



**ŞƏRQ FƏLSƏFƏSİ
və
FİLOSOFLARI**

Ağayar Şükürov

Ağayar ŞÜKÜROV
fəlsəfə elmləri doktoru, professor

103/5)
\$ 96

234834

ŞƏRQ FƏLSƏFƏSİ VƏ FİLOSOFLARI

M.F. AĞAYAR ŞÜKÜROV
Azərbaycan AŞF
Nəşriyyatı

Bakı - 2005

Elmi redaktorlar:

MAQSUD CƏLİLOV

fəlsəfə elmləri doktoru, professor

ABUTALİB MƏMMƏDOV

fəlsəfə elmləri namizədi

Rəyçilər:

MƏHƏRRƏM QASIMLI

filologiya elmləri doktoru, professor

ZEYNƏDDİN HACIYEV

fəlsəfə elmləri doktoru, professor

TAHİRƏ ALLAHYAROVA

fəlsəfə elmləri namizədi.

MUNDƏRİCAT

ÖN SÖZ.....	7
BİRİNCİ HİSSƏ. ŞƏRQ FƏLSƏFƏSİ.....	9
GİRİŞ.....	10
ŞƏRQ FƏLSƏFİ FİKRİNİN QAYNAQLARI, MAHİYYƏTİ VƏ İNKİŞAF PERSPEKTİVLƏRİ.....	25
ARXAİK DÜNYAGÖRÜŞÜ VƏ MİFOLOGİYA: QARŞILIQLI TƏSİRİN DİNAMİKASI.....	38
MİFOLOGİYADAN FƏLSƏFƏYƏ KEÇİD.....	52
1. QƏDİM BABİLİSTAN VƏ MİSİRDƏ FƏLSƏFƏNİN MEYDANA GƏLMƏSİ.....	81*
a) Babilistanda fəlsəfə.....	87
b) Misirdə fəlsəfə.....	102
QƏDİM VƏ ORTA ƏSRLƏRİN YƏHUDİ FƏLSƏFƏSİ.....	111
Orta əsrlərdə yəhudi fəlsəfəsi.....	141
QƏDİM VƏ ORTA ƏSRLƏRİN İRAN VƏ AZƏRBAYCAN FƏLSƏFƏSİ.....	150
FİNİKİYADA FƏLSƏFƏ.....	179
ORTA ƏSRLƏRDƏ ŞƏRQ FƏLSƏFƏSİ.....	190
AZƏRBAYCANDA PANTEİZM, SUFİLİK VƏ HÜRUFİLİK FƏLSƏFƏSİ (XIII-XV ƏSRLƏR).....	228
XIX VƏ XX ƏSRLƏRDƏ ŞƏRQDƏ FƏLSƏFƏ VƏ DİN.....	232
İKİNCİ HİSSƏ. ŞƏRQ FİLOSOFIYALARI.....	253
RƏBİYYƏ ƏL-ƏDƏVİYYƏ.....	254
İBN HƏNBƏL.....	261
ƏBU YUSUF ƏL-KİNDİ.....	268
ƏT-TİRMİZİ.....	274
HÜSEYN MƏNSUR ƏL-HƏLLAC.....	279
ƏBU BƏKR ŞİBLİ.....	294
ƏBU BƏKR ƏR-RAZİ.....	297

AMEA-nın Fəlsəfə və Siyasi-Hüquqi Tədqiqatlar İnstitutunun Elmi Şurasının 30 may 2005-ci il tarixli iclasının 8 sayılı protokolu ilə çapa məsləhət görülmüşdür.

Şükürov A.

Şərqi fəlsəfəsi və filosofları. – Bakı, «Əbilov, Zeynalov və oğullar», 2005. – 668 səh.

Əsər Şərqi müsəlman bölgəsinin ən azı 5 min illik tarixinin mifologiyası, fəlsəfəsi və dünyagörüşünə həsr olunmuşdur. Birinci hissədə həmin dövrün tarixi, dünyagörüşü və fəlsəfəsinin ümumiləşdirilmiş təhlili verilmişdir. İkinci hissəyə isə XXI əsrin özü də daxil olmaqla Şərqi ayrı-ayrı filosofların həyatı, yaradıcılığı və fəlsəfi görüşləri nəzərdən keçirilmişdir. Əsərdə adları çəkilən mütəfəkkirlərin bir çoxu ilk dəfə elmi dövriyyəyə çıxarılmışdır. Əksər filosoflarla azərbaycanlı oxucu ilk dəfə ana dilində tanış olacaq. Kitab müəllim, aspirant, tələbə və Şərqi fəlsəfəsi ilə maraqlanan hər kəs üçün nəzərdə tutulmuşdur.

ISBN 5-87459-225-3

030103000-083 sifarişlə
AB022016-2005

© A.Şükürov, 2005
© «Əbilov, Zeynalov və oğullar», 2005

ƏBU NƏSR ƏL-FƏRABİ.....	303
ƏBÜL-HƏSƏN ƏL-ƏŞƏRİ.....	311
ƏBU REYHAN ƏL-BİRUNİ.....	318
ƏBÜL-ƏLA ƏL-MƏƏRRİ.....	326
İBN SİNA.....	332 ^v
ƏL-QUŞEYRİ.....	344
ƏBU ƏLİ MİSKƏVEYH.....	350
BƏHMƏNYAR.....	355
YUSİF BALASAQUNLU.....	362
QƏLƏNDƏRİYƏ QARDAŞLIĞI.....	368
ÖMƏR XƏYYAM.....	371
ƏBU HƏMİD ƏL-QƏZALİ.....	379
İBN BACCƏ.....	388
ƏŞ-ŞƏHRƏSTANİ.....	395
İBN TUFEYL.....	402
İBN RÜŞD.....	409
MAYMONİD.....	417
NİZAMİ GƏNCƏVİ.....	422
ŞEYX ƏL-KUBRA.....	431
ƏS-SÜHRƏVƏRDİ.....	436
İBN ƏL-ƏRƏBİ.....	448
NƏSİRƏDDİN TUSİ.....	455
CƏLALƏDDİN RUMİ.....	461
İBN TƏYMİYYƏ.....	470
MAHMUD ŞƏBÜSTƏRİ.....	475
MOLLA NƏSRƏDDİN.....	480
NƏQŞBƏND.....	487
İBN XƏLDUN.....	492
FƏZLULLAH NƏİMİ.....	505
İMADƏDDİN NƏSİMİ.....	512
MƏHƏMMƏD FİZULİ.....	522
SİRHİNDİ.....	528

MOLLA SƏDRA.....	535
ŞAH VƏLİALLAH.....	541
MƏHƏMMƏD İBN ƏBDÜLVƏHHAB.....	546
HACI ZEYNALABDİN ŞİRVANİ.....	551
ABBASQULU AĞA BAKIXANOV.....	555
MƏHƏMMƏDƏLİ KAZİM BƏY.....	560
MİRZƏ FƏTƏLİ AXUNDOV.....	564
CƏMALƏDDİN ƏL-ƏFQANİ.....	570
HƏSƏN BƏY ZƏRDABİ MƏLİKOV.....	576
MƏHƏMMƏD ABDO.....	579
MƏHƏMMƏD İQBAL.....	585
ZİYA GÖYALP.....	592
CÜBRAN XƏLİL CÜBRAN.....	598
MAKOVELSKI.....	60
MƏHƏMMƏD MAYAN ŞƏRİF.....	608
MƏHƏMMƏD RƏŞİD RİDA.....	613
RUHULLA HOMEYİNİ.....	618
TƏBATƏBAİ.....	630
LƏHBƏBİ.....	636
ƏLİ ŞƏRİƏTİ.....	641
SEYİD HÜSEYN NƏSR.....	646
HEYDƏR HÜSEYNOV.....	651
ƏBDÜRRƏHMAN BƏDƏVİ.....	654
İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT SİYAHISI.....	657

*Atam Məhəmmədin,
anam Xanımgülün
əziz xatirəsinə*

ÖN SÖZ

Şərq adamı kimi müsəlman ölkəsinin vətəndaşı kimi Şərq dünyasına olan borcumun cüzi hissəsini bu kitabla yerinə yetirməyə çalışdım. Bu vəzifənin öhdəsindən necə gəlmişəm sualının cavabını yalnız istekli oxucularım verə bilər. Şərq dünyası tarixinin başlanğıcı, dünya mədəniyyəti və sivilizasiyasının beşiyidir. Qərbin ən görkəmli mütəfəkkiləri bunu dönə-dönə təkrar etmişlər. Avropada sonralar meydana çıxan və «Avropa mərkəzçilik» adlanan nəzəriyyənin tərəfdarlarının Şərq adamı, mədəniyyəti, xüsusilə fəlsəfəsi haqqında nə deməsindən asılı olmayaraq qoca Şərq öz əzəməti ilə zaman-zaman bütün dünyanı heyrətə salmaqda davam edir. Əslində Şərq hələ özünün əsas sözünü deməmişdir. O nə vaxtsa dərin fikirlərdən ayılacaq və onun haqqında danışanlara öz sözünü deyəcəkdir. Zərdüştü, İbrahimi, Musanı, İsanı və Məhəmməd kimi peyğəmbərləri, Firdovsi, Nizami, Xəqani, Cami, Nəvai, Rudəki kimi mütəfəkkirləri, Fərabi, İbn Sina, İbn Rüşd, İbn Xəldun, Sührəvərdi, Biruni, Şəbüstəsi kimi fikir nəhəngləri dünyaya bəxş edən Şərq hələ uzun müddət yeni-yeni şəxsiyyətləri bəşəriyyətin xidmətinə təqdim edəcəkdir. Mən buna özümə inandığım qədər əminəm. Əsərin bu səviyyəyə çatmasında müstəsna rolunu oynayan prof. M.Cəlilova, prof. Z.Hacıyevə, prof. M.Qasımlıya, fəlsəfə elmləri namizədləri A.Məmmədova, T.Allahyarovaya öz təşəkkürümü bildirirəm. Aylarla bilgisayarın arxasında bu işi yazan A.Əvəzoğluna, F.Cabarovaya, M.Qarayevaya səmimi qəlbədən minnətdarlığımı izhar edirəm. Kitabın işıq üzünə girməsində müstəsna rolunu oynayan Elmira Quliyevə böyük hərflərlə «sağ ol» deyirəm!

BİRİNCİ HISSƏ

ŞƏRQ FƏLSƏFƏSİ

GİRİŞ

Fəlsəfənin nə olduğu, nəyi və necə əks etdirdiyi məsələsi zaman-zaman insanları düşündürmüşdür. Problemin mahiyyətinə varmaqdan ötəri fəlsəfi fikir tarixində tipləri və dövrləri ayırmaq, sonra isə fəlsəfənin öyrənilməsinin təbliğ və tədrisinin zəruriliyini göstərmək lazımdır. Fəlsəfi fikir həm tarixi, həm də konkret olaraq müasirliyi baxımından süni və uydurulmuş hesab oluna bilməz. Fəlsəfə tarixində hər bir dövr öz xüsusi ideyaları ilə seçilir.¹

Qeyd etmək lazımdır ki, sivilizasiya tarixinin hər bir dövrü və ya xüsusən də inkişaf mərhələsi, təfəkkür üslubu, mədəniyyət, ictimai münasibətlər elmin rolunun dərk edilməsi və ümumiyyətlə, rəşadət baxımından insan həyatında rolunu baxımından öz xüsusiyyətləri ilə xarakterizə olunur. Eyni zamanda hər bir dövr öz spesifikasiyasına malikdir və fəlsəfi fikrin inkişafına öz təsirini göstərir. Hansı problemlərin ön plana çıxması da dövrün spesifikasiyası ilə bağlıdır. Eləcə də hər bir dövrün spesifikasiyası iqtisadi, sosial və mədəni xüsusiyyətləri müxtəlif baxış və təlimlərin formalaşmasında mühüm rol oynayır. Bunlar isə öz növbəsində fəlsəfənin müəyyən tiplərinin seçilməsi üçün əsas olur.

Əlbəttə, fəlsəfi istiqamət və cərəyanların xüsusiyyətləri onlara diqqəti zaman-zaman ya artırır, ya da azaldır. Praktika sübut edir ki, diqqətin artması həmişə üstünlük təşkil etmişdir. Məsələn, hazırda Şərqi fəlsəfəsi Şərqi adamından çox, həm qanı, həm də mədəni mənsubiyyəti baxımından avropalı olanları daha çox maraqlandırır. Şübhəsiz, bunu Avropa mədəniyyətinin öz mənə və cəlbədiciliyini itirməsi ilə əlaqələndirmək düzgün olmazdı. Eyni zamanda Şərqi fəlsəfəsinin orijinallığını da qeyd etməmək günah olardı. Çünki Şərqi fəlsəfəsi insana həyatın mənasını dərk etməyə, onun özünü rahat hiss etməsinə şərait yaradır və dünyanın maraqlı mənzərəsini yaratmağa imkan verir.

Doğrudur, müxtəlif dövrlərdə fəlsəfi təlimlərin xüsusiyyətlərinə baxmayaraq onların arasında varisliyin saxlanması tarixi-fəlsəfi prosesin vəhdətindən xəbər verir. Müasir fəlsəfə xüsusi kontekstdə mövcudluğunu ifadə etməklə sübut edir ki, onun yaranmasında keçmiş dövr filosoflarının əməyi az olmamışdır. Müasir filosof J.Derrida haqlı olaraq yazırdı ki, müasir fəlsəfədə heç bir tanınmış

şəxsiyyət - əgər ona qədər heç nə deyilməmişsə və yazılmamışsa heç bir yeni mətni yazmağa bilməz. Filosof hansısa yeni problemi təklif edirsə və yaxud onu formulə edirsə və qeyri-iradi olaraq ənənələrə müraciət edirsə, bunun üçün ona qədər istifadə olunan anlayışlardan yararlanır. Deməli, filosoflar başqa filosofların əsərlərini oxumaqla filosof olmuşdur. Əlbəttə digər variantlar da vardır. Filosof nəyisə yenidən kəşf edir, yeni anlayışlar düşünüb tapır və yaxud insanın mahiyyətinin yeni izahını verir. Lakin bu halda o ənənələrlə işləyir, çünki yəninin yaradılması həmişə mövcud olanın bu və ya digər dərəcədə inkarı deməkdir.

Ümumiyyətlə, «fəlsəfə» sözü bizi müəyyən anlayışla üz-üzə qoyur. Deməli, hər bir fəlsəfi mətnə elə bir problemi tapmaq olar ki, burada həm müəllifin fərdiliyi, həm də dövr və mədəniyyətin xüsusiyyətləri öz əksini tapsın. Bütün əsrlər boyu filosoflar fəlsəfəyə nəyin məxsus olduğu və nəyin onun həddlərindən kənar qalması haqqında mübahisə etmişlər. Fəlsəfənin çoxsaylı tərifləri vardır ki, onların əksəriyyəti bir-birinə ziddir. Lakin o təriflərdə ümumi cəhətlər də vardır ki, orada fəlsəfənin mahiyyəti açılır. Bir sözlə, fəlsəfə insan fikrinin yaranmasını, inkişafını, mahiyyətini göstərmişdir. Fəlsəfə orijinal xüsusiyyətlərə malikdir. O müxtəlifliyin vəhdətidir, vahiddir. Fəlsəfə istinasız bütün insanları həyəcanlandıran ən mühüm məsələlərin ifadəsidir. Əlbəttə konkret filosof məsələsinin elə həllini təklif edir ki, o məhdud sayda adamın mənafeyinə yaxın olur. Fəlsəfənin tarixi, mədəni, o cümlədən dünyagörüşü tiplərinin ayrılması bizə fəlsəfi mətnlərdə üzə çıxan rəngarəng ideya və prinsipləri qaydaya salmağa imkan verir. Deməli, fəlsəfənin tiplərinin ayrılması, fəlsəfənin daxili ziddiyyətlərini aşkar etməyə imkan yaradır. Bu ziddiyyətlər isə fəlsəfənin həyatverici qüvvəsidir. Dialektika baxımından ziddiyyətlər inkişafın təkanıdır.

Bəşər mədəniyyəti baxımından fəlsəfənin universallığı özünü onda göstərir ki, fəlsəfə təxminən Çində, Hindistanda və Yunanıstanda eyni zamanda meydana gəlmişdir. XX əsrin alman filosofu Karl Yaspers həmin dövrü **ox zamanı** adlandırmışdır.

Məlum olduğu kimi insan bioloji növ kimi fəlsəfədən xeyli əvvəl yaranmışdır. Lakin özünü tarixi varlıq kimi o nisbətən çox gec görmüşdür. Bizim eradan əvvəl I minilliyin ortalarından başlayaraq fəlsəfə meydana gəlmişdir. Elə haqqında söhbət gədən dövrdə yetkin dövlətlər formalaşmağa başlamış, əmtəə-pul münasibətləri genişlənmiş, dinin rolu və ənənəvi dayaqqlar getdikcə daha tez-tez şübhə altına düşmüşdür.

¹ Лангер Сьюзен. Философия в новом ключе. Исследование символика разума, ритуала и искусства: М., Республика, 2000, с. 9

Fəlsəfənin müstəqil hadisə kimi mövcudluğu hər şeydən əvvəl, Qədim Yunanıstanla bağlıdır. Fəlsəfə sözünün özü də yunan mənşəlidir və «**hikmətə məhəbbət**» deməkdir. Lakin bu fikirlə qeyri-şertsiz razılaşmaq mümkün deyildir. Diogen Layertalı qeyd edirdi ki, fəlsəfə ilk dəfə yunanlarda yaranmamışdır. Fəlsəfə məşğələləri ilk dəfə barbarlarda – İranda mağlar, Babilistanda və Assuriyada xaldeylər, hindlilərdə himnosofistlər, keltlərdə və qallar arasında druidlər və semnofeylər məşğul olmuşlar.² Bu yarıkahin və yarıfilosoflar təbiət və allahların mənşəyi haqqında mülahizələr yürüdürdülər. Elə buna görə də vahid dünya fəlsəfəsinin mövcudluğu haqqında danışmaq düzgün olmazdı. Tarix həmişə varisliyin olduğunu aksioma kimi qəbul etmişdir. Lakin bütün bunlara baxmayaraq Şərq fəlsəfəsi uzun müddət müstəqil şəkildə Avropa ənənəsindən kənarında inkişaf etmişdir. Avropa Şərq fəlsəfəsi haqqında XIX-XX əsrlərdə Şopenhauerin sayəsində məlumat əldə etmişdir. Deməli, Şərq fəlsəfəsi xüsusi hadisədir və onu Avropa fəlsəfəsinə bağlamaq qətiyyəy yerinə düşür.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz bütün prinsiplər və obyektiv fəlsəfi situasiya onun aşağıdakı tiplərə ayrılmasını zəruri edir. **Hər şeydən əvvəl**, qeyd etmək lazımdır ki, fəlsəfə mədəniyyətdən asılıdır, onun ifadəsidir, eyni zamanda onu formalaşdırır. Bu ümumi qanunauyğunluq Avropa və Şərq fəlsəfəsinin qarşı-qarşıya qoyulması əsasında yaranır. Şərq və Qərb uzun əsrlər boyu bir-birindən asılı olmayaraq inkişaf etmişdir. Şərqlə Qərb arasında ilk kontakt I minilliyin ortalarında, böyük coğrafi kəşflər dövründə baş tutmuşdur. Şərq fəlsəfəsinin Qərb mədəniyyətinin bir hissəsinə çevrilməsi A.Şopenhauerin sayəsində yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi yalnız XX əsrdə mümkün olmuşdur. Lakin elmi fikrin, zəngin təcrübənin mübadiləsi də mümkündür. Nə Şərq, nə də Avropa fəlsəfəsi mütləq mənada bütöv deyildir. Məsələn, Hind fəlsəfəsi, Çin fəlsəfəsindən fərqlənir, Yunan fəlsəfəsi də öz növbəsində orta əsrlər fəlsəfəsindən fərqlənir.

İkincisi, Hegelin sözləri ilə desək, fəlsəfə dövrün ifadəsidir. Elə bu baxımdan fəlsəfəni qədim dövr, orta əsrlər, yeni dövr və müasir dövr fəlsəfəsinə bölmək mümkündür. Həmin bölgü Şərq fəlsəfəsi üçün mübahisəlidir. Lakin Şərq fəlsəfəsində də analoji bölgünü aparmaq mümkündür. Bu cür təsnifat mədəniyyətin və fəlsəfənin varisliyini əks etdirir. Qədim Yunanıstan və Roma fəlsəfəsi spesifik cəhətlərə malikdir. Lakin qədim dövr fəlsəfəsi öz üzərində xristianlığın təsirini

hiss etməmişdir. Bütün bunlara baxmayaraq orta əsr Avropa fəlsəfəsi Platon və Aristoteli xristianlığa uyğunlaşdırmağa çalışmışdır.

Üçüncüsü, fəlsəfənin tiplərini fəlsəfənin əsas məsələsinin həll edilməsindən asılı olaraq ayırmaq mümkündür. Yəni təfəkkür və yaxud varlığın birinci olması məsələsini aydınlaşdırdıqdan sonra o tipləri ayırmaq olar. Fəlsəfənin əsas məsələsinin ontoloji aspekti – varlığın və yaxud şüurun birinci olmasının müəyyənləşdirilməsi məsələsidir. Bu bərədə cavabın materialist və yaxud idealist aspekti haqqında bütün fəlsəfə dərslərlərində çox yazıldığına görə burada onun üzərində ətraflı durmağa ehtiyac hiss etmədik. Birinci cavabın materializm, ikincinin isə idealizmlə bağlılığı məlumdur. Lakin fəlsəfənin əsas məsələsinin həllinin üçüncü cavabı da vardır. Bu əsas məsələnin birinci və ikinci həllini (materialist və idealist həllini) nisbətən düzgün hesab edir. Bu istiqamət fəlsəfədə aralıq mövqe tutur və **dualizm** adlanır. Bunun da banisi fransız filosofu Dekart sayılır. Qnoseologiya (idrak haqqında elm) baxımından fəlsəfənin əsas məsələsi başqa cür izah olunur. İdrak prosesində nə birincidir – varlıq və yaxud şüur? Birinci həll rəasionalizm adlanır. Bu materiyayı, varlığı deyil, şüuru birinci hesab edir. Rəasionalizmə görə həqiqi bilik hissi təcrübədən asılı deyildir, ağıldan çıxandır. Fəlsəfi düşüncələrin bu xəttinin banisi Rene Dekartdır. Eyni zamanda yeni fəlsəfi istiqamət **empirizm** yayılmışdır ki, bunun da banisi Frensis Bekondur. Dünyanın dərkə imkanının inkar edilməsini nəzərdə tutan «**irrasionalizm**» istiqamətidir ki, bunun da yaradıcısı A.Şopenhauerdir. Adətən əsas məsələnin həllinin üçüncü mövqeyi üçüncü variantı hesab olunur. İndi isə Şərq və Qərb fəlsəfəsinin müqayisəli, mübahisəli cəhətləri haqqında bəzi fikirlərimizi oxucularımızla bölüşdürmək vaxtı gəlib çatmışdır.

Hər şeydən əvvəl, qeyd etmək lazımdır ki, Şərq fəlsəfəsi Avropa fəlsəfəsinə oxşamayan bir hadisədir. Şərq sivilizasiyası Avropa sivilizasiyasına bənzəməyən unikal inkişaf yolu keçmişdir. Ona görə də Şərq fəlsəfi, əxlaqi və dini təlimlərinin tipologiyasını Avropa fəlsəfi, əxlaqi və dini təlimlərinin təsnifatı ilə eyniləşdirmək düzgün olmazdı. Şərqdə təlimlər əxlaqi, elmi və dini təlimlər kimi yaranmışdır. Fəlsəfi təlim statusunu isə Avropa şüuru baxımından əldə etmişdir. Bu isə heç nəyi dəyişdirmir. Çünki Şərq təlimlərinin adından asılı olmayaraq insan varlığına aid suallara cavab kimi formalaşan fikirlər mühüm yer tutmuşdur. Hər hansı bir mədəniyyətdə tez və ya gec fəlsəfi ideyalar formalaşır ki, bu da fəlsəfənin müstəqil mədəni hadisə kimi formalaşması işinə xidmət edir. Onlar (yeni fəlsəfi ideyalar) mədəniyyətin, incəsənətin və dinin daxilində «əriyə» də bilir. Şərqdə uzun əsrlər

² Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., Мысль, 1979, с. 63

boyu bu proses getmişdir. Lakin həmin təlimlərdə, onun hansı ad altında təqdim edilməsindən asılı olmayaraq fəlsəfi problemlər, o cümlədən varlıq, zaman, ilk element, materiyanın mahiyyəti və s. məsələlər nəzərdən keçirilmişdir. İlk fəlsəfi konsepsiyaların əsasında şəklini dəyişdirmiş miflər durmuşdur. Bu baxımdan Şərqi fəlsəfi fikrinin Antik və Avropa fikrini nə qədər qabaqladığı aydın olur. Şərqi fəlsəfi fikri Avropa fəlsəfi fikrinin mənbəyi rolunu oynamışdır. Bunu heç vaxt unutmamaq olmaz.

Fəlsəfi fikir tarixinin öyrənilməsi olduqca vacibdir. Burada Şərqi, Qərbi fəlsəfi tarixinin öyrənilməsində ayrı-ayrılıqda seçkilik olmamalı, hər iki zəngin mədəni sərvət, ümumbəşəri dəyər aspektindən nəzərdən keçirilməlidir. Eyni zamanda fəlsəfi fikrin öyrənilməsinə «fəlsəfi tarixi» anlayışından başlanılması heç kimdə şübhə doğura bilməz. Hər şeydən əvvəl, fəlsəfi tarixinin və fəlsəfənin inkişafının obyektiv tarixi proses olduğunu etiraf etmək lazımdır. İkincisi, fəlsəfi tarixinin xüsusi fəlsəfi fənn kimi öyrənilməsi, eyni zamanda yuxarıda qeyd etdiyimiz prosesin fəlsəfi tarixinin predmeti olduğu da qəbul edilməlidir.

Əlbəttə, təqdim olunan kitabda fəlsəfi tarixi tam şəkildə, hətta qismən də olsa təhlil edilmir. Xüsusilə elmi dairələrdə hamıya məlum olan Şərqi fəlsəfi də bütövlükdə nəzərdən keçirilmir. Burada Çin, Hind, Yaponiya fəlsəfi tədqiqatı cəlb olunmur. Qədim Misir, Babilistan, İran və Azərbaycan fəlsəfəsindən başlayaraq fəlsəfənin inkişafı yarandığı gündən günümüzdə qədər araşdırılır. Orta əsrlərin və yeni dövrün şərqi fəlsəfi məktəbləri, cərəyanları, xüsusilə ayrı-ayrı mütəfəkkir filosofların fəlsəfi görüşləri təhlilə cəlb edilmişdir.

Ümumiyyətlə, fəlsəfi tarixi vahid fəlsəfi bilik sisteminin ayrılmaz tərkib hissəsidir. Fəlsəfənin tarixi xüsusi predmetə malik bir fənn kimi öyrənilir.

Fəlsəfi tarixinə və fəlsəfənin obyektiv tarixi inkişafına təklif etdiyimiz yanaşmanın bəzi prinsipləri üzərində ətraflı dayansa, fikrimizcə müsbət nəticəyə ümid bəsləmək olar.

Hər şeydən əvvəl, fəlsəfi tarixi bəşəriyyətin mədəniyyəti, mədəni həyatı sivilizasiyalı inkişafının mühüm inteqral hissəsi kimi başa düşülməli və nəzərdən keçirilməlidir. Doğrudan da bəşəriyyətin inkişaf proseslərinin məcmu mədəniyyətin, mədəniyyətin bərqərar olması və təkmilləşdirilməsi, o cümlədən, bəşəri həyatının norma və dəyərlərinin nəzərə alınması olduqca vacibdir. Bu kontekstdə fəlsəfi

fikir tarixinin öyrənilməsi tam və məhsuldar nəticələrə gətirib çıxara bilər. Həqiqətən fəlsəfi tarixinin sosial-mədəni kontekstdə öyrənilməsi o qədər də asan görünən bir iş deyildir. Bu mürəkkəb işi qismən yerinə yetirmək mümkündür.

Məlum olduğu kimi fəlsəfi tarixi bəşəriyyətin həyat fəaliyyəti zəminində, mədəniyyəti və sivilizasiya fundamentində yaranır. Elə buna görə də fəlsəfi tarixi böyük insanlar qrupu üçün şəxsiyyətin formalaşmasının vacib cəhəti kimi çıxış edir. Əqlin və ruhun zənginləşməsi üçün, böyük və əbədi fikir, ideya, intellektual vəzifə və problemlərin həlli üçün ən böyük estetik zövq mənbəyinə çevrilir. Fəlsəfi fikir tarixinin cəmiyyətin və mədəniyyətin ruhunun inkişafı ilə vəhdətdə olan bir proses olduğu aydın olan bir hadisədir. Bu iş fəlsəfənin geniş miqyasda bəşəriyyətin taleyinin böyük epoxalarla və sivilizasiyanın regional qrupları ilə, həmçinin bütövlükdə bəşəri sivilizasiyası ilə əlaqədar olmasının sübutudur. Doğrudur, «sivilizasiya» sözü fəlsəfi və bütövlükdə mədəniyyətə o qədər də çoxdan daxil olmamışdır. Bəşəri sivilizasiyasının varlığı kimi insan varlığının spesifikasiyası problemi eləcə də fəaliyyətində təbiətin başlanğıcı, sivilizasiyalılıq, mədəniyyətin birləşdiyi xüsusi varlıq kimi insanın mahiyyəti fəlsəfədə qədim dövrlərdən müzakirə edilmişdir. Şərqi və Qərbi sivilizasiyaları – praktiki həyat fəaliyyəti üsullarını, normalarını və ruhun prinsiplərini birləşdirən, xüsusi bütöv tarixi forma qurumu kimi hələ bir-biri ilə qarşılıqlı təsirdə olmadıqları dövrlərdə belə təkrarlanmaz mədəniyyət cizgiləri tiplərini doğurmuş filosofluq etməyin formaları və hissələrini yaratmışdılar. Qərbi və Şərqi fəlsəfi və təfəkkür tipi zaman-zaman mütəfəkkirləri düşündürmüş, ya dialoqa, ya da qarşıdurma, fikir, ideya düşmənçiliyinə aparıb çıxarmışdır.

Tarixi-fəlsəfi prosesin antinomiyaları, ziddiyyətləri konkret-tarixi, regionla, milli, şəxsi-fərdi, ənənələr arasındakı ziddiyyətlər dünya fəlsəfi fikrinin vəhdətini inkar edə bilməz. Fəlsəfi fikrin tədqiqi və şərhini hansı bəşəriyyət altında olur-olsun, hansı aspektdən olur-olsun, bütün hallarda faydalı bir iş kimi qəbul edilməlidir. Lakin bütün hallarda antinomiyaların hər iki qütbü «Şərqi» – «Qərbi» ziddiyyətləri və qarşılıqlı təsiri və vəhdəti nəzərə alınmalıdır. Eyni zamanda Şərqi fəlsəfi fikrinin dünya fəlsəfi fikrinin başlanğıcı kimi götürülməsi danılmazdır. Bəşəriyyətin uşaqlığı və gəncliyi Şərqi qədim keçilmiş, kövrək yetkinlik və müdriklik səviyyəsinə Şərqi yüksəlmiş, biliklərin sistemləşməsi, mücərrədliyin pragmatiklikə çevrilməsi Qərbdə başa çatmışdır. Əlbəttə, bu cür ustanovkanın özü də tam davamlı olmadığından onun dəfələrlə dəyişməsi mümkün olan haldır, vəziyyətdir.

Adətən yazılan kitablarda, xüsusilə Qərbdə yazılan və fəlsəfə tarixinə aid olan həm fundamental əsərlərdə, həm də dərsliklərdə Şərq fəlsəfi fikrinə, xüsusilə, hind və Çin fəlsəfəsini çıxmaq şərtilə qədim Şərq fəlsəfəsinə, ərəbdilli müsəlman fəlsəfəsinə, eləcə də son dövrlərin fəlsəfi fikrinə çox cüzi yer verilir. 500-700 səhifəlik dərsliklərdə cəmi 8-10 səhifə Şərq fəlsəfə tarixinə ayrılır. Lakin Şərq fəlsəfəsini ümumi tarixi-fəlsəfi proseslərdən kənarlaşdırmaq heç bir fəlsəfi məktəbə, eləcə də ayrıca götürülmüş tədqiqatçı alimə başucalığı gətirə bilməz. Normal, qərəzsiz, obyektiv alim-tədqiqatçı tək cəzə sözdə deyil, işdə, əməldə də «Avropamərkəzçiliyi», daha dəqiq desək «Qərbdə mərkəzçiliyi» yaxına buraxmamalıdır. Qərbdəki fəlsəfi məktəblərə və filosoflara, o cümlədən, keçmiş sovet məkanındakı fəlsəfə tarixi ilə məşğul olan alimlərə xas olan bu metodoloji qüsur şərq fəlsəfi fikrinin dərinləndirilməsinə, şərq filosoflarının layiq olduqları qiyməti almasına zaman-zaman mane olmuşdur. Elə buna görə də Şərq fəlsəfi təlimləri və şərq fəlsəfi fikrinin nəhəng fiqurları çox vaxt diqqətdən kənar qalmışdır. Bunu Azərbaycan fəlsəfi fikri haqqında da demək olar. Bəşər fəlsəfi-ictimai və bedii fikrinə Nizami, Fizuli, Bəhmənyar, Sühreverdi, Nəsirəddin Tusi, Şəbüstəri, M.F.Axundov və s. kimi fikir, ideya nəhəngləri bəxş edən Azərbaycan ən yaxşı halda Şərq fəlsəfi fikri, yaxud da ərəbdilli müsəlman fəlsəfi fikri kontekstində verilmişdir. Bu zaman isə filosof və mütəfəkkirlərin etnik mənşəyi nəzərə alınmamış, bəzən isə dil faktoru nəzərə alınmaqla (Nizami) bizim mütəfəkkirlər başqa xalqın nümayəndəsi kimi təqdim olunmuşdur. İlk filosofluq etməyin növləri, şifahi xalq ədəbiyyatı, mifologiyanın fəlsəfi ünsürlərinin zəngin olmasına baxmayaraq diqqətdən kənar qalmışdır. Bu sahədə öz alimlərimizin günahı da az olmamışdır. **70 illik Sovet dövründə biz hamını tədqiq etsək də özümüzküləri bir növ «unutmuşuq».** Nəticədə qonşu xalqlar «olmayan dövlətlərdən» dünya şöhrətli «mütəfəkkirlərdən» ağız dolusu danışmış, bəzən isə mənəvi uğurlarımıza, şəxsiyyətlərimizə «şərik olmağa» cəhd etmişlər.

Əlbəttə Azərbaycanda fəlsəfənin yaranma tarixini qabaqcıl Şərq ölkələri ilə müqayisədə şişirtmək düzgün olmazdı. Ancaq bu xalqın, bu torpağın böyük mənəvi sərvətlər və dahilər yetirdiyini danmaq olmaz. Qədim Şərq fəlsəfi fikrinə Azərbaycanın özünəməxsus yer tutduğunu qeyd etmək olduqca vacibdir. Lakin bütün hallarda fəlsəfi fikrin vəhdəti unudulmamalıdır.

Tarixi-fəlsəfi prosesin özünəməxsusluğu və vəhdəti iki yanaşmanı irəli sürsə də birləşmə olduqca çətin və mürəkkəb, həmçinin zəruri olan bir işdir. Bir tərəfdən hər bir tarixi dövrün, regionun, ölkə-

nin hər bir istiqamət və mütəfəkkirin fəlsəfi ideyalarının spesifikliyi, unikalığı, təkrarsızlığı dərk olunmalı və qeyd edilməlidir. Bu isə hər bir tarixi dövrün, xalqın bir-birindən fərqlənən filosofluq tipinin mövcud olmasının etiraf edilməsidir. İkinci tərəfdən mühüm təsir və qarşılıqlı təsir kimi ənənə, təlim və ideyaların bir-birini tamamlamasını göstərmək olduqca zəruridir. Tarixi-fəlsəfi prosesin daxili məntiqinin vəhdəti, problematikanın oxşarlığı «əbədi» məsələlərin mövcudluğu, zaman-zaman eyni suallara birlikdə cavab axtarılmasına gətirib çıxarmışdır.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi Qədim Şərq, ümumiyyətlə, Şərq fəlsəfəsi və mədəniyyətinin Qərblə eyni səviyyədə tədqiq olunmamasının həm obyektiv, həm də subyektiv səbəbləri vardır. **Hər şeydən əvvəl**, müvafiq sahələr üzrə uzun müddət mütəxəssislərin olmaması başlıca maneə olmuşdur. **İkincisi**, ayrı-ayrı Şərq ölkələrinin fəlsəfi və mədəni qaynaqları ya tam şəkildə əldə edilməmiş, ya da tam şəkildə tədqiqata cəlb edilməmişdir. **Üçüncüsü**, Şərq mədəniyyəti, xüsusilə Şərq fəlsəfəsi haqqında birtərəfli istiqamətlər elmdə hələ də özünü göstərməkdədir.

Bir neçə əsr ərzində Şərqi olan dərin marağa baxmayaraq Qərbi Avropa elmində həm XIX əsrdə, həm də XX əsrdə Şərq mədəniyyəti, və fəlsəfəsinə obyektiv şəkildə qiymət verməkdən boyun qaçıran alimlər olmuşdur. Avropamərkəzçilər Şərqi həqiqi mənəvi sərvətlər yaratmaq qabiliyyətini inkar etdikləri kimi Asiyamərkəzçilər (buna Şərqmərkəzçilər də deyirlər) öz növbəsində dünya sivilizasiyasının tarixində Şərqi üstünlüyünü sübut etmək üçün dəridən-qabıqdan çıxırlar. Asiyamərkəzçilərin fikrincə Qərb yeni heç nə yaratmamış, yalnız Şərqi yaratdığı mənəvi və mədəni irsə yiyələnmişdir.

Ümumiyyətlə, bir neçə yüzilliklər bundan əvvəl, Şərq ölkələri avropalılar tərəfindən siri- ecazkar ölkələr və xalqlar kimi təsəvvür edilirdi. Həmin ölkələr sehrli, cah-cəlalı padşahlıqlar, xüsusilə nadir və qiymətli şeylər vətəni kimi başa düşülürdü. Sonralar bu ölkələrlə tanışlıq, xüsusilə müstəmləkə ekspansiyası dövründə ön plana həmin ölkə və xalqların geridə qalması məsələsi çıxdı. Şərq ölkələri despot və tiranlığın hökm sürdüyü padşahlıqlar kimi qavranılmağa, hüquqsuzluq və köləliyin hakim olduğu yer kimi təsvir edilməyə başlandı. Bütün bu hadisələrin səbəblərini dərinləndirən öyrənməyə çalışan ilk avropalı şərqşünaslar Şərqi, onun tarixini, dinini, sosial quruluşunu, mədəniyyətini, siyasi institutlarını, ailə münasibətlərini, mifologiya və fəlsəfəsini ciddi surətdə tədqiq etməyə girişdilər. Problemin dərinliyinə vardığıca, onlar Şərqi böyüklüyü, xüsusilə mənəvi sərvətlərin zəngin-

liyi qarşısında daha çox heyrət etməyə başladılar. Eyni zamanda daha çox Şərq və Qərb mədəniyyətləri arasında köklü fərqlər üzə çıxmağa başladı.

İndiyə qədər görkəmli alimlər tərəfindən dəfələrlə qeyd edil-diyi kimi bu və ya digər sivilizasiyanın simasını din, onun yaratdığı və yaxud təsiri altına alıb inkişaf etdirdiyi ənənələr müəyyən edir. Cəmiyyətin həyatında xalqların tarixi və mədəniyyətində (burada söhbət kapitalizmə qədərki cəmiyyətlərdən gedir) din və ənənə böyük rol oynamışdır. Onlar yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, bu və ya digər sivilizasiyanın simasını elə müəyyən edirdi ki, çoxları onu «təmizlik və rəqəsi» adlandırmaqda səhv etmirlər. Bunu Şərq dinləri və mədəniyyətlərinə xüsusilə aid etmək olar. Bu ona görə deyildir ki, Şərqdə din çoxdur. (Əslində dinlərin hamısının bünövrəsi Şərqdə qoyulmuşdur). Bu ona görədir ki, Şərq bəşər mədəniyyətinin həqiqətən ilk beşiyidir. Bunu inkar etmək ya ağılsızlıq, ya da tarixi bilməkdən irəli gəlir.

Ümumiyyətlə, Şərq tarixən Qərbə nisbətən daha çox dinə və ənənəyə bağlı olmuşdur. Bunun səbəbini Şərqlin geridə qalması, az inkişaf etməsi ilə əlaqələndirmək olmaz. Son dövrlərdə bəzi müsəlman ölkələrində mühüm yer tutan «iqtisadi möcüzələr» həmin fikri biryolluq alt-üst edir. Qədim Şərq fəlsəfəsi və mədəniyyəti ümumbəşəri fəlsəfənin və mədəniyyətin mühüm bir sahəsini təşkil etmək üçün böyük bir mənəvi və mədəni xəzinə kimi qarşıda durur.

Qədim Şərq cəmiyyətlərinin tarixi-xronoloji çərçivəsi bizim eradan əvvəl IV-III minilliklərdən eramızın IV-V əsrinə qədərki dövrü əhatə edir. Bəşər tarixində ilk dövlətlər bu dövr ərzində meydana gəlmiş, sonra isə süquta uğrayaraq tarix səhnəsindən silinib getmişlər. Yeni dinlər, yeni dövlət, xanədan və sülalələr yaranmış, böyük mütəfəkkirlər, fəlsəfi-dini sistem və məktəblər fəaliyyət göstərmişdir. Şərqdə hökm sürən milli-dini ənənələr şərq adamı üçün öz milli «Mən»ini, adət-ənənəsini saxlamaq üçün bir növ «mühafizə qalxanı» rolunu oynamışdır. Əgər bəşəriyyət vahid, bütöv orqanizmdirə o zaman süni, sxematik şəkildə onu Şərqə, Qərbə, Yunanıstana, Avropaya bölmək lazımdır? Bu sual zaman-zaman mütəfəkkirləri dərinəndən düşündürmüşdür.

Doğrudur, Şərq haqqında onun fəlsəfəsi, mədəniyyəti və incəsənəti haqqında düzgün, obyektiv fikirlər yürüdən alimlər də az deyildir. Məsələn, «Qərb və Şərq» kitabının müəllifi N.İ. Konrad çox haqlı olaraq yazır ki, əzəldən qabaqcıl və əzəldən geridə qalmış xalqlar yoxdur. Şərqlin və Qərbin böyük sivilizasiyalı xalqları öz tarixlərində irəliyə doğru sürətli və yavaş hərəkət etmiş, yaxud da tamamilə day-

anmışlar ki, bu da onların müvəqqəti geridə qalmasına gətirib çıxarmışdır. Elə buna görə də heç kimin özünü xüsusi, başqasından üstün olan xalq hesab etməyə haqqı yoxdur.³

Ümumiyyətlə, Şərqlin fəlsəfi fikrinə laqeydlik heç kimə şərəf gətirən bir iş deyildir. Lakin həm Şərq, həm də Qərb fəlsəfi fikrinin öyrənilməsinin müəkkəbliyi və çətinliyi də göz qabağındadır. Problemin çətinliklərindən biri də fəlsəfə tarixinin tədqiqi sahəsindəki qüsurlar, onun nisbi müstəqilliyini göstərməklə yanaşı, fəlsəfə kimi qədimliyini nəzərə alınmaması ilə bağlıdır. Fəlsəfə tarixçilərinin yeni diskussiyaları dediklərimizi bir daha sübut edir. Fəlsəfənin kateqorial dili, terminoloji bazası (bu həm Şərq, həm də Qərb fəlsəfəsinə aiddir) onun sadələşdirilməsinə və populyarlaşmasına mane ola bilməz. Bunu qavramaq üçün oxucuların müəyyən bilik səviyyəsi və intellektual inkişaf dərəcəsi olmalıdır.

Şərq fəlsəfəsinin təbiətinə müvafiq olaraq onun unikalığı, dəyəri nəzərə alınmaqla ayrı-ayrı fəlsəfi məktəblərin banisi və yaxud nümayəndələrinin fəaliyyəti və yaradıcılığı üzərində xüsusi dayanmaq olduqca vacibdir. Min illər ərzində formalaşan fəlsəfi fikir özünün kuliminasiyasına, zirvəsinə çatmaqda davam etmişdir. Lakin tədqiqat işində tarixi-fəlsəfi təhlilin və informasiyanın tamlığı və mükəmməlliyi üçün bəzən ikinci və üçüncü dərəcəli fiqurların fəaliyyətinə də müraciət edilmişdir. Çünki elə onların da fəaliyyəti fəlsəfi fikir tarixinə öz töhvələrini vermişdir.

Fəlsəfi fikir tarixinin bir proses kimi mühüm fenomenlərinin nəzərdən keçirilməsi burada elə aparılmalıdır ki, müvafiq region və dövrün fəlsəfəsinin başlıca problemləri və əsas məktəblər, istiqamətlər, cərəyanlar, anlayışlar, kateqoriyalar böyük mütəfəkkirlərin fəlsəfi metodları haqqında ətraflı bilgi əldə edilsin. Böyük filosofların yaradıcılığında fəlsəfə tarixi problemlərinin təcəssüm səviyyəsi də real və konkret şəkildə göstərilmişdir. Əvvəl tarixin gedişinin, xronoloji çərçivənin, fəlsəfənin müvafiq formalarının inkişafı və əmələ gəlməsi kontekstində sosial-tarixi və mədəni prinsiplərin qısa xarakteristikası verilmişdir. Sonra isə fəlsəfənin özünün, insan, cəmiyyət, mədəniyyət və təbiət dünyasının bir-birilə çulğalaşmış başlıca problemləri təhlil edilmişdir. Bu zaman elə olur ki, təbiətin və fəlsəfənin funksiyasının başa düşülməsində dəyişikliklər bəzən ön plana çıxarılır. Bunsuz isə ontoloji (dünyaya və varlığa aid olan) qnoseoloji (idraka, şüura və biliyə aid olanlar) antropoloji (insana aid olanlar) etik, estetik, sosial-fəlsəfi və s.

³ Конрад Н.И. Запад и Восток. М., 1966.

geniş fəlsəfi problem kompleksinə yanaşmanın spesifikasiyasını başa düşmək qeyri-mümkündür. Eyni zamanda fəlsəfenin əsas kateqoriyaları aydınlaşır. Əsas fəlsəfi məktəb və cərəyanlar diskussiyalarda və qarşılıqlı təsirdə təhlil edilir. Nəticədə həmin dərk etmə prosesinin gedişində görkəmli mütəfəkkirlərin həyatı, əməlləri, ideya və konsepsiyaları xüsusi nəzərdən keçirilir. Onların bu gün də əhəmiyyətini itirməyən, fəlsəfə və bütövlükdə mədəniyyət üçün mühüm olan əsərlərinin xarakteristikası verilir. Əlbəttə şəxsiyyət aspektləri problemin təhlilində həmişə üstün yer tutmuşdur və bizim kitabda da mühüm yer tutmaqdadır. Əslində görkəmli adamların hamısına müstəqil paraqraflar ayrılmışdır. Başlıca cəhət isə tarixi-epoxal, problem-məzmunlu kateqorial anlayış, şəxsi yanaşma fəlsəfi fikrin təhlilində ön plana çıxır.

Bizim Şərq fəlsəfi fikrinə yanaşmamızın əsas prinsiplərindən biri də fəlsəfə tarixinin xüsusi fənn kimi antinomiya formasında təsvir edilməsidir. Bir tərəfdən biz tarixi həqiqətə sədaqətli olduğumuzu saxlamağa cəhd etmişik, faktların mətnlərin, sənədlərin dəfələrlə tarixi-fəlsəfi ənənələrdən istifadə etməyə çalışmışıq. İkinci bir tərəfdən, biz başa düşürük ki, fəlsəfenin tarixi öz refleksiyası kimi fəlsəfə tarixi həmişə yalnız tarixi-fəlsəfi interpretasiyadır. Ona görə də sənədlərin, faktların, hadisələrin təhlil metodlarını, məsələnin tarixşünaslığının öyrənilməsi, mülahizə və qiymətləndirilmənin müqayisəsi germanevtika, daha dəqiq desək, şərhlə tamamlanmalıdır. Tarixi-fəlsəfi germanevtika dedikdə mətn tarixin elçisi kimi mərkəzi çıxış əhəmiyyətinə malikdir.

Burada irəli sürülən antinomiya müxtəlifliklərdən biri tarixiliyə cəhdle, daha dəqiq desək, mümkün tarixi adekvatlığın analizi və ifadəsi ilə, fəlsəfə tarixini aktuallaşdırmaq arzusu onu müasir insana yaxın və əhəmiyyətli etmək arzusu, qayğısı, düşüncələri arasındakı ziddiyyətdir.

XIX-XX əsrin görkəmli alman filosofu E.Qusserlin dəqiq xarakteristikasına görə fəlsəfə tarixi «bizim fəlsəfi əcdadlarımız haqqında müasirləşən xatirələrdir». Avropadan fərqli olaraq qədim dövrlərdən başlayaraq yazılan fəlsəfi fikir tarixləri o qədər də çox deyildir. Hələ qədim dövrlərdən antik fəlsəfenin və filosofların həyatı və görüşlərini qələmə alan Layertli Diogen kimi müəlliflər olmuşdur. Bu ənənə orta əsrlərdə yeni və yeni dövrlərdə də davam etdirilmişdir. Platon, Aristotel, Leybnits, Hegel, Haydegger, Yaspers, Rassel ya böyük fəlsəfə tarixləri yazmış, yaxud da əsərlərinin bəzi bölmələrini fəlsəfə tarixinə həsr etmişlər. Şərqdə isə belə müəllifləri barmaqla saymaq olar. XX əsrdə isə fəlsəfə tarixi sahəsində həm müsəlman dünyasında, həm də

Azərbaycanda xeyli əsərlər yazılmışdır. A.Makovelski, Heydər Hüseynov, Səlahəddin Xəlilov, Zakir Məmmədov, F.Köçərli, M.Zeynalov, Zümrüd Quluzadə, Yüsif Rüstəmov, Ənvər Əhmədov, M.Ağamirov, Ə.Şakirzadə, F.Qasımsadə, S.Rzaquluzadə, Ə.Zəkuyev, Ə.Əminzadə, Ə.Tağıyev, F.İsmayılov, A.Əhədov və s. müəlliflərin fəlsəfə tarixi və yaxud da ayrı-ayrı filosoflar haqqında əsərləri diqqəti cəlb edir.

Ümumiyyətlə, fəlsəfədə novatorluq ilə fəlsəfə tarixinə dərinləndirilmək arasında sıx əlaqə mövcuddur və bu fəlsəfenin inkişafının qanunauyğunluqlarından biri xarakterinə malikdir. Əlbəttə fəlsəfə tarixinin ünvanına edilən tənqidləri və onun yaradıcılıqla stimullaşdırıcı rolunu inkar edənləri də diqqətdən kənar qoymaq olmaz. Əlbəttə fəlsəfə tarixini «antielmi metafizikanın qəbristanlığı» hesab edən fikirlərlə razılaşmaq qeyri-mümkündür. Doğrudur fikir tarixində daim metafiziki xətt saxlanılmışdır. Burada fəlsəfəyə bütöv dünya haqqında düşüncələr və onun ən ümumi «ilk əsasları» haqqında və insan nəslinin, varlığın bütün mahiyyətlərin vəhdəti olması haqqında Rifah, Həqiqət, gözəlliyin digər ideya-dəyərlərə qiymət verən statusu olması göz qabağındadır. Lakin bu tendensiyanı biz bir çox müasir müəlliflərlə birlikdə fəlsəfədən ayrılmaz hesab edirik. Lakin onun özü də müasir dəyişiklikləri özündə əks etdirməlidir.

Hegel və Feyerbaxın qeyd etdiyi kimi fəlsəfə tarixi bir proses və tarixi özünerefleksiyadır. Həqiqətən fəlsəfə tarixi tam, əsasən fəlsəfi həqiqət elementlərinin əldə edilməsinə doğru yüksələn xətlə hərəkəti kimi başa düşülür. Lakin Hegelin müdafiə etdiyi teleoloji ideya-daxili məqsəd naminə qabaqcadan müəyyən edilmə, daim tərəqqi edən fəlsəfenin aşağıdan yuxarıya, qeyri-mükəmməllikdən mükəmməlliyə, məhduddan tamamlanmış sistemə doğru hərəkəti həmişə birmənalı başa düşülmür. Bəşəri mədəniyyətin digər sahələrində olduğu kimi fəlsəfə tarixində də hətta ən mühüm forma qurumları mütləq mənada «daha həqiqi» ola bilməz. Yeni onları keçmişdəkinə nisbətə şişirtmək, daha böyük göstərmək düzgün deyildir. İnkişaf səviyyəsinə görə fəlsəfi bilikdə şübhəsiz, elə cəhətlər vardır ki, onlar həmişə mövcud olmuşdur. Həmin cizgilər: zənginləşmə, genişlənmə, görünüşünü dəyişmə və s.dir. Lakin bu zaman fəlsəfi fikir tarixində hər bir ayrı-ayrı böyük hadisələr əvvəlki fəlsəfi forma yaradılışını aradan qaldırır. Məsələn Aristotel, fəlsəfəsi daha «yüksək», «elmi» Platon fikrini aradan qaldırır. Hegelin sistemi isə Kantın, Fixtenin fəlsəfenin həlledici fikirlərini «aradan götürür». Halbuki marksist-leninçi fəlsəfəyə görə Hegel öz sistemi ilə buna iddialı idi. Ayrı-ayrı müstəqil fəlsəfi məktəblər və görkəmli filosoflar müəyyən hüquqla tarixi tamlıqda birləşir,

müstəqillik statusuna malik olursa da marksist şərhçilərin iddiasına görə Hegele doğru inkişaf edən fəlsəfənin növbəti «pilləsini» təşkil etmirlər. Onlar fəlsəfi irsi inkar etməyərək ona öz «xidmətlərini» təklif edir və irəliyə doğru hərəkət edirlər. Əvvəlki fəlsəfənin məhdudluğu anlayışı da düzgün deyildir. Sonrakı «zirvə» hesab olunan fəlsəfi təlimlərin qüsurları heç də əvvəlkilərdən az olmamışdır.

Bütün epoxa və regionları əhatə edən, keçmişlə bu gün, bu günlə gələcək arasında körpü olan fəlsəfi-intellektual dialoqlar fəlsəfi fikir tarixinin tərəqqisini, müsbət və mənfi cəhətlərini müşahidə etməyə imkan verir. Mədəniyyətlərin dialoqu, eləcə də hər bir mədəniyyət daxilində müxtəlif tərəflər arasındakı dialoq olduqca cəlbədidir. Fikir tarixində həmin dialoqların necə yaranması və inkişafı dünya ədəbiyyatında fəlsəfənin yerinin düzgün müəyyən edilməsi işində misilsiz rol oynayır. Fikir tarixində divergensiyalı– mövqələrin ayrılması, eyni zamanda konvergensiyanı– ideyaların birləşməsi məsələsini də unutmamağı tələb edir.

Tarixi-fəlsəfi dialoqların konkret aspektləri arasında öz əhəmiyyətini bu gün də saxlamış olanlar, xüsusilə bizim aradan qaldırılmayan tarixi-fəlsəfi antinomialar hesab etdiklərimiz daha çox diqqət tələb edir.

Mübahisələr doğuran məsələlərdən biri öz təbiətinə və təyinatına, eləcə də tarixi mövqeyinə görə fəlsəfənin elm olub-olmaması məsələsidir. Əgər biz bunu qəbul etməsək bütün elməqədərki və elmdən kənar filosofluq növləri «inkişaf etməyən», «həqiqi olmayan» kimi başa düşülər. Elmi ideyalar və konsepsiyalar məcmuu ilə fəlsəfi düşüncələrin mütləq başlıca və həlledici xəttini təşkil edir.

Yaxın vaxtlara qədər marksizmin fəlsəfəyə elm kimi, özü də təbiətin, cəmiyyətin ümumi inkişaf qanunları haqqında elm kimi verdiyi tərif fikir tarixinə xüsusi münasibəti doğurmuşdur. Fəlsəfənin «elmi» oriyentasiyası başlıca oriyentasiya hesab olunur və fikir tarixində hakim mövqeyə çıxır. Həm də bu filosofluğun bütün «məkanında» bu hakimiyyətə yiyələnir. Eyni zamanda XX əsrdə elmin texnikanın yüksək zirvələrə yüksəlməsi görünməmiş inkişaf meridianları əldə etmiş siyentist yanaşma tam hakimiyyətə malik olmuşdur. Bu paradoks hesabına fəlsəfə tarixi üçün yeni bir çətin problem meydana çıxır. Fikrin inkişaf tarixini elmilik tərəfə doğru hərəkət etdirmək və yaxud da eyni zamanda filosofluğun bütün növlərini bərabərhüquqlu etmək məsələsi ən mürəkkəb məsələdir. Fəlsəfə hələ də mifologiya və dinlə bir yerdədir və yaxud bir yerdə olmağa çalışır. Yaxud da elm və elmiliyin fəlsəfənin elmlə eyni olan spesifikliyi ucbatından yüksək filosofluğun

başlıca kriteriyaları hesab olunmur. Nəticədə ciddi tarixi-fəlsəfi siyentizmin əksinə olaraq başqa, sintezləşdirilmiş yol seçilmişdir. Fəlsəfənin elmə doğru hərəkəti, xüsusilə elmin fəlsəfəsinə doğru hərəkətinə o qədər də az əhəmiyyət verilmir. Lakin, digər, qeyri-elmi və hətta anti-elmi filosofluq növləri ənənələr tarixinin dərinliyində itməyən-mühüm olan kimi başa düşülür.

Mübahisə doğuran məsələlərdən biri də mədəniyyətin nisbətən müstəqil bir hissəsi kimi fəlsəfənin yeri məsələsidir. Ümumi– xüsusi, təkcə problemi baxımından mədəniyyətdə onun digər sahələri, formaları və nəticələri ilə müqayisədə fəlsəfə spesifik mövqeyə malikdir. Diskussiyada uzun müddət hamını narahat edən bir məsələ daha çox diqqəti cəlb edir. Bu «fəlsəfə bəşəriyyətin bütün biliyinin, onun ruhu və mədəniyyətinin tacıdır mı?» sualıdır (yəni «elmlər elmi» yaxud da Hegelin hesab etdiyi kimi Mütləq ruhun zirvəsidir?). İkinci məsələ isə fəlsəfənin idrakın, şüurun spesifik növü kimi tarixdə sadə bir yer tutması, yalnız intellektual elitanın maraqlandığı, praktikaya lazım olmayan, gündəlik qayğı və işləri ilə başı qarışan insanlara fayda gətirməyəcək bir sahənin olması haqqındakı fikirlərdir. Fəlsəfəyə, onun tarixində fəvqəladə ümidlər mərkəzi kimi baxmaqdan uzaq olsa da, onu mədəniyyətin yeganə zirvəsinə qaldırmaq istəməsək də belə bir fikirdəyik ki, fəlsəfə tarixində mühüm və yüksək statusa malik olub, ayrı-ayrı insanlara, cəmiyyətə və eləcə də bütövlükdə bəşəriyyətə fayda gətirəcək səviyyədə lazım olan bir elm sahəsidir. Ayrı-ayrı böyük Şərq mütəfəkkirlərinin timsalında biz tarixi-fəlsəfi prosesi təhlil edərkən fəlsəfənin nə qədər mühüm və unikal bir sahə olduğunu, mədəniyyətin başqa sahələrindən öz rolu və yerinə görə köklü surətdə fərqlənən bir sərvət olduğunu qeyd etməyi özümüzə borc bilməmişik. Həqiqətən də fəlsəfi fikrin hər bir böyük mərhələsi, eyni zamanda böyük olmasa da diqqəti çəkən filosof haqqında danışarkən məlum olur ki, bu olduqca real və əhəmiyyətli hadisədir və fəlsəfənin təsiri nə qədər böyükdür. Əlbəttə, burada yüksək inkişaf etmiş fəlsəfənin mədəniyyətə, dəyərlərə, ideallara, fərdlərin və bütövlükdə bəşəriyyətin şüur və idrakına təsirindən söhbət gedir.

Uzun müddət bir sıra ölkələrdə, o cümlədən keçmiş SSRİ məkanında fəlsəfənin marksizm-leninizmin diktesi altında olması hamıya məlumdur. Marksist-leninçi ideologiyanın əlavəsi, vasitəsi və bir növünə çevrilən fəlsəfə dar çərçivə daxilində qalır və ümumbəşəri fəlsəfi fikrin nailiyyətlərindən tam şəkildə istifadə edə bilmirdi. Ona görə də daha geniş spektrli antinomiaları xatırlamaq yerinə düşərdi. Doğrudanmı fəlsəfə, elə o cümlədən, fəlsəfə tarixi həqiqətən sinfi xa-

rakterə, mahiyyətə malik olmuşdur. Sınıf ideologiyasının bir hissəsi kimi fəlsəfə proletariata öz maddi qüvvəsini tapdığı kimi, proletariat da fəlsəfədə özünün mənəvi qüvvəsini tapır. «Həqiqi elmi» olan marksizm-leninizm öz fəlsəfəsini indiyə qədərki fəlsəfi fikrə münasibətdə «zirvə» hesab edirdi. Bu isə onun təbliğ etdiyi dialektikaya zidd idi. Onun birbaşa inkarı demək idi. İdeoloji, siyasi, qrup-partiya mənafeyini müdafiə etməyə məcbur edilən fəlsəfə ümumbəşəri fəlsəfi fikrindən təcrid edilmiş olurdu.

Nəticədə sivilizasiya, ümumbəşəri problemlər marksistlərin tənqid etdiyi «burjua» və yaxud «Qərb» alimləri tərəfindən tədqiq edilirdi. Əlbəttə bütün bunlar başqalarının etdiyi kimi bizə əsas vermir ki, Marksı və marksizmi fəlsəfi fikir tarixindən birdəfəlik silək. Çünki sözün həqiqi mənasında marksizm fəlsəfi fikrin inkişafında növbəti bir mərhələ olmuşdur. Onun müsbət və yaxud mənfi əhəmiyyəti məsələsi tamamilə başqa bir söhbətin mövzudur. Bütün fəlsəfi cərəyanlar bəşər fəlsəfi fikrinin qanadları və qollarıdır. Onun qorunması bütün filosofların o cümlədən bütövlükdə intellektual elitanın şərəf məsələsidir. Həmin fəlsəfi qanadlardan biri də Şərq fəlsəfəsidir. Bunun tədqiqi, təbliği isə olduqca zəruri bir məsələdir.

ŞƏRQ FƏLSƏFİ FİKRİNİN QAYNAQLARI, MAHİYYƏTİ VƏ İNKİŞAF PERSPEKTİVLƏRİ

Son bir neçə əsrdə qədim Şərq tarixi, mədəniyyəti, mifologiyası və fəlsəfəsi haqqında araşdırmalar həm Qərbdə, həm də Şərqdə mühüm nailiyyətlər qazanmışdır. Qədim Misir, Mesopotamiya (İkiçayarası), Het, Kənaan, Yəhudi, İran, Azərbaycan fəlsəfəsi və mədəniyyətinin öyrənilməsinə dair artıq bir sıra əsərlər oxucuların mühakiməsinə verilmişdir. Lakin bu sahədə birincilik çox vaxt Avropamərkəzçilik sahəsindəki qüsurlarına görə tənqid etdiyimiz Qərb alimlərinə məxsusdur. Qədim Şərqlin siyasi, iqtisadi, etnik, mədəni və fəlsəfi tarixinə dair əldə edilən materiallar əksər Avropa dillərinə, eləcə də rus dilinə tərcümə olunub çap edilmişdir. Bu sahədə Azərbaycan dilində yazılıb, tərcümə olunub, çap edilmiş əsərləri yalnız barmaqla saymaq olar.

Mövzunun təhlilinə keçməzdən əvvəl «Qədim Şərq» anlayışına diqqət yetirmək lazımdır. Coğrafi baxımdan Qədim Yunanıstan və Roma Qərbdə, Avropa qitəsində yerləşirdi. Bunlardan Şərqdə və cənub-şərqdə yerləşən ölkələr müvafiq surətdə Asiya və Afrika qitələrinə mənsub idilər. Hələ qədim zamanlarda Yunanıstan və Roma tarixi publisist ədəbiyyatı Asiya əhalisini «Şərq xalqları» və «barbarlar», ərazisini isə «Şərq ölkələri» adlandırırdı. «Şərq» anlayışı sadəcə olaraq coğrafi məfhum kimi işlədilir.

Tarix elminin inkişafı ilə əlaqədar olaraq «Qədim Şərq» anlayışı qədim yunanların və romalıların tanış olduğu ərazidən daha geniş ölkələri özündə cəmləşdirir və onlara ilk zamanlar məlum olmayan ən qədim dövlətlərin tarixini də əhatə edir. Antik ölkələr, Misir, Aralıq dənizinin Şərq sahilı, Anadolu (Kiçik Asiya), Ön Qafqaz (rus dilində Zaqafqaziya («Qafqaz ərxaşı») işlədilir. Lakin Şərqə nisbətən buranın («Ön Qafqaz» yaxud «Qafqaz önü») adlanması məqsədə uyğundur. İkiçayarası (Mesopotomiya), Orta Asiyanın cənub və qərbi, Hindistan ilə az-çox tanış idilər. Bəzi Qədim Yunanıstan və Roma tarixçiləri öz əsərlərində adı çəkilən ölkələrin tarixi, əhalisinin adət və ənənəsi, mədəniyyəti barədə müəyyən məlumat saxlamışlar. Lakin Çin və Uzaq Şərq ölkələri və xalqları haqqında onların heç bir təsəvvürü olmamışdır. Buna baxmayaraq «Qədim Şərq» anlayışı Çini də əhatə edir və qədim tarixi müəyyənləşdirilmiş bir sıra Uzaq Şərq ölkələrini də

özündə cəmləşdirə bilər.⁴

Digər kitablarda da «Şərq» anlayışı haqqında maraqlı fikirlər vardır. Dünyanın siyasi xəritəsində Afrika və Asiyayı Şərq, Avropanı isə Qərb ölkələri adlandırırlar. Şərq ölkələrinin özləri də üç yere ayrılırlar. Yaxın Şərq, Orta Şərq, Uzaq Şərq. Bütün Şərq ölkələri Asiya qitəsinin ərazisinə düşür. «Qədim Şərq tarixi»ndə Yaxın Şərqin ərazisi belə müəyyənləşdirilmişdir: Kaspi, Qara dəniz, Aralıq dənizi və Hind okeanı arasındakı torpaqlar, eləcə də Şimali Afrikanın buraya bitişik torpaqları şərti olaraq Yaxın Şərq adlanır⁵. Yaxın Şərqin Asiya qismi Ön Asiya adlanır. O, Ərəbistan yarımadasını, Fələstin, Livan, Suriyanın dağlıq rayonlarını, səhra və yarımsəhraları, Ərmən dağlarını, İran yaylasını əhatə edir. Ön Asiya torpaqları Anadolu yarımadası ilə birləşir. Buraya Kiçik Asiya deyilir. İran yaylasının yalnız Qərb hissəsi Yaxın Şərqə daxil olur, onun Şərq hissəsi «Orta Şərqə» məxsusdur.⁶

Hazırda meydana çıxan əsərlərdə «Qədim Şərq» anlayışına aşağıdakı dövlətlər – Misir, Finikiya, Suriya, Fələstin, Het, Urartu, Mesopotomiyada – Şumer, Akkad, Babilistan, Assuriya, İranda – Aratta, Kutu-Lullubi, Elam, Manna, Midiya, Fars, Parfiya, Atropatena, Ön Qafqazda – Albaniya, İberiya, Ermənistan, həmçinin orta və Uzaq Şərqdə – Hindistan, Koreya, Vyetnam, eləcə də Yaponiya və İndoneziya daxil edilmişdir. Adı çəkilən dövlətlərin bir qismi Qədim Yunanıstan və Roma dövlətlərindən xeyli əvvəl yaranmışdı. Buna görə də antik tarixçi və coğrafiyaşünaslar erkən dağılmış dövlətlər haqqında qaranlıq təsəvvürə malik olmuşlar. Hazırda «Qədim Şərq» anlayışı dünya tarixşünaslığında qəbul olunsada, o, müəyyən mənada, şərti xüsusiyyət daşıyır və Şərq çərçivəsindən kənara çıxan ölkələri də əhatə edir. «Qədim Şərq» məfhumu oxşar tipli mədəniyyətləri əks etdirən mədəni-tarixi anlayışdır.

