

Zümrüd Quluzadə
fəlsəfə elmləri doktoru
əməkdar elm xadimi

NİZAMİ GƏNCƏVİ

Nizami irsi dünya mədəniyyəti xəzinəsinə Şərqi İslam bölgəsinin humanizmlə zəngin Orta əsr fəlsəfi poeziyasının parlaq nümunəsi kimi daxil olub.

Mütəfəkkir-şair 1141-ci ildə Azərbaycanın ən iri mədəniyyət mərkəzlərindən biri - Gəncə şəhərində dünyaya gəlmiş və ömrü boyu daim burada yaşamışdır. Nizaminin səhih və ətraflı tərcümeyi-halı zəmanəmizə çatmayıb; güman edirlər ki, onun ata-babası alim, şair Zəki Müəyyədini, anası isə – kürd tayfa başçısının qızı olub. Ehtimal etmək olar ki, elmlərə məhəbbət, şairlik vergisi, sarsılmaz məğrurluq və ləyaqət Nizamiyə irsən keçmişdir. Uşaq yaşlarında valideynlərini itirdiyinə baxmayaraq misilsiz fitri istedadı və zəhmətsevərliyi nəticəsində o, dövrünün tədris sisteminə daxil olan əsas ruhani və dünyəvi – ilahiyyət, fiqh, tarix, fəlsəfə, poetika, nücum (astronomiya və astrologiya), riyaziyyat, coğrafiya və s. elmlərə və İslam Şərqi elmi və mədəniyyət dilləri olan ərəb və fars dillərinə dərinliklərlə yiyələnir.

Səciyyəvi hal idi ki, o dövrdə bölgənin ziyalı şəxsləri yüksək təhsil almaq üçün çoxsaylı müxtəlif mədəniyyət mərkəzlərinə səyahət edirdilər.

Nizami yüksək təhsilə və şairlik məharətinin cilalanmasına Gəncədən kənara çıxmada nail olur, bu isə XII əsrdə adı çəkilən Azərbaycan şəhərinin islam bölgəsinin digər yüksək mədəniyyət mərkəzləri olan şəhərləri ilə yanaşı misilsiz elmi potensialına dəlalət edir.

Nizaminin həyatını vətəninə keşməkeşli tarixindən və onu bir şəxsiyyət kimi təqib edən sosial və psixoloji təzyiqlərdən kənar təsəvvür etmək qeyri-mümkündür.

Şairin poeziyası və bu poeziyanın məhvəri olan mütəfəkkirin fəlsəfi dünyagörüşü təməlinə məhz həmin ziddiyyətli amillərin vəhdəti durur.

Mütəfəkkir-şairin təlaş dolu, qəm və şadlıq, xeyir və şəri, məhəbbət və nifrət, ümid və ümitsizliyi, insan qüdrəti və insan zəifliyini ehtiva edən «Xəmsə» poemalarında onun həyatı da, ölümü də («İsgəndərnamə»yə baxın) öz əksini tapıb.

1203-cü ildə əbədiyyətə qovuşmuş dahinin «Xəmsə» və «Divanı Şeyx Nizaminin inam, idrak və məhəbbət vəhdəti təməlinə qararlaşmış dünya mədəniyyətinə bəxş etdiyi möcüzəsidir.

* * *

Mütəfəkkirin fəlsəfi görüşləri də daxil olmaqla irsi əsrlər boyu təqlid və tədqiqat obyektinə olmuşdur. Çoxşaxəli nizamişünaslıq tarixinin başlanğıcı XII əsrə, Nizaminin öz dövrünə aiddir, sonu isə naməlumdur. ***İnsanpərvərlik yaşadığıca nizamişünaslığın da sabahı olacaq.***

Məlumdur ki, nizamişünaslıq sahəsində tədqiqi əsrlər boyu müxtəlif xalqların fərqli sahələrdə çalışan tədqiqatçıları aparıb və müxtəlif yollarla mütəfəkkir-alim, şair və şeyx Nizami irsinin dərinliklərinə vararaq onun sirrlərindən agah olmağa cəhd ediblər.

Əmir XosrovDəhləvi, Xacə Kirmani, Səlmən Səvacı, Əbdürrəhman Cami, Əlişir Nəvai və İslam Şərqi onlarca digər klassiki «Xəmsə»yə nəzirələr yazaraq onun ideya, məzmun və forması ilə bağlı çoxşaxəli cəhətlərinin şərhinə və eyni zamanda təbliğinə cəhd göstərmişlər.

Məxəz və tədqiqatlarda Nizami yaradıcılığının təsvir, şərh və elmi tədqiqi zamanı demək olar ki, həmişə irsin fəlsəfi aspektinə də diqqət yetirilmişdir. Zəkəriyyə Qəzvini (XIV əsr), Əbdür-Rəşid Bakuvü (XV əsr), Dövlət şah Səmərqəndi (XV əsr), Əbdürrəhman Cami (XV əsr) və başqaları Nizami irfan (qnosis) və hikmət (fəlsəfə) sahibi və nadir sənətkar adlandırmışlar.

Nizami irsi XX əsr Azərbaycanşünaslığında Nizamiyə həsr edilmiş M.Ə. Rəsulzadə, H. Araslı, M.Rəfili, R.Əliyev, R.Azadə, A.Hacıyev, M.Kazımov və başqalarının ədəbiyyatşünaslıq səpgili əsərlərində xüsusi yer tutur.

Mütəfəkkirin irsinin fəlsəfi aspekti H.Hüseynov, A.O.Makovelski, R.Nurullayev, Ş.Mirzəyeva, Z.Məmmədov, C.Mustafayev, Z.Quluzadə, K.Əzimov və başqalarının əsərlərində tədqiq olunub.

Nizaminin fəlsəfi baxışlarının hazırkı fəsilə təqdim edilmiş şərh bu sahədə aparılmış çoxsaylı tədqiqatlardan biri olaraq şair filosof Nizami irsinin sirrlərini açmaq üçün edilən növbəti cəhddir.

Nizami irsinin özünəməxsusluğunu və «Xəmsə» poemalarının yaradılmasınla xronoloji ardıcılığı nəzərə alaraq burada qoyulmuş fəlsəfi problemlərin təhlilinə müraciət edək. Güman edirik ki, bu cür yanaşma mütəfəkkirin fəlsəfi baxışlarının təkamülünü göstərməyə və müəllifin Nizaminin fəlsəfi dünyagörüşünün daxili dinamikası barədə bəzi mülahizələrini, həmçinin «Xəmsə» nin fəlsəfi dünyagörüşünün orijinal bədii-poetik şəkildə sistemli ifadə forması olması haqqında fərziyyəsini əsaslandırılmağa imkan verir. Problemin bu şəkildə qoyulmasının mübahisə törədə biləcəyini nəzərə alaraq təhlildə Nizami «Xəmsə»sinin beş poeması və şairin «Divan»ından istifadə edilmişdir.

Nizaminin fəlsəfi irsinin təhlilinə başlayarkən mütəfəkkirin yaşadığı dövrün mədəni inkişafının bəzi xüsusiyyətləri üzərində qısa da olsa dayanmaq labüddür. Bu dövrün bölgə fəlsəfəsi, məlum olduğu kimi, kəlam fəlsəfəsi ilə yanaşı nisbətən ardıcıl panteist təmayüllü, mistik formada ifadə olunmuş rəşonalizmi, sosial zülm və mənəvi qüsurlara tənqidi münasibəti və çox vaxt sosial zülmə və yadelli əsarətə qarşı xalq hərəkatları ilə bilavasitə bağlı olan sufilik, ismaililik və digər qeyri-ortodoksal cərəyanların yayılması ilə səciyyələnir.

Həmin cərəyanların fəlsəfəsi üçün ezoterizm (batinilik) və öz dünyagörüşü təsəvvürlərinin bədii ifadəsində alleqoriyadan istifadə səciyyəvi idi. Orta əsrlərdə, xüsusən, Nizami dövründə adı çəkilən cərəyanların fəlsəfəsinin geniş yayılmış ifadə forması fəlsəfi poeziya idi.

Fəlsəfi mədəniyyətin digər mühüm ifadə forması isə əsasən nəsr ilə yazılmış xüsusi fəlsəfi traktatlar idi ki, onlar da ədəbiyyatda şərti olaraq «peşəkar fəlsəfə» adlanır.

Qeyd etmək lazımdır ki, tarixən bölgə fəlsəfi mədəniyyətlərində həm fəlsəfi poeziya, həm də peşəkar fəlsəfə adları çəkilən sufilik, ismaililik və s. cərəyanların fəlsəfəsi ilə bu və ya digər dərəcədə bağlı olub.

Peşəkar fəlsəfə dövrünün elmi inkişafı ilə bağlılığı, bir sıra ontoloji problemlərin həllində deizm və materializmə, qnoseoloji problemlərə münasibətdə isə rəşonalizmə istiqaməti ilə seçilir və adı çəkilən cərəyanların fəlsəfəsi ilə müqayisədə mistisizmi və sosial həyatda mübariz üsyankar ruhun zəifliyi ilə səciyyələnirdi. Bu fəlsəfənin mahiyyətini müəyyən edən məqamlardan biri – qədim yunan fəlsəfəsi ilə üzvi bağlılığı idi ki, onun ümumiləşdirilmiş «Şərq peripatetizmi» adı da məhz buradan irəli gəlmişdir.

Şərq fəlsəfəsi və klassik qədim yunan fəlsəfəsinin bir sıra əsas müddələrinin özünəməxsus sintezindən ibarət olan və bəşəriyyətin fəlsəfi fikrinin inkişafında yeni mərhələni təşkil edən Şərq peripatetizmi, məlum olduğu kimi, qədim yunan fəlsəfi ənənələrinin həm Şərqdə, həm də Qərbdə yaşamaq qabiliyyətini, yayılmasını və sonrakı inkişafını təmin etdi.

Poemalarının hər birinin mədəni irslə bağlı olduğu Nizami «Xəmsə»si məhz bu bölgə mədəniyyətinin məhsulu idi. Əgər «Sirrlər xəzinəsi» qeyri-ortodoksal cərəyanların fəlsəfi prinsipləri ilə daha sıx bağlı idisə, sonrakı poemalarda Şərq peripatetizmi ilə əlaqə tədricən qüvvətlənir və xüsusilə «İskəndər-namə»də tam əyani surətdə özünü göstərir.

Fəlsəfi problemlərin «Xəmsə» poemalarında şərhinin özünəməxsusluğu, Nizami dünyagörüşü və istedadı ilə birlikdə dövrün mədəni səviyyəsi ilə müəyyən edilirdi. Məlum olduğu kimi, orta əsrlər fəlsəfəsində ontoloji məsələlərin əsas ifadə formalarından biri Allahla dünya arasındakı münasibətin və qarşılıqlı əlaqənin aşkar və şərh edilməsi idi¹.

¹ Orta əsrlərdə ontologiyanın özgünlüyünə toxunaraq, A.L. Dobroxotov yazırdı: «Məlumdur ki, ontologiyanın - varlıq haqqında təlimin fəlsəfə tarixinin müxtəlif dövrlərində özünəməxsusluğu var idi və orta əsr mütəfəkkirləri antik ontologiyayı teoloji problemlərin həllinə uyğunlaşdırmışdılar. Ontologiya ilə teologiyanın bu cür bağlılığı ellinizm fəlsəfəsinin bəzi cərəyanları, stoizim, İskəndəriyyəli Filonun baxışları, qnostiklər, yeni platonçuluq tərəfindən hazırlanmışdı. Orta əsrlər ontologiyasında mütləq varlıq məfhumu Allahla eyniləşdirilir... Yetkin sxolastik ontologiya kateqoriyalarının müfəssəl işlənməsi, varlığın səviyyəllərinin təfəssilatlı bölgüsü (substansional və aksidensial, aktual və potensial, vacib, mümkün və təsadüfi və s.) ilə fərqlənir. Müxtəlif ontoloji yönümlər sxolastların universalilər haqqındakı mübahisələrində özünü göstərmişdir» (Fəlsəfi ensiklopedik lüğət – M., 1983, «Ontologiya» məqaləsi)

Deyilənlərlə əlaqədar, həmin problemin orta əsrlər mənəvi mədəniyyəti kontekstində təhlili zamanı mütəfəkkirin ontoloji problemlərə dair təsəvvürlərinin dövrün ideologiya sahəsində hökm sürən dini-teoloji baxışlara müvafiqlik dərəcəsi maraq doğurur.

Nizami irsində biz dəfələrlə ontoloji problemlərin qoyuluşuna və şərhinə, onların orta əsrlər dünya fəlsəfəsi üçün səciyyəvi olan geniş, spektrdə – varlıq və yoxluq, ilk səbəb, hərəkət, həyat və ölüm, zəruri və mümkün varlıq, məkan, kəmiyyət, keyfiyyət, hərəkət, nəfs, ruh, cisim və s. hadisələrin mahiyyət və əlaqələrin təhlilinə rast gəlirik.

Adı çəkilən hadisə və onların kateqorial anlamları «Xəmsə» poemalarının mətnlərində və şairin «Divan»ında oxucuya çoxsaylı və müxtəlif mətnlərdə və orta əsr fəlsəfi düşüncə müstəvisində təqdim edilir.

Mütəfəkkirin ontoloji təliminin təşəkkülünə zəngin və daxilən ziddiyyətli bölgə mədəniyyəti xüsusən, dövrün elmi və fəlsəfi fikrinin yüksək inkişaf səviyyəsi də təsir göstərirdi. Bu təsir Nizaminin özünəməxsus ontoloji baxışlarında üzvi surətdə birləşən ənənə və yenilikçilik, ortodoksallıq və qeyri-ortodoksallığın bir-birini tamamlamasını müəyyən edir.

Allah və dünya arasında əlaqədən bəhs edərkən Nizami birmənalı surətdə Allahı ilk başlanğıc dünya və insanın yaradıcısı adlandırır və bu mövqə «Xəmsə» və «Divan»ın çoxsaylı beytlərlə təsdiq edilir.

Mütəfəkkir islam dininə hörmət və inamında ardıcılıdır, o təkallahlılıq, Quran və şəriət qanunları haqqında dərin ehtiramla yazır. Nizaminin həmin məsələlərə dair mülahizələri «Xəmsə» poemalarının mətnlərini müşayiət edərək əsasən poemaların giriş fəsilələrində cəmlənir.

Xalqla xəlq edilən (məxluq) arasında qarşılıqlı əlaqələri, varlıq, onun təzahür formaları – vacib varlıq, mümkün varlıq, varlıq və yoxluğun, substansiya və aksidensiyanın, forma və məzmunun, mənəvi və maddinin, hərəkət və sükunətin, zaman və məkanın qarşılıqlı nisbəti və ontoloji səpgidən olan digər nisbətən konkret məsələlər haqqında öz təsəvvürlərini şərh edən Nizami onları dövrünün fəlsəfi və elmi bilikləri və şəxsi dünyagörüşü süzgəcindən keçirərək təqdim edir.

Nizami dünyagörüşünün, xüsusən mütəfəkkirin ontoloji görüşlərinin müəyyən edilməsi və elmi tədqiqin özünəməxsusluğu bu görüşlərin bədii əsərlərin kontekstində, qəhrəmanların mükəllimələri və mübahisələri əsasında verilməsi ilə bağlıdır. Bu hal tədqiqatçını suallarına dolayı yolla, giriş fəsiləri – saqınamə və xirəd-namələrdə və bütövlükdə «Xəmsə»nin digər poemaları və şairin «Divan»ında cavab axtarmağa məcbur edir.

Məlum olduğu kimi, fəlsəfi problemlərin həllində mütəfəkkirin mövqeyini birmənalı surətdə müəyyənləşdirmək çətindir, çünki bu mövqə, adətən, nisbətən uzun müddət ərzində təşəkkül tapıb inkişaf edərək olduqca nadir hallarda qarışıqsız, ardıcıl idealizm və ya materializm, rəşionalizm və ya sensualizmi təmsil edir, «mütləq qara» və ya «mütləq ağ», şübhə və daxili ziddiyyətlərdən xali, yekcins deyil.

Deyilənlər orta əsrlər fəlsəfi poeziyasının ən parlaq nümayəndələrindən biri olan Nizami irsinin tədqiqi zamanı özünü bariz şəkildə göstərir. Mütəfəkkirin dünyagörüşünün fəlsəfi aspektlərini şərh və dəyərləndirmə zamanı biz – və bu təbiidir – elə müxtəlif «izm»lərin çalarları ilə rastlaşırıq ki, hər hansı bir müəyyən «istiqaət»i birmənalı şəkildə Nizami dünyagörüşünün əsası elan etməkdən çəkinməyi məqsədəuyğun sayırıq. Bizcə, yalnız mütəfəkkirin bu və ya digər fəlsəfi problem üzrə əsas mülahizələrinin cəm şəklində təhlilindən sonra onun ontoloji, qnoseoloji və digər səpgidən olan mühüm fəlsəfi problemlərin izahında hansı «izm»ə üstünlük verdiyini müəyyən etməyə cəhd göstərmək daha düzgün olardı.

Yuxarıda qeyd olunduğu kimi, Nizaminin fəlsəfi görüşləri şairin «Xəmsə»sinin poemalarında² və «Divan»ında³ geniş təmsil olunub. Lakin bu poemaların hər birinin,

² «Xəmsə» poemalarının təhlili zamanı biz professor Şibli Ne`maninin çapa hazırladığı «Kolliyat-e Xəmsə həkime Nizami», Tehran, hicri 1336 (fars dilində) nəşrindən istifadə etmişik. Bundan sonra «Külliyat» yazılacaq.

³ Nizami Gəncəvi. Divan, Tehran, 1335. Bundan sonra «Divan».

mütəfəkkirin dünyagörüşünün inkişafında növbəti mərhələ olmasını və bunların hər birində fəlsəfi məsələlərin mahiyyətinin özünəməxsus tərzdə, təqdimini nəzərə aldıqda Nizaminin fəlsəfi baxışlarının poemadan poemaya keçərək izah edilməsinin məqsəduyğunluğu aşkar olur.

«Sırlar xəzinəsi»

«Sırlar xəzinəsi» («Məxzən əl-əsrar») Nizami dünyagörüşünün mənbələri və mütəfəkkirin fəlsəfi dünyagörüşünün təşəkkülünün erkən mərhələlərdə mahiyyət və forması haqqında məlumat verən ilk poemadır. «Xəmsə»nin ilk poeması olmasına baxmayaraq «Sırlar xəzinəsi» həm forma, həm də məzmun bitkinliyi və kamilliyi ilə fərqlənir.

Nizaminin sosial-etik baxışlarının formalaşması, bir sıra ətraflı düşünülmüş və sonrakı poemalarda inkişaf etdirilmiş fəlsəfi mülahizələri poetik alleqoriyalarda əksini tapmış ezoterizmi - «Məxzən əl-əsrar»ın fərqləndirici cəhətləridir. Əsərdə mütəfəkkirin dünyagörüşünün yetkinliyi heç də təsadüfi deyildir; «Sırlar xəzinəsi»ni Nizami 1178-1179-cu illərdə, insanın kamillik yaşına çatdığı, dünyagörüşünün formalaşdığı vaxtda yazmışdı. Burada ezoterizmdən izah metodu, alleqoriyadan isə ədəbi-bədii ifadə forması kimi istifadə edən mütəfəkkir Allah, dünya, insanın qarşılıqlı əlaqəsini, orta əsrlər mədəniyyətinə müvafiq olaraq desək, onların sirrini bəyan etməyə cəhd göstərir. «Sırlar xəzinəsi»ndə öz əksini tapmış fəlsəfi axtarımlar, məlum olduğu kimi, mistik fəlsəfəni ehtiva edən ideoloji cərəyanların fəlsəfi mahiyyəti ilə bağlı idi.

Quruluş cəhətdən poema, «Xəmsə»nin sonrakı poemaları kimi, bir sıra müqəddimə – Allaha, Peyğəmbərə, hökmdara müraciətlərlə bərabər müəllifin bədii söz, nəsr və nəzm haqqında fikirlərini, nəfsin özünüdərkini, gecə guşənişinliyini və sirrli mistik söhbətləri tərənnüm edən 12 fəsildən ibarətdir. «Sırlar xəzinəsi» ümumi ideya mövqeyi ilə birləşdirilmiş və müəllifin etik-fəlsəfi baxışlarını illüstrativ, səpgili hekayələrlə tamamlayan 20 məqalədən və sonuncu əsəri başa çatdıran fəsildən ibarətdir.

Poemada Nizaminin ontoloji, etik-sosial görüşlərinin və fəlsəfi dünyagörüşünün digər tərəflərinin şərhinə də rast gəlirik. Mütəfəkkirin bu poemada əksini tapmış ontoloji baxışlarında Allah anlamının təfsiri xüsusi yer tutur və «Allah-dünya» problemi poemada müfəssəl şərh edilir. Mütəfəkkir Xaliqlə yaradılanlar, xəlv edilənlər, insanla kainat arasındakı qarşılıqlı əlaqələri, Allahın ətrafdakı maddi və mənəvi fenomenlərlə əlaqəsini, Onun kainat və insanın məruz qaldığı dəyişikliklərdə rolunu şərh edir.

