

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო
უნივერსიტეტი

ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი

ორიენტალისტიკა

სოფიო დევიძე

აბუ საიდის ლირიკა

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის
ფილოლოგიის დოქტორის (Ph.D.) აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად
წარმოდგენილი

დისერტაცია

სამეცნიერო ხელმძღვანელი:
ასოცირ. პროფესორი მ. ალექსიძე



თბილისის
უნივერსიტეტის
გამომცემლობა

2009

შესავალი

სუფიზმის და, კერძოდ, სპარსული სუფიური ლიტერატურის კვლევას დიდი ხნის ისტორია აქვს. ის მნიშვნელოვანია, ერთის მხრივ, შუა საუკუნეების აღმოსავლური ფილოსოფიური აზროვნების და, მეორეს მხრივ, სპარსული ლიტერატურის ისტორიისა და თეორიის შესასწავლად.

წინამდებარე ნაშრომის მიზანია აბუ საიდის რობაიებში გადმოცემული მისტიკური ფილოსოფიისა და პოეტურ სახე-სიმბოლოთა ერთიანობის სრულად წარმოჩენა. შევეცდებით განვსაზღვროთ აბუ საიდის სულიერი ფილოსოფიის თავისებურებანი მისივე დროის მისტიკურ დინებათა მრავალფეროვნებაში და დავადგინოთ მათი გავლენა სპარსული პოეზიის შემდგომ განვითარებაზე. უმთავრესი, რასაც ემსახურება წინამდებარე ნაშრომი, არის აბუ საიდის ლირიკის მნიშვნელობისა და ფუნქციის განსაზღვრა სპარსული სუფიური პოეზიის განვითარების ისტორიაში.

ცნობილი ირანელი პოეტის, სუფი მოძღვრის, შეის აბუ საიდ აბუ-ლ-ხეირ მიჰენელის (967-1049) დივანში 730-მდე რობაია თავმოყრილი.

ჩვენი ამოცანაა იმის გარკვევა, თუ რა წვლილი შეიტანა აბუ საიდმა სპარსული სუფიური პოეზიის განვითარებაში. ჩვენი მიზანია სუფიზმის იმ პრინციპებისა და სიმბოლური სახეების გამოვლენა, რომელთაც აბუ საიდის ლექსების კრებულში მოიყარეს თავი.

გვსურს აბუ საიდის ლექსებში, ბიოგრაფიებში და მის ცალკეულ გამონათქვამებში სულის ზეადსვლის (“სულის ზრდა”, “სულის თვითსრულყოფა”) ბილიკები მოვიძიოთ, განვიხილოთ ჭეშმარიტი და მოჩვენებითი – ფორმალური რწმენის, აკრძალულისა და დასაშვების, გრძნობისა და ინტელექტის დაპირისპირება და სხვა პრობლემური საკითხები.

შევეცდებით, აბუ საიდის სუფიზმის სხვადასხვა დებულებები მისი თანამედროვე, ზოგჯერ, წინამორბედი და მომავალი თაობების სუფიზმის მოძღვართა ნააზრევის ფართო სპექტრში წარმოვაჩინოთ. საჭიროდ მიგვაჩნია განვიხილოთ აბუ საიდისა და მისი თანამედროვე ცნობილი მოღვაწეების ურთიერთობის მომენტები, რაც კვლავდაკვლავ სუფიზმის სხვადასხვა ასპექტების წარმოჩენისათვის არის მნიშვნელოვანი. ეს საშუალებას მოგვცემს ამ ურთიერთობათა ფონზე შევაფასოთ აბუ საიდის როლი სუფიზმის თეორიისა და

პრაქტიკის ჩამოყალიბების პროცესში, როგორებიცაა ხანაყაძის სტრუქტურული რეფორმა და სამა'ს რიტუალის დანერგვა, განვიხილავთ აბუ საიდის რიტუალური პრაქტიკის დეტალებს და, მთლიანობაში, მისი პრაქტიკული მისტიკის საკითხებს. აბუ საიდის შესახებ ბიოგრაფიულ თხზულებებში წარმოდგენილია აბუ საიდის განყენებული მსჯელობები რელიგიური ფილოსოფიის სხვადასხვა საკითხების შესახებ, რაც ხშირად ზედმიწევნით ხსნის მისი პოეზიის სუფიურ სიმბოლიკას. ამიტომ, თემაში ლირიკისა და ბიოგრაფიების კვლევა ხშირად სინთეზურად იქნება წარმოდგენილი.

ჩვენ გამოვიყენეთ ორივე ბიოგრაფია (*ასრარ ალ-თოუჰიდი და პალათ ო სოხანანი*), გამოცემული 1899 წ. ვ. ა. ჟუკოვსკის მიერ, აგრეთვე, *ასრარ ალ-თოუჰიდი* (იბნ მუნავარი 1999), თარგმნილი და გამოცემული შაფი ქადქანის მიერ რუსულ ენაზე. იშვიათად ვიყენებთ გამოცემებს.

ზოგადად, სუფიზმის კვლევას დიდძალი ლიტერატურა ეძღვნება. სპარსული მისტიციზმის განვითარებას იკვლევს დოქტორი აბდ ალ-ჰუსეინ ზარინქუბი წიგნში “სუფიზმი ირანში” (ზარინქუბი 1998), დოქტორ ყასემ დანის “სუფიზმის ისტორია ისლამის წიადში” (დანი 1997). ადრეული სუფიების მისტიკურ აზროვნებას შეისწავლის დოქტორ მუჰამედ ქაზემ იუსუფ ფურის “სუფიზმის ისტორიის კრიტიკული ნარკვევები” (იუსუფ ფური 2002).

სუფიური სიმბოლიკის კვლევისათვის მნიშვნელოვანია “მისტიკური ტერმინების ლექსიკონი” (საჯადი 2000), ჯ. ნურბახშის “სუფიური სიმბოლიზმი” (ნურბახში 1986), (ნურბახში 2005), ა. შიმელისა და სხვა მეცნიერების შესაბამისი სტატიები, მათ შორის, ვ. ჟუკოვსკის მიერ გამოცემული “ტრაქტატი შევთვალება ლამაზმანის შესახებ.” (ჟუკოვსკი 1901).

ხანაყაძის ჩამოყალიბებისა და სამა'ს რიტუალის დანერგვის დეტალები განხილულია ტ. გრაჰამის კვლევაში “აბუ საიდ აბუ-ლ-ხეირი და ხორასნის სკოლა” (გრაჰამი 1999:83-135), რამაც ვრცელი ინფორმაცია მოგვაწოდა და მოგვცა გასაღები აბუ საიდის სრული პორტრეტის შექმნისათვის. მნიშვნელოვანია ჰამიდ დაბაშის სტატია, სადაც ავტორი იკვლევს აპოლიტიკური სუფი შეიხების (აბუ საიდი, ჰამადანი) როლს პოლიტიკურ ინტრიგებში და მათი დევნის მიზეზებს (დაბაში 1999:137-174).

აბუ საიდის ცხოვრებას და სუფიური მისტიკის საკითხებს შეისწავლის ფრიც მეიერი (“სინამდვილე და ლეგენდა”) (მეიერი 1976); აბუ საიდის მისტიკას ეძღვნება

თავი ა. შიმელის წიგნში “ისლამური მისტიკის სამყარო” (შიმელი 2000), რ. ა. ნიკოლსონის “ისლამის მისტიკოსები” (ნიკოლსონი 1914). აბუ საიდის ბიოგრაფიის დეტალებსა და, ზოგადად, მოღვაწეობას ამომწურავად აღწერს ჟ. ბაუერინგი ენციკლოპედიურ სტატიაში “აბუ საიდ აბუ-ლ-ხეირი.” (ბაუერინგი 1996-2008:377-380). თუმცა ეს პირველი საგანგებო ნაშრომია, რომელიც აბუ საიდის ლირიკისა და ბიოგრაფიის მასშტაბურ კვლევას ისახავს მიზნად.

თემაზე მუშაობისას ქართულ ენაზე ვთარგმნეთ აბუ საიდის რობაიები, მცირე ზომის მოთხრობები (*ჰეჰიათი*) და ფილოსოფიური პასაჟები ორივე ბიოგრაფიული თხზულებებიდან, რაც დღემდე არ თარგმნილა ქართულ ენაზე და, ამგვარად, განაპირობებს თემის აქტუალობას ქართულ ირანისტიკაში.

უღრმესი მადლიერების გრძნობით ვიხსენიებთ **პროფ. ა. გვანარას**, რომელიც, როგორც პირველი ხელმძღვანელი, მონაწილეობდა თემის შერჩევაში, დაგვეხმარა ბიოგრაფიების მოძიებაში და მოგვცა პირველი ბიძგი და მიმართულება მუშაობის დაწყებისათვის.

თავი I. აბუ საიდის ცხოვრება

§ 1. აბუ საიდის ცხოვრების ამსახველი ბიოგრაფიები

აბუ საიდის ცხოვრების ამსახველი თხზულებების წყალობით მის ცხოვრებასა და მოღვაწეობაზე ბევრად მეტია ცნობილი, ვიდრე მისი დროის რომელიმე სხვა მოძღვრის ცხოვრებაზე.

პირველი ბიოგრაფიის ავტორია აბუ საიდის შვილთაშვილთაშვილი ჯამალ ალ-დინ აბუ რუჰ ლუთფოლაჰი (გარდ. 541/1147). ბიოგრაფიას ეწოდება “*ჰალათ ო სოხანან-ე შეის აბუ საიდ აბულ-ხეირ მეიჰენი*” – “შეის აბუ საიდ აბულ-ხეირის ცხოვრება და გამონათქვამები” (ლუთფოლაჰი 1899).

მეორე ბიოგრაფია მუჰამედ იბნ მუნავარის კალამს ეკუთვნის. იგი ზემოხსენებული ლუთფოლაჰის ბიძაშვილი. ბიოგრაფიის სახელწოდებაა “*ასრარ ალ-თოუჰიდ ფი მაყამათ-ე შეის აბუ საიდ*” (იბნ მუნავარი 1899). იბნ მუნავარის გარდაცვალების თარიღი უცნობია, თუმცა, ივარაუდება, რომ ნაშრომი დაასრულა 553-588/1158-1192 წლებს შორის.

ასრარ ალ-თოუჰიდის ავტორის შესახებ ვ. ჟუკოვსკი მოგვითხრობს: “მუჰამედ იბნ მუნავარი, როგორც ჩანს, ჩვენი ფირის პირდაპირი შვილთაშვილთაშვილია. ის ჯერ კიდევ სიყმაწვილეში დაინტერესებულა ცნობებით თავისი სახელოვანი წინაპრის შესახებ და დაუწყო ამ ცნობების შეგროვება სხვადასხვა შეიხების გამოკითხვით, რომლებიც ენათესავებოდნენ დიდ შეიხს. ეს ის დრო იყო, როდესაც აბუ საიდის ცხოვრება და დიადი საქმენი ჯერ კიდევ ცოცხლად ახსოვდათ მის მიმდევრებს. შემდეგ ხორასნის ნგრევის მძიმე დღეები დადგა. მხოლოდ მეიჰენში შეიხის ასორმოცდაათამდე პირდაპირი შთამომავალი დაიღუპა. იმამებიც, თითქმის, გაქრნენ, სწავლება *თარიყათის* შესახებ დაძაბუნდა. მას (იბნ მუნავარს) სურდა აბუ საიდის ნათელი ხატი გაეცოცხლებინა, სურდა, ასე ვთქვათ, გზისმკვლევი ვარსკვლავი დაენახებინა მათთვის, ვისაც *თარიყათის* გავლა ეწადა. და მან გადაწყვიტა ადრევე შეკრებილი ცნობების მიხედვით შეედგინა აბუ საიდის ცხოვრებისადმი მიძღვნილი ნაშრომი” (იბნ მუნავარი 1899:2-3).

თითქმის, იგივეს გვამცნობს ამავე ბიოგრაფიის ირანელი გამომცემელი, ცნობილი მეცნიერი საიდ ნაფისიცი: “VI ს. თურქების შემოსევის მიზეზით დიდად დაზიანდა ირანის და, განსაკუთრებით მეიჰენის მოსახლეობა, რწმენა მოიშალა და

ზნეობა შესუსტდა. დაინახა მუჰამედ იბნ მუნავარმა, რომ “შემცირდა რწმენა და გაჰქრნენ მუსლიმები და ხორასანში სუფიური სწავლების სახელიც არ დარჩა, არცა ხმა მისი, არცა ძახილი”, და განიზრახა შეეკრიბა მისი პაპის ნაფიქრ-ნაღვაწი, საჩინო გაეხადა ჭეშმარიტ მისტიკოსთა ცხოვრების ერთი მაგალითი, რომელიც “ჭეშმარიტების გზას შემდგარ მგზავრთა წინამძღოლი და დამრიგებელი გახდებოდა.” (ნაფისი 1995:1-63)

ზოგადად, წმინდანთა ცხოვრების ამსახველი თხზულებები იქმნებოდა იმისათვის, რომ "მორწმუნეებს და ღვთისმოსავ მკითხველებს შეეცნოთ პრაქტიკული სულიერი ფასეულობების არსი." (აღგარი 1976:134)

ასრარ აღ-თოუჰიდი მკვლევართა ძირითად წყაროს წარმოადგენს. ის დიდია მოცულობით და, აქედან გამომდინარე, უფრო მრავლის მთქმელია. ცნობილია, რომ იბნ მუნავარს *ჰალათ ო სოხანანზე* დაყრდნობით დაუწერია თავისი თხზულება. *ჰალათ ო სოხანანი* შედარებით მცირეა მოცულობით, თუმცა, ზოგიერთი რამ ცნობილი შეიხის ცხოვრების შესახებ ამ ბიოგრაფიაში უფრო ვრცლად არის აღწერილი. მაგალითად, მასში გვხვდება **აბუ ალი იბნ სინას** (ავიცენას) (გ. 1037) და აბუ საიდის წერილები. იბნ მუნავარი კი მხოლოდ მათი შეხვედრის აღწერით შემოიფარგლება, თუმცა, ისიც აღნიშნავს, რომ ეს შეხვედრა მათი მიმოწერის შემდეგ მომხდარა.

§ 2. აბუ საიდის ბავშვობა და ახალგაზრდობა

აბუ საიდ ფადლოლაჰ იბნ აბუ-ლ-ხეირ აჰმად მეიჰენი დაიბადა მოჰარამის თვის პირველ რიცხვში, ისლამური წელთაღრიცხვით 357 წლის პირველ დღეს, პარასკევს ღამით, ანუ ქრისტიანული წელთაღრიცხვით 967 წლის 7 დეკემბერს. “*მეიჰენე*” ხავერანის დაბლობში მდებარეობს, ხორასნის ჩრდილო-აღმოსავლეთ ნაწილში, ქალაქ სარახსიდან ჩრდილო-აღმოსავლეთით ორმოცდაათი კილომეტრის დაშორებით. ის გარდაიცვალა იქვე, შაბანის თვის მეოთხე დღეს, ისლამური წ. აღ. 440 წ. (1049 წლის 12 იანვარი). სარახსი დღესაც ირანის ტერიტორიას ეკუთვნის, მეიჰენი კი თურქმენეთის საზღვრებშია მოქცეული” (გრაჰამი 84). “*მეიჰენე*” ან “*მეჰენე*” სახესხვაობაა სიტყვისა “*მიჰან*” – სამშობლო. დღეს მეიჰენე პატარა სოფელია აჰალის ვილაიეთში, რომლის ოფიციალური სახელწოდებაცაა “*მიანა*” (აგრეთვე, *მანე* და *მიჰნა*).

ბიოგრაფიების ავტორთა თანახმად, აბუ საიდის მამა, მეიჰენში ბაბუ-ლ-ხეირის სახელით ცნობილი, აფთიაქარი (ბალახეულით მკურნალი) ყოფილა, ის მორწმუნე და ღვთისმომშიში კაცი გახლდათ, რომელიც ხშირად ასრულებდა ნამაზებს და კითხულობდა ლოცვებს. თავისუფალ დროს ის დერვიშთა წრეში ატარებდა, სადაც ესწრებოდა *სამა*'ს რიტუალს.

დედამ აბუ საიდის ცხოვრება ბავშვობიდანვე დაუკავშირა სუფიზმს. ერთ საღამოს, როდესაც ბაბუ-ლ-ხეირი დერვიშთა წვეულებაზე მიდიოდა, მან აიძულა იგი თან წაეყვანა ვაჟი, “რათა დერვიშთა და ძვირფასთა მზერა მოხვედროდა ყმაწვილს.” როდესაც სუფიებმა *სამა*'ს შესრულება დაიწყეს, მომღერალმა (*ყავვალ*) შემდეგი ღებებითი წარმოთქვა:

ეს სიყვარული ჭეშმარიტად ჯილდოა დერვიშებისთვის,
ასკეტიზმი მათი სამფლობელოა,
სული კეთილშობილთა საქმეს ეწირება,
ეს სოფელი და დირჰემი კაცს არ ამშვენებს.

დერვიშებს ექსტატიური მდგომარეობა დაეუფლათ და მთელი ღამის განმავლობაში ცეკვავენ ამ ბეითის რიტმზე. რადგან მომღერალმა ეს ბეითი მრავალგზის გაიმეორა, ყმაწვილმა ის ზეპირად დაისწავლა. შინ რომ დაბრუნდნენ, მამას ჰკითხა, რა აზრს შეიცავდა ის ბეითი, რომელსაც მომღერალი წარმოთქვამდა და დერვიშები მისი მოსმენით მხიარულობდნენ? – იყუჩე, რადგან ბავშვი ხარ და მის აზრს ვერ ჩასწვდები, - მიუგო მამამ. (იბნ მუნავარი 1899:14-15)

თუმცა, სულ მალე ბავშვმა სულიერი წვდომის საოცარი უნარი გამოამჟღავნა, უფრო ძლიერი ვიდრე მამამისს წარმოედგინა და თავად გააჩნდა. ეს უკანასკნელი აბუ საიდის პირველი სულიერი მეგზური გახლდათ, რომელმაც იგი მის ადრეულ მოძღვარს *აბუ-ლ-ყასემ ბიშრ იასინს* (გარდ. 990) გააცნო.

დიდ მოძღვარს ჰქონდა ხილვა – “შენი ვაჟი ბედნიერებას მოუტანს ამ მიწას,” – მიახარებს ის ბაბუ-ლ-ხეირს, რომელსაც პარასკევის ნამაზის შესასრულებლად მიჰყავს აბუ საიდი. ბიშრ იასინი სთხოვს მათ, ესტუმრონ ნამაზის დასრულებისთანავე. ყმაწვილმა ქერის კვერი უნდა ამოიღოს ნიშიდან. კვერი, რომელსაც ბავშვი ამოიღებს, თბება მის ხელებში. დიდი მოძღვარი ნატეხს პატარა მოწაფეს გაუწვდის, ნაწილს თვითონ იგემებს, ოდნავ განაწყენებულ მამას კი ასეთი სიტყვებით მიმართავს: – ჰოი, ბაბუ-ლ-ხეირ! ოცდაათი წელიწადია, რაც ამ ნიშაში დევს კვერი, რამეთუ დაგვპირდნენ – კვერი გათბება მის ხელში, ვინც

გააცოცხლებს ამ მიწას. ეხლა ნათელია, რომ ის, ვისაც გულისხმობდნენ, შენი შვილია. აბუ საიდს კი შემდეგს ასწავლის – შენ წმინდა ხარ და ქების ღირსი, რადგან გაქვს მოთმინება სწავლის დროს და მიტევების უნარი, რადგან ძლიერი ხარ.” (იბნ მუნავარი 1999:57)

ამგვარად, უასაკო აბუ საიდი ხელდასხმულია, მაღლმოსილი, შინაგანად ნაზიარები საიდუმლო სიბრძნეს, რჩეული. ბიშრ იასინმა არცთუ მოკრძალებულად მიანიშნა მამამისს, რომ ის არ იყო “ღმერთის მესაიდუმლეთა” შორის. მისი მისია ყმაწვილის ცხოვრებაში შესრულდა. მან შეასრულა ე. წ. “გადამცემი” როლი და ეხლა სულიერ მოძღვრებს დაეკისრათ დიდი ფუნქცია, აღზარდონ კაცი, რომელიც “გააცოცხლებს ამ მიწას”.

ბიშრ იასინმა უდიდესი წვლილი შეიტანა ყმაწვილი აბუ საიდის სულიერ განვითარებასა და ჩამოყალიბებაში. მომავალმა დიდმა მოძღვარმა სწორედ მისგან მოისმინა პირველად სულიერი სწავლების პოეზიის ენაზე გადმოცემის მაგალითი. აბუ საიდი იგონებდა: “ერთ დღეს აბუ-ლ-ყასემ ბიშრ იასინთან ვიყავი. – შვილო, გსურს ესაუბრო უფალს? – მკითხა მოძღვარმა, – მსურს, რატომაც არა,– მიუგუე. მითხრა: – ყოველთვის, როცა განმარტოვდები, ეს თქვი და არაფერი თქვა ამის მეტი:

უშენოდ, სატრფოვ, ადგილს ვერ ვპოულობ,
შენს წყალობას ვერ დავითვლი,
ჩემს სხეულზე თითოეული თმის ღერი ენად რომ იქცეს,
მაღლობის მეათასედსაც ვერ გადაგიხდი.

ამ ბეითს ვიმეორებდი ყოველთვის, ყოველდღე, რათა მისი გავლენით სიყრმეშივე გამხსნოდა გზა ჭეშმარიტებისა.” (იბნ მუნავარი 1899:16-17)

შესაძლოა, ბიოგრაფიების ავტორები მას მრავალ სასწაულს მიაწერენ, შესაძლოა მისი ხელდასხმის რიტუალის დეტალები ნაკლებად შეეფერება სინამდვილეს. თუმცა, აბუ საიდი, მართლაც, ბავშვისათვის უჩვეულო სიბრძნეს ამჟღავნებდა, რაზეც მის შესახებ სრულიად დამაჯერებელი ჰექაიათებიც მოგვითხრობს: “ამბობენ, რომ დიდი შეიხის მამას კარგი ურთიერთობა ჰქონია სულთან მაჰმუდთან. მან მეიჰენში დიდი სასახლე ააშენა, რომელიც დღესაც ცნობილია, როგორც შეიხის სასახლე. ამ სასახლის ჭერსა და კედლებზე სულთან მაჰმუდის სახელი დააწერინა, იქვე მისი ამაღაც მოიხსენიეს და კედლები სპილოებითა და სხვა სამგზავრო ცხოველებით მოხატეს. ჩვენი შეიხი ბავშვი იყო.

მამას სთხოვა: – ამ სასახლეში ერთი ოთახი ამიშენე, რომელიც საკუთრად ჩემი იქნება და არავის ექნება მასზე უფლება. მამამ იმ სასახლეზე ერთი ოთახი დაუშენა და ის იყო შვიხის საკანი – სამლოცველო. როცა მის შენებას ამთავრებდნენ, ყმაწვილმა ბრძანა კარზე, კედლებზე და ჭერზე დაეწერათ “ღმერთი, ღმერთი, ღმერთი (აღლაჰ, აღლაჰ, აღლაჰ)”. – შვილო, რა არის ეს? შეეკითხა მამა. – ყოველი კაცი თავისი სახლის კედლებზე თავისი ბატონის სახელს წერს, – მიუგო ბავშვმა. მამამისის სიხარულს ბოლო მოელო და მწარედ ინანა იმის გამო, რაც გააკეთა.” (იბნ მუნავარი 1899:14)

აბუ საიდმა ბავშვობაშივე მიიღო ის მუხტი, რამაც მისი მომავალი განსაზღვრა – ის მორწმუნე დედ-მამამ აღზარდა, რომელთაც ურთიერთობა ჰქონდათ სუფიებთან. აბუ საიდმა ბავშვობიდანვე შეეთვისა სუფიურ გარემოს და ცნობისმოყვარედ აღეგნებდა თვალყურს მათ შეკრებებს. ცნობიერად თუ ქვეცნობიერად, ბიშრ იასინის მისტიკური ლექსები ღრმად ჩაიბეჭდა ყმაწვილის მგრძნობიარე სულში. ალბათ, ეს გახდა პირველწყარო მისი უდიდესი და ფასდაუდებელი წვლილისა, რომელიც მან სუფიზმის განვითარების ისტორიაში შეიტანა – სუფიზმმა სპარსულ ლიტერატურაში დაიღო ბინა.

დღევანდელი მეიჰენის ერთ-ერთი მთავარი ღირსშესანიშნაობაა დიდი სუფი მისტიკოსისა და პოეტის აბუ საიდ აბუ-ლ-ხეირის მავზოლეუმი, რომელსაც ხალხი ხშირად “მიანე ბაბას” მავზოლეუმს უწოდებს. მავზოლეუმი XI ს. სელჩუკთა პერიოდის, კერძოდ ჩალრი-ბეგ დაგუდის მმართველობის (1040-1063) დროინდელი ნაგებობაა, რომელიც XV ს. განახლებულა. ნაგებობა შიგნიდან მოპირკეთებული ყოფილა ლურჯი მოზაიკითა და კალიგრაფიის ნიმუშებით. ევროპელი არქიტექტორი გამოთქვამს წუხილს, რომ მავზოლეუმის დიდი ნაწილი დანგრევის პირასაა და დაუყოვნებლივ რესტავრაციას საჭიროებს. (ჰილენბრანდი 1999:291). როგორც ჩანს, სელჩუკმა მმართველებმა სათანადო პატივი მიაგეს “ძღვეამოსილი” შვიხის ხსოვნას.

XII ს. ირანში შეჭრილან ღუზთა თურქული ტომები, რომელთაც დაუნგრევიათ წმინდანის საკანი მეიჰენეში და მისივე სამრევლო, *ხანაყაბი*, ნიშაბურში, მისი ოჯახის წევრები კი დაუხოციათ. მავზოლეუმიც საკმაოდ დაზიანებულა.

აბუ საიდს ხუთი ვაჟი ჰყავდა: აბუ თაჰერი (გ. 1086), აბუ-ლ ვაფა მოზაფფარი, აბუ-ლ ალა ნასერი (გ. 1098), აბუ მოთაჰჰარი და აბუ-ლ ბაყა მოფაზზალი. მათგან ყველაზე ცნობილი და ოჯახის ტრადიციის მემკვიდრე (ბაჟერინგის აზრით, მცირე

განათლების გამო დაუმსახურებლად გამორჩეული) აბუ თაჰერია, რომელიც მამის გვერდით არის დაკრძალული.

§ 3. განათლება

აბუ საიდმა ორგვარი განათლება მიიღო: პროფესიული და სასულიერო. ის ქ. მერვში სამართლის სუნიტურ, კერძოდ, შაფიიტურ სკოლაში სწავლობდა სამართალს. იქ მისი პირველი მასწავლებელი გახლდათ აბუ აბდულაჰ მუჰამედ იბნ აჰმად ხიდრი (გ. 983-1000 წ. შორის). ცნობილია, რომ სუნიტურ ირანს იურისპრუდენციის ორი სკოლა მართავდა – შაფიიტური და ჰანაფიტური. შაფიიტები ცნობილნი იყვნენ, როგორც *აჰლ-ე ჰადის* (ტრადიციის მიმდევრები), ხოლო ჰანაფიტები, როგორც *აჰლ-ე რაი* (რაციონალისტები)

თავად ხიდრი აბუ აბდულაჰ ალ-მუჰანი ალ-ბასრის მოწაფე იყო, რომელსაც ეკუთვნის შაფიიტური სამართლის შესახებ დაწერილი ძირითადი ტექსტი – “მოხთასარი”. ცნობილია, რომ “შირაზი იყო ძირითადი შაფიიტური ცენტრი სამხრეთ-დასავლეთ ირანში სეფიანთა ზეობამდე. ნიშაბურში შაფიიზმი აბუ საიდის წინამორბედ სამართალმცოდნეთა მოღვაწეობისას გავრცელდა.” (გრაჰამი 1999:86)

ხუთი წლის განმავლობაში აბუ საიდი ისმენდა ხიდრის ლექციებს შაფიიტური სამართლის შესახებ. ხიდრის გარდაცვალების შემდეგ კი მან განაგრძო პროფესიული განათლების მიღება ხორასნის მეორე მნიშვნელოვან სამართალმცოდნესთან აბუ ბაქრ აბდულაჰ იბნ აჰმად ყაფალ მერვაზისთან (გ. 1026), რომელიც, აგრეთვე, მერვში ცხოვრობდა. აბუ საიდი წარმატებით აღწევდა შაფიიტი სწავლულისა და *მოჰადესის* (ჰადისების მცოდნე) კარიერას.

მან ხუთ წელიწადში სრულყო სწავლება ყაფალ მერვაზისთან და გაემგზავრა სარახსის სამხრეთით, მშობლიური ქალაქის, მეიჰენის მახლობლად. იქ შეუერთდა აბუ ალი ზაჰირ სარახსის (გ. 999) წრეს. აბუ საიდი განსაკუთრებული გულსყურით მოეკიდა ყურანის შესწავლას, იურიდიულ და თეოლოგიურ მეცნიერებებს. მან კიდევ უფრო დიდი გულმოდგინებით შეისწავლა *მოჰადესის* პროფესია. ამგვარად, აბუ საიდმა თავისი დროის ცნობილ სამართალმცოდნეთა წრეში საფუძვლიანი განათლება მიიღო.

სარახსში ყოფნის დროს ღრმად განსწავლული, ტრადიციის ერთგული, ყურანისა და შარიათის კანონების მცოდნე შეიხი კვლავ დაუკავშირდა სუფიურ

მრევლს. იბნ მუნავარი გვარწმუნებს, თითქოს, მან ამ დროს დამარხა ყველა თავისი წიგნი, და არასოდეს დაბრუნებია მათ. თუმცა, შაფი ქადქანის აზრით, ეს ცნობა უფრო სიმბოლური ხასიათის უნდა იყოს, რადგან აბუ საიდი, მართლაც, აღარასოდეს დაბრუნებია სამრთაღმცოდნისა და *მოჰადების* პროფესიებს. აბუ საიდის თქმით:

ვიდრე შენი სიყვარულის ხმაური ყურებში მიდგას,
გამშორდა გონება, სიბრძნე და ჭკუა,
ვიდრე შენი სიყვარულის ერთი ფურცელი დავისწავლე,
მეცნიერების სამასი ფურცელი გადამავიწყდა. (აბუ საიდი 1995:31)

მას შემდეგ, რაც აბუ საიდი სამრთაღმცოდნისა და *მოჰადების* პროფესიებს დაეუფლა და სუფიურ სამყაროს დაუბრუნდა, მისი პირველი მოძღვარი **აბუ-ლ-ფადლი** (გ.1023) გახდა.

ამჯერად “გადამცემი” ფუნქცია **ლოყმან სარახსის** დაეკისრა. “ლოყმანი ნაცრის დიდ გროვაში იჯდა და თავის მოსაცემელს აკერებდა. აბუ საიდი ელოდა კერვის დასრულებას. მისი ჩრდილი ლოყმანის მოსასხამს დაეცა. – მოსაცემელს გიკერავ, განუცხადა მან. ის წამოდგა, ხელი ჩაკიდა აბუ საიდს და აბუ-ლ-ფადლის *ხანაყაჰს*კენ გაუძღვა მას. როდესაც **აბუ-ლ-ფადლი** გამოჩნდა ლოყმანმა აბუ საიდის ხელი გადასცა მას, სრულყო რა ამგვარად ეს “გადამცემა”.

ამგვარად, ათწლიანი სწავლა-განათლების შემდეგ აბუ საიდი სულის თვითსრულყოფის გზას დაუბრუნდა. თხუთმეტი წელიწადი უმძიმესი განსაცდელი მოუვლინა თავის “მეს” თვითგვემის, უძილობის, შიმშილის, ხეტიალის, მარტოობის სახით. მკვლევართა მტკიცებით, აბუ საიდმა “საზოგადოებრივი” მოღვაწეობა, დაახლოებით, ორმოცი წლის ასაკში დაიწყო.

აბუ საიდმა ორ ქალაქში – ნიშაბურში და მეიჰენში დაიწყო მოღვაწეობა. ზამთრობით ის უმეტესად მეიჰენში იმყოფებოდა, ზაფხულის მოახლოებისას კი ნიშაბურში მიდიოდა (ლუთფოლაჰი 1899:72). მეიჰენი პატარა ქალაქი იყო, ხოლო “ნიშაბური იყო ხორასნის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ქალაქი მერვს, ჰერათსა და ბალხს შორის”. (ბულიეტი 1972:4-27). მეიჰენში აბუ საიდი მის სახლსა და საკანში (*სოუმეჟე*) ცხოვრობდა, ნიშაბურში კი *ხანაყაჰ-ე ადნი-ქუბან*-ში, რომელიც აბუ ალი ტარსისის (სავარაუდოდ, მისი სიმამრის) დაარსებული უნდა ყოფილიყო. დაახლოებით 1046 წელს აბუ საიდს სამუდამოდ მიუტოვებია ნიშაბური და დაბრუნებულია მეიჰენში, სადაც ის მალევე გარდაცვლილა კიდევ. (ბაუერიინგი 1996-

2008:377-380).

ლუთფოლაჰის მიერ მოწოდებულ ცნობებზე დაყრდნობით ვგებულობთ აბუ საიდის ასკეტური ცხოვრების დეტალებს: “აბუ-ლ-ფადლმა რამდენიმე ხნით მეიჰენში გაგზავნა აბუ საიდი. ეძიე განმარტოება – უბრძანა მოძღვარმა.”

მეიჰენიდან აბუ საიდი კვლავ აბუ-ლ-ფადლს დაუბრუნდა. ერთი წელიწადი მასთან გაატარა. “ამ დროის განმავლობაში ის ყველანაირ ასკეტურ გამოცდას უწყობდა თავს, მანამდე, ვიდრე მოძღვარმა ურჩია: დამთავრდა! დიდებულ შეიხს ეს არ მოეწონა და დღითიდღე უმატა ვარჯიშებს.” (ლუთფოლაჰი 1899:23)

აბუ-ლ-ფადლმა სუფი მოძღვრის მოსახსამის, *ხერყე-დე ერშადის* მისაღებად ნიშაბურში **აბდ-ალ-რაჰმან სულამისტან** (გ. 1021) გაგზავნა აბუ საიდი. თუმცა, ბაუერიზის თანახმად ეს უნდა ყოფილიყო *ხერყე-დე ასლი* პირველი, ძირითადი მოსახსამი. როცა აბუ საიდი დაბრუნდა მასთან, მოძღვრისაგან შეიტყო, რომ დასასრულს მიუახლოვდა მისი შრომა და მზადების პროცესი. აბუ საიდის, როგორც მოძღვრის სრულყოფა დასრულდა. ის უკვე მზად იყო სულის თვითსრულყოფის მძიმე გზაზე (*თარიყათი*) გაძლოლოდა მიმდევრებს.

ამგვარად, *ხერყე*, წარმოადგენდა დამსახურებულ ჯილდოს, ერთგვარ საშვს სუფიურ მრევლში, მისტიკოსის შინაგანი მდგომარეობის ხილულ გამოხატულებას. “ადეპტს მოძღვრის ზედამხედველობის ქვეშ სამი წელიწადი უნდა გაეტარებინა. ამის შემდეგ ის ხდებოდა მოსახსამის მიღების ღირსი. ურთიერთობა მოწაფესა და მასწავლებელს შორის ფორმალურად გამოხატული იყო შემდეგნაირად: მოწაფეს ჩუქნიდნენ *ხერყეს*, მას გადასცემდნენ *ზიქრის* (ღმერთის ხსენების) ფორმულას და ისინი ერთად იყვნენ სწავლის პროცესში და ღვთისმსახურების დროს (*სოჰბათი* – საუბარი, ურთიერთობა)” (შიმელი 2000:86-87)

ამგვარად, დადგა ის მომენტი, როდესაც მოძღვარი, ამ შემთხვევაში, აბუ-ლ-ფადლი “მიხვდა, რომ ის ველარაფერს ასწავლიდა თავის მურიდს. ამ დროს *შეიხი* ნებართვას აძლევდა *მურიდს* და უშვებდა, რათა მას თავად შეეკრიბა მოწაფეები და გაეგრძელებინა მასწავლებლის ტრადიცია. გარეგნული ნიშანი, რითაც მურიდი ემორჩილებოდა *შეიხს* იყო განსაკუთრებული ქამარი, რომელსაც წელზე უკეთებდნენ, თავსაბურავი ან *ხერყე*. სრულდებოდა კიდევ სხვადასხვა რიტუალები, რომლებიც განსხვავდებოდა ადგილობრივი ტრადიციების მიხედვით” (ბერტელსი 1965:40)

აბუ საიდი მძიმე ასკეტური ცხოვრების – თვითგვემის, შიმშილის, დამეთა

თენების, მედიტაციის გზას შეუდგა. ამის შემდეგ, მეორე *ხერყე* აბუ საიდმა ქალაქ ამულში, ფირი აბუ-ლ აბას ალ-ყასაბისგან მიიღო, რომელთანაც ერთი წელიწადი, ან, შესაძლოა, ორწელიწადნახევარი დაჰყო. (მოჟდე 2000:41)

ზოგადად, *შეიხისა* და *მურიდის* ურთიერთობა მკაცრად განსაზღვრულ წესებს ემორჩილებოდა: “*თარიყათის* გავლა მოითხოვდა სპეციალურ ცოდნას. თუ ადამიანი ამ ცოდნის გარეშე შიშისა და რისკის ფასად შეეცდებოდა უმაღლესი სულიერი გაცისკროვნების მოპოვებას, მკაცრად აგებდა პასუხს – მას შესაძლოა ჯანმრთელობა და გონიერება დაეკარგა. ამიტომ უკვე ადრეულ პერიოდში დააწესეს ეს ჩვეულება. ვისაც სურდა ამ გზას შედგომოდა, უნდა ამოერჩია სულიერი მოძღვარი, რომელსაც ჰქონდა შეიხის ან *ფირის* ტიტული. *შეიხის* მორჩილს *მურიდი* (არაბ. *ირადა* – სურვილი) ერქვა, ანუ ის, “ვინც თავისი ნება დაუმორჩილა” *შეიხს*.” (ბერტელსი 1965:40) *თარიყათის* მარტო გავლის აბსურდულობას აბუ საიდიც აღიარებდა:

საკუთარი თავისგან ადვილად მოიპოვებ სიმშვიდეს,
და ამ სიყვარულის შარბათსაც ვერ მოიპოვებ მარტო,
იმ ღვინიდან, რომელიც ასე სწყურია სულს, ძვირფასო,
ერთ წვეთსაც ვერ მოიპოვებ, ასი ათასი სულიც რომ გაიღო. (აბუ საიდი 1995:23)

აბუ საიდის თქმით, “თუ ადამიანი მაყამების უმაღლეს საფეხურს მიაღწევს და გულის საიდუმლოებათა მცნობელი გახდება, თუ მას ოსტატი და წინამძღვარი არ ჰყავს, არაფერი გამოვა მისგან.” (ლუთფოლაჰი 1899:51)

“როგორც გადმოგვცემენ, შეიხი ამბობდა: ყოველთვის, როდესაც ექსტატიური მდგომარეობა (*ჰალი*) დამეუფლებოდა, უდაბნოს მივაშურებდი. თუ ამ ექსტაზში რაიმე სიძნელე იჩენდა თავს, *შეიხი* აბუ-ლ-ფადლი გამოჩნდებოდა და გამოსავალს მოუძებნიდა ჩემს გასაჭირს. იმასაც ამბობენ, რომ მას უთქვამს: ყოველთვის, მთელი ჩემი ცხოვრების მანძილზე, როდესაც რაიმე სიძნელე იჩენდა თავს, აბუ-ლ-ფადლთან მივდიოდი სარახსში და მისგან ვღებულობდი პასუხს.” (ლუთფოლაჰი 1899:23). რა თქმა უნდა, საუბარია აბუ-ლ-ფადლის სამარხზე, რომელსაც აბუ საიდი ხშირად მიაშურებდა სულიერი სიმშვიდის მოსაპოვებლად.

სუფიური მოძღვრების მიხედვით, ღვთიური მიზიდულობის წყალობით სიყვარული სუფის გულში ე. წ. შუამავლის – მოძღვრის მეოხებით ღვივდება და ის ეხმარება დამწყებს დაივიწყოს ყველაფერი ღმერთის გარდა. მეორე შემთხვევაში სუფის ამოძრავებს სულიერი სიყვარული მოძღვრის მიმართ. ეს უკანასკნელი

გარდაქმნის ამ სიყვარულს ღვთიურ სიყვარულად.

აბუ-ლ-ფადლის მიმართ აბუ საიდის სიყვარულს და თაყვანისცემას ცხადყოფს ისიც, რომ მოგვიანებით, *შეიხი* აბუ საიდი ჰაჯის შესრულების მსურველ მურიდებს თავისი მოძღვრის საფლავის მოსალოცად წასვლას ურჩევდა. (იბნ მუნავარი 1953:61)

ამგვარად, პროფესიულად და სულიერად განსწავლულმა აბუ საიდმა მოწაფეები შემოიკრიბა გარშემო და *ხანაყაჷ*ში მათ სულიერ დახვეწასა და განვითარებას შეუდგა.

დასასრულს, უადგილო არ იქნება განვმარტოთ, თუ რაოდენ დიდი იყო სულიერი ცოდნის მნიშვნელობა საუკუნეების წინათ: XIII ს. ირანელი ფილოსოფოსის მუჰამედ ქაშანის აზრით, ”ის ვინც საერო მეცნიერებისა არა იცის რა, არ შეიძლება უვიცად მოენათლოთ, არც მაშინ არის კაცი ურწმუნო, თუ მან შეცდომა დაუშვა საერო მეცნიერებაში. თუმცა, ეს ყოველივე არ ვრცელდება სულიერ ცოდნაზე.” (ბერტელსი 1938:85)

აბუ საიდმაც საბოლოოდ აქცია ზურგი საერო საქმეს და სულიერი ზედსვლის მეცნიერებას მიანიჭა უპირატესობა.

აბუ საიდს ახლა სულიერი მოძღვრის რთული, პასუხისმგებლობით აღსავსე გზა ელოდა.

§ 4. აბუ საიდის *ხანაყაჷ*

მკვლევართა თვალსაზრისით, *ხანაყაჷ* სპარსულ სამყაროში *ქარამიდა*ს ორდენის წევრებმა დაარსეს. ედმუნდ ბოსვორთის აღწერით, *ქარამიდა* იყო მებრძოლი სულის და უკიდურესად მკაცრი ასკეტური ხასიათის მიმდინარეობა. ის ფართოდ გავრცელდა ნიშაბურის ღარიბულ უბნებში, ფეიქართა და წყლის მზიდავთა შორის. “იბნ ქარამის მიმდევრები, როგორც ჩანს, პირველი მუსლიმები იყვნენ, რომელთაც დაარსეს *ხანაყაჷ*ს თითქმის მონასტრული ინსტიტუტი და დაარქვეს მას *ხანაყაჷ*” (სვირი 1999:601)

ე. ბერტელსი ადრეული *ხანაყაჷ*ს სამშობლოდ ასახელებს ქუფას, ბასრას და ბაღდადს, ხოლო მოგვიანებით ნიშაბურს. (ბერტელსი 1965:41)

როგორც ა. შიმელი აღნიშნავს, სახლები და სავაჭრო პუნქტები ვეღარ იტევდნენ ადექტთა მრავალრიცხოვან ჯგუფებს. გაჩნდა უფრო ორგანიზებული სტრუქტურის ჩამოყალიბების აუცილებლობა. ამ ახლადშექმნილ ცენტრებს ეწოდა

ხანაყაძე.

არაბი ისტორიკოსის ალ-ჯაუზი ცნობის თანახმად, *ხანაყაძე* XII ს. საქართველოშიც ყოფილა: “დავით აღმაშენებელს სუფიებისა და პოეტებისათვის თავშესაფარი აუგია, ხშირად ქონებრივადაც დახმარება გაუწევია და სადღესასწაულო მეჯლისებსაც უმართავდა”. (ჯავახიშვილი 1983:217)

ხშირად ამგვარ დაწესებულებებს ეწოდებოდათ აგრეთვე *დარგაჰი* (ზღურბლი, კარი), *რიბატი* (ნიშნავს საზღვარზე დარაჯად დგომას), *ზავიდა* (კუთხე). მსგავსი სახლები, მაგალითად, *რიბატი* და *ზავიდა* ფუნქციონირებდა აბუ საიდის ბავშვობაში და მანამდე. (მეიერი, 1976:125) ცნობილია, რომ აბუ საიდი ბავშვობაში ესწრებოდა ბიშრ იასინის ქადაგებებს მის *ხანაყაძე*ში.

რიბატის არსებობა ხორასანში მეიჰენის მახლობლად დასტურდება ბიოგრაფიებში ძველ *რიბატ*ში ახალგაზრდა აბუ საიდი სუფიური პრაქტიკით იყო დაკავებული.

ეს *რიბატი* მეიჰენის მახლობლად მდებარეობდა. მეორე *რიბატი*, რომელსაც ახალგაზრდა ასკეტი განმარტოებისთვის მიაკითხავდა ხოლმე იყო მეიჰენიდან ორი ფარსანგის, ანუ თორმეტი კილომეტრის დაშორებით (*რიბატ-ი ქალა*) (ლუთფოლაჰი 1899:22-23), (იბნ მუნავარი 1899:464). როგორც ჩანს, ორივე *რიბატი* ამ დროისთვის მიტოვებული ყოფილა.

ყველა *ხანაყაძე*ში საძმოს ყოფაცხოვრების, მათი ურთიერთობების, სტუმრის მიღების განსხვავებული წესები მოქმედებდა. კ. ერნსტი აღნიშნავს, რომ “ყველა, ვისაც სურს ააშენოს *ხანაყაძე* და უზრუნველყოს ის, იძულებული ხდება ყურადღებით მოეკიდოს საერო საქმეს. ეს ყურადღება კი არცთუ მისაღებია ადრეული სუფიებისთვის.” (ერნსტი 2002:176)

მერვში თეოლოგიური კურსის გავლისა და ღრმა პროფესიული და სასულიერო განსწავლის შემდეგ აბუ საიდი სუფიურ მრევლს დაუბრუნდა.

აბუ საიდის ბიოგრაფიების თანახმად მისი მეგობარი და მიმდევარი დიდი სახელმწიფო მოღვაწე, სელჩუკთა ვეზირი **ნიზამ ალ-მულქი** (გარდ, 1092) გახლდათ, რომელიც მდიდარი შემოწირულობებით ეხმარებოდა სუფიებს. (იბნ მუნავარი 1899:233).

მკვლევართა ნაწილს საეჭვოდ მიაჩნია ბიოგრაფიების ავტორების – ლუთფოლაჰისა და იბნ მუნავარის ცნობები აბუ საიდისა და ნიზამ ალ-მულქის შეხვედრებისა და ურთიერთობების შესახებ. მართლაც, შესაძლებელია, ეს ამბები მათ მიერ იყოს შეთხზული იმისათვის, რომ მათი სახელოვანი წინაპრის

პიროვნებას კიდევ უფრო მეტი დიდებულება და მნიშვნელობა შემატებოდა. ორივე ბიოგრაფი ადასტურებს *შეიხისა* და ყმაწვილი ნიზამ ალ-მულქის შეხვედრას ქალაქ ტუსში, რასაც ორმოცი წლის შემდეგ იგონებდა დიდი ვეზირი. იბნ მუნავარი კი იმასაც მოგვითხრობს, თუ როგორ ზრუნავდა იგი მის მიერვე დაარსებულ *ხანაყაჰზე*: ”ნიზამ ალ-მულქმა ერთი *ხანაყაჰი* დაარსა ქალაქ ისპაჰანში და ამირა მუჰამედი, კაცი მეტად ბრძენი, ამ *ხანაყაჰის* მსახურად (*ხადემი*) დანიშნა. ასეთი ადათი ჰქონდათ: ამ *ხანაყაჰში* ყოველ წელიწადს ქვეყნის ყველა კუთხიდან იკრიბებოდნენ სწავლულები, *საიდები* (მოციქულ მუჰამედის შთამომავლების ტიტული), სუფიები და შეცნობის ხალხი. როგორც კი რაჯაბის მთვარე გამოჩნდებოდა ნიზამ ალ-მულქი მოუხმობდა საიდ მუჰამედს და ეტყოდა სათითაოდ აღენუსხა, თუ რაიმე იყო საჭირო [*ხანაყაჰში*]. ის ბრძანებდა, გაეცათ ყველაფერი ღირსეულად, რაც აუცილებელი იყო მათი ცხოვრებისა და საჭიროებისათვის. მისი ბრძანების თანახმად, რამაზანის თვეში, ამ ყველაფერს უნდა მოედწია მათთან და დაკმაყოფილებულიყო მათი საჭიროებანი. და ის ღოცულობდა მათთვის.” (იბნ მუნავარი 1899:236)

ამ ჰეჰაიათის ნაწევების მიხედვით კარგად ჩანს, რომ სუფიები მიჩვეულნი იყვნენ დიდი ვეზირის ამგვარ ყურადღებას და ძალიანაც შეწუხებულან, როდესაც ერთ წელიწადს აღარავინ მიაკითხა მათ რაჯაბის თვეში: “ერთ წელიწადს რაჯაბის თვე გასრულდა და არავის განუზრახავს შემოსავლის მიღება. შაბანის თვეც მიუახლოვდა დასასრულს, რამადანის თვე დადგა და არავის უკითხავს რაიმე ამ ხალხისთვის. ხალხის კრებულში ერთბაშად მითქმა-მოთქმა დაიწყო. ყველა თავისას გაიძახოდა. ზოგი ამბობდა, ნიზამ ალ-მულქს რაღაც სადარდებელი გამოუჩნდაო, ზოგიც ეჭვობდა, [ეს ამბავი] იქნებ, მავანის ავსიტყვაობის ბრალი იყოსო. (იბნ მუნავარი 1899:236)

შეიხებს ხშირად ეხმარებოდნენ ვაჭრები, ამიტომ ისინი გაჭირვების უამს უმეტესად ბაზარს მიაშურებდნენ ხოლმე. ”შეიხმა ბრძანა: ამაღამ ხალხს უნდა მოვუმზადოთ გემრიელი მსხვილი შავი ქიშმიში, შემწვარი ხორცი, ჰაღვა, შაქარყინულიანი ფლავი შაფრანით. ჰასან მოვაბადი, აბუ თაჰერი და იაჰია წამოდგნენ და [სუფიების კრებულთან ერთად] მისი დავალების შესასრულებლად გაემართნენ. ფიქრობდნენ, როგორ მოეხერხებინათ ამ ყველაფრის შოვნა მეიჰენში. ბაზარს მიაშურეს და ბაზრის თავში გაჩერდნენ. ას კაცზე მეტნი იყვნენ. ჰასანი მოგვითხრობს: როდესაც მეიჰენის ბაზრის თავს მივადწიეთ, ერთმა მეორეს გასძახა,

სუფიების მსახური მოვიდა და რაღაცას ითხოვსო. ერთი ახალგაზრდა მოგვიახლოვდა, მოგვესალმა და თქვა: გზად ჩვენს დიდ ქარავანს ქურდები დაესხნენ თავს. მე ღმერთს შევეფიცე, თუ მათ გადავურჩებოდი, სუფიებისთვის ერთი ხარვარი (ირანული წონის ერთეული, 300 კგ.-ის ეკვ.)ქიშმიში უნდა მიმეცა. მაღალმა ღმერთმა მიხსნა და ჩემი ტვირთიც დაუფარა. ესლა მოდი და ქიშმიში წაიღე. ქიშმიშის წამოსაღებად ქარავან-სარაიში გავყევი მას. კიდევ სხვაც წამომეწია, მომესალმა და მითხრა: ჩემი საქონელი შექარყინულია, მოდი და ათი მანი (ირ. წონის ერთეული, 3 კგ.-ის ეკვ.) წაიღე, კიდევ ვიღაცამ ერთი ოქროს დინარი მომცა და იქიდან წამოვედით. გზაში ხოჯა ჰამვიე შემოგვხვდა, რომელიც ხავერანის გამგებელი იყო. გამოგვკითხა, თუ სად ვიყავით. ყველაფერი ვუამბე და მანაც ასი მანი პური გამოგვატანა. შეიხთან მოვედით და მისი ნებისამებრ იმ დამეს წვეულება გავმართეთ.” (ლუთფოლაჰი 1899:39) ასე ფინანსდებოდა და მარაგდებოდა აბუ საიდის ხანაყაჰი. საგულისხმოა ის ფაქტი, რომ სამყაროსა და საკუთარი თავის არსებობის უარყოფელი აბუ საიდი ასეთი გულმოდგინებით აგვარებს მდიდრული ვახშმის მომზადების საკითხს, ანუ, დიდი ყურადღებით ეკიდება ამქვეყნიურ საქმეს.

პალათ ო სოხანანში ვკითხულობთ, რომ აბუ საიდის ნიშაბურის ხანაყაჰში მუდმივად ცხოვრობდა ორმოცი ადვებტი და ოთხმოცამდე სტუმარი მაინც (ლუთფოლაჰი 1899:30-31). ამგვარად, მართლაც, საჭირო იყო ხანაყაჰის წევრებისათვის საქციელისა და მოვალეობების, აგრეთვე მისი მართვის პრინციპების ნათლად განსაზღვრა.

არაბი ისტორიკოსი აბდ-ალ-დაფირ ალ-ფარისი (გ. 1134) აბუ საიდს უწოდებს “პირველ კაცს, ვინც ხანაყაჰში ცხოვრებისა და ქცევის წესები, ანუ ეტიკეტი (ადაბი) განსაზღვრა, აღწერა რა სულის თვითსრულყოფის გზა (თარიყათი) და აუცილებელი “პროცედურები” იმ სახით, რა სახითაც დღეს გაგვაჩნია”. (დამადი 1973:65)

მუჰსინ ქიიანი აბუ საიდის სუფიურ ცენტრს ნიშაბურში უწოდებს “პირველ ოფიციალურ ხანაყაჰს”. მისივე განმარტებით, მოძღვარი გრძნობდა შინაგან აუცილებლობას ჩამოეყალიბებინა მორწმუნეთა ერთობლივი ყოფაცხოვრებისა და მოღვაწეობის პროგრამა. (ქიიანი 1991:187)

მურიდებისთვის აბუ საიდმა შეიმუშავა ათი წესი:

1. მოწაფე გარეგნულ სისუფთავეს და რიტუალურ სიწმინდეს უნდა ინარჩუნებდეს.
2. წმინდა ადგილზე არ შეიძლება ბევრი ლაპარაკი და ჭორაობა.

3. ლოცვები უნდა შესრულდეს კოლექტიურად, ეს განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია დამწყებთათვის.
4. მრავალგზისი ღამის ლოცვები.
5. განთიადისას მურიდმა ღმერთს პატიება უნდა შესთხოვოს.
6. შემდეგ, განთიადამდე მან უნდა იკითხოს ყურანი და თავი შეიკავოს ლაპარაკისგან მზის ამოსვლამდე.
7. ორ საღამოს ლოცვას შორის მან უნდა შეასრულოს *ზიქრი* (ღვთის ხსენება) და *ვირდი* (სპეციალური ლოცვა)
8. *სუფიმ* უნდა მიიღოს ღარიბი და გასაჭირში მყოფი და მოთმინებით ემსახუროს მას.
9. *სუფიმ* არ უნდა ჭამოს, სანამ საჭმელს სხვას არ გაუყოფს.
10. *მურიდს* არა აქვს გასვლის უფლება, თუ ამის ნებართვა არა აქვს მიღებული [შეიხისაგან] .

ამ პრინციპებით ფუნქციონირებდა აბუ საიდის *ხანაყაჰი*. მოგვიანებით ეს ათი წესი გაიმეორა მრავალმა საძმოს ფუძემდებელმა, რადგან ის მუსლიმური თემის ცხოვრების იდეალურ მოდელს წარმოადგენდა. როგორც კ. ერნსტი აღნიშნავს, მომავალში ეს წესები "შეარბილა" ზოგიერთმა მოძღვარმა, რათა მეტი მიმდევარი მიეზიდა. (ერნსტი 2002:191)

აბუ საიდი დიდ მოძღვართა მიერ იყო ხელდასხმული, მას განდევილობის თხუთმეტი წელიწადი მძიმე მარხვასა და მომლოცველობაში ჰქონდა გატარებული. იმის გამო, რაც ხდებოდა მის *ხანაყაჰი*ში ნიშაბურში, მას მწვალებლობასა და ფუფუნების ტრფიალში დასდეს ბრალი.

ცნობილია, რომ აბუ საიდის *ხანაყაჰი*ში ორჯერ იშლებოდა გულუხვი სუფრა, რომელთანაც ყველა იყო მიპატიუებული.

ერთ-ერთ უდიდეს სუფრაზე, რომელიც აბუ საიდის ბრძანებით გაშალეს სუფიებმა, დაპატიუებული იყო ათასი კაცი. ამ სუფრასთან ერთად ისხდნენ უბრალო ხალხი და დიდგვაროვნები (*ხას უ 'ათ*), მოძღვარი თავისი ხელით უმასპინძლებოდა მათ.

შიმელი აღნიშნავს, რომ მისტიკური სწავლების ძირითადი წესების ჩამოყალიბების შემდეგ, მალევე, XII ს. დასაწყისში, მისტიკური საძმოს წევრებად მიიღებოდა ყველა ფენის წარმომადგენელი". (შიმელი 2000:183) როგორც ჩანს, ეს "კრისტალიზაციის პროცესი" (ა. შიმელი), აბუ საიდის საძმოში უკვე XI ს.

დასაწყისში დაიწყო.

იაჰია ბახარზი დეტალურად აღწერს აბუ საიდის *ხანაყაჰში* სტუმრის მიღების და მისი ხელშეუხებლობის წესებს: მკვიდრმა ბინადარმა არ უნდა ჰკითხოს სტუმარს, თუ საიდან მოსულა ან სად მიდის იგი. მოითმინეთ, ვიდრე ეს თავის დროზე გახდება ცნობილი. მკვიდრმა ადგილი უნდა დაუთმოს სტუმარს ლოცვისათვის, უნდა ესაუბროს მას მხიარულად, გულთბილად, მიირთვას მასთან ერთად მომდიმარმა. მან არ უნდა ჰკითხოს სტუმარს ამქვეყნიურ საქმეთა და საერო ხალხის შესახებ, არამედ უნდა ესაუბროს მხოლოდ მოძღვრებზე, შეიხებზე და წმინდა საძმოს წევრებზე.

აბუ საიდის სტუმართმოყვარეობის შესახებ “*აბუ საიდ ნამე*“-ც მოგვითხრობს: “აბუ საიდი მეტად სტუმართმოყვარე გახლდათ. მისი ერთ-ერთი მშვენიერი წესჩვეულება ის იყო, რომ ვიდრე თუნდაც ერთი მგზავრი არ გახდებოდა მისი თანამეინახე, ის ხელს არ გაიწვდიდა საკვებისაკენ და თუ ვინმე *სუფი* შემოესწრებოდა სუფრას, მას თავად შეიხი მიიპატიუებდა დიდი პატივით”. (დამადი 1973:53)

ამგვარად, *ხანაყაჰში* კვების, ყოფაცხოვრების და ადამიანური ურთიერთობების მაღალეთიკური ნორმები დაინერგა. აბუ საიდი თავად გახლდათ სიყვარულისა და თავმდაბლობის მაგალითი. ცნობილია, რომ დიდი *შეიხი* მუდამ დაკავებული იყო ღარიბი, გაჭირვებული, უსახლკარო დერვიშების მოვლითა და გამოკვებით.

როდესაც აბუ საიდი ნიშაბურიდან მშობლიურ ქალაქ მეიჰენში დაბრუნდა, მან ხანაყაჰში ყოფაცხოვრების შემდეგი წესები დაუტოვა მიმდევრებს: “*ხანაყაჰი* უნდა იყოს სულ ღია, დაგვილი, სუფთა და განათებული (“*ჩერად როუშან*”), დაცული უნდა იყოს ჰიგიენის ყველა ნორმა (*თაჰარათი*). აგრეთვე, ის უნდა იყოს ყოველთვის ბოლომდე მომარაგებული”. (იბნ მუნავარი 1999:119)

აბუ საიდმა შემოიღო ცალ-ცალკე თასებით გამასპინძლების წესი, რითაც მოძველებულად გამოაცხადა ერთი თასიდან კვების ტრადიცია.

ხანაყაჰში სულიერი რაინდობის – *ჯავანმარდის* კიდევ ერთი წესი იყო დაცული, ყველაზე უფრო მშვენიერი და უადრესად კეთილშობილური – მსახურება: “მიიღონ ღარიბი და გასაჭირში მყოფი და მოთმინებით მსახურებდნენ მათ”. (მე-8 წესი) ცნობილია, რომ *ჯავანმარდი/ფუთუჰვა* სუფიზმის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ელემენტი იყო. ის ითარგმნება, როგორც სულიერი რაინდობა, დაკარგული აქვს რა პირვანდელი გაგება "ახალგაზრდა კაცისა", რასაც ის

სიტყვასიტყვით აღნიშნავს. საინტერესოა, რომ ქართულ აგიოგრაფიაში გვხვდება იდენტური ცნება: "დავაჟკაცებული "წმინდანი" ნამდვილი "სულიერი გმირი" და "ზეკაცია". ის იბრძვის და სძლევს ხორცს და სხვადასხვა ხასიათის ცთუნებას ამქვეყნად, ეშმაკს. (კეკელიძე 1981:7)

აბუ საიდი "სულიერ რაინდობა/გმირობაში" მოყვასისათვის თავის დათმობას გულისხმობს. თავის დათმობა ყოველდღიურ ცხოვრებაში ღმერთის შეცნობის საუკეთესო და უტყუარი გზაა. როდესაც აბუ საიდს ჰკითხეს, თუ რამდენი გზა იყო ღმერთისაკენ მან უპასუხა: "ერთის მხრივ, ათასი გზაა, მეორეს მხრივ, იმდენი გზაა, რამდენიც ნაწილაკია ამ სამყაროში. ხოლო უმოკლესი, საუკეთესო და უადვილესი გზა ღმერთისაკენ ეს არის [უნარი], სიმყუდროვე შეუქმნა სხვას." (იბნ მუნავარი 1975:302)

მოყვასის მსახურება მსახურება სუფის მოვალეობად რჩება მთელი მისი ცხოვრების მანძილზე: "ერთხელ საუბრისას შეიხმა თქვა: "ხანაყაბი სახურავიდან საძირკვლამდე მარგალიტებით სავსეა, რატომ არ აკრეფთ? ხალხმა მიმოიხედა, იფიქრეს, აკრიფოთო მარგალიტები, რომ ვერ ნახეს თქვეს: ჰოი, შეიხ, ჩვენ ვერ ვხედავთ მარგალიტებს! შეიხმა თქვა: მარგალიტები მსახურებაა! მსახურება!" (იბნ მუნავარი 1899:226)

ამგვარად, აბუ საიდმა პროგრესული ცვლილებები შეიტანა სუფიური ცენტრის (ხანაყაბის) სტრუქტურაში.

როგორც ცნობილია, მომდევნო საუკუნეებში ჭეშმარიტი და მოჩვენებითი ღვთისმოსაობის საკითხმა დიდი ადგილი დაიკავა სუფიზმის თეორეტიკოსთა მსჯელობაში. ეს *მაღაძათიას* სფეროა და უშუალოდ ხანაყაბის წარმოშობისა და განვითარების საკითხს არ უკავშირდება. XIII ს. თეოლოგი იბნ თაიშია წერდა, რომ ის სუფიები, რომლებიც მოღვაწეობენ ხანაყაბში წარმოადგენენ შუალედურ რგოლს ნამდვილ და ფორმალურ სუფიებს შორის. თუმცა, აბუ საიდს ნამდვილად ვერ ვუწოდებთ შუალედურ სუფის, ის უადრესად რადიკალური, ცვლილებების განმახორციელებელი მოღვაწე იყო, რომელმაც მრავალმხრივი წვლილი შეიტანა სუფიზმის განვითარებაში.

აბუ საიდის სახელით ცნობილი რელიგიური ორდენი არ არის ცნობილი სუფიზმის ისტორიაში, როგორც, ვთქვათ, აბდ ალ-ყადირ გილანელის *ყადირია*, ან შაჰ ნიმათულაჰ ვალის *ნიმათულაჰი*. დოქტორი იუსუფ ფური აბუ საიდის თავმდაბლობად მიიჩნევს იმას, რომ "სუფიური თემის ასეთ ნიჭიერ და გავლენიან

წონამძღვარს არც კი უზრუნია შეექმნა ორდენი” (იუსუფ ფური 2002:84). თუმცა, ჯ. ბოუერინგის თანახმად, მისი სახელისა და ხსოვნის პატივსაცემად მის მიმდევრებს დაუარსებიათ სუფიური საძმოები: აბუ ნასრ შირვანის შირვანში; აბუ საიდის ნაიბს აბუ ამრ ბაშქანის (გ. 1080) ბაშქანში, ნესას მახლობლად; მუჰამედ შოქანის (მდიდარი კაცი, რომელიც აბუ საიდის სუფიური მრევლის წვერი გამხდარა) შოქანში (სარახშის დასავლეთით). (ბაუერინგი 1996-2008:379-380)

§ 5. აბუ საიდი და “ძლიერნი ამა სოფლისანი”

“სუფიების ერთ-ერთი პრინციპია პოლიტიკური და სექტობრივი დანაწევრებისა და კონფლიქტებისგან შორს ყოფნა”. (ლამბტონი 1988:311-314) მიუხედავად ამისა, გადაჭარბებული არ იქნება თუ ვიტყვით, რომ აბუ საიდს თავად გააჩნდა პოლიტიკური ძალაუფლება – მას ურიცხვი მიმდევარი ჰყავდა. აბუ საიდის დავალებით ჰასან მოვაბადმა ერთ დღეში ათასი კაცი შეკრიბა ერთ პატარა სოფელში ნიშაბურის მახლობლად. (ლუთფოლაჰი 1899:40-41) ეს იყო ის ფაქტორი, რომელმაც შეიხის პიროვნულ ძალასა და ხიბლთან ერთად, აიძულა სასტიკი სელჩუკი მმართველები ხელზე ამბორით სახალხოდ გამოეხატათ თავიანთი მორჩილება. ისინი კურთხევას ითხოვდნენ მისგან შემდგომი დაპყრობების გასაგრძელებლად. “ – შენ გაძლევეთ ხორასანს, – მიმართა მოძღვარმა ჩადრი-ბეგს, – შენ გაძლევეთ ერაყს, – უთხრა მან თოდრილს” (პირველი პირის მრავლობითი რიცხვი გამოიყენება მხოლოდითის გაგებით).

შეხვედრა და ამბორისყოფა აბუ საიდის ხანაყაჷში მოხდა. მორწმუნეთა დიდმა კრებულმა იხილა, რომ სუფი მოძღვრის ნებართვამ – სასულიერო პირისათვის უჩვეულოდ ხმამაღალმა განაცხადმა გადაწყვიტა მნიშვნელოვანი პოლიტიკური საკითხი.

თოდრილის ძმამ **იბრაჰიმ ინალმა**, სისასტიკით გამორჩეულმა ნიშაბურის მმართველმა, დაჟინებით მოსთხოვა შეიხს აღიარება. მოძღვარმა უარი შეუთვალა მას და არასოდეს წარმოუთქვამს მისი ქება სახალხოდ. მან სამჯერ უარყო იბრაჰიმში. ბოლოს უთხრა მას: – შენ დაკარგავ სიმდიდრეს! შენ დაკარგავ მეფობას! შენ დაკარგავ სიცოცხლეს! – დაე იყოს ასე! იმეორებდა ტირანი მმართველი. ბოლოს მოძღვარმა ქაღალდზე დაუწერა მას: “იბრაჰიმში ერთ-ერთი ჩვენგანია”, ხელი მოაწერა და გადასცა მას.

მალევე ამ შეხვედრის შემდეგ, იბრაჰიმი აუჯანყდა ძმას, რომელმაც დაატყვევა იგი. სიკვდილით დასჯის წინ იბრაჰიმმა მოითხოვა აბუ საიდის ის პატარა წერილი ჩაედოთ მისთვის ხელებში და ისე დაემარხათ, რათა განკითხვის დღეს მოძღვარს მფარველობა გაეწია მისთვის.

აბუ საიდმა შესაძლოა იწინასწარმეტყველა გარდაუვალი, როდესაც ხორასანი და ერაყი უბოძა თურქ ძმებს; ამასთანავე თურქ მმართველებთან მისი შეხვედრა ჰგავს აღმატებულის მიერ მისი ქვეშევრდომის, დაბალ იერარქიულ საფეხურზე მყოფის მიღებას.

ამ პერიოდში (XI ს.) ხალხი ხშირად იყო მომსწრე იმისა, თუ როგორ ეამბორებოდნენ სელჩუკი ტირანები სუფი შეიხების ხელს, ზოგჯერ ფეხსაც კი. მორჩილებას ზოგჯერ იმითაც გამოხატავდნენ, რომ ცხენზე ამხედრებაში ეხმარებოდნენ მათ – სელჩუკი მთავარსარდლები ორივე ხელს საყრდენად სთავაზობდნენ სუფ შეიხებს.

თურქი მმართველები აღიარებდნენ პოპულარული სუფი მოძღვრების ძალაუფლებას. მიმდევართა მრავალრიცხოვნებისა და წყევლისა და განკვეთის შიშით ისინი მორჩილებას უცხადებდნენ სუფიებს, თავის მხრივ, რა თქმა უნდა, ცდილობდნენ თავიანთი მიზნებისათვის გამოეყენებინათ მათი გავლენა.

