



Ramiz Əkbərov

**NİZAMİ GƏNCƏVİNİN
TİBBİ-FƏLSƏFİ
VƏ SOSIAL-EKOLOJİ
GÖRÜŞLƏRİ**

«Nizami fəlsəfəsinin mərkəzində varlığın ən böyük sərvəti, mənəvi zənginlik və müdrikliyin tükənməz mənbəyi olan insan dayanır. Nizami insanın cəmiyyətdəki rolunu özünün dünyagörüşü süzgəcindən keçirərək, yaradıcılığında antik yunan və Roma irsini, Şərq fəlsəfəsini və Şərq poeziyasının çoxəsrlik ənənələrini əks etdirə bilmişdir. Nizaminin ürəkləri vəcdə gətirən təkrarolunmaz lirikası və qəhrəmanlıq eposunda onun həqiqi humanizm ideyalarını ehtiva edən fəlsəfi konsepsiyası öz əksini tapmışdır. Məhəbbətin yenilməz qüdrəti, həyatın və ölümün mənası, ideal cəmiyyət, dünyanın və kainatın möhtəşəm sirləri haqqında yaratdığı poemalar əsrlər boyu Şərqdə əsl sənət nümunəsi olaraq qalmışdır.»

Heydər Əlirza oğlu Əliyev

2004
1679

1021
739

AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI
FƏLSƏFƏ VƏ SİYASİ-HÜQUQİ TƏDQIQATLAR
İNSTITUTU

Ramiz Əkbərov

NİZAMİ GƏNCƏVINİN
TİBBİ-FƏLSƏFİ
VƏ SOSIAL-EKOLOJİ
GÖRÜŞLƏRİ

49114

M.F. Axundzadə adına
Azərbaycan Milli
Kitabxanası

BAKİ – MÜTƏRCİM – 2004

75114

1021.22 + 115(2=A3) + 115(2=A3)1

Elmi redaktoru və ön sözün müəllifi:

Ağayar Şükürov

fəlsəfə elmləri doktoru, professor

Rəyçilər:

Gülnaz Abdullazadə

fəlsəfə elmləri doktoru, professor

Ziba Ağayeva

fəlsəfə elmləri namizədi

Seyfəddin Rzasoy

filologiya elmləri namizədi

Naşir:

Telman Vəlixanlı

filologiya elmləri namizədi, dosent

ELMİ REDAKTORDAN VƏ YAXUD BİR DAHA NİZAMİ GƏNCƏVİNİN FƏLSƏFƏSİ HAQQINDA

İlyas Yusif oğlu Nizami 1141-ci ildə Azərbaycanın qədim mədəniyyət mərkəzlərindən biri olan Gəncə şəhərində anadan olmuşdur. Azərbaycanın dünya şöhrətli şair və mütəfəkkiri Nizami Dərbənd hökmdarı Bəybars ibn Müzəffər in göndərdiyi Afaq adlı kənizlə evlənmiş və ondan bir oğlu olmuşdur. Bu gözəl qadını çox erkən itirən Nizami bütün ömrü boyu Afaqı unuda bilməmişdir. Şəxsi həyatının bu faciəsini Nizami öz əsərlərində şair bəxtinin uğursuzluğu kimi kədərlə qeyd etmişdir. O, beş poemadan ibarət «Xəmsə» («Beşlik») və zəngin «Divan» yaratmışdır.

Həm Nizaminin yaşadığı dövrdə, həm də sonrakı dövrlərdə onun tərcümeyi-halı yazılmamışdır. Olsa-olsa, qısa məlumatlar verilmişdir. O, mükəmməl təhsil almış, ərəb və yunan fəlsəfəsini dərinlən öyrənmişdir. Bunu onun əsərlərində də aydın görmək olur. Həm dünyəvi, həm də dini elmlərlə mükəmməl surətdə tanış olmuşdur. Onun əsərlərini oxuduqca insanın gözü qarşısında həssas, nəcib, gözütöx, dərin düşüncəli, cavanlığından özünü müdrik bir qoca kimi aparan, nurani, müqəddəs bir insanın heykəli ucalır. 800 ildən çoxdur ki, onun hər beyti cavab verərək «Nizami buradadır» deyir. Nizaminin ən dolğun, ən doğru tərcümeyi-halı, doğrudan da, onun öz əsərlərindədir.¹

«Xəmsə»dəki fəlsəfənin təhlilinə keçməzdən əvvəl onun lirikasındakı fəlsəfi fikirlərə nəzər yetirmək lazımdır. Nizaminin lirik irsi klassik Şərq şerinin üç əsas şəklini – qəsidə, qəzəl, rübai şəkillərini əhatə edir. Lakin onun «Divanı» daha zəngin olmuşdur. Bəzi qəsidələrdə ictimai-fəlsəfi problemlərə toxunulur. Onlar şairin hökmdar və cəmiyyət, mühit və fərd, elm və din, ağıl və zaman kimi problemlər ətrafında düşüncələrini əks etdirir. Şair bəzi qəsidələrində dərin bir ehtirasla dünyanın məhviləndirilməsini arzulayır, çünki dünyada məzlumlara qan uddururlar.

¹ Ə.Səfərlı, X.Yusifov. Qədim və orta əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatı. – Bakı: Maarif, 1982. – S. 82.

Ramiz Əkbərov. Nizami Gəncəvinin tibbi-fəlsəfi və sosial-ekoloji görüşləri. – Bakı: Mütərcim, 2004. - 176 s.

Monoqrafiyada Azərbaycan və dünya poetik fikrinin dahi nümayəndəsi Nizami Gəncəvinin tibbi-fəlsəfi və sosial-ekoloji görüşləri araşdırılır. Mütəfəkkir şairin gerçəkliyi bədiiləşdirmə kodu tibbin fəlsəfəsi kontekstində öyrənilir və onun sosial-ekoloji düşüncələrinin fəlsəfi əsasları aydınlaşdırılır.

Kitab, əsasən, fəlsəfə mütəxəssisləri, təbabət tarixçiləri və nizamişünaslar üçün nəzərdə tutulmuşdur.

Ə $\frac{0302000000}{026}$ 13 – 04

© Mütərcim, 2004

Şair hökmdarları ədalətə çağırır. Nizamidə sufi elementləri olsa da, o, Sənai, Əttar, Rumi, İraqi sayaq sufi sənətkar olmamışdır. Sufizm Orta əsr Yaxın Şərq intibahının ayrılmaz, rədd edilməz xüsusiyyətlərindəndir, insanın şəxsiyyətini ucaldan, müdafiə edən fikir cərəyanıdır. Ağıl və hissini ehkamçılığa, hakim ideologiyaya üsyanıdır. Məhz buna görə hakim təbəqələr sufizmlə bağlı olan bir sıra böyük şəxsiyyətləri tikə-tikə etmiş, bəzilərini diri-diri soydurmuşlar. Mənsur Həllac, Eynəlxüzar, Sührəvərdi, Nəsimi kimi mütəfəkkirlər buna misal ola bilər. Belə olan surətdə dövrünün böyük mütəfəkkir şairi Nizami sufizmə biganə qala bilməzdi. O da ehkamçılığa, şolastikaya qarşı çıxmaq, azadfikirlilik təbliğ etmək üçün sufizmdən, onun terminlərindən istifadə etmişdir. Nizami fəlsəfəsinin əsas ideyaları onun poemalarında öz əksini tapmışdır. Onun ilk böyük əsəri «Sirlər xəzinəsi»dir. Adından görüldüyü kimi, o, zahirən Nizamiyə qədər Yaxın və Orta Şərq ədəbiyyatında geniş yayılmış didaktik əsərlər silsiləsinə daxildir. Nizami, bir növ, özünəqədərki didaktik ədəbiyyatı ümumiləşdirib ona yeni humanist, demokratik istiqamət aşlamışdır. Bəzi tədqiqatçılar «Sirlər xəzinəsi» əsərini Nizamini «yaradıcılıq manifesti» adlandırırlar. Burada həyatın müxtəlif sahələrini əhatə edən, cəmiyyətin müxtəlif təbəqələrinin rəngarəng surətlər silsiləsini yaradan, çoxlu yeni fikirlər, ideyalar, qənaətlər ifadə olunur. Lirik monoloq şəklində oxucularla söhbət edən dahi şair onu düşündürən problemləri müzakirə etməyə çalışır, insanları həqiqət yolçusu olmağa çağırır. Əsərdə verilən hekayətlər bitkin məzmunlu hekayələrdir. Burada sosial problemlər, onların həllində buraxılmış səhvlər qeyd edilir. «Zalım padşahla zahidin dastanı», «Sultan Səncər və qarı» hekayələri olduqca maraqlıdır. Nizami zülm və ədalət, hökmdar və xalq məsələləri ilə yanaşı, digər məsələləri də nəzərdən keçirmişdir. Müdrik fikirlər, hikmətli kəlamlar Nizamini bütün əsərlərində kifayət qədərdir. Bunu «Xosrov və Şirin», «Leyli və Məcnun», «Yeddi gözəl» və «İsgəndərnamə» əsərlərində müşahidə etmək olar.

Ümumiyyətlə, öz fəlsəfi fikrinin həcmi, dəyəri və mahiyyətinə görə Nizami dövrünün, eləcə də sonrakı dövrlərin mütəfəkkirləri ilə bir sırada durmaq imkanına malikdir. Fəlsəfənin əsas məsələsinə idealistəsinə həll edən Nizami eyni zamanda azadfikirliliyi digər müasirlərindən daha düzgün verməyə

çalışmışdır. Dünyada hər şeyin əsasında Allahın durduğunu elan edən Nizami yazırdı:

**Ey Tanrı, dünyaya sənədən padişah,
Biz kiçik bəndəyik, sən böyük Allah.
Tək sənə sığınır hər yüksək, alçaq,
Hər varlıq yoxluqdur, sən varsan ancaq.
Yuxarı, aşağı, hər gözə çarpan –
Nə varsa, onları sənədən yaradan.¹**

Lakin Nizami «İsgəndərnamə» əsərinin ikinci hissəsində, daha dəqiq desək, «İqbalnamə»də yuxarıda qeyd edilənlərin əksinə xeyli mülahizələrə rast gəlmək mümkündür. İsgəndərin hindli müdriklə söhbəti bu baxımdan olduqca maraqlıdır. Hindli müdrik İsgəndərdən Allahın varlığı, məkanı və s. haqqında suallara cavab verməyi xahiş edir. Suallar həm çətin, həm mürekkəb, həm də maraqlıdır:

**De, nə cür ayrılısın ruh bədənimdən,
Qovuşum Allaha hansı yolla mən?
Bilirəm, yaradan birdir dünyanı,
Harda tapmaq olar bəs yaradanı?
Özü gizlindədir, nişanı aşkar,
O bağlı qapını mənə kim açar?
Mənalər sahibi olan o vücud
Hardadır, yerdəmi, göydəmi mövcud?
Təsəvvür etməkmi, görməkmi olar?
Hardadır, nə deyim, əgər sorsalar?
Yerdəmi, göydəmi, hardadır, deyin.
Onun varlığını isbat eyləyin!²**

Cavabında şah müxtəlif fikirlər irəli sürsə də, Allahın varlığını:

**«Özündən üzünü çevirən zaman
Allahın yolunu tapmış olarsan!**

¹ Nizami Gəncəvi. İsgəndərnamə. – Bakı, 1982. – S. 15.

² Yəni orada. – S. 485-486.

**Ona yer axtarmaq doğru sayılmaz,
Yeri yaradanın öz yeri olmaz.
O şey ki, sığmayır insan ağına,
Dünyanı yaradan deyirik ona».¹**

- sözləri ilə sübut etməyə çalışır. Lakin bu sözlər hindlini o qədər də inandırır. Elə buna görə də sual ardınca yeni-yeni suallar meydana çıxır. Növbəti sualda hindli şahdan aşağıdakı fikirlərə cavab istəyir:

**Bu yerdə, bu göydə nə varsa əlbət,
Bütün mövcudata var bir nəhayət.
Bəs bu kainatdan, de görüm kənar
Başqa bir aləmə gedən yolmu var?
Var isə, nə üçün bilmir heç bir kəs?
Yox isə... yoxluğa heç bir yol getməz.²**

Şah bu məsələnin köhnə məsələ olduğunu, təzə söz demək lazım gəldiyini söyləyir. Yerdən, göydən kənara çıxmamağı məsləhət görür. Görünməz bir şeyi düşünməyi, əgər düşünsən, zəhmətinin hədəf gedəcəyini bildirir. Üstüörtülü, cahanın olduğunu, orada axtarışların mümkünlüyünü irəli sürən şah, həqiqətlə xəyal arasında fərqi olduğunu da qeyd edir. Lakin hindli yorulmur, usanmır və suallarını davam etdirir. Burada dünyanın ikiliyi məsələsi, onun ikiyə bölünməsinin səbəbi, ikinci dünyaya ehtiyacın olub-olmaması məsələsi nəzərdən keçirilir:

**Nə üçün ikiyə bölünmüş cahan?
Bu cürə bəzəkli bir dünya varkən,
Bir də başqa dünya axtarmaq nədən?
Yaşamaq olursa burada mümkün,
Başqa bir dünyaya köçmək nə üçün?
Əgər orda isə bizim yerimiz,
Əvvəlcə bəs bura necin gəldik biz.³**

Ağıllı şah bu suallara da məntiqli cavab verir. Allahın iki dünyanı yaratdığını, xəzinənin orada, açarının isə bu dünyada olduğunu bildirir:

**Çalışıb nə əksən bu dünyada sən,
Onun məhsulunu orda biçərsən.¹**

Bu dünyada hər şeyin dəyişən olduğu, orada isə hər şeyin əbədi olduğunu vurğulayan hökmdar, hər şeyin orada yekunlaşdığını göstərir. Cavab verdikdən sonra qoca hind müdriki yeni suallar meydana çıxarır. Burada ölməyin səbəbi və mahiyyəti soruşulur:

**Nədir bu bədənə həyat verən can?
Onu atəş kimi zənn edirəm mən,
Oddan bir şərərə almış bir bədən.
Can da ölüb gedir, sönür atəştək,
Buna şəkk-şübhə olmaya gərək?²**

Burada Heraklitin hər şeyin oddan əmələ gəlmə fikri yada düşür. Hökmdar hindlini qınayıb, oddan onun özünün əmələ gəldiyini qeyd edərək, insanın canının atəşdən yaranmış olduğu halda, onun məkanının cəhənnəm olacağını bildirir. Hindli ondan röyanın nə olduğunu, pis gözün nə olduğunu izah etməyi xahiş edir. O, suallarına mükəmməl cavab alır. Yaxşı və yamanın fərqi, insanların çinliyə, zənciyə, ağa və qaraya bölünməsinin səbəbini də aydınlaşdırmağa çalışın hindliyə cavab verilir.

Ümumiyyətlə, dini hərtərəfli qəbul edən Nizami cəhaləti qəbul etmir. Bəzən isə qədim dünyanın Şərq filosofları kimi dünyanın dörd elementdən – torpaq, su, od və havadan ibarət olduğunu və onların bir-birinə çevrildiyini bildirir. O, eyni zamanda dinin bir sıra ehkamlarını tənqid edir. Lakin dövrünün fəlsəfəsini əhatə edən məsələlərə gəldikdə («dünyanın mənşəyi», «ilk səbəb», «Allahın varlığı», «ruhun ölməzliliyi» məsələləri bura daxildir), bu zaman Nizami göstərir ki, ağılları

¹ Nizami Gəncəvi. İsgəndərnamə. – Bakı, 1982. – S. 486.

² Yənə orada. – S. 486.

³ Yənə orada. – S. 487.

¹ Nizami Gəncəvi. İsgəndərnamə. – Bakı, 1982. – S. 488.

² Yənə orada. – S. 487.

əhatə edən bir cavab verə bilməz. Onun fikrincə, insan idraki görünən və hiss ediləndən başqa, heç nəyi dərk edə bilməz. Nizamiyə görə, dünyanın ilk səbəbi, ruhun təbiəti məsələlərinin həlli ağılın imkanı xaricindədir. Elə buna görə də o, müxtəlif nəzəriyyələri, o cümlədən, həm materialist, həm də idealist nəzəriyyələri ifadə etsə də, onu açıq saxlamış və hansı nöqtəy-nəzərin düzgün olduğunu qeyd etməmişdir. Yəni onun əsərlərində həm ateist fikirlərlə, həm də idealist fikirlərlə rastlaşmaq mümkündür. O, həqiqəti vahid olaraq qəbul edirdi. «İki həqiqət ola bilməz. Həqiqət həmişə bir olur» – fikri də Nizamiyə məxsusdur. Nizamiyə görə təbiət dərk ediləndir. Lakin həqiqətin dərk edilməsi uzun, inadlı əqli işin məhsuludur.

Nizaminin dünyagörüşündə bir sıra dialektika ünsürlərinə də rast gəlmək mümkündür. Bura bütün mövcud olanların ziddiyyətləri haqqında şeylərin inkişaf prosesində bir-birilə əvəz olunması haqqında fikirlər daxildir. İdrak prosesində, gerçəkliyin dərk olunmasında insan ağılının rolunu Nizami yüksək qiymətləndirmişdir. Lakin yalnız hiss edilən və görünən şeylərin dərk edildiyini irəli sürməklə insan idrakının həddlərini məhdudlaşdırmışdır. Cəmiyyətə baxışlarında idealist mövqedə duran Nizami səhv olaraq belə hesab edirdi ki, cəmiyyətin ən möhkəm əsasını ədalət ideyası təşkil edir. Əgər yaradıcılığının ilk dövrlərində o, «maariflənməmiş və ədalətli» hökmdarın idarə etdiyi xalqların xoşbəxt olacağını iddia edirdisə, sonralar belə qənaətə gəlmişdir ki, hər hansı bir hakim xalqın istismarının başlıca səbəbkarıdır. Özünün sonuncu poeması olan «İsgəndərnamə»də o, ideal cəmiyyət ideyasını irəli sürür. Sadə adamların zəhmət çəkməklə dolandığı bir ölkədə şahlar onların «əzabverəni» rolunda çıxış edirlər. O, zəmanəsinin taleyə baş əymək ideyasına təslim olmuş, onunla razılaşmışdır. Lakin o, ideal cəmiyyət arzusunun – xoşbəxtlər ölkəsini də təsvir edir. Məhsuldar fərlilər, hasarsız bağlar, çobansız sürülər, qapısı olmayan cənnət kimi abad şəhər, qıfılsız dükənlər heyranə doğurur. Bu ölkənin əhalisi sinifli cəmiyyətin qayda-qanunlarına zidd olan prinsiplər əsasında həyat sürürlər. Onlar dindar və yüksək əxlaqlı insanlardır. Əyri-likdən uzaq, düzlük sevəndirlər. Yalan danışmazlar. Faydasız sorğu-sual etməz, köməkçilərə yardımçı olarlar. Nizaminin öz sözləri ilə desək:

**Cənnəttək neməti bol-bol fırayan
Bir şəhər gördülər onlar uzaqdan
Gəlib darvazaya çatdı İsgəndər,
Gördü ki, qapıdan yoxdur bir əsər.
Müdrək qocalarla girdi şəhərə.
Baş vurdu onlarla burda hər yerə,
Gördü çox bəzəkli dolu dükənlər,
Ancaq nə qapısı, nə qıfılı var.
İsgəndər soruşdu: Nə üçün sizlər
Qorxu bilməzsiniz, heç zərrə qədər?
Nəçin burda belə arxayınlıq var?
Nəçin qıfılsızdır burda qapılar?
Yoxdur heç bir bağda keşikçi, bağban?
Nəçin sürünüzü güdməz bir çoban?
Çobansız sürülər nədir bir belə,
Baxdıqca yayılıb düzənə, çölə?
Belə arxayınlıq, laqeydlik nədir?
Sizin inamınız, deyin kimədir?!**

Onların böyük İsgəndərə verdiyi cavab olduqca maraqlı və ibrətamizdir:

**Doğrusu budur ki, bizlər qədimdən
Bu dağı, bu çölü etmişik məskən.
Fəğır bir tayfayıq, həm də dənəpərvər,
Düzlükdən keçmərik əsla tük qədər.
Əyri dolanmaqla yoxdur işimiz,
Düzlükdən başqa yol tanımırıq biz.
Yalan gətirmərik biz diilimizə,
Əyri yuxular da görünməz bizə
Faydasız etmərik heç sorğu-sual,
Çünki Allaha da xoş gətməz bu hal.²**

Xoşbəxtlər ölkəsində acizlərə kömək edirlər. Əgər birinə ziyan dəysə, öz kisələrindən ödəyirlər. Bütün malları bərabər bölürlər, oğruların qorxuları yoxdur. Nə şəhərdə darğaları, nə

¹ Nizami Gəncəvi. İsgəndərnamə. – Bakı, 1982. – S. 572-573.

² Yəni orada. – S. 573-574.

də kənddə gözətçiləri vardır. Burada oğurluq yoxdur, nə evlərin qıfılı, nə də mal-qara və qoyunların gözətçisi vardır. Torpaqları məhsuldardır.

Nizaminin təsvir etdiyi ölkə, bu ölkənin həyatı, ictimai münasibətləri böyük mütəfəkkirin humanist arzularının bəhrəsi idi. Həmin arzular isə özlüyündə məzdəkizm və xürrəmizm arzuları ilə səsleşirdi.

Ümumiyyətlə, bərabərlik, ədalət prinsipləri bəşəriyyətin ən qədim zamanlardan bəri arzu etdiyi nəcib diləklərin yüksək insani münasibətlərin həqiqi poetik ifadəsini Nizami «İsgəndərnamə» əsərində verə bilmişdir.

Nizaminin əsərləri öz dövrünün, bir növ, ensiklopediyası sayıla bilər. Orada fəlsəfi ideyalarla yanaşı, astronomiya, təbiətşünaslıq, təbabət, psixologiya, pedaqogika, tarix, filologiya, etika, estetika, iqtisadiyyat və siyasət haqqında da istənilən qədər məlumat vardır.

Nizami yaradıcılığının zənginliyi, bədii-estetik, fəlsəfi-idraki xəzinəsi neçə yüzillərdir ki, insanların bədii zövqünü oxşamaqda, onların mənəvi, estetik, elmi-idraki ehtiyaclarını ödəməkdədir. Bu, tükənməz bir xəzinə, məna dərinliyidir. Neçə-neçə alimlər nəslə şairin yaradıcılığını tədqiq etsə də, «Xəmsə» tükənmir və alimlərin düşüncəsi üçün daim yeni mövzular verir. Oxuculara təqdim olunan «Nizami Gəncəvinin tibbi-fəlsəfi və sosial-ekoloji görüşləri» monoqrafiyası da Nizami dühasına, «Xəmsə» tükənməzliyinə olan daha bir marağın təzahürü və elmi ifadəsidir.

Tibb elmləri namizədi, tanınmış yazıçı-dramaturq, həkim, neçə-neçə bədii və publisistik kitabın, o cümlədən təbabətə dair əsərlərin müəllifi Ramiz Fəzail oğlu Əkbərov həm də, sözün gerçək anlamında, filosofdur. Onun dünyaya fəlsəfi münasibəti, ilk növbədə, bədii əsərlərindən görünməkdədir. Sözünü daha çox komik kodla deyən yazıçının əsərlərində bədiiləşdirmə bütün hallarda fəlsəfi ümumiləşdirmə ilə əlamətdardır. Yaradığı obrazlar, motiv və süjetlər gerçəkliyin poetik səviyyəsi olmaqla bərabər, fəlsəfi konteksti də həmişə nəzərdə tutur. Bu mənada, R.Əkbərovun Nizami Gəncəvi irsinin fəlsəfi qatlarına üz tutması təsadüfi olmayıb, yazıçı-doktorun, təbabət alimi və mütəxəssisinin Nizami fəlsəfəsinə hələ orta məktəb illərindən gələn sonsuz marağ və ehtiramının təzahürüdür. Şairin əsərlərini, de-

mək olar ki, bütün ömrü boyu mütaliə edən R.Əkbərovun bu ölməz «Nizami sevgisi» onu, nəhayət ki, AMEA-nın Fəlsəfə və Siyasi-Hüquqi Tədqiqatlar İnstitutuna gətirib çıxartmışdır. Bir neçə il ərzində gərgin şəkildə aparılan tədqiqatın nəticəsi olaraq bu gün oxuculara təqdim olunan «Nizami Gəncəvinin tibbi-fəlsəfi və sosial-ekoloji görüşləri» adlanan dəyərli monoqrafiya meydana çıxmışdır.

Peşəkar fəlsəfə mütəxəssisi kimi qeyd edim ki, Nizaminin fəlsəfi dünyagörüşü bir çox görkəmli tədqiqatçıların diqqətini cəlb etmiş və bu mövzuda dəyərli əsərlər yazılmışdır. Bu baxımdan, şairin fəlsəfəsini araşdırmaq mənəvi məsuliyyət, orijinal mövzu və yanaşma metodu tələb edir. Cəsərat və məmnunluqla qeyd edirəm ki, R.Əkbərovun oxuculara təqdim olunmuş monoqrafiyası istər mövzusu, istər tədqiqat üsulu, istərsə də, ümumən, baxış tərzini etibarilə tamamilə yenidir.

R.Əkbərov monoqrafiyada tədqiq predmeti olaraq Nizaminin tibbi-fəlsəfi və sosial-ekoloji görüşlərini götürmüşdür. Əldə etdiyi elmi nəticələrin dəyəri, ilk növbədə, onun bu yenilikləri, qənaət və nəticələri Azərbaycan fəlsəfə elminin fundamental bazası və nəzəri-metodoloji bünövrəsinə söykənməsi əsasında ortaya çıxartması ilə bağlıdır. Azərbaycan və dünya fəlsəfə elminin Nizamiyə münasibətdə kerçəkləşdirdiyi nəzəri baxış təcrübəsini dərindən mənimsəyən müəllif məhz mövcud bünövrəyə söykəndiyi üçün irəliyə doğru dialektik addım ata bilmiş və ortaya həm Azərbaycan fəlsəfə tarixi, həm də nizamişünaslıq baxımından dəyərli əsər qoymuşdur.

Müəllifin Nizami fəlsəfi görüşlərinə yanaşması tamamilə yenidir. Onun qeyd etdiyi kimi, şairin tibb, fəlsəfəyə, sosioma, ekologiyaya münasibəti ayrı-ayrılıqda tədqiqat obyektinə olsa da, bu ilk baxışdan bir-birindən müəyyən məsafələrdə dayanan baxış bucaqları heç bir əsərdə ümumi prizma, vahid araşdırma konteksti kimi götürülməmişdir. Bu mənada, R.Əkbərovun monoqrafiyasının başlıca elmi uğuru onun çox aydın metodoloji bazaya söykənməsindən doğmuşdur. Tədqiqatçı Nizami yaradıcılığında tibbin, solumun, ekologiyanın ümumi fəlsəfi kəşimə nöqtəsini düzgün və sərrast şəkildə müəyyənləşdirərək, şairin yaradıcılığına tamamilə orijinal baxış bucağı əldə etmişdir.

Alimə görə, şairin tibbi-fəlsəfi, sosial-ekoloji görüşləri ümumi əsaslara malik olmaqla bütövlükdə onun fəlsəfi-bədii

baxışlarının tərkib hissəsidir. Bununla R.Əkbərov həm də «Nizami və elm» kimi mühüm bir elmi problemin həllinə tamamilə düzgün mövqedən yanaşmışdır. Belə ki, Nizaminin ayrı-ayrı elm sahələrinə aid bilgi və faktlardan istifadə etməsi sistemli səviyyədədir. Bu da, R.Əkbərovun qeyd etdiyi kimi, tədqiqatçılara Nizaminin alimliyindən danışmağa imkan vermişdir. Ancaq müəllifin göstərdiyi kimi, Nizami, ilk növbədə, şair olmuş və dünyaya bədii sözün məntiqi ilə yanaşmışdır. Tədqiqatçı geniş ümumiləşdirmə və arqumentləşdirmə apararaq sübut etmişdir ki, Nizaminin ayrı-ayrı elm sahələrinə aid bilgi və faktlardan istifadə etməsi heç də onun alimliyi, yaxud elmi bilik nümayiş etdirmək istəyi ilə bağlı olmamışdır. Alimə görə, Nizaminin elmə münasibəti onun fəlsəfi görüşləri ilə bağlı olmuşdur. Nizami mütəfəkkir şair, yəni filosof şair idi. Bu baxımdan, «Xəmsə»də elm dünyasının fəlsəfi-bədii dərkini vasitəsidir. Yəni «Xəmsə»də elmi faktlar, o cümlədən təbabət elminə aid faktlar dünyanın bədii söz kodu ilə təsvirinin orta əsr düşüncəsində elmə söykənməsindən irəli gəlmişdir. Bu xüsusda alimin fikirləri səciyyəvidir.

R.Əkbərov yazır: «Şair varlığın sirrini arayırdı. Bu isə varlıq haqqında fəlsəfi qanunauyğunluqların aranması deməkdir. Beləliklə, Nizamidə elmə, o cümlədən tibbə, sosial-ekoloji hadisələrə müraciət poetik-fəlsəfi, bədii-idraki, etik-mənəvi məqsəd daşıyırdı. Nizaminin təqdim etdiyi insan obrazı, insan modeli içərisində yaşadığı dünyanı elmi cəhətdən dərk etmiş varlıqdır. Bu baxımdan, Nizaminin tibbə, sosial münasibətlərə, ekoloji məsələlərə müraciəti bütün hallarda fəlsəfi-bədii əsaslara malikdir».

Monoqrafiyanın birinci fəslində Nizaminin tibbi-fəlsəfi görüşləri iki istiqamətdə tədqiq edilmişdir. Öncə tədqiqatçı şairin tibbi-fəlsəfi və sosial-ekoloji görüşlərinin ümumi mənzərəsini vermişdir. Bununla problemin tarixini araşdıran alim onu kontekstuallaşdırmış, predmetin mahiyyət və həddlərini dəqiq müəyyənləşdirmişdir.

İkinci istiqamətdə tədqiqatçı Nizaminin tibbi baxışlarının fəlsəfi semantikasına enmişdir. Doğrudan da, Nizami yaradıcılığında tibb məsələlərinə aid heç də az əsər yazılmamışdır. Məsələnin təfərrüatına enmədən qeyd etmək istəyirik ki, şairin yaradıcılığı XII əsr təbabət elminin səviyyəsi haqqında material

verən ən dəyərli mənbə rolunu da oynamışdır. Ancaq, R.Əkbərovun, haqlı olaraq göstərdiyi kimi, Nizami «Xəmsə»də tibbi faktlardan heç də tibb elmi naminə istifadə etməmişdir. Yəni şairin oxuculara hansısa xəstəlik haqqında, onun müalicə yolları, dərmanları barəsində bilik vermək məqsədi olmamışdır. Bu baxımdan, R.Əkbərov fakt və dəlillərlə sübut edir ki, «Xəmsə»dəki tibbi faktlar şairin fəlsəfi-tibbi görüşlərinin gerçəkləşməsinə xidmət edir. Məsələnin belə sağlam metodoloji bünövrə üzərində qoyuluşu müəllifə «Xəmsə»dəki tibb süjet və motivləri, sözün gerçək anlamında, tamamilə yeni şəkildə şərh etməyə imkan vermişdir. Bu mənada, onun Nizami yaradıcılığında bəhs etdiyi tibbi-fəlsəfi məcazlar problemi yeni olmaqla orijinal həlli baxımından da diqqəti xüsusilə cəlb edir. Alim fəsil boyu sübut edir ki, Nizami yaradıcılığında tibbi motiv və süjetlər şairin fəlsəfi görüşlərinin gerçəkləşdirilməsinə qulluq edir. R.Əkbərov, diqqətəlayiqdir ki, öz fikirlərini sırf «quru» nəzəri müddəalarla əsaslandırır. «Xəmsə»dən sistemli şəkildə bədii nümunələr təqdim olunur və onların tibbi-fəlsəfi strukturu aşkar edilir. Bununla da, tədqiqatçı Nizaminin tibbi-fəlsəfi görüşlərinin təsadüfi, yaxud fraqmentar olmadığını ciddi əsaslarla sübut etmişdir.

R.Əkbərov monoqrafiyanın ikinci fəslində şairin sosial-ekoloji görüşlərini şərh etmişdir. Bu fəsil bir neçə baxımdan diqqəti cəlb edir. Əvvəla, Nizaminin sosial görüşləri çox araşdırılmışdır. R.Əkbərov özü də bunu qeyd edir. Ancaq onu da qeyd etməyi, düzgün olaraq, unutmur ki, Nizaminin sosial görüşlərinin araşdırılmasına həsr olunmuş əsərlərin çoxu mənəvi və ideoloji baxımdan köhnəlmiş, yaxud dəyərini itirmişdir. Alim bununla da monoqrafiyanın mövzusunun aktuallığını əsaslandırılmış olur. O, sübut edir ki, Nizaminin sosial-fəlsəfi görüşlərinə yanaşmada yeni tədqiqatlara ehtiyac çox böyükdür. Bu, bir tərəfdən mövcud tədqiqatların ideoloji qüsurları ilə bağlıdırsa, o biri tərəfdən Nizami yaradıcılığında sosial kontekstin, ictimai semantikanın qüvvətli olması ilə əlaqəlidir. Belə ki, alimin ondan əvvəlki araşdırmalara böyük hörmət ruhunda yazılmış tədqiqatından da görüldüyü kimi, Nizami cəmiyyətə global yaradılış silsiləsinin mühüm ünsürü kimi baxmış, onun prolemlərini qloballaşdırmağa, ilahi-kosmik kontekstdə götürməyə nail olmuşdur. R.Əkbərov bununla şairin sosial-ekoloji görüşlərinin fəlsəfi

kontekstini müəyyənləşdirməyə müvəffəq olmuşdur.

İkinci fəslin predmeti də iki istiqamətdən öyrənilmişdir. Birinci istiqamətdə şairin sosial-ekoloji fəlsəfəsində mühüm yer tutan təbiət və cəmiyyətin harmoniyası konsepsiyası araşdırılmışdır. Tədqiqatçıların ara-sıra toxunduğu və haqqında müxtəlif vaxtlarda bəhs etdikləri bu problem R.Əkbərovun monoqrafiyasında özünün fundamental həllini tapmışdır. Şairin obrazlarını təbiət və cəmiyyətin harmoniyası konseptindən təhlil edən alim bununla həm də nizamişünaslığa böyük töhfə vermişdir. Belə ki, Nizami obrazlarının sosial-ekoloji strukturunu aşkarlayan tədqiqatçı nizamişünaslığı yeni yanaşma və təhlil nümunələri ilə zənginləşdirmiş, ona araşdırma modelləri təqdim etmişdir.

Bəlli olduğu kimi, Nizami yaradıcılığında sosial utopiyadan geniş danışılmışdır. Bu barədə olan tədqiqatları ümumiləşdirən R.Əkbərov həmin araşdırmalara sovet-sosialist dönmədən irəli gəlməklə xas olan qüsurları da təhlil etmişdir. Diqqətə layiqdir ki, alim bu məsələyə münasibətdə sağlam metodoloji mövqə tutmuş, hazırda dəbdə olduğu kimi, «vulqar inkarçı» mövqedən çəkinmiş və bütövlükdə götürdükdə, özündən əvvəlki elmi irsə tamamilə obyektiv mövqedən yanaşa bilmişdir. R.Əkbərovun «Nizaminin sosial utopiyası» mövzusu ilə bağlı fəlsəfə elminə və bütövlükdə nizamişünaslığa gətirdiyi ən böyük töhfə bu problemin sosial-ekoloji semantikasını aşkarlamasıdır. Alim geniş ümumiləşdirmə, konkret təhlillərlə sübut etmişdir ki, Nizaminin sosial utopiyası, onunla bağlı motiv və süjetlər şairin fəlsəfi görüşlərinin tərkib hissəsi olan sosial-ekoloji konsepsiyanın reallaşdırılmasına qulluq edir. R.Əkbərov tədqiqatçıların uzun müddət «utopik sosializm» adı altında araşdırdıqları bədii fenomenin şairin sosial-ekoloji utopiyası olub, ədalətli şah və ədalətli cəmiyyət ideyasını reallaşdırdığını sübut etmişdir. Səciyyəvidir ki, tədqiqatçı bu barədə olan mübahisələrə toxunmuş və bu kontekstə öz mövqeyini arqumentləşdirmişdir. R.Əkbərovun təhlil üsulu bütün hallarda özünə hörmət doğurmaqla ona münasibətdə ciddi yanaşma tələb edir.

Biz, R.Əkbərovun «Nizami Gəncəvinin tibbi-fəlsəfi və sosial-ekoloji görüşləri» monoqrafiyası haqqında çox geniş danışa bilərdik. Ancaq belə hesab edirik ki, oxuculara təqdim olunmuş bu əsərin əsl dəyərini kitabın özü və onun oxucusu

müəyyən edəcəkdir. Buna görə də fikrimi yekunlaşdırıb, monoqrafiya ilə bağlı sonuncu qənaətlərimi də qeyd etmək istərdim.

R.Əkbərovun «Nizami Gəncəvinin tibbi-fəlsəfi və sosial-ekoloji görüşləri» monoqrafiyası Azərbaycan fəlsəfə tarixi və nizamişünaslığını çox ciddi elmi yeniliklərlə zənginləşdirməklə elmə verilmiş töhfədir.

Monoqrafiya, qənaətimizə görə, təkcə oxucu marağını ödəməyəcək, eləcə də nizamişünaslıq və fəlsəfə tarixi sahəsində irəliyə doğru addım olmaqla sonrakı tədqiqatlar üçün nəzəri-elmi baza, tədqiqat modeli rolunu oynayacaqdır.

Monoqrafiyada Nizaminin sosial-ekoloji görüşlərinin təhlili şairin ekoloji düşüncələrini ortaya çıxarmaqla müasir dünyanın global ekoloji problemlərinin həllinə yönəlmiş diqqəti Nizami irsinə də istiqamətləndirəcəkdir.

Əminik ki, tanınmış nasir, dramaturq, eyni zamanda təbabət sahəsində görkəmli uroloq-cərrah, həm də tibb elmləri namizədi olan R.Əkbərovun bu dəyərli əsəri oxucuların elmi marağını ödəyəcək və elmi ictimaiyyət tərəfindən diqqətlə qarşılanacaqdır.

40114



GİRİŞ

Azərbaycan və dünya ədəbiyyatının poetik-fəlsəfi, mədəni-estetik fikrinin görkəmli nümayəndəsi, dahi şair Nizami Gəncəvinin poetik irsinin tibbi-fəlsəfi və sosial-ekoloji baxımdan öyrənilməsi Azərbaycan fəlsəfə elminin aktual mövzularındandır.

Azərbaycan fəlsəfi fikri tarixin dərinliklərinə işləyən milli intellektin tarixi-mədəni, elmi-idraki təcrübəsinin dialektik nəticəsi olan dərin və möhkəm fəlsəfi bazaya söykənir. Bu fəlsəfi baza öz mifik başlanğıcından tutmuş sonrakı mükəmməl fəlsəfi sistemlərə qədər dərin inkişaf yolu keçmiş, dünya fəlsəfi fikir fonduna layiqli töhfələr vermişdir. Bu baxımdan orta əsrlər Azərbaycan fəlsəfəsinin xüsusi payı vardır. Şərqdə fəlsəfə və poetik fikir xüsusən orta əsrlərdə bir-biri ilə qovuşuq halda olmuş, poetik düşüncə dərin fəlsəfi əsaslara malik olmuşdur. Bu, orta əsrlər poetik düşüncəsinin öz spesifikasiyası ilə bağlı idi. Belə ki, orta əsrlərdə poetik söz, onun yaratıcıları olan şairlər və şairlik sənəti ilahi-idraki hadisə sayılmış, poeziya dünya haqqında bitkin bədii mənzərə yaradan poetik dünyagörüşü səviyyəsinə qalxmışdır. Heç də təsadüfi deyildir ki, məşhur orta əsr şairlərinin mütəfəkkir düşüncəyə malik insanlar kimi yaratdıqları poetik incilər təkcə dünyadan alınan zövqün, yaxud digər psixoloji-poetik yaşantının təəssüratı yox, eləcə də dünya, kainat, insanlıq və onun yaratıcısı haqqında ümumiləşmiş təsəvvürlər, yəni fəlsəfi-poetik söz idi. Bu da öz növbəsində orta əsrlərdə yaşamış mütəfəkkir şairlərin yaratıcılığını, o cümlədən düşüncələri ilə xüsusi olaraq seçilən Nizami Gəncəvinin yaratıcılığını fəlsəfi tədqiqatların obyektinə çevirmiş olur. Bunun qanunauyğun nəticəsi-

dir ki, Azərbaycan filosofları, o cümlədən filoloqları tez-tez şairin fəlsəfi düşüncələrinə müraciət etmiş, fəlsəfi fikir tariximizin sistemli şəkildə öyrənilməsində onun irsindən mənbə kimi yararlanmışlar. Buna görə də təqdim olunan əsər Nizaminin tükənməz fəlsəfi fikir dünyasına üz tutmaqla Azərbaycan fəlsəfə elminin bu sahədəki ənənələrinə söykənir və onun konkret metodoloji bazasından çıxış edir.

Nizami fəlsəfi fikrinin tibbi, sosial, ekoloji aspektdən öyrənilmə aktuallığı şairin fəlsəfi fikir dünyasının zənginliyi ilə bağlıdır. Onun fəlsəfi görüşləri zaman-zaman tədqiq edilsə də, öyrənilməli cəhətlər hələ də çoxdur. Bu baxımdan, şairin fəlsəfi görüşlərinin tibbi, sosial, ekoloji aspekti aktuallıq kəsb edir. Nizami nəhəng poetik-fəlsəfi fikir sahibi olmuşdur. Onun yaratıcılığında dünyanın elmi dərki poetik dərkin əsasında durmuşdur. Burada Nizami poetik idrakının tibbi, sosial, ekoloji kontekstləri əhatə edən fəlsəfi görüşlərinin öyrənilməsi Azərbaycan fəlsəfi fikir fondunun zənginləşdirilməsinə xidmət edir.

Azərbaycanın müstəqillik əldə etməsi ilə onun elmi də ideoloji buxovlardan, zorla ona sınıdılmış, tarixi inkişafın dialektik təcrübəsi ilə təsdiq olunmayan elmi-metodoloji qəliblərdən azad oldu. Bu da öz növbəsində tədqiq edilmiş materiallara yenidən baxmağı, ideoloji qüsurları baxımdan aktuallığını itirmiş işləri yenidən görməyi tələb edir. Bu, fəlsəfə elminə xüsusilə aiddir. Elmdə materialist fəlsəfənin mütləqləşdirilməsi buna uyğun zərərli nəticələrə də gətirmişdir. Azərbaycan fəlsəfə elmi bu gün həmin zərərli nəticələrin aradan qaldırılması üçün ciddi işlər görür. Nizami fəlsəfi görüşlərinin öyrənilməsi də buraya daxildir. İndi Nizami fəlsəfi görüşlərinin öyrənilməsində yersiz ideologiləşdirilməyə, materialist mütləqləşdirməyə heç bir ehtiyac yoxdur.

Müasir dünyamızın ekoloji fəlakət qarşısında qalmaq perspektivi bundan çıxış yollarını aramağı elmin təxirəsalınmaz vəzifələrindən birinə çevirmişdir. Bu yolda tari-

xi-mədəni təcrübə xüsusi aktualıq kəsb edir. Nizaminin tibbi-fəlsəfi və sosial-ekoloji görüşlərinin öyrənilməsi də həmin mədəni-tarixi fikir fondunun tədqiqəlayiq hissəsini təşkil edir. Buna görə də şairin irsi daim yeni mövzular baxımından tədqiq edilməlidir.

Bu əsərdə bizim araşdırmanın əsas obyektini Nizami Gəncəvinin «Xəmsə»si təşkil edir. Məlum olduğu kimi, «Xəmsə» beş poemadan – «Sirlər xəzinəsi», «Xosrov və Şirin», «Leyli və Məcnun», «Yeddi gözəl» və «İsgəndərnamə» əsərlərindən ibarətdir. Bundan başqa, Nizaminin ayrı-ayrı şerlərdən ibarət lirikası da vardır. Ona görə də əsərin əsas obyektini şairin lirik şerləri, yəni ayrı-ayrı qəzəlləri, rübailəri və s. yox, poemaları təşkil edir. Bu poemalar süjetli əsərlərdir və bunlar tibbi, sosial, ekoloji motivlərlə zəngindir. Şairin lirik şerləri fəlsəfi fikirlərlə zəngin olsa da, onlarda tibbi, sosial, ekoloji motivlər yoxdur, yaxud belə motivlər sistemli tədqiq üçün material vermir. Bu baxımdan Nizaminin poemalarına diqqət yetirmək zərurəti yaranmışdır.

Nizaminin tibbi-fəlsəfi, sosial-ekoloji görüşlərinin öyrənilməsi olduqca vacibdir. Öz-özlüyündə mükəmməl bədii hadisə olan Nizami yaradıcılığı araşdırma üçün bədii-lik fondunda təqdim olunan tibbi, sosial, ekoloji motivlərinin fəlsəfi konteksti ilə əlamətdardır. Göstərilən motivlər fəlsəfi ümumiləşdirmə, fəlsəfi-idraki məntiqi səviyyəsində tədqiqatın əsasında durur.

Doğrudur, indiyə qədər Nizaminin tibbi, fəlsəfi, sosial, ekoloji görüşləri ayrı-ayrılıqda Azərbaycan alimlərinin tədqiqat obyektinə olmuşdur. Bu sahədə sanballı işlər görülsə də, Nizaminin tibbi-fəlsəfi, sosial-ekoloji görüşləri ümumi baxış konteksti, bütöv bir tədqiqat predmeti kimi şairin poetik irsinə münasibətdə tədqiq olunmamış qalır. Yəni şairin tibbi görüşləri tibbi baxımdan öyrənilmiş, «Xəmsə» əsas götürülməklə XII əsr tibb elminin səviyyəsi müəyyənləşdirilmiş, yaxud Nizami yaradıcılığı əsasında orta əsrlər tib-

bi profilaktikasının ümumi mənzərəsi araşdırılmışsa da, şairin tibbi elementlərdən, tibbi-poetik motivlərdən istifadəsinin fəlsəfi konteksti öyrənilməmişdir. Başqa sözlə, tibbi, sosial, ekoloji motivlər birlikdə götürülərək indiyədək heç bir tədqiqatda ümumi təhlil müstəvisi təşkil etməmişdir. Bu baxımdan, burada Nizami yaradıcılığının tibbi, fəlsəfi, sosial-ekoloji baxımdan öyrənilməsi sahəsində indiyədək əldə edilmiş sanballı elmi təcrübədən, xüsusilə Azərbaycan alimlərinin elmi-metodoloji irsindən hərtərəfli istifadə edilmişdir.

NİZAMİNİN TİBBİ-FƏLSƏFİ GÖRÜŞLƏRİ

XII əsr Azərbaycan şairi Nizami Gəncəvinin tibbi-fəlsəfi, sosial-ekoloji görüşləri müasir çağımızın ekoloji balansının pozulması şəraitində xüsusi aktualıq kəsb etməklə əvvəlcə bu problemə fəlsəfi-metodoloji aspektdə baxmağı tələb edir. Yəni Nizami yaradıcılığı bütövlükdə götürüldükdə bədii hadisədir, gerçəkliyin bədii yolla təsviri, obrazlı yolla təcəssümüdür. İstənilən obrazlaşdırma bədii hadisədir. Bu baxımdan, Nizami yaradıcılığında tibb, sosial münasibətlər, ekoloji hadisələr onun bədii məntiq süzgəcindən keçmiş, bədii-fəlsəfi ümumiləşdirmə səviyyəsi kəsb edərək, oxucuya məhz bədii gerçəklik olaraq çatdırılmışdır. Demək, Nizaminin tibbi-fəlsəfi, sosial-ekoloji görüşlərinin öyrənilməsi bədii layın, təbii ümumiləşdirmə və obrazlaşdırılmanın altında yatan, belə bir obrazlaşdırma, «bədiiləşdirmə» üçün material rolunu oynayan tibbi, sosial, ekoloji elementlərin aşkarlanmasını ilk növbədə tələb edir. Bəri başdan qeyd etməliyik ki, bu iş xüsusilə nizamişünaslıqda və onun fəlsəfəsi ilə bağlı uyğun tədqiqatlarda daim diqqət mərkəzində olmuşdur. Elə məsələnin bu səviyyəsi bütövlükdə götürüldükdə bizim araşdırmamızın başlıca elmi məqsədini təşkil edir. Ona görə ki, Nizami yaradıcılığı dövrünün dini, humanitar, təbiət elmlərinə dair faktlarla ensiklopedik səviyyədə zəngin olsa da, şairin məqsədi heç də elmi əsər yaratmaq, yaxud ensiklopedik elmi məcmuə tərtib etmək olmamışdır. Bir qədər irəlidə toxunacağımız kimi, Nizami dövründə elmin unifikasiya səviyyəsi, yəni elmşünaslıq, onun sahələrinin bir-birindən öz dövrünün metodoloji prinsipləri ilə ayrılması məsələsi yüksək olmuşdur. Bu cəhətdən, Nizami təfəkkürünün məhsulu olan «Xəmsə» bütün janr təbiəti və xüsusiyyətləri

ilə bədii hadisə idi. Demək, Nizami yaradıcılığında elmi faktların bədii funksiyası vardır. Elmi faktlar bədiiləşdirməyə xidmət edir. Ən başlıcası, bu bədiiləşdirmə məhz fəlsəfi bədiiləşdirmədir. Elmin Nizami obrazlaşdırılmasında, dünyaya Nizami bədii yanaşmasında məhz fəlsəfi baxış səviyyəsinin təmin edilməsi kimi mühüm rol var. Burada əks fikir (antitez) kimi belə bir müddəa irəli sürmək olar ki, əgər elm Nizamiyə öz fəlsəfi baxışlarını ifadə etmək üçün lazım idisə, onda Nizami niyə peşəkar fəlsəfi əsərlər yaratmamış, poeziyaya üz tutmuşdur?

Məlum olduğu kimi, Nizami dövründə fəlsəfə, onun ayrı-ayrı cərəyanları yüksək elmi səviyyədə təqdim olunurdu. Ancaq Nizami yaradıcılığı bütün fəlsəfi vüsətinə, fəlsəfi ümumiləşdirmə səviyyəsinə baxmayaraq, peşəkar fəlsəfi əsər yox, məhz poeziyadır. Qeyd etməliyik ki, bu, orta əsr dini, poetik, elmi düşüncəsinin spesifikası ilə bağlı hadisədir və biz bu suala əslində həm də bütöv əsər boyu cavab verməyə çalışacağıq. Nizami dövründə poeziya xüsusilə yüksək səviyyədə idi. Bədii söz ilahi mahiyyətli, yəni Allahdan gələn vergi hadisəsi olmaqla orta əsrlər idraki prosesləri ilə sıx bağlı idi. Orta əsr düşüncəsinə görə, Allah dünyanı bir söz olaraq yaradıb: «Ol» («Kon») deyib və dünya da «olub». Demək, söz dünyanın yaradılış başlanğıcında durur və oradan gəlir. Bu baxımdan, bədii sözün orta əsrlərdə ontoloji (varlıqla bağlı) və qnoseoloji (idrakla bağlı) mənə səviyyələri olmuşdur. Bu mənə səviyyələri bədii sözün fəlsəfəsini təşkil edirdi. Yəni tibb öz-özlüyündə dünyanın tibbi baxımdan ən ümumiləşmiş mənzərəsini, yaxud kimya və fizika dünyanın kimyəvi-fiziki baxımından ən ümumiləşmiş mənzərəsini verə bildiyi kimi, bədii söz də dünyanın ən ümumiləşmiş bədii mənzərəsini verə bilirdi. Dünya, kainat, cəmiyyət, insan, təbiət və bütün bunların yaradıcısı olan Allah haqqında hər hansı elmi səviyyədə deyilməmiş ən ümumiləşdirilmiş qanunauyğunluq səviyyəsi artıq fəlsəfi mahiyyət kəsb edirdi. Demək, sözün

də dünya ilə bağlı ən ümumiləşmiş qanunauyğunluq səviyyəsi onu fəlsəfi qata qaldırmış olurdu. Nizami sözü (bədiiləşdirməsi) də bu cəhətdən fəlsəfi söz idi. Dünyaya Nizami bədii baxışı son nəticə etibarilə fəlsəfi baxış idi. Onun tibbi-fəlsəfi, sosial-ekoloji baxışlarının araşdırılması bizim tədqiqatımızda Nizaminin tibbi, sosial, ekoloji elementlərdən istifadə yolu ilə hasilə gələn bədii dünyabaxışının fəlsəfi səviyyəsinin aşkarlanması deməkdir. Biz bütün tədqiqat boyu şairin yaradıcılığında tibbi, sosial, ekoloji ünsürlərin onun fəlsəfi-bədii görüşlərinin formalaşmasındakı rolunu öyrənməyə çalışacağıq. Heç təsadüfi deyildir ki, Nizami «Xəmsə»sinin ilk beytində tibb, fəlsəfə və poeziya metoforik-bədii yolla bir-biri ilə əlaqələndirilir. Şairin ilk məsnəvisi olan «Sirlər xəzinəsi» bu beytlə başlanır:

**Şəfqətli, ədalətli tanrının adı ki var,
Hikmət xəzinəsini açan açardır, açar.** (28, s. 21)

Bu beyt məsnəvinin Süleyman Rüstəm və Abbasəli Sarovlu tərəfindən edilmiş bədii tərcüməsindəndir. Həmin beytin Rüstəm Əliyev tərəfindən edilmiş filoloji (yəni sətri) tərcüməsi belədir:

**«Bismillah-ir-rəhman-ir-rəhim»
Həkimlər xəzinəsinin qapısının açarıdır** (33, s. 16)

Mərhum şərqşünas R.Əliyev bu beytə belə şərh vermişdir: «İkinci misranın məzmunu şairlər tərəfindən düzəldilib, Məhəmməd peyğəmbərə mənsub olan hədisdən iqtibas edilmişdir. Hədisənin məzmunu belədir: Məhəmməd Allahın qəbuluna gedərkən merac zamanı göyün doqquzuncu qatında qapısı bağlı bir qəsr görüb, Cəbraildən soruşur: «Qardaşım Cəbrail, bu nə qəsrdir?» Cəbrail cavab verir: «Bu, Allahın ərşin altındakı xəzinəsidir, onun açarı

isə şairlərin dilidir». Misrada Nizami «Həkim» deyərkən özünü və özü kimi şairləri nəzərdə tutmuşdur» (33, s. 187).