Bəzi alimlərin fikrincə «Şərq» anlayışı tamamilə şərti anlayışdır. Həmin anlayış təkcə coğrafi cəhətdən deyil, eyni zamanda tarixi, sosial, siyasi cəhətdən də şərti anlayışdır. Ümumiyyətlə, Amerika və Avstraliyanı çıxmaq şərtilə bütün qeyri Avropa dünyasını «Şərq» anlayışı altında birləşdirirlər. Əgər nəzərə alsaq bu kontinentlərin yerli əhalisi (Amerika və Avstraliya nəzərdə tutulur) avropalılar tərəfindən məhv edildiyindən (onların əksəriyyəti ibtidai icma inkişafı mərhələsində olmuşlar) yerdə qalan ərazinin adı XVIII əsrdən Şərq adlanmağa

başlandı. Əslində XVIII əsrdə «Şərq» anlayışına inkişaf etmiş dövlətçiliyi və sivilizasiyası olan Asiya ölkələri və Şimali Afrika daxil edilmişdir.⁷

Coğrafi cəhətdən «Qədim Şərq» Yaxın Şərqə (Babilistan, Şumer, Misir, Assuriya, Fələstinə), Orta Şərqə (Hindistan, İran, Əfqanıstan), Uzaq Şərqə (Çin, Vyetnam, Koreya, Yaponiya) bölünür.

Xronoloji cəhətdən «Qədim Şərq müəyyənləşdirmək» həm mürəkkəb, həm də çetindir. Çünki bu anlayış ümumbəşəri tarixin böyük bir dövrünü b.e.ə. IV minilliyin ortalarından (Misirdə və Mesopotomiyada dövlətin yaranması, bizim eramın III əsrinə qədərki dövrü (Çində Xan sülaləsinin süqutu) əhatə edir.

Hindistanın qədim tarixinin sonu bizim eramın 710-cu ilində ərəblərin Hindistan yarımadasına girməsi ilə başa çatır.

Qədim Şərq mürəkkəb sivilizasiya tipi olub, aşağıdakı ümumi əlamətləri ilə səciyyələnir.

1) iqtisadi əsası suvarma əkinçiliyidir. Bu zaman su və torpaq dövlətin mülkiyyətidir.

2) inkişaf etmiş bürokratiya ilə dövlət hakimiyyətinin quruluşu:

3) dövlətdə mütləq hakimiyyəti hakim (firon, şah, imperator) təmsil edir.

4) əhali dövlətdən tam asılı vəziyyətdədir, əksəriyyəti az-çox qapalı pərakəndə kənd icmalarında yaşayır:

5) İnsan nə obyektiv nə də subyektiv olaraq özünü təbiətdən və cəmiyyətdən ayırmır. Bu vəziyyət Qədim Şərqin mənəvi mədəniyyətinin spesifikasını müəyyən edir.

Qədim Şərq sivilizasiyasının 4 əsas ocağı – Misir, İkiçayarası, Hindistan və Çindir. Fəlsəfə tarixində Hindistan və Çin daha çox maraq doğurur və geniş şəkildə əhatə olunmuşdur.⁸

Qədim Şərq ilk elmi biliklərin vətəni olmuşdur. Vaxtı ilə antik ölkələr qədim Şərq mədəniyyətinin müəyyən təsirinə məruz qalmışlar. Qeyri-bərabər tarixi inkişaf nəticəsində Şumer, Misir, Elam, Aratta eramızdan əvvəl II bəzən də I minilliyə təsadüf edir. Yaxud həmin ölkələrdə quldarlıq münasibətləri erkən inkişaf etdiyi halda, Yunanıstan və Romada, Aralıq dənizi sahili, Kiçik Asiya və Ön Qafqaz və onun cənubundakı ölkələrdə quldarlıq nisbətən gec meydana gəlmişdir. Mədəniyyətin müxtəlif sahələrində də qeyri-bərabər inkişaf gözə çarpır. Ən qədim Şərq dövlətləri isə həm çay vadilərində, həm də çay

⁴ Yusif Yusifov. Qədim Şərq tarixi. BDU nəşriyyatı. 1992, s. 7.

⁵ История Древнего Востока, часть I. М., 1983, s. 29.

⁶ Yəne orada, s. 29.

⁷ Васильев Л.С. История религии Востока. М., 1983, s. 19.

⁸ История философии. М., изд. Пригор, 2001, s. 9.

sistemi olmayan ölkələrdə və ərazilərdə yaranıb inkişaf etmişdir.

Ümumiyyətlə, Şərq cəmiyyətinin strukturu olduqca mürəkkəb olmuşdur. Həmin cəmiyyətlərin strukturunun təhlili bir daha göstərir ki, onlar qədim Yunanıstan, Roma və Orta əsr feodal Avropasından köklü surətdə fərqlənmişdir. İlk dəfə elmə «Asiya istehsal üsulu» anlayışını gətirən K.Marks həmin cəmiyyətin nisbətən düzgün mənzərəsini göstərə bilmişdir. Asiya istehsal üsulunun hökm sürdüyü cəmiyyətdə iki əsas xətti nəzərdən keçirən tədqiqatçılar qapalı və yaxud dağınıq kənd icmaları və həmin icmalar üzərində duran, onlardan vergi və yaxud renta alan Şərq despotizminin nümunəsi olan mərkəzləşmiş dövlət hakimiyyətini qeyd etmişlər. Xarakterik cəhət budur ki, siniflər və sinfi mübarizə təlimini yaradan K.Marks Şərq cəmiyyətlərinin sinifləri haqqında o qədər də ürəklə danışmamışdır. Çünki o belə hesab edirdi ki, bu cəmiyyətdə xüsusi mülkiyyət münasibətləri aparıcı rol oynamamışdır. K.Marksa görə, Şərqdə torpaq üzərində xüsusi mülkiyyətin olmaması Şərqin göylərinin də açarıdır. Bununla yanaşı, bəzi alimlərin fikrincə, Asiya istehsal üsulu bir formasıya kimi sinifsiz cəmiyyətdən sinifli cəmiyyətə keçid zamanı bütün ölkələrdə mövcud olmuşdur. Onlar Asiya istehsal üsulunu digər istehsal üsullarından fərqləndirən cəhətləri aşağıdakı kimi qeyd edirdilər. Bu zaman istehsal vasitələri və torpaq üzərində xüsusi mülkiyyət yox idi, icma torpaq sahibkarlığı mövcud idi. İstismarçı sinif hələ meydana gəlməmişdi. Lakin torpaqlardan istifadə edən icmaçılar dövlət və icmadan ayrılmış əyanlar tərəfindən istismar olunurdular. Eyni zamanda belə cəmiyyətdə müstəbid dövlət hakimiyyəti yaranmışdı. Bütün torpaqlar dövlətə məxsus idi. Beləliklə, cəmiyyətdə xüsusi mülkiyyətin olmaması, təsərrüfat formasının varlığı, müstəbid dövlət hakimiyyətinin yaranması və torpaqların onun əlində cəmləşməsi Asiya istehsal üsulunu səciyyələndirən cəhətlər kimi qələmə verilirdi. Bununla da Şərq ölkələrində yeni və yaxud ən yeni dövrə qədər Asiya istehsal üsulunun davam etdiyini qeyd edirdilər. Halbuki göstərilən cəhətlər Şərq ölkələrində daim dəyişilməz qalmamışdı. Asiya istehsal üsulu tərəfdarları istismarçıların istehsal vasitələri üzərində xüsusi mülkiyyətinin olmamasını söyləyirdilər. Guya qədim cəmiyyət iki, ictimai sinif- icma və dövlət simasında cəmlənmişdir. Dövlət icmanı istismar edir və onun əməyinin bəhrəsinin müəyyən hissəsini mənimşəyirdi. Lakin nə dövlət, nə də icma heç vaxt sinif olmamışdır. Dövlət cəmiyyəti idarə və xarici basqınlardan müdafiə edir.

Bir sözlə, Asiya istehsal üsulunu səciyyələndirən amillər heç də yeni bir formasıyanın mövcud olduğunu göstərmir.

Misir dövləti Nil çayı vadisində və boğaz (delta) hissəsində yerləşirdi. Ön Asiyada, Dəclə və Fərat çayları vadisində, Şumer, Akkad, Babilistan və Assuriya dövlətləri yaranmışdı. İran ərazisində Kərxə və Karun çaylarının vadisində qədim Elam dövləti meydana gəlmişdi. Hind və Qanq çayları arasında qədim Hindistan dövlətləri təşəkkül tapmışdı. Nəhayət, Çin dövlətlərinin meydana gəldiyi sahə Yanszi və Xuanxe çay vadiləridir.

Qədim dövlətlər böyük çay sistemi olmayan ərazidə də təşəkkül tapırdı. Aralıq dənizinin Şərq hissəsinin dağ və aran hissələrində qədim Finikiya, Suriya və Fələstin dövlətləri yaranmışdı. Anadolu Hət dövləti, İranda Elamdan sonra Midiya, Əhəməni dövlətləri, Van gölü ətrafında Urartu, Urmiya gölü hövzəsində Aratta, Kutu-Lullubi, Manna dövlətləri meydana gəlmişdi. Həmin ölkələrin təbii şəraiti biri digərindən fərqlənirdi. Bəziləri xarici aləmlə çətin keçilən və dərə yolları vasitəsi ilə əlaqə saxlayırdı. Məsələn, Misiri Sina yarımadası və Qırmızı dəniz ilə dar Suveys keçidi və bir sıra xırda çay vadiləri, İran İkiçayarası ilə Zaqros dağ keçidləri birləşdirirdi.

Beləliklə, «Şərq» antik ədəbiyyatda coğrafi anlayış kimi işlədilmiş, yeni və ən yeni dövrə «Qədim Şərq» adı altında mədəni-tarixi anlayışa çevrilmiş və tarix elminin müvafiq sahəsini təşkil etmişdir.

Avropada Şərqin öyrənilməsinin bir neçə əsrlik tarixi vardır. Doğrudur, avropalılar ənənəvi olaraq Şərq haqqında qədim yunanların fikirlərinə əsaslanırdılar. Əslində Şərq qədim yunan yazıçılarının diqqətini cəlb etsə də, lakin nə o zaman, nə də orta əsrlərdə qədim şərq tarixi haqqında ətraflı məlumat alınmadı.

XIX əsrdə elmin inkişafı ilə əlaqədar olaraq qədim Şərq mifologiyasına maraq sürətlə artmağa başladı. Bu da qədim Şərqin, yazılı ədəbiyyat və maddi mədəniyyət abidələrinin aşkar edilməsi və öyrənilməsi ilə əlaqədar idi. Təsədüfi deyildir ki, XIX əsrin ikinci yarısında qədim Şərqin müxtəlif ölkələrinə, o cümlədən, onların tarixi, coğrafiyası, ədəbiyyatı, xüsusilə də mifologiyasına dair bir-birinin ardınca əsərlər yazılmağa başlandı. Qeyd etmək lazımdır ki, bütün bunların müsbət hadisə kimi qəbul edilməsinə baxmayaraq, qədim Şərqə həsr olunmuş ilk əsərlərdə əsasən elmdən uzaq olan, əfsanəvi hadisələrə xeyli yer verilirdi. Əslinə qalanda həmin hadisələri də təsadüfi kimi qəbul etmək olmaz. Şərq haqqında ilk əsərlərini yazan Avropa tədqiqatçılarının yaradıcılığı antik tarixçilərin Tövratin və Avropa səyyahlarının əfsanəvi və qeyri-dəqiq məlumatları ilə zəngin olmuşdur. Həmin zəngin məlumatlara isə heç vaxt tənqidi yanaşılmırdı.

XIX əsrdə klassik alman fəlsəfəsinin banilərindən biri olan

Hegelin qədim şərqə həsr olunmuş «Şərq aləmi» əsəri nəşr olunmuşdu. Hegel öz əsərini mənbələr əsasında izləyərək ilk dəfə qədim Şərq tarixini və mədəniyyətini yığcam halda verməyə cəhd göstərsə də onun əsərində qədim Şərq mədəniyyəti təhrif olunmuş və əfsanəvi hadisələrə geniş yer verilmişdi. Eyni sözləri F.Lenfmanın qədim Şərqə həsr olunmuş əsəri haqqında da demək olar. Onun əsəri də əfsanəvi hadisələrlə doludur.

Ümumiyyətlə, bəşər fəlsəfi fikrinin, mədəniyyətinin yaradılmasında həm şərq, həm də qərb ölkələrinin xalqları birlikdə iştirak etmişlər. Lakin Qərb filosof, tarixçi və mədəniyyətşünasları Şərq xalqlarının mədəni irsinə çox zaman mənfi münasibət bəsləmiş, onun orijinal cəhətlərini inkar edərək, tarixi əhəmiyyətini heçə endirməyə çalışmışlar. Yuxarıda qeyd etdiyimiz Hegel «Fəlsəfə tarixinə dair mühaizirələr» əsərinin birinci kitabında iddia edirdi ki, ərəbdilli filosoflar Aristotelin yalnız şərhçiləridir, «onların fəlsəfəsi fəlsəfinin inkişafı gedişində özünəməxsus mərhələ təşkil etmir», «şərq fikrini fəlsəfə tarixindən çıxarmaq lazımdır». Doğrudur, Avropa alimlərinin əksəriyyətinin fikrincə, Şərq dünya sivilizasiyasının başlanğıcıdır. Lakin Avropamərkəzçilik «ideyasının» məddahları çox vaxt bu fikri təhrif edirdilər. Hətta bəzi üzdeniraq filosoflar (Vilyam Haas kimiləri) sübut etməyə cəhd edirlər ki, «fəlsəfə» termininin özünü belə Şərq təfəkkürünə aid etmək olmaz. Özünəməxsus fəlsəfi sistem yaradan Hegel bütün problemlərə öz sisteminin gözü ilə baxdığından həmişə ümumiləşdirmələrə can atır. Hegele görə, fəlsəfi inkişafın zirvəsi olan onun sisteminde «heç də mövcud olan hər şey», habelə sözsüz gerçək deyildir. Hegeldə gerçəklik atributu yalnız o şeyə məxsusdur ki, o, «eyni zamanda zəruridir» (F.Engels). Lakin Hegelin bu məşhur müddəası çox vaxt özü tərəfindən tətbiq edilmir. Çünki onun sistemi ilə dialektik metodu arasında bəzi ziddiyyət buna imkan vermirdi. F.Engelsin sözlərilə desək, Hegel «mühafizəkar tərəfə daha çox meyli edirdi: əbəs deyil ki, Hegelin sistemi ona metodundan daha «ağır fikri iş bahasına başa gəlmişdir». Bu sistemdə mütləq ruh dramatik şəkildə hərəkət edir. Onun fikrincə, insanın doğulması faktı hələ insan deyil, yalnız doğumdur. Şərq də onunla müqayisə edilməlidir. Bundan əlavə, sistemdə mütləq ruhun məzmunu – uşaqlıq, gənclik və qocalıq – aşkarlanır. Deməli, mütləq ruh doğulur, gənclik dövrünə çatır, qocalır. Qocalıq, mütləq ruhun keçdiyi yolun uşaqlıq, gənclik və ahıllığın məcmusudur. Bu Hegeldə sintez şəklində verilir, özü də bu sintez keçilmiş tarixi mərhələlərin sintezidir. Şərq bu yolda ancaq başlanğıcdır. Ona görə də, Şərqdə doğulan fikrin özü deyil, fikirləşməyin imkanındır.

Şərq ruhu fikir haqqında dərinləndən düşünməyə qadir deyil. Fikir hələ onun təfəkkürünün predmeti, daha dəqiqi obyekt ola bilməyib.

Ümumiyyətlə, Şərq fikri həmişə insanın ən ümumi başlanğıcını axtarmaqla məşğul olmuşdur. Seyrçi və coşğun şərq adamının əqli bu cəhətlə həmişə zəngindir. Uzun müddətli tənhalıq, özünə qapanma (bax: buddizmin banisi Qautama, İsayə qədərki asketik peyğəmbərlər və s.) dərin düşüncələr vasitəsilə şərq adamı əqli sakitliklə və inamla anlamağa gəlib çıxır ki, dünyada Allahdan və insandan başqa heç nə yoxdur. Onların fərqi ondadır ki, Allahın idraka ehtiyacı yoxdur, insan isə bütün bu fərqləri və vəhdəti dərk etməli, anlamalıdır. Burada Allahla insanın eyni olmadığını anlamağa imkan verilib, Allahla insanın yalnız immanent olduğunu başa düşməyə şərait yaradılanda şərq əqli təntənə çalır. Bütün bunlar isə şərq adamına həqiqət yolunu tanımağa imkan vermişdir. Şərq fikri insanın mühakimə edə bilmədiyi məsələ barədə mülahizə yürütməyi qadağan etmişdir. Həqiqət mühakimə edilməlidir. Kim onu tapsa, onun həqiqət haqqında danışmaq ixtiyarı vardır. Sırr sırrə müvafiq olur. Burada böyük bir təsdiq var. Bu mən deyim! Kim təsdiq və ya inkar edərsə, bu həqiqətdir. Mən-mənəm? İndur Şərq sivilizasiyasının ən böyük tapmacası və sirri! Hegelin və digər Avropa mütəfəkkirlərinin başa düşmədiyi simvolika budur! Deməli, insan həqiqət vasitəsilə dərk edilir, həqiqət isə insan vasitəsilə; Avropalıların hələ də axıra qədər dərk edə bilmədiyi məsələlərdən biri də şərq müdrikiyyətinin zirvəsi valideynə olan hörmətin, məhəbbətin əsrlər boyu qorunmasıdır. Şərq adamı üçün özünün, yəni «Mən'in» dərk edilməsi valideynlərin də dərkidir. Valideyn ali mənəviyyətdir, ali əql, ali qüvvədir, elə buna görə də Şərq adamının qəlbi Allahla söhbətin həsrətindədir. Həqiqət qarşısında Şərq adamının ruhu zirvələrə yüksəlir, bu zirvə isə valideynlərlə qovuşan zirvədir. İnsan məhəbbətlə doğulur, məhəbbət insan aqlını işıqlandırır, onun məhəbbəti gücləndikcə, həqiqətə daha da yaxınlaşır, nəticədə o, həqiqətə qovuşur. Nəhayət, Allahın dərk edilməsi həqiqəti rifaha, qovuşmağa doğru aparır. Şərq müdriki həqiqətin zirvəsi kimi Allahın dərkini irəli sürür. (Bax: Buddizmin əsas prinsipləri). Platon çox haqlı olaraq, qeyd edirdi ki, məhəbbət insanı birləşdirir, insan yalnız məhəbbətlə insan olur.

Qərbin xristian apologetləri yorulmadan təsdiq edirlər ki, digər dinlər xristianlığın bədətəlidir, daha dəqiq desək, onların təhrifidir. Onların fikrincə, təkcə Qərb sivilizasiyası həqiqi mənəviyyəti əks etdirir, tərəqqinin yaradıcı qüvvələrini ifadə etdirir. Hegelin, Şərq ruhu fikirləşməyən subyektdir – fikri etibarlı deyil. O, indus əqlini, onun qəlbinə «bitki» naturası ilə müqayisə edir. Sfinks Misir təfəkkür for-

masına adekvat elan edir, qəlbin ülvi çağırışlarını Məhəmməd ruhunun mahiyyəti ilə eyniləşdirir. Digər filosoflar da əmin idi ki, Apollon başlanğıc – yunan ruhuna, magiya (sehrbazlıq) şər q ruhuna, faustsayağı başlanğıc Qərbə (Avropaya) məxsusdur.

Ümumiyyətlə, Qərb elmində mədəni sərvətlərin mənbəyi və inkişafı məsələsində fikirlər olduqca dolaşıqdır. Məsələn, elə konsepsiyalar vardır ki, bəzi hallarda qərb mənəvi sərvətlərinin universal əhəmiyyəti yüksək qiymətləndirilsə, digər hallarda isə şər q mənəvi sərvətləri yüksək qiymətləndirilir. Bunu Hegel fəlsəfəsində də müşahidə etmək olar. O, yazırdı: «Elm və biliklər, xüsusilə fəlsəfə ərəblərdən Qərbə keçmişdir: nəcib poeziya və azad fantaziya almanlarda əsasən Şər qdən əlovlanmışdır». Dünya tarixinin Hegel yaradıcılığında idealist şərhinə baxmayaraq, o, ümumi tarixin və mədəniyyətin varisliyini inkar edə bilmir.

Hegelə görə, «Ümumdünya tarixi azadlığın anlaşılmasında tərəqqidir, elə tərəqqi ki, biz onun zərurət olduğunu dərk etməyə məcburuq». Azadlığı anlamağı Hegel aşağıdakı kimi səciyyələndirir. «Şər q bilir və bilirdi ki, bir nəfər azaddır, yunan və roma dünyası bilir ki, bəziləri azaddır, alman dünyası bilir ki, hamı azaddır. Ümumdünya tarixində bizim gördüyümüz birinci forma despotizm, ikincisi demokratiya və aristokratiya, üçüncüsü isə monarxiyadır». Belə çıxır ki, dünya tarixinin pillələri şər q, yunan-roma dünyası alman dünyası ilə, monarxiya ilə tamamlanır. Şər q ümumdünya tarixinin başlanğıcı, Avropa isə onun sonudur. Ümumiyyətlə, burada da ziddiyyət mövcuddur. Hegel həm Şər qi qiymətləndirir, həm də Qərbi ondan üstün tutur.

Sonralar daha çılpaq şəkildə inkişaf etdirilmiş «avropamərkəzçilik» belə bir səhv tezi inkişaf etdirməyə cəhd etmişdir ki, guya yunan-roma dünyasının mədəniyyəti, yeganə universal əhəmiyyətə malikdir və müasir Qərbi Avropa mədəniyyəti onun əsas varisidir. Son illərdə meydana çıxan Şər qmərkəzçilik konsepsiyası özünü müdafiədən çox qədimliyi və universallığı sübut etməyə cəhd göstərir. Hər iki konsepsiya yanlışdır. Tarix isə həqiqətin göstəricisidir.

Hələ XIX əsrdə dövrünün ən görkəmli hindoloqlarından biri olan A.E.Qauf yazırdı ki, hind fəlsəfəsi aşağı təbəqə mütəfəkkirləri tərəfindən yaradılmışdır. Düzgün mədəniyyət sahibi olan, bu xalqın intellektual insan əqli ümumi hərəkətlərdən tamamilə kənarda qalmışdır.

Maraqlıdır ki, təxminən Qaufla eyni zamanda (1888-ci ildə) Rusiyada L.J.Snederin «Pifaqor və hindlilər» adlı böyük bir məqaləsi, çap olunmuşdur. Müəllif ciddi faktik materiallar əsasında (qədim dövr

adamlarının əsərləri, Misir papiruslarının yeni oxunuşu, riyaziyyat elminin tarixinə ekskurslar və s. vasitəsilə) sübut edirdi ki, qədim dövr yunan fəlsəfəsinin məktəblərindən birini– Pifaqor məktəbinin mənbələri sırasında hind kahin–brəhmənlərinin mistik–riyaziyyat təlimləri mühüm yer tutur.

Lakin bütün bunlara baxmayaraq, Avropamərkəzçiliyin yeni-yeni tərəfdarları peyda olur və şər q haqqında qeyri obyektiv, böhtançı fikirlərin sayı da çoxalır.

1937-ci ildə Londonda Betti Heymannın «Hind və Qərb fəlsəfəsi (kontrastların tədqiqi)» əsəri çapdan çıxmışdır. Əsərdə iki mədəniyyət qarşı-qarşıya qoyulurdu. Burada hind kosmik dünyagörüşü Qərb (yunan) antropoloji dünyagörüşünə qarşı qoyulurdu. Heymannın konsepsiyası üçün səciyyəvi olan cəhət primitiv coğrafiyaçılıqdır. Qərb mədəniyyəti Avropa iqlim bölgələrinin mötədilliyi ilə əlaqələndirilir. Guya bu iqlim təbiətə fəal təsir göstərməyə insanı məcbur edir. Hind mədəniyyətinin son 4 minillikdə «durğunluğu» və «dəyişməzliyi» coğrafi şəraitlə əlaqələndirilir. 1966-cı ildə K. Edingenin o qədər də böyük olmayan «Avropa və Asiya təfəkkürünün paralelləri» adlı məqaləsi çapdan çıxmışdır. Məqalə olduqca ümumi xarakter daşıyır.

Müəllif Asiya və Avropa təfəkkürünün köklü surətdə fərqləndiyini göstərir. Şər q və Qərb fəlsəfəsi sistemləri arasındakı fərqləri təhlil edən (Əhdi-ətiqdən Dekarta qədər) K.Edingen Yunqa əsaslanır. Yunq isə məlum olduğu kimi, «Şər q müdrikliyinin» elmiliyini inkar edirdi.

Bu isə qədim Babilistan, Assuriya, İudəya kimi ölkələrdə elmi fikrin ümumdünya səviyyəli mədəniyyətlərin mövcudluğunu inkar etməyə bərabər idi. Əslində qədim Şər q elmin, mədəniyyətin ilk beşiyi olmuşdur.

XX əsrin II yarısından bu günlərədək həm xaricdə, həm də daxildə Şər q fəlsəfəsinə həsr olunmuş bir sıra əsərlər çapdan çıxmışdır. Əvvəlcə fəlsəfə tarixinə həsr olunmuş kitablardan başlayaq. Sovet dövlətinin mövcud olduğu illərdə cəmi üç dəfə fəlsəfə tarixini yazmağa cəhd edilmişdir. Birinci dəfə 7 cildə nəzərdə tutulan fəlsəfə tarixinin bir neçə cildi işıq üzü gördüyündən onun nəşri dayandırılmışdır. 1940-cı ildə nəşr olunmuş «Fəlsəfə tarixi» əsərində fəlsəfənin tarixi Yunanıstandan başlanır. Qədim Şər q, o cümlədən, hind, çin fəlsəfəsinə dair bir cümlə də yazılmır. Yalnız orta əsrlərdən danışarkən ərəb və yəhudi fəlsəfəsindən danışılmışdır. Burada 15-16 səhifə orta əsr ərəb fəlsəfəsinə həsr olunmuşdur. II nəşri və I cildi 1957-ci ildə çap olunan «Fəlsəfə tarixini» 4 cildə nəşr etmək nəzərdə tutulmuşdu.

Lakin kitab 6-cildde 7 kitabda (6-cı cild iki kitabdan ibarətdir) nəşr olundu. Sonuncu 6-cı cild 1965-ci ildə nəşr olunan fəlsəfə tarixi fundamental nəşr sayıla bilər. Burada birinci cildə başlayaraq Şərq fəlsəfəsinə müəyyən qədər yer verilmişdir. Kitabda fəlsəfənin tarixi Misir və Babilistandan başlanır. Bu ənənə yəni Şərqi, şərq fəlsəfəsinə yer vermək ənənəsi o biri cildlərdə saxlanılmışdır. 1968-ci ildən başlayaraq "SSRİ-də fəlsəfə tarixi" adlı 5 cildlik əsər çap olunurdu. Burada da SSRİ-nin tərkibində olan müsəlman ölkələrindən çıxan filosoflara da azda olsa müəyyən qədər yer verilmişdi. Həmin fəlsəfə tarixində Ermənistan və Gürcüstana daha çox yer verilməsi təəccüb doğursa da bu bir fakt idi. Həqiqətən, keçmiş SSRİ-də müsəlman ölkələrinə bir ögey münasibət hökm sürürdü. Kremldə oturan Stalin, Mikoyan və digərləri bu ögey münasibəti zorla olsa belə saxlamağa çalışdılar.. XX əsrin 30-cu illərindən xalqımızın müəyyən hissəsinin Orta Asiyaya və Qazaxıstana köçürülməsi, yaxud da 50-80-ci illərdə azərbaycanlıların dedə-baba torpaqları olan Ermənistandan köçürülməsi bu ögey münasibətin bariz sübutudur. Təəssüf hissi ilə qeyd etmək lazımdır ki, bu ögey münasibət bu gün də davam etməkdədir. XX əsrin son on ili və XXI əsrin əvvəllərində Rusiyada nəşr olunmuş "Fəlsəfə tarixi" kitablarında əvvəlki ənənə davam etdirilir. 2001-ci ildə Moskvada nəşr olunan "Fəlsəfə tarixi" kitabı Misir, Babilistan, İran və Azərbaycan fəlsəfəsindən deyil, birbaşa Hindistan və Çin fəlsəfəsindən başlanır. Əsərin 97-100-ci səhifələri Orta əsr Ərəb fəlsəfəsinə həsr olunmuşdur. Cəmi 3 səhifədə verilən bu fəlsəfə haqqında heç nə öyrənmək mümkün deyildir. Bütün Şərq dünyası (müsəlman Şərqi nəzərdə tuturam) haqqında cəmi 3 səhifə yazan fəlsəfə tarixçilərini yalnız "alqışlamaq" lazımdır. 2001-ci ildə Rostov şəhərində çap olunan "Fəlsəfə tarixi"n də hind və çin fəlsəfəsindən başlanır. Sonra antik, Qərb, alman və rus fəlsəfəsi haqqında söhbət açılır. Ali məktəb tələbələri üçün nəzərdə tutulan bu "dərslikdə" Şərqi aid bir cümlə də yoxdur. Bərəkəllah bu üzəndirəq fəlsəfə tarixçilərinə!

2001-ci ildə Minskə 728 səhifədən ibarət olan "Fəlsəfə tarixi" əsəri çap olunmuşdur. Burada da Şərqi bir iki cümlə həsr edildikdən sonra Hind və Çin fəlsəfəsinə keçilir. 4 səhifə Orta əsrlərin ərəb-dillli fəlsəfəsinə (səh. 140-144) həsr edilmişdir. Deməli 2 milyarda yaxın insanın yaşadığı ölkələrin fəlsəfəsinə 728 səhifədən cəmi 4 səhifə ayrılmışdır. Necə deyərlər, izahata ehtiyac yoxdur. 2003-cü ildə Mareyev S.N. və Mareyeva E.V. adlı müəlliflərin fəlsəfə tarixi dərsliyi (380 səhifəlik) çapdan çıxmışdır. Birinci fəsil "fəlsəfənin vətəni-Şərqi və yaxud Qərbdir?" adı ilə başlanır. Müəlliflər Şərqi və Qərbi coğrafi

hadisə deyil, mədəni-tarixi hadisə kimi verirlər. 9-10 səhifədə Şərqi və Qərb inkişaf yolu haqqında danışılır. Sonra isə ənənəyə sadıq qalaraq Hind və Çin fəlsəfəsi nəzərdən keçirilir. 880 səhifəlik fəlsəfə tarixində daha bir cümlə də olsa Şərqi fəlsəfəsinə yer verilmir. Yaxşı olardı ki, bu kitab fəlsəfə tarixi deyil, Qərb fəlsəfəsi tarixi adlanaydı. S.R.Ableev 2002-ci ildə "Dünya fəlsəfə tarixi" adlı dərslik yazıb, Moskvada çap etdirmişdir. Kitabın bir sıra orijinal cəhətləri özünü hiss etdirir. Dünyagörüşü mövzusunda həsr olunmuş fəsildə müəllif digər mifologiyalarla yanaşı Misir, Şumer-akkad mifologiyasının rolunu da xüsusi qeyd etmişdir. Sonra S.R.Ableev bir fəslə "orta əsrlərin ərəb fəlsəfəsinə" həsr etmişdir. Yaxşı olardı ki, 101-118 səhifələrdə yer alan bu fəlsəfə ərəbdillli fəlsəfə adlanaydı. Əvvəlki fəlsəfə dərsliklərindən fərqli olaraq burada orta əsr və yeni dövrdəki Çin, hind, Tibet fəlsəfəsi nəzərdən keçirilmişdir (səh.181-224). Sonra isə XX əsr Şərqi fəlsəfəsinin panoramı verilmiş, XIX-XX əsr Çin və Hind fəlsəfəsinin yeni tendensiyasına diqqət yetirilmişdir.

2003-cü ildə Sankt-Peterburqda V.İlinin fundamental fəlsəfə tarixi dərsliyi (732 səh.) çap olunmuşdur. V.İlin də ənənəyə sadıq qalaraq dərsliyi Çin, hind fəlsəfəsindən başlayır. 4-cü fəslin 3-cü paragrafi, «orta əsr ərəb fəlsəfəsi» (səh 171-184), 4-cü paragrafi isə yəhudi fəlsəfəsinə (səh.184-190) həsr olunmuşdur. Bununla da o şərq fəlsəfəsinin şərhə haqqında fikirlərini tamamlanmış hesab etmişdir. 2003-cü ildə V.V.Kasyanovun Rostovda «Fəlsəfə tarixi. İmtahan cavabları» adlı kitabı çapdan çıxmışdır. Burada o orta əsrlərdən danışarkən Yaxın Şərqi orta əsr fəlsəfəsi, Fəribi, İbn Rüşd, İbn Sina, Ərəb fəlsəfəsində irrasionalizm (səh. 106-118) məsələlərini nəzərdən keçirmişdir.

Tanınmış Norveç filosofları Hunnar Skirbekk və Nils Gilyenin yazdıqları fəlsəfə tarixi 2001-ci ildə rus dilində Moskvada çap olunmuşdur. Burada yunan fəlsəfəsindən başlansa da müəlliflər hind və çin fəlsəfəsinin də xülasəsini verirlər. Onlar da Avropa və rus fəlsəfəsində mövcud olan ənənələrdən yan keçmirlər. Orta əsrlərdən danışarkən ərəb fəlsəfəsi və elmə həsr olunmuş paragrafdə öz fikirlərini vermişlər (səh. 250-255). 800 səhifəlik kitabda yalnız 5 səhifə müsəlman fəlsəfəsinə ayrılmışdır. 2001-ci ildə Mel Tompsonun ingilis dilindən rus dilinə tərcümə olunmuş «Şərqi fəlsəfəsi» kitabı çapdan çıxmışdır. Lakin bu kitabda da ənənədən kənar heç bir şey yoxdur. Yəni müsəlman dünyasının fəlsəfəsi haqqında heç nə deyilmir.

Azərbaycanda şərq fəlsəfəsi haqqında eləcə də Azərbaycan filosofları haqqında yazan filosoflar da az olmamışdır. A.Makovelski, Zəkuyev, Əminzadə, M.Ağamirov, F.Köçərli, Z.Quluzadə,

S.Rzaquluzadə, F.Qasımzadə, C.Mustafayev, H.Hüseynov, Z.Məmmədov və başqaları ayrı-ayrı oçerklərlə və yaxud da sabbalı əsərlərlə fəlsəfə fikir tarixinə öz töhfələrini vermişlər. XX əsrin 50-ci illərində Heydər Hüseynovun «XIX əsr Azərbaycanda ictimai fəlsəfəsi fikir tarixindən» (1949) əsərində Azərbaycan xalqının fəlsəfi və ictimai-siyasi fikrinin əsas inkişaf mərhələləri müəyyənləşdirilmiş, M.Ş.Vazeh, A.Bakıxanov, M.F.Axundov və başqalarının dünyagörüşü səciyyələndirilmişdir. 1966-cı ildə “Azərbaycan fəlsəfəsinin tarixinə dair oçerklər” kitabı çapdan çıxmışdır. 2 cildde yazılması nəzərdə tutulan bu kitabın I cildində qədim dövrdən bizim eranın VII əsrinə qədər dövrü, sonra islamın yayıldığı dövr əhatə olunmuşdur. Sonra isə ayrı-ayrı şəxsiyyətlər, daha dəqiq desək, Bəhmənyar, Xəqani, Nizami, Əhvədi Marağai, Mahmud Şəbüstəri, Nəsimi, Fizuli, Yusif Qarabağlı, Sahib Təbrizi, Zeynəlabdin Şirvani kimi filosofların fəlsəfi görüşləri geniş surətdə təhlil edilmişdir. XX əsrin 2-ci yarısında Azərbaycan və Şərqi fəlsəfəsinin qüdrətli nümayəndələrinin həyat və fəaliyyətinə həsr etdiyi əsərləri ilə Z.Məmmədov xüsusi yer tutur. Onun 1994-cü ildə çap etdirdiyi “Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi” əsərində ən qədim dövrdən XIX əsrdə daxil olmaqla Azərbaycan fəlsəfəsinin görkəmli nümayəndələrinin yaradıcılığı özünün geniş şərhini tapa bilmişdir.

Əlisa Nəcəf 1995-ci ildə çap etdirdiyi “Dünya filosofları” əsərində dünyanın görkəmli filosofları ilə yanaşı Bəhmənyar, Nizami, Tusisi, Mirzə Şəfi, Axundov, Fərabisi, Biruni, İbn Sina, İbn Rüşd, İbn Xəldun və digərləri haqqında da məlumağ vermişdir.

Uzun illər boyu yazılması nəzərdə tutulan 4 cildlik Azərbaycan fəlsəfə tarixinin I cildi 2002-ci ildə (rus dilində) çapdan çıxmışdır. Əsər ən qədim Azərbaycan ictimai-fəlsəfi fikrinin şərhini ilə başlanır. Sonra “İhvan əs-səfa” (“Saf qardaşlar”) təriqətinin azərbaycanlı üzvü Əli ibn Harun əz-Zəncani haqqında ətraflı məlumat verilir. Eyni zamanda Məhəmməd Bakuvi, Xətib Təbrizi, Eynəl Quzat Miyanəci, Yusif Xoylu, Məhəməti, Bəhmənyar, Şihabəddin Yəhya Sührəverdi, Nizami haqqında geniş fəlsəfi, təhlil verilir. Bu kitab Azərbaycan fəlsəfi fikri haqqında fundamental əsərlərdən biridir.

Göründüyü kimi Şərqi fəlsəfəsi zəngin olmasına baxmayaraq hələ də mükəmməl şəkildə dərindən öyrənilməmişdir. Bu mənbələr artıq qeyd etdiyimiz kimi Şərqi mifologiyasından başlanır.

Bunu biz qədim Şərqi mifologiyası və fəlsəfəsinin təmsalında daha aydın görə bilərik. Qədim Misir, Şumer, Akkad, Babil, Kənaan (uqarit), Het və yəhudi mifologiyalarının öyrənilməsi həm yunan, roma, həm də sonralar yaranmış bir sıra xalqların mifologiyalarının əsli

mənbələri haqqında ətraflı məlumat verir. Qədim Şərqi fəlsəfəsi elə bir zəngin xəzinə və sərvətdir ki, çoxlarının ondan bəhrələndiyi göz qabağındadır. Biz Azərbaycan dilində, demək olar ki, ilk dəfə həmin fəlsəfə haqqında məlumat verməklə, bu sahədə olan məlum boşluğu müəyyən dərəcədə doldurmaq məqsədini güdmüşük. İllər keçəcək Azərbaycan alimləri Şərqi xalqlarının mifologiyası və fəlsəfəsi haqqında yeni-yeni əsərlər yazacaq və xalqımızın özünün də daxil olduğu qoca Şərqi mədəni dünyası ilə bəşəriyyətin hərtərəfli tanış olmasına imkan yaradacaqdır.

ARXAİK DÜNYAGÖRÜŞÜ VƏ MİFOLOGİYA: QARŞILIQLI TƏSİRİN DİNAMİKASI

Tarixən dünyagörüşün birinci forması **mifologiya** hesab olunur. Mifologiya yunanca mifos və loqos sözlərindən əmələ gəlmiş, mənası rəvayət, əfsanə, nağıl, dastan, söz, anlayış kimi başa düşülür. Mifologiya ictimai inkişafın ilkin mərhələsi üçün seçiyəvi olan dünyanı anlama üsulu, ictimai şüurun formasıdır. Dünyada elə bir xalq yoxdur ki, onun özünə məxsus mifologiyası olmasın. Lakin bir sıra qohum xalqlarda xırda fərqləri nəzərə almasaq, eyni mifoloji kökə söykənən əsəirlər, əfsanələr, nağıl və dastanlara rast gələ bilərik.

İbtidai cəmiyyətlərin mənəvi həyatında mifologiya mühüm yer tuturdu. Demək olar ki, həmin cəmiyyətlərdə mifologiya ictimai şüurun universal forması kimi çıxış edirdi. Qədim yunanlar allahlar və qəhrəmanlar haqqında yaranan əsərləri mifologiya adlandırırdılar. F.Şelling isə «Mifologiya fəlsəfəsinə giriş» əsərində mifologiyayı təkcə allahlar haqqında təlim deyil, həm də allahların tarixi hesab edirdi.⁹

İbtidai cəmiyyətin adamları gerçəklikdə baş verən hadisələrlə üz-üzə gəldiyi zaman istər-istəməz onu duymaq, başa düşmək arzusunda olmuşdur. Ancaq təbiətin sirlərini, onun mahiyyətini olduğu kimi anlama bilmədiklərinə görə öz təsəvvürlərində, sadələvhəcəsinə, qeyri-adi hekayətlər, rəvayətlər yaradırdılar. Bu hekayətlərin əsas məzmunu dünyanın və insanın yaranması haqqında sadələvh və möcüzəli uydurmalarından ibarətdir.

Ümumiyyətlə mif yaradıcılığı bəşəriyyətin mədəni tarixinin vacib hadisəsi kimi min illər boyu onun mənəvi həyatı üzərində hökmranlıq etmişdir. Mif problemi alimlərin neçə-neçə nəslini düşündürmüşdür. Hələ Protaqor¹⁰ və Evgemer¹¹ tərəfindən mif haqqın-

da ilk nəzəriyyələr yarandıqdan sonra bu mövzu dəfələrlə müzakirələrin baş mübahisə obyektinə olmuş, indi də mübahisə obyektinə olaraq qalmaqdadır. Bütövlükdə qədim mədəniyyətin, yaxud ayrı-ayrı etnik-mədəni sistemlərin bərpası üçün, eləcə də xalqların mədəniyyət, din, fəlsəfə tarixini öyrənmək üçün hər şeydən öncə mifologiyayı dərinləndirmək lazımdır. Mifologiyanın ayrı-ayrı üsürlərinin araşdırılması, milli mifologiyanın dirçəldilməsi, öz növbəsində, konkret etnik-mədəni sistemin bərpasını təmin edir. Mif qədim insanın hiss etdiyi, düşündüyü, inandığı, başa düşdüyü nə varsa onun idrakının şifahi izi hesab olunmalıdır. Mif sözü sonralar yaranarsa da, ibtidai insanlar gerçək hadisələrlə xəyali hadisələr arasında fərq qoymurdular.

Cəmiyyət inkişaf etdikcə vəziyyət dəyişir. İnkişaf etmiş mifoloji sistemə malik olan xalqlarda dünya, kainat (kosmoqonik miflər) və insanlar (antropomorfik miflər) haqqında əsəirlər əksəriyyət təşkil edir.

Ümumiyyətlə, mif yaradıcılığı cəmiyyətin mədəni inkişaf tarixində ən mühüm hadisə kimi məlumdur. Təsədüfi deyildir ki, alimlərin əksəriyyətinin fikrincə, ilk insanın dünyanı dərk etməsində, anlamasında *mifologiyanın rolu əvəzsizdir. Mifoloji düşüncələrdə subyekt və obyekt, əşya və işarə, predmet və onun əlamətləri, zaman və məkan münasibətləri arasında heç bir hədd qoyulmur.*

A.F.Losev mifoloji düşüncənin aşağıdakı mühüm xüsusiyyətlərini qeyd etmişdir. «Mif ümumi ideya ilə ən adi hissi obrazın bir başa maddi eyniyyətidir. Abstrakt təfəkkürün yalnız gerçəkliyi əks etdirən hər cür düzümü mifologiya üçün bütün hissi keyfiyyətləri ilə canlı varlıqlar, yaxud cansız əşyalar şəklində gerçəkliyin özüdür».¹² S.A.Tokaryev və Y.Meletinski mif haqqında mövcud fikirləri ümumi-

Allahlar haqqında mən heç nə bilmirəm, onlar nə qədər mövcuddur və ümumiyyətlə mövcuddurmuydu? Platonun əsərlərindən birinin adı Protaqor olmuşdur.

¹¹ Evgemer –Messendən olan yunan mütəfəkkiri (b.e.ə. IV əsrin sonu- III əsrin əvvəli), uzun müddət Makedoniya hökmdarı Kassandrin sarayında yaşamışdır. Baxışlarına görə Kirenaiklərə yaxın olmuşdur. Özünün «Müqəddəs qeyd» əsərində evgemerizm nəzəriyyəsinin əsasını qoymuşdur. O miflərin məzmununu, allahların və qəhrəmanların meydana gəlməsini rəasionalist şəkildə izah etmişdir. Evgemerin fikrincə allahlar və qəhrəmanlar keçmiş dövrün görkəmli adamlarının ilahiləşdirilmiş surətləridir. Miflər isə keçmiş zamanların real hadisələrinin fantastik şərhidir.

¹² Лосев А.Ф. Из ранних произведений М., изд. «Правда», 1990, с. 400-401

⁹ Шеллинг Ф.В. Сочинения. М., «Мысль». 1998, с. 1039

¹⁰ Protaqor (b.e.ə. 480-410) birinci sofistlərdən biri idi. Çox bahalı müəllim hesab olunurdu. Bütün Yunanıstanda ən bəha qiymətə müəllim oxuyurdu. «İnsan hər şeyin ölçüsüdür» fikri ona məxsus olmuşdur. Onun «İlkin vəziyyət haqqında» əsəri «qızıl əsr» haqqında mifə qarşı olmuşdur. «Allahlar haqqında» yazdığı skeptik ateist əsərinə görə Afinadan qovulmuşdur. O, yazırdı ki,

ləşdirərək qeyd edirdilər ki, elmi təhlildə oxşarlıq kimi çıxış edən bir şey mifoloji izahda eyniyyət kimi anlaşılır.¹³

Qeyd etmək lazımdır ki, mif haqqında bir sıra nəzəri fikirləri əsas götürərək qədim, klassik və müasir mədəni-tarixi, etnoqrafik sistemlərin bəzi ümumbəşəri problemlərini müvəffəqiyyətlə aşkarlayıb bir sıra vəzifələri həll etmək mümkündür. Hər şeydən əvvəl: a) tarixən bizə gəlib çatan və müasir mədəniyyətlərdəki mifoloji strukturların düzgün müqayisə edilməsi; b) təhlil üçün götürülmüş mifoloji strukturların yaranma, mövcudolma, dəyişmə, eləcə də fəaliyyət mexanizminin tədqiqi və nəticələr çıxarılması; c) ibtidai sistemlərə xas olan mifoloji dünyagörüşün xüsusiyyətlərinin orijinallığının və yaxud başqa xalqlarda başqa məzmununda və başqa surətlərlə təzahürünün təhlili; q) konkret mədəni sistemlərə xas olan mifologiyalara əsaslanaraq dünya modelinin aydınlaşdırılması.

Müasir dövrdə mifoloji tədqiqatların dəyəri və son məqsədi mifoloji materialı müasir baxımdan bərpa işinə başlamaq və başa çatdırmaqdır. Həmin prosesdə hansı adlardan, anlayışlardan və s. istifadə edilə belə bu mövcud olan mifologiyaya heç bir yeni məzmun və forma verə bilmir və verə də bilməz. Əgər verə bilsə mifologiyalıqdan çıxacaqdır. Ümumiyyətlə, bütün xalqların mifologiyasında təsnifat baxımından əsasən aşağıdakılar üstünlük təşkil edir:

- a) Kosmoqonik miflər;
- b) Etnoqonik miflər;
- c) Antropomorfik miflər;
- ç) Təqvim mifləri.

Mövcud olan hər bir mifoloji sistmə xas olan bütün süjetlər, inanclar, ayınlar, mərasimlər, bayramlar və s. həmin təsnifatdan demək olar ki, kənara çıxmır. Doğrudur, bəzi təsnifatlarda yuxarıda qeyd etdiyimiz bölgü qəbul edilmir. Bəziləri hər bir dövrün miflərini müəyyən adlarla adlandırırlar. Məsələn, O.M.Fraydenberq qədim (arxaik) mifləri ucdan tutma qəhrəmanlıq mifləri hesab edir.

XIX və XX əsrin tədqiqatçılarının obyektiv olaraq buraxdığı səhvlər (bu, özünü fəlsəfədə Avropamərkəzçilik ideyasının geniş yayılmasında da göstərir.) onların təkcə yunan mifologiyasına əsaslanması və ona əsasən də ümumiləşdirmələr aparması idi. Yalnız nadir hallarda qədim Misir, Babil, İran, Ərəb və s. xalqların mifologiyasına müraciət edilirdi. Bu ötərgi, bəsit müraciət isə heç nə vermirdi. Halb-

ki Avropa və Rusiyanın muzeylərini Şərqi mifoloji personajlarının büstləri, heykəlləri bəzəyirdi.

Biz burada iki mifə müraciət edək. Şumer-Babil əfsanələrinin biri «Kainatın və insanların yaranması» adlanır. Onun qısa məzmunu belədir: «Başlanğıcda kainatın bütün varlığı böyük okeanın dolu suyundan ibarət olmuş. Onun nə əvvəli, nə də sonu varmış. Heç kim yaratmamış, o əbədi mövcud olmuş və ondan başqa çox, min- min illər heç nə olmamış».

An və Kinin nigahından Enlil tanrı doğuldu. Enlinin dalmca ilk ər-arvaddan bütün yeni-yeni övladlar törədi. Yeddi böyük tanrı və ilahənin ən ağıllısı və ən qüdrətli bütünü kainatı idarə və əhalinin taleyini müəyyən etməyə başladı... Tanrı və ilahələr böyüdü, evləndi, onların övladları törədi və onlar üçün ən mötəbəri, ən yaxın dərk edilən göylər atası An və torpaq anası Ki oldu. Onlar genişliyə çıxdılar və öz böyük qardaşları Enlildən kömək dilədilər ki, hər gün yox, hər saat böyüsünlər və hamısı ən güclü və yenilməz olsun. Bununla Enlil böyük iş gördü. Mis bıçaqla o, göy qübbəsini çərtdi, Göy tanrısı An inilti ilə öz arvadı ilahə yer Kidən ayrıldı. Böyük dünyanın dağları gurultu ilə parçalandı. İlahə yerin yatdığı yastı dairə onun ətrafını yuyan ilk yaranmış okeandan yuxarıda qaldı, dünyanın örtüyü nəhəng qalaylı yarımküre isə havadan asılı qaldı.

İlk qoşa ər-arvad belə ayrıldı. Ulu baba Göy və ana Yer bir-birindən əbədi olaraq aralandı. Ulu An yuxarıda qalaylı göy qübbəsində qalib yaşadı və artıq heç vaxt aşağı öz arvadının yanına enmədi. Yer sahibi Enlil oldu. O, Yerə tən orta dairəsində Nippur şəhərini saldı və orada tanrı və ilahləri yerləşdirdi. Göylə Yer arasında yaranmış çox böyük boşluq onlara təqdim olundu...

Enlilin azad etdiyi Yerə canı rahat oldu. Orda-burda hündür dağlar ucaldı və onların yamaclarında şiddətli sellər iz buraxdı. Arat torpaq otlar və ağaclar göyərdi. Tanrılar ailəsi çoxaldı və Enlilin rəhbərliyi ilə çox böyük sahənin əhalisi nizama salındı, tanrı An isə yuxarıdan səssiz-səmirsiz öz övladları və nəvələrinə baxırdı...

Enlilin baş köməkçisi və məsləhətçisi onun qardaşı – tanrıların ən müdriki, hamını eşidən, əhali arasında və dünyanın bütün nöqtələrində nə hadisələr baş verdiyini bilən qardaşı Enki oldu... Enlil Yerə idarə etdi: qardaşı Enki isə dağları və ormanları, çayları və dənizləri hüdudsuz yaradıcılığı ilə öz yoluna qoydu...»

Mifin Babil versiyasında deyilənlərə bu fikir də əlavə olunurdu: «İlk tanrılar boşu bərkədən, havanı oddan ayıraraq biçimsiz kor- təbi- liyin yolunu göstərdilər». Od, Torpaq, Su, Hava anlayışları meydana

¹³ Токарев С. А., Мелетинский Е.М. Мифология // Мифы Народов Мира. Энциклопедия в двух томах. Т. Первый, М., 1980, с. 19

çıxdı, ilahiləşdi: bunlar inama, sitayişə çevrildi. Günəşə sitayiş başlandı. Səma-göy (An, Anu ata), Yer-torpaq (Ki ana), Od (Nusku, Kişar), Hava (Enlil, Ninlil), Günəş (Utu, Şamaş) və s. tanrılar yarandı. Bunlar insanın həyat tərzinin aparıcısı, mühüm və əvəzsiz idarəediciləri oldu: yüzilliklər, minilliklər boyu tanrı səviyyəsində dərk və qəbul edildi, miflərə, bədii əsərlərə düşdü...

Günəş sönersə, həyat da söner. Bu həqiqətdir.

Bəs hava (yel, külək)? Hava olmasa, həyat sönməzmi? Bu həqiqət deyilmi?

Bəs su necə? Su olmasa, canlı aləm yaşaya bilərmiz?

Bəs torpaq? Torpaq anadır. Anasız həyat ağlasığmazdır. Bu anasız mövcud aləm: insanlıq, nəbatat, heyvanat, həşərat necə yaranar, harada qərar tuta bilərdi? Ata göylər öz günəşi (odu, istisi, suyu (yağış-qarı, nəmi) və havası (küləyi, yeli) ilə daim Ana torpağa həyat bəxş edir.

Bu dörd mühüm ünsürün vəhdəti və məhəbbətindən qüdrət doğulur, kainatın möcüzələri yaranır.

Ulularımız, Şumer əcdadlarımız bu vəhdətə, Ata göylərlə Ana torpağın bu əbədi sevgisinə, məhəbbətinə Tanrı (tenqri, denqri, tenri), Tanrının qüdrəti, yəni doğuluş, yaranış demişlər. Bu həqiqət bütün həqiqətlərin əzəlidir, elmin, fəlsəfənin ilkin çıxış nöqtəsi, başlanğıcıdır.¹⁴

İndi isə yunan mifinə müraciət edək. Əvvəlcə onu da nəzərə çatdırmaq lazımdır ki, mifologiyada dünyagörüşü məsələlərinin həllinin əsas prinsipi genetik xarakter daşmışdır. Dünyanın təbii və ictimai hadisələrinin mənşəyi haqqında danışılarkən kimin kimi yaratması aydın şəkildə göstərilir. Məsələn, qədim yunan miflərinin az çox tam külliyyəti hesab olunan Hesiodun məşhur «Teoqoniya», Homerin «İliada» və «Odiseya» əsərlərində dünyanın yaranması prosesi aşağıdakı şəkildə təsvir olunur: əvvəllər əbədi, hüdudsuz, qaranlıq kaos mövcud idi. Dünyanın həyat mənbəyi onda idi. Hər şey bütün dünya və ölməz allahlar Xaosdan yarandı. Yer ilahəsi Geya da kaosdan yaranmışdı. Həyat mənbəyi olan Xaosdan qüdrətli, hər şeyi canlandıran məhəbbət-Eros yüksəlmişdir. Hüdudsuz Xaos əbədi qaranlıq – Erebi, qaranlıq isə Gecə – Nyuktu doğurmuşdur. Gecə və qaranlıqdan isə əbədi Işıq – Efir və şən işıqlı Gün – Gemera yaranmışdır. Işıq dünyaya yayıldı, gecə və gündüz bir-birini əvəz etməyə başladı. Qüdrətli, bərəkətli torpaq (Yer), hüdudsuz, mavi Səma – Uranı yaratmış və Səma yer üzünü örtmüşdür. Yer in doğurduğu zirvəsi görünməyən dağlar yüksəlmiş və

həmişə səş-küylü Dəniz bol-bol suları ilə sahilləri döyəcləmişdir. Dağların və Dənizlərin anası Yer olsa da, onların atası yoxdur. Miflərdəki sonrakı tarix Yer in və Uranın – Səmanın nıgahından, eləcə də onların nəsillərindən danışır. Digər xalqların da mifologiyasında analoji (buna bənzər) sxemə rast gəlmək mümkündür. Məsələn, bu cür təsəvvürlərlə qədim yəhudilərin Bibliya – Varlıq kitabında rastlaşmaq mümkündür.

Məşhur polyak tədqiqatçısı B.Malinovski göstərirdi ki, ibtidai cəmiyyətdə mövcud olan mif onun ilkin formasında nəql edilən tarix deyil yaşayan reallıqdır.

Adətən, mif özündə iki aspekti – diaxronik (keçmiş haqqında hekayət) və sinxronik (hazırkı və gələcək dövrün şərh) aspektlərini birləşdirir. Beləliklə, mifin köməyi ilə keçmiş gələcəklə əlaqələndirilir, nəsillər arasında varislik prinsipi inkişaf etdirilir.

Mifin ən əsas əhəmiyyəti dünya və insan, təbiət və cəmiyyət, cəmiyyət və fərdlər arasında harmoniyayı yaratmasıdır. Bununla da mif insan həyatının daxili yekdilliyini təmin etmişdir. Mifologiya dünyanı spesifik qanun və anlayışlarla izah edən dinamik işarələr sistemidir. Hər bir sistem kimi mifoloji sistem də yalnız göstərilən əlamətlər və özünün tərkib hissələri (struktur elementləri) ilə deyil, daha çox bütün bunların qarşılıqlı münasibətləri, əlaqələri ilə seçiyyələnir.

Ümumiyyətlə, dünyanın mifoloji modelini və mifoloji düşüncəni bərpa edərkən onun bütün ünsürlərinin: yer, göy, su, ağac, ruh, əcdad və s. ilə müəyyənləşdirilməsi işin yalnız bir tərəfidir. Başlıca məsələ onların düzəlmə ardıcılığını və münasibətlərini bərpa etməkdir.

Miflər bəşəriyyətin mənəvi mədəniyyətinin ən qədim forması olub, özündə ilk bilik ünsürlərini, dini etiqadları, siyasi baxışları, incəsənətin müxtəlif növlərini və fəlsəfəni birləşdirir. Yalnız sonralar bu ünsürlər müstəqil inkişaf və həyat vəsiqəsi əldə etmişlər. Deməli, mif şüurun vahid, bölünməz (sinkretik), universal formasıdır. O, yarandığı dövrün nəyi varsa hamısını özündə əks etdirmişdir. Mifoloji şüurda müxtəlif xalqların poetik zənginliyi və müdriqliyi öz əksini tapmışdır.

Dastanlar, nağıllar, əfsanələr, tarixi əsətlər, mifoloji obrazlar, süjetlər müxtəlif xalqların mədəniyyətlərinə – ədəbiyyata, rəssamlığa, musiqiyə, heykəltaraşlığa daxil olmuşdur. Dünya dinləri – buddizim, xristianlıq, islam və milli dinlər miflərlə zəngindir. Mifologiya özünün əvvəlki rolunu itirsə belə, mifoloji təfəkkürün bir sıra xüsusiyyətləri öz varlığını uzun müddət kütləvi şüurda qoruyub saxlayır.

¹⁴ Ana kitabelər. Bakı, 1996, s. 9-11.

Dünyagörüşü ictimai və fərdi şüurun mürekkəb, sintetik və inqral nə varsa yaratdığıdır, törəməsidir. Dünyaya baxışı ifadə edən dünyagörüşü dünya və dünyada insan haqqında təsəvvürlərdir.

Tanınmış rus filosofu Vladimir Solovyov dünyagörüşünü «əqli pəncərə» adlandırmışdır. Onun müxtəlif komponentləri – bilik, əqidə, etiqad, əhvali – ruhiyyə, cəhdlər, ümidlər, mənəvi dəyərlər, normalar, ideallar və s. vardır. Bəzi filosoflar dünyagörüşünü dünyanın tam inikasının zərurəti ilə şərtlənən insanın gerçəkliyə ümumi münasibəti, şüurun konkret-tarixi vəziyyəti və sosial-praktik funksiyası kimi izah edirlər. Dünyagörüşünün həyati-praktiki səviyyəsi geniş və rəngarəng gündəlik təcrübədə kortəbii olaraq təşəkkül tapır və sağlam düşüncəyə söykənir. Dünyagörüşünün bu səviyyəsini çox vaxt həyat fəlsəfəsi adlandırırlar. Həyati-praktiki dünyagörüşü özünü nəsilərdən-nəsilərə keçən vərdiş, adət və ənənələri, eləcə də hər bir konkret fərdin dərk edilmiş təcrübəsini və s. əhatə edir. Bu isə, öz növbəsində, insana mürekkəb həyati vəziyyətlərdən baş çıxarmağa kömək edir. Bununla yanaşı, dünyagörüşün bu səviyyəsi dərinləşmədən düşünülməsi, sistematikeyi və əsaslandırılması ilə seçilmir. Burada daxili ziddiyyətlərə, sabit, köhnəlmiş stereotiplərə tez-tez rast gəlmək mümkündür.

Belə bir sual meydana çıxa bilər. Görəsən, dünyagörüşün yuxarıda verilən tərifini gerçəkliyə, miforitualın hökm sürdüyü ənənəvi cəmiyyətlərin dünyanı hissetmə anlayışına tətbiq etmək mümkündürmü? Bizim fikrimizcə, həmin tərif müasir ictimai şüur formalarının tədqiqi sahəsində formalaşan tərifdir. Burada isə, məlum olduğu kimi, aksent insanın «gerçəkliyə» münasibətinə və şüurun sosial-praktiki funksiyasına yönəldilir. Dünyanın tam inikasına olan tələbat şübhə doğurmur. Ənənəvi cəmiyyətin adamı üçün bu dünya başa düşdüyümüz gerçəklik deyildir. Xatırladaq ki, ənənəvi cəmiyyətin adamı yuxuda, trans vəziyyətində alınan məlumatların yozumuna daha çox diqqət yetirirdi. Bu ikinci gerçəklik dünyanın və insanın bütöv mənzərəsinin formalaşmasında mühüm rol oynamışdır. Eyni zamanda heqiqi dünyaya müraciət idrakdan çox, əhval-ruhiyyəyə və s. narahatlığa səbəb olurdu.

Tədqiqatçıların fikrincə, fəlsəfə ilə etnoqrafiya arasında təkcə «dünyagörüşü» anlayışının yozumunda deyil, həmçinin onun tədqiqat metodları arasında da anlaşılmazlıq, daha doğrusu fikir ayrılığı mövcuddur.

Fəlsəfədə dünyagörüşü və insanın fəaliyyəti arasındakı dərin qarşılıqlı əlaqəyə və qarşılıqlı şərtlənməyə daha çox diqqət yetirilir. Bu da tamamilə ağılabatan və doğru bir hal hesab olunmalıdır. Lakin

bu zaman ictimai şüur tiplərinin xarakteristikası üçün istifadə etdikləri informasiyalar isə onlara görə ikinci dərəcəlidir. Həmin məlumatlar etnoqrafiya, folklor və yaxud arxeologiyanın faktlarına əsaslanırdı. Şübhəsiz, bu zaman etnoqrafın verdiklərinə filosofun ekspert qiyməti verməyi bacara bilməməsi aydındır və izah edilə bilmir. O, materialin etnoqraf tərəfindən yozumuna və gəldiyi nəticələrə inanmağa (yaxud inanmamağa) məcburdur. Etnoqrafik materiallar və onun şərhinin qiyməti «kadr arxasında» qalır. Nəticədə hələ 20-30 il bundan əvvəl elmi dövriyyədə hörmətdən düşmüş «fetişizm», «animizm» və s. «izmlər» kitabdan-kitaba, məqalədən-məqaləyə keçməkdə davam edir. Demək istəyirəm ki, «izmlər» artıq tarixə çevrilmişdir. Yəni iş aləti olmaqdan çıxmaqdadır.

Dünyagörüşünün etnoqrafik tədqiqi fakta daha çox söykənməsi çox vaxt nəzəri şərhə, diqqətsizliyə gətirib çıxarmışdır ki, bu da ölkədəki humanitar elmlərin, o cümlədən, aşağı səviyyədə olan fəlsəfi mədəniyyətlə bilavasitə əlaqədardır. Bununla bərabər dinin, mifologiyanın, bütövlükdə ictimai şüurun öyrənilməsində vulqar-materialist yanaşma ənənəsinin yaşaması da özünün mənfi təsirini göstərir. Əlbəttə məsələlərin öyrənilməsində müxtəlif baxışların tədqiqi arxaik dünyaya hissetmənin nəzəriyyəsinin yaradılmasında məhdud yerləri aradan qaldırmağa imkan verərdi.