როგორც ჩანს, სუფიების გავლენა უმაღლესი სამხედრო ძალაუფლების მპყრობელებზე საუკუნეთა მანძილზეც არ შესუსტებულა. სუფი შეიხები ორთოდოქსალური ისლამის წარმომადგენლები გახდნენ და მათ უკვე აღარავინ სდებდა ბრალს მწვალებლობაში: “ზაინ-ედ-დინ აბუ-ბექრ თაიაბადი სუფიური ორდენის სულიერი წინამძღვარია. სუფიები მართლმორწმუნე განდევნილები, მისტიკოსები არიან. მის გარეშე თვით ისეთი საბედისწერო ფიგურა, როგორიც თემურია (საუბარია თემურ-ლენგზე – ს. დ.), ვერ ბედავს ვერც ერთი მეტნაკლებად სერიოზული გადაწყვეტილების მიღებას თავისი სირთულეებით აღსავსე მოღვაწეობისას”. (პანოვი 1934:287) თემურ-ლენგი მთელი ცხოვრების მანძილზე პატივისცემით ეპყრობოდა შეიხებს, რომლებიც დაახლოებულნი იყვნენ მის წრესთან.

აღსანიშნავია, რომ ამ დროისთვის სუფიები ერთმნიშვნელოვნად იწოდებიან “მართლმორწმუნე განდევნილებად”.

თუმცა, საინტერესოა ის ფაქტი, რომ სუფიები საუკუნეების შემდეგ კვლავ იმსახურებდნენ ოფიციალური ისლამის წარმომადგენელთა რისხვას. თუ სუფიზმმა

აბუ საიდის ეპოქაში გაიკვალა გზა სასულიერო იერარქიის მაღალი წრისაკენ, XVIII-XIX საუკუნეების გასაყარზე მათ კვლავ ორთოდოქსული ისლამის მოწინააღმდეგეებად აღიქვამდნენ.

აღფ არსლანი (ან ნიზამ აღ-მულქი). სუფიებისა და მმართველების ურთიერთობის მხრივ საინტერესოა ჰექიათი “ასრარ აღ-თოუჰიდში”, რომელშიც მოთხრობილია აბუ საიდის გარდაცვალების შემდეგ მომხდარი ამბავი. ის აბუ საიდის ვაჟის აბუ თაჰერის ბავშვობაში მომხდარის გაგრძელებაა. აბუ თაჰერმა მომავალში მოიმკა მამამისის მიერ ნასწავლის კეთილი ნაყოფი. აბუ საიდმა ნება დართო ვაჟს გარკვეული დროის მანძილზე ხლებოდა სუფიებს და მას ყურანის ნაწევების “ფათიჰას” დახეპირება დაავალა, რათა სცოდნოდა, თუ ვინ შექმნა იგი.

როდესაც, შეიხის გარდაცვალების შემდეგ აბუ თაჰერი ხოჯა გახდა, თემის ფირი და ხოჯების წინამძღვარი შეიქნა. სულთანმა აღფ არსლანმა აბუ თაჰერი კარზე იხმო და დიდი ნდობა გამოუცხადა მას. მოშურნეებმა პირი შეკრეს, ამბობდნენ: სულთანს სამეფო კარზე მოუწვევია ვინმე მეცნიერებისა და ყურანის უცოდინარი, კაცი უბირი. თავისი ნდობით აღუჭურვავს ის, ვინც ყურანი არ იცის. ეს ფიქრი აწუხებდა სულთანს, ვიდრე ავად არ გახდა და აბუ თაჰერი სუფიების კრებულთან ერთად მის მოსანახულებლად სარახსისაკენ გამოემართა. ის ეახლა და მოიკითხა სულთანი. შემდეგ სულთანმა უთხრა მას: წამიკითხე ფათიჰა და შემილოცე. აბუ თაჰერმა დაიწყო და ბოლომდის უშეცდომოდ წაიკითხა ფათიჰა და შეულოცა სულთანს. მას ეამა და მიხვდა, რომ ისინი, ვინც აბუ თაჰერი აძაგა მასთან ავსიტყვაობის მოყვარულნი და ავისმოსურნენი იყვნენ. ამის შემდეგ ის უფრო მეტად ენდობოდა აბუ თაჰერს, უფრო მეტი პატივით ეპყრობოდა მას და ეს ყველაფერი აბუ საიდის სასწაულქმედება (*ქარამათ*) იყო.” (ლუთფოლაჰი 1899:71)

ამ ამბავს შედეგად მხოლოდ აბუ თაჰერისადმი სულთნის მზარდი კეთილგანწყობა არ მოჰყოლია. წმინდანი შეიხის გაზრდილ მორწმუნეს სისასტიკით სახელგანთქმულმა თურქმა სულთანმა ბრალი დასდო ყურანის არცოდნაში. ჰამიდ დაბაში მართებულად აღნიშნავს, რომ “შეიხის ვაჟმა წაუკითხა ფათიჰა მბრძანებელს და, ამით, მხოლოდ საკუთარ ცოდნაში კი არ დაარწმუნა იგი – აღფ არსლანი უნებურად ყურანის მცველთა შორის აღმოჩნდა, მით უმეტეს, რომ ფათიჰას წაკითხვამ და შელოცვამ გამოაკეთა იგი”. (დაბაში 1999:167)

“ასრარ აღ-თოუჰიდში” მოთხრობილია იგივე შინაარსის ამბავი, ოღონდ აბუ თაჰერს აღფ არსლანის ნაცვლად ჯალალ აღ-დინ მალიქშაჰის (მეფობდა 1072-1092)

სამეფო კარზე ისპაჰანში ნიზამ ალ-მულქი იწვევს. (იბნ მუნავარი 1899:466-467)
(დაბაში 1999:167)

ერთ დღეს აბუ საიდის ერთგულმა მიმდევარმა აბუ მანსურ ვარაყანიმ, თოღრილის ვაზირმა, უარი განაცხადა ხლებოდა თოღრილს ვიდრე დილის ლოცვას არ დაასრულებდა. როცა ბოლოსდაბოლოს ეახლა მას, მმართველი განრისხებული დაუხვდა ქვეშევრდომს: – შენ კითხულობ ყურანს და ლოცულობ და მე არაფერი შემიძლია ამ დროს! – ეს ასეა, როგორც შენი ბრწყინვალება ბრძანებს, მაგრამ შენ უნდა იცოდე, ღმერთის მონა ვარ ჯერ და შენი მსახური შემდეგ. ვიდრე არ შევასრულებ ვალდებულებას მის წინაშე, ვერ გემსახურები შენ. თუ შენი ბრწყინვალება მოძებნის ვაზირს, რომელიც არ არის ღმერთის მონა და მხოლოდ შენი მორჩილია, მე უარს ვიტყვი ვაზირობაზე.

თოღრილმა ნება დართო ვაზირს შეესრულებინა ღვთისმსახურების რიტუალები ვიდრე ეახლებოდა მას.

აბუ საიდმა შეიტყო მომხდარის შესახებ და სასწრაფოდ ეწვია ვარაყანის, რათა გაემხნეებინა იგი. ვაზირი ფეხზე დაუხვდა მოძღვარს. აბუ საიდმა სთხოვა მას დაბრძანებულიყო. – დიდი მოძღვარი თავისი ფეხით გვეწვია, განა მართებულია ჩვენ მჯომარენი შევხედეთ მას? – “თავი იმართლა” ვაზირმა. – ჩვენ გვეშინოდა, მოძღვარო, – აღიარა მან – სულთანი თურქია და მასთან ზედმეტი სითამამე საშიშია კაცისათვის. მოძღვარმა თანაუგრძნო მურიდს, გაამხნევა იგი და ასწავლა ღუბებით, რომლის წარმოთქმაც სულთნის თანდასწრებით ძალას მისცემდა და დაიფარავდა მას. (იბნ მუნავარი 1987:319-321) (დაბაში 1999:157)

მოთხრობაში მანსურ ვარაყანის შესახებ თავი იჩინა საერო და სასულიერო პირთა დაპირისპირებამ, უფრო მეტად კი – დაპყრობილის ამბოხმა და ურჩობამ მოძალადის მიმართ. ჩნდება შეგრძნება, თითქოს, მანსურ ვარაყანი და აბუ საიდი შეთქმულან თურქების წინააღმდეგ. აბუ საიდი და მანსურ ვარაყანი, თუნდაც მხოლოდ ეს ორი გავლენიანი ფიგურა, უკვე საკმაოდ საშიშნი იყვნენ დამპყრობლებისთვის, როგორც განმათავისუფლებელი მოძრაობის პოტენციური თავკაცები.

ვარაყანი დიდი შეიხის ერთგულ მიმდევრად დარჩა სიცოცხლის ბოლომდე. მან სთხოვა აბუ საიდსა და აბუ-ლ-ყასემ ყუშაირის მისი სიკვდილის შემდეგ ელოცათ მის საფლავზე, რათა ადამიანებსა და ანგელოსებს სცოდნოდათ, რომ ისიც ერთ-ერთი მათგანი, ღმერთის მსახური იყო.

აბუ საიდის მეგობარი და მიმდევარი თავად დიდი ვაზირი ნიზამ ალ-მულქიც გახლდათ. მას მომავალი დიდება ჯერ კიდევ სიყმაწვილეში უწინასწარმეტყველა შეიხმა. (ლუთფოლაჰი 1899:37) თუ “ასრარ ალ-თოუჰიდის” ავტორის, იბნ მუნავარის ცნობას ვენდობით, აბუ საიდს დიდ პატივს სცემდა ნიზამ ალ-მულქის მამა. მას სურდა, დიდ შეიხს დაელოცა მისი ვაჟი, ვიდრე ის სწავლას შეუდგებოდა მერვში: ნიზამ ალ-მულქი სუფიების დამცველი და მხარდამჭერი იყო და ისევე ზრუნავდა სუფიურ ცენტრებზე, როგორც თავის ცნობილ მადრასებზე.

დიდ ვეზირს ისპაჰანში ხანაყაბიტი კი დაუარსებია და ყოველ წელიწადს ამარაგებდა სუფიების საცხოვრებელს ყველაფრით, რაც აუცილებელი იყო მათი არსებობისთვის. ერთ წელიწადს, როდესაც ნიზამ ალ-მულქმა ვეღარ შეძლო მათი დახმარება, სუფიები შეშფოთებულან, რადგან ვერ მიმხვდარიყვნენ, რა იყო ამ უყურადღებობის მიზეზი. ბოლოს ვეზირმა მოიხმო საიდ მაჰმუდი, “კაცი მეტად ბრძენი და სუფი” (იბნ მუნავარი 1899:236), რომელსაც ავალებდა ხოლმე სუფიების მომარაგებას. ის ათ წმინდა შეიხთან ერთად ნამაზის კითხვით გაემართა მის მოსანახულებლად. საიდ მაჰმუდი მოგვითხრობს: “როდესაც მასთან შევედით, ნამაზის საკითხავ ადგილას იჯდა, მის წინაშე ერთი სანთელი ენთო. მივესალმეთ და მანაც დიდი პატივით მიგვიღო, გულთბილად მოგვიკითხა და თქვა: იცით, რომ სიყმაწვილეში მეცნიერების შესწავლა მსურდა. მამას ვთხოვე მერვში გავეგზავნე, რათა იქ თავი გამომეჩინა ცოდნის დაუფლებით. მამა დამთანხდა და თან ერთი მსახური და ერთი ვირი გამატანა. დამარიგა: როდესაც აზჯაჰს მიაღწევთ, მექარავენებს სთხოვე, რომ ერთი დღე შეჩერდნენ შენი გულისთვის. შენ მეიჰენში წადი, აბუ საიდ აბუ-ლ-ხეირს ეახლე, ყური დაუგდე, დაიხსომე, რასაც გეტყვის, ისე მოიქეცი, როგორც ის ბრძანებს და შემწეობა ითხოვე მისგან. როდესაც იმ ადგილს მივალწიეთ, რომელზეც მამამ მიმითითა, მექარავენებს ვთხოვე ერთი დღე იქ დარჩენილიყვნენ და ისინიც დაუყოვნებლივ დამთანხმდნენ.

მე მსახურთან ერთად მეიჰენის მხარეს გავეშურე. როდესაც მეიჰენი გამოჩნდა, თვალი შევაგლე და მთელი უდაბნო ღურჯად მოსჩანდა. [რომ მივუახლოვდი], დავინახე, რომ სუფიები იყვნენ, მეიჰენიდან ქალაქის კარში გამოსულიყვნენ. ყველგან ჯგუფ-ჯგუფად ისხდნენ. გამიკვირდა, ნეტავ რა ხდება, რომ ამდენი სუფი ერთბაშად გამოსულა და გაფანტულან ამ უდაბნოში-მეთქი. მივუახლოვდი და როგორც კი შორიდან თვალი მომკრეს, ფეხზე წამოდგნენ და მომაცქერდნენ, შემდეგ ყველა სათითაოდ შორდებოდა კრებულს, საღამოს მაძღვედა, გულში

მიკრავდა და უკან ბრუნდებოდა. ვკითხე, რა ხდებოდა და რატომ გამოსულიყვნენ აქ. მითხრეს: კეთილი ცნობაა შენთვის. გამთენიისას, როდესაც ნამაზი დავასრულეთ, შეიხმა გვითხრა: ვისაც გსურთ იხილოთ ახალგაზრდა, რომელიც ამქვეყნისა და იმქვეყნის მფლობელი იქნება, აზჯაჰის გზაზე შეეგებეთ მას. ჩვენ გამოვემართეთ, რათა გხლებოდით შენ. როდესაც ეს ამბავი მოვისმინე განსაკუთრებული მდგომარეობა დამეუფლა და ბევრი ვიტყვი. კრებულს ვეახლე და შეიხის სანახავად გავეშურე.

შეიხთან მიმიყვანეს. მივედი მასთან, სალაში ვუძღვენი და ხელზე ვეამბორე. შეიხმა შემომხედა და თქვა: მშვენიერია, დალოცვილ იყავ, ყმაწვილო! დაე, სამყარო დაგემორჩილოს. შენ საქმეს უერთგულე, რათა საქმე ეძიებდეს შენს თავს.” (იბნ მუნავარი 1899:233-235)

ნიზამ ალ-მულქმა მიიღო შეიხის დალოცვა შეესწავლა მეცნიერება, რადგან, შეიხის თქმით, მისი მცდელობა სწრაფად გამოიღებდა კეთილ ნაყოფს.

ეს და სხვა ცნობები ნიზამ ალ-მულქთან აბუ საიდის შეხვედრების შესახებ მკვლევართა დიდ ნაწილს დამაჯერებლად მიაჩნია. ბიოგრაფები აღნიშნავენ, რომ შეიხს ჩვეულებად ჰქონდა ასეთი რამ: დროდადრო თავს ჩაქინდრავდა, ასე იყო რამდენიმე ხანს დაფიქრებული, შემდეგ ასწევდა თავს და განაგრძობდა საუბარს. საიდ მაჰმუდთან შეხვედრისას ნიზამ ალ-მულქი იგონებდა: “შეიხის წინაშე ვიდექი მტირალი. მან თავი ჩაღუნა და როდესაც ამოიხედა, მკითხა: შვილო, კიდევ აქ დგეხარ?” (იბნ მუნავარი 1899:235)

აბუ საიდის ურთიერთობა სხვადასხვა სახის მმართველებთან უფრო ხშირად ცეცხლთან თამაშს გავდა – მისი სიყვარული და პატივისცემა მხოლოდ ჭეშმარიტ სულიერ რაინდებს ეკუთვნოდათ, იქნებოდა ეს დიდი ვაზირი თუ ახალგაზრდა გამოუცდელი მურიდი. მან მრავალჯერ აუხილა თვალები მორწმუნეებს, რომ, სინამდვილეში, ყოველგვარი იერარქიული საფეხური სიყალბე იყო ღვთაებრივი ნათელის წინაშე. დიდი შეიხის პიროვნული ძალა აღემატებოდა სხვათა ფიზიკურ თუ პოლიტიკურ ძალაუფლებას.

ასე რომ, გონებრივი გამჭრიახობის წყალობით აბუ საიდი გადაურჩა მმართველებისა და ხალხის რისხვას. კიდევ ერთი ფაქტორი, რამაც აბუ საიდს მოსალოდნელი საფრთხე აარიდა, შესაძლოა, ნიზამ-ალ-მულქთან მეგობრობა და სელჩუკ მმართველებთან უცნაური ურთიერთობა იყო.

თავი II. აბუ საიდის ასკეტური პრაქტიკა

განდევნილობისას აბუ საიდი დროს შემდეგნაირად ანაწილებდა: განმარტოვდებოდა (*ხალვათ*) მეიჰენში, უძღვებოდა თავისი მოძღვრის ხანაყას სარახსში, დახეტიალობდა ხავერანის დაბლობში. ამგვარად, მისტიკოსის ცხოვრებაში დადგა ის დრო, როდესაც უნდა განშორებოდა მშფოთვარე წუთისოფელს:

მისტიკოსი ასეთ დღეს განაპირდება,
მთის კალთას და ტიტნარს მიაშურებს,
ღვინის დუქნის კუთხეში ჰპოვებს თავშესაფარს,
ვიდრე აღელვებული ქვეყანა არ დაწინარდება. (აბუ საიდი 1995:30)

ახალგაზრდობისდროინდელი კეთილგანწყობა ასკეტიზმის მიმართ მის ლირიკაშიც აირეკლა მცირედ. შემდეგი რობაიც, სავარაუდოდ, პოეტის ახალგაზრდობის წლებს უნდა ეკუთვნოდეს:

განიწმინდე გული, რათა ჭეშმარიტებამ შემოიჭვრიტოს შენს გულში,
დაბნეული გულები თითო მარცვლობით არ გაიყიდოს,
ასკეტი, ვინც ღვთის სახელით გულს განიწმინდავს,
იტყვი, რომ მთელი ხალხის წილ სამყაროს თავისთვის მითოვლის. (აბუ საიდი 1995:27)

უძილობა და ღამეთა თენება მისი ცხოვრების წესი გახდა ეს იყო ერთ-ერთი გზა, რომელიც უნდა გაეველო მას სატრფოს ხილვის მოლოდინში:

თვალში ძილის ნაცვლად ცრემლი მაქვს,
რადგან შენი ნახვა მეჩქარება,
მეუბნებიან: დაიძინე, რათა ძილში იხილო იგი,
ჰოი, უმეცარნო, სად არის ჩემთვის ძილი? (აბუ საიდი 1995:3)

გუთხარი: ტიტისლაწვიანო საყვარელო სატრფოვ,
სიზმრად მიჩვენე [შენი] სახე ერთხელ, მეგობარო,
მითხრა: იხილე სიზმრად სახე გარდა ჩვენი სახისა,
თუ გსურს ვეღარ გვიხილო სიზმრად. (აბუ საიდი 1995:1)

ამბობენ, რომ ის ჩავიდა მეიჰენში, დასახლდა თავის სახლში და ასკეტური ვარჯიშების შესრულებას შეუდგა. გამუდმებით მუხლებზე იყო დაჩოქილი. მაცთური სასტიკად ებრძოდა მას. დღის განმავლობაში ასრულებდა განბანვის

რიტუალს (ღუსლ). სრულიად განერიდა ადამიანებს. ხალხში ძალზედ იშვიათად თუ ნახავდა ვინმე. ველად გაჭრილი ეძიებდა განმარტობას. ყოველთვის, როცა მამამისი სახლიდან გადიოდა მის მოსაძებნად, ხალხს სთხოვდა მიენიშნებინათ შვილის ადგილსამყოფელი, იპოვიდა და სახლში მოჰყავდა იგი. აბუ საიდი რამდენიმე დღე რჩებოდა სახლში, შემდეგ კი კვლავ გაიჭრებოდა ხოლმე ველად. მას სასმელი და საჭმელი არ ჰქონდა. ჭამდა მხოლოდ იმას, რასაც ველად მოიპოვებდა, რაც არ ეკუთვნოდა არავის (*მუბაჰათ*). შემდეგ, მეჯლისზე ეს ბეითი მოადგა პირზე:

ანდარ ჰამე დაშთ-ე ხავერან ხარი ნისტ
ქე ბა მან ო რუზგარ-ე მან ქარი ნისტ
მთელ ხავერანის ველზე ეკალი არ არის,
რომ ჩემთან და ჩემს ცხოვრებასთან არ ჰქონდეს საქმე.

პირველ სუფ წმინდანებს შორის ცნობილი იყო ზემოთაღწერილი პრაქტიკა, კერძოდ, მხოლოდ ისეთი საკვების მიღება, რაც არ შეიძლებოდა ვინმეს საკუთრება ყოფილიყო. როგორც ცნობილია, ტერმინი სუფი მაშინ არ არსებობდა. “მათ ეწოდებოდათ “ზაჰიდ” და “აბიდ”. . . შეიხების უმრავლესობა ეკლებს აგროვებდა მინდვრად და ყიდდა, აგრეთვე დაატარებდა წყალს. როგორც ეკლები, წყალიც არავის ეკუთვნის და ამ მონაპოვარს ფასიც არ გააჩნია. ფასი აქვს მხოლოდ მათ შრომას.” (ბერტელსი 1965:16)

ბიოგრაფები გადმოგვცემენ მეიჰენელი ხალხის მონათხრობს, თუ როგორ ნახეს ის უდაბნოში საშინელი გარეგნობის თეთრსამოსიან მოხუცთან ერთად. შემდეგ ჰკითხეს მას, თუ ვინ იყო ის მოხუცი. ხიზრი (სუფიების არქეტეპული წინამძღვარი. გადმოცემის მიხედვით, ის არის ზებუნებრივი არსება, რომელიც ამყარებს კავშირს მარადისობასა და წუთისოფლის მკვიდრებს შორის) იყო – უპასუხა შეიხმა. (ღუთფოლაჰი 1899:22) “თავდაპირველად, როდესაც აბუ საიდი ასკეტურ ცხოვრებას შეუდგა, მეიჰენის განაპირას, ძველ რიბატს მიაშურებდა ყოველ ღამით,სადაც ღოცულობდა გათენებამდე. ხალხს უნდოდა გაეგო, თუ სად მიდიოდა და რას აკეთებდა ახალგაზრდა შეიხი. კვალდაკვალ მისდიეს ერთ ღამეს. დაინახეს, რომ რიბატის შუაგულში, ჭასთან მივიდა. ამ ჭაზე ჯოხი გადადო გარდიგარდმო, ჯოხს თოკი მოაბა, თოკის მეორე ბოლო წელზე მოიბა, მაღაყას გადავიდა და შუაგულ ჭაში ჩაეკიდა თავდაყირა. იქიდან ყურანის კითხვის ხმა შემოესმათ. კითხულობდა, ვიდრე ნამაზისათვის მოწოდების ხმა გაისმა. შემდეგ ამოვიდა და განიბანა.” (ღუთფოლაჰი 1899:23)

საღათ მაყლება. აბუ საიდი მოგვითხრობს, რომ თავდაყირა ვარჯიშის შესრულება ანგელოზთა მიბაძვით დაუწყია: “წიგნებში მინახავს, როგორ ლოცულობენ ანგელოზები. გამიგონია, უფლისათვის თავდაყირა ლოცულობენ ისინი. თავი მიწაზე დავდე და ფეხები ჰაერში გავაჩერე. აბუ თაჰერის დედას ვუთხარი, თოკით მიება ჩემი ფეხის თითები ლურსმანზე და სახლის კარი დაეკეტა. მე ვლოცულობდი და გამუდმებით ვიმეორებდი: ღმერთო, მე ნუ ვიქნები მე, დამიხსენი მე-სგან, იმ მდგომარეობას მივადწიე, რომ თვალებიდან სისხლი წამომივიდა, თავი დავკარგე, ყველაფერი შეიცვალა და ასკეტიზმის ისეთი მომენტები განვიცადე, რომელთა ერთადერთი აღმოცენა შეუძლებელია. ეს იყო უფლის უმაღლესი ჭეშმარიტების წყალობა, თუმცა მეგონა, ამას მე ვაკეთებდი. მისი სიბრძნე გამოაშკარავდა და მიჩვენა [მან], რომ ეს ყველაფერი უფლის სიბრძნე და წყალობაა. მე სინანულმა მომიცვა და შევიცანი, რომ ეს იყო წარმოსახვა. შენ იტყვი: მე ამ გზით წავალ, და ეს წარმოსახვაა. მე გეტყვი: შენგან ამის არგაკეთებაც წარმოსახვაა, ვიდრე ამ ყველაფერს არ გამოცდი თვითონ. და ეს წარმოსახვა არ გაგიჩნდება, ვიდრე შარიათის კანონს ფარად არ აიფარებ. წარმოსახვა არის რელიგიაში და რელიგია არის შარიათის შემდეგ. არგაკეთება ურწმუნობაა და გაკეთება და დანახვა წარმართობაა (*შირქ*) (მრავალღმერთიანობა) . .” (ღუთოფოლაჰი 1899:20)

როგორც ჩანს, აბუ საიდისთვის ეს არ იყო ერთი განსაკუთრებული ვარჯიში ის, უბრალოდ, ასე ლოცულობდა. ბიოგრაფები მოგვითხრობენ, რომ ხანდაზმულ მოძღვარს უჭირდა ფეხზე აღგომა და ორი სუფი მუღამ ეხმარებოდა მას. – ახალგაზრდობაში გამუდმებით ჭაში ჩაკიდული ლოცულობდა, რამაც სახსრები დაუძაბუნაო.

შიმელის განმარტებით, “ამგვარ ვარჯიშს ეწოდებოდა “**საღათ მაყლება**” (ლოცვა თავდაყირა). ეს პრაქტიკა დანერგილი იყო გვიანდელ ინდო-მუსულმან ასკეტებს შორის. ამ მოვლენამ წარმოშვა ჰიპოთეზა, რომ ეს ვარჯიში იოგური წარმოშობის უნდა ყოფილიყო, თუმცა ასეთი ადრეული ცნობა აბუ საიდის შესახებ, როგორც ჩანს, ეჭვქვეშ აყენებს ამ მოსაზრების სისწორეს.” (შიმელი 2000:192)

ზიქრი. *ზიქრი* ალაჰის რიტუალური მოხსენიებაა, რაც სრულდება განსაკუთრებული ფორმულით და გარკვეული სახით, ხმამაღლა (*ზიქრ-ე ჯალი*) და ხმადაბლა (*ზიქრ-ე ხაფი*). აბუ საიდზე დიდი გავლენა მოუხდენია აბუ-ლ ფადლის

დარიგებებს: “შვილო ჩემო, - მიმართავდა აბუ-ლ ფადლი მას, - ასოცდაოთხი ათას მოციქულს, მოვლენილს [დედამიწაზე] ერთი სიტყვა უთქვამთ: ხალხო! თქვით, რომ ერთია ღმერთი, შეიცანით ის და ნუ დაივიწყებთ მას. ზოგიერთს ესმის ეს გაფრთხილება, მაგრამ ვერ ასრულებს მას. არის ხალხი, რომელიც გაიგონებს ამ მართალ მოწოდებას და გამუდმებით იმეორებს უფლის სახელს. ისე ღრმად ჩაიბეჭდავენ მას მეხსიერებაში, რომ განიწმინდება მათი სულები და შეიძენენ უმანკობას. შემდეგ გულებში ამოიტვიფრავენ უფლის სახელს და აღარ სჭირდებათ მისი გამეორება კვლავდაკვლავ.” იმ ღამეს ძილი არ მიჰკარებია აბუ საიდის თვალს”. (მოჟდე 2000:40)

ჰალათ ო სოხანანში კვლავ ვკითხულობთ, რომ აბუ საიდი “ხეზე ჩამოკიდული უმეტესად ღამდამობით ღოცულობდა. ის *ზიქრის* ღოცვას ასრულებდა, შედიოდა ცივ წყალში და განიბანებოდა. სასტიკ ყინვაში მეიჰენიდან ორ ფარსანგში რომ რიბატი, იქ ერთი მეჩეთია, სადაც ერთი-ორი თვე რჩებოდა. მეჩეთიდან გამოდიოდა მხოლოდ განბანვისათვის. ასე იყო იქ, სრულიად უჭმელი.” (ლუთფოლაჰი 1899:23)

ჰაჯის რიტუალი. აბუ საიდი ჰალაჯის მსგავსად (ისევე, როგორც სუფიური მისტიკის სხვა წარმომადგენლები) უარყოფდა ჰაჯის რიტუალის ფორმალურ მხარეს. ის არასოდეს ყოფილა მექაში. ბაუერინგის თქმით, აბუ საიდი მეუღლესთან და ვაჟთან, აბუ თაჰერთან ერთად ერთხელ მექას მოსალაოცად გზას გადგომია კიდევაც, თუმცა მექამდე ვერ მიუღწევია. (ბაუერინგი 1996-2008:377-380).

აბუ საიდი ამბობს:

ქრისტიანთა ზონარი შენი ამბრისსუნიანი ზილფია,
მიჰრაბი შენი წარბის კუთხეა,
ღმერთო, რომელი ქაბა ხარ, რომ დღედაღამ
ურწუნოთა თუ მუსლიმთა გულებს შენსკენ უქნიათ პირი. (აბუ საიდი 1995:24)

ან:

ვისაც შენს უბანში მოუხდა საქმის დაჭერა,
ყველამ მოიძულა მეჩეთი, ეკლესია და ქაბა,
შენმა ზილფმა ქაბაში რომ დაიბერტყოს კალთა,
ისლამი ხელფეხით გაებმება ზონარში. (აბუ საიდი 1995:26)

ეს ლექსები ორთოდოქსალური ისლამის თვალსაზრისით, მართლაც, წარმოუდგენელი მკრეხელობაა, თუმცა, მეორეს მხრივ, მათში იკითხება ერთისადმი უპირობო ერთგულება. უფრო სწორი იქნება, თუ ვიტყვით, რომ სუფი მისტიკოსები

არ ანიჭებენ დიდ მნიშვნელობას ამ რიტუალის გარეგნულ მხარეს. მაგალითისთვის, აბუ საიდის თითქმის თანამედროვე მისტიკოსი აბდულაჰ ანსარი საუბრობს “შინაგან”, უხილავ ქა‘აბაზე, რომელიც უფალმა მხოლოდ გულისა და სულისაგან ააგო, “გარეგნული”, ხილული, ქვისა და ტალახისაგან ნაგები ქა‘აბასგან განსხვავებით.

თავად ჯუნაიდს გააჩნდა თითქმის იდენტური მოსაზრება ამ რიტუალთან დაკავშირებით: “თუ ადამიანი ღმერთთან არის და თავის სახელშია, ეს მექაში ღმერთთან ყოფნის ტოლფასია”. (მასონი 1999:73) ამგვარად ჯუნაიდის შეხედულება რწმენის ზოგიერთი საკითხის შესახებ მცირედ თუ განსხვავდება ჰალაჯის, ბისტამის, აბუ საიდის და სხვა მისტიკოსების ნააზრევისგან.

აბუ საიდის თანამედროვე მისტიკოსმა აბუ-ლ-ჰასან ხარაყანიმ ერთხელ ასეთი რამ უთხრა დიდ შეიხს: შენ ძალიან ძვირფასი ხარ მექაში წასასვლელად. იქნებ, შენთან მოიტანონ ქა‘აბა და ქა‘აბამ მოილოცოს შენს გარშემო”. ხარაყანის ეკუთვნის შემდეგი გამონათქვამიც: “ზოგი მორწმუნე ქა‘აბას უვლის გარს, ზოგი – ზეცის წმინდა მეჩეთს, ზოგი – ღმერთის ტახტრევანს, სულიერი რაინდები კი – ღმერთის ერთადერთობას.” (ნურბახში 1999:XXXVII) აბუ საიდს უთხრეს: “ფირები რწმენის გზაზე ირჯებიან, დაუძღურდნენ და გახდნენ, შენი კისერი კი შენი პერანგის საყელოში ვეღარ ეტევა. ფირებმა შეასრულეს ჰაჯი, შენ კი არა. აბუ საიდმა მიუგო: რა აზრი აქვს ათასი ფარსანგის უკან მოტოვებას, იმისათვის, რომ ვიხილოთ ქვის სახლი. ადამიანი ის არის, ვინც დღე და ღამე ზის და ბაით-ულ-მაშური (ზეციური ქააბა) ასრულებს მის გარშემო თავაფს (ქააბას შემოვლის რიტუალი).” (იბნ მუნავარი 1999:181)

ჰაჯის რიტუალი აუცილებლად მიიხნევა შარიათის კანონის თანახმად, თუმცა, არაერთი დიდი მისტიკოსი მის გარეგნულ მხარეს ნაკლებ მნიშვნელობას ანიჭებს და მის შინაგან არსზე ამახვილებს ყურადღებას. იბნ ალ-არაბის თანახმად, სრულყოფილი მონა ღვთისა ღოცვის დროს აუცილებლად მიბრუნდება მექას მეჩეთისკენ, იმ რწმენით, რომ ღმერთი ღოცვის დროს მის წინაშეა. და, მართლაც, იქ ღმერთის ხატებაა, როგორც ის გვეტყვის: ”საითაც გაიხედავთ, ყველგან ღვთის სახეს იხილავთ” (ყურანი 2:115). როდესაც მექას ტაძრისკენ მიმართავ მზერას, ეს ერთ-ერთი ადგილია, იქაც არის ღმერთის ხატება. მისი აზრით დაუშვებელია ღმერთის შეზღუდვა კითხვაში “სად?”

აბუ საიდი რიტუალების შესრულების ნაცვლად სულის თვითგანწმენდას

ანიჭებს უპირატესობას. მისი აზრით, რიტუალური ღოცვა და მარხვა მორჩილთა საქმეა; ნაკლისა და ხინჯებისაგან გულის გასუფთავება – შეგნებული ადამიანების.

აბუ საიდი გაბედულია, როდესაც ერთგვარად ამცირებს ჰაჯის რიტუალის მნიშვნელობას, გაბედულია, თუ გავითვალისწინებთ იმას, თუ რა სასტიკად დაისაჯა ამისათვის მანსურ ალ-ჰალაჯი. თუმცა, ამ ორ დიდ მისტიკოსს, როგორც ზემოთ აღინიშნა, სხვადასხვა სოციალურ თუ პოლიტიკურ გარემოში მოუხდა ცხოვრება, რამაც, იქნებ, უფრო მეტად განაპირობა მათი დასჯა-დაუსჯელობა, ვიდრე მათი გამონათქვამების სიმწვავემ.

როგორც ვნახეთ, ახალგაზრდა აბუ საიდი დიდ ყურადღებას უთმობდა ღოცვას და მედიტაციას.

მას შემდეგ, რაც ყურანის ლექსი ესმათ მეჩეთში: “ნუთუ ერთი ღმერთი არ გყოფნით თქვენ?” თაყვანისცემა, რომელიც მას წილად ხვდა, როგორც ღვთისმოსავს, ხალხის სიძულვილმა შეცვალა. აბუ საიდი, თითქოს, გამოფხიზლდა. ეს იყო გარდამტეხი მომენტი მის ცხოვრებაში: მისი მთავარი მიზანი გულის განწმენდა და ამ გზით ღმერთის მოძიება გახდა. მისი ცხოვრების მეორე ნახევარი ბევრად უფრო მრავალფეროვანი და მრავლისმთქმელია მის შესახებ, ამიტომ მას ცალკე თავს მიუძღვნით.

განმარტოება და განდევილობა მხოლოდ მისი ახალგაზრდობის პერიოდს უკავშირდება. ამსოფლიურის ბუკვალური დათმობა და განდევილობის თვითკმაყოფილებაში სიმშვიდის ძიება, მოგვიანებით, დაუშვებლად მიიჩნდა მას. უფრო მეტიც, მისი ცხოვრების მეორე ნახევარს უკავშირდება ისეთი არაასკეტური ცხოვრების წესი და ატრიბუტები, როგორიცაა მდიდრული სუფრა, ტკბილეული, აბრეშუმის ბალიშები და სხვ. როგორც ამბობენ, აბუ საიდის ცხოვრების მეორე ნახევარი განდევილის კი არა, სულთანის ცხოვრებას ჰგავდა.

აბუ საიდსა და აბუ ბაბა ქუჰის შორის გარკვეული აზრთა უთანხმოება იყო სუფიური ღვთისმსახურების სხვადასხვა ასპექტების გამო (მაგ., *სამა*). ბაბა ქუჰის უცნაურად ეჩვენებოდა აბუ საიდის ცხოვრების არაასკეტური წესი: “ოთხ ბალიშზე იჯდა და ზედ სულთანით მიწოლილიყო. შეის აბუ აბდულაჰ ბაქუს გულში უნდობლობამ იჩინა თავი, ეს გასამართლება შეიხის გონებას მისწვდა, პირი იბრუნა მისკენ და უთხრა: ოთხ ბალიშს კი ნუ უყურებ, თვისებასა და ზნეობას შეხედე” (იბნ მუნავარი 1899:110). აქვე იბნ მუნავარი განმარტავს, რომ კაცი უნდა მიენდოს ადამიანის შინაგან ბუნებას და, არა მის გარეგნულ ქცევასო.

ამგვარად, მისმა ღვთისმსახურებამ სრულიად დაკარგა ასკეტიზმის ელემენტები და, ფორმალურობა. მაგალითისთვის, მისტიკოსთა შორის არსებობდა ლოცვების შესრულების სხვადასხვა წესები, მაგალითად, თუ როგორ უნდა დაჯდეს მლოცველი, როცა ანგელოზთა მიზიდვისა და ჯინების განდევნისათვის ლოცულობს: ის უნდა იჯდეს გადაჯვარედინებული ფეხებით, სახე მექისკენ ჰქონდეს მიბრუნებული, ხელისგულები თეძოებზე უნდა ელაგოს და თვალები დახუჭული ჰქონდეს. თუმცა, როდესაც აბუ საიდს ჰკითხეს, თუ როგორ უნდა დამჯდარიყო მორწმუნე ლოცვის დროს, მისი პასუხი ამგვარი იყო: “ხელები გულზე დაილაგეთ, გული უფალს მიანდეთ, დიდება მას [უფალს]” (იბნ მუნავარი 1953:299)

სამა-ს რიტუალი აბუ საიდის ღვთისმსახურებაში. სუფიურ წრეებში ხანაყაში მისტიკური ცეკვის *სამა*-ს შესრულების ტრადიცია აბუ საიდის მოღვაწეობამდეც იყო ფეხმოკიდებული. თვით ბავშვ აბუ საიდს აბუ-ლ-ყასემ ბიშრ იასინის ხანაყაში პოეზიისა და მუსიკის ზეგავლენამ შეაძლებინა "ღმერთთან საუბარი".

აბუ საიდმა სისტემურად მოაწესრიგა ხანაყაჰი და ყოველდღიურ საადმსარებლო პრაქტიკაში საბოლოოდ მისაღები გახადა პოეზიის, მუსიკისა და ცეკვის გამოყენების ტრადიცია.

მან გადამწყვეტი როლი შეასრულა არარელიგიური შინაარსის ლექსის რელიგიური მიზნით გამოყენების ტრადიციის დამკვიდრებაში. ლექსმა სპარული ენის მთელი ლირიზმითა და სიღრმით შეცვალა არსებული რელიგიური ტექსტები, ზოგჯერ კი დაემატა მათ. ამ მოვლენას ტ. გრაჰამი “ხორასნულ ინოვაციას” უწოდებს. (გრაჰამი 1999:110)

თუმცა ის, რაც აბუ საიდის ხანაყაში ხდებოდა უპრეცედენტო მოვლენა იყო სუფიზმის ისტორიაში. *ასრარ ალ-თოუჰიდ*ში ვკითხულობთ: “აქ მოვიდა კაცი მეიჰნიდან. თავს სუფის უწოდებს. აწყობს სუფიურ შეკრებებს. ის პოეზიას კითხულობს მინბარიდან. ის არ განმარტავს ყურანს. ის არ ყვება ჰადისებს. ის ფუფუნებაში ცხოვრებას ქადაგებს. ის მღერის და მისი ახალგაზრდა მიმდევრები ცეკვავენ, მიირთმევენ შემწვარ წიწილას და ტკბილეულს, და ამის შემდეგ ის აცხადებს, რომ ასკეტია. ასე არ იქცევიან ასკეტები, ეს არ არის სუფიების რწმენა. ის იზიდავს ხალხს, ისინი გზას ასცდებიან”. (იბნ მუნავარი 1899:68)

ეს ციტატა დამსმენის წერილი გახლავთ, მაჰმუდ დახნელისადმი მიწერილი. ამგვარად, შეიხის სამა კიცხვის ძლიერი საბაბი გახდა. "მან ისიც გაბედა, რომ ღიად მღეროდა და ცეკვადა მეჩეთში. ამავე დროს, სულ არ აწუხებდა თავის

მიმდევრებს სავალდებულო რელიგიური რიტუალების შესრულებით. ეს ხომ საკმაო საბაბი იყო იმისათვის, რომ მისი დროის სამართალდამცველებს მისი სიკვდილით დასჯა მოეთხოვათ". (დაბაში 1999:173)

აბუ საიდის *საბა*'ს სხვა მიზეზითაც კიცხავდნენ: ვინმე ოსტატი იმამი, რომელიც აღმაცერად უყურებდა მუსიკალურ რიტუალს, და "ხანაყაჰის ახლომახლო მიმავალი, მოცეკვავე შეიხისა და მისი მრევლის შესახებ ფიქრობდა: რელიგიური წესის თანახმად, მისი მოწმეობა, ვინც თავისი თავის გარშემო ბრუნავს, არ მიიღება და მისი სიმართლე არაფრის ტოლია. მეორე დღეს, სადღაც მიმავალი აბუ საიდი გზაჯვარედინზე შეხვედრია მას და უკითხავს, - გინახავს ოდესმე, რომ ჩვენ მოწმეთა რიგებში ვსხედვართ და ჩვენებებს ვიძლევი?" (იბნ მუნავარი 1999:91)

ფიქრობდნენ, რომ ხალხისათვის საშიში იყო ამგვარი *საბა*, რადგან ლექსები, რომლებსაც აბუ საიდი წარმოთქვამდა, არა იყო რელიგიური ხასიათის. ეს პოეზია არ თრგუნავდა ადამიანებს, არამედ გასაგები იყო მათთვის სიხარულით აესებდა მათ გულს. მოძღვარი უსაზღვრო თაყვანისცემის საგანი გახდა და ეს მისი ლიტურდია მმართველი წრეებისთვის უფრო იყო საშიში, ვიდრე ხალხისათვის.

აბუ საიდის პერიოდის ხორასანში სუფიზმის განსხვავებული მიმდინარეობა ჩამოყალიბდა, რომელიც თვისობრივად განსხვავებული იყო ბაღდადის სუფიზმისაგან. ეს იყო უფრო დემოკრატიული, ასკეტური რიგორიზმისაგან თავისუფალი ახალი მიმდინარეობა, მაშინ როცა ბაღდადელი სუფიები სიფხიზლესა და რელიგიური კანონების მორჩილებას უქადაგებდნენ მორწმუნეებს.

თუმცა ბაღდადის სკოლის ყველაზე უფრო გავლენიანი წარმომადგენლები აბუ-ლ-ყასემ ჯუნაიდი და მანსურ ჰალაჯი წარმოშობით სპარსელები იყვნენ და იმდროინდელი კულტურული ბაღდადი ისევე დახვეწილად მეტყველებდა სპარსულად, როგორც ხორასანი, ხორასნის სუფიზმი, შეიძლება ითქვას, უფრო მეტად სპარსული იყო. (გრაჰამი 1999:108) და ამ "ახალი რელიგიის" უნიკალური ხასიათი მძლავრად გამოვლინდა შეიხ აბუ საიდ აბუ-ლ-ხეირის პიროვნებასა და მის მოღვაწეობაში *ხანაყაჰის* ინსტიტუტის ჩამოყალიბების რთულ პროცესში.

ჰერმან ლანდოლტი შენიშნავს, რომ: "ირანულმა გენიამ ხშირ შემთხვევაში იცის, თუ როგორ განმარტოს მისტიკურად პოეტური ქმნილებები, რომელთა განყენებული ანალიზი სრულიად სხვა შუქში წარმოგვიჩენს მათ. ეს ხელოვნებაა, რომელიც ძველი სუფიური პრაქტიკიდან იღებს სათავეს და განვითარებას ჰპოვებს

სამაში. საკმარისია, გავისხენოთ აბუ საიდის სამაგალითო ფიგურა, რომ დავინახოთ შემდეგი: სპარსული სუფიზში, როგორც ასეთი, ხორციელდება უცილობლად სუფიურ პრაქტიკაში, იმ რაღაცის საშუალებით, რასაც ჩვენ ვეძახით პოეტურ სულს, სულიერ თავისუფლებას, რომლის კანონზომიერი შედეგია რიგორისტული ლეგალიზმის სრული არარსებობა." (ლანდოლტი 1978:191-192)

საერთოდ, *სამა* იწყებოდა იმით, რომ გაიგებდა თუ არა მუსიკას მისტიკოსი ექსტაზში ვარდებოდა. *სამა* იმართებოდა ხოლმე *სამახანებში*. პირველი სამახანები გაჩნდა ბაღდადში IX ს. ბოლოს. ხშირად *სამა*ს დროს სუფიები ტანზე ტანსაცმელს იხევენ. რუმის აზრით *სამა* ეს არის მოძრაობა, რომელიც ჩნდება საყვარლის ხილვისგან, რომელიც თვითონ ექსტაზის დროს ცეკვავს შეყვარებულის გულის ეკრანზე, ეს არის "ცეკვა სისხლში". მეველეიანთა ორდენში, სადაც *სამა*-ს დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა, ის ტარდებოდა პარასკეობით შუადღის ლოცვის შემდეგ. დერვიშები იცვამდნენ თეთრ უსახელო პერანგებს, გრძელსახელოებიან ქურთუკებს, ქამარს და შავ ხერყეს, რომელსაც ცეკვის დროს იხსნიდნენ. თავზე ეხურათ დოღბანდი და ჩაჩი, *სიქქა*, რომელიც ამ ორდენის მახასიათებელი იყო.

*სამა*ს წარმოდგენას ზიქრის ლოცვასთან ერთად ბევრი სუფიური ორდენი შემდეგნაირად ასრულებდა: რიტუალი იწყებოდა ძალზედ ნაზი მელოდიით და სრულდებოდა მღელვარებითა და ტაშისკვრით. (დურინგი 1999:279)

საინტერესოა აგრეთვე, რა თეორიული განმარტება შეიძინა ღვთისმსახურების ამ ფორმამ. *სამა*ს შესახებ არსებულ ტექსტთა შორის ინფორმაციის მხრივ უმდიდრესია "ბავარიე ალ-ილმა" რომელიც აჰმად ღაზალის, ცნობილი აბუ ჰამიდ მუჰამედ ღაზალის ძმას ეკუთვნის:

1. *სამა*ს დროს სული ზემოთ აიზიდება და სხეულიც მიჰყვება მას.
2. *სამა*ს დროს მიღებული სულიერი საზრდო აძლიერებს მიმდევრის გულს და სხვადასხვა შინაგან ნიჭს, რადგან სიცოცხლე და ნათელი ზეგრძნობადი სამყაროდან ღვთიური წყალობის მეშვეობით გამსჭვალავენ სულს.
3. სული განეშორება მგრძნობელობის ფენომენს და ნატიფი რეალობისაკენ მიიზიდება, მიეახლება რა ექსტაზის მდგომარეობას. ის (სული) მოგზაურობს ორ რეალობაში და შეერთების (*გახლ*) საფეხურს აღწევს.
4. როდესაც ღვთაებრივი სახელი (*ჰუვა*) მეორდება მისით განიმსჭვალება მაძიებლის არსება, თავისუფლდება სული და ფარდა ეხდება უშინაგანეს რეალობებსა და ჭეშმარიტებებს.

5. *სამა*’ გულისხმობს გარეგნულ მოძრაობასა და შინაგან უძრაობას, ღვთისმსახურების გარეგნული და შინაგანი ასპექტები გადაჯაჭვულია ერთმანეთთან.

6. *სამა*’ს შინაგანი ბუნება მის მრავალ აღმავალ გრადაციაში შეიცავს ისლამის ხუთი ეგზოტერული საყრდენის შინაგან რეალობებს (რწმენა, ლოცვა, მარხვა, მოწყალების გაცემა და მომლოცველობა (*ჰაჯი*)).

საბოლოოდ ხალხის კრებული აღწევს სრულყოფილების საფეხურს სულის თვითსრულყოფის გზაზე. (ვალიე 1999:525–526)

სამა’ს განვითარების ამ ეტაპზე მნიშვნელოვანი იყო ის, რომ სუფიურმა იდეოლოგიამ სპეციფიური ლიტერატურული სახე ამ დროს, სწორედ აბუ საიდის მოღვაწეობის პერიოდში შეიძინა.

სუფიურ თვყრილობებზე მოძღვარს მომდერალი (*ყავვალ*) ახლდა, რომელსაც ლექსების კითხვა შეეძლო. ამ ლექსებს აღტაცებაში მოჰყავდა მსმენელი. ორთოდოქსული ისლამის მცველნი კი "ეშმაკეულ თამაშობებს" უწოდებდნენ ამ სუფიურ შეკრებებს.

შეიხს ნაკლებად აღელვებდა "ჰალალი" იყო, თუ "ჰარამი" მისი წვეულებები. მისი აზრით *სამა*’ კარგია, თუ მას ნათელი სახეებით ისმენენ. აბუ საიდმა ისიც განჭვრიტა, რომ ყოველი მიმდევარი თავისებურად ასრულებდა ამ რიტუალს, რადგან ყველას სულში სხვადასხვაგვარად მიმდინარეობდა კათარზისის, "მე"-სგან განთავისუფლების პროცესი.

როგორც ჩანს, აბუ საიდს ადამიანებზე კეთილად ზემოქმედების უნარი გააჩნდა. იბნ მუნავარის თხრობის ენა უდაოდ ჰიპერბოლურია მსგავსი მომენტების გადმოცემისას, თუმცა, მოძღვარი, მართლაც, გულთა მესაიდუმლე გახლდათ. მისი *სამა*’, პირველ ყოვლისა გულებთან შეხების, მათი განწმენდის, გახსნის საშუალება იყო. აბუ საიდის მთელი სუფიური იდეოლოგია თუ პრაქტიკა მიმართული იყო "გახსნისაკენ" "შევიწროების" წინააღმდეგ. თავად შეიხის გული განთავისუფლდა ყოველგვარი ადამიანური ბორკილისაგან, რადგან მრავალგზის განიწმინდა იგი. *სამა*’ს დროს გული ყველაზე უფრო გახსნილია ღვთიური ნათელის მისაღებად. ეს იყო სამას აბუ საიდისეული გააზრების საფუძველი. როგორც აბუ საიდი ამბობს -

გულმა სამა’ს დროს გულწარმტაცის სურნელი წაიღო,

ჩვენ საიდუმლოთა სამეფო კარავში წაგვიყვანა,

ეს აბდაუბდა ჩურჩული შენი სულისთვის არის,

გვიტაცებს და კარგია – სატრფოს ქვეყანაში მივყავართ. (აბუ საიდი 1995:28)

ცნობილია, რომ სუფის სიმბოლო ორფრთიანი გულია: *სამა*’ს დროს გული იხსნება, შეიძლება ითქვას, ფრთებს იხსამს.

დიდ მოძღვარს ეკუთვნის ცნობილი გამონათქვამი სამას შესახებ, რომ სამასთვის გული უნდა იყოს ცოცხალი, ხოლო ვნებები (*ნაფს* – ქვენა გრძნობები, მდაბალი “მე”) – მკვდარი.

აბუ საიდისეული *სამა*’ს სპეციფიკის განსაზღვრისათვის საინტერესოა მისი და ბაბა ქუჭის საუბარი, გადმოცემული იბნ მუნავარის მიერ “ასრარ ალ-თოუჰიდ”-ში: ბაბა ქუჭი ეკითხება მოძღვარს ისეთი რამ შეგამჩნიე, რაც არც ერთ ჩემს მოძღვართან არ შემინიშნავს: ახალგაზრდებსა და ხანდაზმულებს გვერდიგვერდ დასხამ და დამწყებთა ქმედებებს ისეთივე თვალთ უყურებ, როგორც უფროსთა [ქმედებებს] . . . და კიდევ ის, რომ უფლებას აძლევ ახალგაზრდებს იცეკვონ *სამა*’ს დროს . . . ჩემს მოძღვრებს არასოდეს გაუკეთებიათ მსგავსი რამ. – დამწყები და გამოცდილი . . . ჩემთვის არ არსებობს დამწყების ცნება – პასუხობს აბუ საიდი – ვინც შეუდგება ამ გზას, რაც უნდა ახალგაზრდა იყოს ის, ასაკოვნებმა უნდა გაითვალისწინონ ერთი რამ: მან იქნებ ერთ დღეში მიიღოს ის, რაც მათ სამოცდაათმა წელიწადმაც ვერ შესძინა. რატომ ცეკვავენ ახალგაზრდები *სამა*’ს დროს? – მათი სულები სურვილთაგან თავისუფალი არ არის, მართლაც მათზე შესაძლოა ვნებებმა იუფლონ, რომლებიც დაიმორჩილებენ მათ ყოველ კიდურს. როცა ტაშს შემოკრავენ, ხელებში მოაქცევენ თავიანთ სურვილებს, როცა ფეხებს აბაკუნებენ, ვნება ნელდება მათ ფეხებში. როდესაც ცეკვისას შეიცნობენ თავიანთ არასრულყოფილებას, შეიცნობენ თავიანთ მთავარ ნაკლს. ამას რომ გაივლიან, ცოდვათაგან ხსნას ეძიებენ უფალში. მათი ვნებათა ცეცხლის *სამა*’ში ჩაქრობა უმჯობესია, ვიდრე მათი მოზღვავებული ენერჯის სხვა რაიმეში გაფანტვა.

შეიხ აბუ აბდულაჰს (იგივე ბაბა ქუჭი) უთქვამს: მოძღვარი რომ არასოდეს მენახა, ვერასოდეს ვნახავდიო სუფის.” (იბნ მუნავარი 1953:222-224)

აბუ საიდის თქმით:

სუფი იმიტომ იქნევს ხელებს *სამა*’ს დროს,

რომ ამ ეშმაკობით ჩააქროს გულის ცეცხლი,

იცის გონიერმა, რომ ძიძა ჩვილის აკვანს

ბავშვის ჩუმად ყოფნისთვის არწევს. (აბუ საიდი 1995:31)

ნათელია, რომ აბუ საიდი აცნობიერებს ადამიანის სინთეზური ბუნების

სპეციფიკურობას. ის არ ივიწყებს, რომ ადამიანს სულის გარდა “აქეს სხეულიც”, რომლის ფიზიოლოგიური მდგომარეობა ბევრად განაპირობებს ადამიანის გუნება-განწყობილებას, განსაზღვრავს მისი ქცევის რაგვარობას. სწორედ ამის გამო ის არ სთავაზობს მორწმუნეებს ტრაქტატებს სულის შესახებ, იშვიათად განუმარტავს მათ რა არის დასაშვები და აკრძალული, არ აშინებს ჯოჯოხეთის ცეცხლით ის სთავაზობს მათ ხსნის პირდაპირ გზას, რომელიც მისთვის, როგორც ჩანს, ფიზიკურ სიჯანსაღესაც გულისხმობს. მოგვიანებით ათარი აღიარებს, რომ სხეული განუყოფელია სულისაგან, მისსივე ნაწილია, მხოლოდ მათი ერთარსი ქმნის მთლიანობას.

აბუ საიდისთვის *სამა*’ს შინაგანი არსი და დანიშნულება ლოცვის იდენტურია: “როდესაც აბუ საიდი და მისი კრებული *სამა*’ს ცეკვადა, იმამ მუჰამად ყაინის უთქვამს ნამაზის დროა! ჩვენ ნამაზს ვასრულებთ პასუხად მიუგია მოძღვარს.” (დანი 1997:183). ამიტომ არ არის გასაკვირი, რომ აბუ საიდის გამოჩენასთან ერთად *სამა*’ს რიტუალმა დიდი სახელი მოიხვეჭა, თუ გავითვალისწინებთ იმასაც, რომ "სუფიზმმა საყოველთაო აღიარება მუსიკისა და ცეკვის წყალობით მოიპოვა, რაც მასობრივ კულტურასთან ბევრად ახლოა, ვიდრე ლოცვა და მეტაფიზიკა". (ერნსტი 2002:233).

ამგვარად, *ხანაყაჰი* დიდისა თუ პატარას აღტაცებულმა, დაუდევარმა როკვამ მოიცვა, სიმკაცრე უსაზღვრო სიხარულით შეიცვალა, ღვთის სასჯელის მოლოდინი – ყოვლისმომცველი ღვთიური ნათელით. როგორც აღინიშნა, აბუ საიდისთვის *სამა*’ იყო გულთა გახსნის საშუალება, *სამა*’ მიაახლებდა მორწმუნეს ღვთაებრივ რეალობას.

თავი III. აბუ საიდის მრავალსახეობა

მერვში თეოლოგიური კურსის გავლისა და ღრმა პროფესიული და სასულიერო განსწავლის შემდეგ აბუ საიდი სუფიურ მრევლს დაუბრუნდა.

აბუ საიდის მოღვაწეობა IX-X სს. ირანში, თითქმის, სრულყოფილად ასახული მის ორ ბიოგრაფიაში, ცხადჰყოფს, რომ საუკუნეების წინათ ადამიანს ღვთაებრივ სამყაროსთან, მის წინარე სამშობლოსთან წმინდა მოძღვრები – შეიხები და ფირები აკავშირებდნენ. ცნობილია, რომ სუფიური მისტიციზმის კვლევა წმინდანობის ფენომენის შესწავლას ეფუძნება.

აბუ საიდი ის სულიერი წინამძღვარი გახდა, რომელიც ზესკნელისაკენ წარუძღვა მურიდების სულებს, შეუნარჩუნა მათ სწრაფვა ღვთაებრივი სამყაროსაკენ და ამ გზაზე უკომპრომისო მსვლელობის აუცილებლობა შეაგრძნობინა მათ. სულიერად გაუთვითცნობიერებელი ხალხი დაბნეულია მათი ცხოვრებაც სულიერი ევოლუციის მიღმა შთენილი, თითქოს, უმიზნოდ აღმოცენდება, ქაოტიურად მიედინება და კვლავ დაინთქმება არყოფნის უფსკრულში.

ხალხის ნაწილი ოცნებით არის მოტყუებული,
და სამოთხის ფერიას და სასახლეებს ეძიებს,
ზოგში ეჭვი ჩაბუდებულია და ზოგი დარწმუნებულია,

შენი სამყოფელიდან კი შორს, შორს მოხვედრილა ყველა. (აბუ საიდი 1995:33)

ამ ლექსში სხვა არაფერია აღწერილი, თუ არა სულიერი ცოდნის უგულებელყოფის შედეგად ზემოხსენებული ჩრდილოეთის დაკარგვა. შეიხის დანიშნულებაც სწორედ გზას აცდენილთა ღვთიურ საწყისთან დაბრუნებაა: “როდესაც პიროვნება ამ განზომილებას კარგავს, ის დამცირებულია და დათმობაზე მიდის სიყალბესთან. ხოლო, როდესაც მას ურთიერთობა აქვს “პირად სულიერ მოძღვართან” (*შაიხ ალ-ყაიბ*) პიროვნება მიმართულია თავისი ცენტრისკენ. მისი სულიერი წინამძღვარი და ინდივიდუალობა ელიპსის ორი ცენტრის მსგავს მიმართებაში არიან ერთმანეთთან.” (კორბინი 1979:6) აბუ საიდის სულის გამწმენდ სიტყვასა და საქმეს მრავალი მოთხრობა მოწმობს, რაზეც დაწვრილებით გვექნება საუბარი.

ზოგადად კი, საინტერესოა, რა ადგილი უკავია აბუ საიდს სულიერ იერარქიაში, რა დაფარულ იდეას განასახიერებს მისი პიროვნება, რა აძლევს მას

უფლებას იტვირთოს სულიერი წინამძღვრის ურთულესი მისია. ზემოთ აღწერილი ხიზრთან შეხვედრა წინარეისტორიულ ცოდნის გადაცემას განასახიერებს. გადმოცემის მიხედვით, ის, ვისაც ხიზრი გადასცემს ამ ცოდნას, ხელდასხმულთა ჯაჭვის ერთ-ერთი რგოლი ხდება. ეს შეხვედრები ქმნის სულიერი ცოდნის გადაცემის ჯაჭვს. მისტიკურ წრეებში არსებობდა, აგრეთვე, ცოდნის გადაცემის სქემა, ე. წ. საგვარეულო ხე – "პედიგრი". (ხისმატულინი 2001:177) ამგვარად, აბუ საიდი აცხადებს, რომ ის საიდუმლო ცოდნის გადაცემის ჯაჭვში ერთ-ერთი რგოლია, - მარადისობის მოციქული და პირველქმნადი სამყაროს თვითმხილველი. აბუ საიდი აცნობიერებს და თავმდაბლობის გარეშე უწოდებს თავს ღმერთის რჩეულს:

ვიდრე ზეცის თაღს აღმართავდნენ
და ეს ზეციური სასახლე მოიჭიკებოდა,
ჩვენ უსახლკაროდ მარადისობის საწყისში ტკბილად გვეძინა,
ჩვენს გარეშე დაგვადგეს შენი სიყვარულის ნიშანი. (აბუ საიდი 1995:32)

§ 1. სასწაულმოქმედი შეიხი

თანამედროვე პრაგმატული საზოგადოება დაუინებით ცდილობს "მეცნიერული" ახსნა მოუძებნოს სასწაულქმედებას. თუ ესა თუ ის მოვლენა არ აიხსნება მატერიალური სამყაროს კანონებით, მაინც უარყოფთ მასში ზებუნებრივი ძალის მონაწილეობას და ვიმედოვნებთ, რომ მას ამ პრინციპით ახსნიან მომავალში.

კარლ ერნსტის თანახმად, "ევროპის ინტელექტუალურ წრეებში განმანათლებლობის ეპოქიდან მოყოლებული ადარავის სწამს სასწაულების... თანამედროვე უნივერსიტეტებში ერთ-ერთ მთავარ ზრუნვის საგნად ნებისმიერი რელიგიური ორთოდოქსიისგან ინტელექტუალური დამოუკიდებლობის შენარჩუნება მიიჩნევა... საკითხისადმი მეცნიერული მიდგომა პრაგმატული წარმატებით დაგვირგვინდა, წარმოიშვა ახალი იდეოლოგია – სციენტიზმი. შედეგად, რელიგიის შესწავლით დაკავებულმა მეცნიერებმა უარყვეს ისტორიები, რომლებიც სასწაულების შესახებ მოგვითხრობენ და მათ მალემრწმენთა გამონაგონი უწოდეს." (ერნსტი 2002:100)

ისლამში სასწაულები ორგვარია: მუსლიმი ღვთისმეტყველები გამოწვლილვით განიხილავენ სასწაულთა თეორიას და ყოფდნენ მათ წმინდანთა მიერ ჩადენილ

სასწაულებად – (*ქარამათ* - ქარიზმატული ქმედებები) და მოციქულთა მიერ ჩადენილ სასწაულებად (*მუჯიხათ*). სასწაულის ჩადენის უნარი არის დამოწმება იმისა, რომ ადამიანი წმინდანია და გააჩნია ერთადერთი ჭეშმარიტი ცოდნა და კავშირი აქვს ღმერთთან.

არსებობს მოსაზრება, რომ ქრისტიანი წმინდანები სასწაულებს ჩადიდნენ ადამიანთა დასახმარებლად, მათი სწავლებების განსაკურნავად, ხოლო მუსლიმი წმინდანებისთვის სასწაული უფრო მინიშნება იყო იმაზე, რომ მათ მიერ არჩეული გზა მართალი გზა იყო. ქრისტიანული ღვთისმეტყველების თანახმად უდიდესი სასწაულია ადამიანის გაცოცხლება – მკვდრეთით აღდგენა, ყველა სხვა სასწაული მცირე და უმნიშვნელოა მკვდრეთით აღდგენასთან შედარებით, იმდენად, რომ ჭეშმარიტ სასწაულად მხოლოდ ადამიანის გაცოცხლება მიიჩნევა, რაც თავისთავად უკავშირდება ქრისტეს ღვთაებრივ ფენომენს და ეს მოსაზრებაც ქრისტეს თაყვანისცემის ერთ-ერთი პირობაა. თუმცა რელიგიათა დაპირისპირების სანაცვლოდ, მართებული იქნება აღვნიშნოთ, რომ როგორც ქრისტიანული, ასევე, ისლამური მისტიციზმის უმთავრესი არათუ სასწაული, არამედ ღერძია ადამიანის სუნთქვისა და გულის გაწმენდა, სულიერი “აღდგომა” და მარადისობის სულთან ზიარება.

აბუ საიდის ბიოგრაფიების მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, სასწაულთა ზემოთმოტანილი ზოგადი კლასიფიკაცია ნაწილობრივ შეესაბამება სინამდვილეს. ჰექაიათებში იშვიათად თუ შევხვდებით მის მიერ ვინმეს განკურნების ამბავს, თუმცა ასეთი ცნობებიც მოიპოვება (იში ნილის თვალების განკურნების ამბავი).

მართალია, სასწაული რწმენას აღვივებს ურწმუნოთა გულებში და მას განიხილავენ, როგორც, წმინდანობის დამამტკიცებელ თვისებას, სუფი მისტიკოსების დამოკიდებულება სასწაულების ჩადენის მიმართ მკვეთრად ნეგატიურია: “ბევრად აღვილია სასწაულები ჩაიდინო და ამ გზით ხალხის მასების ინტერესი გამოიწვიო, ვიდრე სირთულეებით აღსავსე სულიერი სწავლება განაგრძო და გამუდმებით ებრძოლო შენი მდაბალი “მე”-ს მიერ დაგებულ ხლართებს. სულიერად განვითარებულ მისტიკოსებს სძულთ მოჩვენებითი სასწაულქმედება. ეს უკანასკნელი “დახლის მისტიკოსების” და ათასნაირი ფსევდომისტიკოსების საქმეა. ჭეშმარიტი მისტიკოსები თავიანთ შეუწყნარებლობას ამგვარი ქმედებების მიმართ გამოხატავენ გამონათქვამში, რომელიც მოციქულს მიეწერება: “სასწაულები – მამაკაცების თვითურია.” ეს ნათქვამი ინდოეთში, ან მუსულმანური სამყაროს

აღმოსავლეთ ნაწილში წარმოიშვა. მასში იგულისხმება ის, რომ სასწაულები ადამიანს და ღმერთს შორის ხდება. როგორც ქმარი ერიდება ცოლთან სიახლოვეს, როდესაც ის უწმინდურია, ასევე ღმერთი უარს აცხადებს მისტიკურ შეერთებაზე მასთან, ვინც სასწაულქმედებით არის დაკავებული.” (შიმელი 2000:170)

ზოგადად, წმინდანის მიერ სასწაულის ჩადენა იმის მანიშნებელია, რომ ეს ადამიანი ნამდვილად წმინდანია და მისი ქმედებები ჰარმონიულად ემთხვევა ზებუნებრივ ძალებს. "წმინდანის სიახლოვე ღმერთთან არაჩვეულებრივი შინაგანი ძალის სახით ვლინდება – ეს არის "ბარაქა", რომლის მეოხებითაც სასწაულების (ქარამთ) ჩადენა ხდება შესაძლებელი. ეს ძალა ისეთ არაჩვეულებრივ უნარებს გულისხმობს, როგორც არის სხვათა აზრების ამოკითხვა, სნეულთა განკურნება, მკვდრეთით აღდგენა, სტიქიების მართვა, ცხოველების მართვა, ჰაერში გადაადგილება, წყალზე სიარული და ერთდროულად ორ სხვადასხვა ადგილას ყოფნა." (ერნსტი 2000:100)

აბუ საიდის სასწაულები ზემოაღნიშნული განსაზღვრების თანახმად არის ქარამათ-ები. მის მიერ ჩადენილ სასწაულებს “ჰალათ ვა სოხანანში” მესამე თავი ეთმობა. ამ თავის სახელწოდებაა “მისი სასწაულების გარეგნული გამოვლინების შესახებ”.

პირველ მოთხრობაში მოციქულისა და ხალიფა ომარის, იგივე ალი აღ-მუმნინის ამბავია გადმოცემული. კაცი, რომელიც მოციქულმა აღ-მუმნინის სახმობად გაგზავნა, ხედავს, რომ მის სახლში არავინაა, ხოლო სახლიდან წისკვილის ხმა ისმის. შემდეგ გაოცებული უყვება ამ ამბავს მოციქულს. ის კი ამგვარად განმარტავს მომხდარის არსს: "არ იცი, რომ ღმერთს ანგელოზები ჰყავს? ისინი ჩემი ჯიშისა და მოდგმის (აღ-ი მან ვა უმმათ-ი მან) მფარველებად და ქომაგებად წარმოუგზავნია მაღალ ღმერთს დედამიწაზე. ჩვენს ჯიშსა და მოდგმას ღმერთის წინაშე კეთილშობილებით დაუმსახურებია ის, რომ ანგელოზები ჩვენს სამსახურად და დასახმარებლად წარმოგვიგზავნა უფალმა. არის ხალხი, ვინც კიცხავს სასწაულებს და დაუჯერებლად მიაჩნია ისინი, თუმცა სუნას მიმდევრებს, გონებისა და შარიათის ერთგულებს სწამთ სასწაულების." (ლუთფოლაჰი 1899:27-28)

ამგვარად, ვიდრე ლუთფოლაჰი უშუალოდ აბუ საიდის სასწაულებს მოგვითხრობდეს, მკითხველის რწმენას ზებუნებრივი მოვლენებისადმი მოციქულის სიტყვებით განამტკიცებს. ის სასწაულთა საფუძველს არა დემონურად, ან გამოგონილად, არამედ ანგელოზთა საქმედ მიიჩნევს. მისი აზრით, მათი სათანადო

აღქმა შეუძლებელია, ვიდრე ადამიანების სულიერი სამყარო მოუწესრიგებელია შინაგანად. ლუთფოლაჰს მთელი თეორია აქვს ჩამოყალიბებული სასწაულების შეცნობის შესახებ. “არის ხალხი, ვის გონებასაც მტკიცებულებათა სიმრავლით არაფერი შეემატება, მათ სულებს თვითგვემა და ასკეტობა მოუსვენრობისგან ვერ იხსნის და მშვიდ სუნთქვას ვერ მიანიჭებს, ვერც მათ გულებს მოაშორებს ეჭვის უნებს და მშფოთვარე ფიქრებს. ჭეშმარიტების ხალხს საყოველთაოდ აღიარებული წესი აქვთ – მეცნიერებას მეცნიერებად აღიარებენ და გონებას – გონებად. სულის სინატიფეებს და მისი შუქისა და კვალის მოსავალს სულის სიწმინდით მოიმკიან. ვიდრე განწმენდილ მკერდში სულის სიწრფელესა და გონების სიწრფელეს არ შეკრებენ, სასწაულებს ვერ შეიცნობენ.” (ლუთფოლაჰი 1899:28-29)

მიუხედავად იმისა, რომ აბუ საიდს სასწაულები დიდ ღვაწლად არ მიაჩნდა, მისი ბიოგრაფიები მოგვითხრობენ მის მიერ ზებუნებრივი ძალების დახმარებით ჩადენილი ქმედებების შესახებ, რომლებიც სხვა არაფერია, თუ არა სასწაულები.

