicated.

İXTİSARLARIN SİYAHISI

1. Azərb. SSR EAX, TFHS - Azərbaycan Sovet Sosialist Respublikası Elmlər Akademiyasının Xəbərləri, Tarix, Fəlsəfə, Hüquq Seriyası
2. AMEA - Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası
3. ASE - Azərbaycan Sovet ensiklopediyasi
4. AEM - Azərbaycan Etnoqrafik Məcmuəsi
5. ATDM - Azərbaycan Tarixinə Dair Materiallar
6. TİEA – Tarix İnstitunun Elmi Arxivi
7. АЭС – Азербайджанский Этнографический Сборник
8. ССИА – Сборник Статей по Истории Азербайджана

MÜNDƏRİCAT

Ön söz 3

I. DINI VƏ XALQ BAYRAMLARI
Novruz bayramı 13
Qurban bayramı 26
Ramazan bayramı 31

II. OYUN VƏ ƏYLƏNCƏLƏR 39

III. DİN VƏ DİNİ MÜNASIBƏTLƏR
Orta əsr etnomədəni sistemində islam inancinin
yeri və durumu 63
Dini-mistik təlimlər 68
Sührəverdiyə təriqəti 124
Xəlvətiyə təriqəti 131
Səfəviyə təriqəti..... 140
Əxilik 151
Hürufilik 203

IV. ELM VƏ TƏHSİL
Elm 212
Təhsil..... 245

V. XALQ MUSİQİSİ VƏ MUSİQİŞÜNASLIQ
Musiqişünaslıq..... 258
Muğamlar..... 263
Xalq mahnıları..... 270
Aşıq musiqisi..... 273
İslamda musiqi..... 274
Musiqi alətləri..... 281
Rəqslər..... 297

VI. XALQ TƏBABƏTİ VƏ ÖLÇÜ VAHİDLƏRİ

Xalq təbabəti..... 301
Ölçü vahidləri..... 309
Son..... 322

İstifadə olunmuş ədəbiyyat və qeydlər..... 327
Резюме..... 357

Summary..... 361

İxtisarların siyahısı..... 365

ƏSGƏR ƏHMƏD

XII - XV ƏSRLƏRDƏ AZƏRBAYCANIN
MƏNƏVİ MƏDƏNİYYƏTİ
(tarixi etnoqrafik araşdırma)

Çapa imzalanıb: 05.11.2012
Formatı: 60x84, 1/16. Ofset kağızı: əla növ.
Tiraj: 250

Bakı, Elm nəşriyyatı