Qədim Şərq, o cümlədən türk dünyasının, xüsusilə Ural-Altay dünyasının arxaik dünyagörüşünü öyrənməkdən ötrü həm etnoqrafik, həm də arxeoloji materiallardan istifadə edilməlidir. Arxaik dünyagörüşün daşıyıcıları dünyanın mənzərəsinin fraqmentar təsvirinə arxalandığından, onlar dünyanın miforitual mənzərəsinin bütövlüyünü dərk etməyə çalışırlar. Görünür, bu dünyanın ümumi mənzərəsinin yaradılmasına cəmiyyətin tələbatını göstərsə də, eyni zamanda arxaik dünyaya münasibətin böhranının simptomlarını əks etdirməklə, onun keyfiyyətə başqa vəziyyətə daxil olmasını ifadə edir. Sibirin Ural-Altay bölgəsində dünyanın bu cür mənzərəsinin formalaşması ancaq qədim türk mədəniyyəti üçün əhəmiyyətə malik olduğundan və həmin proses demək olar ki, başa çatmadığından diqqəti cəlb edir. Türk dövletçiliyinin tənəzzülü, yazının itirilməsi ilə dünyaya münasibətin dönməz rearxaizasiya prosesi başlanmışdır.¹⁵

Belə hesab etmək olar ki, arxaik dünyagörüşün bütövlüyü onun bitkin və ziddiyyətsiz mətnlər kimi mövcud olması demək deyildir. Dünyanın modeli başlıca olaraq folklor mətnləri, şaman çağırışları, əf-

¹⁵ Вах: Сагалаев А.М. Урало-Алтайская мифология. Символ и архетип, s. 17.

sanələr, mifoloji süjetlər, tapmacalar, nəğmələr, epik əsərlər, bir sözlə, həm dil sahəsində, həm də ritual-dil davranışında realizə edilən nə varsa, onlarla aşkar olur, aydınlaşır. Dilin isə əsas funksiyalarından birinin dünyanın mənimsənilməsi və onu özü üçün bir növ «həzm etməsi funksiyası»¹⁶ olduğundan, dünyanın ənənəvi modelindən eyni mənalıq və qətilik gözləmək olmaz. Başqa cür isə arxaik mentalitetin prinsiplərindən biri olan mütləqə onun bütün ipostaslarında sevgisizlik prinsipi pozula bilər. Arxaik dünyagörüşü bəzən bir sıra tədqiqatçılar mifoloji dünyagörüşü də adlandırırlar. Ona görə də «mif» və «mifologiya» anlayışlarına yenidən qayıtmaq məcburiyyətindəyik.

XVIII əsrdə «mif» dedikdə «reallıq» çərçivəsindən kənara çıxan nə varsa o da başa düşülürdü. Adəmin yaradılması, yaxud gözəgörünməz adam, həmçinin zulusların nəql etdiyi dünya tarixi, eləcə də Hesiodun Teoqoniyası – bütün bunlar «miflər» hesab olunurdu. Maarifçilik və pozitivizm dövrlərinin və digər basmaqəlib fikirləri kimi miflər də xristian strukturuna tabe edilirdi. Yəni Əhdi-ətiq, yaxud Əhdi-cədidə iqtibas edilməyən nə varsa hamısı mif və uydurmalar sırasına daxil edilirdi. Lakin etnoqrafların (etnoloqlar da demək olar) tədqiqatları bütpərəst dünyaya qarşı yönəldilmiş xristian polemikasının semantik irsinə təzədən baxmağa məcbur etdi. Və biz nəhayət mifin elə mühüm cəhətlərini dərk edib, anlamağa başlayırıq ki, həmin məna mifə «primitiv» və arxaik cəmiyyətlər tərəfindən verilmişdir. Həmin cəmiyyətdə isə məlum olduğu kimi, mif ictimai həyatın və mədəniyyətin həqiqi əsası olmuşdur.¹⁷ Belə çıxır ki, həmin cəmiyyətlərdə mif mütləq həqiqəti ifadə edirdi. Çünki cəmiyyət üzvlərinin fikrincə, mif müqəddəs tarixi çatdırırdı, yəni insandan yüksəkdə duran nə varsa ondan məlumat verirdi.¹⁸ Real və müqəddəs hesab edilən mif tipik, o cümlədən, təkrar olunan bir hadisəyə çevrilir, çünki o, özü model kimi və müəyyən dərəcədə insanın bütün əməllərinə haqq qazandıran olur. Başqa sözlə desək, mif dünyanın zamanın əvvəlindən nə baş veribse onun həqiqi tarixi hesab olunur və insanın davranışının nümunəsi kimi çıxış edir. Allahların, yaxud da mistik qəhrəmanların tipik hərəkətlərini bir növ təkrar edən, yaxud da sadəcə olaraq onlara macəraçılıq donu

¹⁶ Топоров В.Н. О некоторых предпосылках формирования категории possessивности. Славянское и балканское языкознание: Проблемы диалектологии. Категория possessивности. М., 1986, с. 147.

¹⁷ Вах: Мирча Элиаде. Мифы. Сновидения. Мистерии, «Рефл-бук», «Ваклер», 1996, с. 22.

¹⁸ Yəni orada.

geyindirən arxaik cəmiyyətin adamı özünü dünyəvi zamandan ayırır və sehrbazlıqla yenidən Böyük müqəddəs zamana gedib çıxır.¹⁹ Göründüyü kimi, müasir dildə başa düşülən kimi mifi «uydurma» hesab etmək arxaik dövrlər və onların mədəniyyətləri üçün qəbul edilməzdir. Halbuki ənənəvi mədəniyyət dövrünün insanları üçün mif gerçəkliyin yeganə, düzgün vəhyidir. Bəzi tədqiqatçılar bunu başqa cür, kollektiv təfəkkür forması da hesab edirlər. Əslində mif ilk təfəkkür forması olub, həm fərdiliyi və həm də ictimailiyi özündə birləşdirmişdir. Mif haqqında, xüsusilə arxaik cəmiyyətlərdə mifin anlaşılması haqqında məlumata mifologiya haqqındakı məlumatı da əlavə etməliyik. Əslində «mifologiya» sözü hərfən yunan dilindən tərcümə olunarsa, əfsanələrin, əsatirlərin şərhı, ifadə olunması kimi başa düşülür. Həqiqətən də çoxları belə hesab edir ki, miflər antik dövrdə yaradılan qədim nağıllar, allahlar və qəhrəmanlar haqqında tarixlərdir. Mifologiya bu cür anlamda gerçəkliklə heç bir münasibətdə olmayan qədim əfsanəvi hadisələrin məcmusu kimi başa düşülürdü. Lakin əksər alimlərin fikrincə, mifologiya, hər şeydən əvvəl, ictimai şüurun ifadəsinin xüsusi formasıdır, inkişafın ilkin mərhələlərində yaşayan insanlara xas olan ətraf mühitin dərk edilməsinin, anlaşılmasının üsuludur. Qədim insan özünü ətraf mühitdən ayırmırdı, o, kollektivlə necə bağlı idisə, yaşadığı təbiətlə də o dərəcədə əlaqədar idi. Təbiətlə insanın bu cür vəhdəti, məntiqi təfəkkürün emosional sahə ilə birliyi dünyanın bir canlı kimi başa düşülməsinə gətirib çıxarırdı. Qədim insan üçün bütün kosmos özü kimi canlı idi. Ona görə də kosmosun hər bir elementi canlı kimi təsəvvür olunurdu. Buraya ulduzlar, daşlar, çaylar, ağaclar və s. daxil idi. Qədim insanın mövcudluğunun əsas qanunu dünyada hər şeyin bir-birinə oxşadığı, bir-birinin eyni olduğu, yəni predmetləri də insanların özü kimi canlı olmasına inam idi. Təbiət şeylərin sadələvh formada canlılaşdırılması, şeylərin və hadisələrin təcəssümü, geniş şəkildə təbiətlə cəmiyyətin metaforik qarşılaşdırılması da bu qəbildəndir.²⁰

Ümumiyyətlə, mif bizim öz-özümüzü seyr etdiyimiz, görə bildiyimiz əbədi güzgüdür. Əslində miflər kainatın necə əmələ gəlməsi haqqında düşüncələrdir. Bəzi Qərb alimlərinin fikrincə isə miflər elmin ən qədim formalarından biridir. Daha dəqiq desək, miflər bu və ya digər hadisənin nə üçün baş verməsi səbəbini izah etməyə cəhddir. Deməli, din və fəlsəfə sahələri ilə əlaqədarır. Mif eyni zamanda «ta-

¹⁹ Yəni orada, s. 22-23.

²⁰ Вах: Бирлайн Дж. Ф. Паралельная мифология. М., Крон-Пресс, 1997, с. 13.

rixdən əvvəlki dövrün» tarixidir.²¹ O, bəşəriyyətin yazılı tarixinin başlanmasına qədərki dövrü haqqında məlumat verən mühüm mənbələrdən biridir. Mif həmçinin adətən folklor formasında mövcud olan ədəbiyyatın ən qədim formasıdır. O, qədim insanlara onların kimliyi və necə yaşamaları haqqında danışan hekayələrdir.

Beləliklə, mif indiyə qədər əxlaqın, dövlətçiliyin və milli özünüdərkən əsası olaraq qalmaqdadır.²² Əlbəttə, mifi tam şəkildə «primitiv, elməqəder» təfəkkürün məhsulu hesab etmək olmaz. Əslinə qalanda həyat bizim günlərdə də mifoloji simvol, məna, mifoloji dillə zəngindir. Bütün bunlar isə ümumbəşəri irsin qiymətli hissəsidir. Təmsillər, nağıllar, ədəbiyyat, epos və dastanlar, böyük dinlərin, müqəddəs kitabların – hamısında qədim miflər mühüm rol oynayır. Qədim miflər isə özlüyündə zaman, məkan həddlərini və mədəni fərqləri aradan qaldırır.

Əlbəttə, burada mifologiyanın görkəmli tədqiqatçısı Con Frensis Birlaynın mif haqqında bir sıra fikirlərini vermək lazım gəlir.

Mif bütün insanlar üçün bütün zamanələrdə dəyişməz və daimi olandır. Mifdə olan ümumi modellərə, süjetlərə və hətta detallara hər yerdə rast gəlmək mümkündür. Bu, onunla izah olunur ki, mif əcdadlarımızın nəsillərdən-nəsillərə ötürülən xatirələr irsinin məcmusudur. Mif hətta bizim şüuraltı struktura daxil olur. Yəqin ki, miflər bizim genlərdə kodlaşdırılmışdır. Mif tək-cə yazılı tarixdən əvvəl baş verən hadisə haqqında hekayələr deyildir. O, eyni zamanda gələcəkdə baş verəcək hadisələrin əhəmiyyəti haqqında hekayətdir. Mif keçmiş, bu günü və gələcəyi birləşdirən bir səpdir. Mif özlüyündə bizim beş hiss üzvlərimizdən kənarında olan realini təsvir edən unikal dildir. O, təhlətəşür obrazları ilə şüurlu məntiqin dili arasındakı uçurumu doldurur.

Mif adamların bütöv birliyini formalaşdıran yapışqandır. O, icma, qəbilə, xalq və millətin özünüdərinin əsası kimi özünü göstərir.

Mif bütün əxlaq qanunları məcmusunun zəruri ünsürüdür. Əxlaq kodekslərinin əsası həmişə mifologiya və dindən götürülmüşdür. Mif həyatı mənalandıran etiqadlar kompleksidir.

Mif adamlara və cəmiyyətə mühitə uyğunlaşmağa kömək edir.²³

Adamlar təbiət obyektlərinə öz xüsusi xassələrini (antropomor-

fizm), yaxud da heyvan xassələrini (zoomorfizm) aid edirlər ki, bu da möcüzəvi mifoloji fantastikası (qədim yunan kentavrını, yaxud da şərqi slavyan qanadlı it – Sımarqları, Şərqi uçuş xalçalarını, təpəgözlərini və s. xatırlatmaq kifayətdir) doğurmuşdur. İnsanlar öz xassələri ilə yanaşı, təbiətə qəbilə-tayfa münasibətlərini də keçirirdilər. Ona görə də miflərdə allahlar, ruhlər və qəhrəmanlar arasında çox vaxt sırf bəşəri ailə-nəsil əlaqələri hökm sürürdü.

Mifoloji şüurun əsas cəhətləri-sinkretizm, simvolizm, genetikizm və etimologizm hesab olunur. Sinkretizm (tərcümədə: «birləşmə» deməkdir) mifologiyayı bir bilik kimi, inkişaf etmədiyinə görə bölünməyən bilik kimi xarakterizə edir. Məlum olduğu kimi, müasir bilik gerçəkliyin müxtəlif fraqmentlərini müxtəlif cür başa düşülməsi üçün çoxsaylı sahələrə bölür. Miflər isə hər şeyi əhatə edib, izah etməyə çalışır: nə üçün yağış yağır, dünya necə əmələ gəlmişdir, insanlar hardan meydana çıxmışdır, onlar niyə xəstələnir və ölürlər və s. və i.a. suallar miflərdə qoyulur və cavab axtarılır. Mif eyni zamanda dinin, incəsənətin müxtəlif formalarını, rəsonal biliklərin rüşeymlərini özündə cəmləşdirir, bu da nəsillərdən-nəsillərə bilik- texnologiya kimi verilir. Bəşəriyyətin ilkin inkişaf mərhələlərində miflər dini etiqadlar və rituallarla sıx əlaqədar olmuşdur. Miflər qədim cəmiyyətlərdə qəbul olunmuş dəyərlər sistemini və davranış normalarını təsdiq etmiş və sonrakı dövrlərə ötürmüşdür. Həmin cəmiyyətin nümayəndələri üçün mifik məzmun, artıq qeyd etdiyimiz kimi, tamamilə real olmuşdur. Çünki orada bir sıra nəsillərin kollektiv təcrübəsi öz təcəssümünü taparaq etiqad predmeti xidməti göstərmişdir. Mifdə tənqidə anlam qəbul edilmirdi.

Qədim insanın təfəkkürünün bütövlüyü (ayrı-ayrı hissələrə bölünməməsi) mifoloji şüurda mahiyyət və hadisənin, şeylər və sözlər, adlanan və ad arasında aydın olmayan bölgüsünün təzahürünə rast gəlmək mümkündür. Mifoloji şüur konkret şeylərlə əlaqədar, obyektlər xarici hissi keyfiyyətlərlə (məsələn, şimşək oxla birlikdə) bir-birinə yaxınlaşır. Mif mahiyyətin axtarış dərinliyinə varmır, ona görə də xaricən oxşar şeylər onda eynilik kimi başa düşülür. Buradan da mifologiyanın ikinci mühüm xassəsi – simvolizm üzə çıxır. Konkret predmet və hadisələr öz konkretliyini itirməyərək digər predmet və hadisələrin işarəsinə çevrilir, daha dəqiq desək, simvolik olaraq onları əvəz edir.

Miflərdə çox zaman predmetin mənşəyi onun mahiyyəti kimi verilir. Bu xassə genetikizm (yunanca: genesis – «doğulma», «əmələ gəlmə») adlanır. Mif üçün şeyləri, yaxud hadisələri izah etmək bir növ

²¹ Yəne orada, s. 14.

²² Yəne orada.

²³ Бирлайн Дж. Ф. Паралельная мифология. s. 14-15.

onların əmələ gəlməsi haqqında danışmağı ifadə edir. Genetizmlə mifin etiologizmi sıx əlaqədardır (yunanca: etiologizm – aitia – «səbəb», «əsas» deməkdir). Mif ətrafdakı predmetlərin, hadisələrin, canlı varlıqların nə üçün belə olduğunu izah edir.²⁴ Bütün miflər dünyanın quruluşu haqqında hekayələr təsirini bağışlayır. Lakin sırf, etioloji miflər də mövcuddur. Onlarda isə hansısa predmet və hadisənin xüsusiyyətlərini izah edən qısa rəvayət və hekayətlər mühüm yer tutur. Mifin genetizmi və etiologizmindən danışarkən aşağıdakı detallı qeyd etmək vacibdir. Şeylərin əmələ gəlməsi məqamına uyğun gələn zaman (mifoloji zaman) indiki zamandan, nəql edilən zamandan xeyli uzaq olub, kəskin şəkildə fərqlənir. Mifoloji zamanda heç nə indiki kimi deyildir. Lakin mifoloji zamanda baş verənlər real zamanda baş verənlərin təkrarı üçün nümunədir. Ümumiyyətlə, mifoloji zaman sakral (müqəddəs) xarakter daşıyır.

Beləliklə, miflər sadəcə olaraq əyləncəli tarixlər, hekayətlər, nağıllar, əfsanələr deyil, ən qədim biliklərin irsidir. Mifologiya gerçəkliyi dərk etməyin ən qədim üsuludur ki, nəinki mövcud şeylərin qaydalarını izah edirdi, həmçinin adamlara həmin dünyada müəyyən fəaliyyət xarakteri də aşılamişdir.

Dünya xalqlarının mifləri olduqca müxtəlifdir. Lakin onları diqqətlə öyrəndikdə bir sıra oxşar cizgilər, mövzular və motivlər olduğunu aşkar etmək mümkündür. Bütün bunlar isə mifləri müəyyən qruplarda birləşdirib, onların təsnifatını verməyə imkan verir.

Həmin qruplar içərisində sayına görə birinci yeri, demək olar ki, heyvanlar haqqında miflər tutur. Bu miflər ən qədim miflərdir. Onlarda ən çox totem heyvanlardan danışılır. Çünki ibtidai insanlar həmin heyvanları özlərinin əcdadları hesab edirdilər. Lakin elə miflər də vardır ki, heyvanların insanları doğduğunu (türk mifologiyasında boz qurd kimi), yaxud da əksinə, insanların heyvanlara çevrilməsini göstərirlər. Bütün bunların hamısı arxaik dünyagörüşün məhsulu hesab olunmalıdır.

Qeyd etmək lazımdır ki, cəmiyyət nəşildən-nəşilə dünyanı və orada insanın yerini əks etdirən eyni təfəkkür sxemlərini zaman-zaman yaratmışdır. Bu zaman belə bir təəssürat yaranır ki, ənənəvi dünyagörüşün əsasını zamandan kənarda keçici olmayan dəyərlər və qaydalar təşkil edir. Bəzi tədqiqatçıların fikrincə, xalqların dünya modelini ifadə edən materiallarla tanışlıq inandırır ki, bir dəfə formulə edilən bu

²⁴ Вах: Волошина Т.А., Астапов С. Н. Языческая мифология славян. Феникс. Ростов-на-Дону, 1996, с. 3-4.

ideya və obrazlar cəmiyyəti uzun bir dövr üçün təmin etmişdir. Görən, bu konservatizmin səbəbi nəylə əlaqədardır.

A.M.Saqalayevə görə, adam bu konservatizmin şüurlu şəkildə müdafiə edildiyinə az qala inanır. Çünki dünyanın dərk edilməsində növbəti addım elə bir şüurlu şəkildə atılmamışdır.²⁵ Nəticədə min illərlə bir dövr irəliləməyə doğru heç bir irəliləyiş hiss olunmur. Yeni qədim dövr stereotipləri olduqca davamlı olduğundan təsadüfi deyildir ki, indiyə qədər öz varlığını saxlaya bilmişdir. «Ənənəvi», yaxud «arxaik» dünyagörüşü anlayışlarını işlədərkən biz dəqiq məzmunu malik olmayan müəyyən stereotiplərdən istifadə edirik. Etnoqrafiyanın anlayış aparatında «ənənəvi mədəniyyət» və «ənənəvi cəmiyyət» anlayışları eyni sırada duran terminlər hesab olunur. Bunu biz «etnik mədəniyyət», yaxud da «etnosun mədəniyyəti» anlayışlarına aid edə bilərik.

Ümumiyyətlə, xarici təsirlərdən azad olan dünyagörüşünü tapmaq qeyri-mümkündür. Lakin spesifik elementlərlə zəngin olan dünyagörüşünü də inkar etmək olmaz. Doğrudan da dünyagörüşü ideyaları və qaydalarının toplanması prosesinin özü daim «özününkü» və «özgəninki», daxili və xarici amillərinin qarşılıqlı təsirini göstərir. Hər bir xalqın etnik tarixinin müxtəlif mərhələlərində onların balansını da müxtəlifdir.

²⁵ Вах: Сагалаев А.М. Урало-Алтайская мифология. Символ и архетип, с. 19.

MİFOLOGİYADAN FƏLSƏFƏYƏ KEÇİD

Homo sapiens-in mental praktikasının ilkin formaları dini xarakter daşımışdır. İbtidai insanların dinə qədərki fikirlərinə aid nəzəriyyələr bizə elə gəlir ki, kifayət qədər əsaslandırılmamışdır. Çünki ibtidai insanların dünya haqqında təsəvvürlərinin dini formalarına aid materiallar daha çoxdur. (Əgər buraya ibtidai inkişaf mərhələsində yaşayan, məsələn, Avstraliya aborigenlərini və b. həyat tərzinin öyrənilməsinə də daxil etsək, güclü və zəngin material əldə etmiş olarıq). İlkin dini təsəvvürlər kompleksi çoxcəhətlidir. Lakin onların əksəriyyəti son nəticədə təbiətdə insanın yeri və rolu, insanın ətraf aləmlə əlaqələrinin öyrənilməsi baxımından bir sıra forma və metodlara bölünür. Bu formalar totemizm, animizm, magiya, fetişizm və mifologiyadan ibarətdir. Yuxarıdakı formaların hamısı vacib olsa da, onların içərisində mifologiya özünəməxsus yer tutur. Çünki mifologiyada insanlara öz totem – əcdadları ilə əlaqə, təbiətin bu və ya digər qüvvəsinin canlılaşdırılması, fetişin və ya magiyanın sehrli gücünü izah edən material istənilən qədərdir.

Müxtəlif xalqların rəngarəng miflərinin və müxtəlif adlar altında çıxış edən allahları, qəhrəmanları və mifik hökmdarlarının olmasına baxmayaraq, ən qədim dövrlərdə bəşər mədəniyyətinin ümumi cəhətlərə malik olması heç kimdə şübhə doğurmamalıdır. Bu vəhdətin mövcudluğu mifin özünün atribut və s. cəhətləri ilə bu və ya digər sosial-etnik birliklərin müəyyən inkişaf mərhələsində xalqların mənəvi mədəniyyəti və mental praktikasının nümunəsi rolunda çıxış etməsi tamamilə doğrudur. Ziqmund Freyddən başlayaraq, bu tezis qəbul edilmişdir ki, *mif bəşəriyyətin şüuraltı xatirəsi və yaddaşdır. Onun bunu sübut etmək üçün kifayət qədər maraqlı poetik materialı mövcuddur.*

Lakin mif təkə xatirə-yaddaş deyil, həmçinin insan fikrinin sərbəst uçuşudur ki, cəlbədicə ideyalar dünyasına daxil olmaq üçün göstərilən cəhdin nağılvari, fantastik və realist istəkləri məcmusu hesab oluna bilər. Burada spekulativ abstraksiyanın formalaşması üçün münbit, zəngin və geniş üfüqlər vardır. İnsan fikri gündəlik konkret qayğılarından xilas olaraq (bəzən isə o qayğılarla birlikdə) poetik sayahətin sonsuz nöqtələrinə doğru istiqamət götürə bilər. Çoxları haqlı olaraq mifdə müasir sivilizasiyanın mənəvi potensialını doğuran ilkin rüşeymi görə bilirlər. Bir sözlə, qədim cəmiyyətlərdə dünyanın dərki

və insanın oradakı yeri əslində mifdə, mifologiyada aydın şəkildə anlaşıla bilərdi. Ona görə də alimlər çox haqlı olaraq qeyd edirlər ki, mif fərdi şüura qarşı qoyulan, ondan köklü şəkildə fərqlənən kollektiv şüurun inikasıdır. Hələ vaxtı ilə E.Dyürqheyim bu fərqi kollektiv sakral başlanğıcın fərdi profan başlanğıca qarşı durması kimi müəyyən etmişdir. Təsədüfi deyildir ki, həm müasir mifoloqlar²⁶, həm də digər sahənin tədqiqatçıları²⁷ B.Dyürqheyimin həmin fikrinə şərik çıxdıqlarını elan etmişlər. Bir sözlə, mif dünyanın kollektiv tərəfindən sakral dərk edilmişdir. Buna görə də mif ilkin dini təsəvvürlər kompleksinin mərkəz oxu olmuşdur. Mifin dinlə əlaqəsi şübhəsiz olsa da, bu məsələ alimlər tərəfindən müxtəlif şəkildə şərh olunur. Mif ilkin fikrin məcburi, zəruri formasıdır. Onun formalaşdığı kollektiv təsəvvürlər nə praktik müşahidələrin rasionalizminə, nə də abstrakt mühakimələrə əsaslanırmı. Qrupların təsəvvürləri, hər şeydən əvvəl, emosional əhvali-ruhiyyəyə, özünü gerçək mühitə daxil etməyə arxalanır.

Mifopeotik təfəkkür öz prinsipləri və öz məntiqi olan təfəkkürdür. Təsədüfi deyildir ki, həmin təfəkkür bir sıra tədqiqatçıların daim diqqət mərkəzində olmuşdur. Hazırda daha çox K.Levi-Strossun miflərin struktur təhlili nəzəriyyəsi diqqəti cəlb edir.²⁸ Qısa şəkildə həmin nəzəriyyənin mahiyyəti ondan ibarətdir ki, mif ziddiyyətləri, aradan qaldırmaqdan ötrü mediator kimi allahların və yaxud qəhrəmanların köməyindən istifadə edir. Ümumiyyətlə, mifin fərqləndirici cəhəti ziddiyyətləri aradan qaldırmaq cəhətidir. Onun vəzifəsi bu ziddiyyətlərin nisbilyini sübut etmək (məsələn, həyat və ölüm), «süni» mədəniyyəti təbiətlə, onu əhatə edən dünya ilə eyniləşdirmək, insanı onu əhatə edən dünya ilə vəhdətə gətirmək, insan və təbiətin, təbiət və cəmiyyətin harmoniyasına nail olmaqdır.

Hər hansı bir din kimi, mifin də son məqsədi qrupa mənəvi rahatlıq təmin etmək və bununla da onun özge şəraitdə özünü təsdiqinə, hətta düşmən əhatəsində olsa belə özünü təsdiqinə imkan verməkdir.

Cəmiyyətin inkişafı dünyanın dərki və fikrin forması kimi mifin inkişafına, mifologiyanın mürəkkəbləşməsinə gətirib çıxarmışdır. Tədricən bu inkişafı mifoloji təfəkkürün rasionall təhlillə seçilən təfəkkürlə əvəz olunmasına doğru aparmışdır. Lakin mifoloji fikri protofəlsəfə və fəlsəfədən əvvəlki hüdudlardan ayıran keçid çox çətinliklər

²⁶ Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 2000, с. 39-40.

²⁷ Иорданский В.Б. Хаос и гармония. М., 1982, с. 25-26.

²⁸ Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1983.

lə müşayiət olunmuşdur. Hətta mifologiyası intellektual və bədii cəhətdən ən zəngin olan inkişaf etmiş Yaxın Şərq ölkələri– Misir, yaxud Mesopotomiyada belə o, fəlsəfinin kandarına çatsa da, ancaq mifologiya olaraq qalmışdır. Halbuki orada mifologiya özünün rəngarəngliyi, teoqoniya və kosmoqoniya sahəsində çox variantlılığı ilə seçilirdi.²⁹ Buna baxmayaraq o ölkələrdə mifologiyadan fəlsəfəyə keçid başa çatmadı. Bəs onda yeni fəlsəfi təfəkkür nədən başlamalı idi? Hər şeydən əvvəl, fikrin azad olmasından başlamalı idi. Fəlsəfi təfəkkürdə, fikrin mütləq mənada mif tərəfindən udulmasına son qoyulmalı idi. Həqiqətin mifdən kənarda axtarışı da bura daxildir. Bundan əlavə, mifin hüdudlarından kənarda duran böyük ilk səbəbin ontoloji postulatlarının izah edilməsi, ali transendental başlanğıcın izah edilməsi də fəlsəfi təfəkkürün predmetinə daxil olmalı idi. Obyektiv və subyektivin hüdudları göstərilməli idi (məlum olduğu kimi, mif bu hüdudu həmişə inkar etmişdir). Göründüyü kimi, yeni təfəkkürün işlənilib hazırlanması uzun müddət tələb edirdi, mürəkkəb bir prosesi idi. Bu, son nəticədə mifi və mifopoetik təfəkkürü rədd etməkdən çox, eyni zamanda onun məhdudluqlarını aradan qaldırmağa xidmət etməyə yönəlmişdi.

Elmdə məlum olan modifikasiyalarda mifoloji təfəkkürdən keçid fərqlənirdi ki, bu da nəticələrdə, daha dəqiq desək, bu və ya digər sivilizasiyada, mifoloji təfəkkürün yerinə gələn fəlsəfədə və təfəkkür tipində öz əksini tapırdı.

Başqa sözlə desək, bizim üçün mifoloji təfəkkürün aradan qaldırılmasına kömək edən şərait və onun konkret formalarını və son nəticələrini müəyyən edən bütün şərtlər böyük əhəmiyyətə malikdir. Elə bu nöqtəyi-nəzərdən ümumi prosesin əsas variantlarını qiymətləndirmək lazımdır.

Adətən mifologiyadan azad edilmiş fikrin tarixini antik Yunanıstandan başlayırlar. Doğrudan da orada sözün həqiqi mənasında fəlsəfə yaranmış və özünü hərtərəfli şəkildə göstərə bilmişdir. Lakin qeyd etmək lazımdır ki, bəşəriyyət üçün, ümumbəşəri fikrin taleyi üçün, bütün dünya sivilizasiyası üçün vacib olan mifin aradan qaldırılmasının antik Yunanıstan yolu birinci yol deyildir. Ona qədər qədim Şumer fəlsəfəsi bu yolun xeyli hissəsini keçmişdir. Bu bərdə çoxlu əsərlərin olmasına baxmayaraq, avropamərkəzçilik bir çox rus və Avropa tədqiqatçıları üçün xarakterik olaraq qalır. Məsələn, Şərq dinlərinin bilicisi olan L.S.Vasilyev antik yola qədər yalnız iki yol tanıyır.

Bunlar, onun fikrincə, Əhdi-ətiq və hindo-iran yollarıdır.³⁰

Təkrar edirəm ki, avropamərkəzçilik fəlsəfinin meydana gəlməsində həm yəhudi-xristian, həm də Hind-Avropa birinciliyini şişirtməkdə davam edir. Biz isə nə yəhudi-xristian, nə də Hind-Avropa xidmətlərini inkar etməyərək, Şumer mədəniyyətinin ilkinliyi hüququnu müdafiə etməkdə davam edirik və bu sahədə özümüzü haqlı sayırıq.

Məşhur şumeroloq S.Kramerin fikrincə, şumerlər geniş şəkildə qəbul olunmuş fəlsəfə yarada bilməmişlər. Onların heç vaxt ağına da gəlməzdi ki, şeylərin həqiqi təbiəti, yaxud da onların şeyləri haqqında təsəvvürləri şübhə doğura bilər. Elə buna görə də onlarda fəlsəfinin qnoseologiya (idrak nəzəriyyəsi) sahəsi demək olar ki, olmamışdır. Bununla yanaşı, şumerlər kainatın təbiəti haqqında, dünyanın yaradılması qanunları haqqında fərziyyələr irəli sürürdülər. Belə bir fikri yürütmək üçün əsas vardı: artıq hələ bizim er.əv. III minillikdə Şumerdə elə mütəfəkkirlər və pedaqoqlar meydana gəlmişdi ki, yuxarıda qeyd etdiyimiz sualları irəli sürür və ona cavablar axtarıb tapmağa çalışırdılar. Elə bunun üçün də onlar özlərinin kosmologiya və teologiyasını yaratmışdır. Həmin mütəfəkkirlərin yaratdığı baxışlar sistemi o qədər inandırıcı olmuşdur ki, Yaxın Şərqin əksər ölkələri həmin sistemi etirazsız qəbul etmişlər.³¹

Göründüyü kimi, sistemli fəlsəfə olmasa da, fəlsəfinin mühüm prinsipi və sualları şumerlər tərəfindən axıra qədər həll edilmişdir.

Avropa və rus tədqiqatçılarının əksəriyyəti şumer faktorunu qəbul etməsələr də Əhdi-ətiq və Hind-ari yolunu fəlsəfəyə yaxınlaşdıran yol kimi şərh etmişlər.

Qeyd etmək lazımdır ki, L.S.Vasilyevin³² fikrincə, mifologiyanın aradan qaldırılmasının və fəlsəfi fikrin (dini-fəlsəfi) Əhdi-ətiq variantı hər halda Yaxın Şərq-Aralıq dənizi regionu üçün sadə, asan və təbii olmuşdur.

Monoteist tendensiya (Misirdə Ehnatonun reformaları, zərdüştilik ideyaları) aşkar edilir və özünü bildirir. Yəni adi qəbilə allahı tədricən hamı üçün böyük və vahid allaha çevrilir. Yeni funksiyalar əldə edərək dindarlara da imkan verir ki, onlar adi mifoloji stereotiplərdən xilas olsunlar. Lakin situasiyanın unikalılığı və paradoksu ondan ibarətdir ki, bunlar qədim dövr sivilizasiyanın ən çox inkişaf etmiş bölgələ-

²⁹ Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. – Духовные искания древнего человека. М., «Наука», 1984, с. 204.

³⁰ Васильев Л.С. Проблемы генезиса китайской мысли. М., «Наука», 1989.

³¹ Крамер С. Н. История начинается в Шумере. М., «Наука», 1991, с. 90.

³² Васильев Л.С. Проблемы генезиса Китайской мысли. с. 6.

rində, xüsusilə iri mərkəzlərdə yaranmamışdı. Bu ərazisə artıq çoxdan monoteizm üçün hazır idi. Əksinə, monoteizm onlarda deyil, geridə qalmış yarımköçəri tayfalar arasında meydana gəlib inkişaf etmişdi. Bəs bu necə olmuşdu?

Prinsipial və yeni tipli allah meydana çıxmışdı. Əlbəttə, Əhdi-ətiqin hansı hissəsinin nə vaxt yaranması haqqında uzun müddət mübahisələr aparmaq olar.

Buraya qədim yəhudilərdə monoteizmə nə vaxt keçilməsi məsələsi də daxildir. Lakin bir şey mübahisəsizdir. Əhdi-ətiqdəki Yəhve prinsipcə adi qəbilə-tayfa allahlarından fərqlənir. Məlum olduğu kimi, bütün dinlərdə və bütün miflərdə müəyyən həddə daxilində allah olduqca konkretir. Onların adları, funksiyaları, təsir dairəsi, qüdrətinin səviyyəsi, mənşəyi, hətta çox hallarda zahiri görünüşü məlumdur. Mifoloji təfəkkür üçün başlıca cəhət allahların mövcudluğudur. Onlar varlığın, təbiətin hissəcikləridir, əsas mahiyyətdir. Başqa sözlə desək, mifoloji allahlar həmişə immanentdir. Başqa cür ola da bilməz. Onların mövcudluğunun ali, praktiki səbəbi immanentlikdir. Əhdi-ətiqdəki Yəhve onlardan köklü surətdə fərqlənir. Bəzən belə hesab edirlər ki, əvvəllər o qədim yəhudilərin hansı hissəsinə qəbilə allahı olmuşdur. Birbaşa sübutlar olmasa da bəlkə belə də olmuşdur. Əhdi-ətiq mətnində onun adı çəkilərkən deyilir: «Musa Allaha dedi: Mən İsrail oğullarının yanına gedib deyəcəyəm: sizin atalarınızın Allahı məni göndərmişdir. Onlar isə mənə deyəcəklər. Onun (Allahın) adı nədir? Mən onlara nə cavab verim? Allah Musaya dedi: «Mən mahiyyətim (İyeqova) və dedi: İsrail oğullarına belə de: «Mahiyyət məni sizə göndərdi»³³. Bibliyada «Çıxış» kitabında deyilir: «Allah Musaya bunu da dedi: İsrail oğullarına bunu da de: Allah, Sizin atalarınızın Allahı, İbrahimin Allahı, İshaqın Allahı və Yaqubun Allahı məni sizin yanınıza göndərdi. Budur Mənim Adım...»³⁴

Bütün bunları öyrəndikdən sonra belə bir təsəvvür yaranır ki, Yəhve (yaxud İyeqova) adı burada simvolikdir. Allah Yəhve Ali mahiyyətdir, dünyanın Mütləq Reallığıdır. Bir sözlə, bu tamamilə yeni tipli allahdır, immanent olmayan, böyük hərf ilə yazılan Allah, dünya, transcendent olandır. O, böyük, mistik ilk başlanğıca, ali və yeganə Yaradıcıya çevrilmişdir. Fenomenal olaraq onun iradəsi ilə özü tərəfindən yaradılan dünya üzərində duran bir qüvvədir. Dünya isə öz növbəsində Allah tərəfindən yarandığına görə sözsüz ona tabe olmalıdır. Beləliklə,

transendent Yəhve dünyadan kənar və deməli, mifdən kənardadır.

Yəhvenin Əhdi-ətiq ənənələrində təzahürü əvvəlki mifologiyadan əlaqənin kəsilməsinə bir işarə idi. Bu, formasından asılı olmayaraq fikrin mifologiya əsarətindən xilas olması demək idi. Təsadüfi deyildir ki, bütün tədqiqatçılar Əhdi-ətiq dünyagörüşünün mifoloji dünyagörüşündən prinsipial fərqi də bunda görürdülər.³⁵

Adi mifoloji allahların transcendent Mütləqlə əvəz olunması (bu, proses üçün nə qədər vaxtın keçməsi bizi narahat etmir) radikal, inqilabi hesab olunmalıdır. Əslində bu, yəhudilərin qədim mədəniyyətində, özü də təkə mənəvi mədəniyyəti sahəsində deyil, böyük inqilabi dəyişikliklərin əsasını qoymuşdur. Bu bütllərə qarşı mübarizədən başlayaraq allah seçmək ideyasına qədər gedən prosesi də özünə daxil edir. Yalnız bundan sonra xətti zaman konsepsiyası işlənib hazırlandı. Tarixi prosesin mahiyyəti Allah iradəsinin realizə edilməsi kimi başa düşülməyə başlandı. Nəhayət, adi hüququn normativ etikasının müəllifi Allah hesab edilən 10 göstərişi əvəz etdi. Həmin göstərişləri bəşəriyyətin xeyli hissəsinin (buraya xristianlar da daxildir) əsrlər boyu yerinə yetirməyi borc sayıldı. Həm də buna riayət edilməsi uzun əsrlər boyu tərbiyəlilik kriteriyası kimi qəbul edilmişdir. İlk baxışdan elə görünə bilər ki, radikalizm və Əhdi-ətiq dini-fəlsəfi fikrinin dinamikliyi mifologiya ilə haqq-hesabı üzməli, onu tam aradan qaldırmağı, təsirini isə yeni ideya və mənəvi dəyərlər hesabına azaltmağı idi. Lakin bu belə olmadı və mifologiyadan bir yolluq xilas olmaq düşündüyümüz qədər asan bir iş deyildi. Çünki Əhdi-ətiq ənənə nəinki mifologiyayı birdəfəlik aradan qaldırmağı qarşıya qoymuşdu, əksinə onun mifopoeetik anturajını (mühitini) qayğıkeşliklə qoruyub saxladı. Onlardan Bibliyada istifadə edilməklə yanaşı Əhdi-ətiqdə yeni-yeni miflər yaradıldı və dünya mifologiyaya xəzinəsinə əlavə olundu. Bura dünyanın yaranması, Allahın hər şeyə qadirliyi, yəhudi xalqının Allahın seçdiyi xalq olması və s. daxil idi. Bu miflər yeni ənənələrə mane olmadılar. Əksinə, onlar yeni ənənəyə kömək etdilər. Fəal olaraq yeni dini fəlsəfənin əsas məqsədinə – Yaradıcının ali böyüklüyü, Mütləq kimi onun ali mahiyyəti, fenomenal dünyadan kənar yeganə reallıq ideyasına xidmət etməyə başlamışdı. Deməli, Əhdi-ətiq ənənəsi nəinki mifologiyayı aradan qaldırmışdır, əksinə onu özünə tabe edərək öz xidmətçisinə çevirmişdir.

Hind-ari variantı funksional, struktur, hətta xronoloji cəhətdən

³³ Библия, Исход, 3

³⁴ Yəne orada, s. 102.

³⁵ Франкфорт Г. и др. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. s. 204.

Əhdi-ətiq variantına yaxındır. Lakin eyni zamanda onların arasında prinsipial fərqlər də vardır.

Biz artıq «Hind mifologiyası»nda «Riqveda» haqqında, onun allahları haqqında xeyli məlumat vermişik.³⁶ «Riqveda»dakı transendent ilk başlanğıc (Yeganə, Mahiyyət, qeyri-mahiyyət) allah deyildir, adamların ali hakimliyini iddia etmir, dünya qaydalarına nəzarətə, tələlərə və s. hökm etmək hüququna malik deyildir. Vedlərdəki transendent ilk başlanğıc (bunlar upanişadlarda eyniləşdirilir) Yəhve kimi dünyadan fərqli olaraq o, karma qanununun hakim olduğu, sansaranın əbədi dövriyyədə fenomenal dünya ilə praktiki olaraq əlaqədə deyildir. Brəhmən-Mütləqin real dünyası sansaranın dünyası zamanı və sabit olmayan varlığı ilə fərqlənən xüsusi bir dünyadır. Onun yüksək mövqeyi Mütləq idi. Hindlilərin dini cəhətdən fəal hissəsinin – asket - tapasyalar, yoqlar, rahiblər və s. ali və son məqsədi həmişə karmik yenidən doğulmadan xilas olmaq, sansaranın profanik dünyasını tərk edərək Brəhmənə qovuşmaq olmuşdur. Hind ənənələrində Brəhmənin real dünyası Ali səadətin ideali olmuşdur. Ona nail olanlar mokşaya (azadlığa) sahib olurdular. Sonralar, buddist variantda bu dünya Brəhmən dünyası deyildir. Budda isə Nirvananın eyniyyətidir.

Beləliklə, Hind-arilərin dini fəlsəfəsi çərçivəsində mifoloji təfəkkürün aradan qaldırılması böyük, transendent Allahın təzahürü ilə əlaqədar deyildir.

Transendent Allah isə əvvəlki qəbilə-tayfa allahlarını və onlarla bağlı mifologiyaları sıxışdırmaq istəyirdi. Ümumiyyətlə, hindlilərin ilkin təfəkküründə iki paralel nöqteyi-nəzər vardır. Birinci, aşağı nöqteyi-nəzər, bütövlükdə mifoloji təfəkkürün adi standartına uyğun gəlirdi. Ali və Riqvedada təsvir olunan nöqteyi-nəzər isə radikal, hətta inqilabi hesab oluna bilər ki, bununla da biz artıq Əhdi-ətiqdə rastlaşmışıq. Lakin əgər orada mifoloji standartı dəyişirdisə, burada mifologiyadan kənara çıxmaq prinsipial olaraq, fikrin yeni səviyyəsinə nail olmaq mümkün olmuşdur.

Qeyd etmək lazımdır ki, Hindistanda irsi kahin brəhmənlərin mövcudluğu müəyyən mifoloji obrazın (yəni onlara xeyri olan, onların mənafeyini müdafiə edən) olmasını şərtləndirmişdir. Bütöv mütəxəssis kastaların gərgin cəhdləri fəlsəfi təhlilin dərinliyinə, mürəkkəb metafizik strukturun yaradılmasına imkan vermişdir. Bu zaman mifoloji allahların mövcudluq xətti üzərinə yüksəlmiş bu fəlsəfi axtarışlar, onların

dini xarakteri ilə birlikdə rasionalist təhlil formasını almışdır. Bunu biz upanişad mütəfəkkirlərinin mühakimələri nümunəsində aydın görə bilərik. Məlum olduğu kimi, onlar həyatın ilk sübutlarını (və ilk əsasını – su, hava, od, torpaq və s.) axtarırdılar.

Biz təzədən fikrin mifdən azad olmasının üçüncü – antik variantına qayıdaq. Burada mifologiyadan kənar, fəvqəlmifoloji fikir, daha dəqiq desək, ancaq dini mifologiya fəlsəfədən əvvəlki mərhələdəki miflərə əsaslanırdılar. Bunu həm Homer eposları öz allahları, qəhrəmanları və igidlikləri ilə, həm də Hesiod özünün teoqoniyası ilə sübut edir. Antik Yunanıstanın mifologiyası çox şeyi özünə qədərki inkişaf etmiş Yaxın Şərq xalqlarının mifologiyasından götürmüşdür. Çünki bütün bunlar antik qəhrəmanların Misir və Babilistanla sıx əlaqədə olduğunu bir daha sübut edir.

Lakin qeyd etmək lazımdır ki, antik mifologiya özünün ilkin inkişaf mərhələsində Hind-Avropa mütəfəkkirlərinin diqqət mərkəzində durduğu bir sıra ideyalardan azad edilmişdi. Lakin antik mifologiyanın Hind-Avropa elementlərindən bəhrələnməsini inkar etmək də düzgün olmazdı. Burada birinci növbədə söhbət ilkin səbəbə aiddir. Dəfələrlə qeyd etdiyimiz kimi, fəlsəfi təfəkkür qeyri-fenomenal dünyadan kənarda həqiqi, real ilk səbəbi axtarmaqla işə başlayır. Əhdi-ətiq yəhudiləri onu transendent Yəhvedə tapmışlar. Yəhvenin təzahürü varlığın bütün mürəkkəb problemlərini bir dəfəyə həll edir. Sonrakı intellektual cəhdlər yalnız teologiya çərçivəsində fəaliyyət göstərir. Ved və upanişadların müəllifləri daha çətin və daha mürəkkəb qeyri-mifoloji fikirlərə doğru getmişlər.

Bəzi tədqiqatçılara görə, kiçik bir xalqın spesifik Əhdi-ətiq fikri yunan fəlsəfəsinin yarandığı dövrdə antik mütəfəkkirlərə məlum olmamışdır. Bunun əvəzinə isə yunan filosofları qədim Hind filosoflarının ideyaları ilə, görünür, tanış olmuşlar. Ehtimal etmək olar ki, dörd təbiət stixiyası (torpaq, su, od, hava) haqqında qədim yunan təsəvvürlərinin formalaşmasına Hind filosoflarının ideyaları böyük kömək göstərmişdir. Bu ideyalar «Şatapatha-brəhmən»də ətraflı şəkildə qeyd edilmişdir³⁷. Upanişad mütəfəkkirlərinin ideyaları görünür, Milet məktəbinin formalaşmasına da mühüm təsir göstərmişdir.

Milet məktəbinin nümayəndələri Fales, Anaksimandr, Anaksimən təbiət hadisələrini maddi hesab edirdilər və bunların əsasını vahid bir «başlanğıc»da görürdülər. Fales suyu, Anaksimandr intəhasız, qeyri-müəyyən materiyayı (apeyronu), Anaksimən isə havanı maddi «baş-

³⁶ Ağayar Şükürov. Hind mifologiyası. B., Elm. 1996.

³⁷ Шейнман-Топштейн С. Я. Платон и ведийская философия. М., 1978

lanğıc» hesab edirdi. Həmin filosofların təlimi kainatdakı bütün dəyişmələri maddi «başlanğıc» hesab edirdi. Onların təliminə görə, kainatdakı bütün dəyişmələr maddi «başlanğıcların» əbədi hərəkətilə, bunların sonsuz çevrilmələri ilə izah olunur. Heraklit dünyanın əsasını hərəkətdə görürdü. Heraklit əksliklərin mübarizəsini əbədi mövcud olan «ümumi loqos», yeni qanunauyğunluq adlandırır. Yeganə haqqında Empedokl konsepsiyası, onun emanasiyası, 4 maddi və hərəkət edən ilk elementi, daha dəqiq desək, su, torpaq, hava və oddan ibarət olmuşdur.³⁸ O özünü magik qüvvələr üzərində hakim hesab edirdi. Şagirdləri ona allah kimi inanırdılar.

Qeyd etmək lazımdır ki, Hind fəlsəfəsi yalnız Babilistan vasitəsilə yunanlara çatmışdır. Upanişad müəlliflərinin əsərlərinə qədim dünyanın ən böyük ticarət mərkəzi, eləcə də dünya ölkələri ilə əlaqələrin də mərkəzi hesab olunan Babilistan vasitəsilə o vaxtkı inkişaf etmiş ölkələrin əksəriyyətində yayılmışdı. Əlbəttə, bütün bunlar antik fikrin müstəqil olmadığını göstərmək üçün deyildir. Antik fikir unikaldır və müdafiyyə ehtiyacı yoxdur. Burada söhbət təkcə antik fikrin problemləri və genezis haqqındadır.

Məlum olduğu kimi, yuxarıda göstərilən şərait ucbatından birinci növbədə naturfəlsəfə və kosmoqoniya inkişaf etmişdir.

İlk səbəbin axtarışı, ilk elementi – ilk başlanğıc haqqında mübahisələr naturfəlsəfənin inkişafına kömək etmişdir. Yalnız sonralar antik polisın sosial-siyasi inkişafı dövlət və cəmiyyətin aktual problemlərini ön plana çıxarmışdır. Yalnız Sokratdan başlayaraq antik fəlsəfədə etika, bilik, mübahisə sənəti (dialektika) nədir? sualları işlənməyə başlandı. Sokratın dahi şagirdi Platon cəmiyyət və dövlət problemləri ilə məşğul olmağa başlamışdır. Onun sosial-siyasi quruculuğun ideal layihələri mövcud olmuşdur.³⁹

Bütün bunlarla yanaşı, Platonun xüsusi diqqət və s.-lə işlənmiş ontologiyası və naturfəlsəfəsi də diqqəti cəlb edir. Bu mütəfəkkir ilk dəfə olaraq tipoloji cəhətdən Brəhməyə yaxın olan prinsipial yeni Eydos ideyasını irəli sürmüşdür.⁴⁰

Fəlsəfi dərinliyinə görə ona qədər işlənmiş bütün nəzəriyyələrdən fərqlənən Platon idealizmi diqqəti cəlb edir. Başqa sözlə desək, antik fikir Platondan başlayaraq, klassik Hind dini fəlsəfəsi tə-

fəkkürünün çərçivələrini dağıtmış, yeni fikirləri ilə fəlsəfədə inqilab etmişdir. Başqa antitezə (varlıq-şüur) vurğunu yönəldərək, fəlsəfənin bir elm kimi, hətta elmlər elmi kimi formalaşmasına kömək etmişdir.⁴¹

Bir sıra müasir mütəxəssislərin traktovkasında antik fikrin genezisi prosesi mifdən Loqosa doğru getmişdir.⁴² Yaxud da bunu mifdən Eydosa doğru getmək kimi də qəbul etmək olar. Lakin bununla məsələnin mahiyyəti dəyişmir. Burada diqqəti cəlb edən üçüncünün, yeni fikir və təfəkkürün mifologiyasızlaşdırılmasının antik variantının dəqiq definisiyasıdır. Onun əsas yolu ondadır ki, burada nə mif, nə din prinsipinə rədd edilmir, hətta formal şəkildə klassik mifologiyanın içərisində qalaraq antik fikir güclü impuls olmaqla sürətli və enerjili tempolə naturfəlsəfənin və ontologiyanın mürəkkəb problemlərinin rəasionalist təhlili platformasında durmuşdur. Bununla bərabər rəasionalist yanaşma anlayış və kateqoriyalar sistemini işləyib hazırlamağa imkan vermiş, həmin məntiqi instrumentlər vasitəsilə təfəkkürün mifoloji örtüyünü yavaş-yavaş təmizləməyə doğru hərəkət mümkün olmuşdur. İnsan əqlinin müdaxiləsi olmadan bütün problemləri asanlıqla həll edə bilən mütləq Allahın olmamasına baxmayaraq (qədim yəhudilərdə bu tərsinə idi) qədim yunanlar asan və məntiqi şəkildə mövcud imkanlardan istifadə etmişlər. Ona görə də upanışad müəlliflərinin nail ola bilmədiklərinə yunan filosofları nail ola bilməmişlər. Nəticəsi isə onların naturfəlsəfəsi və sosial-siyasi fikri kimi özünü göstərmişdir.

Qeyd etmək lazımdır ki, sosial-siyasi fikrin ikinciliyi mifoloji təfəkkürün aradan qaldırılması prosesinin məcburi nəticəsi olmamışdır. O, antik Yunanıstandakı həmin dövrdəki konkret situasiyanın təbii nəticəsi olmuşdur. Başqa hallarda situasiya başqa cür də ola bilərdi. Məsələn, iudaizmdə əsas vəzifə Yəhvenin tərifidir. Bunu başqa ölkələr və allahlar haqqında da demək olar.

Tədqiqatçıların fikrin mifdən azad olmasının 2 yolunu – antik və Hind-Avropa yolunu göstərdiklərini qeyd etmişik. Biz ora üçüncü yolu, yeni şumer mütəfəkkirlərin yolunu da əlavə etməliyik. Ancaq dördüncü yolun – spesifik Çin yolunun mövcudluğunu da inkar etmək olmaz. Əlbəttə Çin variantında əvvəlkiləri ilə ümumi cəhətləri inkar etmədən xüsusi cəhətlərin olması ayrıca qeyd olunmalıdır. Çünki həmin o xüsusi cəhətlər ciddi təhlil zamanı ön plana çıxır. Məsələ burasındadır ki, qədim Çində mifoloji təfəkkürün aradan qaldırılması başqa yerdə olduğu kimi, mifin transendent Mütləqin (bu rolda Səma

³⁸ Асмус В.Ф. Античная философия. М., 1976, с. 33-41.

³⁹ Кривушин Л.Т. Проблемы государства и общества в домарксистской мысли (историко-социологические очерки). М., 1978, с. 38.

⁴⁰ Шейнман-Топштейн С. Я. Платон и ведийская философия. с. 54.

⁴¹ Васильев Л.С. Проблемы генезиса китайской мысли. с. 12.

⁴² Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу (становление греческой философии). М., 1972.

yerde olduğu kimi, mifin transendent Mütələqin (bu rolda Səma çıxış etmişdir) köməyi ilə olsa da bu Mütələq özü deyil, onun xeyir-dua verdiyi böyük etik-sosial-siyasi Qayda irəliyə çıxmış və hər şeyi, o cümlədən mifologiyamı da arxa plana keçirmişdir. Mifoloji təfəkkür, heç yerə Çindəki qədər bu sürətlə aradan qaldırılmamışdır.

Mifologiyasızlaşdırılmada heç yerə bu cür Səma mandatu (Tyan-min ideyası işarəsi altında) ardıcıl olmamışdır. Bu proses Çinin Xan dövrünə qədərki fəlsəfi fikrində daha aydın şəkildə hiss etdirilmişdir. Mütəxəssislər dəfələrlə bu unikal fenomene diqqət yetirsələr də, hərəsi onu özü istədiyi kimi izah etmişdir. A.Maspero bunu Xan dövrünə qədərki mətnlərin evgəmləşdirilməsi (tarixləşdirilməsi və konfutsiləşdirilməsi) prosesinin nəticəsi ilə əlaqələndirmişdir. B.Karlqrenin fikrincə, ümumiyyətlə, Xan dövrünə qədərki mədəni ənənələr üçün mifologiya xarakterik olmamışdır. Bunun üçün o həmin dövrün bir sıra yazılı abidələrini misal gətirir. B.Karlqrenlə mübahisəyə girən V.Eberxard belə hesab edirdi ki, qeyri-ortodoks və qeyri-yazılı Xan dövrünə qədərki ənənələrdə hər halda miflər mövcud olmuşdur. Bunun sübutu kimi, B.Eberxard Xan dövründə (bizim er.əv. III əsr və bizim eramın III əsri) miflərin geniş şəkildə təzahürünü göstərir. Bütün bu mülahizələri bir növ ümumiləşdirən D.Bodde Çin miflərinin «fragmental və epizodik xarakterinə» diqqəti yönəldir. Onların dəqiq coğrafi və etnoqrafik cəhətdən yekcins olmamasını, eləcə də mifologiyanın orada bir sistem kimi mövcud olmamasını xüsusi vurğulayır.⁴³

Bir sözlə, Xan dövrünə qədər olan miflər olduqca qeyri-adi fenomen hesab olunmalıdır.⁴⁴ Əlbəttə bu tədqiqatçılar tərəfindən həmişə qiymətləndirilmir.⁴⁵ Xuanxe çayı hövzəsində İn adlı qədim Çin sivilizasiyasının yaranması həmin miflərin daha geniş vüsət almasına imkan vermişdir. Ona qədər isə mifoloji təfəkkür Şimali Çinin neolit əhalisinə xas olmuşdur ki, bunun sübutu kimi istənilən qədər arxeoloji qazıntı materialı göstərmək olar. Çünki bu mövzu olduqca ətraflı və yaxşı öyrənilmişdir. Belə ki, arxeoloji qazıntı nəticəsində əldə edilmiş qab-larda və s. təsvir olunan heyvanlar, yaxud insanabənzər canlılar və s.

⁴³ Бодде Д. Мифы Древнего Китая. Мифология древнего мира. М., 1977, с. 367-398.

⁴⁴ Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970, с. 232.

⁴⁵ Яншина Э.М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии. М., 1984.

mifoloji süjetlər haqqında ətraflı məlumat verir.⁴⁶ Bütün bunlar bir daha sübut edir ki, neolit dövrü Çində, eləcə də onunla bir inkişaf səviyyəsində olan ölkələrdə də mifologiya bilik və təfəkkürün mühüm forması olmuşdur. Lakin Xuanxe hövzəsində Tunc əsrinin urbanist sivilizasiyasının ilk ocağının yaradılması ilə mifologiya doğrudan-döğruyə arxa plana keçirilmişdir. Şan-İn mədəniyyətinin genezisi problemi üzərində çox dayanmadan xatırlatmaq lazımdır ki, onun formalaşması prosesində bir sıra amillər, o cümlədən infiltrasiya (yaxud da miqrasiya) mühüm rol oynamışdır.

Protoçinlilərin neolit ənənələrinin mifologiyasızlaşdırılmasının fenomenində bu cür infiltrasiyanın hansı rol oynadığını demək çox çətinidir. Özlüyündə bizi maraqlandıran xarici təsir faktı neytraldır; təkcə mifoloji ənənə digəri ilə əvəz oluna bilər və tarixdə belə hadisələr çox olmuşdur. Lakin fakt fakt olaraq qalır. Neolitin Tunc əsrinin sivilizasiyası ilə əvəz olunması prosesi getmişdir. Lakin əvvəlki mifologiyadan sonrakına çox şey keçmişdir. Yeni keçmişin mifologiyası izsiz-tozsuz yox olmur. Çoxsaylı İn yazılarında və abidələrində mifoloji olan çox şey tapmaq mümkündür. Lakin protoçin mifologiyasına nə İn, nə də Çjou dövrünün yazılı abidələrində rast gəlirik. Sual olunur. Protoçin mifologiyasına nə olmuşdur? Bu suala müxtəlif cavablar almaq mümkündür.

Yuxarıda biz artıq qeyd etdik ki, mif və mifologiya qədim dini kompleksin digər tərkib hissələrindən (animizm, fetişizm, magiya və s.) fərqli olaraq, öz üzərinə hər şeydən əvvəl və başlıca olaraq dünyada mövcud olan əlaqə və dəyərlərin izahını götürür. Bu, bir növ öz dövrünün nəzəri əsası və biliyin xüsusi formasıdır. Həm də bu bilik olduqca aydın, obrazlı və emosionaldır.

Mifologiya qədim dövrlərin adamları üçün biliyin əldə edilməsi və möhkəmləndirilməsinin bəlkə də yeganə kanalı olmuşdur. Lakin biliyin mifologiya formasında möhkəmlənməsində təkcə mifin olduğu kimi öyrənilməsi deyil, onu praktiki şəkildə yenidən əmələ gətirmiş (yaratmış) mərasim, ritual formasında öyrənilməsinə zəruri edir. Problemin ən yaxşı bilicilərinin, xüsusilə S.A.Tokarev və E.M.Meletinskinin fikrincə, mif və ritual ibtidai mədəniyyətin elə bil iki aspekti-şifahi və əməli, «nəzəri» və «praktiki» aspektidir.⁴⁷

Burada fəaliyyət mexanizmi olduqca sadədir: mif obrazlı-nəqli formasında dünya haqqında bilikləri toplayır və əks etdirir. Ritual isə

⁴⁶ Васильев Л.С. Проблемы генезиса китайской мысли, с. 13.

⁴⁷ Вах: Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983.

onlara avtomatizm effekti verərək, möhkəmləndirir. Mifoloji bilik elmi həqiqət deyil və bunu qətiyyətlə iddia da etmir. O, yalnız müəyyən sosial-etnik birlik üçün başa düşülən şeylərin izahı kimi qavranılır. Burada qohumluq, niğah formaları, adamlar arasında (özünükülər, özgəninkilər) olan qarşılıqlı münasibətlər, dünya haqqında (heyat, ölüm və s.) təsəvvürlər və s. mühüm yer tutur. Ritual tərəfindən möhkəmləndirilmiş mifoloji biliyin iki əsas sosial funksiyası vardır. Birincisi, mövcud birlikdə olan adamlarının əqlində onların mövcudluğu üçün zəruri prinsipləri izah edib möhkəmləndirmək və bununla da mövcud status-kvonu sanksiyalaşdırmaq, legitimləşdirmək və bununla da kollektivin sabitliyini təmin etməkdir. İkincisi, kollektivin ətraf təbiətlə etibarlı kontaktını yaradıb, təmin etməkdir. Buraya izahedilməz qorxu fenomenləri, allahların, ruhların və ölümlərin fəvqəltəbii əlaqələri də daxildir. Bu, həmçinin insanın və cəmiyyətin normal heyatı üçün də vacibdir. Bu funksiyalar bir-birindən nəzərə çarpacaq dərəcədə fərqlənir. Onlardan birincisi, praktik olaraq, nisbətən mürəkkəb olmayan izah və əməllər alqoritmlərinin işlənməsinə xidmət edir. Burada əsas ağırlıq ritualın, daha dəqiq desək, ciddi işlənmiş dini mərasimin üzərinə düşür. Çünki həmin dini mərasim cəmiyyətin sanksiya verdiyi mövcud norma və prinsiplərinə, kollektivdaxili münasibətlərin praktiki realizə olunmasına xidmət edir.

Əslində o, strukturun yenidən yaranmasını və sabitliyini təmin edir. Başqa sözlə desək, söhbət mifoloji biliyin utilitarlığından, ondan rəşional təşkil olunmuş solumun fundamental biliyi kimi istifadə edilməsindən gedir. O, mifoloji biliyin inkişafına imkan yaradır. İnsanların ətraf dünya ilə qarşılıqlı münasibətinə və əlaqəsinə toxunaraq miflər onlara xas olan emosionallıq, metaforiklik, obrazlı dil və təfəkkürlə öz dünyasını allahlar və qəhrəmanlarla dolduraraq, oranı maraqlı macərələr, xeyir və şərin mübarizəsi meydanına çevirir, həmçinin dünyanın yaranması, ölüm və ölməzlik, ölmə və dirilmə, adamlarla allahlar, ölümlərlə dirilər arasındakı mürəkkəb əlaqələr haqqında daha mürəkkəb spekulativ süjetlərlə zənginləşdirir. Xarici aləmə yönəldilmiş inkişaf etməkdə olan mifoloji bilik zaman keçdikcə daha da mürəkkəbləşir. Dünyanın yaranması sirlərinə aludə olmaqla o, getdikcə daha çox mistik və metafizik cizgilərlə zənginləşir. Öz süjetlərində allahlar, qəhrəmanlar və canlı insanların kolliziyası və sxemlərində daha çox dolaşım münasibətləri əks etdirməkdə davam edir. Bir sözlə, miflər özlərinin ikinci funksiyasında öz potensiallarını daha çox işlədir, həmin əsasda – profəlsəfi bazada fəlsəfədən əvvəlki bilik yaranır. Başqa sözlə desək, mifin fəlsəfəsinin anlaşılması bazasında, xüsusilə onun naturfəlsə-

fi, kosmoqoniya, metafizika, mistika aspektlərində nəinki mifologiyadan əlaqə kəsilir, əksinə mifologiyadan fəlsəfənin əmələ gəlməsi prosesi başlanır.

Bu barədə biz artıq yuxarıda mifologiyadankənar biliyin formalaşması haqqında, xüsusilə qədim yəhudi, hindlilər, yunanlar haqqında danışanda sözümlü demişik. Onu da qeyd etmişik ki, qədim Çin variantı bu sahədə xüsusi yer tutur. Çünki artıq qeyd etdiyimiz kimi, protoinlilər Neolit dövründə mifologiyanın klassik anlayışları ilə düşündülər. Xuanxenin orta axarında Tunc dövrünün urbanistik sivilizasiyasının yaranması vəziyyəti qəti surətdə dəyişdi. Neolit ənənələri, onun mənəvi mədəniyyəti mifoloji biliyi ilə birlikdə periferiyalara sıxışdırıldı. Şan-İn dövründə miflərlə bəzədilmiş bilik sahəsinin – fəlsəfənin yaranmasına əlverişli şərait yaratdı.

Şərqin ən qədim xalqlarının mifologiyasına hətta ötəri bir nəzər bu xalqların bəşəriyyət tarixində necə mühüm rol oynadığını sübut edə bilər. Misir, İkiçayarası xalqları, Het, Kənaan, Yəhudi xalqlarının zəngin mifologiyası ümumbəşəri mənəvi və mədəni sərvətlər sisteminə mühüm yer tutduğunu xəbər verir. Əlbəttə həmin mədəni və mənəvi sərvətlər sisteminin öyrənilməsində alimlərin müxtəlif baxışlarının mövcud olması da təbii bir hal kimi qəbul olunmalıdır. Şumer və Akkad mifologiyasının görkəmli tədqiqatçılarından biri S.N.Kramerin haqlı olaraq qeyd etdiyi kimi, mifologiyanın müasir tədqiqatçıları təbiətə baxışlarında, qədim miflərin əhəmiyyəti və məzmununa münasibətdə bir-birindən köklü surətdə fərqlənirlər. Bəziləri həmin miflərə nağıllar, özünün əqli və mənəvi məzmununa görə az maraqlı olan, ibtidai insanların şıltaq fantaziyasının və nizamsız təxəyyülünün uşaq əsərləri kimi baxırlar. Lakin bir sıra görkəmli alimlərin fikirləri yuxarıda deyilənlərlə daban-dabana ziddir. Onların fikrincə, qədim dövrün mifləri insan ruhunun ən böyük nailiyyətləri, istedadlı mif yaranan ağılların ilhamla yaratdıqları böyük xəzinədir.

Hazırda həm Şərqdə, həm də Qərbdə xeyli müasir mifologiya məktəbləri sübut etməyə çalışırlar ki, qədim dövrün mifləri mərasimlə, ritualla sıx surətdə əlaqədar olandır. Onlara görə, mif elə mərasimdir; mif və ritual bir medalın iki üzüdür. Digər tərəfdən, elə din tarixçiləri də vardır ki, qədim miflərin əvvəllər etioloji xarakter daşdığını təsdiq edirlər. Onlara görə, həmin miflər uydurulmuş povestlərdir, dünyanın təbiətini, insanın taleyini izah etmək, zamanın adətini, etiqadını və in-

san fəaliyyətini, müqəddəs yer adlarının, görkəmli şəxsiyyətlərin meydana gəlməsini şərh etmək məqsədi ilə yaradılmışdır.

Elə psixoloqlar da vardır ki, mifləri ibtidai psixoloji arxetip motivlərin kənara qoyulması, adamların kollektiv şüurunun inikası kimi izah etməyə çalışırlar. Digər tərəfdən isə elə dilçi və filoloqlar da vardır ki, mifi «dilün gücsüzlüyü» hesab edir, insanın izah edə bilmədiyi hadisə və şeylər haqqında faydasız, səhv mülahizələrin məhsulu kimi anlayırlar.