სასწაულის ჩადენისას, ბუნებრივია, ყოველთვის არსებობდა ვინმე, რომელიც ხდებოდა სასწაულის ჩადენის თვითმხილველი. ერთ-ერთი ასეთი თვითმხილველი *ჰალათ ო სოხანანის* მიხედვით იყო თვით იბნ სინა, რომელიც მიმოწერის შემდეგ ესტუმრა აბუ საიდს. მან შეიხის ყველა ქმედებას მოუძებნა ლოგიკური ახსნა. თუმცა, აღიარა, რომ ვერაფრით ვერ ამოხსნა გონებით, ის, რაც იხილა: "ყველაფერს ახსნა მოუძებნე სიბრძნით; მის მისტიკურ მდგომარეობებს (*ჰალათ*), გამონათქვამებს (*მაყალათ*) და მიღწეულ მისტიკურ სადგურებს (*მაყამათ*), გარდა რამდენიმე მოვლენისა: დავინახე, კედელზე ლურსმანი იჭედებოდა, ქვა ურტყამდა და ხელი არსად ჩანდა; როცა დაბნელდა, სანთელი ისე აინთო, არავინ ყოფილა იქ, დასაბანად წყალი დავისხი, ის დოქი ცარიელი დავტოვე და ისე გაივსო, რომ არავინ მიკარებია. ეს ვერ ამოვხსენი. უძლური აღმოვჩნდი მათ ამოხსნაში." (ლუთფოლაჰი 1899:69)

ვ. ჟუკოვსკი წერდა, რომ "ახლაც კი აბუ საიდის ოთხტაეპიან ლექსებს კეთილისმყოფელ და სასწაულმოქმედ ძალას მიაწერენ: მათ კითხულობენ ადამიანები იმდენჯერ, რამდენიც განსაზღვრულია, იცავენ სხვადასხვა წესებს, [ამას აკეთებენ] იმისათვის, რომ შეუმსუბუქდეთ ცოდვები, მოვიდეს წვიმა, იყვნენ დაცულნი გველისა და მორიელის ნაკბენისაგან, ასცდეთ შიმშილი, შეხვდნენ საყვარელს, აუსრულდეთ ჩანაფიქრი და სხვა." (ჟუკოვსკი 1901:1)

აბუ საიდის ძლიერი კეთილისმყოფელი გავლენა სიკვდილის შემდეგაც

ვრცელდებოდა ადამიანებზე. ის, თითქოს, განაგრძობდა მოვლენათა მართვას. აბუ საიდის ვაჟი აბუ თაჰერი ალფ არსლანის (თუ ნიზამ ალ-მულქის) კარზე სანდო კაცის სახელს მოიპოვებს. როდესაც სულთანი ეჭვს შეიტანს მისი ცოდნის სიღრმეში, აბუ თაჰერი მისი მოთხოვნით იმ ერთადერთ სურას *ფათიჰას* წარმოთქვამს მმართველის წინაშე, რომლის დასწავლაც მამამ აიძულა ბავშვობაში. ეს უცნაური წინასწარგანჭვრეტა თუ დამთხვევა გადაარჩენს მას და ხასიათს გამოუსწორებს უგუნებოდ მყოფ სულთანს.

სასწაულებს მიეკუთვნება აგრეთვე ლოცვის კეთილი ზემოქმედება, რომელიც ყველა – სულიერ, ფსიქიკურ, ფიზიკურ და მატერიალურ სფეროებში იგრძნობა. ლოცვათა შორის უძლიერესია ყურანის პირველი სურა, რომელსაც ეწოდება "გამხსნელი" (*ფათიჰა*).

სასწაულმოქმედია, აგრეთვე, ადგილი, სადაც სუფი წმინდანია დაკრძალული, სულიერებასთან ყველაზე უფრო მჭიდროდ არის დაკავშირებული. წმინდანთა სამარხებზე მორწმუნეები სულიერ წინსვლას ეძიებენ და სამარხები ერთგვარ სასწაულმოქმედ ადგილებად არის მიჩნეული. აბუ საიდი თავისი მოძღვრის აბუ-ლ-ფადლის საფლავის მოსალოცად წასვლას ურჩევდა მოწაფეებს, რომელთაც ქააბას მონახულება ჰქონდათ განზრახული. აბუ საიდის საფლავზე მისული ერთ-ერთი მორწმუნე კი ყოველდღიურად ხედავდა, როგორ მოფრინდებოდა თეთრი მტრედი "აბუ საიდის მიერ ჩადენილ წმინდა ქმედებათა მიწიერი განსხეულება" და მოიკალათებდა ხოლმე სამარხის შიგნით. (ხუჯვირი 2004:234)

უმართებულო იქნება, აბუ საიდის მიერ ჩადენილი სასწაულები და მისი გულთამხილაობის საოცარი უნარი მხოლოდ სხვათა წინაშე თავის მართლებად და მათზე გავლენის მოხდენის საშუალებად მივიჩნიოთ და, ამგვარად, დავამციროთ მისი მოღვაწეობის ეს მნიშვნელოვანი ელემენტი.

აბუ საიდის შეხედულება, როგორც ყველა, ისე ამ საკითხში იყო მკაფიო, მართებული და ჭეშმარიტებასთან მიახლოებული. "შეიხს უთხრეს: მავანი წყლის ზედაპირზე დადის, უპასუხა: ადვილია, ბაყაყი და იხვიც დაცურავენ წყლის ზედაპირზე. უთხრეს: მავანი ჰაერში დაფრინავს, თქვა: ყვავი და ბუზიც დაფრინავენ ჰაერში. უთხრეს: მავანი ერთი ქალაქიდან მეორეში ერთ წამში გადაადგილდება: ეშმაკიც ერთ წამში გადაიქროლებს აღმოსავლეთიდან დასავლეთით. ასეთ რაღაც-რაღაცეებს ფასი არა აქვს. კაცი ის არის, ვინც ხალხშია, მათ შორის დაჯდება და დაიძინებს, ქებას აღავლენს და სამართალს დაამყარებს, ხალხს შეერევა და ერთი

წამითაც არ დაივიწყებს ღმერთს” – მიუგო შეიხმა. (იბნ მუნავარი 1899:35)

ეს გამონათქვამი ერთ-ერთი ყველაზე უფრო ცნობილია აბუ საიდის გამონათქვამებს შორის და უზუსტესად ასახავს დიდი მოძღვრის სულიერ კრედოს:

ყოველთვის, ყველგან, ყველასთან და ყველა საქმეში,

გულის თვალი იღუმალ სატრფოსკენ გეჭიროს. (აბუ საიდი 1995:45)

როგორც ა. შიმელი აღნიშნავს, “მოგვიანებით ნაყშბანდიას ორდენის მისტიკოსებმა შემდგენაირად განსაზღვრეს ამგვარი იდეალი – *ხალვათ დარ ანჯუმან* (განმარტოება საზოგადოებაში) – “ღმერთთან შერწყმა ხალხში”. (შიმელი 2000:192)

როდესაც შეიხს ჰკითხეს: რა სასწაული ჩაუდენია მავან სუფის, მან შეცბუნებულმა უპასუხა: ნუთუ უდიდესი სასწაული არ არის, ის, რომ ყასაბი, ყასაბის შვილი მისტიკურ გზას დაადგა, ესაუბრება ხიზრს და მასთან დალოცვის მიღების მსურველი უამრავი ადამიანი მოედინება. (იბნ მუნავარი 1899:288)

§ 2. გულთამხილავი შეიხი

წმინდანთა ცხოვრების ამსახველ თხზულებებში დიდი ადგილი ეთმობა ამა თუ იმ წმინდანის სასწაულებრივი უნარის აღწერას – ამოიკითხონ ფიქრები ადამიანთა გონებაში. "ფირასა", "კარდიოგნოსია" არის სულიერი მოძღვრის უნარი ამოიცნო ადამიანთა სულები.

აბუ საიდის ორივე ბიოგრაფია ვრცლად მოგვითხრობს მისი ამ არაჩვეულებრივი უნარის შესახებ. დიდი შეიხი თავის ნიჭს ძირითადად იმისათვის იყენებდა, რომ ადამიანებს საკუთარი ნაკლოვანებების დანახვაში დახმარებოდა, ზოგჯერ კი, “უბრალოდ”, ფულადი სახსრების გაღებას უადვილებდა მდიდარ ვაჭრებს, ვისთვისაც ესოდენ მნიშვნელოვანი იყო ასეთ გავლენიან მოძღვართან ურთიერთობა და მისი მხარდაჭერა.

ჰალათ ო სოხანანის ერთ-ერთი მთავარი მოქმედი პირი გახლავთ ვინმე ჰასან მოვაბადი, ნიშაბურის მკვიდრი, რომელიც იყო აბუ საიდის დავალებების უშუალო შემსრულებელი, შეიხის ვაჟთან, აბუ თაჰერთან ერთად. ჰასან მოვაბადი *ჰალათ ო სოხანანის* მრავალ ამბავს მოგვითხრობს. ის ამ ამბების მონაწილეა და, როგორც ჩანს, რეალური პიროვნება უნდა ყოფილიყო.

ჰასანი იგონებს აბუ საიდის ნიშაბურში ჩამოსვლის ამბავს: “პირველად,

როდესაც შეიხი ნიშაბურში ჩამოვიდა და მეჯლისების გამართვა დაიწყო, ქალაქში ხმა გაგარდა: ერთი სუფი ფირი მოსულა, მეჯლისებს აწყობს და ადამიანთა საიდუმლოებანი უწყის. ამ სუფიების მიმართ გულში მტრობა გამაჩნდა. ვამბობდი, სუფიმ მეცნიერების (ილმ) არა იცის რა, მეჯლისს აწყობს, რომლის დროსაც არავის მიეცემა ფარული ცოდნა მაღალი ღმერთის შესახებ.

მისი [აბუ საიდის] ამბავი მთელ ქალაქს მოედო და ხალხში მიმდევრებიც გაუჩნდა. ერთ დღეს, მისი გამოცდის მიზნით მივედი მასთან მეჯლისზე, მისი ტახტის ახლოს დავჯექი. ძვირფასი კაბა მეცვა და ტაბარისტანული ნაჭრის ჩაღმა მესურა. გული უარყოფით/უნდობლობით (ინქარ) მქონდა საგსე. როდესაც შეიხმა ლაპარაკი დაიწყო და მე მისი სიტყვა მოვისმინე, გავოცდი და სასტად დავრჩი, მეჯლისის დასასრულამდე გონს ვერ მოვედი. მეჯლისი რომ დასრულდა, შეიხმა ერთი დერვიშისთვის ჩაღმა ითხოვა. გულში გავივლე, ჩემს ჩაღმას მივცემ-მეთქი. თან გავიფიქრე, ეს ჩაღმა ამულიდან გამომიგზავნეს საჩუქრად და ათი დინარი ღირს. შეიხმა თხოვნა გაიმეორა. კვლავ გავიფიქრე, მივცე-მეთქი და კვლავ არ მივეცი. ჩემს გვერდით ფირი იჯდა. შეიხმა მას მიმართა და თქვა: ჩაღმისათვის ორჯერ აღარ გავიმეორებ, შენს გვერდით რომ კაცი ზის, ორჯერ თქვა, ჩაღმას მივცემო დერვიშს, თან თქვა, ათი დინარი ღირს, ამულიდან გამომიგზავნესო. ეს რომ გავიგონე, ავდექი, ფეხზე ვემთხვიე შეიხს, ჩაღმა და მთელი სამოსი მივეცი. აგრეთვე, ყველაფერი რაც გამაჩნდა სააშკარაოზე გამოვიტანე და მივეცი და მთელი ცხოვრება შეიხისა და მისი ვაჟების მსახურებაში დავრჩი.” (ლუთფოლაჰი 1899:34)

ამგვარად, შეიხმა მომავალი ერთგული მსახური პირველი შეხვედრისთანავე განწმინდა ნივთიერის სიყვარულისგან, რაც სულის პირველი მტერია ღმერთის გზაზე შედგომილთათვის.

ჰასანი მოგვითხრობს: “ერთი მდიდარი ვაჭარი, სახელად აბუ ომრუ, დიდი შეიხის ყველა ნება-სურვილის შემსრულებელი ყოფილა. ერთ დღეს შეიხმა შეიღჯერ გაგზავნა ჰასანი ბაზარში, ამ ვაჭრის დუქანში, ხან რას ითხოვდა და ხან – რას. როდესაც მოსაღამოვდა და მზე ჩასასვლელად ემზადებოდა, კიდევ გაუგზავნია. ჰასანი მის დუქანს მიუახლოვდა, დაინახა, რომ ის კარს კეტავდა. ჰასანს შერცხვა მასთან მიახლოება. ვაჭარმა თვალი მოჰკრა, უხმო და გამოჰკითხა, თუ რა სურდა ამჯერად შეიხს. სუფიების მსახურმა მოახსენა, რომ ძალზედ სწუხდა მასთან მრავალჯერ მოსვლის გამო და გადასცა, რაც დაებარებინა შეიხს

(ეს იყო ვარდის წყალი (გულაბ), ალოე ('უდ) და ქაფური (ქაფურ). აბუ ომრუმ გახსნა ღუქანი და მსახურმა ყველაფერი გაამზადა ჰასანისთვის. შემდეგ უსაზღვროდ მადლიერ ჰასანს ვაჭარმა რაღაც სარგებლის მომტანი საქმე შესთავაზა. “რადგან ასეთი რიდი გაქვს ჩემი,” ხვალ მოდი და ესა და ეს გავაკეთოთ, რაზეც იგი დაუყოვნებლივ და დიდი სიხარულით დათანხმდა მას. სუფიების მსახური მოგვითხრობს:

“დიდად გავიხარე. შეიხს ვეახლე და ვარდის წყალი, ალოე და ქაფური მივართვი. შეიხმა შემომხედა და მითხრა: ჰოი, ჰასან, გადი გარეთ და შენი შინაგანი [სამყარო] (ანდარუნ-ე ხოდ) ამსოფლის სიყვარულისაგან განწმინდე, რათა კვლავ სუფიებთან ყოფნის უფლება მოგცე! გარეთ გავედი, ვტიროდი, სახე მიწაში ჩავრგე და დავიფიცე. დავბრუნდი და იმ ღამეს შეიხს ჩემთვის ხმა არ გაუცია.

მეორე დღეს, მეჯლისის დროს, აბუ საიდს ერთხელაც არ შეუხედავს აბუ ომრუსთვის, თუმცა, საუბრისას, მას მიმართავდა ხოლმე. – ჰასან, რა მოუვიდა შეიხს, დღეს ზედაც არ მიყურებს, – შემომჩივლა ვაჭარმა. არ ვიცი – ვუთხარი მას და გუშინდელი ამბავი მოუყევი. ის მიუახლოვდა შეიხის ტახტს, ემთხვია მას (ტახტს) და მიმართა შეიხს: – ძვირფასო, აბუ ომრუს ცხოვრება შენს თვალწინაა. დღეს შენი მზერა არ მეღირსა, [მითხარი] რა დავაშავე და როგორ გამოვისყიდო დანაშაული. – იმისათვის, რომ გაგაგებინო, რა ფასი აქვს ჩემს წყალობას” ათასი დინარის მოტანაა საჭირო – აუხსნა შეიხმა აბუ ომრუს. აბუ ომრუ წავიდა და ორი ფულის ტომარა (ხურრა) მოართვა შეიხს. თითოეულ მათგანში ხუთასი დინარი იდო.” (ღუთფოლაჰი 1899:40-41)

ორივე ბიოგრაფია ირანის იმდროინდელი საზოგადოების შესახებ ძალზედ საინტერესო ცნობებს იძლევა. ამ ცოცხალი, მშვენიერი პატარა მოთხრობებით ვეცნობით თითქმის ყველა ფენის ადამიანებს – გლეხს, ვაჭარს, ხელოსანს, ხოჯას, ვეზირსა და სულთანს.

ვაჭარი პირმოთნეობს გავლენიან შეიხთან – “ძვირფასო, დღეს შენი მზერა არ მეღირსა,” მიმართავს ის აბუ საიდს. შეიხის მახვილი და სწრაფი გონებაც მზადყოფნაშია – ის მოითხოვს თავისი წყალობის ფასს – 1000 დინარს. ამ ფულით მან შემდეგ მდიდრული სუფრის გაშლა ბრძანა, რომელთანაც დაპატიჟებულ იქნა ათასი კაცი. საინტერესოა, რომ შეიხი არც ცდილობს მონანიების ცეცხლით განწმინდოს ვაჭარი აბუ ომრუს სული. იქნებ, უბრალოდ, იმიტომ, რომ ის, არ არის რჩეული.

აბუ საიდმა ამოების მოტრფიალენი ჩაახედა სარკეში. ერთ-ერთი მათგანი ჰასან მოვაბადის მსგავსად ვინმე ხაჯეგაქ სანგანი იყო. იბნ მუნავარი ასეთ ამბავს მოგვითხრობს:

“ხაჯეგაქ სანგანი ჩვენს შეიხს ეწვია. ის დახვეწილი ახალგაზრდა იყო და დიდებული სამოსი ემოსა. შეიხი სადღაც იყო მიწვეული და გზას გაუდგა. ხაჯეგაქიც მათ ეახლა. შეიხი, ჩვეულებისამებრ, უკან მიჰყვებოდა კრებულს. შეიხის წინ მიმავალი ხაჯეგაქი თავის თავს დასცქეროდა. ხოჯა! – შეუძახა შეიხმა, წინ ნუ მიდიხარ! ხაჯეგაქი ჩამორჩა მას. ასე გაიარეს რამდენიმე ნაბიჯი და შეიხმა კვლავ მიმართა – ხოჯა! უკან ნუ მოგვედევ! ხაჯეგაქი მარჯვენა მხარეს ამოუდგა შეიხს. – ხოჯა, მარჯვნივ ნუ დადიხარ! განაგრძობდა შეიხი. ახალგაზრდა ეხლა მარცხნივ დაუდგა ასე მისდევდა მოძღვარს. – ხოჯა, მარცხნივ ნუ დადიხარ! კიდევ გაიგონა მისი ხმა. ხაჯეგაქს გული გაუწვრილდა და უთხრა მას: შეიხო! საით ვიარო? – ჰოი, ხოჯავ! თავს განეშორე და სიმართლით იარე! და შეიხმა ეს ბეითი წარმოთქვა:

ვიდრე შენს თავთან ხარ, ამ სიტყვასთან რა საქმე გაქვს,
ეს სიცოცხლის წყაროა, რომელიც შორს არის ადამისგან.

ხაჯეგაქს ყვირილი აღმოხდა, ფეხებში ჩაუვარდა მოძღვარს. ის მექასა და მედინას მოსალოცად გაემგზავრა და დიდებულებს განერიდა.” (იბნ მუნავარი 1899:217)

ამ ამბავს ზედმიწევნით მიესადაგება შეიხის ეს შესანიშნავი გამონათქვამი: ”ამ საქმის ბოლოს ვერ იხილავ, ვიდრე შენი თავიდან ხოჯას არ გააძეგებ.” (იბნ მუნავარი 1899:327)

აბუ საიდმა იცოდა, რომ ეს არ იყო ადვილად მისაღწევი რამ. უფრო მეტიც, ეგოს უარყოფითი მხარის, მდაბალი “მე“-სგან განთავისუფლება სრულყოფილების ტოლფასი იყო. ამაზე მისი შემდეგი გამონათქვამიც მეტყველებს: “მთის თმის ღერით მოზიდვა უფრო ადვილია, ვიდრე თავის დათმობა.” (იბნ მუნავარი 1899:278)

მოძღვარი განსაკუთრებული დაჟინებით ცდილობდა ნივთიერი სამყაროს ამოება საჩინო გაეხადა კაცთათვის.

გულთამხილაობა სასწაულებრივი უნარია, თუმცა სასწაულების ჩადენა და ამ გზით ადამიანთა შორის სახელის მოხვეჭა დამამცირებელი იყო ჭეშმარიტი სუფიებისთვის. არც აბუ საიდს მიაჩნდა დიდ ღვაწლად სასწაულებრივი ქმედებებით ხალხის განცვიფრება. და, მაინც, ბიოგრაფები მოგვითხრობენ მის მიერ ჩადენილი სასწაულების შესახებ. დიდი შეიხის ზებუნებრივი უნარები მიმართული იყო

ბევრად უფრო ამაღლებული მიზნისაკენ – ის კათარზისისაკენ უძღოდა დაცემულ სულებს. ადამიანების სულიერი აღდგენა – გაცოცხლება კი სასწაულთა სასწაულია, როგორც ერთი მისტიკოსი წერდა, სჯობს მკვდრეთით აღადგინო ერთი გული, ვიდრე ათას გვამს დაუბრუნო სიცოცხლე. აღ-ტუსტარის აზრით, კი, უდიდესი სასწაული ადამიანის უკუღმართი ხასიათის გამოსწორებაა.

აბუ საიდის გულთამხილაობის ამბების ერთ თავში მოქცევა და წერტილის დასმა შეუძლებელია. როგორც ითქვა, შეიხის ამ ნიჭზე ორივე ბიოგრაფიის, თითქმის, ყოველი ფურცელი მეტყველებს.

§ 3. მკაცრი მოძღვარი.

ნიშაბურელი დიდგვაროვანი ქალბატონის იში ნილის განკურნება მოხდა იმ მიზნით, რომ მას შეიხის ძღვევამოსილება და ღვთიურ ძალებთან წილნაყარობა ეწამა. როგორც ცნობილია, იში ნილიმ მკრეხელობა დასწამა აბუ საიდს და იმ დამეს ის თვალების საშინელმა ტკივილმა შეაწუხა. ტკივილმა, თითქმის, ერთი თვე გასტანა. ლუთფოლაჰი მოგვითხრობს: "მთელ ნიშაბურს თვალის წამალი მიჰქონდა მასთან. ბევრი უწამლა თვალებს, მაგრამ უკეთესობა არ დაეცყო. თუ ვინმე მკურნალი იყო, ყველამ ინახულა იგი, თუმცა, ვერავინ შეძლო მისი განკურნება. დღედაღამ ყვიროდა თვალების ტკივილისგან. ერთ დამეს საშინელი გარეგნობის მოხუცი ესიზმრა. თუ გსურს თვალები დაგიამდეს, მეიჭენელი შეიხის კეთილგანწყობა მოიპოვე და მისი ძვირფასი გული მოიგე, ურჩია მოხუცმა. მეორე დღეს იში ადგა, ქისაში ათასი დინარი ჩადო და ძიძას მისცა. დააბარა, როდესაც შეიხი მეჯლისს დაასრულებს და თავისუფალი იქნება, ეს მთავარი და არაფერი უთხრა. შეიხს ერთი მურიდი ჰყავდა. ყოველ დღე ხმელ პურსა და კბილების საჩიჩქნ ჯოსს მთავრად ხოლმე მას. იმ დღესაც, მეჯლისის დამთავრებისას ყველა გარეთ გავიდა და იმ სუფიმ ჩვეული ძღვენი მთავრად შეიხს. შეიხმა პური შეჭამა და, როდესაც ძიძა შევიდა მასთან, კბილებს იჩიჩქინდა. ქისა დაუდო და გარეთ აპირებდა გასვლას, როდესაც შეიხმა უხმო მას და უთხრა: ეს საჩიჩქნი ქალბატონს მთავარი და უთხარი, წყალში ჩადოს და მერე იმ წყლით სახე დაიბანოს. გარეთ მხედველი თვალები მოურჩება, უარყოფა გულიდან მოიშოროს და შიგნით მხედველი თვალებიც განეკურნება.

როდესაც მადლიერი იში ნილი შეიხს ეახლა და ცილისწამების დანაშაული

მოინანი, აბუ საიდმა ასე დამოძღვრა იგი: ”განუდექი წუთისოფელს, ამ ხალხს ემსახურე, რათა ძვირფასი გახდე ორივე ქვეყნისთვის. შეიხის წყალობით ის ნიშაბურის მთელი მოსახლეობის მისაბაძი გახდა.” (ლუთფოლაჰი 1899:36)

ათარი მოგვითხრობს ერთი კეთილშობილი წარმოშობის ახალგაზრდა კაცის შესახებ, რომელიც აბუ საიდის მეჯლისს დაესწრო. მოძღვრის საუბარმა ძლიერი გავლენა მოახდინა მასზე. ის სინანულმა შეიპყრო და ინანა თავისი უგზო-უკვლო, უმიზნო ცხოვრების გამო. ყველაფერი, რაც გააჩნდა მოძღვარს ჩააბარა. შეიხმა ახალგაზრდას რამდენიმე წელიწადის მანძილზე მძიმე შრომა მიუსაჯა.

გარკვეული დროის მანძილზე ხალხი უპატივცემულოდ ეპყრობოდა, გამუდმებით ამცირებდა მას. მურიდებს ნაბრძანები ჰქონდათ არავითარი ყურადღება არ მიექციათ მისთვის. ბოლოს აბუ საიდმა სრულიად განდევნა ის მოწაფეთაგან და ხანაყაჷში გამოიხენაც აუკრძალა.

როდესაც მას საზოგადოების კეთილგანწყობის ყველა იმედი გაუცრუვდა, მეჩეთს შეაფარა თავი. განერთხო მიწაზე და ტიროდა: ”ო, ღმერთო! შენ ხედავ და უწყი, რომ მიუსაფარი ვარ. თუმცა, არ გამაჩნია ტკივილი, გარდა ტკივილისა, რომელსაც განვიცდი შენს გამო და შენ ხარ ჩემი ერთადერთი თავშესაფარი.

დიდხანს მწარედ ტირილის შემდეგ უეცრად ისეთი მდგომარეობა დაეუფლა, რასაც დიდი ხანია ნატრობდა.

სწორედ მაშინ ხანაყაჷში აბუ საიდმა უბრძანა მოწაფეებს, წასულიყვნენ და მოექებნათ კაცი, რომელიც განდევნეს ხანაყადან. ისინი წავიდნენ და მალევე იპოვეს ის მტირალი. როცა მან მოძღვარი იხილა, ჰკითხა მას: რატომ შემამთხვით ესოდენი დამცირება? მოძღვარმა მიუგო: ”აქამდე შენ დაკარგე იმედი ყოველი ქმნულის. ერთი ფარდა დარჩა შენსა და ღმერთს შორის – ეს ფარდა მე ვარ. ახლა ესეც ჩამოგაშორე. აღსდექ და გიხაროდენ!” (ათარი 1905:807)

მოძღვარმა ზუსტად იცოდა, კონკრეტული პიროვნების სულში რა გამოიწვევდა კათარზისს. კეთილშობილ ახალგაზრდას ისეთ სულიერ სარგებელს, მართლაც, სხვა არა მოუტანდა რა, თუ არა თავის დამდაბლება და იმის შეგნება, რომ ის უარყვეს ადამიანებმა და ყველაზე უფრო დამცირებული იყო მათ შორის – ამან საბოლოოდ დააკარგვინა მას ყოველგვარი ამქვეყნიური სიამის შეგრძნების უნარი. მან აბუ საიდის უცნაური თერაპიის შედეგად უსაშველო ტკივილი იგრძნო. მას აეხილა “შინაგანი თვალები” და შეიცნო სამყაროს ამოება. შედეგად, მონანიების ექსტაზში, მარადიულ ფასეულობასთან – ღმერთთან სიახლოვის სურვილიც

გაუჩნდა.

წადი, ეძიე ტკივილი, რადგან შენი ავადმყოფობა უდარდებლობაა,
ტკივილია, რომელსაც არანაირი წამალი არა აქვს. (აბუ საიდი 1899:20)

გულთამხილავმა შეიხმაც არ დააყოვნა და წარუძღვა განწმენდილ მურიდს
ღმერთისაკენ.

აბუ საიდი მტრების მიმართაც არ ყოფილა შურისძიების გრძნობით
შეპყრობილი: "ერთხელ ნიშაბურის ბაზარში, რომელსაც აღნიჭებანის ბაზარი
ერქვა, ერთი მთვრალი მოხუცი მილასლასებდა. ახალგაზრდამ მას ზურგში
ჩაარტყა. მოხუცმა ეს ბეითი უთხრა:

ხელი აღაპყარი და მთვრალს დაარტყი,
დამშვენებული ხარ ამგვარი ხელით.

შეიხმა ეს ბეითი გაიგონა და ახალგაზრდას უკან მიჰყვა. ბაზარში ვირები
მოეყვანათ გასაყიდად. ამ ახალგაზრდას მოხუცის წინ უნდა გაეგლო. ამ დროს
ვირმა წიხლი ამოარტყა მას და გვერდი ჩაუმტვრია. [ახალგაზრდა] დაეცა. შეიხმა
იქვე სეჯადე (ხალიჩა ლოცვისათვის) გაშალა, მუხლი მოიყარა და ღმერთს
მიმართა: ღმერთო, ცოდვისა წილ სისასტიკეს არ იწონებ, ჰოი სამართლიანო,
ჭეშმარიტების გულისათვის, შეიწყალე ცოდვილნი საქმით." (ღუთფოლაჰი 1899:75-
76)

შეიხი მკაცრია სასტიკი მმართველების წინაშე და უარს აცხადებს მათ
მიღებაზე (იბრაჰიმ ინალის ამბავი). "ვისაც შეუძლია ყველასთან დაჯდეს, ყველას
სიტყვას დაუგდოს ყური, ყველასთან ერთად ჭამოს და დაიძინოს, ნუ ელი მისგან
სიკეთეს, ასეთი კაცის სული ეშმაკის ხელშია" – ამბობს აბუ საიდი. ეს სიტყვები,
თითქოს ეწინააღმდეგება ზემოთმოტანილ ციტატას: "კაცი ის არის, ვინც ხალხში
დაჯდება. . ." თუმცა, ამ "გაუგებრობას" ნათელს ჰფენს მისივე რობაი:

არც ერთი ლუკმა არ შეჭამო სასამართლოს აღმასრულებლის სუფრიდან,
თუ შენს სიცოცხლეს სულის სიმშვიდე ახლავს, არ ჭამო,
თუ შენი სულისთვის თაფლივით იქნება,

[იცოდე, რომ] ის მოხუცი ქალების გულის სისხლია, არ ჭამო. (აბუ საიდი 1995:47)

§ 4. შემწყნარებელი შეიხი

როგორც აბუ საიდი აცხადებს, "არ არის ამქვეყნად არაფერი, გარდა ქარისა ჩვენს ხელში." და მაინც, მისი ცხოვრების მეორე ნახევარში დიდი შეიხი აღარ უარყოფს სამყაროს და აღარ მიეღწვის განდევნილობას. მას ბრძენკაცისთვის დამახასიათებელი ოქროს შუალედი უკავია წარმავლობას და მარადისობას შორის დაუსაბამო ჭიდილში. თუმცა, ჭეშმარიტი არსებობა სუფიზმში ღმერთის არსებობაა, სიმრავლე ერთიანობის პოლარული მხარეა და თანაარსებობს ერთთან.

აქედან გამომდინარე, აბუ საიდი, ზოგჯერ, შემწყნარებელია ისეთი ქმედებების მიმართ, რომლებიც მიუღებელია სუფიზმის პრინციპების თანახმად.

შეიხი ზოგჯერ თავს არიდებს მურიდების კიცხვას: "როცა აბუ საიდი ტუსიდან დაბრუნდა, მას აცნობეს, რომ მისი ერთ-ერთი მოწაფე საიდ ჰამზა ორმოცი დღეღამე უწესო ცხოვრებით ცხოვრობდა. ყოველდღე ნაბახუსევი იყო და მსახურ გოგო ბიჭებსაც ასმევდა ღვინოს, რომ ტანთ გახდილები და მთვრალეები იყვნენ მის სასახლეში. – საოცრებაჲ! – მიუგო შეიხმა – ასეთ სასახლეს ნაკლები ცოდვა როგორ შეჰფერის! სხვა არაფერი უთქვამს და არც გაუკიცხავს. როდესაც საიდ ჰამზამ გაიგო, რომ შეიხი დაბრუნებულიყო, მეორე დღეს ეახლა მას. სეიხი ყოველწამს გამორჩეული პატივისცემით ეპყრობოდა მას და სიტყვა არ დაუძრავს მისი ამბის შესახებ." (იბნ მუნავარი 1899:222)

როგორც ვხედავთ, შეიხი მომაბეზრებელი დიდაქტიკოსი არ გახლავთ, ის კარგად იცნობს ადამიანის ფსიქოლოგიის სინატიფეებს და იცის, რომ ზოგჯერ სჯობს, უბრალოდ, არაფერი თქვას. თანაც, მისივე თქმით, "რაინდობა (*ჯავანმარდი*) ის არის, კაცს მისივე ჭუჭყს თვალებთან რომ არ მიუტან." (იბნ მუნავარი 1899:223)

შეიხის რისხვას არ იწვევს სიცოცხლის არანაირი გამოვლინება – თვით აზარტული მოთამაშეც კი: "ნიშაბურში ყოფნისას, აბუ საიდმა ერთ დღეს სასაფლაოსაკენ გასეირნება მოინდომა. შეიხების სამარხებს რომ მიაღწია, ხალხის კრებული დაინახა, რომლებიც ღვინოს სვამდნენ და უკრავდნენ. სუფიები აღშფოთდნენ, მათი გასამართლება და წამება განიზრახეს. შეიხი წინ აღუდგა მათ. როცა მოქეიფეთა კრებულს მიუახლოვდა, თქვა: ღმერთო! როგორც ამქვეყნად მხიარულობთ, იმქვეყნადაც ისე მხიარულად ყოფილიყავით!" ისინი წამოდგნენ, ფეხებში ჩაუვარდნენ შეიხს, ღვინო დაღვარეს, საზანდარები დაამტვრიეს და შეიხის წინაშე ფიცი დასდეს, [რომ მიატოვებდნენ ცხოვრების ამგვარ წესს]. შეიხის ერთმა

შეხედვამ კეთილშობილ კაცებად აქცია ისინი" – მოგვითხრობს იბნ მუნავარი. (იბნ მუნავარი 1899:250)

მოძღვარმა, თითქოს, ჩვეულებრივ მოვლენად აღიქვა შეიხების საფლავებზე თავაშვებული დროსტარება. შეიხს მათთვის არაფერი უთქვამს განსაკუთრებული. იბნ მუნავარს თუ დაუუჯერებთ, მისი სიახლოვე და მზერა, ლამის, ღმერთს მიაახლებდა გზააბნეულ სულებს.

შეიხი კიდევ უფრო შემწყნარებელი ჩანს იმ ამბავში, რომელიც შემდეგ ჰექაიათშია მოთხრობილი: "ერთხელ ნიშაბურის ბაზარში ახალგაზრდები მოდიოდნენ ჯგუფად. ერთი ახალგაზრდა ზურგზე შესმული მოჰყავდათ, როცა შეიხს მიუახლოვდნენ, მან იკითხა, თუ ვინ იყო ეს გამორჩეული კაცი. – ყომარბაზების ამირა არისო, – მიიღო პასუხად. ამირობას როგორ მიაღწიე? – ჰკითხა მას შეიხმა. – ჰოი, შეიხო, სიმართლით ვთამაშობ და სუფთად ვთამაშობ!" შეიხს ამ სიტყვების გაგონებისას ყვირილი აღმოხდა და თქვა: "სიმართლით ითამაშე და სუფთად ითამაშე და იყავი ამირა!" (იბნ მუნავარი 1899:231-232)

ეს ყოფიერების მთლიანობის მიმართ ყველაზე უფრო უშუალო და ყველაზე უფრო სუფიური დამოკიდებულების გამომჟღავნებაა – მისტიკოსის ხედვა სრულყოფილია და არა ნაწილობრივი, ამიტომ ის ხედავს, რომ არ არსებობს ნაკლი სამყაროში.

აბუ საიდს ახსოვს, რომ ეს ქვეყანა და სიმრავლე მასში **ერთის** სისავსისაგან გადმოდინების შედეგია, სიმრავლე ფარდაა კაცსა და ღმერთს შორის:

სამყარო ეძებე, ერთგულება არა აქვს საყვარელო,

ყოველ წუთს ათასი ტვინია მისგან დაბნეული,

იცოდე, რომ ღმერთი მტრობს მას,

თუ ჭეშმარიტების მტერი არა ხარ, რატომ გიყვარს იგი. (აბუ საიდი 1995:15)

და მაინც, აბუ საიდი არ გაურბოდა არც ამქვეყანას და არც ამქვეყნიურ სიამეებს. ის სამყაროს იდუმალთმეტყველის თვალთ, ანუ შინაგანი მზერით უმზერდა, ყოველ "არსებულში" ღმერთის ანარეკლს, ღვთაებრიობის გამოხატულებასა და ანაბეჭდს ხედავდა. ის განსხვავდებოდა იმ შეიხებისგან, რომლებიც ერთიანობის სამყაროს იდეით შეპყრობილნი ცხოვრობენ და თვალი გამუდმებით ამ სამყაროსკენ უჭირავთ, უყურადღებონი არიან ქმნადი რეალობის მიმართ.

სიკვდილის წინ საზარელ ხილვაში წუთისოფელი უსაყვედურებს მას, რომ ის

არასოდეს ყოფილა ყურადღებიანი მის მიმართ: "შეიხი ყოველდღე, ვიდრე ნამაზის კითხვას დაიწყებდა, ხალხში გადიოდა ხოლმე. ერთ დღეს პირველი ნამაზის დრო გავიდა და შეიხი არავის უნახავს გარეთ გამოსული. მის სახმობად კაცი წავიდა, რათა ეთქვა მისთვის, რომ ნამაზის დრო გადიოდა. ხალხმა დაინახა, რომ შეიხი სახლის შესასვლელში იდგა ისეთ მხარეს, რომ მისი საუბრისაგან არაფერი ესმოდათ/სარგებელს ვერ იღებდნენ. პირველი ნამაზის დრომ ჩაიარა და მეორე ნამაზმა მოაღწია, როდესაც შეიხი გარეთ გამოვიდა. ოფლის წვეთებს დაეცვარა მისი შუბლი, რისხვით უკრთოდა სახე. შეიხს გამოჰკითხეს პირველი ნამაზის გაცდენის მიზეზი, რადგან მას არასოდეს დაურღვევია წესი და არასოდეს გაცდენილა მისი ნამაზი. შეიხმა თქვა: წუთისოფელი იყო მოსული, კალთაზე მეჭიდებოდა და მკიცხავდა: ამქვეყნად ცხოვრობ, ხანგრძლივი სიცოცხლე მოგეცა, არასოდეს ყოფილხარ ყურადღებიანი ჩემს მიმართ, არასოდეს მქონია შენი წყალობის პატივი. შენი სიკვდილის დრო და შენი გარდაცვალების უამი მოახლოვდა. ძალა მოვიკრიბე, რათა გავთავისუფლებულიყავი მისგან..." (ლუთფოლაჰი 1899:72)

ამგვარად, აბუ საიდი ხილულ სამყაროში, ცოცხალი ადამიანების გვერდით ცხოვრობდა, აწუხებდა მათი ხორციელი და, უფრო, მეტად, სულიერი გასაჭირი. ამავე დროს, "არასოდეს ყოფილა ყურადღებიანი წუთისოფლის მიმართ" და შინაგანი მხერა მუდამ, კორბინის თქმით, "მიღმიერი ჩრდილოეთისაკენ" ჰქონდა მიპყრობილი (კორბინი 1979:2)

ეს სამყაროს მიწიერი და ღვთაებრივი ასპექტების აღქმის, იდეალური სინთეზია. ერთადერთი გამოსავალია იმ დილემიდან, რომელიც არასოდეს მოასვენებს ადამიანს განდევილობაში და ადამიანს, რომელიც მატერიალური სამყაროს არსებობით შემოფარგლულა.

§ 5. ხელგაშლილი შეიხი

უმძიმესმა ასკეტურმა გამოცდილებამ აბუ საიდს გაუქრო ლტოლვა ამქვეყნიური სიმდიდრისა და ფუფუნების მიმართ. ეს ყველაფერი მისთვის, უბრალოდ, არაფრად იქცა. "ერთხელ, აბანოში სუფიური ხალათი და ძვირფასი ჩაღმა მპარსავს აჩუქა, რათა საპატარძლოსთვის მოსართავი დაემზადებინა, თვითონ კი შიშველი დარჩა" (იბნ მუნავარი 1899:143-144)

ამ დროს მოძღვარი, ალბათ, ნაკლებად იღვწოდა რომელიმე მაყამის მიღწევისათვის. მის საოცარ ხელგაშლილობასა და კეთილშობილებაზე არაერთი “ჰექაიათი” მოგვითხრობს.

“შეიხი ერთ დღეს ნიშაბურის ბაზარში მიაბიჯებდა. მონებით მოვაჭრის დუქნიდან (*ნახახანე*) ჩანგის ხმა შემოესმა. გასაყიდად გამოყვანილი მხევალი ჩანგზე უკრავდა და მღეროდა:

დღეს ამ ბაზარში ჩემნაირი სატრფო არ არის
მომიყვანეს ბაზარში და ჩემი მყიდველი არ არის
ის, ვინც მყიდველია, მისკენ გული არ მიმიწევს,
და მას, ვისკენაც გული მიმიწევს, ჩემი ყიდვა არ შეუძლია.

შეიხმა პირბადე ახადა მას, ჩამოჯდა და ბრძანა, ეს მხევალი მასთან მიეყვანათ. . . . ვისკენ მიგიწევს გული? – ჩაეძია მოძღვარი მხევალს. მავანისკენ – დაუსახელა მხევალმა. მომგვარეთო, ბრძანა შეიხმა. მიჰგვარეს. შეიხმა გაანთავისუფლა ის და იმ ახალგაზრდა კაცს მიათხოვა. . . შეიხმა უხმო ერთ-ერთ მურიდს და უბრძანა მხეველის პატრონისთვის ათასი დინარი მოეტანა”. (ლუთფოლაჰი 1899:75)

შეიხი არა მარტო ადამიანებზე, არამედ ცხოველებზეც ზრუნავდა: ”ერთ დღეს მეჩეთში რომ ლოცვისათვის მოუწოდებს, იმ კაცს უბრძანა, ძაღლების მომვლელებისთვის მიეცა ის ოქროს მონეტა, რომელიც მას (აბუ საიდს) მეჩეთში შემოსულმა თურქმა უბოძა. მან იცოდა, რომ ძაღლების მომვლელები გასაჭირში იმყოფებოდნენ. შეიხი ცხოველების მიმართაც თანაგრძნობით იყო გამსჭვალული და ძაღლების საკვების შოვნის ფიქრით ქალაქში დახეტიალობდა.” (იბნ მუნავარი 1899:119-120)

აბუ საიდი მწვალებლობაში ამხილეს დასმენის წერილით, რომელიც სულთან მაჰმუდ დაზნელს გაუგზავნეს ყადი საედმა და აბუ ბაქრ ისჰაყმა. ისინი წუხდნენ, რომ აბუ საიდის მიერ გაშლილი სუფრები ზედმეტად მდიდრული იყო.

ჰასან მოვაბადისა და მდიდარი ვაჭრის ამბავი ასე გაგრძელდა: მოძღვარმა ათასი დინარით სუფრის გაშლა უბრძანა სუფიებს. მისი სურვილის თანახმად სუფიებმა ხმა გაავრცელეს ქალაქში, რომ ვისაც სურდა, ყველას შეეძლო მოსულიყო ამ სუფრასთან. ამგვარი წვეულებები ერთ მიზანს ემსახურებოდა: ”მოიწვიეთ ყველა, რათა იყოს მაღლი ამქვეყნად და მოისპოს მტრობა იმქვეყანაში”. შეიხმა უბრძანა ჰასანს: წადი ბუშნაქანში. ეს სოფელი ნიშაბურიდან ერთ ფარსანგში მდებარეობს. ჰასანმა ამ სოფლიდან ათასზე მეტი კაცი გამოიყვანა.

როგორც აღინიშნა, დიდგვაროვანი და უბრალო ხალხი გვერდიგვერდ იჯდა ამ სუფრასთან. შეიხი თავისი ხელით უსხამდა მათ ვარდის წყალს და უწვავდა ალოეს.

ხალხი მიირთმევედა და ათასი სანთელი იწვოდა. სუფრასთან ერთი კაცი იჯდა, რომელიც სუფიების მოწინააღმდეგე იყო და ფიქრობდა: რა მფლანგველობაა, რასაც ეს კაცი აკეთებს. თუ ყველაფერი სწორია, ეს სანთლები დღისით-მზისით ხომ ნამდვილად მფლანგველობაა, ხოლო მფლანგველობა დაუშვებელია შარიათის მიხედვით. შეიხი ამ კაცთან მივიდა და ასე მიმართა: ახალგაზრდავ, გულიდან ამოიღე წინააღმდეგობა და კამათი, ჭეშმარიტებისაკენ მიმავალ გზაზე ასი ათასი დინარიც რომ დაიხარჯოს, ეს მფლანგველობა არ იქნება. (ლუთფოლაჰი 1899:41) ახალგაზრდა კაცს ყვირილი აღმოხდა, შეიხს ემთხვია და პატიება შესთხოვა მას.

ეს ამბავიც სხვა ჰექაიათების მსგავსი ფინალით დასრულდა. ეს სუფრა, შესაძლოა, უდიდესი სუფრა იყო სუფიზმის ისტორიაში.

აბუ საიდის მოღვაწეობას დროთა განმავლობაში დაეკარგა ასკეტური სიმკაცრის ელფერი. მან, თითქოს ღმერთისაკენ “უმოკლეს და უადვილეს გზას” მიაგნო. მისივე სიტყვებით რომ ვთქვათ, “მრავალი საფარველი აიხადა მის წინაშე და ნათელმა გაუსხივოსნა გულმკერდი.”

§ 6. მხიარული მოძღვარი

აბუ საიდი ცნობილია, როგორც მხიარული მოძღვარი. მისი იუმორი სრულიად მიწიერი: "ერთ დღეს გუბის პირას ერთი კაცი დაინახა, რომელიც ყვიროდა: ჰეი, გოუჰარ (მარგალიტი), გამოდი! სახლიდან ქალი გამოვიდა – მოხუცი, შავი, ნაყვავილარი სახითა და დიდი კბილებით, მოკლედ, შესაზარი თვისებებით აღსაწერი. შეიხი და მისი კრებული ამ ქალს მიაჩერდა: ამგვარ ზღვას უკეთესი მარგალიტი როგორ ექნებოდაო, – ჩაილაპარაკა შეიხმა." (იბნ მუნავარი 1899:243)

შეიხი სრული სიმშვიდით ხვდება ცნობებს თავისი მურიდეების შეცოდებების შესახებ. ის გულგრილად აჩვენებს თავს დამსმენებს: "შეიხს უთხრეს: ერთი შენი მურიდი გზაზე გდია მთვრალი. – მადლობა აღლავს, რომ გზაზე გდია და გზიდან არ გადავარდნილა [გზას არ ასცდენია], მიუგო შეიხმა." (ლუთფოლაჰი 1899:75)

აბუ საიდი მსუბუქი ირონიით პასუხობს ადამიანებს, როდესაც ისინი ვერ აცნობიერებენ სუფიზმის ჭეშმარიტ არსს.

"შეიხის მეჯლისზე ერთი კაცი წამოდგა და ხალხისგან რაღაცას ითხოვდა. ერთი ღარიბი კაცი ვარო, აცხადებდა. შეიხმა თქვა: ასე არ უნდა გეთქვა, უნდა თქვა: ერთი მათხოვარი კაცი ვარ. სიღარიბე საიდუმლოა დიდებული ღმერთის საიდუმლოთა შორის". (იბნ მუნავარი 1899:282)

ან:

"აბუ საიდთან კაცი მივიდა, სთხოვდა ცოდნას ღმერთის საიდუმლოების შესახებ. შეიხმა ბრძანა, მისთვის ერთი დალუქული ყუთი მიეცათ, რომელშიც ერთი თაგვი ჩაასმევინა იდუმალ. – ფიცი დადე, რომ არ გახსნი ამ ყუთს, უთხრა მას შეიხმა. სახლში მისული კაცი ციებ-ცხელებამ აიტანა, ნეტავ რა დევსო ამ ყუთში. ოდნავ ახადა ყუთს სახურავი - თაგვი უმალ გამოვარდა და მიიმალა. კაცმა შეიხს უსაყვედურა: მე შენგან მაღალი ღმერთის საიდუმლო ვითხოვე და შენ თაგვი რად გამატანე? შეიხმა მიუგო: ჰოი, დერვიშო, ერთი თაგვი მოგეცი ყუთით, ის ვერ დაიცავი, ღმერთის საიდუმლო რომ გითხრა, როგორ დაიცავ?" (იბნ მუნავარი 1899:213)

ბიოგრაფიებში მოთხრობილი, თითქმის, ყველა ამბავი ანეგდოტური ხასიათისაა - აბუ საიდის იუმორში მისი სულიერი ნათელი ვლინდება, მაშინ, როდესაც, მისი მისტიკური ლირიკა მისი სულის მწუხარებას უფრო ასახავს.

თავი IV. აბუ საიდი, მისი წინამორბედები და თანამედროვენი

1. ავიცენა. ავიცენა (იგივე აბუ ალი იბნ სინა) სპარსული ლიტერატურის ისტორიისთვის არ არის მხოლოდ ეპიზოდი, შემთხვევითი მოვლენა. მიუხედავად იმისა, რომ ის არაბულად წერდა, სპარსული კლასიკური ლიტერატურის ჩამოყალიბება, ისეთად, როგორც არის, შინაგან კავშირშია მის ფილოსოფიურ ნააზრევთან: “ავიცენა მიწისქვეშა ცეცხლის უხილავი კერაა, რომელიც ცეცხლოვანი მწვერვალების მთელ მოაგრეხილს კვებავს. ავიცენას, როგორც ელინისტური სწავლების გამავრცელებლის როლი უდიდესია. თუ ჩვენ გვსურს გავიგოთ, რა ამოძრავებდა სპარსულ ლიტერატურას და არ ვაპირებთ შემოვიფარგლოთ სპარსული პოეტების შესახებ ბიბლიოგრაფიული ცნობების შეგროვებით, თუ ჩვენ გვსურს არა მარტო დავადგინოთ ფაქტები, არამედ განვმარტოთ კიდევაც ისინი, შეუძლებელია გვერდი ავუაროთ ავიცენას.” (ბერტელსი 1938:94)

აღ-ღაზალი გააფთრებულ ბრძოლას ეწეოდა ავიცენას იდეური მოღვაწეობის წინააღმდეგ. როგორც ჩანს, ავიცენა საფრთხეს წარმოადგენდა სუფიზმის კონსერვატორული ფრთისათვის, რადგან ის ნეოპლატონურ იდეებს ავრცელებდა სუფიურ წრეებში. ავიცენა პირველი არ ყოფილა, ვინც ბერძნული ფილოსოფიის გავრცელება სცადა ისლამის ნიადაგზე. სწორედ მან გაავრცელა ის ყველაზე ფართოდ მუსულმანურ სამყაროში. ის არ ყოფილა ბაღდადის აკადემიის ოფიციალური მასწავლებელი, თუმცა თავისი “პროგრესული იდეების ნაკადით” დიდი კვალი დატოვა არაბულ-სპარსული აზროვნების სხვადასხვა სფეროებში. “მისმა ნააზრევმა თავი იჩინა არა მეცნიერულ ფილოსოფიურ ტრაქტატებში, არამედ პოეზიაში, განსაკუთრებით ირანულ პოეზიაში.” (ნუცუბიძე 1966:241)

ე. ბერტელსი ადასტურებს შ. ნუცუბიძის აზრს იმის შესახებ, რომ ავიცენას შეხედულებები აირეკლა სპარსული პოეტების – ხაიამის, სანაის, აუჰადდინ ქირმანის, ათარის, რუმის შემოქმედებაში. მისი ნაკვალევი დაიძებნება სპარსულ ლიტერატურაში მთელი რვა საუკუნის მანძილზე. (ბერტელსი 1938:82)

ე. ბერტელსის თანახმად, საუკუნეების განმავლობაში პოეტებმა დაამუშავეს და განავითარეს მისი თემები და ნააზრევი: მოგზაურობა ფიზიკურ და სულიერ სამყაროში, ადამიანის სულის შედარება გალიაში დატყვევებულ ფრინველთან, ტრაგიკულ მდგომარეობაში მყოფი სული (დუშა), რომელიც სულისა (დუხ) და

სხეულის პოლუსებს შორის მერყეობს და მეგზურის დახმარებით სულისაკენ (ღუბ) მიემართება. (ბერტელსი 1938:80-83]

მკვლევარი ზემოხსენებულ პოეტებს შორის არ ასახელებს აბუ საიდს. თუმცა, ბიოგრაფიებზე დაყრდნობით გვაქვს საფუძველი მსგავსი გავლენა აბუ საიდის პოეზიაზეც ვივარაუდოთ. მაგალითისთვის, აბუ საიდის კრებულში უკვე გვხვდება ის მისტიკური ფრინველი, რომელიც ათარის, სანაის, ჰაფეზის და მომდევნო საუკუნეების სხვა პოეტების შემოქმედების მნიშვნელოვანი ელემენტია:

ღვთის კაცები სხვა სამყაროდან არიან,

ზეცის ფრინველები სხვა ბუდიდან არიან,

შენ ნუ უყურებ მათ ამ თვალთ, რადგან ისინი

ორივე სამყაროდან თავისუფლები არიან და სხვა ადგილის [მკვიდრნი] არიან.

[29; 33]

იბნ სინას წერილებს საიდუმლო წერილებს უწოდებდნენ, თუმცა, ”აბუ ალის საიდუმლო მოძღვრება თავისთავად არაფერ საიდუმლოს არ შეიცავდა. საიდუმლო აქ იყო მხოლოდ ის, რაც ოფიციალურ შეხედულებებს არ ეთანხმებოდა. ეს შეხედულებანი ვრცელდებოდა საიდუმლოდ იმდენად, რამდენადაც მათი გავრცელება ხდებოდა ოფიციალური ისლამისგან განდგომილთა შორის. აბუ ალის (ავიცენას) იდეები გადადიოდა სუფისტურ წრეებში, სადაც იგი უკიდურეს ფრთას აძლიერებდა. ამავე საიდუმლოს შთაბეჭდილებას აძლიერებდა ის გარემოცვა, რომ აბუ-ალის მისტიკური შეხედულებანი ვრცელდებოდა წერილების საშუალებით: ეს ჩვეულება მიღებული იყო ნეოპლატონისტურ წრეებში და იგი გადმოიღო არეოპაგიტის ავტორმაც და შერჩა ყველას, ვინც მის გზას მიჰყვებოდა. აბუ ალის დარჩა რამდენიმე ასეთი წერილი.” (ნუცუბიძე 1966:238-239)

მისი სწავლების გასაიდუმლოებას თავისი მიზეზები ჰქონდა და მისი ცოდნაც მხოლოდ რჩეულთათვის იყო მისაწვდომი. ის უკრძალავდა თავის მოწაფეებს სააშკარაოზე გამოეტანათ და ყველასათვის გაემხილათ მისი სწავლება: “მე ამოგხსენი მათი საიდუმლობანი, რათა ჩემს უახლოეს მოწაფეებს გადავცე ისინი. ვუკრძალავ ჩემს მეგობრებს და ჩემს მოწაფეებს, რომელთაც მიიღეს ჩემი ცოდნა, გადასცენ იგი ხალხს, რომელიც უმწიფარია და რელიგიის წინააღმდეგი, ვუკრძალავ მათთვის ჩემი სწავლების წაკითხვას და მისი სადმე არასაიმედო ადგილას შენახვას,”– წერდა იბნ სინა დასასრულში წიგნისა “სულის შესახებ”. (ბერტელსი 1938:79)

აბუ საიდი ამბობს:

ვაი, რომ ამ წვა-დაგვაში კაცი არ არის,
ამ გრძელ გზაზე თანამგზავრი კაცი არ არის,
ჩემი გულის სიღრმეში ბევრი იღუმალი მარგალიტია,
მაგრამ, რა ვუყოთ, რომ სანდო [ერთი] კაცი არ არის. (აბუ საიდი 1995:20)

ეს ლექსი, თითქოს, განმარტავს ავიცენას ნათქვამს. საიდუმლოს გამჟღავნება საფრთხეს წარმოადგენდა და ამ საფრთხის წინაშე აღმოჩნდნენ ის მისტიკოსები, რომელთაც არ დაიცვეს თავიანთი მისტიკური წიაღსვლები “უცხოთაგან”.

ავიცენა საიდუმლო წერილებით გადასცემდა ცოდნას მეგობრებს და ერთ-ერთი ასეთი წერილი მას აბუ საიდისთვისაც მიუწერია. მათი ურთიერთობის გათვალისწინებით საინტერესოა ის, რომ ორივე მათგანს თავისი დროის მართლმორწმუნე თეოლოგებმა ბრძოლა გამოუცხადეს, როგორც ოფიციალური ისლამის მტრებს.

წერილებში მოცემულია მსჯელობა და განმარტებანი საკითხებზე, რომლებიც თავისუფლად მოაზროვნეთა ვიწრო წრეს აღეგუებდა. ეს წერილები ვრცელდებოდა სუფი პოეტების იმ წრეებში, რომელთაც ყველაზე დიდი გავლენა მოახდინეს ირანულ-არაბულ ლიტერატურაზე.

ლ. ლუისონის თანახმად, სპარსელი სუფიების გონებაგახსნილმა დამოკიდებულებამ სხვადასხვა საკითხისადმი და მათმა გულწრფელმა სულიერმა ძიებამ (*თაჰვიე*) განაპირობა ის, რომ ფილოსოფოსებმა გაიზიარეს მათი შეხედულებები.

ფილოსოფოსებმა კავშირი დაამყარეს სულიერი მეცნიერების მოღვაწეებთან და აღიარეს სულების სამყარო, იდეათა სამყარო, თუმცა ამ აღიარებამ ვერ უჩვენა მათ საბოლოო გზა ხსნისა.

ეს არის კაცობრიობის აზროვნების ისტორიაში ის იშვიათი მომენტი, როდესაც დროებით მაინც, წყდება მისტიკისა და ფილოსოფიის ცნობილი დაპირისპირება და გრძნობითი აღქმისა და გონისმიერი შემეცნების გამოიჯვნა.

მოვიტანთ ფრაგმენტებს აბუ საიდისა და ავიცენას წერილებიდან, რომლებიც არაბულ ენაზეა დაწერილი:

"ეს წერილი მისწერა შეიხმა აბუ ალი იბნ სინამ სახელოვან იმამს შეიხ აბუ საიდ იბნ აბუ-ლ-ხეირს, გაანათლოს ალაჰმა მათი სულები და გაანათოს მათი საფლავეები, როგორც პასუხი მის წერილზე:

სახელითა ალაჰისა მოწყალისა მწყალობლისა, მოვიდა ზემოთ მოხსენიებული შეიხის წერილი, რომელშიც მოთხრობილი იყო ის, რაც გააკეთა მისთვის ალაჰმა, რა წყალობა გამოავლინა მის მიმართ, მოთხრობილი იყო, როგორ შეიძინა ალაჰთან კავშირი, ანუ ისლამი, როგორ მიჰყვებოდა ალაჰის ძლიერ რწმენას, მიჰყვებოდა მის გზას, მასთან მიახლოებისაკენ, მისი ხილვისაკენ მიემართებოდა, უარყო რა თავისი თავი, უარყო ცოდნის მტკვერი, უარყო ამ მიწისადმი მგზნებარე ლტოლვა... წავიკითხე და გავიგე, დაფიქრდი და დაეხვეწე, განვახორციელე ჩემს თავში და დავადგინე. და დავიწყე ალაჰისადმი მადლობის მიძღვნივით, რომელიც გონების მომნიჭებელია და სამართლიანობის წყაროა და მადლობა შევწირე იმისათვის, რაც დამაკისრა და ვთხოვე დამხმარებოდა დასასრულსა და დასაწყისში და განემტკიცებინა ჩემი ყოფნა მის მიერ მომზადებულ გზაზე და იმაში, რომ არ გადამეხვია [ამ გზიდან] და გავეძლიერებინე მართალ გზაზე სიარულში და გაეზარდა ის ცოდნა, რომელიც მან მომცა, როგორც უშუალო წინამძღოლმა."

შემდეგ აბუ ალი საუბრობს იმ ადამიანებზე, რომლებსაც ამქვეყნიური კეთილდღეობა ანადვლებთ, რომელნიც იტანჯებიან და სიამოვნებით აღივსებიან, სწუხან ტკივილების, ფულის, სურვილების გამო, მუდმივად სურთ სიამოვნების მიღება: "მათი აზრები ნაწილდება ტკივილსა და უიმედობას შორის, ხოლო ისინი, ვინც ერთობას ეზიარნენ და გულწრფელობით დანაწევრებიდან სისრულეში გადავიდნენ, მერყეობას გაშორდნენ და განდევნილობაში დაიდეს ბინა, ისინი მარადიულად ტკბებიან ჭეშმარიტებით და კეთილი რწმენით, სიტყვით, თითქოს, ცივ წყალს ეწაფებიან, რომელიც სასარგებლო და სამკურნალო იყო. სიტყვით იკვებებიან, რომელიც სასარგებლო და სასიამოვნო საკვები იყო. და ვთხოვე მაღალ ღმერთს, მოგვაშოროს თვალებიდან ბინდი, გულებიდან სისასტიკე და წარგვიძვეს ისე, როგორც მიგვიძლოდა და გვიწყალობოს, რითიც გვწყალობდა, ღიმილსა და სიმკაცრეს შორის მარჯვნივ დაგვამტკიცოს. დატოვოს ჩვენ წინ კვალი და იყოს ჩვენი წინამძღოლი იმისკენ, საითაც მივსწრაფით. აღმოჩნდა, რომ რასაც ეძებდა, ჩემგან უნდა მიიღოს პასუხი და განსჯა ჩემი გულიდან და სიმართლე ჩემი სიტყვებიდან. თითქოს, მხედველმა ბრმას სთხოვა წინამძღოლობა და მსმენელმა უვიცისაგან შეიტყო. განა ჩემისთანა უნდა მიმართავდეს დარიგებით მას, ვინც მართლმორწმუნე და კეთილგონიერი ხელმძღვანელია. მისცეს ამ გზამ მას გადარჩენა და ის სურვილი, რომლის შესრულებასაც ესწრაფვის და ამასთან ერთად იყოს ალაჰი მისი პირველი და უკანასკნელი ფიქრი და ყველა მისი აზრის

და ქმედების შინაარსი, რათა მისი თვალი მისი ხილვით დატკბეს და მისი არსებობა მის ხელში იყოს..."

შემორჩენილია აბუ საიდის პასუხის მხოლოდ მცირე ნაწილია, რომელიც იბნ სინას გარდაცვალებამდე ერთი ან ორი წლით ადრე გაუგზავნია მისთვის აბუ საიდს: "სწავლულო, შეგეწია ალაჰი, როგორც საჭირო იყო და გიწყალობა მარადიული ბედნიერება, რომელიც გინდოდა. მე მართლაც ჭეშმარიტების სწორ გზაზე ვარ, თუმცა გულმოდგინების გზაზე მყოფთა აზრთა დაბლობი სხვადასხვაგვარია. ყველა მძებნელს თავისი გზა აქვს. იქნებ გამიღოს ალაჰმა ჭეშმარიტების და წყალობის კარი შესწავლის და ცოდნის საშუალებით. შენ მართლაც ცოდნით მიაღწიე გამორჩეულობას და ამ გზის ხალხთან მსჯელობით. შენ შემატყობინე მე, რა მიიღე და ჩემთვის ნათელი გახდა, რა შეისწავლე და რას დაეთანხმე. მე ვიცი, რომ მერყეობა განდევნილობის მდგომარეობის დასაწყისია. ვინც განუდგება [ქვეყანას], ის მტვერია და ეს ადვილია. ძნელია მოემზადო, ღმერთმანი, და მე წარმატება მაქვს და გარკვეულწილად წინასწარ ვარ მომზადებული." (ლუთფოლაჰი 1899:65-66)

ამგვარად, წერილებიდან ჩანს, რომ აბუ საიდი და იბნ სინა მხარში უდგანან ერთმანეთს სამყაროს არსის შეცნობის საქმეში. აბუ საიდი აღიარებს, რომ მათი გზები განსხვავებულია. თუმცა, როგორც ერთი, ისევე მეორე მათგანი "ბედმა ბედნიერთა ჯგუფში მოახვედრა და უბედურთა ფენიდან გამოაცალკევა და ხელი შეუწყო მისი ქონების გამრავლებას, რამაც გაწმინდა ის გონიერი იმ სამყოფელში, სადაც მისახვედომი და გაშვებული თანასწორი ხდება, როდესაც დადგება გარკვეული დრო."

აქ, რა თქმა უნდა, საუბარია სულიერ (სუფიზმში) თუ გონებრივ (ფილოსოფიაში) სიმდიდრეზე, რომელიც გაუმრავლდება მას, ვინც ჭეშმარიტების გზაზე დამდგარა, ვინც დაუცხრომლად ეძიებს ღმერთს: "ვინც გაახარა ალაჰი, შეიცნო იგი, ვინც არ დაიცვა ალაჰი, მან დაივიწყა ის (ალაჰი)." (ლუთფოლაჰი 1899:69)

როგორც ზემოთ აღინიშნა, ამ წერილებში არაფერია საიდუმლო. ორი დიდი მოღვაწე ერთმანეთს უზიარებს ფიქრებს ჭეშმარიტების გზის შესახებ. ორივე მათგანი გულწრფელია თავიანთ შეხედულებებში და დამოკიდებულებაში ღმერთთან და რწმენასთან. მნიშვნელოვანია არა ის, თუ კონკრეტულად რა პრინციპებში ეთანხმებიან ისინი ერთმანეთს, არამედ, ის, რომ პროგრესულად

მოაზროვნე მისტიკოსი და თავისი დროის უდიდესი ფილოსოფოსი აღიარებენ ერთმანეთის გზის ჭეშმარიტებას, ანუ, მისტიკოსი ხედავს, რომ ღმერთის წვდომა მხოლოდ მისტიკოსის საქმე არ არის და მეცნიერსაც ხელეწიფება სწავლის გამრავლებისა და კამათის საშუალებით მიემთხვიოს ღვთაებრივს. აბუ საიდი სწერს იბნ სინას: "იქნებ გამიღოს ალაჰმა ჭეშმარიტების და წყალობის კარი სწავლის და ცოდნის საშუალებით. შენ გამორჩეულობას ცოდნით და ამ გზის ხალხთან მსჯელობის საშუალებით მიაღწიე." (ლუთფოლაჰი 1899:65)

ამ მიმოწერის შემდეგ იბნ სინა ესტუმრა აბუ საიდს. "იბნ სინა ჩავიდა მეიჰენში, შეფარვით შევიდა შეიხის მეჯლისზე და კუთხეში დაჯდა, რადგან ვერავინ იცნო იგი. როდესაც შეიხს ექსტაზი დაეუფლა, წარმოთქვა: ნუთუ იბნ სინა დღეს ჩვენს მეჯლისზეა იმისათვის, რომ ჩემი სიტყვა სიბრძნის კანონში ჩაწეროს? **ზეცის მცოდნე ზეცის მხედველთან მოვიდა...**" ერთად გატარებული ერთი კვირის შემდეგ მისტიკოსმა ასე დაახასიათა სწავლული: მან იცის ის, რასაც მე ვჭკვრებ. იბნ სინამ ხოტბა შეასხა მოძღვარს: "ღირსი და სწორი ხარ მუჰამედის, ალაჰის მოციქულის, რომ არავინ ყოფილიყო აღზევებული, შენ იქნებოდი მის მაგივრად. (ლუთფოლაჰი 1899:69)

აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ იბნ სინა თავად ეძიებს ურთიერთობას სუფიებთან. მაგალითად, ცნობილია, რომ ის დაჟინებით დაექმდა აბუ-ლ ჰასან ხარაყანისთან შეხვედრას. (ბერტელსი 1965:272)

წერილებში მისტიკოსისა და ფილოსოფოსის დიდი სურვილი - მისტიკოსისა და ფილოსოფიის მეოხებით ხსნის გზის მოძიების მცდელობა იკვეთება.

2. მანსურ ალ-ჰალაჯი. ბაღდადი IX ს. ბოლოსა და X ს. დასაწყისში მღელვარე ადგილი გახლდათ, როგორც პოლიტიკოსებისთვის და მწერლებისთვის, ტრადიციონალისტებისთვის, ფილოსოფოსებისთვის და ყველა სახის ვაჭრებისთვის, ასევე და უფრო მეტად – მისტიკოსებისთვის". (მასონი 1999:65)

ამ გარემოში განსაკუთრებული სიფრთხილე მართებდათ მორწმუნეებს, რათა უვნებლად გაეველოთ გზა ღმერთისაკენ.