Fikrimizcə, bu beyt və ona verilən dini hədislə bağlı şərh mövzumuzla bağlı cəhətlərə malikdir. Burada poeziya, onun orta əsrlər dini-idraki düşüncəsində, o cümlədən bütöv mədəniyyətində yeri, elm və bədii sözün münasibətləri, konkret olaraq tibb, fəlsəfə və bədii sözün qarşılıqlı münasibətləri özünün bədii-fəlsəfi ifadələnməsini tapmışdır.

«Bismilla-ir-rəhman-ir-rəhim» ifadəsi islamın təməl deyimlərindən olub, «Mərhəmətli və rəhimli Allahın adı ilə» deməkdir. Nizamiyə görə, hikmət xəzinəsinin qapısı bu ifadə ilə açılır, yəni hikmətlərə yol Allahdan, onun dinindən, onu qəbul etməkdən, ona sığınmaqdan, bütün işləri ona münasibətdə nizamlamaqdan keçir. Nizaminin həmin beytdə mənasına isnad etdiyi hədisi də nəzərə aldıqda beytin fəlsəfi mənzərəsi aşkar olunur.

Nizami – şairdir və bədii sözlə işləyir. «Doqquzuncu göydəki xəzinənin açarının şairlərin dilinin olması» deyilərkən bədii söz nəzərdə tutulur. Demək, bədii sözün – şair sözünün dünyanın ən ali və gizli fəlsəfi-idraki xəzinəsinə yolu var. Dünyanın ən ali və ilahi sirlərini bədii sözlə dərk etmək olar. Lakin beytin məzmunundan bədii sözün – poeziyanın elmlə əlaqəsi də aşkar olur. Belə ki, «hikmət» ərəb dilində «hökm», «həkim» sözləri ilə əlaqəli olmaqla poetik-metoforik yolla fəlsəfə və tibbin əlaqəsini nəzərdə tutur. Orta əsrlərdə «əhli-hikmət» deyərkən filosoflar nəzərdə tutulur. Bu halda «hikmət xəzinəsi» Allahın yaradılış aləmi ilə bağlı fəlsəfi fikirlər xəzinəsi deməkdir. Ancaq bildiyimiz kimi, müasir dilimizdə doktor mənasında işlədilən «həkim» sözü də həmin «hikmət» sözündəndir. Bu, tibb elminin öz ilahi-idraki əsasları etibarilə qədim və orta əsrlərdə hikmətə - fəlsəfəyə bağlılığından soraq verir. Beləliklə, «Sirlər xəzinəsi» məsnəvisinin ilk beytində idraki-fəlsəfi baxımdan din, elm və poeziya vahid bir sıranı təşkil

edir. Bu baxımdan, beytin məzmunundan həm də bu mənanı almaq olur: Yaradılış Allahın hökmü olaraq gizli xəzinə – bilik, elmdir. Onu bədii sözlə dərk etmək olar. Demək, Nizaminin fəlsəfi-bədii görüşlərinə görə, poeziya və elm bir-birindən ayrılmaz olub, dünyanın və insanın, bütövlükdə yaradılışın fəlsəfi-idraki dərkinə yönəlib. Bizcə, Nizami şerinin fəlsəfəliyi həm də buna bağlıdır. Nizaminin mütəfəkkir, yəni filosof şair olduğunu onu tədqiq etmiş bütün alimlər – istər filoloqlar, istərsə də filosoflar birmənalı olaraq qəbul etmişlər. Nizami şerində elm və bədiiilik, fəlsəfilik və bədiiilik ayrılmazdır. Bunun Nizaminin dövrü, dövrün elmi-fəlsəfi intellekt səviyyəsi ilə bağlı ciddi səbəbləri var. Bu baxımdan, Nizaminin tibbi-fəlsəfi, sosial-ekoloji görüşlərini onun dövrü ilə bağlı nəzərdən keçirmədən aydın şəkildə dərk etmək çətindir. Çünki onun fəlsəfi görüşlərinin bədii kontekstində tibbi, sosial münasibətlərin və ekoloji baxışların bir bədii müstəvidə sıralanması, daha doğrusu, bədii məzmun kəsb etməsi Nizaminin mənsub olduğu dövrün fəlsəfi-idraki dünyagörüşünün öz spesifikasiyası, öz səviyyəsi ilə bağlı idi.

1.1. Nizaminin tibbi-fəlsəfi və sosial-ekoloji görüşlərinin ümumi mənzərəsi

Nizaminin tibbi-fəlsəfi, sosial-ekoloji görüşlərinin ümumi mündəricəsinin öyrənilməsi, ilk növbədə, Nizami çağında elmin inkişaf səviyyəsini dərinlən bilməyi tələb edir. Nizami şerinin elmi faktlarla zənginliyi müasir dünyamızda müxtəlif elm sahələrinin nümayəndələrini həm də heyrətdə qoyur. Yəni Nizamidə tibb, fəlsəfə, fizika, kimya, biologiya və s. kimi təbiət elmləri, o cümlədən tarix, hüquq, coğrafiya və s. kimi humanitar elmlərə dair faktlara geniş şəkildə rast gəlinir. Həm də Nizami bu elmi faktlardan bədii şəkildə, yaradıcı olaraq istifadə etmişdir. Müxtəlif elm sahəsinin mütəxəssisləri Nizaminin müxtəlif

elm sahələrinə peşəkarcasına, yüksək səviyyədə bələdliyi ni yekdilliklə qeyd edirlər. Bu göstərir ki, Nizami yüksək elmi təhsil almışdır. Demək, Nizami çağında elm yüksək səviyyədə olmuş və poeziyaya özünəməxsus təsir göstərmişdir. Bu – elm və poeziya münasibətləridir. Nizaminin tibbi-fəlsəfi, sosial-ekoloji görüşlərinin bir elmi problem kimi öyrənilməsi, ilk növbədə, Nizami dövründə elm və poeziya münasibətlərinə toxunmağı tələb edir.

Nizami və elm məsələsi həmişə tədqiqatçıların diqqət mərkəzində olmuşdur. Şairin hansı elmləri öyrənməsi, yaradıcılığında hansı elmlərdən istifadə etməsi, ümumiyyətlə, onun bir mütəfəkkir kimi elmə münasibəti və s. tədqiqatçıları düşündürmüş, bu barədə müstəqil elmi əsərlər yazılmış, yaxud nizamişünaslığın bu və ya başqa bir probleminə həsr olunmuş monoqrafiyalarda bu məsələyə də toxunulmuşdur.

Filosof-nizamişünas Zümrüd xanım Quluzadə yazır ki, Nizaminin dünyagörüşünün öz dövrünün elmi nailiyyətləri ilə əlaqəsini daha parlaq şəkildə «Şərəfnamə» («İsgəndərnamə» poemasının birinci kitabı – R.Ə.) göstərir; bu, özünü yuxunun, yuxu görmənin məntiqi və elmi izahına səyde, ağıl narahat edən bir sıra psixi hadisələrin aydınlaşdırılmasına cəhdde göstərir (97, s.176-177).

Qeyd edək ki, görkəmli filosofun «Şərəfnamə» ilə bağlı bu qeydi təsadüfi deyil. Nizaminin fəlsəfi dünyagörüşünün inkişaf dilektikasını bütöv «Xəmsə» boyu izləyən alim şairin fəlsəfi görüşlərinin, dünyaya, insana, zamana qloballaşdırıcı baxışlarının əsərdən-əsərə inkişaf etdiyini və əsərlərindəki fəlsəfi məntiqin elmə daha çox söykənməsini, elmlə daha çox əlaqələnməsini düzgün müşahidə etmişdir. Nizami əsərdən-əsərə daha çox «elmi-ləşmiş», poetik dünyaduyumunun fəlsəfi-elmi əsasları daha da möhkəmlənmişdir. Ona görə də biz Nizami şerində öz zamanının elmi-fəlsəfi uğurlarının dərinlən mənim-sənilməsini, «elmi poeziyanı», sözün gerçək mənasında,

fəlsəfi poeziyanı görürük.

Görkəmli şerqşünas, Nizami irsinin məşhur tədqiqatçılarından prof. R.Əliyev yazırdı ki, qeyri-adi istedadı və əməksevərliyi nəticəsində Nizami öz dövrünün başlıca, əsas elmlərinə yiyələnmişdir. O zamanın elmləri sırasına fəlsəfə (antik, hind və müsəlman), tarix, ilahiyyat, riyaziyyat, tibb, nücum və s. fənlər daxil idi. Şair ərəb və fars dillərini də bütün incəlikləri ilə öyrənmişdi. Əsərlərinin birində («Yeddi gözəl»də – R.Ə.) o yazır:

**İzlədim yolunu səyyarələrin,
Nə ki elmlər var, gizli və dərin,
Oxudum, xəbərdar oldum da vardım...**

(10, s.15-16)

Göründüyü kimi, Nizami poeziyası elmə söykənən hadisə idi. Təkcə onun «Yeddi gözəl» əsərini izləsək, görürük ki, bu poema ulduzlardan, göy qatlarından, yerin iqlimlərindən, insan təbiətinin göy qatları, ulduzlar, yerin iqliminə uyğunluqlarından və s. bəhs edir. Bu poemanı bir qədər şərti olaraq «astronomik poeziya» nümunəsi də adlandırmaq olar. Nizami qəhrəmanı, yaratdığı insan obrazı dünyanın, kainatın, ilahi yaradılışın bir parçası, elementi idi. İnsan qlobal yaradılışın ünsürü olaraq bütün aləmə aid qanunauyğunluqlar çərçivəsində mövcud idi. Yəni təbiət, cəmiyyət, zaman qlobal harmoniyaya, nizama, ahəngə malik idi. Orta əsrlər poeziyası, o cümlədən Nizami poeziyası insan probleminə elmi kontekstdə, dövrün elmi-fəlsəfi biliklərinin fəvqünə qalxmaqla baxırdı. Nizami poeziyası elmdən qıraqda mövcud ola bilməzdi. Çünki şairin məqsədi heç də qəlbləri oxşayan şerlər yazıb insanları əyləndirmək deyildi. Şair «Yeddi gözəl» əsərində, R.Əliyevin örnək olaraq verdiyi şer parçasının ardında belə deyir:

**Oxudum, xəbərdar oldum da, vardım,
Varlıqlar sirrini yer-yer axtardım. (31, s.21)**

Demək, Nizami poeziyası varlığın sirrinin dərkinə, axtarışına yönəlib. Bu poeziyada varlığın problemləri araşdırılır və bu baxımdan, Nizami şeri fəlsəfi şerdir, onu fəlsəfədən, yəni dövrün elmlərinin fəvqündə olan elmdən ayırmaq olmaz. Bunu Nizaminin elmə münasibətini ayrıca bir araşdırmada tədqiq etmiş H.S.Muradxanovun «Nizami və elm» məqaləsində də aydın şəkildə görmək olur. Belə ki, müəllif Nizaminin «Yeddi gözəl»də «Nə ki elmlər var gizli və dərin...» misrasındakı məsələ ilə bağlı belə bir sual qoyur: «Şair «nə ki elmlər var» deməklə hansı elmləri nəzərdə tutmuşdur? Bu sualın cavabını Şerqin ən məşhur mütəfəkkirlərindən biri olan İbn Sinanın (980–1037) əsərlərində tapırıq. İbn Sina elmləri təsnif edərək, onları nəzəri və təcrübi elmlərə ayırır. Nəzəri elmlər fizikadan, riyaziyyatdan və metafizikadan ibarətdir. Fizikanın özünü də «ilkini (birinci) fizika» və «ikinci fizika» təşkil edir. İlk fiziki elmlər materiya, hərəkət formaları, nəbatat, heyvanat və minerallar haqqında elmlərdir. İkinci fizika elmləri təbabət, astrologiya, əl-kimya, fiziqnomika (elm, sima), sehrbazlıq və yuxuların təbiri (yuxu yozma) təşkil edir. Təcrübi elmlər isə dövləti idarə etmək və habelə xüsusi mülkiyyət, təsərrüfatla əlaqədar olan məsələlərdən ibarətdir... İbn Sinanın təsnifatında fəlsəfə elmi üç hissəyə ayrılır: fizika (təbiət haqqında elm), məntiq (təbiət və insanları dərk etmək yolları haqqında elm) və metafizika (varlığın özünü dərk etmək yolları haqqında elm). Nizaminin əsərlərində, demək olar ki, yuxarıda göstərilən elm sahələrinin hamısına dair məlumat vardır. Bunlardan əlavə, dahi şairin əsərlərində memarlıq, heykəltaraşlıq, rəssamlıq, musiqişünaslıq kimi incəsənət elmləri, inşaat, metallurgiya, coğrafiya kimi təbii və texniki elmlər də geniş əks etdirilmişdir» (67, s.39-40).

H.S.Muradxanovun İbn Sinadan verdiyi bu elmi təsnifat bizim mövzumuzla bağlı əlamətdar cəhətə malikdir. Göründüyü kimi, Nizami şəri elmə söykənən poeziyadır. Şair varlığın sirrini arayır və bu sirr elmə açıla bilir. Bu sırada tibb və fəlsəfə elmi də vardır. İbn Sinanın təsnifatında fəlsəfənin fizika, məntiq və metafizikanı əhatə etməsi Nizaminin elmə münasibətinin poetik əsaslarını açıb ortaya qoyur.

Şair varlığın sirrini arayırdı. Bu isə varlıq haqqında fəlsəfi qanunauyğunluqların aranması deməkdir. Beləliklə, Nizamidə elmə, o cümlədən tibbə, sosial-ekoloji hadisələrə müraciət poetik-fəlsəfi, bədii-idraki, etik-mənəvi məqsəd daşıyırdı. Nizaminin təqdim etdiyi insan obrazı, insan modeli içərisində yaşadığı dünyanı elmi cəhətdən dərk etmiş insandır. Öz yaşayışının ilahi-idraki, fəlsəfi-əxlaqi mənasını anlayan insandır. Bu baxımdan, Nizaminin tibbə, sosial münasibətlərə, ekoloji məsələlərə müraciəti bütün hallarda fəlsəfi-bədii əsaslara malikdir.

Heç təsadüfi deyildir ki, Nizami dövründə elm, şairin öyrəndiyi elmlər onun, demək olar ki, bütün tədqiqatçılarının diqqətini cəlb etmişdir. Şərqsünas R.Əliyev yazır ki, şairin bilik dairəsinə rəngarəng və bir-birindən uzaq fənlər daxil idi: cəbr və dialektika, həndəsə və sofistika, kimya və ritorika, məntiq və təbabət, astronomiya və stilistika, coğrafiya və astrologiya, tarix və mineralogiya və s. Dəqiq elmlərdən başqa (elmül-əbdan), Nizami humanitar fənləri (elmül-ədyan) hərtərəfli öyrənərək o zamanın mədəni xalqlarının tarixini, onların elm və mədəniyyət aləmində əldə etdikləri nailiyyətləri dərinləndirən mənimsəmişdi (11, s.8).

Nizamişünas Məmməd Cəfər Nizaminin zəmanəsinin bütün elmlərini dərinləndirən öyrənməsinin səbəbləri haqqında belə yazır: «Nizaminin zəmanəsinin bütün elmlərinə... dərinləndirən yiyələnməsi «Xəmsə»dən və şairin elmin müxtəlif sahələri haqqında fikirlərini tədqiq edən mütəxəssislərin

əsərlərindən məlumdur. Başqa cür də ola bilməzdi. Ümumiyyətlə, orta əsr Şərqudə hərtərəfli, ensiklopedik bilik həm alimlər, həm filosoflar, həm də əsl şairlər üçün zəruri idi» (9, s.20). Göründüyü kimi, hərtərəfli bilik, fəaliyyət sferasından asılı olmayaraq, orta əsr Şərq intellektuali üçün zəruri səviyyə idi. Fikrimizcə, ümumiyyətlə, intellektuallıq həmin çağın mədəniyyətinin göstəricisi idi. Nizami də bu baxımdan intellektual şair idi və hər hansı intellektuallıq səviyyəsi elmsiz mümkün deyildi.

Nizami və elm problemini Əhmədağa Əhmədov ayrıca bir monoqrafiyada araşdırmış, burada ayrı-ayrı fəsilərdə Nizamini təbiətşünas, həndəsəşünas, səməşünas, ulduzşünas, aləmşünas (kosmoloq), musiqişünas, psixoloq (rəvanşünas), etnoqraf (elşünas), din alimi (islamşünas, həmçinin Quranşünas), sözşünas, poetika bilicisi kimi şərh etmişdir. Ə.Əhmədova görə, Nizami poeziyasında elmi bilgilərin olması onun alim, şair-alim olmasından irəli gəlirdi. Müəllif göstərir ki, qədim zamanın alimləri öz dövründə məlum və məruf (məşhur – R.Ə) olan bütün elmləri, o cümlədən də musiqi və rəqs elmlərini öyrənirdilər. Bütün elmlərə kamil dərəcədə sahib olandan sonra onlar alim hesab olunurdu... Nizami Gəncəvi də bu cərgədən geri qalmamışdır. O, dini, dünyəvi, humanitar və dəqiq elmlərlə yanaşı, həm də musiqi bilicisidir (26, s.103).

Ə.Əhmədovun fikirlərindən göründüyü kimi dövrün elmlərinin mənimsənilməsi ziyalılığın, intellektuallığın əsas şərti hesab olunurdu. Nizami də öz dövrünün alimi, böyük mütəfəkkir şəxsiyyət idi. O, dünyaya fəlsəfi ümumiləşdirmələrin gözü ilə baxırdı. İbn Sinanın təsnifatından göründüyü kimi, fəlsəfə öz dövrünün fiziki, məntiqi, metafiziki elmlərini ümumi şəkildə nəzərdə tuturdu. Bu baxımdan, Nizaminin filosofluğu, filosof şair olması dövrünün elmlərini, o cümlədən tibb, sosiologiya, təbiətşünaslıq və sairəni bilməyi tələb edirdi. Nizaminin belə elmi bilik sahibi olması onun «Xəmsə»sindən açıq-aydın görünür. Ni-

zaminin tibbi görüşlərini araşdırmış Məmməd Süleymanoğlu (Məmmədov) «Xəmsə»də elmi dünyagörüşün 2 səviyyəsini qeyd edərək yazır: «Nizami Gəncəvinin elmi dünyagörüşünü şərti olaraq 2 hissəyə ayırmaq olar: ümumi və xüsusi hissələrə... Ümumi hissədə Nizami Gəncəvinin əsərlərinin baş qəhrəmanlarının elmi fikirləri, şairin əsərlərində tez-tez alimlər məclisi düzəltməsi, bəzən şairin özünün də bu məclisin iştirakçısına çevrilməsi və s., xüsusi hissədə müxtəlif elm mənbələrinə müraciəti ayrı-ayrı dəqiq elmlərə... aid müəyyən fikirlər yürütməsi, onlardan birinin digəri ilə əlaqəsinin izahı və s. göstərmək olar» (77, s.11). Müəllifin fikri ilə bağlı onu əlavə etmək istəyirik ki, o, ümumi hissə deyərək elmi-bədii motivləri, elmlə bağlı bədii məzmun elementlərini nəzərdə tutur. Xüsusi hissə deyərək isə «Xəmsə»dəki elmi faktları, bilgiləri və s. nəzərdə tutur. Təbii ki, sırf elmi faktların da «Xəmsə»də bədii rolu var. Ümumiyyətlə, bədii əsərdə nə varsa, hamısı bədiiliyə xidmət edir. Bu cəhətdən biz «Xəmsə»də tibbi-fəlsəfi, sosial-ekoloji motivləri araşdırarkən şairin sözü gədən görüşlərinin bədii kontekstini heç vaxt nəzərdən qaçırmırıq.

«Xəmsə»də ayrı-ayrı elmlərdən istifadə olunması, Nizaminin elmə münasibəti və s. barəsində çoxlu tədqiqatlar mövcuddur. Müxtəlif elm sahələrinə aid mütəxəssislərin diqqətini bu məsələ daim cəlb etmiş və bu barədə çoxlu əsərlər meydana gəlmişdir. Onu da demək yerinə düşər ki, Nizami və elm mövzusunda elmi olmayan nəşrləri, yəni ayrı-ayrı qəzetləri də nəzərə alsaq, xeyli miqdarda əsərlər mövcuddur. Onların ümumi şəkildə nəzərdən keçirilməsi göstərir ki, elmin elə bir sahəsi, yaxud elə bir elmi problem yoxdur ki, Nizami ona toxunmasın. Təbii ki, biz Nizami çağının elmlərini nəzərdə tuturuq. Səciyyəvisi budur ki, tədqiqatçıların çoxu həmin problemə məhz müasir elmi təsnifatdan yanaşmış və Nizamidə hazırda mövcud olan elmlərin hansı səviyyədə əhatə olunduğunu araşdır-

mışlar. Məsələn, M.Abbasov Nizami yaradıcılığında psixoloji məsələlərdən (2), Həmid Araslı, Mübariz Əlizadə, Qasım Cahani, Sədnik Paşayev, Tağı Xalisbəyli kimi alimlər Nizaminin folklorlardan, xalq hikmətlərindən, folklorlarda təqdim olunan xalqı biliklərdən istifadəsindən (5; 22; 8; 69; 41; 42; 43; 63), Budaq Budaqov və Sabir Əliyev kimi alimlər «Xəmsə»də təbiət və onun ekologiyası (qorunması) problemlərinin necə qoyuluşundan (6; 20), Q.Qasımov Nizaminin musiqiyə, musiqi elminə və mədəniyyətinə münasibətindən (52; 53; 54), V.Qəhrəmanov Nizaminin hüquqi görüşlərindən (55), C.Quliyev, Y.R.Talıbov şairin pedaqoji görüşlərindən (57; 80), M.Ələkbərov Nizamidə xalq mərasimlərindən, başqa sözlə, şairin etnoqrafiyaya münasibətindən (24), Q.Məmmədov, M.Əlizadə, C.Xəndan, C.Cahanbəxş, Y.E.Bertels, H.Hüseynov kimi tədqiqatçı alimlər şairin ictimai-siyasi görüşlərindən (65; 23; 44; 7; 86; 91), B.Həsənov, Ə. Xəlilov «Xəmsə»də kimya (38), N. Əbdülqasımova, N.Əliyev və Ə.Məmmədov astronomiya (82; 12), N.N.Əliyev və S.N.Həsənov ümumdünya cazibə qüvvəsi (qravitasiya) ilə, fizika (19) elmi ilə bağlı məsələlərdən, T.Kərimli «Xəmsə»nin tarixşünaslıqla əlaqələrindən (48; 49), M.Kazımov Nizaminin əxlaqi-etik görüşlərindən (100) və s. bəhs etmişdir. Bundan başqa, Nizamidə, ümumiyyətlə, elm məsələlərindən bəhs edən məqalələr də mövcuddur. Təkrar olaraq qeyd etmək istərdik ki, qeyd edilənlər Nizami və elm probleminə həsr olunmuş əsərlərin tam siyahısı deyildir.

Nizamidə təbabət və fəlsəfə elmlərindən istifadəyə aid sanballı əsərlər mövcuddur. Bu birbaşa bizim predmetimizə aid olduğu üçün bu barədə bir qədər ətraflı danışacağıq. Göründüyü kimi, Nizaminin tibbi-fəlsəfi, sosial-ekoloji görüşləri bir elmi problem olaraq Nizaminin elmə münasibəti ilə müəyyənləşir. Bu baxımdan, şairin öz dilindən deyilənlər səciyyəvidir. Şair «İsgəndərnamə»nin ikinci kitabı olan «İqbalnamə»də «Kitabın başlanması» bölmə-

sində elmlə bağlı çox səciyyəvi bir məqama toxunur.

Nizami İsgəndərin taxta çıxarkən verdiyi ilk fərmanla bağlı yazır:

**O böyük, ağıllı, ayıq hökmdar
Öz sahlıq taxtında tutarkən qərar,
Əmr etdi, verildi belə bir fərman:
«Alimdir gözümdə ən əziz insan!
Elmlə, hünərlə! – başqa cür heç kəs
Heç kəsə üstünlük eyləyə bilməz!
Rütbələr içində seçilir biri–
Hamıdan ucadır alimin yeri!»
Belə qərar verdi: yanında ancaq
Hər kəs öz elmi ilə bir yer tutacaq.
Hamı elmə, fənnə elədi rəğbət,
Çünki elmə təşviq edirdi dövlət.
Elmə qiymət qoydu böyük hökümüran,
Elmlə ucaldı dünyada Yunan. (32, s. 430-431)**

Nizaminin Yunan dövlətində elmin və alimin mövqeyinə dair verdiyi bu bədii təsvir əslində şairin dövlət, dövlətçilik, ədalətə söykənən sosial münasibətlər və s. haqqında olan bədii-fəlsəfi, ictimai-mədəni ideallarını ifadə edir. Bu ideallardan elmin mövqeyi müstəsnaadır. Şair cəmiyyəti, dövləti elmsiz və elm adamları olmadan təsəvvür etmir. Nizami təxəyyülünün məhsulu olan Yunan dövlətində elm insanların sosial mövqelərinin ən şərəfli sayılır. Alim ən hörmətli insandır. Alimin elm daşıyıcısı olduğunu nəzərə alsaq, Nizami təsəvvüründə elm cəmiyyətin infrastrukturunda ən vacib və ən mühüm elementdir. Şair elmi Yunan dövlətinin tərəqqisinin rəhni sayır: dövlət elmin sayəsində ucaldılmışdır. Nizami poeziyası da bütövlükdə ucalığa, ülviliyə, insanın, cəmiyyətin dirçəlişinə xidmət edir. Bu baxımdan, şairin elmə münasibəti aydın olur. **Nizami istər bədii təxəyyülündə qurduğu, istərsə də real olaraq təsəvvür etdiyi heç bir cəmiyyəti və onun**

dövlətini elmsiz təsəvvür etmir. Bu, Nizaminin elmə münasibətidir. Ona görə də «Xəmsə» bütövlükdə həm elmi poeziyadır, həm də elmi təbliğ edən poeziyadır.

Nizaminin elmə münasibəti, elmi faktlardan bədi-poetik ideallarının gerçəkləşdirilməsində istifadəsi maraqlı olduğu qədər nəhəng elmi problemdir. Bu məsələ öz-özlüyündə bizim təhlil predmetimizə daxil olmadığı üçün biz ona Nizaminin tibbi, fəlsəfi, sosial-ekoloji görüşlərinin çərçivəsində baxmağı məqsədəuyğun sayırıq. Ona görə də, Nizami və elm probleminə geniş danışmayıb, şairin fəlsəfi görüşlərinin, o cümlədən tibbi-fəlsəfi baxışlarının ümumi mündəricəsinə nəzər salaq.

Əvvəlcədən qeyd edək ki, Nizaminin fəlsəfi görüşləri, onun fəlsəfəyə münasibəti, dünya fəlsəfəsinin müxtəlif qollarından qidalanması, daha dəqiq desək, dünyanın yunan, hind fəlsəfəsi kimi çox qədim və zəngin fəlsəfi məktəblərinin əsas müddəə və konsepsiyalarına bələd olması və s. haqqında istər Azərbaycan filosofları, istərsə də filoloqları geniş söhbət açmışlar. Biz Nizaminin tibbi, sosial-ekoloji görüşlərinin fəlsəfi kontekstini araşdırmalı olduğumuz üçün deyilənləri təkrarlamayıb, onlara mövzumuzla bağlı ümumi nəzər yetirək. Belə bir ümumi nəzər vacibdir. Ona görə ki, Nizami ilk növbədə şair olmuşdur. Lakin tədqiqatçılar onun fəlsəfi görüşlərə malik olmasından, «Xəmsə»də dünyaya, təbiətə, insana və bütün bunların yaradıcısına münasibətdə mükəmməl fəlsəfi baxışlarının mövcudluğundan bəhs etmişlər. Bu baxımdan, Nizaminin tibbi-fəlsəfi, sosial-ekoloji görüşlərinin öyrənilməsi Nizaminin bir filosof alim kimi elmi fikirdə hansı mövqə tutmasına toxunmağı tələb edir.

Filosof Z.Quluzadə özünün «VII – XVI əsrlər Azərbaycan fəlsəfəsinin tarixindən» monoqrafiyasının «XI-XII əsrlərdə Azərbaycan renessans (intibah – R.Ə) fəlsəfəsinin inkişafı» fəslində bu dövrün fəlsəfi irsini yaradanların sırasında Baba Kuhi, Eyn əl Quzat Miyanəci, Bəhmənyar əl

Azərbaycani, Şihabəddin Söhrəvərdi ilə yanaşı, Nizami Gəncəvinin də adını çəkir (98, s. 126). Alim özünün başqa bir monoqrafiyasında Nizami poeziyasının əsrarəngizliyini onun məhz çoxqatlılığı, bədii-idraki əlvanlığı ilə əlaqələndirərək yazır: «Bir çox alimlər nəslə sənətkar Nizaminin, tarixçi Nizaminin, filosof Nizaminin, alim Nizaminin, şeyx Nizaminin sirlərini dərk etməyə çalışmış və çalışacaqlar» (97, s. 98). Z.Quluzadə həmin əsərində Nizamini bir filosof olaraq belə səciyyələndirir: «Şərq fəlsəfəsinin inkişafının məhsulu olan filosof Nizami hərtərəfli və əhatəolunmazdır. Ona çox (fəlsəfi – R.Ə) cərəyanların təsiri olub, həmin cərəyanların əsas qanunauyğunluq və prinsipial müddəalarını öz yaradıcılığında əks etdirib, ancaq bu zaman öz təkrar olunmaz fərdiliyini saxlaya bilib. Bunun sübutu ikinci Nizamini qəbul etməyən, Nizaminin və onun Şərq fəlsəfi poeziya tarixində birinci olan «Xəmsə»sinin yenilməzliyini yekdilliklə etiraf edən bütün sonrakı Şərq mədəniyyət tarixidir» (97, s.108).

Nizaminin fəlsəfi və etik baxışlarını ayrıca monoqrafiyada araşdırmış filosof C. Mustafayev şairin fəlsəfi görüşlərindən bəhs edərək yazır ki, Nizami Gəncəvi təkcə böyük şair olmamışdır. O, həmçinin öz dövrünün görkəmli mütəfəkkiri idi. Onun poeziyası fəlsəfi və sosial düşüncə ilə zəngindir. Nizaminin poemalarını öyrənərkən biz əmin oluruq ki, inadlı və əzablı əməklə kainat, həyat, əxlaqi və siyasi münasibətlər və s. ilə bağlı suallara cavab axtarmışdır. Nizami poeziyasının fəlsəfi dolğunluğunu o cəhət də müəyyənləşdirir ki, öz zamanının ən savadlı adamlarından olan şair qədim Hindistan, Yunanıstan və müsəlman Şərqi-nin fəlsəfəsi ilə tanış idi (106, s.4).

Göründüyü kimi, Azərbaycan fəlsəfə elmində Nizaminin filosof şair olması, yaradıcılığında Şərq və dünya fəlsəfi fikrindən istifadə etməsi ilə bağlı yekdil fikir mövcuddur. Heç təsadüfi deyildir ki, Nizaminin fəlsəfi görüşləri H.Hüseynov (92), A.Makovelski (62; 101; 63; 102),

Ş.Məmmədov (105), Z.Quluzadə (97; 98), C.Mustafayev (106; 107) və b. alimlər tərəfindən ciddi şəkildə araşdırılmışdır. Onu da qeyd etmək ki, Nizaminin fəlsəfi görüşləri geniş və əhatəlidir. Buraya təkcə dövrün sırf ontoloji və qnoseoloji problemləri yox, bütövlükdə elmin, mədəniyyətin, incəsənətin fəlsəfəsi də daxil idi. Yəni Nizami bir şair olaraq təkcə fəlsəfənin özünə məxsus olan müddəalarından yox, eləcə də başqa elmlərin dünya, kainat, insan, cəmiyyət haqqındakı ümumiləşmiş qanunauyğunluqlarından, yəni hər bir elmin öz fəlsəfəsindən də çıxış etmişdir. Bu baxımdan, Nizaminin bizim əsərimizin predmetinə aid olan sosial-ekoloji görüşləri də bir fəlsəfi problem olaraq alimlərin diqqətindən yayınmışdır. H. Hüseynov Nizaminin sosial görüşlərini, yəni cəmiyyətlə bağlı sosial düşüncələrinin fəlsəfəsini (91), Y.E.Bertels siyasi görüşləri və onun fəlsəfi qanunauyğunluqlarını (86), Q.Məmmədov ictimai-siyasi görüşlərini (65), A.Fərəcov şairin ictimai-iqtisadi görüşlərini (113) öyrənmiş, C.Xəndan, M.Əlizadə, C.Cahanbəxş kimi filoloqlar onun utopik socialist baxışlarından ayrıca məqalələr şəklində bəhs etmişlər (44; 23; 7).

Bir cəhəti qeyd etmək lazımdır ki, Nizaminin fəlsəfi, sosial, siyasi, iqtisadi və s. görüşlərinə aid bir çox tədqiqatlar artıq mənəvi-ideoloji baxımdan köhnəlmiş və yararsız vəziyyətə düşmüşdür. Belə ki, sosializm realizmi tədqiqat metodu, onun söykəndiyi marksist fəlsəfə həyatı, tarixi dialektik inkişafda və inqilabi dəyişmədə göstərməyi tələb edirdi. Nizaminin fəlsəfi, sosial, siyasi görüşləri bütün hallarda ideoloji hadisə idi. Bu baxımdan, onun sözü gedən görüşlərinin təhlili zamanı birtərəfliyə yol verilmiş, Nizami fəlsəfəsi sosialləşdirilmiş, onda marksist anlama uyğun olan materializm axtarılmışdır. Fikrimizcə, filosof Z.Quluzadə sovet dönməndə (1987-ci ildə) çap olunmuş «Şərq mədəniyyət tarixinin nəzəri problemləri və nizamişünaslıq» monoqrafiyasında nizamişünaslığın məhz bu tərəflərini nəzərdə tutaraq yazırdı ki, Nizami fəlsəfəsinin elmi

tədqiqi baxımından çox qiymətli olan bu araşdırmalarda müəyyən ziddiyyətlər, qeyri-dəqiqliklər, yarımçıq deyimlər və qapalıqlar mövcuddur... Bütün bunlar həm Nizami irsinin fəlsəfi təhlilinin, həm də nizamişünaslığın fəlsəfi aspektlərinin elmi-tənqidi təhlilinin genişləndirilməsi və dərinləşdirilməsi zərurətini göstərir (97, s.99).

Təbii ki, Z.Quluzadə sovet dönəmində Nizami dünyagörüşünün yersiz ideolojişdirilməsindən, onun xüsusilə utopik sosializmlə bağlı düşüncələrindən, az qala, «sovet gerçəkliyi» kimi bəhs edilməsindən bundan artıq danışa bilməzdi və alimin Nizami irsinin fəlsəfi aspektdən öyrənilməsinin zərurət perspektivi barədə söylədikləri artıq bu günün elmi aktualığı, elmi vəzifələridir.

Nizami poeziyasının fəlsəfi aspekti təkcə filosofların yox, eləcə də filoloq nizamişünasların diqqətini cəlb etmiş və bu haqda qiymətli fikirlər söylənilmişdir. Görkəmli alim, mərhum Y. Qarayev Nizamini bir filosof şair kimi Şərq kontekstində dəyərləndirərək yazır ki, məhz Nizaminin və «Xəmsə»nin gördüyü işin, oynadığı rolun əks-sədası və nəticəsidir ki, bu əxlaqi meyarlar («Xəmsə»də təqdim olunan əxlaqi meyarlar nəzərdə tutulur – R.Ə) bütünlükdə Şərqdə poeziyanın və fəlsəfi fikrin bünövrə və təməl daşlarına hopmuşdur. Nizami Gəncəvinin bədii-fəlsəfi baxışları Şərq İntibah mütəfəkkirlərinin – Əl-Fərabinin, Əl Biruninin, İbn-Sinanın, İbn-Rəşdin dünyagörüşü və əxlaq təlimi ilə bilavasitə səsləşir (51, s.154-155).

Nizamişünas A. Rüstəmov Nizaminin fəlsəfi görüşlərinin onun son poeması olan «İsgəndərnamə» əsərində inikasından danışarkən yazır ki, ideal insan və cəmiyyət, cəmiyyətdə fərdin mövqeyi və vəzifələri, əbədi olum və ölüm kimi şairi həmişə düşündürən, narahat edən fəlsəfi problemlər məhz onun bu son əzəmətli əsərində öz tənənəli bədii həllini tapdı. Nizami bu əsərində həm də özünə qədərki elmi nailiyyətlərə yiyələnən, qədim yunan və hind hikmətlərinə (fəlsəfələrinə – R.Ə) incə bələd alim-

mütəfəkkir – Şərq intibahının görkəmli nümayəndəsi kimi parladı (71, s.56).

M.Şahinyan da Nizami görüşlərinin onun birinci və axırıncı poemalarında daha parlaq inikas etdiyindən bəhs etmişdir. O yazır ki, Nizaminin beş məşhur poemasından yalnız ikisi – birinci və axırıncı – onun daxili dünyasını və fəlsəfi əqidəsini parlaq şəkildə təsvir etməyə imkan verir. Poemalar bunlardır: «Sirlər xəzinəsi» və «İsgəndərnamə» (114, s.208). Qeyd edək ki, tədqiqatçının bu qeydi təsadüfi olmayıb, digər alimlər tərəfindən də təsdiq olunur. Belə ki, şairin ilk əsəri olan «Sirlər xəzinəsi» bədii və fəlsəfi məzmunun qovuşmasından ibarətdir. Burada Nizamini düşündürən fəlsəfi-idraki, mənəvi-əxlaqi, sosial-mədəni, ekoloji-elmi və s. problemlər fəlsəfi-bədii ümumiləşdirmələr şəklində verilmişdir. Eləcə də şairin son əsəri olan «İsgəndərnamə»nin ikinci kitabı olan «İqbalnamə» birbaşa fəlsəfi problemlərə həsr olunmuşdur. Burada Nizami lirizmi, bədiiyliyi özünün fəlsəfililiyinin ən yüksək nöqtəsinə çatır. Və tədqiqatçılar onu da müşahidə etmişlər ki, Nizaminin «Sirlər xəzinəsi» əsərindəki fəlsəfi səviyyə «İsgəndərnamə»də öz kamillik məqamındadır. Başqa sözlə, şairin fəlsəfi düşüncələri əsərdən-əsərə inkişaf etmişdir. Akademik M. İbrahimov məhz bunu nəzərdə tutaraq yazırdı ki, Nizaminin parlaq dühası çox cəhətdən əsrinin fəvqünə qalxırdı. O, təbiət hadisələrinin izahında belə olduqca yeni və mütərəqqi fikirlər söyləyirdi. Onun fəlsəfi görüşlər sistemi, xüsusilə təbiət hadisələrinin izahı donmuş dini təfəkkürün bir çox ehkamlarına ziddir (45, s.11).

Nizami bədii fikir dünyasını ayrıca bir monoqrafiyada araşdırmış M.Cəfər Nizaminin bir filosof kimi özündən əvvəlki fəlsəfi sistemlərə münasibət bildirdiyindən bəhs edərək yazmışdır ki, «İqbalnamə»də xilqət, yaradılış haqqında fəlsəfi fikirlərilə yanaşı, onun özündən əvvəlki fəlsəfi sistemlərə münasibəti daha da aydınlaşır. (8, s.80). Tədqiqatçı Z.Əkbərov da «İqbalnamə»yə münas-

sibətdə yazır ki, həqiqi elm, bir çox məsələləri elm yolu ilə izah etmə təşəbbüsü «İqbalnamə»də xüsusi yer tutur. Nizami orada nəsihətçi bir filosof kimi diqqəti cəlb edir. Görkəmli filosofların dili ilə verilən nəsihətlərdə insanlıq şərafətinin ülvyyəti haqqında nəci b ideyalar aşılır (27, s.13).

Qeyd edək ki, Z.Əkbərovun «İqbalnamə»də elmi məsələlərin fəlsəfi vüsəti ilə bağlı yazdıqları ilə razılaşsaq da, onun Nizaminin məhz bu əsərdə bir nəsihətçi filosof kimi görünməsi fikri ilə razı deyilik. Belə ki, əksinə, Nizami «Sirlər xəzinəsi»ndə daha çox nəsihətçi filosof, moralist təsiri bağışlayır. Və «Sirlər xəzinəsi» əsəri, tədqiqatçıların yazdıqlarından da görüldüyü kimi, daha çox əxlaqi-etik, nəsihətçi (didaktik) üslubda olan əsərdir. «İqbalnamə»də isə biz Nizamini daha çox hökmlər verən mütəfəkkir kimi görürük. Bu əsər daha çox oxucunun öz mühakiməsinə ünvanlanıb. Nizami burada öz fəlsəfi düşüncələrinin zirvəsinə qalxır və dünyanı nə qədər dərinədən dərk etsə də, yarıdılış və varlığın sirri məsələlərində ehtiyatlı mövqə tutan, öz fikirlərini oxucuya nəsihətlə aşılamayan, onları qəbul etməyə məcbur etməyən, oxucunu düşünməyə, idrak etməyə və özü nəticə çıxarmağa çağıran müdrik filosof kimi görünür.

Əlbəttə, burada Nizaminin fəlsəfi görüşləri ilə bağlı müxtəlif müəlliflərdən gətirilmiş və bütövlükdə Nizaminin fəlsəfi dünyagörüş sisteminə malik olmasını təsdiqləyən fikir və mülahizələr bu bərdəki biblioqrafiyanı tam əhatə etməsə də, hər halda, öz əsas kütləsi etibarilə Nizamini bir filosof şair kimi təsdiq edir. Bu baxımdan, biz belə ümumiləşdirici icmalı genişləndirməyə lüzum görməyib qeyd etmək istəyirik ki, Nizaminin bir filosof şair, mütəfəkkir düha olması elmin artıq tam ciddiyyəti ilə qəbul etdiyi faktıdır. Həç təsadüfi deyildir ki, Nizami Gəncəvi son «fəlsəfə» dərslisinin «Qədim və orta əsrlərin müsəlman və Azərbaycan fəlsəfəsi» bölməsində məhz bir filosof kimi tədris edilir. Dərslinin müəllifi A.Şükürov onu filosof olaraq belə

səciyyətləndirir ki, həm sevgi, həm də qəhrəmanlıq dastanlarında Nizami özünün fəlsəfi fikirlərini verə bilmişdir. Dünyanın, insanın mənşəyi, kainatın quruluşu və s. haqqında Nizami fikirləri indi də əhəmiyyətini saxlamaqdadır... (79, s.194-195).

Mütəxəssislər Nizaminin fəlsəfi dünyagörüşünə qədim hind, yunan, Avesta və s. fəlsəfi sistemlərin təsirini qeyd etmişlər. Nizaminin qədim yunan fəlsəfəsinə olan münasibətini geniş şəkildə araşdırmış filosof C.Mustafayev yazır ki, Nizaminin qədim Yunanıstana olan marağı həm də onunla izah olunur ki, o, qədim yunan alim və filosoflarında onu kainatla bağlı maraqlandıran suallara cavab axtarırdı (41, s.97).

Şairin «Xəmsə»sində məşhur yunan filosoflarının adları çəkilir, onların fikirlərinə isnad edilir, ən başlıcası, «İsgəndərnəmə»də bu filosoflar öz bədii obrazları və onlara məxsus fikirləri ilə iştirak edirlər. Nizaminin fikir dünyasını araşdıran tədqiqatçılar onun dünyanın qabaqcıl fəlsəfi sistemlərinə bələdliyini göstərmişlər. Nizami yunan filosoflarının əsərlərinə dərinədən bələd olmuş, qədim hind fəlsəfəsinə bilmiş, o cümlədən folklorlarda, yəni şifahi xalq ədəbiyyatında, xalqın yaddaşında olan, yazılı olaraq həç yanda qeyd edilməyən fəlsəfi hikmətlərə bələd olmuşdur. Tədqiqatçılar buna xüsusi fikir vermişlər (5; 22; 8; 68; 69; 41; 42; 43). A.Rüstəmov yazır ki, Nizami şerinin mənəvi və bədii-estetik qida mənbələri araşdırılarkən xalq ədəbiyyatını unutmamaq olmaz. Xalq dastan və nağılları, rəvayətləri, məsəlləri Nizami əsərlərində elə rəngarəng ifadə formaları tapır, xalqın ən qədim təfəkkür materialları Nizami sənətinə elə incə, zərif tellərlə inteqrə edilir, burada elə sənətkarlıqla əridilir ki... (74, s.6).

Biz burada Nizaminin fəlsəfi dünyagörüşünə folklorun – xalq ədəbiyyatının təsirinə təsadüfi toxunmur. «Xəmsə»nin ən ümumi şəkildə müşahidəsi belə göstərir ki, şair əsərdə xalq yaddaşında yaşayan ənənəvi müalicə me-

todlarından, türkəçarə üsullarından da bədii vasitə kimi istifadə etmişdir. Başqa sözlə desək, Nizaminin fəlsəfi-tibbi dünyagörüşünün formalaşmasına xalqın düşüncəsində, yaddaşında yaşayan ənənəvi fəlsəfi-tibbi dünyagörüşün də təsiri olmuşdur. Unutmaq olmaz ki, xalqın yaddaşında yaşayan hər bir şey onun minillərin sınağından çıxararaq praktikada təsdiq etdiyi yaşam qanunlarıdır. Bu baxımdan, xalqın tibbi görüşləri də minillərin sınağında yaşanaraq özünü təsdiq etmiş tibbi yaşam qanunlarıdır. Başqa sözlə, bunlar xalqın dünyaya baxımının tibbi-fəlsəfi qanunauyğunluqlarıdır. Yəni o yerdə ki, ümumiləşdirmə, universallaşdırıcı qanunauyğunluqlar var, o yerdə fəlsəfə var. Xalq yaddaşı, o cümlədən xalqın tibbi yaddaşı bütövlükdə hikmətdir, yəni fəlsəfədir. Xalqın yaddaşında olanları ümumiyyətlə hikmətsiz təsəvvür etmək olmaz. Xalq hər bir şeydən nəticə çıxarmış, onu həyat haqqında xəlqi fəlsəfəyə döndərmişdir. Türkəçarə adı altında bu gün bizim o qədər də əhəmiyyət vermədiyimiz müalicə üsul və vasitələri xalqın minillər boyu yaddaşında gəzdirdiyi ənənəvi təbabət və onun hikməti, başqa sözlə, fəlsəfidir. Nizami mütəfəkkir idi. O, xalqın folklor yaddaşına köklənməklə əslində unudulub getmiş, tarixin dərinliklərində bir vaxtlar parlaq sivilizasiyalar yaratmış və tarixin səhnəsindən silinərək özləri haqqında ancaq yaddaşlarda izlər qoymuş mədəniyyətlərin yaratdığı fəlsəfi hikmətlərə köklənmiş olurdu. Bir vaxtlar Şərqdə məşhur şumer (sumer) mədəniyyəti olmuş, sonrakı xalqların inkişafına ciddi təsir etmişdir. Yaxud Azərbaycan və İranda, o cümlədən orta Şərqdə Avesta – Zərdüştilik dini-fəlsəfi sistemi olmuşdur. Bu mədəniyyət ərəblərin (İslamın) gəlişinədək yaşamış və İslam bərqərar olduqdan sonra monotesit (təktanrılı) olmayan din kimi (Avesta politeizmə – çoxtanrılığa söykənirdi: Hörmüzd – xeyir tanrısı, Əhrimən – şər tanrısı) inkar olunmuşdur. Ancaq onun dini, fəlsəfi hikmətləri folklorlarda, yaddaşda, ümummədəniyyətdə yaşamaqda davam etmişdir. Nizami

bu mükəmməl mədəniyyətin folklor yaddaşına biganə qala bilməzdi və qalmamışdı.

İstər «Xəmsə»dən, istərsə də tədqiqatlardan görün-düyü kimi, Nizami dövrünün qabaqcıl dünya fəlsəfəsinə dərinlən bələd olmuşdur. Ancaq o da bəllidir ki, Nizami Gəncədən kənara çıxmamış, dövrünün ondan əvvəlki, yaxud sonrakı bir çox məşhur mütəfəkkirləri kimi səyahətlərdə olmamış, təhsil ardınca başqa ölkələrə getməmişdir. O, bir mütəfəkkir alim, filosof şair kimi məhz Gəncədə yetişmişdir. Gəncə isə o dövrdə Şərqi elm və mədəniyyət mərkəzlərindən biri idi. Nizami dövrü Azərbaycanından bəhs etmiş müəlliflərin hamısı bu çağda elmin, mədəniyyətin inkişafını xüsusi qeyd etmişlər.

Şərqşünas R.Əliyev yazırdı: «Nizami antik dünya və ərəb xilafətinin tərkibinə daxil olan xalqların mədəniyyət və elmlərinin sintezləşdiyi, Azərbaycanın Yaxın və Orta Şərqi mədəni və iqtisadi mərkəzinə çevrildiyi bir dövrdə yaşayıb yaratmışdır» (84, s.21). XII əsr Azərbaycan cəmiyyətini Nizami əsərləri əsasında təsvir etməyə çalışmış A.O.Makovelski bu dövrdə əhalinin başlıca məşğuliyyətinin əkinçilik, sənətkarlıq və ticarət olduğunu qeyd etmişdir (103, s. 187). Gəncəni renessans (intibah) şəhəri kimi tədqiq etmiş A.Hacıyev yazır ki, Şərqlə Qərbin sərhədində yerləşən Azərbaycanın əlverişli coğrafi vəziyyəti hələ XI-XII əsrlərdə Təbriz, Naxçıvan, Marağa, Beyləqan, Gəncə, Şamaxı kimi bir sıra açıq, beynəlxalq və çoxmillətli şəhərlərin çiçəklənməsinə imkan verirdi... aydındır ki, yalnız belə tranzit, beynəlxalq, çoxmillətli şəhərlər elmin bütün sahələrinə, mədəniyyətə, poeziyaya həsr olunmuş kitab və əlyazmalarından ibarət zəngin kitabxanalara malik olabildirdi. Məhz belə inkişaf etmiş şəhərlər dünyaya Bəhmənyar və Xətib Təbrizi, Əcəmi Naxçıvani və Nizami Gəncəvi kimi şəhər mühitindən çıxmış görkəmli xadimlər verə bilirdi (37, s.37). M.Cəfər yazır ki, Nizaminin yaşayıb-yaratdığı dövrdə Azərbaycanda elm, maarif-məktəb

işlərinin də inkişaf etdiyi illər idi (9, s.14). Nizami «Xəmsə»sinin yüksək səviyyədə elmi faktlarla zəngin olmasını şairin aldığı mükəmməl elmi təhsillə, o cümlədən belə bir təhsil üçün inkişaf etmiş şəraitə olan Gəncə şəhərinin kitabxanaları ilə bağlayan H.Muradxanov göstərir ki, Nizami dövründə islam ölkələrinin bütün böyük şəhərlərində ümumi kitabxanalar var idi. Bu kitabxanalar məscidlərin nəzdində yerləşdirilirdi, çünki xüsusi kitabxana sahibləri, bir qayda olaraq, öləndən sonra öz kitabxanalarını məscidə verməyi vəsiyyət edərtilər... Heç şübhə yoxdur ki, qədim karvan yolları üzərində yerləşmiş, böyük ticarət və mədəniyyət mərkəzlərindən biri olan Gəncədə də ümumi kitabxanalar və saray kitabxanaları olmuşdur. Nizaminin yaşayıb-yaratdığı dövrdə yunan və digər dillərdən tərcümə edilmiş mənbələrlə yanaşı, dünya şöhrəti qazanmış filosof və təbiətşünasların da kitabları mövcud idi (67, s.41-42).