Əlbəttə, bütün bunlar hamısı, bu və ya digər dərəcədə maraqlı cəhətlərinə baxmayaraq, yanlış mövqə hesab edilməlidir. Çünki qədim mifologiya özünün həqiqi qiymətini almadiqca belə fikirlərin sayı da çox olacaqdır. Lakin qədim mifologiya haqqında həqiqi nəzəriyyə və konsepsiyalar miflərin mətninə əsaslanmalıdır. Çünki miflərdəki personajlar istər «müharibə allahı», istərsə «məhəbbət allahı» olsun yaxud da «məhsuldarlıq allahı» olsun, onlar hamısı qədim insanların dünyagörüşünün, yaşadıkları gündəlik həyat tərzinin məhsuludur. Axı miflər sadəcə simvol deyil, alleqoriya deyil, dünya fenomenlərinin, hadisələrinin emosional cəhətdən bəzək vurulmuş obrazlarıdır. Eyni zamanda mif qədim dünyanın etiqad predmeti kimi təzahür edir. Deməli, mif mühtlə solum arasında dinamik münasibəti əks etdirərək sosial davranışın bir növü kimi də özünü göstərir.

Qədim dövrün mif yaradıcılığında etik təsəvvürlər olduqca maraqlıdır. Onlar mifləri dövrlər üzrə bölməyə və mifologiyanın kiçik məxsus olduğunu müəyyənləşdirməyə imkan verir.

Ümumiyyətlə, qədim dövrün mifləri ilə yaxından tanış olanlar həmin miflərdəki «qeyri-əxlaqi» cəhətləri daha tez «görür». Həmin miflərin personajları elə hərəkətlər, elə işlər görürlər ki, müasir insanlar üçün demək olar ki, qəbul ediləməzdir. Allahların öz bacıları, qızları, hətta nəvələri ilə evlənmələri, bir-birinə xəyanəti, paxıllığı, həsəd aparması qədim miflər üçün adi bir hal olduğu kimi, müasirlik baxımından qeyri-əxlaqi hərəkət kimi qəbul olunur. Qədim dünyanın allahları üçün icazə verilən çox vaxt öləri insanlar üçün qadağandır. Allahlar üçün icazə verilən işləri insanlar görədisə, onları böyük cəzalar gözləyirdi. Lakin hər halda insanlar allahlar üçün rəva gördükləri, bəzi hərəkətləri özləri üçün, əksər hallarda isə şahlar və fironlar üçün də rəva görürdülər. Bir sözlə, qədim miflərə əsasən həmin dövrlərin etik təsəvvürləri haqqında fikir yürütmək mümkündür. Doğrudur, həmin dövrlərin filosoflarının bəziləri miflərdəki bəzi halları tənqid edirdilər. Məsələn, antik dövrün filosofları Homeri allahların qeyri-əxlaqi hərəkətlərini təsvir etdiyinə görə mühakimə edirdilər.

Ümumiyyətlə, qədim miflərdə geniş yayılmış mülahizənin əksinə olaraq etik problematika nə bilavasitə, nə də bilvasitə təhlil olunmurdu. Bizim e.ə. birinci minillikdə ideologiyada və dünyagörüşdə bəzi dəyişikliklər baş vermiş, etik problematika ön plana çıxmışdır. Bu, yeni dinlərin (həmçinin mifologiyanın) yaranmasında özünü göstərmişdir.

Qeyd etmək lazımdır ki, qədim dövrün dinləri ibtidai- icma cəmiyyətində yaranmış dinlərin bir növ davamı olmuşdur. Yeni həmin dinlərdə totemizm, fetişizm və magiya elementləri üstünlük təşkil etmişdir. Sinifli cəmiyyətlər inkişaf etdikcə, quldarlıq dövlətləri möhkəmləndikcə mövcud dinlərdə də mühüm dəyişikliklər yaranmışdır. «Təbii» dinlərdən cəmiyyətin daxili və xarici strukturunu, ictimai, sosial-siyasi və əxlaqi münasibətlərini əks etdirən dinlərə keçid baş vermişdir. İcma dinləri (həmin dövrdə hər bir ailənin, hər bir kollektivin, şəhərin baş və köməkçi allahları mövcud olmuşdur) sonradan bütün dövlətin mənafeyini əks etdirən dinlərə çevrilmişdir. Doğrudur, hər bir qədim cəmiyyət özünün etik normalarını işləyib hazırlamışdır. Bəzi tədqiqatçıların fikrincə (V.A.Yakobson), həmin etik normalar qədim dövrün dinlərində (o cümlədən, təbii, icma və ritualist dinləri) mühüm rol oynamamışdır. Həmin dövrlərdə əgər insanların başına bir iş, bədbəxtlik gəlirdisə, o tale ilə, allahların qəzəbi və yaxud şıltağı ilə əlaqələndirilirdi. Adamların bu və ya digər hərəkətinin xarakterinin əhəmiyyəti yox idi. Məsələn, Edip anlamazlığı ucubətindən öz atasını öldürərək öz anasına evlənir. Nəticədə onun padşahlıq etdiyi Fiv şəhərinə bədbəxtlik üz verir, lakin allahların cəzasını dualarla, qurban verməklə, müxtəlif sehrbazlıq ayin və mərasimlərlə yüngülləşdirmək mümkün bir iş idi. Burada günahkarın peşiman olması, günahını etiraf etməsi tələb olunmurdu. İnsan özünü bir fərd kimi, suveren şəxsiyyət kimi öz icmasının, qəbiləsinin üzvü, tərkib hissəsi kimi başa düşmürdü. Günahkar hamı idi. Nəticədə qan intiqamı adəti meydana çıxmışdır. Burada kollektiv günah və kollektiv məsuliyyət prinsipi yaranıb formalaşmışdır. Lakin tədricən insan şəxsiyyəti haqqında təsəvvürlər dəyişməyə başlayırdı. Şəxsiyyətin allahlarla (nəsil, qəbilə vəsiti ilə) şəxsi əlaqəsi ideyası, şəxsi günahı, öz əməllərinə görə məsuliyyəti ideyası yaranıb inkişaf etməyində davam edirdi. Bu ideya- etikanın insan həyatında xüsusi rol oynaması ideyası qədim dünyanın bütün mədəni oykumenində - Çindən başlayaraq Yunanıstana qədər yayılmış yeni-yeni təlimlərin ümumi məzmununu təşkil etməyə başladı. Bu təlimlər sırf dini xarakter daşıya bilirdi. Məsələn, İranda və Orta Asiyadakı zərdüştilik, yəhudi peyğəmbərlərinin təlimi və s. dediklərimizə nümunə ola bilər. Bu ideya dini-fəlsəfi xarakteri ilə də

ideya dini-fəlsəfi xarakteri ilə də seçilə bilirdi. Məsələn, buddizm, caynizm, konfutsionçuluq, daosizm və s. kimi ideyalar dediklərimizin sübutudur. Və ən nəhayət, bu ideya sırf fəlsəfi xarakter və məzmun daşıya bilirdi. Məsələn, Sokrat, Platon və Stoiklərin təlimi həmin fikrin təsdiqidir. Həmin tendensiyanın daha sonrakı təzahürü mitraizmdə, xristianlıqda, maniheyçilikdə və islamda özünü göstərmişdir. Yeni yaranan dinlər şəxsi xilasolma problemini ortaya atmaqla birinci yerə etika məsələlərini qoyurlar. Təsadüfi deyildir ki, buna müvafiq olaraq həmin dinləri xilas etmə (insanları ilk günahdan və ümumiyyətlə bütün günahlardan xilas etmə) dinləri adlandırırlar. Onları eyni zamanda vəhy dinləri elan edirlər. İkinci bir tərəfdən, onları yaradanların şəxsiyyəti az-çox tarixdə məlumdur (məsələn, Qautama, Xristos, Məhəmməd kimi). Həmin dinləri ibtidai dinlərdən mükəmməl bir sistem kimi, təqdim olunan müqəddəs yazılar toplusu –Bibliya, Quran və s. də fərqləndirir. Qədim dövrlərin təbii dinlərinin müqəddəs mətnləri qəti qərarlaşdırılmış, qanun gücünə mindirilmiş prinsipləri yox idi. Təsadüfi deyildir ki, sonralar yaranmış dinləri dogmatik dinlər, nəhayət, dünya dinləri hesab edirlər. Çünki həmin dinlər etnik sərhədləri keçərək digər xalqlar arasında da geniş yayılır. Şübhəsiz, yaranan bu yeni dinlər öz tərkiblərinə yeni mifologiyalar daxil edirlər. Bu mifologiya əvvəlki mifologiyalardan xeyli dərəcədə fərqlənir. Yeni mifologiyanın mərkəzi mövzusu etikadır. Burada etika insana öz əməllərinə görə məsuliyyət hissini daşdığına dönə-dönə xatırladır. Qədim dinlərdə günah əməl etməməkdə idisə, yeni dinlərdə günah etik mənə və məzmun daşıyırdı. Burada bir maraqlı cəhət də qeyd edilməlidir. Müasir dindar üçün Bibliyada və Quranda, eləcə də digər dini kitablarda qeyd edilən əfsanəvi əhvalatlar heç birisi mif deyil, həqiqətdir. Həmin həqiqət Allahın peyğəmbərlərə müxtəlif vasitələrlə ötürdüyü həqiqətdir. Bəzi müəlliflər dini kitablarda nəql edilənlər həqiqətdir, yoxsa mifdir? sualına aydın cavab verməsələr də, çıxış yolu tapırlar. Məsələn, «Yaxın Şərqi mifologiyası» kitabının müəllifi S.Q.Xuk belələrindəndir. Onun fikrincə, İudaizm və Xristianlıqda mif insan dilinin bu və ya digər fikirləri ifadə qüdrətinin çatmadığı halda, istifadə edilən ancaq formadır. Xüsusən görə, bir sözlə mif müqəddəs dini kitablarda özünü alleqoriya kimi nümayiş etdirir. Bu nöqtəyi-nəzərə bir sıra İudaist və xristian teoloqları da tərəfdar çıxırlar. Lakin dünya dinlərinin təəssübkeşləri arasında ələ fundamentalistlər də vardır ki, onlar müqəddəs kitablardakı hər bir epizodu hərfi mənada həqiqi kimi qəbul edirlər. Onların fikrincə, «mif» anlayışı yalnız ibtidai «bütperəst» dinlərə aid edilə bilər. Bu iki-bir-birinə zidd baxışlar arasında dini və teoloji görüşlərin geniş spektri

yerləşir. Dindar olmayan, ümumiyyətlə, qədim və sonrakı mifologiyalar arasında heç bir prinsiplial fərq görmür. Əlbəttə bunun özü də səhifədir. Dindar üçün qədim və sonrakı mifologiyalar arasındakı fərqi onun Allahın dərk edilməsi pillələri kimi başa salmaq daha düzgün olardı. Dindar olmayanlar üçün bunu insanın və dünyanın dərk edilməsi pillələri kimi anlatmaq həqiqətə uyğundur.

Ümumiyyətlə, qədim mədəniyyətlərin bir növ konsentrasiyası olan həmin miflərin mətnləri ilə tanışlıq böyük bir mənəvi xəzinə ilə tanışlıq deməkdir. Həmin xəzinədə tarix, mədəniyyət, mənəviyyat, iqtisadiyyat, əhval-ruhiyyə və s. hər şey vardır. Bunu öyrənmək isə hamı üçün vacibdir.

Alimlər qədim dövrdə şərq ölkələrində yaranmış miflərin bir sıra bölgü və təsnifatını yaratmışlar. Bu təsnifat bir-birindən o qədər də fərqlənmir. Lakin əksəriyyətində yaradılış, ritual, kult, esxatoloji və s. miflər üstünlük təşkil edir. Daha çox qararlaşan bir fikrə görə, miflər haqqında məlumat əldə etdiyimiz mətnlərin əksəriyyəti məbədlərin arxivində qala bilməmişdir. Məbəd arxivindən zəmanəmizə gəlib çatmış miflərə əsasən deyə bilərik ki, Nil, Dəclə və Fərat çayları ətrafında ən qədim və ən çox inkişaf etmiş şəhər sivilizasiyası mövcud olmuşdur. Həmin şəhər sivilizasiyası isə kənd təsərrüfatının inkişafına əsaslanan sivilizasiya idi. Mövcud mətnlərə əsasən qeyd edə bilərik ki, tarixin müəyyən mərhələsində, hələ tarixi salnamələrin ilkin formaları yaranmamışdan əvvəl miflər icmada həyati cəhətdən bir sıra vacib funksiyaları yerinə yetirmişdir. Onlar ritualın əsas hissəsini tərtib edərək, insanın həyatının mövcud şəraitinin saxlanılmasına kömək etmişlər. Ona görə də bu cür mifləri ritual mifləri adlandırmışlar. Bu ad onun funksiyası ilə, yəni ritual fəaliyyətini təmin etməsi ilə əlaqədar idi. Alimlərin əksəriyyətinin fikrincə, mövcud olan mif növləri içərisində ritual mifi ən qədim miflərdən biri hesab olunur.

Qeyd etmək lazımdır ki, qədim Misir və Mesopotamiyanın sakinləri mürəkkəb hərəkətlərlə təsiretmə sistemi yaratmışdılar ki, biz onu «ritual» sözü ilə ifadə edirik. Bu sistem məktəblərin çoxsaylı xidmətçiləri vasitəsilə həyata keçirilirdi. Bunlar müəyyən vaxtda həmin hərəkətlərə yiyələnmiş və xüsusi hazırlıq görmüş, müəyyən qaydada yerinə yetirilirdi. Bütün bu mürəkkəb hərəkətlər sistemi insanı əhatə edən anlaşılmaz qüvvələrə nəzarət etmək və bununla da ictimai rifahı təmin etmək üçün nəzərdə tutulurdu. Lakin ritual təkçə hərəkətlərdən ibarət deyildi. Həmin hərəkətlər, söz, nəğmə və dualar ritualın mühüm hissəsini təşkil edirdi. Başqa sözlə desək, ritual nə iş gördükləri ilə (yunanlar buna dromenon deyirdilər), nə söz dedikləri (yunanlar buna

muthos, yeni mif deyirdilər) birlikdə olarkən daha aydın başa düşülürdü. Ritual zamanı mif nəyin necə edildiyini nəql edərək situasiyanı təsvir edirdi. Dəfələrlə təkrar olunmuş sehrlı (magik) sözlər elə bir qüvvəyə malik olurdu ki, onun vasitəsilə təsvir edilən situasiyanı yaratmaq mümkün olurdu. Məlum olduğu kimi Babilistanda yeni il bayramı təntənələri zamanı kahinlər **Enuma eliş** oxuyurdular. Bu nəgmə ritualın kuliminasiya nöqtəsi idi və situasiyaya elə bir təsir göstərirdi ki, hamı bunların yalnız nəgmənin təsiri ilə yarandığına şübhə etmirdi. Bir sözlə, həmin cəmiyyətlərdə icmanın həyatının əsas hissəsini ritual təşkil edirdi. Mifin tarixi yəqinliyi heç bir əhəmiyyətə malik deyildi. Tarixin funksiyası keçmişdə cəmiyyət davranışını imkan daxilində dəqiq göstərməkdədir, daha dəqiq desək, bəzi məlumatları aydınlaşdırıb, gələcək nəsillərə verməkdir. Mifin funksiyası idrakla deyil, hərəkətlə bağlıdır. Lakin bu hərəkətlər icma üçün həyati əhəmiyyətə malik olmamalı idi. Məlum olduğu kimi, keçmişdə bəşəriyyət uzun bir dövr ərzində tarixə ehtiyac hiss etməmişdir. Onun rolunu mif yerinə yetirmişdir. Həmin miflər içərisində ritual mifləri özünə məxsus yer tutur.

Qədim Şərqdə yayılan miflər arasında **yaradılış**, yaxud **mənşə** mifləri də mühüm əhəmiyyətə malikdir. Bu miflər də qədim miflərdir. Bəzi tədqiqatçılara görə isə onlar ən qədim miflər hesab olunmalıdır. Adətən həmin mifləri etioloji miflər adlandırırlar. Bu və ya digər şey və hadisənin yaranması səbəblərini göstərən etioloji miflər qədim dövrdə Şərq xalqlarının həyatında, dünyagörüşündə, məişətində mühüm rol oynamışdır. Bu miflərin əsas funksiyaları sırasına bu və ya digər adət, adın yaxud hətta predmetin mənşəyini izah etmək daxildir. Məsələn, «Enlil və toxa» adlı Şumer mifində allahların fəaliyyəti nəticəsində bir sıra kənd təsərrüfatı alətlərinin yaranmasının izahı başlıca yer tutur. Yaxud Yaqubun fəvqəltəbii qüvvələrlə mübarizəsini əks etdirən qədim yəhudi mifini götürək. Həmin mif qədim yəhudilərin yemək tabusunu göstərirdi. Əhdi-ətiq kitabından götürülən epizodun əsas mənası Yaqubun ikinci adının – İsrailin yaranmasını göstərməkdir. İsrail «Allah döyüşür» mənasını verir.

Ümumiyyətlə, yaradıcı allahların adları və s. mənşəyi haqqında kifayət qədər söhbət getdiyindən biz burada elə bu dediklərimizlə kifayətlənirik.

Yuxarıda qeyd etdik ki, tədqiqatçıların təsnifatı içərisində kult-pərəstiş mifləri də mühüm yer tutur. Məlum olduğu kimi, İsrail dininin inkişafı prosesində mifin yeni-yeni tətbiq formaları və sahələri meydana çıxır. Yəhudilərin Kənaanda yayılmasının ilkin mərhələlərində

müqəddəs kitabda buyurulan üç mövsüm bayramı müxtəlif yerli ibadət xanalarında, o cümlədən Betel, Şexem və Şiloda keçirilirdi. Pasxanın⁴⁸ 7-ci günü müqəddəs yemək bayramlarında qurban verilir və hər bir bayram özünün xüsusi ritualına malik olurdu. Həmin ritualı yerli kahin – ruhani qoruyub saxlayır və dəqiqliklə yerinə yetirirdi. Bu hallarda ritualın vacib hissəsi ondan ibarət idi ki, kahin qədim İsrailin tarixinin əsas hadisələri haqqında olan mətni bərkədən oxuyurdu. Ritualın sona çatması prosesində bu hadisə iştirak edənlərin antifonik cavabları ilə müşayiət olunurdu. Yəhudi xalqında Misir əsirliyindən xilas olma ənənəsi daha dərin kök salmışdır. Pasxa bayramında bu hadisə ondan qabaq yaranan ritualla qeyd olunurdu.

Qeyd etmək lazımdır ki, Yəhudi Pasxasının bayram rituaları qismən köçəri həyat tərzini, qismən də oturaq həyat tərzində yaranmışdır. Pasxa bayramının ritualı hadisələri tarixi olmayan, qismən Babilistan və qismən də Kənaan miflərindən götürülmüş terminlərlə təsvir edən kult mifləri ilə müşayiət olunurdu.

Kult mifinin funksiyası Yəhve ilə İsrail arasında münasibəti təsdiq etmək idi. Bura Yəhvenin gücünü və hər şeyə qadirliyini göstərmək də daxil idi. Mif bu yeni tətbiqində özünün ritual kimi magik qüvvəsindən məhrum olurdu. Artıq kult mifi yəhudi xalqına «xilasolma tarixi» konsepsiyasını ifadə etmək vasitəsinə çevrilir. Burada magik qüvvədən çox mənəvi qüvvələrlə mövcud situasiyanın qorunub saxlanılmasına çalışır. İsrail peyğəmbərləri ilə əlaqədar kult mifləri daha çox müqəddəs funksiyalar əldə edir. Bundan əlavə, miflərin yeni bir funksiyası da meydana çıxır. Bu da tanınmış qəhrəmanın doğuluşunun və fəaliyyətinin müxtəlif möcüzə və sirlərlə əhatə olunması ilə əlaqədar olmuşdur. Musanın doğuluş tarixi və onun Nilin dalgalarında qamış qayıqda görünməsi, yəqin ki, tarixi əfsanəyə əsaslanır. Lakin onun Sarqon, Kir, Romul və Rem, eləcə də xalqların təsəvvüründə yaşayan digər qəhrəmanlar haqqında olan analogi tarixlə paraleli vardır. İsraili Samsunun nəslindən olan qəhrəman Danovun doğuluşu və qəhrəmanlığı tarixi mifoloji terminlərlə nəql edilir. Danov və onun nəslinin müqəddəsləşdirilməsinə xidmət edir. İlya və Yeliseyin qəhrəmanlığı

⁴⁸ Pasxa – (yunanca **pasha** qədim yəhudi dilində **pesah** sözüdür) yəhudi və xristian bayramıdır. Xristianlıqda əsas bayram hesab olunur. Yəhudilər köçərlik dövründə heyvanların yaz balalama dövrünü qeyd edirdilər. Bunun üçün onlar səhra və otlaq «ruhlarına» quzu qurbanı verirdilər. Onların oturaq həyata keçməsi ilə həmin mərasim yəni maldarların bayramı baharə gecə və gündüzün bərabərləşdiyi dövrdə əkinçilərin keçirdiyi bayramla dəyişdirilmiş onu Xristosun ölümü, əzabı və dirilməsi mifi ilə əlaqələndirmişlər.

haqqında hekayələr yuxarıda qeyd etdiyimiz kateqoriyalara daxildir. Burada Yəhvenin tərfi də mühüm motivlər sırasında durur. Tərif mifləri bir sıra tanınmış şəhərlərin adları altında qruplaşdırılır. Troya aləmləri tərəfindən tikilmişdir. Hətta Sion Babil və Kənaan mifologiyasından götürülmüş mifoloji terminlərlə təsvir olunur.

Şərqi mifologiyasında esxatoloji dünyanın, bəşəriyyətin sonu haqqında miflər də mühüm yer tutur. Bu mif tipi tarixi zərdüştilik esxatologiyası ilə əlaqədar olsa da, yəhudi və xristian fikri üçün xüsusilə xarakterlidir. Peyğəmbərlərin kitablarında, xüsusilə apokaliptik ədəbiyyatda, mövcud dünya qaydalarının faciəli sonu haqqında təsəvvürlər mühüm yer tutur. Peyğəmbərlər əmin idilər ki, xilasolma tarixi mütləq allahların işi qarışması ilə başa çatacaqdır. Peyğəmbərlər üçün «Və son günlər də olacaqdır» cümləsi xarakterikdir. Peyğəmbərlər zamanın sonunu təsvir etməyə cəhd edərkən qeyri-iradi mifin dilinə danışmalı olurlar. Peyğəmbərlər Yəhvenin şər qüvvələri üzərində qələbəsini təsvir edərkən onlar üçün mənbə rolunu Mardukun xaosda təcəssüm edən əjdaha üzərində qələbəsini göstərən Babil yaradılış eposu oynamışdır. Allah tərəfindən yaradılışın təşkili tarix çərçivəsindən çıxdığı kimi mif dili ilə təsvir edilməsi mümkündür. Eləcə də tarixi tamamlayan Allah əməlini də bu cür terminlərlə təsvir etmək mümkündür. Mifin esxatoloji təbii iudaizmdən xristianlığa keçmiş və tam şəkildə müqəddəs İohan Boqoslavin vəhyində təzahür etmişdir. Əlbəttə, həm Əhdi-ətiq, həm də Əhdi-cədid hissələrində tarixi həqiqətə həmişə əməl edilmir. Ona görə də mifdən gen-bol istifadə olunur. Çünki bir sıra hadisələrin təsvirində tarixi səbəb–nəticə qanunauyğunluqlarının hüdudu-həddi gözlənilmir. Nəticədə mifik simvolların dili ilə onu sözlərlə ifadə etmək qeyri-mümkündür.

Qeyd etmək lazımdır ki, cəmiyyətdə mifin sayının çoxluğu iki cür izah olunmalıdır. Birincisi, onun geniş yayılması ilə, yaxud da digər ölkələrdəki analogi situasiyanın söhbət gedən ölkədə baş verməsi ilə əlaqədar ola bilər. Bəzi tədqiqatçıların fikrincə, Dünya daşqını haqqında olan mif dünyanın əksər ölkələrində geniş yayılmışdır. Biz Şumer və Babil daşqın miflərinin variantları ilə artıq tanışdır. Məlum olduğu kimi, Dəclə və Fərat vadisində dövrü olaraq daşqınlar baş vermişdir. Nəticədə ən dəhşətli daşqın zamanı həmin mifin yaranmasına imkan əldə edilmişdir. Lakin biz daşqının qeyri-mümkün olduğu ölkələrdə Dünya daşqını haqqında mifin yarandığını gördükdə (məsələn, Yunanıstan, Kənaan və s.) o dəqiqə məlum olur ki, bura həmin mif yayılaraq gəlib çıxmışdır. Mifin yarandığı ölkə hüdudlarından kənara çıxıb başqa ölkələrdə yayılmasına bir misal kimi Misirdə tapılan mixi yazısında

Babilstanda yaranan «Adap haqqında» mifin təsvirini qeyd edə bilərik. Bunu başqa miflər haqqında da söyləmək mümkündür.

Ümumiyyətlə, miflərin yayılması və bir ölkədən digərinə ötürülməsində səyahətlər, yerdəyişmələr, ticarət, xalqların miqrasiyası və işğallar başlıca rol oynamışdır. Təsadüfi deyildir ki, Qədim Şərqi ölkələrində bir-birini təkrarlayan, yaxud təqlid edən miflər istənilən qədərdir. Bu bir daha onu sübut edir ki, bəşər cəmiyyəti bütöv bir orqandır və onu müxtəlif dillər, dinlər, ideologiyalar və s. vasitəsilə parçalamaq, onun vəhdətini inkar etmək mümkün deyildir. Bunu bizə tarix göstərir və öyrədir. Belə cəhdlər həmişə olsa da heç vaxt baş tutmamışdır. Müəyyən dövrlərdə qarşı-qarşıya qoyulma halları olsa da, bu, müvəqqəti və keçici xarakter daşmışdır.

Misir, Mesopotamiya, Het, Kənaan ölkələrinin qədim sakinlərinin onları əhatə edən dünyaya baxışlarını anlamağa cəhd edərək, bəzi mülahizələrimizi ümumiləşdirməyin vaxtının çatdığını hiss edirik. Qədim dövrün miflərini yarananlar dövrünün ən sivilizasiyalı adamları olub, bizim üçün zəngin və rəngarəng ədəbiyyat qoyub getmişlər. Son yüz ildə qədim mətnlərin oxunması işində böyük işlər görülmüşdür. Doğrudur, qədim insanlar böyük mədəniyyətin yaradıcısı olsalar belə, bu, bizdə belə bir təsəvvür yaratmamalıdır ki, qədim insanlar maraqlandıran suallar və problemlər müasir adamları maraqlandıran problemlərlə oxşar olmuşdur. Onların yaratdıqları mifləri də həmin dünyada olan problemlərin mükəmməl olmayan həlli üsulu da hesab etmək olmaz. Əslində buna oxşar bir şeyi də iddia etmək olar. Çünki insan özəl gündən əbədi problemlərlə, təbiətə münasibət, tale, ölüm və s. üz-üzə durmuşdur. Zəngin, rəngarəng mifopoetik dünya ilə tanış olmaq, onun spesifik məntiqini təhlil etmək, obrazlı və emosional xarakterini izləmək hər bir tədqiqatçıya zövq verən bir iş olsa da, olduqca çətin və mürekkəb, həm də məsuliyyətlidir.

Bəzi tədqiqatçıların fikrincə, qədim yəhudilər öz dinlərində mifoloji elementi minimuma endirmişlər (əlbəttə bu mübahisəli məsələdir və diqqətli təhlil və müqayisə tələb edir). Yunanlar isə mifopoetik fikirdən tənqidi fikri inkişaf etdirmişlər.⁴⁹

Əlbəttə rəasionalizmi həddindən artıq şişirdib, dini mövhumatla eyniləşdirmək olmaz. Mifin yaradıcı funksiyasını canlı mədəni qüvvə kimi, hər cür dini və metafizik fikri dəstəkləyən qüvvə kimi dərk etmək olduqca vacibdir. Ümumiyyətlə, mif həmişə fəvqəladə dərəcədə

⁴⁹ Вах: Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. М., «Наука», 1984, с. 22.

ciddi hadisə kimi şərh olunmalıdır.⁵⁰

Bütün bunlara baxmayaraq, qeyd etmək lazımdır ki, dini təfəkkür insana təbiətdən verilən əbədi, ilkin bir hadisə deyildir. Dini təfəkkür ibtidai insanların müəyyən inkişaf mərhələlərində meydana gəlmişdir. İbtidai insanların istehsal aktı mərasimlərlə müşayiət olunurdu. Bu zaman insanlar bitki və heyvanlar aləminin ona fayda verən cəhətlərini kəşf edirdilər.

Əsrlər və min illər ərzində getdikcə daha mürəkkəb kult, ritual və səhrbazlıq üsulları (dualar, ibadətlər, qurbanvermə və s.) icad edilir və yayılırdı. İbtidai insanlar təbiət hadisə və predmetlərini (yağış, ildırım, isti, soyuq, daşqın və s.) öz tərəfinə çəkmək üçün müəyyən cəhdlər edirdilər. Müşahidələr insanlara təbii olaraq kömək edirdi. Yaranan miflər isə təbiət hadisələri ilə sıx bağlı idi. K.Marksın sözləri ilə desək, mifologiya təsəvvürdə və təsəvvürün yardımı ilə təbiət hadisələrini müəyyən şəkllə salır, üzərində hökmran olur və bu həqiqi hökmranlıqla da mifologiya aradan çıxır.

Beləliklə, mifoloji anlamdan elmi anlama keçid başlanır. Yeni elmi anlamın rüşeymləri meydana çıxaraq inkişaf edir. Əlbəttə bu proses əsrləri, hətta bəzən min illəri əhatə edir. Nəticədə ümumi mifoloji sxemdə ayrı-ayrı nəticələr də özünə yer tapa bilər.

Lakin insan hələ uzun müddət dini-magik təfəkkürün təsiri altında olduğundan təbiət qüvvələri qarşısında qorxu onda əsrlər boyu özünü hiss etdirir. Vəhşi, bəzən isə ev heyvanlarının öldürülməsi böyük günah hesab olunurdu. Ona görə də günahları yumaq üçün bir sıra mərasimlərin keçirilməsi zəruri hala çevrilirdi. Torpağın toxa və yaxud kotanla becərilməsi yer allahına zərbə kimi qəbul edilir, oraqla sünbülün kəsilməsi xeyirxah bitki allahının öldürülməsinə bərabər tutulurdu. Sinifli cəmiyyət meydana çıxdıqdan sonra dini təsəvvürlər dövlətin himayəsi altına keçirdi. Ali qüvvələrə tabe ideyası yerdə ali hakimiyyətin ilahi mənşəyinə uyğunlaşdırılırdı. Məsələn, Misir fironuna sözsüz itaət tələbi dini cəhətdən əsaslandırılırdı. Təbiətsünaslığın rüşeymləri mifoloji örtüyə bürünmüşdü. Bu və ya digər təbiət qüvvəsindən istifadə allahların insanlara rəhm etməsi ilə əlaqələndirilirdi. Belə bir inam aşılırdı ki, Misirin Ali allahı Ra kainatı insanlar üçün yaratmışdı. Çoxsaylı mifoloji sistemlərin bir-birinə oxşamasına baxmayaraq, onların arasında kifayət qədər bir-birindən fərqlənmə halları da müşahidə etmək mümkündür. Çünki hər bir xalq özünün orijinal miflərini yaratmışdı. Həmin miflərdə isə yerli təbii şərait, bu və ya

digər ölkənin tarixi taleyi əks olunurdu.

Qədim miflərin öyrənilməsi bir daha sübut edir ki, antroposentrizm fəvqəltəbii qüvvələrin iradəsi qarşısında sitayişlə əlaqələndirilir.⁵¹

İbtidai insan hər bir heyvan və bitkidə, hər bir predmetdə həyat, ağıl və şüurlu iradə axtarırdı. Qeyri-üzvi təbiətin canlılaşdırılması qədim misirlilərin səciyyəvi cəhəti hesab edilməlidir.

Səma, torpaq, su, hava, göy cisimləri Misirdə böyük gücə, möcüzəvi xassəyə malik olan canlı varlıqlar kimi qəbul edilirdi. Allahlar da müxtəlif heyvan, bitki və predmet formasında canlılaşdırılırdı. Eyni zamanda bir sıra allahlar müxtəlif canlıların hamisi hesab olunurdu. Məsələn, Amonun epiteti «çaylarda balıqlara, səmadakı quşlara həyat bəxş edən» kimi verilirdi.⁵²

Misirlilərə görə, Ay işığı Günəşdən sonra yaranırdı. İkiçayarasında isə ay ata, günəş isə oğlu hesab olunurdu. Günəş Misirdə heyvan, quş, yaxud insan kimi təsəvvür edilirdi. Burada insan öz istehsal fəaliyyətində olan uğurlarını ali qüvvələrə, fəvqəltəbii canlılara, allahlara, nəhənglərə yarımallah-qəhrəmanlara aid edirdi. Misir mifologiyasında tipik sənətkar allah Memfisnin hakimi Pta hesab olunurdu. O, heç vaxt heyvan, quş və s. obrazında təsvir olunmurdu. Həmişə insan simasında təəssüm edirdi.

Memfis ənənəsinə görə Pta Ra-nın yaradıcısıdır.

Allah Xnum isə adamları gildən, yaradırdı. Bəzən mətnlərdə ölən kəs allahlar tərəfindən 4 şey alır.

Ra sənə işıq verir
Onun şüaları
Sənin gözlərini işıqlandırır
Şu sənə hava verərək
Burnuna həyat verir.
Geb sənə hər cür məhsul verir,
Sən onunla yaşayırsan
Oziris sənə Nili verir ki,
Sən yaşaya biləsən.⁵³

Burada kosmik elementlər dördüdür və bütün sxem antik kon-

⁵¹ Kulğtura Drevneqo Eqipta. M., «Nauka», 1976, s. 224.

⁵² Yəne orada, s. 231.

⁵³ Yəne orada, s. 245.

⁵⁰ Франкфорт Г. и др. Göstərilən əsəri, s. 23.

sepsiyani xatırladır. Doğrudur, torpaq, hava və su ilə yanaşı od yox, işıq təsvir olunsa da, bu detal ümumi mənzərəni dəyişdirmir. Günəşin odun mənbəyi olması məlumdur, lakin ən qiymətli şey işıqdır.

Qeyd etmək lazımdır ki, qədim mifoloji mətnlərdə bir sıra predmetlər, o cümlədən təbiət elementləri, bitkilər, heyvanlar, balıqlar və onların meydana gəldiyi yer göstərilir. Burada artıq təbiətin elmi mənimsənilməsinin ünsürləri (primitiv formada olsa belə) hiss olunur.

Coğrafi sistemləşdirilmənin ünsürləri də qeyd olunur. Real cizgilər dini elementlərlə çulğası. Şərq, Qərb və Şimal göstərilir. Misirlilər Asiya və Afrika qitələrini hər tərəfdən dənizlərlə əhatə olunan dördküncü formada təsəvvür edirdilər. Avropanın məlum hissəsi (Egey dünyası) adlar qrupu kimi anlaşılır. Burada yerin üstünün formasını dərk və izah etmək cəhdi hiss olunur. Onlar özlərini digər xalqlardan dərinin rəngi və s. ilə fərqləndirməyə çalışırdılar.

Tarixi biliklərin inkişafı da nəzərə çarpır. Misirlilərin fikrincə, bütün dünya su xaosundan yaranmışdır və ona da çevriləcəkdir.

Lakin misirlilər heç vaxt Allahın mövcudluğuna şübhə etməmişlər.

XVIII Psalmda Allaha, onun qabiliyyətinə inamın qeyd edildiyi yerdə misirlilərin və Babilistanlıların etiqad və inamları olə salınır. Psalmistə görə misirlilər səma allahının böyüklüyünə şəhadət verdiyi halda, Mesopotamiya sakinləri üçün ali hakim-allah Anunun özü idi. Misirlilər üçün səma ilahi ananın sirri idi ki, onun vasitəsilə insan yaranmışdı. Misirdə və İkiçayarasında ilahilik immanentlik kimi başa düşülürdü: allahlar təbiətdə idi. Misirlilər günəşdə hər şeyi görürdülər. Burada insanın və onun Yaradıcısı haqqında bütün biliyi əks olunmuşdu. Babilistanlılar Günəşdə ədalətin təcəssümü olan allah Şamaşı görürdülər. Psalmistlərin və peyğəmbərlərin Allahı təbiətdə deyildir. O, təbiətdə (təbiətdən xaricdədir) transendentdir. Bundan əlavə, mifopoetik fikir sahəsində transendentdir⁵⁴ (Fikir sahəsindən kənardadır). Görünür, qədim yəhudilər qədim yunanlardan heç də geri qalmayaraq onlara qədər hökm sürən spekulyativ (təcrübəyə əsaslanmayan) təfəkkür tərzini ilə əlaqəni kəsmişdilər.

Ümumiyyətlə, qədim insanın fikir, hiss və əməllərinin başlıca hərəkətverici qüvvəsi belə bir inamdan ibarət idi ki, ilahilik təbiətlə immanentdir⁵⁵. Təbiət isə cəmiyyətlə sıx surətdə qarşılıqlı əlaqədədir.

Bu faktı qeyd edən doktor Uilson misirliləri monofizist⁵⁶ adlandırmışdır. Doktor Yakobsen isə göstərmişdir ki, Mesopotamiya fikrinə bu cür yanaşma birtərəfli ola bilərdi. Lakin onun tədqiq etdiyi miflər və etiqadlar addımabaşı Uilsonun fikrini təsdiq edir.⁵⁷

Biz artıq qeyd etdik ki, təbiət və insanın mühüm korrelyasiyanın⁵⁸ qəbul edilməsi mifopoetik fikrin əsasını anlamağa imkan verir. Onun məntiqi spesifik strukturu insanın hadisələr dünyası ilə canlı qohumluğunun daimi anlayışından doğur. Bu qohumluğa insanın təkə varlığı deyil, hissi və iradəsi də daxildir. Ona görə də qədim insan təbiətə intellektual münasibəti qəbul etmir. Çünki bu onun təcrübəsinə adekvat deyildir. Bir də qədim insan yuxarıdakı münasibətə sadəcə qadir olmamışdır.

Qədim Yaxın Şərq xalqları b.e.ə. IV minilliyin ortalarından I minilliyin ortalarına qədər öz mədəni bütövlüyünü qoruyub saxladığı müddətdə onlar təbiətlə sıx əlaqələrini dərk etmişlər. Hətta şəhər həyat tərzinə keçid belə bu dərkətməni canlılıqdan məhrum etməmişdir. Çünki qədim şəhərlərin özü kiçik, əhalisi az olduğundan onların təbiətlə əlaqəsi davam etmişdir. Onların əksəriyyəti ətraf sahələrdən gəlir əldə edir, təbiət qüvvələrini təcəssüm etdirən allahlara etiqad edirdilər, əkinçiliklə bağlı bayramlarda fəallıq göstərirdilər.

Misirin və İkiçayarasının spekulyativ miflərinin müqayisəsi bir daha sübut edir ki, hər iki ölkədə eyni hadisələrin təcəssümündə, təsvirində eyni obrazların əhəmiyyəti heç də həmişə oxşar olmamışdır.

Məsələn, hər iki ölkədə belə hesab edilirdi ki, mövcud dünya su xaosundan əmələ gəlmişdir. Misirdə ilkin okean kişi allah Nun olmuşdur. Başqa sözlə desək, o rüşeym verən başlanğıc kimi başa düşülürdü. Mesopotamiyada suyun rüşeym verən-doğduran qüvvəsi Enki və yaxud Eya olmuşdur. Lakin ilkin okeanla o ümumi heç nəyə malik olmamışdır. Okean qadın Tiamat idi ki, o da allahları, əjdahaları o qədər doğmuşdur ki, bu hətta kainatın özünün varlığını təhlükə altına qoymuşdu. Tiamat Mardukla döyüşdə öldürülmüşdü. Beləliklə, həm misirli, həm də mesopotamiyalı üçün su həyatın qorunub saxlanılmasının vasitəsi və mənbəyi olmuşdur. Lakin bu təsəvvürlər iki xalq tərəfindən bir-birindən köklü şəkildə fərqlənən obrazlarla ifadə edilmişdir.

⁵⁶ Monofizitçilik İhsus Xristosda iki təbiətin – Allah və insan təbiətinin olmasını qəbul edən ilahiyyətçilik konsepsiyasıdır.

⁵⁷ Франкфорт Г. и др. Göstərilən əsəri, s. 201.

⁵⁸ Korrelyasiya – müqayisə edilən anlayışların bir-birinə münasibəti, bir-birindən asılılığı.

⁵⁴ Франкфорт Г. и др. Göstərilən əsəri, s. 201.

⁵⁵ İmmanent bir şeyin və ya hadisənin öz təbiətinə xas olan daxili.

Analoji kontrast torpağa münasibətdə də özünü göstərir. Torpaq Mesopotamiyada Böyük Ananın məhsuldarlığı kimi başa düşülürdü. Yeni torpağa əlavə kimi, sonra isə Anunun arvadı kimi baxılırdı. Misirdə isə torpaq kişi Geb, yaxud Pta, yaxud da Oziris kimi ifadə olunurdu. Hər yerdə olan ilahə – Ana yerlə heç bir əlaqəyə malik deyildi. Bundan əlavə, misirlilərin ölüm və axirət dünyası haqqında daimi qayğısı Mesopotamiyada heç bir ekvivalent tapa bilmir. Əslində İkiçayarasında ölüm şəxsiyyətin tam məhvi demək idi və insanın əsas arzuları içərisində ləyaqətli həyat, xəstəlikdən azad olmaq idi. Səma öz uşaqlarına qayğı göstərən ilahə deyildi, əksinə kişi cinsindən olan ölçətməz bir allah hesab olunurdu.

Bütün bunlar insanların yaşadığı məkana – kainata iki xalqın müxtəlif baxışlarını ifadə edirdi. İkiçayarası mətnlərindən aydın olur ki, insanlar dəhşətli qorxu içərisində hər an saysız-hesabsız və amansız qüvvələrin təsirinə məruz qala bilərlər. Misir allahları qüdrətli olsalar da, amansız deyildilər. Bundan əlavə Misir Firon hakimiyyəti sabitliyə zəmanət verirdi. Çünki taxtda əyləşən allahlardan biri idi. Firon ilahi qüdrətli allahın surəti və oğlu hesab olunurdu. Beləliklə, Firon təbiətə cəmiyyətin harmonik vəhdətini bütün zəmanələrdə təmin edirdi. Mesopotamiyada isə allahların yığınağı adamlardan birini qalanlarını idarə etməyə təyin edirdi. Lakin həmin adam – padşah istənilən vaxt allahların himayəsindən məhrum ola bilərdi. Padşah və onun müşavirləri səmadakı və yerdəki əlamət və nişanələri diqqətlə izləyirdilər ki, baş verə biləcək faciələrin qarşısını ala bilsinlər. Misirdə isə nə astrologiya, nə də peyğəmbərlik o qədər də inkişaf etməmişdi.

Bu iki ölkənin xarakterindəki fərqlər onların yaradılış haqqında miflərində də parlaq şəkildə əks olunmuşdur. Misirdə yaradılış hər şeyə qadir Yaradıcının görkəmli aktı olub, itətkar qüvvələrin, elementlərin nizama salınması kimi başa düşülürdü. İkiçayarasında Yaradıcı – xaos qüvvələrinin təhlükəsi qarşısında köməksiz allahların yığınağında seçilmişdi. Onların müdafiəçisi Marduk kainatı yaradaraq öz rəqibləri üzərində qələbə çalmışdır. İnsan həyatında daimi heç nə yox idi. Yeni il günündə hər dəfə allahlar yığılaraq «bəşəriyyətin taleyini» öz zövqlərinə uyğun olaraq müəyyən edirdilər.

Misirlilərin və İkiçayarası xalqlarının dünyagörüşləri arasındakı fərq olduqca dərin olmuşdur. Həmçinin eyni zamanda əsas əqidələrdə hər şey oxşar idi. Məsələn, qədim yəhudiləri çıxmaq şərtilə Qədim Yaxın Şərqi demək olar ki, bütün xalqlarının fikrincə, şəxsiyyət cəmiyyətin bir hissəsidir, cəmiyyət təbiətlə bağlıdır, təbiət isə ilahi olanın təzahürüdür.

İki güclü, qonşu mədəniyyətlərin (Misir və İkiçayarası) təsirinə baxmayaraq, qədim yəhudi fikirlərinin orijinallığı özünü hiss etdirməkdədir. Qədim yəhudi fikrinin əsas əhkamı Allahın mütləq transendentliyidir. Yəhve təbiətdə iştirak etmir. Nə torpaq, nə səma ilahi deyildir. Hətta ən qüdrətli təbiət hadisələri Allahın böyüklüyünün inikasıdır.

Qədim yəhudilərin Allahu həqiqi mahiyyətdir. O müqəddəsdir. Bu, onun tabu, yaxud qüvvə olmasını göstərmir. Lakin onu ifadə edirik ki, bütün dəyərlər son nəticədə yalnız Allahın keyfiyyətidir. Deməli, bütün konkret hadisələr dəyərsizləşdirilmişdir. Ola bilər ki, qədim yəhudi fikrində insan və təbiət mütləq mənada pozulmamışdır. Lakin onlar zərurət ucbatından Allah qarşısında dəyərdən məhrum edilmişdir. Elifaz Əyyübə deyir:

«İnsan Allah qarşısında haqlımıdır?
Öz yaradıcısı qarşısında kişi təmizmidir?
Bax, O öz qulluqçularına inanmır.
Mələklərdə də qüsur aşkar edilir».⁵⁹

Analoji fikrə İsayanın sözlərində də rast gələ bilərik. «Biz hamımız natəmiz yaranmışıq. Bizim möminliyimiz təmizliyimiz çirke batmış paltar kimidir».⁶⁰

Göründüyü kimi, hətta insanın möminliyi onun ən yüksək halı belə mütləqlə müqayisədə dəyərsiz hesab olunur.

Ümumiyyətlə, həm Misir, həm İkiçayarası, həm də yəhudi mifologiyasının ümumi cəhətləri ilə yanaşı, spesifik təkrarolunmaz cəhətləri də olmuşdur.

Qədim insanlar hadisələri təhlil etmək və nəticə çıxarmaq əvəzinə mifləri danışdılar. Mövcud vəziyyətdən çıxış yolu axtarmaqdansa allahlara müraciət edilir, onlara nəzirlər verilir və qurbanlar kəsilirdi. Qədim insanlara görə, bu yeganə çıxış yolu idi: Onlar mifləri əyləncə xatirinə danışmırdılar. Qədim insanlar təbii hadisələrin səmərəli izahını heç axtarmırdılar da.

Bütün bunlara baxmayaraq qədim insanlar öz yerlərində saymaqla ömürlərini başa vurmurdular. Əksinə, əsrlər keçdikcə mifdən həqiqi elmi biliklərə doğru ləng də olsa irəliləyirdilər. Nəticədə mifdən fəlsəfəyə doğru ilk kövrək addımlar atılırdı. Yaxın Şərqi ölkələri

⁵⁹ Вах: Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии, s. 205.

⁶⁰ Yene orada.

nin ardınca Qədim Yunanıstanda mifdən fəlsəfəyə doğru addımı daha cəsarətlə atmağa başladılar.

Allahların nüfuzu, qorxusu və s. altında yaşamaqlarına baxmayaraq *bəzi mətnlərdə protest motivləri hiss edilməkdə idi. Real* həyat getdikcə öz işini görürdü. Bunu isə həyatın özü doğururdu. Təbiətdən-allahdan mərhəmət gözləyə-gözləyə qədim insanlar öz həyatlarını qurmaq üçün primitiv də olsa bəzi hesablaşma və mülahizələrə yüksək qiymət verirdilər. Məktəb-təhsil isə öz növbəsində dünyaya tədricən düzgün baxışların formalaşması işində mühüm vasitəyə çevrilirdi. Dünyanın, həyatın, allahların və insanların mənşəyi haqqında fikirlərdə yeni-yeni cəhətlər üzə çıxırdı.

Fəlsəfə də din kimi, özünün yaranmasında mifə borcludur. Lakin dindən və mifologiyadan fərqli olaraq fəlsəfi fikir dünyanı anlamağın yeni, orijinal tipidir.

Mifologiya dünyanın tamamlanmış mənzərəsidir. Lakin bu, yalnız yarandığı dövrün mənzərəsinə aiddir. Dünya, dünyadakı xaos, sayca çox olan – həmin şeylər ki, məhv etmək, sağalma kimi möcüzəvi xüsusiyyətlərə malikdir – mifologiyada başlıca yer tutur. Mifologiya həmin şeyləri fetişə, bütə çevirir. Sonra elə qüvvələr yaranır ki, onlar da xaos qarşı mübarizə aparır, düşmən qüvvələrə qalib gəlir, insanlara xeyir gətirir. **Həmin qəhrəmanlar tədricən dünyanı qorxudan xilas edir**, dünyanı təşkil edir, qayda-qanun yaradır. Mifologiyanın varisi olan fəlsəfə dünyaya harmonik, qayda-qanun əsasında qurulmuş bir tam, bütöv kimi baxır.

QƏDİM BABİLİSTAN VƏ MİSİRDƏ FƏLSƏFƏNİN MEYDANA GƏLMƏSİ

Tarix insanın bir orqanizm kimi meqasosiumun özünü təşkil prosenin təzahüründə cəhdinin məsulu (izi) deməkdir. Burada sosiumun iki başlanğıcının əbədi aradan qaldırılması tapılmış kompromisin əks olunması təbiidir. Bu iki başlanğıcın birincisi xarici, ikincisi daxili (insanın daxili aləmi) adı ilə məlumdur. Elə buna görə də xarici aləmin «fizikasını», insanın daxili aləminin «metafizikasından» ayırmaq olmaz. Dünyagörüşü ustanovkaları xarici aləmlə toqquşur və sosiumun real dünyasında əks olunur. Bu isə tarixi prosesin gedişini və xarakterini, eləcə də bəşəriyyətin həyat qabiliyyətini müəyyən edir.

Toplanmış sivilizasiya resursları sosial potensialı artırır. Müxtəlifliyi çoxaldır, adaptasiya mexanizmini çevik və çoxsaylı edir. Bu proses olduqca ziddiyyətlidir. Bir tərəfdən sosial potensialın artması sayəsində sosial orqanizmlərin davamlılığı artır, bu isə sivilizasiya çağırışlarının mümkün neqativ nəticələrinin aradan qaldırılması mexanizminin işlənilməsinə kömək edir. Lakin digər tərəfdən destruksiya riski artır, mexanizm özü isə getdikcə daha zərif olur.

Tarixi proses formasında meqasosiumun «biografyası» ona xas olan tsikl, faza, sosial orqanizmlərin tip və xarakteri qanunauyğunluqlarının təsiri altında olur. Hazırda tarixi stratifikasiyaya iki yanaşma mövcuddur:

1) xronoloji (monoxron) yanaşmada baxış obyektini xronoloji cəhətdən ardıcıl epoxalar çıxış edir;

2) sivilizasiya yanaşmasıdır.

Birinci yanaşmanı bir ölçülü (xətti) kimi, ikincisini isə ikiölçülü (müstəvi) kimi ifadə etmək olar.

Tarixə baxışların sayını üçə çatdıran müəlliflər onu aşağıdakı kimi vermişlər:

1. monoxron və yaxud birölçülü – xətti;

2. diaxron və yaxud ikiölçülü- müstəvi

3. triaxron və yaxud üçölçülü – həcm, məkan.⁶¹

⁶¹ Труды Клуба ученых. «Глобальный мир», 2002 г., т.2, М., 2003, с. 21.

Sosial birlik insanı yaradır və formalaşdırır. Yalnız onun vasitəsilə insan özünün məqsədli funksiyasını reallaşdırma bilir, həyatdakı yerini, təyinatı, qisməti problemini həll edə bilər. İnsan birliyinin özünü-təşkil prosesinin tarixi vəzifəsinin yüksək aktuallığını yalnız belə izah etmək olar. Bu mənada tarix müxtəlif, eyni zamanda ardıcıl mərhələləri, tsiklləri əhatə edir. Əlbəttə global dövrülük (tsikllik) tarixdə tez-tez təkrar olunandır. Bir tsikldən digərinə keçid yeni keyfiyyətin əldə edilməsi yolu ilə daha yüksək inkişaf mərhələsinə yüksəlişi əhatə edir. Həmin keçiddə iki tsikli bir fasiləsiz prosesdə birləşdirən səciyyəvi vəziyyət (bifurkasiya) böhranı ilə rastlaşmaq imkanına malikdir (buna fasiləsizliyin kəsilməsi demək olar). Burada inkişafın proqram və məqsədlərinin dəyişməsi baş verir. Bundan başqa «təşkilatlılıq» (nizam) və «təşkilatsızlıq» (xaos) vektorlarının yenidən qütbləşməsi həyata keçirilir. Çünki tsiklin başa çatması özünü tükəndirmiş strukturlara münasibətdə və sosial enerjiyə münasibətdə yaradıcı (toplayıcı) dağıdıcı istiqamətlə xarakterizə olunur. Ehtiyata yığılmış böhran enerjisinin hesabına onun söndürülməsi ilə yeni tsiklin vəzifəsinə uyğun olaraq yeni struktur quruculuğu başlanır.

Bu maraqlı metamorfozanı qısa şəkildə iki tezislə formulə etmək olar:

- qaydaya salınmış enerji – bu struktur xaosudur;
- qaydaya salınmış struktur – bu enerjinin xaosudur.

Orqanizmdə hər bir məqamda hər iki başlanğıc iştirak etsə də onlar özünü o qədər də asanlıqla aşkarlamırlar. Bu da aydındır ki, yalnız dominantlıq edənlər xüsusi seçilir. Ona görə də biz adətən medala bir üzünə müraciət edirik.

Tsikl müddətində struktur kimi enerji də artım və davamlılıq həddinə malikdir. Buna nail olunduqdan sonra qarşılıqlı çevrilmə baş verir, bu isə prosesin kəmiyyət və keyfiyyət parametrlərinin dinamikliyini təmin edir.

Ayrı-ayrı xalqların və dövlətlərin tarixi kimi Meqasosiumun ümumi tarixi müəyyən mərhələlik xassəsinə malik olur. O sosial orqanizmlərin, ailədən meqasosiuma qədər iyerarxiyasına əsaslanır, verilmiş tsikllərə müvafiqlik prinsipi ilə şərtlənir.

Bundan başqa tarixi prosesdə qaydaya aparılan iki «yolu» fərqləndirmək lazımdır. Birincisi, bu o zaman baş verir ki, tarixi məkan struktur baxımından daha mürəkkəb olur və yeni keyfiyyət (inkişaf yolu) əldə edir. İkincisi bu strukturun sadələşməsi və müəyyən keyfiyyətin (deqradasiya yolu) itirilməsidir.

Qeyd etmək lazımdır ki, ümumi tarixin dövrələşməsinin və tsikliyin ən qədim və olduqca maraqlı traktovkasını bəzi tədqiqatçıların fikrincə müqəddəs yazı verir. Burada insanın yaranmasından məşhər gününə qədərki dövrdə bəşəriyyətin taleyi izlənilmişdir. Nümunə kimi B.Muravyevə müraciət etsək görərik ki, o, Şərqlə kilsəsinin ezoterik təliminin nümayəndəsi kimi müəyyən fikirlər söyləmişdir. Bibliyaya əsaslanaraq o bəşəriyyətin həyatı tsiklinin müddətini 16 min il kimi müəyyənləşdirir. Xronoloji cəhətdən Xristosun doğuluşundan 12 min il əvvəl və yeni eranın 4 min ilini götürür. Həmin dövr çərçivəsində tsiklin 5 fazası ayrılır.⁶²

1. Tarixə qədərki faza (Xristosun doğulmasına qədərki 12-4 min illik mərhələ). Adəmin günahından Dünya daşqınına qədər;

2. Ata fazası (Xristosun doğuluşundan 4 min il əvvəl bizim eranın 71-ci ilinə qədər). Dünya Daşqınından Məbədin dağılmasına qədər;

3. Oğul fazası (71-ci ildən 1945-ci ilə qədər) Məbədin dağılmasından Xirosimaya qədər;

4. Müqəddəs ruh fazası (1945-2945-ci illər) Xirosimadan böyük fikirlərin həyata keçməsinə qədər;

5. 1000 il müharibəsizlik fazası (2945-dən 3945 qədər) – Məşhər günü ilə başa çatır.

Tarixin təklif edilən stratifikasiyası Meqasosium və insanın strukturu ilə əlaqədar olan bəzi baxışlarla üst-üstə düşür. Belə qənaətə gəlmək olar ki, tarixə qədərki insan Ata fazasına daxil olarkən 4 min il ərzində özünün fiziki- psixi inkişafı vəzifəsinə həll etmişdir (Təbii əsasın inkişafı). Bu dövrün əxlaqi dominantı kimi güc, qorxu, intiqam (əvəz əvəzə, güc hakimiyyətdir və s.)

Oğul fazasına keçid insanın sosiallaşması, sosial institutların formalaşması – (bunlar isə bəşəriyyətin əsası – karkasıdır) inkişafın məqsədinin dəyişməsinə ifadə edir. Əxlaqi dominantlar da dəyişir. Əvvəlki prioritetlər ikinci plana keçir. İctimai münasibətlər səhnəsinə dözümlülük, əfv etmə, məhəbbət çıxır.

Nəhayət, Müqəddəs Ruh fazası bizim dövrdür. Bu da keçmişdə olduğu kimi məqsədlərin dəyişməsinə nəzərdə tutur. İnsanın və cəmiyyətin mənəvi inkişafı prioritetli olmalıdır, baş lokomotiv isə mənəvi istehsaldır, yaradıcılıqdır. Tarixin bu mərhələsinin əxlaqi zor və

⁶² Муравьев Б. Гнозис. Опыт комментария к эзотерическому учению восточной церкви. В 3-х томах. М., «София», 1998, т.2, с. 76-79.

qorxunu tamamilə aradan qaldırmalı, insanı azadlıq və məhəbbət dünyasına keçirməlidir.

Bütün bu deyilənlər analogiyalardır. Lakin həmin analogiyalar kifayət qədər olmadığından B.Muravyevin fikirlərinə tam şərik olmaq qeyri-mümkündür. Burada səmərəli toxum varsa da ideyanın özü evristik mahiyyət daşıyır. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, kütləvi hərəkatlar dinamikası yadda qalan tarixi əhəmiyyət daşıyır və ümumdünya-tarixi prosesinin fəallıq faktoru kimi çıxış edir. Aşağıda bəzi Qədim Şərq ölkələrinin və mədəniyyətlərinin fəallıq cədvəli verilir.

Tarixi prosesin fəal subyektləri kimi çıxış edən ölkə və sivilizasiyaların xronologiyası

Cədvəl 1.

I	Sivliziya və ölkələr	Başlanğıc	Son	Davametmə müddəti
I	II	III	IV	V
Bizim eradan əvvəl				
1.	Mesopotamiya	3500	509	2991
1.1.	Şumer	3500	1700	1800
	I dövr	3500	2750	750
	II dövr	2750	2350	400
	III dövr	2350	2100	250
	IV dövr	2100	1700	400
1.2.	Babilistan	1845	540	1305
	I dövr	1845	1595	250
	II dövr	1595	1170	425
	III dövr	1170	690	480
	IV dövr	690	540	150
2.	Assuriya	1800	509	1291
	I dövr	1800		
	II dövr	1350		
	III dövr			
3.	Qədim Misir	3000	304	2696
	I dövr	3000	2640	360
	II dövr	2640	2134	506

	III dövr	2134	1650	484
	IV dövr	1650	1070	580
	V dövr	1070	712	358
	VI dövr	712	304	408
4.	İudeya çarlığı	928	586	342
5.	İsrail çarlığı	928	722	206
6.	Urartu dövləti	860	590	270
7.	Əhəmənilər dövləti	558	330	228

Global inkişaf dövrünün tarixi baxımdan sivilizasiya mərkəzlərini qeyd etsək maraqlı hadisələrlə rastlaşırıq. Burada üstünlüyə malik ölkə və sivilizasiyalar sırasında Avropa-mərkəzçiliyin bəyənib bəyən-məməsindən asılı olmayaraq Şərq ölkə və sivilizasiyaları öndə durur. Müqayisəli şəkildə versək aşağıdakı cədvəl xarakterikdir.

Cədvəl 2.

	Üstün istiqamətlər	Əlamətlər, ölkələr hadisələr	İllər
1.	Şərq	Mesopotomiyada, Misirdə Sivilizasiyalar	B.e.ə. XXX-III əsrlər
2.	Qərb	Antik dövr	B.e.ə. IV əsr, b.eranın VI əsri
3.	Şərq	İslamın yayılması Əməvilər Abbasilər və Fatimilər xəlifəliyi	VIII-XIV əsrlər

Şərq təkcə mədəniyyət və sivilizasiyaların deyil, dinlərin və peyğəmbərlərin də vətənidir.

Cədvəl 3.

Dinin əsasını qoyanlar və islahatlar			
Dövr	Peyğəmbərin və dinin adı	Həyatı zamanı	Bir dövrü digərlərindən fərqləndirən zaman (illər)
Dinin əsasını qoyanlar			
1.	İbrahim - monoteizm	B.e.ə. 1850-ci ilə yaxın	—
2.	Musa - iudaizm	1250-ci ilə yaxın	600
3.	Zərdüşt - zərdüştlik	B.e.ə. 650-583	600
4.	İsa-Məsih - xristianlıq	B.e.ə. 4 - b.e.-nin 30-cu illəri	464
5.	Məhəmməd - islam	570-632	540

Şərqi mədəni tarixi tipləri yaradılmasında da öncüllərdən olmuşdur

Cədvəl 4.

	Mədəni- tarixi tiplər	Doğulma	Süqut	Həyat tsikl (əsr)
1.	Mesopotomiya	B.e.ə XXXV əsr	B.e.ə. VI	24
2.	Qədim Misir	B.e.ə XXIX əsr	B.e.ə IV əsr	25

Əlbəttə ən qədim mədəni tarixi tiplər Şərqi payıma düşür. Onlar da özlüyündə bir sıra daşıyıcıları birləşdirir. Məsələn, Mesopotomiya mədəniyyəti özündə Şumer- Akkad, Elam, Babilistan, Xett, Assuriya, Urartunu əhatə edir. Qədim Misir mədəniyyətinə isə ilkin çar-

lıq, qədim çarlıq, orta çarlıq, yeni çarlıq, sonrakı çarlıqların mədəniyyət tipləri daxildir.

Bütün bunlar sivilizasiyanın sözün həqiqi mənasında beşiyi olan Qədim Şərqi bütün sahələrdə öz sözünü deməyə qadir olduğunu bir daha sübut edir.

a) Babilistanda fəlsəfə

Yunanca Mesopotamiya adlanan qədim İkiçayarası ölkəsi Ön Asiyada yerləşir. Ön Asiyanın çox hissəsi dağlar və yaylalardır. Onların arasından Dəclə və Fərat kimi böyük çaylar axır. Bu çayların hər ikisi öz başlanğıcını Qafqazdan cənubda olan dağlardan götürür və İran körfəzinə tökülür. Dəclə və Fəratın orta və aşağı axarlarında yerləşən ölkə qədim dövrlərdən məşhur və qüdrətli bir dövlət kimi tarixə düşmüşdür. Arxeoloji qazıntılar sübut edir ki, ən qədim dövrlərdə bu ərazi keçilməz bataqlıqlardan ibarət olmuşdur. Tarixçilərin fikrincə, İkiçayarasının cənub hissəsi Fərat və Dəclə çaylarının gətirdikləri çöküntülərdən əmələ gəlmişdir, torpağı isə gillidir. Qısamüddətli qış zamanı burada leysan yağışlar yağır, torpaq keçilməz palçıqə çevrilir. Yazda dağlarda qar əridikdən sonra hər iki çay daşaraq geniş sahələri basır və bataqlıq yaranır. Burada nə metal, nə də meşə olmasa da, çayların lili ilə gübrələnmiş torpaq suvarıldıqda son dərəcə münbit olur.

Dəclə çayının suyu Fəratdan artıqdır və buna görə də axını da güclü olur. Dəclə və Fəratın suyunun artması dağlardakı qarların əriməsindən asılı idi. Qarın əriməsi isə fevral- may ayları arasında mümkündür. Nilə nisbətən bu çayların artıb- azalma rejimi dəqiq olmurdu. Çünki həmin çaylar müxtəlif hava bölgələrindən keçdiyindən rejimin dəqiqləşdirilməsi qeyri-mümkün idi.

Ümumiyyətlə, Mesopotamiya torpağı hələ ən qədim dövrlərdən özünün məhsuldarlığı ilə seçilir. Bunu biz antik dövrün qüdrətli tarixçiləri Herodot, Feofrast və başqalarının əsərlərində də aydın görə bilərik. Lakin İkiçayarası ölkəsinin ərazisində əkinçiliklə məşğul olmaqdan ötrü bir sıra kompleks işləri görmək lazım idi və həmin işlər bütün il boyu həyata keçirilməli idi.

Bizim eradan əvvəl VII-VI minilliklərdə əkinçi və maldarlar münbit torpaqlar və yaxşı otlaqlar axtarıb tapmaq üçün dağlıq yerlərdən Fərat və Dəclə çayları vadisinə enməyə məcbur oldular. Onlar bataqlıqlar arasında qamış və gildən komalar tikir, mal- qara otarır, toxaların köməyi ilə kiçik torpaq sahələrini ekib becərirdilər. Həmin dəhşətli dövrlərdə əhali bataqlıq qızdırmasından, eqrəblərdən və say-

sız- hesabsız həşəratlardan əziyyət çəkirdi. Şirlər adamlara və sürülərə hücum edirdi. Qamışlıqlarda yaşayan qabanlar əkin sahələrini məhv edirdilər. Çay daşqınları komaları dağıdır, adamları suda məhv edirdi. Bəzən Fərat və Dəclə çayları qovuşaraq coşğun selə çevrilirdi. Bu vaxt İkiçayarası adamlarına elə gəlirdi ki, bu sel bütün dünyanı basır. Çayların daşması Cənubi İkiçayarasının ilk sakinləri üçün qorxunc və təhlükəli düşmən idi. Sonralar yaranacaq «Nuhun tufanı» mifinin əsasını Dəclə və Fərat çaylarının daşmasında axtarmaq düzgün olardı.

Cənubi Mesopotamiyada ilk dövlətlər bizim eradan əvvəl IV-III minilliklərdə yaradılmışdır. Bu dövlətlərin özlərinin qoşunları, keşikçiləri və məmurları var idi. Burada padşahı «böyük adam» adlandırırdılar. Həmin dövlətləri yaradanlar Şumer və Semit tayfaları olmuşdur. Suvarma kanallarının çəkilməsi üçün kiçik dövlətlərin birləşdirilməsi zəruri idi. Əhalisinin və qullarının sayı çox olan qüdrətli dövlət suvarma kanallarını çəkə bilərdi. Kiçik dövlətlərin birləşdirilməsi qüdrətli Babilistan dövlətinin yaranmasına gətirib çıxardı. Bizim eradan əvvəl 2350-ci ildə Semit tayfalarının güclənməsi nəticəsində Akkad padşahı Sarqon bütün Mesopotamiyanı öz hakimiyyəti altında birləşdirdi. 1792-1750-ci illərdə hökmlərlik etmiş Babil hökmdarı Hammurapi bütün Mesopotamiyanı fəth etmiş və padşahlıq üçün vahid qanunlar qoymuşdur. Hakimlər Babil padşahlığında müəyyən qaydaları pozanları bu qanunlara əsasən mühakimə edirdilər. Lakin Babilistan təkcə müxtəlif dövlətlərin ərazilərini işğalları ilə, qanunları ilə deyil, həmçinin mədəniyyəti ilə tarixə düşmüşdür. Həmin mənəvi dəyərlər sırasında İkiçayarası xalqlarının mifologiyası da özünəməxsus yer tutur.