Poemada Allah kainatın yaratıcısı kimi təsvir edilir və təbii ki, O, kainata nisbətə ilkindir. O, əzəli, əbədi, sonsuz, xəlv olunanların ilk səbəbidir. Yaradılanlar isə səbəbiyyət əlaqəsi ilə bağlıdırlar; onlar İlahi iradənin gerçəkləşməsi kimi yaranırlar, sonlu, fanidirlər.

Allah-dünya probleminin həlli kontekstində «varlıq», «yoxluq», «hərəkət» və «sükunət» kimi konseptual məfhumlar, kainatın maddi strukturu və nisbətən konkret hadisə və anlayışlar xüsusi şərh edilir.

Yuxarıda sadalanan məsələlərin şərhinə həm «Sırlar xəzinəsi», həm də «Xəmsə»nin sonrakı poemalarında tez-tez qeyri-ənənəvi və özünəməxsusluğu ilə səciyyələnən izahlarda da rastlaşırıq. Məsələn, məlumdur ki, orta əsrlər fəlsəfəsinin ümumi məfhumları sırasına «varlıq» və «yoxluq» anlayışları daxildir və onların şərhə fəlsəfi əsərlərdə geniş yer tutur. Poemada biz orta əsrlər fəlsəfəsinin kateqoriyaları olan həmin məfhumların dəfələrlə işlənilməsinə rast gəlirik; lakin onlar bir sıra hallarda müxtəlif və bəzən də əks mənələrdə işlədilir.

Belə ki, «Sırlar xəzinəsi»ndə yaradılış aktını şərh edərkən Nizami yazır: «Onun (Allahın – Z.Q.) mərhəməti ilə *varlıq yoxluqdan* azad oldu».

Və ya «Adəmin yaradılması haqqında» adlanan birinci məqalədə (söhbətdə) oxuyuruq:

O zaman ki, eşqə pərəstiş etmədilər,

Yoxluqda varlığın sədası yox idi (kursiv bizimdir – Z.Q.)⁴.

Yəni, burada «varlıq» dedikdə Allahın yaratdığı və ya «yoxluq»dan azad etdiyi dünya nəzərdə tutulur və təbii ki, «yoxluq» «varlıq»dan əvvəl gəlir.

⁴ «Külliyat», s.47

Yaradan Xaliqin vahidliyi ideyasını şərh etdikdə isə Nizami poemanın artıq birinci münacatında «varlıq» haqqında yuxarıda ifadə olunmuş və rəsmi ilahiyyat üçün ənənəvi olan anlayışa rəğmən sufilik və öz bölgəsinin bir sıra digər cərəyanlarının fəlsəfəsinə müvafiq olaraq «varlıq» – xəlv edilənlər dünyasını «yoxluq» kimi təsvir etmir və Allahı öz varlığını və vahidliyini göstərmək üçün bu dünyanı məhv etməyə, yox etməyə çağırır. Bu halda «yoxluq» maddidir və əsasən dörd ünsürlüdür; onun ayrılmaz cəhətləri hərəkət və sükunətdir. Dünyanın, «yoxluq»un mövcudluğu onda hərəkət və sükunətin mövcud olması ilə bağlıdır. Məhz buna görə də Allahı dünyanı məhv etməyə çağırarkən Nizami Ondən dünyanın çarxını hərəkət və sükunətdən kənara çıxartmağı, odun üstünə su tökməyi, havanı (küləyi) torpaqdan aşağıda yerləşdirməyi xahiş edir.⁵

Allah və dünya arasında qarşılıqlı münasibətlərin bu cür izahı mütəfəkkirin aşağıdakı mühakimələrinə əsaslanır:

1. Allah və dünya mahiyyət etibarilə bir-birindən fərqlidirlər; əgər substansiya və forma, məkan və zamandan yüksəkdə olan Allah varlıq kimi müəyyən edilirsə, varlıq adlanırsa, dünya bu cür müəyyən edilə bilməz, o yoxluqdur.

2. Dünya yaradılmış olduğu üçün ilkin deyil, ikincidir, maddidir, o, təbii başlanğıclardan – od, su, torpaq və havadan ibarətdir; bu ünsürlərin dünyanın strukturunda yerləri dəqiq müəyyənləşdirilib, strukturun sabitliyinin pozulması təbiətinə görə sonlu kainatın məhv olmasına səbəb olar.

3. Kainatın mövcudluğu hərəkət və sükunətin mövcudluğu ilə mümkündür; kainatın hərəkət və sükunət dairəsindən kənara çıxarılması onun məhv olması ilə nəticələnər; Nizamiyə görə, hərəkət və sükunət dairəsi xaricində başqa bir aləm vardır ki, bizim dünyamız orada mövcud ola bilməz və məhv olar.

Beləliklə, mütəfəkkirin fikrincə, dünya yalnız Allahla müqayisədə yoxluqdur, öz-özlüyündə isə o, *mövcuddür*, sabit struktura və onunla üzvi surətdə bağlı olan hərəkət və sükunət xassələrinə malikdir.

Oxucu poemada kosmoqonik baxışlara, yaradılış aktına və müvafiq olaraq Allahla dünya arasındakı qarşılıqlı münasibətlərə verilmiş başqa şərhələrlə də rastlaşır. Fərqli şərhələrin mövcud olması «vəhdət əl –vücut» nəzəriyyəsinə çıxış edən qeyri-ortodoksal panteist yönlü cərəyanların fəlsəfəsinin təsiri ilə bağlıdır ki, bu fəlsəfəyə əsasən varlıq vahiddir, o, bütün mövcudatı – xəlv olunanları - özündə ehtiva edən Allahdır. Dövrün fəlsəfi ənənəsindən, məlum olduğu kimi, Vahid varlığın Vacib varlığa - Allaha və mümkün varlığa-dünyaya bölünməsi təsəvvürü xas idi. Allahdan fərqli olaraq, mümkün varlıq özünün Allahla birliyini, vəhdətini dərk edənə qədər başqa keyfiyyətdə çıxış edir və ikilik illüziyası (xülyası) da məhz buradan irəli gəlir.

Səciyyəvidir ki, Nizami irsi də daxil olmaqla, orta əsrlər fəlsəfəsi nümayəndələrinin fəlsəfi baxışlarını təhlil edən zaman biz əksər hallarda «dünya- yoxluq», «dünya - mümkün varlıq» kimi müxtəlif mövqələrin çəlpəşməsinə rast gəlirik.

Allahla dünya arasında qarşılıqlı münasibətləri açıqlayarkən öz bölgə fəlsəfəsinin ənənəvi anlayışlarına əsaslanan Nizami xəlv olunmuş kainatın, məxluqun (yəni yoxluğun) öz mənəbəyi olan Varlığa (Allaha) can atmasından bəhs edir. Başqa sözlə, «Sırlar xəzinəsi»ndə Nizaminin kosmoqonik baxışlarının özünəməxsus tərzdə olması və qeyri-ənənəvi ifadələri ilə rastlaşırıq:

«[Allah] Öz kəramətinin feyzini ehsan etdi,

Dəryasından (bir) damla atdı.

O, xaric olunmuş damladan

Bu mavi rəngli fələk hərəkətə gəldi.

Axar sudan torpaq çuşə gəldi

Sənin (insanın) cövhərini (substansiyanı) o ərəzlə (aksidensiya) qarışdırırdılar!».^{6 7a}

⁵ «Külliyat», s.5.

^{6a} «Külliyat», s.6.

^{7 6} Yəni orada, s. 76.

Burada biz bir çox qeyri-ortodoks cərəyanların fəlsəfi təlimlərində dünya ilə Allahın qarşılıqlı nisbətində damla ilə dəniz arasındakı nisbətə bənzədilməsi, kainatın həmin damladan əmələ gəlməsi, müəllifin ərz adlandırılığı torpaqla insanın nəfəsində olan İlahi ruh – substansiyadan yaradılması haqqındakı təsəvvürlərə rast gəlirik.

Allahın «vahidliyi toxumunun boy atdığı tarla» isə mütəfəkkirə görə, substansional ruh, nəfs deyil, məhz bu torpaqdır:

Onun köməyi ilə Nizaminin torpağı
Onun tövhid dənəsinin tarlasıdır.^{8b}

Digər tərəfdən, «Sırlar xəzinəsi»nin artıq birinci fəslində biz dünyanın «qədimliyi», «əbədiyyəti», yəni onun Allahla həməbədi olması haqqında elə müddəalara da rast gəlirik ki, bu müddəalar bölgə fəlsəfəsində, xüsusən Şərq peripatetiklərinin fəlsəfi təlimlərində geniş yayılmışdı.

Bu şərhələrlə (dünyanın ikinciliyi və onun Allahla zaman etibarilə həməbədiyyəti) yanaşı poemada Allahla dünya arasında qarşılıqlı münasibətlərin sayca üçüncü izahı da verilir və ola bilsin ki, Nizami yaradıcılığı və dünyagörüşünə bütövlükdə nəzər yetirsək, bu izah əvvəlkilərə nisbətən üstünlük təşkil edir. Bu izah mütəfəkkirin müxtəlif kontekstlərdə məhəbbət haqqında fikirlərinə istinadən, sufilik fəlsəfəsinə xas olan panteist izahdır. Sufizmə müvafiq olaraq varlığın yaranma aktını məhəbbətlə bağlayan Nizami yazır:

«O zaman ki, eşqə pərəstiş yox idi.
Yoxluqda varlığın sədası yox idi».⁹

Nizaminin «Sırlar xəzinəsi»ndə əksini tapmış ontoloji baxışlarında məhəbbət problemi çox böyük yer tutur. Mütəfəkkir məhəbbəti kainat və insanın yaranmasının ilk səbəbi kimi təsvir edir, o, pərdə arxasında olan məhəbbətdən və pərdəni yırtmış, edam edilmiş sufi Mənsurun dünyaya bəyan etdiyi məhəbbətdən yazır. Sufilik fəlsəfəsinin əsasını təşkil edən müddəaların qeyri-ortodoks olduğunu dərk edərək, Nizami dəfələrlə vurğulayır ki, məhəbbət haqqında söhbətlər «onun barəsində danışanın edamı ilə nəticələnir».

Gələcək poemalarında Nizaminin dünyagörüşü müəyyən dərəcədə sufizmdən Şərq peripatetizmi istiqamətində təkamül edir. Lakin «Sırlar xəzinəsi»ndə sufizmin təsiri inkaredilməzdir. Burada məhəbbət insanı sevgilisinə – Allaha doğru aparan yolda onun əsl yol göstərəni, bələdçisidir. Bu yolda dünyəvi olan hər şeydən imtina edilir və nəfs onu xəlvətdə tərbiyə edib məhəbbət vasitəsilə Sevgilisi ilə görüşə aparan xacəyə (bələdçiyə) rast gəlir.

Şair dəfələrlə yazır ki, o öz «mən»ini rədd edərək «yüzü bir görür, biri isə – yüz», yəni çoxluğu – vahiddə (birdə) və biri – çoxluqda görür. Bu fikir dövrün panteist fəlsəfəsində, o cümlədən, sufizmdə, Allahla dünyanın eyniyyətini bildirən, daim təkrar edilən ifadə formalarından biri idi:

«İşim əlimdən getdi və mən özümdən getdim,
Yüzü birdə görürdüm, bir isə yüz oldu».¹⁰

Nizamiyə görə, dünya - Allahın təzahürüdür, özü də rəngarəngliyi, müxtəlifliyi ilə fərqlənən təzahürü: pis və yaxşı, xeyir və şər - bütün hər şey onda nəinki bir-biri ilə uzlaşır, həm də bir-birinin rəngini alır:

⁸ «Külliyat», s.47.

Maraqlıdır ki, hər üç izah «Xəmsə»nin bu və digər poemalarında da qəhrəmanların dialoqlarında yox, müəllif mətni kimi verilir. Deyilənlər bir daha göstərir ki, poemanın mətnini hissələrə bölüb ayrı-ayrı fraqmentlərə istinad edərək Nizami dünyagörüşü haqqında adekvat

təsəvvür əldə etmək mümkün deyil. Buna görə də mütəfəkkirin dünyagörüşünün obyektiv elmi dəyərləndirilməsi yalnız onun «Xəmsə»sinin müxtəlif poemaları və «Divan»ında monoloq və dialoq formalarında ifadə olunmuş ontoloji baxışları bütövlükdə təhlil edildikdən sonra səciyyələndirilə bilər.

¹⁰ «Külliyat», s.79.

«Burada (bu dünyada) yaxşı və pis nə varsa,
(Hamısı) bir-birinin rəngini alırlar».¹¹

Allahın yaratdığı, Onun inikası və təzahürü olan insan da ziddiyyətlərlə doludur. İnsan öz «mən»ini rədd edərək, mənəvi-zehni (intellektual) kamilləşmə yolu ilə Allaha qovuşmağa nail olmağa, onda qeyb olmağa çalışır. Əslində, poema insanın Allaha qovuşmağın mərhələlərlə yüksəlişinin sufi şərhini verir.

Poemanın artıq birinci məqaləsində biz insan haqqında mahiyyətə panteist fikirlərə rast gəlirik:

«Onun cövhəri həm bulaşlıq, həm də təmizdir,
O, həm məhək daşı, həm qızıl, həm də sərrafdır».¹²

Həmin fikrə bu və ya digər formada «Xəmsə»nin sonrakı poemalarında da rast gəlinir.

Sufilik fəlsəfəsinin və bütövlükdə sufi təliminin mütəfəkkirin fəlsəfi, o cümlədən, ontoloji – varlıq haqqındakı baxışlarına təsir etdiyini poemanın sırf ilahiyyat və təsəvvüf problemlərinin şərhini verilən bölmələri də təsdiq edir.

Belə ki, Məhəmməd peyğəmbərin meracı haqqındakı fəsildə Peyğəmbərin öz «mən»indən azad olaraq «ağlının nəzərilə» Allahı – substansiyası, aksidensiyası və «zavalı olmayan o nuru» seyr etməsindən xəbər verilir. Nizamiyə görə Onu görmək – mümtaz olanların qismətidir. Həqiqətən, yalnız seçilmiş olanlar Onu görüb və Allah görünəndir.

Merac haqqındakı fəsildə Peyğəmbərin *eşqin cazibəsi* ilə getdiyi səfərdən, onun «*haqqın hazırladığı şərabdan içdi*»yündən, «*Ondan (həmin şərabdan. – Z.Q.) bir damcı da bizim qəlbimizə çökdü*»yündən, Allahın onun (Məhəmmədin) nazını necə çəkdiyindən, Məhəmmədə olan *məhəbbətin odunun* ab-həyat olduğundan və s. bəhs edilir.

Səciyyəvidir ki, mahiyyət etibarilə ortodoksal baxışlardan fərqlənən sufi ideyalarını təbliğ edən, mütəfəkkir daim insanları islam dininə dəvət edərək bu dini insan üçün nicat hesab edir, yəni o, digər sufi filosoflar kimi, sufizmi islamın əsl təfsiri sayır. Başqa sufilər kimi, Nizami üçün də Allaha aparan yol məhəbbətdən keçir: o, Yaradan Allahı və yaradılmış dünyanı məhz bu cür dərk edirdi. Bu yanaşma heç də təsadüfi deyildi; sosial məsələlər genişliklə təsvir olunan «Sirlər xəzinəsi»ndə mütəfəkkir qanunauyğun olaraq nəzərini vətəni Azərbaycan da daxil olmaqla, İslam bölgəsi xalqlarının zülmə qarşı mübarizəsinin dəfələrlə məfkurəvi bayrağı və real təşkilatçısı olan ideoloji cərəyanlara və ilk növbədə sufizmə yönəltməli idi.

Nizaminin dünyagörüşü konsepsiyasında ontoloji, etik və sosial problemlərlə üzvi surətdə bağlı olan qnoseoloji problemlər də xüsusi yer tutur. Bu problemlər mütəfəkkir tərəfindən müxtəlif – ilahiyyat və elmi səpgidə, mistik çalarlar və realist boyalarla şərh olunur.

«Sirlər xəzinəsi»ndən başlayaraq, Nizami «Xəmsə» poemalarının hər birində özünün fəlsəfi təliminin qnoseoloji yönününün məğzi və məzmununu təşkil edən idrakın mümkünlüyü, obyektleri, metodları, duyğu, əql, söz, nəfs və beynin idrak prosesində yeri və rolu; idrak, elm və həqiqət; idrakın əxlaqi aspekti, onun xeyir və şərle əlaqəsi və s. bu kimi məsələlərə xüsusi yer verir.

Təsadüfi deyil ki, «Xəmsə»nin ilk poemasının ilk beytində Nizami Allahın tərənnümünü Onun müdriklik rəmzi olan «həkim» adı ilə başlayır:

«Bismillah-ir-rəhman-ir-rəhim
Həkimin (Allahın) xəzinəsinin açarıdır»¹³

¹¹ «Külliyat», s.47.

¹² «Külliyat», s.3

¹³ «Külliyat», s.3

*Nizami əsərləri də daxil olmaqla orta əsrlərdə mənəvi mədəniyyətə və o cümlədən fəlsəfəyə aid əsərlərdə ruh, can, qəlb, nəfs anlayışları gah eyni, gah da fərqli mənələrdə işlədildiyinə görə onların məzmunu məndən asılı olaraq müəyyən edilir.

Orta əsrlər ədəbiyyatı üçün ənənəvi olan Allahın vəsfinə yönəlmiş çoxsaylı adlarından, Nizaminin, sonrakı poemalarının təhlili də təsdiq etdiyi kimi, o, Allahın insanın zəkası və nitqi ilə əlaqəsini göstərilənləri seçir:

«Fikrinin başlanğıcı və sözün» sonu –
Allahın adıdır, Onunla bitir». ¹⁴

Beləliklə, artıq poemanın əvvəlindən insanın əqlini və sözünü Allahın adı ilə əlaqələndirən müəllif onları sonsuz dərəcədə yüksəldir, onların dünyanın mahiyyətini, «ilahi sirrləri» dərk etmək imkanına malik və qadir olduğunu əsaslandırmaq üçün zəmin hazırlayır.

İnsanlara bəxş etdiyi biliklərin sayəsində Allahın onları bütün başqa mövcud olanlardan yüksəyə ucaldığı haqqında ilahiyyatın məlum təsəvvürünə əsaslanaraq Nizami əsərin on doqquzuncu məqaləsində yazır:

«Mən Adəm nəslindənəm, mələklərdən üstünəm,
Fələyin o biri tərəfində olanların biliyinə də iddia edirəm». ¹⁵

Nizamiyə görə, əql – işığa doğru aparıcı Məsihadır, elm, bilik - hər şeyin cövhəridir.

«Və o ki, bayrağını elmdən ucaltmır, -
O söz mən (belə) olsam da, - ona qələm çək». ¹⁶

Sonrakı poemalarda olduğu kimi, «Sirlər xəzinəsi»ndə də elm, bilik qismən mistik yük də daşıyır, çünki bu əsərlərdə söhbət dünya, insan və Allahın «sirr»lərinin dərk olunmasından, başqa sözlə, panteist fəlsəfəyə xas olan mistik «dərk etmədən» gedir.

Elmə əsaslanan və xeyirə xidmət etməli olan insan nitqinin - sözün vəsfinə və ucaldılmasına mütəfəkkir xüsusi yer verir. Bilik, elm Nizami tərəfindən mistik çalarlı rəşadət və irrasionalın vəhdəti kimi səciyyələndirilərək hər şeydən üstün tutulur.

Poemada nəfs və qəlb zəka ilə əlaqələndirilir; onlar əslində maddi və mənəvi başlanğıcların vəhdəti və əqlin mənbəyi kimi təsvir olunurlar:

Əqlin nəbzini (Allah. – Z.Q.) nəfsə tapşırıdın ¹⁷?

Mütəfəkkir nəfs və qəlbın qarşılıqlı münasibətindən bəhs edir. Dövrünün mədəni ənənəsində birmənalı olmayan bu fəlsəfi kateqoriyalara öz izahını verən Nizami yazır ki, Allah ərşi və dünyanı yaratdıqdan sonra surət və canı yaradır və onlara qəlbə birləşməyə imkan verir.