Göründüyü kimi, Nizami Gəncəvinin tibbi-fəlsəfi, sosial-ekoloji görüşləri ciddi bir mədəniyyət zəmini əsasında formalaşmışdır və əslində, bu zəminsiz Nizami dühasının yetişməsi də mümkün deyildi. Bu mənada, şairin fəlsəfi görüşləri üçün, bir mütəfəkkir kimi yetişməsindən ötrü münbit şərait olmuşdur. Filosof Z.Məmmədov yazır ki, XI-XII əsrlər Azərbaycanda ictimai-siyasi hadisələrin kəskinləşdiyi, ədəbiyyat və incəsənətin çiçəkləndiyi, elmi-fəlsəfi düşüncənin inkişaf etdiyi dövrdür (104, s.6). Alim başqa bir əsərində yazır ki, Azərbaycanın elmi-fəlsəfi fikir tarixində XI-XII əsrlər daha uğurlu dövrdür. Bu əsrlərdə Əbülhəsən Bəhmənyar, Şihabəddin Maraği, Əbusəid Urməvi, Əbusəd Təbrizi və başqa filosoflar fəlsəfə, məntiq və təbiət elmlərinə dair qiymətli əsərlər yazmış, Eynəlqüzat Abdulla Miyanəci sufizmin panteist sistemini, Şihabəddin Yəhya Sührəvərdi işraqilik fəlsəfəsinin əsaslarını işləyib hazırlamışlar (66, s. 4). Qeyd edək ki, XI-XII əsrlərdə fəlsəfə və digər elmlərin belə inkişafı təsadüfi olmayıb, özündən əvvəlki əsrlərdəki elmi-fəlsəfi fikrin gur inkişafı ilə bağlı idi.

Filosof S.Rzaquluzadə bu dövrü nəzərdə tutaraq göstərir ki, mütərəqqi ideologiyanın inkişafı üçün elmi və fəlsəfi biliklərin inkişafının böyük əhəmiyyəti var idi. Fəlsəfə və başqa elmlərin IX, xüsusilə X əsrdə qeyri-adi vüsətlə inkişafını bu dövrdə çoxlu görkəmli alimlərin – riyaziyyatçılar, astronomlar, təbiblər, tarixçilər, filosoflar və başqalarının meydana çıxması... göstərir (110, s.16).

Göründüyü kimi, Nizami Gəncəvi həm siyasi, həm də elmi-mədəni baxımdan çox zəngin olan bir dövrdə yaşamışdır. Şairin doğulduğu və təhsil aldığı, elmlərə yiyələndiyi Gəncə şəhəri XII əsrdə Şərqi inkişaf etmiş mədəni mərkəzlərindən biri idi. Öz doğma şəhərindən kənara çıxmayan Nizaminin elmi, fəlsəfi, mədəni kamilləşməsi bu şəhərdə baş vermişdir. Gəncənin, bu baxımdan, elmi-mədəni mərkəz olması təsadüfi, yaxud xüsusi olaraq əlahiddə götürülmüş hadisə olmayıb, bu şəhərin məhz Renessans – İntibah şəhəri olmasından irəli gəlirdi. Bu şəhərin XII əsrdə dövrün elmi və mədəni fikir mərkəzlərindən biri olması Renessans dövrünün tələbi idi. XII əsr Şərq – Azərbaycan Renessansı barədə çox yazılmışdır. Azərbaycan alimləri Şərq İntibahı, onun siyasi, ictimai, mədəni, elmi, iqtisadi və s. keyfiyyətlərindən geniş bəhs etmiş, istər Şərq, istərsə də Azərbaycan intibahında dahi şair Nizami Gəncəvinin rolunu dərinlən əsaslandırmışlar (47; 103; 37; 50; 72; 73; 16; 83; 56; 4; 81; 89; 90; 93; 109; 96; 85; 115; 112; 111 və s.). Şərq İntibahı, o cümlədən Azərbaycan İntibahı və onda Nizami Gəncəvinin rolu və s. rus şərqşünasları tərəfindən də əsaslandırılmışdır (87; 94; 95; 108; 88 və s.).

Renessans elmin, mədəniyyətin, incəsənətin, şəhərlərin çiçəklənməsi, yəni intibahı mənasındadır. Bu barədə A.Rüstəmov yazır ki, bu dövrdə Azərbaycan orta əsrlərin zaman çərçivəsi daxilində renessans dövrü keçirirdi. Renessans şərtləri xüsusən poetik fəlsəfədə – bilavasitə obrazlı təfəkkürün nailiyyətləri ilə ifadə olunan bədii fəlsəfi fikirdə öz vüsətlə təzahürünü tapmışdı. Azərbaycan renessans

poeziyasının önündə Nizami Gəncəvi gedirdi (73, s.6-7). Doğrudan da, Şərq Renessansında Nizami Gəncəvi görkəmli rol oynamışdır. Renessans sözü fransızca olub, mənası intibah, yəni oyanma, dirçəliş deməkdir. Nizaminin yaşadığı dövr fəlsəfi-idraki, ictimai-siyasi fikir baxımından oyanış (intibah), dirçəliş dövrüdür. Bu baxımdan, şairin tibbi-fəlsəfi, sosial-ekoloji görüşləri öz dövrünün qabaqcıl fəlsəfi-idraki fikir cərəyanları ilə sıx bağlı olmuşdur. Nizami öz çağının görkəmli şairi, fəlsəfi-idraki fikrinin öncül nümayəndəsi, başlıcası, Şərq və Azərbaycan bədii-fəlsəfi düşüncəsinin, Azadə Rüstəmovanın təbiri ilə desək, «poetik fəlsəfənin» banisi kimi, öz çağının qabaqcıl fəlsəfi-humanist düşüncəsinə, insanpərvərlik, idraki-harmoniya axtarışlarına heç vaxt biganə olmamış, belə demək mümkünsə, həmişə bu axtarışların fəvqündə dayanmışdır. Onun dövrü isə fəlsəfi-idraki düşüncə zənginliyi baxımından məhsuldar olmuşdur.

Bu bərədə filosof Z.Məmmədov yazır ki, XI-XII əsrlərdə Azərbaycanda və ümumiyyətlə, Yaxın və Orta Şərqdə ortodoksal müsəlman ideologiyası ilə mübarizə şəraitində fəlsəfi fikir əsasən... peripatetizm, panteist sufi fəlsəfəsi və işraqilik cərəyanlarında inkişaf edirdi (104, s.6).

Z.Məmmədov göstərilən dövrdə peripatetizm bərəsində yazır: «Aristotelçilik və digər antik ənənələrin davamı olan peripatetizm Yaxın və Orta Şərq ölkələrində fəlsəfi düşüncənin əsasını, nüvəsini təşkil edirdi (104, s.6). XI-XII əsrlərdə Əbülhəsən Bəhmənyar, Şəhabəddin Marağai, Əbusəid Urməvi, Əbusəd Təbrizi və bu kimi nümayəndələr olmuşdur (104, s. 6-8).

Sufizm dini-fəlsəfi hadisədir. Əgər sufizmi sadələşdirib başa düşmək istəsək, bu, insanın ölmədən mənəvicismani kamilləşmə yolu ilə Allaha qovuşmasına inam və onun praktikasıdır. Sufilər öz mənəviyyat və cisimlərini hər cür şərdən, maddiyyata pərəstişdən təmizləyir, qəlblərini pak edir və kamillikdə elə bir mərtəbəyə çatı bilirdilər

ki, bu mərtəbədə onlar trans edib Allaha qovuşa bilirdilər. Sufizmin ortodoksal islamdan ən böyük fərqi odur ki, İslamda insan ölmədən sonra o dünyaya gedə bilərsə, sufilikdə insanın ölmədən, bu dünyada yaşaya-yaşaya Allaha qovuşmasına inanılır. A.Rüstəmov yazır ki, təsəvvüf – sufizm Şərqin klassik poeziyasını əsrlərcə istiqamətləndirmiş, yüzlərlə görkəmli sənətkarın yaradıcılığının formalaşmasında onun mühüm rolu olmuşdur (75, s.56-57). Doğrudan da, sufizmin, yəni təsəvvüfün ən əlamətdar cəhəti onun poeziya ilə əlaqəsidir. Belə ki, sufilər Allahı gözəlliyin mütləq zirvəsi sayır və bu gözəlliyin insanda təzahürünə inanırdılar. Onlara görə, qadın gözəlliyi Allahın gözəlliyinin təcəllasıdır. Bu baxımdan, sufilikdə məcazi və həqiqi məhəbbət ideyası vardır. Sufinin qadına aşıqlığı məcazi məhəbbətdir, çünki bu qadın Allahın məcazi obrazıdır, sufinin qadında təcəlla edən Allaha məhəbbəti həqiqi məhəbbətdir. Şərq poeziyası bütün tarixi boyu təsəvvüfi simvollarla zəngin olmuşdur.

Təsəvvüf panteizmə, yəni Allahın təbiətlə, yaradılışla eyniləşdirilməsi ideyasına söykənir. Filosof Z.Məmmədov yazır ki, «panteizm» orta əsrlər Şərq mütəfəkkirlərinin əsərlərində adətən əl-hülul (təcəssüm) və əl-ittihad (birlik) terminləri ilə ifadə olunur. Əl-hülul ilahi təbiətin insanda təcəssümünü və insan təbiətinin ilahiyə çevrilməsini, əl-ittihad isə ilahi və insani başlanğıcların vəhdətdə mövcudluğunu göstərir (104, s.8). Müəllif göstərir ki, tarixi-fəlsəfi ədəbiyyatda sufi-panteist təlimin işlənmə birinciliyi məşhur ispan-ərəb sufisi İbn Ərəbiyə (1165-1240) aid edilsə də, ondan yarım əsr əvvəl görkəmli Azərbaycan filosofu Eynəliqəzat Miyanəci (1099-1131) sufizmin panteist fəlsəfəsinin ətraflı düşünülmüş sistemini yaratdı (104, s. 9).

Z.Məmmədov yazır: «İşraqiliyin banisi Azərbaycan filosofu Şihabəddin Yəhya Sührəvərdidir. Bu təlim qədim Şərq və qədim yunan fəlsəfi düşüncələri, sufilik, şərq peri-

patetizmi və onun neoplatonizmi əsasında meydana gəlib və formalasıb. İşıqlıq fəlsəfəsinə görə, bütün mövcud olanlar işıqlar və onların kölgələrinin ierarxiyasından təşkil olunur. İerarxiyanın zirvəsində mütləq işıq – işıqlar işığı (nur əl-ənvar) tacdır. Ondən o yana heç nə yoxdur» (104, s.11).

Göründüyü kimi, Nizaminin yaşadığı dövr dini, fəlsəfi, mədəni, elmi fikir cərəyanları, axtarışları baxımından çox zəngin olmuşdur. Nizami heç şübhəsiz ki, dövrün fikri cərəyanlarının fəvqündə olmuş, özünün hərtərəfli təhsili, ensiklopedik bilikləri ilə bu idrakifəlsəfi fikir axtarışlarında iştirak etmiş, mütəfəkkir düşüncələrini bədii-fəlsəfi sözə çevirmişdir. Elm varlığın dərkində ən mühüm vasitə kimi Nizami tərəfindən önə çəkilmiş və şair dünyanı, həyatı bədii-fəlsəfi kodla təsvir etdiyi «Xəmsə»də məhz elmi idraka söykənmişdir. Ona görə də «Xəmsə» belə elmidir və bu gün müxtəlif elm sahəsinin adamları «Xəmsə»nin elmiliyi qarşısında heyrətə gəlirlər. Şairin tibbi-fəlsəfi görüşlərinin də idraki əsaslarında elm durur. Nizami Təbiətin, Cəmiyyətin, İnsanın Allahdan gələn kosmik harmoniyasının əsasında qlobal sağlamlıq, paklıq, təmizliyin durduğunu görür və gerçəkliyə həm də qlobal tibbi aspektdən yanaşırdı. Onun üçün insanın sağlamlığı ilə cəmiyyətin sağlamlığı eyni qlobal tibbi əsaslara söykənirdi. Şair dünyanın ilahi vəhdətini, şeylərin birlik mahiyyətini görür və buna görə də təbabətə, sadəcə, insanın sağlamlığı kimi yox, bütöv cəmiyyətin sağlamlığı kimi baxırdı.

«Xəmsə»də tibb məsələləri peşəkar şəkildə qoyulmuşdur. Şair təbabətin elmi əsaslarına enmiş və onun bu sahədə dərin bilik sahibi olması açıq-aydın görünür. «Xəmsə»də tibbi biliklər o səviyyədədir ki, Nizami Gəncəvi Azərbaycan təbabət tarixində özünəməxsus yer tutur. Belə ki, Azərbaycanın ən qədim dövrlərdən XIX əsrə qədər təbabət tarixini araşdırmış tibb elmləri doktoru N.K.Əfən-

diyev Nizami «Xəmsə»sindən tibbi mənbə kimi istifadə etmişdir. O, yazır ki, əsərlərindən göründüyü kimi, Nizami təbabətlə dərinə tanış olmuşdur. Anatomiya, fiziologiya, gigiyena, terapiya, psixiatriya və s. məsələlərə toxunan şair elmin bu sahələrinə çox qiymətli töhfələr vermişdir (116, s.107). Göründüyü kimi, İ.K.Əfəndiyev «Xəmsə»ni dövrünün tibbi bilikləri barədə məlumat verən mənbə saymaqla yanaşı, onun müəllifi Nizamini təbabət elminə xidməti olan alim sayır.

Nizaminin yaşadığı dövrdə təbabət elmi də çiçəklənmə keçirirdi. Ak. Məmməd Cəfər yazır ki, şairin azərbaycanlı müasirləri olan... Cəlaləddin Təbib, Əli Əhməd oğlu, Fəxrəddin Naxçıvani, Müzəffərəddin Təbrizi, İkmələddin Naxçıvani, Nizaməddin Naxçıvani kimi təbiblər bütün Yaxın və Orta Şərqdə tanınan, sayılan alimlər idi (9, s.14).

Şairin tibbi görüşləri tədqiqatçıların diqqətini cəlb etmiş və bu mövzuda bir sıra əsərlər yazılmışdır. Nizaminin tibbi görüşləri ilə bağlı tədqiqatların əsasını prof. M.Ə.Əfəndiyev qoymuşdur. Bu barədə İ.K.Əfəndiyev yazır ki, Nizaminin tibbi görüşlərinin öyrənilməsi sahəsindəki elmi-tədqiqat işlərində üstünlük Azərbaycanda xalq təbabəti tarixinin yorulmaz tədqiqatçısı M.Ə.Əfəndiyevə məxsusdur. Birinci dəfə o, «Nizami və təbabət» adlı gözəl tədqiqat çap etdirmişdir (116, s.110).

Ümumiyyətlə, M.Ə.Əfəndiyev, İ.K.Əfəndiyev, R.K.Əliyev, G.Quliyev, R.Abiyev, S.Həsənzadə, Ə.Məmmədov, M.Süleymanoğlu (Məmmədov) və bu kimi alimlər, tibb mütəxəssisləri şairin tibbi görüşlərinin bu və ya digər tərəflərini, «Xəmsə»dəki ayrı-ayrı xəstəliklər, onların etiologiya və profilaktikasına aid bilgiləri və s. tədqiq etmiş, oxucuların diqqətinə çatdırmışlar (25; 117; 116; 58; 3; 39; 64; 77).

Qeyd edək ki, göstərilən tədqiqatlar Nizamidə tibbi bilgilərin səviyyəsini, ayrı-ayrı xəstəlikləri və s. əhatə et-

məklə əsasən tibbi xarakter daşıyır. Bu baxımdan, həmin əsərlərdə Nizaminin tibbi görüşlərinin fəlsəfi konteksti, tibbi biliklərdən dünyanın, gerçəkliyin fəlsəfi idrakında istifadə və s. məsələlərə az toxunulur. Sadalanan araşdırmalar içərisində M.Süleymanoğlunun (Məmmədovun) «Nizaminin təbabət dünyası» əsəri bu cəhətdən seçilir. Kütləvi oxucu üçün yazılmış və bu baxımdan monoqrafik səciyyə daşımayan bu kitabda Nizaminin tibbi biliklərdən sosial, əxlaqi, mədəni görüşlərinin ifadəsi üçün necə istifadə etməsi məsələlərinə də toxunulur (77).

Beləliklə, Nizaminin tibbi-fəlsəfi və sosial-ekoloji görüşlərinin ümumi mənzərəsinin araşdırılması göstərir ki, şairin bu görüşləri onun irsinə ilk növbədə Nizami və elm kontekstində yanaşmağı tələb edir. Aydın olur ki, Nizaminin yaşadığı dövr Azərbaycanı elmi, mədəni, sosial-siyasi baxımdan Şərq İntibahı dövrünü yaşayırdı. Nizami də İntibah şəhəri olan Gəncədə dünyaya gəlmişdi. Gəncənin Şərqi elm və mədəniyyət mərkəzlərindən biri olması şairə mükəmməl təhsil almağa, o cümlədən bu şəhəri tərk etmədən dövrün bütün qabaqcıl elmlərini öyrənməyə, dini, fəlsəfi və s. idraki təlimlərlə tanış olmağa imkan vermişdir. Ensiklopedik biliyə malik olan Nizami qədim Şərq elmi-fəlsəfi, o cümlədən yunan fəlsəfi fikri ilə yaxından tanış olmuşdur. Şairin yaşadığı dövrdə yunan fəlsəfəsi ərəb dilinə tərcümə edilmişdi. Yunan fəlsəfəsi Şərqdə tək-cə müəllimə edilməmişdi. Bu fəlsəfənin əsasında elmdə Şərq peripatetizmi adlanan nəhəng fəlsəfi cərəyan yaranmışdı. Nizami çağının fəlsəfi-idraki fikir cərəyanları ilə zəngin idi. Şair bütün cərəyanlara bələd olmuş, onları dərinlən öyrənərək mütəfəkkir filosof səviyyəsinə qalxmışdı.

Nizami dünyaya, varlığa, yaradılışa, ümumiyyətlə, gerçəkliyə münasibətini şerhlə ifadə etmişdir. Nizami şair idi və Şərqdə elmi fikirlər poeziya ilə də ifadə edilirdi. Bu baxımdan, Nizami də öz fəlsəfi düşüncələrini şerhlə çevirmişdi. Heç təsadüfi deyildir ki, o, bir şair kimi, həm də

Azərbaycan fəlsəfi fikir tarixində ciddi mövqeyə malikdir.

Nizami poeziyası varlığın sirlərinin axtarışdır. Orta əsrlərdə sözün müqəddəsliyi, şairlik sənətinin bir söz sənəti olaraq müqəddəs sayılması sözlə, poeziyaya, bədiiləşdirməyə, başqa sözlə, dünyanın bədii kodla təsvirinə ciddi elmi önəm vermiş olurdu. Bu baxımdan, elm və bədii söz orta əsr düşüncəsində bir sırada dayanırdı. Ona görə də, Nizami özünün elmi görüşlərini yalnız elmi risalələr şəklində yox, elmi-bədii, elmi-fəlsəfi yolla ifadə etmişdir. Bunun səbəbi Nizaminin bədii istedadında, ilahidən gələn şairlik vergisində idi. Və o bu qabiliyyətdən istifadə edib. Özünün elmi, bədii, idraki düşüncələrini məhz bədii söz olaraq ifadə edirdi. Bu baxımdan, şairin tibbi-fəlsəfi, sosial-ekoloji görüşləri onun həm də bədii kodla ifadə olunmuş elmi görüşləridir.

Bir cəhəti nəzərə almaq lazımdır ki, Nizami öz tibbi-fəlsəfi, sosial-ekoloji görüşləri ilə yalnız elm yaratmaq niyyətində olmamışdır. Bu halda «Xəmsə» elmi fikrin, sadəcə olaraq, bədii sözlə ifadəsi, yəni nəzmə çəkilməsi olardı. Ancaq Nizamidə məsələ qətiyyətlə belə deyildir. Şair istər öz dövründə, istərsə də keçən yüzillər ərzində bütün dövrlərin bədii zövq və düşüncələrini heyrdə qoyan poeziya sahibidir. Bu cəhətdən Nizami ilk növbədə şairdir və şair olaraq da qalır. Onda şairin elmi görüşlərinin, o cümlədən tibbi-fəlsəfi, sosial-ekoloji görüşlərinin nəyə və necə (hansı poetik-texnoloji, idraki-poetik üsullarla) xidmət etməsi ciddi sual kimi ortaya çıxır. Bu isə növbəti yarım fəslin predmetini təşkil edir.

1.2. Nizaminin tibbi baxışlarının fəlsəfi anlamı

Dahi şair Nizami, deyildiyi və bütün tədqiqatçılar tərəfindən qeyd olunduğu kimi, müxtəlif elm sahələrinə aid məlumatlardan «Xəmsə»də geniş şəkildə istifadə etmişdir. Bunun iki başlıca istiqaməti vardır:

1) «Xəmsə»də varlığın elmi mənzərəsinin yaradılmasında elmi faktlardan istifadə;

2) «Xəmsə»də elmi faktlardan bədii-fəlsəfi obrazlar şəklində istifadə.

Ayrı-ayrı elm sahəsini təmsil edən tədqiqatçılar əsasən birinci istiqamətdə işləməyə üstünlük vermişlər. Yəni şairin yaradıcılığında elm məsələlərini öyrənmiş, müxtəlif elm sahələrinə aid biliklərin aşkarlanması və qiymətləndirilməsinə fikir vermişlər. Bu, Azərbaycanda elm tarixini öyrənməyə imkan verməklə, eyni zamanda, şair Nizamini mütəfəkkir alim kimi də səciyyələndirməyə imkan vermişdir. Təbabət məsələləri də əsasən bu istiqamətdə işlənmişdir. Yəni Nizamini tədqiq edən tibb mütəxəssisləri onda ayrı-ayrı xəstəliklərin təsvirinə, onların etiologiyası, profilaktikası ilə bağlı məsələlərə dərinliklərlə fikir vermiş və bu halda şairin tibbi görüşlərinin fəlsəfəsi, başqa sözlə, Nizamini tibbi faktlardan bütövlükdə təbabətdən bədii-fəlsəfi baxımdan istifadə probleminə az fikir vermişlər. Bu isə ciddi problemdir. Problemin monoqrafik tədqiqi ilk növbədə tibb və fəlsəfə münasibətlərinin nəzəri mənzərəsinə diqqət verməyi tələb edir.

Nizamini təbabət dünyasını elmi-kütləvi üslubda araşdırmış M.Süleymanoğlu (Məmmədov) belə bir səciyyəvi misal verir: «Hippokrat tələblərlə məşğələyə başlamazdan əvvəl tez-tez yada salardı: «Əgər sən həkimsənsə – yalnız həkimsən, həkimdən başqa bir şey deyilsən. Əgər sən həkimlikdən başqa, həm də filosofsansa, Allaha bərabər həkimsən». Bu fikir təbabətlə fəlsəfənin nə qədər yaxın olduğunu göstərir. Təbabətlə fəlsəfə Aristotelin və Platonun, Qalen və Bekonun, İbn Sinanın və Paraselsin yaradıcılıqlarından qoşa keçmişdir. Bu haqda dəfələrlə XVIII əsr fransız materialistləri və rus inqilabçı demokratları da fikir yürütmüşlər». (77, s. 116). Müəllif daha sonra yazır ki, Nizami Gəncəvi zəmanəsinin müəyyən mənada loğmanı olmuşdur... Nizami Gəncəvinin tibbi fəlsəfəyə meyli tə-

sadüfi yaranmamışdır. Təbabət elmlərin elə bir sahəsidir ki, bütün sənət sahibləri – hökmdardan tutmuş sadə əmək adamına qədər hamı əlini ona uzadır... Şairlər, mütəfəkkirlər, filosoflar üçün isə təbabət həm də yaradıcılıq, axtarış əhəmiyyəti kəsb edir (77, s.118).

Fikrimizcə, Nizamidə tibb və fəlsəfənin onun görüşlərində ciddi rol oynamasının şairin loğmanlığı, yəni dünyanın, insanların, tibbin bütün sirlərinin bilicisi olması ilə izah olunması məsələnin zahiri tərəfidir. Problemin birbaşa fəlsəfi aspekti var. Nizami öz əsərlərində dəfələrlə yazır ki, o, kainatın, varlığın sirlərini axtarır. Onun üçün varlıq Allahdan başlanan yaradılış aləmidir. Yaradılış aləmində bütün ünsürlər bir-biri ilə dərin nizam içərisində əlaqədədir. Kainat və İnsan öz quruluşları etibarilə bir-birinin eynidir. Məsələn, şair «Leyli və Məcnun» əsərində, kitabın ithaf olunduğu Mənuçöhr oğlu Axsitanın məhdində yazır:

**Doqquz göyün ruzi verəni,
Afaqın (Dünyanın) sərdarı və taxt sahibi,
Mənalər çeşməsinin feyz paylayanı.
Asiman rəmzlərinin bilicisi.
On iki elmin sirləri
Onun əlində möhür mumu kimi yumşaqdır.
Bu yeddi qəvarə, altı barmaq,
Bir göz, dörd əl, doqquz arxa (kürək),
Çəmbərindən baş çəkməsinlər – deyə,
Halqa kimi başı çəmbərdə qalmışdır. (35, s. 39-40)**

Əsərin filoloji tərcüməsinin müəllifi prof. Mübariz Əlizadə sonuncu iki beytin şərhini ilə bağlı yazır: «Nizami təbiət, kainat haqqında təsəvvürünü obrazlar vasitəsilə vermişdir. «Yeddi qəvarə» – yeddi təbəqə yer, «altı barmaq» – cəhətlər: şərq, qərb, şimal, cənub, alt və üst; «bir göz» – günəş; «dörd əl» – dörd ünsür: su, torpaq, od, hava və ya ilin dörd fəslisi; «doqquz arxa» (kürək) – doqquz təbəqə göy. Şairə görə, say-

dıqlarından hər cisim öz dairəsində cazibə qanunu əsasında bir-birindən asılı hərəkətdə olduğundan, bu nizam pozulmasının deyə, bütün kainatın özünəməxsus bir çəmbəri – dairəsi vardır. Axsitanı mübaligə ilə tərifləyən şair göstərmək istəyir ki, bütün kainatı hasar içərisində müti saxlayan çənbər də şahın qüdrətindədir» (35, s.264-265).

Göründüyü kimi, şerhdə insanın bədən quruluşu ilə kainatın quruluşu arasında mübaligəli məcaz yaradılmışdır. Bu məcaz sadəcə bir şair uydurması, bədii təxəyyülün yaratdığı bədii lövhə olmayıb, orta əsr düşüncəsinin varlıq haqqında təsəvvürləri ilə bağlı idi. Bu düşüncəyə görə, insan öz daxili və zahiri orqanları (bədənənin anatomik üzvləri) ilə kainatın quruluşunu və quruluş elementlərini (göy qatlarını, göy cisimlərini) özündə inikas edir (başqa sözlə, proyeksiyalandırır). Ona görə də, insan kiçik dünya (aləmi-əsgər), dünya isə böyük insan (insani-əkbər) adlandırılırdı. Nizami dünyanın, kainatın, insanın və cəmiyyətin ilahi harmoniyasını axtaran filosof şair kimi, bu harmoniyayı, ilahi ahəngi təşkil edən elementlərin (insanın, kainatın) strukturunu dərinədən bilməli idi. İnsanın strukturu, ilk növbədə, onun anatomik quruluşundan, ruhi-psixoloji aləmindən – bir sözlə, insan haqqında tibbi biliklərdən keçirdi. Nizaminin İnsanı və Kainatı bir poetik lövhəyə – «Xəmsə»yə düzən baxışları onun varlıq haqqında fəlsəfi baxış sistemi idi. Və bu fəlsəfi baxış hökmən insanın bioloji varlığını əhatə edən tibbi bilikləri, yəni tibbdən – təbabətdən görünən insan varlığını nəzərdə tuturdu. Bunsuz Nizami varlığa yönəlmiş fəlsəfi-poetik baxışlarını mükəmməl şəkildə ortaya qoya bilməzdi. Beləliklə, Nizaminin tibbi görüşlərinin fəlsəfi əsasları şairin kainat, insan, cəmiyyət, təbiət haqqında bədii-fəlsəfi baxış sistemini nəzərdə tutur. Kainatın kosmik-fəlsəfi harmoniyası adlandırılıla bilən bu baxış sistemi Nizami poeziyasının idraki əsaslarını təşkil edir. Şair bütün varlığı, poetik şəxsiyyəti, bədii irsi ilə bu ali mətləbə – dünyanın fəlsəfi-kosmik nizamının tapılma-

sına xidmət etmişdir. Tədqiqatçılara görə, şairin təxəllüsü də kosmik-fəlsəfi harmoniya ideyasının daha bir təzahürüdür.

Şərşünas R.Əliyev yazır ki, İlyas Yusif oğlu sənət meydanına atılarkən «Nizami» təxəllüsünü təsadüfən seçməmişdi. Bu, onun həyatda və həyatının mənası saydığı poeziyada qarşısına qoyduğu məqsədləri son dərəcə dəqiq ifadə edirdi. «Nizami» - nizamlayan, nizam verən, qaydaya salan deməkdir. Təkcə sözü mü? Məncə, yox! Həm də insanın, daxili aləmin onun cəmiyyətlə, cəmiyyətin təbiətlə münasibətlərini. Əlbəttə, söz vasitəsi ilə. Nizami poeziyası əvvəldən axıra qədər bu nizamın, bu ahəngin, bu harmoniyanın axtarışı və ifadəsidir (15, s.10-11).

Göründüyü kimi, Nizami təbiətin, cəmiyyətin, insanın arasında mövcud olan harmoniyayı axtarırmış. Bu harmoniya Kainata və İnsana ən ümumiləşdirici kontekstdə, yəni ən ümumi qanunauyğunluqlar çevrəsində baxmağı tələb edirdi. Kainat və insanın belə bir çevrədən ümumiləşdirilməsi onlara fəlsəfi baxış deməkdir. Demək, Nizaminin «Xəmsə»dən ətrafa baxışı fəlsəfədir; o, dünyanın və insanın kosmik harmoniyasını axtarır. Bu harmoniya eyni zamanda insan haqqında tibbi biliklərdən, yəni tibbi görüşlər sistemindən keçir. Baxışın bu tərəfi şairin tibbi-fəlsəfi görüşləri deməkdir. Nizami – şairdir və onun yaradılış aləminin kosmik-fəlsəfi nizamı – harmoniyası ilə bağlı görüşləri bədii söz vasitəsi ilə öz ifadəsini tapır. Bu, Nizaminin şairliyi ilə onun tibbi-fəlsəfi görüşlərinin qarşılıqlı münasibətlərinin ən ümumi mənzərəsidir.

Bir cəhəti qeyd etmək lazımdır ki, Nizaminin yaradılış aləminin kosmik nizamı ilə bağlı görüşləri ən ümumi şəkildə təkcə Təbiəti və Cəmiyyəti nəzərdə tutmur; bura yaradıcının özü – Allah mütləq ünsür olaraq daxildir. Beləliklə, Nizami Allah, Təbiət və Cəmiyyət (İnsan) arasında olan kosmik nizamı axtarır. Bu dediklərimiz şairin öz tə-

xəllüsü ilə bağlı «Leyli və Məcnun» poemasında yazdıqları ilə daha aydın şəkildə üzə çıxır. Əsərin bədii tərcüməsinə diqqət edək:

**Baxsan, Nizaminin cizgisinə sən,
Min bir ad sayanı orda görərsən** (30, s.62).

Həmin beyt poemanın sətri (filoloji) tərcüməsində belədir:

**Əgər Nizaminin xəttinə (yazılışına)
qədəm qoysan (diqqət yetirsən),
Min bir adın sayını görərsən** (35, s.49).

Şair beytdə çox mürəkkəb məcaz yaratmışdır. İlk baxışdan görünən məzmun ondan ibarətdir ki, «Nizami» adının yazılışı Allahın min bir adını bildirir. O bununla nə demək istəyir. Beyti izah etmiş M.Əlizadə göstərir: «Müsəlmanların əqidəsincə... Allahın min bir adı var. Ərəb əlifbası ilə yazılan Nizami sözündəki hərflərin «əbcəd» hesabı ilə ekvivalenti min birdir... Beləliklə, şair öz təxəllüsündəki hərflərin ekvivalent rəqəmi ilə Allahın min bir adı arasındakı mənəvi vəhdətə işarə edir» (35, s.267).

Əbcəd hesabı ərəb hərflərinin həm də müəyyən rəqəmləri bildirməsidir. Bu baxımdan, «Nizami» adındakı hərflərin bildirdiyi rəqəmlər toplananda 1001 alınır. Şair bununla demək istəyir ki, onun varlığı, poetik adı Allahla vəhdətdədir. Onun poetik adı Nizamidir, yəni nizam verəndir; şair öz poeziyası ilə yaratdığı fəlsəfi-kosmik nizamı məhz ilahi nizam hesab edir. Bunu şerin sonrakı beyti daha da qüvvətləndirir. Bədii tərcümə:

**İlyasın «əlif»ini «lam»ından kəssən,
Yenə doxsan doqquz tamı görərsən.** (20, s. 62)

Sətri (filoloji) tərcümə:

**İlyasın lamından əlifi bir də «b» çıxsan,
Adı doxsan doqquzlanar.** (35, s.49)

Prof. M.Əlizadənin beytə verdiyi izahdan görüldüyü kimi, burada Allahın 1001 adından ən gözəl adlar olan 99-u (əsməi-hüsna) nəzərdə tutulur. O yazır: «Beləliklə, təxəllüsündəki («Nizami» təxəllüsündəki – R.Ə.) rəqəmlərin Allahın bütün adlarına bərabər olması ilə fəxr edən şair, adındakı rəqəmlərdən biri atıldıqda qalanının «əsməi-hüsna» bərabər olduğunu göstərir (35, s.267).

Göründüyü kimi, şair özü varlığını, adlarını, poeziyasını, həyatının mənasını Allahdan qıraqda təsəvvür etmir. Bu, təbii ki, onun tibbi-fəlsəfi görüşlərinə də aiddir. Onun həkimlik sənəti ilə bağlı poetik fikirləri bunun belə olduğunu aydın şəkildə göstərir. O, «Leyli və Məcnun»da şerə, şairliyə həvəsi olan on dörd yaşlı oğlu Məhəmmədə belə nəsihət verir:

**Elmlər elmidir demiş peyğəmbər
Din elmi, təbabət elmi, müxtəsər.
Göbəkdəki ətri bu iki elmin
Fəqihlə təbibdir, bunu bil yəqin.
Fəqih olsan əgər itaətkar ol,
Hiylədən, riyadan daim kənar ol.
İsa mərifətli həkim ol, amma
İnsanı öldürən bir həkim olma.
Həm həkim, həm fəqih olsan sən əgər,
Hamının yanında adın yüksələr.
Həyat da, ölüm də qul olar sana,
Səadət və şöhrət düşər payına.** (30, s. 65)

Göründüyü kimi, Nizaminin gözündə həkimlik elminin şərəfət və dəyəri, ilk növbədə, peyğəmbərin bu elmi elmlər elmi adlandırması ilə bağlıdır. Başqa sözlə, təbabət

cəmiyyətə ən lazımlı, «elmlər elmi» olmaqla, elmlərin fəvqündə duran elmdir. Ancaq əlamətdar olan odur ki, bu cür elmlər elmi təkcə təbabət yox, din elmi və təbabətdir. Başqa sözlə, din elmi və təbabət bir mərtəbədə, bir sırada götürülür. Şair həkimliyi və fəqihliyi, yəni din elminin nümayəndəsi olmağı sənətlərin də ən vaciblərindən sayır. Onda təbii olaraq belə bir sual meydana çıxır ki, Nizami nəyə görə bu iki elmi belə uca tutur. Məsələ burasındadır ki, təbabət insanın sağlamlığı deməkdirsə, din elmi də insanın mənəviyyatının sağlamlığıdır. Şairə görə, cəmiyyətin bütövlükdə sağlamlığı, cəmiyyətdə, təbiətdə, bütöv kainatda harmoniya insanların cismani və mənəvi sağlamlıqlarından asılıdır. Heç təsadüfi deyildir ki, şair həyatın da, ölümün də bu iki sənətin qarşısında qul olacağını bildirir. Bu, nə deməkdir? Yəni həkim və fəqih olmaqla Məhəmməd insanların həm cisminin, həm də mənəviyyatının qoruyucusu olar. Burada şair «həyat» dedikdə bu dünyanı, «ölüm» dedikdə o dünyanı – axirəti nəzərdə tutur. Həyat və ölümün qul olması Məhəmmədin hər iki dünyanı qazana bilməsi, həm bu dünyada insanlar, həm də o dünyada Allah qarşısında şərəfətli məqama qalxa bilməsi deməkdir.

Nizami poeziyasında təbabət dinlə birləşir. Din dünyagörüşüdür; bütün varlığın Allah tərəfindən yaradılmasının qəbul edilməsi deməkdir. Nizamının yaşadığı orta əsrlərin ontoloji (varlıq haqqında təlim) və qno-seoloji (idrak haqqında təlim) baxışlarında Allah mühüm yer tutur. Nizamının tibbi-fəlsəfi baxışları da dindən, onun Allah ideyasından qıraqda ola bilməzdi. Ona görə Nizami həkimlik – təbabət elmini dini elmlə – dini dünyabaxış sistemi ilə bir sırada qoyur, onun tərkib hissəsi, ona bağlı sayır. Başqa cür desək, şairin kainat, təbiət, insan, bütövlükdə varlıq haqqında baxışları peripatetizmə meyli edən bütün tərəfləri ilə Allah ideyasından qıraqda deyil. Nizami üçün islam – hakim dünyabaxışı, dünyanı dərk sistemidir. Dini dünyabaxış, bü-

tövlükdə götürdükdə, dünyagörüş hadisəsi olmaqla həm də fəlsəfi dünyabaxışla birləşir. Bu, Nizamının fəlsəfi-bədii dünyabaxışlarını əks etdirən «Xəmsə»dən aydın görünməkdədir. Şairin fəlsəfi dünya modeli islam dininin ehkamlarına söykənir, onların üzərində qurulur. «Xəmsə»də gerçəkləşdirilən fəlsəfi-kosmik dünya nizamı məhz bu əsaslara söykənirdi. Bu baxımdan, şair üçün İslam dini, bütövlükdə götürdükdə, kosmik nizamın əsası idi.

Şərqişünas R.Əliyev yazır ki, Nizami mömin müsəlman idi. Lakin onun üçün islam heç də müəyyən ayınlar, norma və təsəvvürlər kompleksi deyildi. İslam, şairin nəzərində, cəmiyyətdə qarşılıqlı ahəng və anlaşma yaratmalı olan bir təlimdir (15, s.12). Göründüyü kimi, İslam dini öz dünyagörüş, əxlaqi-mənəvi, ilahi-idraki sistemi ilə şair üçün cəmiyyəti və dünyanın ahəngini yaradacaq mənəvi əsasdır. Bu ahəngdə cismani sağlamlığın müstəsna rolu var. Təbabət bir elm kimi İslamın bəyan etdiyi dünya nizamının cismani sağlamlıq tərəfləri ilə bağlı elm olaraq şairin fəlsəfi dünyabaxışında mühüm yer tutur. Orta əsr dünya baxışlarından çıxış etdikdə başqa cür ola bilməzdi. Elm bilik hadisəsi olaraq mənəviyi etibarilə Allaha bağlanır. Elmin funksiyası Allahın dərkinə yönəlir. Tibb elmi də bu idraki-metodoloji sistemə tabe idi.

Nizamini bu problemlər yaradıcılığının əvvəlindən sonuna qədər düşündürmüşdür. Onun yarandığı gündən bu günə qədər, əsrlər ərzində insanların bədii və idraki zövqünü oxşayan «Xəmsə»si məhz Allahın adı ilə başlanır. «Sirlər xəzinəsi»nin ilk beyti belədir:

«Bismillah-ir-rəhman-ir-rəhim»

Həkimlər xəzinəsinin qapısının açarındır. (33, s.16)

Həkimlər xəzinəsi – hikmətlər xəzinəsi deməkdir. Bu – dünyanın fəlsəfi dərk deməkdir. Həmin idraksə Alla-

hın adı olmadan mümkün deyildir. Çünki bütün bilik Allahdan gəlir və ona da yönəlir. Filosof Z.Quluzadə şairin ilk poemasının fəlsəfi-bədii mündəricəsini belə səciyyələndirir: «Allah, dünya, insan, onların əlaqəsi, orta əsr fəlsəfəsinin dili ilə desək, onların «sirləri» «Sirlər xəzinəsi»ndə öz əksini tapmış fəlsəfi axtarışların, xüsusilə həmin dövrün fəlsəfi cərəyanlarının mahiyyətini təşkil edir» (97, s.103).

A. Hacıyev yazır ki, Nizami həqiqətən mömin adamdır: Allaha dua ilə xitab edəndə o, tamamilə səmimidir. Eyni zamanda, bizim qarşımızda fəlsəfi-teoloji məsələlərə münasibətdə «orta əsr təfəkkürü» nümayiş etdirməyən bir sənətkar durur (37, s.40). Fikrimizcə, müəllif Nizaminin dindar olması fikrində haqlı olsa da, şairin «orta əsr təfəkkürü nümayiş etdirməməsi» məsələsində haqlı deyildir. Artıq Azərbaycan fəlsəfə və filologiyasında əsaslı şəkildə sübut edilmişdir ki, Nizami öz dövrünün ən qabaqcıl mütəfəkkirlərindən biri olmaqla məhz orta əsrlər fəlsəfi, dini, bədii fikrinin zirvəsinə qalxmışdır. Nizami bütün fəlsəfi, teoloji düşüncələri ilə heç bir halda orta əsr intellekt səviyyəsindən qırağa çıxmır və Nizami düşüncəsi bütün özünəməxsusluğu, bütün fenomenal cəhətləri ilə məhz orta əsr təfəkkürü nümayiş etdirir. Nizami orta əsr düşüncəsində hər hansı ehkamı inkar edib, ona qarşı əsrləri qabaqlayan düşüncə nümayiş etdirdikdə belə, bu onu orta əsr təfəkküründən ayırmır və ona qarşı qoymur. Bu baxımdan, şairi heç bir məsələdə süni şəkildə orta əsr intellektual səviyyəsindən ayırmağa ehtiyac yoxdur. Bunu Nizaminin dinə və onun əsası olan Qurana münasibəti də aydın şəkildə göstərir. Belə ki, Nizaminin fəlsəfi düşüncələrinin, o cümlədən tibbi-fəlsəfi, sosial-ekoloji düşüncələrinin idrak bazasında Quranın təməl prinsipləri durur.

A.Rüstəmovə yazır ki, Qurana – zamanın çoxplanlı dünyagörüşü hadisəsi olan bu mənbəyə diqqətlə yanaşırsa, orada sonralar müstəqil sahələrə ayrılmış müsəlman mədəniyyətinin, xüsusilə islami fəlsəfi-bədii fikrin,

demək olar ki, bütün ilkin rüşeymlərini müşahidə etmək mümkündür... (75, s.54-55) ...Yaxın və Orta Şərq ədəbiyyatında İslamın təsisindən sonra formalaşmış əksər janr növlərinin Quran ayə və surələrinəki süjet, motiv, obraz və poetik-üslubi keyfiyyətlərdən qaynaqlandığını da inkar etmək olmaz (75, s.55).

Göründüyü kimi, Quran, onun əsasında fəaliyyət göstərən İslam dini bütöv müsəlman Şərfinin fəlsəfi, bədii, estetik, mənəvi, ictimai və s. düşüncəsinin əsasında durur. Nizami «Xəmsə»sində də din belə bir əlahiddə mövqeyə malikdir. Varlığın, kainatın yaradılışın istənilən fəlsəfi konsepsiyası Nizami üçün Allahın varlığının dərkinə yönəlmiş idrak yollarından biridir. Bu baxımdan, Nizaminin tibbi-fəlsəfi görüşləri şairin öz yaradıcılığında bədii üsulla əsaslandırmağa və zamanına təlqin etməyə çalışdığı Təbiət və Cəmiyyətin ahəngi, nizami bədii-fəlsəfi ideyasının tərkib hissəsi kimi, varlığın Allahdan başlanan və ona qayıdan ilahi-kosmik nizamına söykənir. Quranda kosmik nizamın mənbəyinin Allah olduğu dəfələrlə, döənə-döənə aydın şəkildə bəyan edilir. Məsələn, bu ilahi kitabın 87-ci surəsinin, 2-ci və 3-cü ayələrində deyilir: «O Rəbbin ki, xəlf etdi və nizama saldı. O Rəbbin ki, əzəldən müəyyən etdi və yol göstərdi» (61).

Beləliklə, Nizaminin həkimlik sənətinin cəmiyyət üçün elmlər elmi kimi vacibliyini, şərəfət mövqeyini peyğəmbərin buyuruğu ilə əsaslandırması bir təsadüf olmayıb, şairin bütün məsələlərdə Quranla nazil olan Allah hökmünə əsaslanmasını göstərir. Bu, həm də onu göstərir ki, Nizaminin tibbi-fəlsəfi görüşləri şairin varlığın kosmik ahəngi ilə bağlı düşüncələrinə xidmət edir. Bu cəhətdən, onun fəlsəfi düşüncəsi bədii yolla, bədii sözlə ifadə olunmuşdur. Bu da öz növbəsində, Nizaminin bədii düşüncəsində onun fəlsəfi görüşlərini müəyyənləşdirməyin ümumi planına diqqət yetirməyi nəzərdə tutur. Belə ki, Nizamidə fəlsəfi və bədii düşüncə qovuşmuş vəziyyətdədir. Bunları

iki lay şəklində təsəvvür etsək, onda biz aydın sərhədlərə ayrılması mümkün olmayan bir mənərə ilə qarşılaşmış oluruq. Nizaminin fəlsəfi düşüncəsi, o cümlədən tibbi-fəlsəfi görüşləri bədii yolla təzahür etmişdir. Tədqiqatçılar bu məsələyə diqqət etmişlər.

Filosof Z.Quluzadə Nizaminin öz çağının, demək olar ki, bütün fikir cərəyanlarına bələd olduğunu, onların mütərəqqi tərəflərindən istifadə etdiyini qeyd etmişdir. Alimə görə, Nizami öz çağının fəlsəfi cərəyanlarına o qədər diqqət göstərmişdir ki, hətta əxilik cərəyanının barəsində məlumat qalmamış fəlsəfəsini, bəlkə də, bu gün Nizami Gəncəvi yaradıcılığı əsasında öyrənmək mümkündür (110, s.102).

Öz ədəbi düşüncələrinin fəlsəfiliyi ilə seçilən mərhum alim Y.Qarayev Nizami yaradıcılığında fəlsəfə ilə bədiiyin sərhədlərinin müəyyənləşdirilməsi zərurətini nəzərdə tutaraq yazırdı ki: «...Nizaminin çıpaq fəlsəfi görüşləri ilə onun bədii təfəkkürünün, romantik metodunun bütünlükdə pafosu ilə ifadə olunan həqiqətləri fərqləndirilmir: «Dirilik suyunun nə üçün ucqar şimalda «zülmət səltənətində» («İsgəndərnamə») olduğunu başa düşməkdən ötrü bilmək lazımdır ki, Nizami üçün qütb gecəsi mistik özünüdərkən canlı bulağının fəvvarə vurduğu insan ürəyinin qaranlığına dalmağın Yer kürəsindəki analogiyasıdır» (50, s.89). Beləliklə, alimə görə, bədilik düşüncənin fəlsəfi vüsətinin ifadə forması, ifadə imkanlarıdır.

Nizamişünas A.Rüstəmov Nizaminin bədii yaradıcılığında ifadə olunmuş fəlsəfi düşüncələrini «poetik fəlsəfə» adlandıraraq, bunu «bilavasitə obrazlı təfəkkürün nailiyyətləri ilə ifadə olunan bədii-fəlsəfi fikir» kimi müəyyənləşdirir (73, s.6-7).

Göründüyü kimi, Nizaminin tibbi görüşləri fəlsəfi mahiyyət daşıyır və bu fəlsəfə bütövlükdə poetikdir – poetik fəlsəfədir. Bu halda ədəbiyyat, yəni Nizami «Xəməsi» şairin fəlsəfi görüşlərini obrazlı təfəkkür vasitəsi, yə-

ni obrazlaşdırma ilə ifadə edən sənət hadisəsidir. Orta əsrlərdə fəlsəfi düşüncə bu çağ təfəkkürünün istənilən növ və formasına aid idi; o cümlədən də bədii düşüncəyə. Bu baxımdan, Nizamidə ifadə olunan təbii-fəlsəfi görüşlər şairin bədii obrazlaşdırma üsulundan istifadə ilə öz təzahürünü tapmış olur.

Şairin yaradıcılığında tibb, təbabət elmi, xəstəliklər, onların müalicə üsulları, dərmanlar birbaşa tibb elminə xidmət etməyib, onun ilk tibbi-fəlsəfi görüşlərinin bədii yolla təzahürüdür. Bunu biz onun yaradıcılığında geniş şəkildə istifadə olunan bədii-tibbi məcazların fəlsəfi mənə kəsb etməsində aydın şəkildə görürük.

Nizami poeziyasında biz tez-tez müxtəlif tibbi faktlarla qarşılaşırıq ki, bunlar da bədii-metaforik şəkildə fəlsəfi mətləblər ifadə olunur. Məsələn, «Sirlər xəzinəsi»ndə biz sirkə ilə müalicədən fəlsəfi məcaz kimi istifadənin konkret örnəyini görürük:

**Sən sarılıq çəkməsən saralmaz ki bənizin,
Üzünü turşutsan da, qaralmaz ki bənizin.
Yüz ilin yağ, piyi bir kəsi sağaldarmı?
Bir mərazi on ilin sirkəsi sağaldarmı? (28, s. 102)**

Burada tibbi nöqteyi nəzərdən biz sarılıq xəstəliyi, onun profilaktikası, müalicəsi ilə bağlı sistemli təsvirlə üzləşirik. Əgər bunu tibbi ifadələrə çevirsək, onda məlum olur ki, sarılıq xəstəliyinin əlaməti üzün sarılmasıdır. Köhnəlmiş dərmanla müalicə etmək olmaz. Yəni müalicə məqsədilə köhnəlmiş yağ və piydən, yaxud sarılığın müalicəsi zamanı on ilin sirkəsindən istifadə etmək fayda verməz, ziyan verər.

Bu beytlər, eləcə də Nizamidə çoxlu sayda belə beytlər müxtəlif xəstəliklər və onların müalicə üsul və vasitələri haqqında məlumat əldə etmək baxımından əvəzsizdir. Elə fəslin əvvəlində göstərdiyimiz kimi, tibb tarixini araş-

dırmış mütəxəssislər Nizamidəki belə məlumatlardan geniş şəkildə istifadə etmişlər. Ancaq Nizamidəki bu tibbi faktları yalnız təbabət tarixi baxımından araşdırmaq onun tibbi görüşlərinin fəlsəfi mahiyyətini açıb ortaya qoya bilməz. Əvvəla, bu beytlərdə Nizaminin başlıca məqsədi heç də tibbi biliklər nümayiş etdirmək deyil. Şairin bu beytləri «Sirlər xəzinəsi»nin «Xilqətin gözəlliyi və kamalın qüdrəti» kimi fəlsəfi problemin bədii həllinə yönəlmiş səkkizinci söhbətindəndir. Şair burada yaradılışın gözəlliyi və kamalın, ağılın bu gözəlliyi dərk etmə qüdrətindən söhbət açır. Gözəllik bütövlükdə götürdükdə onun təzahür etdiyi obyektin quruluş elementlərinin ahəngdar düzümüdür. Nizami də yaradılışın (xilqətin) gözəlliyindən danışarkən məhz ilahi yaradılış harmoniyasını təşkil edən elementlərin düzüm ahəngindən doğan fəlsəfi-bədii gözəlliyi nəzərdə tutur. Burada o, tibbi elementlərdən də istifadə edir. Yəni üzün rənginin sarılığı təsadüfi olmayıb, səbəb və nəticənin ahəngdar düzümünün nəticəsidir. Əgər üz sarıdırsa, bu halda onda xəstəliyi görmək lazımdır. Başqa sözlə, yaradılışın hər bir elementi determinativ (səbəb-nəticə) harmoniyasının ünsürüdür. Xilqətin ilahi harmoniyasından qıraqda qalan heç nə yoxdur. Ağıl bunu dərk etməklə dünya nizamının bərpasına, pozulmamasına xidmət etmiş olur. Şairin tibbi-fəlsəfi görüşləri, gördüyü kimi, yaradılışın kosmik qurumunun ahəngini, nizamını şərhə yönəlib. Sonrakı beytlərdə biz bunu daha aydın görürük. Şair göstərir ki, köhnə yağ, piylə xəstəliyi sağaltmaq olmaz; köhnəlmiş sirkə sarılığın dərmanı ola bilməz. Burada şair yaradılışın struktur ahənginə işarə edir. Xəstəlik problemdir, problemin həlli onu yaradan, şərtləndirən fakt və hadisələrin düzümünü bilməyi tələb edir. Ağıl bunu bilməlidir. Əgər sarılıq köhnə sirkə ilə müalicə edilərsə, o sağalmaz. Demək, hər bir yaradılışın mahiyyəti dərk edilməli, strukturunu təşkil edən elementlərin düzüm qanunauyğunluqları (kosmoqonik ahəngi) tapılmalıdır. Gördüyü kimi, şair

varlığın struktur ahəngi kimi ilahi hadisəni həm də tibbi-fəlsəfi aspektdə qoyaraq bədii şəkildə təsvir etmişdir.