X-XI საუკუნეებში სუფიზმი ჩამოყალიბების რთულ პროცესს განიცდიდა. ის ჯერ არ იყო ისლამის წიაღში ფართოდ გავრცელებული რელიგიურ-ფილოსოფიური მიმდინარეობა, რადაც შემდგომში, XIII-XIV სს. ჩამოყალიბდა. (აღმოსავლეთის ლიტერატურა 1970:94) თუმცა, ცნობილი სუფიები მომდევნო საუკუნეებშიც ხდებოდნენ ისლამური ინკვიზიციის და მმართველთა სისასტიკის მსხვერპლნი.

აბუ საიდი გადაურჩა მოწამეობრივ სიკვდილს მხოლოდ მისივე სიფრთხილის, გამჭრიახობის და ადამიანთა გულებზე სასწაულებრივი ზემოქმედების უნარის წყალობით.

სხვაგვარად წარიმართა ბაღდადის სუფიური სკოლის ცნობილი წარმომადგენლის მანსურ ალ-ჰალაჯის ბედი. მისი პიროვნული თვისებების, მისი ტრაგედიის განვითარებისა და კულმინაციის ანალიზი საშუალებას მოგვცემს ნათლად დავინახოთ, თუ რაოდენ დიდი იყო ამ ორი მისტიკოსის სულიერი სიახლოვე; და რამდენად მსგავსი თუ განსხვავებული იყო ვითარება X ს. დასაწყისის ბაღდადსა და X-XI სს. ხორასანში.

ჰალაჯი თრობის, ექსტაზის და გაცხადებული სიყვარულის მომხრე გახლდათ. მისთვის სიყვარული საფრთხეშია, ვიდრე ის დამალულია; სიყვარულისთვის უკეთესია, თუ ჭორები ცეცხლივით გაავრცელებენ მას, რადგან უსარგებლოა მისი ქვის ქვეშ მალვა.

ბაღდადის სკოლის თავკაცი ჯუნაიდის აზრით კი, ღვთიური იდუმალეობა გამოუთქმელი იყო. ჯუნაიდმა კარგად იცოდა, რომ შეუძლებელი იყო მისტიკური ცდის გამოაშკარავება, რომ საშიში იყო საქვეყნოდ ლაპარაკი მისტიკურ საიდუმლოებებზე იმ ხალხთან, ვინც არ იყო გარკვეული სუფიური რწმენის ასპექტებში. იგი გრძნობდა, რომ საფრთხე მოელოდა არა მარტო ცალკეულ პიროვნებას, არამედ მასთან ერთად მორწმუნეთა მთელ საძმოს.

აღბათ, ეს იყო ერთ-ერთი მიზეზი, რის გამოც ჯუნაიდმა უარი თქვა ჰალაჯთან შეხვედრაზე. მან შემოიღო *იშარათის* ხელოვნება (აზრის გადმოცემა ქარაგმულად, დაშიფრულად).

მთავარი ბრალდება და მისი დასჯის უშუალო მიზეზი გახდა მისი ცნობილი გამონათქვამი “*ანალჰაჯ*” – “მე ვარ ღმერთი, ჭეშმარიტება” ჰალაჯმა უდრმესი მედიტაციის დროს წარმოთქვა. მისი აზრით, ნებისმიერი ფიქრი, თუნდ ღმერთთან განშორებაზე, იყო ფარდა, რომელიც ღმერთს აშორებდა ადამიანს. მისტიკური მიჯნურის მიზანი თვით გამუდმებული გამწმენდი პროცესი იყო, მის მიერ უშუალოდ განცდილი. ყველა დაბრკოლება უჩინარდებოდა ამ დროს. სიტყვებით “*ანალჰაჯ*” გახმოვანებულია მისტიკური მდგომარეობა *ფანა*: *ფანა*ს საქვეყნოდ გახმოვანება გახდა ჰალაჯის დასჯის უშუალო მიზეზი, რადგან “ის, ვინც საჯაროდ ესაუბრება ღმერთს, ეჭვქვეშ აყენებს იმდროინდელი საზოგადოებრივი წყობილების სამართლიანობას – პროტესტს უცხადებს სოციალურ და რელიგიურ

დანაწევრებას, თუნდაც ეკონომიურ უთანასწორობას.” (მასონი 1999:68) ჰალაჯის გამონათქვამის მსგავსი რამ სხვა სუფ მისტიკოსებსაც წარმოუთქვამთ, თუმცა ეს არ გამხდარა მათი სიკვდილის დასჯის წინაპირობა.

მეორე ხმამაღალი განაცხადი, მძიმე ბრალდებად წაყენებული მსაჯულთა მიერ, იყო ის, რომ ბრალდებულს აუცილებლად არ მიაჩნდა ჰაჯის რიტუალის (მომლოცველობა) შესრულება. მუსლიმი თუნდაც ერთხელ ცხოვრებაში უნდა ეწვიოს მექას. თუმცა, კლასიკური მოძღვრები ცდილობდნენ ხალხის ყურადღება მიემართათ “სახლის ღმერთზე” “ღმერთის სახლის” მაგივრად (ნურბახში 1999:XXXVI). ჰალაჯის აზრით, ჰაჯის რიტუალი სახლშიც შეეძლო შეესრულებინა მორწმუნეს. ამით ჰალაჯმა, ვითომ, უარყო რელიგიური კანონი (*შარიათი*). თუმცა მან თავისი სიცოცხლის მანძილზე სამჯერ მოილოცა მექა. როგორც ცნობილია, პირველად მან მექაში ერთი წელიწადი დაჰყო. ამ დროის მანძილზე ის მკაცრ ასკეტურ გამოცდებს უწყობდა თავის თავს. სწორედ ამ მომლოცველობის შემდეგ წარმოთქვა მან “ანალჰაყ”.

ჰალაჯი მხეცურად მოკლეს. მძვინვარე ბრბომ ქვევით ჩაქოლა “დამნაშავე”. ვიდრე ენას ამოაძრობდნენ, მან შენდობის სიტყვები წარმოთქვა. “რა უფლება აქვს ამ მატყლისმჩეჩავს (აღ-ჰალაჯ სიტყვასიტყვით ნიშნავს მატყლისმჩეჩავს) ილაპარაკოს ღმერთის სახელით! – წამოიყვირა მოხუცმა ქალმა. – მიჯნურისათვის საკმარისია თავი დაიმდაბლოს მისი ერთადერთობის წინაშე – წარმოთქვა უკანასკნელი სიტყვები ჰალაჯმა და მას ენა ამოაჭრეს, შემდეგ თავი მოკვეთეს. მეორე დღეს მისი დანაწევრებული სხეული დაწვეს და ფერფლი ტიგროსს გაატანეს.

მაშინ, როდესაც ბრბო ქვევით ქოლაავდა ჰალაჯს, მისმა მეგობარმა აბუ ბაქრ შიბლიმ, ჯუნაიდის მიმდევარმა, რომელიც ცნობილი იყო იმით, რომ “თამაშობდა” შეშლილს, ვარდი ესროლა მას, რის გამოც ჰალაჯს უწოდებენ “მეგობრის მიერ მოკლულს.” აბუ საიდი ამბობს:

მოწამეობის გზაზე რომ ირჯება წმინდა მებრძოლი,

სიყვარულით განაწამები უვიცი მასზე ბრძენია,

განკითხვის დღეს განასხვაებენ ერთიმეორისგან,

რადგან ის მტრის მოკლულია, ეს კი - მეგობრის მოკლული. (აბუ საიდი 1995:16)

ჰალაჯის საოცარი და საბედისწერო ნათქვამი *ანალჰაყ* არ ყოფილა ცარიელი სიტყვები წარმოშობილი არაფრისაგან. მათი საფუძველი, შეიძლება ითქვას, ,

სულიერი მდგომარეობა იყო, როდესაც ღმერთთან განშორების უკუნი ღვთაებრივმა ნათელმა შეცვალა მისტიკოსის სულში. აბუ საიდის ლექსთა კრებულში ჰალაჯის სულიერი გაბრწყინების ამსახველი რობაიები გვხვდება, სადაც პოეტი ხან პირდაპირ ახსენებს ჰალაჯს, ხან ქმნის ალუზიას ჰალაჯის მოწამეობრივ სიკვდილთან:

მანსურ ჰალაჯმა, იმ ზღვის ვეშაპმა,

რომელმაც სხეულის ბამბას სულის მარცვალი მოაცილა,

იმ დღეს, როცა “მე ვარ ჭეშმარიტება” წარმოთქვა,

მანსური სად იყო? ღმერთი იყო, ღმერთი. (აბუ საიდი 1995:1)

იმ წამში, როცა სარკეში მზე გაიბრწყინებს,

სარკემ ანა-ლ შამს (მე ვარ მზე) რომ არ თქვას, რა ქნას. (აბუ საიდი 1995:35)

ათარი აბუ საიდს უწოდებს მისტიკოსს, რომელმაც ჰალაჯის სულიერი ტკივილები გაითავისა. სუფიურ წრეებში გავრცელებული მოსაზრების თანახმად კი, თავად ათარში ჰალაჯის სულიერმა ნათელმა გაიბრწყინა (ზარინქუბი 1998:270). ნათელია, რომ აბუ საიდი ავითარებს ჰალაჯისეულ პანთეისტურ შეხედულებას სამყაროსა და ღმერთის შესახებ და მისი მისტიკური სწავლება წარმოადგენს იმ შუალედურ რგოლს, რომელიც ქმნის ერთგვარ სულიერ “პედიგრის”: ჰალაჯი აბუ საიდი ათარი.

3. აბუ საიდის დაღუპვის მოსურნეები. ჰალაჯის ტრაგედია შემზარავი მაგალითია იმისა, თუ რა სასტიკად იდევნებოდნენ სუფიები, რომლებიც თუნდაც მხოლოდ ფორმალურად გადაუხვევდნენ ორთოდოქსალური ისლამის გზიდან.

საინტერესოა, თუ რამდენად ემუქრებოდა საფრთხე აბუ საიდის მოღვაწეობას, დადიოდა თუ არა დიდი შეიხი ისლამური ინკვიზიციის ბნელი უფსკრულის პირას.

როგორც ჰამიდ დაბაში შენიშნავს, აბუ საიდი “მისი დროის ყველაზე ცნობილი და სახელმოსხვეჭილი სუფი იყო. ის დაუფარავად მღეროდა და ცეკვავდა მეჩეთში, ამავე დროს არ აწუხებდა თავის მიმდევრებს სავალდებულო რელიგიური რიტუალების შესრულებით. ეს უკვე საბაბი იყო იმისათვის, რომ მისი დროის სამართალდამცველებს შეემუშავებინათ გეგმა მისი სიკვდილით დასჯისათვის. ექსტრემალური იყო არა მარტო მისი საქციელი, არამედ ხშირად მისი ექსტაზის ფორმაც.” (დაბაში 1995:173)

ყოვლად უგუნური თაყვანისცემა ხალხის მხრიდან მალე ასევე უსაზღვრო სიძულვილით შეიცვალა: “მეჩეთიდან ხმა მოისმა, რომელმაც ყურანის ლექსი

წარმოთქვა: ნუთუ თქვენი ღმერთი საკმარისი არ არის თქვენთვის? ნათელმა გამისხივოსნა გულმკერდი და მეტი საფარველი აიხადა ჩემს წინაშე. ყველამ, ვინც პატივს მცემდა, უარმყო მე. მათ ყადისაც კი მიმართეს და ბრალს მდებდნენ უღმერთობაში. ისინი იფიცებდნენ, რომ მიწა, სადაც ამ კაცს დაუდგამს ფეხი, დაწყევლილია და არაფერი გაიზრდებაო მასზე. ყველაფერი იქამდე გართულდა, რომ ერთ დღეს, როდესაც მეჩეთში ვიჯექი, ქალები გადმოდგნენ ბანზე და თავზე სიბინძურე დამაყარეს. ხმა ჩამესმა: ვიდრე ეს გიჟი ჩვენს მეჩეთშია, ჩვენ ვერ ვილოცებთ! მაშინ წარმოვთქვი ეს ლექსი:

ვიდრე ლომი ვიყავი, ჩემი ნანადირევი ჯიქი იყო,
ვიმარჯვებდი ყველაფერზე, რაზეც ვინადირებდი,
როდესაც შენს სიყვარულს დაუუახლოვდი [ჩავკეხუტე].
კოჭლმა მეღამ გამომათრია სოროდან. (აბუ საიდი 1995:21)

ბაღდადსა თუ ნიშაბურში ხალხი მერყევი იყო, უგუნური და სასტიკი. თუმცა სოციალურ-პოლიტიკური ვითარება ამ ქალაქებში საგრძნობლად განსხვავდებოდა ერთმანეთისგან. ხორასანი ბევრად უფრო ხელსაყრელი გარემო გახლდათ თავისუფალი, ნოვატორული მოღვაწეობისთვის. ხორასანი იყო აიარების (არაბ, სიტყვა, ნიშნავს მდაბალს, უვარგისს; სიტყვა უვაშირდება მებრძოლთა ჯგუფს IX-XII სს. ირანსა და ერაყში. ასოცირდება, აგრეთვე, სუფიური რაინდობის ინსტიტუტთან, *ასრარ ალ-თოუჰიდში* აიარი არის შარაგზის ყაჩაღი, თავად აბუ საიდი ხმარობს ტერმინს სულიერი რაინდის მნიშვნელობით), ველურ ბუნებაში გაჭრილთა და თავისუფალ მიწათმოქმედთა სამშობლო, სადაც თავისუფალი სულის ხალხს შეეძლო ნავსაყუდელი მიეცა ისეთი რელიგიური გაერთიანებისათვის, როგორც იყო სუფიური თემი.

როგორც ჩანს, შეიხების ნაწილი მას დაუპირისპირდა არა რელიგიის თავისებური გააზრების და ხასიათის გამო, არამედ იმიტომ, რომ მათ ეშინოდათ მისი სიტყვის გავლენისა და დიდებულების. ეს ხომ მისკენ იზიდავდა მურიდებს. როგორც აბუ საიდზე ამბობდნენ, ის ფრინველი მოფრინდა, რომელიც საკენკს ააცლის ცხვირწინ. სწორედ ამის გამო ვერ ეგუებოდნენ ისინი აბუ საიდის დღითიდღე მზარდ პოპულარობას და კიცხავდნენ მას, რომ ზოგჯერ შაღის კაბა ემოსა, ზოგჯერ აბრეშუმის ცოდვილთა სამოსი; ერთ დღეს ნამაზის ათას რიქათს ასრულებდა, ხან – არც სავალდებულო ნამაზს და არც არასავალდებულოს. ამგვარი საქციელი ხომ წმინდა წყლის უღმერთობა იყო.

ლუთფოლაჰი მოგვითხრობს, რომ დიდი შეიხის დაღუპვის მოსურნეებმა, კერძოდ, აბუ ისჰაკმა და ყადი (მოსამართლე) საედმა, დახნელ სულთან მაჰმუდთან დაასმინეს იგი (ეს გახლავთ ყველაზე უფრო ხშირად ციტირებული ნაწყვეტი ასრარ ალ-თოუჰიდიდან): ” [ნიშაბურში] ერთი სუფი შეიხი გამოჩნდა, აწყობს მეჯლისებს, რომელთა მსვლელობისას ის არ განმარტავს ყურანს და არ კითხულობს ჰადისებს. სულ ბეითებს წარმოთქვამს. მისი და მისი მურიდების საკვები შემწვარი წიწილა (*მურღ-ი ბირიან*) და ტკბილეულია (*ლუზინა*). ეს არ არის ასკეტების გზა და წესი. ხალხის ნაკადი მიედინება მისკენ და მისი მიზეზით ისინი [მართალ] გზას ასცდნენ. სულთანმა საპასუხო წერილში მოსწერა: შეიკრიბეთ, დასხედით და გაარკვიეთ ვითარება. გააკეთეთ ის, რასაც ამ საქმისათვის შარიათის კანონი მიიჩნევს აუცილებლად. ამ წერილმა ხუთშაბათს, მეორე ნამაზის დროს მოაღწია. ქარამიტებმა (ქარამია - მკაცრი ასკეტიზმის მქადაგებელი მეზობელი სულის მიმდინარეობა ისლამში, დაარსებული მუჰამედ იბნ ქარამის მიერ ხორასანში, კერძოდ, ნიშაბურში IX საუკუნეში) და ჰანაფიტებმა დიდად გაიხარეს. გადაწვეიტეს, შეიხი, მისი მიმდევრები და სუფიები შეეკრიბათ და ჩამოეხრჩოთ გზაჯვარედინზე. “ტრადიციის მიმდევრები (*აჰლ-ე ჰადის*) და მურიდების მთელი კრებული დარღისაგან იტანჯებოდა და ვერავინ ბედავდა ეს ამბავი შეიხისათვის გაემხილა.” (ლუთფოლაჰი 1899:30-31)

აბუ ბაქრ ისჰაკი ქარამიას ორდენის თავკაცი იყო ნიშაბურში, მოსამართლე საედი სამართლის ჰანაფიტური სკოლის წინამძღოლი. მოსამართლე საედი ხშირად ესწრებოდა აბუ საიდის მეჯლისებს და მკაცრად აკრიტიკებდა მას. მათ მკრეხელობად მიიჩნდათ აბუ საიდის მიერ მეჩეთში სუფრების გაშლა: “უხაროდეთ მათ და ჭამონ დღეს შემწვარი თავეები, ხვალ მათ თავეებს ყვავები დაკორტნიან” ამბობს მოსამართლე საიდი; “ცხიმით გაიპოხონ დღეს თავიანთი მუცლები, ხვალ სახრჩობელების ბოძებს გაპოხავენ ეგენი ცხიმით”, დასძენს აბუ ისჰაკი (იბნ მუნავარი 1999:87). აბუ საიდმა თავი კვლავ გულთამხილაობის წყალობით

გადაირჩინა და ამასთანავე გადაარჩინა თავისი სუფიური საძმო. აბუ ისჰაკს მან გაუგზავნა ყაყის (თხელი, ტკბილი კვერი) და ნუშის ტომრები, რომელთა დანახვამაც ჭამის სურვილი გაუღვიძა მას მარხვისას. “მცირედი მტრობაც არ შემიძლია მქონდეს მასთან, ვინც დიდებული ღმერთის მონათა აზრებს კითხულობს”, მიმართა მან მოსამართლე საედს. მოსამართლე, რომელმაც უარყოფით აღსავსე ქადაგება დაასრულა მეჩეთში, მკვახე შენიშვნის მიცემას

აპირებდა აბუ საიდისთვის რელიგიური რიტუალის არასრულად შესრულების გამო, აბუ საიდმა უბრალოდ “ირიბად გახედა” მას: “შიშისაგან ლამის გაგქვავდი. მომეჩვენა, თითქოს ის მიმინო იყო, მე კი ბელურა და ეს-ესაა ნეფლეთებად უნდა ვექციე. ბევრიც ვეცადე, მაგრამ ხმა ვეღარ ამოვიღე. დღეს მიჩვენა მან, რომ აქვს ძალა და აღმატებულია ჩემზე” (იბნ მუნავარი 1999:88). სიკვდილის შიშით ნირწამხდარი სულიერი საძმოს წევრები კი ასე დაამშვიდა მოძღვარმა: თქვენ თრთით და და ფიქრობთ, რომ ჯოხებს გადაგამტვრევენ. აღმოსავლეთით თუ დასავლეთით არავინ ყოფილა *ჰაღათში* (ხანმოკლე მისტიკური მდგომარეობები) მანსურ ჰაღაჯის ბადალი, მას გადაამტვრეეს ჯოხები. ჯოხებს აიიარებს გადაამტვრევენ, მხდალებს კი არა. შემდეგ მან ამ დუბეთის შესრულება სთხოვა მომღერალს (*ყავვალ*):

გამოდი ბრძოლის ველზე შეჭურვილი,
ნურაფერს მიაწერ შენს თავს, ჩვენ მოგვანდე ყველაფერი,
დაე, დრო იყოს თუნდ წყალი, თუნდ ცეცხლი,
იცხოვრე მხიარულად, სიკეთით გარემოცულმა. (აბუ საიდი 1995:33)

ამ ლექსმა აღაფრთოვანა მიმღევრები, *ჰაღლი* დაეუფლათ, *იბრაშები* (იბრაში სპეციალური სამოსი, რომელსაც იცვამენ გარკვეული სულიერი მდგომარეობის დაუფლების დროს, ჩვეულებრივ ჰაჯის რიტუალის შესრულებისას) ჩაიცვეს, მორჩილი ვარო, გაჰყვიროდნენ და შემდეგ სამოსი შემოიძარცვეს.

მეორე დღეს მოსამართლე საედმა და მისი მომხრეების სინანულით აღსავსე კრებულმა პატიება შესთხოვა მოძღვარს. მოსამართლე აბუ საიდის მგზნებარე თაყვანისმცემელი გამხდარა და განუწყვეტლივ ასხამდა ხოტბას “ნიშაბურის მთვარის მშვენებას” (აბუ საიდს). სინამდვილეში ნიშაბურის მთვარეს თავად მას უწოდებდნენ სიკეთის გამო და მოძღვარმაც კვლავ დუბეთით მიუძღვნა მას:

შენ თქვი, რომ მე ვარ ნიშაბურის ქალაქის მთვარე,
ნიშაბურის მთვარევე, ნიშაბური – შენ,
ის, რაც შენია – შენ და ის, რაც ჩემია, ისიც შენ,
არ გვეტყვი, რისთვის არის ეს მტრობა?

როდესაც აბუ საიდმა ეს წარმოთქვა, ყადი საიდი განერთხო მის ფერხით და ტირილით შესთხოვა პატიება. მისმა გარემოცვამაც დატოვა მრუდე გზა, კამათი და ცრურწმენა და აღდგნენ მხიარული გულებით. ამის შემდგომ ვერავინ ბედავდა ნიშაბურში სუფიების ავად ხსენებას”. (ლუთფოლაჰი 1899:30-31)

ეს შემთხვევა აბუ საიდის ამოუხსნელ პიროვნულ ძლიერებას ავლენს: აბუ საიდი პატივისცემის ღირსია, რადგან ის არა მარტო დიდი შეიხი და დიდი მისტიკოსია, არამედ, უბრალოდ, დიდი ადამიანია მისი პიროვნული ძლიერებაც მისტიკურია, ის უპირისპირდება განუზომელ ფიზიკურ ძალას: “აბუ ისჰაყ ქარამი 20 000 მიმდევართან ერთად, მოსამართლე საიდი 30 000 მომხრესთან ერთად და სულთან 100 000-იანი ლაშქრითა და 75 000 საომარი სპილთით აღიმართა შენს წინააღმდეგ, რათა გაგტყხონ შენ, ხოლო შენ 10 მანი ყაყითა და 10 მანი ქიშმიშით დაამარცხე ისინი, დაამსხვრიე მათი მარცხენა და მარჯვენა ფრთა, აგრეთვე, შუაგული. “ესლა შენ იცი, შენ - შენი რწმენა, ხოლო მე ჩემი რწმენა (ყურანი 109:6), (იბნ მუნავარი 1899:89). აბუ საიდმა გამჭრიახობისა და მოხერხებულობის წყალობით დაამშვიდა "ამბოხებულნი" ნიშაბურში. მას მშობლიურ მეიჰენშიც ებრძოდნენ. “მეიჰენის გამგებელმა ხოჯა ჰამვიემ სარახსიდან ვინმე სწავლული ჩამოიყვანა, რათა მას აბუ საიდის ჯიბრით მეჯლისები გაემართა. ერთ დღეს ეს სწავლული მის წვეულებას დაესწრო. იმ დღეს ვიღაცამ ჰკითხა შეიხს: – რამდენ ხანში მეპატიება საფენზე მოკლული რწყილის სისხლი, რომ ამ საფენზე შემდეგ ნამაზი შევასრულოო. შეიხმა უპასუხა: – რწყილის სისხლის იმამი ხოჯა იმამია, – იქ დამსწრე კაცზე ანიშნა და თქვა: – ასეთი საკითხები მას ჰკითხეთ, მე მისი (მოციქულის) ჰადისები გამომკითხეთო!” (იბნ მუნავარი 1899:235)

როგორც ვნახეთ, საფრთხე რეალური იყო და რომ არა დიდი შეიხის ძლიერი ნება, მისი ურთიერთობა სხვადასხვა სახის მოქიშპესთან ყოველთვის ასე მშვიდობიანად არ დასრულდებოდა. გადმოგვცემენ, რომ ვინმე აბუ-ლ-ჰუსეინ თუნი აბუ საიდს სწყევლიდა და მისი ხანაყაჰს მიდამოებიდან არსად უშვებდა, ხოლო ყადი საიფი, სარახსის ყადებს შორის გამორჩეულად ქველმოქმედი და პატივდებული, მავანსა და მავანს [თანხას] აძლევდა და აბუ საიდის მოსაკლავად აქეზებდა.

პოპულარულ სუფიებს საფრთხეს უქმნიდნენ მოწაფეთა სიმრავლეს დახარბებული მოძღვრები და ჰალაჯმა საბედისწერო შეცდომა დაუშვა მათთან ურთიერთობაში. მისგან განსხვავებით აბუ საიდმა ანგარება და მტრობა მოქნილი ტაქტიკით მოიგერია.

თემურ-ლენგის მმართველობის პერიოდში პოლიტიკაში მართლაც ჩაურეველი სუფიზმის ცნობილი თეორეტიკოსი და ნიმათულაჰის ორდენის ფუძემდებელი შაჰ ნიმათულაჰ ვალი დაასმინეს შურით შეპყრობილმა სასულიერო პირებმა, აგრეთვე,

ცნობილი სუფი მოძღვარი საიდ ალი ჰამადანის შესახებ გააფრთხილეს თემურ-ლენგი, ვითომ ის პოლიტიკურ ძალაუფლებაზე აცხადებდა პრეტენზიას. ამ საოცარ მოძღვარს უძლეველი და სასტიკი მმართველისთვის უთქვამს:

მაშინ, როდესაც შენი სამფლობელო
ჩინეთიდან შირაზამდეა გადაჭიმული,
ჩემი [სამფლობელო] ის სფეროა,
რომელსაც საზღვარი არ გააჩნია.

სიკვდილით დასაჯეს ცნობილი მისტიკოსი ალ-სუჰრავერდი, რომელსაც “მეგობრის ხელით მოკლულს უწოდებენ, რაც სუჰრავერდის სახელს ჰალაჯისეული ქარიზმით ჰმოსავს”. (ნეტონი 1999:247)

ლუთფოლაჰი გვამცნობს, რომ ბოდრა-ხანმა სუფიების მოკვლა განიზრახა. “ფირი, სახელად შაბუი და ერთი დერვიში თურქმენებს გადაეყარნენ უდაბნოში. მათ ისრით განუგმირეს მკერდი ფირს, რომელიც მსწრაფლ აღესრულა. სულ სისხლში იყო მისი სამოსი და თეთრი წვერი. შეშინებული ხალხი ვერ ბედავდა მასთან მიახლოებას. აბუ საიდმა შეიტყო თუ არა ფირის მოკვლის ამბავი, ხოჯა ჰამვიეს შეატყობინა. ისინი და სხვა სუფიები მივიდნენ იქ, სადაც ფირი ესვენა. შეიხი წყალს აკურებდა წამებულ ფირს, მკერდზე ხელს უსვამდა და მწარედ მოთქვამდა” (ლუთფოლაჰი 1999:21-22)

პოლიტიკური ძალაუფლების მხრიდან აგრესია საფრთხეს უქმნიდა სუფიურ მოძრაობას, შიშს თესავდა მიმდევართა გულებში. აბუ საიდმა ფარისეველობაში ამხილა მის წინააღმდეგ ამხედრებული ჩინოვნიკები, საჩინო გახადა მათი სულიერი უძლურება.

აბუ საიდს ეკუთვნის გამონათქვამი, რომ “ერთ გულში ორი სატრფოს ადგილი არ არის”, რომლის ქართული ეკვივალენტია “არავის ხელეწიფების ორთა უფალთა მონება.”

თავი V. აბუ საიდის მისტიკური ფილოსოფია

სუფიური მისტიციზმი. მკვლევართა შორის აზრთა სხვადასხვაობაა სიტყვა *სუფის* ეტიმოლოგიის საკითხის გარშემო. ფიქრობენ, რომ ეს სიტყვა მოდის სიტყვისაგან *საფა*, რაც ნიშნავს წმინდას (განწმენდილი უხეშობისგან, ხანუობისგან, დოგმატიზმისგან, ეგოიზმისა და ფანატიზმისგან, კასტური, აღმსარებლობის, რასობრივი, ნაციონალური ან რელიგიური განმასხვავებელი ნიშნებისგან) (ინაიათ ხანი 1914: სუფიები), (რავერტი 1868:10)

მკვლევართა ნაწილი აცხადებს, რომ *სუფ* წარმოშობილია სიტყვისგან *სუფუაჰ* (არაბ. დახურული ვერანდა): მოციქულის უახლოესი მეგობრები იკრიბებოდნენ მისი სახლის აივანზე. იმასაც კი ამტკიცებენ, რომ ეს სიტყვა წარმოიშვა ბერძნული *სოფიადან* (სიბრძნე).

აზრთა სხვადასხვაობის მიუხედავად, დღეს ცნობილია, რომ სიტყვის ეტიმოლოგია უკავშირდება მატყლის გრძელ მოსასხამს, რომელსაც ადრეული ასკეტები მიწაზე დასაძინებლადაც კი იყენებდნენ.

მეცნიერები აღიარებენ, რომ სუფიზმი არის სინთეზური მოვლენა და მასში დაიძებნება ძველი ირანული და ინდური რელიგიების კვალი, ელინისტური ფილოსოფიის და ქრისტიანობის ელემენტები. მკვლევართა დიდი ნაწილი კი ამტკიცებს, რომ სუფიზმი ავტოქტონური ისლამური მოვლენაა.

სუფიზმზე ნეოპლატონიზმის გავლენას სპარსული ლიტერატურის ისტორიის დიდი მკვლევარი ედუარდ ბრაუნიც ადასტურებს. მისი აზრით, “ისლამის სუფიზმსა და ალექსანდრიას ნეოპლატონიზმს შორის მჭიდრო კავშირი არსებობს”. (ბრაუნი 1956:522) დ. კობიძის აზრით, მკვლევარები “სუფიზმში აღნიშნავენ ნეოპლატონიზმის ძლიერ გავლენასთან ერთად ქრისტიანობისა და ბუდიზმის გავლენასაც.” (კობიძე 1975:87)

მისტიკური მოტივები ყველა დიდ რელიგიაში დაიძებნება და ამ რელიგიების ერთ საერთო არსს წარმოაჩენს. “მისტიციზმში” იგულისხმება რაღაც იდუმალი, მიუღწეველი ჩვეულებრივი ან ინტელექტუალური გზით. სიტყვებში მისტიკოსი და მისტერია ერთი ფესვია (“იდუმალეზა”), რაც ბერძნული ზმნიდან მომდინარეობს და ნიშნავს თვალის დახუჭვას, მისტერიათა სფეროში გადასვლას. მისტიციზმს უწოდებდნენ დიდ სულიერ დინებას, რომელიც ყველა რელიგიაში გაედინება.

ირანელმა მისტიკოსმა პოეტებმა და თეოლოგებმა უდიდესი წვლილი შეიტანეს

სუფიზმის განვითარებაში და, აქედან, მსოფლიო აზროვნების განვითარებაში, საერთოდ. სუფიზმში უმძლავრესად გამოვლინდა სპარსული გონი. სუფიზმმა მუსლიმური სამყაროს ყველა კუთხეში ჰპოვა განვითარება, თუმცა, ლიტერატურაში ზენიტს იმ ქვეყნებში მიაღწია, რომლებზეც სპარსული კულტურის გავლენა ვრცელდებოდა.

სუფიზმი ყოველთვის ძალზედ დანაწევრებული იყო იდეურად. სპარსული პოეზიის ცნობილი ქართველი მეკლევარი ვ. კოტეტიშვილი გამოჰყოფდა სუფიზმის ორ ძირითად მიმდინარეობას: ალ-ღაზალის ორთოდოქსალურ იდეოლოგიასთან დაახლოებულ სუფიზმს და უკიდურეს სუფიზმს, რომლის იდეოლოგიად გვევლინება იბნ ალ-არაბი (1165-1240). (კოტეტიშვილი 1977:23)

აბუ საიდი სუფიზმის უაღრესად ინოვაციური ფრთის წარმომადგენელი იყო. ნოვატორულ, ერთი შეხედვით, ტრადიციების დამგმობ მოძრაობას საფრთხე რომ არ შეექმნა ორთოდოქსული ისლამისათვის, ალ-ღაზალი არ შეეცდებოდა ამ მოძრაობის დაქვემდებარებას ისლამის ოფიციალური იდეოლოგიისთვის.

ევროპელთა შორის, რომლებიც ირანში, ინდოეთში და ავღანეთში მოღვაწეობდნენ და ყოველმხრივ აკვირდებოდნენ ამ ქვეყნების საზოგადოებრივ ცხოვრებას და მათ სულიერ მისწრაფებებს, არსებობდა არცთუ უსაფუძვლო მოსაზრება, რომ “ევროპელი თავისუფლად მოაზროვნე ან თანამედროვე ფილოსოფოსი, თითქოს, თავისებური სუფია, რომელიც ერში მოღვაწეობს და არ განუდგება მას.” (ხისმატულინი 2001:36) თავისუფლება, სულიერ პლანში თუ პირდაპირი მნიშვნელობით გაგებული, აბუ საიდის ცხოვრების კრედიო იყო: “– რა არის მონობა?– ჰკითხა დერვიშმა აბუ საიდს, ღმერთმა თავისუფალი შეგქმნა, იყავი თავისუფალი! – მიუგო მოძღვარმა.” (ლუთფოლაჰი 1899:54)

აბუ საიდის მოღვაწეობის პერიოდისთვის ორი ძირითადი სუფიური მიმდინარეობა არსებობდა – ბაღდადის და ხორასნის.

ძირითად განსხვავებად ბაღდადის სუფიზმსა და ხორასნის სუფიზმს შორის შეიძლება ის მივიჩნიოთ, რომ ერთნი სიფხიზლეს და გონების ძალას მიიჩნევდნენ ჭეშმარიტების წვდომის ერთადერთ საშუალებად, ხოლო მეორენი – გრძნობას მიიჩნევდნენ გონებაზე აღმატებულად. ბაღდადის სუფიზმის წარმომადგენლები მკაცრად იცავდნენ ორთოდოქსალური ისლამის კანონებს, ანიჭებდნენ რა დიდ მნიშვნელობას იმის განსაზღვრას, აკრძალული იყო თუ დასაშვები ესა თუ ის ქმედება და გამონათქვამი. ამ სკოლის წევრთა დიდი უმრავლესობა სიფხიზლეს

(“მეორე სიფხიზლე”) ანიჭებდა უპირატესობას, წვდომის ერთადერთ საშუალებად ისინი გონებას აღიარებდნენ. ამ სკოლის თავკაცი ჯუნაიდი სიფხიზლესა და სიფრთხილეს მიემხრო. სიფხიზლეს ის უფრო მაღალ მდგომარეობად მიიჩნევდა.

თუმცა, ბაღდადშიც არსებობდნენ ისეთი გახელებული, ფიცხი სუფიები, როგორც იყო ნური, შიბლი და მანსურ ჰალაჯი. აგრეთვე, ხორასნის სუფიურ სკოლაში მოღვაწეობდნენ მკაცრი თეოლოგები, ვისთვისაც უპირველესი მოვალეობა და უმოკლესი გზა ღმერთისაკენ რელიგიური კანონების დაცვა იყო (აბუ-ლ-ყასემ ყუშაირი, სულამი).

ხორასანს სპარსული სუფიზმის სამშობლო შეიძლება ვუწოდოთ, იმდენად დიდია ირანის ამ კუთხეში დაბადებულთა ღვაწლი სუფიზმის ჩამოყალიბებასა და გავრცელებაში.

ხორასნის მისტიკოსების უმეტესობა ღმერთის წვდომის უმოკლეს გზად მისტიკურ “სიმთვრალეს” აღიარებდა. ხორასნის ცნობილი მისტიკოსები იყვნენ ბაიაზიდ ბისტამი, აბუ-ლ-ჰასან ხარაყანი, აბუ-ლ-ყასემ ყუშაირი, აბდ ალ-რაჰმან სულამი.

2. ყოფიერების მთლიანობის შეცნობის გზები. აბუ საიდის რობაიებში განხილულია სუფიზმის ყველა პრობლემური საკითხი. მიუხედავად ამისა, შეუძლებელია ბიოგრაფიებისა თუ ლირიკის საფუძველზე მივიღოთ აბუ საიდის თანმიმდევრული, ლოგიკურად შეკავშირებული ფილოსოფია. ლირიკის ნიმუშების (ასევე, ბიოგრაფიებიდან ციტირებული პასაჟების) მეშვეობით ნათელი ეფინება სუფიზმის ცალკეულ ასპექტებს. ამიტომ, სუფიურ ფილოსოფიას მის ლექსებში განვიხილავთ მცირე ქვეთავებად და არ შევეცდებით მათ შორის “ხელოვნური” კავშირის დამყარებას.

მისტიკური ფილოსოფიის საყრდენი არის “გულით ხედვა”, ყოფიერების სრული აღქმა, რაც მისტიკოსთა სულიერი სიმშვიდის მიზეზია. მათ მიაჩნიათ, რომ გონება **“ყოფიერების მთლიანობის” (عاجلათ-ე ეოჯუდ)** აღქმისათვის სრულიად გამოუსადეგარია, რადგან გონება სამყაროში აბსოლუტური სილამაზისა და სიმართლის ნაცვლად ხედავს წინააღმდეგობათა უწყვეტ ჯაჭვს, კანონზომიერების არარსებობას სამყაროს არსის საიდუმლობათა ძიებისას, ის შედეგი, რასაც იძლევა გონება არის ეჭვი, ზნეობრივი დეგრადაცია, სულიერ ღირებულებათა განადგურება. ამიტომ სუფიები “ყოფიერების მთლიანობის” შეცნობას ასკეტური ვარჯიშების, ლოცვის და მედიტაციის გზით ცდილობდნენ. ეს ყველაფერი კი

ემსახურება უმთავრესს: გულის გაწმენდას ვნებებისა და საცთურისაგან. “ყოფიერების მთლიანობას” “თრობის” მომხრე მისტიკოსები ღვინის ფიალის (ფიალა/გული იხ. “ხამრიათ”) მეშვეობით აღიქვამენ:

სკოლაში ქმედების იარაღს გაძლევენ,
ღვინის დუქანში – პირველად ნეტარებას. (აბუ საიდი 1995:34)

სამყაროში თუ არის ზეცა, თუ არის მთვარე ან მზე,
სიმთვრალის ღვინიდან დალიე ღვინო,
თავისუფალი ხარ ქვეყნიურისგან და ქვეყანა შენს გარდა არაფერია,
ყოველი ადგილის გარეთ ხარ და სამყარო სავსეა შენით. (აბუ საიდი 1995:11)

აბუ საიდის მიხედვით ჭეშმარიტი რეალობა არის სარკის მიღმა არსებული ღმერთი/ლამაზმანი, რომელიც არის უზადოდ მშვენიერი:

ამბობენ, გული რწმენის სარკეა საოცარი,
თავკერძა ლამაზმანების სახის სიშორეა საოცარი,
სარკეში ლამაზმანების სახე კი არ არის საოცარი,
თვითონ ლამაზმანი და თვითონ სარკეა საოცარი. (აბუ საიდი 1995:63)

აქ აბუ საიდი სცდება რეალობის ჰორიზონტს და სჭვრეტს ღვთაებრივ ბრწყინვალეებას, რაც აგრეთვე ერთერთი მისტიკური მდგომარეობაა (*მუშაჰადა თვითხილვა, ჭვრეტა*). მისი აღქმის მიხედვით, მატერია, რომელიც არის რეალობის მხოლოდ ანარეკლი/ჩრდილი, არ არის საოცარი, რადგან წარმავალია და არის ის, რასაც ჩვენი ფიზიკური მზერა აღიქვამს.

მისტიკოსები აღიარებენ, რომ გონებას აქვს გარკვეული შესაძლებლობები სამყაროს საიდუმლოებათა აღსაქმელად. თუმცა, ის მაინც უძღურია უმთავრესის შესაცნობად. სუფიზმის მიხედვით გონების ფუნქციის დასადგენად მოვიშველიებთ აბუ საიდის ერთი რობაისათვის დაწერილ სუფიურ ტრაქტატს სახელწოდებით “ტრაქტატი შავთვალა ლამაზმანის (ჰურის) შესახებ” (*რისალა-დე ჰოურაიდე*), რომლის ავტორია ცნობილი სუფიური ორდენის ნიმათულაჰის დამაარსებელი შაჰ ნიმათულაჰ ვალი (გ. 1431). ტრაქტატის დაწერის ზუსტი თარიღი უცნობია.

მასში განხილულია შემდეგი რობაი:

შავთვალებანი რიგში ჩამწკრივდნენ, რათა უცქირონ სატრფოს,
ანგელოზმა (რიზვან) გაოცებისგან ხელები შემოჰკრა,
შავი ხალი ამობეჭდა ორივე დაწვზე,
კლანჭების შიშისგან ხელი სტაცეს ყურანს წმინდანებმა.

შავთვალემა მზეთუნახავი, ჰური - სამოთხის მკვიდრია. სუფიურ პოეზიაში “ჰურიები სიმბოლურად განასახიერებენ სულებს, რომელთაც შესწევთ უნარი იხილონ დიდებული ღმერთის მშვენიერება”. (ჟუკოვსკი 1901:148)

სამოთხის კარიბჭის მცველი ანგელოზი, “რიზვანი არის გონების სიმბოლო. სულიწმინდის მიერ დამტკიცებული გონება ორგანია. არის გონება, რომელიც ალაპარაკებს სწავლულთა და მეცნიერთა ენას. და არის გონება, რომელიც მარგალიტია ბრწყინვალე, რომელიც ღმერთმა შექმნა ადამიანის ტვინში და მისგან ნათდება გული. გონების შუქით გული შეიცნობს იდუმალებებს, რომელიც ექვსია:

1. ნაფსის იდუმალება (ღაიბ ალ-ნაფს)
2. გულის იდუმალება (ღაიბ ალ-ყალბ)
3. სულის იდუმალება (ღაიბ ალ-რუჰ)
4. საიდუმლოს იდუმალება (ღაიბ ახ-სერ)
5. უხილავის იდუმალება (ღაიბ ალ-ხაფი)
6. იდუმალებათა იდუმალება (ღაიბ ალ-ლოიუბ)

თუმცა სხვა საიდუმლოებები ჭვრეტის გზით ხდება საჩინო დაჟინებული მაძიებლისთვის. სიბრძნე ძალაა გულში, რადგან მხედველობა საგანთა გარეგნობას შეგვაცნობინებს... (ჟუკოვსკი 1901:149)

ტრაქტატის ავტორის მიერ ზემოთ ჩამოთვლილი ექვსი საიდუმლო იგივეა, რაც ცნობილი სუფიური ლათაიფ-ე-სითთა (მხ. ლათიფე ექვსი სინატიფე), ადამიანის “მე“-ს ექვსი ფსიქო-სპირიტუალური სხეული, გრძნობადისა თუ ზეგრძნობადის აღქმის “ორგანო”. საინტერესოა, რომ მათ ადამიანის ორგანიზმში კონკრეტული ადგილები აქვთ “მიჩენილი”, მაგალითად, ლატიფა-დე ნაფს ჭიპის ოდნავ ქვემოთ მდებარეობს და ა. შ. (ლათაიფე-ი-სითთა 2007:1)

შაჰ ნიმათულაჰ ვალი, როგორც ჩანს, აბუ საიდზე უფრო მეტად აფასებს გონების ძალას, თუმცა ისიც აღიარებს, რომ ის უძლურია თავისივე არსის, ანუ მიზეზთა მიზეზის შეცნობაში: “გონება, რომელიც ბრძენთა ენას ალაპარაკებს, არის სულის მეცნიერება, რომელიც საგანთა შემცნობელია, თუმცა თავისი არსის შეცნობა არ ძალუძს... ყოველთვის, როდესაც ერთი ღმერთის წყალობითა და მუჰამედის შარიათის მტკიცე მორჩილებით, ხანგრძლივი ასკეტური პრაქტიკით ბრძენი თავის არსს შეიცნობს, მაშინვე სწავლულები ამას უწოდებენ გონებას, ხოლო ეს არის, როგორც დიდებული უფალი უწოდებს მას - ნაფს-ი მუთმა'ინნა” (ჟუკოვსკი 1901:149)

სუფიზმის მისტიკოსები დაწვრილებით აანალიზებენ გულის განწმენდის ფსიქოლოგიურ თავისებურებებს და ყოველგვარი ზედმეტის მოშორების მეოხებით ეძიებენ უმნიშვნელოვანესს ეს მრავალგზისი გულის განწმენდა არის სუფიზმის უმთავრესი პრინციპი, რომელსაც უწოდებენ *იხლას* (სიხალასე/გულწრფელობა). აბუ საიდი ამბობს: ”გულში, რომელშიც არ არის ღმერთის საიდუმლო, არ არის სიხალასე (*იხლას*). მასში არაფერია სიწმინდისაგან... და მაინც, რა არის სიხალასე, ჰკითხეს მოძღვარს: - ეს საიდუმლოა ღმერთის საიდუმლოთა შორის დამკვიდრებული მონის გულში და ღმერთის წმინდა მზერა ამ საიდუმლოსკენ არის მიპყრობილი. ამ საიდუმლოს დიდებული ღმერთის მზერა შეეწევა.” (ლუთფოლაჰი 1899:50) აქ აბუ საიდი კვლავ მიგვანიშნებს, რომ გულის განწმენდა შეუძლებელია ორმხრივი ნების (ღტოლვისა და მიზიდულობის) არსებობის გარეშე.

თვალს გავახელ და სულ შენს სილამაზეს ვხედავ,

ჩემი სხეული იქცევა გულად, როდესაც შენთან ვარ იდუმალ. (ლუთფოლაჰი 1899:20)

კარგად ის არის, ვინც ერთი კეკლუცი მზერისთვის გასწირა სული მსხვერპლად, არც შეერთების იცოდა რაიმე, არც - განშორების. (აბუ საიდი 1995:122)

იხლასს აბუ საიდი უპირისპირებს *შირჟს*, როგორც სიმრავლეს: ”უმოქმედობა უღმერთობაა (*ქოფრ*), ხოლო ქმედება და ხედვა - მრავალღმერთიანობა (*შირჟ*), რადგან შენ ხარ და ის არის, ორია და ეს არის *შირჟ*...” (ლუთფოლაჰი 1899:20)

გარეგნული ღვთისმოსაობა თავისი არსით ეწინააღმდეგება მაღალათიას პრინციპებს და არის ზედმეტი, ერთ-ერთი ფარდაა ადამიანსა და ღმერთს შორის. აქედან გამომდინარე, *შირჟია*, აგრეთვე, კანონების დაცვა და ღვთისმოსაობა, რადგან მისტიკოსისთვის დამღუპველია თავისი კეთილშობილების გაცნობიერება. *იხლასი* არის სულის სიმშვიდე, განზრახვებისა და სურვილების არქონა:

ამბავი მოვიდა მეგობრისგან, მშვიდად აკეთე საქმე, ეს არის *შარიათი*,

გულიდან სიყვარული გამოავლინე და აბეზარი მოიშორე გზიდან, ეს არის *თარიყათი*.

იხლასის განმარტებაა აბუ საიდის შემდეგი გამონათქვამი: “სიმშვიდე/სიჯანსაღე (*სალამათ*) ნების არქონაშია და განსჯის გზისაგან დაშორებაში და კიდევ იმაში, რომ უძღურებაში სასაფლავს მკვიდრთ თავს გაუტოლებ.” (ლუთფოლაჰი 1899:50)

ყველაფერი სუფიზმში ემსახურება *სუნთქვის განწმენდას*. აბუ საიდისთვის

ამქვეყნიური ცხოვრების შედეგი არის მხოლოდდამხოლოდ ერთი სუნთქვა. სიტყვა *ნაფს* მის ლირიკაში აქვს სუნთქვის მნიშვნელობა:

ადამიანის ცხოვრების კაპიტალი ერთი სუნთქვაა,
ის ერთი სუნთვა ერთი სულის მეგობრისთვის არის,
სულის მეგობართან თუ ერთი წამით დაჯდები,
ცხოვრების სიცოცხლის შედეგი ის ერთი წამია. (აბუ საიდი 1995:12)

განწმენდილი გულიდან ღმერთისადმი აღვლენილ ლოცვას მიჰყავს მორწმუნე ღვთაებრივ სამყაროში. იმისათვის, რომ მისტიკოსი შეუერთდეს ღვთაებრივ ერთიანობას, ან უნივერსალურ სულს, რომელიც ყოფიერებას აერთიანებს, მისი სუნთქვა უნდა იყოს წმინდა:

გულში თუ სულ *შირქა*, რა აზრი აქვს სახის მტვერში ჩარგვას (ლოცვას)
ბინძური სუნთქვისას რა აზრი აქვს სუფთა ტანსაცმელს,
ცოდვა შხამია და მონანიება თრიაქი,
შხამი რომ სულში შეაღწევს, რა სარგებელი აქვს თრიაქს. (აბუ საიდი 1995:40)

მოგვიანებით ჰაფეზი ამბობს:

ჯერ განიწმინდე და მხოლოდ შემდეგ
მიაპყარი მზერა მას, რაც წმინდაა. (ჰაფეზი 1981:479)

აბუ საიდის მიხედვით სულის განღმრთობა, *ნაფსის* წვრთნა, ვარდის მოპოვება და სუნთქვის განწმენდა იდენტური დატვირთვის მქონე ცნებებია: ”კეთილია, ვისაც სუფთა ამოსუნთქვა აქვს, და ეს ამოსუნთქვა ვნებათა წინააღმდეგ არის მიმართული. იქ, სადაც იმარჯვებს ვნება, იქ ამოსუნთქვა კი არა, კვამლია, ტანის ღუმელიდან ამომავალი. როდესაც დაუძღურდება ვნება და მასზე ისლამის სხივი გაიმარჯვებს, მხოლოდ მაშინ ამოვა ტანებიდან წმინდა ამოსუნთქვა, წალკოტში დილის სიოს მსგავსი. და ყველა სნეული, ვისაც ეს სიო დაუბერავს, დამშვიდდება და ის გახდება მისი განკურნების მიზეზი.” (იბნ მუნავარი 1999:201)

დროის ამქვეყნიურ გაგებას მისტიკოსები მარადისობას უპირისპირებენ. ისევე, როგორც სამყარო არის დაშლილი სიმრავლედ ერთისაგან ღვთაებრივი გადმოდინების შედეგად, დროც არის დანაწევრებული უსასრულოდ და ამ ერთეულებს ადამიანურ ენაზე ვუწოდებთ საუკუნეს, წელიწადს და ა. შ. “რამდენადაც დრო ქმნად სამყაროში გაფანტულად არსებობს, იმ ბრწყინვალეობაში შემჭიდრობულად იყო ჩატეული.” (ჟუკოვსკი 1901:148) ამიტომ, სუფისთვის ფიზიკური დროის ისეთი “დიდი” მონაკვეთიც კი, როგორც არის ადამიანის მთელი ცხოვრება მარადისობის უმცირესი ნაწილაკია.

ამქვეყნის სიამოვნებას დაეწაფე მთელი ცხოვრება,
შენს სატრფოსთან ერთად მოისვენე მთელი ცხოვრება,
სიცოცხლის ბოლოს გაემგზავრება იმქვეყნად,
ერთი სიზმარია, რაც გინახავს მთელი ცხოვრება. (აბუ საიდი 1995:46)

მეტაფიზიკური “მომენტის” სიმბოლოა *ქუზე* – დოქი. აბუ საიდის თქმით, მასში წყალი ზოგჯერ ტკბილია, ზოგჯერ კი მწარე ის მიგვანიშნებს, რომ კეთილისა და ბოროტის მარადიული ბრძოლა, ადამიანური ნეტარებისა თუ ტანჯვის მონაცვლეობა წარმავალია, მისი დრო მხოლოდ წამია შემადგენელი “უჟამო უამის”.

ამსოფლის სიზმართან ანალოგია გავრცელებულია სპარსულ პოეზიაში: სიზმარი, რომელსაც გაღვიძებული ადამიანის მეხსიერება აღიდგენს, თითქოს, გრძელდება წუთებისა და საათების განმავლობაშიც კი, სინამდვილეში კი მისი ხანგრძლივობა სულ რამდენიმე წამია. ამ მცირე სიზმრის მსგავსად დიდი სიზმარია ამქვეყნად ადამიანის მოვლინება.

დროის დაკარგვაში სუფი გულისხმობს მიწიერი ინტერესებით ცხოვრებას:

ბედნიერების ცოდნა დაიდე ხელისგულზე
და ეს ძვირფასი ცხოვრება არ გაატარო დანაკარგებით,
ყოველთვის, ყველგან, ყველასთან და ყველა საქმეში,
გულის თვალი სატრფოსკენ გეჭიროს იდუმად. (აბუ საიდი 1995:45)

ყუშიარის თანახმად, დრო ხმალს ჰგავს ყოველი მომენტი ჩამოაცილებს ადამიანის ცხოვრებას რაღაც მცირე ნაწილს:

ყოველ ჩავლილ დღეს
თან მიაქვს ჩემი ნაწილი,
მცირე დანაკარგს დაუტოვებს ჩემს გულს
და წავა.” (სელზი 2005:3)

სიკვდილს მისტიკოსები განიხილავენ, როგორც, დადებით მოვლენას სორციელი სიკვდილი სულიერი უკვდავების დასაწყისია. ამიტომ მათ არ გააჩნიათ სიკვდილთან დაკავშირებული შიში:

ხოჯავ, საფლავზე ფიქრი მწუხარებას იწვევს,
გულში ცეცხლი და თვალზე ნამი ჩნდება,
ასი დრო უძღვენი ამქვეყნიურ საქმეს,
ერთი დრო საფლავზე ფიქრებს. (აბუ საიდი 1995:43)

სიკვდილი, როგორც ხმლის ერთი ძლიერი მოქნევა, ჩამოაცილებს ადამიანს

მიწიერებას, ანთავისუფლებს მას მძიმე ტვირთისგან. აბუ საიდი სიკვდილის წინ სთხოვს მურიდებს მის ცხედართან (*ჯანა ზე*) ყურანის აიას ნაცვლად წაიკითხონ ეს ლექსი:

ამქვეყნად რა მოხდებოდა უკეთესი,
მეგობარი მეგობართან წავიდა, სატრფო - სატრფოსთან,
ის, სულ წუხილი იყო, ეს კი სიხარულია,
ის სულ ლაპარაკი იყო, ეს კი საქმეა. (იბნ მუნაფარი 1999:228)

სუფიური მოძღვრების თანახმად, ადამიანი ღმერთის **მადლიერი** (*შუქრ* - მადლიერება) უნდა იყოს, როგორც სიხარულის უამს, ასევე გასაჭირში. *ჰალათ ო სოხანანში* გლეხის ამბავია მოთხრობილი: ერთ გლეხს მიწათმოქმედებმა ახალდაკრეფილი კიტრი მიართვეს. გლეხმა სახლიკაცები გადათვალა და ყველას თითო-თითო კიტრი დაურიგა, მსახურსაც, რომელიც იქვე დამდგარიყო ერთი კიტრი მიაწოდა. გლეხს არაფერი დარჩა. მსახური სიამოვნებით ჭამდა. ბატონს მადა აღედრა და მსახურს უთხრა, ცოტა მომეციო. მსახური მიუახლოვდა, მოუტეხა კიტრი და მისცა. გლეხმა გასინჯა და კიტრი ძალიან მწარე ეჩვენა.

- ასეთ მწარე კიტრს ასე ტკბილად როგორ ჭამ?
- ამდენი წელია ბატონის ხელიდან ტკბილს ვჭამ და ერთ მწარეს შეიძლება თავი ავარიდო?"-მიუგო მსახურმა.

აქვე აბუ საიდი ამბობს:

მეგობრისგან ყველაფრის გამო რატომ უნდა ვიტანჯოთ,
სიყვარული ხომ ასეთია, ხან სიხარული, ხან ტკივილი,
თუ დაამცირებს ღირსეულს, დამცირება არ მოუტანს ზიანს,
როცა კვლავ მიუაღერსებს, ის ტანჯვის დაღი გაცივდება.
ასი სეკეთე ერთი ცუდის გამო არ შეიძლება დავიწყებულ იქნეს,
ეკლისაგან ხურმას ხომ ვერ შეჭამ,
ის მრისხანეა, შენ მოუხადე ბოდიში,
ყოველდღე ახალ სატრფოს ხომ ვერ იშოვი." (ღუთფოლაჰი 1899:45-46)

აბუ საიდის სწავლების თანახმად, სუფიზმის ერთ-ერთი მთავარი ელემენტია **სოჰბათი** (ურთიერთობა, საუბარი). აბუ საიდის პრაქტიკულ თუ თეორიულ მისტიკაში უმთავრესია ადამიანური ურთიერთობები: "საუბარი და მტრობა ურთიერთობაში გაჩნდა" – ამბობს აბუ საიდი.

სოჰბათი აღიარებულია მისტიკური გზის გავლის ყველაზე უფრო მძლავრ და სწრაფ მეთოდად.

აბუ საიდს და ცნობილ მისტიკოსს აბუ მუჰამედ ჯუვეინისაც ოდნავი შუღლი ჰქონიათ ერთმანეთში. აბუ საიდისთვის უცხო იყო მტრის ცნება და ყოველ ხელსაყრელ შემთხვევას ადამიანებთან კეთილგანწყობილი ურთიერთობის დასამყარებლად იყენებდა: აბანოში მყოფი აბუ საიდი ეკითხება მის “მოწინააღმდეგეს”:

- ხოჯა! ამ სიმშვიდეს და მოსვენებას რა იწვევს?
- ხალხი დაღლილია, ცხელ წყალს ისხამენ და მშვიდდებიან, მიუგო შეიხმა ჯუვეინიმ,
- უკეთაც ითქმის, თქვა ჩვენმა შეიხმა,
- ადამიანები აბანოში მოდიან - სუფთავდებიან, იბანენ, მსუბუქდებიან და მშვიდდებიან,
- უკეთაც ითქმის, იყო პასუხი,
- მეტი არაფერი ვიცი, იქნებ შეიხმა თქვას, - შეწუხდა ჯუვეინი,
- მე მგონია, [ამ სიმშვიდეს იწვევს ის,] რომ ორი მოწინააღმდეგე ერთმანეთს ხედება და ისვენებს. შეიხი აბუ მუჰამედი ატირდა და თქვა: ის რაც შეიხმა იცის, ხალხს არ ესმის." (იბნ მუნავარი 1899:218)

ეს პრაქტიკული *სოჰბათის* მაგალითია, რაც დიდი შეიხის ცხოვრების წესი იყო და არა მშრალი თეორია. *სოჰბათის* მაგალითია აბუ საიდის მთელი მოღვაწეობა: ის ყოველდღე მეჩეთში ან თავისი სახლის ზღურბლიდან (კართან ამაღლებულ ადილზე ედგა სკამი) უქადაგებდა მიმდევრების მრავალრიცხოვან კრებულს, ურთიერთობა ჰქონდა ყოველ მათგანთან და გულთამხილაობის საოცარი უნარის წყალობით, უგულისყუროდ არ ტოვებდა მათ სულებში “მდაბალი მე“-ს მცირე ჩურჩულსაც კი. იბნ მუნავარი მოგვითხრობს, რომ: ”შეიხი ყოველდღე ქადაგებდა მეჯლისზე (*მაჯლეს მი გოფთ*), ყველას, ვისაც გულში რაიმე შეკითხვა გაუჩნდებოდა, მოძღვარი მისკენ იბრუნებდა პირს და ქარაგმულად უპასუხებდა, ან ბეითს ეტყოდა, ან *ჰეჰიათს* (მოთხრობა) მოუყვებოდა ხოლმე, ისე, რომ მსმენელისთვის ნათელი ხდებოდა ყოველივე და ნათქვამის არსს სწვდებოდა უმალ.” (იბნ მუნავარი 1899:75)

საიდუმლოს დაცვა სუფის ერთ-ერთი მთავარი მოვალეობაა და მისტიკოსთა უდიდესი ნაწილი კიცხავს მათ, ვინც ვერ დაიცვა ღმერთის მოძღვრება.

- იმ კაცის გულში, ვისაც არ შეუძლია საიდუმლოს დაფარვა,
- თითქოს, ცოცხალია, მაგრამ სული არა აქვს. (აბუ საიდი 1995:20)

ჰალათ ო სოხანანში ეკითხულობთ საინტერესო განყენებულ მსჯელობას ღმერთსა და ადამიანს შორის არსებულ საიდუმლოს შესახებ. აბუ საიდს ეკითხებიან: "– რა არის სიხალასე? – გულწრფელობა/სიხალასე საიდუმლოა ღმერთის საიდუმლოთა შორის, რომელსაც ბინა მონის გულში უდევს და ღმერთს მზერა ამ საიდუმლოსკენ აქვს მიპყრობილი. ამ საიდუმლოს ღმერთის წმინდა მზერა შეეწევა. ეს შეწევა იცავს საიდუმლოს. მონოთეისტი რომ მონოთეისტია, ეს საიდუმლოა და ეს საიდუმლო სინატიფა ღმერთის სინატიფეთა შორის. ეს სინატიფე საჩინო ხდება ღმერთის სიბრძნითა და წყალობით და არა მონის საქმითა და მოღვაწეობით. თავდაპირველად ვედრება, გლოვა, ერთგულება და მწუხარება ჩნდება ადამიანის გულში. [ღმერთი] შეხედავს ამ გასაჭირს და მწუხარებას და ისინი სიბრძნედ და ნატიფ წყალობად იქცევიან. ეს არის ღმერთის საიდუმლო. ვინც სიხალასით ცხოვრობს, არასოდეს მოკვდება, ის სამეფოდან სამეფოში გადასახლდება.

ერთი ღმერთის თაყვანისმცემლის (მონოთეისტის) სატრფო არის მისი წმინდა საიდუმლო. ეს მარადიული საიდუმლოა. ღმერთის მზერა ურყევა. ყველას, ვისაც ეს საიდუმლო გააჩნია, მარად ცოცხალია და ვისაც ის არ გააჩნია ცხოველია. განსხვავება დიდია ცოცხალსა და ცხოველს შორის. თუ არ იძალეებ ცხოველზე ის დაგიმორჩილებს და გაიმარჯვებს შენზე." (ლუთფოლაჰი 1899:51-52)

ამგვარად, საიდუმლოა ინტიმური ურთიერთობა ღმერთსა და ადამიანის გულს შორის, რომლის საქეყნოდ გამჟღავნებაც დაუშვებელია. საიდუმლოა ღმერთის სახელით გასაჭირის ატანა და თავის დამდაბლება, ანუ ყველაფერი ის, რასაც მიჯნურის გულში უდევს ბინა, რაც აბუ საიდმა მრავალი წლის მანძილზე გამოიარა.

აბუ საიდის სულიერი განვითარება, თითქოს, თავად სუფიზმის შინაგანი წინსვლის მსგავსად წარიმართა: მკაცრი ასკეტური გამოცდილებისგან აბუ საიდს, ისევე, როგორც, სუფიზმს "შეუიარაღებელი" თვალისათვის დასანახი აღარაფერი შემორჩა საბოლოოდ. თუმცა, ის აღიარებდა, რომ ვერაფერს მიაღწევდა ხანგრძლივი თვითგვემის მარხვის, დამეთა თენების, ასკეტური ვარჯიშებისა და ლოცვის გარეშე.

ანტი-ასკეტურმა (ანტი-ზუჰდი) შეხედულებებმა ისლამში, ამ რელიგიის ჩასახვის ადრეულ ეტაპზე იჩინა თავი. და, საერთოდ, მისტიციზმი ისლამის წიაღში ხშირად მკაცრი ასკეტიზმის წინააღმდეგ იყო მიმართული.

მაღაშათიას მოძრაობამ განსაკუთრებით მყარად მოიკიდა ფეხი ხორასანში.

გარეგნული სიწმინდე მეორეხარისხოვანი ფაქტორი იყო ჭეშმარიტი მორწმუნისათვის. “სუფი ის არ არის, ვინც დერვიშის კაბას ჩაიცვამს და ჰგონია, რომ ყველა საქმე მოიშორა, დადგამენ ლურჯი საღებავის ქვევრს და ამბობენ: კიდევ ერთხელ ჩადე კაბა ამ ქვევრში, რომ უფრო გალურჯდესო. და მათ სწამთ, რომ სუფიობა ეს ლურჯი კაბაა (*მორაყა*)” – ასეთი იყო აბუ საიდის დამოკიდებულება გარეგნული სიწმინდის მიმართ.

იბნ მუნავარი მოგვითხრობს: “შეიხმა ის კაბა ჩაიცვა, რომელიც ერაყიდან ჩამოუტანეს. კატამ, რომელიც მუდამ სუფიების შორიახლოს ტრიალებდა, დააფსა მის კაბას. შეიხმა თქვა: განვიზრახე სუფიურ კაბაში გამოწყობა და ხალხში გამოსვლა. ამ კატამ ჩემს სუფიობას დააფსა.” (იბნ მუნავარი 1899:228-227) აქედან გამომდინარე, *ხერყე* სულის შესაბამისი შინაგანი მდგომარეობის გარეშე მხოლოდ ნაჭერია, რომელსაც არანაირი სულიერი დატვირთვა არ გააჩნია.

ჭეშმარიტი სუფი ყველაზე დიდ საშიშროებად რწმენის ხიბლს მიიჩნევს. “ღვთისმოსაობის ხიბლისაგან დახსნას მისტიკოსის სულს კიცხვის ძალა შეაძლებინებს” (ათარი 1905:331-335). ჭეშმარიტი სუფი სრულიად უგრძობია ქების მიმართ. უფრო მეტიც, მას სურს იხილოს ხალხის ნეგატიური განწყობა მის მიმართ:

ვიდრე არ ინანებ შენს არსებობას,
ვერ მოხვდები მისტიკოსთა და მთვრალთა წრეში,
თუ უღმერთო არ გახდები ხალხის თვალში,
მიჯნურთა რწმენის მიხედვით ვერ გახდები მუსლიმი. (აბუ საიდი 1996:117)
ხან მლოცველ ასკეტს მეძახიან,
ხან მოხეტიალეს, ღვინისმსმელს და მთვრალს,
ვაი, ჩემო პატიოსნად განვლილო ცხოვრებაჲ,
თუ ისეთი ვგონივარ, როგორც ვარ. (აბუ საიდი 1995:36)

აბუ საიდის დამოკიდებულებას გარეგნული ღვთისმოსაობის მიმართ არაორაზროვნად გამოხატავს შემდეგი ლექსი:

ამბავი მოვიდა მეგობრისგან, მშვიდად აკეთე საქმე, ეს არის შარიათი,
გულიდან სიყვარული გამოავლინე და აბეზარი მოიშორე გზიდან, ეს არის თარიყათი.
აბუ-ლ ყასემ ყუშაირიმ და აბუ საიდმა “ერთ დღეს ბაზარში გაიარეს. დაინახეს, მოხარშული ჭარხალი იყიდებოდა, თეთრი და ფაქიზი. ჭარხალმა ორივე დიდებულ კაცს მადა აღუძრა. შეიხმა იგემა ჭარხალი, მოეწონა და ნაჭერი ოსტატს გაუწოდა.

აბუ-ლ-ყასემმა იფიქრა: მე ნიშაბურის იმამი ვარ, შუაგულ ბაზარში ჭარხალი როგორ ვჭამო. ხანაყაში დაბრუნდნენ. შეიხმა სუფრის შემდეგ, დაპირებისამებრ, სამა გამართა. მას განსაკუთრებული სულიერი მდგომარეობა (*ჰალათ-ე აზიბი*) დაეუფლა. აბუ-ლ-ყასემს გულში გაუარა, რაც მე მისწავლია და თარიყათის გზაზე ტანჯვა განმიცდია, ასეთი მდგომარეობა მაინც არ მეღირსაო. შეიხმა თავი ასწია და უთხრა: მაშინ, როდესაც მე ბაზარში ჭარხალს ვჭამდი, შენ მდაბალ ვნებათა კერპს სცემდი და ამბობდი: მე ნიშაბურის იმამი ვარ, ბაზარში ჭარხალი როგორ ვჭამო, არ იცი, რომ არც ერთ კერპთაყვანისმცემელს არ ეღირსება ასეთი მდგომარეობა? აბუ-ლ-ყასემს ყვირილი აღმოხდა, ფეხებში ჩაუვარდა შეიხს და მთელი ცხოვრების მანძილზე გულწრფელად ეძიებდა შეიხის სიახლოვეს." (ლუთფოლაჰი 1899:69-70)

მაღალმათია პრაქტიკული სუფიზმის ღერძია; *მაღალმათიას* მიმდევარი სუფი მოძღვრები ერთმანეთს უპირისპირებენ არა დასაშვებს და აკრძალულს (*ჰალალ/ჰარამი*), არამედ გარეგნულს და შინაგანს (*ზაჰირ/ბათინ*). აბუ საიდი ამბობს:

ფართოა ბრძოლის ველი მებრძოლი კი არავინაა,
ამქვეყნის კაცნი, შენ რომ გგონია, ისეთნი არ არიან,
გარეგნულად წმინდანებს გვანან,

შინაგანად კი მუსლიმობის სუნიც არ უდით. (აბუ საიდი 1996:116)

მაღალმათი მისტიკოსები მოჩვენებით წმინდანებთან დაპირისპირებისას ერთგვარ აბსურდამდეც კი მიდიოდნენ: ისინი სიხარულით იღებდნენ მდიდრებს და ერიდებოდნენ ღარიბების განკითხვას ხალხის დასანახად. აბუ საიდი, ცნობილი, როგორც ერთ-ერთი ყველაზე უფრო ექსტრემალური სუფი, შინაგან წონასწორობას ინარჩუნებს სუფიური ეთიკის ესოდენ მნიშვნელოვან საკითხებში. *მაღალმათიას* სხვა მოძღვრებისგან განსხვავებით, ის, (თუმცა სულთანით განისვენებს აბრეშუმის ბალიშებზე) სწორედ ხალხის თვალწინ უარყოფს იბრაჰიმ ინალს და მხარში უდგას დერვიშს შრომის მძიმე ვალდებულებების შესრულებისას ხანაყაში.