Nizaminin Allah, insan və dünyanı idrak obyektini kimi görməsindən çıxış edərək mütəfəkkirin hissi qavrayışa və onun həqiqətin dərk olunmasındakı roluna münasibətini də izah etmək olar. Nizami «Sirlər xəzinəsi»nin «Gecənin vəsfi və qəlbi tanımaq haqqında söhbət» adlanan fəslində beş xarici duyğunun əsarətindən xilas olmağa çağırır, çünki onlar yalnız görünənlər haqqında bilik verir və gizli olanları – nəfs (ruh) və Allahı dərk etmək iqtidarında deyillər:

«Göz, qulaq qərəzdən böyüyürlər (düz məlumat vermirlər. – Z.Q.),
Onlar zahiri pərdənin işçiləridir (ancaq zahirdən xəbər verirlər. – Z.Q.)». ¹⁸

¹⁴ «Külliyat», s.3

¹⁵ «Külliyat», s.119. Daha sonra, o cümlədən, «İskəndər-namə»də, biz çox vaxt yalnız dünyəvi mənada işlədilən «elm» anlayışı ilə rəstləşəcəyik.

¹⁶ Yenə orada, s.125. Məlum olduğu kimi, «elm» orta əsrlər islam bölgəsinin mədəni ənənəsində birmənalı deyil, o, həm dünyəvi, həm də ilahiyyat elmi mənasında işlədilirdi.

¹⁷ «Külliyat», s.119

¹⁸ Gələcək poemalarda, bu duyğu və əqlin qarşıqoyması kəskinliyini itirəcək.

Mistik mənəvi kamillikdən bəhs edən bu fəsildə mütəfəkkir beş xarici duyğunu insanı zahiri olanın hüdudlarından, yəni yer üzündəki, dünyəvi varlığın məhdud dairəsindən kənara çıxarmağa qadir olmayan «yolkəsənlər» adlandırır, çünki xarici duyğular əqlə nəfsi dərk etməyə mane olurlar. Beş duyğunun verdiyi məlumatlara əsaslanan şüur varlığı və Allahın sirrlərini dərk etməyə qadir deyildir. Burada əql və dərk etmə funksiyalarının arasından sədd çəkilməsi ilə rastlaşırıq. Dünyəvi həqiqət hiss və əqlin tərbiyəsi sayəsində dərk olunur, ilahi həqiqət – «Sirlər xəzinəsi» – isə işraq, vəhy (mistik idrak) vasitəsilə dərk edilir. Sonuncu, mistik idrak isə dünyəvi idrakdan ayrılmazdır, çünki insan yalnız mənəvi və zehni kamilləşmə yolu ilə bu cür anlama, mistik idrak səviyyəsinə qədər yüksələ bilər.

İlahi sirrlərin və Allahın dərkinə aparan yol insanın özünü və dünyanı dərk etməsindən keçir, yalnız bu yolla insan Allaha çataraq Onu, Məhəmməd peyğəmbər merac zamanı gördüyü kimi görə bilər.

Poemada nadanlıq idraka, dərk etməyə qarşı qoyulur. Bu baxımdan «mən»indən imtina yolu ilə özünü və Allahı dərk etməyə nail olmuş «Sahibnəzər müdrik mö`bidin hekayəsi» səciyyəvidir. Nizamiyə görə, özünüdərk və Allahın dərk edilməsi bir-biri ilə qırılmaz surətdə bağlıdır, məhz buna görə də mütəfəkkir eyni zamanda insanın həm özünün, həm də Allahın dərkində nadanlığını pisləyir və müdrikliyi kamala çatmamış insana «Ey Allahın və özünün dərkində nadan olan!» - deyər müraciət edir. Poemada dəfələrlə nadanlıq əqlin köməyi ilə aradan qaldırılmasının zəruriliyi haqqında fikirlərə rast gəlirik. Burada «əql» kimi «nadanlıq» da iki mənə daşıyır, həm insanın real aləm və özü haqqında biliyinin olmamasını ifadə edir, həm də insanın Allahın və dünyanın, Allah və özünün qarşılıqlı əlaqələrinin sirrlərini dərk edə bilməmək kimi mistik mənə daşıyır.¹⁹

Beləliklə, poemada qnoseoloji kateqoriyaların təqdim və izahı mütəfəkkirin etik və teosofiyaya aid təsəvvürləri ilə üzvi surətdə bağlıdır. Əqlin məqsədi Allahın-Həqiqətin dərkinə aparan mənəvi kamillikdir, nadanlıq isə kamilliyin və idrakın yoxluğuna dəlalət edir.

İdrak, yüksək mənəviyyat, insanın əzəmətinin rəhni olaraq, eyni zamanda bu əzəmətdən irəli gəlir və ona əsaslanır, çünki insan məxluqatın tacı kimi yaradılıb.

İnsanın kainatdakı yüksək mövqeyi onun mənəvi statusu ilə müəyyən edilir: o, yüksək əxlaqi keyfiyyətlərin daşıyıcısı olmalı, bu keyfiyyətlərin özündə tərbiyə edilməsi üçün şəxsən məsul olmalıdır. Nizami insanları pis əməllərdən, zorakılıqdan əl çəkməyə, həyəllərini itirməməyə, səxavətli olmağa, azadlıq və ləyaqətlərini qorumaq naminə aza qane olmağa çağırır.

Humanist mütəfəkkir əxlaqın mənasını «səadəti bəsləmək və onu qoruyub saxlamaq»da, ədalətin zəfər çalmasında görür. Poemanın səadətdən bəhs edən bölməsi axıncı bir ovuc toxumunu torpağa səpən qoca haqqındakı ibrətli hekayə ilə tamamlanır. Qoca üçün su - alınının təri, bel isə - dırnaqlarıdır, lakin o, inanır ki, Allah ona bol məhsul göndərəcək, çünki ilahi ədalət özünü zəhmətin mükafatlandırılmasında göstərməlidir.

Poemada biz xoşbəxtlik anlayışının birmənəli olmayan izahı ilə rastlaşırıq. Şair insanı gah bu dünyada səadətin təzahürü olan azadlıq və ləyaqətini qoruması naminə, gah da o biri dünyada xoşbəxt olmaq naminə aza qane olmağa çağırır.

Nizamiyə görə, ali səadət sosial ədalətdədir, onun üçün isə məsul, ilk növbədə, iqtidara malik hökmdarlardır.

Şairin irsi üçün, cəmiyyətdən uzaqlığın, guşənişinliyin, dünyadan, dünyəvi həyatdan imtinanın təbliği ilə yer üzündə ədalət və səadət uğrunda fəal mübarizəyə çağırışın uzlaşması, vəhdəti səciyyəvidir. Bu mübarizəyə çağırış, mütəfəkkirin müasiri olduğu antifeodal cərəyanların mübarizəyə çağırışları, müvəqqəti xalq hakimiyyətilə nəticələnmiş Beyləqan xalq üsyanının tələblərilə həmahəng idi.

¹⁹ Nizami dünyagörüşünün təkamülü prosesində bu qarşıqoyma «Sirlər xəzinəsi» üçün səciyyəvi olan kəskinliyini itirəcək və çox vaxt «nadanlıq» yalnız dünyəvi mənada işlədəcək.

Poemada dini-mistik və dünyəvinin bir-biri ilə çarpazlaşması Nizaminin varlığı panteizm məcrasında, dünyəvi-ilahi vəhdət baxımdan qavraması ilə izah olunur. Dünyəvi və dini başlanğıcların üzvi surətdə birləşməsi poemada kainat və insanın vəsfini və iki cahanın daşıyıcısı olan insanın dünyəvi tələbatları və səadətində yönəlmiş Nizami qayğılarını izah edir.

«Sırlar xəzinəsi»ndə dünyəvi başlanğıc hekayələrdə öz əksini tapır, bu hekayələrdə şair hakimiyyət başında duranlara açıq surətdə və cəsarətlə ibrət dərsi verir, xalqın real, dünyəvi səadəti uğrunda mübarizə aparır. Mərhəmətli olmaq, zülmə qarşı mübarizə aparmaq çağırışları ilə uzlaşaraq poema boyunca açıq-aşkar səslənir. Bu çağırışlara «Adəmin yaradılması haqqında», «Ədaləti qorumaq və insafa riayət etmək haqqında», «Dünyanın qəzaları haqqında» fəsillərdə, «Firudin və ahunun hekayəsi»ndə və poemanın digər fəsil və hekayələrində rast gəlirik.

«Zülmədən imtina et və mərhəmət göstər»: - «ədalət – ümumi fayda, xeyir haqqında düşünməkdir», «səltənətin dağıdıcısı – istibdaddır»; «dövlətin möhkəmliyi – zülm etməməkdir», «istibdad – sülhə nail olmaq yolu deyil», - deyə mütəfəkkir şaha və bütövlükdə xalqa, oxucusuna müraciət edir.

Əsərin «Dünyanın qəzaları haqqında» fəslində mütəfəkkir gileylənir ki, onun dövründə insaniyyətin itməsi üzündən insan özünü insandan qoruyur, «Firudin və ahunun hekayəsi»ndə isə insaniyyəti bir keyfiyyət kimi cəmiyyətə xidmətdə görür. Mütəfəkkir hesab edir ki, «Cəmiyyətə xidmət etmək – insan üçün şərəfdir». Yüksək humanizm və demokratik ideallar, poemanın bütövlükdə məzmunu ilə yanaşı orada inci kimi səpilmiş yığcam, qısa və aydın, hikmətli kəlamalarda da əksini tapır. Bu kəlamalar fəlsəfi-didaktik məzmunlu fəsilləri sanki tamamlayır və başa çatdırır.

Poemanın əsas mətləbini açaraq Nizami göstərir ki, mətləb dərvişlik və şahlığın mahiyyətini bəyan etməkdir:

«Dərvişlik və şahlığın mayası odur, ondadır,
İlahinin sırlar xəzinəsi də ondadır».²⁰

«Sırlar xəzinəsi»ndə bir çox əsas məfhumların ikimənəviligi kimi, «şahlıq» anlayışı da ikimənəvidir: öz naqis «mən»inə qalib gəlmiş, şəxsi kamilliyə nail olmuş insan da şahdır, ölkənin real hakimi də.

Mütəfəkkirin insanpərvər, mürüvvətli cəmiyyət və onun şahı haqqındakı təsəvvürləri əsərdə çoxsaylı misallar və hekayələr vasitəsilə açılır. Poemada bu mövzu nəticə etibarilə bağlı və tabe olduğu birinci, mistik etik-fəlsəfi mövzu qədər aktual və əhəmiyyətlidir. Zaman-zaman – reallığı ilə sanki dünyəvi mövzu birincini üstələyir.

Nizamiyə görə, mistik etik kamillik mənəvi və sosial kamilliklə bağlıdır, sosial münasibətlərdə isə kamillik və ədalət mütəfəkkiri xüsusilə narahat edirdi. Mütəfəkkirin sosial-etik görüşlərinin poema boyu təqdimi və şərhı diqqətə layiqdir. İnsanpərvərliyin tərənnümü ilə başa çatan «Adəmin yaradılması haqqında»kı fəsildən sonra yer üzündəki şahları zülm və haqsızlıqdan əl çəkməyə və rəiyyətə qarşı ədalətli, xeyirxah olmağa çağıran hekayələr gəlir. Səciyyəvidir ki, poemada dərvişliyin də, şahlığın da mahiyyəti və zirvəsi insanpərvərlikdir. Nizami qəhrəmanı olan insanda Məhbubun (Allahın) yolunda məhəbbət, sədaqət və fədakarlıq dünyəvi ədalət, şər və zülmə qarşı yönələn insan ləyaqəti və səadəti uğrunda mübarizliyin əzəməti birləşir. Qəhrəmanın özündə üç-mənəvi, intellektual və sosial ideali birləşdirən təsviri mütəfəkkir-şairin gələcək poemalarında ənənəyə çevrilir.

Poemada yazdığı kimi, zahidlik yolunu seçmiş mütəfəkkir insanların dünyəvi səadət və rifahı, real həyatda xeyir və ədalətin zəfər çalması uğrunda fədakarlığına mübarizə aparır. Dövrünün, sufizm də daxil olmaqla, qeyri-ortodoks demokratik cərəyanlarının etik-sosial görüşləri Nizaminin sosial görüşlərinin təşəkkülünə, sosial mövqeyinin qərarlaşmasına şübhəsiz böyük təsir göstərirdi. Lakin bu mövqe, onu əks edən görüşlər yalnız hansısa təriqətin

²⁰ «Külliyat», s.24

davamçılıqlarına, məhdud sufi, dərviş, zahid auditoriyasına deyil, təriqət və ya dinə mənsubiyyətindən asılı olmayaraq bütün insanlara ünvanlanmışdılar.

Mütəfəkkirin yaradıcılıq yolunun başlanğıcını və dünyagörüşü sisteminin təşəkkülünün ilk dövrünü təmsil edən «Sirlər xəzinəsi»ndə əksini tapmış əsas ideyaların şərh «Xəmsə»nin gələcək dörd poemasında inkişaf etdiriləcək və tamamlanacaq.

«Sirlər xəzinəsi»ndə mütəfəkkirin fəlsəfi və əsasən, etik-siyasi görüşləri ümumiləşdirilmiş, sonrakı poemalarla müqayisədə bir qədər sxematik şəkildə şərh olunur. Demək olar ki, burada şair oxucunu həyat üzərində apardığı müşahidələrin ilk yekunu ilə tanış edir. Poema Nizaminin mütəfəkkir kimi dünyagörüşünün mahiyyətini və vətəndaş kimi insani iztirablarını, cəmiyyət və insanlar qarşısında məsuliyyətini əks etdirir.

Gələcəkdə hər yeni poema Nizaminin sənətkar kimi inkişafı və kamilləşməsinə göstərəcək. Yüksək bədiilik, realizm və romantizm elementlərinin qəribə və gözəl vəhdəti, üzvi surətdə epik lövhələrlə hörülən qeyri-adi liriklik – bütün bunlar dərin fəlsəfi mənanın ifadəsinə xidmət edəcək, bədii söz ustası, filosof-şairin vəhdət təşkil edən zahiri və batınını birləşdirən iki şaxəli irsinin ayrılmaz hissəsi olacaqdır.

«Sirlər xəzinəsi» - proqram əsəridir; burada oxucu Nizaminin hakim sosial zülmə və etik şərə qarşı üsyanı, qeyri-ortodoksal irfani-fəlsəfi dünyagörüşü nəzəriyyəsinin əsas konturlarının ilkin sxemi ilə tanış olur.

Poemada Nizami dünyagörüşünün şərhindən məlum olur ki, müəllif mənəvi rifahı sosial rifahın əsası hesab edir və onun fəvqündə görür və ilk növbədə insana mənəvi təkmilləşməni və saflaşmanı tövsiyə edir. Yəni mənəvi və maddi arasındakı münasibət baxımından Nizami idealizm mövqeyində durur.

Əlamətdar haldır ki, illər boyu Nizami düşüncəsinin bəhrəsi olan «Sirlər xəzinəsi» çox qısa müddət ərzində yaranır – müəllifin göstərdiyi kimi, o, bu əsəri bir neçə səhər (gün) ərzində yazıb.

«Xəmsə»nin bu ilk poemasının fərqləndirici xüsusiyyəti həm də ondan ibarətdir ki, əsərdə əqlə və sözə yüksək qiymət verildiyinə baxmayaraq burada özünütəkmilləşdirmə əsasən etik planda düşünülür, intellektual kamillik etik kamilliyin əsasını təşkil etmir.

Nizami baxışlarının təkamül zirvəsini oxucu şübhəsiz, «İskəndər-namə»də tapır. Mütəfəkkirin fəlsəfi baxışlarının təkamül yolu - «Sirlər xəzinəsi»ndən «İqbalnamə»yə aparan yoldur.²¹

«XOSROV VƏ ŞİRİN»

«Xosrov və Şirin» «Xəmsə»nin ikinci poemasıdır. Bu poema, zənnimizcə, nizami-şünaslıqda çox vaxt təqdim olunduğu kimi Nizami dünyagörüşündə heç də çevriliş deyil. «Xosrov və Şirin» poemasının süjeti kontekstində «Sirlər xəzinəsi»nin fəlsəfi mühakimələrinin davamı, inkişafı və mükəmməlləşməsi ilə rastlaşırıq. «Xosrov və Şirin»i məhəbbət poeması adlandırırlar, lakin «Sirlər xəzinəsi» də fəlsəfi anlamda məhəbbət haqqında poemadır. «Xosrov və Şirin»də məhəbbət iki aspektdə şərh edilib: zahiri – əfsanənin bədii ifadəsində və daxili - poemanın fəlsəfi məzmununda.

Müəllif ezoterik metoddan istifadə edərək yaratdığı poemanın iki planlı olduğunu aşağıdakı beytlərdə şərh edir:

Nizaminin bu mənzuməsini oxuyarkən,

Onun sözləri içində nihan olan hüsurunu (varlığını) taparsan.

Cilvə (ışıq) mənbəyi səndən necə gizli ola bilər

Ki, hər beytdə sənə sirlər açıq.²²

²¹ Maraqlıdır ki, «Sirlər xəzinəsi»nin «Tövhid və münacat» fəslində Allahı öz qüdrətini göstərməyə çağıran Nizami, Ondən xahiş edir ki, mahiyyət axtaranları qovsun («Cövhərpərəstləri nümayişdən qov»). Orta əsrlərdə mahiyyət axtaranları filosof adlandırırıldı. Nizami görüşlərinin bu səpgidə təkamülünü onun «İqbalnamə»də filosoflara münasibətdən görmək olar.

²² «Külliyat», s. 472.

Başqa sözlə desək, başlanğıcı «Sırlar xəzinəsi»ndə qoyulmuş «sırların» açılması bu poemada davam etdirilir. Lakin, Nizaminin yazdığı kimi «həqiqi düşüncələrini dost və düşmənlərindən gizli şəkildə ifadə etməli, onlara düşmənlərinin gözü ilə qiymət verməli və «deyilməsi qadağan edilmişləri» heç əqlinə belə gətirməməli olduğu cəmiyyətdə bu sırların mənasını, yəni mütəfəkkirin dünyagörüşünün əsl mahiyyətini, sətirlər arası, alleqoriya ilə konkret təsvirlər arasında aramaq lazımdır*.

Universal fəlsəfi problemlərin qoyuluşu və həlli planında poema müəllifin mövqeyində prinsiplial yeniliyin yaradılmasına dəlalaət etmir, burada «Sırlar xəzinəsi»ndə əksini tapmış əsas fəlsəfi ideyalar inkişaf etdirilərək sanki yenidən əsaslandırılır.

«Xosrov və Şirin»də də məhəbbət mütəfəkkirin ontoloji baxışlarının ayrılmaz hissəsidir, o, filosofun ontoloji planda qoyduğu hər bir problemlə – varlıq, mənəvi və maddi, Xaliq və məxluq, nəfs və cism – onların qarşılıqlı əlaqəsi ilə üzvi surətdə bağlıdır.

Poemanın batini mənasını təşkil edən məhəbbət konsepsiyasını özünəməxsus bir şəkildə əsaslandıraraq Nizami yazır: məhəbbət - dünyanın əsasıdır; diqqətlə baxsan, görərsən ki, bütün mövcudat məhəbbət üzərində dayanıb. Dünya – məhəbbətdir, qalan bütün hər şey – oyundur.²³

Fələyin eşqdən başqa mehrabı yoxdur,
Cahanın, eşq torpağı olmadan suyu məhv olar.
Eşqin qulu ol, hökm budur,
Qəlbi olanların (sahibdillərin) peşəsi budur.

Məhəbbət, yerdə və göydə olanların (dünyəvi və səmavinin) mahiyyəti, təbiətdəki ümumi cazibənin səbəbidir, təbiətin cazibədən başqa bir işi yoxdur, saman çöpünü kəhrəbaya və dəmiri ahənərbaya doğru çəkən məhəbbətdir.²⁴ Varlığın səbəb-nəticə əlaqələri məhəbbətə əsaslanır.

Deyilənlər Nizami təxəyyülünün məhsulu deyil, onlar orta əsrlərdə geniş yayılmış, sufi, peripatetik və digər səpgidə yazılmış çoxsaylı klassik əsərlərdə əks olunmuş məhəbbət konsepsiyasının fəlsəfi mövqeyinin mütəfəkkir tərəfindən qəbul edilməsidir. Bu qeyri-ortodoks konsepsiya Nizami dünyagörüşünün bütövlükdə və ilk növbədə Allahla dünyanın qarşılıqlı əlaqələrinin təfsirinin əsasını təşkil edir.

Fəlsəfi poeziyanın nümunəsi «Xosrov və Şirin»də də «Xəmsə»nin digər poemalarında olduğu kimi diqqət kainat və insana, onların əlaqələrinə, ilk səbəb, başlanğıc, son, qismət və s. məsələlərə cəlb edilərək «Xaliq və məxluq nə deməkdir» sualı və həmin suala müəllifin cavabı ilə rastlaşırıq.

Poemada Allah yaratdığı – kainat, insan, ruh və əqlin ilk səbəbi kimi göstərilir.

«Allah, - yaradandır, fələklərin hərəkəti və yerin sükunəti ondandır.