Göstərilən şerə şərh yazmış şərqşünas R.Əliyev izah edir ki, qədimdə səfranı sirkə ilə müalicə edərmiş. Yəni dünyaya olan tamahının səfrası sənin üzünü saraldıb. Dünyəvi əlaqələr üçün turşuduğun üzünün və qaşının sirkəsi həmin səfraya təsir göstərə bilmir. Çünki bu səfranı sənin yüzillik acgözlük piyin əmələ gətirib, belə bir səfranı da on illik sirkə yox eləyə bilməz (28, s.184). R.Əliyevin beytə verdiyi izah sırf bədii məzmunludur. Yəni alim beytin bədii məzmunundan çıxış edərək onun poetik-əxlaqi mənasını izah etmişdir. Və burada maraqlı bir mənzərə yaranır. Gördüyü kimi, beyt həm tibbi-fəlsəfi, həm də bədii-əxlaqi məna qatlarına daxildir. Bir-birini təsdiq edən bu məna qatları şairin xilqətin gözəlliyi haqqında olan ideyalarının müxtəlif kontekstlərdə şərhinə xidmət edir. Bu beytlərdə təsvir obyektini olaraq Nizami çağının tibbi faktları götürülüb. Şair bu tibbi faktlarla öz fəlsəfi görüşlərini şərh edib. Ancaq bu görüşlər bədii məzmun planına malikdir. Başqa sözlə, fəlsəfi-tibbi, əxlaqi, estetik görüşlərin şərh məkanı bədii məzmunudur. Beləcə Nizami şerində onun dünyaya fəlsəfi baxışları tibbi-bədii ifadələnmə planı tapmışdır. Onun yaradıcılığında digər belə nümunələrə diqqət tibbi-bədii məcazların fəlsəfi əsaslarını üzə çıxartmış olur.

«Sirlər xəzinəsi»ndə «Gecənin vəsfi və qəlbi tanımaq haqqında» söhbətdə axşamın düşməsi, gecə olması xəstəlik tibbi-bədii məcazı ilə təsvir edilir:

Şərbət və xəstə bir-birilə saziş edib,

Qara sevdanın evini tərək etdilər.

Xəstə (düz) bir tas qan tökdü və

Başdan ayağa qədər (dünya) mürəkkəb oldu.

(33, s. 57)

Bu beytləri şərqşünas R.Əliyev belə şərh edir: «Gecənin çağasını (Ayı – R.Ə.) qara sevda (qaranlıq) xəstəliyindən qorumaq üçün torpaqdan bir şəfa bəxş edən məcum düzəltdi, sonra torpaq öz məsihəvarı nəfəsindən (Məsihəvarı nəfəs dedikdə burada Həzrəti İsanın nəfəsi nəzərdə tutulur – R.Ə.) gecənin qarasevdasının atəsinə su çilədi və xəstə ilə şərbət biri-biri ilə qovuşub, qarasevdanın evini tərk etdilər. Xəstə üfüqlərə «bir tas qan» – şəfəq tökdü, onun qarasevdası (qaranlığı) içərisindən xaricə çıxdı və gecənin çağası (Ay – R.Ə.) başdan-ayağa qədər mürək-kəb rənginə (qara rəngə – R.Ə.) girdi. Onu qara rəng o dərəcədə bürüdü ki, qəza onu kafirlikdə müttəhim etdi. Dini təlimə görə, qiyamət günü kafirlər üzüqara olacaqlar» (33, s.204).

Göründüyü kimi, beytlərdə Günəşin batmasından sonrakı vaxt – yəni gecənin yavaş-yavaş düşməsi, hər tərəfi qaranlığa bürüməsi, Ayın üzünü örtməsi və s. təsvir olunur. Beytlərə verilmiş izahlar da göstərir ki, burada qaranlığın düşməsi ağır bir xəstəliklə bədii yolla müqayisə olunur. Əslində, şair burada, gerçək olaraq xəstəliyi təsvir edir. Ancaq bu tibbi təsvir məcazi bir mənşərədir və gecənin düşməsini göstərir. Burada tibbi-fəlsəfi görüş zəmininin müxtəlif hissələri arasında olan mənə qarşıdurmasını da nəzərdə tutur. Gündüz – işıq, gecə – qaranlıq deməkdir. Bu baxımdan, gündüz xeyir işlərin, gecə isə şər işlərin görüldüyü vaxt sayılır. Bu mənada, Nizaminin gecəni xəstəyə, xəstəliyə, onun ağır fəsadlarına bənzətməsi Təbiətlə Təbabət arasında yaradılmış tibbi-bədii məcazdır və onun tibbi-fəlsəfi görüşlərini bildirir. Belə ki, burada xəstəlik və onun gedişatının təsvirindən bir təsadüf olaraq yox, gecənin düşməsinin məcazi təsvirində istifadə olunur. Təbiətin bu anı xəstəliklə işarələndirilir. Gündüzün – xeyiri, gecənin – şəri bildirməsi kimi əxlaqi qarşıdurma qoşası dünyanın əxlaqi-etik ahənginin ifadəsi olaraq tibbi-fəlsəfi mənşərə fonunda öz bədii təcəssümünü tapır.

Şair «Xosrov və Şirin»də belə bir tibbi-bədii məcaz yaradır:

**Rüzgarın təbibisi əfsun satandır,
Odur əynindəki yüz rəng kətanıdır.
Gah bir neştər vurur «dərmandır» deyər,
Səfra üçün turşu düzər süfrəyə.
Qulağı çərtməkdir başın dərmanı,
Dəmüləxəveyndir Səyavuş qanı.
Belə bir məlhəmlə bağlanmaz yara,
Bu dərman kar etməz azarlılara (29, s. 359).**

Bu şer parçası «Xosrov və Şirin» əsərinin sonundakı «Nəsihət və son söz» hissəsindədir. Nizami bu hissədə özünə müraciətlə oxucusuna təlqin edir ki, ucalmaq səadəti sadəlikdən, əzab-əziyyətdən keçir. Zamanın eybəcərliklərinə, oyunlarına baş qoşma; zəmanə qorxuludur. Ondan qorunmaq lazımdır. O, əfsun satan bir həkimdir, oyunbaza bənzəyir. Yalandan damardan qan alır, səfranın müalicəsinə qəsdən turşu təklif edir. Başağrısı üçün qan almaq təklif edir, ancaq bu, qardaş qanıdır. Şair oxucusunu belə müalicə edən həkimdən uzaq qaçmağa çağırır.

Şer parçasında, göründüyü kimi, tibbi bənzətmələrdən istifadə edilmişdir. Biz burada birbaşa tibbi məlumatlarla qarşılaşırıq. Yəni burada damardan qan almaq kimi müalicə praktikası təsvir olunur. Bəlli olur ki, insanda səfra, yəni ürəkbulanma zamanı turş şeylərdən istifadə edilir. Başağrı zamanı qulaqdan qan alınır. Təbii ki, burada Nizami hər cür başağrını yox, arterial təzyiq zamanı yaranan başağrını nəzərdə tutur. Belə təzyiqdən əmələ gələn ağrı qulağın çərtilib qan alınması ilə sakitləşdirilir. Yəni qanın miqdarı qismən azaldılır və bu da arterial təzyiqin aşağı düşməsinə səbəb olur.

Beytdəki bu tipli məlumatlar təbii ki, şair tərəfindən məhz xəstəliklərin etiologiyası, profilaktikası məqsədi ilə

istifadə olunmur. Burada şairin tibbi görüşlərinin bədii-tibbi məcazlar səviyyəsində təzahürü vardır. Nizami zamanı bir şarlatan həkimə bənzədir və bu həkim xəstəyə düzgün diaqnoz qoymur. Onda olan xəstəlikləri tapmayıb, yalançı xəstəliklər təklif edir və buyurduğu müalicə də təbii ki, əksinə olur. Şair oxucunu belə həkimdən – zəmandan qaçmağa, onun oyunlarına uymamağa çağırır. Nizaminin tibbi-fəlsəfi görüşləri burada İnsan-Zaman, İnsan-Cəmiyyət münasibətlərinin qarşılıqlı sistemini nəzərdə tutur. İnsanla Zaman, İnsanla Cəmiyyət arasında harmoniya, tarazlıq olmalıdır. Və insan özü bu tarazlığı tapmalıdır. İnsanın dünya ilə münasibətlərinin normal, yaxud qeyri-normal olması, fərdin cəmiyyətdə özünə yer tuta bilməsi, faydalı işlərlə məşğul ola bilməsi onun özündən, öz kamalını nə qədər təkmilləşdirməsindən asılıdır;

**Bu beşikdə uşaq kimi öz barmağımı sor,
Öz qanımı həm süd, həm də bal elə (34, s. 342).**

Başqa sözlə, uşaq öz barmağını soran kimi sən də dünyanın sirlərini başa düşmək üçün öz üzərində çalış, zamanı başa düşməyə səy et və yalançı həkimə bənzəyən, xəstəni öz diaqnozu üzrə yox, başqa xəstəliklər üzrə müalicə edən fırıldaqçı təbiblərə oxşayan zəmanə fırıldaqlarından uzaq qaç. Göründüyü kimi, Nizaminin burada tibbdən istifadəsi dünyanın əxlaqi-fəlsəfi mahiyyətinin ortaya qoyulması, oxucu şüuruna etik ehkamlar kimi təlqin edilməsi məqsədini daşıyır.

«Xosrov və Şirin»də Məryəmin ölümündən sonra Xosrovun onun əlindən azad olması belə bir maraqlı tibbi-bədii məcazla da öz ifadəsini tapır:

**Necə ki çəngi-Məryəmlə zahı qurtarır,
Dünyalar şahı (da) Məryəmin çəngindən qurtardı.
(34, s. 207)**

Prof. H. Məmmədzadə bu beytlə bağlı belə yazmışdır: «Çəngi-Məryəm» tibbi otdur, hamilə qadınların doğumdan tez azad olması üçün işlənməmiş. Burada Çəngi-Məryəm və Məryəmin çəngi (əli – R.Ə.) münasib şəkildə işlənməmişdir. Yəni çəngi-Məryəm otu vasitəsi ilə zahı doğum dərindən azad olan kimi, Xosrov da Məryəmin əlindən – çəngindən xilas oldu» (34, s.366-367).

Burada yaradılmış məcazi müqayisə bir bədii-poetik fiqur kimi zəngindir. Belə ki, «Çəngi-Məryəm» (ot) və «Məryəmin çəngi» (əl) Nizaminin poemanı yazdığı fars dilində eyni cür yazılan («Çəngi-Məryəm» şəklində) izafətdir. Bunların yazılışı və oxunuşu eyni olmaqla omonimdir. Demək, burada məcazın təkə tibbi, bədii səviyyəsi yox, eyni zamanda dillə bağlı olan omonimlik səviyyəsi də vardır. Xosrovun Məryəm kimi qadının əlindən azad olması zahının doğması tibbi prosesinə bənzədilməklə həm də fəlsəfi-bədii mənə yaradılmışdır.

Dünyaya gələn körpə təmizdir, pakdır, Xosrov da Məryəmin əlindən onun ölümü vasitəsi ilə qurtulmaqla belə bir yeni, saf, təmiz bir həyat üçün şans əldə etmiş olur. Bu mənada, Nizaminin burada «çəngi-Məryəm» dərman otundan məcaz kimi istifadə etməsi şairin tibbi-fəlsəfi görüşlərinin daha bir ifadə planı kimi diqqəti cəlb edir.

«Yeddi gözəl»də sarı rəng, sarılıq xəstəliyi ilə bağlı belə bir gözəl tibbi-bədii məcaz yaradılmışdır:

**Sarılıq azarı tutsa bir gözəl
Lacivərdi köynək geyər əlbəəl (31, s.47).**

Beyti izah edən nizamişünas R.Əliyev yazır ki, sarılıq (yarağan) xəstəliyinə düşər olanlara qədim həkimlər lacivərdi və ya qara rəngli paltar geyindirirdilər. Hər iki rəng matəm rəngi olub (31, s.324).

İzahdan da göründüyü kimi, beytin dərin fəlsəfi mənası vardır. Nizami insanı qızıl, var-dövlət dalınca qaç-

mamağa çağırır. Misal verdiyimiz beytdən əvvəlki beytlərdə göstərilir ki, qızıl toplamağa, var-dövlət hərisliyinə uyma. Şair göstərir ki, qızıla həvəs, ona vurğunluq, gecəgündüz onun yolunda çalışmaq, həyatını bu yolda sərf etmək insanı məhv edir. Burada Nizami fikrini tibbi məcazdən istifadə edərək şərh edir. Sarılıq xəstəliyi zamanı qədim həkimlərin xəstəyə lacivərdi, qara paltar geyindir-məsini Nizami fəlsəfi-tibbi məcaz səviyyəsinə qaldırır. Sarılıq insanın rəngini saraldır, eyni zamanda qızıl da rəngi sarıdır. Sarılığa qarşı istifadə olunan qara paltarla şair dərin bir fəlsəfi məna ifadə edir. Belə ki, bu xəstəlik insanı öldürə bilər. Ölüm isə qara, lacivərdi rənglərlə assosiasiya olunur. Beləliklə, şair sarılıq xəstəliyini – qızıla, bu xəstəlikdə geyilən lacivərdi, yaxud qara rəngli paltarları ölümə bənzədir və bu yolla dərin fəlsəfi məna ifadə edir. İnsanın var-dövlət, qızıl dalınca qaçması onun həyatını daim təhlükələrlə, ölümlə üzləşdirir. Sarılıq xəstəliyi insanı öldürə bildiyi kimi, bu xəstəliyin rəngində olan qızıl da insanı məhv edə bilər. Beləliklə, şairin tibbi-fəlsəfi görüşlərinə görə, insan öz həyatını faydalı işlərə həsr etməli, dünyanın mənasını, həyatda mövcud olmağın ilahi sirlərini bilməli, dünyanın gərdisindən müdrik bir zövq duymalı, fiziki və mənəvi harmoniya içərisində həyat keçirməlidir.

Nizami poeziyasında bədii-tibbi məcazlardan müəyyən psixoloji məqamların təsviri üçün də istifadə olunmuşdur. «Leyli və Məcnun»da eşq dərindən düşüb xəstələnmiş Məcnunun atası ondan əlini üzür. Bu, poemada bədii-tibbi məcazla belə ifadə olunur:

**Sağalma ümidini ondan kəsdi,
Çünki o isitmə teli düyünlə dolu idi. (35, s.149)**

Prof. M.Əlizadə beytin şərhini ilə bağlı yazır: «Keçmişdə qızdırma yatağının (malyariyanının) türkcəyə müalicə vasitələrindən biri bu idi ki, xəstənin boynuna bir sap

bağlayaraq hər dəfə titrədib qızdırma növbəsində ara həkiminə ona bir düyün vurub deyirdi: burada bağlan! «İsitmə teli düyünlə dolu idi» sözləri ilə şair «artıq sağalmasına ümid yeri qalmamış idi» fikrini ifadə etmişdir» (35, s.275).

Fikrimizcə, burada şairin tibbi-fəlsəfi görüşləri də özünün ifadə planını tapmışdır. Beytdəki tibbi prosedura-dan göründüyü kimi, söhbət o çağın ənənəvi psixoterapevtik müalicə üsulundan gedir. Yəni Məcnunun xəstəliyi – eşq mübtəlasıdır və onun dərmanla müalicəsi yoxdur. Xəstəlik onun şüuru, idrakı, könü, qəlbi səviyyəsindədir. Məcnun bütün varlığı ilə sevir; onun bədəni və düşüncəsi, cismi və ruhu bu eşqə mübtəla olmuşdur. Şair burada «isitmə teli» tibbi obrazı ilə Məcnunun xəstəliyinin ruhani səviyyəsini, onun eşqdə çatdığı məqamı göstərir. Məcnun təməmilə eşqə, insana vurğunluğa qapılmışdır. O, Leylinin simasında insan adlı varlığa vurulmuş, onun əsiri olmuşdur. Məcnunu dəli edən, onu azara salan, xəstələndirən insanda təzahür edən ilahi gözəllikdir. O, belə bir yüksək ilahidrakı məqamın vurğunu – xəstəsidir. Şair bu məqamın ifadəsi üçün məhz ibtidai psixoterapiyadan obraz seçməklə Məcnunun psixi durumunun yüksək ilahi-mənəvi məqamını göstərir.

Nizami Gəncəvinin tibbi-fəlsəfi görüşləri «Xəmsə»də ayrı-ayrı xəstəliklərin bədii-fəlsəfi baxımdan mənalandırılmasında da ifadə olunmuşdur. Qeyd etmək lazımdır ki, «Xəmsə»də müxtəlif xəstəliklərdən bədii motivlər olaraq istifadə edilməsi geniş şəkildədir. Bu məsələ tədqiqatçıların diqqətini cəlb etmiş, «Xəmsə»nin xüsusilə tibbi baxımdan araşdıran mütəxəssislər onlara tibbi nöqteyi-nəzərdən diqqət yetirmişlər.

M.Süleymanoğlu (Məmmədov) Nizami yaradıcılığını müxtəlif xəstəliklər baxımından nəzərdən keçirmiş və göstərmişdir ki, «Xəmsə»də travmatoloji (sınıq, çıxıq, sümük zədələnmələri), dəri xəstəlikləri (dərinin irsi yoluxucu və başqa mənşəli xəstəlikləri), xəstəliklərin klinik göstəricilə-

rindən biri olaraq qızdırma (bədənin hərəkətinin, temperaturunun artması), ruhi-əsəb pozğunluqları, qorxu stressi və onun fəsadları, bədnəzər və yaratdığı psixi pozuntular, irsi xəstəliklər və s. təsvir edilmiş, onların vasitəsilə bədii-fəlsəfi mətləblər ifadə edilmiş, insanın, cəmiyyətin sağlamlığı problemləri şərh edilmişdir (77, s.97-111).

Nizaminin tibbi görüşlərinə, «Xəmsə»də tibb məsələlərinə daha çox diqqət vermiş M.Ə.Əfəndiyev «Xəmsə»də qida gigiyenası ilə bağlı meydana gələn tibbi problemlərə xüsusi fikir vermişdir. O göstərir ki, təbiətdəki... dörd stixiyaya (od, su, torpaq, hava – R.Ə.) uyğun olaraq qədim və orta əsrlərin medisinası insan orqanizmində dörd əsas şirə olduğunu qəbul edirdi: qan, bəlgəm (selik), sarı səfra, bir də qara səfra... Bütün bu momentlərə dair göstərişlərə biz Nizami əsərlərində rast gələ bilərik (25, s.93). Tədqiqatçı Nizami əsərlərini tibbi baxımdan tədqiq edərək onlarda təsvir edilmiş qan təzyiqi, yoluxucu xəstəliklər, qızdırma və s. xəstəlikləri Nizami çağının və müasir dövrün tibbi bilikləri fonunda şərh etmişdir (25, s.91-106).

M.Ə.Əfəndiyev R.K.Əliyevlə birgə yazdıqları «Nizami və dövrünün təbabəti» adlı məqalədə «Xəmsə»də təsvir olunmuş xəstəlikləri, dərmanları və s. təsvir etmiş və belə bir şərh vermişlər ki, şair müasiri olduğu dövrün təbabətini dərinlən bilmişdir. Nizaminin tibbi görüşləri onun bütün əsərlərində vardır. Bu görüşləri o, bəzən birbaşa vermiş, bəzən müqayisələr, metaforalar (bənzətmələr – R.Ə.) və s. şəkildə söyləmişdir (117, s.49).

Nizami yaradıcılığında tibbi məsələlərini Azərbaycan təbabəti tarixi kontekstində öyrənmiş İ.K.Əfəndiyev göstərmişdir ki, şairin yaradıcılığında müxtəlif xəstəliklər, onların etiologiyası, müalicə və profilaktikası, müalicənin üsul və vasitələri ilə yanaşı, psixi xəstəliklər xüsusi olaraq geniş və ətraflı təsvir edilmişdir. Şair nəinki bu xəstəlikləri daha ətraflı bədiiləşdirmiş, eyni zamanda bu xəstəliklərin sosial əsaslarının təsvirinə qarşı diqqətli olmuşdur

(116, s.107-116). Öz növbəsində qeyd edək ki, şair təkcə psixi xəstəliklərin yox, eləcə də bütün tibbi patologiyaların sosial, siyasi, dini və s. əsaslarının təsvirinə qarşı diqqətli olmuşdur. Bu, təsadüf olmayıb, Nizaminin tibbi-fəlsəfi görüşləri ilə bağlı idi. Bunun özü göstərir ki, Nizami ayrı-ayrı xəstəliklərin, onların ekologiyasının, anatomik-fizioloji əsaslarının təsvirində heç də sırf tibbi məqsəd güdməmiş, fəlsəfi-poetik görüşlərinin tərkib hissəsi olan fəlsəfi-tibbi görüşlərinin bədii ifadəsi üçün vasitə kimi istifadə etmişdir.

Tibb mütəxəssisi G.Quliyev Nizaminin tibbi görüşlərini publisistik-elmi üslubda ümumiləşdirməyə çalışmış və «Xəmsə»də yoluxucu xəstəliklər, yuxugörmə, qan xəstəlikləri, uroloji (böyrək, sidik yollarının xəstəlikləri), dəri xəstəlikləri, düzgün qidalanmamaqla bağlı törənən toksik xəstəliklər (zəhərlənmələr), su, hava, günəş müalicəsi kimi xəstəlik və onların müalicəsi ilə bağlı poetik nümunələri və onların tibbi şərtini oxucuların diqqətinə çatdırmışdır (58).

Tibb mütəxəssisi R.Abiyev qısa şəkildə Nizamidə sağlamlığın ümumi problemlərinin təsvirinə diqqət yetirmişdir (3). Digər mütəxəssislər S. Həsənzadə «Xəmsə»də insanın ilan, əqrəb və s. zəhərli heyvanlar tərəfindən çalınmasından yaranan xəstəliklər, qızdırma törədən xəstəliklər, quduzluq, çiçək kimi yoluxucu səciyyəli xəstəliklər və onların müalicə üsulları, vasitələri (dərmanlar) kimi məsələlərə diqqət yetirmiş və onları professional tibbi planda şərh etmişdir (39). Tibb elmləri namizədi Ə.Kərimov Nizamini təbib kimi təqdim edən məqaləsində linqvopsixologiya (sözün insana müsbət, yaxud mənfii təsiri), qidalanma rejimi, xəstəliklərin ekoloji aspekti (natəmiz su, tozlu, rütubətli hava), qan xəstəlikləri, təbii müalicə və s. tibbi məsələlərin «Xəmsə»də necə əks olunmasına qısa şəkildə diqqət yetirmişdi (64).

Əlbəttə, Nizamidə xəstəliklər onların müalicə üsul və vasitələri kimi tibbi məsələlərə təkcə adları çəkilən mütə-

xəssislər diqqət yetirməmişlər. Bu və ya digər tədqiqatlarda, o cümlədən tibb sahəsi ilə əlaqəli olmayan tədqiqatçıların (filosoflar, filoloqlar, tarixçilər və b.) əsərlərində tibb məsələlərinə də müəyyən dərəcədə diqqət yetirilmişdir. Bunun iki başlıca səbəbi var:

1) Nizami yaradıcılığında tibb məsələlərinin təsvirinə o qədər sıx rast gəlinir ki, bunu Nizami yaradıcılığı ilə məşğul olan hər bir tədqiqatçı, tibb mütəxəssisi olub-olmamasından asılı olmayaraq, qeyd etməyə bilmir.

2) Nizami yaradıcılığında tibbi faktlar (xəstəliklər, onların etiologiyası, müalicə və profilaktikası, dərmanlar, onlardan istifadə qaydaları, xəstəlikləri yaranan amillər sistemi və s.) heç bir halda sırf tibbi funksiya daşmır. Yəni Nizami tibbi faktlardan tibb elminin şərhini kimi istifadə etməmişdir. «Xəmsə» bədii abidədir, onun müəllifi şairdir və bu baxımdan, Nizami faktlardan özünün tibbi-fəlsəfi görüşlərinin təsviri üçün məhz bədii material kimi istifadə etmişdir. Bu baxımdan, tibbi faktlar onda bədii metaforalar, epik sujetin bədii struktur elementləri (sujet, motiv, epizod vahidləri) kimi iştirak edir. Buna görə Nizami poeziyasının bədii, fəlsəfi poetikasını araşdıran mütəxəssislər həmin tibbi faktların bədii-fəlsəfi, tibbi-fəlsəfi məna aləminə enməli, onlarla işləməli olur. Çünki əks halda Nizami poeziyası özünün elmi təqdim və şərhini heç vaxt bütöv və mükəmməl şəkildə tapa bilməz.

Biz Nizamidə tibb faktlarını təbabət kontekstində yox, şairin tibbi-fəlsəfi görüşləri baxımından araşdırdığımız üçün həmin faktlar bizim üçün konkret tibbi xəstəliklər yönündən yox, tibbi-fəlsəfi ümumiləşdirmələr baxımından maraqlıdır. «Xəmsə»də müxtəlif xəstəliklərin təsvirinə sıx-sıx rast gəlirik. Onlardan səciyyəvi olan bir neçəsinin tibbi-fəlsəfi əsaslarının araşdırılması Nizaminin bütövlükdə xəstəliklərin təsvirində fəlsəfi düşüncələrini necə təcəssüm

etdirməsini açıb ortaya qoya bilir. Bu baxımdan, dəliliklə, yəni psixi pozğunluqla bağlı «Sirlər xəzinəsi» poemasında bir tibbi məqama diqqət edək. Şair «Xilqətin (Yaradılışın – R.Ə.) gözəlliyi və kamalın qüdrəti» adlı səkkizinci söhbətdə deyir:

**Civətək qaynasa da daim yağı beyninin,
Sincab rəngli fındıqla donmağı var beyninin.
Fındıq kimi darısqal, dar məzarı tərək elə,
Sincab rəngli fındığa uyma, onu tərək elə.**

(28, s. 101)

Əvvəlcə bu beytlərə verilmiş filoloji şərhə diqqət yetirək. Şərqşünas R.Əliyev yazır ki, qədim tibbi nəzəriyyəyə əsasən, beynin soyuması dəlilik və divanəliyin səbəbi sayılırdı, fındıq isə soyuducu maddə hesab olunurdu. Başqa sözlə, buz kimi soyuq fındığa bənzər göy sənin ağ sincaba bənzər mütəhərrik beyninin civəsini buza döndərər və sən dəli-divanə olmusan. Odur ki, göy sənə dar fındıq kimi gora yollamamışdan əvvəl dünyanı tərək elə: «Ölməmişdən əvvəl ölün» - Yəni dünyəvi əlaqələrdən, həva və həvəsdən, şəhvət və ehtirasdan, acgözlükdən, zülmədən əl çəkin və mənəviyyətə xidmət edin» (28, s. 183).

Nizami burada çox mürəkkəb bədii-tibbi metafora yaratmış, ona dərin fəlsəfi-bədii məzmun vermiş, eyni zamanda bu məzmun onun tibbi-fəlsəfi görüşlərini təcəssüm etdirmişdir. Burada bir məsələyə diqqət vermək yerinə düşər ki, Nizaminin tibbi-fəlsəfi görüşləri onun bütövlükdə fəlsəfi-bədii görüşlərinə daxildir. Bu ümumi fəlsəfi görüşlər öz ifadəsini tibbi faktlarla tapanda fəlsəfi-tibbi görüşlər şəklində təzahür etmiş olur. Başqa sözlə, Nizaminin dünyaya ümumi fəlsəfi-bədii baxışları fiziki-fəlsəfi, sosial-fəlsəfi, riyazi-fəlsəfi və s. konkret qatlar şəklində ifadə olunur. Bu ümumi fəlsəfi görüşlərin tibbi metaforalarla təsviri artıq tibbi-fəlsəfi görüşlər olaraq konkretləşir.

Şair dünyaya uymamağı, onun var-dövlətinə aldanmamağı fındığın darlığı ilə müqayisə edir. Yəni fındıq bir məkan kimi insanın fəaliyyəti üçün nə qədər yararsız məkandırsa, dünya da insanın var-dövlət üçün, maddi xoşbəxtlik üçün vuruşmağından ötrü dar, yararsız bir məkandır. Əbədi xoşbəxtlik, ruhun, mənəviyatın azadlığı insanın axirət dünyasındadır və insan bu fındıq kimi dar dünyada yalnız öz axirətini qazanmaq istiqamətində fəaliyyət göstərməlidir. Bu, Nizaminin əxlaqi-fəlsəfi görüşləridir. Bu məqamda dəlilik xəstəliyi şairin fəlsəfi görüşlərinin tibbi aspektini də aktuallaşdırmış olur. Dünyanın dar, yəni fani, imtahan üçün olan bir məkan olmasının dərk olunmaması dəlilikdir. Şair nə üçün bu tibbi metaforaya müraciət etmişdir?

Yada salaq ki, bu beytlər «Sirlər xəzinəsi»nin «Xilqətin gözəlliyi və kamalın qüdrəti» adlı səkkizinci fəlsəfi söhbətindəndir. Xilqət – yaradılışdır, yəni Allahın yaratdığı deməkdir. Kamal – ağıldır, yaradılışı dərk etməkdir. Nizami insanın varlığının başlıca məqamı kimi onun yaradılışı dərkini əsas götürür. İnsan bir varlıq olaraq özünü, ümumi yaradılış aləmində yerini, başqa yaradılmışlara münasibətini dərk etməlidir. Əgər o, belə bir dərkədən məhrumdursa, onda insan ağılı başında olmasına baxmayaraq, kamaldan məhrum dəlidir. Beytdə şair «beynin yağının civətək qaynaması» metaforası altında həmin beyni daşıyan insanın bütün düşüncəsinin çox gərgin şəkildə maddiyyat, var-dövlət, mülk-əmlak toplamağa yönəldiyini nəzərdə tutur. Nizami çağrı tibbi görüşlərinə görə beynin yağının qaynaması dəlilikdir. Demək, öz beynini dünya malından ötrü qaynadan insan əslində bir dəlidir. Dəliliyi sakitləşdirməkdən ötrü soyuducu meyvə hesab edilən fındıqdan istifadə edilirmiş. Fındıq dəliliyi sakitləşdirdiyi kimi, fındığa bənzər dünya, qara torpaq da belə dəliyə bənzər insanların dərmanıdır. Yəni bu insanların var-dövlət toplamaq kimi «dəliliyini» ancaq qara torpaq, onların ölüb torpaq altına

getməyi sakitləşdirə bilər. Göründüyü kimi, nəzərdən keçirilən beytdə şairin dəlilik tibbi məqamından istifadəsi heç də tibbi məqsəd yox, fəlsəfi-tibbi görüşlərin metaforik şərh-i məqsədini güdür.

Eyni motivdən «Leyli və Məcnun» poemasında daha orijinal tibbi-fəlsəfi məcazın yaradılmasında istifadə edilmişdir. Poemada «Məcnunun Leylini görməyə getməsi» hissəsində şair onları belə obrazlarla tərənnüm edir:

**Leyli demə, dünyanı işıqlandıran sübh idi,
Məcnun demə, özünü yandıran şam idi.
Leyli (adını) burax, bağ içində bağ idi,
Məcnun (desəm) səhvdir, dağ üstündə dağ idi.**
(35, s.70)

Beytlərə şərh vermiş prof. M.Əlizadə yazır ki, Leyli – ərəbcə gecəyə məxsus, gecə adamı, qara deməkdir. Onu «dünyanı işıqlandıran sübh» adlandıran Nizami tam orijinal bir təzad yaratmışdır (35, s.269). Şərhçi sonuncu misra ilə bağlı yazır: «Mələmdür ki, orta əsrlərdə dəliləri sağaltmaq üçün onların bədənini dağlayırdılar. Nizami qəhrəmanını vücuduna dağ üstündən dağ çəkilməmiş bir aşiq kimi verir» (35, s.269).

Göründüyü kimi, beytlərdə «Leyli» adının «axşam», «gecə» mənası, «Məcnun» adının «dəli» anlamı bədi ifadə vasitəsi kimi mənalandırılmış, Şərq şerində məşhur ifadə vasitələrindən olan təzadlandırma yolu ilə həm poetik baxımdan, həm də məna baxımından gözəl və estetik biçimli poetik məzmun ortaya qoyulmuşdur. Buradakı mürəkkəb metafora dəlilik xəstəliyi ilə bağlı terapiya üsullarını da əhatə etməklə şairin həm də tibbi-fəlsəfi görüşlərinin ifadəsinə xidmət edir.

«Məcnun» ərəbcə «cünun», yəni dəli sözündəndir. Cəmiyyət onu «dəli» («Məcnun») adlandırır, ancaq bu dəlilik eşq idi; insana aşıqlıq, Tanrı xilqətinə vurğunluğun yüksək məqamı, yaradılışda ancaq gözəlliyi görüb, onun

estetizmindən qıraqda qalan şeylərə etinasızlıq idi. Məcnun üçün də dünya, yaradılış, varlıq gözəlliyi Leyliyə konsentrasiya olunmuşdur. O, Leylidə varlığın bütün hikmətlərini görür, ona vurğunluqla kamilliyin ilahi zirvəsinə çatmış olurdu. Demək, Məcnunun cəmiyyət tərfindən ona verilmiş «cünunluq» – dəlilik məqamı əslində zahiri bir hadisə idi. Bu halda onun bir dəli kimi dağlanaraq müalicə edilməsi üçün düşdüüyü hala təmamilə uyğun olmayan bir prosedura idi. Məcnun xəstə deyildi. Ona görə də ona dağ çəkilməsi bir əzab, əziyyət idi. Ancaq Məcnun bu əzabı fiziki ağrı kimi qəbul etmir. Bu əzablar eşqi yolunda Məcnunu ucaldır, daha da mətinləşdirir. Çünki onun xəstəliyi hər cür fiziki ağrıdan uzaq aşıqlıq idi. Bu aşıqlıq kamilliyin uca, zirvə məqamı idi. Şair məhz bunu nəzərdə tutaraq Məcnunu bir dağa, ona dağ çəkilməsini isə dağın üzərində başqa bir dağa, yəni zirvəyə bənzədirdi. Göründüyü kimi, beytlərdə dəlilik və onunla bağlı orta əsrlərə məxsus tibbi praktika şairin fəlsəfi düşüncələrinin ifadə vasitəsi kimi istifadə olunmuş və Nizamiyə məxsus tibbi-fəlsəfi görüş özünün ecazkar poetik təcəssümünü tapmışdır.

Dəlilik tibbi elementindən «Yeddi gözəl» poemasında mürəkkəb metaforik epitetin (bədi təyinin) düzəldilməsində də istifadə olunmuşdur. Bəhram Gurun (şahın) memar Şidəni yanına çağırması belə təsvir olunur:

**Bu danışğın üstündən bir neçə gün keçdikdən sonra
Şeydabənd şah Şidəni çağırdı. (36, s.124)**

Burada «Şeydabənd» bədi təyini ilə «Şidə» adı arasında sözlərin yazılış və deyiliş oxşarlıqlarını nəzərdə tutan poetik omonimlik yaradılmışdır. Ancaq «Şeydabənd» epiteti eyni zamanda tibbi mənə qatını da nəzərdə tutan mürəkkəb bədi metaforadır. Beyti şərh etmiş prof. R.Əliyev yazır: «Şeydabənd. Dəli bağlayan. Qədim insanların təsvürünə görə, dəlilərin bədəninə div, cin girir, ona görə

də onlara divanə (div kimi), məcnun (cinli) deyərtilər. Odur ki, dəliləri zəncirləyərtilər. Şeyda burada məcazi, şir mənasında işlənib. Şeydabənd – şir bağlayan şidə və şeyda sözlərinin omonimiyasından düzəldilmişdir» (36, s.310)

Qeyd etmək istərdik ki, «Şeydabənd» bədi epiteti təkcə bədi metafora (məcaz, bənzətmə vahidi) olmayıb, eyni zamanda şairin tibbi-fəlsəfi görüşlərinin ifadəsinə xidmət edən mürəkkəb bədi fiqurdur. Burada Kainatın, Təbiətin və Cəmiyyətin kosmoqonik harmoniyası kimi fəlsəfi ideya tibbi elementdən istifadə ilə özünün poetik təcəssümünü tapmışdır.

«Şeydabənd şah» - dəlini bağlayan şah deməkdir. R.Əliyevin yazdığı kimi, «şeydabənd» həm də şir bağlayan deməkdir. Burada şir və dəli bir-birinə mənaca bərabər götürülmüşdür. Yəni Bəhram şir gücündə olan dəlini ram edən, cilovlayan, sakitləşdirən bir şahdır. Poemanın diqqətlə nəzərdən keçirilməsi göstərir ki, burada söhbət nə doğrudan-doğruya şirdən, nə də dəlidən gedir. Şir kimi güclü olan dəli (şeydabənd) epiteti Bəhramla dünya arasındakı münasibətləri nəzərdə tutur. Burada həmin dəli dünyadır. Bunu Bəhramın şidə ilə münasibətləri göstərir. Şidə memardır. O, Bəhram üçün Təbiəti, Kainatı və İnsanın daxili aləmini simvollaşdıran saray tikməlidir. Bu məsələləri ayrıca olaraq araşdırmış tədqiqatçı S.Rzayev yazır ki, Bəhram üçün... sarayı Şidə tikir. Şidə ulduzlara, göyün qatlı qurumuna uyğun saray tikir. O, bu sarayda dünyanın kosmik qurumunu memarlıq kodu ilə təsvir edir. Belə ki, o, göyün yeddi qatını və 7 ulduzu 7 günbəd simvoluna çevirir. 7 günbəddən hər birini 7 göy qatının uyğun rənginə boyayır. Orta çağ dünya modelində məkan 7 iqlimə bölünürdü və hər iqlim – ölkə göyün bir qatına uyğun idi. Şidə bu uzlaşmanı yaratmaq üçün hər iqlimin şahzadəsini onun iqliminə uyğun ulduzun simvolu olan saray-günbəddə yerləşdirir. 7 bayraq da burada məkani-etnik simvoldur. Həftənin 7 günü də bu sarayda ulduz, iqlim, rəng və s. elementlərlə

uyğunlaşdırılır. Bu sarayda bir-birinə uyğun olmayan element yox idi və bu elementlər bir tərəfdən həm özləri, başqa tərəfdən isə Kosmik, Etnos və Zaman qatlarının simvolları olmaqla orta çağ kosmik dünya modelini gerçəkləşdirirdi. Kosmik funksiyalı Bəhram isə hər ulduza uyğun rəngdə geyinərək uyğun zaman – iqlim – göy qatı və s. pillələrlə irəliləməklə bu elementlərin düzülüşündə gerçəkləşən kosmik ahəngə qoşulmuş olurdu (76, s.43-44).

Göründüyü kimi, Bəhramın memar Şidə ilə münasibətləri onun üçün kainatın quruluşunu insanın quruluşu ilə simvolik şəkildə eyniləşdirəcək sarayın tikilməsi ilə bağlıdır. Poemadan da məlum olduğu kimi, Bəhram bu sarayda elm, mərifət, idrak pillələri boyunca irəliləyir, öz nəfsini, dünyaya, mal-dövlətə, şöhrətə, əyləncəyə və s. vurgunluğunu ram edir, cilovlayır. Bu isə onun «şeydabənd» (dəli bağlayan) epitetinə təməmilə uyğundur. Burada şir kimi güclü olan dəli obrazı altında məhz dünya nəzərdə tutulur. Nizami dünyaya, maddiyata, vurgunluğu dəlilik adlandırır. Bir qədər bundan əvvəl «Sirlər xəzinəsi» poemasından nümunə olaraq verdiyimiz:

**«Civətək qaynasa da daim yağı beyninin,
Sincab rəngli fındıqla donmağı var beyninin».**
(28, s.101)

– beytinin təhlili zamanı da gördük ki, şair pula, var-dövlətə aludəçiliyi məhz dəlilik sayır. Bu da göstərir ki, Nizami yeri gəldikcə tibbi-fəlsəfi görüşlərini bədii misralara çevirməkdə davam etmişdir. «Şeydabənd» epiteti bu görüşlərin fəlsəfi-tibbi məcaz (bədii təyin – epitet) olaraq təcəssümünün daha bir ifadəsidir.

Nizami poeziyasında xəstəliklər, onlardan tibbi-fəlsəfi görüşlərin bədii ifadəsi olaraq istifadə edilməsinə çoxlu sayda örnəklər gətirmək olar. Bu halda biz hər dəfə orijinal poetik bənzətmələrlə qarşılaşsaq da, mahiyyət etibarilə eyni bir elmi həqiqəti dəfələrlə təsdiq etməli olacağıq.

Yəni xəstəliklərin təsviri tibbi məqsədə yox, fəlsəfi-tibbi görüşlərin ifadəsinə xidmət edir. Buna görə də şairin tibbi-fəlsəfi düşüncələrinin bədii təcəssümünün başqa tibbi vasitələrinə diqqət edək.

«Xəmsə»də, tibb mütəxəssislərinin təbiri ilə desək, eczacılıq (dərmanşünaslıq) məsələlərinə də xüsusi diqqət yetirilmişdir. Tədqiqatçılar Nizami poemaları əsasında orta əsrlərdə müxtəlif xəstəliklərin hansı dərman bitkiləri, yaxud hansı dərmanlar əsasında müalicə edilməsi, müalicənin profilaktikası, üsul və vasitələri və s. barəsində çox qiymətli tibbi məlumatlar əldə edirlər. Onu da birmənalı şəkildə qeyd etməliyik ki, Nizami poemaları bu sahədə qiymətli mənbədir. Ancaq şair ayrı-ayrı dərman bitkilərindən, onların müalicəvi xassələrindən, fikrimizə görə, heç də sırf tibbi məqsədlərlə bəhs etməmişdir. Yəni Nizami öz «Xəmsə»si ilə mədəniyyət tariximizdə bir təbib yox, məhz şairdir. Demək, digər tibbi faktlar, bilik və məlumatlar kimi, dərmanların da «Xəmsə»də ciddi bədii-fəlsəfi vəzifəsi var. Əslində, bunlar şairin tibbi-fəlsəfi görüşlərinin bədii yolla ifadəsinə xidmət edən tibbi məzmun vahidləridir.

Mütəxəssislər Nizaminin poemasında hansı dərman bitkilərinin işlənməsini ciddi şəkildə araşdırmışlar. Prof. M.Ə.Əfəndiyev göstərir ki, Nizamidə dərmanlar Şərq təbabətinə uyğun olaraq təmizləyənlər, bağlayanlar, işlətmənilər, bürükdürənlər, möhkəmlədənələr, sidiyi qovanlar, tərlədənələr, qusduranlar, ağrını keyidənlər, nəşə gətirənlər və s. qruplara bölünür. Alim bunlara uyğun olaraq Nizamidə kafur, mumiya, zəfəran, xunut (meytlərin mumiyalanmasında istifadə olunan dərman), yaqut (inci), nar, təbaşir, tutiya, halva, səndəl, güləb, zanbaq, sürmə və s. kimi dərman, dərman bitkiləri, minerallar, meyvələr və sairədən hansı xəstəliklərə qarşı müalicə vasitəsi kimi istifadə olunmasına dair «Xəmsə»dən poetik nümunələr verir (25, s.95-99). M.Ə.Əfəndiyev eyni məsələdən R.K.Əliyevlə birgə yazdığı məqalədə də bəhs edib (117, s.51-57).

Azərbaycanın təbabət tarixini yazmış İ.K.Əfəndiyev Nizamidə mumiyadan, kal ərikdən, almadan, qızıl, gümüş, dəmir kimi ağır metallardan, nardan, təbaşirdən, boranıdan, kal üzündən və s. çoxlu sayda bitkilərdən dərman kimi hansı xəstəliklərin müalicəsində və necə istifadə edilməsinə dair bilik və məlumatları tibbi baxımdan şərh etmişdir. (116, s.135-137).

Bu və ya digər tədqiqatlarda Nizaminin dərmanlarla bağlı əxlaqi, mənəvi dəyəri olan fikirlər söyləndiyi qeyd olunsa da, bütövlükdə bu məsələyə yanaşma tibbi istiqamətdən olmuşdur. Bütün hallarda olduğu kimi, dərmanlardan da Nizamidə onun tibbi-fəlsəfi görüşlərinin bədii təcəssüm vasitəsi kimi istifadə olunmuşdur. Bunların hər birinin ayrı-ayrılıqda şərhli lüzumsuz olduğu üçün məsələyə ümumi baxış kontekstini müəyyənləşdirməyi çalışaq. Məsələn, «Sirlər xəzinəsi»ndə sirkə ilə müalicə şairin tibbi-fəlsəfi görüşlərinin ifadəsi kimi diqqət çəkir. Şair deyir:

**Sənin sarı üzündə olan bu qədər səfraya,
Sənin qaşlarının sirkəsi təsir edə bilmədi.
Sənin piyin yüzillik yağ olduğu üçün
Qaşındakı onillik sirkənin nə faydası ola bilər?**

(33, s.121)

Beytlərin filoloji şərhini vermiş R.Əliyev yazır ki, qədimdə səfranı sirkə ilə müalicə edirlərmiş. Yəni dünyaya olan tamahının səfrası sənin üzünü saraltmışdır və dünyəvi əlaqələr üçün turşutduğun üzünün və qaşının sirkəsi həmin səfraya təsir göstərə bilmir, çünki bu səfranı sənin yüz illik acgözlük piyin əmələ gətirib; belə bir səfranı onillik sirkə yox eləyə bilməz (33, s.221-222).

Qeyd edək ki, şair burada səfra xəstəliyi ilə bağlı bədənə, konkret olaraq sifətdə olan fizioloji dəyişmələri, fiziosistemin pozulma simptomlarını nəzərdə tutaraq bədii məzmun yaratmışdır. Həmin məzmun isə öz fəlsəfi ümu-

miləşdirmə aspekti baxımından onun tibbi-fəlsəfi görüşlərini əks etdirir. Onu da göstərməliyik ki, bu görüşlər, onları təcəssüm etdirən tibbi faktlar «Xəmsə»də sistemli şəkilləndir.

Səfra xəstəliyi insanın üzünü saraldır. Ona qarşı turşuluq lazımdır. «Xosrov və Şirin»də əvvəldə nəzərdən keçirdiyimiz beyt:

**Gah bu neştər vurur «dərmandır» deyər,
Səfra üçün turşu düzər süfrəyə.** (29, s.359)

Həmin turşuluq vasitəsi kimi sirkədən istifadə olunur. Lakin Nizaminin təsvir etdiyi xəstə real olaraq səfraya tutulmuş xəstə yox, bu dünyanın, onun var-dövlətinin azarına düşmüş insandır. Bu baxımdan, şair onun tutulduğu məcazi səfra xəstəliyinin dərmanı olaraq lazım olan turşuluq vasitəsi kimi real sirkəni yox, üz-gözün turşudulmasını, qaşların bu mimikanı təsvir edən vəziyyətini nəzərdə tutur. Yəni var-dövlət, mal-mülk düşkünə olan bu insan öz tamahının, tamahgirlik oyunlarının qurbanı olaraq bədbəxtliyə düşər olub və indi əhvalı pəjmürdə, kefi pozulmuş, daim qayğılı, fikirli vəziyyətdədir. Təbii ki, bu halda sifətin, üzün həmin fizioloji durumu daha çox qaşlar vasitəsi ilə bilinir. Lakin şair bildirir ki, yüzillik piyi onillik sirkə müalicə edə bilməz. Bu piy birbaşa məzmununda dərialtına yığılan yağ-piy qatını nəzərdə tutsa da, Nizami bu anatomik vahidlə insanın tamahı, acgözlüyü nəticəsində yaranan artıq çəkini nəzərdə tutur. Burada yüzillik piy – acgözlük patologiyası, onillik sirkə – dərman deməkdir. Rəqəmlərin poetik müqayisəsi şairin tibbi-fəlsəfi görüşlərini təcəssüm etdirir. Yəni bütün ömrün boyu (yüzillik piy) acgözlük edib, evlər yıxıbsan, indi təzəlikcə bədbəxtliyə düşər olub peşman olmağın çox gecdir (onillik sirkə). Dərmanın gücü çatmır, yəni sonrakı peşmançılıq fayda verməz.

Göründüyü kimi, bu beytlərdə xəstəlik, onun fizio-

loji-anatomik əlamətləri, patoloji proseslər, müalicə və profilaktika, terapiyanın konkret durumu kimi tibbi faktlar bir sistem olaraq götürülmüş, onlardan istifadə ilə bədii məzmun yaradılmış və bu bədii məzmun şairin poetik fəlsəfəsinin xüsusi bir layını təşkil edən tibbi-fəlsəfi görüşlərinin təcəssümünə xidmət etmişdir.

Nizami yaradıcılığında dərmanlar, dərman vasitələri ilə bağlı bütün ünsürlər bu şəkildə həm tibbi əsaslara, həm də tibbi-fəlsəfi əsaslara malikdir. Məsələn, «Leyli və Məcnun» poemasında üzərliklə bağlı bir səciyyəvi məqama diqqət edək:

**Xəzinə sandıqda saxlana bilər,
Gözəl üzərliklə bəslənib gülər.** (30, s.62)

Üzərlik bədnəzərdən qoruyan vasitə kimi, bu gün belə xalq arasında geniş şəkildə istifadə olunur. Nizaminin tibbi-fəlsəfi görüşlərinin «Xəmsə»də təzahür prinsipləri baxımından yanaşsaq, aydın görünür ki, burada üzərlikdə məqsəd heç də onun hansı psixofizioloji xassəyə malik olduğunu oxuculara çatdırmaq deyildir. Bu, oxucuya öz-özlüyündə aydındır.

İlk baxışdan elə görünə bilər ki, bu beytdə üzərlik sadəcə olaraq bədii vasitə kimi işlədilmişdir. Ancaq qeyd etmişik ki, Nizaminin tibbi-fəlsəfi görüşləri «Xəmsə»də sistemli səciyyə daşıyır. Bu cəhətdən, üzərliyin də tibbi vasitə kimi Nizamidə ciddi fəlsəfi əsasları vardır. «İsgəndərnamə» poemasının «Hindli həkimin İsgəndərlə söhbəti» hissəsində suallardan biri bədnəzər və onun dəf edilməsində üzərliyin rolu barədə olur:

**Hindli yenə şahdan sual elədi,
Gövhəri almazla deşərək dedi:
«Pis gözdən sən uzaq olasan, ey şah,
Gəl elə bir məni pis gözdən agah.**

**Necə bir qüvvədir, söylə, bədnəzər,
Ki, öz sevdiyini gözə gətirər?..
...Bəyənildən şeyi görsə xoşnəzər,
Ona gözəl şeylər əlavə edər.
Hər şeyi bəyənsə bədnəzər, ancaq
Onu tələf edər, qoymaz qala sağ...
...De görək bir, nədir ondakı qüvvət,
Nəçin üzərliklə dəf olur afət?** (32, s. 489)

İsgəndər elmi fikirlərə əsaslanaraq bildirir ki, göz birbaşa təsir edə bilmir, burada vasitə havadır:

**Göz, dəyən hər şeyə tək özü deyil,
Havayla birlikdə zərər verir, bil...**

Ancaq şah bildirir ki, burada başqa bir sirr də vardır:

**Zənnimcə, burda başqa bir sirr də var,
O hələ bizlərə deyildir aşkar:
Bədnəzər tək özü eləməz təsir,
Səbəbkar - qarşıda cəlvələndir.
Bədnəzər, önündə gözəl şey görəcək,
Ona nəzər salıb cəza verəcək.
Gözəl şey olmalı ondan uzaqda,
Yolundan - gözümdən daim iraqda...** (32, s.490)

Sonuncu beyt, göründüyü kimi, bizim «Leyli və Məcnun»dan yuxarıda verdiyimiz beytinin məzmununu ilə eynilik təşkil edir.

İsgəndər bədnəzərdən qorunmağın vasitəsi olaraq üzərliyi belə təqdim edir:

**Üzərlik yaxarlar göz dəyən üçün,
Od yaxıb-yandırar dərdi büsbütün.
Başqa alim isə belə şərh edir:**

**Üzərlik yananda tüstüsü gedir,
Qara pərdə kimi tutur havanı,
Qaytarır, rəf edir gələn bəlanı.** (32, s. 490)

Göründüyü kimi, «İsgəndərnəmə»də Nizami bədnəzər və onun qaytarılmasında üzərliyin rolu barədə geniş tibbi biliklər verir. Bu hissənin «Leyli və Məcnun»dakı beytlə səsləşməsi göstərir ki, şairin tibbi-fəlsəfi görüşləri «Xəmsə»yə daxil olan poemalarda bir sistem təşkil edir. İndi isə həmin görüşlərin təzahürünün tibbi-bədii məqamlarına diqqət yetirək.