ცნობილია, რომ სპარსული სუფიზმი *მაღალმათიას* და *ყალანდარიათის* ელემენტების ერთგვარი სინთეზია. ჯავად ნურბახში აღნიშნავს, რომ “ყალანდარის მოტივი, სინამდვილეში სპარსული სუფიზმის ძველი ნიშანთვისებაა, რაც ასოცირდება აბუ საიდ აბუ-ლ-ხეირთან და აჰმად დაზალისთან. ამ მისტიკოსებს “შიშველი ღირსება ურჩევნიათ მოჩვენებით ღვთისმოსაობას. ისინი ეძიებენ გულის

სიწრფელეს ღმერთის წინაშე, მშვიდად იღებენ ხალხის კიცხვას და განზრახ მაღავენ თავიანთ ღვთისმოსაობას." (ნურბახში 1999:167) ანსარის *ყალანდარნამეში* არის ასეთი მოთხრობა *ყალანდარის* შესახებ; "უცხო მგზავრი მიდის მადრასეში და კიცხავს ყმაწვილებს (მათ შორის არის თავად ანსარიც) იმის გამო, რომ ისინი შეპყრობილნი არიან ამბიციით გახდნენ დიდი სწავლულები, ნაცვლად იმისა, რომ პატივი სცენ "უფროსებს" (სუფ შეიხებს), რომლებიც სულიერ საზრდოს აძლევენ მათ." (ბრუინი 1999:77-78)

ბიოგრაფიული ცნობა იმის შესახებ, რომ აბუ საიდმა განსაკუთრებული სულიერი გაბრწყინების შემდეგ დამარხა ყველა თავისი წიგნი და ამონაწერები წიგნებიდან (იბნ მუნავარი 1999:68), სრულიად გასაგებია *ყალანდარიათის* პრინციპების გათვალისწინებით:

მადრასეში თუმცა მონღოლებით ეწაფები ცოდნას,
და მეჯლისზე წარმოთქმული ქადაგების სიმსურვალე, თუმცა, აგანთებს,
სიყვარულის სკოლაში მთელი ამ შენი ცოდნით,
პირს დააღებ, როგორც დამწყები მოწაფე. (აბუ საიდი 1996:117)

სწავლის სურვილი თუმცა კეთილშობილურია თავისი არსით, მაგრამ სუფიური რწმენის თანახმად თითქმის უღმერთობის ტოლფასია, რადგან აუცილებლად უკავშირდება ეგოს. ამიტომ არის *ყალანდარიათის* უშუალო სიმბოლო *ხარაბათი* ალეგორიულად გაგებულნი, როგორც ყოველგვარი პიროვნულის ნანგრევი.

ცოდვა და შენდობა. ცოდვა სუფი მისტიკოსებისა და სუფიზმის თეორეტიკოსების განხილვის ერთ-ერთი უმთავრესი თემაა.

სუფი პოეტები დაწვრილებით განიხილავენ ცოდვის მიზეზს და მას ადამიანის არა-ანგელოზურ ბუნებას უკავშირებენ. მათივე აზრით, მონანიების ტანჯვასა და ღვთაებრივ წიაღში დაბრუნების სურვილს მასში ღვთაების წვეთმარგალიტის არსებობა განაპირობებს.

აბუ საიდი საუბრობს ადამიანის ბუნების ორ ასპექტზე:

ანგელოზივით მორჩილი ვარ,
ზოგჯერ ცხოველივით ძილსა და ჭამაში გადის ჩემი ცხოვრება,
ზოგჯერ პირუტყვივით მძვინვარების ხასიათზე ვარ,
ღმერთო დიდებულო, ეს რა არეულობაა! (აბუ საიდი 1995:8)
თუ სამართალს დაამყარებ, ამქვეყნის ბატკანს გიწოდებენ,

თუ სასტიკი იქნები, - მოდარაჯე ძაღლს. (აბუ საიდი 1995:36)

აბუ საიდის თანახმად, ადამიანში არის ანგელოზის საწყისი მორჩილებაში გამოხატული; ცხოველის (*ჰეივან*) საწყისი მხოლოდ ჭამისა და ძილის სურვილით გამოვლენილი; საწყისი, რომელიც მძვინვარებაში ვლინდება, პირუტყვს (*ბაჰიმა*; *ბაჰადეშ*) მიეწერება. აქ მინიშნებაა იმაზე, რომ ადამიანის შინაგან სამყაროში ყოველი ქმნადის თვისებაა თავმოყრილი, რადგან ადამიანი არის ქმნადობის გვირგვინი. ძილისა და ჭამის სიყვარულით ადამიანი, შესაძლოა, ღორს ემსგავსება, მრისხანებით ღომს, ცბიერებით მელას და ა. შ.

ადამიანში ეს ორი საწყისი საოცარ და საშიშ შესაძლებლობებს წარმოშობს: ადამიანი შეიძლება იყოს ყველა ცხოველზე მდაბალი, ხარბი და სასტიკი; სულიერად განვითარებული ადამიანის ძლიერება, სულიერი ძაღლისხმევით მოპოვებული შინაგანი ნათელი ბევრად აღემატება ანგელოზისას. ანგელოზს არ ელის ცდუნება; ზე-ადამიანი მზად არის მაცდურთან შესახვედრად, იმისათვის, რომ უარჰყოს იგი.

აბუ საიდი ამბობს: “ყველა, ვისაც ეს საიდუმლო [სატრფო] გააჩნია, მარად ცოცხალია (*ჰაით*) და ვისაც არა - ცხოველია/პირუტყვია (*ჰეივან*). დიდია განსხვავება ცოცხალსა და ცხოველს შორის. თუ მასზე არ იძალებ, ის დაგიმორჩილებს და გაიმარჯვებს შენზე.” (ლუთფოლაჰი 1899:52)

ადამიანის სულის ცხოველურ ასპექტს, რომელსაც გამუდმებით ებრძვის მგზავრი (*ხალიქ*), სუფიზმში *ნაფს* უწოდებენ, ხოლო ღვთაებრივ საწყისს *გულს*. *ნაფსი* აქეზებს ადამიანის ცნობიერებას არ დაემორჩილოს უფალს და ის, ზოგადად, არის ყოველგვარი ცთუნებისა და განსაცდელის სათავე. “საყურადღებოა ის ფაქტი, რომ *ნაფსი* ყურანში არც ერთხელ არ არის გამოყენებული ანგელოზებთან მიმართებაში.” (ნაფსი 1999:1).

ყურანის მიხედვით *ნაფსი* სამგვარია: *ამმარა ბი-ლ-სუ*. “და, ნამდვილად, ადამიანის სული (*ნაფსი*) აღძრავს ბოროტებას” (ყურანი (1) 12;50); *ლავვამა*: (კიცხვით აღსავსე): “ვფიცავ სულს, კიცხვით აღსავსეს” (ყურანი (1) 75;1); *მუთმა-ინნა*: “ჰოი, მშვიდო სულო, დაუბრუნდი შენს უფალს” (ყურანი (1) 89;27) ვნებების მორჩილი *ნაფსი* უნდა იქცეს თავისი საქციელის მკიცხავ *ნაფსად*, რათა საბოლოოდ მოიპოვოს სიმშვიდე.

სუფიზმს ხშირად განმარტავენ შემდეგნაირად: სუფიზმი არის გულის გაწმენდა და *ნაფსის* მოთვინიერება.

ნაფსი (მდაბალი სული, ვნებათა/ინსტინქთა სული “მდაბალი მე”) მრავალნაირ საცთურს “ჩასწურჩულებს” ადამიანს და მას აბუ საიდის შემოქმედებაშიც სხვადასხვა სახე აქვს მიღებული (უპატივცემულობა, სიამაყე, კმაყოფილება, სიხარბე და სხვ.).

ნაფს აშშარა აბუ საიდის ლექსებში მეტაფორულად გამოხატულია სხვადასხვა ვნებების სახით:

თვითკმაყოფილება, ფუფუნების სიყვარული:

ზურგს გითბობს ციყვისა და სიასამურის ბეწვი,
ერთია შენი გემოსთვის ტკბილი და მწარე,
სიყვარულის მხრიდან ხმა ხმაზე მოდის და ყრუ ხარ,
სილამაზის მხრიდან არზა არზაზე მოდის და ბრმა ხარ. (აბუ საიდი 1995:46)

ფუფუნებაში ცხოვრებით ტკბობა აბრმავებს ადამიანის სულიერ თვალებს და უგრძნობს ხდის მას ღმერთის მინიშნებების მიმართ.

სიამაყე:

ნუ იამაყებ იმის გამო, რომ ერთი ფურცელი წაგიკითხავს,
იმ დღის გეშინოდეს, როცა ფურცელი გადაიშლება. (აბუ საიდი 1995:26)

უპატივცემულობა:

ფრთხილად, ზურგი არ აქციო მის პატივისცემას,
რადგან ის ნაზ ვარდთან ერთად უხეშ ეკალსაც ახარებს,
ფრთხილად, არ ჩაყვინთო დიდსულოვნების ზღვაში,
რადგან მას მრავალი მწყურვალი მოუკლავს ზღვის ნაპირთან. (აბუ საიდი 1995:22)

უღარდებლობა, ტკივილის არქონა:

ნუ მიჩვენებ იმ ტკივილს, რომელიც არ არის შენს სულში,
წადი აქედან, ეს ვილაიეთი საშენო არ არის,
უჭკუობის გამო ძვირფასეულობის მფლობელებთან
იმ მარგალიტზე იკვებინდი, შენს მადანში რომ არ არის. (აბუ საიდი 1995:21)

“ვილაიეთი არაბული (ვლი) სიტყვაა და აღნიშნავს მეგობრობას, თანადგომას, ძალაუფლებას. სუფიურ სიმბოლურ მეტყველებაში ამ სიტყვით აღნიშნავენ “მისტიკურ გამოცდილებას/მდგომარეობას” (გამოუთქმელი 2006:5).

ტკივილი სუფის გულში ღმერთისგან/სატრფოსგან განშორებით არის გამოწვეული:

არასოდეს ყოფილა ტანჯვა, როგორც სატრფოსთან განშორებაა,
ტკივილი, უარესი, ვიდრე განშორებაა, არ არსებობს. (აბუ საიდი 1995:20)

ბუნებრივია, ვინც ვერ გრძნობს სატრფოსთან განშორების აუტანლობას, ის *ნაფს ამმარას* ტყვეობაშია და არაფერი ესაქმება სუფიებთან:

წადი, ეძებე ტკივილი, რადგან შენი ავადმყოფობა უდარდელობაა,

ტკივილია, რომელსაც წამალი არა აქვს. (აბუ საიდი 1995:20)

ნუ იმეგობრებ მათთან, ვისაც არა აქვთ ტკივილი,

მეშინია, არ დაივიწყო ჩემი სიყვარული. (აბუ საიდი 1995:40)

ნაფსის სიმბოლოდ მიიჩნევენ აგრეთვე სისხლს, სხეულს, კაცს და სხვ. აბუ საიდთან ვხვდებით ძაღლს, როგორც ნაფსის მეტაფორას და პირდაპირ მინიშნებას “თუ *ნაფსის* ძაღლის ბრძანების მორჩილი ხარ, შეველისთვალებანი განილტვიან შენგან. . .” (აბუ საიდი 1995:34)

იმისათვის, რომ მდაბალი სული (*ნაფს ამმარა*) გადაიქცეს მშვიდ სულად (*ნაფს მუთმა'ინნა*), მისტიკოსს მართებს თავისი საქციელის გაანალიზება, სინანული და გლოვა ჩადენილ ცოდვათა გამო:

ცოდვის ნილოსში ჩაძირულია ჩვენი სამოსი,

ჩვენი კრებული უგვანო საქმეთა ნაკრებია. (აბუ საიდი 1995:4)

დიდებულების სასახლეში, კოი, შემნდობო (ბოდიშის მიმღებო) ,

მიმიხვდი, რომ მოვსულვარ მგლოვიარე და უბედური. (აბუ საიდი 1995:47)

განშორებაში სიმტკიცე მმართვეს და არ არის,

სულის სიმშვიდისთვის გლოვა მმართვეს და არ არის,

საწუთროს გამართლება უნდა ჰქონდეს, და არა აქვს,

სატრფოსთან შეხვედრა უნდა მქონდეს, და არა მაქვს. (აბუ საიდი 1995:21)

როგორც ვნახეთ, საუბარიც ზედმეტია ნაფსის განადგურებაზე. სულის თვითსრულყოფის გზა (*თარიყათი*) არის *ნაფსის* განვითარება-გარდაქმნა, იქამდე, ვიდრე მისტიკოსის სული არ მომზადდება უფალთან დასაბრუნებლად.

ფრთხილად, არ ჩაყვინთო დიდსულოვნების ზღვაში,

რადგან მას მრავალი მწყურვალე მოუკლავს ზღვის ნაპირას. (აბუ საიდი 1995:22)

თუ ძაღლი, მაგალითად, ზღვაში ჩავა,

ზღვა არ დაბინძურდება, ძაღლი კი დაიხრჩვება. (აბუ საიდი 1995:40)

მისტიკოსთა შორის გავრცელებული მოსაზრების თანახმად, ადამიანმა ძაღლი, რომელიც *ნაფსის* ალეგორიაა, კი არ უნდა მოკლას, არამედ გაწვრთნას, რადგან, გამოუცდელი მყვინთავისთვის პირველქმნილის წიაღში შეღწევა ჭეშმარიტების საძიებლად სახიფათოა.

მიუხედავად იმისა, რომ სუფიები საოცარი გულისყურით ეკიდებიან სულის

განწმენდის საკითხს, მათ არ მიაჩნიათ სასჯელი ცოდვის აუცილებელ შედეგად. მისტიკოსთა წარმოდგენა ცოდვასა და შენდობაზე ეწინააღმდეგება ორთოდოქსული ისლამის დოგმატიკას: სუფიები ნაკლებს ფიქრობენ ჯოჯოხეთის ტანჯვა-წამებაზე.

ცნობილია, რომ აბუ საიდი მეჯლისის დროს ყურანის კითხვისას ტოვებდა უსიამო, სასტიკ ამბებს, სადაც ჯოჯოხეთის ტანჯვა და ადამიანების დასჯა იყო აღწერილი; ამის ნაცვლად ის უღრმავდებოდა დიდებულ და სიხარულისმომგვრელ პასაუებს. ერთ-ერთმა დერვიშმა გააპროტესტა შეიხის ამგვარი თავნებობა და ასეთ წაკითხვას ყურანის კითხვის პაროდირება უწოდა. მოძღვარმა შემდეგი დუბებით უპასუხა:

მერიქიფევ, მოიტა ღვინო და, შენ, მუტრიბო, დაუკარი ქნარზე,
რათა დავლიო ღვინო, რადგან ჩვენი თრობის დროა,
ღვინო არის და დირჰემი არის და ტიტისდაწვიანი სატრფოც [აქ] არის,
დარდი არ არის და თუ არის მტრის გულის ხვედრია.

“ჩვენ - მხოლოდ კეთილი ცნობები და წყალობა, ტანჯვას სხვებთან ჰქონდეს საქმე, რა ვუყოთ, რომ ნაკლს გვიქეპავენო”- ბიოგრაფი გვარწმუნებს, შეიხმა როდესაც ეს სიტყვები წარმოთქვა, “რადაც დაემართა დერვიშის გულსო.” (იბნ მუნავარი 1953:216)

ამგვარად, აბუ საიდი საკითხს სრულიად სხვაგვარად განიხილავს ცოდვასთან სდევს შენდობა, როგორც აბსოლუტის კეთილი ნების გამოხატულება ადამიანის ცოდვილი ბუნების მიმართ.

დაბრუნდი, დაბრუნდი, ვინც არ უნდა იყო, დაბრუნდი,
გინდ ურწმუნო, ზოროასტრელი და კერპთაყვანისმცემელი იყო, დაბრუნდი,
ეს ჩვენი სასახლე უიმედობის სასახლე არ არის,
გინდ ასჯერ გქონდეს ფიცი გატეხილი, დაბრუნდი. (აბუ საიდი 1995:4)
შენგან სულ წყალობა მოდის და ჩემგან სულ დანაშაული,
მე არაფერი ვარ ყველაფერი შენ ხარ. (აბუ საიდი 1995:47)

მიუხედავად იმისა, რომ აბუ საიდი შენდობასა და წყალობას მოელის უფლისგან, ის არ განიხილავს ცოდვით დაცემას, როგორც დასაშვებს. თუმცა, ის აღიარებს, რომ ცოდვა ადამიანის ბუნების თვისებაა, ხოლო წყალობა ღმერთის არსია. აბუ საიდი მონანიების სიმძიმეს განიცდის და მხოლოდ ამის შემდეგ მოელის შენდობას. “ადამიანის მიერ მისი ზრახვების სიწრფელის გამოცდა არის მისი მწუხარების მიზეზი.” (სავი 1989:88)

საინტერესოა, ცოდვისა და შენდობის საკითხის შესახებ ომარ ხაიამისა და აბუ

საიდის შეხედულებების შედარება. ხაიამი ამბობს:

ხაიამ, რატომ გლოვობ ცოდვათა გამო?

ნაღველს ან დიდი, ან მცირე სარგებელი რა აქვს?

ვისაც არ შეუცოდია, მათ არა აქვთ შენდობა,

შენდობა ცოდვისთვის გაჩნდა, რა განაღვლებს? (ხაიამი 1981:222)

ხაიამთან შენდობა აღიქმება ახალი შეცოდების გამართლებად და, ერთგვარად, მის გამომწვევადაც კი. აბუ საიდი საუბრობს ღმერთის უნარზე მიუტევოს ცოდვილს, თუნდაც მას ასჯერ ჰქონდეს გატეხილი ფიცი. ცოდვისა და შენდობის აბუ საიდისეული გააზრება კიდევ უფრო ნათლად იკითხება სხვა რობაიშიც:

ღმერთო, შენი წყალობისგან ნუ კიდევგქმნი,

რამდენიც არ უნდა იყოს ჩვენი ცოდვა და დანაშაული,

შენი არსი მდიდარია და ჩვენ უქონელნი,

უქონელს შენგან პირს ნუ გვიბრუნებ. (აბუ საიდი 1995:2)

ხაიამის შეხედულებას ცოდვასა და შენდობაზე ირონიის ელფერი დაჰკრავს; აბუ საიდიც აცხადებს, რომ ცოდვის არსებობას წყალობის არსებობა განაპირობებს:

ტკივილისა და ტანჯვის გარეშე, წამლის იმედი არ არის,

დანაშაულისა და ცოდვის გარეშე წყალობის იმედი არ არის. (აბუ საიდი 1995:20)

თუმცა, მისი აზრით, ცოდვა და შენდობა ორივე ღმერთისაგან მომდინარეობს. რადგან “მე” მხოლოდ ილუზიაა, *თოუჰიდის* მიღწევის შედეგად მისტიკოსი “აცნობიერებს” (თუმცა, ღმერთში განზავებულ ინდივიდს ცნობიერება, ფაქტიურად, არ გააჩნია), რომ მისი ნება არ არსებობს, არ არსებობს თავად ის. “ადამს სჭირდება ღმერთი უფრო მეტად, რამდენადაც ის აცნობიერებს, რომ ის არაფერია. მისი არარსებობის შეცნობა განასხვავებს ადამს ანგელოზისგან.” (ჩიტკი 1999:354)

როგორც ვხედავთ, აბუ საიდს სუფიზმის სხვა მისტიკოსთა მსგავსად ადამიანის ცოდვა-უცოდვილების მიზეზად ღმერთი მიაჩნია, როგორც პირველმიზეზი და მამოძრავებელი ძალა. აბუ საიდიც აცნობიერებს თავის არარსებობას: “მე არაფერი ვარ, ყველაფერი შენ ხარ”. ამდენად, ცოდვების მონანიებას არარსებობის შეგნება ახლავს - ეს არის თარიყათის პირველი მაყამი *თოუბაჰ* (მონანიება).

რადგან ღმერთმა შექმნა ადამი, თავად *ნაფს ამმარა ბი-ლ-სუ* ხომ მანვე მოათავსა ადამის სულში: ”როდესაც ღმერთმა შექმნა გული სიწმინდის შუქის მეშვეობით, მანვე მოათავსა უწმინდური სული მის გვერდით, როგორც სანაგვე” (სამანი 1989:288) ღმერთის ნებაა, ადამიანმა მრავალი საფარველის მიღმა იპოვოს

იგი. სწორედ ნაფხის გაწვრთნა, რასაც ღვთაებრივ საწყისთან დაბრუნება მოსდევს შედეგად, არის ადამიანის ღვთაებრივი დანიშნულება, ვ. ჩიტკის თქმით, “ადამის ნაკლი არის ღირსება, რომელიც მას გადაარჩენს” (ჩიტკი 1999:355).

სუფიზმის თეორეტიკოსებისა და მისტიკოსების მიხედვით, ადამის ცოდვით დაცემა და იბლისის/შაითანის მიერ მისი ძლევა, არ მომხდარა ღმერთის ნებართვის გარეშე. “სუფი ავტორების წინაშე დგება კითხვა: ღმერთის ასეთი ყოვლისშემძლეობის ფონზე ჰქონდა თუ არა იბლისს თავისუფალი ნება? ზოგი მათგანი ამ კითხვას უარყოფითად პასუხობს: “განკითხვის დღეს ამბობს აბუ საიდი სამსჯავროს წინაშე წარმდგარ იბლისს უთხრეს: თაყვანი ეცი ადამს, თუ გინდა, რომ განთავისუფლდე. დევები აყვირდნენ, თაყვანი ეცი, გვიხსენი ამ ტანჯვისაგან. იბლისი ატირდა და თქვა: ჩემი ნება რომ ყოფილიყო, ხომ პირველ დღესვე ვცემდი თაყვანს”. (ალექსიძე 2001:50)

ეს დაცემა მოხდა იმისათვის, რომ “ხვალ, ადამი დაბრუნდება სამოთხეში შვილებთან ერთად, ხალხის სიმრავლის გამო ყვირილი აღმოხდება სამოთხის ყოველ კუთხეს.” (სამანი 1989:91-92)

ცოდვის მიმართ სუფიების ამგვარი დამოკიდებულების გათვალისწინებით, თითქოს, “სრულიად დასაშვები ხდება დაცემა, ხოლო უვიცობა დაუსჯელობის პირობად იქცევა” (შიუონი 2007:10). თუმცა ვ. ჩიტკი მართებულად განმარტავს, რომ “ის, რაც ადამიანმა უნდა ისწავლოს ამ ყველაფრისგან, არის ადამიანის ნაკლოვანი ბუნება, რაც მშვენიერად იცის უფალმა, და არაეინ არ უნდა დაკარგოს მისი წყალობის იმედი. ამასთანავე, ადამიანებმა უნდა მიბაძონ ანგელოზებს და არასოდეს იამაყონ კეთილ საქმეთა გამო, რადგან სიკეთის დანახვა შენს თავში ნიშნავს, რომ შენი ხედვა არასწორია, რამეთუ ყოველი ღმერთისაგან მომდინარეობს.” (ჩიტკი 1999:356) აბუ საიდის თქმით:

თუ შენი საქმე სიკეთეა, ეს შენი სიბრძნის გამო არ არის,
თუ სიავეა, არც ეს არის შენი დანაშაული,
მორჩილება და კმაყოფილება წესად გაიხადე,
რადგან ამქვეყნის აე-კარგი შენს მოწონებაზე არ არის. (აბუ საიდი 1995:20)

აქ კვლავ საუბარია ადამიანისა და ღმერთის ურთიერთმიზიდულობის არსებობაზე. ნათელია, რომ არც ნაფხის გაწვრთნა და ზედმიწევნით მაღალზნეობრივ არსებად გადაქცევა, არც შიმშილი, უძილობა და ასკეტური ვარჯიშები არ არის პირობა იმისათვის, რომ მორწმუნემ იხილოს დაუსაბამო

ნათელი, თუ თავად უფალმა არ სცნო ის რჩეულად. “მისტიციზმში ზნეობრიობა წინ უძღვის სულს აბსოლუტის საზღვრებისაკენ, უფრო მეტიც, აძლევს მას მუხტს მასში შესაღწევად, მაგრამ ეს არ არის საკმარისი. წმინდა თავისუფლებას ამ ძალისხმევით არ ხელეწიფება ამის გაკეთება თუ არ არსებობს შესაბამისი ძალისხმევა თავად აბსოლუტიდან მომდინარე.” (რესეჟაკი 1899:252)

მისტიკოსებს სურთ ღმერთის დადებით ასპექტებზე გაამახვილონ ყურადღება: ღმერთი მწყალობელია, და არა დამსჯელი. აბუ საიდის ლირიკაში ღმერთის ყველა ეპითეტი დადებით დატვირთვას ატარებს, მაგალითად, ღმერთი არის “უანგარო ბუნება, საკვების მიმცემი, მისი არსი მდიდარია, ის მწყალობელია და, ბოლოს, ის არის “აღთქმის დამდებიც და აღთქმის გამტეხიც”.

ის, რაც განაპირობებს ადამიანში ბოროტება-სიკეთის სიმძლავრეს პირველადვე განსაზღვრულია, განგების ნაწილია და “მქვეჩნავი სულის” ბორგვა და სულის სიმშვიდის მოპოვება ილუზიაა. მოუღანას თქმით:

ლომნი ვართ, მაგრამ
დროშის ფრთებზე ვმძლავრობთ
და ვმარდობთ,
გვიბერავს ქარი
და ჩვენც ვშფოთავთ,
და ეს ვართ მარტო. (რუმი 1977:355)

ზემოთქმულის მიუხედავად, აბუ საიდის ლირიკაში ცოდვა განისაზღვრება, როგორც “უგვანო საქმე”, რის გამოც მისტიკოსი “მგლოვიარე და უბედურია”. აბუ საიდისეული ცოდვისა და შენდობის საკითხის საფუძველია ის, რომ ღმერთი არის უმაღლესი სიკეთე, რომელიც საბოლოოდ შეიწყნარებს ყველას, ვინც მონანიების გზით მოისურვებს დაუბრუნდეს მის წიაღს.

უნივერსალური რელიგია. საიდ ჰუსეინ ნასრი აღნიშნავს, რომ "სუფიზმში, თუმცა, მძლავრობს ისლამის ეგზოტერული ცოდნა, მაგრამ აქვე გააზრებული და შეწყნარებულია ყველა რელიგია." (ნასრი 1972:123-151) რწმენის საკითხებში ფორმალობათა უარყოფა, გარეგნული ფორმებისა და რიტუალებისადმი ინდიფერენტული დამოკიდებულება ისლამური მისტიციზმის წარმომადგენელთა დიდი ნაწილის ერთ-ერთი საერთო ნიშან-თვისებაა, რაც აერთიანებს შინაგანად მრავალფეროვან სუფიზმს.

ნიკოლსონის აზრით, “ისლამის მისტიკოსები ბევრად უფრო განებივრებულნი იყვნენ სიტყვის თავისუფლებით, ვიდრე მათი ქრისტიანი ძმები, რომლებიც გამოირჩეოდნენ ერთგულებით შუასაუკუნეების კათოლიკური ეკლესიის მიმართ” (ნიკოლსონი 1914:90). გაბედულ მისტიკოსთა შორის მკვლევარი გამოარჩევს აბუ საიდს, რომლის მიერაც “ომის ასე დიად გამოცხადება მუჰამედის რელიგიისათვის, მართლაც, გამონაკლისია.” (ნიკოლსონი, იქვე)

აბუ საიდი უარყოფს კონკრეტული რელიგიის იდეას. ეს იგივეა მისთვის, რაც ცრურწმენა. ჭეშმარიტი რწმენის არსს ის ასე განსაზღვრავს: “მწველი ცეცხლი, რომლის სახელიც სიყვარულია”; “სიყვარულის რწმენა”; მორწმუნე არის “ის, ვინც ბედმა მიჯნურთა მოდგმაში ჩაწერა” და სხვ.

ის მწველი ცეცხლი, რომლის სახელიც სიყვარულია,
რწმენისა და ურწმუნობის ნახატში მწველ ციებ-ციხელებას გავს,
სარწმუნოება სხვა არის და სიყვარულის რწმენა სხვაა,
სიყვარულის მოციქული არც სპარსია და არც არაბი. (აბუ საიდი 1995:10]

ღმერთი არის ყველგან, სადაც სიყვარულის სახლია, გინდ მეჩეთი იყოს და გინდ ცეცხლთაყვანისმცემლების ტაძარი და გინდ სინაგოგა; სიყვარულის რელიგიაში რწმენა და ურწმუნოება არ არის: ვიდრე რწმენა ურწმუნოებად არ გადაიქცევა და ურწმუნოება რწმენად, ყალბდარობის საქმე არ მოწესრიგდება და ერთი მონაც ვერ გახდება ჭეშმარიტი მუსლიმი – ასეთია აბუ საიდის წარმოდგენაში რელიგიისა და, კერძოდ, ისლამის არსი. (იბნ მუნავარი 1899:297)

მიჯნურო, დარწმუნებით იცოდე, რომ მუსლიმი არ იყო,
სიყვარულის რელიგიაში რწმენა და ურწმუნოება არ იყო.
სიყვარულში გული, გონება, ტანი და სული არ იყო,
ყველა, ვისაც ეს არ ჰქონდა, უვიცი არ იყო.

აბუ საიდი სწერდა იბნ სინას, რომ "გულმოდგინების გზაზე მყოფთა დაბლობი სხვადასხვაგვარია. ყველა მძებნელს თავისი გზა აქვს". (ლუთფოლაჰ 1899:69)

შენი გზა, რა გზითაც არ უნდა ეძებონ, კარგია
შენთან შეერთება, რომელ მხარესაც უნდა ეძებონ ის, კარგია,
შენი სახე, რა თვალითაც უნდა შეხედონ მშვენიერია,
შენი სახელი, რა ენაზეც უნდა წარმოთქვან, კარგია. (აბუ საიდი 1995:13)

ამ შეხედულებას იზიარებს დიდი სუფი პოეტი მოულანაც, რომელიც აღნიშნავს, რომ ყველა რელიგიაში ღოცვის რიტუალი სხვადასხვაა, მაშინ, როდესაც რწმენა ყველგან ერთია: მისი შინაგანი მნიშვნელობა, მისი ყიბლა და

სხვ. ყველგან ერთია.

ვფიქრობთ, ძნელია ეგზოტერული დოგმატიზმის უსაფუძვლოდ უკეთესი ფორმულირება, ვიდრე ეს რობაია:

წავედი ქრისტიანისა და ებრაელის ეკლესიაში,

ვნახე, რომ სულ შენს ხსენებაში იყვნენ,

შენთან შეერთების ფიქრში გართულმა კერპთაყვანისმცემელთა ტაძარში შევიარე,

კერპებისათვის აღვლენილ ლოცვაში შენი ზიქრ-ის ბუტბუტი ისმოდა. (აბუ საიდი 1995:37)

“ღმერთივშემოსვის” საფესურები. ღმერთისაკენ მიმავალ, მისტიკურ გზაზე სუფიზმის თეორეტიკოსები განასხვავებენ, ხანმოკლე ნათელხილვის მდგომარეობებს (*ჰალ*) და სადგურებს (*მაყაბ*).

ყველაფერი მისტიკურ გზაზე, თვით სადგურებიც კი, არის უღმერთობა, რადგან სადგურის მიღწევა და გაცნობიერება იმისა რომ ხარ მორჩილი, გაქვს იმედი, ხარ ცოდვილი თუ კეთილშობილი აუცილებლად დაკავშირებულია *გო*-სთან, ანუ, ეს ყველაფერი არის ცრუ ზმანება.

მისტიკოსისთვის არ არსებობს *თოუჰიდის* შეცნობის სხვა გზა, გარდა საფესურების გაგლისა. მაყამი არის სულის უფრო ხანგრძლივი შეჩერება, ანუ, სადგური რომელსაც სული ხანგრძლივი მზადების შედეგად მიადწევს და მათი ერთობლიობა არის სულის თვითსრულყოფის ჯაჭვი.

სუფიზმის მკვლევარები აღიარებენ მაყამების სტოიკურ წარმომავლობას (ერნსტი 1999:436) ცნობილია, რომ სტოიკური ფილოსოფიის მიხედვით ღირსებას შეადგენდა ოთხი რამ: სიბრძნე, სამართალი, გაბედულება და ზომიერება თითოეულ მათგანს კი სხვადასხვა ღირსება ხდიდა სრულყოფილს.

თარიყათის სულიერი სადგურების რაოდენობა მისტიკოსებთან და სუფიზმის მკვლევარებთან სხვადასხვაა. ე. ბერტელსის მიხედვით, არსებობდა თარიყათის შვიდი საფესური (*მაყაბ თაუბაჰ* (მონანიება), *ვარა* (სიფრთხილე), *ზუჰდ* (თავშეკავება), *ფაერ* (სილატაკე), *საბრ* (მოთმინება), *თავაქულ* (იმედი), *რიდა* (კმაყოფილება) (ბერტელსი 1965:36-37). მეცნიერი *ჰალს* მიაკუთვნებს ისეთ მისტიკურ მდგომარეობებს, როგორც არის *მაჰაბბა* (სიყვარული), *იაჯა* (სიმშვიდე, როცა ახსენდებათ, რომ ღმერთი მოწყალეა), *იყეინ* (დარწმუნება) და სხვ.

სუფიზმის ცნობილი თეორეტიკოსი **მუჰამედ ტუსი** (გ. 1273-74) “*აუსაფ აღ-აშრაფ*”-ში (“კეთილშობილთა თვისებები”) (ტუსი 1991) ამომწურავად განიხილავს

ღვთაებრივი თვისებებით სულის შემოსვის ეტაპებს. სულის თვითსრულყოფის გზას ის ჰყოფს ოთხ საფეხურად და თითოეული საფეხური თავის მხრივ შეიცავს ექვს საფეხურს. მანსურ ჰალაჯს მაყამების რთული სისტემა აქვს, რომლის მიხედვითაც, შინაგანი გამოცდილების მომენტები მოითხოვს ქმედებებსა და თვისებებს: მაგ., ვინც აცხადებს პრეტენზიას ცოდნაზე (*ილმ*), საჭიროებს მოსმენას (*სამა*). მას აქვს თოთხმეტი მაყამი.

ზოგჯერ ცალკე გამოყოფენ სიყვარულის სადგურებს.

აბუ საიდს მიაწერენ 40 მაყამს (*მაყამათ-ე არბა'ინ*). მაყამების ეს “სია” მოგვიანებით არის შექმნილი და ჟ. ბაუერინგის აზრით, სავარაუდოდ აინ აღყუდათ ჰამადანის უნდა ეკუთვნოდეს (ბაუერინგი 1996-2008:380).

შევეცდებით, გამოვავლინოთ მისტიკური სადგურები და ნათელხილვის მდგომარეობები აბუ საიდის ლექსების მიხედვით.

მაყამების განხილვამდე მოკლედ წარმოვაჩინოთ ჰალის რაობას

აბუ საიდი ცნობილია მისტიკური ექსტაზის მიღწევის განსაკუთრებული უნარით. ჰალის სიმბოლო არის *ზუნარ* (ქამარი - მისტიკური ხელდასხმის ერთ-ერთი ატრიბუტი): როდესაც ცნობილ მისტიკოსს ბაიაზიდ ბისტამის მისტიკური ექსტაზი დაეუფლებოდა, ის წელზე შემოირტყამდა *ზუნარს*; მას სამოცდაათი *ზუნარი* ჰქონია. აბუ საიდი ამბობდა, რომ სამყარო აღფრთოვანებულია ბაიაზიდით, ის კი მხოლოდ ღვთაებრივ ხედავს. აბუ საიდისთვის ჰალ არის სულიერი გაბრწყინება, რომელიც ეწყალობება მორწმუნეს, როგორც ჯილდო ჭირთა თმენისა და მრავალჯერადი “არას თქმისათვის”:

თუ ჩემი გულის სიყვარულს მყიდველი გამოუჩნდა,

ერთ ისეთ საქმეს მოვაწყობ, რომ ფარდა ჩამოსცილდეს ამ საქმეს,

თავშეკაავების ხალიჩას ისე დავებრტყავ,

რომ თითოეული ძაფიდან ათასი ზონარი ჩამოვარდეს. (აბუ საიდი 1995:26)

ჰალი მისტიკოსებს ეუფლებოდათ მედიტაციის, ლოცვის, მომლოცველობის შემდეგ. აბუ საიდს მისტიკური ექსტაზი იპყრობდა *სამა*ს შესრულების შედეგად. ხოლო მის მიმდევრებს ექსტაზს შეიხის სიტყვა ჰგვრიდა.

ღმერთისაკენ გზის ძიება აუცილებლად გულისხმობს *შარიათის* (რელიგიური კანონის სრული შესრულება) დაცვას, *თარიყათის* (სულის თვითსრულყოფის გზა) საფეხურებრივ გავლას და *ჰაყიყათის* (რეალური, ჭეშმარიტი არსებობა) შეცნობას. აბუ საიდის რელიგიურ ცნობიერებას მისი უშუალო გამოცდილება აყალიბებს და

ინდივიდუალური ცნობიერების დაკარგვის შემდეგ ის ამგვარად განსაზღვრავს რწმენის ამ სამ “ელემენტს”: “**შარიათი, თარიყათი და ჰაყიყათი** სადგურების სახელებია. *შარიათი* სულ უარყოფა და დამტკიცება იყო, ყალიბსა და ფორმაში ჩამოსხმული. *თარიყათი* იყო სრული გაქრობა, ხოლო *ჰაყიყათი* სულ საოცრებაა.” (ლუთფოლაჰი 1899:52) “*შარიათი* გარეგნული მხარეა და გულისხმობს მიზეზთა მიმართ ყურადღებას, *ჰაყიყათი* კი მიზეზთა მიზეზის (*მუსაბბ-ი ბულასსაბბ* - ღმერთი) მხერაა... უმეცრების ნისლი და უარყოფის ჟანგი არ მოსცილდება ადამიანის ცხოვრების სახეს, ვიდრე ორივე ჭეშმარიტებას სრულყოფილად არ გამოივლის” (ლუთფოლაჰი 1899:48)

მისტიკოსი, რომელმაც შეიცნო ჭეშმარიტება, ზედმეტად მიიჩნევს ყოველგვარ ძალისხმევას ამ გზაზე. თუმცა, აბუ საიდი ყოველთვის აღიარებდა, რომ, შარიათის დაცვის, მარხვის, უძილო ღამეებისა და მძიმე თვითგვემის გარეშე ის ვერ მიაღწევდა იმ მისტიკურ მდგომარეობას, როდესაც მდიდრული სუფრები და აბრეშუმის ბალიშები ვედარაფერს ავნებდა მისი გულის სიმშვიდეს.

თოუბაჰი (მონანიება/ფიცის დადება). ამ *მაყაზის* ფსიქოლოგიური სირთულეები ვრცლად განხილულია თავში “ცოდვა და შენდობა”.

რიდა (მორჩილება/კმაყოფილება. საწყის ეტაპზე მურიდის ერთადერთი სასურველი სულიერი მდგომარეობა არის მორჩილება.

ერთადერთი, რაც სულის თვითსრულყოფის ბილიკზე შემდგარ ადებტს ევალება, ეს არის მორჩილება, მაშინაც კი, თუ მას სრულ უაზრობად და არასწორადაც კი მიაჩნია მოძღვრის ბრძანება. მორჩილება (*რიდა*) ერთ-ერთი *მაყაზია* სულის თვითსრულყოფის გზაზე და მისი მისტიკური ინტერპრეტაცია ასეთია: მისტიკოსი ბედის უკუღმართობის მიმართ არათუ გულგრილია, არამედ ის კმაყოფილებით იღებს ყოველგვარ უსამართლობას:

მორჩილება და კმაყოფილება დაირგე წესად,

რადგან ამქვეყნის ავ-კარგი შენს მოწონებაზე არ არის. (აბუ საიდი 1995:20)

ზეცის ჩარხის ერთგვარად ტრიალს ნუ ეძებ,

შორეულ დროში სულთანის სამართლიანობას ნუ ეძებ,

ხუთიოდე დღე იქნები ქვეყნად,

ნურც ერთი მუსლიმის გულის ტანჯვას ნუ ეძებ. (აბუ საიდი 1995:5)

აბუ საიდის აზრით, ღმერთი კმაყოფილია ადამიანით, თუ ადამიანი კმაყოფილია ღმერთით. (იბნ მუნავარი 1999:204)

ბერტელსი აღნიშნავს, რომ “ზოგიერთი თეორეტიკოსის თანახმად აქ მთავრდება *თარიყათი* და იწყება *პაყიყათი*.” (ბერტელსი 1965:370)

ზოჯღი (თავშეკავება): აბუ საიდი ამბობს:

ასკეტი, ვინც ღვთის სახელით გულს განიწმინდავს,

იტყვი, რომ ყველას წილ სამყაროს მიითვლის. (აბუ საიდი 1995:27)

თუ გავითვალისწინებთ სუფიური მეტყველების ქარაგმულობას, მომდევნო ლექსში აღწერილია სრულყოფილი *ზაჰიდის* სულიერი მდგომარეობა: მის წინაშე ერთადერთი მიზანია: სატრფო; მას სამოთხის სურვილიც კი აღარ გააჩნია:

სატრფოვ, სატრფოვ, სატრფოვ, სატრფოვ,

შენგან წყენას იმიტომ ვიტან, რომ შენი სახე მშვენიერია,

ხალხი ამბობს: სამოთხე გინდა თუ სატრფო,

ჰოი, უვიცნო, სამოთხე მშვენიერია სატრფოსთან ერთად. (აბუ საიდი 1995:15)

მის გზას შედგომილნი სამოთხეს არ ნატრობენ,

არ თავკერძობენ და საკუთარ თავებს არ სცემენ თავყანს. (აბუ საიდი 1995:35)

ნამდვილი *ზაჰიდი* არაფერს აკეთებს იმისათვის, რომ აიცილოს ჯოჯოხეთი:

სიყვარულით გახელებულისთვის ერთია განშორება და შეერთება,

ვინც გასცილდა თავს, რაა მისთვის გინდ ჯოჯოხეთი, გინდ სამოთხე. (აბუ საიდი 1995:22)

საბრი (მოთმინება) გულისხმობს ღმერთის მხრიდან მოვლენილი ყოველგვარი განსაცდელის ატანას და გასაჭირის მადლიერებით მიღებას:

მეგობრისაგან რად ვიტანჯოთ ყველაფრის გამო,

სიყვარული ხომ ასეთია, ხან სიხარულს გვგვრის, ხან ტკივილს.

(ღუთფოლაჰი 1899:45)

ჩვეულებრივი ადამიანებისა და ასკეტების მოთმინებისგან განსხვავებით მისტიკური მოთმინება გულისხმობს შემდეგს: თავსდატეხილი უბედურება მისტიკოსის თვალში არის ღმერთის მიერ მისი სხვებისგან გამორჩეულობა.

ჰეყ-ე იაყინი. ღვთაებრივი ცეცხლის უშუალო ხილვას უწოდებენ “*აინ-ე იაყინ*” (უეჭველობის თვალი), ხოლო მასში განადგურებას ისე, რომ არაფერი დარჩეს ცეცხლის გარდა *ჰეყ-ე იაყინ* (უეჭველი ჭეშმარიტება) (ტუსი 1991:38).

აბუ საიდი ელოდება, როდის იქნება ღმერთის ნება, რომ მას გაეფანტოს ყველა ეჭვი და მიაღწიოს მაყამს *აინ-ე იაყინ* მისტიკოსის ღტოლვას ხომ ღმერთის მხრიდან მიზიდულობა განაპირობებს:

კარგი ის იქნება, მისი ნათელი უეჭველობის დილას რომ გამოთენებს,
დამისხნის ეჭვის სიბნელისაგან [ზოლუმათისგან]. (აბუ საიდი 1996:120)

ვიდრე ადამიანის პიროვნულობის შეგნება არ გაქრება, მას არ შეუძლია ამ
მისტიკურ საფეხურს მიაღწიოს და მისი უეჭველი ცოდნა იქნება ნაკლოვანი,
რადგან ის იქნება მხოლოდ მხედველი. აბუ საიდი ამბობს:

სატრფოსაც უხმობ და თავიც გინდა შეინარჩუნო?

კიდევაც გინდა, მაგრამ ეს შეუძლებელია. (აბუ საიდი 1995:26)

ჰეყ-ე იაყინის მოპოვების საუკეთესო ალგორითაა სანთელი და პეპელა.

იმ მაყამების მიხედვით, რომლებიც მიეწერება აბუ საიდს, **მა'რიფათი**
(ცოდნა/გნობისი) არის 25-ე მაყამი. (დამადი 2008) ეს არის მისტიკოსის
განსაკუთრებული უნარი, რომლის განვითარებაც შეუძლებელია მხოლოდ
ასკეტური ვარჯიშებით ან ზნეობრივი სიჯანსაღის მიღწევის მეშვეობით. აბუ
საიდი შეცნობის ერთადერთ გზად სიყვარულს მიიჩნევს.

ტუსის მიხედვით თავად **მა'რიფათს** მრავალი საფეხური აქვს. აღვწერთ იმ
მდგომარეობებს, რომლებიც დაიძებნება აბუ საიდთან: “არიან მისტიკოსები, ვისაც
გაუგონიათ, რომ არსებობს **ერთი, დაუსაბამო** ხილული სამყაროს მიღმა; მათ
უწოდებენ **მიმბაძველებს (მოყალედ)** ისინი მათ ემსგავსებიან, ვინც
მტკიცებულების გარეშე იმეორებენ ავტორიტეტულ პირთა ნათქვამს.” (ტუსი
1991:38). აბუ საიდი არც თუ კეთილგანწყობილია ფსევდო-სუფიების მიმართ:

ყოველთვის, როდესაც დაინახავ ორ-სამ გზააბნეულს,

ხიფათი გზაზე კეთილშობილ კაცებად ვერ აქცევს მათ,

ორი სამი მიმბაძველის უაზრო მიმბაძველობა

სახელს უფუჭებს ვაჟკაცთა გზას. (აბუ საიდი 1995:3)

ვისთვისაც ფანა კეკლუცობაა და სიღარიბე მოსართავია,

მისთვის არც უეჭველობის (*იაყინ*) აღმოჩენაა, არც სიბრძნე (*მა'რიფათ*) და არც
სარწმუნოება. (აბუ საიდი 1995:15)

ჰალათ ო სოხანანში გადმოცემულია აბუ საიდის მსჯელობა შეცნობის
საფეხურების შესახებ: “ხალხი, რომელიც **მიმბაძველობის** საფეხურზე გაჩერებულა,
ჭეშმარიტების მართალი გზიდან კიდექმნილია. ამ არსის სიმართლეს [შეცნობას]
განსჯისა და ძიების გზით თავიანთი გონებისაგან არ მოიპოვებენ და ჰგონიათ,
რომ არაფერია გარეგნულის მიღმა და მორევში იძირებიან. ხოლო განსჯისა და

ძიების ხალხის მიმართ დაუგრძელებიათ მკიცხავი ენები. ისინი იყენენ **მხედველნი (საჭიბ-ე ბასარ)**, ხედავ კი ამო ცხოვრებას მიეკუთვნება.” (ლუთფოლაჰი 1899:48)

შემდეგ საფეხურზე იმყოფებიან ისინი, ვინც “ხედავენ რაღაც კვამლს, და იციან რომ ამ კვამლის მიზეზი არის სადღაც, მიღმა.” (ტუსი 1991:38-39) მისტიკოსები მათ უწოდებენ **მჭვრეტელთ (აჰლ-ე ნაზარ)**.

მხედველებსა და [სამყაროს საიდუმლოებათა] გამხსნელებს

არასოდეს მიუწვდებოდათ შენი შეცნობის კალთაზე ხელი. (აბუ საიდი 1995:39)

სამყაროს საიდუმლოს, არსებობის ჭეშმარიტ მიზეზს შეიცნობს მხოლოდ ის, ვინც უარს იტყვის არსებობაზე და შეერწყმის **ერთს**. ამგვარად, *მა'რიფათის* ბოლო საფეხურზე იმყოფება ის მისტიკოსი, რომელიც წყვეტს არსებობას. აბუ საიდის ლექსებში ხშირად არის აღწერილი სწორედ ეს მისტიკური მდგომარეობა:

მისტიკოსი, რომელსაც სიბრძნის ცოდნა აქვს,

თავისგან თავისუფალია და ღმერთის მეგზურია,

უარყავი თავი და აღიარე ჭეშმარიტება,

ეს არის “არა არს ღმერთი გარდა ალაჰისა”-ს აზრი. (აბუ საიდი 1995:17)

ვიდრე კაცს სიყვარულის მახვილი თავს არ გააგდებინებს,,

სიყვარულისა და მიჯნურობის გზას ვერ დაადგება,,

სატრფოსაც უხმობ და თავიც გინდა შეინარჩუნო?

კიდევაც გინდა, მაგრამ ეს შეუძლებელია. (აბუ საიდი 1995:40)

მა'რიფათის სიმბოლო მისტიკურ მეტყველებაში არის ცეცხლი:

რაღაც კვამლი მოვიდა ჩემთან, ცეცხლი დამინთო,

იმ სანთლიდან, რომელიც მისი *ფარვანას* მზეა. (აბუ საიდი 1995:17)

ამდენად, აბუ საიდს დაუშვებლად მიაჩნია გაუცნობიერებელი რწმენა, ანუ თეორიული რწმენა, რომელიც არ არის დამყარებული, ღვთაებრიობაში განზავების უშუალო გამოცდილებაზე.

თავაქული (მინდობა). მისტიკოსი აღარ ცდილობს ამოიცნოს მიწიერი მოვლენების კანონზომიერება, ის ღმერთის ნებას ენდობა:

ამქვეყანას მოვაშორებ ჩემს გულს, თუ მიბრძანებ,

მორჩილი ვარ შენი ბრძანების, თუ მეტყვი რაა სარგებელი, ანდა ზიანი,

დავჯდები ცეცხლში, თუ მეტყვი,

სიცოცხლეს დავტოვებ [სულიდან ამოვძვრები], თუკი მიბრძანებ. (აბუ საიდი 1996:118)

მინდობის გამოვლინებაა აგრეთვე ცოდვისა და შენდობის სუფიური გააზრება.

ფაერი (სიღარიბე). სიღარიბის გაგება ადრეული სუფიებისთვის ამქვეყნიური კეთილდღეობის დათმობას, ეკლებითა და ფესვებით კვებას ნიშნავდა, თუმცა მოგვიანებით მისტიკური ფილოსოფიის განვითარებასა და გართულებასთან ერთად, სიღარიბემ (ისევე, როგორც სუფიზმის სხვა ელემენტებმა) სხვაგვარი დატვირთვა შეიძინა. ფუფუნებაში ცხოვრება არ არის უღმერთობა, თუ მისტიკოსს “მზერა მისკენ უჭირავს მალულად” და არ ეტრფის თავის ქონებას; არც სიღარიბეა ღირსება, თუ ღარიბი გამდიდრებაზე ოცნებობს. აბუ საიდის თქმით,

ადამიანთა ტანჯვის მიზეზი უპირატესობისა და მეტის მოხვეჭაა,

სიმშვიდე და უსაფრთხოება დერვიშობაშია,

ამქვეყნის მიმართ აირჩიე ხელმოკლეობა,

თუ სიბრძნე და ცოდნა უცხო არ არის შენთვის. (აბუ საიდი 1995:19)

დიდი მისტიკოსის მაისტერ ეკჰარტის თქმით, “სულით ღარიბია ის, ვისაც არაფერი სურს, არაფერი უწყის და არაფერი გააჩნია.” (ეკჰარტი 1912:1)

მისტიკური სიღარიბე აღნიშნავს სიმრავლის მიმართ უგულისყურობას, მიწიერი ინტერესებისგან განთავისუფლებას და ღმერთისაკენ თავისუფლად, ტვირთის გარეშე სვლას. სუფიური სიმბოლო, რომელიც თვალნათლივ გამოხატავს ამ მისტიკური სადგურის არსს, არის კვიპაროსი (*სარვ/სარვ-ე აზად*):

ბაღში შევდივარ, მაგონდება შენი უბანი,

ვარდს ვუმზერ და მაგონდება შენი სახე,

კვიპაროსის ჩრდილში რომ ჩამოვჯდუე წამით,

მისი ტანი შენს ნაზ, ალერსიან სხეულს მაგონებს. (აბუ საიდი 1995:43)

კვიპაროსი შინაარსობრივად დატვირთულ სიმბოლოდ იქცა. მისი აზრი უკავშირდება სუფიზმის ძირითად დებულებებს: “სუფიზმის ღერძია: არაფერი არსებობს გარდა ღმერთის, ადამიანის სული არის მისი არსების გადმოდინება და, თუმცა, დაშორებულია დროებით ზეციურ საწყისს, საბოლოოდ შეუერთდება მას. უმაღლესი ნეტარება ეს შეერთებაა და ადამიანის კეთილდღეობა დამოკიდებულია მარადისობის სულთან შეერთებაზე. ამ შეერთების გულისთვის ღირს ყველა კავშირის (*თაალუქ*) გაწყვეტა გარეგნულ ნივთებთან და ცხოვრებაში თავისუფალი სვლა კავშირების (ინტერესების) გარეშე, ისევე, როგორც მცურავი ზღვაში თავისუფლად დასრიალებს სამოსის გარეშე; როგორც კვიპაროსი, რომელსაც, სხვა ხეებისაგან განსხვავებით, არ ამძიმებს ნაყოფის სიმძიმე” (ჩიტკი 1989:130-132)

ცნობილი მისტიკოსის აბდულაჰ ანსარის თქმით: “ადამიანთა უმრავლესობა

ამბობს: “ერთი”, მაშინ, როდესაც ისინი დაკავშირებულნი არიან ასი ათას რამესთან. როცა სუფიები ამბობენ “ერთი”, ისინი თავს აღწევენ საკუთარ თავს. სუფი არაფერზე ფიქრობს ღმერთის გარდა:

ღმერთო, გახსენი კვანძი ჩემს საზარელ საქმეში,

შემიწყალე ჩემი უძლური გონების გამო ყველა საქმეში,

შენი სასახლის გარდა როდის ვყოფილვარ რომელიმე სასახლეში,

ამ კარს ნუ მომაშორებ, ჰოი, ყოვლადმოწყალე. (აბუ საიდი 1995:45)

მისტიკური სიღარიბის იდეის ამქვეყნიური განსხეულებაა დერვიში - მარადისობის მოციქული. დერვიშები აკავშირებენ ადამიანს მარადისობასთან. ”უფრო მშვიდია ის, ვინც უფრო დერვიშია” - ამბობს აბუ საიდი. სიმშვიდე სულიერი სიღარიბის მოსავალია დერვიში არაფერს ფლობს და სიმბოლურად განასახიერებს გულს, რომელიც არ არის მიჯაჭვული არაფერზე, არც ქმნადია.

ამიტომ, დერვიშები მაღალი მისიის შემსრულებლები არიან ამ მიწაზე, ღვთაებრივი სამყაროდან მოვლენილნი, იმისათვის, რომ გზა გაუკვალონ ღმერთისაკენ ადამიანებს. ისინი საიდუმლო სიბრძნეს ფლობენ და დაკარგული აქვთ ინდივიდუალობის ადამიანური გაგება. მათთან სიახლოვისას მორწმუნეს უნდა გაუცნობიერებელი ძლიერი სურვილი განიწმინდოს გული იმისათვის, რომ მიეახლოს ღვთაებრივს. ამგვარად ისინი ერთგვარი შუამავლები არიან შემოქმედსა და ადამიანს შორის:

დერვიშები არიან და რაც კი რამეა, ისინი არიან,

სატრფოს რიგში წინა რიგში არიან,

გსურს სპილენძი ოქროდ აქციო,

მათთან იყავი, აღქიმა ისინი არიან. (აბუ საიდი 1995:35)

ისინი შეაგულიანებენ, აქეზებენ ადამიანს დაუინებოთ ეძიოს გზა ხსნისა:

დერვიშის გულის კენესა საფხეკელას (*სუჰან*) გაავს,

თვითონ თუ არ ჭრის, მჭრელს ხომ აქეზებს. (აბუ საიდი 1995:34)

დერვიშობაში ვლინდება სულიერი სიღარიბის შინაგანი არსი:

დერვიშობაში ნუ იფიქრებ ბევრსა და მცირეზე,

შენს ერთ თმის ღერსაც ნუ დაიგულვებ შენს საკუთრებად. (აბუ საიდი 1996:122)

თუ დერვიში ხარ, ნურაფერს დაისაკუთრებ,

არაფერი გიხაროდეს, არაფრის გამო ინადვლო. (აბუ საიდი 1996:121)

თუ რამდენად მნიშვნელოვანია დერვიშობის ფენომენი აბუ საიდისთვის, ამაზე

მისი შემდეგი სიტყვები მეტყველებს: ”დერვიშები არ არიან ისინი (*იშან*), რადგანაც, ისინი რომ ისინი იყვნენ, ისინი არ იქნებოდნენ დერვიშები, მათი სახელი არის მათი თვისება (სიფათ) ყველამ, ვინც ღმერთისაკენ გზას ეძიებს, დერვიშები უნდა განვლონ, რადგან [დერვიშები] მისი კარიბჭე არიან.” (ღუთოფოლაჰი 1899:55) აბუ საიდი გულისხმობს, რომ დერვიშები არ არიან მიწიერი არსებანი, არამედ წარმოადგენენ მხოლოდ ღვთაებრივი თვისების მიწიერ გამოვლინებას.

აბუ-ლ-ჰასან ხარაყანი ამბობს: დერვიშობა ზღვაა, რომელსაც სამი წყარო კვებავს – თავშეკავება (*ფარჰიზ*), დიდსულოვნება (*სახავათ*) და ის, რომ ისინი არ საჭიროებენ ქმნადობას, ანუ იმას, რაც მაღალმა ღმერთმა შექმნა” (ხარაყანი 1994:42-46)

სუფის თუ დერვიშობის ელემენტის წარმოშობას მრავალი ანთროპოლოგი ირანულ სამყაროს უკავშირებს და ირანული "რწმენის სისტემის" ერთ-ერთ ელემენტად მიიხსენებს." (ლოეფლერი 1988:შესავალი)

რიადათი (თვით-დისციპლინა/ასკეტიზმი) სიტყვასიტყვით აღნიშნავს ცხენის ან ვირის მოთვინიერებას ისე, რომ დაემორჩილოს პატრონის ბრძანებებს. ეს მაყამი სუფიზმში ადამიანის ცხოველური ინსტიქტების გაწვრთნის ეტაპია და აზრობრივად უკავშირდება *ნაფსს*. აბუ საიდთან ნაფსის აღეგორიაა ძაღლი; ის საუბრობს ადამიანის მტაცებლურ ბუნებაზე (*ბაჰიმე*), რომელიც არის *ნაფს ამმარა ბი'ლ სუს* შემადგენელი. (იხ. თავი “ცოდვა და შენდობა”)

მისტიკოსს იპყრობს უეცარი შიში **ხაუფი (უეცარი ელდა)** ჩაღენილ ცოდვათა გამო, აცნობიერებს თავის უძლურებას და უეფლება უიმედობა, რაც პირველ ყოვლისა უკავშირდება მისტიკურ სატრფოსთან შეხვედრის ვერმიღწევის შიშს:

ისარი გამოირტყოცნა შენი წარბების ქოხის შვილდიდან,
გულმა შეწყვიტა ოცნება შეხვედრის სხივზე,
თანდათან მოშორდა ჩემს გულს და მეტყოდა სინაზით,
ჩვენ არ დავსხდებით შენისთანების გვერდით. (აბუ საიდი 1995:7)

რაჯა (იმედი/სასოება) არის მდგომარეობა, როდესაც მისტიკოსს ახსენდება, რომ ღმერთი არის მოწყალე, მას ეუფლება სიმშვიდე, უჩნდება იმედი:

ღმერთო, გახსენი კვანძი ჩემს საზარო საქმეში,
შემიწყალე ჩემი უძლური გონების გამო ყველა საქმეში,
შენი სასახლის (ზღურბლის) გარდა, როდის ვყოფილვარ სხვა სასახლეში,
ნუ მომაშორებ ამ კარს, ყოვლადმოწყალევე. (აბუ საიდი 1995:35)

მაჰაბბა (სიყვარული). სუფიზმის ძირითადი პრინციპი არის ის, რომ უმაღლეს

რეალობას ვერ აღიქვამს ადამიანური ლოგიკა. ღმერთი სიყვარულის გზით უნდა შევიცნოთ:

ყოფიერების საიდუმლო ნედლი და უმი დარჩება,
და ის კეთილშობილი მარგალიტი გაუხვრეტელი დარჩება,
ყველას, ვისაც გონების არგუმენტით რაიმე უთქვამს,
ის მთავარი დარჩა უთქმელი. (აბუ საიდი 1995:32)

თვით სრულყოფილად ზნეობრივი ადამიანიც კი მოკლებულია ღვთაებრივი ბრწყინვალეების ხილვის ბედნიერებას, თუ მას არ გააჩნია სიყვარული:

შენი დარდის ნადავლი გახდა ჩემი გული და გონება,
შენი დარდი ჩემი გულის მაღაზია გახდა,
ის შიფრი, რომელიც უცნობია წმინდანებისთვის,
შენი სიყვარული მისი საშუალებით ელაპარაკება ჩემს გულის ყურს. (აბუ საიდი 1995:4)

შენი სილამაზის სარკე მშვენიერების სახით,
მოთმინების ათასი გემისათვის მორევია,
ყველა სარკე, რომელიც შენი სილამაზის გარეშე იყო,
სიბრძნე უწოდებს მას უდაბნოს მატყუარა მირაჟს. (აბუ საიდი 1995:5)

როდესაც ბაიაზიდ ბისტამის ჰკითხეს სუფიზმის მნიშვნელობა, მან უპასუხა: თითქოს, ვიღაც წაბორძიკდა გულის ერთ კუთხეში დამარხულ საგანძურზე და იმ საგანძურში აღმოაჩინა ძვირფასი ქვა, რომელსაც ჰქვია “სიყვარული”. მხოლოდ ის არის სუფი, ვინც იპოვა ეს განძი.

სუფიების განყენებული მსჯელობა ფუჭი იქნებოდა მათი ცხოვრების უმთავრესი პრინციპი რომ არ ყოფილიყო მოყვასის მსახურება, შემწყნარებლობა, სიკეთე და სიყვარული ადამიანების მიმართ. აბუ საიდისთვის მტრის სიყვარულიც არ ყოფილა უცხო:

გიჟი გული აქვს, ვისაც ეს ჩვევა აქვს,
უყვარს ის, ვინც ემტერება მის სიცოცხლეს/სულს. (აბუ საიდი 1995:16)

მისი სიტყვა და ქმედება არ ეწინააღმდეგება ერთმანეთს: ცნობილია, რომ დიდი შეიხი მეგობრობდა მათთან, ვინც ვერაგულად დაგეგმა მისი ჩამოხრჩობა და მათი სულების გადარჩენაზე ზრუნავდა.

ამდენად, სუფის საბოლოო მიზანი მიიღწევა სულის ჰორიზონტალური და ვერტიკალური განზომილებების (ადამიანური და ღვთაებრივი სიყვარულის) შენარჩუნების იდეალური სინთეზით.

სასიყვარულო სევდა მიჯნურობის აუცილებელი “ატრიბუტია” და აბუ საიდის ლირიკაშიც თვალშისაცემია **მწუხარების თემასთან** დაკავშირებული ლექსების სიმრავლე:

გული თავის მტკიცე პირობაზე დგას,
სული შენზე მწუხარებაში თავის სამსახურში დგას,
გულიდან ორივე სამყაროსაკენ აღიძრა ლტოლვა,
ვაი! შენზე მწუხარება მტკიცედ არის დაფუძნებული. (აბუ საიდი 1995:13)

ხან განშორების ცეცხლზე ვბრუნავ მწვადივით,
ხან მწუხარების ზღვაში ვცურავ გზააბნეული, როგორც მელუზა, (აბუ საიდი 1995:5)

აბუ საიდი მისტიკური მიჯნურია და მისი ოხვრა სატრფოსთან განშორების გამო არის სულიერი ლტოლვის გამომხატველი. მწუხარებას არ გაურბის მისტიკოსი ღვთაებრივი სიყვარული, რომლის გამოც მის გულს სისხლი სდის, ღმერთის უდიდესი წყალობაა:

გულო, სიყვარულის დარდი ჩემთვის და შენთვის არის შექმნილი,
მიენდე მას, ის ჩემი და შენი ჯილდოა,
შენ ტკივილი არ გიგემია, თორემ [გეცოდინებოდა, რომ]
მეგობრის ნაღველის ერთი წამი ჩემი და შენი სისხლის ფასია. (აბუ საიდი 1995:10)

ღმერთო, რაც შენს გარდა ჩვენს გულში დარდია
წაიდე, რადგან უმოსავლო ხარ ჩვენი მოსავლისაგან,
გმადლობთ, რადგან შენნაირი მეგზური გვყავს,
რადგან იმ დაკარგულთა რიცხვს ვეკუთვნი, რომელთა სადგომი მწუხარებაა.
(აბუ საიდი 1995:9)

ამგვარად, მისტიკური მწუხარება არის სასიყვარულო სევდა. მწუხარება (ბალა) მისტიკური მიჯნურის განწყობაა, მისი მარად თანამდევი ამქვეყნად. ეს არის სევდა, რომლის მიზეზიც არის ადამიანის არსებობა, სიცოცხლე მატერიალურ სამყაროში და პირველადი ღვთაებრივი წიადიდან სამშობლოდან მისი შორს ყოფნა. მისტიკოსები ეტრფიან სევდას და ტკივილს:

მიჯნურს მწუხარების გარეშე ერთი დღეც არ ძალუძს ყოფნა,
სატრფოსა და ბინის გარეშე რომ იყოს, დარდი არ არის,
კარგად ის არის, ვინც ერთ კეკლუც გამოხედვაში გაიღო სული მსხვერპლად,
არც განშორების იცოდა რამე, არც შეერთების. (აბუ საიდი 1995:18)

ჰაფეზის XIX ს. მთარგმნელი და მკვლევარი გერტრუდ ლოუთიან ბელი ადამიანის მისტიკური სევდის არსს ასე განმარტავს: “შექმნა ადამი და უბრძანა უფალმა: მე ვარ უფალი ღმერთი შენი (*ალასთუ ბირაბბიქუმი*)! დიახ, უპასუხა კაცმა. არაბული სიტყვა *ბალა* - თანხმობა, აგრეთვე, სევდას აღნიშნავს და ამბობენ, რომ ჩვენი უპირველესი მამა ღრმად აცნობიერებდა, თუ რა საშინელი წყალობა იყო სიცოცხლე, რომელიც მას უფალმა უბოძა და ეს შეთანხმება მან მწუხარების ბეჭდით დაბეჭდა. ამგვარად, უპირველესი დღიდან სიცოცხლე და სევდა თან სდევდა ერთურთს, ღმერთსა და ადამიანს შორის პირველი დიდი შეთანხმების ძალით სამუდამოდ შეკავშირებული.” (ბელი 1897:VIII)

ის, ვისაც ეს სევდა არ უდევს გულში, მას, შეიძლება ითქვას, რომ ღვთაებრივი წვეთმარგალიტიც არ გააჩნია, მას არაფერი უხმობს და “ბედნიერია” მატერიალურ სამყაროში.

აბუ საიდთან ვხვდებით ნაკლებად ცნობილ მისტიკური სადგურს *ბასტის*, რომლის მიღწევისას მისტიკოსს ეუფლება ყოვლისმომცველი აღტაცება, სრულყოფილი სიხარული და სიმსუბუქე. აბუ საიდთან სულის ამგვარი მდგომარეობა ვარდის მოპოვებას უკავშირდება:

დილის სიომ ვარდი მოიტანა იმედის ვარდნარიდან,

თუ სულიწმინდამ ჩამოაგდო თეთრი ბუმბული,

ან იქნებ დილის სიომ მოიქროლა მზის მხრიდან,

იქნებ ეს სატრფოს წერილია, კეთილი ცნობა რომ მოიტანა. (აბუ საიდი 1995:42)

თაუჰიდი (ღვთაებრივი შეერთება). საყურადღებოა, რომ აბუ საიდის ბიოგრაფიას ეწოდება “ღმერთთან შერწყმის საიდუმლოებანი” (*ახრარ აღ-თაუჰიდი*). ამ მხრივ მისი ლირიკაც ვრცელ მასალას იძლევა. ლექსების საფუძველზე შევეცდებით გამოვარკვიოთ, რა არის მთავარი და აუცილებელი იმისათვის, რომ მისტიკოსმა მიაღწიოს სანატრულ მიზანს და რა მიიჩნევა ამ გზაზე დაბრკოლებად.

თაუჰიდი უმნიშვნელოვანესი მაყამია, რადგან მისტიკური მიჯნურის მიზანი ღმერთთან შერწყმას, სუფიური ენით რომ ვთქვათ, ფარდის ჩამოგლეჯა და მისტიკურ სატრფოსთან შეერთება.

ვიდრე უშუალოდ აბუ საიდის *თაუჰიდს* განვიხილავთ, შევეცდებით წარმოვანინოთ, რას გულისხმობენ სუფი მისტიკოსები “ღვთაებრივ შეერთებაში”. ნურისთვის ღმერთთან შეერთება ნიშნავს ყველაფერთან დაშორებას, და

ყველაფერთან დაშორება – ღმერთთან შეერთებას. სუფიებისთვის ღმერთთან/სატრფოსთან დაშორება მტკივნეულია: სარი ალ-საყათისთვის ჯოჯოხეთში არ არსებობს სატანჯველი უფრო მტკივნეული და ძნელად გადასატანი, ვიდრე ფარდის მიღმა ყოფნის ტკივილი. იბნ ათას ეკუთვნის გამონათქვამი, რომ გზა ღმერთისაკენ მეგობრულ სიყვარულზე გადის.