Dəclə və Fərat çayları arasında mövcud olan qədim şəhərlərin yerində aparılan arxeoloji qazıntılar bir daha göstərir ki, Şumer və Akkad adı ilə tarixə düşən bu region hələ bizim eradan əvvəl 4000-ci ildə məskunlaşdırılmışdı. Bəzi alimlərin fikrincə, bu ərazi daha qədim tarixə malik olmuşdur. Qədim şəhər dövlətləri Ur, Uruk və Kit daha çox inkişaf etmiş sivilizasiyaların mərkəzi olmuşlar. Şübhəsiz, həmin sivilizasiyanı yaradanlar Şumerlər olmuşdur. Şumerlər yəqin ki, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, dağılıq ərazilərdən gəlmişlər. Bu xalqın mifologiyasının tədqiqi bir daha göstərir ki, onların qədim yurdları gəldikləri, sonradan əldə etdikləri vətənlərindən köklü surətdə fərqlənir. Şumerlər Mixi yazılarını kəşf etmiş («Zikkurat» adlı tikili də bu qəbildəndir) və daha böyük işlər görmüşlər. Onların şəhərlərinin qalıqları (məsələn, Ur şəhərində aparılan qazıntılar əsasında) yüksək sivilizasiyadan xəbər verir. Burada böyük məbədlər tikilmiş, kahinlər, mirzələr yaşamış, qanunlar, ədəbiyyat və zəngin mifologiya yaranıb inkişaf

etmişdir.

Zamanəməzə gəlib çatmış Şumer və Akkad miflərində dünyanın yaranması və quruluşu, allahların doğulması, onların xeyir- duaları və lənətləri, nəhayət, allahların yaradıcı və dağıdıcı fəaliyyətləri əks olunmuşdur. Çox nadir hallarda Şumer və Akkad miflərində hakimiyyət uğrunda allahların mübarizəsi əks edilmişdir. Hətta əks olunsay belə adətən bu heç də gərgin mübarizə və amansız münaqişə kimi göstərilirdi. İntellektual məzmun baxımından Şumer- Akkad mifləri onların ilahi hərəkətlərinə təkmilləşdirilmiş baxışı ifadə edirdi. Bu miflərə əsasən həmin xalqların ciddi teoloji və kosmoqonik düşüncələri haqqında fikir yürütmək olar.

Mesopotamiyada ilk insanlar hələ Paleolit dövründə görməyə başlamışdır. Neolit dövründə isə İkiçayarasının məskunlaşması daha yüksək sürətlə getməyə başladı. Ovçuluq və yığıcılıq artıq məhsuldar və əlverişli olmadığından daha mütərəqqi təsərrüfat növünə keçmək lazım idi. Köçəri həyat tərzindən oturaq həyat tərzinə keçid əkinçiliyə, maldarlığa, sənətkarlığa meydan açdı.

Ümumiyyətlə, İkiçayarası xalqlarının allahlar panteonu həm zəngin, həm də maraqlıdır. Burada Şumer, Akkad allahları ilə yanaşı, Babilistan padşahlığı dövrünün allahları da yerləşdirilmişdir. Əlbəttə Babil allahlarının əksəriyyəti Şumer allahlarıdır. Ancaq Babilistanda onları qəbul edərkən xeyli hissəsinin adlarını dəyişsələr də, onların funksiya və vəzifələri dəyişməz qalmışdır. Şumerlərdə allahların daxili dünyasının ierarxiyası mövcud olmuşdur. Yəni hər bir allah özünə məxsus mövqə tutmuşdur. Çünki allahlar panteonu cəmiyyət və dövlət qaydalarına uyğun təşkil edilmişdir. Allahlar iyerarxiyasının zirvəsində əvvəllər Şumer allahı Anu dururdu. O, özünə göylərdə məskən seçmiş səma allahı idi. Digər allahlar isə onun övladları sayılırdı. Lakin Anu allahının bu cür yüksək mövqeyinə baxmayaraq, ona nisbətən çox az məbədlərdə pərəstiş edirdilər. O, əlçatmaz və insanlara düşmən mövqedə olan kimi anlaşılırdı və onlara müxtəlif bələlər göndərirdi. Ona görə də onunla dindarlar arasında heç vaxt yaxınlıq və etibarlılıq münasibətləri yaranmamışdı. Təsədüfi deyildir ki, elə Şumer dövründə Anunun yerini bir sıra münasibətlərdə oğlu Enlil tutmağa başlamışdı.

Şumer allahı Enlil (bunu çox vaxt «küləklər hökmdarı» kimi tərcümə edirlər) baş allah mövqeyinə qaxdı. O, talelər cədvəlinə malik idi və bunun sayəsində dünyanın taleyini qabaqcadan görə bilirdi. Eyni zamanda təbiətin məhsuldarlığı və adamların həyatı haqqında da hökm verə bilirdi.

Enlil təbiətin dağıdıcı qüvvələri- tufan, daşqın və s. hakimi ol-

duğundan öz şıltaqlığına əsasən adamları cəzalandıra bilirdi. Adamları, eləcə də yer üzərində mövcud olan bütün canlıları məhv etmək üçün dünya daşqınıni o göndərmişdir. Mifoloji qəhrəmanlar Bilqamis (Gel-qameş) və Enkidunun başına gələn bütün bəlalardan da səbəbkarı odur. Bütün bu misallar bir daha göstərir ki, atası Anu kimi Enlil də qorxunc cəza verən allah imiş və insanlar üçün onun etimadını qazanmaq olduqca çətin olmuşdur.

Enlilin əksi olan allahı Şumerlər Enki, sonrakı Semit xalqları isə Eya adlandırdılar. Eya su dibi allahı olub Enlilin oğlu idi. Şumerlərin fikrincə, müdriklik suyun dibində yerləşir. Ona görə də Şumerlər bütün biliklərinə görə Eyaya borcludurlar. Eya sənətin, müdrikliyin və elmin hamisi hesab olunurdu. Şumerlərə görə, yazı Eyanın sayəsində kəşf edilmişdi. Eyanın əqli insanlara imkan verir ki, yerin gizli qatlarının və səmanın sirlərinə yiyələnsin. Eya xəstəliklərin, bədbəxtliklərin və s. mənfi hadisələrin çarəsini bilirdi. Ona gizli cadugərlik və s. məlum idi. İnsanlar kömək və məsləhət üçün ona müraciət edirdilər. Dünyanın yaranması haqqında epik əsətirə görə, Eya insanları gildən yaradaraq əjdaha Kinqunun qanı ilə onlara can vermişdir. Bilqamis haqqında dastanda göstərilir ki, Enlilin hökmü ilə adamların məhv olmasının qarşısını kəsən Eya hiyləyə əl atmışdır. Eyaya tapşırılmışdı ki, insanların məhv olacağı haqqında onlara məlumat verilməsin. Allahlarla birlikdə Eya da and içmişdi ki, insanlara məlumat verməyəcək. Lakin Eya bir vasitəyə əl atmışdı. Sırrını qamış daxma vasitəsilə Utnapiş-tiyə demişdi:

Lakin Eya sirləri danışmışdı daxmaya,
«Ey daxma, daxma, daxma. Eh divar, divar, divar.
Eşit, a daxma. Divar, yadda saxla nə ki, var.
Şuruppak şəhərində, Ubar-Tutunun oğlu.
Sökərək mülklərini, onlardan gəmi düzəlt
Bu var-dövləti tərək et, həyat barədə düşün.
Zənginliyə nifrət et, ruhunu xilas elə.
Sən bütün canlıları yığıb gəminə yüklə.
Qoy dördkünc olsun sənün düzəldəcəyin gəmi.
Eni də uzununa qoy tən olsun, düz gəlsin.
Taxtapuş vurdur ona, örtük çəkdir üstündən».

Ümumiyyətlə, hələ orta əsrlərdə tədqiqatçıların çoxuna elə gəlirdi ki, qədim tarixi bütünlüklə öyrənmişlər. O zaman qədim dövr haqqında əsas mənbə Bibliya idi. Onun əsas fəaliyyət göstərən personajları isə yəhudilər hesab olunurdu. Suriya və Fələstin xalqları, o

cümlədən filistimilyanlar, amoreylər, hetlər və başqaları Allah tərəfindən seçilmiş xalqın yolunda duran barbarlar hesab edilirdilər. Doğrudur, Misir adlı dövlət də var idi ki, dönə-dönə Bibliyada xatırlanırdı. İkincisi, məbədlər, piramidalar, sfinkslər Misirin qədim şöhrətindən xəbər verirdi. Şübhəsiz, Misirin sivilizasiyanın beşiyi olması heç kəsdə şübhə doğurmurdu. Əlbəttə Şumerlər, Akkadlar və Babillər də var idi. Babilistanlı Novuxodonossor yəhudilərin cəzalandırılmasında mühüm rol oynamışdır. Sonra Assuriyalılar bir işğalçı kimi tarix meydanına çıxmışlar. Lakin onların hər biri öz allahları, kult və məbədləri, mədəniyyət və mifologiyaları ilə tarixin yaddaşına əbədi surətdə həkk olunmuşlar. Həmin xalqlar ancaq adları ilə bir-birindən fərqləndirilirdi. Vəzifələri və funksiyalarına görə onlar bir-birini təkrar edirdilər.

Ümumiyyətlə, allahlar arasında dünya bölüşdürülmüşdü. Anu hava və səmaya baxırdı. Enlilə yer tabe idi. Eya suya hakim idi. Onlar kahinlər tərəfindən yaradılmış allahlar üçlüyünün siyahısına daxil edilmişdilər. İkinci üçlüyə Günəş allahı Şamaş, ay allahı Sina və ilahə İştər daxil idi. Babillərdə Aya daha hörmətlə yanaşırdılar. Ayı Günəş allahının atası hesab edirdilər. Xarranda və Urda Ay allahı şərəfinə tikilmiş məbədlər var idi. Hətta Navuxodonossorun xələflərindən biri olan Nabonid Sini özünün şəxsi baş allahı elan etmişdi.

Şumerlərin Utu adlandırdıqları günəş allahı Babil zamanı Şamaş adlanırdı. Həmin allah «yeri işıqlandıran, səma məhkəməsinin hakimi, yuxarıdan və aşağıdan qaranlığı şəfəqləndirən» hesab olunurdu. Hər səhər o, yoluna başlayaraq dağlardan yüksəyə qalxırdı, ona tabe olan ilahələr göylərə gedən yolların darvazalarını açırdılar. Axşamlar isə o, dənizə enirdi. Gecələr Şamaş öz arabasında yeraltı dünyaya hərəkət edirdi ki, ölümlər işıq və yemək alsınlar. Öz yolunda o ədalətsizlikləri və adamların bədxah işlərini görür və məhkəmə qururdu. Ona görə də onu ali hakim adlandırdılar. Xammurapiyə görə o, adamlara həqiqət və ədalət verirdi. Mesopotomiyanın qədim sakinlərinin dini həyatında allahlar mühüm rol oynayırdılar. Adamların məbəddə etiqad etdikləri allahlar panteonunun böyük allahları bütövlükdə dövlətin müdafiəçiləri hesab olunurdular. Qeyd etmək lazımdır ki, bizə məlum olan bütün ədəbiyyat bizim eradan əvvəl 2000-ci ildən sonra yazılmışdır. Həmin dövrdə sülhpərvər xalq olan Şumerlər özlərindən mədəni cəhətdən geri qalan xalqlar tərəfindən əsarət altına alınmışlar. Hammurapi çoxsaylı şəhər dövlətləri işğal edərək böyük bir dövlət yarada bilmişdir. «Böyük inzibatçı» böyük imperiya yaradaraq öz dilini (bu dil semit dili qrupuna daxil idi) rəsmi dilə çevirdi. Bu isə Şumer sivilizasiyasına öldürücü zərbə vurmuşdur. Şumer mifologiyası mənim-

sənilmiş, Şumer allahları adlarını dəyişsələr də öz fəaliyyətlərini davam etdirmişlər.

Qeyd etmək lazımdır ki, İştər müxtəlif funksiyaları yerinə yetirən ilahə olmuşdur. Bir tərəfdən, məhəbbət və məhsuldarlıq ilahəsi kimi İştər ölkəyə maddi rifah və inkişaf vermiş, digər tərəfdən isə o, müharibə və döyüş ilahəsi kimi vuruşmada qalib padşahın önündə getmişdir. Gözəl və ağıl başdan çıxaran qadın kimi o, kişilərə çox vaxt bədbəxtlik gətirirdi. Şumer mifologiyasında İştər çox ehtiyatla İnanna ilə eyniləşdirilə bilər. O, gənc qəhrəman Tammuzun (Dumuzun) sevgili arvadı kimi təsvir olunurdu. Lakin gec-tez sevgilisinə xəyanət edərək onu yeraltı dünyaya göndərmişdir. İlahəyə Mesopotamiyanın, demək olar ki, bütün şəhərlərində xüsusi məbədlər yaradılmışdı. Onun baş məbədi ən qədim zamanlardan Urukda olmuşdur. Babilistanda İştər ilahəsinin böyük məbədi mövcud olmuşdur.

Allah Adad tufanı, yağışı, fırtınanı, dolunu, ildırımını idarə edirdi. O, təbiət hadisələri allahı olub, yerə məhsuldarlıq verməklə yanaşı, daşqın, xüsusilə digər dağıdıcı qüvvələrin allahı kimi də məşhur olmuşdur. Şumer dövründə o qədər də parlamayan Adadın fəaliyyəti Babil dövründə geniş vüsət tapmışdır. Adadın əhəmiyyəti Mesopotamiyaya Semit tayfalarının axını ilə daha gücləndirilmişdir. Həmin tayfalar Adadı «Bəndin səma idarəedicisi» adlandırırdılar. Onun təsvirlərində allahı bir əlində ildırım parçası, digər əlində isə balta tutmuş halda görmək olar. Yeraltı dünyanın hamisi İştərin bacısı ilahə Ereşkiqal idi. O, eyni zamanda İştərin paxıllığını çəkirdi. Bir dəfə İştər yeraltı dünyaya girərkən onunla orada çox pis rəftar etmişdilər. O, çox çətinliklə geri qayıtmışdı. Allah Nerqal bir dəfə yeraltı dünyaya gələrək Ereşkiqala qalib gəlmiş və onu özünə arvad etmişdi.

Bundan sonra Nerqal yeraltı dünyanın hakimi olmuşdur. Lakin o, yerlə əlaqəsini üzmemişdir. O, təbiətin bir sıra şər qüvvələrini ifadə edirdi. Yandırıcı günəş istisi, qızdırma və s. keçici xəstəliklər onun tabeliyində idi. Tədqiqatçıların fikrincə, Kutu şəhəri axirət dünyası və vəba allahı Nerqalın şərəfinə tikilmişdir.

Allahların rolu şəhər və dövlətlərin tarixi rolu ilə bağlı idi. Şumer dövründə ikinci dərəcəli rol oynayan Marduk Babil dövründə baş allaha çevrildi. Hammurapi zamanında o, Anu və Enlili öz mövqelərindən sıxışdırdı. «Enuma eliş» – «Yuxarıya yüksələn zaman» adlı didaktik poemada Marduka yaradıcı allah funksiyası verilir. Yeni Babilistan dövründə, xüsusən Navuxodonossorun padşahlığı illərindən başlayaraq Marduk allahların əksəriyyətinin funksiyalarını əlinə keçirdi. Mardukun arvadı ilahə Tsarpanit həmçinin köməkçi və müdafiəçi

rolunda iştirak edirdi. Baş allah kimi Mardukun sarayında çoxlu ştatlı işçilər, «nazirləri» və s. qulluqçuları var idi. Bunu Tsarpanit haqqında da demək olar. Mardukun oğlu Nabu idi. Atasının rolu artıqca oğlunun da rolu artırdı. Nabu mirzələr, müdriklər və elm hamisi, eyni zamanda Mardukun mirzəsi idi. Onun tale cədvəllərini hazırlayırdı. Nabunun simvolu yazı üçün qələm ağacı qəbul olunmuşdu. Nusku işıq və od allahı, arvadı Qula – müalicə ilahəsi idi.

Qeyd etmək lazımdır ki, İkiçayarası ərazisində yaşayan xalqlar elmlərin əsasının yaranmasında mühüm rol oynamışlar. B.e.ə. II minillikdən başlayaraq onlar təbabət sahəsində bir sıra nailiyyətlər əldə etmişlər. Əlbəttə bəzi tədqiqatçılar bunu təbabət deyil, magiya ilə əlaqələndirirlər. Lakin bu magiya deyil, elmlərin ilkin rüşeymləri hesab olunmalıdır. Həmin dövrlərdən gəlib bizə çatan sənədlər bir ixtisas sahəsi kimi təbabətdə çalışan həkimlərin fəaliyyətindən söhbət açır. Hammurapinin kodeksində elə maddələr vardır ki, onlar cərrahlığa həsr olunmuşdur. Orada hər əməliyyat üçün cərraha veriləcək haqdan söhbət gedir. Həkimin vurduğu zərər üçün cərimə və cəza da nəzərdə tutulurdu. Müəllimlər haqqında da maraqlı fikirlər vardır. Riyaziyyat və digər elm sahələrinin inkişaf etməsi haqqında bəzi sənədlər zəmanəmizə qədər gəlib çatmışdır.

Ümumiyyətlə, babilistanlılar astronomiya və astrologiyanı yüksək qiymətləndirirdilər. Ona görə də onların allahları da səma cisimlərini təcəssüm etdirirdilər. Məsələn, Sin və Şamaşa – Ay və Günəş, Marduka – Yupiter, Nerqala – Mars, İştəra – Venera, Nabuya – Merkuri müvafiq gəlirdi. Çox vaxt bu astral simvolları allahların özələrini ifadə edirdi. Şumer, sonralar isə Babil kahinləri sirli elmlərlə məşğul olurdular. Buraya sayların manipulyasiyası da daxildir. Allahlar rəqəmlərlə ifadə olunurdu. Ən yüksək sayda ifadə olunan allah Anudur. Onun müqəddəs sayı (rəqəmi) 60 idi. Enlil – 50, Eya – 40, Sin – 30, sonralar baş allahlar sırasına daxil olmuş Mardukun rəqəmi ən aşağı 10 olmuşdur. Adad özü də 10 rəqəmi ilə ifadə olunurdu.

Şumerlər, sonralar isə Babillər allahları insan surətində təsvir edirdilər. Onlara qeyri-adi ölçüdə, fəvqəladə gücə malik, hər nəfəs alanda ağzından od püskürmək qabiliyyəti olan cəhətlər aid edilirdi. Allahlar fəvqəladə güc və qabiliyyətə malik olduqlarından onlara qarşı heç kim çıxa bilməzdi. Şekillərdə və hekayələrdə allahlar başlarında tac, qiymətli paltarlarda, ilahlilik əlaməti olaraq baş geyimlərində iki, yaxud üç öküz buynuzu sancılmış halda təsvir olunurdular. Allahlar əllərində öz hakimiyyətlərinin simvolunu, daha dəqiq desək, Marduk – üzük və əsa, Eya – su allahı kimi, su doldurulmuş qab və s. tuturdular.

Quldarlıq cəmiyyətinin ideologiyasında qədim xalqların mifoloji təfəkkür tərzini müəyyən edən dini təsəvvürlər böyük rol oynamışdır. Həmin dünyanın ümumi nəzəriyyəsi, ensiklopedik kompendiumu, onun populyar formada məntiqi din olmuşdur. Qədim Mesopotomiya dininin əsasında ilkin əkinçilik icmalarının qədim ilahəsinin kultları dururdu. Totemizm, təbiətin yaradıcı qüvvələrinin ilahiləşdirilməsi həmin dövr üçün xarakterik olmuşdur.

Ümumiyyətlə, Qədim Şərq və ayrıca götürülmüş Mesopotomiya dini üçün səciyyəvi olan cəhət politeizm – çoxallahlıq olmuşdur. Şumer dinində bu özünü daha aydın şəkildə göstərir. Şumer miflərinə görə, bütün allahlar ilkin okean ilahəsi Nammudan yaranmışdır. Bütün yerdə qalan allahlar Anu və Kinin nəğahından meydana gəlmişdir. Sonrakı semitdillilə xalqlar – akkadlar, amoreylər, xaldeylər və başqaları Şumer dinlərindən çox şey götürmüşlər. Bütün bunlardan əlavə Mesopotomiya xalqlarının mifləri, xüsusilə dünya daşqını, cənnət həyatı, axirət dünyası, ölmə və dirilmə haqqında olan miflər Kiçik Asiya xalqlarının dini görüşlərinə və Bibliya mifoloji ədəbiyyatının formalaşmasına əhəmiyyətli dərəcədə təsir göstərmişdir.

Qədim dünyanın adamlarında allahlara müxtəlif baxışlar hökm sürürdü. Bəzi hökmdarlar qələbə çaldıqları ölkələrin allahlarının heykəllərini də özləri ilə aparırdılar ki, onlar qalibləri himayə etsinlər. Yaxud da qalib xalq məğlub xalqın heykəl və bütələrini uçururdu ki, onlar allahlardan kömək almasınlar. Bəzən isə allah heykəllərini kömək üçün digər ölkələrə də göndərirdilər. Məsələn, Mittaniya padşahı Nineviyadan Misirə xəstələnmiş Firona İştartın heykəlini göndərmişdi ki, hökmdarı müalicə etsin. Belə misalların sayını istənilən qədər çoxaltmaq olar. Allahları insan simasında təsəvvürünə gətirən qədim insanlar onlara insani keyfiyyətləri də aid edirdilər. Allahlar ölməz olsalar da, hər halda onlar ölürdülər və onları həyat suyu vasitəsilə diriltmək lazım gəlirdi. Bütün canlılar kimi onların da yeməyə, paltara ehtiyacı olduğunu göstərirdilər. Utnapiştı və onun arvadından başqa bütün insanları məhv edən dünya daşqınından sonra, birinci nəzir gətirilən kimi allahlar yeməyə «milçək kimi acgözlüklə» atılmışlar. İnsanlar kimi onlar da dadlı yeməklər yemək, sərxoş olana qədər şərab içmək istəyirdilər. Rahat stul və çarpayılardan istifadə edirdilər. Gecələr qulluqçular allahların heykəllərini soyundurub təmiz çarpayılara uzadırlar, gündüzlər isə yuyundurub, darayırdılar. Allahlar arasında dalaşmalar da olurdu ki, bunu da ali allah yoluna qoymalı idi. Paxıllıq, özündən müştəbehlik və s. insani keyfiyyətlər onlara da yad deyildi. Onlar daima bir-birini aldatmağa, kələk gəlməyə çalışırdılar. Bu, bir də onu

sübut edirdi ki, onların heç də hamısı hər şeyi bilən deyildi.

Ümumiyyətlə, allahlar haqqında miflərin yaranması və geniş yayılmasında əsas rolu kahinlər oynamışdır. Keçmiş allahların adının, funksiyasının dəyişdirilməsində də onlar həlledici işləri görmüşlər. Xalq arasında qəhrəmanlar, yarıallahlar, iblislər dünyasına inam olduqca güclü idi. Bu dünyada Dumuzi (Tummuzi), Gelqameş (Bilqamis), 7 müdrik və s. var idi. Onların köməyi ilə ali-baş allaha da arzular, istəklər tez çata bilirdi. Bütün bunlardan əlavə cəmiyyətdə müəyyən göstərişlər də hökm sürürdü. Bu göstərişlərə tabe olmaq, ona riayət etmək lazım idi. Qədim dünyanın hüquqi, əxlaqi və s. prinsiplərini əks etdirən bu kodeks sistemində maraqlı cəhətlər çoxdur. Onlar dindarlara aşağıdakıları qadağan edirdilər: bəd danışmaq, təsdiq etmək əvəzinə inkar, ataya və anaya hörmət etməmək, böyük qardaşlara nifrət etməmək, başqasının arvadına yaxınlıq etmək, yaxın adamın qanını tökmək, nəslə parçalamaq, sözdə düz olub ürəkdə günahkar olmaq, pis şey öyrətmək və s.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, kahinlər dindarlara böyük təsir göstərirdilər. Onlar xalqla hər şeyə qadir allahlar arasında vasitəçi idilər. Kahinlər mürekkəb duaları və ritualları bilir, bununla da günahların bağışlanması açarını öz əllərində saxlayırdılar. Çox az adam özündə cəsarət tapıb kahinlərə qarşı çıxıb bilərdi. Kahinlərin sözünün düz olması və ona əməl edilməsinin zəruriliyi haqqında çoxlu göstərişlər zamanəmizə qədər gəlib çıxmışdır. Lakin hər halda etiraz edənlər tapılırdı. Onlardan bəziləri özlərinə məxsus fəlsəfələrini yaradırdı. Bu fəlsəfədə dünyadan kifayət qədər götürmək istəyi özünü göstərirdi. «Bilqamis» dastanında deyildiyi kimi:

«Sən hara can atırsan? Gəzsən də kainatı,
Heç vaxt tapa bilməzsən, axtardığın həyatı!
Tanrılar xalq eləyib insanı yaradanda
Ölümü insan üçün buyurmuşdular onlar.
Həyatı saxlamışlar özlərinin əlində,
Bilqamis, qəm eləmə, canın sağ olsun sənin,
Gecə– gündüz ye, şənlen, kefin çağ olsun sənin.
Kef elə, bayram keçir.
Gecə– gündüz çal– çağır, nəğmə de, gül, oyna sən!
Yaxşı geyinib– keçin, əynin təmiz, ağ olsun.
Saçlarına sığal çək, qoy saçın parlaq olsun.
Uşaqların oynasın, qoy tutsun əllərindən
İnsanın həyatı da, işi də budur ancaq».

Dastandan məlum olur ki, qədim Şumerlər də həyatın əbədi olmadığını bilirdilər. Vaxt, zaman keçdikdən sonra yeraltı dünyaya köçmək məcburiyyətində olan insan bu dünyadan kifayət qədər götürməlidir. Çünki zamanında həyat sona çatacaq, insan bədəni parçalamb gilə çevriləcək, ruh isə öz hərəkətini yeraltı dünyada davam etdirəcəkdir.

Ümumiyyətlə, «Bilqamis» dastanında qəhrəmanın adı gil lövhələrdən müxtəlif cür oxunsa da, tərcümələrin hamısında onun mənası eynidir, yəni hər şeyi gören, hər şeyi bilən deməkdir. S.Ş.Çaqdurov öz əsərində «Bilgə» sözünün bilən, biliklər toplusu və s. sözündən olduğunu əsaslandırır. Belə olduqda onun Azərbaycan dilində də həmin mənanı verdiyi aydınlaşır. Qames, yəni qamis– hamı şeylər, hər şey deməkdir. Ona görə də tərcümə zamanı qəhrəmanın adını məhz Bilqamis kimi verilməsi daha məqsədəuyğundur.

«Bilqamis» dastanı öz məzmununa görə də Azərbaycan folkloru, xüsusilə nağıl və dastanları ilə kök yaxınlığına malikdir. Bir çox xalq nağıllarımızda və əfsanələrimizdə rast gəlinən yeraltı dünyaya, gedər gəlməz, dünyanın o başına getmək kimi süjetlər, xüsusilə dirilik suyu, həyat ağacı, əbədi həyat tapılması kimi motivlər bu dastanda da vardır. Xızır peyğəmbər haqqındakı əfsanə «Bilqamis» dastanı ilə çox yaxındır. Bu, təsadüfi hal deyildir. Ümumiyyətlə, qoca dünyanın ən qədim dastanlarından biri olan «Bilqamis» dastanının qəhrəmanı Bilqamis böyük şəhər saldırır, igidliyi və qəhrəmanlığı ilə şöhrət qazanır. Son onilliklərdə çap olunan bir sıra mətnlər Bilqamisın tarixi şəxsiyyət olduğuna şübhə yeri qoymur. Bilqamis eramızdan əvvəl 27-ci əsrin sonu və 26-cı əsrin əvvəllərində Şumerdə Uruk şəhərində hakimiyyət edən sülalənin 5-ci hökmdarı olmuşdur. Görünür, Bilqamisın ölümündən az keçməmiş onu ilahiləşdirmişlər. Sonrakı mətnlərdə artıq onun adı ilahlilik rəmzi kimi çəkilir. Uruk III sülaləsinin «şahlar siyahısında» Bilqamisın artıq mifik şəxsiyyət kimi adı çəkilir. Mifik şəxsiyyət Bilqamisın hakimiyyət illəri 126 ildir. Onun atası iblisdir. Epik mətnlərdə isə o, Uruk hakimi Luqalbandanın və günəş allahı Utunun nəslindən olan ilahə Ninsunun oğludur. B.e.ə. ikinci minillikdən başlayaraq Bilqamis axirət dünyasının hakimi, insanların iblislərdən müdafiəçisi kimi tanınmağa başlanmışdır. Eyni zamanda şəhər quruculuğunun banisi kimi tanınır. Dastanda onun şöhrəti göylərə qaldırılır.

O, insandır, yarıdan çoxu tanrıdır ancaq
Heç kəs ona tay olmaz– ona görkəminə bax,

Urukun divarını odur ucaldan belə
Çilgınlıqda, qüvvədə oxşar qızmış kələ
Döyüşdə silahının yox tayı– bərabəri,
Təbil səslənən kimi oynayır igidləri–
Sıçrayır yatağından Urukun ərənləri
«Ataların yurdunda oğul qoymaz Bilqamis
Özü öz başına o gecə– gündüz açır iş.
O hasarlı Urukun kahinimi Bilqamis?
Uruk oğullarının kahini tək birdi o,
Əzəmətli, şöhrətli hər şeyə qadirdi o».

Bilqamis vəhşi heyvanlar içərisində boy atan mərd Enkidu ilə dost olur. Onunla birlikdə Sidr meşəsinə gedib qorxunc Humbabani məhv edirlər, çoxlu vuruşlardan qəhrəmanlıqla qalib çıxırlar. Lakin Humbabani öldürdükərinə görə allahların bu iki dostu qəzəbi tutur. Enkiduya ölüm hökmü verilir. Enkidu öz dostunun gözü önündə can verib ölür. Enkidunun ölümü Bilqamisı sarsıdır və bir xalq qəhrəmanı kimi o söz verir ki, ölümün özünə qalib gələcəkdir. Lakin bu vəzifə olduqca çətinidir. İnsanları ölümsüz etməkdən ötrü o çətin bir səfərə çıxır. Gündoğana qədər yol gedən Bilqamis axırda dünyanın o başında vaxtilə əbədi həyat qazanmış Utnapişti ilə görüşür. Utnapişti onu başa salır ki, insan həyatı əbədi ola bilməz, o bir vaxt mütləq başa çatmalıdır. Əbədi yaşamaqdan ötrü insan öz ömrünü mənalı yaşamalıdır. Yəni xeyirxah olmalı, xalqına xidmət etməli, gözəl övladlar yetişirib sağlam şəkildə boya– başa çatdırılmalıdır.

Lakin Bilqamis insan olduğu halda Utnapiştinin özünün əbədi həyat qazana bildiyinin sirrini soruşur. Utnapişti elmi ədəbiyyatda Nuhun tufanı adlanan hadisəni nəql edir, yəni dastan içərisində yeni bir dastan başlanır. Dünyanı su basandan sonra Utnapişti necə hərəkət etdiyini söyləyir:

Nisir dağı yanında dayandı bizim gəmi,
Dağ gəmini saxlayıb tutmuşdu dayaq kimi.
Düz iki gün qoymadı gəmini tərpinməyə
Üç, dörd gün də qoymadı, dağ gəmini saxladı,
Beş, altı gün də keçdi, gəmini buraxmadı,
Yeddinci gün gələndə,
Mən göyərçin çıxarıb onu buraxdım göyə
Göyərçin uçub getdi, sonda döndü geriyə.

Dünyanı su basandan sonra yer üzündə öz ailəsi ilə salamat qalan insan– Utnapişti, xeyirxah və el qədri bilən olduğuna görə, tanrıların məsləhəti ilə nəhəng gəmi düzəltdirib ailəsini və dünyadakı heyvanlardan damazlıq götürür və tufandan qurtulur. Bu maraqlı səhnələr Bilqamis üçün uğursuz başa çatsa da, Utnapişti ona dərin dibində olan cavanlıq çiçəyinin yerini nişan verir. Bilqamis çətinliklə dirilik çiçəyini əldə edir, lakin özü yemir. Sözüün həqiqi mənasında əsl xalq qəhrəmanı kimi hərəkət edərək həmin çiçəyi öz şəhərinin adamları üçün aparmaq istəyir. Lakin atalar «sən saydığını say gör fələk nə sayır»– demişlər. Yolda ilan qəfildən çiçəyi ondan oğurlayıb yeyir, o saat derisini dəyişərək cavanlaşır və əbədi həyat qazanır. Burada Bilqamisın taleyi Dədə Qorqudun taleyi ilə yaxınlaşır. Ölməzlik qazanmış Dədə Qorqud da ilanın qurbanı olur. Nizami Gəncəvinin İsgəndəri də dirilik suyu əldə edə bilmir. Dastandakı maraqlı obrazlardan biri də Utnapiştir. O, qədim kitablarda təsvir olunmuş Nuhla eyniləşdirilir. Əslində elə həmin əhvalat eyni ilə Nuhun başına gəlmiş əhvalatdır. Son illərin tədqiqatçıları, o cümlədən qədim Şərqi tarixinin, mədəniyyətinin tədqiqatçıları qeyd edirlər ki, ən qədim şərq kitablarında, Hind dastanlarında təsvir olunan Nuhun tufanı da məhz «Bilqamis» dastanından götürülmüşdür. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, ümumiyyətlə, son dövrlərdə çox geniş şəkildə öyrənilən Şumerlərin tarixi, ədəbiyyatı, bir sözlə mədəniyyəti olduqca zəngin və maraqlıdır. Ancaq qədim Şumerlərin yaratdığı ədəbi abidələrin çoxu hər halda bizə gəlib çatmamışdır. Qoca babil torpağı öz qoynunda hələ çox sirləri gizlətməmişdir. Şumer mədəniyyətindən bizə gəlib çatan kiçik nəgmə, ağı, öy-gü, dua və s. şer parçaları həcmcə az olduqlarına görə daha yaxşı mühafizə oluna bilməmişdir.

Ümumiyyətlə, Şumer və Akkad şəhər dövlətləri, eləcə də bütövlükdə Babilistan mədəniyyəti «tunc əsrinin mədəniyyəti»nin tipik nümunəsi hesab edilir. Mesopotamiya ərazisində elm çox tez meydana çıxmışdır. Tapılmış yüzlərlə riyaziyyat mətnləri ən qədim Babilistan padşahlığı dövrünə aiddir. Burada vurma cədvəli, kəmiyyət, kvadrat, say, xüsusilə məsələlər və onların həlli yazılmış yazılar müasir dövrə qədər gəlib çıxmışdır. Qədim Babil astronomları səma cisimlərini sistemli şəkildə müşahidə edirdilər. Makedoniyalı İskəndərin dövründən 2250 il qabaq ayın tutulması cədvəlini yaratmışdılar. Bizim eradan əvvəl II minilliyin başlanğıcında Ay– Gün təqvimini yaradılmışdır. Hammurapinin əlavə ay haqqında verdiyi fərman bizə gəlib çatmışdır. Tapılmış tibbi mətnlər təbabətin müalicə magiyasından ayrıldığını göstərir.

Elmlə əlaqədar təfəkkür vərdişləri də meydana gəlir. Lakin hər halda fəlsəfə sistemli şəkildə Babilistanda yarana bilməmişdir.

Daha dəqiq desək, onlar geniş şəkildə qəbul olunmuş fəlsəfə yarada bilməmişlər. Onların heç vaxt ağına da gəlməzdi ki, şeylərin həqiqi təbiəti, yaxud da onların şeylər haqqında təsəvvürləri şübhə doğura bilər. Elə buna görə də onlarda fəlsəfənin qnoseologiya (idrak nəzəriyyəsi) sahəsi demək olar ki, olmamışdır. Bununla yanaşı, şumerlər təbiət haqqında dünyanın yaradılması qanunları haqqında fərziyyələr irəli sürürdülər. Belə bir fikri yürütmək üçün əsas vardır ki, artıq hələ b.e.ə III minillikdə Şumerdə elə mütəfəkkirlər və pedaqoqlar meydana gəlmişdi ki, yuxarıda qeyd etdiyimiz sualları irəli sürür və ona cavabları axtarıb tapmağa çalışırdılar. Elə bunun üçün də onlar özlərinin kosmologiya və teologiyasını yaratmışdır. Həmin mütəfəkkirlərin yaratdığı baxışlar sistemi o qədər inandırıcı olmuşdur ki, Yaxın Şərqi əksər ölkələri həmin sistemi etirazsız qəbul etmişlər.

Əlbəttə qədim şumer ədəbiyyatında onların kosmologiya və teologiyasının sistemli fəlsəfi şərhini axtarmaq mənasızdır. Çünki Şumer mütəfəkkirləri idrakın əvəzədiməz silahı olan müəyyən etmə və ümumiləşdirmə kimi elmi metodlarına yiyələnmişdilər. Elə götürək səbəb və nəticə əlaqələrinin qarşılıqlı asılılıq məsələsini. Gündəlik həyatın bu asılılıq haqqında minlərlə nümunə verməsinə baxmayaraq, Şumer mütəfəkkirləri həmin nümunələrdən hər şeyi ümumi və hərtərəfli əhatə edən qanunu çıxara bilməmişdilər. Axı, hər bir nəticənin öz səbəbi var və yaxud da əksinə. Qədim Şumer fəlsəfəsi, teologiya və kosmologiyası haqqında məlumatın ayrı-ayrı ədəbi əsərlərdən, miflərdən, epik əsatir və himnlərdən toplanması heç də təəccüb doğurmur. İndi baxaq görək ki, Şumerlərin fəlsəfi və teoloji doktrinalarının, eləcə də dünya haqqında təsəvvürlərinin əsasında hansı «elmi» faktlar dururdu. Maraqlı cəhət budur ki, Şumer filosofunun və pedaqoqunun baxışlarında dünyanın yaranmasının ilkin və əsas ünsürləri torpaq və səma (yer və göy) idi. Elə buna görə də onlar kainatı «an-ki» (yer-göy) adlandırdılar.

Şumerlərə görə, yer yastı disk, göy isə boş məkən olub aşağıdan və yuxarıdan möhkəm səthə söykənmişdir. Onlar bu səthin hansı materialdan hazırlandığını bilmirdilər. Yerlə göy arasında üçüncü element – «lil» (külək-hava, ruh) yerləşirdi. Bu, bizim anlayışla atmosferə uyğun gəlirdi. Günəş, Ay, planetlər və ulduzlar atmosferin yarandığı şeydən yaranmışdır və fərqi ondadır ki, işıq sala bilirlər. «Yer-göy» aşağıdan, yuxarıdan, hər iki tərəfdən intəhasız okeanlarla əhatə olunmuşdur.

Bu əsas təsəvvürlərlə Şumer mütəfəkkirləri özlərinin kosmogoniyasını qururdular. Onların fikrincə, birinci okean olmuşdur. Okean «birinci hərəkətverici» olmuşdur. Lakin onlar okeanın zamanda və məkanda mövcudluğunu fikirləşmirdilər. Sonra atmosfer yaranır, atmosferdən isə işıq verən cisimlər-günəş, ay, planet və ulduzlar yaranır. Göyün yerdən ayrılmasından sonra bitkilər, heyvanlar və nəhayət, insan meydana gəlmişdir. Kainatı kim yaratmışdır və onu gündən-günə, ildən-ilə hərəkət etməyə kim məcbur edir? Şumer teoloqları allahlar panteonunda hər bir allahın öz işi-gücü və funksiyası olduğuna inanırdılar. Kainatı da onlar birlikdə hərəkətə gətirirdilər. Şumer filosoflarına görə allahlar öz niyyətlərini sözlə ifadə edən kimi həmin iş baş verirdi. Yəni onlar sözün yaradıcı qüdrətinə inanırdılar. Təsadüfi allah sözünün həllediciliyi Şərqdə qəbul edilmiş, sonrakı dinlərdə əsas yeri tutmuşdur (bax: İslamda və Xristianlıqda allah kəlamının qüdrəti haqqında fikirlər). Şumerlilərin fikrincə, insanın taleyinə öz həyatını yaşamaq və ölmək düşür. Tanrıların taleyi isə başqa-başqadır.

İnsan ayran kimidir, tanrıların yağ kimi,
Adam saman kimidir, tanrılar buğda kimi.

Şumer filosoflarının fikrincə, insan həyatı əbədi ola bilməz. Əcəl hamının qapısını döyməlidir. İnsan ölümə məhkumdur. Qədim şumerli şair-mütəfəkkir fikirlərini sual-cavab üstündə belə qururdu:

Qəzəbli, qəddar əcəl adama verməz aman.
Əbədimi tikirik evləri tikən zaman?
Əbədilikmi vurur məgər möhür vuranlar?
Əbədimi ayrılır qardaşlar qardaşından?
Əbədidirmi məgər nifrət hissi insanda?
Əbədi axır məgər çaylar suda daşanda?
Mütləqdirmi cücünün cırcırına olmağı?
Ayna əvəz edərmi əbədilik günəşi?
Dünya bina olanda
Belə şey görünməmiş.
Ölüyə bənzəmirmi, söylə, əsir olanlar.
Ölümün sifətini məgər göstərmir onlar?
Höküm edən insandırımı? Böyük Enlil onlara
Xeyir-dua verəndə
Bəs niyə toplaşırlar bir yerdə Annunaklar,
Mamet, ulu tanrılar?

Talelər yaradanı

Məgər sorğu-suala tuturmu talcləri?

Onlar təyin ələmiş ölümü və həyatı,

Ölüm saatınisa söyləməmişlər qəti.

Beləcə buyurmuşlur: «Qoy yaşayan yaşasın».

Şumer allahları da insanlara bənzəyir, insanlara xas olan bütün keyfiyyətlər allahlara da aid edilir. **Sonralar biz görəəcəyik ki, yunanların allahları adlarını dəyişmiş və nisbətən təkmilləşdirilmiş Şumer allahlarıdır.** Şumerdə baş allahlar və ikinci dərəcəli allahlar var idi. Yüzlərlə allahların içərisində ən başlıcası səma allahı An, hava allahı Enlil, su allahı Enki və böyük allah-ana Ninhursaq idi. Həmin dörd allah allahlara başçılıq edir və çox vaxt bir yerdə fəaliyyət göstərirlər. Yığıncaqlarda və məclislərdə onlara ən hörmətli yerlər ayrılırdı.

Sivilizasiya nöqtəyi-nəzərindən Şumer xalqının ən görkəmli nailiyyəti **mixi yazısının** meydana gəlməsi və onun birbaşa nəticəsi təhsilin formal sistemi olmuşdur. Bizim eradan əvvəl, III minilliyin əvvəllərində praktiki düşünən şumer alimləri və müəllimlərinin ixtirachılığı, gələcəyi görmə qabiliyyəti olmasaydı yəqin ki, biz intellektual və elmi sahələrdə bu qədər uğur qazana bilməzdik.⁶³ Əslində dünyaya yazı və təlim Şumerdən yayılmışdır. III minilliyin ortalarında Şumer ərazisində bir neçə məktəb fəaliyyət göstərirdi. Bizim eradan əvvəl təqribən 2500-ci ildə yazılmış (şübhəsiz gil kərpiclərdə) «dərslilər» arxeoloji qazıntılar nəticəsində əldə edilmişdir. Bu dərslilər şumerli Nuhun doğma şəhəri Şuruppakda tapılmış, orada allahların, heyvanların, predmetlərin adları, söz və söz birləşmələrinin bütöv yığını verilmişdir. Şumer dini aqlyutinativ dildir, o flektiv (hind-avropa dilləri kimi) dil deyildir. Onun kökü bütövlükdə dəyişməzdir. Strukturca şumer dili türk, macar və bəzi qafqaz dillərinə bənzəyir.⁶⁴ Tədqiqatçılardan V.İ. Qulyayev türklərin **tenqri** sözü ilə şumer sözü **dingir** (hər iki söz «Allah» sözünü əvəzləyirdi) yaxınlığını inkar edir, şumerlərin türklərlə yaxınlığını qəbul etmir. O digər hipotezləri də rədd edir.⁶⁵ Lakin ənənəvi hind-avropa versiyasını müdafiə edir.

Ümumiyyətlə, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, şumerli mütəfəkkirlər dəqiq ifadə olunmuş fəlsəfi təlim yaratmamışlar. Bu, onların

⁶³ Крамер Самюэль. Шумеры. Первая цивилизация на Земле. М., 2002, с. 253

⁶⁴ Уено орда. с. 338

⁶⁵ Гуляев В.И. Шумер. Вавилон. Ассирия. 5000 лет истории. М., «Алатей», 2004. с. 94-98

əxlaqi prinsiplərinə, öyüd-nəsihətlərinə də aiddir. Onlarda xüsusi etik normalar məcmuəsi olmadığından etika haqqında fikirləri ancaq ayrı-ayrı əsərlərdən toplamaq mümkündür.

Şumer filosofunu heç vaxt mürəkkəb bir problem olan iradə azadlığı problemi qətiyyənlə maraqlandırmırdı. Onlara görə, allahlar insanları öz keşləri xatirinə yaratmışdılar. Ona görə də insanlar ölməyə məhkum, allahlar isə əbədidir. Onlara görə yüksək əxlaqi keyfiyyətlər insanlara allahlar tərəfindən bəxş edilmişdir. Doğrudur, şumerlilər həqiqəti və xeyirxahlığı, qanun və qaydanı, ədaləti və azadlığı, mərhəməti və s. yüksək qiymətləndirmişlər. Təbiidir ki, onlar şər və bəd əməlləri, özbaşınalığı, yalanı, haqsızlığı, pozğunluğu, amansızlığı rədd edirdilər. Qədim şumer filosoflarının fikrincə, böyük allahlar öz təbiətinə görə xeyirxahdır. Bununla yanaşı, onlar belə hesab edirdilər ki, bəşər sivilizasiyasını yaradan allahlar şəri, yalanı, zorakılığı, bir sözlə bütün qüsurları özləri cəmiyyətin həyatına gətirmişlər. Allahlar nə üçün belə hərəkət edirlər? – sualına onlar cavab tapa bilmirdilər, daha doğrusu onlar bu cavabı heç axtarmırdılar da. Eyni zamanda Şumer mütəfəkkirləri allahları yer üzərində hökmranlıq edən padşahlarla çox vaxt eyniləşdirirdilər. Yəni şahlar necə hər bir adama kömək etmədilərse (yaxın adamları bura aid deyil), allahlar da ondan kömək diləyən ayrı-ayrı adamlara kömək etmədilər. Elə buna görə də ayrı-ayrı «şəxsi allahlar», «qoruyucu mələklər» ideyası meydana çıxdı. Şumerlərə görə, insanlar allahlara xidmət etmək üçün gildən yaradılmışdır.

Bir sözlə, bəşəriyyətin ümumi mədəni inkişafında qədim Şumer xalqı özünəməxsus yer tutur. Onların yaratdığı ilkin mədəniyyət dünyanın sonrakı inkişafına, o cümlədən onun tarixinin, mədəniyyətinin, fəlsəfəsinin, ədəbiyyatının və s. inkişafına əvəzedilməz təsir göstərmişdir. İlk Şumer miflərinin Azərbaycan xalqının mifologiyası, mədəniyyəti, dini və fəlsəfəsində özünü göstərməsi dünyanın bu qədim xalqını bizə doğmalaşdırır və onu «özümüzünkü» hesab etməyə imkan verir.

b) Misirdə fəlsəfə

Misir Afrikada yerləşir. Misirin həyat damarı olan Nil çayı Mərkəzi Afrikada yerləşən böyük göllərdən başlayır. Çay 700 km məsafədə dərin vadi ilə axaraq Aralıq dənizinə tökülür. Dənizə töküldüyü yerdə Nil qollara ayrılaraq delta əmələ gətirir.

Yuxarı hissələrdən başlayaraq dənizdək Nil vadisində və deltasında qədim Misir yerləşirdi.

Rus dilində Misirə Efiqet deyirlər. Bəzi tədqiqatçıların fikrincə, «Efiqet» sözü qədim yunan sözü olan «Ayqyuptos» sözündən əmələ gəlmişdir. Misirlilər özləri ölkələrini torpaqlarının rənginə uyğun olaraq «Ta Kemet» – «Qara torpaq» adlandırırdılar. Herodota görə, «Misir Nilin töhfəsidir». Çünki Nilsiz Misiri təsəvvür etmək qeyri-mümkündür. Nil vadisini əhatə edən dağlar da müxtəlif daş növləri ilə zəngin idi. Misirin özündə metal yox idi. Metal qonşu vilayətlərdən gətirilirdi; Sinay yarımadasından mis, Nillə Qırmızı dəniz arasındakı səhradan qızıl, Qırmızı dənizin sahillərindən sink və qurğuşun əldə edilirdi. Gümüş və dəmir isə Kiçik Asiyadan gətirilirdi.

Əsrlər boyu yayın başlanğıcında yağan yağışların hesabına Nile tökülən sular artdığından daşqınlar başlayır. Daşqından sonra vadidə torpaq həm çox rütubətli olur, həm də qalın lay halında qara və çox məhsuldar lillə ötürülürdü. Təsədüfi deyildir ki, bütün bunlara görə Qədim Misiri Qara torpaq adlandırırdılar.

Qədim misirlilər qumluq və bataqlıqlarla həmişə mübarizə aparmışlar. Misirlilərin başlıca məşğuliyyəti əkinçilik olmuşdur. Bunlardan əlavə arıçılıq, maldarlıq və digər sənət sahələri də inkişaf etmişdir. Ümumiyyətlə, insanların əməyi Nil vadisinin simasını köklü surətdə dəyişdirmişdir. Misir yaşayış üçün, demək olar yararlı olmayan bir yerdən, artıq b.e. əvvəl IV minillikdə əhalisi sıx olan bir ölkəyə çevrilmişdir. Elə həmin dövrdən başlayaraq Misirdə quldarlıq, onun ardınca da quldarlıq dövləti yaranmışdır. Misir fironlarının padşahların hakimiyyəti altına düşdü. Padşahlardan biri Misirin şimalını – bütün deltanı, digəri isə ölkənin cənubunu – Nil çayının vadisini özünə tabe etmişdi.

Təqribən b.e.ə. 3000-ci ildə Cənub padşahlığının şahı Şimal padşahlığını məğlub etdi və deltanı tutdu. Qüdrətli Misir dövləti yarandı. Dövlətin paytaxtı Memfis şəhəri oldu. Bundan sonra işğalçı yürüşlər başlandı. Dünyanın xeyli hissəsini tutan Misir padşahları ehtəramlı-sərdabələr tikməyə başladılar. Bu və ya digər padşahın böyüklüyünü ehtəramların böyüklüyü təcəssüm etdirirdi. Ən böyük ehtəram b.e.ə. 2600-cü ildə firon Xeops üçün Memfis yaxınlığında tikilmişdir. Ehtəramın hündürlüyü 150 m-dir. Onun ətrafına fırlanmaq üçün 1 km yol getmək lazımdır. Tikintidə 2300 daş işlənmişdir ki, onlardan da ən kiçiyinin çəkisi 2, 5 tondur.

Ehtəramların yaxınlığında böyük bir qayadan sfinks – insan başlı nəhəng aslan heykəli yonulmuşdur. Sfinksin hündürlüyü 20 m-dən çoxdur. Fironlardan biri sfinks şəklində əks olunmuşdur. Bu daş heykəl böyük vahimə yaratdığından onu «dəhşətlər atası» adlandırırdılar. Eh-

ramlar və sfinks misirlilərə fironun adı adamlar yox, qüdrətli allahlılar olması fikrini aşlayır. Bundan əlavə, ehramlar və sfinks Misir padşahlarının amansız hakimiyyətinin dilsiz şahidləri kimi indi də səhranın ortasında ucalmaqdadır.

Qədim Misirdə fəlsəfi fikrin meydana gəlməsi təkcə ictimai həyatın irəli sürdüyü problemlərin həlli tələbi ilə bağlı olmamışdır, bu eyni zamanda təbiətşünaslığın inkişafı, elmi biliklərin inkişafı ilə əlaqədar olmuşdur.

Əkinçiliyin inkişafı hündəsinin rüşeymlərinin yaranıb formalaşmasına zərurət yaratmışdır. Misir həkimləri insanın anatomiyası, qan dövrəni haqqında müəyyən təsəvvürlərə malik olmuşlar. Zəmanəmizə qədər saxlanılan mətnlərdə müxtəlif xəstəliklər ətraflı şəkildə təsvir olunmuşdur. Qədim cəmlərdən kimyəvi biliklər xüsusi qeyd edilməlidir.

Artıq qeyd etdiyimiz kimi qədim Misir abidələrində rüşeym formasında olsa belə təbiət hadisələrinin ilkin maddi əsası haqqında fikirlərlə rastlaşmaq mümkündür. Soyuq sudan bütün canlı şeylərin əmələ gəlməsi haqqında maraqlı mülahizələr bu qəbildəndir.

Lakin Qədim Misirdə elmi fikrin inkişafı quldarlıq quruluşunda olan digər dövlətlərdəki səviyyəyə çatmamışdır. Materialist və ateist fikir qırıntılarına rast gəlmək mümkündür. Lakin bütün bunlara baxmayaraq Misirdə dini-idealist baxışlar hakim baxışlar olmuşdur. F.Engels, quldarlıq cəmiyyətlərində idealist dünyagörüşünün kökü məsələsinin dərin təhlilini vermişdir. O yazırdı: «Hər şeydən əvvəl, başın məhsulları kimi, meydana çıxan və insan cəmiyyətləri üzərində hökmran bir şey kimi görünən bütün bu təşəkküllər qarşısında, işlək əlin daha sadə məhsulları arxa sıraya keçmişdir, xüsusilə ona görə ki, işi hələ çox erkən pilləsində (məsələn, hələ bəsit ailədə) özünün müəyyən etdiyi işi öz əllərinə deyil, özgə əllərə gördürmək imkanına malik idi. Mədəniyyətin sürətli inkişafının bütün xidmətini başa, beynin inkişaf və fəaliyyətinə isnad verməyə başlamışdılar. İnsanlar öz hərəkətlərini özlərinin tələbatına əsasən izah etmək əvəzinə, bunları öz təfəkkürlərinə əsasən izah etməyə adət etmişlər (bu tələbat, əlbəttə, başda əks olunur, dərk edilir) və bu yolla zaman keçdikcə, xüsusilə də antik dünyanın məhv olduğu vaxtdan bəri zəkalara hakim olan idealist dünyagörüşü əmələ gəlmişdir».⁶⁶

Üç min il bundan əvvəl Finikiya şəhərinin hakimi demişdir:

⁶⁶ Marks K., Engels F. Seçilmiş əsərləri üç cildə, 3-cü cild, B., 1983, s. 77-78

«Amon bütün torpaqları yaratmışdır. Lakin Misir torpağını onların hamısından əvvəl yaratmışdır. Həmin yerdə ilk incəsənət və təlimlər meydana gəlmişdir».

Fiva Misir padşahlığının yeni paytaxtı olarkən, artıq Misir öz inkişafının zirvəsinə çatmışdı. Qüdrətli hökmranlığı dövründə Misirdə elm və mədəniyyət inkişaf etməyə başlamışdı. İşarə şəkillər-heroqliflər yarandı. Papiruslarda yazılar yazılırdı. O vaxtdan qalmış bir şər Misirdə kitabə yüksək qiymət verildiyini sübut edirdi.

Misirdə hündəsə, astronomiya, təbabət inkişaf etmişdir. Onlar təqvim yaratmışdılar. Bir daşqından o biri daşqına qədər olan vaxt il hesab olunurdu ki, onu da on iki aya böldürdülər. Onların hesablamasına görə, il 365 gündən ibarət idi. Gündüzi və gecəni onlar 12 saata böldürdülər. Misirdə günəş və su saati ixtira edilmişdir.

Ümumiyyətlə, elmi biliklər kənd təsərrüfatının, sənətkarlığın, tikinti işinin, gəmiçiliyin, ticarətin yüksəlməsinə böyük kömək etmişdir. Yazı biliklərin, bədii əsərlərin qorunub saxlanmasına, onların nəsillərdən nəsillərə, bir xalqdan başqa xalqlara keçməsinə imkan vermişdir.

Bizim eradan əvvəl IV minilliyin sonlarında Misirdə quldarlıq quruluşu yaranmışdı. III minillikdə bu quruluşun formalaşması və inkişafı sürətlə getmişdir. Qədim Misir təsərrüfatının əsası suvarma əkinçiliyi və onunla bərabər maldarlıq təşkil edirdi. Suvarma qurğuları Qədim Misirin təsərrüfat həyatında böyük rol oynamışdır. Tikinti fəaliyyəti, piramidalar və incəsənətin digər formaları, ağac işləmələri, daşdan müxtəlif fiqurların yonulması, dulmuşluq, papirusların işlənməsi, dəri işləmələri, müxtəlif parçaların işlənməsi xeyli dərəcədə inkişaf etmişdi. İstehsal fəaliyyətinin uğurları təbiət haqqında biliklərin toplanmasına şərait yaratmışdır. Quldar əyanların dövləti-firon despotizmi təkcə qulların istismarına deyil, eyni zamanda icma üzvlərinin əməyinin də amansız istismarını həyata keçirirdi.

Bizim eradan əvvəl II minillikdə Misir amansız mübarizə meydanına çevrilmişdi. Qul və kəndli üsyanları, əyanların və ruhanilərin etirazları Misiri başdan-başa bürümüşdü. İri təsərrüfatların-firon, əyan, quldar təsərrüfatlarında primitiv istismar formalarına əsaslanan istismarın əhəmiyyəti azaldığından xüsusi şəxslərin quldarlığı, qul alverçiliyi artmağa başlayır, quldarlıq təsərrüfatının əmtəə-mübadilə münasibətləri inkişaf edir, cəmiyyətdə pulun rolu güclənir. Keçmiş quldar əyanlar öz yerini quldarların yeni nəslinə verməyə məcbur olur. Tarixi inkişafın gedişində Qədim Misirin ümumi əhali kütləsindən azad təbəqələrin varlı hissəsi ayrılır və köhnə quldarlıq əyanları ilə ölüm-dirim mübarizə

zəsinə başlayır. Elə bu dövrdə qabaqcıl ictimai fikir əyanların guya əbədi hakimiyyəti təsəvvürlərinə və həmin əyanların hakimiyyətini müqəddəs sayan ənənəvi dini etiqadlara tənqidi yanaşmağa başlamışdır.

Köhnə quldarlıq əyanları üçün kəskin şəkildə ifadə olunan istismarçı ideologiya əməyə nifrət prinsipi səciyyəvi cəhət hesab olunurdu. Həyata parazit münasibət axirət dünyası haqqında dini ehkamlarda da öz əksini tapmışdır. Həmin ehkamlar təsdiq edirdi ki, insanların yerdəki həyatı axirətdəki həyatına bir növ hazırlıqdır. Cah-cəlalı həyat, «heç bir iş görməmək», əməyə nifrət və s. quldarlara allahların bəxş etdiyi həyat hesab olunurdu. Onlar o dünyada da heç nə görmədən bu cür həyatla rastlaşacaqlarına əmin idilər.

Mütərəqqi fikrin köhnə quldarlıq əyanlarının ənənəvi dünyagörüşünə birinci zərbəsi elə axirət dünyası haqqında ehkama qarşı çevrilmiş zərbə idi. Məsələn, Qədim Misir ədəbiyyatının klassik əsəri olan «Arfistin nəğməsi»ndə qeyd edilir ki, ölənlərdən hələ heç biri geri qayıdıb axirət dünyasında olanlar haqqında danışmayıb. Nəğmədə vurğulanan əsas məsələ axirət dünyasına ümid bağlamamaq, hər işi bu dünyada görmək məsələsidir.⁶⁷ Bəşəriyyətin fikir tarixində bu abidənin misilsiz rolu vardır. Burada bəlkə də ilk dəfə birbaşa və məntiqi əsasla elan olunur ki, axirət dünyası ilə tanış olmaqdan ötəri heç bir mənbə yoxdur. «Axirət xanədanlığı» haqqında mövcud məlumatlar heç bir təcrübəyə, ağıla, hissə əsaslanma bilməz. Bilik axirət dünyası haqqında etiqada ziddir. Həmin etiqad biliyə müvafiq gəlmir. Beləliklə tarixdə ilk dəfə olaraq bilik etiqada qarşı açıq şəkildə çıxış etmişdir. Həmin fikir bir az gec yazılan digər yazıda öz əksini tapmışdır. Orada ölümədən sonra insanın bədəninə külə çevrildiyi vurğulanır. İnsan yox olur, onun bədəni palçıqə dönür, kim öz adını əbədləşdirmək istəyirsə, axirət dünyasından çox yaşadığı dövrdəki əməllərinə əsaslanmalıdır. İnsan öldükədən sonra qoyub getdiyi müdrik kitabda daha maraqlı şeylərdən söhbət açılır, nəinki sarayda və yaxud ibadət yerində deyiləndən daha faydalıdır.⁶⁸ Qədim Misir ədəbiyyatının ən maraqlı əsərlərindən biri də «Ümidi boşa çıxmışın öz ruhu ilə söhbəti» əsəridir. Berlin papiruslarının birində əks olunan bu «söhbət»in əvvəli gəlib bizə çatmışdır. Papirus Orta çarlıq dövrünə aiddir. Hekayət həyatdan bezmiş və özünü öldürmək istəyən adamın öz ruhu ilə söhbətinə həsr olun-

muşdur. Ruh insanın özünü öldürməsinə etiraz edir. İnsan ölümə cəhd edir, çünki yaşamaq onun üçün əzabdır. Ölüm arzu ediləndir və yerdəki həyatın dözülməzliyinə son qoymaq üçün yeganə vasitədir. İnsan özünü tənha hiss edir. Cəmiyyətdə hökm sürən qayda-qanun, adət, vərdiş onu təmin etmir. Həyat və axirət dünyası haqqında «Söhbət»də olanlar bir növ «Arfistin nəğməsi»ndə olanların təkrarıdır. Ruh onu həyatdan ləzzət almağa çağırır. «Ümidi boşa çıxmış» mühafizəkar istiqaməti təmsil edir, o ölüm və axirət dünyası haqqında ənənəvi təlimin həqiqiliyinə inanır. «Ruh» isə əksinə ümumi tərəfindən qəbul edilmiş ölməzlik haqqında dini ehkama rədd edir, insanı həyatın necə olmasından asılı olmayaraq onunla barışmağa çağırır. Dialoq qeyri-müəyyən formada qurtarır. «Ruh» ona məsləhət görür ki, təklif olunan rəyə qulaq assın, öləndən sonra onunla birlikdə olacağına söz verin.⁶⁹

Qədim dünyanın digər xalqları kimi, qədim misirlilər də inanırdılar ki, təbiəti və insanların həyatını allahlar idarə edir. Allahları misirlilər adətən heyvanbaşı insan şəklində təsəvvürlərinə gətirirdilər. Bu cür təsəvvürlərin ovçuluq dövrlərindən qalması şübhəsizdir. Qədim misirlilərdə axirət dünyasına inam mühüm yer tuturdu. Elə buna görə də meyitləri mumiyalamaq geniş yayılmışdı. Misirlilərə görə, axirət səltənətində hər şey boldur. Lakin hər bir adamın ruhu bu səltənətə getmir. Ölənlərin ruhunu Oziris mühakimə edir o, allahların iradəsi əleyhinə gedənlərə qarşı çox böyük amansızlıq göstərir. Belələrinin ruhunu müdhiş, yurtcu heyvanlar yeyir. Qədim Misirdə fironlar ilahiləşdirilirdi. Ona görə də qədim dini kitabədə yazılırdı: «Allahlar itaət edənləri sevir, itaət etməyənlərəsə nifrət edir». Bu ölkədə din fironlara danışsız itaət etməyi tələb edirdi. Əmri pozanlar isə quraqlıq, taun xəstəliyi, düşmənlərin hücumları ilə, öləndən sonra Ozirisin mühakiməsi ilə hədələnirdi.

Qədim insanlara belə gəlirdi ki, fironların ixtiyarında olan qeyri-məhdud hakimiyyəti insanlar yox, allahlar müəyyən etmişlər. Təsəvvüfi deyildir ki, fironu «allahın oğlu» və «böyük allah» adlandırır, onu belə «vəsf edirdilər»; «o, öz şüaları ilə görəni günəşdir». Misirdə allahlara dualarla müraciət edir, onlara qurban verirdilər. Məbədler allahların evləri hesab olunurdu. Orada allahların bütələri qoyulurdu. Məbədlərdə «allahların xidmətçiləri» – kahinlər olurdular. Hesab edilirdi ki, kahinlər allahları yedizdirirlər-onlar bütələrin qabağına yemək qoyurdular. Qırğı başı olan **Günəş allahı Ra** – allahların padşahı hər

⁶⁷ Антология Мировой философии. Древний Восток. Минск Харвест. М., изд., «Аст», 2001, с. 10

⁶⁸ Антология мировой философии. Древний Восток. с. 12-13

⁶⁹ История Всемирной литературы. В 9 томах. Том I. М., «Наука», 1983, с. 68-69.

gün qızıl qayıqda göydə gəzir və Qərbdə yerə enir. Uzaq cənubda Nil **allahı** ilanların qoruduğu mağarada, küpələrdən su tökür. Nə qədər su tökəcəyi onun iradəsindən asılıdır. Bunlardan əlavə vəbanı göndərən aslan başlı qəzəbli müharibə ilahəsi də olduqca təhlükəli idi.

Qum kimi kürən saç, qırmızı gözləri olan kinli Set özü 50 xidmətçisi ilə gəlib bitkilərin və əkinçilərin himayəçisi Ozirisə öldürür. Lakin İzidanın köməyi ilə Oziris dirilir. O, dirildikdən sonra axirət dünyasında padşah və hakim olur. Allah Seti çox vaxt eşşəkbaşı təsvir edirdilər.

Qeyd etmək lazımdır ki, Nil çayı misirlilər üçün həyat demək idi. Təsadüfi deyildir ki, həm bədii yaradıcılıqda, həm də digər sahələrdə, o cümlədən, xüsusilə poeziya və mifologiyada Nilin təənnümü mühüm yer tutur.