Nizamiyə görə, bədnəzərə gəlmə prosesi iki obyekt arasında baş verir: Bədnəzər salan və Bədnəzərə tuş olan. Şairə görə, hər bir şey bədnəzərə gəlmir:

**Bədnəzər tək özü eləməz təsir,
Səbəbkar - qarşıda cəlvələndir.** (32, s.490)

Burada şairin tibbi əsaslarını izah etdiyi prosesin onun tibbi-fəlsəfi görüşləri ilə bağlı məqamının bir layı üzə çıxır. Belə ki, şair bədnəzərə gələn «cəlvələnen səbəbkar» adlandırmaqla insanlararası münasibətlərdə harmoniyayı pozan eqoizmi, xudbinliyi nəzərdə tutur. Gözəllik öz estetikmindən qıraq antiəxlaqi sferalara keçəndə paxıllıq, bədnəzər obyekt olur. Burada əxlaqi nəticə fəlsəfi məzmunludur; iki insan arasındakı konkret münasibətlərin fəvqünə qalxıb, bütöv cəmiyyət miqyasında işlək (funksional) olan qanunauyğunluqları nəzərdə tutur. Cəmiyyətin bir hissəsinin öz mövqeyi, var-dövləti, fiziki, siyasi, ictimai və s. üstünlükləri ilə mənfi əxlaqi prinsiplərə (lovğalıq, təkəbbür, xudbinlik, üstənaşağı baxma və s.) söykənmələri cəmiyyətin digər hissəsində buna uyğun olaraq həsəd, paxıllıq, narazılıq və s. doğurur. Şairə görə, üstünlüyü şərtləndirən hər hansı dəyər qorunmalıdır. «İsgəndərnəmə»də:

**Gözəl şey olmalı ondan (bədnəzərdən – R.Ə.) uzaqda
Yolundan, gözündən daim irəqda.** (32, s.490)

Yaxud «Leyli və Məcnun»da:

**Xəzinə sandıqda saxlana bilər,
Gözəl üzərliklə bəslənə bilər.** (30, s.62)

Burada üzərlikdən artıq tibbi-fəlsəfi məcaz kimi istifadə edilmişdir. Üzərlik bədnəzərdən qorunmağın psixoterapiya vasitəsi kimi, şairin tibbi-fəlsəfi görüşlərinə uyğun olaraq insanlararası (cəmiyyətdaxili) münasibətlərdə harmoniyanın təmin edilməsinin xüsusi zərurətini, dərinəndə qorunmasının vacibliyini ifadə edir.

Nizaminin tibbi-fəlsəfi görüşlərinə düzgün qidalanma ilə bağlı məsələlər xüsusilə daxildir. Yemək həm bir proses, həm də qida kimi şair tərəfindən mənalandırılmışdır. Yeməyə tamah, həvəs, norma gözləməmək fəlsəfi kontekstdən şərh olunmuşdur. Bu, eyni zamanda onun təbii-fəlsəfi görüşlərini təcəssüm etdirir. Belə faktlara «Xəmsə»də sıx-sıx rast gəlinir. Onlar müxtəlif bədii məzmunlara xidmət etsə də, tibbi-fəlsəfi baxımdan ümumi əsaslara malikdir. Bir neçə səciyyəvi məqama diqqət yetirək. Şair «Sirlər xəzinəsi»ndə deyir:

**Dövlət quşu humaysan, qayən səadət olsun,
Az yemək, az danışmaq, nəciblik adət olsun.** (28, s.97)

Şair az yemək, az danışmaq, nəciblik və səadət kimi tibbi-fizioloji, əxlaqi, psixoloji anlayışları eyni sırada qoyaraq onlardan bir-birini şərtləndirən hadisələr kimi bəhs edir. Belə ki, az yemək, az danışmaq yemək və danışmaq ehtirasının (nəfsinin) cilovlanması, iradə ilə bağlı psixofizioloji hadisələrdir. İnsan öz iradəsini idarə etməklə nəciblik və səadətə çatır. Bu, insanın tibbi quruluşunun har-

moniyasını nəzərdə tutur. Bunun Nizami tərəfindən məhz tibbi cəhətdən nəzərdə tutulması əsərin başqa beytlərindən görünməkdədir:

**Çox yeməyə, toxluğa çalışmağın yaxşıdır?!
Az yeməyə, pəhrizə alışmağın yaxşıdır?!
Aslan azca yeyir ki, şikar alan olubdur,
Atəş doymaq bilmir ki, tez qaralan olubdur.
Gündüz bircə kökəylə süfrə açıb həmişə,
Müdrüklərin gözüne işıq saçıb həmişə...
...Çox yeməkdən kütləşər, ağılın kəm olar sənin,
Reyhən kimi qəlbinə qüssə, qəm dolar sənin.**
(28, s.136)

Çox yeməkdən ağıl kütləşir və azalır. Bu, düzgün qidalanmamağın yaratdığı patalogiyanın tibbi-fizioloji izahıdır. Meşələr şahı şirin gücünün, qüdrətinin onun az yeməyi ilə, ocağa çoxlu odun atılmasının atəşin (alovun) «qarınqululuğu» ilə, gündüzün gözəlliyinin, parlaq nurunun onun «az yeməsi», bircə «kəkə» (kəkə Günəşi bildirir) ilə qidalanması ilə müqayisəyə çəkilməsindən hasilə gələn fəlsəfi-bədii ümumiləşdirmələr yemək, qidalanmaq tibbi ünsürü ilə əlaqələndirilərək şairin həm də tibbi-fəlsəfi görüşlərinin ifadəsi kimi diqqəti cəlb edir.

«Xosrov və Şirin»də Xosrovla bilici Büzürgümid arasında belə bir dialoq olur:

**Xosrov dedi: «Sən ey dünya həkimi,
Mənə nəsihət ver təbiblər kimi».
Büzürgümid dedi: «Ey müdrük insan,
Canın dünyasısan, kainata can.
Təbiblik gizlənmiş bu ifadədə,
Xalqa aşikardır bu ifadə də:
Ye, iç bu dünyada kifayət qədər,
Az yemək, çox yemək ziyan gətirər.**

**Çox yemək, az yemək yaxşı şey deyil,
Etidalı gözlə, hər qaydanı bil. (29, s. 323)**

Göründüyü kimi, Xosrovla filosof Büzürgümid arasında çoxlu mövzuda söhbət olur və Xosrov ondan bu dəfə xahiş edir ki, indi mənə təbib kimi nəsihət ver. Büzürgümid Xosrovu «Canın dünyası və kainatın canı» adlandırır və bildirir ki, bu ifadədə məhz təbiblik vardır. Ondan sonra nə az, nə də çox yemək, bir sözlə, normal qidalanmaq haqqında nəsihət verir. Çox yemək də, az yemək də insana ziyan gətirir. Nizami buna qarşı etidalı, yəni mütədilliyi (orta mövqə) qoyur. Heç nədə ifrata varmaq olmaz. İfrat bütün hallarda fəlakətə gətirir. Burada Nizaminin tibbi-fəlsəfi görüşləri baxımından diqqət çəkən Büzürgümidin şahı «Canın dünyası, kainatın canı» adlandırmasıdır. Göründüyü kimi, bu, düzgün qidalanmaq kimi tibbi-fizioloji rejimlə əlaqələndirilən tibbi hikmət, yəni tibbi-fəlsəfi məsələdir:

...Təbiblik gizlənmiş bu ifadədə... (29, s.323)

Büzürgümid Xosrovu «canın dünyası» adlandırır. Can – ruhdur, Xosrovun bədəni isə bu ruhun dünyasıdır. Bu – aydındır. Ancaq eyni zamanda Büzürgümid Xosrovu «Kainatın canı» adlandırır. Başqa sözlə, Xosrov özü bir ruh kimi kainatda mövcud olan candır. Bu isə Xosrovun şahlığına işarədir. Xosrovun kainatın canı olması onun ölkənin, idarəçiliyin canı olması deməkdir. Ölkənin əmin-amanlığı, firavanlığı, insanların yaşayış səviyyəsi, sosial ədalətin yaradılması və s. Xosrovdan asılıdır. Nizaminin fəlsəfi görüşlərinə görə, padşahlar yer üzündə Allahın kölgəsidir. Ən başlıcası budur ki, Xosrovun kainatın canı olmasını, yəni şahlığını Nizami tibbi məsələ sayır. Onun tibbi-fəlsəfi görüşlərinə görə, Xosrovun ölkədə sosial-siyasi, mədəni-iqtisadi harmoniyanı gözləyə bilməsi onun necə qidalanmasından asılıdır. Yəni Xosrovun yeməyə qarşı aqgözlüyü

də, tam biganəliyi də onun idarəçiliyində özünü hökmən göstərəcəkdir. Belə ki, Xosrovun acgözlüyü, qarınqululuğu ölkədə rüşvətxorluğun, el malının dağıdılmasının, dövlət əmlakının talan edilməsinin, sosial ədalətin aradan qalxmasının şərtidir. Eləcə də Xosrovun yeməyə qarşı tamamilə biganə olması yenə də anormal haldır. Özü yeməyə biganə olan adam insanların yemək, geymək, yaxşı dolanmaq, ədalətli bir cəmiyyətdə yaşamaq istəklərini təmin edə bilməz. Göründüyü kimi, Nizami ölkə idarəçiliyi kimi siyasi və ictimai məsələni tibbi baxımdan şərh edir. Bu da öz növbəsində şairin tibbi-fəlsəfi görüşlərinin onun siyasi, ictimai görüşləri ilə sıx bağlı olduğunu göstərir.

Nizami şərabın insan sağlamlığındakı patoloji rolunu da tibbi-fəlsəfi görüşləri baxımından mənalandırıb. Şair «Sirlər xəzinəsi»ndə yazır:

**Halaldır demişdilər hər məqamda bu meyə,
Sonra haram etdilər ağla düşməndir deyə.
Çox da dünya qəmini pərən salan şərabdır,
Ağa içmə, ağlını əldən alan şərabdır.
Çaxır duztək ciyərdə yanan odu söndürər,
Əyyaşların bağırdı, inan, odu söndürər.
İçmə huşyar eyləməz o içdiyin mey səni,
Yaddan çıxar varlığını, şərab eylər key səni.
Sərxoşluğa uyan kəs ələm çəkər ömürlük,
Aqilliyin üstünə qələm çəkər ömürlük. (28, s.124)**

Nizami poeziyasında şərabdan çox bəhs olunur. Bil-diyimiz kimi, şərab klassik poeziyada, xüsusilə təsəvvüfi şerddə özünəməxsus rəmzlərə malikdir. Prof. R.Hüseynov yazır ki, sufilərin başqa obrazları kimi, şərab da... bu dünyanı, onun eybəcərliklərini unudub ideal aləmə qovuşmaq, fənaya uğrayıb bəqaya yetmək, vücudi-külldə əriyib itmək üçün bir vasitə rolunu oynayır (40, s.212).

«Xəmsə»də biz hər iki şərabla qarşılaşırıq: gerçəkdə

içilən şərab və simvolik, poetik obraz olan şərab. Nizami gerçək şərabı ağlın, mərifətin, insanlığın, idrakın düşməni sayıb və özü heç vaxt içməyib. «İsgəndərnamə»nin «İqbalnamə» poemasına izahlar yazmış əruzşünas alim Əkrəm Cəfər poemadakı:

**«Qızısbı coşduqca beynim şərabdan
Gəldi səxavətə söz də bu zaman. (32, s.418)**

– beytinin izahı ilə bağlı göstərir: «Şərab» şairin ilhamı, təbi mənasındadır. Nizami ömründə şərab içmədiyini başqa beytlərində də bildirmişdir:

**Sən mey iç, gətirmə heç bir bəhanə,
Ağzım möhürlüdür, üz vurma mənə. (32,s.656)**

Bu fikri nizamişünaslar da təsdiq edirlər.

Göründüyü kimi, Nizami şərab içməyən olsa da, şərabın poetik obraz kimi rəmzlərindən istifadə etmişdir. Real şərabı isə o, zərərli saymış və bunu tibbi-fəlsəfi görüşləri ilə bağlı bədiiləşdirmişdir. Yuxarıda «Sirlər xəzinəsi»ndən şərabın ziyanı ilə bağlı verdiyimiz parça poemanın «Haqsızlıq və doğruluq» adlanan on dördüncü söhbətindəndir. Şair şərabın insana ziyanını Haqsızlıq və Doğruluq kimi fəlsəfi-əxlaqi kateqoriyalar baxımından şərh etmişdir. Nizamiyə görə, Peyğəmbər şərabı məhz ağla düşmən olduğuna görə haram buyurmuşdur. Demək, şərab insanın ağlını əlindən alır. İnsanın dərd-qəmini müvəqqəti olaraq dağıtsa da, ona aludəçilik ürəkdəki yaşamaq eşqini öldürür. İnsan şərabdan asılı bir varlığa dönür. Ən başlıcası, şərab insanın ayıqlığını əldən alır, keyləşdirir və şərab içən adam heç vaxt aqıl ola bilməz.

Bütün bunlar göstərir ki, Nizami şərabı məhz insanın ağlını əlindən aldığı üçün qətiyyənlə qəbul etməmişdir. Ağlın əlindən alınması istər bir insan, istərsə də insanların

toplumu olan cəmiyyət, istərsə də bütöv kainat baxımından fəlakətdir. Sərxoşluğa aludə olan insan öz həyatını da, ailəsinin həyatını da məhv etmiş olur. Sərxoşluğa aludə olan cəmiyyət öz varlığını, bütün inkişaf perspektivlərini məhv etmiş olur. Sərxoşluğa aludə olan şah Təbiətin, Cəmiyyətin və İnsanın kosmik tarazlığını məhv etmiş olur. Sosial ədalət aradan qalxır, halal harama, xeyir şərə, ədalət zülmə qarışır. On dördüncü söhbətin mövzusu, qeyd etdiyimiz kimi, «Haqsızlıq və doğruluq»dur. Şərab olan yerdə haqsızlıq baş alıb gedər, doğruluq aradan qalxar. Bütün bunlar göstərir ki, Nizami şərabə yanaşmada öz tibbi-fəlsəfi görüşlərini ifadə etmişdir. Belə ki, «Xəmsə»də şərab, sadəcə, insana ziyan gətirən bir qida kimi yox, insanın, cəmiyyətin sosial, siyasi, mədəni, əxlaqi tarazlıq qanunlarını pozan antiəxlaqi hadisə kimi tibbi-fəlsəfi aspektdən qiymətləndirilmişdir.

Deyildiyi kimi, Nizami yaradıcılığında tibb aləminə aid məsələlər çoxdur. Onların burada mövzumuz baxımından ümumiləşdirilərək öyrənilməsi göstərir ki, şair təbabət motivlərindən istifadədə tibbi-fəlsəfi görüşlərini ifadə etmək məqsədi güdmüşdür. Gətirilən nümunələrin təhlili isə bizi hər dəfə tibbi elementlərin köməyi ilə yaradılmış orijinal, estetik bədii lövhələrlə üzləşdirir. Şair bir tərəfdən tibbi-fəlsəfi görüşlərini şərh edir, digər tərəfdən bunun yüksək səviyyəli bədiiləşdirilməsini aparır. Bu baxımdan, Nizamidə tibbi, ümumiyyətlə, elmi və s. bilgilər, faktlar bütün hallarda bədiiləşir, bədii məzmun kəsb edir. Bunu biz şairin irsiyyət probleminə münasibətində də görürük.

İrsiyyət – genetikadır. XXI əsrin əvvəlində tibb elmi bu sahədə görünməmiş uğurlar əldə etmişdir. İnsanın gen xəritəsi tərtib edilmiş, genetik əlamətləri müəyyənləşdirən DNT turşularının strukturu aşkarlanmışdır. İndi hətta bir heyvanın genetik strukturu əsasında onunla təmamilə eyni olan digər heyvan yaradılır. Yəni doğulmuş yeni heyvan geni əsasında proqramlaşdırılmış heyvanın ikinci nüsxəsi, surəti, eyni olur.

Nizami poeziyasında irsiyyət məsələləri geniş yer tutur və şairin tibbi-fəlsəfi görüşləri bu məsələdə də özünün poetik ifadəsini tapmış olur. «Yeddi gözəl»də yazır:

**Bədxislət doğulub hər kim anadan,
Ölər, o xislətdə gedər binadan.
Kim gəlsə dünyaya xoşxislət, xoşhal,
Tərk edər dünyanı yenə o minval. (31, s.45)**

M.Süleymanoğlu (Məmmədov) bu misralarla bağlı yazır: Nizami Gəncəvi «xislət» deyəndə məhz «irs», «nəsil», «gen» nəzərdə tutur. İrsiyyət fərddə yaşayır, fəqət fərdlə ölmür. Bir nəfər üçün belədir, ümumiyyətlə isə o, daşıyıcılarını həyatda kimdəsə (oğul və qızlarda, nəvə və nəticəsində, hətta yeddi arxadan dolanında) qoyub gedir (77, s.114).

Beləliklə, Nizami irsiyyəti qəbul edir; insanı bütün fərdi xüsusiyyətləri ilə irsi əlamətlərini qəbul etdiyi insandan asılı sayır. Ancaq bu məsələdə başqa cür düşüncələr də var. Pedaqoq Y.R.Talıbov Nizamının «Leyli və Məcnun» poemasında:

**«Elə ki, böyüdün, belədir qayda,
Atanın adından sənə nə fayda?
Oğul, sözlərimə yaxşı qulaq as!
Ata nəsihəti faydasız olmaz». (30, s.64)**

– misraları ilə bağlı yazır: «Nizami irsiyyət nəzəriyyəsinə qarşı açıq şəkildə çıxmasa da, əsərlərində bütün insanların təhsil ala bilməsi, dünyanı öyrənə bilməsi ideyasını geniş təbliğ edir» (80, s.24).

Fikrimizcə, müəllif Nizamının elmə, təhsilə can atmağın faydası, hər bir insanın əqli və fiziki qabiliyyətlərini inkişaf etdirib dərin elm və təhsil ala bilməsi haqqında fikirlərini şərhində tamamilə haqlı olsa da, onun irsiyyət mə-

sələsində mövqeyi etiraz doğurur. Düşünürük ki, Nizami tədqiqatçının konkret nümunə olaraq verdiyi misralarda (şairin oğluna nəsihətində) heç də irsiyyət məsələsini qoymur. Ona görə də, bunu əsaslanıb Nizaminin irsiyyəti qəbul etməməsi mülahizəsini irəli sürmək özünü doğrultmur. Bu məsələdə nizamişünas T.Kərimlinin fikirləri diqqəti cəlb edir.

T.Kərimli yazır ki, ümumiyyətlə, Şərq şerində mühit haqqında müxtəlif fikir və müddəalar hökm sürmüşdür. Bəzi şairlər cəmiyyət hadisələrini təbiət hadisələri ilə eyniləşdirərək, mühitin əslə və zata (müasir elmi terminologiya ilə desək, insanın genetikasına – R.Ə.) heç bir təsir göstərmədiyini, əqli və zəti dəyişdirmədiyini fikrini irəli sürmüşlər (49, s.114). T.Kərimli «Yeddi gözəl» poemasında zalım şah Yezdgürlə onun ədalətli oğlu Bəhrəmin təbiətlərini müqayisə edir və poemadan ata ilə oğulun birinin şəər, o birinin xeyir olmasını səciyyələndirən bu parçanı nümunə olaraq verir:

**Fələyin tərəzisinin iki gözü var,
 Birində daş, o birində isə gövhər vardır.
 Onun tərəzisdən iki rəngli cahən
 Başa gah gövhər səpir, gah da daş.
 Şahların təbiətində həmin əsər vardır,
 Onların balaları ya daş, ya da gövhər olur.
 Bəzən gövhərdən daş çıxır,
 Bəzən də kəhraba rəngli daşdan ləl doğulur.
 Gövhər ilə daşın adlarının nisbəti
 Yezdgərdin Bəhrəmə olan nisbəti kimidir.
 O, xalqı qırırdı, bu isə nəvaziş edirdi:
 bu, təəccüblüdür,
 Həmişə daş ləl ilə, tikan isə xurma ilə birgə olur.
 (49, s.118-119)**

T.Kərimli belə bir nəticəyə gəlir: «Nizami yaxşı bi-

lirdi ki, əqrəbdən əqrəb doğulur və zalım padşahdan ədalətli varis gözləmək olmaz; ancaq Nizami onu da bilirdi ki, bədii sözün – bədii yalanın qüdrəti ilə bir çox fəlakətlərin qarşısını almaq olar və öz sənətini məhz bu cür xidmətin qloballaşmasına həsr etmək qərarına gəlmişdi» (49, s.119). Yəni T.Kərimliyə görə, Nizami tarixi Yezdgürdün oğlu Bəhrəmi ona görə reallığın əksinə olaraq ədalətli təsvir etmişdi ki, o, bədii sözün gücünə, sözlə dövrünün şahlarını tərbiyələndirəcəyinə inanmışdır. Bu isə o deməkdir ki, Nizami insanın özü özünü dəyişdirə biləcəyinə, pis əxlaqdan imtina edib xeyirə doğru yönələ biləcəyinə inanmışdır.

İrsiyyət məsələsinə münasibətdə şairin tibbi-fəlsəfi görüşləri özünün ciddi bədii həllini tapmışdır. Şairə görə, insan doğulandan ona ata-anadan keçən təbiətlə bu dünyaya gəlir. Ancaq Allah insanı başqa canlılardan fərqləndirib; ona ağıl verir. Heyvanlardan fərqli olaraq insan – «failimuxtar»dır, yəni hərəkətlərində sərbəstdir. Heyvan öz hərəkətlərinin nəticəsini dərk edə bilmir, insan isə idraktır. Onda nəyin yaxşı, nəyin pis olduğunu bilmək qabiliyyəti var. Odur ki, insanın həyatda hansı yolu seçəcəyi onun özündən asılıdır. Əgər Nizami irsiyyəti kərkorənə fəaliyyətdə olan bir qanunauyğunluq kimi qəbul etsə idi, onda şairin «Xəmsə»si özünün bütün əxlaqi-mənəvi dəyərini itirmiş olardı. Nizami bütün əsərlərində, xüsusilə «Sirlər xəzinəsi»ndə insanı paklaşmağa, təmizləməyə çağırmışdır. Şairə görə, insan öz nəfsi, pis əxlaqi keyfiyyətləri, özünə, ətrafındakılara, bütövlükdə cəmiyyətə zərər verən, fəlakətlər gətirən eybəcər vərdişləri və s. ilə vuruşmalı, öz nəfsinə qalib gəlməlidir. Bu isə şairin irsiyyətin tibbi-genetik mahiyyətinə bəslədiyi tibbi-fəlsəfi münasibətidir. Şair insanın, cəmiyyətin özü-özünü təkmilləşdirə biləcəyinə, kamilləşmə qabiliyyətinə inanmışdır. İnsanın, Cəmiyyətin, bütövlükdə Kainatın nizamı, harmoniyası, xoşbəxtliyi bundan keçir. Nizami bütöv poeziyası ilə məhz bu Tanrı nizamına, bəşəri xoşbəxtliyə xidmət edir.

Təbii ki, Nizaminin tibbi-fəlsəfi görüşləri təkcə bu fəsildə

şərh olunan poetik-tibbi nümunələrlə məhdudlaşmır. Belə nümunələr qat-qat çoxdur. Ancaq onların hər birisini ayrı-ayrılıqda şərh etmək lüzumsuz və faydasızdır. Seçilmiş səciyyəvi nümunələrin təhlili göstərdi ki, Nizaminin tibbi-fəlsəfi görüşləri onun poetik fəlsəfəsinin bir qatını təşkil etməklə bu fəlsəfədə mühüm yer tutur. Şair insanın sağlamlığını cəmiyyətin sağlamlığının əsası sayır. Çünki insanlar cəmiyyəti təşkil edir, onun müxtəlif pillələrində dururlar. Bəzən bir şəxsin cismani və mənəvi sağlamlığından bütöv bir ölkənin, imperiyaların taleyi asılı olur. Ölkələrə rəhbərlik edən şahların bədənə, ruhca, təbiətə, şəxsiyyətə, mənəviyyətə sağlam olmaları əsas şərtidir. Bu, insanın, cəmiyyətin, təbiətin sosial-mənəvi harmoniyasının əsasında durur. Nizaminin tibbi fakt və ünsürlərdən, bilik və məlumatlardan, bütövlükdə təbətədən istifadəsinin əsasında da bu durur. Şair insanın anatomik qurumunda, arzu və istəklərində, psixoloji aləmində olan hər bir elementin onu əhatə edən kainatın quruluşu ilə bağlı olduğunu göstərir. Bu baxımdan, Nizaminin tibbi-fəlsəfi görüşləri İnsanı, Cəmiyyəti və Kainatı əhatə edən qlobal sağlamlıq ideyasına xidmət edir.

II FƏSİL

NİZAMİNİN SOSIAL-EKOLOJİ GÖRÜŞLƏRİ

Nizami poetik fəlsəfəsinin mühüm bir layını onun sosial-ekoloji görüşləri təşkil edir. Şairin yaradıcılığının əsas ictimai qayəsini öz çağına, içərisində yaşadığı cəmiyyətə xidmət təşkil edirdi. Nizami qlobal düşüncəyə malik sənətkar olmuş, öz cəmiyyətinin humanitar-sosial problemlərini bəşəri kontekstdə götürə, ona sosial-ekoloji yön verə bilmişdir.

Birinci fəsildə şairin yaradıcılığının ümumi fəlsəfi mündəricisinə nəzər salarkən gördük ki, Nizaminin sosial görüşləri daha çox diqqət mərkəzində olmuşdur. Bu, təbii idi. Sovet çağы tədqiqatlarında ictimai məsələlərə diqqət, bütün məsələlərin nəticə etibarilə sosial kontekstə gətirilərək dəyərləndirilməsi sosializm elmi metodologiyasının təbiəti idi. Nizami yaradıcılığı da sosial ədalət, ictimai-humanist baxışları və s. cəmiyyət problemləri baxımından, demək olar ki, bütün tədqiqatçıların diqqətini cəlb etmişdir. Bu, bir tərəfi ilə qeyd etdiyimiz sosialist tədqiqat metodologiyası ilə bağlı idisə, əsas tərəfi ilə şairin yaradıcılığının daşdığı yüksək sosial-humanist ideyalar, ictimai ideallar, onların bədii-fəlsəfi həlli və s. ilə bağlı idi. Heç təsadüfi deyildir ki, bütün dünya tədqiqatçılarını Nizami yaradıcılığının yüksək səviyyəli bəşəri humanizmi təkcə onun mənsub olduğu cəmiyyətin yox, bütün dünya insanlığının sosial-humanist problemlərinin həllinə yönəlmiş şair ideali kimi heyrətləndirmişdir.

Nizami Gəncəvinin sosial görüşlərini geniş hallandırılmış mövzu saymaq mümkün olsa da, bu görüşlərin ekoloji-fəlsəfi yönlərinin öyrənilməsi haqqında bunu demək olmur. Belə ki, onun dünyaya, insana, cəmiyyətə ekoloji-sosial baxışları çox az tədqiq olunmuş, öz monoqrafik həl-

lini tapmamışdır.

«Xəmsə»də də öz inikasını tapmış ekoloji-sosial görüşlər Nizaminin tibbi-fəlsəfi görüşləri ilə yaxından bağlıdır. Bu, əslində şairin tibbi-fəlsəfi görüşlərinin yüksək pilləsi, yəni İnsan səviyyəsində götürülmüş qlobal sağlamlıq fəlsəfəsinin Cəmiyyət və Təbiət səviyyəsində öyrənilməsi deməkdir. Bu baxımdan, şairin sosial-ekoloji görüşləri ilə tibbi fəlsəfi görüşləri bir-biri ilə vəhdət təşkil edərək, onun qlobal poetik fəlsəfəsinin tərkib hissələrini təşkil edir. Təbabət bu halda qlobal sağlamlıq əsası kimi çıxış edir. İnsanın, Cəmiyyətin, Təbiətin sağlamlığı ümumi fəlsəfi-poetik kontekstdə gətirilir. Nizami yaradılışın, varlıq aləminin qlobal struktur elementlərinin birliyinin (vəhdətinin) tibbi-fəlsəfi əsaslarını aşkarlayır. Şairin Təbiət və Cəmiyyətin qlobal sağlamlıq ideyası onun sosial-ekoloji fəlsəfəsini təşkil edir. Bu fəlsəfəni bəzi tədqiqatlarda adlandırıldığı kimi, təbiət və cəmiyyətin harmoniyası adlandırmaq olar.

2.1. Nizaminin sosial-ekoloji fəlsəfəsi: təbiət və cəmiyyətin harmoniyası

Ekoloji problemlər dedikdə daha çox bizi əhatə edən təbiətin problemləri nəzərdə tutulur. Ancaq müasir dünyamızın ekoloji problemləri sosial mənşəlidir. Yəni bu problemlərin yaranması insan cəmiyyətinin (sosial faktorun) fəaliyyətinin zərərli nəticəsidir. Baxmayaraq ki, insanlar dünyamızın ekoloji problemləri, bizi hər an hədələyən ekoloji fəlakətlər barəsində xüsusilə XX əsrdə ciddi düşünməyə başlamışlar, ancaq bu problem hələ XII əsrdə dahi mütəfəkkir Nizami idrakının diqqətini çəkmiş, şair bu gün bizi fəlakətlə üzübüz qoyan ekoloji problemlərin əlamətlərini görmüş, öz yaradıcılığı ilə bu fəlakətləri qabaqlamağa çalışmış, onun həlli yollarını açıb göstərmişdir. Nizami yaradıcılığının, poetik fəlsəfəsinin gücü, dəyəri və bugünkü aktuallığı onun yüksək estetikmi ilə bərabər, həm

də buna bağlıdır.

Nizami Gəncəvi yaradılış aləmini bir bütöv halında qavrayır və nəhəng bir orqanizm kimi təsəvvür edirdi. Təbiətdə mövcud olanlar insan da daxil olmaqla hamısı yaradılışın müxtəlif növləri, şəkilləri kimi götürülmüş və şairin humanizm düşüncələri insanla bərabər, canlı və cansız təbiəti bütövlükdə əhatə etmişdir. Prof. B.Budaqov yazır ki, Nizami əsərlərində təbiətə məftunluq qırmızı xətt kimi keçir. Şairin dövründə şahların, şahzadələrin, sərkərdələrin ova çıxması, atla ceyranı, maralı qovması, şahin quşu ilə quş ovlanması bir əyləncə, estetik zövq və ya qəhrəmanlıq kimi qələmə verilirdi. Odur ki, İsgəndər də, Xosrov da, Şirrin də və «Xəmsə»dəki daha başqa qəhrəmanlar da tez-tez ova çıxır, şikar edir. Lakin bu ovların hamısında bir incəlik duyulur, bir məqsəd hiss olunur. Nizaminin təbiətə belə münasibəti onun oxucularında təbiətə qarşı məhəbbət oyaq, onu sevməyə və qorumağa vadar edir (6).

Biologiya mütəxəssisi S.Əliyev Nizaminin «Sirlər xəzinəsi» əsərindəki:

**«Bu dünyanın hikməti çatmaz sona əzəldən...
...Üstünlükdə varlığın birincidir dünyada,
Hər canlı da sənin tək bir incidir dünyada»**

– misraları əsasında yazır ki, Nizamiyə görə, təbiət bölünməz bir tamamdır, insanlarsa onun bir üzvü olmaqla ən ağıllısı və ən üstünüdür... ..Nizami göstərirdi ki, cansız təbiət cansızıcı daş yığımlarından başqa bir şey olmamışdır. Yalnız canlı təbiət yarandıqdan sonra, sözün əsl mənasında, təbiət canlanmış və gözəlləşmişdi. Ona görə də, canlıların hamısı qorunmalı və onların ehtiyatı artırılmalıdır... Əsərlərindən görüldüyü kimi, Nizamiyə qədər də uzun bir dövr ərzində və onun dövründə təbiətdən nəinki qayda-qanunsuz, hətta vəhşicəsinə istifadə etmişlər:

**Hər maral ovçunun zülmündən qaçar,
Yırtıcı vəhşidir hələ insanlar.
Çöldə bir şux ceyran düşməyir ələ,
İnsandan sığınır dağa, kühülə. (20, s.26-27).**

Tədqiqatçının «İsgəndərnəmə»dən verdiyi səciyyəvi parça şairin ekoloji görüşlərinin sosial-fəlsəfi aspektini bütün poetizmi ilə göstərə bilir. Heyvanlar insanların zülmündən qan ağlayır. «Yer üzünün əşrəfi» olan insan «yırtıcı vəhşiyyə» dönmüşdür. Bu, dünyanın ekoloji balansının pozulmasıdır: təbiəti, ondakı heyvanları qorumalı olan insan özü ona düşmən kəsilmişdir. Şair belə bir cəmiyyətin xoş gələcəyini görmür; ekoloji düşüncələrini fəlsəfi-bədii obrazlara, motivlərə çevirib oxucunu düşünməyə çağırır. Bu çağırış isə öteri olmayıb, «Xəmsə»də sistem şəklindədir. Yəni Nizaminin sosial-ekoloji düşüncələri onun poetik fəlsəfəsinin tərkib hissəsidir. **Şair düşüncələri bütün hallarda fəlsəfidir; o, qarşılaşdığı ekoloji natarazlıqları, pozğunluqları sadəcə bədiiləşdirməmiş, onların qanunauyğunluqlarını anlamağa çalışmış və sosial-ekoloji düşüncələrini fəlsəfi qanunauyğunluqlar aspektində bədiiləşdirmişdir. Buna görə də Nizaminin «Xəmsə»də reallaşdırdığı sosial-ekoloji fəlsəfə sistemli bir təlim səviyyəsindədir. Ancaq bu təlim elmin quru, terminoloji dili ilə yox, bədii obrazların canlı, tərəvətli, estetik xassələrindən istifadə yolu ilə verilmişdir. Təbii ki, Nizami şair idi və o, özünün mütəfəkkir baxışlarını bütün hallarda lirik kodla, şer olaraq ifadə edirdi. İndiki halda onun sosial-ekoloji fəlsəfəsi bədiiləşdirilmiş, bədii məzmun və forma kəsb etmişdir.**

Tədqiqatçılar Nizaminin sosial-ekoloji düşüncələrinə zaman-zaman toxunmuş, diqqətəlayiq fikirlər demişlər. Daha çox şərqşünas R.Əliyevin yaradıcılığında hallandırılan bu məsələ təbiət və cəmiyyətin harmoniyası, yəni ahəngi, bir-biri ilə uzlaşması, vəhdəti şəklində qoyul-

muşdur. O, bu məsələdən, demək olar ki, bütün yaradıcılığı boyu danışıbmışdır. Alim bu barədə 1979-cu ildə yazmışdır: «Nizami insan ilə təbiət arasında ahəngdarlıq olmasının fəal tərəfdarı idi. O, heyvanların mənasızcasına öldürülməsini pisləyir – hətta onun qəhrəmanı Bəhram acgözcəsinə ölümlər törətməsinin qurbanı olur. Onun Məcnunu vəhşi heyvanlarla dostluq şəraitində yaşayır; onun təbiət təsviri şairin canlı aləmə olan dərin məhəbbətini əks etdirir» (10, s.66).

Tədqiqatçı 1981-ci ildə «Sirlər xəzinəsi»nə yazdığı müqəddimədə bu məsələyə bir qədər ətraflı toxunur. O, əsər haqqında yazır ki, poema bütünlükdə yalnız bir fəlsəfi və ictimai mövzuya həsr olunub: fərd, cəmiyyət və təbiət arasında yaranması zəruri olan ahəng (11, s.13). Alimin ardı ilə verdiyi izah göstərir ki, cəmiyyətlə təbiətin ahəngi tibbi-fəlsəfi, sosial-ekoloji ahəngdir. O yazır: «Fərd ilə cəmiyyət arasında ahəng yaratmaq üçün cəmiyyətin bütün üzvləri ehtiras və həvəsi tərk edib, öz bioloji-nəfsani instinktlərini cilovlayıb tərbiyələndirməli (fəlsəfi dillə desək, sublimləşdirilməli) və onları ictimai mənafeyə xidmət edən yaradıcı əməyə yönəltməlidir. Çünki «biz bu dünyaya çalışmaq üçün gəlmişik, boş-boş deyib-danışmaq üçün gəlməmişik» (11, s.14).

Alimin fikirlərində Nizami yaradıcılığında özünü bir bütöv olaraq büruzə verən tibbi, fəlsəfi, sosial, ekoloji görüşlərin sistem xarakteri görünməkdədir. Dünyanın sosial-ekoloji harmoniyası insandan asılıdır. Yəni bu tarazlığın əsasında sosial faktor durur. İnsanın özü isə öz nəfslərindən, istəklərindən, ehtiras və şöqlərindən asılı varlıqdır. Bu – tibbi-bioloji, fizioloji, psixi faktordur. Göründüyü kimi, varlığın quruluşundakı, onun bütün qlobal yaxud kiçik ünsürləri də daxil olmaqla, ilahi-idraki nizam, sosial ahəng (ədalət) Nizami tərəfindən tibbi-fəlsəfi, sosial-ekoloji hadisə kimi təqdim edilir. R.Əliyev yazır: «Beləliklə, Nizaminin təliminə görə, ideal yetkin cəmiyyət, mənaviyyətə qul-

luq edən həyat quruluşu yalnız o zaman bərpa oluna bilər ki, cəmiyyətin bütün üzvləri, birinci növbədə hakim dairələr öz bioloji instinktlərini tərbiyələndirir, bütün qüvvələrini faydalı əməllərə sərf etsinlər» (11, s.17).

Fikrimizcə, R.Əliyev şairin ekoloji düşüncələrinin sosial səciyyəsinə düzgün müəyyənləşdirib. Orta əsr cəmiyyətlərini, o cümlədən Nizami dövrü cəmiyyətlərini şahlar idarə edirdilər. Onların cismi və mənəvi saflıqları istər cəmiyyət daxili, istər də cəmiyyətlə təbiətin arasındakı münasibətlərin ahəngdarlığını təmin edə bilərdi. R.Əliyevin Nizami yaradıcılığında cəmiyyətlə təbiətin vəhdəti məsələsinin sistemli xarakter daşması barəsindəki fikirləri səciyyəvidir: «İnsan səadəti üçün fərd ilə cəmiyyət arasında ahəng kifayət deyil, cəmiyyət ilə təbiət arasında da harmoniya yaratmaq vacibdir. İnsanların təbiətə münasibəti müsəlman filosoflarını Nizamidən çox-çox əvvəl düşündürürdü. Lakin həmin məsələ öz bədii həllini birinci dəfə Nizamının yaradıcılığında tapdı» (11, s.17). Demək, Nizami şərq ədəbiyyatında poetik məktəb yaradıcısı olduğu kimi, həm də tibbi-fəlsəfi, sosial-ekoloji problemlərin bədii həlli sahəsində ilk nümunəvi əsər yaratmaq, sonrakı ədəbi nəsilərə örnək vermək də onun xidmətidir.

R.Əliyev bu məsələdə daha geniş planda 1993-cü ildə «Nizami: dövrü, şəxsiyyəti, təlimi» adlı məqalədə danışıbdır. Burada o, cəmiyyətlə təbiətin harmoniyası məsələsini öncə insanın cismani və mənəvi başlanğıclarından təşkil olunan strukturu səviyyəsində qoymuş, bu məsələni şairin digər əsərləri əsasında izləmişdir. R.Əliyevə görə, cəmiyyətlə təbiətin harmoniyası «Xosrov və Şirin»də kişi ilə qadın arasındakı harmoniya, «İsgəndərnamə»də xalqlararası, mədəniyyətlərarası (qərb və şərq), zaman-məkan harmoniyası, nəhayət, qlobal kosmik harmoniya kimi təzahür edir. Alim son olaraq belə bir nəticəyə gəlir: «Nizamının qlobal kosmik harmoniya barəsində təlimi haqqında ümumi şəkildə danışdıgımız cəhətlər göstərir ki, böyük

mütəfəkkir bütün dövrlər üçün əhəmiyyət kəsb edən mükəmməl və orijinal sosial-fəlsəfi və etik sistem yaratmışdır» (15, s.13-17).

Alim diqqəti maraqlı bir fakta – şairin «Nizami» təxəllüsünə yönəldir. O yazır: «Nizami» - nizamlayan, nizam verən, qaydaya salan deməkdir... Nizami poeziyası əvvəldən axıra qədər bu nizamı, bu ahəngin, bu harmoniyanın axtarışı və ifadəsi deməkdir» (15, s.10-11). Öz növbəmizdə alim fikirlərinə qüvvət olaraq qeyd edək ki, «Nizami» adı həm də «nizama məxsus», «ahəngə məxsus», «harmoniyaya məxsus» mənalarını verir. Göründüyü kimi, şair yaradıcılığının sosial-ekoloji, tibbi-fəlsəfi mahiyyəti təkcə əsərlərində yox, onun şəxsiyyətinin cəmiyyət daxilindəki poetik işarəsində də ifadə olunub.

Nizamişünas A.Rüstəmov Nizami yaradıcılığında insan-təbiət münasibətlərinin Nizami dövrü poeziyası üçün səciyyəvi olduğunu göstərərək yazır: «Təbiət insan üçün yalnız poetik gözəllik və əsrarəngizlik timsalı kimi cəlvələnmir, qəlbin gizli təlatümlərini ləyaqətlə dinləməyi bacaran yaxın sirdaşə çevrilir... Təbiət lirikasında olan bu cəhət XI-XII əsr Azərbaycan şerinin səciyyəvi mahiyyətlərindəndir və Nizami yaradıcılığında öz sonrakı yüksək zirvəsinə çatmışdır. Nizami əsərlərində təbiət artıq mükəmməl psixoloji obraza – mürəkkəb təkamül prosesi keçirən insanın daxili «mən»ini açmaqda oxucuya kömək edən vasitəyə çevrilir. Bu növ təbiət təsvirində Nizami, adətən, iki bir-birilə əlaqədar aləmi – təbiət və insan aləmini ya müvazi göstərir, bəzən vəhdətlə götürür» (71, s.28-29). Göründüyü kimi, A.Rüstəmov bu fikirlərində təbiətlə insanın harmoniyasının poetik mexanizmlərinə fikir vermişdir.

Səciyyəvidir ki, bütün yaradıcılığı boyu Nizamini diqqət mərkəzində saxlamış A.Rüstəmov da Cəmiyyətlə Təbiətin harmoniyası ideyasının Nizami yaradıcılığında bir konsepsiya şəklində olduğunu təsdiq etmişdir. O yazır ki,

«dünya renessans hərəkatının klassik nümunələrində «insan və təbiət», «şəxsiyyətin muxtariyyəti» şəklində formalaşmış teosentrik nəzəriyyə əleyhinə çevrilmiş humanist konsepsiya Nizami şerinin məna və məzmununu təşkil edir» (73, s.11). Fikrə əlavə kimi qeyd etmək istərdik ki, «insan və təbiət», «şəxsiyyətin muxtariyyəti» kimi məsələlər Avropa renessans fikrində «teosentrik nəzəriyyəyə» qarşı olsa da, bu, təbii ki, Nizami yaradıcılığında məhz belə deyil. Yəni alimin doğru olaraq göstərdiyi kimi, Nizamidə insan və təbiətin ahəngi, şəxsiyyətin azadlığı məsələləri var, ancaq bu konsepsiya məhz teosentrikdir. «Teosentrizm» hərfi mənada «Allahın mərkəz (əsas) götürülməsi» deməkdir: Teos – Allah, sentrizm – mərkəzçilik. Nizamidə ciddi teosentrizm var. Varlıq heç bir halda Allahdan qıraqda götürülmür. Yaradılışın Allahdan başlanıb ona doğru qayıtması haqqında Quran ehkamı şair tərəfindən mübahisəsiz qəbul edilmişdir. Bu cəhətdən, onun Təbiət və Cəmiyyətin harmoniyası haqqındakı sosial-ekoloji fəlsəfəsi yaradılış aləminin Allahdan gələn vəhdətini, ilahi nizamını, ilahi həqiqətləri həmişə nəzərdə tutmuşdur.

Akademik M.İbrahimov sözügedən məsələyə ümumi şəkildə belə toxunur: «Təbii aləmi, cəmiyyəti, insanı əhatə edən mühiti və insanın özünü Nizami geniş planda, parlaq boyalarla canlandırır. Bədii idrakın və bədii təsvir vasitələrinin zənginliyi, rəngarəngliyi, dolğunluğu cəhətdən Nizami dünya ədəbiyyatının nadir simalarındandır» (46, s.5). Göründüyü kimi, akademik Nizami yaradıcılığındakı vəhdət ideyasının bədii tərəflərinin son dərəcə qüvvətli olduğu qənaətində olmuşdur. Tədqiqatçı Ç.Sasanian «Leyli və Məcnun»da təbiət və cəmiyyət münasibətlərinin cəmiyyətdəki ədalətsizliklər fonunda təzahür etdiyini göstərir. O yazır: «Nizami ulduzları canlı insan kimi təsvir etməklə göy ilə yeri, təbiət və cəmiyyəti poetik üsulla müqayisə etmiş və nəticə etibarilə insanlarla ictimai mühit arasındakı ziddiyyətləri göstərməyə çalışmışdır» (78, s.98).

Bu, bir daha Nizaminin öz fəlsəfi görüşlərində, sosial-ekoloji düşüncələrində insan (sosial) faktorunun əhəmiyyətli rol oynamasına xüsusi diqqət verdiyini göstərir. O – şüurludur. Hərəkatlarını nizamlaya bilir. Yaradılışın qalan ünsürlərinin taleyi onun hərəkatlarının nəticəsindən asılı olur. Buna görə də Nizami öz dünyasının bütün sosial-ekoloji problemlərinin kökünü insan mənəviyyatının zəifliyində, qeyri-kamilliyində görür və kamil harmonik düşüncəyə səsləyir.

Nizami poeziyasında insan konsepsiyasının poetik xüsusiyyətlərini araşdırmış prof. X.Əlimirzəyev də harmoniya ideyasının fəlsəfi qoyuluşunu müşahidə etmişdir. O yazır ki, Nizami fəlsəfi təliminə görə, insan təkcə cəmiyyətə, öz həmcinslərinə deyil, həm də təbiətə, canlılar aləminə münasibətdə humanist qanunlara, yüksək əxlaqi dəyərlərə əsaslanmalıdır. Çünki insan da təbiətin doğma övladı, ayrılmaz bir hissəsidir (21, s.51).

Nizami poeziyasının sosial-ekoloji fəlsəfəsinin əsasında duran cəmiyyətin və təbiətin harmoniyası ideyasına tədqiqatçıların baxışları göstərir ki, bu ideya, onun poetik qoyuluşu, fəlsəfi baxımdan şərh olunması şairin poeziyasında təsadüfi, ötəri səciyyə daşımır. Nizami «Sirlər xəzinəsi»ndən başlamaqla bütün əsərlərində bu məsələyə toxunmuş, əsərdən-əsərə inkişaf etmişdir. Tədqiqatçıların da göstərdiyi kimi, bu ideyanın xüsusi təqdimi şairin ilk poeması olan «Sirlər xəzinəsi»nin yeddinci söhbətindədir. Şərqsünas R.Əliyev yazır: «İnsanların təbiətə münasibəti müsəlman filosoflarını Nizamidən çox-çox əvvəl düşündürürdü. Lakin həmin məsələ öz bədii həllini tam və kamil şəkildə birinci dəfə Nizaminin yaradıcılığında tapdı. Bu problemə poemada xüsusi fəsil («Yeddinci söhbət») həsr edilmişdir. Şairin təliminə görə, təbiət vahid, bölünməz bir orqanizmdir. İnsanlar da təbiətin bir hissəsidir. Təbiətin hər üzvü müəyyən bir vəzifə ifa edir. Təbiətin bir üzvünün zədələnməsi onun bütün cisminə xələl gətirə bilər, bunun

nəticəsində də insanlar çox böyük təhlükəyə düşər olar. Təbiətdə heç bir artıq üzv yoxdur, heyvanlar da insanlar kimi cana malikdirlər, onlar yalnız şüur etibarilə bizdən aşağı pillədə dururlar... Bu təlimi bədii cəhətdən əsaslandırmaq niyyəti ilə şair məşhur «Firidunla ceyranın hekayəti»ni nümunə verir» (11, s.17).

Bildiyimiz kimi, «Sirlər xəzinəsi» məqalətlər və hekayətlər şəklində yazılmışdır. Əsər iyirmi məqalətdən və iyirmi hekayətdən ibarətdir. Nizami hər bir məqalətdə hər hansı fəlsəfi, əxlaqi, mənəvi, idraki mövzuda öz düşüncələrini poetik şəkildə şərh edir, sonra həmin məqalətə uyğun bir bədii hekayət verir. Hər bir məqalət və hekayət bir yerdə söhbət adlanır. «Sirlər xəzinəsi»nin yeddinci söhbəti «İnsanın ülvyyəti» məqalətindən və onu bədiiləşdirən «Firidunla ceyranın hekayəti»ndən ibarətdir. Şair məqalətdə insanın başqa canlılardan üstünlüyünü, Allah tərəfindən ən şərəfli varlıq kimi yaradıldığını, buna görə də öz yaradılış mahiyyət və məsuliyyətini dərk etməyə borclu olduğunu fəlsəfi-bədii şəkildə belə izah edir:

**Sən, ey yerdə fələyi heyrət qoyan insan,
Yerdə, göy də nazınla daim oynayan insan.
Ülvyyətlə aləmindən xəbərdarsan deyə sən,
Qüdrətinlə şərəfsən, şansan yerə, göyə sən.
Qüdrətin pərəverışı dayən olub əzəldən,
Süd deyil, şəkər yemək qayən olub əzəldən.
Hədsiz nəcibliyinlə əsrəfisən dünyanın,
Əzəldən xeyirxahlıq bütünsən gen dünyanın.
Ecazkar dır qüdrətin ucu iti qələmi,
Yaradıb sənini kimi gözəl bütü qələmi... (28, s.96)**

Şair göstərir ki, insan öz yaradılış mahiyyəti, Tanrı tərəfindən ona verilmiş cismani və mənəvi quruluşu ilə kamildir və bununla yaradılışın heç bir vahidi onunla müqayisəyə gəlmir. İnsan Tanrı tərəfindən qüdrətli yara-

dılıb və onun qüdrəti ülvyyətdə xidmət etməlidir: bu qüdrət onun şərəfi və şanıdır. Başqa sözlə, o, şərəf və şan gətirən fəaliyyətə yönəlməlidir. Şairə görə xeyirxahlıq əzəldən, yəni yaradılışın başlanğıcından insanın fəaliyyətinin mahiyyəti olaraq müəyyənləşdirilib. Verilmiş parçada sonuncu beyt bu cür gözəlliyi, ülvü varlığı – insanı yaradan Tanrının qüdrətinə həmd, sənadır. Burada qələmdən söhbət etməsi insanın və bütöv yaradılışın Tanrı tərəfindən bir yazı, məlumat olaraq xəlv edilməsinə işarədir.

Məqalətdə Nizami insanı öz varlığının ülvyyətinə dərk etməyə, bu ülvyyəti xəlv edən Tanrını tərənnüm etməyə çağırır. Ancaq Tanrı sirdir. O, heç vaxt olduğu kimi dərk edilə bilməz:

**Can atırsan, açasan bu pərdənin sirrini,
Yırtığın pərdə açar, bil ki, sənini sirrini...
...Möcüzəni göstərən bu sehrli pərdədə
Ağlını heyran qoyur hər bir sirli pərdə də. (28, s.97)**

Nizami insanı öz fəaliyyətində Tanrı nizamına köklənməyə çağırmaqla aşağıdakı misralarda birbaşa harmoniya – Tanrı və Varlıq ahəngi probleminə toxunur. İnsan öz fəaliyyətində birbaşa ilahi harmoniyaya söykənməlidir. Bu, insana Allah tərəfindən buyurulmuş fəaliyyətin ülvyyətidir. Yəni insan həyatının bütün mənası, gözəlliyi varlığın harmoniyasına qoşula bilməsindədir. İnsan özünü dərk etməli, varlıq aləmində başqalarına, canlı, cansız təbiətə münasibətdə rolunu anlamalı və buna uyğun fəaliyyət göstərməlidir. Bu işə Tanrı nizamına, ümumbəşəri harmoniyaya gətirir:

**Bu pərdədən savayı, gəl, heç hava çalma sən,
Bu pərdədən kənarda xaric hava çalma sən.
Hər xalından, gəl, şadlan bu əsrarlı pərdənin,
Ahəngiylə qanadlan bu əsrarlı pərdənin (28, s. 97).**

Sonuncu misrada «ahəngiylə qanadlan» ifadəsi xüsusi səciyyəvidir. Pərdənin ahəngi – Allahın varlığa verdiyi hərəkət ritmi deməkdir. İnsan bu ritmə – ahəngə qoşulmalıdır. Burada «qanadlan» ifadəsi iki mənanı bildirir. Birincisi, ahəngə qoşulmaq deməkdir. İkincisi, quşun uçmasını bildirir. Yəni insan kainatın Tanrı tərəfindən qurulmuş nizamına, ahənginə qoşulmaqla öz insani üstünlükləri ilə, yaradılışın ən üstün varlığı olması səbəbi ilə kainatın, varlığın fəvqünə qalxır, Tanrıya ən yaxın olur. Yəni insanın qanadları olmasa da, o, Tanrı ahənginə köklənməklə bir quş kimi öz ülvyyətinə tərəf qanadlanmış olur.