Allah mütəfəkkirə görə. bütün mövcudatın ilkin səbəbidir. Ona tərif vermək mümkün deyil, məlumdur ki, O vardır, bütün qalan hər şey – yoxluqdur.²⁵

Poemanın müxtəlif fəsillərində Nizami Allaha müraciət edərək yazır ki, Allah Birlik, Vəhdət pərdəsi arxasındadır. O sirri və gizlidir. Əqlin müdrikliyi və təqdir Ondandır. Odur ruhu bəxş edən: Onun əmri olmadan heç bir cismə ruh daxil olmaz, əqli canlandırın və nəfsi bəsləyən kəs Odur. İnsan – Allahın məxluqudur və Onun hökmünü yerinə yetirir, Ondandır bu dünyaya gəlib və Ona da (Onun yanına) qayıdacaq. Allah insana itaət etməyi buyurub.

Bir tərəfdən, gətirilmiş mülahizələr sanki kifayət qədər aydındır, sual və izahları istisna edir. Digər tərəfdən, poemada biz dəfələrlə və müxtəlif rakurs və kontekstlərdə yenə və yenə sadalanmış ontoloji səpgidən olan problemlərin müəyyən dərəcə fərqli təsvir və izahı ilə rastlaşırıq.

²³ «Külliyat», s. 154.

²⁴ İbn Sinanın «Eşq namə» («Məhəbbət haqqında») traktatındakı ideya və misallarla müqayisə edin.

²⁵ «Külliyat», s. 129.

Məsələn, Nizami bu poemada da yenidən «varlıq» və «yoxluq» probleminə toxunur. Allaha xitabən Şirin deyir:

Yalnız Sən varsan,

Qalan bütün hər şey yoxluqdan başqa bir şey deyil.²⁶

Beləliklə, bu poemada da biz varlığın yalnız Allaha şamil edilməsi və qalan bütün hər şeyin yoxluq olması haqqında müddəanın israrına rast gəlirik.

Bununla belə, poemadan poemaya keçdikcə «yoxluq»un (yəni dünyanın) problemləri mütəfəkkiri getdikcə daha çox narahat etməyə başlayır və o, varlıq (Allah) yoxluğun əlaqə və vəhdətindən bəhs edərkən yazır:

«Varlığın bütün mövcudatın üzərində hakimdir,

Nihanın bütün zərrələrdə zahirdir».²⁷

Poemada Büzürg Ümidlə aparılan mükalimə dialoq da da, bunu bariz şəkildə göstərir. Büzürg Ümidə «İlk hərəkət nədir? Fələk nədir, əgər dirilər [dünyanın] daxilindədirsə, onun xaricində nə vardır? Ulduzları saxlayan nədir?» və s. suallar verilir.*

Səciyyəvidir ki, Büzürg Ümid verilən bir sıra suallara qeyri-müəyyən cavab verərək, qeyd edir ki, onlar mahiyyətə deyil, zahirə aiddirlər. Digər suallara cavab gözləməyi məsləhət görmür, çünki onların cavabını yalnız ölümdən sonra almaq olar. Məsələn, «Biz haradan gəlmişik və haraya gedirik?» sualına Büzürg Ümid cavab verir ki, bu sirr heç kimə açılmayıb, bunu təbiətin buxovundan azad olanda (yəni öləndə) bilərsən.

Poemada mütəfəkkir ontologiyanın zaman və məkan kateqoriyalarına da toxunur. O, bu kateqoriyaların bir-biri ilə, həmçinin hərəkət və mövcud aləmlə qarşılıqlı əlaqədə olduğunu qeyd edir. Nizamiyə görə, zaman, məkan və hərəkət – dünyanın atributlarıdır, zira Allahın mahiyyəti zaman, məkan və hərəkətin xaricindədir.

Maddi, təbii başlanğıclar və ideal (qeyri-maddi) arasındakı qarşılıqlı münasibət, nəfs və cisim əlaqəsi, nəfsin ölümdən (cisimdən ayrıldıqdan sonra) sonrakı varlığı kimi problemlər, yuxuların təbiətinin izahı və bir sıra bu növ «yoxluq»a, yəni yer üzündəki aləmə, dünyəvi həyata böyük marağının olduğuna dəlalət edən suallar mütəfəkkiri xüsusilə narahat edir.

Büzürg Ümidlə aparılan mükalimələrdə biz Nizaminin alleqorik şəkildə «ruh ağacının ciyərlərin suyu», «aqlın nuru», «gözlərin yağı» ilə yəni insanın bədən üzvləri, materiya ilə əlaqəsi, nəfs və cisim arasındakı bağlılıq haqqındakı düşüncələri ilə rastlaşırıq.*

Məsələn, Xosrov cisim və nəfsin qarşılıqlı əlaqəsi və sonuncunun ölməz və ya ölən, fani olması haqqında qarşıya yeni bir sual qoyur:

Əgər nəfs cisimdən ayrıldıqdan sonra qalırsa (yəni- ölməzdirsə),

Onda yüzlərlə getmiş insanların nəfsləri necə olur?

Elə buradaca maddi olanla ideal (qeyri-maddi) olanın qırılmaz birliyini sübut edən cavab verilir:

Canı (nəfsi) cisimsiz düşünmək qeyri-mümkündür,

Cisimsiz nəfsdən danışmaq olmaz.

Şairin poemada yaratdığı bədii obrazlar arasındakı mükaləmələrdə əksini tapmış mövqeləri, o cümlədən, Nizaminin aşkar rəğbət və ehtiram bəslədiyi Büzürg Ümidin mövqeyini Nizamiyə aid etməyə hüququmuz yoxdur. Lakin bu da şübhəsizdir ki, həmin mükalimələr müəllifin bilik dairəsinin genişliyini və onun axtarırlarının istiqamətini dərk etməyə, poemada qoyulmuş fəlsəfi problemlərlə tanış olmağa, bölgə mədəniyyətini narahat edən sualları izləməyə imkan verirlər.²⁸

²⁶ Yenə orada, s. 348.

²⁷ Yenə orada, s.

* Bax: «Küllüyyat», Xosrovlə Büzürg Ümidin dialoqu. s.430-434.

²⁸ Poemada gətirilən mükalimələrin əhəmiyyəti oxucunu düşünməyə və axtarırlara yönəlməkdən ibarətdir.

Poemada insan sağ ikən onun nəfsinin cismi ilə, ölümündən sonra isə fələklərin dairəsi (pərgarı) ilə əlaqəsi əsaslandırılır və buradaca nəfsin öz iqamətgahını necə tərk etdiyini, yəni ölümün sirrini – heç kimin öz ölümünə qədər bilməməsi haqqında oxuyuruq. Şairin yazdığına görə, bunu yalnız peyğəmbərlər bilir, lakin onlar bu sirri agah olmayanlara açmırlar. Başqa sözlə, cisimlə nəfsin qarşılıqlı əlaqələri və nəfsin ölməzliyi məsələləri heç də sadəcə olaraq bəyan və qəbul edilmir. Real və irreal (həqiqətdə mövcud olan və olmayan, gerçək və qeyri-gerçək) arasındakı əlaqəni dərk etmək cəhdlərindən poemada dəfələrlə bəhs olunur və bu barədə suallar qurtarmır.

Məsələn, Xosrov soruşur:
 Əgər nəfs və cisim birlikdə yox olurlarsa,
 Yuxularda gördüyümüz ölümlərin surətləri nədir?
 Bu surətləri saxlayan kimdir?

Gerçək və qeyri-gerçəyin birliyindən çıxış edərək irrealı real olanın vasitəsilə izah etmə cəhdi Büzürg Ümidin aşağıdakı cavabında əksini tapır:

Cavab verdi: bunu bir çox şey sübut edir,
 Ölülər haqqında xəyal adətən sənindədir.
 Yuxu fikirini (yəni ayıqlığını) əlindən alanda,
 Adət üzrə (o ölü) canlar peyda olurlar.

Beləliklə, diri, canlı insan yuxuda dünyasını dəyişmiş adamların surətini yalnız ona görə görə bilir ki, o, onların yox olduqlarından sonra xəyallarını özündə saxlayır, xəyallar itmir və diri insanda yaşayırlar.

«Xosrov və Şirin»də qnoseoloji problemlər, onların qoyuluşu və həlli, qeyd edildiyi kimi, prinsip etibarilə «Sırlar xəzinəsi» xəttini davam etdirilir. Burada oxucu yenə də dünyanın əql və elmlər tərəfindən dərk olunması, özünüdərk, intellektual və mənəvi kamilliklə bağlı idrakin ən ali mərhələsi olan mistik idrak problemləri ilə rastlaşır. Mütəfəkkir panteizmə müvafiq olaraq özünüdərk dünyası və Allahın dərkinə aparan yol kimi təsəvvür edir:

Kainatın hərflərini əgər tapmaq istəsən,
 (Bil ki,) onların hamısı səndədir və sən onların lövhəsisən.²⁹
 Və ya poemanın ikinci fəslində oxuyuruq:

Allah insana əql bəxş edib ki, o Onu tanıсын, lakin yaranmış hadisəsini onun əqli üçün dərkənməz edib.

«Sırlar xəzinəsi»ndən fərqli olaraq «Xosrov və Şirin»də idrak prosesinə, xüsusən, aləmin dünyəvi elmlər vasitəsilə dərkinə daha çox diqqət və yer ayrılıb. Poemada bilik və elmi təcəssüm etdirən ən bariz surət, artıq deyildiyi kimi, müdrik vəzir, Xosrovun müəllimi, yer və göylərin bütün sırlarına yiyələnmiş, Xosrovu həyatının müxtəlif mərhələlərində maarifləndirən Büzürg Ümid surətidir. Xosrov ilə Büzürg Ümid arasındakı mükəllimlər dövrün və mütəfəkkirin qarşısında duran bir sıra sualları meydana çıxarır. Bu suallara alim Büzürg Ümidin dili ilə cavab verilir. Suallar ilk hərəkət, fələklərin (göylərin) mahiyyəti və arxalarında nələrin olduğu, ulduzlar, insan, onun haradan gəlib, haraya getdiyi, ölümdən sonra nəyin baş verdiyi kimi məsələləri əhatə edir. Büzürg Ümid cavablarında ilk hərəkəti Allahla bağlayır. Axirət isə fələklərin və ölümün arxasındadır, o, dirilər üçün dərk olunmazdır.

İnsanın irreal imkanları haqqında suallara Büzürg Ümid qeyri-müəyyən və ya mənfi cavablar verir. «...Həyatdan sonra bu dünyanın hadisələrini yadıma salarammı?» sualına Büzürg Ümid cavab verir ki, yox, çünki bizim bu dünyaya gəlmədən əvvəlki halımız haqqında heç bir xatirələrimiz yoxdur.

²⁹ «Küllüyyat», s. 130

Büzürg Ümid Xosrova izah edir ki, təfəkkür – insanın arzulanıma nail olmaq məqsədilə Allaha yalvarışıdır, Allahın köməyi olmadan idrakın mümkün olmadığını; idrakın dərk edən (insanın) maraqları ilə şərtlənməsini və məqsədyönlülüynü qeyd edir.

Poemada fələklərin və yerin təbiəti, yaranma prosesində ardıcılıq («ilk olaraq yaranan – torpaqdır, sonuncu - insan»), nəfs və əqlin cismi necə tərək eməsi; təbiət – astronomiya, həndəsə, biologiya, təbabət və s. bu kimi elmlərin konkret məsələləri mükəllimə yolu ilə şərh edilir və bunlar iti fikir və əqlin vəsfi ilə tamamlanır.

Eyni fikirləri - dünyanın ona bəxş etdiyi elmlərə yiyələnməyi və nadanlıq yuxusuna dalmamağı – bir qədər başqa formada poemanın digər yerində, mütəfəkir öz yeddiyaşlı oğluna tövsiyyə edir:

Süjeti zərdüştü İranının tarixi ilə bağlı bu poemada Nizami bütün dinlərin müqəddəs və ən alisi saydığı islama qeyri-ortodoks münasibəti ilə bərabər ardıcıl olaraq bu dinin mahiyyətini Allaha ixlas, dərin sədaqət və məhəbbət kimi şərh edir. Müsəlmançılığı İskəndərin rast gəldiyi utopik cəmiyyətdə Vahid Allaha itaət kimi təqdim etməsi, İskəndərin Kəəbəyə sitayiş etməsinin təsviri son poeması olan «İskəndər-namə»də xüsusilə bariz şəkildə ifadəsini taparaq, mütəfəkkirin şəxsi inamını səciyyələndirir.³⁰

İslamı həqiqi, əsl din hesab edən Nizami İslam dininə dərin ehtiramla yanaşır və şaha müraciət edərək deyir:

«Ərəb dini ilə, şahım, oynama,
Çünki bu din haqq dinidir haqqdır, haqq ilə oynamaq olmaz».

Bununla belə o, 72 yoldan (islamın 72 təriqəti olduğuna işarədir) yalnız birinin həqiqi din, möminlik yolu olduğundan bəhs edərək yazır:

Mənim yetmiş iki yolum var,
Onlardan biri – gül, qalanları tikandır.³¹

Bir qədər sonra, deyiləni sanki, davam edərək, 72 yolunun olmasını söyləyən mütəfəkkir «Mən mömin və ya bütperəst olsam belə, məni bağışla»* deyərək Allaha müraciət edir. O, sanki seçdiyi yolun möminliyinə, ortodoksallığına əmin deyil və Allahdan onu olduğu kimi qəbul etməyi və bağışlamağı xahiş edir.

Nizaminin din sahəsində azad fikirliliyi poemada zərdüştüliyə münasibətində, Hörmüzün müsəlman hökmdarlarına qarşı qoyulması və möbidin ideallaşdırılmasında özünü göstərir.

Lakin mütəfəkkir özünün Allah və dinlə əlaqəsini necə başa düşür, bu əlaqənin əsasında nə durur? Poemada həmin məsələləri işıqlandırarkən Nizami dəfələrlə insanın Allaha məhəbbətinə müraciət edir və Allaha məhəbbəti insanın Allah yolunda özündən imtinası kimi təfsir edir. İmtinanın yolunu isə insanın daim mənəvi intellektual təkmilləşməsində görür. Təsadüfi deyil ki, ilk baxışda, zahirən dünyəvi eşqə həsr edilmiş «Xosrov və Şirin»də etik problemlər, əxlaqi tərbiyənin intellektual kamilləşmə ilə vəhdəti xüsusi yer tutur.

Nizami Xosrovun hərtərəfli, harmonik, tərbiyə və təhsilini, onun musiqini, poeziyanı qiymətləndirmək bacarığını, hər b sənətinə necə yiyələndiyini təfərrüatı ilə təsvir edir.

Poemada etik problemlərin şərhində əsas yeri «Xəmsə» üçün ənənəvi olan zəruri əxlaqi prinsiplər, «bəd ehtiraslar»la mübarizə, zorakılıq, zülm, qəddarlıq, hiyləgərlik, xəyanətkarlıq, yalançılıq, nadanlıq, təkəbbürlülük, acgözlük, qarınqululuq, boşboğazlıq, laqeydlik və sair bu kimi keyfiyyətlərdən imtina barəsində təsəvvürlərin və tövsiyələrin açıqlanması tutur. İnsanın əxlaqi-intellektual kamiliyyətinin ali dərəcəsi onun Alaha məhəbbət naminə öz «mən»indən imtinası, özünü unutmaması, fədakarlığı ilə bağlıdır.

Poema boyunca təbliğ edilən etik prinsiplər sanki Büzürg Ümidin qədim hind mənəvi olan «Kəlilə və Dimnə»dən gətirdiyi etik səpgili qırx nəsihətlə bitir.

³⁰ Hərçənd Nizamiyə yaxşı məlum idi ki, İskəndər dövründə Kəəbə bütperəstlərin məbədi idi.

³¹ «Külliyat», s.134

Poemada şərh edilmiş etik baxışlar üçün nikbinlik və bədbinliyin, həyatsevərlik və guşənişinliyin bir-biri ilə uzlaşması səciyyəvidir:

«Bu əski dünyanı öz xoşumuzla tərک etməli olmadığımız üçün,
Sevinc qəmədən yaxşıdır, şənlük - kədərdən».

Və ya:

«Həyat sarayı ən möhtəşəm saraydır,
Gənclük günü - ən gözəl gün».

Dünyadan əlcəkmə, uzaqlaşma və guşənişinlik mövzuları, bir qayda olaraq, aləmdə hökm sürən zorakılığın dözülməzliyi və zülm hakim olan aləmdə öz insani ləyaqətini qoruyub saxlamaq arzusundan da irəli gəlirdi.

Poemada etik kamillik - canlı və cansızlar (Fərhadın yarmalı olduğu dağa xitabən yalvarışı), insan və heyvan (Fərhadın heyvanlarla dostluq səhnələri) arasında daxili qarşılıqlı anlaşmanın əsasını təşkil edir və mütəfəkkirin özünəməxsus *kosmik humanizminə* işarədir.

Etik kamillik – sosial kamilliyin, cəmiyyətdə xeyir və ədalətin bərqərar olmasının əsasıdır, sonuncuların müdafiəsi isə - hər kəsin və ilk növbədə hakimiyyətə malik şahın müqəddəs borcudur.

«Xosrov və Şirin»də xüsusi yeri ədalətli dövlət problemi tutur. Poemada ədalətli yarımütöpik dövlətlər Məhin-Banunun dövləti, Şirinin dövləti (burada kənd və şəhərlərin zəhmətkeş insanlarından vergi alınmır, məzлумlar zülmədən qurtulublar, sərt qanunlar ləğv edilib, şəhər və kənd əhalisi arasında dostluq əldə olunub və həmin bu dövlətdə ədalət qanununu pozmaqdan qorxan Şirin taxt-tacdan imtina edir) və Şirinin Xosrovu xeyirxahlıq və ədalət yoluna çağırdığı Xosrovun dövlətidir. Ədalətli dövlətlər sırasında oxucu Xosrovun oğlu rəiyyətinin hüquqlarını pozduğu üçün cəzalandıran və bu hərəkəti ilə ədalətdə digər şahlara örnək ola biləcək atəşpərəst Hörmüzün dövləti ilə də rastlaşır.

«Leyli və Məcnun»

«Leyli və Məcnun» - Nizaminin məhəbbəti fəlsəfi kateqoriya kimi şərh etdiyi üçüncü və süjet xəttinin dünyəvi sevgililərin taleyi ilə bağlı olan ikinci poemasıdır. Bu poemada ezoterik mənə ilə ekzoterik məzmun daha üzvi surətdə bir-birilə vəhdət təşkil edir və Məcnunun məhəbbətində dünyəvi və kosmik, ilahi məhəbbətin vəhdəti daha dolğun və tam şəkildə öz əksini tapır.

Poemada yüksək bədii formada müəyyən fəlsəfi sistemi əks etdirən fəlsəfi ideyalar məcmuu onun dünya mədəniyyəti xəzinəsinə fəlsəfi əsər kimi də daxil edilməsinə əsas verir. «Leyli və Məcnun»da ontoloji məsələlərin şərhli idealizmin panteizmlə, ənənəvi dini yanaşmanın rəasionalizmlə mahiyyət etibarilə əvvəlki poemalardakı təsəvvüründən fərqlənir. Səciyyəvidir ki, burada da mütəfəkkirin dünyagörüşünü bəyan edən (açıqlayan) bir sıra fəlsəfi məsələlər əsərin süjet xətti ilə bilavasitə bağlı deyildir.

Deyilənlərlə əlaqədar maraqlıdır ki, poemanın yaranış haqqında və digər ontoloji problemlərə həsr olunmuş fəsli Nizami «Sübutun başlanğıcı» adlandırır.³² Görünür, bu sərlövə dünyanın, Xaliqin varlığı, qüdrəti və əzəmətinin məntiqi «sübutu» olmasına işarədir, yəni söhbət Allahın varlığı və əzəliliyinin məntiqi surətdə də təsdiq olunmasından gedir.

İdealla, maddinin Xaliq və xəlq edilənin əlaqə və ilkinliyi problemləri poemada dəfələrlə qoyulur və şərh edilir. Allah birmənalı şəkildə varlığı, bütün mövcud formaları yaradan, bütün nəticələrin ilk səbəbi adlanır. Dünyadakı hadisələrin mövcud olmasının səbəbi Ondadır. Varlıq və yoxluq (əvvəlki poemalardan fərqli olaraq bu poemada həmin istilahlardan mahiyyəti açıqlanmır) Onun iradəsinə tabedir.

Dünya və onda olan nə varsa - ikinci dərəcəli hadisələrdir, onların əmələ gəlməsi – İlahi iradənin nəticəsidir.

³² «Küllüyyat», s. 509.