მისტიკოსთა ნააზრევის მეტად ზოგადი სურათის მიხედვით, *თოუჰიდის* “ელემენტები”: მწუხარება ღმერთისგან შორს ყოფნის გამო; მატერიალურ სამყაროსთან და მიწიერ ინტერესებთან დაშორება, რაც ღმერთსა და ადამიანს შორის ფარდის ჩამოგლეჯის ტოლფასია; ღმერთისაკენ ადამიანი მოყვასის სიყვარულს მიჰყავს; ექსტატიური მდგომარეობა “სიმთვრალე” (გრძნობისა და გონების დაპირისპირება); უმთავრესი პირობაა “მე“-ს სრული უარყოფა/გაქრობა. აქედან გამომდინარე, ზემოთაღწერილი მაყამები ემსახურება *თოუჰიდის* მიღწევას.

თოუჰიდი არის აღიარება იმისა, რომ არაფერი არსებობს, არც ღვთაებრივი, არც ქმნადი, გარდა ერთი ღმერთის:

თავისუფალი ხარ ქვეყნიურისგან და ქვეყანა შენს გარდა არაფერია,
ყოველი ადგილის გარეთ ხარ და ყოველი ადგილი სავსეა შენით. (აბუ საიდი 1995:11)

რადგან არ არის [ყველაფრისგან, რაც არის] არაფერი, გარდა ქარისა ხელში,
რადგან არის [ყველაფრისგან რაც არ არის]ნაკლი და ზიანი,
იფიქრე, რომ ყველაფერი, რაც არის სამყაროში – არ არის,
იფიქრე, რომ ყველაფერი, რაც არ არის სამყაროში – არის. (აბუ საიდი 1995:8)

ადამიანი, ისევე, როგორც მთელი ნივთიერი სამყარო, მისი წამიერი გამოვლინებაა. ამიტომ მისტიკოსისთვის ამქვეყნიური ცხოვრების ყოველი წამი არის ჭეშმარიტი რეალობისგან დაშორება:

არასოდეს ყოფილა ტანჯვა, სატრფოსთან სიშორის მსგავსი,
და არც ტკივილი უარესი ვიდრე განშორება, არ არსებულა. (აბუ საიდი 1995:20)

ეს არსებობა-არარსებობის ფილოსოფია გონებისათვის მიუწვდომელია და აუხსნელი - ადამიანური სიყვარულის მსგავსად ღვთაებრივი სიყვარულიც ზეგრძნობადია. იმისათვის, რომ ადამიანის გონებას “შეეცნო” გამოუთქმელი, აბუ საიდმა ღვთაებრივი სიბრძნის გადმოსაცემად სასიყვარულო ენა აირჩია, როგორც იდუმალის გამოთქმის ერთადერთი “შესაფერისი” საშუალება:

შენმა მაჯნუნმა მთა ბარისგან ვერ გააჩნია,

შენი სიყვარულით გაგიჟებულმა თავი და ბოლო ვერ გაარჩია,
ყველამ, ვინც გზა იპოვა შენამდგე, თავი დაკარგა,
მან ვინც შეგიცნო, საკუთარი თავის ცნობა დაკარგა. (აბუ საიდი 1995:6)

თავის დაკარგვას და *თოუჰიდის* უშუალო განცდას მრავალწლიანი “შრომა” და ბევრი მაყამის მიღწევა უძღვის წინ, სიჩქარე და ცრუ მისტიკური მდგომარეობა აყოვნებს მგზავრს *თოუჰიდის* საკენ მიმავალ ბილიკზე:

თუმცა გული ძალიან ჩქარობდა ამ უდაბნოში,
ერთი ბეწვისოდენა ვერაფერი შეიცნო, მრავალი თმა კი დაჩეხა,
თუმცა, ჩემი გულიდან ათასი მზე ამობრწყინდა

საბოლოოდ სულ ერთი მტკაველი გზაც ვერ გაიარა სრულყოფისაკენ. (აბუ საიდი 1995:23)

გუშინ ბიჭუნა მიწის გასაცრელით ხელში
ორივე ხელს ირტყავდა და სახეს იკაწრავდა,
ამბობდა მოთქმით - ვაგლახ,

მეექვსედიც კი ვერ მოვიპოვეთ და საცერიც გატყდა. (აბუ საიდი 1995:8)

ახალგაზრდობის პერიოდის ასკეტურმა პრაქტიკამ აბუ საიდს მისცა სრულყოფილი ცოდნა ორივე სამყაროს (მატერიალური და სულიერი), შეერთების და განშორების შესახებ. მან იცის, რომ "უფრო ადვილია მთა თმის ღერით მოიზიდო, ვიდრე საკუთარ თავს დააღწიო თავი." (იბნ მუნავარი 1899:278)

ამავე დროს ღვთაებრივი შეერთება არის ადამიანის ბუნებრივი მდგომარეობა: “როგორც ტალღები უჩინარდებიან ზღვაში და წვიმის წვეთები განზავდებიან ოკეანეში, ჩვენი ინტელექტისმიერი აღქმის მიუხედავად, რომ ისინი არიან ცალკე არსებულნი, ტალღები და წვიმის წვეთები, სინამდვილეში, არ არსებობენ თავისთავად.” (ამული 1989:II) მისტიკური ფილოსოფიის საფუძველი ადამიანის ღვთაებრივ სამყაროსთან წილნაყარობის აღიარებაა. “ყოველი ადამიანი თანაარსებობს პირველწყაროსთან, ყოველი ჩვენგანი თანაარსებობს ღმერთთან, თუმცა, მხოლოდ რამდენიმე ჩვენგანმა უწყის ეს.” (დ’ადამო 2004:141)

ამიტომ მისტიკოსი ერთადერთ რამეს შესთხოვს ღმერთს: დაეხმაროს მას “მე”-სგან გათავისუფლებაში:

თუ ტაძრის (სამიკიტნოს) კართან დაგვსხამ ჩვენ და
ქაბახსკენ გზაზე გვარბენინებ ჩვენ,
ეს ყველაფერი ჩვენი არსებობის აუცილებლობაა,
კარგი ის არის, რომ ჩვენი თავისაგან გაგვათავისუფლო. (აბუ საიდი 1995:2)

გრძლად სათქმელი მოკლედ უნდა ითქვას
და ავის შთამაგონებელ სატროფოს უნდა ერიდო,
სატროფოსაკენ მიმავალ გზაზე უნდა მოკვდე
და მაშინ უნდა აცნობო სატროფოს (შენი მიახლოების ამბავი). (აბუ საიდი 1995:28)

აბუ საიდი ამბობს: სადაც შენი “მე”-ს ცრუ ზმანება გაჩნდება, იქ არის ჯოჯოხეთი. სადაც არ ხარ, იქ არის სამოთხე; ერთი ნაბიჯია მონასა და ღმერთს შორის და ეს ნაბიჯი ის არის, რომ ერთი ნაბიჯი შენი თავიდან გარეთ გადადგა, რათა ღმერთს მიაღწიო.

სუფიების თვალთახედვით, ვიდრე “შენ” “შენ” ხარ, შენ ვერ შეიცნობ ღმერთს: უდიდესი პირბადე შენსა და ღმერთს შორის ხარ “შენ”. მხოლოდ ღვთიური სიყვარულის ცეცხლი აქრობს ამ ეგოცენტრიზმს. ღვთიური სიყვარული ჩნდება სპონტანურად, მას ვერ ისწავლი.

ფიქრი ორ სამყაროზე, სამოთხესა და ჯოჯოხეთზე ფარდაა, რომელიც ღმერთის ხილვაში ხელს უშლის ადამიანს. *თოუჰიდი* ვერ მიიღწევა, თუ საბოლოოდ არ განადგურდება "მე":

ღმერთო, დიდსულოვნებით გაგვიღე კარი,
გზა, რომელშიც შეველაა, გიჩვენე,
არ გეჭირდება ეს ორი ქვეყანა, წყალობა ჰყავი,
შენი ხსოვნის გარდა, თუ რამ არის, წაიღე ჩვენი გულებიდან. (აბუ საიდი 1995:2)

ამგვარად, "კაცთა ციხე კაცთა არსებობაა". (იბნ მუნავარი 1899:222) ერთადერთი გზა ხსნისა თავის სრული მსხვერპლშეწირვაა.

გულმხიარული ის არის, ვინც წამებისას არ ოხრავდა,
არავის ახედებდა თავის სამყაროში,
როგორც სანთელი, გულის წვისაგან მთლიანად გადნა,
და კალთიდან ალი ხელით არ მოიშორა. (აბუ საიდი 1995:29)

"შენი ფიქრი და სურვილი გააქრე, რომ ღმერთს მიაღწიო" – ურჩევს აბუ საიდი მიმდევრებს. (იბნ მუნავარი 1899:299) *თოუჰიდის* მიღწევა შემდეგ რობაიში არის აღწერილი:

ჩემი სხეული სულ ცრემლად იქცა და ჩემი თვალი ტირის,
შენს სიყვარულში უსხეულოდ უნდა იცხოვრო,
ჩემგან არ დარჩა კვალიც, ეს სიყვარული საიდან არის,
მე რომ მთლად სატროფოდ ვიქეცი, სად არის მიჯნური. (აბუ საიდი 1995:18)

ფანა' (გაქრობა/განზავება). *ფანა'* ზოგი მისტიკოსის მიხედვით, ბოლო, ან ბოლოს წინა საფეხურია (ბოლო არის *ბაყა*). ეს სახელწოდება IX ს. ბოლოდან ხდება სუფიზმის ტერმინი, რადგან სწორედ *ფანა'* სუფიური მიმდინარეობების უმრავლესობის მიერ აღიარებულია, როგორც *თარიყათის* – სულის თვითსრულყოფის გზას შემდგარი მგზავრის საბოლოო მიზანი.” (ბერტელსი 1965:32)

ეს სადგური იმდენად მჭიდრო კავშირშია *თოუჰიდთან*, რომ მას უწოდებენ *ფანა'ს თოუჰიდში*. **ბაიაზიდ ბისტამის** დასკვნით, ფსიქიური მდგომარეობა, როდესაც ღვთის სიყვარულით “მთვრალ” ინდივიდს ეუფლება ღმერთთან ერთიანობის სრული შეგრძნება, იწვევს ადამიანის ყოველგვარი პიროვნულის გაქრობას (*ფანა*), მის შერწყმას ღმერთთან. **აბუ-ლ-ჰასან ხარაყანი** მედიტაციაში მიაღწევს იმ მდგომარეობას, როდესაც ჩაესმის ღმერთის ხმა და მიხვდება, რომ გასცდა ქმნადობას: “მე ვიყვირე; ღმერთო! აქ ვარ! შენი მსახური!” და, ბოლოს, ჰალაჯის საბედისწერო: “*ანა-ლ ჰაყ*” “მე ვარ უფალი, ჭეშმარიტება” არის *ფანა'*ს საუკეთესო ფორმულა.

მისტიკური მოგზაურობის ამ ეტაპზე ქრება ყოველგვარი ფიქრი, მტკიცებულება ან უარყოფა. *ფანა*ს სრულყოფილად აღწერს აბუ საიდი ჭაში ვარჯიშის შემდეგ: “როცა შენ ხარ და ის [ღმერთი] არის, ორნი ხართ და ეს არის წარმართობა/მრავალღმერთიანობა (*შირქ*). შენი თავი ამ ორს განაშორე. მე *ფანა*ს შეგტრფოდი. ნათელი გამოჩნდა, [მივხვდი] რომ ეს უკუნია მე არაფერს ვაკეთებ. დიდებულმა და ძლიერმა ღმერთმა მიჩვენა: ის შენ არ ყოფილხარ და არც ეს ხარ შენ, ის იყო ჩემი წყალობა და ეს ჩემი სიბრძნეა”. (ლუთფოლაჰი 1899:20)

ყოველისმხედველი ვიყავი, როცა მახვილი გამიხდა თვალი,

დავინახე, რომ ყველაფერი შენ ხარ, ყველაფერი სხვა არაფერია. (167)

აბუ საიდის ლირიკის უსაყვარლესი თემაა “გაქრობა”, მისი ლექსების დიდი ნაწილი, თითქოს *ფანა'*ს მიღწევის შემდეგ არის წარმოთქმული. კვლავდაკვლავ ვგებულობთ, რომ ილუზიაა ყოველი მაყამი, უადგილოა ყოველი მინიშნება:

შენში ნათელი ან ფარული არაფერია,

არც უეჭველი, ან საეჭვო, არაფერია,

ხარ არსი არსთა, ქარაგმებით გამოუთქმელი,

იქ, სადაც შენ ხარ, შენი კვალი არაფერია. (აბუ საიდი 1995:25)

ბერტელსის აზრით, *ფანა'ს* “პრობლემა უმწვავესია და მისი ამოხსნის მცდელობა X ს. დასაწყისში სუფიზმის პირველ წამებულს ჰუსეინ მანსურ ჰალაჯს

სიცოცხლის ფასად დაუჯდა. ამ საკითხის პრობლემურობა ასეთია: რა მოსდის ადამიანს, როცა აღწევს *ფანას*? თუ ინდივიდუალური “მე” გაქრება, მას ღვთიური “მე” შეცვლის, თუ არა? *თოუჰიდი* “ღმერთთან შეერთების” სახით მიმდინარეობს? როგორ ხორციელდება ეს “შეერთება”? (ბერტელსი 1965:33)

ფანა იყო თეორიული და პრაქტიკული მისტიკის უმთავრესი თემა და მგზავრის საბოლოო მიზანიც. მაგალითად, ბაიაზიდ ბისტამის ასე ესმოდა ეს “განზავება”: ამიყვანა მან (ე. ი. ღმერთმა – ე. ბ.) ერთხელ და მითხრა: ო, აბუ იაზიდ, ჭეშმარიტად, ჩემმა არსებამ შეიყვარა შენი ხილვა. მივუგე: დამამშვენე შენი ერთობით, შემმოსე შენი თვისებებით და აღმიყვანე შენს ერთადერთობამდე, რომ შენმა არსებამ, როცა მიხილავს, თქვას: “ჩვენ დაგინახეთ”. (ბერტელსი 1965:33) ბაიაზიდს ეკუთვნის შემდეგი გამონათქვამი: “დიდებული ვარ, დიდებული და აღმატებული”.

ჟ. ბაუერინგი უწოდებს ამას “დროებითი ცნობიერების მარადიულთან შეერთებას” (ბაუერინგი 1999:218). მისტიკოსები ხსნიან *ფანა*-ს, როგორც მე-ს “გარდაცვალებას” ღვთაებრივში.

აბუ საიდი ახორციელებს ღვთაებრივ განზავებას მედიტაციის შედეგად და ეს არ არის ერთი სამყაროდან მეორეში გადასვლა სხეულის დატოვება და ასტრალში მოგზაურობა; აგრეთვე, ინდივიდის განზავება ღვთაებრივში არ ნიშნავს ინდივიდუალობის საბოლოო დაკარგვას: აბუ საიდი ხდება “ღმრთივშემოსილი” და მისი ღვთაებრივობით გამსჭვალული ინდივიდუალობა ხდება მარადისობის მკვიდრი. ლოგიკურია, რომ სუფიზმში *თარიყათ*-ის ბოლო საფეხური არის *ბაყა* (მარადისობა). ამ ყველაფრიდან გამომდინარე, სუფიური მისტიციზმის მიხედვით, ადამიანის ინდივიდუალობის ღვთაებრივ რალობაში სრული განზავების შემდეგ არ ხდება მისი გაქრობა, არამედ სულს ენიჭება მარადიული უკვდავება ეს არის *ფანას* მომდევნო მაყამი *ბაყა* (უკვდავება).

ევროპელი და აღმოსავლელი მკვლევარები ერთხმად აღიარებენ, რომ *ფანა* ინდური წარმოშობისაა, ხოლო “მისი სრულყოფა და შემდგომი დახვეწა ხორასნელი სუფიების, კერძოდ კი, ბისტამისა და აბუ საიდის სახელებს უკავშირდება.” (ლანი 1997:157)

შევეცადეთ, მისტიკური მდგომარეობების გაანალიზების მეშვეობით აბუ საიდის მისტიკური “ფილოსოფიის” მრავალი ასპექტი გამოგვევლინა *ჰალი* და *მაყამი* ეს არის სულის თვითსრულყოფის გრძელი ჯაჭვის ცალკეული რგოლები,

რომლებიც მთლიანობაში ქმნიან სუფიზმის სინთეზურ “ფილოსოფიას”. ის, რასაც სუფიზმის ტექნიკური ენა უწოდებს მაყამს, არის იგივე თვისება (*ხეფათ*), ანუ სიმრავლედ დაშლილი ღმერთის არსი (*ზათ*): თითოეული მაყამის მიღწევისას მისტიკოსი იძენს, ითავისებს ღმერთის თვისებებს, ანუ ეტაპობრივად ახორციელებს განდმრთობას. ეს ერთგვარი ევოლუციის პროცესია, რითაც ყოველი ადამიანი თავის მხრივ წარმართავს კაცობრიობის ევოლუციის დიდ პროცესს.

ამასთანავე, არსებობად ღმერთის არსებობის აღიარების ფონზე (*ჰამე თუიი ვო დიგარ ჰამე ჰიხ* ყველაფერი შენ ხარ, დანარჩენი სულ არაფერია) მაყამები ყველაზე უფრო მეტად შეისწავლის ადამიანის ფსიქოლოგიას, თუმცა სულიერ პლანში, მაინც ეძიებს მისი იმედისა და უიმედობის, შიშისა სიხარულის მიზეზებს. აბუ საიდისთვის ადამიანის ბუნების საუკეთესო გამოვლინება ხორციელდება ცხოველური ინსტიქტების დათრგუნვისა და ღვთაებრივი თვისებების გაძლიერების მეშვეობით.

ამგვარად, აბუ საიდის ლიტურგიის მთავარი ატრიბუტია ადამიანებზე ძლიერი ზემოქმედების მომხდენი ქადაგება (*მაჯლეს გოფთან*) და *სამა*, რომლის დროსაც მონაწილეთა სულებს ექსტაზი ეუფლებათ და ღვთაებრივ რეალობებში მოგზაურობენ; აბუ საიდის ცხოვრების პირველი ნახევარი თუ საკუთარ გულში ჩაღრმავებაა, მეორე ნახევარი მისი გულის გახსნაა სხვა ადამიანებისათვის და მათი გულების განწმენდას ემსახურება. მისთვის უმთავრესია შინაგანი სიხალასე გარეგნულის სიწმინდის საპირისპიროდ. როგორც მთლიანი სუფიზმის, ასევე მისი, რთული მისტიკური ფილოსოფია ერთ მარტივ ფორმულამდე შეიძლება დავიყვანოთ: აბუ საიდის სუფიზმი გულის სიწრფელეა.

აბუ საიდისთვის მნიშვნელოვანია უშუალო სულიერი გამოცდილება. მისი მედიტაციის შედეგი არ არის ერთი სამყაროდან მეორეში გადასვლა; მისტიკოსი ახორციელებს ღვთაებრივ განზავებას და ერთადერთი ჭეშმარიტი რეალობის შეცნობას. მთლიანობაში, აბუ საიდის კრედოს განსაზღვრავენ, როგორც პანთეისტურ სუფიზმს, რომლის განმარტებასაც წარმოადგენს აბუ საიდის სლოგანი *ჰამე უსთ* (ის ყველაფერია). (ზაჰნერი 1960:8) ჯ. უილიამსის აზრით, გვიანდელი სუფი პოეტები, ათარიდან მოყოლებული, უკვე დაუინებით გამოხატავენ პანთეისტურ იდეებს თავიანთ ლექსებში. (უილიამსი 1962:158). აქედან, სიკვდილი აბუ საიდისთვის სატრფოსთან დაბრუნება და სულის ძველი სამოსის - გველის პერანგის გამოცვლის დასაწყისია.

თავი VI. აბუ საიდის ლირიკა

§ 1. ვინ არის აბუ საიდი – ავტორი, თუ მთქმელი

იმ პოეტური ნიმუშების წარმოშობის გამო, რომელსაც აბუ საიდს მიაკუთვნებენ, მკვლევართა შორის აზრთა სხვადასხვაობა იყო. მისი სახელით ცნობილი რობაიების პირველი გამომცემელი ჰერმან ეთე დარწმუნებული იყო, რომ მათი ავტორი, სწორედ, აბუ საიდი გახლდათ. (ბერტელსი 1965:56)

იმ საკითხის შესახებ, თუ ვინ შეასრულა გადამწვევტი როლი სპარსულ ლიტერატურაში სუფიზმის ჩასახვის საქმეში, მკვლევართა შორის აზრთა სხვადასხვაობაა. დ. კობიძე აღნიშნავს: “თუ როდის გაჩნდა სუფიზმი სპარსულ ლიტერატურაში, ან როგორი იყო მისი პირველი სახეობა, ჯერ შესწავლილი არ არის. სუფიზმის პირველი მკვლევრები სპარსულ ენაზე სუფიური პოეზიის გამოვლინებას აბუ საიდ ბენ აბულ ხეირის სახელს უკავშირებენ. მაგრამ ბაბა ქუჰის დივანის შესწავლა ცხადყოფს იმ გარემოებას, რომ სუფიური პოეზიის სათავეები XI საუკუნეზე დიდი ხნით ადრე შეინიშნება.” (კობიძე 1981:88]

ე. ბერტელსი პირველი სუფიური დივანის ავტორად აბუ აბდ-ალ-ლაჰ ალი იბნ მუჰამად შირაზის, იგივე ბაბა ქუჰის ასახელებს: “მისი დივანი უძველესია ჩვენამდე მოღწეულთა შორის”. მისი დივანიდან ვგებულობთ, რომ ბაბა ქუჰის სრულყოფილად ჰქონდა ათვისებული მისი დროის საღვთისმეტყველო სწავლება. მთელი შემდეგდროინდელი ტერმინოლოგია თითქმის სრულად გვხვდება მასთან. თუ ამ გარემოებას გავითვალისწინებთ, მის დივანს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ადრეული სუფიზმის კვლევისათვის.” (ბერტელსი 1965:57)

ე. ბერტელსი აბუ საიდის როლს სუფიური პოეზიის დანერგვაში მეორეხარისხოვნად მიიჩნევს: “ამ ლექსების პირველ გამომცემელს დიდ ირანისტს კ. ეთეს ეჭვი არ ეპარებოდა, რომ მათი ავტორი აბუ საიდი იყო. თუმცა, მას შემდეგ რაც ვ. ა. ჟუკოვსკის მიერ გამოცემულმა აბუ საიდის ბიოგრაფიებმა დღის სინათლე იხილა, ამ დასკვნის უტყუარობა საეჭვო გახდა. ბიოგრაფი, აბუ საიდის შვილიშვილის სიტყვებზე დაყრდნობით, კატეგორიულად უარყოფს მის ავტორობას და მხოლოდ ერთ ბეითსა და ერთ ოთხტაეპიან ლექსს მიაწერს მის სახელს.” (ბერტელსი 1965:56)

აბუ საიდის ბიოგრაფიაში ვკითხულობთ, რომ შეიხს ერთი დერვიშისთვის

(ვინმე აბუ ჰამზა ალ-თურაბისთვის – “მიწიერი აბუ ჰამზა”) გასაგზავნი წერილის მეორე მხარეს დაუწერია ერთი ბეითი:

მტვრად რომ იქეცი, მე შენი მტვრის მტვრად ვიქეცი,
როდესაც შენი მტვრის მტვრად ვიქეცი, განვიწმინდე.

შემდეგ მურიდებისათვის უთქვამს: მე არასოდეს დამიწერია ლექსები. ის, რაც ჩემგან გესმით, ღირსეულ კაცთა ბაგეთაგან მომისმენია, მათი უმეტესობა კი აბუ-ლ-ყასემ ბიშრ იასინს ეკუთვნისო. (ლუთფოლაჰი 1899:54)

ჰალათ ო სოხანანის თანახმად აბუ საიდს ერთი რობაი შეუქმნია. უდაბნოში ხეტიალის შემდეგ, სადაც მან თვითგვემის სიმძიმე განიცადა, ეს ბეითი წარმოუთქვამს ქადაგებისას:

მთელ დაბლობზე ერთი ეკალი არ არის,
რომ ჩემთან და ჩემს ცხოვრებასთან არ ჰქონდეს საქმე, (ლუთფოლაჰი 1899:22)
შენი მშვენების წყალობისა და სინაზისათვის
ასი ათასი სული რომ მოგცე, სირცხვილი არ არის. (იბნ მუნავარი 1899:36)

შემდეგ რობაიში მცირე ცვლილებაა. მესამე სტრიქონი შემდეგნაირად იკითხება:
შენთან შეერთების წყალობისა და აღერსისათვის.

კრებულში ლექსის რამდენიმე სახესხვაობა გვხვდება:

ხავერანის მთელ ველებში, რაც ეკალია,
დაჭრილი სატრფოს სისხლით არის მოსვრილი
ყველგან, სადაც ფერიის სახისა და ვარდის დაწვიანია,
ჩემთვის ყველგან შესაფერია, ძნელი საქმეა. (აბუ საიდი 1995:19)

კიდით კედემდე ხავერანის მინდორზე ერთი ქვა არ არის,
რომელზეც გულის და თვალის სისხლის ფერი არ ეჩნეოდეს,
არც ერთი ადგილი და ფარსანგი არ არის,
სადაც არ იქნებოდეს ჩამომჯდარი შენი დარდით გულგაწვრილებული. (აბუ საიდი 1995:21)

საიდ ნაფისი ვარაუდობს, რომ ეს რობაიები პირველი ზემოთ მოტანილი რობაის მიბადებით შეუქმნიათ მოგვიანებით.

ვიცი, რომ ბიშრ იასინმა ასწავლა მას შემდეგი რობაი:

დიდება, რომ კვლავ ვყნოსავ ღვინის სურნელს,
სიმღერები და [სუფიების] ჰაიჰუი მესმის,
ჩემი გულის კუნჭულიდან ღმერთის საიდუმლო ყოველ წამს,
ჭეშმარიტებას დაღადებს, მე კი ღერწმიდან მომდის მისი [ჭეშმარიტების] ხმა.

(აბუ საიდი 1995:66)

მისტიკური ლექსები აბუ საიდს, შესაძლოა, ბიშრ იასინისა და სხვა ფირებისგან ჰქონდა მოსმენილი. თითქოს, არ არსებობს ეჭვის საფუძველი და აბუ საიდის კალამს, მართლაც, არაფერი შეუქმნია.

შეუძლებელია, არ დავეთანხმოთ მკვლევართა იმ ნაწილს, რომლისთვისაც დაუჯერებელია თვით შეიხის სიტყვები. ტ. გრაჰამის თქმით, “აბუ საიდის განცხადება მისი თავმდაბლობისა და რაინდობის (*ჯავანმარდი*) გამომჟღავნება უფროა, ვიდრე მშრალი სიმართლე. ეს არის მის მიერ თავის გაიგივება ადრეულ მოძღვართან, რომლის მეოხებითაც მან ღმერთი აღმოაჩინა თავის თავში. მართლაც, გვიანდელი ბიოგრაფიის ავტორი იბნ მუნავარი იმავე კონტექსტში არ იმეორებს ლუთფოლაჰის მიერ ციტირებულ აბუ საიდის გამონათქვამს ავტორობის უარყოფის შესახებ; ავტორმა (იბნ მუნავარმა) ალბათ საეჭვოდ, ან საერთოდ მცდარად მიიჩნია ის და მისი ადგილი უფრო სუფიურ მსჯელობას დაუთმო: “ადამიანები ფიქრობენ, რომ მოძღვრის მიერ წარმოთქმული ლექსები მისი შექმნილია, თუმცა ეს ასე არ არის, რადგან ის იმდენად იყო განზავებული ღმერთში, რომ დაკარგული ჰქონდა უნარი ესაუბრა თავისი სახელით.” (იბნ მუნავარი 1899:95)

თუ გავითვალისწინებთ სუფი მოძღვრების საუბრისათვის დამახასიათებელ ქარაგმულობას ტ. გრაჰამის მოსაზრებას სრული ახსნა და გამართლება მოეძებნება, რადგან შეიხის ამ სიტყვებს მისტიკური საფუძველი გააჩნია: ვიდრე სუფი ღმერთთან შერწყმის უმაღლეს საფეხურს მიაღწევს, ის შეერწყმის შეიხს და მოციქულს, ანუ თავის სრულ იდენტიფიკაციას ახდენს მათთან. თანაც, არსებობდა მისტიკური სადგური “**გაქრობა/განზავება შეიხში**” (*ფანა ფი-შ-შეიხ*).

მკვლევართა ნაწილი ცდილობს რობაიების სტილისა და ჟანრის მიხედვით დაადგინოს მათი ავტორის ვინაობა. “თუ დავუშვებთ, რომ ეს რობაიები მართლაც არ ეკუთვნის აბუ საიდს და მას ისინი თავისი მოძღვრებისაგან გაუგონია, ეს ლექსები თავიდანვე მის სახელთან არის დაკავშირებული. ნაფისის აზრით, მისი გამოცემის შემადგენელი 726 რობაიდან 172 სხვა პოეტებს ეკუთვნის, მათ შორის ომარ ხაიამს (55). . . რჩება 500-ზე მეტი უავტორო რობაი. ეს არ ნიშნავს, რომ მათი ავტორი ნამდვილად აბუ საიდი, თუმცა კითხვა უპასუხოდ რჩება. ეჭვგარეშეა მხოლოდ ის, რომ რობაიები, რომლებიც აბუ საიდს მიეწერება ამ ჟანრის სუფიური ლირიკის პირველი ნიმუშებია, წარმოდგენილი საკმაოდ მოზრდილი კრებულის სახით” (ელველ-სუტონი 1975:645)

ხაიამის და აბუ საიდის ლირიკას ბევრი რამ განასხვავებს. აბუ საიდის ლირიკაში არ იგრძნობა ნიჰილისტი პოეტისთვის დამახასიათებელი უარყოფითი დამოკიდებულება სამყაროს მიმართ. “ხაიამისთვის წუთისოფელი არის ის ყველაფერი, რაც გააჩნდა და რაც შეეძლო თან ჩაეტანა არყოფნის უფსკრულში. აბუ საიდის რობაიების მიხედვით წუთისოფელი გამოცდის ადგილია, სამყარო მხოლოდ პრელუდიაა, საფეხურია, რომლის საშუალებითაც ადამიანი, როდესაც ის მზად იქნება ამისათვის, მიაღწევს ჭეშმარიტი რეალობის სინატიფებს, იგივე ღვთაებრივ ერთობას, შერწყმას.” (გრაჰამი 1999:103)

კრებულში არის ლექსები, რომლებიც წუთისოფლის მიმართ უიმედო დამოკიდებულას გამოსატყვენ. პოეტი წუხს იმის გამო, რაც ხდება ამქვეყნად ღღეს. მკითხველი ვერ გრძნობს იმ ნათელ იმპულსს, რომელიც სულის უკვდავებაში დარწმუნებულმა შემოქმედმა უნდა გადასცეს მას:

ვაი, რომ ამ ტკივილითა და ნაღველით სავსე საწუთროში,
ვაი, რომ ამ სამყაროში ნაღველი იზრდება,
ყოველდღე სატრფოსთან განშორების მოწმე უნდა გახდე,
ყოველწამს მეგობარს უნდა დაშორდე. (აბუ საიდი 1995:27)

რადგან შენი სიცოცხლის შედეგი წამიერი და მატყუარაა,
მის გამო ნუ მოთქვამ, რადგან ყოველ წამს წვალებაა,
ნუ იქნები ქედმაღალი, რამეთუ ჩემი და შენი საფუძველი
ერთი მტერის ნაწილაკი, ნაპერწკალი, ნიავი და ნამის წვეთია. (აბუ საიდი 1995:19)

თუმცა, ეს ლექსები, ასეთივე წარმატებით შეიძლება გაიშიფროს მისტიკური სწავლების საფუძველზე.

ხაიამის და აბუ საიდის კრელოს მთავარი განმასხვავებელი ნიშანი სამყაროს რაციონალური და გრძნობადი აღქმაა. აბუ საიდი ბრძენი მისტიკოსია, ხაიამი მუდმივი ეჭვით შეპყრობილი ფილოსოფოსი.

ამ ორი პოეტის იდეურ დაპირისპირებას მოჰყვა ის, რომ აბუ საიდს მიაწერეს რობაი, რომელშიც ის პასუხით მიმართავს ხაიამს. თუმცა, ცნობილია, რომ ხაიამის დაბადებისა (დ. 1048) და აბუ საიდის გარდაცვალების (გ. 1049) წელიწადი ერთმანეთს, თითქმის, ემთხვევა; სხვა ვერსიის თანახმად აბუ საიდის გარდაცვალების წელს (1049) ხაიამი უნდა ყოფილიყო 8-9 წლის ბავშვი. ამიტომ, ავტორები წიგნისა “ომარ ხაიამი”, რ. ალიევი და მ. ოსმანოვი მართებულად აღნიშნავენ, რომ მათი ფილოსოფიურ-მისტიკური შეპაექრება ნამდვილად

გამონაგონია. ეს შეთხზული დიალოგი ავლენს ორივე პოეტის მსოფლმხედველობის უმთავრეს მომენტს. მკვლევარები იყენებენ ხაიამისა და აბუ საიდის შეკამათებას, რათა უკეთ გამოავლინონ ხაიამის პოეზიის არამისტიკური ხასიათი: “საინტერესოა ლეგენდა, რომელსაც გადმოგვცემს XV ს. ავტორი თაბრიზი თხზულებაში “დაჰ ფასლ” (“ათი თავი”). ის წერს, რომ ომარ ხაიამს აბუ საიდ მეიჰენელისთვის გაუგზავნია შემდეგი ოთხტაეპიანი ლექსი:

ის, ვინც შექმნა მიწა და ზეცის მბრუნავი თალი,

ამდენი დარდი მწუხარე გულს რად ჩააბარა?

ამდენი ლალის მსგავსი ბაგე და მუშკისებრი ზილფი

მიწის დოღს (-წიაღს) და მტვრის ზარდახშას რად ჩააბარა? (ხაიამი)

აბუ საიდსაც პასუხად რობაი გამოუგზავნია მისთვის:

ხაიამ, რაა სხეული შენი, - კარვის მსგავსია,

სულთანი სულია, მისი სადგომი სასახლეა მარადისობის,

სიკვდილის ფარეში შემდეგი სადგომისკენ გამგზავრებისას

ამოძირკვავს კარავს, როგორც კი ფეხზე წამოდგება სულთანი. (აბუ საიდი 1995:8)

მკვლევარებს ეჭვი არ ეპარებათ, რომ პირველი რობაი ხაიამს ეკუთვნის, ხოლო მეორე რობაი, მათი აზრით, “მოხეტიალეთა” რიცხვს მიეკუთვნება. (ალიევი, ოსმანოვი 1959:33) საიდ ნაფისი აღნიშნავს, რომ ეს ლექსი ხაიამის სახელითაც არის ცნობილი, თუმცა, მისი ვარაუდით ის უფრო აბუ საიდს უნდა ეკუთვნოდეს და “შემდგომში პირველი მისრას პირველი სიტყვა შეუნაცვლებიათ სიტყვით “ხაიამ” (ნაფისი 1995:8)

საეჭვოა, რომ პოეზიის ამ დიდ მოყვარულს, რომელმაც მისტიკური ალეგორიული ხასიათის რობაიების პირველი დიდი კრებული შემოუნახა სპარსული ლიტერატურის ისტორიას, თავადაც არ მიუძღოდეს წვლილი, თუნდაც, მათი ნაწილის შექმნაში.

საიდ ნაფისი სუფიური რობაის შექმნას სწორედ აბუ საიდის სახელს უკავშირებს. მისი აზრით, მან შეცვალა და ჩამოაყალიბა რობაი, როგორც სუფიური მსოფლმხედველობის გამოხატვის საშუალება.

ამგვარად, აბუ საიდის ავტორობის დამტკიცება ან სრული უარყოფა შეუძლებელია: ტ. გრაჰამი ამ სიტყვებს თავმდაბლობის, სულიერი რაინდობის (*ჯავანმარდის*) გამოხატულებად მიიჩნევს, ელგელ-სუტონი ცდილობს გამოკვეთოს აბუ საიდის პოეტური სტილი და ამ გზით დაადგინოს, თუ რომელი რობაი ეკუთვნის მის კალამს. საიდ ნაფისი სრულიად სამართლიანად აღნიშნავს, რომ

ასეა თუ ისე, აბუ საიდი პირველი სუფი მოძღვარია, რომელმაც სუფიური იდეოლოგია რობაის სადა ერთ მიიტანა მსმენელის ყურამდე.

აბუ საიდი არ არის პირველი სუფიური ლექსის ავტორი, ის პირველი ორაზროვანი ლექსის ავტორია, რაც სპარსული პოეზიის უმთავრეს ნიშანთვისებად იქცა მომდევნო საუკუნეების მანძილზე. ამ ორაზროვნებამ, შეიძლება ითქვას, რომ აპოგეას ჰაფეზის პოეზიაში მიაღწია.

ლექსებში გადმოცემულია აბუ საიდის სულიერი კრედი: აბუ საიდის ცნობიერებისა (ბიოგრაფიულ თხზულებებზე დაყრდნობით გამოვლენილი) და რობაიების ავტორის ცნობიერების სრული იდენტურობა ეჭვგარეშეა.

§ 2. აბუ საიდის ფილოსოფიური ლექსების თემატიკა

აბუ საიდის დივანს 730 რობაი შეადგენს. რობაიების უმრავლესობა სუფიურია: ერთი ნაწილი შეუფარავად გადმოგვცემს ავტორის რელიგიურ-ფილოსოფიურ დოქტრინას; ფილოსოფიურ-დიდაქტიკური ლექსებიც იდეურად სუფიზმის კონცეფციებს ეყრდნობა. შინაარსით სატრფიალო რობაიებში სიმბოლო-კლიშეების გამოყენება ან ავტორის მინიშნება გვაძლევს საშუალებას ალეგორიულად განვმარტოთ ამგვარი ლექსები.

ბიოგრაფიებიდან ვგებულობთ, რომ აბუ საიდი სხვადასხვა კონტექსტში, ძირითადად, რჩევა-დარიგების სანაცვლოდ იყენებდა რობაის, ზოგჯერ მისი ხმამაღალი ფიქრები ექსპრომტული ლექსის ფორმას იძენდა. მისი ბიოგრაფიების წყალობით, ზოგჯერ იმასაც ვგებულობთ, თუ სად მოუსმენია მას ესა თუ ის რობაი (მაგ., მხევალის სიმღერა ბაზარში); ან ექსპრომტად მიუძღვნია მავანისთვის (ყადი საედისათვის ნათქვამი ორი რობაი).

ამჯერად ყურადღებას მივაპყრობთ აბუ საიდის არამისტიკურ ლექსებს. ზოგიერთ მათგანს შეგვიძლია ფილოსოფიური ვუწოდოთ: მისტიკური ლექსების სიმრავლეში აქა-იქ ვპოულობთ ჰედონისტურ მოტივს (?), ჩივილს საწუთროს წარმავლობისა და სიბერის გამო, ადამიანურ ამბოხს უსამართლობის წინააღმდეგ. ვხვდებით ბუნების სურათებს, ხოტბის შესხმას.

აბუ საიდთან და მის პოეზიასთან დაკავშირებით ძნელია ვიხმაროთ ტერმინი **ჰედონიზმი**, რადგან ამ მხიარული მოძღვრის სიცოცხლით ტკობას *მაღალმართიას ანტიზოჰედური* პრინციპები უდევს საფუძვლად და არა ჰედონიზმი:

ამქვეყნიურ ნეტარებას დაეწაფე მთელი ცხოვრების მანძილზე,
განისვენე სატრფოსთან მთელი ცხოვრების მანძილზე,
ცხოვრების ბოლოს უნდა მოკვდე/გაემგზავრო,

სიზმარი არის, რაც გინახავს მთელი ცხოვრების მანძილზე. (აბუ საიდი 1995:46)

ლექსის პირველი ორი ბეითი “წამის დატერის” აშკარა ასოციაციას წარმოშობს მკითხველში. რადგან ზმნა *რაჰლათ ქარდან* ნიშნავს გამგზავრებას და მეტაფორულად სიკვდილს, “ცხოვრება სიზმარია” შეიძლება სუფიურ სენტენციად მივიჩნიოთ და სიკვდილი ხილვების სამყაროდან რეალობაში დაბრუნებად.

თუმცა, სრულიად ამქვეყნიურია ხანდაზმული პოეტის **მწუნარება გარდასული ახალგაზრდობის გამო:**

მოგხუცდით, თუმცა როცა სიყვარულის დაუკრავს საზი,

მოდის დრო მხიარულების და სიკეკლუცის,

შენი ლამაზი ზილფისაგან ქამანდს ვესვრით

ცხოვრების კისერს, რათა უკან დავაბრუნოთ იგი. (აბუ საიდი 1995:43)

აბუ საიდის ფარული **ამბოხი და ანტიპათია სასტიკი მმართველების წინააღმდეგ** არეკლილია მის რობაიებში. შეურიგებელი პოეტი პირდაპირ ემუქრება შაჰს და პირდება საზღაურს ადამიანების უბედურების გამო:

შაჰინშაჰო, კაცის ლოცვის გაგონების გეშინოდეს,

განთიადზე გულის წვისა და ოხვრისა გეშინოდეს,

ლაშქარსა და სპათა შენთა სიმრავლეს ნუ დაეყრდნობი,

სადირკველის გამომთხრელი ნიადვარის გეშინოდეს. (აბუ საიდი 1995:50)

უნებურად გვახსენდება ვაჟა ფშაველას “ბილწო არ შევეკვრი ზავითა”, როდესაც ვკითხულობთ:

მოსამართლის სუფრაზე რომ დევს, ნუ გატეხ იმ ლუკმას,

თუკი სულისათვის სულიერი სიმშვიდე გინდა, ნუ გატეხ ლუკმას,

თუ შენს მდაბალ სულს თაფლად ეჩვენება,

[იცოდე, რომ] ეს მოხუცი ქალების გულის სისხლია, ნუ გატეხ ლუკმას. (აბუ საიდი 1995:47)

ბუნების აღწერა. ბუნების აღწერა აბუ საიდთან, ძირითადად, ემსახურება სხვა მიზანს, და არა თავად ბუნების სურათის შექმნას:

რამდენი კალაპოტი და სადინარიც არის თათაბოს მთაზე,

რამდენი მსხალიც აბია ხეხილს,

რამდენი ვარსკვლავიც არის ლაჟვარდოვან ცაზე,

იმდენი საღამო გადაეცი ჩემს სატრფოს. (აბუ საიდი 1995:37)

გვხვდება ცალკეული სტრიქონები, მაგ.: განთიადმა ჩამოიხსნა პირსაბურავი გვერდიდან; გაზაფხული მოვიდა და სული მოიღო ნაყოფად; დარდისაგან მთას გაგანდე საიდუმლო - კენესის ხმა აღმოხდა ყოველ ქვას.

ნათელია, რომ ბუნების სურათების აღსაწერად გამოყენებულ შედარებებსა და მეტაფორებში, როგორც წესი, არ იგულისხმება თავად ბუნება.

ხოტბა თუ დაცინვა. აბუ საიდს რეალური პიროვნების სახოტბოდ წარმოუთქვამს მხოლოდ ერთი ლექსი, რომელსაც იუმორისტული ელფერი დაჰკრავს. ლექსი ეძღვნება აბუ საიდის მკვლელობის დამგეგმავს, ჰანაფიტური იურიდიული სკოლის თავკაცს ნიშაბურში, მოსამართლე საედს. მას შემდეგ რაც აბუ საიდმა გულთამხილაობის უნარის წყალობით თაყვანისმცემლებად აქცია მტრები, ყადი საედს ნიშაბურის მთვარე უწოდებია მისთვის. ნიშაბურის მთვარეს თავად ყადი საედს უწოდებდნენ და აბუ საიდმა ასეთი ლექსი უძღვნა მოსამართლეს:

შენ მითხარი, რომ ნიშაბურის სასახლის მთვარე ვარ,
ჰოი, ნიშაბურის მთვარევე, ნიშაბური შენ,
ის რაც შენია შენ და რაც ჩვენია, ისიც შენ,
არ მეტყვი, რა საჭიროა მტრობა. (აბუ საიდი 1995:1)

როგორც ვხედავთ, ლექსში იუმორი უფრო ჭარბობს, ვიდრე ხოტბის შესხმა.

გამოვლინდა, რომ აბუ საიდის ლირიკაში, თუმცა, ძალზე მცირე რაოდენობით, მაინც ვხვდებით არა მარტო მისტიკურ-დიდაქტიკურ მოტივს: სევდას სიბერის გამო, ახალგაზრდობის დაბრუნების სურვილს, დაუმორჩილებელი სულის ამბოხს, ბუნების სურათებს და ისეთ პარადოქსულ ჟანრს, როგორიც არის ხოტბა-დაცინვა.

§ 3. რობაიების ლექსიკა

საყოფაცხოვრებო ლექსიკა: სანთელი, სარკე, სავარცხელი, საცერი, შამფური, წერილი, რგოლი, ფარგალი, აღვირი, უზანგი, დოქი, ფიალა, კრიალოსანი, მონეტა, ნარდი, კამათელი, კარი, ჭა, ტახტი, საწოლი, გემი, ზღურბლი, წებო, საკვები, ქაბაბი, ტკბილეული, მოსავალი, კაპიტალი, სახლი, სამიკიტნო, ბედელი, სასახლე, მაღაზია, კარავი, სასაკლაო, სამზარეულო, ბოსელი, სამოსი, პირსაბურავი, ქამარი,

კაბის კალთა, წამალი, მინა, სუფრა, შალაშინი, ცული, ხერხი, საფხეკელა/ქლიბი, ატლასი, აბრეშუმი, შალი.

რელიგიური ლექსიკა: ღმერთი, ანგელოზი, ნამაზი (ლოცვა), შარიათი, ღვთისმოსაობა, წმინდა, ჭეშმარიტება, აბსოლუტური ჭეშმარიტება, არსი და თვისებები, განკითხვის დღე, ლოცვა, *riḍwān* (სამოთხის კარიბჭის მცველი ანგელოზი), ურწმუნო, კერპთაყვანისმცემელი, მოგვი, წმინდანები, *khirqā* (სუფიური ჯვალა), მარადისობის სასახლე, დერვიში, *khānaqāh* (სუფიური თავშესაფარი), *qawwāl* (აქ: მომღერალი, მღერის სუფიურ შეკრებებზე), ასკეტი, *qibla* (ქააბას მიმართულების აღმნიშვნელი ნიშანი), *mihrāb* (ნიშა მეჩეთში, სადაც მოთავსებულია *qibla*, თავდაპირველი მნიშვნელობა: ოთახი სახლში), *fanā'* (გაქრობა, მისტიკური საფეხური), *faqr* (სიღარიბე), ზონარი (ქრისტიანის ყელსაბმელი), *qalandār* (იგივე დერვიში), *ma'rifat* (შეცნობა), მისტიკოსი, წმინდა მოწამე, მეჩეთი, სინაგოგა, ეკლესია, *თაუჰიდ-ი* (ღვთაებრივი ერთიანობა), *sijāda* (სალოცავი ნოხი), წინარემარადისობა, ქრისტიანი, *wilāyat* (აქ: წმინდანობა); *hūr* (სამოთხის მკვიდრი ფერია).

მცენარეები: ვარდი, იასამანი, კვიპაროსი/სარო, ტიტა, ნარგიზი, თათაბო, მსხალი.

ძვირფასი ქვები: მარგალიტი (*gawhar, durr, jawhar*), აღმასი, ლალი, ზურმუხტი.

ცხოველები: ლომი, ჯიქი, მეღია, სპილო, შველი; ხბო, ძროხა, ძაღლი, ცხენი; გველი, სალამანდრა; ვეშაპი, თევზი, მედუზა; გნოლი, ბუღბუღი; ობობა, კოლო.

ადამიანის სხეულის ნაწილები: ტანი (*tan*), სხეული (*jasm*), ტანი/აღნაგობა (*qad*), სახე, თვალი, წარბი, წამწამი, ღაწვი, ყური, ბაგე, ზილფი, მკერდი, ხელი, ფეხი, გული, ღვიძლი.

ბუნება და ბუნებრივი მოვლენები: მიწა, მთა, ჰაერი, ზეცა, ზეცის ზენიტი, ველი, ყანა, წყარო (*chishma*), ნაკადული (*jū-ī*), უდაბნოს მირაჟი, ზღვა, მორევი, ტალღა, წვიმა, ნიაღვარი.

ეთნოსის აღმნიშვნელი ლექსიკა: არაბი, სპარსი, ფრანგი, რუსი, ჩინელი.

გეოგრაფიული სახელები: ირანი, ჩინეთი; ქა'აბა, ნიშაბური, სინას მთა, მდ. ნილოსი, მდ. ჯეიჰუნი.

საბრძოლო ლექსიკა: ომი, შვილდი, ხმალი, ხანჯალი, ისარი, მახვილი.

ციური სხეულები: მზე (*khūr, khūrshīd, āftāb, mihr*), მთვარე, ვარსკვლავი, ჩამოვარდნილი მეტეორი, პლუტონი.

ემოციის გამომხატველი ლექსიკა: *afsūs, ay darīghā, dādā dādā, dardā ki* (ვაგლახ; ვაი, რომ)

მმართველები, პროფესიული საქმიანობა: კეისარი, ხაყანი, შაჰი, სულთანი, მეფე; ხოჯა, მუხტასიბი, ყადი; მხატვარი, ნარდის მოთამაშე, მუტრიბი, მერიქიფე.

მითოლოგიური და რელიგიური პერსონაჟები: მოსე, ფარაონი, ნიმრუდი, იესო, ნოე, იობი, სოლომონი, ლეილი და მაჯნუნი, იოსები და ზულეიხა.

ისტორიულ პირთა საკუთარი სახელები ყურანიდან: მუჰამედი (570-632) ისლამის დამაარსებელი, რელიგიური მქადაგებელი და პოლიტიკური მოღვაწე. ყურანის მიხედვით ალლაჰის უკანასკნელი მოციქული. ალი (599-661) - მეოთხე და უკანასკნელი მართლმორწმუნე ხალიფა (656 წლიდან), მოციქულ მუჰამედის ბიძაშვილი და სიძე, ერთ-ერთი პირველი, ვინც მიიღო ისლამი, ერთი იმ ათთაგან, რომელსაც მუჰამედი აღუთქვა სამოთხე. იყო მუჰამადის ყველა ლაშქრობის მონაწილე, უადრესად ღვთისმოსავი და ისლამის საქმის ერთგული. ის ადრეული ისლამის ერთ-ერთი ყველაზე ტრაგიკული ფიგურაა, სუნიტებისთვის ერთ-ერთი მართლმორწმუნე ხალიფაა, ღვთისმოსაობის, კეთილშობილებისა და სიმამაცის ნიმუში. შიიტებისთვის მუჰამადის ახლობელი (ვალი), მუჰამადის ხელისუფლებისა და მუჰამადის ალაჰთან კავშირის პირდაპირი მემკვიდრე.” (ისლამი 1999:22); ჰასანი - ალის და მუჰამადის ქალიშვილის ფატიმას უფროსი ვაჟი, შიიტების მეორე იმამი. ჰასანს სიკვდილის შემდგომ მიაწერეს სასწაულქმედების უნარი და მოწამეთა *საიდ-ად* შერაცხეს;

ჰუსეინი - ალის და ფატიმას უმცროსი ვაჟი, შიიტთა მესამე იმამი. ის და მისი თანამებრძოლები დაიღუპნენ ხალიფასთან უთანასწორო ბრძოლაში. შიიტებმა ის “უდიდეს მოწამედ” აღიარეს. **ზაჰრა ფატიმა ზაჰრა**, მუჰამედის ქალიშვილი, რომელიც მან ცოლად შერთო ალის.

§ 4. აბუ საიდის რობაიების პოეტიკური ანალიზი

ა. საზომი, რითმული თავისებურებანი

აბუ საიდი, ძირითადად, იყენებს სამტერფიან საზომს “რაჯაზს”:

◡ / ◡ / ◡ /

აბუ საიდის რობაიების დიდი ნაწილის ძირითადი სტრუქტურული სქემა არის aaba (ახალი) ტიპის:

*Kāmil zi yaki hunar ađ u řdah **bīnad***

*hama jā ma 'āyib-iNāqis khūd **bīnad***

Khalq āyna 'ī chashm ū dil-i yakdigarand

*Dar āyna nīk nīk ū bad bad **bīnad**.* (აბუ საიდი 1996:43)

სრულყოფილი ერთ ღირსებაში ათს და ასს **ხედავს**,

ნაკლოვანი ყველგან თავის ნაკლს **ხედავს**,

ხალხი ერთმანეთის თვალისა და გულის სარკეა,

სარკეში კარგი - კარგს, ცუდი ცუდს **ხედავს**.

არცთუ მცირე რაოდენობით (დაახლოებით 1/5) გვხვდება, აგრეთვე, aaaa (ძველი) სტრუქტურის ლექსები:

*Khwahī chū Khalīl Ka'aba **kunī***

*W'ān-rā ba namāz ā'ut ābāđu t **kunī***

*Rūzī dū hazār banda āzād **kunī***

*Bah ir-ī shāđz'ān nabuwad tā khāt **kunī**.* (აბუ საიდი 1996:114)

გსურს, აბრაამივით საძირკველი ჩაუყარო ქაბას,

და დაასახლო ლოცვითა და ღეთისმოსაობით,

დღეში ათასი მონა აახატო,

ამ ყველაფერს, სჯობს გამხიარულდე.

რობაიებში ადგილმდებარეობის მიხედვით ჭარბობს გარეგანი რითმა, ანუ ბოლორიითმა. თუმცა, გარეგან რითმებთან ერთად ლექსები მდიდარია განმეორებებით სტრიქონებს შიგნით - შიღართიმებით:

Chūn bā tū buwam majāz-i man jumla namāz

*Chūn **bī** tū buwam namāz-i man jumla majāz.* (აბუ საიდი 1995:48)

როცა შენთან ვარ, თუ რამ დასაშვებია ჩემთვის, სულ ლოცვაა,

როცა უშენოდ ვარ, ჩემი ლოცვა სულ დასაშვებია.

თანადროულად გვხვდება თავრიითმა და შიღართიმმა:

Bar ātish agar nishānām binishānam

*Bar **dīda** agar nishānamat nanishānī* (აბუ საიდი 1996:115)

ცეცხლში თუ დამსვაგ, დაფჯდები,

თვალზე რომ დაგისვა, არ დაჯდები.

Zāhir kī ba-dast-i mā'st shustīm tamām

in kīBāt ba-dast-i tu 'st ān-rā tū bishūī (აბუ საიდი 1996:116)

გარეგნობა, რაც ჩვენს ხელთაა განვიბანეთ სულ,
შინაგანი კი შენს ხელთაა, ის შენ განწმინდე.

თავრითმა და ბოლორითმა:

ā 'ut-i khūdGar t naqsh kunam bar nānī

W'ān nān am pīsh-i sagī bar khwānībinih

W'ān sag sālī gurusna dar zindānī

Az nang bar ān nān nanihad dandānī (აბუ საიდი 1996:112)

ჩემი ღვთისმოსაობით პური რომ მოვხატო,
და ის პური ძაღლს წინ დავეუდო სუფრაზე,
და ის ძაღლი ერთი წლის მშვიერი იყოს გამომწვევდელი,
სირცხვილისაგან იმ პურს კბილს არ დააკარებს.

ხშირ შემთხვევაში, როგორც პირველ და მეორე, ასევე მესამე და მეოთხე მისრებს აკავშირებს ერთდროულად **თავრითმა, შიდარითმები და ბოლორითმა:**

Dardī dārīm u sīna-yi biryānī

'Ishqī darīm u dīda-yi giryanī

'Ishqī wu chi 'Ishq 'Ishqī 'ālim sūzī

Dard-i wu chi dard dard-i bīdarmānī (აბუ საიდი 1996:112)

ტკივილი გვაქვს და მკერდი გვაქვს დამწვარი,
სიყვარული გვაქვს და თვალი მტირალი,
სიყვარული და რა სიყვარული, სიყვარული ქვეყნისდამწველი,
ტკივილი და რა ტკივილი, ტკივილი უწამლო. (აბუ საიდი 1996:112)

იშვიათად გარითმულია ერთი მისრის ბოლო და მომდევნო მისრის დასაწყისი:

Afsūs kī 'umr raft bar ūdābīh

arāmHam luqma h u ham nafs ālūda

Farmūda-yi nā-karda pashīmānam kard

Afsūs zi karda-hā-yi nā-farmūda (აბუ საიდი 1996:101)

ვაი, სიცოცხლემ განვლო ამოდ,
ლუკმა არამია და სული შებილწული,
მონანული ვარ ნაბრძანების არქმნისა გამო,
ვაგლახ, რომ მრავლად ჩამიდენია არნაბრძანები.

აბუ საიდთან ძალზედ მცირე რაოდენობით დაიძებნება იდენტური ფონეტიკური შემადგენლობის მქონე სარითმო სიტყვები (გარდა რედიფის). რითმა ძირითადად აგებულია მთავარ სარითმო ასო-ელემენტსა და გახმოვანება-ელემენტზე, რაც

აკავშირებს ფონეტიკურად, მორფოლოგიურად და სემანტიკურად განსხვავებულ სიტყვებს, მაგ.: *khargāh* (კარავი)/ *sahargāh* (განთიადი)/ *hamān rāh* (სწორედ ის, იგივე გზა); *pargār* (ფარგალი) /*dushwār* (როული) *afgār* (გაწამებული); *hasī* (არსებობა)/ *parasī* (თაყვანისცემა)/ *mastī* (სიმთვრალე); *gūnāgūn-and* (სხვადასხვაგვარნი არიან)/ *chūn nūn-and* (მოგრეხილნი არიან, როგორც ასო ნუნი -ن)/ *majnūn-and* (შეშლილები არიან)/ *bīrūn-and* (კიდექმნილნი არიან). სარიტმო სიტყვები ხშირად განსაზღვრავენ ან აღწერენ ერთსადაიმავე ობიექტს ან აზრობრივად დაკავშირებულნი არიან მასთან, რაც ქმნის სტრიქონების ვერტიკალურ ერთიანობას, წარმოაჩენს ლექსის მთავარ იდეას:

ad-i khūrshīd-parastān Ay maqs rū'iyat

Mīhrāb-i jahānyān kham-i abrū'iyat

Sarmāya-yi ān-at' aysh-i tang-dastān dah

Sar-rishta-yi dil-hā-yi parishān mū'iyat (აბუ საიდი 1996:29)

მზისთაყვანისმცემელთა მიზანი **შენი სახეა,**

ამქვეყნის მცხოვრებთა **მიჰრāბ-ი შენი წარბის რკალია,**

ხელმოკლეთა სიხარულის **კაპიტალი შენი ბაგეა,**

შეწუხებულ გულთა **ძაფი შენი თმაა.**

რითმას ზოგჯერ ქმნის **ნაცვალსახელური ენკლიტიკა**. I პირის მხოლოდითი რიცხვის ნაცვალსახელი **-am** (ჩემი; მე, როგორც ობიექტი) იშვიათად გვხვდება და ბოლო სტრიქონში მასთან გარიტმულია ზმნის I პირის ფორმა, სადაც **-am** პირის ნიშანია და არა ნაცვალსახელი:

ā-yi az jumla dard-i bī-darmān-am

W'az jumla-yi sūz-i dāgh-i bī-pāyān-am

Sūzanda-tar ān-ast ki chūn mardum chashm

Dar chashm-i man-ī wu dīdan-at na-tawānam (აბუ საიდი 1996:75)

ყოველ **ჩემს** უწამლო ტკივილთა შორის,

ყოველ **ჩემს** უსასრულოდ მწველ იარებს შორის

ყველაზე უფრო მწველია ის, რომელიც, როგორც ხალხს თვალი,

თვალში მყევხარ და შენი დანახვა **არ შემიძლია.**

II პირის მხოლოდითი რიცხვის ნაცვალსახელი **-at** (შენი) გვხვდება ექვს რობაიში, მათ შორის ერთში ის ზმნასა და არსებით სახელთან ერთად ქმნის რედუგს - *mīdār dil-at* (გქონდეს გული), ხოლო დანარჩენ ლექსებში **-at** ერთვის სარიტმო სიტყვას და აღნიშნავს კუთვნილებას:

Yār āmad u guft khasta mīdār dil-at

Dāiyym bā umīd basta mīdār dil-at (აბუ საიდი 1996:28)

სატრფო მოვიდა და მითხრა: დაღლილი გქონდეს [შენი] გული,
მუდამ იმედთან შეკრული გქონდეს [შენი] გული.

Day zulf-i ‘ambīr-bīz-i ‘ambar-sā’iyat

araf-īAz t banāgūsh-i saman-sīmā’iyat (აბუ საიდი 1996:28)

გუშინ შენი ამბრის მფრქვეველი ზილფი ამბრისებრი,
შენი იასამნის სახის ყურის ძირიდან. . .

III პირის მს. რიცხვის ნაცვალსახელი *-ash*:

Az qad-i buland-i yār u zulf-i past-ash

W’az nargis-i bī-khamār bī-may mast-ash (აბუ საიდი 1996:61)

სატრფოს ტანის სიმაღლისა და მისი ზილფების სიგრძისაგან

მისი ნარგისებისგან, რომელნიც მეღვინისა და ღვინის გარეშე არიან მთვრალნი.

რითმად ნაცვალსახელური ენკლიტიკის მრავლობითი რიცხვის ფორმების გამოყენების შემთხვევები, თითქმის, არ გვხვდება.

ხშირად სიტყვები გართიმულია ზმნა *hastan*-ის შემოკლებული ე. წ. ენკლიტიკური ფორმის მეშვეობით: *khatā-st* (შეცდომაა)/ *bālā-st* (არის ზედა/მაღლა მყოფი)/ *khudā-st* (ღმერთია). ამგვარად გართიმულია ათი რობაი (აქ არ იგულისხმება რელიფი, რაზეც ქვემოთ გვექნება საუბარი).

მცირე რაოდენობით ვხვდებით, აგრეთვე, იდენტური ფონეტიკური სტრუქტურის სართომო სიტყვებს, რომლებიც განსხვავდებიან სემანტიკურად და, ამგვარად, ქმნიან ომონიმურ რითმას:

Man dūsh du’ā kardam u bād āmīnā

Tā ba shawad ān dū chashm-i bādāmīnā (აბუ საიდი 1995:4)

გუშინ ვილოცე, დე იყოს ასე, ამინ,

რომ კეთილი გახდეს ის ორი ნუშისებური თვალი.

Dar ‘ālim agar mah u khūr-ast

Az bāda-yi mastī tū paymāna khūr-ast (აბუ საიდი 1995:11)

თუკი ამქვეყნად მთვარე და მზეა,

ფიალიდან შენი სიმთვრალის ღვინის მსმელია.

იშვიათია, აგრეთვე, ტავტოლოგიური რითმა:

Ay dūst ay dūst ay dūst ay dūst

Jawr-i tū az ‘ān kasham tā ru’iy tū nī kūst

Mardum gūyand bihisht khwāhī yā dūst

Ay bī khabarān bihisht bā dūst nīkūst. (აბუ საიდი 1995:15)

სატრფოვ, სატრფოვ, სატრფოვ, სატრფოვ,

შენი ჯავრი მჭირს, რადგან შენი სახე მშვენიერია,

მეუბნებიან, სამოთხე გსურს, თუ სატრფო?

ჰოი, უვიცნო, სამოთხე სატრფოსთან ერთად მშვენიერია.

აბუ სა'იდთან სარიტმო სიტყვებად ყველაზე უფრო ხშირად გამოიყენება ზმნები, ხოლო მათ შორის ყველაზე უფრო გავრცელებულია ზმნა *būdan*-ის სხვადასხვა გრამატიკული ფორმები.

რედიფი. რედიფი აღმოსავლური პოეტიკის ერთ-ერთი თავისებურებაა და რობაიში მისი შერჩევის საკითხს დიდი მნიშვნელობა ენიჭება. რობაიში, სადაც მსატრფული გამომსახველობითი ხერხები სადაა და აზრი ღრმა, “სემანტიკური რედიფი” ეხმარება ავტორს ლექსის დედააზრის, განწყობილების ხაზგასმაში. აბუ საიდი უპირატესობას ანიჭებს რედიფიან რითმას.

ემოციის გამომხატველი სიტყვების, ლოცვის ფორმულის გამეორება მისრების ბოლოს განსაკუთრებულ სემანტიკურ დატვირთვას სძენს მათ.

Wāfariādā zi 'ishq wāfariādā

Kāram ba-yak arafa-iy nigār uftādā

Gar dād-i man shikasta dādā dādā

Gar na man u 'ishq har chi bādā bādā. (აბუ საიდი 1996:2)

ვგოდებ სიყვარულის გამო, ვგოდებ,

ჩემი საქმე ლამაზმანის ერთმა თვალისჩაკვრამ დააქცია,

თუ ჩემი წყალობა დაიმსხვრევა, **ვაგლახ, ვაგლახ,**

თუ არა მე და ჩემი სიყვარული რაც **არის არის.**

გლოვასავით ჩაისმის ბოლო ორი მისრას დაბოლოება. სიტყვებს *dād* (ვაი/ვაგლახ) და *bād* (ნეტავ იყოს - ზმნა *būdan*-ის ნატვრითი კილო) კეთილხმოვანებისთვის დართული აქვს *ალიფი*.

Man dūsh du 'ā kardam u bād āmīnā

Tā ba shawad ān dū chashm-i bādāmīnā (აბუ საიდი 1995:4)

გუშინ ვილოცე, **დე იყოს ასე, ამინ,**

რომ კეთილი გახდეს ის ორი **ნუშისებური** თვალი.

აბუ საიდი რედიფად იყენებს დამოუკიდებელ სიტყვებსა და სიტყვათა ჯგუფებს, კითხვით სიტყვებს, ყველაზე ხშირად კი ზმნის სხვადასხვა გრამატიკულ

კატეგორიებს, თანდებულ *rā*-ს.

აგრეთვე, ხშირია შემთხვევა, როდესაც სარიტმო სიტყვის შემდეგ რელიგიური დამოუკიდებელი სიტყვაა, ანუ ამ შემთხვევაში რელიგიი “მოკლეა”:

არსებითი სახელი:

Ay shūr-i sar-afraz-i zabar-dast-i khudā

Ay tūr-i shihāb-i thāqib-i shust-i khudā. (აბუ საიდი 1996:3)

ჰოი, ღმერთის ამაყო ძლიერო ღომო,

ჰოი, ღმერთის შეილდიდან მბრწყინავ ვარსკვლავად ნასროლო ისარო.

ზმნიზება:

Dil juz rah-i 'ishq napūyyad hargiz

Jān juz sukhan-i 'ishq nagūyyad hargiz. (აბუ საიდი 1996:58)

გული, სიყვარულის გზის გარდა, არაფერს დაეძებს არასდროს,

სული, სიყვარულის სიტყვის გარდა, არაფერს ამბობს არასდროს.

კითხვითი სიტყვა:

Wasl-i tu kujā wu man mahjūr kujā

Durdāna kujā wu ḥawşala-yi mūr kujā

Har chand zi sūkhtan nadāram bākī

Parwāna kujā wu ātish-i tūr kujā. (აბუ საიდი 1995:1)

სად შენთან შეერთება და სად მე, მიტოვებული,

სად მარგალიტი და სად ჭიანჭველას გამძლეობა,

თუმც, დაწვის შიში არ გამაჩნია,

სად პეპელა და სად სინას მთის ცეცხლი.

ნაცვალსახელები.

რელიფად გვხვდება ნაცვალსახელები *man* (მე), *tu* (შენ), *ū* (ის), *mā* (ჩვენ). “მოკლე” და “გაშლილ” რელიფებში მათი გამოყენების საერთო რაოდენობა დაახლ. 40-ა:

Zad shu'la bā dil ātish-i pinhānī man

Z'andāza gudhasht mahnat-i jān-ī man. (აბუ საიდი 1996:92)

დამინთო ცეცხლი ნაპერწკალმა გულში ფარული,

ჩემი სულის განსაცდელი ზღვარს გადასცილდა.

Ay āyna-rā dāda jalā' šūrat-i tu

Yak āyna kas nadīd bī šūrat-i tu (აბუ საიდი 1996:94)

სარკეს შენმა სახემ გააბრწყინა,

არავის უნახავს არც ერთი სარკე შენი სახის გარეშე.

არქაული კუთვნილებითი ნაცვალსახელი *khwīsh* რელიფია ერთ რობაიში:

Ātish badū dast-i khwīsh bar kharman-i khwīsh

Chūn khūd zadam chi nālam az dushman-i khwīsh (აბუ საიდი 1996:62)

ჩემივ ორივე ხელით ჩემი ამბარი

ცეცხლს რომ მივეცი, რატომღა ვტირი ჩემი მტრის გამო.

განსაზღვრებითი ნაცვალსახელი *hama* (ყველა, ყოველი, სულ) რელიფის ფუნქციას ასრულებს ოთხ რობაიში:

Dunyā ṭalabān zi hīrṣ mastand hama

Mūsā kūsh u fir'awn parast-and hama. (აბუ საიდი 1996:102)

ამსოფლის მსურველნი სულ ანგარებით არიან მთვრალნი,

მოსეს მკვლელები და ფარაონის თაყვანისმცემელნი არიან ყველა.