Nizami yeddinci məqələtdəki harmoniya düşüncələrini «Firidunda ceyranın hekayəti»ndə bədiiləşdirmişdir. Firidun şah bir gün iki-üç dostu ilə səhər çağı ova çıxır. O, ovda bir gözəl ceyrana rast gəlir. Qərara gəlir ki, hökmən bu ceyranı ovlasın. Şah öz iti gedən atı ilə ceyrana çata bilmir. Mahir ovçu olsa da, oxu ceyrana dəymir:

**Ovlağa çatan kimi ov gəzdi gözü şahın,
Vuracağı ceyrana vuruldu özü şahın.
Ürkək gözü, sağrısı qıyma deyir ovçuya,
Şuxluğu qansızlığa uyma deyir ovçuya.
Duyuq duşdu qəsdindən ona tor quran kəsin,
Nəzərindən yayındı qəsdinə duran kəsin.
İşvəsiylə, nazıyla dağ çəkdi ceyran şaha,
Dostları məftun görüb qaldılar heyran şaha.
Kəhləni şığıdıqca hirsə səməmə döndü,
Ahunun qarnı kimi kamanı muma döndü.
Süzən ox izinə də batamması ceyranın,
Uçan at toxuna da çatamması ceyranın.**

(28. s.98-99)

Şah buna görə atını və oxunu qınayır: onları sürətsizlikdə, cürətsizlikdə günahlandırır:

**Oxunu qınadı ki: can almağın nə oldu?
Atını qınadı ki: yan almağın nə oldu?
Əzəliki uçuşunuz, sürətiniz yoxdumu?
Ot yeyən bir ahuca cürətiniz yoxdumu? (28, s. 99)**

Oxun şaha verdiyi cavabda Nizaminin İnsan və Təbiətin harmoniyası, bu harmoniyanın ilahi-idraki əsasları haqqındakı ideyaları özünün bədii əksini tapır:

**Ox dedi: «Yağın deyil bu bağı qanlı sənin,
Gözlərini oxşayır bu dilsiz canlı sənin.
Bir canın zirehi ki öz sayəndə toxuna,
Mümkünmü o zirehə hər süzən ox toxuna?...**

(28, s. 99)

Ox Firidun şaha başa salır ki, «bu bağı qanlı», yəni ceyran sənin düşmənin deyil. İnsanla heyvan arasında düşmənçilik yoxdur ki, insanlar buna əsaslanıb, heyvanları məhv düşmən kimi məhv edələr. Yəni insanın heyvanlara belə münasibəti düşmənçilikdir. Digər tərəfdən, «bu dilsiz canlı sənin gözlərini oxşayır». Yəni ceyran gözəl bir varlıqdır, Allah onu gözəl xəlp edib və onun varlıq aləmindəki rolu aləmə gözəllik gətirmək, baxanlara dünyanın estetikmindən zövq verməkdir. İnsanla heyvan, konkret olaraq ceyran arasında münasibətlərin mahiyyətində bu estetizm, gözəlliyə əsaslanan ünsiyyət durmalıdır.

Şərin sonrakı misralarında sosial-ekoloji münasibətlərin daha incə səviyyəsi ifadə olunub. Ox şaha başa salır ki, ceyranın qoruyucusu sən özünsən, sən kimi qoruyucuya ox bata bilməz. Qeyd edək ki, Nizami bununla çox mürəkkəb metforik fikir verib. Burada sosial məna və ekoloji məna bir-birinə laylanıb, şifrələnib. Onların qovuşması o səviyyədədir ki, bir-birindən ayırmaq mümkün olmur.

«Ceyranın canının zirehinin şahın sayəsində toxunmağı» şahın həmin ceyranın qoruyucusu olmasını bildirir.

Yəni sən bir şah kimi təkcə ölkənin, torpağın, onun insanların, var-dövlətinin, əmin-amanlığının qoruyucusu deyilsən, eyni zamanda təbiətin (ağacların, suların, dağ-daşın və s.), ondakı heyvanatın qoruyucususan. Bir şah kimi, onların hamısının məsuliyyəti sənə boynundadır.

«Hər süzən oxun həmin zirehə toxuna bilməməsi» təbiətlə cəmiyyətin vahid bir orqanizm olmasının ifadəsidir. Yəni şahla ceyranın arasında bir qoruyucu zireh kimi, onun özü dayanır. Şahın atdığı oxun ceyrana dəyməsi üçün ox qoruyucu zirehi, yəni şahın özünü deşib keçməlidir. Başqa sözlə, şah oxu ceyrana atmaqla özünə atmış olur. Bu, eyni zamanda şahla ceyranın vəhdəti, bir can olması, başqa sözlə, insanla heyvanın bir canda, bir orqanizmdə birləşməsi, yaxud bir orqanizm təşkil etməsi deməkdir.

Diqqətləyiqdır ki, Nizaminin Təbiətin və Cəmiyyətin harmoniyası fəlsəfəsi Eşq konsepsiyasına əsaslanır. Bunu Firidunla ceyranın arasındakı münasibətlərin fəlsəfi-poetik baxımdan mənalandırılması zamanı da görmək olur. Ox şahla öz nəsihəti zamanı deyir:

**Ülviyyət timsalıtək ucalmağa çalış sən,
Ülviyyət göylərindən öc almağa çalış sən.
Ülvi eşqə can atar əsil insan cahanda,
Bəşər ülvi eşqiylə qazanıb şən cahanda.
Uzaqgörən kəsləri zövqü səfa ucaldıb,
Eşqinə sadiqliyi, əhdə vəfa ucaldıb. (28, s.99)**

Beləliklə, Nizami insanla təbiət, insanla qalan canlılar arasındakı münasibətləri eşq çərçivəsində təsəvvür edir. Yəni insan təbiəti, qalan canlıları sevməlidir. Təsəvvüfi deyildir ki, şairin sonrakı poemalarında Təbiətlə Cəmiyyətin harmoniyası ideyasının verilişi zamanı eşq konsepsiyası daha da inkişaf etdirilir.

Nizami insan-təbiət (insan-heyvan) münasibətlərini, əsasən, şah obrazı üzərində qurmuşdur. Yəni onun poetik-

fəlsəfi ideyaları bütün insanlığa ünvanlansa da, əsas daşıyıcıları olaraq şahlar nəzərdə tutulmuşdur. Bu, onun ekoloji-fəlsəfi görüşlərinin sosial səciyyəsinə, başqa sözlə, ekoloji-sosial görüşlər olduğunu nümayiş etdirir. Nizami «Yeddi gözəl»də aydın şəkildə yazır:

Ölkələr (şahlardan) sədət tapırlar. (36, s.52)

Nizami insan-təbiət münasibətlərini şahla heyvanlar arasındakı münasibət kimi dördüncü poeması olan «Yeddi gözəl»də daha aydın şəkildə şərh edib. Əsərin qəhrəmanı Bəhram mahir ovçudur. Gur ovuna xüsusi marağı olduğu üçün Bəhramgur çağırırlar. Gur elə «Sirlər xəzinəsi» əsərində olduğu kimi ceyrandır, onun bir növüdür. Şərqşünas M.Əlizadə gurla bağlı göstərir ki, gur – ceyran-cüyür ailəsindən olan iri cüssəli çöl heyvanıdır. Əti dadlı olduğuna görə keçmişdə çox ovlanmış və odur ki, insanlardan qorxub gizlənmişdir (35, s. 269).

Bəhramın gur ovuna marağı sadəcə bir ovçuluq deyildir. Şair Bəhram və gur münasibətlərini sosial-ekoloji planda şərh edir. Belə ki, Bəhram guru ovlamır; onun gurlara xüsusi münasibəti vardır:

**O dağlar aşan köhlənin üstündə şah
Ov kəməndini atarkən
Minlərlə guru diri tuturdu.
Bəndə saldıği gurların çoxunu
O, ya əlləri ilə, ya da kəməndlə tutardı.
Əgər dalbadal yüz gur da tutsaydı,
Dörd yaşlıdan kiçiyini öldürməzdi.
Çünkü o, dörd yaşına çatmamış gurların
Qanını haram sayırdı.
O öz adını həmin gurların buduna (damğa) basıb,
Səhra sərdarlığını onlara verərdi.
Hər kim o damğalanmış gurların birini də**

**Diri tutsa, mindən biri də olsa,
Şahın dağımı görcək
Ona heç bir əziyyət verməyib
O dağ basılmış yeri öpərək,
Bəndə düşmüş guru bənddən azad edərdi.**

(36, s.62)

Göründüyü kimi, Bəhramın gurlara münasibəti ekoloji hüddə daxilindədir. O, gur ovundan həzz aldığı kimi, eyni zamanda onların qoruyucusudur; artımının qayğısına qalır. Onun tanınmaq üçün dörd yaşından kiçik gurların budlarına damğa basdırması gurlara olan dövlət qayğısının təzahürüdür. Gurlar ekoloji baxımdan Bəhramın (dövlətin) himayəsindədir. Nizami insanla təbiət, insanla heyvanlar arasında belə bir ölçülü-biçili, normalarla nizamlanan, harmoniyaya söykənən münasibətlərin tərəfdarıdır. Bəhram bir şah kimi, təbiətin qoruyucusu, gurların hamisidir. Bu poemanı araşdırmış S.Rzayev Bəhramın bu qoruyuculuq, hamilik funksiyasını təbiət qatında gurların, cəmiyyət qatında İranın qorunması kimi şərh etmişdir (76, s.39).

Sonuncu fikirdən göründüyü kimi, Nizami düşüncəsində təbiət və cəmiyyət ayrılmazdır; Bəhram bir şah kimi, öz ölkəsinin firavanlığını, əmin-amanlıq, qayda-qanun içərisində yaşadığını təmin etdiyi kimi, təbiətin də ekoloji balansını qoruyur. Beləliklə, şairə görə, sosial və ekoloji amillər birgədir, sosial-ekoloji tarazlıq, harmoniyanın yaranması sosial və ekoloji amillərin normal münasibətini nəzərdə tutur. Təbii ki, burada sosial faktor aparıcıdır. Təbiətin insana münasibəti insanın ona münasibətindən asılıdır. Bunu biz «Yeddi gözəl»də aydın şəkildə görürük.

Nizami «Yeddi gözəl»də Bəhramla gurun münasibətlərini fraqmentlərlə əsərin əvvəlindən axırınadək təsvir edir. Biz burada insanla təbiət arasındakı münasibətlərin Nizamiyə məxsus sosial-ekoloji şərhini görürük. Belə ki,

əsərdə gurlar, sadəcə olaraq, dilsiz-ağızsız heyvanlar kimi təsvir olunmur. Nizami onları şəxsləndirir, öz fəlsəfi-bədii ideyalarının təqdimat vasitəsinə çevirir.

«Yeddi gözəl»də əjdahanın zülm etdiyi gur onun əlindən qurtulmaq üçün Bəhramdan kömək istəyir:

**O təəccüblənib (dedi): «Bu nə şikardır?
(Gurun) məni bura gətirməsində nə hikmət var?»
O, yəqin etdi ki, başibəlalı gur
O əjdahadan zülm görübdür.
O, şahı çağırıb ki, onun dadına çatsın
Zülmkar əjdahadan onun intiqamını alsın. (36, s.66)**

Beləliklə, Nizaminin təqdim etdiyi bədii realığa görə, gurlar Bəhramın onların hamisi olduğunu bilir. Ona görə də əjdahadan zülm görmüş gur ovda onun qabağına çıxır və Bəhramı əjdahanın üstünə gətirir. Bəhram əjdahanı öldürür, guru zülmədən qurtarır. Gur da öz növbəsində Bəhramı xəzinə ilə mükafatlandırır:

**...Sonra durub ata minmək istədi ki,
Gur ovlamaq üçün o rəxşi ovlağa çapsın.
Gur şahda qərar görməyib,
Gəlib uzaqdan mağaraya süzdü (girdi).
Şah yenidən həmin guru tapmaq üçün
Zorla o darısqal mağaraya girdi.
Güclə və çətinliklə bir az irəlilədikdən sonra
Böyük bir xəzinə tapıb, xəzinə kimi parladı.
Neçə xosrovlardan qalmış neçə-neçə küplər
Pərilər kimi üzlərini xalqdan örtmüşdülər.
Gur Gur-xanı küplərə yetirib,
O, gorxanadan çıxıb izlərini itirdi. (36, s.67)**

Göründüyü kimi, şair Bəhramla gurun münasibətlərini ovçu ilə ov arasında olan adi məişət hadisəsi kimi

yoq, geniş fəlsəfi-poetik planda verməklə sosial-ekoloji görüşlərini, bir növ, şərh etmiş olur.

Şairin sosial-ekoloji fəlsəfəsinin əsasında duran təbiətlə cəmiyyətin harmoniyası konsepsiyası poemadan poemaya inkişaf etmişdir. Biz bunun iki səciyyəvi nümunəsi ilə «Xosrov və Şirin» və «Leyli və Məcnun» poemalarında qarşılaşırıq.

«Xosrov və Şirin» poemasının «Fərhadın Şirinin eşqi ilə çölə düşməsi» hissəsində göstərilir ki, cavabsız məhəbbət Fərhadın səbri-qərarını əlindən alır:

**Fərhad ki, Şirinə ürək bağladı,
Könlünü məhəbbət odu dağladı.
Çox çətin keçirdi onun rüzgarı,
Qalmamışdı əldə heç ixtiyarı.
Nə taqət vardı hicran dəminə,
Nə dözə bilirdi eşqin qəminə.
Qəlbinin telləri hey sızlayırdı,
Sanki ürəyində ney sızlayırdı... (29, s.187)**

Sevgi qəminə dözə bilməyən Fərhad evdən çıxıb, çöllərə, dağlara üz tutur. Uzaqdan-uzağa Şirinin qəsrinə baxır, o gözən yerləri gəzib-dolaşırdı. Çölün heyvanları onun dərdinə şərik olur, eşq qəmini yüngülləşdirməyə çalışırlar:

**Gəndən baxan zaman qəsri-Şirinə,
Canını didərdi paltar yerinə.
Vəhşi atlar kimi çöldə qaçaraq,
Vəhşilərlə munis olmuşdu ancaq.
Dünyanın toruna düşən heyvanlar
Onun dörd yanında qurmuşdu hasar.
Yerini süpürüb təmizlərdilər,
Ayağını öpüb əzizlərdilər.
Bəzən ceyranlarla edərdi xəlvət,
Bəzən marallarla bağlardı ülfət.**

**Gah silər maralın saf göz yaşını,
Gah da sığallardı şirin başını.
Gündüz ceyranlarla mehriban yoldaş,
Gecə marallarla bir yaxın sirdaş.
Çərxək gecə-gündüz hey fırlanardı,
Ac-susuz qalaraq qəmdən yanardı. (29, s.189)**

Əvvəlcə onu qeyd edək ki, Fərhadın Şirinə olan məhəbbəti, heyvanlarla ünsiyyət və dostluğu, eləcə də heyvanların ona olan qarşılıqlı məhəbbət və qayğısı motivləri Nizaminin «Leyli və Məcnun» poemasında Məcnun obrazının tipologiyasını təşkil edən elementlərdir. Bu baxımdan, Fərhad obrazını Məcnun obrazının bir növ «sələfi» saymaq olar. Əslində, Nizami təbiətlə cəmiyyətin harmoniyası ideyasını «Sirlər xəzinəsi»ndən («Firidunla ceyranın hekayəti») başlayaraq bütün əsərləri boyu inkişaf etdirmişdir. Maraqlıdır ki, bu ideyanı şair digər əsərlərində də Firidunla ceyran arasında münasibətlərdə olduğu kimi, eşq konsepsiyası ilə bağlayır. Düzdür, «Sirlər xəzinəsi»ndə Firidun daha çox ictimai münasibətləri təmsil edən obrazdır – şahdır. Fərhad və Məcnun isə aşıq obrazlarıdır. Bu mənada, Nizami Firidunun ceyrana bəsləməli olduğu humanist münasibəti «ülvi eşq» kateqoriyası baxımından mənalandırır:

**Ülvi eşqə can atar əsl insan cahanda,
Bəşər ülvi eşqiylə qazanıb şan cahanda. (1, s.99)**

Bu «ülvi eşq» «Yeddi gözəl»də Bəhrəmin təbiətə, heyvanlara hamiliyi səviyyəsindədir; o, təbiətin, cəmiyyətin qoruyucusudur. «Xosrov və Şirin»də biz insanla təbiət arasındakı qarşılıqlı münasibətlərin şahidi oluruq. Fərhadın sağalmaz eşq dərdini heyvanlar dərdindən başa düşür. Nizami çölün dilsiz-ağızsız heyvanlarını insana məxsus ən ülvi hadisəni – eşqi başa düşən, anlayan varlıqlar kimi təq-

dim edir. Özlərinə ovçular tərəfindən tor, tələ qurulan heyvanlar indi eşq dərdi əlindən çöllərə düşmüş Fərhadın keşiyini çəkir, onun eşq dərdinə şərik olurlar.

Beləliklə, Nizami insanla heyvan (insanla təbiət) arasındakı münasibətləri ülvü eşq kateqoriyası fonunda təsvir edir. Yer üzünün «əşrafı» - şərfəlisi olaraq xəlvə edilmiş insan ətraf ələmlə harmoniya içərisində yaşamalıdır. Nizami bu harmoniyanı (ahəngi) hissiz, cansız hadisə saymır, əksinə, onun nəzərində ələmin bütün ünsürləri (insanlar, heyvanlar, ağaclar və s.) eşq içərisində yaşamalı, bir-birinin qayğısını çəkməlidir. Bu münasibətlərdə insan «fəilimuxtar», yəni başqa canlılardan – heyvanlardan (ərəbcə «heyvan» canlı deməkdir) fərqli olaraq şüur verilmiş, öz hərəkətlərində seçim sərbəstliyi verilmiş varlıqdır. Ancaq bununla bərabər, Nizami yaratdığı bədii dünyada heyvanları da şəxsləndirir, onların «hisslər, duyğular dünyasına» enir. Fərhadın dərdinə ceyranlar, marallar, şirlər və s. şərik olur. Onun eşq qəmini ovundurmaq üçün ceyranlar onunla ülfət bağlayır, marallar göz yaşını axıdır, şirlər heybətli başını onun qabağında endirirlər. Fərhad onunla birgə eşq qəminə şərik olan şirlərin başını sıgallayıb, onlara təsəlli verir. Bütün bunlar insan-təbiət münasibətlərinin Nizamiyə məxsus bəşəri humanizm baxımından mənalandırılmasıdır.

Nizaminin sosial-ekoloji görüşlərinin insan-heyvan motivlərində bədiiləndirilən təzahürü özünü onun hər bir əsərində yeni bədii-fəlsəfi aspektdə göstərir. Belə ki, biz Fərhadla heyvanların münasibətini Məcnunla heyvanlar arasında başqa bir aspektdən müşahidə edirik. Aspekt fərqləri Fərhad və Məcnun obrazlarının daşdıqları ictimai ideallarla şərtlənir. Fərhadın Şirinə olan məhəbbətinin sosial konteksti Məcnunun Leyliyə olan məhəbbətinin eyni kontekstindən fərqlidir. Belə ki, Fərhadın məhəbbəti Şirin tərəfindən başa düşülür, ancaq Şirin Xosrovu sevir. O, Fərhadın məhəbbətini yüksək qiymətləndirir, ona hörmət edir; Fərhad onun dərdindən həlak olanda onu hörmətdə dəfn

etdirir. Bu baxımdan, Fərhadın Şirinə olan məhəbbətinin qarşısında duran maneə Xosrovdur. Yəni məhəbbətin sosial oppozisiyası fərdlər arasındadır. Fərhadın rəqibi Xosrovdur. Məcnunla bağlı isə vəziyyət təmənilə başqa cürdür. Fərhadın məhəbbəti bütün gücü, bütün sarsılmazlığı ilə Məcnunun məhəbbətinin ictimai səviyyəsinə qalxa bilmir. Məcnun öz azad eşqinə, Leylinin simasında insana olan məhəbbətinə görə öz zamanı, sosial mühitlə ziddiyyətdədir. Bu cəhətdən, o, sosial-humanist idealların daşıyıcısı olan obrazdır. Fərhadın sevgilisi Şirin şahzadədir; kimi sevməkdə, sevgisinə qovuşmaqda sərbəstdir. «Leyli və Məcnun»da isə Leyli ilə Məcnunun arasında onların yaşadığı cəmiyyətin sosial cəhaləti, insana münasibətdə anti-humanist kompleksləri dayanır. «Xosrov və Şirin»də təbiət və cəmiyyətin harmoniyası daha çox fərdlərarası münasibətlərdə üzə çıxır və Fərhadla heyvanlar arasında olan münasibətlərə nisbətdə fraqmental səciyyə daşıyır. Bu, «Xosrov və Şirin» poemasında harmoniya ideyasının özünəməxsus təzahürünü göstərməklə bərabər, Nizaminin həmin ideyanı əsərdən-əsərə fərqli planlarda bədiiləşdirdiyini də göstərir. Bunu tədqiqatçılar da müşahidə etmişlər.

Şərqşünas R.Əliyev yazır ki, Nizaminin harmoniya haqqında təliminin... cəhətləri onun bütün əsərlərində öz əksini tapır. Lakin əsərin mövzusunun asılı olaraq, bu və ya digər məsələ daha ön plana çəkilir və daha dərinlən araşdırılır. Məsələn, «Xosrov və Şirin»də qadınla kişi arasındakı münasibətlərin harmoniyası diqqəti cəlb edir, baxmayaraq ki, Xosrovun simasında fərdlə solum, şəxsi istəklə ictimai bərc arasında harmoniya məsələsi də izlənilir və bu qütblər arasında kolliziyalar Xosrovun xarakterinin inkişafının hərəkətverici qüvvəsinə çevrilir. Bununla belə, «Xosrov və Şirin», hər şeydən öncə, məhəbbət dastanıdır (15, s.15).

Göründüyü kimi, qlobal harmoniya ideyası Nizami «Xəmsə»sinin bütün əsərlərindən keçir və bu, «Xosrov və

Şirin»də fərdlərarası harmoniya olaraq mənalandırılır. Nizami yaradılışın Tanrıdan gələn Təbiətlə (Dünya ilə) Cəmiyyətin (İnsanın) harmoniyası ideyasını bu əsərdə eşq kontekstində fərdlərarası münasibətlərin təzahüründə bədiiləşdirir. Burada həmin münasibətlər Fərhad, Şirin və Xosrov arasında cərəyan edir. Fərhadın heyvanlarla münasibəti fraqmental (ötəri) səciyyə daşıyır. Elə bil ki, Nizami Fərhad və heyvanlar epizodu ilə əsərdə təzahür edən fərdlərarası harmoniya ideyasının daha qlobal olan Təbiətlə Cəmiyyətin harmoniyası ideyasının tərkib hissəsi olmasını demək istəyir. Əslində, fəlsəfi planda bu, doğrudan da, belədir. Nizami təbii ki, insanlararası münasibətləri heç vaxt əlahiddə, təbiətdən, Tanrıdan təcrid edilmiş vəziyyətdə götürmür. Onun «Xəmsə»də təqdim etdiyi qlobal dünya modelində Təbiət (Kainat, Dünya) və Cəmiyyətin (insanın) düzüm strukturu Allahdan gələn bir düzümdür və Allah – Kainat – İnsan düzümündə bir-biri ilə əlaqəli olmayan, biri o birisini şərtləndirməyən, biri digəri üçün səbəb təşkil etməyən heç bir element yoxdur. Bu mənada, Nizaminin ikinci poemasında Şairin, Xosrov və Fərhad arasında eşq kontekstində cərəyan edən hadisələr Təbiət və Cəmiyyətin qlobal harmoniyası ideyasının fərdlərarası münasibətlərdə (sosial sfera) maddiləşməsi, obrazlaşmasıdır. Ancaq bununla bərabər, şair Fərhad və heyvanlar epizodu ilə «Xosrov və Şirin»də təzahürünü tapan sosial-mənəvi harmoniya ideyasının daha qlobal olan sosial-ekoloji harmoniya ideyasının tərkib hissəsi olduğuna fəlsəfi-poetik işarə verir. Şair bu fəlsəfi işarəni «Leyli və Məcnun»da yenə də ülvî eşq kontekstində çox nəhəng hadisə kimi təqdim edir.

Təbiət və Cəmiyyətin harmoniyası sosial-ekoloji konsepsiyası «Leyli və Məcnun»da süjetin ülvî tərkib hissəsi olaraq təzahür edir. Yəni Fərhadla heyvanların münasibətindən fərqli olaraq, bu əsərdə Məcnunla heyvanların münasibəti fraqmental olmayıb, süjet hərəkətinin mühüm element və hissələrini təşkil edir. Heyvanlar bu əsərdə Ni-

zami tərəfindən «eşq həssaslıqları» baxımından yox, fəal obrazlar kimi təqdim edirlər. Əlbəttə, bu iştirak o dərəcədə də deyildir ki, əsərdə fərdi heyvan obrazlarından bəhs etməyə imkan versin. Ancaq bütövlükdə heyvanlar «Leyli və Məcnun» məsnəvisinin əsas ideyasının verilişində mühüm vasitə kimi iştirak edirlər. Bu baxımdan, əsərdə heyvanlarla bağlı olan və əsas süjetə daxil «Məcnunun ahuları azad etməsi», «Məcnunun maralı azad etməsi», «Məcnunun qarğa ilə söhbəti» və «Məcnun vəhşilər arasında» hissə - hekayələr vardır.

«Məcnunun ahuları azad etməsi» hekayəsində göstərilir ki, Nofəldən ayrılıb dərd içində səhrada at çapan Məcnun bir neçə ceyranın tələyə düşdüyünü görür. Məcnun ovçuya deyir:

**...Ahular başından götür tələni,
Onları azad et, sevindir məni.
Yazıq heyvanlara nə qəsdin vardır?
Onlar həyat üçün yaranmışlardır.
Gözləri göyçəkdir, baxışları şad,
Onlar da əzəldən yaranmış azad...**

(30, s. 138)

Məcnunun sözlərində şairin sosial-ekoloji görüşləri özünün bədii-fəlsəfi ifadəsini tapmışdır. Nizamiyə görə:

1) Təbiətdə olan bütün varlıqlar, o cümlədən heyvanlar həyat üçün, yaşamaq üçün yaradılmışdır. Yaşamaq bütün canlıların, o cümlədən heyvanların haqqıdır; «**ONLAR HƏYAT ÜÇÜN YARANMIŞLARDIR**».

2) Təbiət gözəllik naminə yaradılmışdır; təbiətin hər bir elementi özündə yaradılışın gözəlliyini, dünyanın insanlı, heyvanlı, ağaclı, quşlu və s. düzümünün harmoniyasından doğan estetikmi cisimləndirir: «**GÖZLƏRİ GÖYÇƏKDİR, BAXIŞLARI ŞAD**».

3) Təbiətin və Cəmiyyətin Allahdan gələn struk-

turuna görə, insan da daxil olmaqla canlılar azad yaradılmışdır. Azadlıq, azad gəzmək hüququ bütün varlıqlara, o cümlədən heyvanlara Tanrı tərəfindən verilmiş hüquqdur: **«ONLAR DA ƏZƏLDƏN YARANMIŞ AZAD».**

Burada diqqəti cəlb edən bir cəhət də vardır. Belə ki, Nizami Məcnunla heyvanları (ceyranları, maralları) eyni bir harmoniya sırasına qoyur. Heyvanlar sosial faktorun (insanların, ovçuların) təcavüzünə məruz qaldığı kimi, Məcnun da insanların təcavüzünə məruz qalır. Cəmiyyət heyvanları ovlayaraq onların yaşamaq hüququnu əlindən alır; cəmiyyət eyni zamanda Məcnunun insanca yaşamaq, insan kimi yaşamaq hüququnu əlindən alır. O, Leylini sevir və Leyli onun üçün sadəcə qadın, minlərdən, milyonlardan biri yox, məhz fərddir. Cəmiyyət onun insanı seçmək və sevmək azadlığını əlindən alır. Beləliklə, Məcnun da, ovçu tələsinə düşmüş heyvanlar da öz azadlıqlarını itirmiş varlıqlar olaraq, eyni bir sırada dayanırlar. Göründüyü kimi, Nizaminin sosial-ekoloji görüşlərinə görə, azadlıq təkcə insanların yox, məhz onlarla bərabər olaraq, heyvanların da hüququdur.

Məcnun Nizaminin bəşəri-humanist, sosial-ekoloji görüşlərinin parlaq daşıyıcısı kimi, heyvanların azadlıq hüququnu onlara qaytarır; atını ovçuya verib, ceyranları azad edir:

**Ovçuya verərək ceyran atını,
Açdı ceyranların qol-qanadını...
...Mərhəmətlə deyil, sevgilə qəlbən
Öpdü ceyranların qara gözündən.
Bu yar gözü deyil, ona oxşardı,
O qara gözlərdən bir yadigardı.
Onlara mərhəmət diləyib haqdan,
Açıb xilas etdi qanlı duzaqdan. (30, s.139)**

Məcnun ceyranların simasında öz sevgilisi Leylini təsəvvür edir; cəmiyyət ovçuların simasında heyvanlara tor

qurub, onları öz maddi ehtiraslarının qurbanına çevirdiyi kimi, Məcnunun Leylisi də cahil cəmiyyətin təkəbbürünün, vəhşi ehtiraslarının qurbanıdır.

Poemanın «Məcnunun maralı azad etməsi» hekayəsində göstərilir ki, atını verib ceyranları (ahuları) azad edən Məcnun sərgərdan vəziyyətdə, sonsuz qəm-kədər içində, Leylidən ayrılığa göz yaşları axıda-axıda səhranı gəzirdi. Yenə də bir ovçu toruna rast gəlir. Bu dəfə bir maral tələyə düşmüş idi. Ovçu istəyirdi ki, maralı tutub qanını axıtsın. Məcnun ovçunu dayandırmağa çalışır. Onun ovçuya dediyi sözlərdə Nizaminin dünyaya, bütün varlığa olan bəşəri-humanist münasibəti və sosial-ekoloji görüşləri bədii şəkildə ifadə olunub:

**Məcnun tez ovçunun yanına qaçdı,
Ona neştər kimi dilini açdı:
«Ey zalım ititək yazığı tutan,
Aç qurduğun toru, zülmündən utan!
Qoy, bu tora düşmüş zavallı əsir
Gəzib, bir-iki gün şad yaşasın bir.
Gəl, onu sən salma tor havasına,
Getsin öz tayıyla öz yuvasına.
Onu sevgilisi tapmasa əgər,
Bu gecə arxanca nə sözlər deyər?
Deyər: - Səni məndən alan ovçular
Ayrılıq dərdinə olsunlar düçar.
Qoy səni ovlayan mən günə düşsün,
O da yar gözündən sürgünə düşsün.
Dərd duya bilirsə səndəki ürək,
Öz tamah dişini bu ovundan çək!
Neylərdin qəfəsdə özün qalsaydın,
Maral ovçu olub, sən ov olsaydın?
Söylə, taleyinə şükür edirmisən
Ki, ov maral olmuş, ovçusu da sən?» (30, s. 140-141)**

Nizami Məcnunun dili ilə insanların təbiətə, heyvanlara münasibətini zülmkarlıq, tamahkarlıq, vəhşilik sayır. Bildirir ki, insanlar kimi, heyvanlar da hisslərə malikdir. Tora düşmüş maralı ovçu tutmaqla onu öz sevgilisindən, ailəsindən ayırmış olur. İnsanların ailələri, taleləri məhv olduğu kimi, heyvanların da özünəməxsus taleləri məhv olur. Nizami insanları heyvanların qarğışından qorxmağa, onların nifrətini qazanmamağa çağırır. Şairə görə, kimin hansı sifətdə bu dünyaya gəlməyi Tanrı hökmüdür. Həmin maralın yerində ovçu da ola bilərdi. İnsanlar şükür etməlidirlər ki, Allah onları məhz insan olaraq, yeni ağıllı, güclü, qüdrətli, müstəqil yaradıb. Nizamiyə görə, məhz insan olmaq insanın boynuna bütün varlığın məsuliyyətini qoymuş olur. Bundan başqa, şerdən görüldüyü kimi, Məcnun ovçunu maralı öz sevgilisindən ayırmamağa çağırır. Nizami növbəti dəfə sosial-ekoloji harmoniya ideyasını ülvü eşq kontekstində şərh edir. Bu, onun poeziyasında sistem səciyyəsi daşıyır.

Poemanın «Məcnunun qarğa ilə söhbəti» hekayəsində də biz şairin harmoniya ideyasını bir başqa formada bədiiləşdirməsinin şahidi oluruq (30, s.143-145). Məcnun onun qara rəngini bir quş kimi dərd-kədəri ilə əlaqələndirir. Bu, təbiətə, heyvanlara və quşlara məhz humanizm (insanpərvərlik) kontekstində yanaşmadır.

Poemanın «Məcnun vəhşilər arasında» hissəsində göstərilir ki, Məcnun atasının dəfnindən sonra, birdəfəlik olaraq çöllərə üz tutur və insanlara məxsus yaşayış tərzini tərk edərək heyvanlarsayağı yaşamağa başlayır:

**İnsan adətindən əl götürərək,
İpini qırmışdı o, vəhşilərtək.
Çöl vəhşisi kimi o, zaman-zaman
Yeyib yaşayırdı yaşıl otlardan. (30, s.178)**

Məcnunun səhrada yaşaması, heyvanlarsayağı həyat

keçirməsi insanlara onun dəli olması təsirini bağışlayır. Ancaq Məcnun öz dövrünün ən kamil və humanist insanı idi. Onu bütün insanlardan fərqləndirən ən başlıca cəhət yaradılışın məna və mahiyyətini hamıdan fərqli dərk etməsində idi. Başqaları üçün çölün heyvanları ağılsız-şüursuz varlıqlar, ziyanverici yırtıcılar, yaxud ov heyvanları idisə, Məcnun üçün bu heyvanlar dünyanın ən əziz varlıqları, onun dərdini başa düşən həmdəmlər, qəlb dünyasına şərik olan sirdaşlar idi:

**O, tordan, vəhşidən qorxmurdu bir dəm,
Vəhşilər olmuşdu Məcnuna həmdəm.
Ona yetişməsin deyə bir zaval,
Keşikdə durardı şir ilə maral.
Çöldə nə qədər ki, vəhşilər vardı,
Onun qulluğunda hazır durardı.
Aslanı, maralı, tülkünü, qurdu
Yığıb yol üstündə ordugah qurdu.
Hamısı qulluğunda durmuşdu sayıq,
O da şah olmuşdu Süleyman sayaq.
Şahin qanadından günlüyü vardı,
Nəşinə qaraquş kölgə salardı.
O qədər böyükdür ondakı şahlıq,
Vəhşilər vəhşətdən çıxmışdı artıq. (30, s.178)**

Məcnunun heyvanlara humanist münasibəti, insanlarla heyvanlar arasında ünsiyyətin üsulunu tapması heyvanları öz vəhşi adətlərindən əl çəkməyə, bir-birinə məhəbbət bəsləməyə məcbur edir. Nizaminin sosial-ekoloji görüşlərinin qlobal-humanitar mahiyyəti burada üzə çıxır. Vəhşilərin bir-birlərinə münasibətdə vəhşilikdən əl götürməsi qlobal ilahi harmoniyadan soraq verir. Bu harmoniyanın yaradıcısı Məcnundur. Məhz o, bütün qalan insanlardan fərqli olaraq, heyvanlarla (bütövlükdə təbiətlə) ünsiyyətin ali-ilahi üsulunu tapır. Bu – ülvü eşqdır. Məcnun heyvan-

larla eşqlə, məhəbbətlə davranır, onların qayğısını çəkir, dərdlərinə, heyvani problemlərinə şərik olur və bu da öz növbəsində heyvanların qəlbində eşq, məhəbbət hissini oyadır. Demək, Nizaminin sosial-ekoloji görüşlərinin əsasında duran təbiət və cəmiyyətin ilahi-qllobal harmoniyası «ülvi eşq» konsepsiyasına söykənir. Təbiətlə Cəmiyyətin harmoniyası Ülvü Eşqdən, qllobal eşq kateqoriyasının dərkindən keçir.

Məcnunla heyvanlar, o cümlədən heyvanlarla heyvanlar arasında ülvü eşq o dərəcəyə çatır ki, qurd qoyuna toxunmur, şirlər maralları parçalamır, itlər dovşanlara hücum etmirlər. Ceyran balaları ana şirin südünü əmirlər. Tülkülər onun yataq yerini süpürüb təmizləyirlər. Beləliklə, heyvanlar arasında elə bir ünsiyyət yaranır ki, burada eşq, mərhəmət, rəhm əsas olur. Heyvanlar hərə özünə məxsus vəhşilikdən əl çəkir. Məsələn:

**Vəhşidən doğulmuş yırtıcı pələng
Öz təbiətini eyləmişdi tərək. (30, s.179)**

Bu qllobal harmoniyanın mərkəzində Məcnun durur. Onun heyvanlara münasibəti əslində hamilik, qoruyuculuqdur və bu baxımdan, Bəhrəmin gurlara münasibəti ilə səsləşir. Heyvanlar da öz hamilərini göz bəbəyi kimi qoruyur, ona nəinki yırtıcıların, eləcə də pis niyyətli insanların yaxın düşməsinə imkan vermirdilər:

**Qorxaraq ordakı yırtıcılardan
Onun yaxınına gəlməzdi insan.
İzinsiz gəlsəydi ora bir nəfər,
Didib parçalardı onu vəhşilər.
İzinsiz gəlsəydi yanına hər kəs,
Vəhşi heyvanlardan çıxmazdı bir səs.
İstər qohum olsun, istərsə tanış
Yaxın gəlməzdi izin almamış. (30, s.179)**

Məcnun ilahi eşq daşıyıcısıdır; onun eşqi təbiəti və mahiyyəti baxımından nəhəng hadisədir. Filosof Z.Quluzadənin yazdığı kimi, Məcnun təkəcə onu «dəliliyə» çatdıran dünya kədərinin daşıyıcısı yox, həm də dünya məhəbbəti ideyasının daşıyıcısıdır (97, s.152).

Bu baxımdan, onun heyvanlara münasibəti də həmin «dünya məhəbbəti», yaxud ülvü eşqdən doğur. Şərqşünas R.Əliyev göstərir ki, Məcnun təskinliyi heyvanlarla dostluqda tapır; onları yemləyir, tələyə düşənləri azadlığa buraxdırır. Heyvanlar da öz növbələrində ona xeyirxahlıq edirlər; onu təhlükələrdən qoruyurlar. Burada şair xeyirxahlığı başa düşən və qiymətləndirən heyvanların təbii dünyası ilə hər addımda öz həmcinslərinə maneə və tələ quran, həqiqi, ülvü hissləri qəbul etməyən insanların süni dünyası arasında olan fərqi bir daha göstərir (84, s.81). Alim başqa bir əsərində yazır ki, Nizami Məcnunun vəhşi heyvanlarla səmimi dostluğunda qeyri-adi heç nə görmür... Əgər Nizaminin gözündə Məcnunun məhəbbəti bəşər ruhunun ilahi nemətə bərabər tutulan göyün ənginliklərində yüksəlişdirsə, onun fikrincə, bu yüksəlişin mənbəyi təbiətin təhtəşüür həyatında, onun gizli mövcud olan məhəbbət hissindədir (14, s.88).

Beləliklə, Nizamidə məhəbbət - eşq anlayışı çox geniş hadisədir və təkəcə insanlar arasında olan məhəbbəti yox, eləcə də insanlarla təbiət ünsürləri, bütövlükdə yaradılışın ünsürləri arasında olan əlaqəni nəzərdə tutur. Bu baxımdan, heyvanların misalında Məcnuna bəslənən məhəbbət Məcnunun onlara bəslədiyi məhəbbətlə mahiyyətə bərabərdir. Şair fərq görmədən heyvan obrazlarına insani keyfiyyətləri şamil edir. Mərhum nizamişünas T.Xalisbəylinin göstərdiyi kimi, N.Gəncəvinin əsərlərində alleqoriyadan istifadə edilmiş və bu, özünü daha çox «şirlər xəzinəsi»ndə göstərmişdir (43, s.11-12). Alleqoriya – şəxsləndirmədir, yəni insana məxsus xüsusiyyətlərin heyvanlar və başqa cansız əşyalar üzərinə köçürülməsidir. Nizamidə al-

leqoriyadan doğrudan da geniş istifadə edilmişdir. Məcnunun heyvanlara münasibətində alleqoriya var. Məcnun heyvanlar arasında yaşayıb, əsərdə deyildiyi kimi, «vəhşiləşsə» də, əslində biz Məcnunun vəhşiləşməsindən daha çox, heyvanların insanlaşmasını görürük. Bu, Məcnunun bir obraz kimi, ideya yükünün son dərəcə qüvvətli olması, fəlsəfi baxımdan təbiət və cəmiyyət münasibətlərinin fəvqünə qalxan surət kimi yaradılması ilə bağlı idi. Nizamişünas alim Ç. Sasanianın göstərdiyi kimi, təbiətlə cəmiyyətin eyniləşdirilməsi Nizamidə geniş mənə daşıyır. Nizami təkcə insanlarla heyvanlar arasında olan bənzəyişdən yox, eyni zamanda insanlarla göy cisimləri arasında bənzəyişdən söhbət açır. Alim yazır ki, «Nizami ulduzları canlı insan kimi təsvir etməklə göy ilə yeri, təbiət ilə cəmiyyəti poetik üsulla müqayisə etmiş və nəticə etibarilə insanlarla ictimai mühit arasında ziddiyyətləri göstərməyə çalışmışdır... Təbiətlə cəmiyyət hadisələrində eyni bir qanunauyğunluq görmək istəyən Nizami göy cisimləri arasında əlaqə və münasibətləri romantik üsulla təsvir etməklə yerdə – yaşadığı cəmiyyətdə hökm sürən qanun-qaydaların əleyhinə çıxmışdır» (78, s.98-99).

Göründüyü kimi, Nizaminin sosial-ekoloji görüşlərinin əsas ideyası olan Təbiət və Cəmiyyətin harmoniyasının sıra ünsürləri genişdir. Buraya insanla yanaşı, heyvanlar, quşlar, ağaclar, göy cisimləri və s. aiddir. Şair bu ünsürlər arasındakı əlaqəni «ülvi eşq» sayır. Onu da qeyd edək ki, Nizami «ülvi eşqi» təkcə bədii obrazların simasında təcəssüm etdirməmiş, həm də eşqlə bağlı fəlsəfi düşüncələrini bədii şəkildə ayrıca olaraq şərh etmişdir. Belə ki, o, «Xosrov və Şirin» poemasının «Kitabın tərkibi və eşq haqqında bir neçə söz» hissəsində eşqin fəlsəfi-idraki mahiyyəti barəsində də danışıbmışdır. Nizami eşqi uca göylərin mehrabı sayır və dünyanı eşqsiz təsəvvür etmir:

**Eşqdır mehrabı uca göylərin,
Eşqsiz, ey dünya, nədir dəyərin?! (29, s. 49)**

Şair eşqi «doğru yol», yəni varlıq aləmində nizamın, harmoniyanın əsası sayır və göstərir ki, ariflər, başqa sözlə, dünyanı dərk edən insanlar eşqə ən yüksək qiymət verir:

**Eşqin qulu ol ki, doğru yol budur,
Ariflər yanında, bil, eşq uludur. (29, s.49)**

Dünyanın mahiyyəti eşqdən ibarətdir, eşqdən qıraqda olan nə varsa, dəyrsizdir:

**Bu dünya eşqdır, qalan fırlıdaq,
Eşqdən başqa şey boş bir oyuncaq. (29, s.49)**

Sonrakı misralar eşqin yaradılış aləmindəki rolunun görünüş mənşərini daha da dərinləşdirir:

**Eşqsiz olsaydı xilqətin canı
Dirilik sarmazdı böyük cahanı.
Eşqsiz bir adam bir neydir – qırıq,
Yüz canı olsa da, ölüdür artıq.
Eşqsiz bu dünya soyuq məzardır,
Ancaq eşq evində rahatlıq vardır. (29, s.49)**

Misralardakı fəlsəfi-poetik fikirlərin mahiyyətinə görə:

- Eşq yaradılışın canıdır, bütöv kainatdakı diriliyin, yəni həyatın əsasında eşq durur; həyat eşqlə başlanır və onunla davam edir.

- Eşq hər bir fərdin yaşam gözəlliyinin şərtidir; eşqi olmayan insan, canı olsa da, ölü kimidir. Bu baxımdan, eşq həyatın mənasıdır.

- Eşq insanın mənəvi rahatlığıdır; onun insana gətirdiyi bütün əzablar zahiri bir şey olub, əslində rahatlıq, mənəvi harmoniyadır.

Şair insanın heyvana olan məhəbbini də bədii-fəlsəfi müqayisəyə çəkir:

**Köpək kimi yemək, içmək nədir, nə?
Bir pişik olsa da, can ver eşqin!
Pişiyin eşqiylə yaşamaq, inan,
Yaxşıdır, şir olub, yalqız qalmaqdan. (29, s.49)**

Nizami eşqi tək-cə canlılar arasında olan münasibət yox, eləcə də kainat səviyyəli enerji sayır. Bu, Tanrıdan yaradılış aləminə verilmiş varlıqdır, gücdür, enerjidir. Belə ki, şairə görə, cansız cisimlər, o cümlədən iri kainat cisimləri arasında olan cazibə qüvvəsi də eşqdir:

**Eşq düşsə daşın da qəlbinə əgər,
Gövhərdən özünə məşuq düzəldər.
Maqnit olmasaydı eşqin əsiri,
Çəkməzdi özünə dəmir zənciri.
Kəhrabanın eşqə düşməsə canı,
Elə cəzb etməzdi quru samanı.
Dünyada gövhər var, daş var nə qədər
Onlar nə bir saman, nə dəmir çəkər.
Bu saysız-hesabsız maddələr yenə,
Bax, gör, meyl edirlər mərkəzlərinə...
...Kainatda hər şey cəzbə bağlıdır,
Filosoflar bunu eşq adlandırır,
...İdrakı dinləsək, söyləyir o da:
- Hər şey eşq üstündə durur dünyada.
Göylər yaransaydı eşqdən azad,
Düşün, olardımı yer üzü abad? (29, s.49-50)**

Beləliklə, Nizaminin eşq fəlsəfəsinə görə, eşq yaradılış aləminin mahiyyətində durur; Allah varlıq aləmini yaradaraq eşqi ona can olaraq vermişdir. Yaradılışın hər bir ünsürü eşqlə canlanır və eşqdən qıraqda qalmır. Başlıcası, insanlarla insanlar, heyvanlarla heyvanlar, cansız cisimlər arasında olan bütün harmonik münasibətlər eşqdır və bu mənada, aləmin bütün ünsürlərini eşq birləşdirir. Göy ci-

simlərinin bir-birini cəzb etməsi ilə insanların cazibəsi, yəni sevgisi mahiyyətə eyni hadisədir – eşqdır. Göründüyü kimi, Nizaminin ülvü eşq fəlsəfi-poetik konsepsiyası çox nəhəng hadisədir və onun sosial-ekoloji görüşlərinin əsasında durur. Biz yaramfəsil boyu təbiətlə cəmiyyətin harmoniyasına dair poetik nümunələri təhlil etdikcə daim ülvü eşqlə qarşılaşırıq. Şair Firidunla ceyranın münasibətlərini, Fərhadla heyvanların, o cümlədən Məcnunla heyvanların münasibətini ülvü eşq kateqoriyası çəvrəsində şərh etmişdir. Buradan görünür ki, Nizami insanlar arasında olan məhəbbəti fərdlərin sadəcə bir-birinə qarşı olan istəyi, yəni biofizoloji hadisə saymamışdır. Bu kainatüstü hadisə olub, ilahi mahiyyətlidir. Yəni Allahdan, varlığın başlanğıcından gəlir. Allah varlıq aləminin hər bir ünsürünü yaradarkən onları bir-birindən təcrid etməmişdir. İnsanları, heyvanları, canlı, cansız cisimləri, göyləri, planetləri və s. – hamısını eşq birləşdirir. Demək, şairin sosial-ekoloji görüşlərinin əsasında duran Təbiətlə Cəmiyyətin harmoniyası ideyası məhz ülvü eşqi nəzərdə tutur. Ülvü Eşq – Allahdan yaradılış aləminə verilmiş nizamdır. İnsan həyatda «eşq yolunu» tapmalıdır. Çünki «doğru yol budur». Dünyanı dərk edənlər, yaradılış aləminin Allahdan gələn nizam, düzüm hikmətini qavrayanlar, yəni «ariflər» eşqə inanırlar. Nizami də öz yaradıcılığında dünyanın sosial-ekoloji nizamını eşqdə görür; bütün bədii istedadını, təxəyyül və bədiiləşdirmə qüdrətini ülvü eşqin tərənnümünə, insanların onu qavramasına yönəldir. Bu baxımdan, şairin poeziyası qlobal bəşəri səciyyə daşıyır. Mil-lətdən, dinindən asılı olmayaraq, Nizami poeziyası ilə ünsiyyətdə olanların ilk tanışlıqdan onun yaradıcılığının pərəstişkarlarına çevrilməsinin əsasında da bu – tək-cə öz xalqının yox, bütün varlıq aləminin, bəşəriyyətin ülvü eşqə uğramasına çağırış durur.

2.2. Nizaminin sosial-ekoloji utopiyası: ədalətli şah və ədalətli cəmiyyət

Nizaminin tibbi-fəlsəfi görüşlərinin tərkib hissəsi olan sosial-ekoloji görüşləri öz ifadəsini «Xəmsə»də təkcə təbiətlə cəmiyyətin harmoniyası ideyasında tapmamışdır. Belə ki, şairin ədalətli şah və ədalətli cəmiyyət haqqındakı düşüncələri də onun sosial-ekoloji görüşlərinin bədii-fəlsəfi ifadəsinə xidmət edir. **Nizaminin təbiətlə cəmiyyətin harmoniyası ideyasının mahiyyətində həm də sosial ədalət durur. Təbiətlə cəmiyyətin harmoniyası sosial, təbii, mənəvi, idraki tarazlıq, ədalət olmadan mümkün deyil. Bəşəri harmoniya, yəni nizam, səliqə, sahman haqq-ədalət, ölçü, halal-haramın, xeyir-şərin nizamlanması deməkdir. Bu isə istisnasız olaraq bütün məsələlərdə ədaləti nəzərdə tutur. Ədalət olmadan, insanlarla insanlar, insanlarla heyvanlar, bitkilər arasında haqq-ədalət gözlənilmədən heç bir sosial-ekoloji tarazlıqdan, mənəvi-cismani harmoniyadan söhbət gedə bilməz. Ona görə də, cəsarətlə demək olar ki, haqq-ədalət ideyası Nizaminin yaradıcılığından qızıl xətt kimi keçir.**

Şairi bütün yaradıcılığı boyu sosial ədalət problemi düşündürmüş və qətiyyətlə bildirmək olar ki, bu məsələ onun sosial-ekoloji görüşlərinin əsas anlayışlarından biri olmuşdur. Çünki bundan əvvəlki yarımfəsildə əyani şəkildə gördük ki, Nizami cəmiyyətlə təbiətin harmoniyası ideyasının gerçəkləşməsində əsas olaraq sosial faktor, yəni insan amilini götürmüşdür. Şair insanın «yer üzünün əşrəfi» olmasını, yəni Tanrı tərəfindən yaradılmışların ən şərəfli (ağıllı, güclü, qüdrətli) olmasını daim vurğulamış, qlobal-bəşəri harmoniyanın insandan asılı olduğunu göstərmişdir. «Xəmsə»də insan, insanlıq, onun mənəviyyət məsələləri qabarıq qoyulmuşdur. Nizami, «sadəcə olaraq», bir dastançı şair olmamış, yaxud insanların bədii zövqünü müvəqqəti olaraq oxşayacaq əsərlər yaradan sənətkar ol-

maqdan uzaq olmuşdur. O – mütəfəkkir, filosof şair idi. İnsana, dünyaya təkcə şair yox, eləcə də filosof, alim gözü ilə baxmış, onun təkcə bədii zövqünü oxşamamış, düşündürməyə məcbur etmişdir. Qeyd edək ki, Nizami poeziyasının bu cəhəti öz siqlətini bir an belə azaltmamışdır. Bu gün belə «Xəmsə»ni düşünmədən oxumaq mümkün deyil. Şairin poemaları bir tərəfdən bədii-estetik qida verir, o biri tərəfdən təfəkkürü zənginləşdirir, ona düşünmə materialı verir. Bu, Nizami yaradıcılığının sırf bədii hadisəsi olmaması, bədii donunda təqdim edilmiş dərin fəlsəfi-idraki məsələlərlə bağlıdır. Bunlardan ən mühümünü də, qeyd etdiyimiz kimi, sosial ədalət problemi olmuşdur.