Nizaminin «Leyli və Məcnun» poemasında da əksini tapmış varlıq haqqındakı təsəvvürlərində məhəbbət ontoloji kateqoriya olaraq bir daha təqdim edilir. «Xəmsə»nin demək olar ki, bütün poemalarında fəlsəfi kateqoriya kimi göstərilən məhəbbət «Leyli və Məcnun»da fəlsəfi cəhətdən çoxşaxəli, bədii cəhətdən isə əsrarəngiz gözəlliyi ilə xüsusi olaraq seçilir. O, varlığın mahiyyəti və əsas prinsipidir, Xaliqlə məxluq, Yerlə fələkləri, minerallar, bitkilər, heyvanlar və bəşər aləminin bütövlükdə vəhdətinin əsasında durur. Məhəbbət vəhdətdə kəsrətə, kəsrətdə vəhdətə dəlalət edir. İlahi və dünyəvi, real və ideal məhəbbət sanki bir-birindən gah ayrılır, gah da qovuşaraq kəsrətin vəhdətini, vəhdətin daxili müxtəlifliyi və ahəngini və hər şeydən əvvəl, aşıq. Məşuq və Məhəbbətin birliyini, vəhdətini təzahür edir.

Mənəvi, ruh və maddi olanın qarşılıqlı münasibətləri poemada nəfs və cismin qarşılıqlı əlaqəsi işığında da izah edilir; cismi (qəfəsi) tərək edərək, nəfs (səma quşu) «Allahın pak qoynunda» aram tapır. İlahi və dünyəvi keyfiyyətlərinə görə bir-birindən tamamilə fərqli və bir-birinə ziddirlər.

Mütəfəkkir Yerin quruluşu, dörd təbiət ünsürünün qarışığından ibarət olan kainatın maddiliyini vurğulayaraq yazır:

«Onda həmişə dörd ünsürdən nə isə vardır».³³

«Sübutun başlanğıcı» fəslində Nizaminin dünyadakı ümumi qarşılıqlı əlaqələrin olması, səbəb-nəticə əlaqəsi, zərurət, qismət haqqında təsəvvürlərlə rastlaşırıq.

Yer və fələklər «laylı top»un layları (təbəqələri) kimi bir-biri ilə bağlıdır. Nizamiyə görə, bu cür quruluşa yalnız bizim yer deyil, onu əhatə edən bütün planetlər də malikdir.

Varlığın hadisələri *substansional* surətdə bir-biri ilə qarşılıqlı əlaqədədir və hər bir konkret varlığın substansiyası onun səbəbi olan «ümumdünya bəhri səltənətinə, başqa sözlə, ilahi birliyə can atır. Səbəb-nəticə əlaqələrinin şərhini Nizami yaradıcılığında xüsusi yer tutur.

«Müdrək hər bir səbəbi gördükdə
Anlayır ki, səbəbi yaradan var».³⁴

Səbəb-nəticə əlaqələrini izah edərkən Nizami ya real aləmin təbii konkret səbəb-nəticə əlaqələrini göstərir, ya da dünyada olan bütün hər şeyin yeganə səbəbi kimi müqəddərata, qismətə, taleyə müraciət edir.

İdrak problemlərinin qoyuluşu və həllində «Leyli və Məcnun» Nizaminin qnoseoloji baxışlarının şərhinə yeni səhifələr yazmır. Burada biz, əslində, mütəfəkkirin dünyanın dərkinin mümkünlüyü əqidəsinin təkrarı, elmin dünyanın dərkində rolunun etirafı və Allahın dərkedilməzliyinə əmin olması ilə yenidən rastlaşırıq. Lakin bu əminlikdə fəlsəfəyə, xüsusən, panteist cərəyanların qnoseoloji baxışlarına xas olan ziddiyyət mövcuddur. Həmin ziddiyyət, özünü və dünyanı dərk etmək vasitəsilə Allahı dərk etmək, yəni məxluqun idrak vasitəsilə Xaliqi dərk etmək çağırışı ilə Xaliqin dərkolunmazlığı müddəası arasında olan ziddiyyətdir.

Bir tərəfdən, şair idrakda ən yüksək zirvələrə çatmağa, elmlərin və özünüdərkini köməyi ilə varlığın mahiyyətini dərk etməyə, bütün hadisələrin sirlərini, mənbəyini axtarmağa, təbiət qüvvələrinin, ünsürlərin nə məqsədlə yaradıldığını, onların və Xaliqin fəaliyyətini, yəni Yaradanı və Onun işlərinin mahiyyətini anlamağa çağırır.³⁵

Digər tərəfdən isə poemada israr edilir ki, insan «həddini aşmamalıdır», yəni o, bütün hər şeyin Xaliqin işi olduğunu bilməklə kifayətlənməlidir çünki, yaranış sirlərini nə gözlə görmək, nə əql ilə anlamaq, nə də məhəbbətlə sezmək, yəni nə rəşional, nə də irrasional yolla dərk etmək mümkün deyildir.

Bundan başqa, burada biz bəzi mistik – fəlsəfi xüsusən cərəyanlara xas olan belə bir fikirlə rastlaşırıq ki, dünyanı dərk etməyə aludəlik insanı Allahı dərk etməkdən uzaqlaşdırır. Başqa sözlə, mütəfəkkirin mənsub olduğu dövrün qnoseoloji təlimlərinə xas olan daxilən ziddiyyətli axtarışlar məcmusu poemada öz əksini tapıb.

³³ «Külliyat», s. 503.

³⁴ «Külliyat».

³⁵ «Külliyat», s. 498.

Nizaminin «Leyli və Məcnun»da ifadə olunmuş etik-sosial baxışlarına gəldikdə isə poemanın çox yüksək humanizmini qeyd etmək lazımdır. Poemada insan, şəxsiyyət, onun hüquq və ləyaqətinin müdafiəsi probleminin, «Xəmsə»nin yüksək insapərvərlik tərənnüm etdiyi başqa poemalarda olduğundan daha bariz şəkildə qoyuluşunu görürük

Məcnun əqlini itirmiş, həyatın əzdiyi passiv və zəlil insan deyil; o, mübarizdir, zülmə və şəxsiyyət üzərində zorakılığa qarşı, məhəbbətdə seçim hüququ, insanın mənəvi, əxlaqi azadlığı uğrunda mübarizə aparan şəxsiyyətdir. Onun səhraya çəkilməsi cəmiyyətdə hökm sürən insan ləyaqətinə zidd əxlaqi baxışlara qarşı etirazdır. Dostluqda insanlardan daha vəfalı və etibarlı olan vəhşi heyvanlar aləminin poemada insan cəmiyyətinə qarşı qoyulması Məcnunun simasında Nizaminin etirazının ifadəsidir. Məcnunun mənəvi axtarışlarının mahiyyəti aşağıdakı beytdən aydın olur:

O, həyatı sevmədi,
Sevgili isə yalnız bəhanə idi.³⁶

Bu poemada da Nizaminin etik-sosial ideali – mənəvi cəhətdən kamil, üzvləri arasında məhəbbət və insanlığın hökm sürdüyü harmonik cəmiyyətdir. Dediklərimiz əsərin konseptual giriş fəsillərində, o cümlədən, «Aciz olmağın yolverilməzliyi haqqında» fəslində öz təsdiqini tapır:

«Acizlik daxili əziyyət (əzab) gətirər.
Zülmə qatlaşmaq zillət gətirər.
Tikan kimi nizə çiyində olsun ki,
Gül xərmənini (dəstəsini) bağına basasan.
Ah və təəssüf insanı üzər.
Adəm övladı ah, təəssüfdən ölər».³⁷

Və ya:

«Nə vaxtadək buz kimi donub qalmalı,
Suda ölü siçan kimi qalmalı.
Gül kimi yumşaq təbiətli olmağı tərk et!
Bənövşə kimi ikiüzlü olmaqdan əl çək!
Elə yer var ki, tikan olmaq lazımdır.
Divanəlik [belə] işə yarayır».³⁸

«Tikan olmaq», işin naminə «divanəlik» – İnsan və - insanpərvərliyin rəhni və bünövrəsi olan Məhəbbət - uğrunda mübarizə Məcnun surətinin zahiri və batini məzmun və mahiyyətinin inikasıdır.

Deyilənlər əsərdə Nizaminin etik-sosial baxışları üçün proqram səciyyəli «Aslan cəsarətli olmadan iş keçməz», «İnək ürəkliyərdən hünər gözləmə» ifadələri ilə bitən 23-cü; «Şahlara qulluq etməkdən imtina haqqında»kı 25-ci, «İnsanların ruzusun əllərindən almağın yolverilməzliyi haqqında»kı 26-cı və «Xalqa xidmətin fərəhi haqqında»kı 28-ci fəsillərlə də təsdiq olunur.

«Leyli və Məcnun» Nizami dünyagörüşünü əks etdirən «Xəmsə»nin yeni mərhələsi idi; poema mütəfəkkirin Oтра əsrlər fəlsəfəsi və o cümlədən sufizmdən peripatetizmə qədər islam

³⁶ Bax: Nizami Gəncəvi. «Leyli və Məcnun» /Fars dilindən tərcümə, ön söz və şərhlər Rüstəm Əliyevindir. Bakı, 1981, səh. 281.

³⁷ Bu beytin Nizamiyə məxsus olub-olmaması haqqında mübahisə gedən fəsildən götürülüb. Bizcə, beyt Nizamiyə məxsusdur.

³⁸ «Külliyat», s. 526.

bölgəsi fəlsəfəsinin müxtəlif cərəyanlarına xas olan məhəbbət fəlsəfəsinin şərhinin daha bir təkrar olunmaz nümunəsi kimi dünya fəlsəfi poeziyasına daxil oldu.

«Həft peykər» («Yeddi gözəl»)

Nizami dünyagörüşünü əks etdirən növbəti fəlsəfi poema-allegoriya, başqa dillərə şərti olaraq «Yeddi gözəl» kimi tərcümə edilən, «Həft peykər» əsəridir.

Qədim dövr və orta əsrlər dünyagörüşünü əks edən təsəvvürlər arasında kamilliyin ilk baxışdan, sırf formal, lakin mahiyyət etibarilə dərin mənaya malik bir sıra, allegorik ifadə və rəmzlərinə rast gəlirik.³⁹ «Yeddi» rəqəmi də kamillik rəmzlərinə aiddir. «Yeddi» rəqəmi fəleklərin, səyyarələrin (planetlərin), Yer qurşaqlarının və s. sayını, çoxluğun vəhdətini, varlığın ahəngi və kamilliyini ifadə edirdi. Məhz bu səbəbdən bir çox orta əsr mütəfəkkirləri insanın kamilliyini onun Xaliqin dərkində yeddi mərhələdən keçməli olması ilə bağlayırdılar. Çox ehtimal ki, məhz buna görə də məqsədi, diqqəti qəhrəmanın kamilliyə yüksəlməsi pillələrinə cəlb etməkdən ibarət olan poema məhz «Həft peykər» adlandırılıb və bu ad yuxarıda artıq qeyd olunduğu kimi şərti olaraq, «Yeddi gözəl» kimi tərcümə edilib, halbuki «peykər» anlamı və sözü planet, surət və s. hadisələri də ifadə edir.

Poemanın süjet xəttinə daxil olmuş, «yeddi» rəqəmi onun zahiri quruluş və məzmunu ilə bərabər fəlsəfi mənasının açılmasına da kömək edir.

«Həft peykər»də yerin yeddi qurşağından olan yeddi ölkədən gəlmiş yeddi şahzadə qız yeddi rəngli sarayda əsərin əsas qəhrəmanı – taxtının yeddi ayağı olan Bəhram şaha şərdən xeyrə aparan yeddi yolu yeddi dəfə açıb göstərən yeddi nağıl danışır.

Yeddi nağılda yeddi rəzilət pislənir və yeddi məziyyət təriflənir. Etik-sosial problemlərin qoyuluşuna görə daha zəngin olan bu poema əvvəlki poemaların əsas dünyagörüşü səpgili ideyalarını ardıcıl surətdə, yeni süjet fonunda açır və izah edir.

Nizaminin ontoloji baxışlarının «Yeddi gözəl»dəki şərhində panteist dünyagörüşü özünün ən bariz əksini tapmışdır.

Səciyyəvidir ki, burada dünyanın tədqiqi, dərk edilməsi panteizmə aparır. Poemaya girişdə Nizami göy, Yer və ulduzları nə qədər ətraflı öyrəndiyindən, onların sirrini axtardığı, lakin Allahu tapandan (dərk edəndən) sonra hər şeyi Onda gördüyünə görə axtarışlarından imtina etməsindən yazır:

«Nücumda olan nə varsa hamısını,
Bütün elmlərin sirrlərini bir-bir
Oxudum və hər vərəqin (nə varsa) sirrini axtardım.
Səni tapandan sonra bütün vərəqləri yudum (onlardan imtina etdim).
Hər şeyi, nə varsa, hamının surətini Tanrıda gördüm,
Hamıya tanrılığı Səndə gördüm».

Nizami «Külliyat»ının tərtibçisi professor Sübhi Nemani bu beytləri təfsir edərək, yazır: yəni bütün ulduz və planetləri Allahda görürəm (Allahın sayəsində) və onların arasında (onlarda) Allahu görürəm.⁴⁰

Poemada Allah eyni zamanda «hər şey» (mövcudat) və «hər şeyi yaradan»dır:

«Dünyada nə varsa Sən yaratmışan,
Ey hər nə var və hər olanı yaradan (nə var Sənsən, Sən olanları yaradansan),
Varlıq və yoxluq Sənin bənzəridir (təzahüründür).

³⁹ «7» rəqəminin, çox ehtimal ki, göy aləminin hadisələrinə sitayişlə bağlı müqəddəsliyi dünya mədəniyyəti ənənəsinə yaxşı məlumdur. Eramızdan əvvəl III əsrdə Qədim Yunanıstanda Feokritin rəhbərlik etdiyi şairlər cəmiyyəti «Pleyada» - Yeddi ulduz adlanırdı. XV əsrdə Fransada şair Ronsar yaratdığı şairlər cəmiyyətini də «Pleyada» adlandırmışdı.

⁴⁰ «Külliyat», s. 682.

Müdrüklər başqa cür düşünmürlər».⁴¹

Poemada Allah Nurla eyniləşdirilir ki, bu da monoteist dinlər və islam Şərfinin təsəvvüfi təlimləri də daxil olmaqla bir çox dini-fəlsəfi cərəyanlar üçün səciyyəvidir. Nizami «Yeddi gözəl» poemasında Məhəmmədin (S) me'racını təsvir edərək, yazır ki, peyğəmbər heç kəsin olmadığı yerə qalxır. Orada ondan başqa heç kəs yox idi. Peyğəmbər Allahın Nur şəklində təzahürünü görür.

«Elə ki, min nur pərdəsini yırtdı,
Nurda hicabsız (maneəsiz) görməyə nail oldu.
Onun gözü nuru pərdəsiz gördü.»⁴²

Nizamiyə görə, dünya Allahla həməbədidir:
Ey (o kəs ki,) dünya özünü Səninlə Səndə gördü
«Ey dünya görmüş, Sənin varlığın Özündəndir,
Səndən əvvəl heç bir varlıq olmamışdır.
Bidayətdə hər şeyin bidayəti,
Nəhayətdə hər şeyin nəhayəti».⁴³

Dünyanın Allahla qarşılıqlı əlaqəsi və münasibətini, onların «başlanğıc və sonunun», «talelərinin birliyini» göstərərək, mütəfəkkir xaliq və məxluqun, yəni xəlv edilənin birliyi, harmoniyasının üzvlüyünü pozmamalı üçün şərti olaraq Allah barəsində də «son» anlayışını işlədir. Əslində isə burada söhbət Allahın «son»undan deyil, dünyanın Allahda sonsuzluğundan gedir.

Mütəfəkkirə görə, dünya substansionaldır: varlıq qıfılının açarı tapılan kimi dünya substansiyadan yarandı.⁴⁴

Lakin, substansionallıq məxluqla həm əbədi olan Allahın yox, ancaq xəlv olunanların atributudur. Bu fikiri Nizami nəfs, substansiya və Allahın qarşılıqlı əlaqəsi kontekstində təfsir edərək nəfs və Allahın dərkolunmazlığını da qeyd edir:

«Can ki, cövhərdir (substansiyadır) və bizim bədənimizdədir.
Onun yerinin harada olduğunu heç kim bilmir.
Sən ki cövhər deyilsən və yerin yoxdur,
Özünü itirmiş vəhm Səni necə tapa bilər?»⁴⁵

Beləliklə, xaliq və xəlv olunanlar, həm əbədi və oxşar olduqlarına baxmayaraq onları birbirindən təkə substansionallıq deyil, məxluqun atributları olan dəyişkənlik, hərəkət, məkan və zaman da fərqləndirir.

Bu poemada da Nizaminin ontoloji baxışları panteist dünyagörüşü ilə uzlaşan idealizmə əsaslanır və səciyyəvi haldır ki, «Həft peykər»də panteizm müdrüklük və elm gətirib çıxarır.

Qnoseoloji planda poema «Xəmsə»nin ondan əvvəl gələn poemalarının prinsipial mövqelərini təkrar edir və bu özünü mütəfəkkirin insana biliklərin əzəldən bəxş edilməsinə inamında, dünyanın dərk edilən olmasının etirafında, insanı ona əbədiyyəti bəxş edən özünədərkə çağırışlarında, nadanlıq pisləməsində göstərir; Nizamiyə görə, özünü dərk edə bilməyən insan varlığın dərkində də nadandır, «Öz varlıqlarından bixəbər olan kimsələr bu qapıdan necə giriblərsə, o qapıdan da elə çıxırlar»).

Nizaminin bu əqidədə ardıcılığı Allahın hətta «Əqli Küll» üçün dərkəilməz olması ısrarında da əksini tapır.

«Əqli-küll» ki, Səndən yol tapmış,

⁴¹ «Külliyat», s.682.

⁴² «Külliyat», s.680.

⁴³ Yenə orada, s. 688.

⁴⁴ «Külliyat», s. 681.

⁴⁵ «Külliyat», s. 681.

Sənin heybətindən Sənə heç baxa bilmir»,⁴⁶

Yalnız, əxlaqı və əqli kamillik pillələri ilə Allahın mərifəti (mistik idrakı) səviyyəsinə çatmaq mümkündür.

Mütəfəkir əqlə, rasional və etik başlanğıclara poemada Bişr və Məlixə surətlərini bir-birinə qarşı qoymaqla özünəməxsus bir şəkildə tərif verir və onları dəyərləndirir. Bişr dünyəvi hadisələri əql, elm mövqeyindən dərk etmək iqtidarında deyildir. Məlixə isə varlıq problemlərinin rasional həllinin axtarışındadır. Bu qarşıdurmadan Bişr qalib çıxır çünki, onun mənəvi-əxlaqı cəhətləri Məlixənin mənəviyyatından üstündür. Sözsüz ki, burada söhbət, Nizaminin bütün poemalarında İnsanın kamilliyə çatmasında çox böyük əhəmiyyətə malik olduğunu göstərdiyi əqlin, intellektual başlanğıc kimi rolunun kiçildilməsindən deyil, mənəvi başlanğıcın insan həyatında *daha mühüm* rol oynadığından, bütövlükdə insan fəaliyyətinin mənəvi dəyərlərə tabe olmasından gedir.

Əvvəlki poemalarda olduğu kimi, bu əsərdə də qarşıya Allahın dərk olunması problemi qoyulur. Hərçənd ki, mütəfəkkirə görə Allahı əql ilə (istər “əqli-küll” və ya fərdi əql olsun), dərk etmək olmaz, buna baxmayaraq poemada Allahı nə dərk etmək cəhdləri, nə də Onun dərki, əslində inkar edilmir və Onun dərki mistik idrak forması olan mərifət yolu ilə nəzərdə tutulur. Bu dərkətməyə isə daxili paklıq və dünyadan uzaqlaşma yolu ilə nail olmaq mümkündür. Dərketmə prosesində (onun ilk mərhələlərində) həm əql, həm də nəfs iştirak edir. Lakin yolun davamı əql və nəfsdən («əql və candan») «əl çəkməyi», fərdi «mən»dən imtina etməyi tələb edir, halbuki, məhz əqlin sayəsində insan mənəvi və intellektual cəhətdən ucalaraq Allahın dərkinə yaxınlaşmaq imkanına nail olur.

İdrak prosesi və bu prosesdə əqlin rolu Nizaminin bu poemasında da xüsusi yer tutur və dəyərləndirilir.

Mütəfəkkir əqlin fərdi yüksəklərə, ülvyyəyə aparan amil olduğunu vurğulayaraq yazır ki, «əql o şeydir ki, onunla Sevgili ilə (yəni Allahla) görüşə bilərsən».

«Əqlin varsa, hər şeyin var».⁴⁷

Canla (nəfslə) bərabər əql də dəfələrlə ölməzlik, əbədilik mənbəyi kimi – Xızrın «dirilik suyu» ilə eyniləşdirilir. Yalnız, bu iki başlanğıc sayəsində insan özünü və dünyanı dərk etmək və xəlv olunanların dərki vasitəsilə Allaha çatmaq iqtidarında olur, yəni həmin iki əsas sayəsində idrak prosesinin tamlığı reallaşır.