არის რამდენიმე შემთხვევა, როდესაც სარიტმო სიტყვებს მოსდევს რელიფად *hama*-სა და სხვა სიტყვების მაგ., უარყოფითი ნაცვალსახელისა *hīch* (არაფერი) და არსებითი სახელის კომბინაცია, ანუ გვაქვს “გაშლილი” რელიფი: *hama kas* (ყოველი კაცი), *hama hīch* (ყველაფერი/სულ არაფერია), *bāshī hama 'umr* (იყავი მთელი ცხოვრება), *hama tu* (სულ შენ), *az hama bah* (ყველაფერზე უკეთესი).

Ay dar tu 'ayān-hā wu nihān-hā hama hīch

Pandār-i yaqīn-hā wu gamān-hā hama hīch (აბუ საიდი 1996:29)

ჰოი, შენში ნათელი და ფარული სულ არაფერია

ფიქრი უეჭველობის გამო ან ეჭვები სულ არ არსებობს.

Ay wāqif-i asrār-i damīr-i hama kas

Dar ḥālat-i 'ajaz dastgīr-i hama kas. (აბუ საიდი 1996:60)

ჰოი, ყოველი კაცის გულის საიდუმლოებათა მცნობელო,

უძღურების უამს მშველელო ყოველი კაცის.

Lidhat-i jahān chashīda bāshī hama 'umr

Bā yār-i khūd ārāmīda bāshī hama 'umr. (აბუ საიდი 1996:54)

ამქვეყნიურ სიამეს დაწაფებული იყავი მთელი ცხოვრების მანძილზე.

სატრფოსთან მოსვენებული იყავი მთელი ცხოვრების მანძილზე.

ზმნა. როგორც ზემოთ აღინიშნა, **ზმნური რელიფი** ყველაზე უფრო ხშირია აბუ სა'იდის რობაიებში: 730 რობაიდან 330 მათგანის რელიფი ზმნის სხვადასხვა

ფორმაა (მარტივი, პრეფიქსული, რთული ზმნები, მიმღებობები).

რელიფად ყველაზე უფრო ხშირად გვხვდება მარტივი ზმნა სხვადასხვა პირსა და დროში: *āwardam* (მოვიტანე), *mī dūzdam* (ვიპარავდი), *mī dānam* (ვიცი) *mī rīkht* (აფრქვევდა), *yāfta-and* (უპოვიათ) და ა. შ.

არის რამდენიმე (3) შემთხვევა, როდესაც რელიფია ზმნის უდროო ფორმა (ინფინიტივი) (*āwardan, būdan*):

Sahl-ast marā bar sar-i khanjar būdan

Yā bahr-i murād-i khwīsh bī sar būdan. (აბუ საიდი 1996:87)

მეადვილება ხანჯლის წვერზე ყოფნა, რათა

ჩემი სურვილისთვის თავი დაგკარგო.

იშვიათად რელიფია შედგენილი ზმნა *āmad bīrūn* (გამოვიდა); *bar gīram* (ავწევ):

Tā gird-i rukh-i tu sumbul āmad bīrūn

Šad nāla zi man chūn bulbul āmad bīrūn (აბუ საიდი 1996:92)

ვიდრე შენი სახის გარშემო სუმბული ამოვიდა,

ასი გლოვის ხმა აღმომხდა მე ბულბულივით.

წინდებული *bīrūn* (გარეთ) და შედგენილი ზმნის ზმნური ნაწილი შებრუნებულია.

ბრძანებითი კილოს ზმნების განმეორება აძლიერებს ვედრების ინტონაციას:

Yārab tu zamāna rā dalīlī bifirist

Nimrūdān-rā pasha chū pīlī bifirist (აბუ საიდი 1996:15)

ღმერთო, საწუთროს გამართლება გამოუგზავნე,

ნიმრუდებს კოლო სპილოს მსგავსი გამოუგზავნე.

Bāzā bāzā har ān-chi hasti bāzā

Gar kāfir u but-parastī bāzā (აბუ საიდი 1995:4)

დაბრუნდი, დაბრუნდი, როგორც ხარ, დაბრუნდი,

თუ ურწმუნო, ცეცხლთაყვანისმცემელი, კერპთაყვანისმცემელი ხარ, დაბრუნდი.

გვხვდება ბრძანებითი კილოს უარყოფითი ფორმები, რომელიც ნაწარმოებია უარყოფის არქაული პრეფიქსის *ma-*ს მეშვეობით, *na* პრეფიქსის ნაცვლად (*ma-gudhār* (არ დაუშვა), *ma-purs* (არ იკითხო), *ma-tars* (ნუ გეშინია), *ma-ṭalab* (ნუ მოითხოვ), *ma-kun* (არ გააკეთო), *ma-jūt* (ნუ ეძებ), *ma-dān* (არ გეგონოს):

Yārab dar dil ba-ghayr az khūd jā ma-gudhār

Dar dāda-yi man gard-i tamanā ma-gudhār. (აბუ საიდი 1996:54)

ღმერთო გულში უშენო ადგილს ნუ დატოვებ,

ჩემს თვალში მუდარის მტვერს ნუ გამიხენ.

რედიფად იშვიათად გვხვდება **რთული ზმნა** სრული სახით:

Ay fadl-i tu dastgīr-i man dast-am gīr

Sīr āmada-am zi khwīsh dast-am gīr (აბუ საიდი 1996:56)

ჰოი, შენი სიბრძნე, ჩემო მსხნელო, მომეცი ხელი,

მომყირჭებია ჩემი თავი, მომეცი ხელი.

უმეტესად რედიფია მხოლოდ რთული ზმნის ზმნური ნაწილი, რომელსაც დამოუკიდებელი მნიშვნელობა არ გააჩნია:

Dar chang-i gham-i tu dil surūdī na-kunad

Pīsh-i tu faghān u nāla na-kunad (აბუ საიდი 1996:41)

შენზე დარდით შეპყრობილი გული არ მდერის,

შენს წინაშე ვაი და მოთქმა უსარგებლოა.

რედიფად ზმნასთან დართული ნაცვალსახელური ენკლიტიკის ხმარების შემთხვევა მხოლოდ ერთია: *pur-khūn kunam-ash* (სისხლით ავასებ)

რობაიებში მრავლად დაიძებნება (დაახლ. 70) ზმნა “ყოფნის” *hastan*-ის სხვადასხვა დროისა და პირის გრამატიკული კატეგორიები, რომლებიც ხშირ შემთხვევაში გაშლილი, ანუ ორ- ან მეტსიტყვიანი რედიფის წევრებად გვევლინებიან:

Gūyand dil āyna-yi āiyyin 'ajab-ast

Dūrī rukh-i shāhid-ān khūd-bīn 'ajab-ast (აბუ საიდი 1996:12)

ამბობენ, რომ გული რწმენის სარკეა საოცარი,

თავკერძა ღამაზნანების სახის სიშორეა საოცარი.

თანდებული *rā* გვხვდება რედიფად აბუ საიდის 15 რობაიში:

Az zuhd agar mada dahī imān-rā

Martād kunī ba tark-i dīnī jān-rā

Tark-i dunyā na zuhd-i dunyā zīrāk

Nazdīk-i khīrad zuhd na-khwānand ān-rā (აბუ საიდი 1996:119)

ასკეტობით თუ დაეხმარები რწმენას,

სარწმუნოებისაგან კიდექმნი სულს,

ამსოფლის მიტოვება არ არის ასკეტობა

ბრძენნი მას ასკეტობას არ უწოდებენ.

სხვა თანდებულის რედიფად ხმარების შემთხვევა აბუ საიდთან არ მოიძებნება.

“გაშლილი” რედიფი. როგორც ვიხილეთ, ზოგჯერ რობაის რედიფად სდევს ორი ან მეტი სიტყვის ერთობლიობა:

Dil kīst ki gūyam az barā-yi gham-i tust

Yā ān-ki ḥarīm-i tan sarā-yi gham-i tust (აბუ საიდი 1995:10)

გული რა არის, ვამბობ, **შენი დარდისთვის არის,**

ან სხეულის აკრძალული ადგილია, **შენი დარდის** სასახლეა.

განსაკუთრებით საინტერესოა რედიფი, რომელიც თავისთავად არის გარკვეული ემოციის შემცველი წინადადება. ამგვარი რედიფი კიდევ უფრო აძლიერებს ლექსში გადმოცემულ განცდას, ხშირ შემთხვევაში ტრაგიკულს:

Ay Ḥaydar-I shahsawār waqt-i madad-ast

Ay zubda-yi hasht u chār waqt-i madad-ast. (აბუ საიდი 1996:13)

ჰოი, ჰეიდარ, მებრძოლო რაინდო, **დახმარების დროა,**

რჩეულო რვასა და ოთხს შორის, **დახმარების დროა.**

შინაარსობრივად დატვირთული რედიფი ხშირად უკავშირდება ლექსის მთავარ ობიექტს, უკეთ ავლენს ავტორის დამოკიდებულებას მის მიმართ:

Shab-hā dirāz ay darīghā bī tu

Tu khufta ba-nāz ay darīghā bī tu

Dūrī wu farāgh ay darīghā bī tu

Man dar tak u tāz ay darīghā bī tu (აბუ საიდი 1996:97)

გრძელი ღამეები, **ვაგლახ, უშენოდ,**

შენ გძინავს ნაზად, **ვაგლახ, უშენოდ,**

სიშორე და გაყრა, **ვაგლახ, უშენოდ,**

ამაოდ გეძებ, **ვაგლახ, უშენოდ.**

ამგვარად, აბუ საიდის რობაიების ანალიზის შედეგად ვლინდება მათი პოეტიკური სტრუქტურის თავისებურებები: რობაიების დიდი ნაწილის რითმული სტრუქტურა არის aaba ტიპის; რობაიების რითმა არის გარეგანი, ამავდროულად სტრიქონები მდიდარია თავრითმებითა და შიდარითმებით; სემანტიკურად განსხვავებული ერთგვარი ფონეტიკური სტრუქტურის სარიტმო სიტყვები (ომონიმები) გვხვდება ძალზედ მცირე რაოდენობით, ასევე იშვიათია ტავტოლოგიები. 730 რობაის დიდ უმრავლესობას სდევს რედიფი; რედიფად გამოიყენება ზმნა, არსებითი სახელი, ზმნიზედა, ნაცვალსახელები, თანდებული *rā*.

რედიფების დიდი ნაწილი (330) ზმნურია რედიფის ფუნქციას უმეტესად მარტივი ზმნის სხვადასხვა გრამატიკული კატეგორიები ასრულებენ, არის რამდენიმე შემთხვევა როდესაც რედიფია ზმნის უდროო ფორმა და შედგენილი ზმნა; რედიფის ფუნქციას ზოგჯერ ასრულებს რთული ზმნა სრული სახით,

უმეტესად მხოლოდ მისი ზმნური ნაწილი. გვხვდება დაახლოებით 60 შემთხვევა, როდესაც რელიფი ზმნა *hastan*-ის სხვადასხვა გრამატიკული ფორმაა.

თანდებული *rā*-ს რელიფად ხმარების შემთხვევა მხოლოდ 15-ა, სხვა თანდებულები რელიფად არ გვხვდება.

ვხვდებით რითმის ისეთ სახეობებს, როგორიც არის **თაჯნისი** (სიტყვები მსგავსია დაწერილობით ან გამოთქმით და განსხვავებულია აზრობრივად) ნაირსახეობებს:

სრული:

Dar 'ālam gar falak agar mah u khūr-ast

Az bāda-yi mastī tu paymāna khūr-ast. (აბუ საიდი 1995:11)

თუ სამყაროში ზეცა, მთვარე და მზეა,

სიმთვრალის ღვინის ფიალიდან იყავი მსმელი.

გრაფიკული: სიტყვების მოხაზულობა მსგავსია, განსხვავებას ქმნის წერტილების რაოდენობა, შესაბამისად სიტყვები აზრობრივად განსხვავებულნი არიან:

Rūzī dah jin u ins u ham yārān-rā (ارائرا)...

Bar kasht-i umīd-i mā bidih bārān-rā (ارائرا). (აბუ საიდი 1995:3)

ღლიური საკვები მიეცი ჯინს, ადამიანს, ასევე სატრფოებს...

ჩვენი იმედის ყანას მიეცი წვიმა.

Nimrūdān-rā pasha chū pīlī (بيلى) *bifirist*

Mūsā wu 'iṣā wu rūd-i Nīlī (نيلى) *bifirist* (აბუ საიდი 1995:12)

კოლო სპილოსავით გამოუგზავნე ნიმრუდებს,

მოსე, იესო და ნილოსის მდინარე გამოგვიგზავნე.

გაყოფილი:

Man dūsh du'ā kardam u bād āmīnā (باد امينا),

Tā bah shawad ān dū chashm-i bādāmīnā (بادامينا). (აბუ საიდი 1995:4)

გუსინ ვილოცე და ამიხდეს, ამინ,

რომ კეთილი გახდეს ის ორი ნუშისებური თვალი.

განმეორებული:

Gar chashm-i tu dar maqām-i nāz āyad bāz (ناز آيد باز) (აბუ საიდი 1996:49)

თუ შენი თვალი სიკეკლუცის ადგილს დაუბრუნდება.

კუდიანი:

Gar dād-i (اداد) *man shikasta dādā dādā* (اداد اداد). (აბუ საიდი 1995:1)

თუ ჩემი წყალობა დაიქცა, ვაგლახ, ვაგლახ.

ნამატინი:

Dar dīda ba-jā-yi khwāb āb-ast (خواب آب است) marā. (აბუ საიდი 1995:3)

თვალში ძილის ნაცვლად წყალი მაქვს.

ისჯა, პარარელური რითმა, გულისხმობს ისეთი სიტყვების გართმევას, რომელთაც მსგავსი აქვთ ბოლო მარცვალთ, მაგ.: *kīna/sīna (كينة/كينة)*; ზოგჯერ მათ ერთნაირი აქვთ მხოლოდ ბოლო ფუძისეული თანხმოვანი რავი: *rīsh/bīsh (ريش/بيش)*; გაწონასწორებულია, როცა მარცვალთა რაოდენობა იგივეა და განხმევანება მსგავსია: *taqṣīr/tadbīr/taqdīr (تقصير/تدبير/تقدير)*.

მუზავიჯი, წყვილი სიტყვები ბეითის შიგნით, რომლებსაც სართიმო მარცვალი აერთიანებს:

Dar dīda kār-i kas ar qarār mī-yābad hast

Wīn yār ki dar kinār mī-bāyad hast. (აბუ საიდი 1995:17)

კაცს საქმეში სიმტკიცე მართებს და - არის,

და ეს სატრფო განაპირას მჯდომი უნდა იყოს და - არის.

ჩვენ მოკლედ განვიხილეთ სპარსული რითმის თავისებურებანი აბუ საიდის ლირიკაში. მოძიებული ნიმუშების არცთუ დიდი რაოდენობა მეტყველებს იმაზე, რომ პოეტი არ არის გატაცებული რთული რითმული სტრუქტურის აგებით, ან სიტყვების თამაშით, რაც, საერთოდ ნაკლებად ახასიათებს რობაის. თუმცა, ლექსების არაჩვეულებრივ უღერადობას ქმნის სისადავის მიღმა არსებული დახვეწილი რითმული სტრუქტურა, განსაკუთრებით *ალიფ-ზე* აგებული რითმული სიტყვების განმეორებები ბეითებს შიგნით.

ბ. პოეტური ხერხები

აბუ საიდის ლექსებში ვხვდებით დიდი რაოდენობით ეპითეტებს, მეტაფორებს, შედარებებს, სიმბოლოებს.

გვხვდება დიდი რაოდენობით ეპითეტები, რომლებიც განსაზღვრავენ კონკრეტულ ან აბსტრაქტულ სახელს: *jāma-yi pāk* (სუფთა სამოსი); *nafs-i palūd* (ბინძური სული); *sīna-yi balā-parwar* (უბედურების გამომზრდელი მკერდი); *sīna-yi bī-kīna* (უბოროტო მკერდი); *chashm-i tar* (სველი თვალი); *chashm-i khudā-iy-bīn* (უფლისმხედველი თვალი); *saka-yi zarīn* (ოქროს მონეტა); *halqa-yi sīmīn* (ვერცხლის რკალი); *jigar-i rīsh* (დაჭრილი, ნაიარვევი ღვიძლი); *kharqa-yi khūn-ālūd* (სისხლიანი ჯვალა); *tan-i maskīn* (დასუსტებული სხეული); *nān-i rawā* (ნებადართული პური); *gul-i*

pazhmurda (დამტკნარი ვარდი); *jān-i āgāh* (მცნობელი სული); *zamāna-yi pur-gham* (დარდით აღვსილი საწუთრო); *sūz-i bī-pāyān* ([სასიყვარულო] წვა, რომელსაც ბოლო არ უჩანს); *fiʿl-i zisht* (უგვანო საქმე); *āb-i talkh* (მწარე წყალი); *āb-i shūrīn* (ტკბილი წყალი); *nafs-i ālūda* (“დასვრილი”/ბინძური სული); *dil-i afrūkhta* (ანთებული გული).

სატრფოს ზილფების კეთილსურნელების აღსაწერად პოეტი იყენებს ამბრის ნიშანთვისებას: *zulf-i ‘ambar-bū* (ამბრისსურნელიანი ზილფი), *‘ambar-bīz* (ამბრისმფრქვეველი), *‘ambar-sā* (ამბრისებური).

აბუ საიდის ლირიკაში ეპითეტებად ფერთა სახელწოდებები იშვიათია, რადგან პოეტი უპირატესობას ანიჭებს ვიზუალურ ან ფუნქციურ შედარებებს (მაგ., სატრფოს ხალი ისეთი ბნელია, როგორც მიჯნურის სულიერი მდგომარეობა და სხვ.). თუმცა, ეპითეტებად გვხვდება შავი, თეთრი, წითელი, ლურჯი/ლაჟვარდისფერი და ყვითელი ფერები: *chihra-yi zard* (ყვითელი სახე); *khāl-i sīyāh* (შავი ხალი); *shāhpar-i sapīd* (თეთრი ბუმბული); *gul-i surkh* (წითელი ვარდი); *charkh-i kabūd* (ლაჟვარდოვანი ზეცა/ზეცის ჩარხი).

მრავლად გვხვდება პირის განმსაზღვრელი ეპითეტები: *mā tashna-lab-ān-īm* (ჩვენ ბაგემწყურვალეები ვართ); *gumshuda-gān-īm* (დაკარგულეები ვართ); *shāhid-ān-i khūd-bīn* (თავკერძა ღამაზმანები); *nigār-i chardāh-sāla* (თოთხმეტი წლის ღამაზმანი); *banda-yi bī-nawā* (უძღური მონა); *mast-am* (მთვრალი ვარ); *yār-i tund-khū* (მკვირცხლი ხასიათის სატრფო); *hur-nizhād* (ჰურიების მოღვმის [სატრფო]); *yār-i bad-āmūz* (ცუდის შთამავონებელი სატრფო); ეპითეტი ზოგჯერ განსაზღვრავს პოეტურ სიმბოლოს: *nargis-i bīmār* (ავადმყოფი ნარგისი); *nakhl-i tar* (ნეღლი პალმა).

როგორც ვხედავთ ეპითეტების დიდი ნაწილი მარტივი სიტყვებისაგან შედგენილი ზედსართავებია. ეპითეტებად ხშირია, აგრეთვე, ზმნური მიმღებობები.

შედარება. პოეტი უპირატესობას ანიჭებს შედარების რთულ სახეობებს. თუმცა, გვხვდება მარტივი აბსოლუტური შედარებებიც: *īdhār chūn lāla* (ტიტის მსგავსი ღაწვი - მხედველობითი); *pasha chū pīlī* (სპილოსაგით კოლო - მხედველობითი); *khalq chūn alif-and, gāhī chūn nūn-and* (ხალხი ზოგჯერ სწორია ალიფით, ზოგჯერ ნუნს გვანან სპარსული ანბანის პირველი ასო ალიფი ო და ასო ნუნი ო - მხედველობითი); *shamshūr būd abrū-yi ū* (მისი წარბი ხმალი იყო - მხედველობითი); *dida ba-khūn-khūrdan chust chū shūr* (თვალი სისხლისსმაში მოხერხებით და სიძლიერით ღომის მსგავსი - ფუნქციური);

გვეხვედრება **შედარებათა ჯაჭვი**, ანუ კომპლექსური შედარება:

ნუ იქნები **ცულის მსგავსი** და სულ შენსკენ ნუ ჭრი,

ნურც **რანდივით** (შალაშინი) დარჩები შენი შრომისგან წილის გარეშე,

ხერხისგან დაისწავლე, ცხოვრებისეულ საქმეში

ერთი ნახევარი შენსკენ მიიზიდე და მეორე ნახევარი გაფანტე. (აბუ საიდი 1995:51)

(კონკრეტული შედარება)

რობაიებში დაიძებნება **ჯაჭვური შედარებები**, როდესაც ერთი შეხედვით შედარებათა ჯაჭვია, სინამდვილეში კი ეს შედარებები ერთმანეთს განმარტავენ და აზრობრივად დამოკიდებულნი არიან ერთმანეთზე:

მე თითქოს ზურმუხტი ვარ და მტერი გველია,

შემომხედავს თვალებში დაბრმაველება. (აბუ საიდი 1995:46) (ფუნქციური)

პირობითი შედარება. ორი საგანი შედარებულია გარკვეული პირობით:

თუ სამართლიანი ხარ, ქვეყნის ბატონს გიწოდებენ,

თუ სასტიკი ხარ, მოსამართლის ძაღლს. (აბუ საიდი 1995:36) (ფუნქციური)

შედარება ემყარება **ანალოგიურ** ქმედებას:

სუფი იმიტომ იქნევს ხელებს,

რომ გულის ცეცხლი ჩააქროს ამ ეშმაკობით,

იცის ჭკვიანმა, რომ ძიძა ჩვილის აკვანს

ჩვილის სიმშვიდისთვის არწევს. (აბუ საიდი 1995:31) (კონკრეტული)

სუფი და ძიძა შედარებულია ერთმანეთთან ანალოგიური ქმედების ხელების ქნვისა და აკვნის რწევის გამო, ორივე ქმედების შედეგიც ანალოგიურია - ცეცხლის ჩაქრობა/დამშვიდება.

მეტაფორები (ქენაიე) სრულიად სხვა სახელით იხსენიებენ საგანს, ქმნიან რა შესადარებელი საგნის ვიზუალურ ხატს ან კონცეპტუალურ ანალოგიას.

აბუ საიდთან ხშირია **სახელობითი მეტაფორები**:

kamān-khāna-yi abrū (წარბის შვილდის ქოხი/მოშვილდული წარბი); **daryā-yi du dīda** (ორი თვალის ზღვა ცრემლი); **khūn-i karm** (ვაზის სისხლი - ღვინის მეტაფორა); **inān-i ṣabūrī** (მოთმინების აღვირი); **saman-sīma** (იასამნის სახიანი); **lāla-rukhā** (ტიტის ღაწვიანი); **barq-i balā** (უბედურების ელევა); **nīl-ī maṣībat** (უბედურების ნილოსი); **asb-i ‘amal** (ქმედების ცხენი); **chang-i gham** (დარდის კლანჭები); **bastar-i gham** (დარდის საწოლი); **sīna-yi tīgh** (მახვილის მკერდი); **sīna-yi abr** (დრუბლის მკერდი), **shīr-i bārān** (წვიმის რძე); ვხვდებით შედარების საგნისა და შედარების ობიექტის ურთიერთცვლილებითობას: **la‘l-i lab** (ბაგის ლალი) - **lab-i la‘l** (ლალის

ბაგე); *tūr-i shihāb-i thāqib* (ისარი-ჩამოვარდნილი მეტეორი); *khwāb-ī bāshad ki dāda bāshī hama ‘umr* (სიზმარია, რაც იხილე მთელი ცხოვრება).

ზედსართავული მეტაფორები, ანუ მეტაფორული ეპითეტები:

chashm-i khūn-khwār (სისხლისმსმელი თვალი); *chashm-i bādāmī* (ნუშისებური თვალები); *dāda-yi bad-khwāh* (ავისმსურველი თვალი); *mah-rang* (მთვარისფერი [სახე]); *tīgh-i burahna* (შიშველი მახვილი); *ṣubḥ-i ṣadiq ul-qawl* (“სიტყვის ერთგული”/გულწრფელი დილა გამოთქმა მეტაფორულად ნიშნავს დილის გარიჟრაჟს); *ishk-i gul-gūn* (ვარდისფერი/ ცრემლი).

ზმნური მეტაფორები:

zi man kashīda damān dil-i tu (ჩემგან ეწევა კალთას შენი გული); *dānish bi-gurīkht* (ცოდნა გაიქცა); *shāna zad ān mah kham-i gīsū-rā* (ნაწნავის ხვეული დაივარცხნა იმ მთვარემ); *firāq-ash rag-i jān bi-gushūd-at* (მასთან განშორებამ სიცოცხლის ძარღვი გადაგიხსნა); *dil surūdī na-kunad* (გული არ მღერის); *ghara ba ‘umr-ī* ([ამქვეყნიურ] ცხოვრებას ეყრდნობი); *ḥusn-i tu julūh kunad* (შენი სილამაზე გაიბრწყინებს); *მაგარ dard-am ba gūsh-i tu rasīd* (ნუთუ ჩემმა ტკივილმა შენს ყურამდე მოაღწია); *dar khidmat-i tu ṣarf shuda ‘umr-i dirāz* (შენს სამსახურში გაიხარჯა გრძელი ცხოვრება); *daryā-yi du dāda mawj-i khūn mī-zad* (ორი თვალის ზღვა სისხლის ტალღებს სცემდა).

ხშირად აბუ სა’იდთან მეტაფორები და მათი ობიექტები აზრობრივად ნაკლებად შეესაბამებიან ერთმანეთს ზოგჯერ მკითხველს ექმნება საფუძვლიანი, ზოგჯერ კი მეტად “სუსტი” და სათუთი ასოციაციები:

ძლიერი ასოციაცია: *asb-i ‘amal* (ქმედების ცხენი); *chang-i gham* (დარდის კლანჭები); *barq-i balā* (უბედურების ელვა); *bār-i gunāh* (ცოდვის ტვირთი); *sahrā-yi dil-am* (ჩემი გულის უდაბნო); *dunyā zan-i pūrīst* (სამყარო დედაბერია)

“სუსტი” ასოციაცია: *bastar-i gham* (დარდის საწოლი); *wādī-yi ḥarmān* (უიმედობის ხეობა).

პოეტი თავისი სულიერი მდგომარეობის აღწერის გასამძაფრებლად ზოგჯერ მიმართავს გავრცობილ მეტაფორას, ანუ ამბობს იმას, რისი თქმაც “არ არის აუცილებელი”:

მიჯნურები ვართ და ჩვენი სულის წესი ვნებაა,

ჩვენ სიყვარულის ტკივილს განვიცდით ვიდრე პირში სული გვიდგას,

დარდი ტკბილეულია, ტკივილი მეგობარი, და მუტრიბი კენესა,

ღვინო ხალხის შიგნეულობის სისხლია და ჩემი თვალი მერიქიფვა. (აბუ საიდი

1995:19)

აქაც შედარების ობიექტსა და შესადარებელ საგანს შორის რაიმე კონკრეტული მსგავსება არ არსებობს დარდი ტკბილეულია, რადგან ეს არის სასიყვარულო სევდა; ტკივილი მეგობარია, რადგან ის სულის თანამდევია და ა. შ. ამგვარ მეტაფორებსა და შედარების საგნებს შორის პოეტი ამყარებს კონცეპტუალურ კავშირს. ხშირად კავშირის არსი თავად პოეტის მიერაა განმარტებული:

ჩემი გულის უდაბნო შენმა სიყვარულმა მლაშობად აქცია,

რომ ვინმეს ტრფიალი არ ამოვიდეს მასზე. (აბუ საიდი 1996:58)

გვხვდება ე. წ. **შეფარვითი მეტაფორა**, როდესაც მეტაფორების სიმრავლის მიღმა ამოუცნობი ხდება შედარების ობიექტი:

ახალი წელია, ქვეყანამ სუნთქვა მოიღო ნაყოფად,

გაზაფხულისგან ჩვენი ცხოვრების მოსავალი დარდია და სხვა არაფერი,

გაზაფხულის ქარავნისგან ხმა არ მოვიდა,

ვიდრე ტიტამ ბაღში ზანზალაკი არ ამოაბრუნა. (აბუ საიდი 1996:59)

თუ არა პოეტის ნათქვამი, რომ “გაზაფხულისგან ჩვენი ცხოვრების მოსავალი დარდია და სხვა არაფერი”, ხანდაზმულობის მეტაფორად ძნელად აღვიქვამდით ტიტის ამოაბრუნებულ/ჭკნობაშეპარულ ზანზალაკს, რომელიც გაზაფხულის “დაგვიანებული” ქარავნის მოსვლას ამცნობს სევდიან პოეტს.

მეცნიერები გამოყოფენ **მკვდარ და მძინარე მეტაფორებს**. მკვდარ მეტაფორას სრულიად დაკარგული აქვს პირვანდელი მნიშვნელობა, ხოლო, მძინარე მეტაფორის ბუკვალური მნიშვნელობა მცირეოდენ ყურადღებას იპყრობს. მიაჩნიათ, რომ მძინარე და მკვდარ მეტაფორებს შორის პრინციპული განსხვავება არ არის. ორივე მათგანი აქტიური მეტაფორებისგან განსხვავებით არალიტერატურული წარმოშობისაა. აბუ საიდის ლირიკაში მათი სიმრავლის მიუხედავად ჩვენ არ შეგუდგებით მათ მოძიებას და ვრცლად გაანალიზებას, რადგან ისინი არ წარმოადგენენ პოეტურ ხერხებს, არამედ მხოლოდ ლინგვისტური ღირებულება გააჩნიათ. მაგალითისთვის, განვიხილავთ ორიოდეს:

მკვდარი მეტაფორა: *paywasta* მისი სიტყვასიტყვითი მნიშვნელობა “შეერთებული” სრულიად შეუმჩნეველი რჩება, ნიშნავს “გამუდმებით”;

მძინარე მეტაფორა: *khūd-bīn* ‘ის, ვინც თავის თავს უყურებს’, ნიშნავს “თავკერძას”; *dast-gīr-i hama kas* - ყველას დამხმარე, სიტყვასიტყვით ნიშნავს “ხელის

მომკიდებელი”;

აბუ საიდთან ვხვდებით მეტონიმიას, როცა პოეტი სრულიად კონკრეტული მოვლენის მიღმა გულისხმობს ზოგადს; ანუ ამ ზოგადს, რაც მისი მთავარი სათქმელია, ამბობს მასთან ასოცირებული სიტყვების მეშვეობით. როდესაც ეს კონკრეტული სიტყვები იმ ზოგადის ნაწილია, ამგვარ მეტონიმიას ეწოდება სინეკდოხა:

ჰოი, ზურგს ვითბობს ციყვი და სიასამური,

სულ ერთია შენი გემოსთვის ტკბილი თუ მლაშე. (აბუ საიდი 1995:46)

“ციყვისა და სიასამურის ქურქით ზურგის გათბობა” ფუფუნების ატრიბუტებია (ფუფუნება ესეც არის და ბევრი სხვა რამეც, ფუფუნება ამ შემთხვევაში, არის მეტონიმი), ფუფუნებით თვითკმაყოფილება შედეგად ადამიანის სრულ გულგრილობას ბადებს არა მარტო გემოვნებითი აღქმის, არამედ კეთილი და ბოროტი საქმის მიმართაც. ციყვი და სიასამური თუ სინეკდოხაა, ტკბილი და მლაშე მეტონიმიანია, რადგან აქ ავისა და კარგის/სასიამოვნოსა და არასასიამოვნოს ასოციაციურ დატვირთვას ატარებს. გემო ამ შემთხვევაში შეიძლება აღვიქვათ, როგორც მეტაფორა ადამიანის მგრძნობელობისა ზოგადად და არა მხოლოდ საკვების მიმართ.

ჩვენთვის კარგად ცნობილი პოეტური ხერხების გარდა, აბუ საიდის ლირიკაში გვხვდება არაბული პოეტიკისთვის დამახასიათებელი ისეთი ფიგურები, როგორებიცაა:

მუთანასიბი, მსგავსი შინაარსის სიტყვების ერთად თავმოყრა ერთ ბეითში:

თუ სამყაროში ზეცა, მთვარე და მზეა,

სიმთვრალის ღვინის ფიალიდან იყავი მსმელი. (აბუ საიდი 1995:11)

მუთადადლი - ზოგჯერ პოეტი ქმნის მოვლენათა აღწერისას ძლიერ წინააღმდეგობას, დისონანსს:

კვამლი მოვიდა ჩემთან, ცეცხლი მომიკიდა

იმ სანთლისგან, რომლის ფარვანაც მზეა. (აბუ საიდი 1995:17)

მუთაზ ზადი (ზდ ფუქე მტრობა, წინააღმდეგობა), დაპირისპირება:

ეს ქვეყანა თითქოს ოქროს დოქია,

ხან თაღხია მასში წყალი, ხანაც ტკბილია. (აბუ საიდი 1995:15)

ვხვდებით, აგრეთვე: ტკბილი და მლაშე, ავი და კარგი; ზენიტი და ძირი.

ისტოიარა, სესხება (იგივეა, რაც მეტაფორა). პოეტი ერთმანეთს უკავშირებს

ერთმანეთისთვის სრულიად უცხო საგნებს, ცნებებსა და მოვლენებს: *დარდის საწოლი, ბოროტების მთა, მოთმინების აღვირი, ზილფის ბოლოს ობობა* და ა.შ.

თაშბიჭათი, მსგავსება, როცა ადვილია შესადარებელისა და შედარებულის შებრუნება: ტიტა/ლაწვი; ხალი/ლამე; თვალი/ნარგიზი; სახე/ვარდი და სხვ.

ხაშეი, აზრის ჩასმა, როცა მთავარი სათქმელი უკვე ნათქვამია:

იტირე, რამეთუ არ ესმით შენი ხმა,

დაიწვი, რამეთუ კვამლი არ ამოდის შენგან. (აბუ საიდი 1995:7)

ამგვარი ჩართვა ითვლება ღამაზად, რადგან აქ არ არის არასაჭირო, ზედმეტი სიტყვების გამეორება.

თაფრიქ, უბრალო დაყოფა სად/სად:

სად შენთან შეერთება და სად მე მიტოვებული,

სად მარგალიტი და სად ჭიანჭველას მოთმინება. (აბუ საიდი 1995:1)

ანდაზების ჩართვა ბეითში, ამ შემთხვევაში, **ირსალ აღ-მასალაინ**, ორი ანდაზის:

გრძლად სათქმელი მოკლედ უნდა ითქვას

და ავის შთამაგონებელ სატრფოს უნდა ერიდო. (აბუ საიდი 1995:28)

ყველგან, სადაც ნახავ ორიოდე გზააბნეულს,

[იცოდე, რომ] გზის ზიანი კაცებად ვერ აქცევს მათ,

ორიოდე მიმბაძველის უაზრო მიმბაძველობა

სახელს უტეხავს რაინდთა გზას. (აბუ საიდი 1995:3)

აბუ საიდის ლექსებში დიდი რაოდენობით ეპითეტია, რომელთა დიდი ნაწილი შედგენილი სიტყვაა (*gumshuda*/დაკარგული, *tashna-lab*/ბაგემწყურვალი); შედარებით ნაკლებია შედარებები: მათ შორის უფრო იშვიათია მარტივი, აბსოლუტური შედარებები (*idhār chūn lāla*/ტიტის მსგავსი ღაწვი); პოეტი შედარებას ახდენს, ძირითადად, რაიმე კონკრეტული ქმედების ან მოვლენის საფუძველზე. აბუ სა'იდთან გვხვდება როგორც კონკრეტულ-მგრძნობელობითი, ასევე ფუნქციური შედარებები. შედარების ობიექტებად ძირითადად გამოყენებულია მცენარეთა და ცხოველთა სამყაროდან აღებული ლექსიკა, აგრეთვე, საბრძოლო და საყოფაცხოვრებო საგნები, ანბანის ასოები, ციური სხეულები. იშვიათად ვხვდებით მეტონომიისა და სინეკდოხას ნიმუშებს.

ლექსებში დაიძებნება არაბული პოეტიკისთვის დამახასიათებელი

ზემოთჩამოთვლილი ფიგურები.

მთლიანობაში, აბუ საიდის ლირიკაში პოეტურ ხერხებს შორის ყველაზე უფრო გავრცელებულია მეტაფორა. დამახასიათებელია გავრცობილი, კომპლექსური მეტაფორული სახეები, როცა პოეტი ცალკეული მეტაფორული სახეების ერთობლიობით ქმნის რთულ მეტაფორულ სტრუქტურას.

ამგვარად პოეტი ქმნის სიტყვიერ ნიადაგს იმისათვის, რომ პოეტური მეტყველების საშუალებით მკითხველის ცნობიერებაში გამოიწვიოს ასოციაციური ხილვები მეტაფორების მეშვეობით ის ამზადებს პოეტური აზროვნების სიმბოლურ-ენიგმატურ აზროვნებად გარდაქმნის საფუძველს.

§ 5. აბუ საიდის სუფიური სიმბოლიკა

აბუ საიდი, ისე, როგორც ბევრი სხვა სუფი პოეტი უარყოფს სუფიზმის კონფესიონალურ ტექნიკურ ენას. ის ირჩევს პოეზიის სადა ენას და მისი ქმნილებების ადამიანური და ღვთიური სიბრძნე გასაგები ხდება ყველასთვის, თუნდაც, არაფერი ჰქონდეთ გაგონილი სუფიზმის შესახებ. მისტიკოსმა იცის, რომ მისი რელიგიური საძმოს დოგმატური ენა უძლურია დაიკისროს მისტიკური გამოცდილების აღმწერი ფუნქცია.

თუმცა, ენასა და მისტიკურ გამოცდილებას შორის კავშირი არ შეიძლება სრულიად უარვეოთ: ექსტაზის დროს მისტიკოსი ხედავს მხოლოდ მას, ერთს, დაუსაბამოს. შემდეგ კი “გადმოსცემს” განცდილს სიტყვების მეშვეობით: ადამიანი დუმილის დროსაც განიცდის და ფიქრობს სიტყვებით. აბუ საიდი ამბობს, რომ “ყოველი სიტყვის მიღმა საიდუმლოს გარეგნული მნიშვნელობაა; სიტყვები და გამონათქვამები სარკეს გვანან; მათში მნიშვნელობის/არსის სიღამაზე შეიძლება დავინახოთ”. (ღუთფოლაჰი 1899:48)

ცნობილია, რომ სპარსულ პოეზიას რთული ალგორითული აზროვნება ახასიათებს: სუფიზმის სიმბოლური მეტყველება - *რამზგუი* გულისხმობს ერთგვარ კლიშეს (სატრფო/ღმერთი, ღვინო/ღვთიური სიბრძნე). მისი მეშვეობით სუფი პოეტები პირველქმნადი სამყაროს იდეებს გადმოგვცემენ მატერიალური სამყაროს სიტყვებით. ამასთანავე სუფიურ პოეზიას ახასიათებს ენიგმატური მეტყველება, რაც სულს ზეცნობიერის დონეზე უბიძგებს ღვთაებრივი ნათელისაკენ.

ა. ღვინის სიმბოლიკა. აბუ საიდი ღვინის სიმბოლური სახის მეშვეობით სუფიურ ლირიკაში სხვადასხვა კონტექსტში, სხვადასხვა ალეგორიებთან ერთად სუფიზმის მნიშვნელოვან ასპექტებს განმარტავს. ლექსებში “ხამრიათ”-ის (*khamriyyat*) სიმბოლიკის შინაგანი მნიშვნელობა დაპირისპირებულ წყვილთა მეშვეობით არის განმარტებული.

დაპირისპირებული წყვილებია: **ქაბა/ღუქანი; გადგილი/ლოთი და მისი სიყვარული.**

ქაბაში თუ შენი გული სხვა რამისკენ არის მიმართული,
რელიგიური რიტუალი ცოდვაა და ქაბა ღუქანი შენთვის,
ხოლო თუ შენი გული ღმერთისკენ არის და შენ სამიკიტნოს მკვიდრი ხარ,
სვი ღვინო, რათა საბოლოოდ შენს სასიკეთოდ წავიდეს საქმე. (აბუ საიდი 1995:2)
ქაბადან ერთი გზა არის მიზნამდე რომ მიდის,
სამიკიტნოდან ერთი სხვა გზაა,
მაგრამ სამიკიტნოს გზა დასახლებულ ადგილზე გადის,
ეს ის გზაა, რომელზეც **ფიალა** გადადის ხელიდან ხელში. 47 (7)

პოეტი ყოველგვარ ფორმალობას ღმერთთან შეერთების (*თაუჰიდ*) გზაზე დაბრკოლებად აღიარებს და გულწრფელობის უშუალო სიმბოლოს - ღვინოს მიიჩნევს უპირატესად. ღვინო ღვთაებრივი იდუმალების ტრანსცენდენტური წვდომის საშუალებაა. ღვინო ხსნის მორწმუნის გულს ღვთაებრივი ნათელის მისაღებად, ისევე, როგორც ექსტატიური მდგომარეობა *სამა*-ს დროს. სამიკიტნო ხალხით არის სავსე. “სამიკიტნოს გზა დასახლებულ ადგილზე გადის”, - ანუ გზა ღმერთისაკენ ხალხთან სიახლოვეა. ეს არის აბუ საიდის რწმუნისა და მსოფლხედველობის საფუძველი. ხალხთან ურთიერთობა მიანიჭებს მისტიკოსს ღვთაებრივ სიბრძნეს, რომელიც ხელიდან ხელში გადადის სამიკიტნოში და არა ლოცვა განმარტებით ლოცვა დახურულ სივრცეში წარმართება; ხალხთან ურთიერთობა, ქადაგება, რჩევის მიცემა, საუბარი - ღია, გახსნილ სივრცეში. “გახსნას” “შევიწროების” საპირისპიროდ აბუ საიდი თოუჰიდის მიღწევის ერთ-ერთ პირობად აღიარებს.

ამ სამყაროს გარდა ჩვენთვის ერთი სხვა სამყაროც არის,
ჯოჯოხეთისა და სამოთხის გარდა ერთი სხვა ადგილიც არის.

ლოთი და მისი სიყვარული ჩვენი კაპიტალია,
სუფი მომღერალი და განდგილი სხვა დროიდან არის. 81

“ლოთი” მთვრალია ღვთაებრივი სიყვარულით, ის შინაგანის (*bātin*) მწვდომელია, **მომღერალი/მთქმელი** და **განდგილი** ღვთისმოსაობის გარეგნულ

(*zāhir*) ასპექტებთან ასოცირდება. რადგან აბუ საიდისთვის რწმენის არსი სიყვარულია, დაბრკოლებად აღიქმება, აგრეთვე, ფიქრი სამოთხესა და ჯოჯოხეთზე. აბუ საიდის ლექსებში “სიმთვრალის” თემის სიმბოლიკას შეადგენს ღვინო (*may, bāda*), ღვინო-აღმასი, ღვინო - ვაზის სისხლი (*khūn-i karm*), ფიალა (*kāsa/sāghir/paymāna*), ჯამი (*jām*), წვეთი/ყლუპი (*jur‘a*), სამიკიტნო (*maykada*), დუქანი (*dīr*), სამიკიტნოს მკვიდრი/“ხარაბათელი” (*kharābatī*), ოქროს დოქი (*kūza-yi zarīn*).

შენ თქვი, რომ მავანს აღარ ვახსოვარ,
სხვისი ტრფობის ღვინით არის გონდაკარგული,
გრცხვენოდეს, ჯერ კიდევ შენი კარის მტვერში,
სისხლის სიცხელისგან დუღს ჩემი გული. (აბუ საიდი 1995:13)

ღმერთო, ცოცხალი არსების სიცოცხლის მიზეზი გამომიგზავნე,
ვაზის სისხლისგან მრავალფერი წყალობა გამომიგზავნე. (აბუ საიდი 1995:12)

მწუხარება ჩემი უბედურების გამოზრდილი მკერდის მიჯნურია,
სისხლი გულში ჩემი სველი თვალის სურვილია,
უყურე მეტოქე, თუ ჩვენი მეტოქე ხარ გამოდი,
რადგან ჩვენს ფიალებში ღვინის ნაცვლად აღმასია. (აბუ საიდი 1995:9)

აბუ საიდი მიანიშნებს მეტოქეს, რომ მის ფიალაში მისტიკური ღვინოა, ანუ აღმასი -- ღვთიური სიბრძნის სიმბოლო. მეტოქის სიმბოლური სახის განმარტება ასეთია: “მეტოქეები” – მათში იგულისხმება მგზავრის დერვიში-მეგობრები, იმავე გზის მგზავრები, რომლებიც უგულისყუროდ ეკიდებიან ღმერთის ხსენებასა და თაყვანისცემის ვალდებულებებს და, ამიტომ, უგრძნობნი არიან უფლის ფარული მინიშნებების მიმართ.” (ნურბახში 2005)

საკუთარი თავისგან ადვილად ვერ მოიპოვებ სიმშვიდეს,
და ამ სიყვარულის შარბათსაც მარტო ვერ მოიპოვებ,
იმ ღვინიდან, რომელიც ასე სწყურია სულს, ძვირფასო,
ერთ წვეთსაც ვერ მოიპოვებ, ასი ათასი სულიც რომ მისცე. (აბუ საიდი 1995:23)

სამყაროს საიდუმლოს გამხსნელი ღვთაებრივი სიბრძნის მოპოვებას “მე“-სგან განთავისუფლება უძღვის წინ. “მათ ვისაც უგემიათ ერთობის ღვინო, ვერაფერს ხედავენ მზის გარდა” (გამოუთქმელი 2006:21). პოეტი მიანიშნებს სულიერი მეგზურის დახმარების აუცილებლობაზე, რომლის გარეშეც ვერ მიიღწევა სულიერი გასხივოსნება.

სულიერი ბილიკის გავლის სირთულის აღწერის მცდელობა ვლინდება უმცირესისა და უდიდესის დაპირისპირების მეშვეობით: წვეთი ასი ათასი სული. ღვინის წვეთის მოპოვება, აგრეთვე, მიანიშნებს ბილიკის საფეხურებით გავლას: “ყლუპი სიმბოლოა სულიერ სადგურთა საიდუმლოების და მისტიურ მდგომარეობათა მთლიანობისა.” (ნურბახში 2005:49)

ზოგადად, ფიალა არის ცოდნა ღმერთის შესახებ (ნურბახში 2005:48), ფიალა (*sāghir*) სიმბოლურად განასახიერებს მორწმუნის გულს, ერთადერთ ადგილს სადაც მას შეუძლია იხილოს ღმერთი, იმ შემთხვევაში, თუ ის განწმენდს მას ყოველგვარი ნაკლის, ზედმეტი ფიქრისა თუ დარდისაგან.

იმიტომ დავლიე ღვინო, რომ მისი ფიალის სულია,
იმიტომ დავთვერი, რომ გონება მასზე შეშლილია,
რადაც კვამლი მოვიდა ჩემთან, ცეცხლი დამინთო,
იმ სანთლიდან, რომელიც მისი ფარვანას მზეა. (აბუ საიდი 1995:17)

აბუ საიდის ფიალაში ღვთაებრივი სულია; მასში ღვინოა, რომელსაც მისტიკური მიჯნური შესვამს და სიყვარულის პირველადი ცეცხლი აინთება შემლილი მიჯნურის სულში.

სუფიური ლექსიკონების განმარტებით ფიალის (*paymāna*) მეშვეობით ხდება მორწმუნე ღვთაებრივთან წილნაყარი: ფიალაში უხილაგის ნათელი სუფევს, რომლის წყალობითაც სულიერებას ეზიარება მორწმუნე: ანუ, ფიალა მცნობელის გულია, ხოლო “განწმენდილი გული სარკეს ჰგავს, განწმინდე ის სიყვარულის ბრწყინვალებითა და განსაცდელით ყველაფრისაგან, გარდა ღვთაებრივობისა, ისე, რომ ჭეშმარიტმა მზემ და მარადიულმა განთიადმა იბრწყინოს მასში.”

სამყაროში გინდ არის ზეცა, გინდ არის მთვარე და მზე,
სიმთვრალის ღვინიდან დალიე ღვინო ფიალით,
თავისუფალი ხარ ქვეყნიურისგან და ქვეყანა შენს გარდა არაფერია,
ყოველი ადგილის გარეთ ხარ და ყოველი ადგილი სავსეა შენით. (აბუ საიდი 1995:11)

ლექსი სრულყოფილად გამოხატავს სამყაროსა და ღმერთის მისეულ აღქმას, ის მის სიცოცხლეშივე განხორციელებული ღმერთთან შერწყმის თოუჰიდ-ის დადასტურებაა. ამ ღვთაებრივ სულიერ გაბრწყინებას მისტიკოსი ფიალითა და ღვინით ახორციელებს.

პოეტი ქმნადობის/ხილული სამყაროს (ცა, მთვარე, მზე) მიღმა ღმერთის ადგილს “განსაზღვრავს”, რაც კვლავ ღვინისა და ფიალის მეშვეობით ხდება შესაძლებელი. ამგვარად, აბუ საიდთან ფიალა არა მარტო მიჯნურის სასმისია, არამედ მისტიკოსი სწორედ მისი მეშვეობით ხსნის სამყაროსა და ღმერთის რაობისა და ურთიერთმიმართების კვანძებს.

ფიალა-ჯამი შაჰნამეს გმირი მეფის ჯემშიდის სასწაულებრივი ჯამთა ჯამია (*ჯამ-ი ჯამ*). ის მისტიკური გულის სიმბოლოა: თუ მასში ჩაიხედავ დაინახავ ყველაფერს, რაც არსებობს. მას, აგრეთვე, უწოდებენ სამყაროს მხედველს (*jahān-nimā/gūr-nimā*). სუფიურ პოეზიაში ამ სიმბოლოს სულიერი ხედვის (გულითხედვის) გაგება ენიჭება, ანუ მის მპყრობელს სულიერი ხედვის უნარი გააჩნია. ეს მეტაფორა ღმერთის გამოცხადებისა და უსასრულო ყოფიერების [შესახებ] ხილვათა განმასახიერებელია.

თუ ასმარცვლიან კრიალოსანს ითვლი, კარგია,
და თუ ღვინის ჯამს არ უშვებ ხელიდან, კარგია,
თქვი: რა ვქნა, რა მივართვა მეგობარს საჩუქრად,
უზრუნველი მოდი, რასაც მოართმევ კარგია. (აბუ საიდი 1995:10)

დოქის (*kūza*) შიგთავსი - წყალი, ცხოვრების სიმბოლოა:

ეს ქვეყანა ოქროს დოქივით არის,
ზოგჯერ მწარეა მასში წყალი და ზოგჯერ ტკბილი,
შენ არ მოტყუვდე, რადგან ჩემი ცხოვრება ასეთია,
რომ ეს სიკვდილის ცხენი მუდამ შეკაზმულია. (აბუ საიდი 1995:15)

დოქი, რომელშიც წყალია, თითქოს, ნაკლებად უკავშირდება *ხამრიათ*-ის თემას, თუმცა, ლექსიკონების თანახმად მას სხვა სასმისებთან ერთად განიხილავენ.

ხარაბათ (*kharābāt* - ნანგრევი) ტრადიციული ლექსიკონების თანახმად სამიკიტნოს ალეგორიაა. სამიკიტნო ის ადგილია, სადაც ღვთაებრივ სიბრძნეს ღვინოს არიგებენ. სატრფო, ისევე, როგორც ყველა მისტიკოს პოეტთან, ღმერთის სიმბოლოა:

სატრფო სახელში არ უნდა იჯდეს,
რადგან გულს იტაცებს, პირს კი არვის უჩვენებს,
სატრფო სამიკიტნოს მკვიდრი და მუტრიბი უნდა იყოს,
შუაღამემდე უნდა სცემდეს ბუკს და ნალარას. (აბუ საიდი 1995:42)

სამიკიტნოში შევიარე, რაც ჰქონდათ, ყველაფერი მოიტანეს,
ანუ, ღვინით სავსე ფიალა მოიტანეს,
მისმა თვისებამ თავი დაგვაკარგინა,
ჩვენ გაგვიტანეს და სხვები შემოიტანეს. (აბუ საიდი 1995:33)

ხარაბათს თავდაპირველად უარყოფითი დატვირთვა გააჩნდა, რაც სამიკიტნოს უკავშირდებოდა, დროთა განმავლობაში ის სუფიურ ტერმინად იქცა და დადებითი მუხტი შეიძინა - აჰმად ღაზალისთან "*ყაღანდარი ხარაბათის ქუჩიდან*" არის ადამიანი, რომელიც სიყვარულის მოთხოვნებს ასრულებს), შემდეგ კი - ალეგორიული გაგებაც - სიყვარულის ნანგრევები; არყოფნის (*ფანა*-ს ნანგრევები).

აბუ საიდთან *ხარაბათი* ალეგორიული ტერმინია და აღნიშნავს სამიკიტნოს, რომელიც, თავის მხრივ ცნობილი სუფიური ტერმინია: ეს არის ადგილი, სადაც ადამიანებს რწმენა და ღვთიური სიბრძნე გადაეცემათ. როდესაც აბუ საიდს ჰკითხეს: არის მეჩეთში ღმერთის ხალხი?" "არის," მიუგო მან - "მეჩეთშიც და ნანგრევებშიც. "სატრფო *ხარაბათი-ს* მკვიდრი უნდა იყოს" შეიძლება ასეც იქნას განმარტებული: *ხარაბათი* არის ეგოს ნანგრევი, ის მჭიდრო კავშირშია ყაღანდარიათის მოტივის ღერძთან, რაც გულისხმობს შიშველ ღირსებას, განათლებისა და ყოველგვარი "მე"-სთან ასოცირებული წინსვლის დაგმობას. სატრფო/ღმერთი ყოველგვარი მიწიერი ინტერესისგან გაწმენდილი გულის მკვიდრია.

ამგვარად, აბუ საიდის "*khamriyyat*" სიმბოლიკის მიღმა ამოიკითხება ადამიანის სულიერი ლტოლვა სულიერი სატრფოსაკენ - ღმერთისაკენ. როგორც ვნახეთ, თრობის მოტივი აბუ საიდთან არ არის თვითშეზღუდული და სუფიური მისტიკის მრავალფეროვან სპექტრთან არის მჭიდროდ დაკავშირებული.

ბ. სინათლის სიმბოლიკა

ნათელი. ღვთაებრივი ნათელისაკენ ადამიანის სულის დაუცხრომელი ლტოლვა სავარაუდოდ არც ერთი ხალხის მითოლოგიისათვის არ არის უცხო. სუფიურ მისტიციზმში ერთმანეთს შეერწყა ნათელთან დაკავშირებული ირანული, ელინისტური და ძველადმოსავლური შეხედულებები.

სუფიზმში არსებობა არის ნათელი, ხოლო სიბნელე არარსებობას უკავშირდება. რადგან არსებობა არის ღმერთი, აქ, რა თქმა უნდა, საუბარია მხოლოდ მეტაფიზიკურ სინათლეზე, რომლისკენაც მიიღვწის ადამიანის სული, რაც იგივე "სამშობლოში, შინ დაბრუნებაა".

აბუ საიდის ლირიკაში ნათელთან დაკავშირებული სიმბოლოები მოციქულს უკავშირდება, რომელიც არის უპირველესი მნათობი:

ღმერთო, მოციქულის თვალის სხივის საწყისი ხარ,
ხარ ჰეიდარის ჯიშის სანთლის საწყისი,
ჩემს მდგომარეობას წყალობის თვალთ შეხედე,
მსურს, არ დაგვარგო შენი კეთილგანწყობა. (აბუ საიდი 1995:44)

მისტიკოსი ღვთაებრივ გაბრწყინებას აღწერს, ანუ ღვთაებრივი ნათელის გადმოდინებას მის სულში. სანთელი სხივია ღმერთის ნათელიდან, რომელიც მგზავრის გულში გიზგიზებს; აგრეთვე, მინიშნებაა მისტიკური ნათელისა, რომელიც ინთება მის გულში, ვისაც აქვს ღვთაებრივი ხილვა და გაანათებს მას. აქ კვლავ მინიშნებაა იმ ღვთაებრივ წვეთმარგალიტზე, რომლის მეოხებითაც ადამიანი პირველად ნათელთან ხდება წილნაყარი. ღვთიური ნათელის მიღება მხოლოდ განწმენდილ გულს ძალუძს, რასაც დიდი მოთმინება და სულიერი ძალისხმევა ესაჭიროება.

ადამიანები სხვადასხვაგვარად გრძნობენ ღმერთის არსებობას, მეტნაკლები მგრძნობელობით აღიქვამენ ღვთიურ ნათებას, თუმცა, ზოგჯერ სრულიად უგრძნობნი არიან ღვთაებრივი რეალობის მიმართ:

შენს მოთხოვნაში ეს სამყარო გაავებუღა,
შენს წინაშე დერვიშიცა და ძალაუფლების მქონეც შიშველია,
ყველა ისმენს შენს ჰადისს და ყრუ არის ყველა,
ყველას გვერდით ხარ, ყველას თვალწინ და ბრმაა ყველა. (აბუ საიდი 1995:46)

ცნობილია, რომ ისლამში **ცეცხლს** უარყოფითი ენერგეტიკა აქვს (“და რამ გაცნობოს შენ, რაა ყოვლისმღეწველი?! ცეცხლია ალაჰისა, ანთებული” (ყურანი (2006) 104.5;104.6) აბუ საიდთან ის მიჯნურის გულის ცეცხლია, რომელიც გულის გამწმენდია. ამდენად, ცეცხლის გამანადგურებელი საწყისი უფრო მართებულია გაგებულ იქნას, როგორც ღვთაებრივი ბრწყინვალეების სიმბოლოა, ვიდრე ჯოჯოხეთის ცეცხლი. ამავე დროს ცეცხლი არის ცოდნა/გნოზისის მისტიკური სადგურის სიმბოლო:

გულო, მასთან განშორებამ სიცოცხლის ძარღვი გადავიხსნა,
ნურავის უჩვენებ შენს სისხლით მოსვრილ ჯვალს (*ხირყა*)
იტირე, რადგან არავის ესმის შენი ხმა,
დაიწვი, რადგან ვერავინ ხედავს შენს კვამლს. (აბუ საიდი 1995:7)

სად შენთან შეერთება და სად მე, მიტოვებული,
სად მარგალიტი და სად ჭიანჭველას მოთმინება,
თუმც დაწვის შიში არა მაქვს, მაგრამ

სად პეპელა და სად სინას ცეცხლი. (აბუ საიდი 1995:1)

“უფალი საჩინო გახდა აალებული ბუჩქის სახით სინას მთაზე ეს იყო კეთილისმყოფელი ცეცხლი. მოგვიანებით პოეტები წმინდა მთაზე აგიზგიზებულ ცეცხლს ტიტას ადარებდნენ, რომელიც ჩამოჰგავს ცეცხლის ფორმას.” (შიმელი 1992:12) სინას მთას რწმენის მთასაც უწოდებდნენ.

ცეცხლის ღვთაებრივი ბუნება პოეტისთვის ეჭვს არ იწვევს:

ვარდისგან ჩამოვარდნილი ფურცელი ჩემი სახეა,

ღამისგან გამოხლართული ნასკვი ჩემი თმაა,

ასი მუშკის ტომარა ქარს მიცემული, ჩემი სურნელია

და ცეცხლი, ქვეყნად დანთებული, ჩემი ბუნებაა. (აბუ საიდი 1995:14)

სალამანდრა, რომელიც ცეცხლში ბოლომდის არ იწვის, შინაგანი მნიშვნელობით უახლოვდება “ფოლადს ცეცხლში”, რაც ცეცხლის ღვთიურ ასპექტს უკავშირდება და კარგად ცნობილი სიმბოლოა ქრისტიანული და ინდური გადმოცემების მიხედვით”. (შიმელი 1992:12)

სიყვარულო, შენს ტკივილებს კიდევ ერთი თავი სჭირდება,

შენზე ნადირობას ჩემზე ძლიერი ვინმე სჭირდება,

მე ის ჩიტი ვარ, ერთ ალზე რომ დაქაბაბდება, თავი მანებე,

შენს ცეცხლს სალამანდრა სჭირდება. (აბუ საიდი 1995:44)

აბუ საიდი უარყოფს ღვთაებრივთან შერწყმის შედეგად ადამიანურის შენარჩუნებას: მისტიკური შეერთება სრულიად განაზავებს ადამიანს ღვთაებრივ ცეცხლში. მისტიკურ მიჯნურს პოეტი ჩიტს ადარებს, რომელიც ბოლომდე განადგურდებდა სატრფოსთან შესაერთებლად.

ნათელთან, კერძოდ კი, ცეცხლთან დაკავშირებული ყველაზე ცნობილი სიმბოლო სპარსულ, არაბულ და თურქულ პოეზიაში სანთლისა და პეპელას მოტივს. რატომ არის *ფარვანა და სანთელი* მისტიკური ლტოლვისა და სატრფოსადმი მიზიდულობის სიმბოლო? რა იგულისხმება მისი მიზნისაკენ დაუბნელებელი ფრენის მიღმა? მის ფრენას და მსხვერპლად შეწირვას ერთადერთი მიზანი აქვს: “სამყარომ, ხილულმა და უხილავმა, ამ ფრინველის გაფრენის კვალი იხილოს”. (საჯადი 2000:315)

იმიტომ დავლიე ღვინო, რომ მისი ფიალის სულია,

იმიტომ დავთვეერი, რომ გონება მასზე შეშლილია,

რაც კვამლი მოვიდა ჩემთან, ცეცხლი დამინთო,

იმ სანთლიდან, რომელიც მისი ფარვანას მზეა. (აბუ საიდი 1995:17)

სიმბოლური სანთელის შუქი პირველადი ნათელის ნაწილია, “ეს არის პირველადი ცეცხლი, რომელიც წინარემარადისობის ჭრაქიდან გადმოსული ერთადერთობის შუქურაში კიაფობს”. (გამოუთქმელი 2006: 2)

იმ დღეს, როცა სიყვარულის ცეცხლი აინთო,

მიჯნურმა მწველი საქციელი დაისწავლა სატრფოსგან,

მგობრის მხრიდან გაჩნდა ეს წვა-დაგვა,

სანთელი რომ არ ანთებულებო, არ დაიწვებოდა პეპელა. (აბუ საიდი 1995:6)

აქ პოეტი საუბრობს აბსოლუტისაკენ (სატრფო) ადამიანის (მიჯნურის) ლტოლვისა და, პირიქით, აბსოლუტის მიერ ადამიანის მიზიდულობის ორმხრივ “პროცესზე”: არსებობენ ღმერთის რჩეულები და მხოლოდ ისინი ეძიებენ ღვთაებრივ სიბრძნეს, იგივე ღვთაებრივ ცეცხლს, ჭეშმარიტ “არსებობას”. აბუ საიდის ფილოსოფია აქაც ეყრდნობა ყურანს: “ხოლო მას, ვისაც ალაჰი არ მიანიჭებს ნათელს, მას არ ექნება ნათელი” (ყურანი 24.40), “ალაჰი წარუძღვება, ვისაც ინებებს, პირდაპირი გზით” (ყურანი (2006) 24.46)

მზე. მზე არის უპირველესი მატერიალური მნათობი და ყველა სხვა ნათელი მისგან მომდინარეობს.

ყველა სახლში, რომელშიც შენმა სახემ დაანთო სანთელი,

მზე, თითქოს ცოტაოდენ სხივს იღებს ნემსის ყუნწიდან. (აბუ საიდი 1995:28)

მზის თაყვანისმცემელთა მიზანი შენი სახეა,

ამქვეყნის მცხოვრებთა მძრავი შენი წარბის რკალია

ხელმოკლეთა სიცოცხლის წყარო შენი ბაგეებია,

შეწუხებულ გულთა გემო შენი თმაა. (აბუ საიდი 1995:24)

მზე ზეცაშია და მისი სინათლის უვიცობისგან

მხერა მის სხივს აშტერდება შორიდან. (აბუ საიდი 1995:47)

თუმცა, მატერიალური მზის ნათება სუსტია ჭეშმარიტი, სულიერი მზის ხელთუქმნელ ნათელთან შედარებით. უმაღლესი სულიერი მნათობი არის მოციქული და სხვა მნათობნი მისი ნათელით საზრდოობენ მისი მედიტაციის, კავშირებისა და უმნიშვნელოვანესი ადგილის წყალობით რომელიც მას ქმნადობის სფეროებში უკავია. პოეტი ვარსკვლავებთან შედარებით

მზეს ანიჭებს უპირატესობას, რადგან, ის ღვთაებრივი ბრწყინვალეობის გამოვლინებაა, თუმცა, ის, ისევე როგორც სხვა მნათობები, არის ჩამავალი:

ბრაჰმანო, იმ ტიტისსახიანს ეცი თაყვანი,
ოთხმეტი წლის ლამაზმანს ეცი თაყვანი,
თუ ღმერთის მხედველი თვალი არა გაქვს,
მზეს ეთაყვანე და, არა ხბოს თანავარსკვლავედს.

“ჩამავალთა” უარყოფა აბრაამის ამბავს უკავშირდება, რომელიც კერპების დამსხვრევის შემდეგ ციურ მნათობთა თაყვანისცემასაც გამორიცხავს: “იხილა ცაზე ვარსკვლავი და თქვა: ეს არის ჩემი უფალი, როდესაც ვარსკვლავი ჩავიდა, თქვა მან: არ მიყვარს ჩამავალნი”. აბრაამმა, ვარსკვლავის მსგავსად იხილა ამომავალი და ჩამავალი მთვარე და მზე, უარყო მათი თაყვანისცემა: “მართლმადიდებელი ვარ, და არა კერპთაყვანისმცემელი, თქვა მან” (შიმელი 1992:16)

სინატიფეთა მცნობელთათვის შუქი ღვთაებრივი ბრწყინვალეობის მოსაველიდან არის, მზე (*khürshid*) ღვთის შუქისა და ერთადერთობის არსის ჭკმმარიტებაა. ის, აგრეთვე, არის სიმბოლო ერთიანობის (*wahdat*), ხოლო მთვარე (*mah*) და მზე (*mihir*) სიმრავლის აღმნიშვნელია.

ის მთვარე, რომლის კაპიტალიც ერთგულება და სილამაზეა,
სილამაზის ზეცის მწვერვალი მისი უმდაბლესი ძირია,
მზის სახეს შეხედე და თუ არ ძაღვის,
იმ შავ ზილფებს შეხედე, რომლებიც მისი მეზობელია. (აბუ საიდი 1995:16)

მისტიკოსი პირველადი ნათელის ხილვას ესწრაფვის, რომელსაც მოსწვევითა ამქვეყნიურმა ყოფამ. ამიტომ ეძლევა მისი სული მწუხარებას იმის გამო, რომ “მამალი ყრუა და ღამე მუნჯი”, რომ “ეს არის ღამე, რომელიც აღარ გაუთენდება”. პოეტი წუხს სულის სიბნელეში ჩარჩენის გამო, რომლის გაფანტვაც მხოლოდ მისტიკურ ნათებას ძალუძს.

მთვარე. როგორც, აღინიშნა, სუფიურ მისტიციზმში წარმოდგენა ნათელის ღვთაებრივი ბუნების შესახებ ელინისტურ ფილოსოფიას და უძველეს რელიგიებს ეყრდნობა.

ნეოპლატონური სწავლების მიხედვით სამყარო ღმერთის სისავსისგან გადმოდინების (ემანაციის) შედეგია. ნეოპლატონიზმის გავლენას სუფიზმზე სპარსული ლიტერატურის ისტორიის დიდი მკვლევარი ედუარდ ბრაუნიც ადასტურებს. მისი აზრით, “ისლამის სუფიზმსა და ალექსანდრიას ნეოპლატონიზმს შორის მჭიდრო კავშირი არსებობს”. (ბრაუნი 1956:522) ამ გავლენას მკვლევართა

ნაწილი აბუ ალი იბნ სინას (ავიცენას) მოღვაწეობას მიაწერს.

სუფიზში “იკვებება” დიდი ალექსანდრიელი ფილოსოფოსის პლოტინის (205-270) ფილოსოფიურ-მისტიკური იდეებით ერთი, დაუსაბამო ნათელისა და სამყაროს შესახებ. სავარაუდოდ, სუფიურ მისტიციზმში უკვე არსებულ მისტიკურ მსოფლმხედველობას ნეოპლატონიზმმა ე. წ. “ყალიბი” შესთავაზა, რაც ზედმიწევნით მოერგო აღმოსაღურ ხედვას.

მთვარე ღამაში სახის ყველაზე უფრო გავერცელებული სიმბოლო და ხოტბის შესასხმელად საუკეთესო მეტაფორაა სპარსულ პოეზიაში:

ამ ღამით, როდესაც შენთან შეხვედრა მექნება, მთვარისა ფერო,
ღამის წვერი მოკლეა და სივრცე ვიწროა ჩემთვის. (აბუ საიდი 1995:20)

შენ თქვი, მე ვარო ნიშაბურის სასახლის მთვარე,
ჰოი, მთვარევი ნიშაბურისა, ნიშაბური შენ,
რაც შენ ხარ, შენია და რაც ჩვენ ვართ ეგეც შენივე იყოს,
არ გვეტყვი, მტრობა რა საჭიროა? (აბუ საიდი 1995:1)

საუკუნეთა მანძილზე მთვარის, ან მზისსახიანი სატროფო და მისი ზილფები ემანაციის მდგრადი სიმბოლოებია.