Ümumiyyətlə, misirlilərin etiqadlarına görə, ruh heykəldə yaşaya bilərdi. Öləni əzəmətli pozada təsvir edirdilər; o, həyatda kim idisə, ölümdən sora da həmin adam, yəni firon və əyan olaraq qalmalı idi.

Misirin tarixi, dini, mədəniyyəti, incəsənəti özünü bu və ya digər şəkildə Misir mifologiyasında göstərmişdir. Məsələn Günəş allahı Ra haqqında mifoloji hekayəni götürək. Hekayənin qısa məzmunu belədir:

Günəş allahı – eləcə də insanların və allahların padşahı Ra qocalıqdan sonra öyrənir ki, Nilin yuxarı hissəsində və səhrada adamlar onun əleyhinə nəsə fikirləşirlər. O zaman Ra kişi allahları Şu, Geb və Nunu, eləcə də qadın allahları Tefnut, Nut və Oko Ranın daxil olduğu allahlar şurasını çağırır. Bu şura insanlardan gizli olaraq çağırılmışdı. Allahların məsləhəti ilə Ra Okonu Xatxor ilahəsi simasında bəşəriyyəti məhv etməyə göndərdi. İlahə işinin bir hissəsini sevincə yerinə yetirdikdən sonra Ranın hüzuruna qayıdarkən Ra peşiman olaraq hələ məhv edilməyən insanların günahından keçməyə qərar verdi. Onun əmrinə gecə sahələrə qırmızı pivə qoydular. Səhər qanıqən ilahə yoluna davam edərkən pivəni gördü və içməyə başladı. Xatxor sarıxış oldu və adamları görə bilmədi. Hekayəni nəql edən əlavə edir ki, Xatxor bayramına məstədicilər içkilər hazırlanması adəti belə yaranmışdır.

Qeyd etmək lazımdır ki, Misirdə günəş allahı kultu Şumer və Akkad rituallarına nisbətən daha mühüm rol oynamışdır. Şamaş ədalət qoruyucusu olsa da, onun adı heç vaxt allahlar üçlüyünə daxil olmamışdı və o, yaradılış mifi ilə əlaqədar göstərilməmişdir. Misirdə isə Ra ənənəyə əsasən Misirin birinci padşahı olmuş Atum kimi dünyanın

yaradıcısı hesab olunurdu. Heliopol şəhəri Ra kultunun əsas mərkəzi olmuşdur və yaqın ki, qədim padşahlıq dövründə elə həmin şəhərdə Oziris kultu ilə günəş allahı kultunun birləşməsi baş vermişdir. Elə həmin zamandan başlayaraq fironların allah Ranın oğlu olması mərasimi keçirilmişdi. Firon Xafranın heykəlində onun başının qoruyucusu Qor şahin Qor və Ranın identikliyi (eyniliyi) və padşah hakimiyyətinin Ra ilə əlaqəsini göstərir. Oziris Qor mifologiyası Ra kultu ilə birlikdə fironun taxta gəlməsi və tac qoyması qaydasını müəyyən edirdi.

Ölən padşah Ozirisə çevrildi və o, həm də Ra ilə birləşdi. Məlum olur ki, Ra ilə Oziris haqqında miflər tamamilə bir birinin içərisində əriyərək birləşir. Lakin qədim Misirdə «Günəş» mifologiyasının elə elementləri vardır ki, onlar Oziris haqqında mifdən köklü surətdə fərqlənir. Misir «mifoloji konsepsiyası» elə bir konsepsiyadır ki, onun köməyi ilə misirli özü üçün insana adi görünən anlayışlarla obrazları, hadisələri, obrazlar qrupunu, yaxud bir sıra hadisələri izah etməyə cəlb edirdi. Onlara görə həmin hadisə, obraz və anlayışlar «allahlar dünyasına» mənsubdur. «Allahlar dünyası» ifadəsi mövcud olan kimi təsəvvür edilməsinə baxmayaraq, bilavasitə insan əqli və hissi ilə əldə edilə bilməyən nə varsa onu özünə daxil edirdi. Əlbəttə zəmanəmizdə hamımız üçün aydın olan predmet və hadisələri, məsələn, günəş, səma və s. qədim misirli «allahlar dünyasına» daxil edirdi. Lakin bütün bunlar «simvol» vasitəsilə ifadə edilirdi. «Simvol» insanın allahlar dünyasındakı bəzi ünsürləri, bəşəri kateqoriyalar, daha dəqiq desək məntiq və hissi qavrayış kateqoriyaları ilə vermək cəhdidir. Doğrudur, elə də olur ki, onların əksəriyyətini təbiət qanunları ilə uyğunlaşdırmaq o qədər də zəruri olmur. Hələ b.e.ə. III minillikdə Misirin müdrik adamları bu barədə özlərinə həmin məsələni aydınlaşdıraraq qeyd edirdilər ki, simvolu onun əks etdirdiyi predmetin əslə kimi qəbul etmək olmaz. Bu mənada misirli simvolu ya predmet forması, ya hərəkət, ya da söz forması qəbul edə bilərdi. Həmin dövrdə hər bir simvol mifoloji anlayış olmadığı halda, hər bir mifoloji anlayış allahlar dünyasının predmetinin simvolik inikası idi. Şübhəsiz zəka simvolun həqiqiliyini yoxlamaq imkanına malik deyildi. Mifoloji anlayış yalnız o halda həqiqidir ki, o, allahlar dünyasının hər bir hadisəsini insana aydın ola bilən kateqoriyalarla ifadə edə bilirdi və insan tərəfindən etiqad kimi qəbul olunurdu.

«Misir mifologiyası» bütün mifoloji anlayışların məcmuudur.

«Mif» ifadəsini Misir mifologiyasının müəyyən tərkib hissəsini göstərmək üçün istifadə etmək olar. Bəşəriyyətin tarixində fəlsəfə ilk

dəfə Qədim Şərq ölkələrində – Misirdə, Babilistanda, Hindistan, Çin, İran və Azərbaycanda meydana gəlmişdir. Mübaliğəsiz demək olar ki, bu bəşər fikrinin ən böyük nailiyyəti olmuşdur.

Qədim insanların baxışları əvvəlcədən həm idealist, həm də müəyyən vaxtlarda kortəbii-materialist tendensiyaları təmsil etmişdir. Bu isə öz başlanğıcını ibtidai insanların «sadələvh realizmindən» götürmüşdü. Quldarlıq quruluşunun inkişafı prosesində cəmiyyətdə sosial qruplar arasında ziddiyyətlərin kəskinləşməsi qədim Şərq ölkələrində elmi biliklərin rüşeymləri bir sıra fəlsəfi tendensiya və istiqamətlərin formalaşmasına şərait yaratmışdır. Eyni zamanda teoloji, mistik və digər idealist baxışlar geniş şəkildə yayılmışdır. Həmin təlimlərin bu və ya digər üsürləri Şərqdə sonralar yaranan fəlsəfi təlim və cərəyanlara böyük təsir göstərmişdir.

QƏDİM VƏ ORTA ƏSRLƏRİN YƏHUDİ FƏLSƏFƏSİ

Yəhudilər tarixdə ən əzabkeş xalqlardan biridir. Bunu sübut etməkdən ötəri Xevronun taleyinə nəzər salmaq kifayətdir. O Yerusəlimdən 20 mil cənubda İudeya təpələrində, təqribən dəniz səviyyəsindən min metr hündürlükdə yerləşir. Orada – Maxpela mağarasında Patriarxların qəbirləri yerləşir. Əfsanəyə görə orada ən qədim məqbərələrdən birində İudeya dininin banisi, yəhudi xalqının əcdadı sayılan İbrahimin qəbri vardır. Onunla yanaşı arvadı Saranın qəbridir. Həmin tikilinin hüdudlarında onlarla yanaşı oğulları İsaakın və onun arvadı Revekkanın qəbirləri yerləşir. Daxili həyətin digər tərəfində yenə də bir cüt qəbir - İbrahimin nəvəsi Yaqub və onun arvadı Linnin qəbirlərinə rast gəlmək mümkündür. Bayır tərəfdə onların oğlu Yusifin qəbri vardır. Deməli, yəhudilərin 4000 illik tarixi buradan başlanır.

Xevron böyük gözəlliyə malikdir. Lakin onun tarixində də çoxlu mürəkkəb və ziddiyyətli hadisələr baş vermişdir. Orada ən qədim müqəddəslər uyuyur. Lakin onun daşları 4 min illik dini və siyasi disputların, fasiləsiz mübarizənin dilsiz-ağızsız şahidləri olmuşdur. O əvvəl yəhudi sərdabəsi olmuş, sonra sinaqoq, bizans bazilikası, məscid, xaç yürüşlərin iştirakçılarının kilsəsi və nəhayət, yenidən məscid olmuşdur. Böyük İrod oranı nəhəng divarlarla əhatəyə almışdı. Onlar bu günə qədər qalmaqdadır. Uzunluğu 7 metr olan daşlardan 12 metr hündürlüyündə tikilmiş bu divarlar qədim yəhudi xalqının tarixinin lal şahididir. Səlahəddin məqbərəni kafedra ilə zinaqləndirmişdi. Xevron yəhudilərin uzun faciəvi tarixini əks etdirir və onların iztirablara dözməyin qeyri-adi (misilsiz) qabiliyyətini göstərmişdir. Burada Davud sağlığa gəlmişdir, o əvvəl İudeyanın (Samuilin 2-ci kitabı, 2:1-4), sonra isə bütün İsrailin (Samuilin 2-ci kitabı 5:1-3) hökmdarı olmuşdur. Yerusəlim məğlub olduqdan sonra, yəhudilər buradan qovuldular. Əvvəlcə Yunanıstan, sonra isə Roma oranı tutmuşdur. Zilotlar tərəfindən talan edilmiş, romalılar tərəfindən yandırılmış, növbə ilə ərəblər, franklar və məmlüklər tərəfindən işğal olunmuşdur.⁷⁰

⁷⁰ Вах: Джонсон Поль. Популярная история евреев. М., Вече 2001; Сесиль Рот. История евреев. Иерусалим, 1967 və s.

Qədim yəhudi çarlıqlarının tarixi heç də qonşu ölkələrin tarixindən fərqlənmir. Üstündən üç min il keçməsinə baxmayaraq xeyli dövlətlər və xalqlar heç nə ilə yadda qalmamışlar. Yəni onları diqqətlə öyrənməyə ehtiyac hiss olunmur. Lakin qədim Asiyanın xırda dövlətləri arasında ancaq İudeya və Samariya çarlıqları başqa taleyin daşıyıcıları olmuşdur. Bu taleyin fərqli olmasını yəhudi peyğəmbərləri ilə əlaqələndirmək düzgün olardı.

Peyğəmbərlər (ivrit dilində **navi**, ərəb dilində **nəbi**). Xalqın vicdanının ifadəçisidir. Onlar yəhudi xalqının lap ilkin dövründə meydana çıxmışdılar. Peyğəmbərin prototipi kimi çox vaxt Musanın adını çəkirlər. Peyğəmbərlik məsələsində cinsi məhdudiyyətlər olmamışdır. Peyğəmbər qadın Debora milli qəhrəman kimi tanınırdı. Özünün yalnız əxlaqi gücünə görə peyğəmbər və yaxud peyğəmbər qadın Samuil kimi yerliləri tərəfindən və eləcə də bütün xalq tərəfindən tanına bilirdi. Monarxiyanın başlanğıcından peyğəmbər özünün ətrafı ilə birlikdə milli həyatın adı hadisəsinə çevrilir. Gənc insanlar təhlükə zamanlarında onları təqlid edərək həmvətənlərinin vətənpərvərlik hissələrini oymağa çalışırdılar. Böhran məqamlarında adətən peyğəmbərlər xalqı etiqaddan uzaqlaşmaqda qınayırdılar, onları ümumi düşməne qarşı qaldırırdılar. Hətta onlar padşahın özünü belə əməllərinə görə məzəmmət edirdilər. Təhlükəyə qarşı necə durmaqdan ötəri onlara məsləhət verirdilər. Peyğəmbərlər səmimi, namuslu, şübhədən kənarında duran insanlar hesab olunurdu. Onlar sözün həqiqi mənasında Vaala⁷¹ etiqad etməkdən imtina edib Allahın işini müdafiə edirdilər. Onlar eyni zamanda yəhudilərin düşmənləri qarşısında müdafiəçi rolunda çıxış edirdilər. Kasıbları istismarçılardan müdafiə etmək də onların öhdəsinə düşürdü. Onların dini funksiyası hansı dinin insanın həyatını daha çox əhatə etməsi ilə əlaqədar olmuşdur.

Peyğəmbərlər əhalinin bütün təbəqələri içərisindən çıxma bilirdi. Saray kahinləri, çobanlar, əkinçilər içərisindən peyğəmbərlər xalqın müdafiəsinə qalxırdılar.

Samariya çar Axav dövründə cah-cəlalın zirvəsinə çatdığı kimi, bütperəslikdə, satqıncılıqda və qüsurları sayəsində də yüksək yer tuturdu. Elə o zaman qəfildən dəridən paltar geymiş sadə kəndli peyda olaraq çarı və onun arvadını günahlandıraraq aradan çıxır. Onun adı

⁷¹ Vaal - əvvəllər Balu adlanırdı. Ümumsemit dilində «sahibkar», «hökmdar» deməkdir. Vaal qərbi semit mifologiyasında yerli allahların və ümumi allahın ən çox işlədilən ləqəbi olmuşdur. Balu adından Yaxın Şərqi bir çox allahlarının adında istifadə olunmuşdur.

Eliyaqu-Tişbi (İlya peyğəmbər) kimi məşhurdur. Onun şəxsiyyəti xalq arasında unudulmaz təəssüratın yaranmasına səbəb olmuşdur. İlya peyğəmbərin haqqında möcüzəvi hadisələr nəql etmişlər. Bu günə qədər yəhudi xalqının fantaziyasında peyğəmbərin ölmədiyi, yaşadığı, xalqın arasında olması haqqında əfsanələr dolaşmaqdadır. Onu effektiv şəxsiyyət sayılan Elişa əvəz etmişdir. O Samariyada tanındığı kimi Deməşqdə də böyük hörmətə malik olmuşdur. O çox vaxt arxa planda sülalələrin dəyişməsinin səbəbkarı kimi tanınmışdır. Onun köməyi ilə İyexu sülaləsi Omri sülaləsini əvəz etmişdir. Həmin görkəmli şəxsiyyətlərdən heç biri özlərindən sonra heç bir yazılı abidə qoymamışdır. Elə buna görə də sonrakı nəsillər onların təliminin mənası və məzmunu haqqında heç nə bilmirlər. Yalnız II İerovoamin hökmranlığı dövründə peyğəmbərlərin öyüdnamələri yazılı formada saxlanılmağa başlandı. Şübhəsiz, Allahın ruhləndirdiyi bir çox islahatçıların adları unudulmuşdur. Şübhəsiz, peyğəmbərlik edənlərin çox az bir hissəsinin adı zəmanəmizə qədər gəlib çata bilmişdir. Əlbəttə elə bu az adlar da bəşəriyyətin həyatına, xüsusilə yəhudi xalqının həyatına dərin təsir göstərmişdir. Bu peyğəmbərliklərdə ədalət idealının təcəssümü təqlid olunmaz formada yazılmışdı və bu günün özündə belə çoxlarının arzuları bir məsələ idi. Onun müəllifləri təkəcə dini mövzularda deyil, proza və poeziyada elə ustalıq göstərmişdilər ki, onlar çox vaxt dünya ədəbiyyatının şedevrləri hesab olunurlar.

Yəhudilər bir xalq kimi bəşər tarixinin ən ağırlı səhifələrini təkəcə oxuyan deyil, həm də onu yaşamışlar. Özlərinin ənənəvi yaşadıqları torpaqlardan müxtəlif yerlərə sürgün edilən bu xalq olmanın məşəqqətlərlə rastlaşmışdır. Bu xalq iudaizm və xristianlıq dinlərinin yaradıcısı olmuşdur. İudaizmi yaratmaqla, bəlkə də onlar dünyada ilk monoteist xalq olduqlarını əyani şəkildə sübut etmişlər.

Yəhve əvvəl qəbilə allahı kimi yaranırsa da sonralar bütün yəhudi xalqının vahid Allahına çevrilmişdir. Adətən İudaizmin tarixini şərti olaraq aşağıdakı dövrlərə bölürlər: 1) qədim, quldarlıq dövrü (Bibliya iudaizmi); 2) orta əsr, feodal (talmud-ravvin iudaizmi) və 3) yeni dövr (islahata uğramış iudaizm).

Bibliya iudaizmi qədim yəhudi ibtidai icmasının etiqad və mərasimlərinin sintezi hesab olunur. Burada ruha, patriarx-əcdada inam, təbiət və stixiya kultu, ilk quldarlıq cəmiyyətinin politeizm və monoteizmi öz əksini tapmışdır.

Müqəddəs kitab – Bibliyada qeyd edilən monoteizm Yəhveya etiqada yaxın olmuşdur. Bibliya iudaizm və xristianlıq dini ənənələrilə qanunlaşdırılmış qədim mətnlərin məcmuudur. Hər iki din tərəfindən

qəbul edilən Bibliyanın Tövrat hissəsi (Əhdi-ətiq) ən qədim hissəsidir. Bibliyanın Əhdi-ətiq hissəsi bir sıra kitablardan ibarətdir. Əhdi-ətiq ibrani (qədim yəhudi) dilində, Əhdi-cədid isə o dövrün mədəniyyətinin dili olan yunan dilində yazılmışdır.

Əhdi-ətiqdə Allahın dünyanı yaratması, insanın günaha batması, Allahın seçdiyi İsrail xalqının tarixi, peyğəmbərlər və peyğəmbərlikdən bəhs edilir. Burada eləcə də qədim dini nəğmələr və Allaha duaları – Məzmurlar (Zəbur), Vaiz kitabı, Əyyubun kitabı və s. daxildir. Əhdi-cədidə xristianların xilaskarı Rəbb İsa Məsihin doğulması və həyatı, onun təlimi, onun günahkar insanlığın xilası naminə ölümü, dirilməsi, ilk məsihçilərin həyatından söhbət açılır. Əhdi-cədidə həvarilərin nəsihətnamələri, yeni ilkin məsihçilərə, bütünlükdə yer üzündəki insanlara deyilən Allah kəlamı nəhayət, «Vəhy» yeni dünyanın axırı gələndə nə baş verəcəyinin təsviri əhəmiyyətli yer tutur.

İsa Məsihin təlimi Bibliyanın «İncil» (Əhdi-cədid) hissəsində öz əksini tapmışdır. İncil kəlməsi yunanca «Evangelion» sözündən olub, «xoş xəbər», yaxud da «müjdə» mənasını verir. Burada insanların günahına görə Allahın öz oğlunu qurban verməsindən, onun şəxsiyyətiindən söhbət açılır.

Bibliyanın Tövrat (Əhdi-ətiq) hissəsində Varlıq kitabında dünyanın yaradılması, ilk insanın yaradılması haqqında peyğəmbərlərin görüşləri öz əksini tapmışdır.⁷²

Ümumiyyətlə, qədim yəhudi fəlsəfəsi Bibliyada özünü əbədləşdirmişdir. Bunu qədim yəhudi ədəbiyyatı haqqında da demək olar.

Qədim yəhudi ədəbiyyatı b.e.ə XII-II əsrlər dini kitablar vasitəsilə zəmanəmizə qədər gəlib çatmışdır. Kanon kiçik ədəbi «kainatı» təmsil edir. Kanon yaradıldıqdan sonra 2 min il iki dinin müqəddəs kitabı kimi mövcud olmuşdur. Yunan sözü olan «Bibliya» sadəcə olaraq «kitablar» deməkdir.

Min illər boyu yaradılmış qədim yəhudi ədəbiyyatı olduqca yaxşı formada gəlib bizə çatmışdır. Ona görə də tədqiqatçıların fikrincə, tərcümə zamanı mətnlərin anlaşılması o qədər də çətinlik törətmir. Bir şeyi də inkar etmək olmaz ki, yəhudilərin müqəddəs kitabları içərisində mühüm yer tutan Əhdi-ətiq mifoloji materiallarla olduqca zəngindir və həmin materialın özü yəhudiləri əhatə edən xalqların mifologiyası ilə əlaqədar yaranmayan bir sıra problemləri doğurur.

«Varlıq kitabı»nı oxuyarkən bizə aydın olur ki, Kənaana köçən iki xalqın önənəsini izləməklə İsrailin tarixinin haradan başladığını

öyrənmək olar. İlk məskunlar təqribən b.e.ə. XVIII əsrin ortalarında ilkin mənbələrdə yəhudi adlanan İbrahimin (İbrahimin) başçılığı ilə Xaldey Urundan gəlmişlər. Nəhayət, onlar Xevron ətrafında məskunlaşmışlar.

B.e.ə. II minilliyin ortalarının müxtəlif Yaxın Şərq sənədlərində (bu, xüsusilə miladdan XV-XIV əsr əvvəlki əsrlərə aid olunur,) qədim Misir şəhəri Ahetatonun firon arxivlərində hansısa «hapirlər», «apirlər» haqqında söhbət gedir. Sənədlərə əsasən demək olar ki, həm Misir torpaqlarında, həm də qonşu olan Kənaan torpaqlarında öz çoxsaylı sürüləri ilə səhra bölgələrindən əhali yaşayan torpaqlara və geriyyə qayıdan tayfalarından söhbət gedir. Yəqin ki, yəhudilərin özlərinin adlandırdıqları «ivri» sözü həmin «hapir»anın sonrakı formasıdır.⁷³ Burada əvvəllər etnik mənadan çox sosial mənə ifadə olunurdu. Bibliyadakı «Varlıq kitabına görə» qədim yəhudilər quyularından istifadə etmək üçün yerli xalqlarla müqavilə bağlayır, qeyri-adi hallarda isə torpaq sahələri əldə edirdilər. «Varlıq kitabı»nda İbrahim Kiryat-Arbadda hətlərə deyir: «Mən sizdə gəlməyəm, mühacirəm».⁷⁴

İkinci, bir az gec başlanan köç dalğası köçəri və yarımköçəri Aramey tayfalarının başda Yaqub olmaqla hərəkəti ilə bağlıdır. Bu qanad isə nəhayət Sixem ətrafında məskunlaşmışdır. Yəhudi köçünün üçüncü dalğası uzun müddət Misirdə yaşayan və demək olar ki, Misirdən çıxan yəhudi tayfalarının hərəkəti ilə bağlıdır. Onlar təqribən b.e.ə. XIII əsrin sonunda Kənaana cənubdan və şərqdən daxil olmuşlar. Bütün bu qruplar son nəticədə İsrail xalqını yaratmışlar. Onların əksəriyyəti maldar tayfaları idi. Kənaanda onlara qədər yaşayan Semit tayfalarının demək olar ki, hamısı əkinçiliklə məşğul olurdu.

Biz Kənaan (Uqarit) mifologiyası haqqında söhbətlərimizdə qeyd etdik ki, həmin mifologiya və rituallar əkinçilik mühitində yaranıb, formalaşmışdır. Ona görə də orada mövcud olan dini praktikaya gələnlərin adaptasiyası tamamilə qanunauyğun bir hal idi. Yəhudilərin Kənaanda məskunlaşması haqqında sonralar yaranmış və bir qədər tendensiyalı hekayətlərdə (xüsusilə İsus Navinin kitabında) belə hesab olunur ki, guya Kənaana soxulan yəhudilər yerli əhalini ucdantutma məhv etməyi qarşılıqlı məqsəd qoymuşlar. Lakin daha ilkin məlumatlar və israil peyğəmbərlərinin şahidlikləri bir daha sübut edir ki, yəhudilər yeni vətəndə məskunlaşan kimi Kənaan əkinçilik rituallarını və ilin fəsilləri ilə bağlı bayramları bütövlükdə qəbul etmişdilər. Bunlar

⁷² Антология мировой философии: Древней Восток, с. 96-97.

⁷³ История Всемирной литературы в девяти томах, т.1.М., 1983, с. 273

⁷⁴ Библия, Бытис, 23. 4

babel əsirliyinə qədər yəhudilər arasında geniş yayılmışdır. Qeyd etmək lazımdır ki, bizə gələn Əhdi-ətiq çoxəsrlik redaktorlar işinin məhsuludur. Bu işin gedişində bir sıra məsələlər yumşaldılmış, ütülənmiş, modifikasiyaya uğramış, nəticədə peyğəmbərlərin təlimindən Yəhve haqqında təsəvvürlər formalaşmışdır. Bu proses mifoloji materialda özünü daha çox göstərmişdir. Ona görə də Əhdi-ətiq mifologiyasını öyrənərkən biz üç əsas problemlə rastlaşırıq: Birincisi, miflərin mənbələrini və ilkin məzmununu aşkara çıxarmaq lazımdır. İkincisi, yəhudilərin Kənaan və digər mənbələrdən götürdükləri mifoloji materiallarla yəhudi müəllifləri və redaktorları tərəfindən edilmiş dəyişiklikləri aşkar etmək lazımdır. Üçüncüsü, İsraililərin özlərinin hansı xüsusi mifləri yaratdığını aydınlaşdırmaq lazımdır.⁷⁵

Əhdi-ətiqin sonuncu redaksiyasında mifoloji materialın böyük bir hissəsi «Varlıq kitabı»nın ilk on bir fəslində toplanmışdır, digər mifləri – yeni yəhudi hekayətləri və poeziyasında fraqmentlər şəklində səpələnmiş mifləri aşkara çıxarıb, müvafiq yerdə vermək lazım gəlir.

B.e.ə. XIII əsrdə Qərbi Semit tayfalarının bir hissəsi olan yəhudilər – Yəhve kultu ətrafında birləşənlər – Fələstinə soxuldular. Bibliya əfsanəsi bunu Misirdən «çığışlar» və səhra ilə uzunmüddətli hərəkətlə əlaqələndirərək göstərir ki, nəticədə onlar yeni ərazidə məskunlaşdılar. Yerli oturaq əkinçi Kənaanlılarla və Qərbdən gələn işğalçı filistimlilərlə mübarizədə yəhudilərin 12 tayfa ittifaqı yarandı. Onlar İsrail adını qəbul etdilər. B.e.ə. XI əsrin sonunda şofetlərin (hakimlərin idarə etdiyi patriarxat hərbi demokratiyanı monarxiya əvəz edir) Qədim Şərqi despotik dövlət tipi Bibliyanın xronikal «Padşahlıqlar kitabı»nda təsvir olunmuşdur. David padşahın (b.e.ə. XI-X əsrlər), Süleyman padşahın (b.e.ə. 950-928-ci illər) dövrləri İsrail dövlətinin ən güclü Bibliya ənənələrində «Qızıl əsri» dövrləri olmuşdur. Ətraf xalqlar və tayfalar ya müttəfiqlər, yaxud da xərac verənlər idi. Misir dövləti ilə diplomatik münasibətlər saxlanılırdı. Cəmiyyətin yuxarı təbəqələri Kənaanların, finikiyalıların, misirlilərin maddi və mənəvi nailiyyətləri ilə yaxından tanış olmuşdu. David işğal etdiyi Yerusəlim şəhərini paytaxt etdi. Süleyman padşahın zamanında isə padşah əla bir saray və həmçinin Yəhvenin şərəfinə məbəd tikdirdi. Lakin David padşahın parlıtısı uzun çəkmədi. Təqribən b.e.ə. 982-ci ilə padşahlıq iki hissəyə bölündü. Birinci şahlıq İudeya adlanırdı, paytaxt Yerusəlim idi. İkinci şahlıq İsrail dövləti idi və paytaxt əvvəllər Sixem, sonralar isə Samari olmuşdur. İki dövlət arasında arasıkəsilməz ziddiyyət və

toqquşmalar onları zəiflədir, qədim yəhudi dövlətlərinin qüdrətli qoşunları – Misir, Assuriya, sonra isə Babilistan tərəfindən işğalına gətirib çıxarırdı. IX-VII əsrlərdə İudeya və İsraildə bir sıra peyğəmbərlər meydana çıxmışdır ki, onlar da patriarxal mənəvi normalara qayıdışı ziddiyyətlərin aradan qaldırılmasında yeganə vasitə hesab edirdilər.

Onlar sərvətin artırılması əleyhinə çıxır, dini-etik ideali yeganə çıxış yolu sayırdılar. Bəzən elə olurdu ki, padşahlar (məsələn, 727-698-ci illərdə İudeyada şahlıq etmiş Xiskiya kimi) peyğəmbərlərin təsiri altında xüsusi islahatlar keçirir və bununla da müvəqqəti sabitlik yaradırlar. Lakin hər iki padşahlıq məhvə məhkum idi. 722-ci ildə Assuriya padşahı II Sarqon İsrail dövlətini işğal etdi və Samariyanı dağıtdı. 587-ci ildə isə İudeya dövləti də Babilistan hökmdarı II Navuxodonosor tərəfindən işğal edildi, paytaxt Yerusəlim dağıldı. Bu, tarixə «Babilistan əsirliyi» kimi düşmüşdür.

Qədim yəhudi mədəniyyətinin, o cümlədən mifologiyasının sonrakı inkişafı kəskin kontrast şəraitində bir tərəfdən, alçaldıcı realılıq ilə, ikinci bir tərəfdən ümidlər və arzular şəraitində olmuşdur. Əvvəllər ancaq peyğəmbərlərin moizələrində olan siyasi və sosial problemlərin spesifik dini şərhini indi xüsusilə ardıcıl xarakter alır. Xalq faciəsi Yəhve tərəfindən qoyulmuş qaydalara əməl olunmamasının əvəzi kimi, Allaha kifayət qədər sədaqətini olmaması ilə əlaqələndirirdi. Elə buna görə də əsirlikdə, alçaldıcı şəraitdə İudeyalı Yəhve ilə daha çox əlaqələrinə hiss edirdilər. Dövlətçiliyin bərpası, Yerusəlimin Yəhvenin məbədi ilə birlikdə bərpası, David padşahın övladlarının hakimiyyətini qaldırmırdılar. Bu dövlət müqəddəs dövlət, David sülaləsinin padşahı isə sadəcə monarx deyil, Yəhvenin seçdiyi gizli, sehrli nümayəndəsi idi.

Nəhayət, dağılmaqla olan Babilistan imperiyası İran imperiyasının hücumları nəticəsində tarix səhnəsindən silindi. Fars işğalçıları yəhudilərə vətənə qayıtmağa icazə verdilər.

Yerusəlim farslara tabe olan və özünü idarə edən məbəd şəhərinə çevrildi. Bunlar b.e.ə. VI-V əsrlərdə baş vermişdir. Şəhərin və məbədin bərpa edilməsi işinə din nümayəndələri Ezra və Neemiya başçılıq edirdilər. Onlar hər ikisi həyatı yuxarıdan aşağıya qədər nizamlayan nəsihət və qadağanlar sistemində sədaqətli olmaları ilə seçilirdilər. Ezra və Neemiya yəhudilərin dini etnik cəmiyyətdə qarışıq nığahları qadağan etdilər. Onlar Fələstində qalmış israililəri də öz icmalarına buraxmırdılar. Nəticədə israililər samarilər icmasını yaratdılar. B.e.ə. IV əsrdə İran imperiyasının digər torpaqları kimi, Fələstin də Makedoniyalı İskəndər tərəfindən işğal olunaraq ellin sivilizasiyası

⁷⁵ Хук С. Г. Мифология Ближнего Востока, s. 92

dairəsinə daxil oldu. İudeya cəmiyyətinin yuxarı təbəqəsi yunan davranış normalarını qəbul edərək Yəhvenin avtoriteti ilə təbliğ olunan öz xalqının adətlərindən imtina etdilər. Bu proses Suriyanın Makedoniyalı padşahları olan, xüsusilə Selevkilər sülaləsi və onun nümayəndəsi Antiox IV Epifan tərəfindən geniş inkişaf etdirilmişdir, Antiox İudeya dininin fanatik tərəfdarlarına qarşı repressiya ilə bu işi daha da sürətləndirmişdir. Xalq bu represiyaya üsyanla cavab verdi. B.e.ə. 167-ci ildə başlanan bu üsyana İudo Makkavey başçılıq edirdi. Mübarizə bərabər qüvvələrlə aparılmırdı. Lakin b.e.ə. 140-cı ildə İudeya müstəqil oldu. B.e.ə. 6-cı ildə İudeya Romanın bir vilayətinə çevrildi. Bizim eranın I və II əsrlərində yəhudilər azadlıq uğrunda mübarizəni davam etdirdilər. Lakin imperatorlar Vespasian (66-73) və Adrian (132-135) Yerusəlimi tamamilə yandıraraq dağıtdılar. Bu isə qədim yəhudi mədəniyyətinin sonu demək idi.

Misirin, Mesopotamiyanın, Kənaanın və Finikiyanın qədim mədəni ənənələri ilə müxtəlif və çoxsaylı əlaqələrini aşkara çıxarsaq görərik ki, qədim yəhudi ədəbiyyatı ideologiyanın yeni xüsusi tipini işləyib hazırlamış və inkişaf etdirmişdir. Bu ideologiya digər xalqların mifoloji sistemlərindən köklü surətdə fərqlənir, bəzən isə tamamilə onların əksi olurdu.

Qədim Yaxın Şərqi hər yerində mənəvi həyatın panoramında monoteizm – hər şeyin yaradıcısı vahid, güclü Allaha sitayişə doğru hərəketi müşahidə edirik. Vahid Allah dünyanın, təbiətin fəvqində durmaqla, insanda ən güclü etibar qeyri-məhdud sədaqət və etiqad tələb edir. Bunun parlaq nümunəsi Misirdə IV Amenhotepin (Ehnatonun) dini islahatı ola bilər. Lakin bu islahat da müvəqqəti xarakter daşmışdır. Yalnız qədim yəhudi mədəniyyətində gənc, o qədər də zəngin ənənəsi olmayan bir xalqda monoteizm keçid daha aydın və daha qəti olmuşdur. Bütün qədim xalqların mədəniyyətlərində politeizm uzun zaman hökm sürmüşdür. Doğrudur, yəhudilərdə də məişət politeizmi olmuşdur. Lakin yəhudi politeizmi çox möhkəm olmamışdır və monoteizmin politeizmdən xilas olması o qədər də çətin və mürəkkəb yol keçməmişdir. Yəni digər qədim mədəniyyətlərdən və dinlərdən köklü fərq özünü daha aydın göstərir. Ehnatonun təşəbbüsü qədim Misir mədəniyyətinin bütün quruluşu ilə ziddiyyətə girdiyindən epizodik xarakter daşmışdır. Əksinə, qədim Yəhudi dövlətinin bütün tarixi mərhələlərində monoteizm doğru hərəket ardıcılığı özünü göstərir. David və Süleyman dövründə dövlətin yüksəlişi və onunla bağlı kultun mərkəzləşməsi, hərbi təhlükə ilə əlaqədar ideoloji konsolidasiya, bütün bu proseslərdə dinin müdaxiləsi səciyyəvi cəhətlərdir. Deməli, yəhudi

dinində və kultunda monoteizmə doğru hərəket ardıcıl və «geriyə yol yoxdur» prinsipi ilə həyata keçirilir.

Maraqlı cəhətlərdən biri də budur ki, monoteist prinsipin ədəbi topikanın ümumi xarakterinə, təxəyyülün köklü tərzinə zəruri təsir göstərmişdir. Əgər Misirin, Babilistanın, Assuriyanın, Uqarit, Finikiyanın, yaxud Yunanistanın hər bir büt-pərəst allahı öz tarixləri, nigahları, fəaliyyətləri tarixi ilə xalq fantaziyasının zəngin məhsulu kimi məlum idisə, Bibliya Allahında bu obraz yoxdur və dəyişməzdir. Yəni Yəhve haqqında, onun dünyanı və insanı yaratmasından başqa heç nə danışmaq olmaz. Burada mifoloji ənənə ilə yeni ideologiya arasında sərhəd o qədər də bilinmir. Yalnız zaman keçdikcə Yəhvenin mütləq vahidliyi peyğəmbərlərin doktrinalarında və kitab yazılarında əhkam kimi göstərilir. Lakin elə ən qədim zamanlardan allah başqa allahlarla müqayisə olunmur və birləşdirilmir. Yəhve yunan eposunda təsvir olunan Zevsin böyük patriarxal ailənin başçısı deyildir. O, heç bir mürəkkəb nəsil münasibətlərinə cəlb edilməmişdir. Yəhvenin özünə bənzəri yoxdur, bu isə onun insana şəxsi və qısqanclıq motivlərlə gücləndirilmiş diqqətində də özünü göstərir. İnsanın və Allahın bir-birinə aydın münasibəti insan şüurunun bərqərar olmasında yeni mərhələdir. Allahla üz-büzdə insan özünün cizgilərini daha tez görür. Bu şəxsiyyət cizgisidir. Özünün iradəsi ilə bütöv dünya quruluşuna qarşı duran cizgidir.

Doğrudur, insan özünüdərkinin poeziyası və mistik tarixi boş yerdə yaranmamışdır. Genetik olaraq o, ibtidai təbiət mifi ilə əlaqədar olmuşdur. Yəhvenin xüsusiyyət və cizgilərində təbiətin, mühitin obrazından çox şey var. Bəzən onun qəzəbi oda çevrilir. O, od kimi yandırır, od şəklində gözə görünür və s. Yəhvenin təbiətdən götürülmüş ikinci cizgisi – su və küləkdir. Bu obrazlar sistemində təbiət cizgilərindən şəxsi insana qarşılıqlı keçid bir sıra mətnlərdə, o dünyanın yaradılması haqqında mətnlərdə özünü göstərir. Əlbəttə, bu obrazla təbiət mifologiyasının obraz və fiqurları arasındakı fərqləri də görmək lazımdır.

Yəhvenin az-çox dinamik olan stixiyalarla, yəni od və küləklə əlaqəsi onun insani-şəxsi mahiyyətini inkar etmir, əksinə, əyani şəkildə təsdiq edir. Lakin yerin nəzərə çarpan hərəkətsizliyi, Yəhvedan uzağa getməməsi bir daha sübut edir ki, Yəhvenin yerdə yeri yoxdur, çünki onun başqa Qərbi-semit lokal allahları ilə (Vaallarla) əlaqəsi yoxdur. Yəhve onlardan köklü surətdə fərqlənir. Vaalların isə təkə məskun olduğu yer yox, onlara məxsus olan yerləri vardır. Doğrudur, Yəhvenin da müqəddəs yerləri – xüsusilə müqəddəs dağları çoxdur. Lakin Bibliya inadla qeyd edir ki, Allahın əsil mahiyyəti həmin bu

lokal nöqtələrlə bağlanmasıdır. Yəhve sərgərdandır, bütün kainatı azad surətdə belədən belə keçib gedəndir, onun təbiətini ifadə edən külək kimi əslində evsiz-əşiksizdir. Əhdi-ətiqin «Əyyübun kitabı» hissəsində deyilir ki, «O mənim qarşımdan keçər mən onu görmərəm. Külək kimi gəlib ötər hiss etmərəm».⁷⁶ Əlbəttə bu cür baxışların məişət dayağı köçəri həyat tərzini olan cəhət idi. «Səmaya və yerə sığışmayan» Allah obrazı tez-tez yerini dəyişən köçəri yəhudilərin obrazları sisteminin mərkəzində yerləşmişdi. Xarakterik cəhət odur ki, Yəhve hər dəfə yerlərini dəyişməzdən əvvəl yəhudilərin onunla əlaqəyə, ünsiyyətə girməyini tələb edirdi. O, əvvəlcə İbrahimlə, sonra isə bütövlükdə Misirdən «çıxardığı» «öz xalqı ilə» bu cür hərəkət edir. Misirdən bu cür «çıxış» qədim yəhudi ədəbiyyatında xüsusi çəkisi olan simvol hesab olunurdu: Yəhve isə əksinə, inad və qısqançlıqla insandan məhəbbət və sevgi tələb edir. Əhdi-ətiqdə, «İsus Navinin kitabı»nda göstərilir ki, «öz Allahınızı sevin, Onun yolu ilə gedin, onun tələblərini yerinə yetirin, bütün qəlbinizlə və ruhunuzla Ona xidmət edin».⁷⁷

Ümumiyyətlə, Əhdi-ətiq Allahının bir qayğısı vardır: Sözüne qulaq asan, ona itaət edən və inanan insan tapmaq. Çünki dünya üzərində ağılıq etmək üçün təkə Yəhvenin iradəsi azdır. Burada insan iradəsi də lazımdır ki, məqsədə çatasan. Əhdi-ətiqin «ikinci çarlıq» kitabında qeyd edildiyi kimi, İsrail xalqı sənin xalqın, dünyanın yeganə xalqı, Allahın Özüne seçmək üçün seçdiyi xalq, öz adını şöhrətləndirmək üçün seçdiyi xalqdır. Misirliləri və allahların qovdun.⁷⁸ Təsadüfi deyildir ki, Orta əsrlərin 122 və 123-cü psalmların şərhçisi Tövrənin sözlərini belə şərh edirdi. Yəhve deyir: «Siz mənim şahidlərimsiniz, mən Allaham, əgər siz mənim şahidlərimsinizsə, Mən Allaham, əgər siz mənim şahidlərim deyilsənizsə Mən Allah deyiləm». «Şahid» əldə etmək üçün Yəhve ayrı-ayrı seçilmişləri və bütöv xalqı seçir. Bu da onu təsəvvür etməyə imkan verir: bir növ elə bil ki, Yəhve insanlarla Özü arasında «müqavilə» bağlayır. Bütövləşdirici ideologiya nöqtəyindən əlavə aləmlərlə xalqlar arasında bu cür münasibəti sadəcə olaraq başa düşmək olmaz. Marduk Babilistanlılara yaxşı münasibət bəsləyir. Amon Fiv şəhərinin sakinlərinə, sonra isə bütün misirlilərə yaxşı münasibət bəsləyir. Bunu həmin allahlar ona görə etmişlər ki, həmin xalqı «seçmişlər». Bu təbii bir hal kimi, yəni bu və ya digər ölkəyə məxsus olmaq kimi başa düşülməlidir. Yəhve isə azad ölkəyə məxsus

özünə xalq seçmişdir. Müqəddəs nigahın motivi adətən təbiət mifologiyasının mərkəzində durur və üfqi struktura (allah-insanlar) əldə edir. Bahar şəfəqlərində artan enerji məhəbbət və qısqançlıq gücü kimi xalqın üzünə yönəlir. Qısqançlıqla cavab məhəbbətini tələb edən məhəbbət Allah və insan münasibətində Tövrənin şərhini kimi yeni motiv əldə edir. İnsan Allah üçün vacibdir və bu vacibliyi O özü də hiss edir. Burada da ittifaq, yaxud «müqavilə», yaxud da «vəsiyyət» meydana çıxır ki, Sinay dağında Yəhve ilə onun adamları arasında öhdəliklər götürülməsi ilə meydana gəlir və onları bir-biri ilə daimi olaraq bağlayır.

İnsanın seçilməsinin bu cür azadlığından və kosmik zərurətdən mistik tarixilik və optimizm meydana çıxır. Qədim yəhudi ədəbiyyatının (burada mifologiya birinci yeri tutur) inkişaf səviyyəsi ilə əlaqədar bu mistik tarixilik getdikcə daha aydın və şüurlu olur. Öz kulminasiya nöqtəsinə o, peyğəmbər və apokaliptik mətnlərində çatır.

«Varlıq kitabı»nın birinci iki fəsli iudaizmin inkişafının iki mərhələsini əks etdirən yaradılış haqqında nəqlətmənin iki variantını göstərir. Tədqiqatçıların vahid rəyinə görə, birinci variant qəbulmadan sonra mətni redaktə edən müəlliflər tərəfindən yaradılmışdır. İkinci variantı isə tədqiqatçılar yəhudi tarixinin lap əvvəlki dövrlərinə-yəqin ki, padşahlıq hakimiyyətinin yarandığı dövrə aid edirlər. Burada redaktor fəaliyyətinin izləri görünərsə də, elə bir təsəvvür yaranır ki, mətn bir müəllifin iradəsini ifadə edir.

«Varlıq kitabı»nda nəqlətmənin fərqlərini biz görkəmli tədqiqatçı S.Xukun⁷⁹ gətirdiyi aşağıdakı cədvəldən aydın görə bilərik.

1-2: 4-cü fəsillər	2:4-25-ci fəsillər
Kainatın ilkin vəziyyəti-su xaosu. Dünyanın yaradılmasında əsas rol Elohimə aid edilir. Hərəsi bir gün olan 6 akt nəticəsində bu yaradılma baş verir.	Kainatın ilkin vəziyyəti-heç nə bitməyən susuz səhra Dünyanın yaradılmasında əsas rol Yəhve-Elohimə aid edilir. Yaradılma müddətinin nə qədər çəkməsi haqqında məlumat verilmir.
Yaranma qaydası belədir:	Yaranma qaydası belədir:

⁷⁶ Библия, Книга Иова, 9, 11

⁷⁷ Библия, Книга Иисуса Навина, 22, 5

⁷⁸ Библия, II Книга Царств, 7, 23 и др.

⁷⁹ Вах: Хук С. Г. Мифология Ближнего Востока, с. 93-94.

a) Işıq	a) Küləkdən yaranmış insan
b) Göy qübbəsi-səma	b) Şərqdə, Edəmdə yaradılmış cənnət bağı.
v) Qurunun dənizdən ayrılması	v) Müxtəlif ağaclar, o cümlədən heyat ağacı, Xeyir və Şəri dərk etmək ağacının yaradılması
q) Üç növdə bitki	q) Heyvanlar – vəhşi heyvan və quşlar (balıqlar haqqında heç nə deyilmir)
d) Göy cisimləri Günəş, Ay, Ulduzlar	d) Kişilərin bədəninə yaradılmış qadınlar
e) Quşlar və balıqlar	
ə) Heyvanlar və insan (kişi və qadın birlikdə yaradılmışdır)	

Yaradılış haqqında bu iki hekayətdən əlavə qədim yəhudi poeziyasında yaradılışın müxtəlif ilahi aktları haqqında çoxlu məlumatların olması bir daha sübut edir ki, görünür, qədim yəhudilər arasında yaradılış haqqında başqa variantlar da mövcud olmuşdur.

a) 73, 12-17 psalmda belə bir hekayə vardır ki, Yəhve sularla vuruşarkən çoxbaşı Leviafanı məhv edərək, gecə və gündüzü, səma cisimlərini, ilin fəsillərini yaratmışdır. Biz artıq yaradılış haqqında Akkad eposunda Mardukun Xaos əjdahası Tiamatı öldürməsinə, sonra isə kainatı qaydaya salmasını, o cümlədən Esagili tikməsinə bilirik.

Alimlərin böyük əksəriyyətinin fikrincə, qədim yəhudi sözü olan t'həm (bu «Varlıq kitabı»nın 1, 2 fəsillərində işlədilir) sözü su dəryasını ifadə edir. Burada xaos əjdahası Tiamata işarə vurulur. Leviafan isə Baalın məhv etdiyi Uqarit əjdahası Lotana müvafiq gəlir. Ona görə də təsdiq edə bilirik ki, yəhudi şairinə həmin mifin Kənaan variantı məlum imiş. Biz eyni zamanda mifin digər variantını – Baalın dağıdıcı qüvvələrin başçısı Motla vuruşu və nəhayət, qələbəsi haqqında olan variantını da bilirik.

b) 103-cü psalmda Yəhvenin yaradılış haqqında düşüncüləri ilə yanaşı bir sıra mifoloji detallar da özünü göstərir. Burada Leviafan düşmən kimi xatırlanmır. Ümumiyyətlə, burada da Uqarit və digər Yaxın Şərq ölkələrinin mifologiyasından çoxlu detallara rast gələ bilirik.

c) yaradılış haqqında mifin əsas versiyadan fərqlənən versiyasına Bibliyada «Əyyübun kitabı»nın 38-ci fəslində də rastlaşırıq. Qovulmadan sonra yaradılmış poeziyada elə bir hissə var ki, oradakı mifoloji versiyaları biz Əhdi-ətiqdə görmürük. Burada Yəhvenin «səhər ulduzlarının ümumi alqışları, bütün Allah övladlarının sevinc nidaları» altında yerin ilk kərpiclərini hörməsi mif detalları Əhdi-ətiqdə heç bir paraleli olmayan faktdır. Lakin bu, Akkad eposunda Mardukun qələbəsi ilə, Baalın sarayının tikilməsi ilə əlaqədar allahlar və ilahələr üçün təşkil etdiyi ziyafətlə səsleşir. «Əyyübun kitabı»nda Leviafan haqqında bəzi xatırlamalar var. Birincisində Leviafanı oymaq qabiliyyəti⁸⁰ və ikincisində isə Leviafanın timsaha aid olması kimi təsviri mühüm yer tutur.⁸¹ Burada əjdaha mifologiyasızlaşdırılmışdır. Birinci xatırlamada Leviafanın adının çəkilməsi sehrbazlıq məqsədi ilə işlənmişdir. «Rahab»-ədəbsiz adı ilə çəkilən kitabın 26-cı fəslinin 12-13-cü hissəsində əjdahanın öldürülməsi, dənizin itaətə gətirilməsi, dünya qaydalarının bərqərar olmasından söhbət gedir.⁸²

Qovulmadan sonra yaradılan peyğəmbər kitablarının esxatologiyasına Xaos əjdahası haqqında mif daxil edilmişdir. İsayanın kitabında «O gün» formulundan sonra elan olunur: «Allah öz ağır, böyük və möhkəm qılıncı ilə düz qaçan Leviafanı və öyilən Leviafanı vurdu və dəniz əjdahasını öldürdü».⁸³ İsayanın kitabında həmin mif modifikasiyaya uğrayır. O, burada tarixi şəkil alaraq yəhudilərin Misirdən xilas olması simvoluna çevrilmişdir. «Qalx, qalx Allahın köməyi ilə möhkəmlən. Qalx keçmişdəki günlərdə olduğu kimi. Axı sən Raavi məhv etdin, timsahı öldürdün, məgər sən böyük dəryanın suyunu qurutmadınmı, dənizin dərinliyini yola çevirmədinmi günahsızlar köçsün».⁸⁴

İndi isə yaradılış haqqında mifin iki versiyası üzərində bir az ətraflı dayanaq. Birincisi, adətən kahinlərin adı ilə bağlıdır və onlar yəhudi xalqının qovulduqdan sonrakı ənənələrini toplamış və formalaşdırmışlar. İkinci versiya isə Yəhveçilər və Elohim məktəbi tərəfindən toplanmış və formalaşdırılmışdır. Onlar çarlıqlar dövründə İsrailin qədim ənənələrini toplamış və yazıya köçürmüşlər. Biz burada hər iki versiyanı verərək, onların eyni və fərqli cəhətlərini göstərməyə çalışacağıq. Eyni zamanda onların mühüm xüsusiyyətlərini qeyd etməyi

⁸⁰ Библия, Книга Иова, 3, 8

⁸¹ Библия, Книга Иова, 41

⁸² Библия, Книга Иова, 26, 12-13

⁸³ Библия, Книга Исаяи, 27, 1

⁸⁴ Библия, Книга Исаяи, 51, 9-10

lazım bilirik.

1) Y-E (Yəhveçilər və Elohimçilər) versiyası. Yuxarıda verilən cədvəldən görünür ki, Yəhveçilər tərəfindən yazıya köçürülmüş yaradılış prosesinə qədər kainatın vəziyyəti kahin kodeksindəki təsvirdən güclü surətdə fərqlənir. Qeyd etmək lazımdır ki, o təsvirlərin heç birində müasir şüur qarşısında duran problemdən – yəni mütləq başlanğıc, heç nədən yaranma məsələsindən söhbət getmir. Hər iki versiya hansısa maddi dünyanın mövcudluğundan yaranır və həyatın mümkün olduğu dünya qaydasının necə yaranması sualına cavab verir. Hər iki versiyada yaradılış aktı kimi materiyanın heç nədən yaranmasından deyil, xaosun qaydaya salınmasından söhbət gedir.

Yəhveçi ənənədə Yaradıcının səhrada, yağışın, bitkilərin olmadığı bir yerdə fəaliyyətindən danışılır. Bu, kahin kodeksinin təqdim etdiyi versiyadan köklü surətdə fərqlənir. Orada kainatın əvvəlki vəziyyəti, Misir və Babilistan miflərində olduğu kimi, su xaosundan ibarətdir.

Bibliyada «Varlıq kitabı»nın 2-ci fəslinin 4-cü və 5-ci bəndlərində deyilir: «cənab Allah torpağı, səmanı və hər cür koluğu yaradan zaman – bunların heç biri o vaxta qədər yerdə olmamışdır və bitməmişdir. Allah bunların hamısını yaratdı».⁸⁵ Bütün bunların hamısı, olduğu kimi, Yəhve Elohim versiyasında nəql edilir və Yəhvenin yaradılış fəaliyyətinin birinci aktını göstərir. Burada Allahın yağış göndərməsi başlıca şərtidir. Çünki Misirdə torpağın suvarılmasında Nil çayları da həmin rol oynayır. Fələstində isə vəziyyət başqadır. Çünki burada torpaqların suvarılması ancaq və ancaq yağışdan asılıdır ki, burada da hələdici rol Yəhve oynayır. Ona görə də burada Misir və Mesopotamiya təsəvvürləri əsas deyil, Kənaanda həyatın və əkinçiliyin inkişafında mühüm rol oynayan amillərdir. Bibliyada qeyd edilir ki, yerdən nəşə çıxdı və torpağı islatdı. Bu isə bulaq, yeraltı su mənasında başa düşülməlidir. Yaradılış haqqında müxtəlif Mesopotamiya miflərində insanın yaradılması hansısa sehrəbəzlik hərəkəti ilə bağlıdır. Onun köməyi ilə bir sıra allahlar birgə qərara gələrək gildən insanı yaradırlar ki, o allahlara xidmət etsin. Yaradılış haqqında babil eposunda Allah Kinqin qanından qarışdıraraq insanı yaradır. Yəhveçilərdə həmin variant dəyişdirilir, yəni Allahın qanının əvəzinə ilahi nəfəs verilir. İnsanın dulusçuluq yolu ilə yaranması təsəvvürü Misir mifində də vardır. Orada Allah Xnumun ilk kişi və qadını dulusçuluq yolu ilə yaratması təsvir olunur.

Lakin Yəhveçinin istifadə etdiyi Fələstin mifinin mənbəyi yəqin ki, Mesopotamiyadan gəlir. Bunu hekayətin digər detalları da sübut edir. Həmin torpaqdan Yəhve müxtəlif ağacları yetişdirir, insana torpağı becərmək tapşırığı verir. Sonra yenə də həmin torpaqdan Yəhve vəhşi heyvan və quşları yaradır ki, görsün onlardan insana köməkçi ola bilər, ya yox! Ancaq insan həmin heyvan və quşlardan özünə köməkçi tapa bilmir. Yəhve insanı sehrli yuxuya daldırır. «varlıq kitabı»nda (15;22) bu fəvqəladə yuxu adlanır. Kişi yuxudan ayrıldıqdan sonra öz bədəninin o biri hissəsini görür və onu Həvva («Həyat») adlandırır.⁸⁶ Yaradılış haqqında qədim Fələstin mifinin sxemi belədir. Eyni zamanda Yəhveçi həmin hekayəyə cənnət haqqında qədim mifi də əlavə etmişdir. Bu motiv «varlıq kitabı»nda belə ifadə olunur. «Allah (Yəhve) Şərqdə, Edəmdə cənnəti yaratdı».⁸⁷ Orada eyni zamanda qadağan olunmuş meyvəni insanın dadmasından, eləcə də insanın ilk günahından söhbət açılmışdır. Bunların özü də müxtəlif variantlarda verilir. Lakin peyğəmbər İezikilin kitabında cənnət Allah dağında yerləşir. Bu təsəvvür Uqarit mifində də vardır. Orada göstərilir ki, cənnət bağında padşah-allah Tira məskundur. O «odlu daşlar arasında gəzir». Mif onunla qurtarır ki, həmin allah vicdansız kimi o bağdan qovulur.

Qeyd etmək lazımdır ki, Şumer mifologiyasında da allah bağı haqqında söhbət gedir. Burada nə xəstəlik, nə ölüm var, vəhşi heyvanlar bir-birini ovlamırlar. Bu yer cənnətin təsviri Kramerin «Enmerkar haqqında Epos» adlandırdığı poemada daha ətraflı verilmişdir.

«Orada – Dilmunda qarğalar qarıldamır.

«Ölüm» quşları səsləri ilə ölümə səsləmirlər.

Orada şir vurmur

Canavar quzunu parçalamır.

Orada gözetçi itlər keçiləri necə qoruyurlar, bilmir.

Orada donuzlar toxumu (dəni) yemirlər.

Dul qadınlar damda səməni sərmirlər.

Səma quşları səməni dənəmlirlər

Orada göyərçinlər başı ilə fırlanırlar.

Orada göz xəstəliyi «mən göz xəstəliliyəm» demir.

Orada qoca qadın mən qocayam demir

Orada qoca kişi mən qocayam demir.

Orada qızlar yuyunmur, okean suyunu şappıldatmır

⁸⁵ Библия, Книга бытия, 2, 4-5

⁸⁶ Библия. Книга бытия, 3, 20

⁸⁷ Библия. Книга бытия, 2, 8

Orada yük daşıyan «doldurun» deyə qışqırmır.
Orada gözətçi sütunların ətrafına fırlanmır.
Orada müğənni dini nəğmə oxumur
Ağlaşmanı şəhər ətrafına yaymır».⁸⁸

Sonralar Şumer miflərinin semit variantında Dilmun ölməzlərin məskun olduğu yerə çevrilir ki, Utnapiştiyə öz arvadı ilə Daşqından sonra yaşamağa icazə verirlər. Tədqiqatçıların fikrincə, Dilmun Fars körfəzinə yaxın bir yerdə olmuşdur.⁸⁹

Şumer mifinə görə, Dilmunda yalnız təzə su olmamışdır. Allah Enki (yaxud Eya) Günəş allahı Utuya əmr verir ki, bağı suvarmaq üçün torpaqdan su əldə etsin.

Enki və Ninhursaq adlı mifdə göstərilir ki, ana-ilahe Ninhursaq allahların bağında 8 bitki yetişdirir. Enki həmin bitkiləri yemək üçün öz çaparı İsimudu göndərir. Onların hamısını yediyinə görə Ninhursaq Enkiyə ölüm arzulayır. Bu lənətləmədən sonra Enki ölümcül xəstəliyə tutulur.

Böyük allahlar bir-birinə dəydilər və Enlil özü də Enkiyə kömək edə bilmirdi. Allahlar Ninhursaqı məcbur edirlər ki, qayıtsın və vəziyyəti düzəltsin. Ninhursaq müalicə ilahəsi yaradır, Enkinin bədəninin xəstə olan 8 hissəsini sağaltsın. Ağrıyan yerlərdən biri də allahın qabırğası idi. Qabırğanı müalicə edən ilahənin adı Ninti idi ki, bu da təkcə «qabırğa» demək deyil, eyni zamanda «həyat vermək» deməkdir. Deməli, Ninti adı «həyat verən xanım» mənasını verə bilər. Elə qədim yəhudi mifologiyasında Adəmin qabırğasından yaranan Həvvanın «həyat» adlanması da təsadüfi deyildir. Beləliklə, qədim yəhudilərin cənnət haqqında olan mifi açıqdan-açıq primitiv Şumer mifinə əsaslanır.

Ümumiyyətlə, yəhvaçı cənnət mifinin bir sıra detallarının müxtəlif Akkad miflərindəki paralellərindən götürüldüyü məlum olur. Bir sıra miflərdə bilik əldə edilməsi həmişə sehrbazlıq biliyi kimi başa düşülür.

Maraqlı cəhətlərdən biri də odur ki, həm Adəm haqqında olan miflərdə, həm də Gelqameş (Bilqamis) haqqında olan Eposda ölməzlik axtarırları, ölüm və xəstəlik problemləri mühüm yer tutur. Bir sözlə, şumer və akkad miflərinin paralelləri sonralar yəhvaçı miflərində daha da təkmilləşdirilmiş şəkildə təzahür edir. Məlum olduğu kimi, Dəclə-

Fərat vadisinin sakinləri tez-tez təbiətin müxtəlif hadisələri ilə rastlaşırdılar. Bunlar dağıdıcı daşqınlar, sahədə inadla işləməklə mövcudluq üçün lazımı vasitələrin əldə edilməsi, uşaq doğulmanın sirləri, həyat, ölüm, xəstəlik iztirablarının sirləri və s.-dir. Ona görə də bilik əldə etmək hansısa maraq həvəsi ilə deyil, sirli hadisələrdən baş çıxarıb onlara nəzarət etmək və müxtəlif vasitələrlə onları rəhmə gətirmək idi. Xeyir və şər biliyi mənəvi-əxlaqi xarakter daşıyırdı. Bu, düşmən və dost qüvvələr haqqında bilik idi. Güclü dualar və ibadətlər biliyi idi ki, onların da köməyi ilə həmin qüvvələri ram etmək mümkün ola bilərdi. Bir sözlə, Yəhveçi versiyası Mesopotamiya mədəniyyətindən yüksək səviyyədə bəhrələnərək, eləcə də yəhudi xalqının ənənələrinin materiallarından istifadə edilməklə yaradılmışdır.

Ümumiyyətlə, yaranan mif özündən əvvəlkilərindən materialı götürməklə yanaşı, eyni zamanda onlardakı ibtidai və ən primitiv detalları redaktə etmək yolu ilə gedirdi. Məsələn, Şumer yaradılış mifləri sonralar Babil miflərində daha da təkmilləşdirilmiş variantda təqdim edilmişdir. Ancaq sonralar Babilistanda məskunlaşan semit xalqları təbiət və kainat haqqındakı təsəvvürlərdə şumerlərdən o qədər də irəli getməmişdir. Ona görə də bir sıra miflər öz əsasına görə demək olar ki, dəyişməz şəkildə qalmışdılar. Lakin yəhudi müəllifləri daha çox redaktorluq fəaliyyəti göstərmiş və mövcud mifləri xeyli dəyişdirmişlər. Ənənəvi materialın yəhudi müəlliflər tərəfindən şərhli qədim mifləri yarananların dünyanı anlama konsepsiyasından köklü surətdə fərqlənmişdir. Həmin müəlliflər yəhudi xalqının qədim tarixinə nəzər salaraq çox şey tapmış və həmin miflərə əlavə etmişdir. Sonrakı müəlliflər tez-tez bunu nəzərə çatdırırlar ki, Allah dünyanı yaratdığı zaman şahidin – insanın özü hələ yaranmamışdır. Burada Əhdi-ətiqdə insanın sonradan yaranması faktını yada salmaq kifayətdir. Məsələn, «Əyyübun kitabı»nda Yəhveyin bu sualını xatırlayın: «Mən yerin əsasını qoyanda sən harada idin».⁹⁰

2. Kahinlərin versiyasında məsələlərin qoyuluşu nisbətən fərqlidir. Məlum olduğu kimi, Kirin liberal siyasəti nəticəsində Babilistan əsirliyindən xilas olan yəhudilərin içərisindən çıxan kahinlər öz xalqının hüquqi və tarixi ənənələri ilə məşğul olmuşlar. Yalnız onların söyi nəticəsində Əhdi-ətiq adlanan qiymətli kitab meydana gəlmişdir. Onlar İsrailin salnamələrini toplayaraq, tarixlərin mifoloji materiallarla da olsa bərpə etmişlər. Kahin kodeksini redaktə edənlər Yəhveçi və Elohimçi müəlliflərin mətnlərini birləşdirmişdir. Bundan əlavə, kahin ko-

⁸⁸ Вак: Хук С. Г. Мифология Ближнего Востока, s. 101-102

⁸⁹ Yəne orada, s. 102

⁹⁰ Библия, Книга Иова, 38, 11

deksinin redaktorları Yəhveçilərin yaradılış və cənnət haqqında hekayətlərini praktiki olaraq dəyişməmişlər. Bununla da o qənaətə gəlmək olar ki, kahinlər həmin hadisələrin şərhini ilə razı olmuşlar. Lakin onlar bir sıra detalları əlavə etmişlər. Artıq qeyd etdiyimiz kimi, Yəhveçilərin versiyasının əsasını Mesopotamiya mifləri təşkil edir. Doğrudur, güclü Fələstin cizgiləri də vardır. Kahin kodeksi ilə Babil yaradılış aktı eposunun bir-birinə uyğun gəldiyi çoxdan bəllidir. Susuz səhradan fərqli olaraq (o Yəhvenin yaradıcı fəaliyyətində əsas nöqtədir), kahin kodeksində dünyanın ilkin vəziyyəti suyun qaydasız xaosu kimi təsvir olunur ki, bu da şumer və babil miflərinin yaradılış haqqında müvafiq təsvirlərə uyğun gəlir.

Bundan əlavə su xaosu qədim yəhudi sözü t'həm – «dərya» kimi başa düşülür və çox vaxt da babil allahı Mardukun öldürdüyü xaos əjdahası Tiamatın adının təhrif edilmiş şəklidir. Enuma Elişdə biz görürük ki, Marduk Tiamatın bədənini iki yerə bölür və bir hissəsini göyə bərkidir ki, suyu yuxarıda saxlasın. Bu isə səmanın yaranması haqqında kahin hekayəsinə uyğun gəlir. Babil mifindəki dünyanın 6 gündə yaranması ardıcılığı da kahin hekayəsi ilə uyğun gəlir. Ona görə də kahin versiyasının müəllifləri Babil materialının əsaslı şəkildə yenidən işlənmələrinə baxmayaraq, onlar yaradılış haqqında Babil mənşəli mifə əsaslanmışlar. Lakin uyğungəlmə öz yerində, əlavələr də öz yerində. Məsələ burasındadır ki, kahin kodeksində hadisələr 7 günlük sxem üzrə təşkil edilmişdir. Alimlər bunun səbəbini də Babilstandakı bayramların keçirilməsi ilə əlaqələndirirlər. Son illərdə tədqiqatçılar bir daha sübut edir ki, hələ əvvəlki vaxtlardan başlayaraq yəhudilərin yeni il bayramları doğrudan da qədim dövrlərdə Mesopotamiyada və onun şəhərlərində keçirilən yeni il təntənələrini xatırladır. Bu təntənənin elementlərindən biri Aşşur yaxud Marduk allahının canişini kimi padşahın taxta çıxarılmasıdır. Bu, Mardukun Tiamat üzərində qələbəsi və əlli ilahi adı olan Mardukun şərəfinə nəğmələr oxunmasıdır. Babilstanda yaradılış haqqında Epos bu təntənələrdə xüsusi yer tutur. Onu yaradıcılıq qüvvəsinə malik olan səhrabazlıq ovunu kimi oxuyurdular. Son illərin tədqiqatları⁹¹ bir daha sübut edir ki, yəhudilər və babillərdə yeni il şənliklərinin keçirilməsi ümumi cizgilərə malikdir. Yəhvenin taxta gətirilməsi və onun qüdrətli fəaliyyətinin bayram edilməsi ritualın mərkəzi hissəsini təşkil edir. Biz bilirik ki, yəhudi yeni ili 7 gün bayram edilirdi. Bu isə yaradılış aktının 7 dövrə bölünməsinə izah etməyə kömək edir.