Bilik rəmzi olan sözə də «Yeddi gözəl»də mütəfəkkir xüsusi yer verərək yazır: «O ki, həm yeni və həm qədimdir - sözdür».⁴⁸

İnsandan sonra ondan yeganə xatirə qalan sözdür ki, insanın əbədiliyini təcəssüm etdirir.

Poemada ontoloji və qnoseoloji problemlər təbii olaraq müqəddərat, tale və onların Allahla əlaqəsi problemi ilə uzlaşır və əvvəlki poemalarda olduğu kimi, burada da qismətin İlahi iradə ilə gah birləşdirildiyinə, eyniləşdirildiyinə: gah da onların bir-birindən fərqləndirilməsinə rast gəlirik.

«Sən istəməyincə, yaxşı ya pis üz verməz,

Heç kimsənin varlığı mahiyyət kəsb etməz (yəni özündən asılı deyil)»⁴⁹

Bu ikili münasibət isə, bir sıra səbəblərlə bağlıdır. Şər təqdir nəticəsi və təbii səbəblərlə, ulduz və planetlərin hərəkət qanunauyğunluqları ilə bağlı olduğu üçün insan əqli ilə dərk olunur və insan əvvəlcədən ondan xəbərdar ola bilir.

Təqdir problemi məntiqi cəhətdən insanın iradə azadlığı və şəxsi məsuliyyət məsələləri ilə sıx bağlıdır. İnsan, bir tərəfdən alın yazısı, tale, qismət üçün məsuliyyət daşıya bilməz, lakin şər iş görəndə, bu şər təqdirin hökmü olmasına baxmayaraq, məsuliyyət daşıyır. Xeyir və kainatın harmoniyasına qarşı çıxış edənlər cəzalandırılır. Belə ki, gurların qəddar qənimi Bəhramı bu dünyadan gur aparır. Xeyir və ədalət qanunlarını pozmuş şahlar, bir qayda olaraq, taxt-taclarından ya müvəqqəti, ya da həmişəlik məhrum olmaqla cəzalandırılırlar.

«Yeddi gözəl»də Nizaminin etik-sosial baxışları, xüsusən, bir-birilə üzvi surətdə bağlı olan mənəviyyat, əxlaq və dövlət siyasəti problemləri mühüm yer tutur.

⁴⁶ Yenə orada.

⁴⁷ «Külliyat», s. 703.

⁴⁸ «Külliyat», s.702.

⁴⁹ «Külliyat», s.682.

Burada əsas süjet xətti rəvayətlər - yeddi şahzadə qızın Bəhrama danışdığı hekayələr vasitəsilə açılır və Nizami orta əsrlər humanist etikası ənənələrinə müvafiq pis meyl, vərdiş və xasiyyətləri pisləyərək, insanpərvərlik, ədalət, insaf, haqq, xeyir, sədaqət, vəfa, həssaslıq, hər şeyi əhatə edən xeyirxahlığı təbliğ edir.

Poemada yalnız insanlara deyil, bütövlükdə kainata – minerallara, bitki və heyvanlar aləminə də münasibətdə xeyirxahlıq və həssaslığın zəruriliyindən bəhs edilir və bütün bunlar Fərhadın yardığı dağa müraciətlərində əyani əksini tapır.

Nizamiyə görə, insanın ən dəhşətli rəzilətlərindən biri başqaları üzərində zor işlətməkdir. Təbiidir ki, mütəfəkkir tərəfindən sosial problemlərin qoyulduğu və həll edildiyi bu poemada da diqqəti cəlb edən hər şeydən əvvəl, insana qarşı zorakılıq və zülmün tənqid edilməsi, həmçinin hökmdar və hakimiyyətə malik adamların insanları zülmədən müdafiə etməsi problemidir.

Nizaminin fikrincə, dövlət və onun qanunları Allah tərəfindən yaradılıb. Qanuna riayət etmək – Allahın iradəsinə tabe olmaq deməkdir. Qanunlara ehtiramla yanaşmaq həm hökmdar, həm də rəiyyət üçün eyni dərəcədə məcburidir. Şah öz hərəkətlərində tam azad deyil. Onu Allah xalqa və onun səadətinə qulluq etmək üçün seçib. Bəhram dünyəvi zövqlərə qapılıb bunu unudan kimi, dərhal onun şahlığının dayaqları laxlamağa başlayır. Hakimiyyəti öz tabeliyində olanlara (Rast Rövşənə) tapşırmaq şahı onun ölkəsində törədilən zorakılığa, zülmə görə məsuliyyətdən azad etmir.

Mütəfəkkirin zorakılığa münasibətinin birmənalı olmaması da mühüm məqamdır. Ədalətsizliyin, zalimliyin təzahürü kimi zorakılıq, zülm cəzalandırılmalıdır və bunlar poemada öz əksini tapır. Lakin dövlətin ədalətli qanunlarına riayəti məcbur edən «müdrək zorakılıq» da mövcud olmalıdır. Zor işlətməyin bu forması nəinki bəyənilir, həm də zəruridir, çünki – bu növ zor dövlətin əsasını təşkil edir. Bəhram yalnız mərhəmətlə idarə etməyə cəhd göstərən kimi, «qılınc və qırmağı» ləğv edən kimi xalq özü Allah və mərhəmətdən uzaqlaşır:

«Tanrı şükrünü onlar öz qəlblərindən çıxardılar,
Şəfqəti öz sinələrindən silib atdılar».⁵⁰

Məhz bu səbəbdən Allah bunların cəzasını verərək ölkəyə yeddi illik qıtlıq göndərir.

Şahın, onun məmurlarının əhaliyə qarşı işlətdiyi zorakılığa görə şəxsən məsuliyyət daşması ilə yanaşı, Nizami poemada şahın dövlətin iqtisadi, hərbi vəzifələrini, yerinə yetirməsi, xalqın mənəvi mədəniyyətinin qorunub saxlanması sahəsindəki vəzifələr üçün daşdığı məsuliyyətdən də bəhs edir, yəni dövlət və dövlət başçısının geniş fəaliyyət proqramının necə olmasını şərh edir. Şah daim öz ölkəsinin əhalisinin iqtisadi, maddi rifahının, dövlət xəzinəsinin qeydinə qalmalı, onu vergilərlə doldurmalı, xalqın məişətinin yaxşılaşdırılmasını təmin etməlidir. O, xalqını xarici hücumlardan qorumaq, qüvvətli orduya malik olmalıdır. Səciyyəvidir ki, Nizamiyə görə, ölkəyə ordu təkcə müharibə üçün deyil, həm də sülh üçün, dövləti dinclik vaxtı daxili iğtişaclardan qorumaq və müharibələrin qarşısını almaq üçün də lazımdır. Həmin fikir poemada Bəhramın «Ordu sülh və müharibə üçün lazımdır» sözləri ilə təsdiq olunur.⁵¹

Şah öz rəiyyətinin mənəvi rahatlığı, əylənməsi haqqında da düşünməlidir. Belə ki, Bəhram xalqının mənəvi rifahı və şadlanması naminə altı min nağılçı, dastan söyləyən, saz çalan, rəqs edən, gəlincik tamaşası göstərən və sehrbaz toplayıb ölkənin hər yerinə göndərir.

Poemada oxucu Nizami yaradıcılığı üçün ənənəvi olan müsbət və mənfi, Xeyirə və rəiyyətinə xidmət edən və şər, ədalətsizlik, zülmə rəvac verən hökmdar surətlərinin qarşılaşdırıldığını görür. Bəhram obrazı şahın tərbiyə olunmasını, onun laqeydlik, ədalətsizlik və şərdən uzaqlaşaraq rəiyyətinin rifahının qayğısına qalmaq istiqamətində dəyişməsinə mümkün və zəruri hadisə kimi göstərilir.

«Həft peykər»də Nizami yaradıcılığı üçün ənənəvi ideal dövlət və üsul-idarəsinin yeni silsiləsinin bir şərhini tapırıq – bu, xalqın firavan yaşadığı Xeyirin qayınatasının, Xeyirin özünün və Bəhramın (onun şahlığının müəyyən dövrlərinin) üsuli-idarəsidir.

⁵⁰ «Külliyat», s. 753.

⁵¹ «Külliyat», s. 772.

Müsbət, ideal şahı mütəfəkkir bir şəxsiyyət kimi səciyələndirərək göstərir ki, həqiqi şah bu mövqeyə layiq olan harmonik tərbiyəyə, yüksək intellektual inkişaf səviyyəsinə, hərtərəfli təhsil və s. məziyyətlərə malik olmalıdır. Qeyd etməliyə ki, şah qarşısına qoyulan bu tələblər tarixdən məlum olduğu kimi, Nizami əsərlərinin yazıldığı bölgənin intibah dövrü üçün səciyyəvi idi.

«İskəndərnamə»

«Xəmsə»nin sonuncu poeması – «İskəndər-namə» vahid süjet xətti və fəlsəfi ideya məzmunu ilə bir-birinə bağlı olan, nisbətən müstəqil – «Şərəf-namə» və «İqbalnamə» adlanan məşhur iki hissədən ibarətdir.

«Şərəf-namə» şəxsiyyətin şan-şöhrətinin ən yüksək zirvəsi, «İqbalnamə» isə – dünyəvi şöhrətin yüksək zirvəsinə çatmış şəxsiyyətin taleyi və səadəti haqqında əsərlərdir; burada İskəndər ətrafındakı insanlara xoşbəxtlik gətirir ki, bu da Nizamiyə görə əsl səadətdir.

«İskəndər-namə» - Nizaminin fəlsəfi dünyagörüşünün təkamülündə tamamlayıcı, həlledici mərhələ, filosofun dünyaya ünvanladığı son sözüdür. Mütəfəkkir burada mövqeyini müəyyən qədər dəyişərək sufizmin fəlsəfi prinsipləri ilə müqayisədə Şərq peripatetizmi görüşlərinə üstünlük verir. Lakin «İskəndər-namə»nin birinci hissəsində hələ də sufizm fəlsəfi təsəvvürlərinin dərin təsiri hiss edilir. Məsələn, poemanın ilk saqi-namələrinin birində Nizami yazır:

«Gəl, ey saqi, o meydən mənə nişan ver,
Bihuşların dərmanından mənə ver.
O acı dərmanla məni bihuş et.
Bəlkə özümü unudum».⁵²

Mütəfəkkir elə buradaca həmin beytləri izah edir:

«Mənim saqim Tanrının vədəsidir:
Xumarlıq-məst olmaq,
Mey-dalğınlıq (özümü unutmaq üçündür).
Yoxsa, Tanrıya and olsun, ömrümdə heç vaxt,
Dodağımın ucu da meyə aludə olmayıb».⁵³

Mütəfəkkir bir daha işlətdiyi «mey» anlayışının məzmununu izah edir. O, dinin qadağan etdiyi meydən yox, dinin mahiyyətinin dərkini təkmilləşdirən, onun həqiqi mənasını açan mey istəyir:⁵⁴

Yox, o meydən yox ki, məzhəbdə haramdır,
O meydən ki, məzhəbin özü onunla kamilləşir.⁵⁵

Nizami saqiyyə müraciət edərək elə mey istəyir ki, onu içəndən sonra «bəlkə o bu xarabalıqdan uzaq olsun», elə mey ki, «onu özündən uzaqlaşdırırsın»:

Mey ver ki, məni mənzilə aparsın,
Hamı (bütün meylər) ürək aparır, o isə ürəyin qəmini aparır».⁵⁶

⁵² «Külliyat», s. 970.

⁵³ «Külliyat», s. 974.

⁵⁴ «Külliyat», s. 996.

⁵⁵ Yənə orada, s.1063.

⁵⁶ Məlumdur ki, islam mədəniyyəti aləmində Quran və islamın mahiyyəti, bir qayda olaraq, müxtəlif şərhələr – təfsir və təvil vasitəsilə dərk edilirdi. «Xəmsə»dəki sufi rəmzləri Nizami dünyagörüşünə sufi təfsirlərinin təsiri olduğunu göstərir, həm də ki, sufizmin nəzəri əsasları və onun rəmzi anlayış-kateqoriya aparatı X-XI əsrlərdə əs-Sərrac Tusi,

Poemadan gətirilən sətirlər «Şərəf-namə»nin fəsillərinin başlanğıclarında verilən saqi-namələrin sufi yönümlü olmasına dəlalət edir. Burada «mey», «saqi», «məst olmaq» - gerçəklik deyil, məlum sufi rəmzləridir ki, mütəfəkkirin fikrincə, islamın əsl mahiyyətini açırlar.

«Xəmsə»nin başqa poemalarına nisbətən Nizaminin fəlsəfi görüşləri «Şərəf-namə»də daha geniş şəkildə əks olunub. Bu poemada mütəfəkkir özünün yaranış haqqındakı nəzəriyyəsinə sanki tamamlayır:

«Xudaya, dünya şahlığı Sənindir,
Xidmət bizim, Allahlıq Sənindir,
Yuxarıda və aşağıdakıların pənahı Sənsən,
Nə varsa – yoxluqdur, hər nə varsa (var olan) - Sənsən.
Yuxarıda da, aşağıda da - hamı yaranmışlardır.
Hər nə varsa, yaradanı Sənsən...
İstini, soyuğu, qurunu və yaşı
Bir-birilə əndazəsincə qarışdırdın...
Sən bu yeri və zamanı elə yaratdın,
Ulduzların və göyün gərdisini elə qurdun ki,
Yaranmışlar hələ yox idi, Sən Allah idin.
Onlar hamı olmayanda da Sən olacaqsan».⁵⁷

Bu fikirlər «İqbal-namə»də də təkrar olunur:

«Bütün varlıqlardan əvvəl O (Allah) var idi,
Hamı Onun cövhərinin sapıdır».⁵⁸

Mütəfəkkir Xalığın maddi aləmdən, xəlv olunanlar aləmindən mahiyyətə fərqləndiyini dəfələrlə vurğulayır:

«O təkdir, həzrəti ikilikdən pakdır,
Nə sudan, nə hava, nə də torpaqdandır.
Bütün varlıq yalnız Ona mənsubdur,
Heç kəsin varlığına Onun mənsubiyyəti yoxdur».⁵⁹

Beləliklə, ideal, qeyri-maddi başlanğıc olaraq Allah dünyadan tamamilə fərqlənir. Dünya yaradılmışdır. O, ikinci, yəni ilk başlanğıcdan sonra gəlir, başqa sözlə, bu məsələnin həllində mütəfəkkir ardıcıl olaraq idealizm mövqeyində qalmaqdadır.

Lakin Xalıqlə məxluqun arasındakı qarşılıqlı əlaqə və münasibətlərin açıqlanması və hətta poemada Xalığın özünün mahiyyətinin dərkə müxtəlif mədəni bölgələrdən olan müdriklərin qızğın mübahisələri vasitəsilə oxucuya geniş və təfərrüatı ilə təqdim edildikdə həmin problemlərin məntiqi yolla həllinin axtarılması poemada ontoloji problemləri şərh edən müəllifin mövqeyinin birmənalı olmadığı onun tərəddüd və şübhələri haqqında mülahizələrə səbəb olur.

«İskəndər-namə»də ontoloji problemlərə müraciət Nizami fəlsəfi dünyagörüşünün təkamülünün son mərhələsini izləməyə və bu mərhələdə mühüm, prinsipial fəlsəfi problemlərin konkret izahında mütəfəkkirin mövqeyinin istiqamətini müəyyən etməyə imkan verir.

əl-Kələbazi, Əbu Talib əl-Məkki, əs-Sülami əl Qüşəyri, əl-Ənsari, Eynəlxüzar və s. bu kimi müəlliflərin əsərlərində şərh olunmuşdu və Nizamiyə bəlli olmaya bilməzdi.

⁵⁷ «Külliyat», s. 954-955.

⁵⁸ Yenə orada, s. 1330-1331.

⁵⁹ Yenə orada. s.954.

Burada biz yenə də varlıq məsələlərinin qoyuluşu ilə, «varlıq» və «yoxluq»un nə olması (O, var olandır, Ondan başqa heç nə yoxdur, O olmayan nə varsa - yoxluqdur») fəlsəfi mövqə bildirən mülahizələrlə rastlaşırıq.

Nizami «Xəmsə»nin əvvəlki poemalarında Xaliqlə məxluqun münasibətini bildirən əsas fikrini «Şərəf-namə»nin ilk sətirlərində də təkrar edir:

«Hər şey yoxdur (yoxluqdur), olan, Sənsən»⁶⁰ Və ya:

«... O vardır, bütün qalan hər şey – yoxluqdur» («Xosrov və Şirin»). Beytlərin müqayisəsindən belə məntiqi nəticəyə gəlirik ki, «xəliq olunanların varlığı Yaradanın varlığındadır».

Bu fikri «İqbal-namə»nin giriş sətirləri də təsdiq edir:

«Çünki Sən Yaradansan, onlar yaradılmışlardır,
Yaradılmış nə varsa, mən onlarda Səni görürəm...
Bütün kainat Ondan qüvvət alır,
Kimin ki həyatı vardır, Onunla yaşayır.
Bütün varlıq Onun varlığından ad almışdır,
O, Tamdır, qalan hər şey natamamdır?»⁶¹

Poemadakı mülahizələrdən belə bir nəticə çıxarmaq qanunauyğun olardı ki, mövcudluq, varlıq (var olmaq) – Yaradanın atributudur, yaradılmışlar dünyası (məxluqat dünyası) – kainat və insan – yoxluqdur.⁶²

Beləliklə, artıq «Kitabın başlanğıcı»nda Nizami yazır ki, bunların (yaradılmışların) hamısı heçdir, hər nə varsa Sənsən. Lakin bütövlükdə Nizami yaradıcılığına müraciət, onun «Şərəf-namə»də «rəsmdən» – yaradılanlardan yolun rəssama - Yaradana doğru aparması» və «İqbal-namə»də: – «Bilirəm ki, rəssam (yəni Yaradan - Z.Q.) dünyanın daxilindədir.

Lakin onun necə yaratdığını bilmirəm» mülahizələri bizcə, təsdiq edir ki, Nizamiyə görə, dünyanın «yoxluğu» şərtidir. Xəliq edilmişlərin mövcudluğunun Xaliqdən ayrılmaz olduğunun iqrarı isə mütəfəkkirin fəlsəfi dünyagörüşünün əsl mahiyyətidir.

«İskəndər-namə»də ontoloji problemlər əsasən yunan, hind müdriklərinin və İskəndərin adından şərh edilir. Nizami dövrünün mədəniyyət tarixi təcrübəsindən, Şərq və Qədim Yunanıstan fəlsəfəsi və elminin məlumatlarından istifadə edərək, mütəfəkkirlərin və İskəndərin dililə ontoloji problemlərə dair müxtəlif mülahizə və mövqeləri qarşılaşdırır. Oxucu maarifləndirilir və ona düşünərək sərbəst nəticə çıxarmaq üçün geniş imkanlar yaradılır.

Səciyyəvidir ki, «Xəmsə»nin əvvəlki poemalarında yaranış və Yaradanın sirrlərinin insan əqli üçün əlçatmaz olduğunu dəfələrlə vurğulayan Nizami «İqbal-namə»də bu «sirrləri» nəinki İskəndərin yeddi filosofla müsahibələrinin mövzusunə çevirir; o, hətta yazır ki, Xızr peyğəmbər ona dünyanın sirrləri haqqında danışmağı «lallara», yəni artıq dünyasını dəyişmiş müdriklərə həvalə etməyərək onları öz adından açmağı məsləhət görür:

«Bu sərvin (dünyanın yaranışının) kökünü tərpedən sənsən,
Niyə sözü o filosoflara bağlayırsan».⁶³

Lakin poemada dünyanın yaranışının, onun yaradılması və varlığının «ilk dövrün»ün mənzərəsini, Nizami yox, müdriklər təsvir edir.⁶⁴ Onların hər biri varlığın təməli haqqında öz fikrini söyləyərək bu təməli ya maddi, ya qeyri-maddi adlandırır. Müdriklər Kainatın

⁶⁰ «Külliyat», s.1331.

⁶¹ Yenə orada, s. 960.

⁶² «Yoxluq» anlayışının şərtliliyindən «Şərəf-namə»nin bu sətirləri də xəbər verir: «Yer (məkan və zamanı arxada qoyaraq), Yoxluq yolunda o dövr etməyə başladı» («Reyğəmbərin meracı»); və ya (Yerdəki – Z.Q.) hər şeyin yoxluqda öz əsası var. («Külliyat Xəmsə», səh. 959.)

⁶³ «Xosrov və Şirin»də Nizaminin orta əsrlərdə «mahiyət axtaran»lar («cövhərpərəst»lər) deyə adlandırılan filosoflara mənfi münasibətinə diqqət yetirin

⁶⁴ Yəni, yaranışın əvvəlində kainatın harmoniyasının mahiyyəti nədən ibarət idi? Qədimdən belə hesab edirdilər ki, kainat ahəngdar, gözəl səslərlə doludur.