Nizami yaradıcılığında sosial problemlərin qabarıqlığını bütün tədqiqatçılar göstərmişlər. Bu, təsadüfi olmayıb, şairin sosial məsələlərə diqqətindən, insan amilinə verdiyi fəvqəladə fəlsəfi-poetik önəmdən irəli gəlmişdir. Onun bütün poemaları bu amilə həsr olunmuş, şair bütün yaradıcılığı boyu sosial ədalətə necə çatmağın fəlsəfi-bədii yolları barədə düşünmüşdür. Onun düşüncələri öz ifadəsini ilk növbədə ədalətli şah ideyasında tapmışdır. Nizaminin «İsgəndərnamə»də təsvir etdiyi «ədalətli cəmiyyət» obrazı da bu ideyanın davamıdır. Beləliklə, bütövlükdə bu ideyanı ədalətli şah və ədalətli cəmiyyət ideyası adlandırmaq olar.

Nizami poemalarının bütün baş qəhrəmanları şah obrazlarıdır. Sosial ədalət məsələsinin xüsusilə etik-əxlaqi ideya, fəlsəfi-sosial problem, mənəvi-idraki anlayış kimi qoyulduğu «Sirlər xəzinəsi»ndən başlayaraq biz sonuncu poemaya qədər rəngarəng, müxtəlif tipli şah obrazları görürük. Bunların içərisində adilləri də, zalımları da, müdrikləri də, axmaqları da və s. vardır. Bu mənada, cəsarətlə söyləmək olar ki, Nizaminin təsvir etdiyi insan sosial planda məhz şah obrazıdır. Düzdür, bu, o demək deyildir ki, şairin yaradıcılığında şah olmayan obrazlar yoxdur, yaxud şah olmayan obrazlar ikinci dərəcəlidir. Təbii ki, bu, belə deyildir. Nizami yaradıcılığı, bütövlükdə götürdükdə, za-

manın global obrazıdır. Burada bütün psixoloji insan tipləri, bütün sənətkar insan tipləri, bütün mənəvi insan tipləri və s. təsvir olunmuşdur. Yəni poemalarda insanın mənəviyyatından, cinsindən, yaşından, sənətindən, fiziki imkanlarından və s. asılı olaraq bütün obraz tipləri vardır. «Xəmsə»də biz kamillik yaradılmış şah, rəyyət, aşiq, məşuq, varlı, kasıb, sərkərdə, döyüşçü, güclü, gücsüz, tacir, çoban, kəndli, qoca, cavan, uşaq, qarı, qız, gəlin və s. obrazlar qalereyası ilə üz bəzək qalırıq. Ancaq etiraf olunmalıdır ki, bu obrazlar bütün təsvir kamilliklərinə baxmayaraq, eyni dərəcədə funksional deyildir. Yəni bu obrazlar içərisində Nizaminin xüsusi diqqət verdiyi, bədii-fəlsəfi ideyalarının daşıyıcıları olan obrazlar vardır ki, onlar baş qəhrəmanlardır. Və səciyyəvidir ki, baş qəhrəmanlar bütün hallarda şah obrazlarıdır. Belə ki, «Sirlər xəzinəsi»nin hekayələrinin əsas qəhrəmanları (məs., Firidun, Ənuşirəvan, konkret adı olmayıb əsərdə «şah» adlandırılan obrazlar) şahlardır. «Xosrov və Şirin»in üç əsas qəhrəmanı şahlıqla bağlıdır. Xosrov da, Şirin də, eləcə də Fərhad da şahzadədir. «Leyli və Məcnun»da Məcnun da, Leyli də qəbilə rəislərinin övladları olmaqla sosial hakimiyyət sferasından seçilmiş qəhrəmanlardır. «Yeddi gözəl»in qəhrəmanı Bəhram şahdır. Eləcə də Nizaminin şah obrazlarının sonuncusu olan İsgəndər də şahdır. Bütün bunlar göstərir ki, şah obrazları Nizami yaradıcılığında təsadüfi, ötəri sıra təşkil etmir, şairin sosial-ekoloji görüşlərinin əsas fiqurları olaraq çıxış edir.

Şairin «Sirlər xəzinəsi»ndə yaratdığı şah obrazları kiçik hekayələrin qəhrəmanları olmaqla monumental obrazlar deyildir. Ancaq bütün «Xəmsə»yə münasibətdə bu əsərdəki şah obrazları sonrakı kamillik şah obrazları sırasının ilk pillərini təşkil edir. Doğrudan da, ilk poemadan başlamaqla Nizaminin şah obrazları istər bədii, istər fəlsəfi, istərsə də idraki planda təkmilləşməkdə davam edir. Nizami əsərdən əsərə onların fəlsəfi-idraki yükünü artırmış, bədii simvollarının semantikasını zənginləşdirmişdir. Səciy-

yəvisi odur ki, şairin şah obrazları bütün hallarda mənəvi təkmilləşmə axtarır, kamilləşməyə can atır və müxtəlif səviyyələrdə buna nail olurlar. Odur ki, Nizaminin şah obrazları ədalətli şah anlayışının, yaxud sosial ədalət ideyasının müxtəlif səviyyələrini əks etdirir. Sosial kamillik baxımından Xosrov, Bəhram və İsgəndər eyni «çəkili» obrazlar deyildir. Bu, həm də ondan irəli gəlmişdir ki, Nizami bədii obraz yaratmanın ustası olaraq müxtəlif əsərlərində eyni tipli şah obrazları yox, hər dəfə bədii-fəlsəfi baxımdan yeni, təkrarsız obrazlar yaratmışdır. Bu obrazlar şairin sosial-ekoloji görüşlərinin müxtəlif səviyyələrini, müxtəlif tərəflərini təmsil edir.

Nizaminin yaratdığı kamillik şah obrazları olan Xosrov, Bəhram, İsgəndər surətləri ədalətli şah ideyasını müxtəlif gerçəkləşmə dərəcəsini ifadə edir. Biz bu surətlərin üçün də sonda kamillik şəxsiyyət, ədalətli hökmdar kimi görürük. Ancaq onların nə kamilləşmə yollarını, nə də kamillik keyfiyyətlərini şair eyni cür təsvir etmir. Xosrov gənc ikən eys-ışrətə meyilli şahzadədir. Şirinin məhəbbəti ilə tərbiyə olunub kamillik insan və şah çevrilir. Bu, bütöv əsər boyu baş verir. Bəhram da əsərin əvvəlində eys-ışrətə meyilli şahzadədir. Bütün əsər boyu onun şəxsiyyətinin kamilləşməsi təsvir olunur. İsgəndəri də biz kamilləşmədə görürük: döyüşçü, filosof, peyğəmbər və s.

Şairin şahları mənəvi-idraki kamilləşmələri baxımdan təsvir etməsi onun sosial ədalət haqqındakı fəlsəfi görüşləri ilə bağlı idi. Nizaminin bütün ömrü boyu cəmiyyət, onun mənəvi-cismani baxımdan kamilləşməsi və sosial ədalətin bərqərar olması problemləri düşündürmüşdür. Tədqiqatçı S.Rzayev yazır: «Nizaminin fəlsəfi axtarışlarının qulluq obyektini Toplum (Cəmiyyət – R.Ə.) olmuşdur. Toplumun çağdaş və utopik biçimləri içərisində Nizami üçün gerçək olanı şahlıq quruluşu olmuşdur. Bu anlamda, o, İnsan-Vətəndaş problemini, demək olar ki, həmişə İnsan - Şah biçimində qoymuşdur. Bütün «Xəmsə» boyu aydın

duyulur ki, Nizamiyə görə, toplumun kamilliyi və xoşbəxtliyi şahların kamilləşməsindən çox asılıdır. Nizami İnsan-Şah-Toplum probleminə «Sirlər xəzinəsi»ndə didaktik bucaqdan baxırsa, «Xosrov və Şirin» ilə «Leyli və Məcnun» bu problemə mənəvi-idraki anımlardan baxışdır. «Yeddi gözəl» isə bu problemə əvvəlki görmə bucaqları ilə yanaşı, eləcə də «texniki prosesdən» baxışdır; insanın necə kamilləşməsi və onun texnikası (76, s.136).

Göründüyü kimi, Nizaminin sosial-ekoloji görüşləri həm də ədalətli şah və ədalətli cəmiyyət anlayışları ilə sıx bağlıdır. Ancaq Nizami yaradıcılığında ədalətli şah obrazının olması heç də bütün alimlər tərəfindən eyni şəkildə qəbul edilmir. Bu barədə mübahisələr də mövcuddur. Onlara toxunulması mövzumuzla birbaşa bağlı olduğu üçün bir qədər ətraflı baxmaq məqsədəuyğundur.

Əvvəlcə onu qeyd edək ki, Nizami yaradıcılığında ədalətli şah obrazı tədqiqatçıların əksəriyyəti tərəfindən qəbul edilir. Tədqiqatlarda bu problem «ədalətli hökmdar», «ideal şah» və s. adlar altında keçir. Necə adlanmasından asılı olmayaraq, söhbət Nizaminin təsəvvür etdiyi şah tipindən gedir.

Görkəmli alim M. Cəfər Nizaminin ədalətli (ideal) şah obrazı yaratması kimi elmdə geniş yayılmış fikri qəbul etməyərək yazır ki, «Nizami ideal şah axtarmışdır» «məşhur» cümləsinə və «Xosrov, Bəhram-Gur, nəhayət, İsgəndərin şəxsində ideal şah surətləri yaratmışdır» hökmünə şairin 800 illik yubileyi ərəfəsində nəşr olunan bir çox yazılarda rast gəlirik. Çoxları da Nizaminin dövlət quruluşu haqqında fikirlərini yalnız bu «ideal şah» surətlərinin əməllərində, hərəkətlərində aramışlar. Məlumdur ki, Nizami heç yerdə bu tarixi şahlar surətində ideal şah yaratmaq fikrində olduğunu deməmişdir. Öz sözlərindən aydındır ki, «Xosrov və Şirin»də o, «tarixlərdən yeni bir sevgi gətirmək» istəmiş və məlum hekayədə «onu cəlb edən» eşqin hekayəti olmuşdur. «Yeddi gözəl»i yazarkən «tarixləri

araşdırmış, ərəbcə, dəricə yazılarda, Buxari və Təbəri əsərlərindəki məlumatlardan istifadə etmişdir». «Həm qılınc vuran, həm də tacidar olan» İsgəndərin yürüşləri haqqındakı məlumatları isə tarixi əsərlərdən, yahudi, nəsrani, pəhləvi kitablarından, şahların «tərifnaməsindən», xalq rəvayət və əfsanələrindən götürmüşdür. Aydındır ki, bu sözlərdə «ideal şah» surəti yaratmaq məqsədindən söhbət getmir (9, s.46-47).

Nizamişünas T.Kərimli M.Cəfərin bu fikrinə münaibətdə yazır: «Göründüyü kimi, böyük alim (Məmməd Cəfər – R.Ə.) məsələyə predmetli yanaşmaqda müəyyən qədər etinasızlığa yol vermişdir. Nizaminin öz poemalarını yaradarkən müəyyən tarixi və əfsanəvi qaynaqlara müraciət etməsi heç də belə bir fikir söyləməyə əsas vermir ki, onun qarşısında ideal hökmdar yaratmaq məqsədi durmamışdır. Çünki bunlar – bir-biri ilə kəsişməyən müstəvilər üzərində duran başqa-başqa məsələlərdir (49, s.159).

Fikrimizcə, T.Kərimli haqlıdır. Ona görə ki, Nizaminin şah qəhrəmanlarının prototipləri tarixdə real olaraq yaşamış şahlar olsa da, onlar prototiplərinə yalnız zahirən bənzəyirlər. Real Xosrov Pərvizlə Nizaminin yaratdığı romantik aşiq Xosrov obrazı, real sasani hökmdarı Bəhramla sanki bir nağıl qəhrəmanı olan Bəhram Gur obrazı, real ellin hökmdarı Makedoniyalı İsgəndərlə Nizami ideallarının parlaq təcəssümü olan İsgəndər obrazı bir-birindən təməmlə fərqlidir. Ona görə ki, Nizami öz obrazlarını romantik yaradıcılıq üslubu ilə yaradırdı və bu, bütövlükdə Şərq poeziyasına xas idi. O, bir şair kimi qarşısına tarixi yalnız olduğu kimi təsvir etmək məqsədi qoymamışdı. Təbii ki, onun yaradıcılığında gerçəklik öz obrazında iştirak edir. Ancaq şairin poetik-fəlsəfi dünyası yalnız bundan ibarət deyil. Bu, bir gerçəklikdir ki, Nizamidə gerçək olanla arzu edilən, realla ideal qarşı-qarşıyadır. Şair həyatın eybəcərliyini təsvir edir və öz romantik ideallarını buna qarşı qoyur. Eləcə də onun ədalətli, ağıllı, kamil, bilikli təsvir

cizgiləri ilə yaratdığı şah obrazları dövrünün zalım, ədalət-siz şahlarına qarşı qoyulmuş şair ideallarıdır. Bu baxımdan, M.Cəfərin Nizaminin «ideal şah» obrazı yaratmaması ilə bağlı bu yekun fikri də etiraz doğurur. O, yazır: «...Nizami ədalətli şah axtarmışdır» - mülahizəsi dəqiq, düzgün sayıla bilməz. Şairin Bəhram Gur, İsgəndər kimi şahların rəyyət-pərvərlik və ədalətpərvərliyinə rəğbəti şahlıq üsul-idarəsinə deyil, özünün onlara istinad etdiyi demokratik görüşünə rəğbətdir. Nizaminin axtardığı ideal şah yox, ideal cəmiyyət, ideal dövlət quruluşu, «ellə birlikdə» idarə olunan bir üsuli-idarə... olmuşdur» (9, s.50).

M.Cəfərin öz fikirlərindən də göründüyü kimi, şair yaratdığı Bəhram Gur, İsgəndər kimi obrazlara «demokratik görüşləri» istinad etmişdir. Yəni onun yaratdığı obrazlar həyatda analoqu olmayan, ideyada təsəvvür olunan, ideal olan şah obrazlarıdır. Qaldı ki, alimin Nizaminin, bir növ, şahsız idarə olunan «ideal cəmiyyət» haqqındakı fikrinə, bu bərdə onu demək olar ki, Nizaminin özü üçün də bu cəmiyyət utopik, xəyali idi. Nizami başa düşürdü ki, real həyatda belə bir cəmiyyətin qurulması mümkün deyildi. Elə ona görə də o, bu cəmiyyəti «İsgəndərnamə»nin sonunda utopik hadisə kimi təsvir edir. Bütöv «Xəmsə» isə belə bir ideal cəmiyyətin yox, ədalətli olması nəzəri şəkildə mümkün olan «ideal şahların» təsvirinə həsr edilmişdir. Yəni şair aydın şəkildə təsəvvür etmişdir ki, şahlıq quruluşundan qıraqda olan bir cəmiyyət utopiyadır. Real, gerçək olan şahlıq quruluşu idi və Nizami də bütün fəlsəfi-demokratik görüşlərini bu quruluşun ideal variantlarının poetik təcəssümünə yönəlmişdir. Bu mənada, Nizaminin ideal cəmiyyət və ideal şah haqqındakı görüşlərini ayırmaq olmaz. Bunlar ideya kimi bir-birinin davamıdır. Yəni Nizami bütöv «Xəmsə» boyu ədalətli şah obrazlarını yaratmış və sonda utopik (xəyali) variant olaraq ədalətli cəmiyyət haqqındakı təsəvvürlərini də poetikləşdirmişdir.

Nizamişünas X.Yusifov də Nizaminin ədalətli hökmdar surəti yaratması ideyasını qəbul etmir. Məsələn, o, şairin birinci poeması ilə bağlı yazır: «Xalq və hökmdar problemi Nizami poeziyasının, o cümlədən «Sirlər xəzinəsi»nin əsasını təşkil edir. Çox vaxt bu problemi ədalətli hökmdar ideyası şəklində ifadə edirlər. Guya Nizaminin məqsədi ədalətli hökmdar surəti yaratmaq fikri imiş, şair əvvəlki əsərlərində buna çalışmış, lakin arzuladığı ideal hökmdar surətini İsgəndərin simasında son əsərində yarada bilmişdir. Nizami yaradıcılığında xalq və hökmdar probleminin həllinə, inikasına bu cür yanaşmaq birtərəfli və yanlışdır. Nizaminin məqsədi ideal şah surəti yaratmaq olsaydı, ilk əsərindən başlayaraq son əsərinə qədər istənilən qədər ədalətli şah obrazları yarada bilərdi, onlarda heç bir nöqsan göstərməzdi» (81, s.50).

Qeyd etmək lazımdır ki, Nizaminin məqsədi heç də yalnız «ideal şah surəti yaratmaq» olmamışdır. Nizami, doğrudan da, «xalq və hökmdar» problemini qoymuşdur. Ancaq bu problem təkcə xalq və hökmdar elementlərindən ibarət olmamış, daha geniş və global problemləri nəzərdə tutmuşdur. Bu baxımdan, belə hesab edirik ki, X.Yusifov mübahisəyə yanaşmada fəlsəfi konteksti tamamilə nəzərə almamışdır. Nizami filosof şair kimi, istər xalq və hökmdar, istərsə də ümumiyyətlə insan və dünya probleminə Tanrının, Təbiətin və Cəmiyyətin ahəngi ideyasından baxmışdır. Tanrı yaradıcı ünsür kimi yaradılışın (Təbiət və Cəmiyyətin) fəvqündə dayanır. Bütün nizam Tanrıdan başlanır və dünyada baş verən bütün naqisliklərin səbəbi Tanrının dünyaya verdiyi nizama insanların əməl etməməsi ilə bağlıdır. Tanrıdan gələn nizam idealdır, mütləqdir, nümunədir, etalondur. Bu baxımdan, Nizami yaradıcılığında biz, doğrudan da, yalnız ədalətli hökmdarı görə bilmərik. Çünki Nizaminin məqsədi heç də süni «təbii reallıq» yaratmaq olmamışdır. Əksinə, o, ideal olanla gerçək olanı, ideya ilə realı tutuşmuşdur. Gerçək olanları, yəni öz dövrünün insan-

larını, şahlarını, hakimlərini ideal olana əməl etməyə çağırırdı. Bu ideali isə Nizami, təbii ki, bədii obraz şəklində yarada bilərdi. Yəni Nizami Xosrovu bütün əsər boyu kamilləşdirib ideal insana çevirərkən, yaxud Bəhramı cahil insandan kamil insana çevirərkən məhz öz dövrünün hökmdarlarına nümunə ola biləcək ədalətli, ideal hökmdar surətləri yaratmışdır. Fəlsəfi-idraki planda baxsaq, Nizami insanları, o cümlədən hakimləri Tanrı nizamına, Tanrının peyğəmbərlər vasitəsi ilə yer üzünə yolladığı yaşam qanunlarına – ilahi idealları çağırırdı. Nizami daim ideallığın arzusunda olmuşdur, ona can atmış, bütün əsərləri ilə idealı, mütləq olanı təcəssüm etdirməyə çalışmışdır. Nizamişünas alim Ə.Əhmədovun fikirləri bu baxımdan səciyyəvidir. O yazır: «Cəmiyyətdə olan bütün bu pozğunluqların səbəbini Nizami onda görür ki, Peyğəmbərin qoyduğu qanunla getmirlər, onu pozurlar, islam dininə zərbə vurur, ona nöqsan gətirirlər;

**Bir tərəfdən dinə yarıq açırlar,
Digər tərəfdən pusqu qururlar.**
(«Sirlər xəzinəsi»)

Nizami peyğəmbəri imdada çağıraraq deyir:

**Ya şeytanın qapısına bir Ömər göndər,
Ya da «vuruş üçün» meydana bir Əli göndər.**
(«Sirlər xəzinəsi») (26, s.121)

Ə.Əhmədovun fikirlərindən də görüldüyü kimi, Nizami ilahi nizama, ilahi ideallığa çağırırdı. Heç təsadüfi deyildir ki, onun hökmdar obrazları realdan ideala, cahillikdən kamilliyə doğru yol gedir, ideal insan və ideal hökmdar səviyyəsinə çatırlar. Ə.Əhmədov bu xüsusda yazır: «Nizami bu qərara gəlir ki, xalqı tərbiyələndirmək üçün yuxarıdan başlamaq lazımdır; gərək əvvəlcə padşahlar tər-

biyələndirilsin, düzlük, ədalət, mərhəmət və digər əxlaqi keyfiyyətlər aşılamaqla, onlar kamil insanlara çevrilsin. Belə olduqda, xalq onlardan ibrət götürər, cəmiyyət özbaşına, getdikcə təmizləşib saflaşar. Odur ki, Nizami saraylar üçün yazdığı əsərlərdə hökmdarlara müxtəlif vasitələrlə təsir etməyə çalışır, onları islam dininin əsasını təşkil edən ədalətə dəvət edir» (26, s.125).

Alimin müşahidəsindən də görüldüyü kimi, Nizami şah obrazlarının təsvirində xüsusilə həssas olmuşdur. O, onları nümunəvi, cəmiyyətə nümunə ola biləcək surətlər kimi yaratmışdır. Belə ideal şah obrazlarının əsas cizgisi ədalət olmuşdur. Başqa sözlə, Nizaminin şah obrazları onun sosial-ekoloji düşüncələrinin daşıyıcısı olmaqla özlərində ideal harmoniyayı, mütləq nizam-ahəngi təcəssüm etdirir. Bu məsələ barəsində tədqiqatlarda səciyyəvi və dəyərli fikirlər mövcuddur.

Nizamişünas R.Əliyev yazır ki, Nizamiyə görə, harmonik cəmiyyəti yalnız o zaman yaratmaq olur ki, hakimlərin qəlbi fədakarlıq və özünütərbiyə yolu ilə cismani rəzalətdən, alçaq ehtiraslardan, şəxvətdən, tamahkarlıqdan, laqeydlikdən və hakimiyyət hərisliyindən təmizlənsin (12, s.12). Demək, Nizamiyə görə, cəmiyyətdaxili harmoniyanın əsas ünsürü hökmdarlar, hakimiyyət daşıyıcılarıdır və şair öz əsərlərindəki özünütəkmilləşdirmə, kamilləşmə, saflaşma, təmizləşmə keçirən şah obrazlarını ilk növbədə məhz öz dövrünün şahlarına nümunə olaraq yaratmışdır. Bu baxımdan, Nizami gerçək olana ideal olanı təqdim etmişdir.

Görkəmli nizamişünas Q.Əliyev bu barədə yazmışdır ki, hələ ilk iri həcmli əsəri olan «Sirlər xəzinəsi»ndən başlayaraq Nizami feodal cəmiyyətində müşahidə etdiyi ictimai və mənəvi nöqsanları ifşa edərək onları hansı yollarla aradan qaldırmağın mümkün olacağı haqqında düşünmüşdür. Dövrünə görədir ki, Nizami həmişə öz əsərlərinin bədii qüdrəti və ideya məzmunu ilə feodal hakimlərə təsir

göstərmək və onları ədalətə çağırmaq – bir sözlə, onları «yaxşılaşdırmaq» istəmişdir (17, s. 12). Göründüyü kimi, Q.Əliyevə görə də, Nizaminin bədii obrazları, o cümlədən şah obrazları onun ədalət haqqındakı düşüncələri ilə sıx bağlıdır. Bunu biz prof. X. Əlimirzəyevin də fikirlərindən müşahidə edirik.

X.Əlimirzəyev yazır ki, Nizami nədən yazırsa-yazsın, onun ictimai məramının əsasında insan səadəti, bütövlükdə bəşəri nicat ideyası dayanır, insanlığı fəlakətə aparan, alçaldan, zülm və əsarətdə saxlayan, gəda və qul vəziyyətinə salan cəmiyyətə, idarə sisteminə, xüsusilə böyük ixtiyar, imtiyaz sahibi olan hakimlərə, dövlət başçılarına qarşı qəti etiraz və nifrət hissi durur. Dövlətin və xalqın idarəsində həmişə yüksək əxlaqi dəyərlərə əsaslanan şair bu sahədə ilkin şərt olaraq ədalət, mərhəmət və insanlıq anlayışını ön plana çəkir (21, s.218).

Ədalətli hökmdar problemini Bəhram obrazı əsasında təhlil edən prof. M.Kazımov yazır ki, «Həft peykər»də («Yeddi gözəl»də – R.Ə.) ideal hökmdar əsas problemdir... (99, s.42) Nizami Bəhram vasitəsilə təkcə ideal hökmdar haqqında düşüncəsini bəyan etmir, həm də qəhrəmanın sosial ədalətə doğru hərəkətini, qəhrəmanın psixologiyasında çevriliş edən, əxlaqi simasını dəyişən hərəkəti göstərir (99, s.40). Başqa bir sözlə desək, Nizami oxucuya hazır ideal hökmdarı yox, necə idelləşən, ədalətli şah necə çevrilən hökmdarı təqdim edir. Demək, Nizami üçün öz çağının hökmdarlarına təsir etmək, onlara kamilləşmənin yolunu göstərmək əsas olmuşdur. Bu baxımdan, şair ideal hökmdarı obraz şəklində təqdim etmiş, onu insanlığın zirvəsi kimi tərənnüm etmiş və ona necə çatmağın yollarını açıb göstərmişdir.

Qeyd edək ki, Nizaminin öz sosial-ekoloji görüşlərinin daşıyıcı olan ideal hökmdar surətlərini təkamül, kəmilləşmə prosesində təqdim etməsi təsadüfi deyildir. O təkcə surətlərin daxili təkamülünü verməmiş, eləcə də

onun ideal hökmdar surətlərinin özləri bir sıra olaraq təkamül prosesində təqdim olunmuşdur. Yəni şairin təqdim etdiyi ədalətli hökmdar obrazları bir-birinin eyni olmayıb, ideali artan vüsətlə təqdim edir. Biz bu obrazların hər birində ideal insan, ideal hökmdar modelinin daha yüksək səviyyəsi ilə qarşılaşırıq. Bunu T.Kərimlinin müşahidələrindən də görmək olur. O yazır ki, uzaq tarixi keçmişin ideallaşdırılması baxımından «İsgəndərnamə» poeması daha zəngin və maraqlı material verir. Ədalətli hökmdar probleminin qoyuluşu cəhətdən bu poema elə başlanğıcdan əvvəlki əsərlərdən fərqlənir. Əgər Xosrov ədalətli atanın ədalətsiz (hökmdarlığının ilk dövründə) oğludursa, Bəhram zülmkar atanın ədalətli (hökmdarlığının ilk dövründə) oğludursa, İsgəndər bunların hər ikisindən fərqlənir. Yəni İsgəndər ədalətli atanın ədalətli oğludur. Öz atası Feyləqusun xeyir işlərinin davamçısı və inkişafçısıdır (48, s.15).

Doğrudan da, Nizaminin İsgəndər obrazı onun digər şah obrazlarından fərqlənir. Şair onu mütləq ideal daşıyıcısı olaraq tamamilə başqa səviyyədə yaratmışdır. Ancaq onu da unutmamaq olmaz ki, İsgəndər bir obraz kimi, Nizaminin sosial-ekoloji, fəlsəfi-idraki görüşlərinin davamıdır. Şair bu obraza qədər ideal hökmdarlar sırası yaratmışdır. Bu mənada, İsgəndər əlahiddə, təcrid olunmuş obraz yox, Nizaminin fəlsəfi-poetik düşüncələrinin təkamülünün, demək olar ki, son mərhələsini göstərən səviyyədir. Ancaq bütövlükdə bu, son səviyyə deyil. O, bir hökmdar surəti kimi, «Sirlər xəzinəsi»ndə başlayaraq bütün poemalarındakı ideal hökmdar surətlərinin zirvəsi, son mərhələsidir. Nizaminin sosial-ekoloji, sosial-fəlsəfi düşüncələri bundan da irəli getmiş ideal, utopik cəmiyyət ideyasına gəlib çıxmışdır. Bu problem mütəxəssislərin diqqətini xüsusi cəlb etmişdir.

M.Ə.Rəsulzadə yazır: «İsgəndərnamə»nin 18000 beyti aşan və həqiqətlə əfsanəni Nizamiyanə bir surətdə yoğuran, müxtəlif dastan, hekayə, məsəl və hikmətləri əhatə edən canlı səhifələri, şairin ən axıra saxladığı...

«Cənnət şəhər» səhnəsi ilə bitir. İsgəndər peyğəmbərin arayıb tapdığı bir ideal sistem, filosof Nizamının, şübhəsiz, bilavasitə gerçəklənməsini arzuladığı ictimai quruluşun özüdür» (70, s.211). Başqa sözlə, ideal hökmdar olan İsgəndər obrazı ideal cəmiyyət konsepsiyası ilə tamamlanır. Nizamişünas A.Rüstəmovanın yazdığı kimi, Nizami bütün yaradıcılığı boyu bəxtiyar insan cəmiyyəti və onun bədii həlli üzərində düşünmüş, öz eczacı təxəyyülü vasitəsi ilə tarixi zalim Ənuşiravanı adil etmiş, xudbin, xalqın halına qalmayan Xosrov Pərvizi aqıl, mütəfəkkir bir şah, macərə və əyləncələr düşgünü Bəhram-Guru dövlətin və rəiyyətin müdafiəçisinə, ömrünün çox hissəsini ölkələr işğal etməklə keçirən fateh İsgəndəri ideal bir dövlət xadiminə çevirmiş,, lakin ən nəhayət ancaq və ancaq şahsız, hökmdarsız bir üsuli-idarə quruluşu zamanı ümumi zəhmət və özünə inam yolu ilə xalqın səadətə qovuşacağı qənaətinə, dövrü üçün yalnız yeni deyil, həm də olduqca cəsur bir qənaətə gələrək, hətta ideal dövlət başçısı axtarmaq ideyasından belə əl çəkmiş, insanlara həqiqi xoşbəxtlik bəxş etməyə qadir olan utopik cəmiyyəti tərənnüm etmişdir (71, s.61).

Nizamişünas Ə.Abbasov sözü gedən mövzu ilə bağlı yazır: «Nizamini İsgəndər kimi ideal şah da qane etmədiyindən şair o qənaətə gəlmişdir ki, dövlət mövcud olduğu təqdirdə onun hökmdarı da olmalıdır. Qüdrətli bir hökmdar olan İsgəndərin nəzərində azad cəmiyyət axırda ən ali sistem kimi canlanır (1, s.81).

Beləliklə, Nizamının sosial-ekoloji görüşlərinin təcəssümü olan ədalətli şah obrazı öz təkmülündə ədalətli (ideal) cəmiyyət haqqında utopik anlayışa gəlib çıxır. Bu, bir təsadüf olmayıb, şairin sosial-ekoloji düşüncələrinin daim təkmilləşməsini, inkişafda olmasını göstərir. Nizamının «İsgəndərnamə» əsərindəki:

**«Faydasız olan bu taxt nəyə görə?
Üstündə başqası ömrü sürəcək...»**

**Faydasız bu taxta uyma, saxtadır,
Yerimiz taxt deyil, quru taxtadır.
Bu, qızıl baxt deyil, versəniz fikir,
Ayağa vurulmuş ağır kündədir.
Bir taxt ki, əbədi yer deyil sana,
Onu ta dirisən parçalasana!»**

- beytlərini təhlil edən Q.Əliyev yazır ki, bu beytlər şairin bütün ömrü boyu inam bəslədiyi «ədalətli şah», «ideal hökmdar» konsepsiyasında dönüş əmələ gəldiyinə dəlalət edir. Humanist sənətkar təcridən «ədalətli» hakimlərin də bəşər cəmiyyətinə insanların həmişə arzulamış olduğu səadət gətirə biləcək fikrindən əl çəkməyə başlayır və əsərin ikinci hissəsini təşkil edən «İqbalnamə»də İsgəndəri azad cəmiyyət münasibətləri hökm sürən səadət ölkəsinə gətirir və bununla təsdiq edir ki, bəşər cəmiyyətinin səadətli gələcəyi ədalətli şah konsepsiyası ilə deyil, ancaq maddi və mənəvi azadlıq ideyaları ilə bağlıdır (17, s.12-13).

Əlbəttə, Nizamının «İqbalnamə»nin sonunda azad, ədalətli, hökmdarsız bir cəmiyyəti təsvir etməsi onun bir filosof kimi mütəfəkkir düşüncəsindən soraq verir. Öz çağının sosial-siyasi durumunu, özünəqədərki tarixin gedişatını, təbii ki, orta əsr intellekti səviyyəsində dərk edən Nizami cəmiyyətin sosial hadisə kimi inkişaf dialektikasını anlamışdır. O, başa düşmüşdür ki, inkişaf arasıkəsilməz prosesdir və şair bütün fəlsəfi-poetik düşüncələri ilə həmin prosesin tənəzzülə doğru getməsinə mane olmağa çalışmışdır. Bu, Nizamının mütəfəkkir düşüncəsini göstərir. Yaxud tədqiqatçı Z. Əkbərovun sözləri ilə desək, «cəsarətlə demək olar ki, böyük filosof, mütəfəkkir sənətkar insanlığın yüksək bir cəmiyyətə doğru inkişafını öz dühası ilə dərk edə bilmişdir» (27, s.13).

Nizamının sosial-ekoloji görüşlərində ədalətli hökmdar və ədalətli cəmiyyət ideyaları bir-biri ilə sıx bağlıdır. Həç təsadüfi deyildir ki, şairin ədalətli (ideal) cəmiyyət ob-

razı onun ədalətli (ideal) hökmdar obrazları qalereyasının zirvəsi olan İsgəndərlə bağlıdır. İdeal hökmdar olan İsgəndər ömrünün sonuna doğru ideal cəmiyyətə rast gəlir. Bu mənada, ideal cəmiyyət ideal hökmdar ideyasının davamı, başqa cür desək, utopik (xəyali) səviyyəsidir.

Ona görə də şairin sosial-ekoloji görüşlərinin ideal obrazlar səviyyəsində araşdırılması öncə ideal hökmdar obrazları sırasının sonuncusu olan İsgəndər surətinin səciyyəvi-ideal cizgilərinə toxunmağı tələb edir.

İsgəndər Nizaminin əvvəlki ədalətli hökmdarlarından fərqli olaraq fəth, filosof və peyğəmbərdir. Yəni Nizami onun simasında gücü, müdrikliyi və ilahi qüdrəti birləşdirmişdir.

Nizamidə insan fəlsəfəsini araşdırmış M.Qocayev yazır ki, «İsgəndərnamə»də insan fəlsəfəsi tam məntiq nəticəyə çatdırılır və öz həllini tapmış olur. İnsanın çata biləcəyi kamillik zirvəsi məhz bu əsərdə öz bədii-fəlsəfi ifadəsini tapır. Burada insan ideal səviyyəsinə yüksəlir. Əsərin qəhrəmanı İsgəndər uzun bir kamilləşmə yolu keçir. O, əvvəlcə özünü ədalətli bir şah kimi təsdiq edir, dünyanı fəth edərək ədalətli bir dünya yaratmaq istəyir və buna müəyyən mənada nail olur (56, s.39). Filosofluq İsgəndərin təkamülündə fəthdən sonra ikinci mərhələdir (56, s.40). Peyğəmbərlik İsgəndərin bir insan kimi yüksəlişinin son mərhələsidir (56, s.40).

Beləliklə, Nizaminin bütöv fəlsəfi, o cümlədən sosial-ekoloji görüşlərinin daşıyıcısı olan İsgəndər həm bir bədii obraz, həm də fəlsəfi-idraki hadisə kimi mürəkkəb quruluşa malikdir. O, özündə dünyanın maddi və mənəvi qurumunun üç mühüm qatını birləşdirir (qovuşdurur):

1) Hökmdarlıq – fəthlik.

Burada siyasi, ictimai, məkani dünya qatları nəzərdə tutulmaqla maddi dünya əhatə olunur. İsgəndərin hökmdarlığı siyasi, ictimai, fiziki məkandır. O, ölkələri fəth edib öz hakimiyyətini qurmaqla böyük bir məkanı siyasi, ictimai

baxımdan bir harmoniyaya tabe etmiş olur.

2) Filosofluq.

Bu – müdriklikdir. Dünyanın elmi dərkidir. İsgəndər bir filosof kimi dünya hikmətlərinin fəvqünə qalxır. Bununla o, siyasi, ictimai qüdrətindən də yüksəyə qalxmış olur. Dünya bütün strukturu ilə qanunauyğunluqları təcəssüm etdirir. İsgəndər müdrik filosof olaraq həmin qanunauyğunluqları bilməklə onu əhatə edən dünyanı qanunauyğunluqlar səviyyəsində də fəth etmiş olur.

3) Peyğəmbərlik.

Bu – ilahi qüdrətdir. İsgəndərin peyğəmbərliyə çatması onun mənəvi və cismani təkamülündə çata biləcəyi ən yüksək pillədir. Belə ki, o, qolunun gücü, empirik-təcrübi bilikləri və s. ilə ölkələri fəth edir. Filosofluğu ilə maddi və mənəvi dünyanın qanunauyğunluqlarını anlayır, onların harmoniyası ilə yaşayır. Peyğəmbərliyi isə onun Tanrı ilə ünsiyyəti deməkdir. Nizaminin bütün yaradıcılığında Məhəmməd (s.) peyğəmbərin kamil insan modeli kimi təbliğ olunduğunu və ümumiyyətlə, müsəlman dünyasında Məhəmməd (s.) peyğəmbərin ən kamil insan nümunəsi olaraq qəbul olunduğunu yada salsa, onda şairin İsgəndəri peyğəmbər səviyyəsinə qaldırması onu fəvqə-linsana çevirməsi demək idi. Nizami heç bir qəhrəmanına bu statusu verməmişdir. İsgəndəri bu statusda təqdim etməsi şairin insana sosial-ekoloji baxışının son dərəcə yüksək ölçülərə əsaslanması, ideal ülgüləri nəzərdə tutması deməkdir.

Göründüyü kimi, İsgəndər obrazı ilə Nizaminin sosial-ekoloji harmoniyanın daşıyıcısı olan ədalətli (ideal) şah haqqındakı düşüncələri öz zirvəsinə çatmış olur. Ancaq mütəfəkkir Nizaminin düşüncələri yerində qalmır və ideal şah ideyasının davamı olaraq ideal cəmiyyət ideyası gəlir. Şairin təsvir etdiyi ideal cəmiyyət «İsgəndərnamə» əsərində ideal şahın (İsgəndərin) təsvirinə nisbətən çox kiçikdir. Ancaq bununla bərabər, Nizami belə bir cəmiyyəti təsvir

etmiş, onun mümkünlüyünü bədii yolla da olsa əsaslandırmağa çalışmışdır. Bu ideal cəmiyyətdə hökmdar yoxdur, cəmiyyət öz-özünü idarə edir. Bu, dünyanın sosial-siyasi strukturuna yeni baxış idi. Və təbii ki, bu cəmiyyətin simasında Nizamının sosial-ekoloji görüşləri, sosial-ekoloji harmoniya ideyası öz ifadəsinin yüksək formasını tapmışdır. Şair bütöv yaradıcılığı boyu bütün ünsürləri nizam, sahman, ahəng içərisində olan bir cəmiyyət arzulamış, təbliğ etmişdir. Ədalətli şahlar qalereyasının zirvəsi olan İsgəndəri belə bir cəmiyyətə gətirib çıxartmaqla Nizami, doğrudan-doğruya, utopik görüşlərini ortaya qoymuşdur.

Dünya padşahlığına çatmış İsgəndər bir alim, filosof kimi də zirvə məqamına çatır. Elmləri dərinədən öyrənir, bütün çətinlikləri həll edir. Elmin, siyasətin, fütuhətin, siyasi hakimiyyətin zirvəsinə can atan İsgəndərdə bunları əldə etdikdən sonra qəlb, könül təmizliyi başlanır:

**Daha ulduzları göydə güdmədi,
Tamam başqalaşdı onun məqsədi.
Başından lovgalıq tacını atdı,
Öz başı Allahın tacına çatdı. (32, s.503)**

Bu məqamda İsgəndər Tanrını olduğu kimi dərk etmək fikrinə düşür:

**Bir də yaranışı araşdırmadan
Axtardı, bilsin ki, kimdir yaradan.
İstədi çalışıb sirləri örtən
Yeddi qat sürməni silsin tamamən.
Onu olduğu tək görmək istədi,
Əlçatmaz arzuya irmək istədi. (32, s.503)**

Allah-təala dünyada ədalət yayan, harda zülm olsa onu aradan qaldıran, elm, mərifət, mədəniyyət yolunda mal-dövlət və zəhmətini əsirgəməyən, insanlara səadət,

dünyaya nizam-intizam gətirən İsgəndərin əməllərini bəyənib, onun arzusunu ürəyində qoymur. Özünü İsgəndərə bəyan etmək qərarına gəlir:

**Bir mələk göndərib bir gecə Allah,
Etdi o bihuşu özündən agah.
Ətrafa nur saçan parlaq günəştək
Yalan vəsvəsədən uzaq bir mələk
Parlaq gövhər saçdı şah hüzuruna,
Allahın vəhyini yetirdi ona:
«Bu saysız dağlarcan, coşğun çaylarcan
Alqışlar göndərdi sənə yaradan!
O səni dünyada şahlıqla birgə
Ləyaqətli bildi peyğəmbərliyə.
Sən Allah əmriylə şah olduğundan,
İndi də belədir Allahdan fərman:
Haqqın dərgahına baş əyim deyə,
Söylə ki, son qoydum asudəliyə.
Fələktək dünyanın başına hərlən,
Azğını, vəhşini əhliləşdir sən.
Xalqı pis yollardan et haqqa dəvət,
Onlar da Allaha etsin itaət.
Təzələ kökündən köhnə binanı,
Təmizlə qəflətdən bütün dünyanı.
Cahanı divlərin zülmündən qurtar,
Dünyalar şahına ol itaətkar!..» (32, s.503-504)**

Beləliklə, İsgəndər seçilmiş insana – peyğəmbərə çevrilir. Bu, ilahi missiyadır. Fövqaladə hadisədir və hər adama nəsisb olmur. Nizami qəhrəmanı peyğəmbər olmaqla dünyaya məhz ilahi nizam gətirməlidir. Belə ki, o:

- İnsanları haqqa dəvət etməlidir;
- Dünyanı qəflətdən oyatmalıdır;
- Dünyaya yeni nizam verməlidir;
- Zülmkarları cəzalandırmalıdır;

- İnsanları ağıl məhdudluğundan (idraksızlıqdan) qurtarmalıdır;

- Yoxsullara qarşı xüsusi mərhəmət göstərməlidir;

- Bütün insanlar ondan yalnız xeyir görməlidir;

- Öz xeyrindən əl çəkib insanlıq naminə çalışmalıdır;

- Ziyankar insanları məhv etməlidir.

Beləliklə, Nizami dünya şahlığına çatmış İsgəndəri, əslində bir növ, insanların «quluna» çevirmiş olur. O, siyasi, inzibati, hərbi, mülki hakimiyyətin zirvəsində ola-ola Allah tərəfindən insanlığa qulluq etmək göstərişi alır. Demək, Nizaminin fəlsəfi düşüncələrinə görə, bütün hakimiyyət, güc, var-dövlət insanlığın qulluğunda dayanmalıdır. Peyğəmbərlik Allah tərəfindən «seçilmiş insan» olmaq deməkdir. Nizami öz çağının şahlarını belə bir xoşbəxtliyə nail olmağa çağırır. Həyatlarının mənasını, ali xoşbəxtliklərini insanlığa xidmətdə tapmağa səsləyir.

İsgəndər peyğəmbər Allahın buyruğu ilə dünya səfərinə başlayıb, onun buyurduqlarını həyata keçirməyə başlayır. O, öz səfərində müxtəlif insan qrupları (tayfa, cəmiyyət, qəbilə və s.) ilə qarşılaşır. Bunlardan bəzilərini Haqqa – Allaha qovuşdurur, bəzilərini zülmkarlardan xilas edir, bəzilərini cəzalandırır və s. Bir sözlə, İsgəndər hansı insan cəmiyyətinə rast gəlirsə, onlara lazımlı olur. səfərinin sonunda o, elə bir cəmiyyətə rast gəlir ki, burada İsgəndər nə bir hökmdar, nə bir filosof, nə bir peyğəmbər kimi heç nəyə yaramır. Bu, ideal şəkildə ədalətli cəmiyyətdir. İsgəndər bu cəmiyyətdə gördüyü sosial, siyasi, mənəvi, idraki, ilahi harmoniyadan heyrətə düşür.

Qeyd edək ki, Nizaminin təsvir etdiyi bu cəmiyyət bütün parametrləri baxımından şairin sosial-ekoloji harmoniya ideyasının təcəssümüdür. Burada təbiətlə cəmiyyətin harmoniyası öz ifadəsini ideal şəkildə tapmışdır.

İsgəndərin diqqətini ilk növbədə təbiətlə insanın harmoniyası cəlb edir. Buranın relyefinin ekoloji estetikası

(gözəlliyi) sosial amilin təbiətə harmonik münasibətinin göstəricisi kimi çıxış edirdi:

**Başqa cürə idi burda təbiət,
Su ilə, əkinlə tapmışdı ziynət. (32, s.572)**

Bol mal-dövlətin düzüm prinsipi onun sahiblərinin ideal harmoniya içərisində yaşayan icma olduğunu göstərirdi:

**Hasarsız, divarsız bağlarda hər yan,
Bol-bol sürü vardı, yoxdu bir çoban. (32, s.572)**

Burada sosial-ekoloji harmoniya o səviyyədədir ki, bu harmoniyaya əl uzatmaq, onu pozmaq istəyənlər Tanrı tərəfindən cəzalandırılır. Yəni buradakı sosial-ekoloji nizami, ideal münasibətləri Tanrı özü qoruyur:

**Qoşundan birisi tər meyvələrə
Əlini uzadıb istədi dərə.
Həmin meyvələrdən birini dərcək
Bədəni qıc olub qaldı kamantək.
Başqa bir atlı da qoyun tutanda
Onu bərk qızdırma tutdu bir anda. (32, s.572)**

İsgəndər qoşunu ilə bir qədər də gedib bu var-dövlətin sahibi olan insanların şəhərinə rast gəlir. Bura sanki bir cənnətdir. Şəhərin qapıları yox idi, yəni açıq idi. O, qoşunla yox, müdrik qocalarla şəhərə daxil olur. Burada mülkiyyət qorunmurdu. Çünki sosial faktorun əxlaq göstəricisi yüksək səviyyədə idi:

**Gördü çox bəzəkli dolu dükanlar,
Ancaq nə qapısı, nə qıfılı var. (32, s.573)**

Şəhər əhli onu görçək yüksək səviyyədə qarşırayır, yerləşdirirlər. İsgəndər onların qonaqpərvərliyinə, yəni bir sosial toplum olaraq kənar toplumun nümayəndələri ilə ilk növbədə sülh və mehribanlıqla davranmalarına heyran olur. Gördüklərinin səbəbini soruşur. Onlar peyğəmbərə hər şeyi başa salırlar. Bəlli olur ki, bu insanlar sülhsevər bir cəmiyyətin nümayəndələridir və bunların mənəvi keyfiyyətlərinin ilk göstəricisi onların dinpərvər olmaları, yəni Allaha qulluq etmələridir:

Fağır bir tayfayıq, həm də dinpərvər... (32, s.573)

Bu cəmiyyətdə mənəvi-əxlaqi prinsiplərin, şəxsiyyətlərə qarşı davranışların əsasında düzlük durur:

**Əyri dolanmaqla yoxdur işimiz,
Düzlükdən başqa yol tanımırıq biz** (32, s. 573).

Düzlük, yalanın olmaması bu insanlar üçün zahiri davranış tərzidir deyil; bu cəmiyyətdə düzlük bunların qanına o qədər işləyib ki, təhtəşüuri səviyyədə də (yuxuda) bunlar düzlüyə söykənirlər. Düzlük bunların mənəvi-ruhani həyatlarını da harmoniyaya gətirib:

**Yalan gətirmərik biz dilimizə,
Əyri yuxular da görünməz bizə.** (32, s.574)

Bəlli olur ki, bunların mənəvi-əxlaqi, siyasi-inzibati və s. baxımdan söykəndikləri bütün prinsiplərin mahiyyətində Tanrı nizamı, ilahi harmoniya durur:

**Allahdan nə gəlsə, edərik şükür,
Çünki narazılıq naşükürlükdür.
Biz razı qalarlıq nə gəlsə həqdən,
Düşmənlilik edərmi pərəstiş edən?** (32, s.574).

Bu cəmiyyətdə insanlararası münasibətlər qarşılıqlı məsuliyyət və kömək prinsipinə əsaslanır. Aciz, zəif cəmiyyətin himayəsindədir, zərəre düşən də eyni şəkildə zərərdən çıxır:

**Acizin dərdinə edərik çara,
Xilas eyləyərək düşərsə dara.
Bizim aramızda, bilsək ki,
Əgər birinə bir işdə yetişib zərəre,
Biz öz kisəmizdən onu edərik,
Verib mayasını təmin edərik.**(32, s.574)

Mülki və mənəvi tarazlıq bərabərlik prinsipi ilə qorunur:

**Bizdə bərabərdir hamının varı,
Bərabər bölərlik bütün malları.
Bizdə artıq deyil heç kəsdən heç kəs,
Bizdə ağlayana heç kimsə gülməz.** (32, s.574)

Mənəvi və mülki bərabərlik, şəxsiyyətlə cəmiyyət arasında qarşılıqlı harmoniya və s. bu cəmiyyətdə naqisliklərə yer qoymayıb. Ona görə də bu insanların keşikçi, qoruqçu, gözetçi və s. kimi vəzifələrə ehtiyacları yoxdur:

**Oğrudan qorxmırıq, biz nə səhərdə
Keşikçi qoyarıq, nə də çöllərdə.
Oğurluq eləməz bizdə bir nəfər,
Oğurlaya bilməz bizdən özgülər.** (32, s.574)

Bu cəmiyyətdə insanlarla insanlar, insanlarla heyvanlar, insanlarla təbiət arasında harmoniya o qədər yüksək səviyyədədir ki, hər bir varlığı Tanrı öz himayəsinə alıb:

**Gözetçisiz otlar bizim mal-davar.
Bizim uşaqları böyüdə Allah,**

**Naxıra şir, pələng toxunmaz əsla.
Bizim bir qoyuna dəysə canavar,
Ordaca gəbərrib yerində qalar (32, s. 574).**

Bu cəmiyyətin insanları istisna dərəcədə Allahpərəstdir. Hər şeydə Allaha təvəkkül edirlər. Bunların Allahla münasibəti, Allahın bunlara məhəbbəti birbaşa öz həyatlarında açıq şəkildə hiss olunur:

**Biz əkin zamanı səpərək dəni,
Haqqa tapşırarıq sonra əkini.
Altı ay olarıq əkindən uzaq,
Bir də biçin vaxtı gələrək ancaq.
Bizim bərəkətli münbit zəmilər,
Düz birə yeddi yüz məhsul yetirər.
Bir, yaxud yüz belə işi bacarsaq,
Allaha təvəkkül elərik ancaq.
Bizi hifz eyləyən Allahdır, Allah,
Biz yalnız Allaha gətirik pənah. (32, s.574-575)**

İnsanlar yüksək mənəvi-əxlaqi keyfiyyətlərə malikdir. Xəbərçilik, fitnəkarlıq, tamah, hiylə nə olduğunu bilmirlər. Cəmiyyətin hər bir üzvü cəmiyyətin qayğısını öz üzərində hiss edir. Ən başlıcası odur ki, bu insanların məhəbbət və mərhəməti, sosial təhlükəsizlik və qayğısı təkcə özlərinə yox, həm də heyvanlara aiddir. Belə ki, təbiətə cəmiyyət arasında nizamlanmış, qarşılıqlı ehtiyacların ödənilməsinə əsaslanan harmoniya vardır:

**Bizdən qaçmaz əsla vəhşi heyvanlar,
Vermərik onlara əziyyət, azar.
Ehtiyac olanda gur, cüyür, ceyran
Özləri axışib girər qapıdan.
Ovlamaq istəsək onlardan əgər,
Ovlarıq ehtiyac duyulan qədən.**

**Lazım olmayanı biz nahaq yerə
Qırmırıq, ziynətdir onlar çöllərə (32, s. 575).**

Nizaminin əsərlərinin qəhrəmanları olan Fərhad, Məcnun, Bəhram və başqaları təbiətə, heyvanlara münasibətdə humanizm nümayiş etdirməklə öz cəmiyyətlərindən seçilirlər. Nizami onların bu münasibətini sosial-ekoloji ideal kimi təsvir edir. İsgəndərin rast gəldiyi bu cəmiyyətdə sosial-ekoloji harmoniya ümumiyyətlə adi həyat normasıdır. Bunlar heyvanlara estetik hadisə – çöllərin bəzəyi kimi yanaşır, qan tökmək kimi heyvani həvəsdən zövq almırlar.