⁹¹ Хук С. Г. Мифология Ближнего Востока, s. 108

Artıq yuxarıda qeyd etdik ki, Yəhveçilər öz xalqının ənənəvi miflərini toplayaraq ona ardıcıl əlaqəli bir forma vermiş, bununla da bəşəriyyətin eləcə də öz xalqının tarixinin xilas olunma tarixi kimi təqdim etməyə çalışmışlar. Yaradılış aktında Yəhvenin qoyduğu qayda insanın ona əməl etməməsi ilə xaosu çevrilmişdir. Ona görə də qədim dövrün yəhudi müəllifi qarşısına insanı düzgün münasibətləri qorumasına inandırmağı məqsəd qoymuşdur. Burada Yəhvenin dağıdılan nə varsa, onların bərpasında fəallığı da göstərilmişdir.

Ümumiyyətlə, yəhudi mifologiyasında Qabil və Habil (bu müsəlmanlarda Habil və Qabil kimi verilmişdir) haqqında mif özünəməxsus yer tutur. Yəhveçilərin hekayətində Qabil və Habil Adəmin və Həvvanın övladlarıdır. Onlar Edəmdən-cənnətdən qovulandan sonra doğulmuşlar. Qabil əkinçidir, onun qardaşı Habil isə maldardır. Qardaşların hər ikisi Yəhveya qurbanlıq gətirirlər. Qabil yerdə əkib becərdiyindən, Habil isə öz sürüsündən qurbanlıq gətirir. Qabilin qurbanı qəbul edilmir. Habilin qurbanı isə qəbul edilir. Qurbanının qəbul edilməməsindən qəzəblənən Qabil Habilin qurbanının qəbul edilməsinə paxıllıq edir və hirsindən Habilini öldürür. Yəhve Qabili lənətləyir, lakin onun öldürülməsini qadağan edir. Bundan sonra Qabil Nod torpağında məskən və şəhər salır, böyük nəslin əsasını qoyur ki, o da sivilisasiyanın başlanğıcını bildirir.

Qeyd etmək lazımdır ki, nəql edilən dövrdə hələ yer üzündə Adəm və Həvva, Qabil və Habilədən başqa insan yoxdu. Eyni zamanda mifdə belə bir fikir də vardır ki, Qabil oradan ona görə uzaqlaşır ki, adamların intiqam almasından qorxur. O deyir: «Kim mənimlə rastlaşsa qəsa qəsin ki, məni öldürəcəkdir». Mifdə qurban mərasimi ilə bağlı ritualın mövcudluğu və sivilisasiyanın elə mərhələsi göstərilir ki, burada şəhərlər tikilir, metalardan istifadə olunur və musiqi alətləri hazırlanır. Bütün bunlar isə cənnətdən qovulduqdan sonra yerdə həyat haqqında təsəvvürlərlə düz gəlir. Mifin təhlili ənənənin bir neçə xəttini göstərir ki, bunlar da ya Yəhveçilər tərəfindən, yaxud da onların istifadə etdiyi mənbədə qarışdırılmışdır.

1) burada əkinçilik və maldarlar arasındakı düşmənçilik əks etdirilmişdir. Bu isə Dumuzi və Enkidu arasındakı mübarizə haqqında Şumer mifinin süjetini təşkil edir. Allah – çoban Dumuzi və əkinçilik allahı Enkidu ilahə İştartın hörmətini qazanmaqdan ötrü qurban götürməkdə yarışirlər. Lakin mifin Şumer variantında sonluq faciə ilə qurtarmır.

2) ikinci də dəfələrlə işlənmiş əsas ritual sxemini əks etdirir. O, cənnət haqqında miflə əlaqədar deyil və dini institutlarla qərarlaşmış,

inkışaf etmiş cəmiyyəti nəzərdə tutur. Qabil və Habil icmanın iki müxtəlif nəslini təmsil etdiyindən, hər birisinin özünün qurban ritualı vardır.

Yəhveçilər tərəfindən qurtuluş (xilasolma) tarixinə daxil edilmiş miflərdən biri də Dünya daşqını (Nuhun tufanı) haqqında olan mifdir. Biz artıq bu mifin Şumer variantında bələd olmuşuq. Doğrudur, Misirdə bəşəriyyətin məhv edilməsi haqqında mif mövcud olsa da, daşqın haqqında mif yeganə olmamışdır. Məlum olduğu kimi, Makedoniyalı İskəndər dövründə yaşamış Babilistandan olan Beros adlı kahin zəif də olsa, yunan dilində qədim Babil ənənələrini yazıya köçürmüşdür. Son illərin tədqiqatları bir daha sübut edir ki, Beros öz yazılarında qədim Şumer «padşahların siyahısı»ndan istifadə etmişdir. Şumer şəhəri Larsada iki siyahı tapılmışdır. Onun birində 8, ikincisində isə 10 ad vardır. Hər iki siyahı Ziusudranın adı ilə (Akkad variantında Utnapiştı), daha doğrusu isə daşqının qəhrəmanı ilə tamamlanır. Həm Berosun siyahısında, həm də Larsadan tapılan sənəddə xəbər verilir ki, daşqına qədər hökmranlıq edən padşahlar həqiqətə qismət dərəcədə uzun ömürlü olmuşlar. Onlar 20 min ildən 70 min ilə qədər bir dövrü yaşamışlar. Larsadan olan siyahını yazan mirzə bunu da əlavə etmişdir: «Daşqın başlandı. Daşqın keçəndən sonra padşah hakimiyyəti yuxarıdan göndərildi». Ziusudra və onun arvadı ölməzlik qazandıqlarına görə onları Dilmuna köçürtdülər. Lakin onların qanuni varisləri olmadığından, padşah hakimiyyətinin varisi göylərdən göndərilmişdi. Ola bilər ki, bu qəribə faktlar astroloji və kult səbəbləri ilə əlaqədar olmuşdur. Lakin bu fenomenin şərhə başqa bir söhbətin mövzudur.

Bizi maraqlandıran əsas cəhət Şumer padşahları siyahısı ilə «Varlıq kitabı»nda göstərilən geneoloji siyahı arasında olan münasibətdir.

Birincisi, hər iki halda qarşımızda daşqına qədər yaşamış 10 nəfərin siyahısı vardır. İkincisi, hər iki siyahıda adı çəkilən hər bir adamın qeyri-təbii uzun müddət ömür sürməsi faktının qəbul edilməsidir. Üçüncüsü, hər iki siyahıda göstərilən 7-ci adam xüsusi keyfiyyətlərlə nəzərə çarpır. Şumer ənənələrinə görə, həmin adam allahlara xas olan müdrikliyə malik olmuşdur. Kahinlərin siyahısında 7-ci adam Enoxdur. Onun haqqında deyilir ki, «Enox» allahlardan qabaq gedirdi. Sonrakı yəhudi ənənələrində məlumat verilir ki, o, səmaya diri halda götürülmüşdür.

Belə bir hipotez irəli sürülür ki, Şumer siyahısında meydana çıxan çoxlu rəqəmlər astroloji materialların məhsuludur. Lakin bu ele-

ment qədim yəhudi fikrində yoxdur və yalnız sonrakı apokaliptik ədəbiyyatda təzahür etmişdir. Lakin həmin rəqəmlərin kahin geneologiyasında üzə çıxarılması yəqin ki, kahin xronologiyası ilə əlaqədar olmuşdur. Çünki onlar yaradılışdan Süleymanın məbədinin əsasının qoyulmasına qədərki dövrü epoxalara bölmüşlər. Birinci yaradılışdan daşqına qədərki dövr 1656 il olmuşdur.

Daşqın haqqında Babil mifində allahların insanları məhv etmək səbəbi mənasız görünür. Səbəb o idi ki, insanlar çox səss-küylə salmaqla allahları yatmağa qoymurdular. Mifi yaradanlar onun mənəvi cəhəti haqqında demək olar ki, heç düşünməmişlər. Yəhudi müəlliflərinin əsərlərində daşqının səbəbi insanların allahlara qarşı qiyamı ilə əlaqədar olmuşdur. Bu mif Qurtuluş (xilasolma) tarixinin epizodlarından birinə çevrilmişdir. İnsan nəslinin qalıqları ona görə saxlanılmışdır ki, harmoniyanın bərqərar olması haqqında allahların fikirlərini həyata keçirsinlər. Ona görə yerdə qalan mifoloji material əsas mifə əlavədir ki, bununla da insanların pozğunluğunun dərəcəsini göstərə bilsin.

İlkin Şumer və Babil mənbələrində (onların Kənaan mifologiyasına təsirini Uqarit mətnlərindən aydın görmək mümkündür) allahların insanlarla niğah əlaqəsinə girməsi barədə miflər də vardır. Bunun da nəticəsində yarımallahlar və qəhrəmanlar doğulmuşdur. Biz artıq bu mifin yəhudi yaradılış mifinə təsirini qeyd etmişik. Eyni zamanda onu da əlavə edə bilərik ki, qədim zamanlarda həmin mif olduqca geniş yayılmışdır. Bunun ən dəyərli sübutunu yunan mifologiyasında tapa bilərik. Bəzi dini kitablarda bir sıra qəbilələrin allahlara qarşı üsyanının nəticəsində onların hamısının cəhənnəmə göndərilməsi barəsində olan miflər haqqında da söhbət açılır. Yəhudi ədəbiyyatında Allah övladları ilə insan qələmə verilir. Şumer, Babil və Uqarit mifologiyasında tez-tez rast gəldiyimiz kiçik allahlar şurası qədim yəhudi miflərində və poeziyasında başda Yəhve olmaqla səma şurası kimi təqdim edilmişdir.

Ümumiyyətlə, qədim İsrail ənənələrində yaradılış haqqında mifin müxtəlif versiyaları olmuşdur. Bunu daşqın haqqında olan mifə də aid edə bilərik. «Varlıq kitabı»nda həmin tarixin sonuncu redaktoru hər iki variantı birləşdirmişdir. Ümumiyyətlə, daşqın haqqında mifin müxtəlif variantları S.Q.Xukun verdiyi aşağıdakı cədvəldən daha aydın şəkildə görüldüyü üçün həmin cədvəli verməyi məqsədə uyğun hesab edirik.⁹² Bu cədvəl daşqın haqqında mifin Mesopotamiya (İkiçayarası) mənşəli olmasını bir daha sübut edir. Nəzərə çarpan fərqlərə gəldikdə isə bunlar müəlliflərin müxtəlif olmasından irəli gəlir. Gəmilərin

⁹² Вах: Хук С. Г. Мифология Ближнего Востока, с. 121-123.

ölçüsünə gəldikdə isə, ümumiyyətlə Mesopotamiya vadisində adi daşqınlar çox olduğundan hündür binalar, xüsusilə məbədlərin tikilməsi adi hal idi. Çoxpilləli məbədlər, «zikkuratlar» daşqınlar zamanı sığınacaq kimi istifadə olunurdu.

Yəhudi mifologiyasında və ədəbiyyatında geniş yayılmış miflərdən biri də Babil qülləsi haqqında olan mifdir. Əhdi-ətiq redaktorları bu mifi «Varlıq kitabı»nın 11-ci fəslinin əvvəlində vermişlər. Bu mif etnoloji (etnoqrafik) və geneoloji məlumatlarla zəngindir. Həmin mif qədim yəhudilərin onları əhatə edən xalqlar-xüsusilə Assuriya, Babilistan və Misir xalqları haqqında təsəvvürlərini əks etdirir. Əlbəttə bu hekayətdə dolaşq və dəqiq olmayan detalların olmasına baxmayaraq, bütövlükdə etnoqrafik və coğrafi mənzərə yəhudi tarixinin əvvəlləri üçün mövcud olan qədim dünyaya uyğun gəlirdi.

Şumer variantı	Babil variantı	Yəhveci variantı	Kahin kodeksi
Adamlar səsküy saldıqlarına görə Enlil əmr edir ki, insan nəsli məhv edilsin	Allahlar əmr edirlər ki, daşqın olsun	Yəhve əmr edir ki, qüsurlarına görə insan məhv edilsin	Elohim əmr edir ki, bütün canlılar öz qüsurlarına görə məhv edilsin.
Nintu (İştar) protest edir	İştar protest edir	—	—
Ziusudra (akkadlarda Atraxasis) daşqının qəhrəmanı	Utnapiştım daşqının qəhrəmanı	Nuh daşqının qəhrəmanı	Nuh daşqının qəhrəmanı
Ziusudranın möminliyi	—	Yəhve Nuha mərhəmət göstərir	Nuh-Elohim qarşısında yeganə pak və mömin adamdır

Enki (eya) qamış komanın divarlarından yuxuda Ziusudranı xəbərdar edir	Eya qamış komanın divarından Utnapiştı xəbərdar edir	—	Elohim Nuhu xəbərdar edir
Ziusudranın gəmisi böyük gəmidir	Gəmi-kub: 120x120x120; 7 mərtəbə; 9 bölmə	—	Gəmi: 300x50x30; 3 mərtəbə
—	Bütün heyvan növləri	Gəmiyə 7 cüt qeyri safların mindirilməsi əmri	Bütün heyvan növlərinin hərəsinədən bir cüt
—	—	Yəhve Nuhu içəridə saxlayır	—
Daşqın və tufan	Güclü yağışlı daşqın və tufan	Yağışdan daşqın	Bütün sular yeraltından çıxır və səmanın pəncərələri açılır
Daşqın 7 gün çəkir	Daşqın 6 gün çəkir	Daşqın 40 gün uzanır və sonra kəsilir	Daşqının başlanması və qurtarması dəqiq göstərilir. Daşqın 150 gündən sonra kəsilir
—	Gəmi Nitsir dağında dayanır	—	Gəmi Ararat dağında dayanır

—	Utnapiştım göyərçin, qaranquş və qarğa buraxır	—	Nuh qarğa və göyərçin buraxır
Ziusudra gəmidə Günəş allahına qurban verir	Utnapiştım Nitsir dağında qurban verir	Nuh məbəddə qurban verir	—
—	Allahlar qurbanın üstünə milçək kimi tökülürlər	Yəhve xoş əhval-ruhiyədədir	—
Ziusudra ölməzlik qazanır	Utnapiştım və arvadı ölməzlik qazanır və allahlara bərabər tutulur	Yəhve qərara alır ki, insanın xatirinə yeri bir daha lənətləməsin	Allah Nuhla müqavilə bağlayır ki, yeri bir daha daşqına bürüməyəcəkdir
—	Yaddaş (xatirə) əlaməti kimi İştarrın Lyapis lazuritdən olan boyunbağısı	—	Allah xatirənə (yaddaş) əlaməti – göy qurşağını göndərir

İafet övladları Qafqazda, Kiçik Asiyadan şimalda və qərbdə yaşayırdılar. Hamın övladları Misirdə, Nubiya, Həbəşistanda, Şimali Afrikada yaşayırdılar. Müasir baxışla həmin qrupa semit qruplarına daxil olan Kənaanları, cənubi Ərəbistan xalqlarının daxil edilməsi doğru deyildir. İndi semit xalqları adlandırdığımız Simin övladları hesab olunurdu. Burada da dəqiqlik özünü göstərirdi. Simin övladları

sırasına qeyri-semit xalqlar – elemitlər və ludlar da daxil edilmişdir.

İndi isə mifin özünün təhlilinə keçək. Müasir tədqiqatçıların əksəriyyətinin fikrincə, bizə məlum olan mifin mətninin əsasında iki müxtəlif ənənə durur. Bunlardan biri, Babil şəhərinin tikintisi və müxtəlif dillərin mənşəyi ilə bağlıdır. İkincisi isə qüllənin tikintisi və xalqların dünyaya yayılması ilə əlaqədardır. Bir məsələdə aydındır ki, bu mif nə etnoloji kontekstlə, nə də dünya daşqını ilə əlaqədar deyildir. Burada ilk insan qruplarının İkiçayarasında yerləşməsi, gildən bismiş körpic düzəltmələri, şəhər və qala tikmələri təsvir olunur. Əhdi-ətiqdə, «Varlıq kitabı»nda deyilir: 1. Bütün yerdə bir dil və bir ləhcə var idi. 2. Onlar Şərqdən gələrək Senaar torpağında düzənlik tapıb, orada məskunlaşdılar. 3. Və bir-birinə dedilər: körpic kəsək və odda yandıraq. Və onların körpici daş kimi oldu, torpaq qatranı əhəngi əvəz etdi. 4. Və onlar dedilər: özümüz üçün hündürlüyü göylərə çatın şəhər və qüllə tikək, dünyaya dağılmazdan əvvəl özümüzə ad edək. 5. Və Allah aşağı endi ki, insan övladlarının tikdiyi şəhərə və qalaya (qülləyə baxmaq) baxsın. 6. Və Allah dedi: bu bir xalqdır, hamısının dili eynidir, onlar nə düşünülərsə axıra da çatdırmamış əl çəkməyəcəklər. 7. Onların dillərini elə qarışdıraraq ki, bir-birini başa düşməsinlər. 8. Və allahlar onları oradan bütün yer üzünə yaydı. Və onlar şəhər tikməyi saxladılar. 9. Sonra şəhərə Babilistan adı verildi.⁹³ Əlbəttə yuxarıda qeyd edildiyi kimi, bu mifin təsvir variantı çoxdur. Biz onu Bibliyadan verməklə bütün müasir variantların demək olar ki, əksəriyyətinin həmin Əhdi-ətiq göstərişlərindən bəhrələndiyini (bu əslində belədir) qeyd etməyi öhdəmizə götürürük. Çünki Dünya daşqını haqqında mif elə qədim dövrlərdən geniş yayılmış və dünyanın ən ucqar guşələrində əks-səda vermişdir. Bir məsələni də qeyd etmək lazımdır. Mifin harada yarandığı hamıya məlumdur. Ancaq Mesopotamiya koloritinə baxmayaraq, onun Mesopotamiya mənşəyini görmək mümkün deyildir. Çünki Babil mifi müqəddəs Zikkuratı bu vəziyyətdə təsvir edə bilməzdi. Qədim babillərin dünyagörüşünə görə, səmaya yüksələn qüllə ola bilməzdi ki, insanlar ora yüksəlsin. Müqəddəs Babilistan adını da onlar işlədə bilməzdilər. Çünki Bab-ili, «allahların qapısı» deməkdir. Bu Bli-kimi yəhudi söz kökündən ibarətdir, mənası da qarışdırmaqdır. Bu isə etimoloji cəhətdən şəhərlə əlaqədar deyildir. Mif, hər şeydən əvvəl, yüksək şəhər və qalaları, müxtəlif dillərdə danışan kəndləri gördən köçərilərin heyrət və təəccübünü ifadə edir.

Nuhun nəslə haqqında kahin hekayətində bütün dünyaya yayıl-

⁹³ Библия, Книга бытия, 11, 1-9

miş müxtəlif dilli qəbilə və tayfaların vəziyyəti əhalinin artması və miqrasiyanın təbii prosesi kimi başa düşülürdü. Biz bunu «Varlıq kitabı»nda da aydın görə bilərik.⁹⁴

Yəhveçi bu mifdən insan təbiətini və Allahın fəaliyyətini necə başa düşdüynə müvafiq olaraq istifadə etmişdir. Bunu biz yaradılış və daşqın haqqında olan miflərin şərhində də müşahidə etmişdik. Yəhveçi etiraf edir ki, hətta daşqından sonra belə insanın təbiəti dəyişməz qalmışdır. Allah insanların təbiətinin, xarakterinin, arzusu və istəklərinin dəyişmədiyini görüb elan edir ki, daha bundan sonra heç bir daşqın törətməyəcək, insanın başına gətirdiyi daşqını və s. təkrar etməyəcək.⁹⁵ Bir sözlə, Mesopotamiya mənşəli miflərdən istifadə edən yəhudi müəllifləri hər dəfə yeni əlavələri ilə mövcud mifi müxtəlif formada təqdim edir. Buraya Allahla insanın münasibəti (cəzadan əvvəl və cəzadan sonra), Allahın fəaliyyətinin simvolik təsvirləri və s. də daxildir.

Biz bu oxşar prosesi Misir dininin yaranmasında. Şumer mifologiyasının yayılmasında da müşahidə etmişik. Yaradılış haqqında ilkin Misir variantını əks etdirən mif Memfis teologiyasının təsiri altında dəyişdirilmişdir. Şumer mifləri isə Assuriya və Babilistan dirlərinə aid olan struktura xas olan cəhətlər əsasında yeni forma almışdır. Lakin Mesopotamiya və Kənaan mifologiyasından İsraildə istifadə edildikdə transformasiya prosesi daha radikal xarakter daşmış və miflər daha dərin dini daxili məna kəsb edərək, qədim yəhudi mifologiyasının geniş şərhi zərurətini yaratmışdır.

Ümumiyyətlə, Əhdi-ətiqin «Varlıq kitabı»nın 11-ci fəslində toplanan mifoloji materialda qədim yəhudi ədəbiyyatının xəzinəsi tükənmir.

Qədim yəhudi ədəbiyyatında düzənlik (ovalıq) şəhərlərinin dağıldılması haqqında mif geniş yayılmışdır.

Biz yuxarıda qeyd etdik ki, bəşəriyyətin məhvi haqqında olan mif Misirdə, İkiçayarasında və çox güman ki, Uqarit mifologiyasında müxtəlif formalarda təqdim edilmişdir. «Varlıq kitabı»nda Sodom və Qomorranın, Peyğəmbər Lutun xilas edilməsi haqqında olan hekayət mövcud mifin əsasında meydana gəlmişdir. Əlbəttə, bu mif bəşəriyyətin məhv edilməsi haqqında digər variantlı miflərdən fərqlənərək xristian esxatologiyasına daxil olmuşdur.

Sodom və Qomorranın məhv edilməsi hekayəti İbrahim haq-

qında mifə əlavə hesab olunur. Burada qədim yəhudi ənənələrinin bir sıra xətləri ayrılır. Onlardan biri də daşqın haqqında miflə əlaqədar olmayan bəşəriyyətin məhv edilməsi haqqında hekayəti də əks etdirməsidir. «Varlıq kitabı»nın 13-cü fəslində göstərilir ki, Lut öz əmisi İbrahimdən ayrılaraq «İordan ətrafını» özü üçün məskən seçir. Bu yerləri guya Allah nə vaxtsa dağıtmışdır. Məlum olduğu kimi burada Ölü dəniz nəzərdə tutulurdu. Bunu da İsrail kahinlərinin fikrincə Allah həmin vəziyyətə salmışdır. Səbəb isə orada yaşayan insanların böyük günah işlətmələri olmuşdur. Yəhveçilərin deməyinə görə həmin ərazinin dağıdılması Allahın göstərişi ilə kükürd yağışları və oddan istifadə edilməklə həyata keçirilmişdir. Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi həmin şəhər və ərazinin yerlə-yeksan edilməsində orada yaşayanların «xüsusi günahları» olmuşdur. Lut İbrahimin işə qarışması sayəsində xilas olmuşdur. Onu xilas edən mələklər ona tapşırırlar ki, geriyyə baxmasın. Bu fakt folklorlarda tez-tez təkrar olunur. Fəciədən yalnız Lut və onun iki qızı xilas ola bilmişdi. Bundan sonra İbrahimin iki rəqibi və düşməninə – Moava və Ammonun yaranması ənənəsi başlanır. Onların yaranmasına Lutun və onun qan qarışığı olmuşdur. Bu hadisənin baş verməsi isə Lutun sərxoş olması ilə əlaqədardır. Deməli bu mif Mesopotamiya mənşəli deyildir. Səmadan gələnələr və İbrahimin onlara göstərdiyi yüksək səviyyəli qonaqpərvərlik, Sodomluların isə onlara hörmətsizliyi sonralar Ovidinin, Zevs və Hermesin, Filemon və Bavitdo tərəfindən qəbul edilməsi haqqında olan əhvalata bənzəyir. Bunun ardınca isə baş verən daşqın qonaqpərvər olmayan sakinlərin məhv edilməsi ilə qurtarır. Deməli, həmin hadisələr bu və ya digər şəkildə yunan ədəbiyyatı və mifologiyasında öz əksini tapmışdır. Həmin mifə eyni zamanda qədim yəhudi peyğəmbərləri dəfələrlə müraciət etmişdir. Bu isə həmin mifin müxtəlif variantlarının olması faktını inkar etmir. Yəhudi peyğəmbərləri pozğun-günahkar şəhərlərin dağıdılması fikrini irəli sürərkən çox vaxt ivrit dilində elə sözlərdən istifadə etmişlər ki, bu da adətən zəlzələnin nəticəsi anlamını verir.

Qədim yəhudi mifologiyasında kult mifləri də özünə məxsus yer tutur. Ritual mifləri İbrahimdən də (bir sıra tədqiqatçılar artıq İbrahimi mifik şəxsiyyət hesab etmirlər) yaxud da, Musadan başlaya bilər. Hər şeydən əvvəl qeyd etmək lazımdır ki, ritual miflərində çoxlu sözlər deyimi, yaxud da nəğmələr oxunuşu və s. elementlərlə müşayiətəldimə başlıca əlamətlərdən hesab olunur.

Yəhveçilər yəhudi xalqının ilk sənəmlərini yaradıb və yaxud tərtib etdiyi zaman İsrail Allahı Yəhve İsraili əhatə edən politeizm dumanından silkinib çıxan qaya kimi yüksəlməyə başlayırdı. Misir,

⁹⁴ Библия, Книга Бытия, 10:5

⁹⁵ Библия, Книга Бытия, 8, 21

Babilistan, yaxud Kənaan allahların xəyali fiqurunun əksinə olaraq Yəhve real şəxsiyyət kimi mənəviyyət daşıyıcısı olub İsrail tarixinin mühüm hadisələrinə mənə verirdi.

Bu inkişafın nəticələrindən biri mifin yeni funksiyası idi. «Varlıq kitabı»nda patriarxlar haqqında əfsanələr bir daha sübut edir ki, qəbilə-tayfa ənənələri yazılı, yaxud şifahi şəkildə necə saxlanılmışdır. Musanın rəhbərliyi ilə Misirdən xilasolma, səhrada sərgərdanlıq, İsus Navinin başçılığı ilə Kənaanın işğal edilməsi qədim dövrlərdən milli ənənələrinin saxlanılmasına bir daha şəhadət verir.

Arxeoloji faktlar sübut edir ki, qədim yəhudilər Kənaana daxil olduqdan sonra onların kult mərkəzləri olan Sixem, Vefil (Betel) və Silom (Şilo) və s. Yəhvenin qəbilə-tayfa və regional müqəddəs ibadət xanalarına çevrildilər. Hələ Yerusəlimi Süleymanın baş kult mərkəzi etməsinə qədər, şübhəsiz həmin qəbilə-tayfa və regional müqəddəs yerlərdə bir sıra bayram və mərasimlər keçirilmişdir. Məhsul yığımı bayramları da orada keçirilirdi. Ümumiyyətlə, ritualların keçirilməsi barədə «Varlıq kitabı»nda çoxlu məqamlara rast gəlmək olar. Maraqlı cəhətlərdən biri də budur ki, həmin ritualların keçirilməsi üçün yəhudi peyğəmbərləri Babilistanın obrazlarından xeyli istifadə edirdilər. Həmin mifoloji rituallarda Misir Yəhvenin qılıncı ilə öldürülmüş əjdahaya oxşadılırdı. (bax. Peyğəmbər İsayının kitabı, s.51, 9-10).

Kult mifləri arasında pasxal kultu mifi özünə məxsus yer tuturdu. Şübhə yoxdur ki, «Çıxış kitabı»nda yəhudi xalqının Misirdə olması və oradan qaçması haqqında xeyli tarixi hadisələr vardır. Lakin bizə gəlib çatan şəkildə hələ onu tarix hesab etmək olmaz. İsrail xalqını buraxmağa Fironu məcbur edən 10 bədbəxtlik – Qırmızı dənizin yəhudilərin keçməsinə yol verməsi, Musanın əsasının möcüzəsi, Yəhvenin alov sütunu formasında xalqına görünməsi və s. hər il yazda keçirilən pasxa kult bayramında özünü göstərmişdir. Musanın ikinci kitabı hesab edilən «Çıxış kitabı»nın 12-ci fəslinin 24-27-ci bəndlərində və 14-cü fəslinin 14-15-ci bəndlərindən aydın olur ki, pasxa ritualını müşayiət edən mif liturgiya cavabları formasına çevrilmiş və Yəhvenin şöhrətini yüksəltməyə xidmət etmişdir.⁹⁶ Burada əsas məqsəd Yəhvenin xilaskarlıq fəaliyyətini yaddaşlarda daha da möhkəmləndirməkdir. Ola bilsin ki, bu bayram əvvəlcə ailə bayramı kimi yaranmış, sonralar isə məbəddə keçirilərək ümumxalq məzmunu əldə etmişdir. Nəticədə onun yalnız Yerusəlim məbədi ərazisində 10 bədbəxtliyin (cəza) detallına qədər ciddi-cəhdlə təsviri bir daha göstərir ki, burada tarix şərh

edilir. Məsələn, Musanın Misirdə bütün suları qana çevirməsindən sonra bizə məlumat verirlər ki, Fironun sehrbazları da bu cür hərəkət edərək suları qana çevirmişlər. Lakin bu inandırıcı deyildir. Çünki başda Nil olmaqla artıq bütün sular Musa tərəfindən qana çevrilmişdir.

Ümumiyyətlə, pasxa kult mifləri Yəhvenin yəhudi xalqının xilas edilməsi yolunda gördüyü işlərə xidmət edir. Bütün bunlar Yəhvenin xidmətlərini İsrail xalqına hər dəfə təzədən bildirmək, həmin xidmətlərin yaddaşlarda əbədi qalmasına çalışmaqdır. Bu işə yəhudi kahinlərinin bir nömrəli vəzifələri sırasına daxildir. Qədim İsraildə geniş yayılmış miflərdən biri də Allahın Sinayda görünməsi mifidir. Yəhve Sinayda İsrailə bir növ müqavilə bağlamışdır. Bunun özü də kult mifləri sırasına daxildir. Biz artıq qeyd etdik ki, yəhudilər Kənaanda məskunlaşdıqdan sonra yerli müqəddəs yerləri də mənimsəmiş və dini mərasimlərini keçirmək üçün həmin yerlərdən istifadə etmişlər. Belə kult mərkəzlərdən biri Sixem şəhərində olmuşdur. İsus Navinin kitabının 24-cü fəslində Sixem şəhərində müqəddəs palıd ağacının yanında mərasim keçirməkdən ötrü yəhudi böyükələrinin yığıncağından söhbət gətirdiyini bilir.

Deməli, məskunlaşmanın ilkin dövrlərində Sixemdə keçirilən bayram, xüsusilə Allahın Sinayda görünməsi və «qanun»un yəhudilərə bağışlanması haqqında olan mif geniş yayılmışdır. İsus Navinin kitabının bir sıra fəsillərində Sixemdə İsusun ritualı yerinə yetirməsi, həmin mərasimdə bütün İsrailin iştirak etməsi, eləcə də İsusun «Qanun»dakı bütün sözlərinin xalqa oxunması haqqında geniş məlumat verilir. «Musanın İsusə vəsiyyət etdiyi elə bir söz yox idi ki, İsus Navin onu xalqa, İsrail məclisinə oxumasın». Bizə eyni zamanda məlumat verilir ki, bu mərasimin elə bir tənənəli məqamı olmuşdur ki, ənənəyə görə Yəhvenin Sinayda İsrailə bağladığı müqavilə təmtəraqlı şəkildə elan olunmuşdur. Əlbəttə kult mifindən Sinayda baş verən real hadisələrdən baş çıxarmaq çətindir. Daha doğrusu, Sinay vəhyinin baş verdiyi yer özü də dəqiq göstərilmir. Burada Allahın özü yox, onun müxtəlif formalarda təzahüründən söhbət gedir. Çünki bütövlükdə xalq Allahı görə bilməz.

Məlum olduğu kimi, birinci müqavilə İbrahimlə bağlanmışdır. Bu barədə Əhdi-ətiqdə də məlumat verilir. Allah Yəhvenin Sinayda görünməsinə həsr olunmuş kult mifində göstərilir. Allah dağa qalın bulud şəklində enir. Mifin bu simvolik motivi yəhudi xalqının bütün tarixi ərzində təkrar olunur. İsayın peyğəmbərliyində Yəhvenin Sionda alov şəklində görünməsi Yerusəlimin düşmənlərdən xilas edilməsi və dinsizlərin məhvi əlaməti kimi elan olunur. Bu həm İsayın kitabında,

⁹⁶ Библия, Книга исхода, 12, 24-27; 14, 14-15

həm də İezekilin məlumatlarında əks olunmuşdur. Orada deyilir ki, buludlar dağılır, Yəhvenin taxtı görünür və peyğəmbərin gözü qarşısında məbədi və şəhəri tərk edən Yəhvenin bütün şöhrəti bir daha təzahür edir. Əhdi-cədid də yəhudi xalqı Musaya buludlarda inanmışdır fikrini irəli sürməklə mifi xristian xaçına inanmağın simvoluna çevirmişdir.

Ümumiyyətlə, Allahın Sinayda görünməsi mifi sonralar yəhudi ədəbiyyatı və poeziyasında geniş şəkildə işlənmişdir. Hammurapi haqqında Babil abidələrində Hammurapi allah Şamaşdan qədim qanun məcəlləsini alan kimi təsvir olunur. Sonralar bu, Hammurapi qanunları adı ilə tarixə düşmüşdür. Bu qanun məcəlləsinin müqəddəsliyi onunla təsdiq olunur ki, həmin qanunu allahın əlilə verilməlidir. Həmin hadisə yəhudi qanunlarının verilməsində də öz əksini tapmışdır. Orada qeyd edilir: Allah Yəhve Musaya daş lövhələrdə yazılmış qanunları təqdim etmişdir. Bununla da həmin qanunun müqəddəsliyi təmin olunmuşdur. Digər miflər xüsusilə Misir fironuna verilən on cəza təbiət hadisələri, xüsusilə zəlzələ ilə əlaqədar olmuşdur.

Yəhudi ədəbiyyatında İsus Navin haqqında olan mif də geniş yayılmışdır. Qeyd etmək lazımdır ki, Musanın mifoloji fiquru onun tərəfdarı və davamçısı İsus Navinə də aid edilmişdir. İsus Navin obrazı İsrail xalqı Kənaan torpağına daxil olduqdan sonra hərbi sərkərdə kimi təsvir olunmuşdur. Lakin onun gecə-gündüz qanun oxuması ilə hərbi sərkərdə olması bir yerə sığmır. Mifə görə, İsus əlində qılınç olan fiqur kimi görünür və Yəhve tələb edir ki, İsus ayaqlarından başmaqlarını çıxarsın. Çünki İsusun dayandığı yer müqəddəs yerdir və orada ayaqqabı ilə durmaq olmaz. Allahın göstərişi ilə qoyun buynuzlarından düzəldilmiş 7 müqəddəs şeypur apararı 7 müqəddəs aile ilə birlikdə İsrail qoşununa əmr edir ki, 6 gün müddətinə hər gün şəhərin ətrafına fırlansınlar. 1-ci gün isə 7 dəfə şəhərin ətrafına dolansınlar. Həmin 7 gün ərzində şəhər divarlarının ətrafında fırlanan kahinlər qoyun buynuzunu şeypur kimi çalmalı, əhali isə bu siqnalı eşidən kimi bərkənd qışqırmalı idilər. Yalnız bundan sonra İerixonun divarları uçmalı idi. İsus bu göstərişi həyata keçirir və şəhər divarları uçur. Təsədüfi deyildir ki, payızda keçirilən yeni il bayramının əsas elementlərindən biri 7-ci ayın birinci günündə şeypur çalınması idi. Görünür İerixonun alınması ilə əlaqədar olan bu şeypurçalma bayramlarda da təkrar olunmuşdur.

İsus Navin kitabının 9-cu fəslində maraqlı bir detal var. Orada qeyd edilir ki, Qavaonun sakinləri hiyləyə əl ataraq İsusunu onlarla sülh bağlamağa məcbur edirlər. İsus yalanı başa düşdükdən sonra onlara

verdiyi andı (vədi) pozmur, lakin sonra Qavaon şəhəri əhalisini qula döndərir. Görünür, bu etioloji mifdir və Qavaon əhalisinin ənənəvi tabeçiliyini göstərir. Sonra mifdə göstərilir ki, 5 Kənaan padşahı Qavaon əhalisi üzərinə basqın edirlər. Şəhər əhalisi kömək üçün İsus müraciət edirlər. İsus Navinin həmin 5 padşah üzərində qələbəsi İerixonun zəbtinə oxşar şəkildə təsvir olunmuşdur. Həmin qələbə mif terminləri ilə göstərilir. Kənaan qoşunları üzərində qələbəyə göydən tökülən dolu kömək etmişdir. İsus Navinin kitabında (10, 11) göstərilir ki, Allah düşmən qoşununun üzərinə böyük daşlar (dolu kimi) tökməyə başladı və onlar məhv oldular. Bu mifdən çıxan əsas məzmun ondan ibarətdir ki, İsus Navinin qüdrəti heç Musada də olmamışdır. Buna bənzər təsvir İsayə peyğəmbəri haqqında təsvirlə üst-üstə düşür. İsayə xəstə padşah Ezekiyyə: sən hələ 15 il də yaşayacaqsan – deyən zaman xəstə padşah soruşur ki, peyğəmbər fikrinin doğru olduğunu göstərsin. O zaman peyğəmbər soruşur ki, günəş saati Axazın yaratdığı kölgəsi irəliyə və yaxud 10 pillə geriye hərəkət edəcək. Padşah cavab verir ki, əgər kölgə geriye gedərsə, bu böyük bir möcüzə ola bilər. Hekayətçi məlumat verir ki, İsayə Allaha müraciət edir və Allah kölgəni geriye hərəkət etdirərək 10 pillə aşağı salır. Bir sözlə, İsus Musaya nisbətən daha böyük möcüzələr törədir. Bütün bunlardan əlavə qədim yəhudi ədəbiyyatında Allah və peyğəmbərlər haqqında bir sıra digər miflər də mövcud olmuşdur.

Orta əsrlərdə yəhudi fəlsəfəsi

Yəhudi mədəniyyəti və fəlsəfəsi Yaxın Şərqdə formalaşmışdır. X əsrdə yəhudi mədəniyyətinin mərkəzi Qərbə, İspaniyaya keçmişdir. Yəhudi mədəniyyətinin inkişafı iudaizmlə sıx surətdə bağlı olmuşdur. İudaizmdə deyilir ki, Allah insanı torpaqdan yaratmış, ona nəfəs vermişdir. Yəhudi dinində diaspora kütləsi arasında Məsih haqqında fikirlər geniş yayılmışdır. O bəşəriyyəti xilas etməli, yerdə ilahi qaydaları bərqərar etməlidir. Təsədüfi deyildir ki, xristianlıq öz müqəddəs kitabları sırasında birinci yeri iudaizmin müqəddəs yazısı Əhdi-ətiqə vermişdir.

İudaizmin ilkin variantı əsasında yəhudi teologiyası inkişaf etmişdir. O iki istiqaməti- karaim və ravvin- istiqamətlərini özünə daxil etmişdir. Karaimlər öz baxışlarına görə ərəb mötəzililərinə yaxın olmuşdur. VIII əsrin II yarısında karaimlər hərəkətinə Babilistanda yəhudi məktəbində müəllim işləyən Anan-ben- David başçılıq etmişdir. Bütövlükdə dini ənənəni şübhə altına qoyan Anan, eyni zamanda azad

tədqiqatda hüququnu yüksək qiymətləndirmişdir. O belə hesab edirdi ki, müvafiq şərh yolu ilə Müqəddəs yazını əqlin tələblərinə uyğunlaşdırmaq olar.

Ravvinizm nümayəndələri fəlsəfinin mövcudluq hüququnu etiraf etmişlər. Yəhudi dini Akademiyasında (bu Babilistanın Sor adlı yerində yerləşirdi) başçılıq edən Sədiya (892-942) yazının avtoriteti ilə yanaşı ağılın hüququnu da qəbul edirdi. Lakin onun fikrincə dinin birdən- birə açdığı həqiqəti üzə çıxarmaqdan ötəri ağıla uzun dövr və sürəkli cəhdlər lazımdır. Sədiyaya görə dini təlimlər, o cümlədən, dünyanın yaradılması, ölümlərin dirilməsi və s. ağıla zidd deyildir. Böyük ravvin hesab edirdi ki, fəlsəfə dinin xidmətində olmalıdır, iudaizmin ehkamlarını müdafiə etməlidir. Ravvinlər ilahinin xassələri, gücü və atributları haqqında təlimi işləyib hazırlamışlar.

Orta əsrlərin yəhudi fəlsəfəsi ərəb xilafəti ərəzində yaranıb inkişaf etdiyindən ərəb fəlsəfəsi ilə sıx əlaqədə olmuşdur. Ərəb filosoflarının əsərləri də ərəb dilində yazılmışdır. Ərəb filosoflarının əsərləri sonralar yəhudi dilinə tərcümə olunmuşdur. XIII əsrdə İbn Sinanın mühüm əsərləri yəhudi dilinə tərcümə edilmiş və onlara maraqlı şərhlər verilmişdir.

Yəhudi dini fəlsəfəsi kabbala təlimində inkişaf etdirilmişdir. Kabbala təlimində yəhudi mistikası öz əksini tapmışdır. Yəhudi mistikası haqqında ilk kitab «Sefer Yetsira» («Yaradılış kitabı» IX əsr) olmuşdur. Onu anlamaq olduqca çətin olduğundan, yalnız başa düşənlər, yəni məhdud dairədə yayılmışdır. Lakin o dövrdə yəhudilər arasında mistika sirlərinə bələd olanlar var idi və onlar da həmin təlimi zənginləşdirirdilər. Kabbala təlimi sonralar «Zohar» («Şəfəq», XI-XIII əsrlər) kitabında daha da inkişaf etdirilmişdir. Onun müəllifi Şimon bar Yoxay sayılır (Doğrudur, bir sıra tədqiqatçılara görə «Şəfəq»in müəllifi Mosis de Leondur. O XI əsrdə yaşamış kabbalist alim olmuşdur).

«Kabbala» termini «nə verirlərsə onu almağ» ifadə edir. Onun tərəfdarları kabbalanı müdrikliyi öyrədən təlim kimi irəli sürmüşlər. Kabbala təlimi İspaniyada yayılmışdır. 1492-ci ildə kral Ferdinand və kraliçə İzabella yəhudilərin İspaniyadan qovulması haqqında dekret verdilər (Kim xristianlığı qəbul etməkdən imtina edirdisə 4 ay müddətində İspaniyanı tərk etməli idi). Kabbalistlər qrupu ilə bərabər bir sıra yəhudi emiqrantları Fələstinə – Sfata gəlirlər. Elə orada da kabbalizmin tərəqqisi başlanmışdır. Kabbala tərəfdarları hesab edirlər ki, dini əmr və ehkamları (mitsvot) təkcə ənənə xatirinə deyil, bu və ya digər dini ehkamda olan mənanı başa düşməklə riayət etməlidirlər.

Simon-bar Yoxay yazırdı ki, məna və məzmunundan məhrum

olan dua və ritual canlı qüvvədən məhrum edilmiş saman çöpündən başqa heç nə deyildir. Allahın rəğbətini, rəhmینی qazanmaqdan ötəri, ibadət etməkdən ötəri hamı Sinaqoqa gedir, lakin onlardan çox az bir hissəsi buna nail olur.

Kabbalistlərə görə Tövratin adı mənası örtüyü altında daha dəqiq məna, sirlə bir dünya gizlənmişdir ki, həmin dünyanın adı isə həqiqətdir. Bu dərin mürekkəb şərh vasitəsilə məna Müqəddəs Yazıdan çıxarılmışdır. Bu zaman yəhudi əlifbasının 22 hərfi böyük mənaya malik olur. Ümumiyyətlə, əlifbaya böyük simvolik əhəmiyyət verilir.

Kabbalanın çıxış nöqtəsi – Allahdır. Hər şey, hər iş Allahdandır. Ondən kənarında, ondan xəbərsiz heç nə yoxdur. Allah- Xeyirdir. Allah bütün məkanı doldurur, daha dəqiq desək, Allahın özü bu məkandır. Allahda öz mərhəmətini «İşıq» vasitəsilə yaymaq və şəfqətini genişləndirmək arzusu vardır. Bu arzusunun həyata keçməsinə mümkün etməkdən ötəri Allah çıxış nöqtəsinə olduğu kimi hər şeyi «ortaya» sıxlaşdırır və boşluq yaradır. Həmin boşluğu o doldurur. Dünyanın Allahdan əmələ gəlməsinin traktovkası belədir.

Kabbalistlər emanasiya ideyasından istifadə edirlər. Emanasiya qeyri-maddi ruhların məskunlaşdığı «daxili səma»dan gəlir. Materiya Allahdan gələn işığın sönməsi nəticəsində, onun (Allahın) uzaq həddlərində meydana gəlir. Deməli, materiya sönmüş- işıqdan başqa bir şey deyildir. İşıq xeyir simvolu olduğundan, materiya isə şər sahəsidir. Zülmətdən başda onların rəhbəri Samail, olmaqla şər ruhlar mövcuddur.

Ali dünyalar vasitəsilə işıq və enerjinin aşağı səviyyələrə yayılması, «sfirotlar» (zefirotlar) sayəsində mümkün olur. Onların cəmi 10-dur. Birinci üçü: «keter» («təc»), «xoxma» («müdrəklik»), «bina» («əql») işığın bizim dünyada bələdçiləridir. Yerdə qalan yeddisi isə bizim dünyaya əhəmiyyətli dərəcədə təsir göstərən enerjisinin keçirilməsində iştirak edir. Bu «sfira xesed» («mərhəmət»)- enerji xeyirxahlıq və yaxşı işlərlə birləşir, «qvura»- (güc, qüdrət, qəhrəmanlıq, mərdlik), onun başqa adı «din», (ədalət, qanun, hökm)- enerji almaq arzusu ilə birləşir; «tifaret» («gözəllik») – övvəlkilər arasında hansısa orta xətdir; «sfira netsax» («qələbə», «əbədiyyət»)- sağ xəttin enerjisidir; «qod» («əzəmət»)- sol xəttin enerjisidir; «sfira yesod»- orta xəttin bələdçisidir, onun vasitəsilə yerdə qalan «sfirotlar» bütün enerjini keçirir; bu real, fiziki dünya səviyyəsinə keçirilməlidir, «malxut» («almaq arzusu») – bizim dünyada ən çox işlənildir. Emanasiyanın müxtəlif mərhələlərindən insan özünün mənəvi mahiyyətinin dərəcəsini alır.

Kabbala deyir: «Allah arzu edirdi ki, versin, lakin «vermək-

dən» öteri alanı tapmaq lazımdır. Allah dünyanı «almaq üçün qab» kimi yaratmışdır. İudaizmdə 4 varlıqdan danışılır: 1) danışan (insan); 2) canlı (heyvanlar); 3) bitən (bitkilər); 4) lal (cansız təbiət) həmin dörd varlıqdır. Dörd varlığın hər birində almaq arzusu vardır. Ən böyük almaq arzusuna malik olan insandır. Çünki onun nəinki maddi tələbatı, həmçinin mənəvi tələbatı da ödenilməlidir.

Daha dəqiq desək o rahatlıq, zövq, sakitlik, xoşbəxtlik, bütün tələbatlarının ödenilməsini istəyir. Allah da insana hər şeyi verməyi arzu edir. O insanı bir «qab» kimi yaradır ki, o bütün var- dövləti, sərvəti, bolluğu götürə bilsin. İnsana «almaq arzusu» daxilən xasdır. O ilahinin verdiyi hədiyyələri qəbul edərək bu dünyadakı təyinatını yerinə yetirməyə çalışır. Lakin eyni zamanda insanlar da nəse verməlidirlər. Əgər biz təkcə alırıq, əvəzində heç nə verməyiksə bu bizim üçün ayıb sayılır. Bu hissələrdən uzaq olmaqdan öteri Allah zəhməti yaratmışdır. Ağır işi başa çatdırdıqdan sonra ruh da bir az sakitləşir, dincəlir. İnsan zəhmət çəkərkən «vermək arzusunu», həyata keçirmək imkanı əldə edir. Deməli, biz Allahın verdiklərini başqaları ilə bölməyi də bacarmalıyıq. İnsanın həyatındakı mənəvi böhranlar bədənin almaq, ruhun isə vermək arzuları arasındakı ziddiyyətlərdən yaranır.

Kabbalada təsdiq olunur ki, insan yaradılışın yüksək nöqtəsi və yekunudur. İnsan- Allahın obrazıdır, yerdə ilahinin iştirakıdır.

Sonsuzluq dünyasında bütün ruhlar vəhdətdədir. Yaradıcı hər bir ruhu iki yerə bölür. Həqiqi ər-arvadlıq bir ruhun iki hissəsinin birləşdirilməsidir.

Kabbalada deyilir ki, uşağın fiziki enerjisini ana verir. Qadının metafizikası mənfidir («almaq arzusu») ruhun enerji gücü, ata tərəfindən verilir (onun təbiəti müsbətdir, çünki «vermək arzusuna» əsaslanır). Cinsi akt zamanı ifadə olunan fikir və hissələr uşağın xarakterini müəyyən edir. Əgər bu zaman fikir və hissələr ancaq şəhvətə xidmət edərsə, uşaq eqoist olacaqdır; əgər həmin prosesdə dərin məhəbbət, qarşılıqlı anlaşma əsas yer tutarsa, o zaman o keyfiyyətlər uşaqda öz əksini tapacaqdır.

Kabbalistlər ruhun bədəndən, bədənə keçməsi təlimini qəbul edirlər. Yeni forma qəbul etmə ruhun özünü düzəltməsi üçün nəzərdə tutulmuşdur. Allahın ağışına qayıtmaqdan öteri ruh özünün bütün mükəmməliyini inkişaf etdirməlidir. O zaman onun təzədən doğulmaq arzusu həyata keçəcəkdir. Əgər bu vəzifə bir həyat müddətində baş vermirsə, o zaman ruh başqa bədənə keçməlidir.

Kabbalada astrologiya qəbul edilir. Maraqlıdır ki, müasir kabbalistlər dünya informasiya sahəsi, işıqdan sürətli hərəkət, «qara deşik-

lər» və s. haqqında danışirlər. Onlar iddia edirlər ki, həmin ideyalar kabbala təlimində mövcud olmuşdur.

Güç mərkəzlərinin və onların hakimiyəti altında olan ərazilərin çoxluğu heç də az səciyyəvi hallara gətirib çıxarmırdı; bunlardan güman ki, ən maraqlısı bəni Naqrallanın dövründə (təxminən 1030-1066-cı illər) Qranadada yəhudilərin hökmranlığı idi. Samuil ibn Naqralla talmudçu, qrammatik və şair idi, 1027-ci ildə Qranada da iri yəhudi icmasının **nahidi** («başçı», «əmir») olmuşdur. O, taxt-tacı ləxələməyə başlayan Ziri əmirinə ali vəzifəli şəxs kimi öz xidmətlərini təklif etdi, hərçənd nə ərəb idi, nə də bərbər. Qanun baxımından müsəlman olmayan kəsin vəzir təyin edilməsi yol verilməz idi- məşhur Misir yəhudisi İbn Gillis (991-ci ildə vəfat etmişdir) islama keçməyincə Fatimilər dövründə vəzir olmamışdır, deməli, bu müsəlmanlar arasında ədavət doğurmuş və nəhayət, Samuilin oğlu Yusifin və onun bir çox dindaşlarının çapqın zamanı ölümü ilə nəticələnmişdir. Ola bilsin ki, məşhur Əlhəmranı tikdirmək ideyası məhz Yusifə məxsus idi. Əslində necəliyindən asılı olmayaraq, bundan yüz il əvvəl, maliyyə naziri olmuş III Əbdür- Rəhmanın yəhudi həkimi Xasdan ibn Şəfrüqənin (970-ci ildə vəfat etmişdir), yüksəlişi kimi, Yusifin də yüksəlişi müsəlman İspaniyasında qoşadilli yəhudi- ərəb mədəniyyətinin çiçəklənməsinin rəmzi idi. Solomon ibn Qabirol (Avisebron, təxminən 1022-1058-ci illər), şair və yüksək nüfuzlu neoplatonik, həmin məktəbə mənsub olan astronom Abraham ibn Xiya (1136-cı ildə vəfat etmişdir) və toledolu Abraham ibn Ezra (1167-ci ildə vəfat etmişdir), Aristotele yaxşı bələd olan İyequda xal- Levi (o da toledoludur, 1140-cı ildə vəfat etmişdir), ən başlıcası isə Kordovaalı Maymuni (təxminən 1135-1204-cü illər) kimi simaların meydana gəlməsi yəhudi- ərəb mədəniyyətinin əhəmiyyətinə inandırıcı sübutdur.⁹⁷

XI-XII əsrlərdə neoplatonizmi iudaizm cəhəkləri ilə birləşdirən cəhdləri yaranmışdır. Elə həmin dövrdə fəlsəfə ilə (neoplatonizm ruhunda) iudaizmin harmoniyasının axtarışı başlanmışdır. Yəhudi neoplatonizminin ən görkəmli nümayəndələrindən biri Solomon – ben- Qebirol (1021-1070) olmuşdur. O orta əsr Avropasında Avitsebron kimi tanınmışdır. O İspaniyada doğulub və orada da yaşamışdır.

İbn Qebirolun dünyanın yaradılması haqqında maraqlı konsepsiyası olmuşdur. İbn Qabirol dünyanın yaradılması prinsipini «heç nədən» emanasiya ideyası ilə birləşdirir. Allah (birinci substansiya) öz

⁹⁷ Qrünebaum Q.E.fon. Klassik islam (tarixinə dair очерк) (600-1258), B., 1998, s. 189-190

iradəsi ilə (o həm də loqos, «sözdür») dünya və cismani dünya bir-birindən çox aralıda durur. Ona görə də sonuncunun Allah tərəfindən yaradılması üçün aşağıdakı iyerarxiya məsləhət görülür. Allah kosmik, ümumi ağıldır, ondan dünya ruhu yaranır, o da öz növbəsində cismani dünya yaradır, ona can verir və onu idarə edir.

İbn Qabirol materiya və forma haqqında təlimi davam etdirir. Bütün predmetlər materiya və formadan ibarətdir. Forma öz təzahürünə görə materiya möhtacdır. Materiya şeylərin imkanlarının universal daşıyıcısıdır. Materiya şeylərin birliyinin və dünyanın vəhdətinin əsasıdır. Forma isə müxtəlifliyi doğurur. «Cismani forma» və «ruhani forma» vardır. İbn Qabirol deyir ki, forma- Allahın iradəsinin yaratıcılığıdır, materiya isə – bilavasitə Allahın mahiyyətinin göstəricisidir. Ona görə də materiya formaya nisbətən daha çox «ilahiləşdirilməlidir».

Materiya və forma birləşməyə cəhd edirlər. İbn Qabirol deyir ki, «bilik insanın mövcudluğunun məqsədidir». Adı idrakdan başqa idrakın digər imkanları da mövcuddur. İbn Qabirol mikro və makrosmun, insan və kainatın vəhdətini və hətta eyniliyini təsdiq edərək, belə hesab etmişdir ki, özünüdərk eyni zamanda dünyanın dərk edilməsidir. Allahın dərkinə gəldikdə isə ilahi iradənin dərk ekstat vəziyyətində yalnız intuitiv yolla mümkündür.

Fəlsəfənin rəqiblərindən biri dini şair Toledalı İequda Qaleva (1080-ci ildə anadan olmuşdur) hesab olunur. Xəzərlərin şahı ilə yəhudi ilahiyyatçısı arasında dialoqu formasında yazılmış «Əl-Xəzəri» əsərində yəhudi, xristian və islam teoloqlarının arqumentləri yunan filosoflarının dəlilləri ilə müqayisə edilmişdir. Bu dialoqda Talmud və Kabbalaya əsaslanan yəhudi teoloqu qalib gəlir. O fəlsəfənin əsassız olduğunu, etiqadın biliklə birləşməsinin ağılabatan olmadığını sübut etmişdir.

Lakin fəlsəfəyə olan marağın artmasının qarşısını kəsmək cəhdi baş tutmamışdır. XII əsrin II yarısından yəhudi mütəfəkkirlərin arasında getdikcə daha çox Aristotelin fəlsəfəsi nüfuz qazanmağa başlamışdır. Ən böyük yəhudi aristotelçisi Moisey ben Maymun (1135-1204-cü illər) olmuşdur. Adətən onu elmi ədəbiyyatda Maymonid kimi tanıyırlar. O da İspaniyada doğulmuşdur. Yəhudilərin təqib olunması səbəbindən ailəsi İspaniyanı tərk etməyə məcbur olmuşdur. Sonralar Maymonid Mərkəzdə, Fələstində, 1156-cı ildən isə Misirdə yaşamışdır. 1189-cü ildə sultan Səlahəddinin şəxsi həkimi olmuşdur. 1190-cü ildə onun ən başlıca əsəri ərəb dilində çap olunmuşdur. «Tərəddüd edənlərin bələdçisi» adlanan bu əsər sonralar həm yəhudi, həm də

latın dilinə tərcümə olunmuşdur.

Əlmurabilər tərəfindən sıxışdırılan, Əlmüvəhhidilər və XIII əsrdə, xüsusən də XIV əsrdə getdikcə qətiyyətlə dözülməz olan xristianlar tərəfindən təqib edilən yəhudi alimləri İspaniya müharibə ilə geri alındıqdan sonrakı iki yüzillik ərzində Toledoda ərəb və yəhudi dillərindəki elmi və fəlsəfi əsərlərin latıncaya tərcüməsi əməkdaşlıqlarına görə Qərbin minnətdarlığını qazanmışlar. Gənc Maymonidin və ona Qahirədə Səlahəddinin yanında saray həkimi yeri tapan atasının müraciət etməsinə yəhudilərin həyatında dəyişikliklər əlaməti kimi baxmaq olar, indi onların həyatı Fatimilər və Əyyubilər Misirində cəmləşmişdi. Onun bu günədek saxlanmış məktubları (bu yazışmalar onun Qahirə icmasının başçısı olduğu dövrə aiddir) sübut edir ki, ərəbcə danışan yəhudilərin Avropa yəhudiləri arasında qeyri-adi hörməti var idi; inkişaf etməyə başlayan Qərbin son dərəcə mükəmməl olan, amma əslində süquta uğramağa başlayan ərəb- müsəlman Şərqi bərəsində ifadə etməyi özünə nadir hallarda rəva gördüyü ehtiram da həmin qeyri-adi hörmətdə əks olunurdu.⁹⁸

Maymonid vəhylə abstraksiyanın sintezini həyata keçirməyə cəhd etmişdir. Bibliya ilə Aristotel təliminin sintezini həyata keçirməyə çalışan Maymonid çox əziyyət çəkməli olmuşdur. O belə hesab edirdi ki, Bibliya mətnləri ilə Aristotelin fəlsəfi müddəaları arasındakı ziddiyyət yalnız yazını səthi oxuyarkən meydana çıxıb bilər. Əgər Bibliya hekayətlərinin metaforik mənasını digər formada başa düşməyə çalışsalar o zaman Aristotel fəlsəfəsi ilə uyğun gəlirdi aydın olar. Məsələn, Adəmin üç övladı (Bibliyada), bitki, hissi və əqli ruhu (Aristotelə) simvollaşdırır.

Maymonid belə hesab edir ki, ağıl və etiqad yalnız səthi baxışda bir-birini rədd edir. Əslində isə Yazının bir sıra müddəalarının ağıllı sübutu mümkündür. Allahın mövcudluğu, onun varlığı, qeyri-cismaniliyi və s.-ni də təsdiq etmək olar. Eyni zamanda sübut oluna bilən digər məqamlar da vardır.

Maymonid deyirdi ki, ağıl əsasında dünyanın başlanğıcını sübut etmək qeyri-mümkündür. Əlbəttə dünyanın əbədiliyini sübut etmək də çətindir. Dünyanın yaradılması və yaxud əbədiyyəti məsələsi etiqad məsələsidir, fəlsəfi həqiqət deyildir. Bunu dirilmə haqqında ehkama da aid etmək olar.

Etiqad mövqeyindən təsdiq olunur ki, dünya Allah tərəfindən yaradılmışdır və onun tərəfindən də idarə olunur. Lakin Maymonidə

⁹⁸ Qrünebaum Q.E.fon. Klassik İslam, s. 190.

görə dünyanın Allah tərəfindən idarə olunması dərin sirr olub, insan qabiliyyətinin həll edə bilmədiyi məsələdir. Əlbəttə, Allahın başa düşülməsi də bir sıra çətinliklər törədir. Maymonid belə hesab edir ki, Allaha heç bir müsbət atributları aid etmək olmaz. Biz onun nə olmadığını deyə bilərik, nə olduğunu isə deyə bilmərik. Məsələn, əgər biz onu qüdrətli adlandıırıqsa, bu o deməkdir ki, o zəifliyin, tükənməyin əksidir. Əgər biz onu müdrik adlandıırıqsa, deməli, bilməmək məvhumunu ona aid edə bilmərik. Hətta bu cür neqativ tərəfin özü praktiki olaraq mükəmməl deyildir. Allaha tərif verməkdən ötəri o qədər ələmət saymaq lazımdır ki, bunun üçün zəruri olan əlyazmaları daşımaqdan ötəri 400 dəvə az olsun.

Maymonid təbiətin təbii qanunauyğunluğunu, səbəbiyyət qanununu inkar edənləri də tənqid etmişdir. Bununla əlaqədar o «möcüzəni» rədd edir. Maymonidin bu cür mövqeyi iudaizmin dini ənənələrinin qısqancları tərəfindən çox pis qarşılanmışdır. Onlar onu «Müqəddəs Kitabı»nı yunanlara satmaqda günahlandırmışlar. Lakin bütövlükdə Maymonid Allah haqqında dünyada fəaliyyət göstərən və dünyanın son səbəbi kimi danışıq. O insan ağılından kənarında fəaliyyət göstərən vahid intellektdən danışıq. Öz əməllərində adamlar, həmin intellektdən həm uzaqlaşa, həm də ona yaxınlaşa bilərlər. Bununla şəx problemi əlaqədardır. Maymonid belə hesab edir ki, hər bir əxlaq şəx əsasa malikdir. Bu zaman insan materiyanın tabeliyində olur, daha dəqiq desək, hissi arzu və ehtiraslara xidmət edir. Lakin insanın mənəvi vəzifəsi hissi arzuları cilovlayaraq materiya üzərində hakimlik etməkdir.

İnsana iradə azadlığı verilmişdir. İnsan xeyirlə şəx arasında seçim hüququna malikdir. Biz nə mükafat, nə də cəza naminə xeyirxahlıq etməməliyik. Xeyirxahlığın özüne görə xeyirxah olmalıyıq. İnsan öz fikir və istəyini ali həqiqətin, ali idealın axtarışına həsr etməlidir. Həqiqi Allaha xidmət, ürəyə xidmət də bununla bağlıdır.

Ümumiyyətlə, Maymonid fəlsəfəsinin əsas ideyası bu idi ki, fəlsəfə kamilliyə aparandır. İnsan kamilliyə cəhd etməlidir. İntellektual, mənəvi və cismani kamilliyə aparın yol fəlsəfədən keçir. Son nəticədə kamillik biliyə və mədəniyyətə əsaslanır.

Dini fanatiklər Maymonidin fəlsəfə kitablarını oxumağı qadağan etmişlər. Onun kitablarının yandırılması haqqında da qərar çıxarılmışdır. Lakin Maymonidin fəlsəfi baxışları orta əsrlərin sxolastikasına mühüm təsir göstərmişdir. İlahiyyatçılar filosofun adamlara təsirini məhdudlaşdırmağa çalışmışlar. Məsələn, 1305-ci ildə ravvinlərin sinodu 25 yaşına çatmamış adamların fəlsəfə ilə məşğul olmasını qadağan etmişlər. Kim bu qadağanı pozarsa o Sinaqoqdan çıxarılırdı.

Sonrakı yəhudi aristotelçiləri içərisində astronom Levi-ben-Gerson (1288-1344) məlumdur.

O dünyanın əbədiliyi ideyasını qəbul edir, dünyanın heç nədən yaradılması ideyasına kəskin şəkildə etiraz edir, ilkin materiyanın mövcudluğunu təsdiq edirdi.

XIII əsrdən başlayaraq məhv olmaqda olan mavritaniya dövlətlərində dini fanatizm güclənir, azad fikirlilik təqib olunur. Yəhudilərin İspaniyadan qovulması, köçkün yəhudilər arasında ortodoksal teologiyanın güclənməsi fəlsəfi fikrin inkişafına xeyli dərəcədə mane olmuşdur.

QƏDİM VƏ ORTA ƏSRLƏRİN İRAN VƏ AZƏRBAYCAN FƏLSƏFƏSİ

Arxeoloji qazıntılar, etnoqrafik, eləcə də epigrafik məlumatlar sübut edir ki, Şərq ölkələrinin yerləşdiyi ərazilər ən qədim mədəniyyət mərkəzləri olmuşdur. Biz artıq müsəlman dünyasının əraziləri olan qədim Misir və Babilistan mifologiyası və fəlsəfəsi haqqında məlumat vermişik. İndi isə həmin məlumatı bir az da zənginləşdirmək məqsədi ilə qədim və orta əsrlərin İran və Azərbaycan fəlsəfəsi haqqında təsəvvür yaratmağa çalışaq. Məsələn, Tunc dövründə Şərq ölkələrində, o cümlədən, Azərbaycanın xeyli hissəsində yaşayan əhəlinin dünyagörüşündə və bədii təfəkkürünün inkişafında mühüm yeniliklər baş verir və bunlar ətraf aləmə, axirət dünyasına, mifik aləmə inam, qəbir abidələri (qəbirlər, kurqanlar), dəfn mərasimləri (ölüyandırma, kollektiv və ya tək dəfn etmə, ölümlərin yanında müxtəlif avadanlığın qoyulması və s.) habelə məişət və təsərrüfat avadanlığının naxışlanmasında, nəhayət çoxsaylı qayaüstü rəsmlərdə (Qobustan, Gəmiqaya, Kəlbəcər və s.) özünü göstərir.

İlk Tunc dövründə təsərrüfatın demək olar ki, bütün sahələrində intensiv inkişaf cəmiyyətin sosial-ictimai həyatına da öz təsirini göstərməli idi. Haqqında danışdığımız dövrün son inkişaf mərhələsində (e.ə. III minilliyin ikinci yarısı) əmlak və sosial bərabərsizliyin əlamətləri ilə yanaşı, patriarxal münasibətlər güclənməyə başlamışdı. Təsərrüfatda, həmçinin tayfanın idarə olunmasında kişilərin rolu güclənmişdi. Ana nəslə quruluşu aradan qalxmış, onun yerini patriarxal (ata nəslə və ya ata xaqanlığı) tutmuşdu. Məhsuldar qüvvələrin, təsərrüfatın bütün sahələrinin, sənətkarlığın inkişafı ilə cəmiyyətin sosial-ictimai və iqtisadi həyatında əsaslı dəyişikliklərə şərait yarandı. İctimai-iqtisadi sahədə baş vermiş dəyişikliklər əhəlinin dünyagörüşünə və ətraf aləmə münasibətinə təsir göstərmişdi. Dini görüşlər, astral təsəvvürlər qəbir abidələrinin quruluşunda (kromlex, kurqan) dəfn mərasimində (ölüyandırma, qəbir və ölümlə oxra ilə boyanması, tayfa başçıları və kahinlərin dəfn olunması, zəngin qəbir avadanlığı və s.), xüsusi ibadət binalarının varlığında, qayaüstü və maddi mədəniyyət nümunələrinin üzərində təsvir edilən işarə, simvol və kompozisiyalar da göstərilmişdir. Qayaüstü rəsmlərdə heyvanlar, məişət və ov səhnə-

ləri, əyləncə və magiya (şamanlıq) öz əksini tapmışdır.