Yaradanın olmasını əvvəldən nəzərdə tutan İskəndərin «ilk əvvəl tərkib»in necə olduğu, Xaliqin hökmü ilə nə – yermi, yoxsa göymü əvvəlcə yaradıldı», «Xaliq dünyanın əsasını necə qoydu», «ilk himnin ahəngini hansı səslər yaratdı»⁶⁵ suallarına cavab verirlər. Onların hər biri varlığın başlanğıcı haqqında təsəvvürünü şərh edir.

Aristotelin şərhində varlığın Allah tərəfindən yaradılması haqqında heç nə deyilmir, əvəzində isə İskəndərə ünvanlanan onun həmişə irəliyə, elmə can atması haqqında çağırış vardır. Aristotelin nəql etdiyi kimi, ilk əvvəl yalnız tək bir hərəkət olub, onun hərəkətindən daha iki hərəkət yaradılıb, bu hərəkətlər toqquşaraq üç xətt, onlar isə, öz növbələrində – üç dairə əmələ gətiriblər ki, sonuncuların mərkəzində əqlin substansiya adlandırdığı hərəkət edən cisim yaranıb; yəni varlığın başlanğıcı hərəkət və məkandan substansiyanın əmələ gəlməsi, onların da kainatda birliyi ilə əlamətdar olub. Daha sonra, dairəvi hərəkət nəticəsində kainatın üstü və altı yaranıb; göylərin fırlanması od, hava, su və torpaq yaradıb. Bu dörd ünsürün qarışığından bitkilər, heyvanlar və s. əmələ gəlib. Beləliklə, əslində söhbət maddi aləmin hərəkət nəticəsində əmələ gəlməsi və təkamülündən gedir, hərçəndki mütəfəkkirin özü də bu kontekstdə əvvəldə hərəkəti substansiyadan təcrid olunmuş kimi təqdim edirdi.

Səciyyəvidir ki, Fales də Aristotel kimi öz nitqini «yəqin biliklərə əsasən»⁶⁶ müraciətlə başlayır və bildirir ki, əvvəlcə sudan başqa ünsür olmamışdır. Bu sudan od və hava yaranıb. Su sıxılaraq, torpağı əmələ gətirmişdir. Hərəkət edən göy də sudan yaranıb.

Əvvəlcə sudan başqa cövhər olmamışdır,

Onun hərəkət etməsindən ...parçalanma zamanı od yaranmışdı... İldırım odu buxardan ayırırdıqda

Ondan sulu hava [nəm] peyda olub,

Sakitlik üzündən su bərkiyib,

Bu bərkimədən torpaq yaranıb.

Bulinas (bəzi nizamişünaslar Empedoklu onun prototipi hesab edirlər) da həmçinin «bilikdən şahın ürəyi uzaq olmasın» deyə şahı elmə çağırır və rəvayət edir ki, ilkin yaranan yer (torpaq) olub, hərəkətdən sıxılma nəticəsində torpaqdan dumanlıq qalxıb; onun keyfiyyətə müxtəlif hissələrindən isə göy, od, yel (hava), su əmələ gəlib, fırlanma zamanı zərbədən torpaq yumrulaşmış, başqa sözlə, yer yumru yaradılmayıb, bu formanı o mexaniki təsir nəticəsində alıb.

Hörmüz (bəzi təfsirçilər onun prototipinin Hermes Trimeqist olduğunu qeyd edir), dünyanı çoxqatlı hesab edir. Işıq Allahın rəmzidir, lakin o, dünyadan buxara bənzər göylərlə ayrılıb; bizə buxarın dəliklərindən keçən işıq ay və ulduzları göstərir.

Lakin Sokrat, onun ardınca isə Porfiri və Platon maddi aləmi bilavasitə Yaradanla Allahla əlaqələndirirlər. Belə ki, Sokrat Onu «əzəldən mövcud olan zəhmli görkəmə malik hökmdar» kimi təsvir edir. Porfiri İskəndərin məxluqları dərk etmək vasitəsilə Xaliqi dərk etməyə can atdığını qeyd edərək, öyrədir ki, Allah maddəni yaradıb, ondan su, sonuncudan isə yer və göy əmələ gəlib.

Dünyanın yaradılması barəsindəki mübahisəyə qoşulan Platon isə belə hesab edir ki, maddi elementlərin hər biri Allah tərəfindən heç nədən, bir-biri ilə bağlı olmayaraq yaradılıb. Çünki, Platonun fikrincə:

«İlk öncə varlıq naçiz olmuşdur (heç bir şey olmamışdır).

Əgər Allah birini digərindən yaratsaydı,

Maye (substansiya) daimi olardı⁶⁷...

Yaradan hər cövhəri (substansiyanı) ayrı-ayrılıqda yaradıb,

Heç bir cövhər yaranarkən vasitəçi olmamışdır.

Bu fəsil Xaliqin varlığını təsdiq edən belə bir beytlə bitir:

«Əgər bir cücünün qanadı haqqında belə düşünsən,

⁶⁵ Yenə də intellektə, əqlə müraciət edilir.

⁶⁶ «Külliyat», s. 1419.

⁶⁷ «Külliyat», 1419.

Tanrının qüdrətini dərk edə bilərsən».⁶⁸

Bu beyt bir daha oxucunu inandırır ki, dünya, insan və dünyada olan hər şey, Allahı dərk edən üçün obyektldir və məxluqun dərkilə Xəliq də dərk olunur.

İskəndərin sözləri filosofların Allahın varlığına münasibəti haqqında söylədiklərinə bir növ yekun vurur və Nizaminin əsas qəhrəmanının dünyagörüşünün panteist yönəmlilə olduğına şübhə yeri qoymur:

Dünyanın öz-özünə yaranmaması və nəqqaşı olmasına inanan İskəndər deyir:

«Bilirəm ki, nəqqaş daxildəndir,
Lakin necə çəkdiyini bilmirəm».⁶⁹

Poemada Nizami özünün də yaranışı necə başa düşdüyünü şərh edir. Mütəfəkkir yazır:

«Böyük yaradıcı hər nə varsa,
Yaratdıqları içərisində hündür və alçaqdan,
İlk əvvəl əqli yaratmışdır.
Öz işığı ilə gözü açmışdır,
Qüdrət qələmilə çəkdiyi hər bir surəti
Əql gözündən heç vaxt gizli saxlamamışdır;
Ancaq ilk əvvəl bağladığı nəqşdən başqa ki,
Həmin pərdədən əql gözünü açdı...».⁷⁰

Əgər «Xəmsə»nin əvvəlki poemalarında Nizami idrakın həddi aşmamalı olduğunu, Allahın və Onun sirrlərinin dərkedilməz olduğunu dəfələrlə qeyd edirdisə, bu poemada müzakirə obyektini yalnız dünya ilə bağlı problemlər deyil; insan axtarışlarının obyektini artıq Allahın özü olmuşdur, yəni mütəfəkkir Allahın dərk olunmasına qoyulmuş qadağanı götürür və elmlərə yiyələnmiş İskəndər artıq təkə yaranışın sirrini deyil, Xəliqin özünün də sirrini anlamağa can atır.

Müxtəlif fikirlərin qarşılaşdırılmasından məqsəd əslində, mətndə olmayan hansısa inkaredilməz cavab deyil, müəyyən, bəlkə də müxtəlif mövqələrin müqayisəsi vasitəsilə özünə şübhələrdən yol açan axtarışın özündədir. Nizaminin özünün bu haqda nə düşündüyü barədə isə biz yalnız fərziyyə şəklində fikir yürüdə bilərik.

Deyilənləri İskəndərin qədim yunan filosofları ilə mükamiləsindən əvvəl keçirdiyi hind müdriki ilə söhbəti də təsdiq edir. Yunanlarla söhbətdə olduğu kimi burada da müəllif ontoloji səpgidən olan problemlər kompleksini qarşıya qoyur.

Hindli müdrik⁷¹ Allahın zəti, mahiyyəti və Ona aparan yollar, varlığın (bu və o dünyanın) təbiəti, mahiyyəti və məqsəduyğunluğu, nəfsin, canın, yuxunun, yuxugörmənin, gözdəymənin məğzi haqqında məsələlərə toxunaraq, onları kor-təbii materializm mövqeyindən izah etməyə çalışır. Söhbətin əsas obyektini Allahın dərkilə bağlıdır. Onun varlığı dünyəvi və ya səmavidir, Onun yeri haradadır. Sual yiyəsinin yalnız dəlillərə inanacağını qeyd edən hindli müdrik bu məsələnin həllində əqlin, məntiqi dəlillərin əhəmiyyətini vurğulayır:

«Mənalər sahibi olan onun vücudu
Yerdədirmi, yoxsa göydədirmi?
Onu fikirdəmi axtarım, yoxsa baxışlardamı?
Əgər yerini soruşan olsa, haradadır (soruşana) deyərəm.
Onun yeri haradadır - yuxarıda, ya aşağıda
Soruşan adam [verilən cavaba] sübutla qane olur».⁷²

⁶⁸ «Külliyat», s. 1420.

⁶⁹ «Külliyat», s. 1423.

⁷⁰ Poemada hind müdriki ilə söhbətə qədim yunan filosofları ilə söhbətlərdən əvvəl yer verilməsi, bəlkə də diqqəti hind fəlsəfəsinin qədim yunan fəlsəfəsindən əvvəl yarandığına yönəltmək məqsədini güdür

⁷¹ «Külliyat», s. 1406.

⁷² Yənə orada, s. 1406.

Məsələlərin qoyuluşu, həmçinin təsvir edilən söhbətlər ona dəlalət edir ki, Nizaminin özü bu poemada ontoloji problemlərin şərhində daha çox deizm mövqeyinin tərəfdarıdır və dövrünün elm və fəlsəfəsinin inkişaf səviyyəsinə əsaslanaraq oxucunu bu sahələrdə mövcud olan biliklər kompleksi ilə tanış etməyə çalışır. Kainatın quruluşunun dərkində müəllif onun dörd ünsürdən ibarət əsas malik olduğunu etiraf etməyə meyllidir. Can verməkdə olan İskəndər poemada bir yox, «dörd ana»ya müraciət edir.

«Xəmsə»nin bütün əvvəlki poemalarında olduğu kimi «İskəndər-namə»də də müəllif yazır ki, dəyişikliklər və hərəkət bu dünyanın, sükunət, hərəkətsizlik, dəyişməzlik isə – o dünyanın atributlarıdır.

Bu sonuncu poemada nəfs, onun Allah, dünya və insanla əlaqəsi probleminin şərhinə də maraq kəsb edir. Nəfsi insana Allah verir və insanın ölümündən sonra o, yenidən İlk başlanğıca - Allaha qayıdır. Onun ilahi təbiəti vardır və buna görə də Hind müdrikinin onu odla müqayisə etməsi mütəfəkkirə görə səhv və günahdır. Poemanın başqa bir yerində Nizami yazır ki, nəfs sudan və ya torpaqdan deyil, ilahi nurdan ibarətdir.⁷³ «O, həyat mənbəyidir». Lakin nəfsin (canın) cisimdən (bədəndən) ayrılması nəfsin ölümü demək deyil; insan onu Allaha qaytarır və nəfsin mövcudluğu itmir:

«O bargaha ümidim odur ki,
Bu kargahdan (dünyadan) uzaqlaşarkən
Öz nizam və tərtibini itirdikdə
Tərkibini dəyişəndə,
Əsən yellər mənim tozumu dağıdanda
Və mənim pak canımı heç kəs görməyəndə,
Mənim gizli vücudumu arayan
Varlığıma (kursiv bizimdir - Z.Q.) yoxluq töhməti vuranda
Sən qeybdən onun əlinə sübut verəsən ki,
O, bu qeyb olanın mövcudluğundan agah olsun».⁷⁴

Poemadan gətirilmiş bu misralar ona dəlalət edir ki, Nizami nəfsin qeyri-maddi və ölməz olduğuna inanırdı.

Bütövlükdə, «Xəmsə»də bu poema da daxil olmaqla, biz nəfsin insanın ölümündən sonra yenidən bu dünyaya, həyata, cismə qayıtmasının mümkünüyü haqqında gümanla da rastlaşırıq:

«Bizim bədənlərimiz ki, onlar torpaqdandırlar,
Yoxluqda deyil, pərakəndəlikdədirlər.
Qərar tutduqları həmin pərakəndəlikdən,
Əgər bir yerə yığılarsa, ürəyə çox xoş olar,
Çünki, torpağa tökülən hər şey,
Yenidən baş qaldırır, dirçələr...
...Əgər, bizim üzvlərimiz hərəkətə gələrsə,
(Onları) yenidən bir yerə yığmaq olardı».

Deyilənlərlə bərabər Büzürg Ümidin «nəfsin bədənsiz mövcud olmaması» və əqlin gözü ilə şeylərin cövhərinə nəzər yetirdikdə ölümü yox, yerdəyişməni müşahidə edirik» müddəalarına nəzər yetirdikdə bir daha əmin oluruq ki, Nizami ənənəyə çevrilmiş təfsir metoduna sadıq qalaraq oxucunu düşünməyə məcbur edir və son qərarı onun öhdəsinə buraxır.

Ontoloji problemlərin «İskəndər-namə»də qoyuluşu və şərhinə nöqtəyi-nəzərindən Nizaminin sonuncu poemasında da ümumiyyətlə, dinə və xüsusilə islam dininə münasibəti diqqəti cəlb edir.

⁷³ «Yeddi gözəl» poemasında mütəfəkkir yazırdı ki, nəfs substansiyaya malikdir. Allah isə substansiyasızdır.

⁷⁴ «Külliyat», s. 957-958.

Mütəfəkkirin Vahid Allaha inam və itaətin labüdlüyünə, dinin cəmiyyət üçün zəruriliyinə və özünün islam dininə sadiqliyinə şübhə yoxdur. Lakin konkret dünyagörüşü səpgili məsələlərin şərhində Nizamiyə dövrünün elmi səviyyəsi, fəlsəfə və islam aləminin bəzi qeyri-ortodoksal cərəyanlarının ciddi təsiri aydındır və bu səbəbdən görünür mütəfəkkir əgər səhv edirsə, «Allahdan onu bağışlamağı xahiş edir».

İdeal din - Nizamiyə görə, Allaha inam və Ona ibadət deməkdir. Nizaminin dünyanı təkallahlığa yad dinlərdən təmizləmək üçün göndərilmiş olan qəhrəmanı, «vəhşilərə din gətirən» İskəndər bu cür dinin bərqərar olması uğrunda mübarizə aparır.

Mütəfəkkir yaşadığı bölgədə islamın əvəz etdiyi, lakin hələ də mövcud olan atəşpərəstliyə, Zərdüşt dininə xüsusi ikrah hissiylə yanaşır.⁷⁵ İdeal hakim hesab etdiyi İskəndərin maqların («məcusilərin», «muğ»ların) məbədlərini dağıtması, əmlaklarını yandırması «İskəndər-namə»də dəfələrlə xatırladılır. İskəndər vəsiyyətində maqların təliminin kökünü kəsdiyini etiraf edir («Dünyada məcusilərin qaydasını məhv etdim»).

Poemada İskəndərin Kəbəyə dərin ehtiramla yanaşdığı qeyd edilir; o təvaf mərasimini (Kəbənin ətrafında dolanmaqdan ibarət həcc mərasimi) icra edir, Kəbənin qarısını öpür.

“Qüdsdə Adəmtək gəlib oturdum,

Kəbənin həlqəsinə də əl vurdum”, yəni mütəfəkkir İskəndəri min il sonra nazil olmuş islam dininə sitayiş edən kamil insan kimi təqdim etməyə çalışır.

«İskəndər-namə»də biz islamın bütün nüfuzlu mötəbər simalarına Nizaminin eyni dərəcədə rəğbət bəsləməsinə rast gəlirik:

«Əgər biz Əliyə məhəbbətlə möhkəm bağlıyıqsa,

Ömərə də məhəbbətdən azad deyilik».

Səciyyəvidir ki, Nizami iman və dini geniş mənada başa düşür. Buna «İskəndər-namə»də Çində İskəndərin dininin – *qanun və adətlərinin* xaqanın qəbul etməsi haqqındakı sözlər dəlalət edir. Yəni mütəfəkkirin anlamında din tək cə sadəcə olaraq ibadət, sitayiş etmək deyil, bütöv bir həyat tərzidir, o, yalnız mənəviyyətin bütün tərəflərini əhatə etməklə kifayətlənmir, həm də hüquqi münasibətləri və məişəti müəyyən nizama tabe edir. Dinin böyük əhəmiyyətə malik olduğunun etirafı və bir filosof kimi Nizaminin dinə münasibəti də məhz bununla izah olunur. «İskəndər-namə»də din əvvəlki poemalarda olduğundan daha qabarıq şəkildə insanın əxlaqi paklığının, mənəvi əzəmətinin rəhni kimi göstərilir.

Nizami «İqbal-namə»də də qnoseoloji problemlərin şərhinə xeyli yer verib. Burada da mütəfəkkir yenə dünya, insan və Allahı üç əsas idrak obyektini kimi təsvir edir. Lakin Allahın dərk ortodoksal səpgidə şərh edilmir.

Özünü dərk və aləmin dərk olunmasına gəldikdə bunların dərk birmənalı surətdə real şərh olunur və dəyərləndirilir. İnsan elmlərin köməyi ilə dünyanı, elmlərin və mənəvi saflaşma yolu ilə isə özünü dərk edir. «İqbal-namə»də konkret elmlərə münasibət çoxplanlı şəkildə əksini tapıb. İskəndərin biliyinin ensiklopedik səciyyəsi, onun tarix boyunca toplanmış elmi təcrübəyə yiyələnmək və ondan faydalanmaq cəhdi, poemada qədim məxəzlərin yunan dilinə tərcüməsinin əhəmiyyətinin dəyərləndirilməsi, bu hadisənin yunanların dünya mədəniyyətinə qoşulmaları və tarixdə ad qazanmaları – bütün sadalananlar Nizaminin real aləmin dərk problemlərinə münasibətini təsdiq edir. Poemada hissi və rəşional idrakın vəhdətinin etirafına xüsusi əhəmiyyət verilir, lakin bu vəhdətdə mütəfəkkir əsas rol əqlə, intellektə ayırır. Heç də təsadüfi deyildir ki, «İqbal-namə»də bu barədə artıq yazdığımız kimi, saqi-namələr əqlə həsr olunmuş müqəddimələrlə («xirəd-namə», əqlə xitab) əvəz olunur. Poema elmi məlumatlar və müdriklərin əqlə və məntiqə əsaslanaraq mübahisə və söhbətlərdə bütövlükdə varlıq haqqında həqiqəti axtarıqları mənzərələrin təsviri ilə zəngindir.

Lakin Nizami yalnız real aləmin dərk prosesində hiss və əqlin vəhdətini qeyd edir:

⁷⁵ Lakin mütəfəkkir dinlərə və onların daşıyıcılarına münasibətində fanatikcəsinə məhdud, dardüşüncəli deyil, o, bu və ya digər din tərəfdarı olmağı insanın əxlaqlığının meyarı hesab etmir. Onun rəiyyətinə ədalətsiz olduğuna görə öz oğlunu cəzalandırmış atəşpərəst Hörmüzü müsəlman hökmdarlarına qarşı qoyduğunu xatırlamaq kifayətdir.

«Fikir o şeylərə yol tapır ki, O, göz ilə görünsün»⁷⁶

«Gözə görünməzin fikirdə yeri yoxdur» iddiası ilə poemada rastlaşdığımızı baxmayaraq burada iman və Allahın belə əql və məntiq yolu ilə axtarılması və təsdiqi cəhdlərilə də rastlaşırıq. Allahın dərk edilməsi və ya dərkedilməzliyi haqqındakı məsələnin həllində mütəfəkkir, əslində, dövrünün əsas bir-birinə zidd iki nöqtəyi-nəzərin əsiri olur. Bunlardan biri - Allahın dərkedilməz olduğu ortodoksal cərəyan üçün ənənəvi əqidədir, digəri isə – rasionallıqdan irrasional idraka keçmək, mərifət (mistik dərkətmə) yolu ilə Allahın dərkidir. Bu, rasionalla irrasionalı birləşdirən, Allahın mərifət yolu ilə dərkini aparan yol bölgənin qeyri-ortoksal ideologiyası üçün səciyyəvi idi.

Nizaminin idrak nəzəriyyəsində rasionalizmə yönümün ardıcılığına, «İskəndər-namə»də Allahın varlığı haqqında ilk məlumatları əqlin verməsi və əqlin inamı təsdiq etməsində görürük.