გუშინ დაივარცხნა იმ მთვარემ თმის ხვეული,
სახეზე დაიფარა ამბრისსუნიანი ზილფები,
ამ ეშმაკობით შეიმოსა მშვენიერი სახე,
რათა ყველამ, ვინც არ არის ახლო მეგობარი, ვერ იცნოს იგი. (აბუ საიდი 1995:3)

სახე უცვლელია, მარადიული და მისი ღვთაებრივი ბრწყინვალება დამაბრმავებელი, ზილფები მარად ცვალებადია და დაღალების ზეაღმავალი ცვალებადობით თანდათანობით უახლოვდება მარადიულს. ამიტომ, ადამიანებს უჭირთ ღვთაებრივი ბრწყინვალებისთვის თვალის გასწორება და ღმერთი ხილული სამყაროს გრადაციებით უნდა აღიქვან. რთულია ვისაუბროთ არსებობის შესახებ პლოტინის ფილოსოფიის კონტექსტში. უფრო მართებელია, ვისაუბროთ ცვალებად გრადაციებსა და განჭვრეტის საფეხურებზე, რომლებიც იმ ერთთან გვაკავშირებს.”

აბუ საიდისთვის არსებობა არის ღმერთი:

ყოველმხედველი ვიყავი, როცა მახვილი გამიხდა თვალი,
დავინახე, რომ ყველაფერი შენ ხარ, ყველა დანარჩენი არაფერია. (აბუ საიდი 1995:25)

აბუ საიდი საუბრობს ემანაციის გნოსტიკურ დოქტრინაზე, რომლის მიხედვითაც ერთი თავისთავში შეიცავდა ოთხ საწყისს, ხოლო მთლიანობის რღვევისა და დაშლის შემდეგ წარმოიშვა სიმრავლე სამყაროს სახით. ყოველი არსების საწყისი კი ეს ოთხი ელემენტია.

ემპედოკლეს (V ს. ძვ. წ. აღ.) ფილოსოფიის ამ ასპექტს თანხვედბა აბუ საიდის კონცეფცია ერთისა და მრავალის შესახებ.

რადგან შენი სიცოცხლის შედეგი წამიერი და მატყუარაა,
მის გამო ნუ მოთქვამ, რადგან, ყოველ წამს ტანჯვაა,
ნუ იქნები ქედმაღალი, რამეთუ ჩემი და შენი საფუძველი
ერთი მტვრის ნაწილაკი, ნაპერწკალი და ნამეს წვეთია. (აბუ საიდი 1995:19)

ვიდრე ეს ვარსკვლავები აკიაფდებოდა და ცის კაბადონი მოიჭიკებოდა,
ვიდრე ეს წყალი, ჰაერი, ცეცხლი და მიწა შეიქმნებოდა,
მაშინაც წარმოვთქვამდი ერთიანობის საიდუმლოებებს,
თუმცა, ეს ფორმა, ეს სიმღერა და ეს გონება მაშინ არ იყო. (აბუ საიდი 1995:39)

ფიქრობთ, აქ ზედმეტია პლოტინის ფილოსოფიის სიღრმეების ძიება, თუმცა, აღვნიშნავთ, რომ ერთის სიმრავლედ დაშლის მიზეზი პლოტინისათვის ინტელექტია, ხოლო სუფიებისთვის ეს არის “სიყვარულის შინაგანი პოტენცია” (კოტეტიშვილი 1981:24). დიდი მისტიკოსი მეცნიერის რ. შტაინერის სიტყვებით, ემანაცია (ღვთაებრივი გადმოდინება) არის მსხვერპლად შეწირვა სურათ-ხატის გაცოცხლებისთვის. (შტაინერი 1994:18)

აბუ საიდი ერთი შეხედვით მარტივი პოეტური სახეების მეშვეობით კაცობრიობის მისტიკური აზროვნების ნათელის ფილოსოფიის თვალუწვდენელ სიღრმეებს სწვდება.

გ. წყლის სიმბოლიკა. ღმერთისა და ადამიანის ერთიანობას პოეტი-მისტიკოსები სხვადასხვა სიმბოლოებით გამოხატავდნენ. ისინი მსჯელობდნენ ოკეანეზე, ტალღებზე, ზღვის ქაფზე, წყლის წვეთზე და ა. შ., რომლებიც ყოველ წამს სხვადასხვა სახეს იღებენ, მაგრამ არსი ერთი აქვთ წყალი.

აბუ საიდის ლირიკაში წყალთან დაკავშირებული ყველაზე გავრცელებული სიმბოლოები **ზღვა, ტალღა, მდინარე, წვიმა, ღრუბელი, მორევი, წყარო და ნიაღვარია.**

ყველა, ვინც ფიქრობდა ღმერთსა და სამყაროს შორის მსგავსებასა და განსხვავებაზე და უნდოდა ეჩვენებინა მათი ფუძემდებლური ერთიანობა და

დროებითი განცალკევება, ხმარობდა ოკეანის/ზღვის სიმბოლოს. ზღვა აბუ საიდისთვის, ისევე, როგორც სხვა სუფი პროექტებისთვის, ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით ინდივიდის ერთიანობისადმი ლტოლვის და მთლიანში თვითგანადგურების სიმბოლოა.

აბუ საიდი ზღვასთან დაკავშირებით ყველაზე ხშირად ტალღის სიმბოლოს ხმარობს. მას ღვთიური არსი წარმოუდგენია, როგორც უზარმაზარი ოკეანე, საიდანაც ტალღებით წამიერად ჩნდებიან რაღაც ფიგურები, რათა კვლავ გაუჩინარდნენ თვალუწვდენელ ქვესკნელში. ბაიაზიდ ბისთამისთვის ღმერთი უღრმესი ოკეანეა. აბუ საიდთან ზღვის სიღრმე ჭეშმარიტების არსია, რომელიც ფარულია და მიუწვდომელი, ან, მისაწვდომი მხოლოდ რჩეულთათვის. ამიტომ, ტალღა მისი ზედაპირის ქარაგმაა, ისევე როგორც დაფარული ჭეშმარიტებისა: როგორც წარბი გასცემს სახის გამომეტყველებას, ტალღაც შეიცავს უსასრულოსა და მარადიულის ნიშან-თვისებებს. პროექტი არაერთხელ მიანიშნებს, რომ ჭეშმარიტების ძიება, ანუ სვლა სულიერ ბილიკზე რთულია. მასზე სულისთვის ბევრი დაბრკოლებაა (მორევი - *gardāb*) დამღუპველი ცრუ ხილვების და სხვადასხვა ცთუნებების სახით.

მისტიკური სიზმრების ზღვაში, სადაც ბევრი ჭეშმარიტების ძიებაა,

მასში მორევი მახესავით არის და გემი სულია,

ყოველი სადაფის ღრმული წყლით სავსე თვალის გუგაა,

ყოველი ტალღა კაცის წარბზე მინიშნებაა. (აბუ საიდი 1995:19)

ტალღა ქარაგმულად აღნიშნავს აბსოლუტის გამოვლინებას, რომელიც ყოველი ამქვეყნიური ბრწყინვალეების სახით ვლინდება. სამყაროცა და კაციც აბსოლუტის ტალღებია.

მარადიული არსება მღელვარე [ტალღებიანი] ზღვაა,

ამქვეყნის შეილებს ამ ზღვისგან არაფერი უნახავთ, ტალღის გარდა,

ზღვის შიგნიდან ტალღა საჩინო ხდება

ზღვის ზედაპირზე, ზღვა კი ტალღაში დაფარულია. (აბუ საიდი 1995:69)

აბუ საიდის ლირიკაში ღმერთი წყალობის ოკეანე/ზღვაა. ამიტომ მისი წყალობის ზღვაში თვით ძალიან ცოდვილი ადამიანის გემსაც (სულს) შეუძლია გაიაროს.

ხალხის ცოდვა, თუმცა, უდაბნოა, უდაბნოა,

შენი წყალობის წინაშე ერთი ბალახის ფოთოლია,

თუმცა, ჩვენი ცოდვა გემია,

არაფერია, რადგან **შენი წყალობა ზღვაა, ზღვაა.** (აბუ საიდი 1995:9)

აბუ საიდი თავის რობაიებში საუბრობს დიდსულოვნების ზღვასა და დიდსულოვნების მარგალიტზე, და მათ ერთნაირ თვისებებს ანიჭებს.

გულმა შენი მებრძოლი ხასიათი და ჩვევები მიიღო,

სულმა დიდსულოვნების **მარგალიტი (gawhar)** იპოვა შენს უბანში. (აბუ საიდი 1995:23)

სატრფოს სიტყვის საიდუმლოს ვერ ვბედავ, რომ ვთქვა,

ძვირფასი **მარგალიტია (durr)**, ვერ ვბედავ, რომ გავხვიტო. (აბუ საიდი 1995:22)

სუფიური ტერმინების ლექსიკონებში “მარგალიტი (*durr*) არის მორჩილებისა და წარსულ ქმედებათა განადგურების, ღმერთისაკენ გზაზე დაუცხრომელი ძიების, გზის დოგმათა შესრულებისა და სატრფოსაკენ სვლისას [მგზავრის] არსების გაქრობის სიმბოლო,” (საჯადი 2000:381) ხოლო “მარგალიტი (*gawhar*) მეტყველების სულია, სრულყოფილი ადამიანის ჭეშმარიტება, მნიშვნელობები და თვისებებია” (საჯადი 2000:679).

მარგალიტი ღვთიური სიბრძნის ერთ-ერთი ყველაზე უფრო გავრცელებული სიმბოლოა. მაგალითად, რუმის თანახმად, ოკეანე წმინდანთა მეცნიერებაა, და მისი წყალი თავად მარგალიტია (რუმი 2000:17). ხოლო აბუ საიდისთვის, როგორც ვნახეთ, მარგალიტი ღმერთის სიტყვის საიდუმლოა. ის, რაც პირველად იყო, არის სიტყვა და მარგალიტიც პირველადი ღვთაებრივობის თვალუწვდენელ სიღრმეთა ნაყოფია. ადამიანი აბსოლუტის უსასრულობასა და იდუმალებას ოკეანეს ამსგავსებს ყველაზე მეტად.

მისტიკურ მიჯნურთა ხვედრი ტანჯვისა და განსაცდელის სიმრავლეა, მათი ცრემლის ნიაღვართან შედარებით თვით ზღვის უსასრულობაც წვეთისოდენად ეჩვენება მისტიკოსს.

ცის კაბადონი ჩვენი გატეხილი სიცოცხლის ქამარია,

ზღვა ჩვენი მღვრიე ცრემლის კვალია,

ჯოჯოხეთი ჩვენი ამო ტანჯვის ერთი ნაპერწკალია,

სამოთხე ჩვენი მშვიდი დროის ერთი წამია. (აბუ საიდი 1995:9)

აბუ საიდის ლირიკაში წყალთან დაკავშირებული კიდევ ერთი ხატი, **წვიმა და წვიმის წვეთია**. წვიმა მის ცნობიერებაში სასოწარკვეთილი ადამიანის ხსნისა და იმედის სიმბოლოა. პოეტი დრუბელს დედის ფუნქციას ანიჭებს, ის თავის მწყურვალე შვილებს რძის წვიმას უგზავნის:

ღმერთო, ცოცხალი არსების სიცოცხლის მიზეზი გამომიგზავნე,
ვაზის სისხლისგან მრავალფერი წყალობა გამომიგზავნე,
მცენარის შვილების მწყურვალი ბაგეებისთვის,
ღრუბლის მკერდიდან **რძის წვიმა** გამოგზავნე. (აბუ საიდი 1995:12)

მეგობარო, წამალი გამოუგზავნე ავადმყოფებს,
დღიური საზრდო მიეცი ადამიანს, ჯინს და, ასევე, სატროფებს,
ჩვენ სასოწარკვეთილების ველის მწყურვალე ბაგიანები ვართ,
ჩვენი იმედის ყანას მიეცი **წვიმა**. (აბუ საიდი 1995:3)

აღმოსავლეთში წვიმის თხოვნას სასიცოცხლო მნიშვნელობა, მიზეზი აქვს:
“იქ, სადაც ხშირია გვალვა, წვიმა, მართლაც, წყალობაა. ისლამმა მოიტანა
ტრადიცია, რომელსაც უწოდებენ *istisqa*-ს ადამიანები ლოცვაში ითხოვენ წვიმას;
არსებობს მრავალი გადმოცემა წმინდანთა შესახებ, რომლებიც ღმერთისაგან
(ზოგჯერ უბრალოდ, მუქარით) გამოითხოვენ წვიმას.” (შიმელი 1992:10)

ზოგადად, წვიმა აბუ საიდის ლექსებში გააზრებულია, როგორც წყალობა.
როგორც ზემოთ აღინიშნა, წვიმის ამგვარი აღქმა შემთხვევითი არ არის და არც ამ
ლექსების ავტორს შეიძლება ეკუთვნოდეს. “ირანისა და თურქეთის ზოგიერთ
კუთხეში წვიმას წყალობას უწოდებენ.” (შიმელი 1992:10)

ამავე დროს, წვიმა მცენარეთა აყვავება-აღდგენას უკავშირდება და მათი
ჭკობისაგან მხსნელია; სიმბოლურად პოეტი წვიმას სასოწარკვეთისა და
უიმედობისაგან მხსნელს უწოდებს, რაც, თავისებურად ახლოა წვიმის, როგორც
სუფიური ტერმინის განმარტებასთან: წვიმა მინიშნებაა მაღალი ღმერთის
სინატიფესა და მისგან მომდინარე წყალობაზე; აგრეთვე აღნიშნავს წყალობის
გამრავლებას, რომელიც მგზავრის სულიერ მდგომარეობებში ვლინდება, როგორც
მხიარულებისა და სიღარიბის შედეგი. წვიმა ხილული სამყაროს პირველად არსთან
დაბრუნების სიმბოლოდაც აღიქმება: გავრცელებული იყო აზრი, რომ წვიმა,
რომელიც ოკეანის/ზღვის წიაღს უბრუნდება კრიალა ნიჟარაში მოთავსებულ
მარგალიტად გადაიქცევა.

მდინარე აბუ საიდთან სულიერი გაცოცხლების სიმბოლოა. პოეტი
სასოწარკვეთის ჟამს ითხოვს მოსეს, მის ხელჯოხს და მდინარე ნილოსს, რათა
მტრისაგან დაიხსნან იგი. მოსეს ანტიპოდი, ასე ვთქვათ, მტერი, **ფარაონია**:

ფარაონის მსგავსი ყველა გაძლიერდა,
მოსე, ხელჯოხი და ნილოსის მდინარე გამოგზავნე. (აბუ საიდი 1995:12)

წყალთან დაკავშირებით პოეტი სიცოცხლის წყაროს სიმბოლოსაც ხშირად იყენებს. უკვდავების მომნიჭებელი წყარო სატრფოს ბაგეებიდან გადმოდის, ანუ ის სიყვარულის წყაროა, რაც მარადისობასთან აზიარებს მიჯნურს. ტერმინი განმარტებულია, როგორც “ღვთაებრივი სიბრძნის წყარო და საფუძველია” (საჯადი 2000:364). გადმოცემის მიხედვით, “სიცოცხლის წყალი ზურმუხტის მსგავსად დედამიწის ბნელ სიღრმეებში მოიპოვება და მხოლოდ ხიზრს, მოციქულსა და წმინდანს ძალუძს წარუძღვეს მისკენ მაძიებელს.” (შიმელი 1992:8)

მისი ზილფის კავების უღმერთობისგან რწმენა იფრქვეოდა,

მისი ბაგეების ნექტრისგან უკვდავების წყარო გადმოდის. (აბუ საიდი 1995:7)

იმდენ ხანს მეძინა ნაკადულის პირას მწყურვალს,

რომ სანამ ჩემს მდინარეში სიცოცხლის წყარო არ დაშრა. (აბუ საიდი 1995:22)

აბუ საიდის ლირიკაში ნიაღვარი, ისევე, როგორც წყლის დანარჩენი სახესხვაობანი, “უკვდავების წყალს აფრქვევს”:

მისი ნეღლი პალმიდან ნაყოფი წვიმასავით ცვიოდა,

მისი ღაწვის ფურცლიდან ვარდი იფრქვეოდა საყელოზე,

კაეშნისგან იმ ნორჩი ნერგის ფერხით,

ნიაღვარი თვალებიდან უკვდავების წყალს აფრქვევდა. (აბუ საიდი 1995:7)

წყლის სტიქიის ერთადერთი “ნეგატიური” გაგება შეიძლება ამოვიკითხოთ რობაიში, სადაც ზღვა ცოდვათა სიმრავლეს უკავშირდება, თუმცა, აქაც, მისტიკოსი პოეტის აზრით, ამ ზღვის კაპიტანი ღმერთია.

თუმცა შენს მორჩილებაში ცოდვა და შეცდომაა,

ნუ ინაღვლებ ამის გამო, რადგან ჩარხის ტრიალის უბედურებაა,

თუ დაიღალე მოზღვავებული ცოდვების სიმრავლისაგან,

ნუ ნადელობ, რადგან ამ ზღვის კაპიტანი ღმერთია. (აბუ საიდი 1995:9)

აბუ საიდის ლექსებში წყალს დადებითი ალეგორიული თუ ემოციური დატვირთვა გააჩნია. წყალი/სისველე დაპირისპირებულია სიმშრალესთან: ცოდვისა და სასოწარკვეთის უდაბნოს, იმედის გამომშრალ ყანას, მცენარეთა მწყურვალე ბაგეებს მაცოცხლებელ ძალად წვიმა ევლინება.

ამდენად, წყალი დაპირისპირებულია ცოდვისა და სასოწარკვეთილების უდაბნოსა და იმედის გამომშრალ ყანასთან, რომელიც მცენარეთა მწყურვალე ბეგეებს მაცოცხლებელ ძალად წვიმად ევლინება.

დ. სატრფოს სახის სიმბოლიკა. სპარსულ პოეზიაში სატრფოს ძირითადად კერპს (*but*) უწოდებენ, რომელიც მიჯნურის თაყვანისცემის ობიექტია. აქ სატრფო ღმერთის ხორციელი ხატია, რომელიც მოკვდავთათვის დაფარულია სწორედ თავისი გაუსაძლისი ბრწყინვალეობის გამო.

სილამაზე აზრს კარგავს, თუ არ არსებობს მისი მჭვრეტელი. გავიხსენოთ კონცეფცია ღმერთის, როგორც დაფარული განძის შესახებ, რომელსაც უნდოდა, რომ გამხდარიყო საჩინო იმისთვის, რომ ადამიანთა გულებში სიყვარულის ცეცხლი ანთებულყო.

სატრფო და მიჯნური წარმოდგენელია ერთმანეთის გარეშე. მიჯნურის საქმე არის *niyyāz* (ხვეწნა-მუდარა), რაც აბუ საიდის ლირიკის უმთავრესი ელემენტია, ხოლო სატრფოსი *nāz* (კეკლუცობა). ამ წინააღმდეგობის მიღმა იმალება სიყვარულის ერთიანობა. სიყვარულის ორპლანიანობამ, რომელიც მისტიურ თეორიასა და პრაქტიკაში გაჩნდა, გამოიწვია ის, რომ მისტიკოსები იყენებდნენ მიწიერი სიყვარულის სიმბოლოებს, ხოლო არამისტიკოსი პოეტები მისტიკურ ტერმინოლოგიას. ეს ტენდენცია მოგვიანებით უფრო გაძლიერდა სპარსულ და თურქულ პოეზიაში. მისტიკოსები უბრალო სიტყვებსაც კი მისტიკურ ინტერპრეტაციას აძლევდნენ, რაც კარგად ჩანს აბუ საიდის ლირიკაშიც.

თვალი. მისტიკოსი თვალის მეშვეობით აღიქვამს ღვთაებრივ ბრწყინვალეობას: აბუ საიდი მიანიშნებს გულსა და თვალს შორის არსებულ კავშირზე: დარდიანი გული სისხლის ცრემლებით ტირის და თვალთაგან ცრემლად იღვრება ეს მეტაფორული გამონათქვამი ხშირია აბუ საიდის რობაიებში. “*გულის თვალი*” მისტიკოსს მარად ღმერთისაკენ აქვს მიპყრობილი, ისე, რომ არავინ იცებს ამას: *მუდამ ყველგან, ყველასთან, ყველა საქმეში გულის თვალი სატრფოსკენ ვეჭიროს იღუბალ.*

თვალი ღმერთის თანდასწრებაზე მიანიშნებს, რაც ნათელია ჩვენთვის, აგრეთვე მის უნარებზე. ეს ჭვრეტა მხედველობის უნარს (*sifrāt*) უკავშირდება. სუფიური ტერმინოლოგიის მიხედვით თვალი სილამაზეა და, აგრეთვე, ღმერთის ჭვრეტის თვისების სიმბოლოა.

ადამიანს, როგორც მარადისობიდან დროებით სამყოფელში ჩამოსახლებულს, თან ახლავს, ღმერთი, ის უფრო ახლოა ადამიანთან, ვიდრე მას შეუძლია ეს წარმოიდგინოს ღმერთი მასშია, როგორც, ვთქვათ, მისივე თვალი, თუმცა, ის უხილავია (ვიდრე მისტიკოსი “ღვთაებრივ განზავებას” არ განახორციელებს):

კითხე მას განშორების მიზეზი,

მითხრა, არის ერთი საბაბი, გეტყვი ამას:

მე შენი თვალი ვარ, თუ ვერ მხედავ რა გასაკვირია,

მე შენი სული ვარ, სულს არვინ ხედავს. (აბუ საიდი 1995:3)

ავადმყოფი და მთვრალი თვალი, სიშორის, განშორების, თავის თავზე ფიქრის გამო მოკლებულია მიჯნურთა გულის დამდაგველი სატრფოს სილამაზის ხილვას; ყველაფერი მისი კეკლუცი თვალის კვალი და კუთვნილებაა:

რადგან დადარდიანდა შენი სასტიკი თვალები,

მსურს, ჩემმა სულმა ზიდოს შენი დარდი,

ღმერთო, მბრუნავი თვალის ჭრილობამ

ნუ გაამწაროს შენი ავადმყოფი ნარვისი (აბუ საიდი 1995:1)

წარბი. წარბი მინიშნებაა იმაზე, რომ არსი (*dhāt*) მიუწვდომელია ადამიანური აღქმისათვის. წარბი აბუ საიდის ლირიკაში “რკალთან” კონტექსტში იხმარება.

წარბის რკალი (*Mihrāb-i abrū*) ღვთაებრივი ბრწყინვალეების გამოვლინებაა, ის მიმართავს მიჯნურის მზერას სატრფოსაკენ (რადგანაც წარბი გასცემს სახის გამომეტყველებას, მას ადარებენ თვისებებს, რომლებიც არსის ბუნებას გამოხატავენ)”. წარბის აღგეორიას სარკის მსგავსი აზრობრივი დატვირთვა გააჩნია:

შენი არსის სარკე, არსია ყოველთა,

შენი თვისებების სარკე, თვისებაა ყოველთა. (აბუ საიდი 1995:51)

მზის თაყვანისმცემელთა მიზანი შენი სახეა,

ამქვეყნის მცხოვრებთა მიჯრები შენი წარბის რკალია

ხელმოკლეთა სიცოცხლის წყარო შენი ბაგეებია,

შეწუხებულ გულთა გემო შენი თმაა. (აბუ საიდი 1995:24)

ზილფი. ზილფი აღმოსავლურ მისტიციზმში ღმერთის სიდიადის გამოვლინებაა. ზილფი ფარდას ჰგავს, რომელიც ფარავს ღვთიურ რეალობას. სუფიზმში ზილფი სიმრავლის სიმბოლოა და პოეტები მიანიშნებენ ემანაციის იდეაზე ანუ სიმარველის მიღმა დაფარულ ერთზე. ზილფს, როგორც ამ სამყაროს აღმნიშვნელ ტერმინს (ცვალებადი, არამდგრადი, წარმავალი) და თავად ამ სამყაროს ნეგატიური დატვირთვა ენიჭება: ის შინაარსობრივად უღმერთობას/ურწმუნობას უკავშირდება. ზილფის კავების უღმერთობა თავადვე არის ზილფის განმარტება და ამგვარადვეა ახსნილი სუფიური ტერმინოლოგიის ლექსიკონში: “ზილფი არის ურწმუნოების უკუნეთის აღმნიშვნელი ქარავმა” (საჯადი 2000:442). აბუ საიდი კი, რომელიც ღვთაებრივ იდუმალებას ნაზიარებია,

თვლის, რომ ამ ურწმუნოებიდან რწმენა იფრქვევა: “მისი ზილფის კავების უღმერთობისგან რწმენა იფრქვეოდა.”

ხალი. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ზილფი სიმრავლის აღმნიშვნელი სიმბოლოა. ასევე ხალიც მინიშნებაა ერთიანობაზე, რომელიც სიმრავლის საწყისი და სასრულია. პოეტი ხალის სიშავეს გულდამწვარი მიჯნურის “შავ დღეში ჩავარდნას” აღარებს:

შენმა სხეულმა სიძნელის ტვირთის ქვეშ მოღუნა ჩემი სხეული,

შენმა თვალმა ნაკადულივით ნამით აავსო ჩემი თვალები,

შენმა ხალმა ჩემი მდგომარეობა დღესავით დააღამა,

შენმა ზილფებმა ჩემი საქმე თავისი თმის ღერებივით აბურდა. (აბუ საიდი 1995:29)

შავი ხალი იდუმალი სამყაროს სიმბოლოა. როგორც ზემოთ აღვნიშნა, ზილფები სიმრავლის აღმნიშვნელი ტერმინია. მისტიკოსი დაბნეულია სიმრავლის გამო - ხილული სამყაროს მრავალფეროვნება საფარველია, რომელიც ღვთაებრივი რეალობისაგან აშორებს სულიერ მგზავრს.

ბაგე. სუფიზმში ბაგე ღვთიური სიტყვის და ღვთიური სულის სიმბოლოა. სატრფოს ბაგეს აბუ საიდი აღარებს შაქარსა და თაფლს. ის ხშირად ხმარობს ეპითეტებს “ტკბილბაგიანი”, “ტკბილმოუბარი”, “ტკბილპირიანი”. სატრფოს ბაგეებიდან უკვდავების წყაროს ერთი წვეთიც კი თუ მიწას დაეცემა, საწუთროს მიწა ნაყოფად სულს გამოიღებს.

“ბაგე-შაქარი სიმბოლოა სადგურისა, რომელსაც მოციქულები ანგელოზების მეშვეობით მიაღწევენ, ხოლო წმინდანები გულის განწმენდის მეოხებით”. (საჯადი 2000:683) ლალის ბაგე სულის შთაბერვისა და გაცოცხლების სიმბოლოა.

ის ამბრისზილფიანი ხარ, რომლის ხვეულშიც მთვარეა,

ის ტკბილმოუბარი ხარ, რომლის შაქარშიც ნექტარია. (აბუ საიდი 1995:12)

პირი (*dahān*) მინიშნებაა მოსაუბრის თვისებაზე და ღვთაებრივ გამოღვიძებას აღნიშნავს.

ის ძაფი, რომელიც გაწოლილია შენს ბაგეთა ლალზე

და შენი პირის სასმელიდან ცრემლით სველდება. (აბუ საიდი 1995:41)

ღმერთი/სატრფო სულიერი გაცოცხლების, უფრო მეტიც, უკვდავების მომნიჭებელია და მისტიკური მიჯნურის მარადიული სურვილი მის ბაგეთაგან მაცოცხლებელი წყაროს შესმაა.

მისი ზილფის კავების უღმერთობისგან რწმენა იფრქვეოდა,

მისი ბაგეების სასმელიდან უკვდავების წყარო იღვრებოდა,

როგორც კეკელუცი გნოლი ასი სინატიფით
მიდიოდა და მისი ნაბიჯების მტვრისგან სიცოცხლე მიმოიბნეოდა. (აბუ საიდი
1995:7)

მიწას აპკურე წვეთი შენი ლალის ბაგიდან,
რომ საწუთროს მიწამ სული მოიღოს ნაყოფად. (აბუ საიდი 1995:45)

ლაწვი. სატრფოს ღაწვის/სახის მეტაფორა ვარდი და ტიტაა; სახე ვარდის
მფრქვეველია, ან მისი ნაყოფი ვარდია:

ვუთხარი: ტიტისღაწვიანო მზეთუნახავო გულისმპყრობელო,
სიზმრად მიხვეწე შენი სახე ერთხელ საყვარელო,
მითხრა, ნუ გესიზმრება ჩემს გარდა შენ სახე სხვისი,
თუ გსურს, რომ გესიზმრო კვლავ. (აბუ საიდი 1995:1)

მისი ნედლი პალმიდან ნაყოფი ცვიოდა წვიმის წვეთებით,
მისი ღაწვის ფურცლებიდან ვარდი იფრქვეოდა საყელოზე. (აბუ საიდი 1995:7)

შენი ღაწვების ბაღნარის ნაყოფი ვარდია,
შენი ლალის ბაგის ნაყოფი უკვდავებაა. (აბუ საიდი 1995:45)

ღაწვი სილამაზის გაბრწყინების გამოვლინებაა, რაც სამყაროს დიდებული
ყოფიერების მიზეზია და ღმერთის სახელთა გამოვლინება. ლაჰიჯის თანახმად
“ღაწვი მინიშნებაა ღმერთის წყალობის თვისებაზე, ხოლო ზილფები - მისი
მრისხანებისა” (საჯადი 2000:587)

ვარდი უძველესი მითების (ინდური, ძველბერძნული) მნიშვნელოვანი
ელემენტია და ღვთაებრივი ბუნების გამოვლინების სიმბოლოა. ქრისტიანობა
მარიამ ღვთისშობელს უკავშირებს ვარდს და ვარდნარს, როგორც წმინდა და
ღვდობრივი ასპექტების სიმბოლურ გამოხატულებას.

ვარდის სიმბოლური ხატი ერთ-ერთი ყველაზე უფრო მრავლისთქმელია
სუფიზმში. აღმოსავლეთში, კერძოდ, ირანში, რომელიც ვარდის სამშობლოდ
მიიჩნევა, ვარდებს მედიტაციისა და ლოცვისათვის გაშენებულ “საიდუმლო”
ბაღებში ზრდიდნენ (ესპინი 2005:2), “მე“-სგან თავის დაღწევა და სულის ღვთაებრივ
რეალობებში მოგზაურობა ხდება შეცნობის ვარდის მოპოვებისთვის. ვარდი
განასახიერებს სუფიური მისტიკის კვინტესენციას “მარტივი” ერთის რთულ

სიმრავლედ დაშლას; ეკლები ღვთაებრივი სიბრძნის მოპოვების სირთულეზე მიგვანიშნებს; ვარდის სილამაზე და სურნელი აბსოლუტური სილამაზისა და სრულყოფილების ყველაზე უფრო უშუალო, ადვილად აღსაქმელი გამოვლინებაა; ვარდი და ეკლები ღვთაებრივი და მიწიერი ყოფის საუკეთესო “შუალედური” სიმბოლოა.

აბუ საიდთან ვარდის შესატყვისად იხმარება *gul*, და არა *ward*, რომელსაც სიმბოლური მეტყველებაში უკავშირებენ რიტუალური ღოცვებისა და ასკეტური ვარჯიშების ერთობლივ რიტუალს *wird*.

ჩემი ეკლიდან ერთგულების ვარდი იზრდება,
ჩემი მხრიდან სიხალასე იზრდება,
შენზე ფიქრში გუშინ თავი მუხლებზე მელო,
დღეს ვარდი დამხვდა ამოსული ჩემს გვერდით. (აბუ საიდი 1995:44)

ფრთხილად, ზურგი არ აქციო მის პატივისცემას,
რადგან ის ნაზ ვარდთან ერთად უხეშ კვალსაც ახარებს. (აბუ საიდი 1995:22)

სატრფო, ანუ ცენტრი, რომლისკენაც გამუდმებით მიიღტვის მისტიკური მიჯნური ღვთაებრივ წალკოტშია, რომელიც დახშულია ადამის მოდგმისათვის მისი იქიდან გამოძევების შემდეგ: გადმოცემის მიხედვით, ღმერთმა ადამი სამოთხეში, ვარდების გასახარებლად მოათავსა (როი 1997:6)

შენი სახე, სულის წალკოტის ნორჩო ვარდო,
ნაზი იყო, როგორც ყოველი სადამო და დილა. (აბუ საიდი 1995:25)

წითელი ვარდი ვნებიანი სიყვარულის სიმბოლოა. ადამიანური სიყვარული ვნება (*shawq*), არის ღვთაებრივი სიყვარულის (*mahabba*) თავისებური პრელუდია - “მივდიოდი შენი ვნებიანი სიყვარულით (*shawq*) სავსე ყოფიერების ვარდნარში”.

სამასი წითელი ვარდია ჩემი სატრფოს დაწვებზე,
ავდექი დასაკრეფად, ვარდების კრეფა ხომ ჩემი საქმეა. (აბუ საიდი 1995:14)

თუმცა თვალს არ უნახავს შენი მშვენიერი სახე,
ერთი ვარდიც არ მოუწყვეტია შენთან შეხვედრის ვარდნარიდან. (აბუ საიდი 1995:43)

“ვარდი “წმინდა შუაგულის” გულის სიმბოლოა” (ტომპსონი 1989:1-3) და საბოლოოდ ვარდების კრეფა კვლავ უკავშირდება გულის სიღრმეში ღვთაებრივი ნათელის მოპოვებას.

დასკვნა

აბუ საიდის ცხოვრების ამსახველი თხზულებების ანალიზიდან ირკვევა, რომ მისი ცხოვრების ახალგაზრდობის (დაახლ. 40 წლის ასაკამდე) პერიოდი გულისხმობს გამუდმებულ “არას თქმას” იმაზე, რასაც სიცოცხლე სთავაზობს მას; გარდამტეხ მომენტად მიჩნეულია მისი დიდი ხილვა (მედიტაცია ჭაში), რის შემდეგაც აბუ საიდი იღებს სიცოცხლეს. ეს სულიერი გაბრწყინება განდევნილი ღტოლვების შედეგად სხეულის დასუსტების შედეგია, ე. წ. სუბლიმაცია.

აბუ საიდის რელიგიური ფილოსოფიის პრინციპების საკვლევად უმნიშვნელოვანესია “მეორე ეტაპი”, როდესაც მისი მხერვა მიმართულია შინაგანისადმი; როცა ასკეტური ვარჯიშებითა და რიტუალების შესრულებით “თვითშეპყრობა” მისტიკოსმა შეანაცვლა ადამიანებთან ყოველდღიური ურთიერთობით, ქადაგებით და მუსიკალური რიტუალით (*სამა*). აბუ საიდის დამოკიდებულებაში *სამა*-ს მიმართ ვლინდება, რომ მოძღვარი განიხილავს ადამიანს, როგორც სულისა და ხორცის განუყოფელ მთლიანობას.

აბუ საიდმა *ხანაყა*-ში მცხოვრებთათვის უმთავრეს წესად განსაზღვრა თავმდაბლობა და მოყვანის მსახურება.

მისი დამოკიდებულება სასწაულქმედების მიმართ უარყოფითია, თუმცა, მის სახელსაც უკავშირდება სასწაულები: ის ცნობილია გაულთამხილარობის სასწაულებრივი უნარით, რასაც მოძღვარი ადამიანთა გულების განსაწმენდად და ღმერთთან დასაბრუნებლად იყენებს.

მისტიკური მდგომარეობების (*ჰალი* და *მაყაბი*) გაანალიზების შედეგად შეიძლება დავასკვნათ, რომ სულის თვითსრულყოფის საფეხურები მთლიანობაში ქმნიან აბუ საიდის სუფიზმის სინთეზურ “ფილოსოფიას”, წარმოაჩენენ მისი სულის ევოლუციის ისტორიას. *მაყაბები* აბუ საიდის მსოფლმხედველობის ის მნიშვნელოვანი სფეროა, რომელშიც მისტიკოსი დიდ ყურადღებას უთმობს ადამიანის ფსიქოლოგიის ნიუანსებს.

განვიხილეთ ცოდვისა და შენდობის წინააღმდეგობრივი თეორია: ღმერთი, როგორც მამოძრავებელი ძალა ყოველი ქმნულის, თავადვე არის “ფიცის დამდები და ფიცის გამტეხი”, ამავე დროს აბუ საიდი ცოდვას განსაზღვრავს, როგორც უგვანო საქმეს, რომელსაც თან სდევს შენდობა, როგორც აბსოლუტის კეთილი ნების გამოხატულება ადამიანის ცოდვილი ბუნების მიმართ.

ნათელია, რომ აბუ საიდისთვის “ჭეშმარიტი მუსლიმი” არის ის, ვინც “არც ერთი მუსლიმის ტანჯვას არ ეძებს”, ანუ, ის, ვისაც გააჩნია კეთილშობილი, განწმენდილი გული, და არა ის, ვინც მრავალგზის შეასრულა ჰაჯი. ზოგადად, აბუ საიდი ეზოტერულ სიბრძნეს ჭკრეტს ყველა რელიგიაში (ქრისტიანობაში, ცეცხლთაყვანისმცემლობაში, იუდაიზმში).

ნათელია, რომ აბუ საიდი ავითარებს ჰალაჯისეულ პანთეისტურ შეხედულებას სამყაროსა და ღმერთის შესახებ და მისი მისტიკური სწავლება წარმოადგენს იმ შუალედურ რგოლს, რომელიც ქმნის ერთგვარ სულიერ “პელიგრის”: ჰალაჯი აბუ საიდი ათარი. გამოვლინდა იბნ სინას გარკვეული გავლენაც აბუ საიდის ლირიკაზე.

დღემდე ამოუხსნელ ამოცანად რჩება აბუ საიდის ავტორობის საკითხი. ვეთანხმებით იმ მკვლევართა მოსაზრებას, რომელთაც მიაჩნიათ, რომ დივანის დიდი ნაწილი სწორედ აბუ საიდის "კალამს" უნდა ეკუთვნოდეს.

რობაიების პოეტიკური ანალიზის შედეგად გამოვლინდა, რომ მათი დიდი ნაწილის რითმული სქემა არის aaba ტიპის; დიდი რაოდენობით გვხვდება aaaa ტიპის რითმული სქემის რობაიები. ლექსების ძირითადი რითმა არის ბოლორითმა, თუმცა, ლექსები მდიდარია თავრითმებითა და შიდა რითმებით.

რითმულ სიტყვებად სემანტიკურად განსხვავებული ერთგვარი ფონეტიკური სტრუქტურის სიტყვები (ომონიმები) გვხვდება ძალზედ მცირე რაოდენობით, ასევე იშვიათია ტავტოლოგიები. 730 რობაის დიდ უმრავლესობას სდევს რედიფი; რედიფად გამოიყენება ზმნა, არსებითი სახელი, ზმნიზედა, ნაცვალსახელები, თანდებული რა.

რედიფების დიდი ნაწილი (330) ზმნურია რედიფის ფუნქციას უმეტესად მარტივი ზმნის სხვადასხვა გრამატიკული კატეგორიები ასრულებენ, არის რამდენიმე შემთხვევა როდესაც რედიფია ზმნის უდროო ფორმა და შედგენილი ზმნა; რედიფის ფუნქციას ზოგჯერ ასრულებს რთული ზმნა სრული სახით, უმეტესად მხოლოდ მისი ზმნური ნაწილი. გვხვდება დაახლოებით 60 შემთხვევა, როდესაც რედიფი ზმნა *ჰასთან*-ის სხვადასხვა გრამატიკული ფორმაა. თანდებული რა-ს რედიფად ხმარების შემთხვევა მხოლოდ 15-ა, სხვა თანდებულები რედიფად არ გვხვდება.

აბუ საიდთან სპარსული პოეტიკის ისეთი ფიგურებიც დაიძებნება, როგორებიცაა: *თაჯნისი* (გვხვდება სრული, გრაფიკული, გაყოფილი,

განმეორებული, კუდიანი და ნამატინი), *მუთაზზადი, ისჯა, მუთადადდი, ისთი'არა, მუზავიჯი, მუთანახიბი, თაშბიჰათი, ხაშვი, თაფრიქ, ირსალ აღ-მასალაინ*.

აბუ საიდის ლექსებში დიდი რაოდენობით ეპითეტია, რომელთა დიდი ნაწილი შედგენილი სიტყვაა; შედარებით ნაკლებია შედარებები: მათ შორის უფრო იშვიათია მარტივი, აბსოლუტური შედარებები; პოეტი შედარებას ახდენს, ძირითადად, რაიმე კონკრეტული ქმედების ან მოვლენის საფუძველზე. აბუ საიდთან გვხვდება როგორც კონკრეტულ-მგრძნობელობითი, ასევე ფუნქციური შედარებები. შედარების ობიექტებად ძირითადად გამოყენებულია მცენარეთა და ცხოველთა სამყაროდან აღებული ლექსიკა, აგრეთვე, საბრძოლო და საყოფაცხოვრებო საგნები, ანბანის ასოები, ციური სხეულები. იშვიათად ვხვდებით მეტონომიის ნიმუშებს და სინეკდოსას.

მთლიანობაში, აბუ საიდის ლირიკაში პოეტურ ხერხებს შორის ყველაზე უფრო გავრცელებულია მეტაფორა. დამახასიათებელია გავრცობილი, კომპლექსური მეტაფორული სახეები, როცა პოეტი ცალკეული მეტაფორული სახეების ერთობლიობით ქმნის რთულ მეტაფორულ სტრუქტურას.

რობაიების თემატიკა მრავალფეროვანია: დიდი რაოდენობით ვხვდებით საყოფაცხოვრებო და რელიგიურ ლექსიკას, აგრეთვე, ბუნების, ცხოველების, მცენარეების, ძვირფასი ქვების, ციური სხეულების აღმნიშვნელ სიტყვებს.

ჩვენ გავაანალიზეთ აბუ საიდის სუფიური ტერმინები: ღვინისა და სინათლის სიმბოლიკა, სატრფო და მასთან დაკავშირებული ტერმინები, წყლის სიმბოლიკა. განვმარტეთ სუფიური ტერმინი-კლიშეები და, შეძლებისდაგვარად, გამოვიკვლიეთ აბუ საიდის იდუმალთმეტყველების თავისებურებანი. ლექსებში ხშირია აღუზიები ყურანთან. ჩანს, აგრეთვე, ბერძნული ფილოსოფიური აზროვნების კვალი (კერძოდ, ემანაციის დოქტრინა). აბუ საიდისთვის ადამიანის მიერ ღმერთის ძიება სიმბოლურად გამოხატულია, როგორც: სატრფოსთან შეერთების მოლოდინი; სატრფოს ბაგეთაგან უკვდავები წყაროს შესმა: ნათელისადმი ღტოლვა, როცა მისტიკოსს იპყრობს შიში, რომ მას “ფრთა არ მოტეხონ”; ფიალიდან იაგუნდისფერი ღვინის შესმა; ზღვაში ჩაყვინთვა და მარგალიტის მოპოვება; გემით ზღვის უსაფრთხოდ გადაცურვა; ვარდების კრეფა და სხვ.

არსებული მასალის მიხედვით შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ აბუ საიდის ლირიკის სახე-სიმბოლოთა ერთიანობა ქმნის დიდ ბაზისს შემდგომი საუკუნეების პოეტებისთვის. ამ სიმბოლოებმა უფრო რთული და დახვეწილი ფორმები მიიღეს

მოგვიანებით, როგორც პოეტური, ასევე, მისტიკური მეტყველების თვალსაზრისით. მაგალითისთვის, საკმარისია აღვნიშნოთ ფრინველის სიმბოლო აბუ საიდთან, რაც იბნ სინას ნააზრვეის ანარეკლია მის პოეზიაში და ამ სიმბოლოს აზრობრივი დატვირთვა ათართან.

ჩვენი მიზანი არ ყოფილა თითოეული სიმბოლოს განვითარების გრადაციათა გამოვლენა და შესწავლა, რაც უთუოდ საინტერესო და მნიშვნელოვანი კვლევის სფეროა. თუმცა, დანამდვილებით შეიძლება ითქვას, რომ აბუ საიდის დივანში მოქცეულია მომდევნო საუკუნეების პოეტთა შემოქმედებაში მოცემული სახე-სიმბოლოთა მრავალფეროვნება. რა თქმა უნდა აბუ საიდი არ ყოფილა პირველი, ვინც სატრფიალო ჟანრის სპარსული ლექსი ღვთაებრივი დანიშნულებით გამოიყენა, მაგრამ ის იყო პირველი მოძღვარი, ვინც ასეთი ლექსის გამოყენება საბოლოოდ "დააკანონა" სუფიური საძმოს ყოველდღიურ პრაქტიკაში.

გამოყენებული ლიტერატურის სია

აბუ საიდი 1995

Abū Sa'īd Abī'l-Khayr, *Rubā'iyyāt*, Sukhanān-i Manzūm-i Abū Sa'īd Abī'l-Khayr, ed. by Sa'īd Nafīsī, Tehrān, ۱۳۷۳/1995

აბუ საიდი, *რობაიები*, წიგნში “აბუ საიდის წყობილსიტყვაობა”, საიდ ნაფისი, (აბუ საიდის წყობილსიტყვაობა), თეირანი, 1995

აბუ საიდი 1977

აბუ საიდი, *რობაიები*, თარგმ. ვახუშტი კოტეტიშვილმა, ირანული პოეზია, თბილისი, 1977

ათარი 1905

‘Atfār, Farīd al-Dīn, *Tadhkirāt al-awliyā'*, ed. by Nicholson, vol. I, London/Leiden, 1905-1907

ათარი, ფარიდ ად-დინ, *წმინდანთა ცხოვრებანი (თახჩირათ აღ-ოულია)*, გამომც. რ. ა. ნიკოლსონი, ტ. I, ლეიდენი, 1905

ალგარი 1976

Algar, Hamid, "*The Naqshbandī Order. A Preliminary Survey of its History and Significance*", *Studia Islamica*, 1976

ალგარი, ჰამიდ, *ნაყშბანდიას ორდენი. მისი ისტორიისა და მნიშვნელობის შესწავლის შესავალი*, სტუდია ისლამიკა, 1976

ალექსიძე 2001

ალექსიძე, მარინა, *იბლისის დაცემის სუფიური გააზრება სპარსულ კლასიკურ მწერლობაში*, აკადემია, ისტორიულ-ფილოლოგიური ჟურნალი, ტ. 2, თბილისი 2001

ადმოსავლეთის ლიტერატურა 1970

Литература Востока в Средние Века, ч. II, Изд. Московского Университета, 1970

ადმოსავლეთის ლიტერატურა შუასაუკუნეებში, ტ. II, მოსკოვის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1970

ბაუერინგი 1999

Böwering, Gerhard, *Ideas of Time in Persian Sufism*, in "The Heritage of Sufism", ed. Leonard Lewisohn, vol. I, Oxford, 1999

ბაუერინგი, ჟერარ, *დროის იდეა სპარსულ სუფიზმში*, წიგნში "სუფიზმის მემკვიდრეობა", რედ. ლ. ლუისონი, ტ. I, ოქსფორდი, 1999

ბერტელსი 1938

Бертэльс, Е.Э., *Авиценна и Персидская Литература*, Известия Академии Наук СССР, 1938

ბერტელსი, ე. ე., *ავიციენა და სპარსული ლიტერატურა*, სსრკ მეცნიერებათა აკადემიის ცნობები, 1938

ბერტელსი 1965

Бертэльс, Е.Э., *Суфизм и Суфийская Литература*, Москва, 1965

ბერტელსი, ე. ე., *სუფიზმი და სუფიური ლიტერატურა*, მოსკოვი, 1965

ბრაუნი 1956

Browne, Edward G., *A Literary History of Persia*, v. II, Cambridge at the University Press, 1956

ბრაუნი, ედ., *სპარსეთის ლიტერატურის ისტორია*, ტ. II, კემბრიჯის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1956

ბრუინი 1999

De Bruijn, J. T. P., *The Qalandariyyāt in Persian Mystical Poetry from Sanāʿī Onwards*, in "The Heritage of Sufism", ed. Leonard Lewisohn, vol. II, Oxford, 1999

ბრუინი, ჯ. ტ. პ., *ყალანდარიათი სპარსულ მისტიკურ პოეზიაში სანაიდან და შემდგომ*, წიგნში "სუფიზმის მემკვიდრეობა", რედ. ლ. ლუისონი, ტ. II, ოქსფორდი, 1999

ბულიეტი 1972

Bulliet, R. W., *The Patricians of Nishapur*, Cambridge: Harvard University Press, 1972

ბულიეტი, რ. ვ. *ნიშაპურელი წარჩინებულნი*, კემბრიჯი, ჰარვარდის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1972

გრაჰამი 1999

Graham, Terry, *Abū Saʿīd Abī'l-Khayr and the School of Khurāsān*, in "The Heritage of Sufism", vol. I, ed. Leonard Lewisohn, Oxford, 1999

გრაჰამი, ტერი, *აბუ საიდ აბუ-ლ-ხეირი და ხორასნის სკოლა*, წიგნში "სუფიზმის მემკვიდრეობა", რედ. ლ. ლუისონი, ოქსფორდი, 1999

დაბაში 1999

Dabashi, Hamid, *Historical Conditions of Persian Sufism during the Seljuk Period*, in "The Heritage of Sufism", ed. Leonard Lewisohn, vol. I, Oxford, 1999

დაბაში, ჰამიდ, *სპარსული სუფიზმის ისტორიული პირობები სელჩუკთა მმართველობის პერიოდში*, წიგნში "სუფიზმის მემკვიდრეობა", რედ. ლ. ლუისონი, ოქსფორდი, 1999

დურინგი 1999

During, Jean, *What is Sufi Music?: Sufi Practice and Methodology*, "in the Heritage of Sufism", v. II, ed. Leonard Lewisohn, Oxford, 1999

დურინგი, ჟან, *რა არის სუფიური მუსიკა? სუფიური პრაქტიკა და მეთოდოლოგია*, წიგნში "სუფიზმის მემკვიდრეობა", რედ. ლ. ლუისონი, ტ. II, ოქსფორდი, 1999

ელველ-სუტონი 1975

Elwell-Sutton, L. P., *The Rubāʿī in Early Persian Literature*, The Cambridge History of Iran. V. 4, Cambridge, 1975

ელველ-სუტონი ლ.პ., *რობაი ადრეულ სპარსულ ლიტერატურაში*. ირანის ისტორია, ტ. 4, კემბრიჯი, 1975

ერნსტი 1999

Ernst C. W., *The Stages of Love in Early Persian Sufism*, from Rābiʿa to Rūsbiḥān, v. I, ed. Leonard Lewisohn, Oxford, 1999

ერნსტი, კარლ., *სიყვარულის საფეხურები ადრეულ სპარსულ სუფიზმში, რაბიადან რუსუბიჰანამდე*, წიგნში "სუფიზმის მემკვიდრეობა", რედ. ლ. ლუისონი, ტ. I, ოქსფორდი, 1999

ერნსტი 2002

Эрнст, Карл, *Суфизм*, Москва, 2002

ერნსტი, კარლ, *სუფიზმი*, მოსკოვი, 2002

ვალეი 1999

Waley, M. I., *Contemplative Disciplines in Early Persian Sufism*, in "The Heritage of Sufism", v. I, ed. L. Lewisohn, Oxford, 1999

ვალეი, მუჰამედ-ისა, *ჭვრეტითი დისციპლინები ადრეულ სპარსულ სუფიზმში*, "სუფიზმის მემკვიდრეობა", რედ., ლ. ლუისონი, ტ. I, ოქსფორდი, 1999

ზარინკუბი 1998

Zarīnkūb, ‘Abd-al-Ḥusayn, *Justujū dar taṣawuf-i Īrān*, Tehrān, ۱۳۷۶

ზარინკუბი, აბდ-ალ-ჰუსეინი, ძიებანი ირანის სუფიზმში, თეირანი, 1998

ზაჰნერი 1960

Zaehner R., *Hindu and Muslim Mysticism*, London, 1960

ზაჰნერი, რ., *ინდური და ისლამური მისტიციზმი*, ლონდონი, 1960

იბნ მუნავარი 1899

Ibn Munawwar, Muḥammad, *Asrār al-tawḥīd fī maqāmāt Shaykh Abū Sa’īd Faḍlul’lah ibn Abī’l-Khayr Aḥmad Mayhanī*, Тайны Единения, Жуковский, В., Санктпетербург, 1899

იბნ მუნავარი, მუჰამედ, *ღვთაებრივი შეერთების საიდუმლოებანი*, გამომც. ვ. შუკოვსკი, პეტერბურგი, 1899

იბნ მუნავარი 1953

Ibn Munawwar, Muḥammad, *Asrār al-tawḥīd fī maqāmāt Abū Sa’īd Faḍlul’lah ibn Abī’l-Khayr Aḥmad Mayhanī*, ed. by Dhabīhullāh Ṣafā, Tehran, 1953

იბნ მუნავარი, მუჰამედ, *ღვთაებრივი შეერთების საიდუმლოებანი*, გამომც. ზაბიჰოლაჰ სეფა, თეირანი 1953

იბნ მუნავარი 1987

Ibn Munawwar, Muḥammad, *Asrār al-tawḥīd fī maqāmāt Abū Sa’īd*, ed. by Shafī’ī Kadkanī, 1987

იბნ მუნავარი, მუჰამედ, *შეერთების საიდუმლოებანი (ასრარ აღ-თოუჰიდ)*, გამომც. შაფი’ი ქადქანი, თეირანი, 1987

იბნ მუნავარი 1999

Ибн Мунавар, *По ту Сторону Буквы и Звука*, перевод на русский Шафи'и Кадкани, Тегеран, 1999

იბნ მუნავარი, მუჰამედ, *სიტყვების მიღმა*, გამომც. შაფიი ქადქანი,

თეირანი, 1999

ისლამი 1999

ისლამი, ენციკლოპედიური ცნობარი, გამომცემლობა ნეკერი, თბილისი, 1999

იუსუფ ფური 2002

Yūsūf Pūr, Muḥamad Kāzim, Barrasī-i intiḳādī tāriḳh-i taṣawuf bā tākiya bar aqwāl ṣūfiyān tā qarn-i haftum-i hijrī, Tehran, ۱۳۸۰/2002

იუსუფ ფური, მუჰამედ ქაზემ, სუფიზმის ისტორიის კრიტიკული ნარკვევები, თეირანი, 2002

კეკელიძე 1981

კეკელიძე, კორნელი, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. 2, თბილისი, 1981

კობიძე 1975

კობიძე, დავით, სპარსული ლიტერატურის ისტორია, თბილისი, 1975

კოტეტიშვილი 1977

კოტეტიშვილი ვახუშტი, *ირანული პოეზია, წინასიტყვაობა*, თბილისი, 1977

ლამბტონი 1988

Lambton, A. K. S., *Continuity and Change in Medieval Persia*, London, I. B. Taurus, 1988

ლამბტონი, ა. კ. ს., *მდგრადობა და ცვლილებები შუასაუკუნეების ირანში*, ლონდონი, 1988

ლანდოლტი 1978

Landolt, Herman, *Two Types of mystical Thought in Muslim Iran*, Muslim World, 68, Hartford, 1978

ლანდოლტი, ჰერმან, მისტიკური აზროვნების ორი ტიპი ისლამურ ირანში, ისლამური სამყარო №68, ჰარტფორდი, 1978

ლუთფოლაჰი 1899

Luṭfollāh Jamāl al-Dīn, *Hālāt ū sukhanān-i shaykh Abū Sa'īd Faḍlul'lah ibn Abi'l-Khayr Aḥmad Mayhanī*, (Жизни и Речи Старца Абу Саида, изд. В Жуковского, Санктпетербург) 1899

ლუთფოლაჰი, ჯამალ ალ-დინ, *შეის აბუ საიდ აბუ-ლ-ხეირის*

ცხოვრება/მისტიკური მდგომარეობანი და გამოხატულებები, გამომც. ვ. შუკოვსკი, სანქტ-პეტერბურგი, 1899

მასონი 1999

Mason, Herbert, *Hallāj and the Baghdad School of Sufism*, in "The Heritage of Sufism", v. I, ed. Leonard Lewisohn, Oxford, 1999

მასონი, პერბერტ, ჰალაჯი და სუფიზმის ბაღდადის სკოლა, წიგნში "სუფიზმის მემკვიდრეობა", რედ., ლ. ლუისონი, ტ. I, ოქსფორდი, 1999

მაქსიმოვი 2001

Максимов, Ю.В., *Понятие Чуда в Христианстве и Исламе*, 2001

მაქსიმოვი, ი. ვ., *სასწაულის გაგებისათვის ქრისტიანობასა და ისლამში*, 2001

მეიერი 1976

Meier, Fritz, *Abu Said Abu-l-Hayr: Wirklichkeit und Legende*, Acta Iranica 11, Tehran und Liege, 1976

მეიერი, ფრიც, *აბუ საიდი აბუ-ლ-ხეირი: სინამდვილე და ლეგენდა*, თეირანი 1976

მოჟდე 2000

Mozhde Bayat, *Muhamad Ali Jam Niya, dāstānhāya sarzamīn-i šūfīān*, Tehran, 2000

მოჟდე ბაიათი; მუჰამედ ალი ჯამ ნია, *სუფიების მიწაწყლის დასთანები*, თეირანი, 2000

ნასრი 1972

Nasr, Sa'id Husein, "Islam and The Encounter of Religions", in *Sufi Essays*, London, 1972

ნასრი, საიდ ჰუსეინ, *ისლამი რელიგიების ვზავასაყარზე*, სუფიური ესსეები, ლონდონი, 1972

ნეტონი 1999

Netton, I. R., *Suhrawardi's Philosophy of Illumination: Mataphysics and Ontology*, in the "Heritage of Sufism", ed. Leonard Lewisohn, v. II, Oxford, 1999

ნეტონი, ი. რ., *სუჰრავარდის ფილოსოფიური გაბრწყინებანი*:

მეტაფიზიკა და ონტოლოგია, წიგნში “სუფიზმის მემკვიდრეობა”, რედ.,
ლ. ლუისონი, ტ. II, ოქსფორდი, 1999

ნიკოლსონი 1967

Nicholson, A. Reynold, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1967

ნიკოლსონი, ა. რეინოლდი, *ისლამური მისტიციზმის ნარკვევები*,
კემბრიჯი, 1967

ნიკოლსონი 1914

Nicholson A. Reynold, *The Mystics of Islam*, Routledge, Kegan Paul, London,
1914

ნიკოლსონი ა. რეინოლდი, *ისლამის მისტიკოსები*, ლონდონი, 1914

ნურბახში 1986

Nurbakhsh, Javad, *the Sufi Symbolism*, v. 6, London, 1986

ნურბახში, ჯავად, *სუფიური სიმბოლიზმი*, ტ. 6, ლონდონი, 1986

ნურბახში 2005

Нурбахш, Джавад, Энциклопедия суфийской символики, Журнал "Суфий",
№3, 2005

ნურბახში, ჯავად, *სუფიური სიმბოლიკა*, ჟურნალი “სუფი”, №3, 2005

ნურბახში 1999

Nurbakhsh, Javad, Foreword: The Key Features of Early Persian Sufism, in "The
Heritage of Sufism", v. I, ed. Leonard Lewisohn, Oxford, 1999

ნურბახში, ჯავად, *წინასიტყვაობა, ადრეული სპარსული სუფიზმის
მთავარი ნიშან-თვისებები*, წიგნში “სუფიზმის მემკვიდრეობა”, რედ.,
ლ. ლუისონი, ტ. I, ოქსფორდი, 1999

ნუცუბიძე 1966

ნუცუბიძე, შალვა, *კრიტიკული ნარკვევები*, თბილისი, 1966

პანოვი 1934

Панов, В.А., Автобиография Тимура, Академия, 1934

პანოვი, ვ. ა., *თემურის ავტობიოგრაფია*, აკადემია, 1934

ჟუკოვსკი 1901

Жуковский, В.,К Истории старца Абу-Сайда Мейхенейского,
Санктпетербург, 1901

ჟუკოვსკი, ვ., ფირი აბუ საიდ მეიჰენელის ისტორიის შესახებ, ტრაქტატი შავთვალეზა ლამაზმანისათვის, სანკტ-პეტერბურგი, 1901

რესეჟაკი 1899

Récéjac, E., *Essay on the bases of the Mystic Knowledge*, translated by S. C. Upton, London, 1899

რესეჟაკი, ე., *ესსეი მისტიკური ცოდნის საფუძვლების შესახებ*, ლონდონი, 1899

რუმი 2000

Rumi, *Discourses, Fihi mā fihī*, by Arberry, Arthur J., Iowa, 2000

რუმი, *რუმის საუბრები*, ან (ფიჰი მა ფიჰი, “ეს არის ის, რაც არის”), არტურ ჯ. არბერი, ეიმსი, აიოვა, 2000

რუმი 1977

რუმი, თარგ. მაგალი თოდუამ, ირანული პოეზია, თბილისი, 1977

სავი 1989

Savi, Julio, *The Eternal Quest of God*, Oxford, 1989

სავი, ჯულიო, *მარადიული ლტოლვა ღმერთისკენ*, ოქსფორდი, 1989

საჯადი 2000

Sajād, Sa’id Jafar, *Farhang-i Iṣṭilāhāt-i ‘erfānī*, Tehran, 2000

საჯადი, საიდ ჯაფარ, *მისტიკური ტერმინების განმარტებითი ლექსიკონი*, თეირანი, 2000

სვირი 1962

Sviri Sara, *Hakim Tirmidhi and the MalamaTi Movement in Early Sufism*, in

"*The Heritage of Sufism*", v. I, ed. L. Lewisohn, Oxford, 1999

სვირი, სარა, *ჰაკიმ თირმიზი და მაღამათიას მოძრაობა ადრეულ სუფიზმში*, წიგნში “სუფიზმის მემკვიდრეობა”, რედ., ლ. ლუისონი, ტ. I, ოქსფორდი, 1999

ქიიანი 1991

Kiyānī Muḥsin, *Tārīkh-i khānaqāh dar īrān*, Tehran, 1991

ქიიანი, მუჰსინ, *ხანაყას ისტორია ირანში*, თეირანი, 1991

ღანი 1997

Ghanī, Qāsim, *Tārīkh-i taṣawuf dar Islām*, v. II, Tehrān, ۱۳۷۰/1997

დანი ყასემ, სუფიზმის ისტორია ისლამის წიაღში, ტ. II, 1997

ყურანი 2006

ყურანი, თარგმნა გ. ლობჯანიძემ, თბილისი, 2006

შიმელი 2000

Шимель Анемари, Мир Исламского Мистицизма, Москва, 2000

შიმელი, ანემარი, *ისლამური მისტიციზმის სამყარო*, მოსკოვი, 2000

შტაინერი 1994

შტაინერი, რუდოლფ, ჯვრისა და ვარდის საიდუმლოება, თარგმნა გ. ნიშნიანიძემ, თბილისი, 1994

ჩიტუი 1999

Chittick William C., The Myth of Adam's Fall in Aḥmad Samā'ānī's Rawḥ al-arwāḥ, in "The Heritage of Sufism", v. I, ed. L. Lewisohn, Oxford, 1999

ჩიტუი, უილიამ, *ადამის დაცემის მითი აჰმად სამანის რუჰ ალ-არვაჰში*, წიგნში, “სუფიზმის მემკვიდრეობა”, რედ., ლ. ლუისონი, ტ. I, ოქსფორდი, 1999

ჯავახიშვილი 1983

ჯავახიშვილი, ივანე, ქართველი ერის ისტორია, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. II, თბილისი, 1983

ჯაველიძე 1985

ჯაველიძე, ე., *თურქული ლიტერატურის სათავეებთან, იუნუს ემრე*, თბილისი, მეცნიერება, 1985

ხაიამი 1977

ხაიამი, ომარ, *რობაიები*, ირანული პოეზია, თარგმნა მაგალი თოდუამ, თბილისი, 1977

ხისმატულინი 2001

Хисматулин, А.А., Суфизм в Центральной Азии, Санкт-Петербург, 2001

ხისმატულინი, ა. ა., *სუფიზმი ცენტრალურ აზიაში*, სანქტ-პეტერბურგი, 2001

ჰაფეზი 1981

ჰაფეზი, *ყაზალები*, სპარსული ქრესტომათია, რედ., დ. კობიძე, თბილისი, 1981

აბუ საიდი 1996

აბუ საიდი, *აბუ საიდის რობაიების დივანი*, 26/05/1996

<http://www.javaan.net/honar/aboosaeed-robayee.pdf>

ამული 1989

ამული, საიიდ ჰეიდარ, ბილიკის დაფარული საიდუმლოებანი, გამომცემლობა ზაჰრა, 1989 <http://www.al-islam.org/innersecretsofthepath/>

ანდერჰილი 2003

ანდერჰილი, იველინ, მისტიციზმი: *ადამიანის სულიერი ცნობიერების ბუნებისა და განვითარებისათვის*, 15/05/2003

<http://www.ccel.org/ccel/underhill/mysticism.html>

ბაუერინგი 2008

ბაუერინგი, ჟერარ, *აბუ საიდ ფადლულლაჰ აბუ-ლ-ხეირ აჰმად მეიჰენელი*, ენციკლოპედია "ირანიკა", 1996-2008

<http://www.iranica.com/newsite>

ბაუერინგი 2008

ბაუერინგი, ჟ, *მარადისობა და ღვთაებრივი განზავება (ბაყა' ვა ფანა)*, ენციკლოპედია ირანიკა, 1996-2008

<http://www.iranica.com/newsite/article/sv1f4v1f4a056.html>

ბელი 1897

ბელი, გერტრუდ ლ., *ლექსები ჰაფეზის დივანიდან*, 1897

www.sacred-texts.com

გამოუთქმელი 2006

გამოუთქმელი კონტექსტში: *სიმბოლოთა კვლევა ჰაფეზ ვადის მიხედვით, კოსმოსი, როგორც მედიტაცია*, ნაწ. VII, 08/05/2006

<http://www.geocities.com/druidarab/cosmos7.html>

დ'ადამო 2004

დ'ადამო, არტურ, *მეცნიერება საზღვრების გარეშე*, მეცნიერების, რელიგიისა და მისტიციზმის სინთეზი, 2004 <http://www.AdamFord.com>

დამადი 1971

დამადი, მუჰამედ, *მაყამათ-ი არბაინ-ის თარგმანი*, 04/1971

<http://en.wikipedia.org/wiki/Marifah>

ექპარტი 1912

ექპარტი, მაისტერ, *სულით სიღარიბისათვის*, თარგმნა ვ. საბაშნიკოვმა, 1912 <http://www.philosophy.ru/library/ekh/spir.html/poverty>

ესბინი 2005

ესბინი ჰოვარდ, Phd, *ცისფერი ვარდი*, 09/2005
<http://www.heliotrope.ca/downloads/The%20Blue%20Rose.pdf>

ინაიათ ხანი 1914

ინაიათ ხანი, ფირ-ო-მურშიდ, *სულიერი თავისუფლების სუფიური გააზრება*, ლონდონი, 1914 <http://www.sacred-texts.com/isl/msl/msl.htm>

კორბინი 1979

კორბინი, ჰენრი, *ნათელის კაცი ირანულ სუფიზმში*, რუსულ ენაზე თარგმნა ი. სტეფანოვმა, რედ., ა. ტურგიევი, 1979
www.metakultura.ru/vgora/ezoter/korben.htm

ლათაიფი-ი სითთა 2008

ლათაიფი-ი სითთა, 01/08/2008 <http://en.wikipedia.org/wiki/Lataif-e-sitta>

ლანდოლტი 1996-2008

ლანდოლტი, ჰერმან, *აბუ-ღ-ჰასან ხარაყანი*, ენციკლოპედია ირანიკა, 1996-2008 <http://www.iranica.com/newsite/article/sv1f4v1f4a056.html>

ნაფს 1999

ნაფს, ლეიდენი, 1999 <http://www.muslimphilosophy.com/ei2/nafs.htm>

ნურბახში 2005

ნურბახში, ჯავად, *ნურბახშის ლექსიკონი*, ტ. 1, 10/08/2005; 20/11/2005
<http://www.portal.sufism.ru/index.php>

რავერტი 1868

რავერტი, ჰ. გ., *ავღანთა პოეზიის რჩეული ნიმუშები*, 1868
<http://www.sacred-texts.com/isl/spa/index.htm>

როი 1997

როი, ანტონი, *ვარდის რომანსი*, ბელტანი, 1997
<http://www.whitedragon.org.uk/articles/rose.htm>

სელზი 2005

სელზი, მაიქლი, *ყუშაირი და მისი ტრაქტატი*, ამონარიდი წიგნიდან
“ადრეული ისლამური მისტიციზმი”, 06/07/2005

[al-Qushayri and his Treatise. The Moment \(waqt\)](#)

ტომპსონი 2004

ტომპსონი, ქრისტინ, რედ., სანიტი აილანდი, 2004

<http://www.sanityisland.com/rose-symbolism.htm>

ტუსი 1991

ტუსი, მუჰამედ, *კეთილშობილთა თვისებები*, თარგმნა ალი ყული
ყარაიმ, ისლამური ჟურნალი “აღ-თაუჰიდ”, ტ. XI, № 3-4, 1991

<http://www.all-islam.org/al-tawhid/awsaf>

უილიამსი 1962

Williams, John, Islam, 1962

უილიამსი, ჯონ, *ისლამი*, 1962

<http://www.sacred-texts.com/isl/isl/index.htm>

ყურანი

ყურანი, თარგმნა ა. ჯ. არბერიმ

<http://www.mlivo.com/translations/Arberry.htm>

შიმელი 1992

შიმელი, ანემარი, *ღმერთის სიმბოლოების შეცნობისათვის*,
ედინბურგი, 1992

http://www.mirobretshikh.narod.ru/decipher_1_1.htm

შიუონი 1994

შიუონი, ფ., *შევიცნოთ ისლამი*, ფრანგულიდან რუსულ ენაზე
თარგმნა ი. სტეფანოვმა, ჟურნ. ფილოსოფიის საკითხები, 1994

http://www.philosophy.ru/lib/relig/relig_1667.html

ხაიამი

ხაიამის რობაიები.

<http://rira.ir/rira/php/?page=view&mod=classicpoems&obj=poem&id=1860&lim=20&pageno=6>

ჰილენბრანდი 1999

ჰილენბრანდი, რობერტ, *ისლამური არქიტექტურა*, ედინბურგის
უნივერსიტეტის პრესა, ედინბურგი, 1999

http://archnet.org/library/sites/one-site.jsp?site_id=14382