Bu cəmiyyətin insanları fiziki-gigiyenik baxımdan da təmiz insanlardır; az yeyir, pəhriz saxlayırlar. Yəni bunların fiziki həyatları ilə mənəvi həyatları arasında da ciddi tarazlıq – harmoniya vardır.

İsgəndər bu insanların həyatına təəccüb edir. Başa düşür ki, onun peyğəmbərlik missiyası artıq başa çatmışdır:

**Öz-özünə dedi: «Arıfsən əgər,
Qoy sənə bir ibrət olsun bu sirlər.
Dünyanı gəzmərəm mən, daha bəsdir,
Hər ovlaqda bir tor qurmaq əbəsdir.
Bütün bildiklərim qalsın bir yana,
Bunların söhbəti bəs elər mana...» (32, s.576)**

Beləliklə, Nizami öz mütəfəkkir düşüncəsi ilə cəmiyyətə sosial-idraki ideali təqdim edir və bütün yaradıcılığının sonu olan məşhur bir sual verir:

**Bunlar şövkət vermiş aləmə, yəqin,
Sütunu bunlardır bütün aləmin.
Düz yaşayış yolu budursa əgər,
İnsan bunlardırsa, bəs nəyik bizlər? (32, s.576)**

Nizaminin bu sualı bütöv cəmiyyətə, bəşəriyyətə, zamana ünvanlanıb. Şair İsgəndər kimi hökmdarın belə qarşısında heyrətə düşdüyü, təəccübləndiyi bir cəmiyyəti təsvir edir. Belə bir cəmiyyətdə hamı yaşamaq istədi: şah da, kəndli də. Ancaq Nizami bu cəmiyyəti ideal olaraq təsvir etməklə yanaşı, əlçatmaz, ünyetməz, uzaqlarda, xəyal-larda olan hadisə kimi təsvir etmir. Belə bir cəmiyyətin formulunu insanlara, zamana, çağının hökmdarlarına təklif edir: yalnız Allaha tapınmaq, onun qoyduğu qayda-qanunlara söykənmək, şəriətdən yayınmamaq, mala, mülkə, insana, heyvana, ağaca, suya, zəifə, kasıba və s. münasibətdə Allahın qoyduğu qanunlardan qırağa çıxmamaq. Nizami göstərir ki, bu cəmiyyətin belə ideal olmasının səbəbi onların ideal dərəcədə Allahpərəst olmasında, Allahın buyurduqlarına ideal şəkildə əməl etmələrindədir. Bu baxımdan, Nizaminin bu xoşbəxtlər şəhərinin təsvirində məqsədi, heç şübhəsiz ki, insanları ali-ilahi əxlaqa və qanunlara çağırmaqdır. Allah dünyanın fəvqündə durduğu kimi, onun Quranla nazil etdiyi qanunlar da insanların qoyduğu qayda-qanunlardan yuksəkdə durur. Beləliklə, Nizami insanları, şahları uydurma qanunlardan, insanlığa zidd əməllərdən əl çəkməyə, bütün bəşəriyyətə harmoniya, nizam-intizam, tarazlıq gətirməyə qadir olan ilahi qanunlara sığınmağa səsləyir. Şairin «Xəmsə»nin və yaradıcılığının «sonunda» cəmiyyətə «vəsiyyəti» və nəsihəti budur.

Tədqiqatçılar Nizaminin təsvir etdiyi bu cəmiyyəti onun sosial-fəlsəfi görüşlərinin utopik səviyyəsi kimi izah etmişlər. Filosof Z.Quluzadə yazır ki, Şərqdə Nizamiyə qədər utopiya nəzəriyyəsinin yüksək inkişafını da nəzərə almalıyıq. Məsələn, Fərabinin «Xeyrxah şəhəri» Şərqdə utopiya nəzəriyyəsinin səviyyəsini göstərir və Nizaminin utopik nəzəriyyəsinin ideya mənbələrindən sayılmalıdır» (60, s.103). Göründüyü kimi, Nizaminin utopik cəmiyyət poetik-fəlsəfi konsepsiyası əslində ona məxsus bədii-fəlsəfi uydurma olmayıb, Şərqdə öz tarixi inkişafına malik

olan fikirdir. Alim başqa bir əsərində yazır ki, Nizaminin kamil cəmiyyət nəzəriyyəsi fantastik uzaqgörənliyin məhsulu, şair dühasının qeyri-adi tapıntısı deyil. Bu nəzəriyyə Şərq və dünya ictimai-fəlsəfi fikir tarixinin ideal cəmiyyət haqqındakı nəzəriyyələr zəncirində bir halqadır (59, s.407-408). Z.Quluzadə ideal cəmiyyəti, haqlı olaraq, Nizaminin sosial təliminin tamamlanması sayır: «Əgər «İqbalnamə» «Xəmsə»nin tacıdırsa, ideal cəmiyyət haqqında təlim də «İqbalnamə»nin tacı, İsgəndərin axtarıqlarının, arzu və istəklərinin sonudur. Nizaminin «İqbalnamə»də mütəfəkkir-demokratik və bəşəriyyətin ən gözəl gələcəyi uğrunda qorxmaz mübarizin sosial təliminin tamamlanmasıdır» (97, s.205).

Mərhum filoloq-estetik Y.Qarayev bu ictimai utopiyayı sosial estetik kontekstində dəyərləndirmişdir. O yazmışdır: «Nizami Gəncəvinin «İsgəndərnamə» poeməsindəki «sosial utopiya»nı məhz belə bir «ictimai gözəllik» ideyasının zirvəsi hesab etmək olar» (50, s.86). Doğrudan da, bu cəmiyyət bütün sosial-idraki tamlığı, bitkinliyi, bütövlüyü və kamilliyi ilə sosial ünsürlərin ideal düzümündən yaranan kamil estetik hadisədir.

Diqqətəlayiqdir ki, Nizaminin sosial utopiyası təbiət və cəmiyyətin harmoniyası kontekstində də dəyərləndirilmişdir. Yəni bir sıra tədqiqatçılar şairin təsvir etdiyi bu cəmiyyətin simasında onun sosial-ekoloji görüşlərinin ifadə olunduğunu müşahidə etmişlər. Məsələn, R.Əliyev yazır ki, (Nizamiyə görə – R.Əkbərov) «insan səadəti üçün fərd ilə cəmiyyət arasındakı ahəng kifayət deyil, cəmiyyət ilə təbiət arasında da harmoniya yaratmaq vacibdir... Nizami həsrətində olub, ehtirasla təbliğ etdiyi harmonik cəmiyyətin konkret obrazını, əyani təsvirini «Sirlər xəzinəsi»ndə verməmişdir; bəlkə də əsəri yazarkən bu vəzifənin öhdəsindən gəlmək üçün hazır deyildi. İdeal cəmiyyətin nümunəsini Nizami həyatının axırında «İsgəndərnamə» poeməsində yarada bildi. Həmin cəmiyyət Tomas Mordan, Kom-

panelladan üç əsr əvvəl yaradılmış utopik kommunizm cəmiyyəti ideyası idi» (11. s.17).

Beləliklə, R.Əliyevin də təsdiq etdiyi kimi, təbiətlə cəmiyyətin harmoniyasını nəzərdə tutan sosial-ekoloji harmoniya ideyası Nizaminin bütün yaradıcılığı boyu inkişaf etdirilmişdir. Şair əvvəlcə bu ideyanın daşıyıcısı olan ideal (ədalətli) hökmdar obrazları yaratmış və yaradıcılığının zirvəsi – sonu olan «İqbalnamə»nin axırında isə ideal cəmiyyəti təsvir etmişdir. Demək, şairin sosial-ekoloji görüşləri bir sistemdir. Həmin sistem bədii lövhələrlə öz təzahürünü tapsa da, konsepsiya mahiyyəti birbaşa ideala xidmət edən qəhrəmanların, xüsusilə İsgəndərin davranış və sözlərində, onun dilindən verilmiş poetik-fəlsəfi fikirlərdə öz parlaq ifadəsini tapmışdır.

Nizaminin təsvir etdiyi utopik cəmiyyətin sosial ədalət haqqındakı görüşlərinin poetik-fəlsəfi ifadəsi olması tədqiqatçılar tərəfindən təsdiq edilmişdir. Sosial ədalət şairin bütün yaradıcılığından qızıl xətt kimi keçir; onun yaratdığı obrazların, obrazlarda ifadə etdiyi ideaların fəlsəfi-sosial mahiyyətini təşkil edir. Şairin təsvir etdiyi ideal cəmiyyət obrazı da, istisnasız olaraq, sosial ədalət ideyasının təzahürüdür. A.Rüstəmov yazır ki, sosial ədalət problemi Nizami xalqılıyının ana xətinə təşkil edir və bütövlükdə onun yaradıcılığının başlıca predmeti olan gözəllik mövzusu ilə bağlıdır. Gözəl həyat – bəxtiyar insan cəmiyyəti Nizamini bütün ömrü boyu düşündürmüş, şair ecazkar təxəyyülünə istinadən bir silsilə, yadda qalan ədalətli hökmdar surətləri yaratmış, tarixi zalım Ənuşiravani adil şah səviyyəsinə ucaltmış, macəra və əyləncələr düşkünü Bəhram Guru dövlətin və rəyyətin müdafiəçisinə çevirmiş, qısa ömrünü yalnız ölkələr işğal etməklə keçirən fateh İsgəndəri ideal dövlət xadiminə yaxınlaşdırmış və nəhayət, yalnız el birliyi ilə idarə olunan, kamil insanlar məcmusundan ibarət, kimsənin kimsə tərəfindən istismar edilmədiyi, zəhmət və həqiqətin hakim olduğu bir quruluş zamanı xalqın əsl

xoşbəxtliyə qovuşacağı qənaətinə gələrək, öz məşhur utopiyasının poetik lövhəsini təqdim etmişdir (73, s.14).

Beləliklə, Nizami bədiiyyəti bütövlükdə gözəlliyə ünvanlanmışdır. Ancaq şair gözəlliyi təkcə qadın çöhrəsinin fiziki kamilliyində yox, yaradılışın bütün struktur qatlarında axtarmışdır. Şairə görə, gözəllik ilahi kateqoriyadır və yaradılışın bütün səviyyələrinə aiddir. Gözəllik dünyanın quruluşunun bütün elementlərinin saflığını, sağlamlığını və münasibətlərin harmoniyası nəzərdə tutur. Münasibətlərin harmoniyası sosial ədalət olmadan mümkün deyil. Ona görə də, Nizaminin bütün yaradıcılığının mahiyyətində sosial ədalət prinsipi durur. Onun ədalətli hökmdar və ədalətli cəmiyyət ideyası da sosial ədalətin təcəssümünə xidmət edir.

Tədqiqatçıların göstərdiyi kimi, utopik cəmiyyət ideyası dünya fikir tarixi üçün yeni deyildir. Nizamidən əvvəl də bu ideya olmuşdur. M.Cəfər yazır ki, Nizami dövründə Şərqdə X əsr mütəfəkkirlərindən Fərabinin (870-950) «Xeyrixahlıq şəhəri əhalisinin görüşləri» əsərindəki utopik görüşləri məşhur idi. Fərabi feodal dövlət mexanizmini bir çox cəhətdən tənqid etsə də, onun xəyali «xeyrixahlar şəhərində» yenə də əhali bir neçə sinfə, təbəqələrə bölünmüşdü... (9, s. 113) Nizaminin «ədalət şəhərində» isə, əksinə, imtiyazlı, hakim sinif, təbəqə görünür, bütün əhali bərabər hüquqlu vətəndaşlardır və şairə görə, ədalətli ictimai quruluş belə də olmalıdır (9, s.113).

R.Əliyev Nizaminin yaratdığı ideal cəmiyyəti məhz Şərq Renessansı (İntibahı) dövrünün ideal cəmiyyəti kimi ilkin saymışdır. O, yazır ki, «nəhayət, Nizami Renessans ideologiyasının zirvəsi olan utopik azadlıq cəmiyyətinin ilk yaradıcısıdır» (13, s.70).

R.Əliyev göstərir ki, Nizaminin yaratdığı ideal cəmiyyət ideyası Avropanın analoji fikirlərini bir neçə yüz il qabaqlayır: «Özünün ağıl və cismani ehtiraslar haqqındakı təlimi əsasında şair sadələşmə də olsa, çox heyrətamiz bir

ictimai nəzəriyyə yaratmış və bununla da Kampanella, Mor və b. görkəmli sosial utopistlərin fikirlərini bir neçə yüz il qabaqlamışdır (14, s.64).

Görkəmli şair və Nizami yaradıcılığının tərcüməçisi Xəlil Rza Nizaminin utopik cəmiyyət haqqındakı ideyasını Avropa mütəfəkkirlərinin fikirləri ilə tutuşduraraq yazır ki, dahi şairin xəyali sosializm nəzəriyyəsindəki cəsurluq və fikir qüdrəti öz əsrinin çərçivəsini yarıb xeyli irəliyə getdiyindən, sonralar Avropada ingiltərəli Tomas Mor (1478-1535), italiyalı Tommazo Kampanella (1568-1639), fransa burjua inqilabını (1789-1794) məfkurəcə hazırlayan maarifçilərdən F.Volter, Ş.Montesskiye, E.Kondilyak, J.Russo, materialist filosoflardan J.Lametri, D.Didro, K. Helvetsi, P.Holbax və başqalarının bu sahədəki görüşləri ilə uca mövqedən səsleşirdi (75, s.25).

Göründüyü kimi, tədqiqatçılar Nizaminin yaratdığı ideal cəmiyyət obrazını onun özünəqədərki və özündən sonrakı bəşəri fikirlə müqayisə etmişlər. Bu təsadüfi deyildir. Nizami lokal, kiçik, məhəlli miqyaslı sənətkar olmamışdır. O, həm istedadı, həm yaradıcılığının bədii-poetik siqləti, həm də fəlsəfi düşüncələri baxımından bəşəri, qlobal, planetar səviyyəli sənətkar olmuşdur. «Xəmsə» öz məzmunu və daşdığı ideyalar baxımından dünyəvi xarakter daşıyır. Şairin qəhrəmanları bütün dünyanın xalqlarıdır, onların məkanı dünyadır və ideallarının ünvanladığı publika bəşəriyyətdir. Bu baxımdan, Nizami nəhəng sənətkar olmuş, əsərlərində ifadə olunmuş ideallar qlobal-bəşəri səciyyə daşmışdır. İdeal cəmiyyət ideyası da həmçinin. Mütəfəkkir sənətkar Şərq və Qərb fəlsəfə fikirlərinə bələd idi (bu barədə birinci fəslin əvvəlində geniş danışmışıq). Mütəfəkkir düşüncəsi onu dünya fəlsəfi-poetik səviyyəsinə çıxartmış və şair öz ideyaları ilə bəşər fəlsəfi-poetik fikir tarixini zənginləşdirmişdir. Nizaminin sosial-ekoloji görüşlərinin daşıyıcısı olan ədalətli şah və ədalətli cəmiyyət

ideyaları da dünya fikir xəzinəsinə ünvanlanmaqla ümum-bəşəri səciyyə daşıyır. Onun fəlsəfi konsepsiyası ayrıca götürülmüş ölkəni, ayrıca xalqın əlahiddə, təcrid olunmuş xoşbəxtliyini əhatə edir. Şairin sosial-ekoloji görüşləri bütöv yaradılış aləmini nəzərdə tutur. Bütün dünya və bəşəriyyət Tanrı tərəfindən yaradılmış və qlobal xoşbəxtlik yaradılış aləminin ümumi harmoniyasını nəzərdə tutur. Əks halda, qlobal harmoniya – bəşəri xoşbəxtlik mümkün deyildir. Ona görə də şair öz ideyalarını, bədii düşüncəsini bütöv bəşəriyyətə ünvanlamış və əlamətdardır ki, bəşəriyyətin diqqətini məşğul edən, bəşəri fikir tarixini zənginləşdirən ideyalar, əsərlər yaratmışdır. Nizaminin müasirliyi də, yaratdığı ideyaların yaşarılığı da, bugünkü aktuallığı da elə bundadır. Şair özü cismən bu dünyada olmasa da, ideyaları yaşamaqda, müasir dünyamıza xidmət göstərməkdə davam edir.

NƏTİCƏ

Görkəmli Azərbaycan şairi Nizami Gəncəvinin tibbi-fəlsəfi və sosial-ekoloji görüşlərinin öyrənilməsi ilk növbədə göstərdi ki, Nizami mütəfəkkir alim kimi, varlıq aləminin mahiyyəti, strukturu barəsində sistemli təsəvvürə malik filosof olmuş, öz poetik yaradıcılığında fəlsəfi görüşlərini də ifadə etmişdir. Onun fəlsəfi görüşlərini, insana, təbiətə, zamana, onların yaradıcısına sistemləşdirici və universallaşdırıcı baxışlarını öyrənməklə tükənmir. Bu cəhətdən, Nizaminin poetik-fəlsəfi dünyagörüşü elmimizin aktual mövzularından olaraq qalmaqda davam edir. Çünki şairin fəlsəfi sistemi həm məzmun baxımından, həm də əhatə etdiyi dünya strukturu baxımından çox geniş olmuşdur. Təsadüfi deyildir ki, Nizaminin tibbi görüşləri öz çağının təbabət elmi baxımından mütəxəssislərin diqqətini cəlb edib, bu barədə də dəyərli tədqiqatlar yazılsa da, onun tibbi görüşləri fəlsəfi konteksti baxımından öyrənilməmiş qalmışdır.

Hər bir elm sahəsi öz fəlsəfi səviyyəsinə malikdir. Tibb elmi də baxımdan fəlsəfə ilə dərindən bağlıdır. Fəlsəfə bütün hallarda təbiət, cəmiyyət, zaman kimi qlobal yaradılış kateqoriyaları haqqında universallaşdırıcı bilik sistemi olaraq qalır. Hər bir elm sahəsi özünün universallaşdırma səviyyəsi ilə fəlsəfəyə gəlib çıxır. Tibb elmi də bütövlükdə dünya haqqında tibbi mənzərə yaradır. Bu, tibbin fəlsəfi səviyyəsidir. Nizami çağında tibb elminin fəlsəfə ilə bağlılığı xüsusilə yüksək səviyyədə olmuşdur. Bu, bir tərəfdən elmlərin sinkretizmi, qovuşması, çarpazlaşması ilə bağlı idisə, o biri tərəfdən hər bir elmin öz çağının dünyagörüşü ilə sıx bağlılığından doğurdu. Nizaminin tibbi-fəlsəfi görüşlərinin tədqiqi göstərir ki, təbabət insanların fiziki və mənəvi sağlamlığının qlobal əsası kimi, Nizami dövründə həm də dünyagörüşü hadisəsi olmuşdur. Heç təsadüfi deyildir

ki, fəlsəfə elmini bildirən «hikmət» termini, filosof anlamında olan «həkim» termini və müasir anlamda doktor mənasında olan «həkim» termini eyni bir kökdəndir. Yəni hikmət (fəlsəfi bilik) sahibi olan həkim – filosof həm də həkim-doktor sayılmışdır. Bu, tibb və fəlsəfə elmlərinin Nizami çağında (orta əsrlərdə) eyni bir düşüncə qatında birləşdiyini göstərir. Başqa sözlə, fəlsəfə hikmət elmi olmuş və tibb də öz bilik sistemi ilə hikmət - fəlsəfə sayılmışdır.

Nizaminin tibbi-fəlsəfi görüşlərinin araşdırılması göstərir ki, şair insanın, cəmiyyətin, təbiətin sağlamlığını geniş fəlsəfi kontekstdə götürmüş, onların cismani, mənəvi və idraki əsaslarını açmağa çalışmışdır. «Xəmsə»də gerçəkləşdirilmiş dünya mənzərəsinə görə, varlığın bütün ünsürləri, həcmindən, görkəmindən, materialından və s. asılı olmayaraq yaradılış aləmini təşkil edir. Bütün yaradılış aləminə Yaradıcı tərəfindən vahid struktur verilmişdir. Ona görə də, orta əsr düşüncəsində Dünya və İnsan bir-birinin struktur təkrarı sayılmışdır. Heç təsadüfi deyildir ki, orta əsr mənbələrində, dini, təsəvvüfi düşüncəsində insan – böyük dünya, dünya – kiçik insan adlandırılmışdır. Tibbin fəlsəfi əsasları da orta əsrlərdə bu dini idraki bazaya söykənmişdir. Yəni tibb sırf insana aid hadisə olmaqla qalmamış, insanı, təbiəti, cəmiyyəti bütövlükdə əhatə edən baxış sistemi səviyyəsinə qaldırılmışdır. Tibbi fəlsəfə insanın sağlamlığı ilə cəmiyyətin, təbiətin, bütöv kainatın sağlamlığını bir səviyyədə götürmüşdür. Təsadüfi deyildir ki, Nizamidə cəmiyyətin mənəviyyat, əxlaq problemləri tibbin problemləri kimi qoyulmuş, bu məsələlərə tibbi nöqteyi-nəzərdən yanaşılmışdır. Cəmiyyətin mənəvi-əxlaqi problemlərinə xəstəlik kimi yanaşan Nizami öz əsərlərində onların müalicə yollarını, yəni cəmiyyətdaxili naqisliklərdən qurtarmağın yollarını açıb göstərmişdir.

Ümumiyyətlə, Nizaminin tibbi-fəlsəfi və sosial-ekoloji görüşləri bütöv bir poetik sistemdir. Yəni bu görüşlər poeziya ilə ifadə olunmuş dünyagörüşüdür. Elə bunun

üçündür ki, Nizami yaradıcılığı orta əsrlər Azərbaycan fəlsəfə tarixinin öyrənilməsinin qaynaqlarından sayılır.

Nizaminin sosial-ekoloji dünyabaxışı, bütövlükdə götürüldükdə, onun fəlsəfi, fəlsəfi-tibbi dünyabaxışının tərkib hissəsidir. Onun yaradıcılığında sosial-ekoloji görüşlərin tibbi-fəlsəfi konteksti aydın görünən, sənətdə və poeziyada özünün ifadəsini tapan sistemdir. Şairə görə, dünyanın sosial qatı ekoloji qatından ayrı deyil, vəhdətdədir. Hər bir insanın və bütöv cəmiyyətin yaşam tərzinin təbiətin mövcudluğuna ciddi təsiri vardır. Nizami bu təsirlərin qarşılıqlı əsaslara malik olduğunu göstərmişdir. Onun bədii qəhrəmanların davranışında təcəssüm etdirdiyi sosial-ekoloji fəlsəfəyə görə, sosial və ekoloji ünsürlər dünyanın qurumunun müstəqil qatlarını təşkil etsə də, Tanrı bunları bir-biri ilə vəhdətdə yaradıb. Nizami bir şair olaraq öz fəlsəfi dünyagörüşünü obrazlarının simasında vermişdir. Firidun, Fərhad, Məcnun, Bəhram və b. obrazlarının simasında sosial-ekoloji ünsürlərin qarşılıqlı münasibətinin fəlsəfi-poetik mənzərəsi aydın müşahidə olunur. Nizami qəhrəmanların təbiətin insan olmayan canlıları ilə ünsiyyətinin simasında yaradılışın bütün ünsürlərinin daha ali və ilahi qanunlar tərəfindən idarə olunduğunu göstərir. Şair İnsan və Təbiətin ümumi qanunauyğunluqlarına diqqət çəkir və onları bədii lövhələrlə təcəssüm etdirərək fəlsəfi hikmətlər şəklində müasirlərinə çatdırır.

Şairin sosial-ekoloji və tibbi-fəlsəfi görüşlərinin öyrənilməsi bu görüşlərin müasirliyini açıb ortaya qoymuşdur. Belə ki, biz Nizami yaradıcılığında «ekosistem» anlayışının öz dövrünə məxsus ifadə tərzini ilə tam inikasını görürük. Ekosistem varlığın bütün ünsürlərinin sistem təşkil etməsini, qarşılıqlı münasibətlərini nəzərdə tutur. Nizami ekosistem haqqındakı görüşlərini bədii şəkildə təcəssüm etdirmişdir. Onun qəhrəmanları təbiətə, onun heyvanlarına ülvü münasibət nümayiş etdirirlər. İlk baxışdan dilsiz-ağızsız, vəhşi davranışın nümayəndəsi kimi görünən hey-

vanlar insanların onlara olan ülvü münasibətinə eyni şəkildə ülvüyyətlə cavab verirlər. Bu da Nizaminin sosial-ekoloji və tibbi fəlsəfi görüşlərinin əsaslandığı «ülvü eşq» kateqoriyasını ortaya çıxarmağa imkan vermişdir. Şairə görə varlıq aləmindəki bütün hərəkət növündən, tipindən, formasından, təzahüründən asılı olmayaraq, eşqdır. Yəni insanların bir-birinə olan ülvü münasibəti ilə, heyvanların bir-birinə olan cinsi mehribançılığı ilə cansız əşyaların, göy cisimlərinin cazibəsi eyni dərəcədə ülvü eşq kateqoriyasını təzahüründür. Şair bu barədəki fəlsəfi düşüncələrini poetik donda təqdim edərək göstərir ki, insanlar dünyanı yalnız zahiri tərəfindən qavrayırlar. Dünya göründüyündən daha mürəkkəb qanunlar tərəfindən idarə olunur. Şair bu qanunları, daha doğrusu, gerçəkliyin bu ali-ilahi qanunauyğunluqlarını dərk etməyə çağırır. Ancaq oxucu bunları öz-özlüyündə heç vaxt anlaya bilməz. Ona görə də Nizami varlığın ali-ilahi qanunauyğunluqlarını poetik-fəlsəfi görüşlər şəklində şərh edir, bədii obrazların lirik və etik semantikasında təzahür etdirir.

Nizaminin ülvü eşq kateqoriyası onun tibbi-fəlsəfi və sosial-ekoloji görüşlərinin həm də vəhdət nöqtəsidir. Eşq, adətən, insanlara aid hadisə sayılmışdır. Nizami eşqin adi insanlara bəlli olmayan tərəflərini açıb göstərir. Bu, şairin tibbi-fəlsəfi və sosial-ekoloji görüşlərini təşkil edir. Ülvü eşq qlobal-ilahi hadisə olmaqla canlı və cansız nə varsa hamısını öz içərisinə alır. Demək, Nizamiyə görə, varlığın yaşam dinamikası ülvü eşqə söykənir. Ülvü eşqin anlanması isə sağlam şüurdan keçir və bu baxımdan, Nizaminin tibbi-fəlsəfi görüşlərinə görə, sağlamlıq insana məxsus fizioloji-anatomik proseslərlə məhdudlaşmış qalmayan qlobal hadisədir. Bu mənada, sağlamlıq insanın cismini də, mənəviyyatını da, onun yaşadığı cəmiyyəti də, insanlararası münasibətləri də, üzərində yaşadığı torpağı da, qoynunda boy atdığı bütöv təbiəti də əhatə edir. Varlığın bütün ünsürlərinin sağlamlıq əsasları təmin edilmədən ilahi-qlobal

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

harmoniya, ideal ədalət mümkün deyildir. Cəmiyyətin və Təbiətin qlobal yaradılış hadisəsi olaraq normal funksionallığı onun qlobal sağlamlığından keçir. Şairin tibbi-fəlsəfi görüşlərinin sosial-ekoloji kontekstində bu fəlsəfi tezis dayanmışdır.

Nizamının tibbi-fəlsəfi və sosial-ekoloji görüş sisteminə təbiət və cəmiyyətin harmoniyası konsepsiyasının xüsusi yeri vardır. Şair bu konsepsiyayı ilk əsərindən son əsərinədək inkişaf etdirmişdir. Təbiət və cəmiyyətin harmoniyası kimi fəlsəfi kontekst Nizami qəhrəmanları və onlarla bağlı bütün süjetlərin fəlsəfi-poetik əsaslarında dayanır. Şairin sosial-ekoloji görüşlərinin bir layını təşkil edən ədalətli (ideal) hökmdar və ədalətli (ideal) cəmiyyət obrazları da öz qaynağı və mahiyyəti etibarilə təbiət və cəmiyyətin harmoniyası ideyasına söykənir. Öz əsərlərində sosial ədaləti təbliğ edən Nizami istər ədalətli şah, istərsə də ədalətli cəmiyyət obrazlarını sırf sosial hadisə kimi şərh etməmiş, bu obrazların qlobal ekosistem kontekstində poetik-fəlsəfi əsaslarını bədii yolla təcəssüm etdirməyə çalışmışdır.

Nizami bütün yaradıcılığı boyu ədalət arzusunda olmuşdur. Ancaq o, ədaləti yalnız cəmiyyətə (sosiuma) aid hadisə saymamışdır. Şairə görə, mütləq ədalət cəmiyyətlə təbiətin harmoniyası şəraitində mümkündür. Ona görə də, Nizamının sosial ədalət arzuları bütöv bir tibbi-fəlsəfi və sosial-ekoloji sistemdir. Cəmiyyətdə ədalətin olması üçün cəmiyyət sağlam olmalıdır; bu sağlamlıq hər bir insanın və bütöv cəmiyyətin sağlamlığını nəzərdə tutur. Bu – tibbi-fəlsəfi sistemdir. Lakin Nizamının tibbi-fəlsəfi sistemi qlobal sistem olmaqla sosial-ekoloji görüşləri də əhatə edir. Şairin qlobal sağlamlığı nəzərdə tutan tibbi-fəlsəfi görüşləri sosial (cəmiyyət) və ekoloji (təbiət) sistemlərin harmoniyasına söykənir. Fəlsəfi fikir dərinliyi, fəlsəfi təfəkkürün fəvqəlzaman səciyyəsi, baxış sisteminin varlıq aləmini bəşəri kontekstdə götürməsi Nizamının tibbi-fəlsəfi və sosial-ekoloji görüşlərini müasirləşdirməklə ona dünyəvi aktualıq gətirmişdir.

1. Abbasov Ə. Nizami Gəncəvinin «İsgəndərnamə» poeması, Bakı, Az SSR EA Nəşriyyatı, 1966, 197 səh.
2. Abbasov M. Nizami ruh və ruhi problemlər haqqında. // «Azərbaycan müəllimi» qəzeti, 1947, 17 iyul.
3. Abiyev R. Nizami və tibb aləmi // «Azərbaycan gənc-ləri» qəzeti, 02 mart, 1991.
4. Ağayev Ə. Nizami və Şərq İntibahı məsələsi (ön söz) // X.Yusifov. Şərqdə intibah və Nizami Gəncəvi. Bakı, Yazıçı, 1982, səh. 5-9.
5. Araslı H. Nizamidə xalq sözləri, xalq ifadə və zərbül-məsəlləri // SSRİ EA Azərbaycan Filialının Xəbərləri. 1942, № 8, səh. 17-21.
6. Budaqov B. Nizami əsərlərində təbiət // «Ədəbiyyat və incəsənət» qəzeti, 26 sentyabr, 1980.
7. Cahanbəxş C. «Dədə Qorqud» və Nizamidə utopik sosializm ideyaları // «Vətən uğrunda» jur., № 4-5, 1942, səh. 109-115.
8. Cahani Q. Azərbaycan ədəbiyyatında Nizami ənənə-ləri, Bakı, Elm, 1979, 204 səh.
9. Cəfər M. Nizamının fikir dünyası, Bakı, Yazıçı, 1981, 201 səh.
10. Əliyev R. Nizami Gəncəvi. Qısa məlumat, Bakı, Elm, 1979, 95 səh.
11. Əliyev R. Nizami Gəncəvi və onun «Sirlər xəzinəsi» poeması (ön söz) // N.Gəncəvi. Sirlər xəzinəsi, Bakı, Yazı-çı, 1981, səh. 5-18.
12. Əliyev R. Nizamının «Yeddi gözəl» poeması (ön söz) // N.Gəncəvi. Yeddi gözəl, Bakı, Yazıçı, 1983, səh. 5-16.
13. Əliyev R. Nizami və Azərbaycan Renessansı // «Azərbaycan Renessansı və Nizami Gəncəvi» məqalələr məcmuəsi, Bakı, Elm, 1984, səh. 63-71
14. Əliyev R. Nizami Gəncəvi, Bakı, Yazıçı, 1991, 110 səh.

15. Əliyev R. Nizami dövrü şəxsiyyəti və təlimi // «Nizami Gəncəvi» jur., № 1, 1993, səh. 7-17
16. Əliyev Q. Humanist konsepsiyanın tədqiqi // «Azərbaycan Renessansı və Nizami Gəncəvi» məqalələr məcmuəsi, Bakı, Elm, 1984, səh. 57-62
17. Əliyev Q. Qəhrəmanlıq dastanı (ön söz) // N. Gəncəvi. İsgəndərnamə, Bakı, Yazıçı, 1982, səh. 5-14
18. Əliyev N., Məmmədov Ə. Nizaminin təfəkkür üsturlabı // «Azərbaycan gəncləri» qəzeti, 20 oktyabr, 1987.
19. Əliyev N.N., Həsənov S.N. Nizami qravitasiya qüvvələri haqqında // «Nizami Gəncəvi» almanaxı, 2-ci kitab, Bakı, Elm, 1991, səh. 65-75
20. Əliyev S. Nizami təbiətin qorunması haqqında // «Azərbaycan təbiəti» jur., № 3, 1985, səh. 26-29
21. Əlimirzəyev X. Nizami Gəncəvinin insan konsepsiyası, Bakı, Gənclik, 2001, 353 səh.
22. Əlizadə M. Nizami yaradıcılığında Azərbaycan folklorunun təsiri // Ədəbiyyat qəzeti, 24 iyun, 1938.
23. Əlizadə M. Nizami yaradıcılığında utopik sosializm ideyaları // «Azərbaycan kommunisti» jurnalı, 13 dekabr, 1940.
24. Ələkbərov M. Nizami Gəncəvi yaradıcılığında Azərbaycan xalq mərasimləri // «Nizami» almanaxı, 4-cü kitab, Bakı, Azərənşr, 1947, səh. 92-107.
25. Əfəndiyev Ə.M. Nizaminin medisina görüşləri // «Nizami» almanaxı, 3-cü kitab, Bakı, Azərənşr, 1946, səh. 91-106.
26. Əhmədov Ə. Nizami – elmşünas, Bakı, «Azərbaycan» nəşriyyatı, 1992, 274 səh.
27. Əkbərov Z. Mənəvi yüksəlişə çağıran sənətkar // «Nizami Gəncəvi» jurnalı, № 1-2, 1994, səh. 3-14.
28. Gəncəvi N. Sirlər xəzinəsi (bədi tərcümə) / Fars dilindən tərcümə edənlər S.Rüstəm və A.Sarovlu. Ön sözün, izahların müəllifi və elmi redaktoru R.Əliyev, Bakı, Yazıçı, 1981, 196 səh.

29. Gəncəvi N. Xosrov və Şirin (bədi tərcümə) / Tərcümə edəni R.Rza. Ön sözün müəllifi akademik H. Araslı. İzahların müəllifi M.Sultanov, Bakı, Yazıçı, 1982, 402 səh.

30. Gəncəvi N. Leyli və Məcnun (bədi tərcümə) / Tərcümə edəni S.Vurğun. İzahların müəllifi prof. M.Əlizadə, Bakı, Yazıçı, 1982, 304 səh.

31. Gəncəvi N. Yeddi gözəl (bədi tərcümə) / Tərcümə edən M.Rahim. Ön söz. İzahların müəllifi və elmi redaktoru prof. R.Əliyev, Bakı, Yazıçı, 1983, 356 səh.

32. Gəncəvi N. İsgəndərnamə (bədi tərcümə): «Şərəfnamə» / Fars dilindən tərcümə edəni A.Şaiq, elmi redaktoru və ön sözün müəllifi prof. Q.Əliyev; «İqbalnamə» / Fars dilindən tərcümə edəni M.Rzaquluzadə, ön sözün müəllifi Z.Quluzadə, izahların müəllifi Ə.Cəfər, Bakı, Yazıçı, 1982, 690 səh.

33. Gəncəvi N. Sirlər xəzinəsi / Filoloji tərcümə, izahlar, şərhlər və lügət prof. R.Əliyevindir, Bakı, Elm, 1981, 247 səh.

34. Gəncəvi N. Xosrov və Şirin / Filoloji tərcümə, izahlar və qeydlər prof. H.Məmmədzadəndir, Bakı, Elm, 1981, 374 səh.

35. Gəncəvi N. Leyli və Məcnun / Filoloji tərcümə, izahlar və qeydlər prof. M.Əlizadəndir, Bakı, Elm, 1981, 289 səh.

36. Gəncəvi N. Yeddi gözəl / Filoloji tərcümə, izahlar və qeydlər prof. R.Əliyevindir, Bakı, Elm, 1983, 359 səh.

37. Hacıyev A. Azərbaycan Renessansı // «Azərbaycan Renessansı və Nizami Gəncəvi» məqalələr məcmuəsi, Bakı, Elm, 1984, səh. 34-43.

38. Həsənov B., Xəlilov Ə. Nizaminin yaradıcılığında kimya motivləri // «Ədəbiyyat və incəsənət» qəzeti, 12 iyul, 1975.

39. Həsənzadə S. İnləmə «xəstəyəm» deyə... və ya şairin tibbi görüşlərinə bir nəzər // «Bərəkət» qəzeti, 15 noyabr, 1991.

40. Hüseyinov R. Məhsəti – necə varsa, Bakı, Yazıçı, 1989, 335 səh.
41. Xalisbəyli T. Nizami Gəncəvi və Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı, Bakı, ADPI, 1988, 88 səh.
42. Xalisbəyli T. Nizami Gəncəvi və Azərbaycan folkloru, Bakı, ADPI, 1990, 120 səh.
43. Xalisbəyli T. Nizami Gəncəvi və Azərbaycan qaynaqları, Bakı, Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1991, 297 səh.
44. Xəndan C. İctimai fikirlərin bədii təənnümçüsü // «Kommunist» qəzeti, 17 sentyabr, 1947.
45. İbrahimov M. «Leyli və Məcnun» (ön söz) // N.Gəncəvi. Leyli və Məcnun (filoloji tərcümə), Bakı, Elm, 1981, səh. 5-16.
46. İbrahimov M. Günəş kimi parlaq (ön söz) - Nizami Gəncəvi. Leyli və Məcnun (bədii tərcümə), Bakı, Yazıçı, 1982, səh. 5-23.
47. İbrahimov M. Renessans və Azərbaycan Renessansı – «Azərbaycan Renessansı və Nizami Gəncəvi» məqalələr məcmuəsi, Bakı, Elm, 1984, səh. 5-25.
48. Kərimli T. «İsgəndərnamə» poemasında tarixi həqiqətin əksi // «Nizami Gəncəvi» jurnalı, № 1-2, 1994, səh. 15-22
49. Kərimli T. Nizami və tarix, Bakı, Elm, 2002, 241 səh.
50. Qarayev Y. Renessans və onun öyrənilməsi problemləri – «Azərbaycan Renessansı və Nizami Gəncəvi» məqalələr məcmuəsi, Bakı, Elm, 1984, səh. 72-97
51. Qarayev Y. Tarix: yaxından və uzaqdan, Bakı, Səbah, 1996, 712 səh.
52. Qasımov Q. Nizami dövründə musiqi alətləri // Ədəbiyyat qəzeti, 27 sentyabr, 1947.
53. Qasımov Q. Nizami dövründə musiqi mədəniyyəti // «Ədəbiyyat qəzeti», 30 iyun, 1947.
54. Qasımov Q. Nizami və Azərbaycan musiqisi // «Elm və həyat» jurnalı, № 11, 1979, səh. 29-30
55. Qəhrəmanov V. Nizaminin hüquq görüşlərinə dair // Azərbaycan SSR EA-nın Xəbərləri Məcmuəsi, № 7, 1948, səh. 71-76
56. Qocayev M. Bədii ədəbiyyatda insan fəlsəfəsi, Bakı, Azərbaycan Tərcümə Mərkəzi, 2001, 219 səh.
57. Quliyev C. Nizami yaradıcılığı və mənəvi tərbiyə // «Azərbaycan müəllimi» qəzeti, 16 may, 1979.
58. Quliyev G. Nizaminin tibbi görüşləri // «Azərbaycan müəllimi» qəzeti, 19 sentyabr, 1979.
59. Quluzadə Z. Kamillik zirvəsi (ön söz) // N.Gəncəvi. İsgəndərnamə (bədii tərcümə), Bakı, Yazıçı, 1982, səh. 401-409
60. Quluzadə Z. Renessansın Şərq zəmini // «Azərbaycan Renessansı və Nizami Gəncəvi» məqalələr məcmuəsi, Bakı, Elm, 1984, səh. 98-103
61. Qurani-Kərim / Ərəb dilindən tərcümə edənlər Z.Bünyadov və V.Məmmədliyəv, Bakı, Azərənəşr, 1992, 710 səh.
62. Makovelski A. Nizamiana. Nizaminin dünyagörüşündəki dialektika ünsürləri // Azərbaycan SSR EA Fəlsəfə İnstitutunun əsərləri. 1-ci c., 1945, səh. 35-36
63. Makovelski A. Nizami bir filosof kimi // Azərbaycan SSR EA Fəlsəfə İnstitutunun əsərləri, 11-ci c., 1946, səh. 26-27
64. Məmmədov Ə. Nizaminin təbibliyi // «Azərbaycan gəncləri» qəzeti, 03 oktyabr, 1981.
65. Məmmədov Q. Nizami Gəncəvinin ictimai və siyasi görüşləri, Bakı, Azərənəşr, 1962.
66. Məmmədov Z. Orta əsr Azərbaycan filosofları və mütəfəkkirləri, Bakı, Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1986, 65 səh.
67. Muradxanov H.S. Nizami və elm // «Nizami Gəncəvi» almanaxı, 2-ci kitab, Bakı, Elm, 1991, səh. 39-65.
68. Paşayev S. Nizami və folklor, Bakı, Azərbaycan SSR «Bilik» cəmiyyəti, 1976, 59 səh.
69. Paşayev S. Nizami və Azərbaycan xalq əfsanələri,

Bakı, Gənclik, 1983, 128 səh.

70. Rəsulzadə M.Ə. Azərbaycan şairi Nizami, Bakı, Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1991, 230 səh.

71. Rüstəmov A. Nizami Gəncəvi: həyatı və sənəti, Bakı, Elm, 1979, 208 səh.

72. Rüstəmov A. XII əsr Azərbaycan poeziyasında renessans motivləri // «Azərbaycan Renaissance və Nizami Gəncəvi» məqalələr məcmuəsi, Bakı, Elm, 1984, səh. 44-56

73. Rüstəmov A. «Nizami Gəncəvi» (ön söz) // Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası, 20 cildə, 4-cü c. , Bakı, Elm, 1985, səh. 5-22

74. Rüstəmov A. Nizami və onun poeziya səlfləri, Bakı, Elm, 1999, 279 səh.

75. Rza X. Bədii sözün tanrısı (ön söz) // Nizami. «Lirika», «Sirlər xəzinəsi», «Şərəfnamə» , Bakı, Yazıçı, 1988, səh. 3-28

76. Rzayev S. Nizami «Yeddi gözəl»i mətnində dünya modeli və onun mifoloji qurumu. Namizədlik dissertasiyası, Bakı, 1995, 151 səh.

77. Süleymanoğlu (Məmmədov) M. Nizaminin təbabət dünyası, Bakı, Təbib, 1998, 247 səh.

78. Sasanian Ç.S. Nizaminin «Leyli və Məcnun» poeması, Bakı, Elm, 1985, 122 səh.

79. Şükürov A. Fəlsəfə, Bakı, Adiloğlu, 2002, 490 səh.

80. Talıbov Y.R. Nizami Gəncəvinin pedaqoji görüşləri // «Nizami Gəncəvi» jurnalı, № 1-2, 1994, səh. 23-36.

81. Yusifov X. Şərqdə İtibah və Nizami Gəncəvi, Bakı, Yazıçı, 1982, 199 səh.

Rus dilində

82. Абдулкасымова Н.А. Низами о вселенной. Издательство Бакинского Университета, Баку, 1991, 98 стр.

83. Алиев Г.Ю., Ренессансный гуманизм и эстетический идеал Низами // «Проблемы Азербайджан-

ского Ренессанса» (сб. ст.). Книга первая, Баку, Элм, 1984, стр. 289-295.

84. Алиев Р. Поэма о бессмертной любви, Баку, Язычы, 1991, 182 стр.

85. Ахмедов Г.М. Города Азербайджана XI-XII вв. как центры ремесла и торговли // «Проблемы Азербайджанского Ренессанса» (сб. ст.). Книга первая, Баку, Элм, 1984, стр. 126-138

86. Бертельс Е.Э. Политические взгляды Низами // Известия АН СССР Отделение литературы и языка. 1941, № 2, стр. 22-41

87. Бертельс Е.Э. «Низами» // «Проблемы Азербайджанского Ренессанса» (сб. ст.), Баку, Элм, 1984, стр. 263-266

88. Брагинский И.С. Роман в литературах Востока // «Проблемы Азербайджанского Ренессанса» (сб.ст) , Баку, Элм, 1984, стр. 267-269

89. Гаджиев А. Ренессанс и поэзия Низами Гянджеви, Баку, Элм, 1980, 205 стр.

90. Гаджиев А. Проблемы изучения Азербайджанского Ренессанса // «Проблемы Азербайджанского Ренессанса» (сб. ст.). Книга первая, Баку, Элм, 1984, стр. 3-24

91. Гусейнов Г. О социальных воззрениях Низами // Известия АН Азербайджанской ССР, № 1, 1946, 9 стр.

92. Гусейнов Г. К вопросу отношении Низами к суфизму // Доклады АН Азербайджанской ССР, Том III, № 9, 1947, 8 стр.

93. Ибрагимов М. Азербайджанский Ренессанс и его реализм // «Проблемы Азербайджанского Ренессанса» (сб. ст.). Книга первая, Баку, Элм, 1984, стр. 57-78

94. Конрад Н.И. Средневековое возрождение... // «Проблемы Азербайджанского Ренессанса». Книга первая, Баку, Элм, 1984, стр. 44-51

95. Конрад Н.И. Вопрос о Ренессансном романтизме // «Проблемы Азербайджанского Ренессанса». Книга первая, Баку, Элм, 1984, стр. 51-56
96. Кули-заде З.А. К вопросу о Восточной Ренессансе // «Проблемы Азербайджанского Ренессанса». Книга первая, Баку, Элм, 1984, стр. 114-125
97. Кули-заде З.А. Теоретические проблемы истории культуры Востока и низамиведение, Баку, Элм, 1987, 228 стр.
98. Кули-заде З.А. О некоторых особенностях развития восточной философии XIII-XIV вв. // «Из истории средневековой восточной философии» (сб.ст.) , Баку, Элм, 1989, стр. 25-41
99. Кязимов М.Д. «Хафт Пейкар» Низами и традиция назире в персоязычной литературе, Баку, Элм, 1987, 203 стр.
100. Кязимов М. К вопросу о морально-этических взглядах Низами и Амира Хосрова Дехлеви (по выступительным главам поэм «Семь красавиц» и «Восемь райских садов») // Доклады АН Азербайджанской ССР, № 10, 1979, стр. 76-80
101. Маковельский А. Прогрессивные общественно – политические и философские идеи великого азербайджанского поэта – мыслителя Низами Гянджеви // Известия АН Азербайджанской ССР, № 12, 1953.
102. Маковельский А. Об ошибочных интерпретациях философии Низами // Известия АН Азербайджанской ССР. отдел. общественных наук, Баку, № 6, 1965.
103. Маковельский А. Азербайджанское общество XII в. По произведениям Низами // «Проблемы Азербайджанского Ренессанса» (сб. ст.). Книга первая, Баку, Элм, 1984, стр. 187-207
104. Мамедов З. Развитие философской мысли в Азербайджане XI-XII вв. // Алманах «Низами Гянджеви». Книга вторая, Баку, Элм, 1991, стр. 6-13
105. Мамедов Ш. Философские и общественно-политические взгляды Низами. Издательство Московского Гос. Университета им. Ломоносова. Лекция. 1959.
106. Мустафаев Дж. Философские и этические воззрения Низами, Баку, Издательство АН Азербайджанской ССР, 1962, 156 стр.
107. Мустафаев Дж. Мировоззрение Низами // Вопросы философии, № 12, 1962.
108. Никитина В.Б. О правомерности постановки проблемы восточного ренессанса // «Проблемы Азербайджанского Ренессанса» (сб. ст.), Книга первая, Баку, Элм, 1984, стр. 79-92
109. Рафили М. Ранний Азербайджанский Ренессанс // «Проблемы Азербайджанского Ренессанса» (сб. ст.) Книга первая, Баку, Элм, 1984, стр. 93-113
110. Рзакулизаде С.Д. Мировоззрение Баба Кухи Бакуви, Баку, Элм, 1978, 95 стр.
111. Рзакулизаде С.Д. Некоторые черты свабодомыслия в Азербайджане XI-XII вв. // «Проблемы Азербайджанского Ренессанса» (сб.ст.). Книга первая, Баку, Элм, 1984, стр. 305-312
112. Рустамова А.Д. Художественный метод Низами и ренессансный романтизм // «Проблемы Азербайджанского Ренессанса» (сб. ст). Книга первая, Баку, Элм, 1984, стр. 296-304
113. Фараджев А. Эпоха и социально-экономические воззрения Низами Гянджеви, Баку, 1957 (ст.), 29 стр.
114. Шагинян М.С. Свидетельства «Сокровищницы тайн», «Утопия» Низами // «Проблемы Азербайджанского Ренессанса» (сб. ст.). Книга первая, Баку, Элм, 1984, стр. 208-256
115. Шариф А. Об Азербайджанском Ренессансе // «Проблемы Азербайджанского Ренессанса» (сб. ст.).

Книга первая, Баку, Элм, 1984, стр. 286-288

116. Эфендиев И.К. История медицины в Азербайджане, Баку, Издательство АН Азербайджанской ССР, 1964, 279 стр.

117. Эфендиев Э.М., Алиев Р.К. Низами и современная ему медицина // Известия АН Азербайджанской ССР, № 2, 1954, стр. 49-54.

MÜNDƏRİCAT

<i>Elmi redaktordan və yaxud bir daha Nizami Gəncəvinin fəlsəfi haqqında.....</i>	5
Giriş.....	18
I fəsil. Nizaminin tibbi-fəlsəfi görüşləri.....	22
1.1. Nizaminin tibbi-fəlsəfi və sosial-ekoloji görüşlərinin ümumi mənzərəsi.....	26
1.2. Nizaminin tibbi baxışlarının fəlsəfi anlamı.....	51
II fəsil. Nizaminin sosial-ekoloji görüşləri	97
2.1. Nizaminin sosial-ekoloji fəlsəfəsi: təbiət və cəmiyyətin harmoniyası	98
2.2. Nizaminin sosial-ekoloji utopiyası: ədalətli şah və ədalətli cəmiyyət	130
Nəticə	160
İstifadə olunmuş ədəbiyyat.....	165

Ramiz Fəzail oğlu Əkbərov

*Nizami Gəncəvinin tibbi-fəlsəfi
və sosial-ekoloji görüşləri*

Bakı – Mütərcim – 2004

Nəşriyyat redaktoru: *Əliş Mirzallı*
Texniki redaktor: *Mətanət Qaraxanova*
Kompüter tərtibatı: *Rumiyyə Məmmədova*
Korrektor: *Rauf Tağıyev*

Yığılmağa verilib: 11.02.2004. Çapa imzalanıb: 21.02.2004.
Format: 84x108 1/32. Ofset çap. Qarnitur: Times.
Həcmi: 11 ç.v. Tiraj 500. Sifariş № 191.
Qiyməti müqavilə ilə

«Mütərcim» Nəşriyyat-Poliqrafiya Mərkəzi

Bakı, Rəsul Rza küç., 125

Tel./faks: 99 21 44

E-mail: mutarjim@mail.ru



mətbəəsində
çap olunmuşdur



Ramiz Fəzail oğlu Əkbərov
1956-cı ildə anadan olmuşdur.

1979-cu ildə N.Nərimanov adına Azərbaycan
Dövlət Tibb İnstitutunu fərqlənmə diplomu ilə
bitirmişdir. Tibb elmləri namizədidir. Ali dərəcəli uroloq,
ali dərəcəli səhiyyə təşkilatçısıdır. DİN-in general-leytenant
A.N.Heydərov adına Respublika Hospitalının rəis müavini

dir.
Tibb xidməti polkovnik-leytenantıdır.
Azərbaycan Yazıçılar Birliyi və Jurnalistlər Birliyinin üzvü,
"Qızıl Qələm" və H.Zərdabi mükafatları laureatıdır.
20-yə yaxın bədii, publisistik, elmi kitabın müəllifidir.
AME Fəlsəfə və Siyasi-Hüquqi Tədqiqatlar
İnstitutunun dissertantıdır.



Bakı, Rəsul Rza, 125
99 21 44 mutarjm@mail.ru