Sənin tanrılığına dəlil tapılan kimi,
Əql birinci olaraq Sənin varlığına şəhadət verdi».⁷⁷

Lakin, digər tərəfdən, əqlin Allahın dərk olunmasında acizliyi haqqında fikir bu poemanın da əsas motivlərindən olaraq qalır:

«Əql axıra qədər Səni tapa bilməz,
Əqlin nuru Səni işıqlandıra bilməz».⁷⁸

Buna baxmayaraq Nizami Allahı dərk etməkdən əsla imtina etmir: Allah yalnız Onun özü vasitəsilə dərk edilə bilər:

«Səni arayanların açarı ona görə aç bilmədi (boşa çıxdı) ki,
Səni öz ölçüləri ilə ölçmək istədilər.
Kim ki Səni Sənin gözünlə görmək istər,
Bu boş vərəqlərin hamısını parçalayıb atar.
Səni ancaq Sənin vasitənlə axtarıb tapmaq olar
Özü də gərək başqa qapıları döyməyəsən».⁷⁹

Allahı yalnız məqamları, mərhələləri keçərək hiss və əqlə deyil, ürəklə dərk etmək olar. Nizami İskəndərin dili ilə deyir: «Səninlə mənim aramda çox mənzillər var»

Bu yol əqldən yox, ürəkdən keçir:
Mən Sənin gördüyünü ürəyimlə (Səni) seyr edirəm.
Mən onunla Sənə aparan yolları görməyə bilərəmmi?⁸⁰

Allahı aramaq və dərk etməyin digər yolu, Onun varlığını yaratdıqları vasitəsilə dərk etməkdir. Bunlar isə əql ilə qavranılır. Elmlərə maraq da buradan irəli gəlir. Dünyəvi və ilahi həqiqətin axtarışları «Xəmsə»də və xüsusən «İskəndər-namə»də, daim əql sahibləri – müdriklərin köməyinə, onların elmi və məntiqi düşüncələrinə əsasən təsvir edilir. Rum taxtında əyləşmiş İskəndərin ətrafında, taxtın ayağında yüzlərlə müdrik oturub söhbət edir.⁸¹

«Biri *təbiyyatdan* danışdı, Birisi *ilahiyyat* məsələsindən düyün açdı» (kursiv bizimdir-Z.Q.).

⁷⁶ «Külliyat», s. 500.

⁷⁷ «Külliyat», s. 954.

⁷⁸ Yenə orada, s. 959.

⁷⁹ Yenə orada.

⁸⁰ «Külliyat», s. 959.

⁸¹ Alimlərin yığıncağının miqyasına fikir verin, s. 1386.

Dövrünün mədəni ənənələrinə sadıq qalaraq Nizami idrak prosesində maddi, dünyəvi obyektlər haqqında biliklərlə müqayisədə səmavi, mənəviyə aid biliklərə üstünlük verir – bunu İskəndərin Aristotellə müqayisədə Platona üstünlük verməsi və Platonu bütün alimlərdən yüksəyə qaldırması da sübut edir.

Səciyyəvidir ki, əgər «Xəmsə»nin əvvəlki poemalarında əsas diqqət Xəliqin dərk edilməz olduğuna verilibsə, «İskəndər-namə»də Yaradanın dərk olunmazlığını dəfələrlə israr edən İskəndər inadla Onu anlamaq üçün yollar axtarır.

Zahiri və batini elmləri dərk etmiş İskəndəri, artıq yaradılmışlar yox, Yaradanın sirri cəlb edir.

«Başqa vaxt (bir daha) yaradılışdan söz açmışdı,
Dünyanı yaradanı tələb etdi (Onu dərk etmək istədi) vəssalam».⁸²

Vəcdə gəlmiş İskəndər tənha bir yerə çəkilir. Suruş (mələk) ona peyğəmbərliyə layiq görüldüyü barədə xəbər verir. Onun vəzifəsi vəhşiləri məhəbbət yoluna gətirmək, qəlbi qaraları cəzalandıraraq və ölkəni (dünyanı) rəhm və mərhəmətlə nadanlıqdan xilas edərək, onlara kainatın sahibinə yol göstərməkdən ibarətdir.

Beləliklə, Nizaminin idrak nəzəriyyəsində, mütəfəkkirin dövrü və bölgəsinin qnoseoloji təlimlərinə müvafiq olaraq varlıq bütövlükdə idrak obyektini kimi duyğu, əql və qəlblə bağlı fərqli yollarla dərk olunur.

«İskəndər-namə»də Nizaminin sosial və etik baxışlarından bəhs edərəkən diqqəti aşağıdakı məqamlara yönəltmək istərdik.

1. İlk əvvəl, mütəfəkkir cəmiyyətin sosial quruluşunun, mövcud sosial mənzərənin sabitliyinin tərəfdarıdır. Cəmiyyətdə hər kəs özünün vərdiş etdiyi işlə məşğul olmalıdır, kəndli – torpaqla, sənətkar – öz işi ilə, dərzi - paltar tikməklə:

«Qoy hər bir sənətkar öz işi ilə məşğul olsun,
Belə olmasa, yaxşı da (bir iş) görsə, pis olar».⁸³

2. Sosial ədalət hamının qanunlara tabe olmasının zəruriliyi, ədalət məhkəməsinin təntənəsi, bütün məzumlara yardım, yoxsulluğun, səfalətin aradan qaldırılması kimi təsəvvür edilir.⁸⁴

3. Hakimiyyəti idarə üsulundan bəhs edərəkən mütəfəkkir bu poemada da hökmdarın cəmiyyətin həyatındakı rolunu, onun bir şəxsiyyət kimi mənəvi kamilliyi ilə əlaqələndirir. Hökmdardan imanlı, hərtərəfli savadlı, müdrik, ədalətli, səxavətli və insanpərvər olmaq, dövlətin işlərində şəxsən iştirak etmək, hər bir işdə əndazəni gözləmək tələb olunur:

«Suyu bulanlıq olan (uğursuz) şahların işi,
Əndazəni bilmədiklərindən pis oldu».⁸⁵

Şah öz xalqını mükafatlandırmağı, cəzalandırmağı və düşməndən qorumağı bacarmalıdır. İdeal şah kimi təsvir edilən İskəndər deyir:

Zülmə qarşı zülm edərəm,
Bir pisləyin əvəzində bir pislilik edərəm.
Bir xeyir işin əvəzində yüz xeyir iş görərəm,
Xalqı cinayətlərə görə cəzalandıracağam,
Əgər düşmən baş qaldırırsa, onu üzərəm,

⁸² «Külliyat», s. 1423.

⁸³ «Külliyat», s. 1105.

⁸⁴ Yənə orada, 1122.

⁸⁵ «Külliyat», s. 1346.

Lakin əgər o düşmənçilik etməsə, mən də etmərəm.⁸⁶

Hökmdar cinayətə görə cəzalandırılmalı, düşməyə amansızlıq göstərməli, sülhə, dincliyə, əmin-amanlığa nail olmalıdır çünki, sülh firavanlıq və tərəqqi, müharibə isə – yara və ağrı gətirir. Müharibəyə yalnız o zaman bəraət qazandırmaq olar ki, o, din və ədalət uğrunda, zülm və istibdad qarşı aparılmış olsun. Misal kimi İskəndərin Qüdsün müstəbidini edam etməsi və Daranın ədalətsizliyi və qəddarlığının təsviri) göstərilir.

4. Nizaminin ideal cəmiyyət haqqında təsəvvüründə, kamil ideal cəmiyyət anlamında onun təliminin ekzoterik və ezoterik mənalara üst-üstə düşür, alleqoriya tarixdə açıqlanır. Bu isə orta əsrlər Şərfinin sosial-fəlsəfi alleqoriyalarının xüsusiyyətidir (Farabinin «Fəzilətli şəhər»inə diqqət yetirin).

Nizaminin axar suları, tarlaları, hasarsız bağları, çobansız sürüləri bərəkətli torpaqlarla əhatə olunmuş və Günəş şüaları ilə nurlanmış sirrli qüvvələrin qoruduğu şəhər haqqındakı utopiyasında biz imanlı, dindar, ədalətli, düzgünlük tərəfdarı, mərd və cəsarətli xalqla rastlaşırıq. Burada sakinlərin mülkiyyət bərabərliyi, dostluğu, əxlaqi saflığı bir-biri ilə uzlaşaraq heyrət doğuran harmoniya yaradır. «Xəmsə»də təsvir edilmiş ədalətli utopik dövlətlər silsiləsi bu şəhərin mənzərəsi ilə tamamlanır. Allahın onun üzərinə qoyduğu yüksək vəzifəni yerinə yetirməkdən yorulmuş İskəndər bu şəhərdə öz peyğəmbərliyini unudur. Burada onun yaydığı əqidə heç kəsə lazım deyil çünki, bu insanların əqidəsinin əsl mahiyyəti *insaniyyətdir*.

Bu şəhərdə nə hökmdar var, nə də hökmdara ehtiyac, beləliklə İskəndərin axtarıqlarının davam etməsi artıq lüzumsuzdur. Həmin şəhəri görəndə İskəndər başa düşür ki, onun yolu burada bitir və o, geri qayıtmağı qərara alır.

«İqbal-namə»də təsvir edilmiş şəhərin və «Xəmsə»dəki digər ideal idarəetmə üsullarının nizamişünaslar tərəfindən birmənalı surətdə utopiya kimi qiymətləndirilməsini və həmin utopiyaların ideya mənbənin ya mütəfəkkirin fərdi təxəyyülü, ya da ideal utopik hakimiyyət üsullarının örnəyini Çin və Rusiyada axtarımlarını nəzərə alaraq diqqəti mütəfəkkirin yaşadığı dövrdə onun öz bölgəsində xalq hakimiyyətinin dəfələrlə zəfər çalmasına, Azərbaycan da daxil olmaqla, islam bölgəsində tarixən, qısa müddətli olsa da, real kərmətilər, ismaililər, «Beyləqan xalq hakimiyyəti» tipli demokratik dövlətlərin mövcud olmasına cəlb etməyə məcburuq. Nizami bu dövlətlərin müasiri olduğuna görə onlardan xəbərdar idi və onun təsvir etdiyi ideal dövlət örnəklərini axtarmaq üçün digər ölkə və bölgələrə müraciət etməsinə lüzum yox idi.

«Xəmsə»nin sonuncu poemasında ifadəsini tapmış sosial görüşlərin təhlili bir daha Nizami irsində sosial problemlərə bütövlükdə idealizm mövqeyindən yanaşmanın, cəmiyyətdə əmin-amanlıq, firavanlıq və ədalətin bərqərar olmasında mənəvi-intellektual kamilliyi ilə seçilən, dövlət işlərində səriştəli, haqq və qanun qarşısında məsuliyyət hiss edən ideal şahın fəaliyyətinin əsas kimi qəbul edilməsinin şahidiyik.

Mütəfəkkirin etik baxışlarının şərhinə də «İskəndər-namə»də xüsusi yer tutur. Poemada etik problemlərin qoyuluşu və həlli prinsip etibarilə əvvəlki poemalardan fərqli olmasa da burada əvvəlki poemalara nisbətən, qəhrəmanların və ilk növbədə İskəndərin insan və hökmdar kimi mənəvi-əxlaqi aləminin daha dərin psixoloji təhlilini görürük.

Kamil insan, peyğəmbərlik səviyyəsinə ucalmış ideal qəhrəmanı – İskəndəri dəfn etdiyi bu sonuncu poemada Nizami görüşlərində bədbinliklə nikbinliyin qarşıdurması xüsusi kəskinliyi ilə təzahür edir. Son qəhrəmanını itirən filosof-şair təqdirin hökmünü dözülməz ağrı hissi ilə təsvir edir. «İskəndər-namə»də gah hökmü ilahi, gah fələyin və ulduzların hərəkəti ilə müəyyən edilən İskəndəri həyatdan aparan təqdirə mütəfəkkirin etirazı dərin psixoloji məzmun kəsb edir. O, dünya şərinin səbəbini və səbəbkarını axtarır və sonda bu şəkildə təsvir edir. Allahla əlaqədar yalnız xeyir haqqında danışmaq mümkün olduğunu dərk edərək ilahi təqdirə bağlı şərə görə günahı öz üzərinə götürür:

«Xeyir və şərin açarı Səndədir.

⁸⁶ Külliyyat, s.1123.

Səndən xeyir, məndən isə şər gəlir.
Sən yaxşılıq edirsən, mən isə şəri etməmişəm.
Baxmayaraq ki, pisliyi (öz üzərimə götürürəm)». ⁸⁷

«İskəndər-namə»də filosofların dəfələrlə müsbət əxlaqi keyfiyyətlərinin şərh və təbliği, rəhmli, mərhəmətli və s. olmaq çağırışlarıyla yanaşı düşmənlə rəftar haqqında tövsiyələrinə də rast gəlirik.

«O kəsə ki, üzü bərkdir (amansızdır),
Yumşaq rəftardan kobudluq yaxşıdır». ⁸⁸

«Şər baş fitnə ilə doludursa
Xoş dillə çağır iti (qılıncla) kəs». ⁸⁹
(Onu) təriflə cəlb et, sərtliklə kəs»
«Yağlı dillə tülkünün ayaqlarını bağlamaq olar». ⁹⁰

«Bədbəxtləri yanına buraxma,
Çünki, üzüm üzümdən qara rəng götürür». ⁹¹

Nizaminin etik görüşlərində mənəvi dəyərlərə münasibətdə ziddiyyətli meyllərin çarpazlaşmasını mütəfəkkirin «İqbal-namə»də əxlaqi seçimlə əlaqədar söylədiyi müdrik kəlamı şərh edir:

«Əgər cuşə gəlsən, dərddən yanarsan,
Və əgər cuşə gəlməsən, xam (nadan) və soyuq (biganə) olarsan». ⁹²

Bu seçimin mürəkkəbliyi filosof-şairin və onun qəhrəmanlarının qarşısında daim durmaqda idi.

Xəmsədə etik problemlərin qoyuluşu, şərh və dəyərləndirilməsi Nizaminin «Divan»ı üçün də səciyyəvidir.

«Xəmsə» poemalarından hər birinin ayrı-ayrılıqda fəlsəfi təhlili ⁹³ və eynilə «Divan»a müraciət göstərilər ki, ontoloji problemlərin həllində mütəfəkkir panteizm meyilli idealizm mövqeyində dururdu.

Nizaminin qnoseoloji təsəvvürlərində mistik təmayüllü rasionalizmlə realist, materialist yönlü rasionalizmin sintezi əksini tapır. Bu mövqə mütəfəkkirin yaşadığı bölgədə təbiyyət və dəqiq elmlərin yüksək inkişaf səviyyəsi və Nizaminin bir çox elm sahələrində dərin biliklərlə malik olması ilə də şərtlənirdi.

Mütəfəkkirin baxışlarında Allah tərəfindən mükafatlandırılmaq naminə mənəvi saflıq ideyası insanlara fəal xidmət və hər şeydən öncə ədalət və insanpərvərliklə bağlı mənəvi-əxlaqi kamilliyə can atmaq vəhdət təşkil edirlər.

Nizami sosial görüşləri üçün demokratizm, bütün insanların və ilk növbədə zəhməkəş xalqın rifahı, xoşbəxtliyi və insani ləyaqəti uğrunda mübarizə səciyyəvi idi.

Bütövlükdə Nizaminin fəlsəfi dünyagörüşü öz əksini mütəfəkkirin fəlsəfi poeziyasında - «Xəmsə»də və ondan fəlsəfi problemlərin qoyuluşu və həllinə görə prinsipcə fərqlənməyən, ezoterizmlə ekzoterizmi özündə üzvi surətdə birləşdirmiş «Divan»ında* tapıb.

⁸⁷ «Külliyat», s. 957.

⁸⁸ Yenə orada, s. 1429.

⁸⁹ Yenə orada, s. 1430.

⁹⁰ Yenə orada, s. 1430.

⁹¹ «Külliyat», s. 1432.

⁹² Külliyat, s. 1441.

⁹³ Təqdim edilmiş hissədə Nizami poemalarının ayrı-ayrılıqda təhlilindən məqsəd imkan daxilində «Xəmsə»nin hər bir poemasının fəlsəfi mahiyyətinin bitkinliyini göstərmək, mütəfəkkirin baxışlarının təkamülünü izləmək və irsinin fəlsəfi aspektini nisbətən geniş təfsir etmək arzusu ilə bağlıdır.

Mütəfəkkirin fəlsəfi dünyagörüşünü əks etdirən irsi ideya baxımından dövrünün məşhur fəlsəfi cərəyanları ilə yaxınlığı yüksək humanizmi, qeyri-ortodoksallığı və demokratikliyi ilə fərqlənərək; Azərbaycan və bütövlükdə Şərq islam bölgəsinin intibah dövrü fəlsəfi fikrinin inkişafında özünəməxsusluğu ilə seçilən və dünya şöhrəti qazanmış mərhələ təşkil edir.

Nizami irsinin bölgə mədəniyyəti və fəlsəfəsinin sonrakı inkişafında çox böyük rolu olmuşdur. Fəlsəfi prinsipləri yüksək bədii-poetik formada sistemli və çoxplanlı şəkildə təqdim və təfsir edən bu irsin təsiri İslam Şərfinin klassik poeziyasına daxil olmuş çoxsaylı nəzirələrin meydana çıxması üçün mənbə rolu oynadı.

Fəlsəfi prinsipləri yüksək bədii-poetik formada sistemli və çoxplanlı şəkildə təqdim və təfsir edən Nizami irsi İslam Şərfinin klassik fəlsəfi poeziyasına böyük təsir göstərərək bölgə mədəniyyətində çoxsaylı nəzirələrin meydana çıxması üçün mənbə oldu.

Zümrüd Quluzadə
Fəlsəfə elmləri doktoru
Əməkdar elm xadimi

Nizami Gəncəvi

Xülasə

Məqalədə qeyd olunur ki, Nizami Gəncəvi özünün ölməz poemaları olan “Sirlər xəzinəsi”, “Xosrov və Şirin”, “Leyli və Məcnun”, “Yeddi gözəl”, “İsgəndərnamə” ilə dünya ədəbiyyatına tamamilə yeni bir poetik səs, nəfəs gətirmişdir. Nizaminin beş poeması sonralar “Xəmsə” adı altında birləşdirilmiş və bu adla da Yaxın və Orta Şərq, eləcə də Qərbi xalqlarının ədəbiyyatlarında məşhurlaşmışdır. Müəllif Nizami Gəncəvi yaradıcılığında cəmiyyətdəki ziddiyyətlər, ağır epik lövhələr, həmin ziddiyyət və ağırlıqlardan doğan narazılıqlar qədər bu ziddiyyətlərin, əzab və əziyyətlərin aradan qalxacağına, Xeyrin Şər üzərində hər zaman qalib gələcəyinə böyük bir ümid olduğunu, şairin əsərlərinin əsas qayəsində məhz bəşəriyyət üçün ali məqsədlər dayandığını vurğulamışdır.

Зумруд Кулизаде
Доктор философских наук
Заслуженный деятель науки

Низами Гянджеви

Резюме

В статье отмечается, что Низами Гянджеви внес в мировую литературу совершенно новое поэтическое звучание и дыхание своими бессмертными произведениями “Сокровищница тайн”, “Хосров и Ширин”, “Лейли и Мяджнун”, “Семь красавиц” и “Искандер-наме”. Позднее, пять поэм Низами были объединены под названием “Хамса” и стали популярными в литературе Ближнего и Среднего Востока, а также на Западе. Автор подчеркивает, что в произведениях Низами Гянджеви возлагаются большие надежды на то, что противоречия в обществе, тяжелые эпические постулаты, а также рожденные из этой боли и несогласия жалобы исчезнут также, как и эти мучения и страдания, что добро всегда восторжествует над злом, и что в основе произведений поэта лежат высшие цели человечества.

Zumrud Gulu-zade
Doctor of Philosophical Sciences
Honored Scientist

Nizami Gajavi

*«Divan»ın fəlsəfi aspektinin təhlilinə bax: Z.Ə.Quluzadə «Şərq mədəniyyəti tarixinin nəzəri problemləri və nizamişünaslıq», Bakı, 1978. III fəsil, «Nizaminin «Divan»ı və onun mütəfəkkirin fəlsəfi irsinin öyrənilməsində yeri».

Summary

The article notes that Nizami Ganjavi introduced a completely new poetic voice and breath into world literature with his immortal works "Treasury of Secrets", "Khosrov and Shirin", "Leyli and Majnun", "Seven Beauties" and "Iskander-name". Later, the five poems of Nizami had been combined under the name "Khamsa" and become popular in the literature of the Near and Middle East, as well as in the West. The author emphasizes that in the works of Nizami Ganjavi great hopes are pinned on the fact that contradictions in society, heavy epic postulates, as well as displeasure born from pain and disagreement will disappear just like these collisions, torment and suffering. It is also noted that good will always triumph over evil as well as the highest goals of humanity lie at the heart of the poet's works.