Azərbaycan ərazisində yaşayan əhəli arasında qədim dövrlərdə politeizmin (çoxallahlığın) hökm sürməsi artıq tarixçilər tərəfindən ətraflı şəkildə şərh olunmuşdur. Azərbaycan xalqının dünyagörüşündə qədim dünya xalqlarında olduğu kimi, təbiət qüvvələrinin şişirdilməsi, fetişizm, totemizm, sehrbazlıq və s. uzun müddət hökm sürmüşdür. İndiki Cənubi və Şimali Azərbaycan ərazisində hələ qədim dövrlərdən başlayaraq zərdüştlük geniş yayılmışdır. Bu dinin yaranıb yayılmasında Azərbaycanın ilk filosofları hesab etdiyimiz mağlar mühüm rol oynamışlar.

Mağlar, bəzi ədəbiyyatda, xüsusilə Y.V.Çəmənzəminlidə mağlar adlanan tayfalar Azərbaycanın ən qədim əhəli birləşmələrindən olub, Midiya və İran imperiyaları daxilində mühüm rol oynamışdır. Y.V.Çəmənzəminli 1929-cu ildə «Xalq ədəbiyyatının təhlili» adlı məqaləsində yazırdı: «Mədəniyyət yayan həyatın yaradılışının əsasını mübarizədə görən bu din (Zərdüştlik – A.Ş.) xristianlıqdan on – on beş min il əvvəl Yaxın Şərqdə böyük bir mövqə qazanmışdır. Zərdüştün ruhaniləri mağlar (cəmi mağandır) qədim zamanlar Muğanda yaşamışlar. Bunu 9-10-cu əsr ərəb coğrafiyaşünasları da qeyd edirlər. Babilə, Kapadosiyada zərdüştliyi yaymağa çalışırdılar. Bunların təsiri o qədər böyük idi ki, Pompey ordusu (xristianlığa bir əsr qalmış) zərdüştliyə qapılmış və mitra (mehr) allahını mənimsemişdi. Fransız alimi Huart «Qədim İran» (Paris, 1925) kitabında deyir: «Pompeydən başlayaraq Konstantin zamanlarına qədər mehərə pərəstiş etmək romalılar, xüsusilə əsgərlər arasında böyük mövqə qazanmışdı. Bu, hətta xristianlıq üçün təhlükə təşkil edirdi».

Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində isə mağlar mağlar kimi verildi. Bu, fikrimizcə, Muğana münasibətdə daha düzgündür. «Tarixin atası» Herodot mağları Midiya qəbilələrindən biri hesab edirdi. Lakin eyni zamanda o, mağların dini ayinlərə rəhbərlik etdiyini də göstərmişdir. Layertli Diogenin «Görkəmli filosofların təlimi və deyimləri» adlı əsərində mağlar haqqında və birinci mağ Zərdüşt haqqında maraqlı fikirlər tapa bilərik. Həmin əsərdə Layertli Diogen mağların bütün vaxtlarını allaha ibadətdə, dua oxumaqda keçirdiklərini və allahın yalnız onları eşitdiyinə inandıqlarını göstərirdi. Mağlar allahların meydana gəlməsi və mahiyyəti haqqında müzakirələr keçirirdilər. Onlar odu, torpağı və suyu allah hesab edirdilər. Mağlar həmçinin allahın təsvir edilməsini, o cümlədən xüsusilə onların kişi və qadın cinslərinə ayrılmasını rədd edirdilər. Ədalət haqqında əsərlər tərtib edir, eyni zamanda təsdiq edirdilər ki, öləni yandırmaq şərəfsizlikdir. «Bu barədə Soti-

on 23-cü kitabda belə yazır». Mağlar fala baxmaqla gələcəkdən xəbər vermək qabiliyyətinə malik olduqlarına görə allahların onların gözlərinə göründüyünü göstərir, sübut etməyə çalışırdılar ki, hava görünməli şeylərlə doludur və iti gözlər üçün onları görmək o qədər də çətin deyildir. Mağlar qızıl və digər bəzək əşyaları gozdirmirdilər, onların paltarları ağappaq olurdu, yataqları torpaq, yeməkləri isə bitkilər, pendir və quru çörək olmuşdur. Əl ağacı qamış idi. Yemək vaxtı həmin mağlar qamışla pendiri kəsir və ağızlarına aparırdılar. Onlar cadugərliklə məşğul olmurdular. Layetli Diogenin şəhadətinə inansaq, hətta Aristotel də «Mağlar haqqında» əsər yazmışdır. Mağlar haqqında Diogen daha ətraflı yazır. Diogena görə, Zərdüşt ulduza inanmış, bu fikirlə Hermador da razılaşıb. Aristotel «Fəlsəfə haqqında» əsərinin birinci kitabında belə hesab edir ki, mağların Misir ruhanilərindən qədim olduqlarını və onların iki ilkin xeyir və şər qüvvələrə inandıqları doğrudur. Birincisinin adı Zevs və Hürmüzd, ikincisi isə Aid və Öhrimendir. Bu fikirlə Hermipp «Mağlar haqqında» birinci kitabda da razılaşıb.

Evdoks öz əsərində və Feopomp («Filippin tarixi», VIII kitabda) bu fikirlə razıdır. Sonuncusu əlavə edir ki, mağların təliminə görə, adamlar ruhlar aləmindən zühur edəcək və əbədi olaraq yaşayacaqlar. Mağlar haqqında Rodoslu Evdem də bu fikirdədir. Hekayətə görə, aləmlər da başlanğıca malik olmalıdırlar. Krearx «Tərbiyə haqqında» əsərində belə hesab edir ki, qimnosofistlər mağların şagirdləridir, başqaları isə elmi ideyaları da mağlara aid edirlər. Maraqlı cəhətlərdən biri də budur ki, yuxarıda adlarını çəkdiyimiz müəlliflərin əksəriyyəti mağlar haqqında Herodotla mübahisə edirlər. Onlar təsdiq edirlər ki, Kserks Günəşə tərəf ox atmamış, gözlərini dənizdə gizlətməmişdir. Çünki mağlar Günəşi də, dənizi də allah hesab edirdilər. Sonra qeyd edirdilər ki, yalnız mağların təliminə müvafiq olaraq, o, bəzi bütllərini devirmişdi. Qədim yunan alimi, yazıçı və tarixçilərinin böyük səhvlərindən biri onların İran dövləti ərazisində yaşayan xalqları çox vaxt farslar adlandırmaqları idi. Bu isə bir neçə min ildən sonra yazılan tarix kitablarında çox böyük dolaşıqlığa səbəb olmuşdur. Əslində isə Qədim İran dövlətləri müxtəlif dildə danışan və bəzən bir-birilə köklü sürətdə fərqlənən adət və ənənələrə, dinə və s. malik olan xalqlardan ibarət idi Tarixi faktlar sübut edir ki, məşhur İran imperiyasından daha qədim dövlətlər olmuşdur. Y.V.Çəmənzəminli 1927-ci ildə «Azərbaycanda zərdüştü adətləri» adlı məqaləsində yazırdı: «Midiya dövlətini süquta uğradan parsılar Midiya və Azərbaycanın din və ayinlərini və bütün mədəniyyətini iqtibas edirdilər. Zərdüştliyi İrana bəxş edən

azərbaycanlılar (muğlar) İrandakı müəssisələri əslrərcə idarə etmişlər. Hətta bəzən hökuməti ələ almağa qalxmışlarsa da, müvəffəq olmamışdır». Herodot da dəfələrlə qeyd etmişdir ki, parsılar özgə xalqların adətlərini qəbul etməkdə ustadır. Onlar Midiya paltarları geyir, döyüşdə isə Misir silahlarından istifadə edirdilər. Mağlardan danışarkən Herodot qeyd edirdi ki, onlar insanlardan və itlərdən başqa bütün heyvanları öldürürlər. Misir kahinlərindən fərqli olaraq, onlar ölümləri əvvəlcə vəhşi quşların və itlərin ixtiyarına verirdilər. Yalnız sümükləri dəfn edirdilər.

Mağların mürəkkəb ayin və mərasim sistemi mövcud olmuşdur. F.Engels «Bruno Bauer və ilk xristianlıq» adlı əsərində yazırdı ki, xristianlığa qədər «mövuc olmuş bütün dinlərdə başlıca cəhət ayinlərin icrası idi. Adam özünün məlum bir dinə mənsub olduğunu ancaq qurban kəsməklə və mərasimlərdə iştirak etməklə, Şərqdə isə bundan əlavə qida qəbulu və təharət haqqında ən müfəssəl qaydalara riayət etməklə sübut edə bilirdi».

Strabonun dediyinə görə, ölümləri vəhşi heyvanların ixtiyarına vermək Kaspi tayfalarından mağlara keçmişdir. Diqqətlə fikir versək, görərik ki, qədim mənbələrin əksəriyyətində bütün mədəni naliyyətlər ancaq parsıların adına yazılıbsa da, ayrı-ayrı hadisələrin şərhindən məlum olur ki, həmin mədəniyyətin yayılmasında digər xalqlar da yaxından iştirak edirdilər. Mağların (muğların) Azərbaycandan – qədim Midiyadan olması barədə qədim yunanların çox sanballı əsərləri olsa da, XX əsr tədqiqatçılarının mağları daha çox İranda əlaqələndirməsi adama qəribə gəlir. Y.V.Çəmənzəminli 1928-ci ildə «Tariximiz haqqında Azərbaycan müəlliflərinin əsərləri» adlı məqaləsində yazırdı: «Bu həyat muğ cəmi Muğan» adlı Zəki və peyğəmbəri ilhama malik bir millətin minlərcə illər əvvəl Kür ilə Araz çaylarının yaxınlığında məskən salmaları ilə başlayır. Aran təsmiyə etdikləri bu torpaq dünyaya Zərdüştü bəxş edir. Qədim aləmin ən böyük kitabı «Avesta» burada vücudə gəlir. Zərdüşt mədəniyyətinin başlıca əsaslarını qurur və onun müteəqib mənsub olduğu muğlar əslrərcə bütün şərqin mədəniyyət rəhbərləri olurlar».

Y.V.Çəmənzəminli Zərdüştün və muğların əsas əhkamları haqqında məlumat verir. Bunlar köçbəliklə mübarizə, torpağa bağlılıq, bağ və bağça salmaq, körpü tikmək, xəstəliklə və soyuqla mücadilə, torpaqçılıq, nurun təcəllisi qaranlığın, cəhlin məğlubluğu və sair. Böyük yazıçı, alim tədqiqatçımız Zərdüşt fəlsəfəsinin unudulmasında İslam dininin oynadığı mənfi rolu da göstərmişdir. «Bu fəlsəfə və yaratdığı zehniyyət sayəsində Aran, Muğan və bütün Azərbaycan mədə-

niyyəti həyatında yüksək dərəcələrə çıxmışdır. Lakin ərəb istilasından Zərdüştün atəşi ilə bərabər ölkəmizin mədəniyyət işığını da söndürdü. Dərbənddən Həmədana qədər sərf olunan əməklər məhv oldu».

Herodot bir neçə yerdə mağların adət və ənənələrinin farslardan köklü surətdə fərqləndiyini göstərmişdir. Herodot digər tərəfdən, mağları kasta, təbəqə, sənət-peşə adamları kimi deyil, Midiya tayfalarından biri kimi bizə təqdim edir. İ.M.Dyakonov haqlı olaraq göstərir ki, I Daranın Behustan yazıları mağlar haqqında kasta, peşə mənasında yox, etnik məzmununda söhbət açır.

Doğrudur, həm Makedoniyalı İsgəndərin zamanında, həm də ondan xeyli sonra antik xalqlar mağları İrandilli xalqların kahinləri hesab edirdilər. Mağlar Zərdüştün adını öz dinləri ilə əlaqədar ancaq b.e.ə. VII–VI əsrdə çəkirlər. Herodot «Tarix kitabı»nda bu adı xatırlamışdır. Mağ Zərdüşt haqqında ilk dəfə Midiyalı Ksanf yazmışdır. Sonralar isə Aristotel və Platonun digər şagirdləri Yunanıstanda mağların təlimi ilə ciddi maraqlanmağa başlamışlar. Sonrakı Ellin dövründə mağların təlimi haqqında xaldeylərin və digər xalqların müxtəlif dini, fəlsəfi mistik əsərləri və maraqlı əhvalatlar yaranmışdır.

Əfsanəyə görə, «Avesta» allahın göstərişi ilə Zərdüşt tərəfindən yazılmışdır. Orada «mağ» termini yoxdur, kahinlər isə atravan adlanırlar.

Müsləmanlıq dövründən başlayaraq orta əsr Şərq ədəbiyyatında mağ «atəşpərəst», «Zərdüşt dini tərəfdarı» kimi başa düşülürdü. Mağmuğ sözləri bir sıra toponomik terminologiyada geniş işlənmişdir. Azərbaycanda «Muğan düzü», Tacikistanda «Muğ qalası», Cənub-Şərqi İranda «Muğistan» və s. buna misal göstərmək olar. Fikrimizcə, bu söz Herodotun verdiyi ibtidai mənaya yaxındır. Həmin mənə, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, yeni mağlar, dini etiqad və mərasimləri ilə seçilən qəbilə olmuşdur. Midiya və pars kahinləri də başlanğıcı həmin qəbilədən götürmüşlər.

İ.M.Dyakonov mağ qəbilələrinin yerləşdiyi ərazini səhvən Rey vilayəti kimi vermişdi. Yeni Zərdüştün vətəni haqqında əvvəl buraxılan səhvləri təkrar etmişdir. O, Muğan düzü haqqında, Azərbaycanın bu ərazisinin mağlarla əlaqəsi haqqında susmuşdur. Hər şeydən əvvəl, mağlarla Zərdüştü eyniləşdirmək olmaz. Bu zaman biz yanlış olaraq həm mövcud ənənənin, həm də antik müəlliflərin ələhinə getmiş oluruq.

İkinci bir tərəfdən, mağların fəaliyyəti Zərdüştün min illər əvvəlki dövrü əhatə edir. Baş mağ Zərdüşt mağların min illər boyu topladıqlarından çox şey götürmüş, bunu yaratdığı dində əks et-

dirmişdir. «Avesta»da mağların ayin və mərasimlərinin xeyli ünsürlərinə rast gələ bilərik. İ.M.Dyakonov «Midiya tarixi»ndə ikinci bir səhvə də yol vermişdir. O, mağların məbədlərinin Azərbaycanda Raqadan-Reydən sonra yarandığını iddia edir. Müsləman tarixçilərinin əksəriyyətini Zərdüştün doğulduğu yerin Urmiya, yaxud Azərbaycanın digər rayonları olması fikirlərinə İ.M.Dyakonov etinasızlıq göstərir. Elə bil ki, o, əvvəlcədən Zərdüştün vətəninin İran olmasını sübut etməyi qarşısına məqsəd qoymuşdur. Bunu biz başqa müəlliflərdə də müşahidə edirik. Bunun səbəbi isə indiyə qədər «Avesta»nı, zərdüştliyi, mağların tarixini milliyətcə azərbaycanlı olmayan tarixçilərin öyrənməsi olmuşdur. Şübhəsiz, bu da, müəyyən dərəcədə, Zərdüştliyin öyrənilməsinə öz mənfi təsirini göstərmişdir.

«Mağ» sözü, Zərdüşt dini yarandıqdan sonra, kahin sözünün sinonimi olmuşdur. Lakin hər bir mağı kahin hesab etmək qətiyyətin düzgün olmazdı. İ.M.Dyakonovun Midiya mağlarını Zərdüşt təliminin ilk tərəfdarları hesab etməsi də düzgün deyildir. Çünki Zərdüşt mağların içərisindən çıxmış və yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, mağların dini görüşlərində islahat aparmışdır. Doğrudur, İ.M.Dyakonov Zərdüştü Orta Asiyalı hesab edən güclü ənənələrə qarşı çıxsada, Zərdüşt və mağları Midiya ilə əlaqələndirməyin çətinliyini də etiraf etmişdir. Lakin bunu əlaqələndirməyə heç bir ehtiyac yoxdur. Çünki həm mağlar, həm də Zərdüşt Midiya ərazisindən idi. İ.M.Dyakonov çox haqlı olaraq göstərir ki, Zərdüşt və mağların təlimi köhnə, təbii yaranmış tayfa dinləri ilə son dövrlərdə ehkamçı dinlər arasında aralıq mövqə tuturdu. Midiya cəmiyyəti, Parsiya, Baktriya bu zaman təzəcə sinifli inkişaf dövrünə qədəm qoyurdu. Xalqlar, ayrı-ayrı qəbilə və tayfalar arasında formalaşma prosesi keçirirdi. Ona görə də Zərdüşt dini quldarlıq cəmiyyətlərinin böhranı dövründə yaranan digər dinlərə bənzəyənə bilməzdi. Ancaq eyni zamanda bu, «təbii yaranmış deyil», müəyyən etiqad sahibləri tərəfindən yaranmış təlim idi.

Ümumiyyətlə, qədim əsrlərdəki dinlərin hamısı kortəbii surətdə meydana gəlmiş tayfa dinləri, sonralar isə milli dinlər idi, bu dinlər hər xalqın düşdüyü ictimai-siyasi şəraitdən doğmuş və həmin şəraitlə qaynayıb qovuşmuşdur. Bir halda ki, irs qalmış ictimai formalar, ənənə üzrə saxlanmış olan siyasi quruluş və milli müstəqillik dağıdılmışdır, onda təbii ki, həmin cəmiyyətlərin doğurduğu siyasi din də dağılırdı. Milli allahlar başqa milli allahların özləri ilə yanaşı durmasına dözə bilərdilər və bu, qədimlərdə ümumi bir qayda idi, lakin özlərindən yüksəkdə durmasına əsla dözə bilməzdilər.

Bununla yanaşı, mağlar təkəcə atəşpərəstliyi yaratmaqla kifayət-

lənəmənmiş, eyni zamanda həmin dinin əsas prinsiplərini, əxlaqi-etik normalarını, ailə-məişət, insani münasibətlər haqqında başlıca müddəaları da işləyib hazırlamışdır. Onlar təkcə din sahəsində deyil, siyasət və iqtisadi həyatda da yaxından iştirak edirdilər. Qədim İran xanədanlarında bu xalqların oynadığı rol haqqında xeyli faktlar vardır. Mağlar Şərqi İran-Azərbaycan dünyasının ilk filosofları olmuşdur.

Zərdüştin böyüklüyü ondan ibarətdir ki, özünə qədər mövcud olan allahların hamısını rədd edərək yeganə allah Hörmüzü kainatın və bütün canlı varlıqların, ruhların, insanların və heyvanların yaratıcısı kimi irəli sürmüşdür. Hörmüz isə özlüyündə xeyir və şər, həqiqət və yalan arasındakı yolu sərbəst seçmək imkanı yaradır.

Qeyd etmək lazımdır ki, Tunc dövrünün dinləri həm xeyirxah, həm də bədxah allahları tanıyırdı. Şər allahları qurban verməklə müvəqqəti olsa da rəhmə gətirmək mümkün idi. Şübhəsiz, xeyirxah allahlara da qurban getirilirdi. Məqsəd isə onlardan daha çox xeyir əldə etmək idi. Maraqlı cəhətlərdən biri də o idi ki, qədim sinifli cəmiyyətlərdə insanlar taleyə tamamilə inanırdılar, onu dəyişmək onların ağına belə gəlmirdi. Onlardan fərqli olaraq Zərdüşt sosial şərle mübarizənin mümkünlüyünü elan etdi. Ona görə də hər bir ruh və adam öz yolunu özü müəyyən etməli idi. Zərdüştə görə, bu yolu ilk dəfə Hörmüzdən (Ahura-Məzdadan) aşağıda dayanan iki əkiz ruhlar Spenta-Maynyu və Anqra-Maynyu özləri üçün müəyyən etdilər. Spenta-Maynyu – işıqlı ruhla şər Anqra-Maynyu arasında əbədi mübarizə həmin vaxtdan başlanır.

Mövcud fəlsəfi və tarixi ədəbiyyatda qeyd edildiyi kimi, Zərdüşt qatlarda öz əksini tapmış dualist təsəvvürlər və məzdəizm əsasında yeni din yaratmışdır. Həmin təlimdə dünyanın inkişafı prosesində insana mühüm yer verilmişdir. Peyğəmbərin dini sistemində sosial-etik müddəalarla yanaşı, mücərrəd anlayış və obrazlar xeyli yer tutur. Ahura Məzda (Hörmüz) ali allah elan edilir. Dünya ədalətinin rəmzi kimi çıxış edən oda sitayiş ritualda əsas rol oynayır. Zərdüştin ideyaları nəinki onun ardıcılılarına, hətta qədim dövrün bir çox aliminə – Platona, Aristotelə, Hermippə və başqalarına da güclü təsir göstərmişdir.

Zərdüşt dinində xeyirlə şər arasında əbədi mübarizə gedir. İnsan ancaq xeyrin şər üzərində tam qələbəsi ilə xoşbəxtliyə çata bilər. Bu qələbə üçünə hər bir atəşpərəst öz fəaliyyəti ilə Hörmüzə kömək etməli, Əhrimənə qarşı mübarizə aparmalıdır. Zərdüştliyin baş allahı hesab edilən Hörmüz əslində günəşin antropomorfizi idi. Buna görə də Günəş bəzən onun oğlu, bəzən hər şeyi gören gözü, bəzən isə doğru-

dan-doğruya özü hesab edilirdi. Müqəddəs Atər-Adər, Atəş-od ilə Günəşin yer üzərində bir növ atributu, timsalı hesab edilirdi, buna görə də bu din eyni zamanda həm də atəşpərəstlik adlanırdı.

«Avesta» dini, fəlsəfi, etnoqrafik, ədəbi abidələr toplusudur. «Avesta»nın ayrı-ayrı bölmələri Azərbaycan ictimai və bədii fikrinin ilkin qaynaqları hesab olunur. Bu dini-bədii-fəlsəfi əsərdə təqribən e.ə. II-I minilliyin yaradıcılıq məhsulları toplanmışdır. Tarixdən bizə məlumdur ki, «Avesta» dəfələrlə məhv edilmişdir. Ən dəhşətli məhv edilmə Makedoniyalı İskənderin adı ilə bağlıdır. Rəvayətə görə, o, «Avesta»nı yunan dilinə tərcümə etdirdikdən sonra onu tamamilə məhv etdirmişdir. Sonralar İslam dini yayıldıqdan sonra atəşpərəst kahinlərini təqib etməyə başladılar. Nəticədə həmin kahinlər-mağlar gizli fəaliyyətə keçmiş, əksəriyyəti isə Hindistana qaçmışdır. Elə bununla da onlar «Avesta»nın bizə gəlib çatan hissələrini xilas edə bilmişlər.

«Avesta» sözünün mənası bu günə qədər hələ də aşkarlanmamışdır. Həmin anlayışların tərcümələrindən birinə, xüsusilə «əsas mətn» kimi tərcümə edilənə daha çox üstünlük verilir. Bu məcmuə (çünki bu müqəddəs kitab tam şəkildə deyil, həqiqətən məcmuə şəkildə bizə gəlib çatmışdır) Zərdüşt dini tərəfdarlarının müqəddəs dini kitabı rolunu oynayan yeganə kitabdır. «Avesta» kitabı ilk dövrlərdə şifahi şəkildə yayılmışdır. Bizə gəlib çatmış ənənəvi rəvayətə görə, onu ilkin yazıya köçürən Zərdüştün katibi və kürəkəni Camasp olmuşdur. Əlbəttə, rəvayətlə yanaşı tədqiqatçıların fikrincə, bu böyük abidə ilk dəfə Əhəmənilər dövründə (b.e.ə. VI əsrin axırı b.e.ə. V əsrin əvvəli), sonuncu dəfə isə Sasanilər hakimiyyəti zamanında (III-VII əsrlərdə) sistemləşdirilib yazıya alınmışdır. Tədqiqatçılara görə hələ Arşakidlər dövründə (b.e.ə. 250-b. e.-nin 224-cü illəri) «Avesta»nın məhv edilmiş hissələrinin bərpasına, müəyyən parçaların toplanmasına, yeni materiallarla tamamlanmasına başlanmışdı. Bu proses Sasanilər dövründə başa çatmışdır. Nəticədə əldə edilmiş tam «Avesta» üç kitabda (bəzilərinə görə, 4 kitabda) tərtib olunmuşdur. Bunlar Avesta dilində, bir kitab isə Pəhləvi dilində hazırlanmışdır. Bu şəkildə «Avesta» 21 hissədən ibarətdir. Bəzi hallarda «Avesta»nı Zərdüştün dini moizələri ətrafında formalaşan məcmuə kimi təqdim edirlər. Əlbəttə, belə bir kitabı yalnız bir adamın yaradıcılıq məhsulu hesab etmək düzgün olmazdı. Çünki belə kitablar adi insan ömründə deyil, bir neçə əsr müddətində formalaşır. Bizim eranın VII əsrinə qədər İran imperiyasının rəsmi dövlət dini olan atəşpərəstlik-Zərdüştliyin, rəsmi kitabı olan «Avesta» həmin dövrə qədər xeyli formalaşmış və mükəmməl bir səviyyəyə gəlib çatmışdır. «Avesta» təkcə peyğəmbərin moizələri-

himnlərdən ibarət deyil. O, həmçə zəmanəmizə qədər gəlib çatmış məndən dəfələrlə çox olmuşdur. «Avesta» təkmilləşdirilmiş, dövründə zəmanəsinin bütün biliklərini özündə cəmləşdirmişdi. Alimlər belə hesab edirlər ki, sonralar Zərdüşt kahinlərinin mənafeyini əks etdirməyən hissələr şüurlu şəkildə məndən çıxarılmışdır. Digər tərəfdən, bu qiymətli abidə mövzu zənginliyi baxımından xeyli genişləndirilmişdir. Dilin və qrafikanın dəyişdirilməsi ilə əlaqədar olaraq xeyli dəyişiklik baş vermişdir. Zərdüştlüyün bir dövlət dini kimi ləğv edilməsi həmin dinin tərəfdarlarını islamın yayıldığı ölkələrdən qaçmağa məcbur etdi. Təqib nəticəsində onun tərəfdarları olduqca azaldı və hazırda onlar İranda və Hindistanda kiçik icmalar şəklində yaşayırlar. Elə həmin dini icmaların sayəsində «Avesta»nın ayrı-ayrı hissələri bizə gəlib çatmışdır. Əlbəttə, abidə xronoloji cəhətdən heç bir qayda-qanuna tabe olmayıb, ayrı-ayrı dövrlərin xarakterini əks etdirir. Şübhəsiz, orada çox şey qarışdırıldığından xeyli ziddiyyətlər meydana gəlmişdir. Məzmununda rast gəldiyimiz ən qədim ünsürlər b.e.ə. II minilliyə aiddir. Zərdüştlük ənənəsinə görə, bu abidə işıq və xeyirxahlıq allahı Hörmüz tərəfindən vəhy şəklində peyğəmbərə verilmişdir. Lakin burada ən qədim mifoloji baxışlar, mükəmməl miflər, qəhrəmanlıq-epik dastanlarından fraqmentlər də üstünlük təşkil edir. «Peyğəmbər dövrünün» dini göstərişləri, inkişaf etmiş zərdüştlüyün «etiqaad simvolu» və s. də mühüm yer tutur. «Avesta» da I hissə xeyirxahlıq və nəcabət, II hissə dini mərasimlər, III hissə zərdüştlük dini təliminin ehkamları, IV hissə kosmoqonik səciyyə daşımış, V hissə astronomiyadan, VIII hissə hüquq qanunlarından, X hissə əfsanəvi hökmdar Kəştaspdan və onun dövründə yaşayan Zərdüştün zühurundan, XIII hissə Zərdüştün uşaqlığı və xeyirxah hərəkətlərindən, XV hissə ədalətli illərdən, çəki və ölçülərdən, XVI hissə vətəndaşlıq və hərbi qanunlardan, qohumla evlənmək məsələlərindən, dinin prinsiplərindən, XXI hissə Ahuramazdaya və Zərdüştlük panteonuna daxil olan allahlara alqışdan bəhs etmişdir. Bütün kitabların hər birinin ayrı-ayrılıqda adları olmuşdur. X əsrdə Pəhləvi dilində yazılmış iki kitabda «Avesta» haqqında ətraflı məlumat verilir. Birinci kitab kosmologiyaya həsr olunub, «Bundehiş» (əsas xəlv olunma) adlanır. «Dini biliklərin ensiklopediyası» adlanan ikinci kitab «Dinker»dir (etiqaad əməlləri). Həmin kitabda qeyd edilir ki, Viştaspin əmri ilə «Avesta» yazıya alınır və Urmiya gölü yaxınlığındakı Gəzen (Şiz) şəhərində saxlanılır, bir surəti İstəhrdə qorunur, başqa nüsxələri isə ayrı-ayrı yerlərdə yayılır.

Deyilənlərə görə Makedoniyalı İskəndərin əmrilə «Avesta»nın bir nüsxəsi yandırılır, bir nüsxəsi isə yunan dilinə tərcümə olunur (əs-

lində isə «Avesta» Yunanıstanda daha qədimdən yayılmışdır. Yunan filosofları, mütəfəkkirləri «Avesta»nı yazan kahinlər-mağlar haqqında, demək olar ki, hər şeyi bilirdilər). Ərdəşir Papakanın dövründə isə «Avesta»nın dağınıq hissələri yenidən mobid Tansar tərəfindən toplanıb bərpa edilir. IX əsrdə yazılmış «Arda Virafnamə»də qeyd edilir ki, «Avesta» 12 min inək dərisi üzərində qızıl hərflərlə yazılıb «xəzinədə saxlanmışdır. «Tansar məktubu»nda (VI əsr) qeyd edildiyi kimi, «Bil ki, İskəndər bizim «Din» kitabımızdan 12 min inək dərisi yandırdı». Ərəb tarixçisi Məsudi «Müruc üz-zəhəb» əsərində yazır ki, Makedoniyalı İskəndər İstəhri tutandan sonra «Avesta»nın tibbi, fəlsəfi, astroloji hissələrini yunan dilinə tərcümə etdirib özünü yandırdı.

«Avesta» 12 min lövhədə qızıl yazılıbmış. Bütün bu qeydlər «Avesta»nın həcmünün böyüklüyü və məhv edilməsi haqqında müəyyən təsəvvür yaradır. Ərəblər bu kitaba qarşı daha amansız hərəkət etmişlər. «Avesta» yarandığı dövrə qədər mövcud olan anlayışları, inanları, folklor materiallarını birləşdirən böyük bir tarixi-fəlsəfi-ədəbi abidədir. Onun əsasını Qatlar təşkil etsə də, burada həmin Qatlardan əvvəlki dövrlərin epik şer nümunələri və sonralar yaranmış bədi, əxlaqi nümunələr toplanmışdır. «Avesta»da qədim azərbaycanlıların qəbilə allahları (divlər) lənətlənir, çoxlu qurbanlar kəsmək pislənilir, axirət haqqında, sonrakı dinlərdə olan qıl körpüsündən danışılır. Bu körpünü ancaq Ahuramazdaya xidmət edənlər asan keçə bilirlər. Oda sitayiş, günahlara görə axirətdə cəzalanmaq və axirəti- zaman xilas-karının gəlməsindən söz açılır. «Avesta»da hakim təbəqələr içərisindən çıxmış rəhbərlərə itaət təbliğ edilir, lakin bu, icmanın mənafeyini inkar etmir.

Bu qədim dini kitabda dualizm başlıca yer tutur. Kitabın təbliğ etdiyi ələmdə işıqlı qaranlıq, xeyirlə şər, ədalətlə zülm arasında əbədi mübarizə gedir. Mərkəzi yerdə isə Hörmüz ilə Əhrimən arasında gedən mübarizə durur. Böyük Səməd Vurğun «Hörmüz və Əhrimən» poemasında Hörmüzü tərif edərək yazır:

«Gəlir dağ gövdəli bir pir, onun alnında hikmət var,
Onun qəlbində, ruhində tükənməz bir məhəbbət var.
Gəlir qartal vüqarilə... Öpür göylər ayağından,
Kimin qanunu düzdürsə, onun hökmündə qüdrət var...
O insanlıqla fəxr eylər, gözəldir feli, rəftarı,
Günəşdir qəlbi, vicdanı, könül mülkündə ülfət var.
Azadlıqdır onun eşqi, həyatdır ən böyük andı,
Onun qüdsi kitabında nə istibdad, nə möhnət var».

Əgər Hörmüz işığın, həyatın, xeyrin, ədalətin, dünyada yaxşı nə varsa onun təmsilçisidirsə, Əhrimən isə əksinə qaranlığı, şəri, ölümü, haqsızlığı, zülmü müdafiə edir. «Avesta»da əsas mübarizə bu iki allah – xeyir və şər allahı arasında gedir. Bu mübarizə əbədidir. Lakin xeyirin qələbəsinə inam olduqca çoxdur və insan inanır ki, zaman gələcək xeyir şər üzərində qələbə çalacaqdır. Min illərlə bundan qabaq babamız Zərdüştün xeyir allahına inamı əsrlər boyu dünyanın ən qabaqcıl adamlarında haqqa, ədalətə inam hissini artırmışdır. Lakin xeyirin şər üzərində qələbə çalmasına insanların köməyi olduqca vacibdir. Yəni insanlar xeyir düşüncə, xeyir söz və xeyir işlə xeyirin əbədi qələbəsini təmin etməlidir. Bu üç müddəə – bu triada sonralar böyük filosofların yaratdığı nəzəriyyələrin-konsepsiyaların məhkəməsi olmuşdur.

Ümumiyyətlə, xeyir fikir, xeyir söz, xeyir əməl «Avesta»da irəli sürülən əsas əxlaqi şüarlardır. Görkəmli avestaşünas Purdavudun fikrincə, bu üç tələb Zərdüşt dininin əsasıdır. Deməli, insan fikirləşəndə də, danışanda da, bir iş görəndə də xeyirxah olmalı, xeyirə xidmət etməyə çalışmalıdır. Bu müqəddəs kitaba görə insan mülayim, mehriban, gözütöx olmalı, qəddar, paxıl olmamalı, düzlüyə həmişə əməl etməlidir. «Avesta»da yalançılıq ən pis keyfiyyət kimi pislənilir. Yalançı sözü şərin, qaranlığın, düşmənin sinonimi kimi işlənir.

«Avesta»nın xalq arasında geniş yayılması, həm də onun dini və bədii təsir gücü imkan vermişdir ki, Sasanilər dövründə «Avesta»nı yaddaşlardan yazıya köçürsünlər. Şübhəsiz yazıya alınan «Avesta» yandırılan əsərin tam surəti ola bilməzdi. Hətta alimlər Zərdüştün özünə məxsus olan hissəni müəyyənləşdirməyə səy göstərirlər. Əldə olan hissələr də tam deyildir. Ona görə də tədqiqatçılar indiki «Avesta»nı «Böyük bir binanın xərəbələrindən toplanmış qırıntılar» adlandırırlar. «Avesta»nın bizə gəlib çatan ikinci redaksiyasına 4 kitab daxildir. Bu hissələrdən biri Vəndidad (Videval) – divlər əleyhinə kodeks (qanun) adlanır. Bu hissə 22 fəsildən ibarətdir. Fəsillərə forgerd deyilir. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, Vəndidad yeganə hissədir ki, demək olar ki, tam halında bizə gəlib çatmışdır. Burada əsas yeri Hörmüzlə Zərdüştün dialoqu tutur. Xeyir allahının göstərişlərinə və köməyinə əsaslanaraq peyğəmbər Zərdüştün məsləhətləri ilə şər, qaranlıq allahı Əhriməni qarşı mübarizə aparmaq olar. Birinci fəsil coğrafi poemadır. Burada Ahura Məzda tərəfindən yaradılan 16 ölkədən, onun gözəlliklərindən, Şər allahının orada yaratdığı keyfiyyətlərdən söhbət açılır.

Divlərə qarşı mübarizə «Avesta»nın ana xəttidir. Təsadüfi dey-

ildir ki, sonralar yazılmış dini və s. kitablarda bu motiv xüsusi mövzulara çevrilmişdir. Hətta burada ayrı-ayrı divlərin törətdiyi cinayət və bədxahlıqlar təsvir olunur. Ahura Məzda Zərdüştə göstəriş verir ki, günahları yumaq, mənəvi təmizliyi qorumaq üçün divləri məhv etmək lazımdır.

«Bundehişn» əsərində insanlar arasında mövcud olan bütün fəna, pis işlər divlərin əməli hesab olunur. Burada divlər ümumi şəkildə deyil, konkret adlarla verilir. Onlardan bəzilərinə nəzər salaq:

1. Akuman div – insanlar arasında nifaq salır, o, şər allahı Əhrimənin bütün niyyətlərinin ifaçısıdır.

2. Buşas div – iddia olunur ki, əvvəllər tale allahı olmuş, sonralar tənbellik divinə çevrilmişdir. Xoruzun birinci banından çalışır ki, insanlar yuxudan oyanmasın və faydalı işlər görməsinlər.

3. Hic div – insanlara aclıq, ehtiyac və kasıblıq gətirir.

4. Aqaş div – insanları gözə gətirir.

5. Astavidada div – ölüm carçısıdır (professor X. Koroğlu bu divi əzrayilla qarşılaşdırmağı, müqayisə etməyi məsləhət görür).

6. Apuş və Aspəncəron div – yağış allahına, xüsusilə Tışxiraya qarşı döyüşən iki qardaşdır.

7. Nanqhaiş div – insanlara qəm– qüssə, kədər gətirir.

8. Mutuxt div – yalançılığın və ikiüzlülüyn təcəssümüdür.

9. Piruz və Ziruz div – otlara zəhər qatıb canlıları məhv edirlər.

10. Kundak div – insanlar arasında cadugərlik yayır, cadugərlərə hamilik edir.

X.Koroğlunun kitabında bu divlərin demək olar hamısının xarakteri haqqında məlumat verilir.

«Coğrafi poema»da «Avestanın yaradıldığı dövrdə mövcud olan ölkələr, şəhərlər və çaylar haqqında söhbət gedir. Həmin ölkə, şəhər, yerlər və çayların real və ya mifik olması haqqında alimlərin müxtəlif mülahizələri vardır. Görkəmli avestaşünas A.O.Makovelski xüsusi cədvəl düzəltmiş və orada «Coğrafi poema» da sadalanan yerlərin olub-olmamasını, ya da mifik anlayış kimi verilməsini müəyyənləşdirməyə cəhd etmişdir. «Coğrafi poema»da Hörmüzün dili ilə deyilir ki, mən Hörmüz qəmli, kədərli bir ölkəni gözəl və abad bir ölkəyə çevirdim. Hörmüzün yaratdığı abadlıq ölkələrinin əksinə olaraq Əhrimən özünün fənalıq dünyasını yaradır.

Vəndidadın «Coğrafi poema» hissəsində deyilir: ən gözəl ölkə və yerlərdən birini mən–Ahura Məzda gözəl Arayana Vədcanı Daitya çayının sahilində yaratdım. Əhrimən isə həmin yerdə bəla, fəlakət ola-

raq sərt qış, yağmurlu hava və zəhərli ilanlar yaradır. Orada on ay qış olur və təkcə iki ay yay olur. Onlar da həm sular üçün, həm də bitkilər üçün soyuqdur. Professor A.O.Makovelski həmin yerin Azərbaycan Araz sahilləri olduğunu təxmin edir. O, tarixi mənbələrə əsaslanaraq göstərir ki, Araz çayının ilk adı Daitya olmuşdur.

«Coğrafi poema»dan sonra gələn fəsil Yima (Cəmşid) haqqında dastan adlanır. Bu əfsanə dünyanın qızıl dövrü haqqında təsəvvürləri əks etdirmişdir.

Qüdrətli Yimanın səltənətində
Nə şaxta var idi, nə bərk istilər.
Nə divlər yaradan xəstəlik vardı,
Nə divlər gətirən amansız ölüm.

Üçüncü fəsil əkinçiliyə həsr olunmuşdur. Əsas ideya budur ki, torpağa yaxşı qulluq etsən, o da sənə borclu qalmaz. Yəni insan torpaqdan hansı nemətləri istəyirsə onu da əldə edə bilər.

İkinci kitab Vispered (Vispered) adlanır. Vispered bütün hakimlər deməkdir. Bəzi tədqiqatçıların fikrincə, Visperedin mənası... hər şeyi dərk etməkdir. Həmin kitabda ailə-əxlaq məsələlərinə, insanların mənəvi təmizliyinə aid mühakimələr vardır. Visperedin IV hissəsində qadının xarakterindən, mənəvi keyfiyyətindən söhbət açılır. VIII hissəsində ədalətli insanların hansı xüsusiyyətlərə malik olması şərh edilir. Bu hissə bu günə qədər gəlib çatmış kitablardan həcincə ön azı və pərakəndə olanıdır. Zərdüştlüyün dini ehkamlarını öyrənmək baxımından mühüm və vacib olan bu hissə, ümumiyyətlə götürdükdə, o qədər də maraqlı deyildir. Buraya eyni zamanda xeyirxah varlığın nümunələri, dualarla bağlı nəğmələr də daxil edilmişdir. Üçüncü hissə Yəsna (dua etmə, sitayiş etmə, ritual, tapınma mənalarnı verir) adlanır. Onun əsas hissəsi «Qatlar»dır. Tədqiqatçılar «Qatlar»ı Zərdüştin fərdi yaradıcılığı, lirikası hesab edirlər. Əgər bütövlükdə «Avesta»nın bir müəllif tərəfindən yazıldığı şübhə doğursa, «Qatlar»ın bir nəfər tərəfindən yaradıldığına inanmaq mümkündür. «Qatlarda» bir nəfərin həyəcanları, arzuları, kədəri və s. ifadə olunmuşdur. «Qatlar»ın müəllifi apardığı dini müharibələr zamanı müvəqqəti məğlub olanda kədərlənir, tərəfdarlarını döyüşə ruhlandırır, axır qələbəsinə inanan adam kimi vədlər verir, hədələyir, qələbə çalanda sevinir. Həmin şəxsin azərbaycanlı peyğəmbər və şair Zərdüş (Zaratuştra) olduğu şübhə doğurmur. Məsələn, Yəsnanın 50-ci fəslinin 6-cı bəndində oxuyuruq: «Sənin qarşında diz çöküb ədalət naminə səsinə ucaldan şair Zaratuş-

tradır».

Zərdüş tüzünü gah Ahura Məzdaya, Vəhümanaya, Artaya tutur, onlardan kömək istəyir, gah da insanlara müraciət edərək onları xeyirə xidmət etməyə, heyvandarlıq və əkinçiliklə məşğul olmağa, fikirdə, sözdə, əməldə xeyirxah olmağa çağırır. Peyğəmbər çox vaxt Ahura Məzda ilə həmsöhbət olur, ondan və başqa xeyir allahlardan kömək diləyir. «Ey Ahura Məzda, özünü mənə göstər, Armantin köməyi ilə mənə qüdrət ver, Spentamanunun vasitəsilə məni gücləndir. Atanın vasitəsilə yaxşı mükafatdan bəhrə yetir, Vəhümanın köməyi ilə məni qüdrətli et. «Ey Ahura Məzda, dostuna kömək edən bir dost kimi mənə kömək et». 28-ci Yəsnada əlini Ahura Məzdaya uzadaraq xeyirxah ruhun övvəlcə onun hazırladıqlarını qəbul etməsini xahiş edir. Arta ilə Vəhümanın və öküzün ruhunun sevilməsini arzu edir. Sonra müdrik hakim Ahura Məzdaya Vəhümana sədaqətlə qulluq etdiyini qeyd edərək deyir:

Şeylər dünyasını və ruhlar aləmini
Hər iki dünyanı mənə hədiyyə et.

«Qatlar»ın birində peyğəmbər Zərdüş inəklərin ruhu ilə birlikdə fəryad edir, zülm və ədalətsizlikdən şikayətlənir. O, Aşaya müraciət edir. Aşa isə cavab verir ki, iztirablar olacaqdır, ancaq səbəbini bilmir. Aşa Məzdadan soruşmaq lazım olduğunu söyləyir:

Yalvararaq kömək umur inəklərin ruhu səndən:
Kimdən ötrü yaratdınız, kim yaratdı məni deyim.
Qəddarlıqla, qarətlərlə məni tənqə gətirdilər.
Ancaq sənə köməkdərim, arxa olan mənə burda,
Bir həyat ver mənə özün nemətlə sevinc bəxş et.

«Qatlar»da mühüm yeri xeyirlə şərin əbədi mübarizəsi tutur. Göydə allahlar, yerdə isə insanlar arasında həmişə mübarizə gedir:

İndi üz tuturam qulaq asana:
Dinləyin özünüz yaxşı sözləri,
İki etiqaı yaxşı anlayın,
Ta seçin birini məhşər günündə,
Hər iki ruh başdan əkiz yaranıb.
İndi də fikirdə. Sözdə və işdə
Onların əsl bil, xeyirlə şərdir.

Xeyirxah xeyiri, şər şəri seçib
Qarşılaşan gündən, bax, bu iki ruh
Həyatla ölümə əsas qoyublar,
Şərin qisməti şər, xeyirə xeyir,
Bundan yalançı ruh şər işi sevdi,
Xeyir ruh haqq ilə düzlüyü seçdi.

Görkəmli avestaşünas Geldner yazır ki, «Qatlar» başdan-ayağa əxlaq məcmuəsidir. «Qatlar»dakı əxlaq o dövrün siyasi, ictimai, fəlsəfi, dini əxlaqdır, ancaq nəsihətlər deyildir. Bu əxlaq məcmuəsi təxminən üç min il bundan əvvəl Azərbaycan və Yaxın Şərqi həyatında baş verən böyük ideoloji dəyişikliyin, böyük ideya vuruşlarının əks-sədasıdır.

Dördüncü hissə, yaxud kitab «Yəşt» adlanır. Yəşt – pərəstiş, hörmətmə, mədh – allahları və xeyirxah mələkləri müdafiə edən qüvvələri tərif edən qədim himnlərin özünəməxsus məcmusudur. Adətən bu cür himnlər mifoloji ünsürlərlə zəngin olur. Qeyd etdiyimiz kimi, Yəştlər dini dualardan ibarətdir. Bir sıra avestaşünasların fikrincə, Yəştlər «Avesta»nın ən qədim hissəsidir. Zaman keçdikcə bu hissəyə ayrı-ayrı əlavələr və yeni motivlər artırılmışdır.

«Avesta» abidəsinə «Kiçik Avesta»-nı da aid edirlər ki, burada da əsasən dua mətnləri vardır. Onların da böyük bir qismi «Avesta» dilində deyil, orta fars dilində yazılmışdır. Bu, bir daha onu göstərir ki, «Kiçik Avesta»nın tərtibçiləri artıq onu başqa auditoriya üçün, yəni həmin dili başa düşənlər üçün hazırlamışdılar.

«Avesta»da olan himnlər kimi, dualar da ritmik struktura malikdir. Belə güman edilir ki, əvvəllər «Avesta»nın bütün mətni ritmik olmuş, zaman keçdikcə bu prinsip pozulmuş, yaxud da itirilmişdir. Lakin abidənin az-çox hecalı sisteminin strukturunu saxlayan hissəsi prozaik sistemdən daha aydın başa düşülür. Hələ indiyə qədər «Avesta»nın bir çox yerlərinin mahiyyəti açılmamış qalır. Ayrı-ayrı hissələrinin şərhini isə şübhə doğurur. «Avesta»nın ən qədim əlyazmasının tarixi yalnız bizim eramın 1324-cü ilinə aiddir. Qədim dövrlərdə kahinlər «Avesta»nın bütün hissələrini əzbər bilirdilər. Yalnız yazı kəşf ediləndən sonra onu inək dərilərinə qızıl suyu ilə yazmağa başlayırlar.

«Avesta»da geniş təbliğ olunan **xeyir söz**, **xeyir fikir**, **xeyir əməl** ən mühüm etik prinsiplərin məcmusu hesab olunmalıdır. Zərdüştin böyüklüyü ondan ibarətdir ki, özünə qədər mövcud olan allahların hamısını inkar edərək Hörmüzü yeganə xeyirxah allah kimi kainatın və bütün canlı varlıqların, ruhların, insanların və heyvanların,

bitkilərin yaradıcısı hesab etmişdir. Hörmüz isə özlüyündə xeyir və şər, həqiqət və yalan arasındakı yolu sərbəst seçmək imkanı yaradır. Burada bir məsələni də qeyd etmək lazımdır ki, «Avesta»da ideologiya tarixində ilk dəfə olaraq (dini formada olsa belə) **sosial şər problemi** qoyulmuşdur. Bütün mövcud fəlsəfi və tarixi ədəbiyyatda qeyd edildiyi kimi, Zərdüşt «Avesta»da öz əksini tapmış dualist təsəvvürlər və məzdəizm əsasında yeni din yaratmışdır. Həmin təlimdə dünyanın inkişafı prosesində insana mühüm yer verilmişdir. Peyğəmbərin dini sistemində (bu sonrakı dini sistemlərdə də müşahidə olunur) sosial-etik müddəalarla yanaşı, mücərrəd anlayış və obrazlar da xeyli yer tutur. Ahura Məzda (Hörmüz) ali allah elan edilir. Dünya ədalətinin rəmzi kimi çıxış edən oda sitayiş ritualda əsas rol oynayır.

«Avesta»da təbliğ olunan dünyagörüşün başlıca prinsipi dualizmdir. Həmin ideyaya görə, bütün dünyada, hər yerdə iki əks qüvvə arasında əbədi barışmaz mübarizə gedir. Fiziki dünyada işıq və qaranlıq, üzvi aləmdə həyat və ölüm arasında, insanların ictimai həyatında ədalət və ədalətsizlik arasında, dini həyatda Hörmüzlə Əhrimənin, xeyirlər şər arasında mövcud olan mübarizə əbədidir. Bu o deməkdir ki, hələ qədim dünyada – «Avesta»da irəli sürülən başlıca ideya hər bir predmetdə, hər bir hadisədə əksliklərin vəhdəti kimi özünü biruzə verir. Bu mühüm anlayışın mənası, hər şeydən əvvəl, ondan ibarətdir ki, bütün obyektlərə daxilən əks tərəflər, meyillər xasdır. Daxili əksliklər hər hansı bir obyektin və prosesin strukturunun ayrılmaz xüsusiyyətidir.

«Avesta»da Hörmüz ilə Əhrimən arasında bu və ya digər tərəfin müvəqqəti məğlubiyyəti və qələbəsi təsvir olunur. Şifahi xalq ədəbiyyatında da Hörmüz ədalət, işıq, məhəbbət mücəssəməsidir. Hörmüz insanlığı, səadəti, günəşi, odu qoruyur. Əhrimən isə insanlığın düşmənidir. S.Vurğun «Hörmüz və Əhrimən» poemasında Əhrimənin «istəyini» belə təsvir edir.

...Mənim andım var əzəldən, bunu yer bilsə görək,
Ayağım dəydiyi torpaqda çiçək bitməyəcək.
...Mən günəş düşməniyəm, zülmət göstər mənə sən,
Bir əsarətdir əzəldən o məhəbbət deyilən...
Mən qaranlıq mələyin, bir də şərin tanrısıyam.

Zərdüşt dinində dünyanın iki başlanğıcı – xeyir və şər, eləcə də həmin adlara qulluq edən allahlar arasında mübarizədə Hörmüz ən fəal mövqedə dayanır. İnsan özünün xeyir işləri ilə Hörmüzün qələbə-

sinə kömək edirsə, bəd əməlləri ilə Əhrimənin gücünü artırır. Xeyirxahlıq ruhu yaradıcı, bədxahlıq şər ruhu isə dağıdıcıdır.

Həyat vermək, insanları yer üzərində məskunlaşdırmaq, heyvanları, bitkiləri bol etmək, insanlığı sağlam, güclü, xoşbəxt, tox etmək xeyir allahının fəaliyyətinin başlıca prinsipləridir. Əksinə, torpağı məhsulsuz, adamları, heyvanları, bitkiləri məhv etmək, min cür xəstəliyə düşürmək, mənəviyyatsızlığın təbliği isə şər allahının başlıca prinsipləridir. Beləliklə, dünya prosesi əksliklərin mübarizəsi kimi başa düşülür. «Avesta»-nı yaradanların böyüklüyü onda idi ki, onlar həqiqəti neçə min il bundan əvvəl başa düşmüşdülər. Bundan əlavə, hələ də başa düşülməyən (daha dəqiq desək, aşkar olmayan, açıqlanmayan) «Avesta»-nın abstraksiyalar aləmi olduqca zəngindir. Burada bəzi abstraksiyalar, ideyalar, əxlaqi anlayışlar kişi və qadın varlıqlarında təəcəssüm olunur.

«Avesta»-da təbliğ olunan dünyagörüşdə iki tərəfi – dini-mifoloji və fəlsəfi cəhətləri fərqləndirmək lazımdır. Burada hadisələr çox vaxt sadələşmiş şəkildə mifik obrazda ifadə olunur. Abstraksiyalar bəzi hallarda şəxslənir və ideyalar canlı varlıqlara çevrilir. «Avesta»-da həqiqət hər şeydən yüksəkdə durur. Zərdüştün sənənin adın nədir? sualına Hörmüz belə cavab verir: «Birincisi, mən hər şeyi bağışlayanam, ikincisi, Arzu edilənəm, üçüncüsü qüdrətliyəm, dördüncüsü, həqiqətəm, beşincisi, xeyirlərin məcmusuyam, altıncısı, Ağılam, yeddincisi ağıllıyam, səkkizincisi elməm, təliməm, doqquzuncusu Aliməm, onuncusu müqəddəslikəm, on birincisi müqəddəsəm, on ikincisi, mən Ahurayam, on üçüncüsü ən güclüyəm, on dördüncüsü Kinsizəm, on beşincisi Qələbəyəm, on altıncısı yaxşımı, pisi ayıranam, on yeddincisi hər şeyi görənəm, on səkkizincisi şəfa vericiyəm, on doqquzuncusu yaradıcıyam, iyirmincisi Mən Məzdayam». Məsələ burasındadır ki, Ahura Məzdanın adları bununla bitmir. «Avesta»-nın Steblin–Kamenşkinin tərcümə etdiyi hissəsində o, təxminən 80-a qədər adla özünü adlandırır (Müqayisə et: müsəlman dinində Allahın doxsan doqquz adı). «Avesta»-da ruhla can arasında fərq qoyulur. Xeyir fikir Zərdüştə Ahura Məzdanın atributu kimi anlaşılırdı. Sonralar isə müstəqil allaha çevrilir ki, bu da həmişə insanların köməyinə tələsir. Şəxslənmiş xeyir fikir ölməz müqəddəslər (ameşa spenta) sırasında birinci yeri tutur və Ahura Məzdanın yaxın dairelərində mühüm rol oynayır. Xeyir fikir allahı heyvanların hamısı hesab olunur. Aşağı təbəqə allahları (yazatlar – bunlar minlərlədir) abstrakt ideyalardan şəxslənmişdir. Məsələn, Qələbə, Sütlə, Həqiqət, Qüdrət və b. allahlar bu qəbildəndir. Yazatlara günəş, ay, torpaq, hava, su, od ruhları da daxildir. Xeyir fikir Ahura

Məzdanın atributu olduğu kimi, bəd fikir də Anqra-Manyunun atributudur. Şər ruhları – divlər, drucular, pərilər və s. günahların, yolazmanın, yalanın, xəstəliklərin və s. şəxslənməsidir.

Qauk Hegelin fəlsəfəsinin baş ideyaları ilə Zərdüşt təliminin (onun iki başlanğıcın əbədi mübarizəsi və əksliyi təlimi ilə) ideyaları arasında oxşarlıq olduğunu qeyd etmişdir.

Q.Mills də belə hesab edir ki, Hegelin əksliklərin vəhdəti və mübarizəsi qanunu haqqında təlimi qnostiklər və Yakov Bome vasitəsilə zərdüştlikdən keçmişdir.

Hegel səhvən zərdüştliyi qədim fars dini, «Kiçik Avesta»-dini və müasir parsizm ilə eyniləşdirir. O, bu təlimi aşağıdakı kimi şərh edir. Xeyirxahlıq, həqiqət, qüdrət ancaq şərlə mübarizədə mövcuddur. Bu, Hörmüzün Əhrimənlə mübarizəsidir. Hörmüz işıqdır və onun səltənəti işıq səltənətidir. Ümumiyyətlə, dünya özünün bütün növləri və hissələri ilə birlikdə Hörmüzdür və bu işıqlı səltənətdə hər şey xeyirdir. Canlı olan nə varsa, hər cür varlıqlar, bütün mənəviyyat–hamısı işıqdır. Hamısı Hörmüzdür. Onun bütün yoldaşları işıqlar, ulduzlar dahi kimi təmsil olunmuşdur. O, hər yerdə həyata kömək etməli, məhsuldarlığa və sevincə dayaq olmalı, insanların bütün işində yardımçı olmalı, yəni arx qazmalı, ağac əkməli, qəriblərə sığınacaq verməli, səhraları çiçəkləndirməli, ağacları yedirtməli, torpağı suvarmalıdır. Hegel zərdüştliyi azadlıq dinini təşkil edən təbiət dini adlandırmışdır. Bu din, Hegelə görə, işıq və xeyir dinidir. Allahın varlığı burada–dünya qüdrəti və bununla yanaşı dünyanın məqsədi fəaliyyət göstərən kimi, arzu edilən kimi, substansiya kimi, subyekt kimidir.

Dünya məqsədi kimi, işıq kimi Varlıq Zərdüşt dininin ali predmetidir. Burada işıq və qaranlıq, xeyir və şər arasında ziddiyyət mühüm yer tutur. Dünyanın kosmik və etik qüvvələrinə münasibətdə Zərdüşt dininin dualist xarakteri üzə çıxır. Darmsteter «Avesta»-da və zərdüştlikdə əsas iki fəlsəfi ideyaya nəzər yetirir. Bunlar təbiətdə qayda və qanunauyğunluq ideyası və insanların həyatında əksliklərin mübarizəsi ideyasıdır. Əslində «Avesta»-da bu iki ideya bir-birinə uyğun gəlir. Qanunauyğunluğun özü əksliklərin mübarizəsinin universal ağılığında təzahür edir.

Dualizm hər yerdə özünü göstərir. Birinci yerdə əsas prinsiplər və allahlar (xeyir – Hörmüz, şər – Əhrimən) arasındakı əksliklər durur. Sonra heyvanlar faydalı və zərərli deyərək iki hissəyə bölünür. İnsanlar dünyasında adamlar arilərə və qeyri-arilərə bölünür (Burada İran və Turan arasındakı mübarizə ön plandadır və mühüm yer tutur). İnsanların qəlbində də, fikrində də dualizm özünü göstərir.

Beləliklə, «Avesta»da ifadə olunan Zərdüştlik dünyagörüşünün əsasında dualizm durur. Dünya ikili xarakterdədir, iki bir-birinə düşmən başlanğıca bölünür, xeyir və şərle xarakterizə olunur. Dünyanın tarixi bu iki başlanğıcın – xeyir və şərin mübarizəsi tarixidir, bu mübarizədə isə insana ən fəal rol oynamaq tapşırılmışdır.

Zərdüştliyin əxlaqi məlum triadada öz əksini tapmışdır: **Yaxşı niyyət, yaxşı söz, yaxşı əməl**. «Avesta»da əks olunmuş Zərdüştlik mifologiyası qədim Azərbaycan düşüncəsinə geniş təsir göstərmişdir. Atəşpərəstlik daha çox etik, estetik məzmun daşıyan mifologiyadır. Işıqla qaranlıq toqquşmaları simvolları onda özəli, təməli simvollarıdır. Işıq həyatın qaynağı, saflıq, xeyir, haqq rəmzi – timsalıdır. Varlığın nurlu, təmiz başlanğıcı yaşayışa rəvnəq verən qüvvədir. Günəşə, işığa, oda tapınma paklığı mücəssəməsinə, gözəlliyə, müqəddəsliyə tapınmaqdır. Zərdüştlik insanı cismən mənəvi təmizliyə, xeyirli, nəcib işlərə istiqamətləndirir. Bu işiq səltənətində hakim allah, hökmdar ruh Hörmüzdür. Ona əks olan başlanğıc Əhrimənin qaranlıq səltənəti – şər, pislik, ziyan üstündə qurulmuşdur. O, qarşısına çıxan hər şeyi dağıdır, hamıya pislik edir. Dünyada Əhrimən adlı divi məhv etmək, hər yerdə işiq səltənətini bərqərar etmək Zərdüştlikdə ali məqsəddir. Mifoloji görüşlər sistemində Zərdüştlik fəlsəfi ruhlu təsəvvürlər aşılıyır. Təzadla dolu varlıqda işığın – xeyirin qələbəsinə, xeyirsevər yaşayışa çağırış Zərdüştliyin başlıca məzmunudur, Hörmüz – Ahura Məzda (Ahura – böyük, Məzda – hifz edən deməkdir) – Baş allah – xeyir, işiq allahı kimi saf əxlaqın daşıyıcısıdır. Müxtəlif tayfa və qəbilələrin əsatirindən, əfsanələrindən istifadə ilə yaradılan xeyirle şərin mübarizəsinə, xeyirin mütləq qələbəsi ümidinə, günəşə-oda sitayiş kultuna əsaslanaraq kütləvi qurbanları yasaq edən, əcdad kultunu müqəddəsləşdirən, oturaq təsərrüfatı, xüsusilə əkinçiliyi təbliğ edən bu dini sistem, eləcə də bütün bunlarla əlaqədar olan etiqadlar, ayin və mərasimlər artıq neçə min ildir ki, bəşəriyyəti düşündürür.

Ümumiyyətlə, bu dini, əxlaqi, fəlsəfi sistem qədim bir mənbəyə malik idi ki, mütəxəssislər, o sıradan da akademik V.V.Struve «Zərdüştliyin vətəni» əsərində «belə mənbəyi qədim Azərbaycan dinində axtarmaq lazımdır», – deyir.

Məlum olduğu kimi, hətta Zərdüştliyi rəsmi dövlət dini elan etmiş Sasanilər hakimiyyəti zamanı belə əsas atəşgədə Atropatenin paytaxtı idi.

Zərdüşt kahinləri Sasani dövlətinin həyatında mühüm rol oynayırdılar. Onlar böyük torpaq sahibləri idilər. Ölkədə böyük nüfuzları var idi. Məhkəmələrdə hakim vəzifəsini ifa edirdilər. Atəşpərəstlərin

əsas məbədi əvvəllərdə olduğu kimi, yenə də Atropaten şəhərlərindən biri olan Qanzakda idi. Şahənşahlar taxta çıxdıqdan sonra dövlətin paytaxtından bu məbədə piyada ziyarətə getməli idilər. Bu, Zərdüşt əxlaqının və dinin başlıca prinsiplərindən biri idi. Xeyir fikir, xeyir söz, xeyir əməl triadasını, A.O.Makovelskinin fikrincə, hələ qədim dövrlərdə Demokrit Zərdüştlikdən götürmüşdür. Həmin dində həm cismani, həm də mənəvi təmizlik ön plana çəkilirdi. Vəndidadın 10-cu fəslində cismani təmizliklə yanaşı, sözlərin, niyyətlərin, əməllərin də təmizliyi tələb olunurdu. Sonrakı dövrlərdə «xeyir söz» anlayışı altında verilmiş sözü, vədi pozmaq, müqavilələrə əməl etmək, ticarət işlərində düz olmaq, borcu qaytarmaq, böhtançı olmamaq, heç kəsi təhqir etməmək və s. kimi başa düşülürdü.

Dindar atəşpərəstlər oğurluq və talançılıq etməməli, başqasının mülkiyyətinə toxunmamalı, özünə qarşı da cinayət işlətməməli idi. Bu hökm hələ tarixən zərdüştlikdən də qədim idi. Başqasının qadınına xain gözlə baxmamaq da bura daxildir. Eyni zamanda hamiləlik vaxtı qadına qayğıya da böyük fikir verilir. Zərdüşt elan edirdi: «Mən o şəxsəm ki, pak bir təbiətlə insanların ruhunu qorumaq üçün təyin olunmuşam: çünki Ahura Məzdanın yaxşı əməl üçün verəcəyi mükafatdan xəbərdaram. Ta nə qədər güc və dözümlüm vardır, doğru yolla getməyi insanlara öyrədəcəyəm». Sonra Zərdüşt insanlara müraciət edərək onları haqqa, ədalətə, düzlüyə çağırırdı. Onlara əməl edənlərin gələcəyinin xoş keçəcəyinə təminat verirdi: «Ey insanlar, əgər Məzdanın müqərrar etdiyi özəli hökmdən faydalansanız, bu dünya və o dünyanın xoşluğundan, əbədi əzabdan, yalana tapınanların zərərindən, düzlük istəyənlərin xeyir və faydasından agah olsanız, onda həmişə gələcəyiniz yaxşı keçəcək». Zərdüşt yalanın qəti düşməni olmuşdur. O; düzlüyə əməl edənləri Ahura Məzdanın istəkliyi hesab edirdi. Məzdanı «doğruluq atası» adlandırır.

Eyni zamanda Zərdüşt Ahura Məzdaya müraciət edərək soruşurdu ki, cəza gününə qədər doğruluq ardıcılığını yalana tapınanlara qalib gələcəkmi? Özü də cavab verirdi ki, qalib gələcək və özü də bu qələbə dünya üçün bir təmizkarlıq tapşırığı olacaqdır. Konkret gəncliyə təzə ailə quranlara müraciət edərək öyüd verirdi: «Ey ərlik qızlar, ey yeznələr. Budur xəbərdar edirəm və sizə öyrədirəm, öyüdümlü könlünüzdə nəqş edin və ürəklərinizə tapşırın. Təmizkar dolanışığı uğrunda qeyrətlə çalışmaqda bir-birinizdən qabağa düşün. Bu həyat gücü ilə ta özünüzü xoş və şad edəsiniz». Zərdüştə görə, xoşbəxtliyin əsas cəhətləri sülh, əmin-amanlıq, yemək bolluğu, sevgili arvad, çoxlu uşaq, can sağlığı və uzun ömürdür.

Spitama Zərdüştün dini islahatının əsas prinsipi ibtidai çoxal-
lahlıqdan vahid allaha doğru inkişafdır. Zərdüşt qəbilə allahlarını rədd
edir və həmin panteonda vahid allah Ahura Məzdanı qoyur. Ahura
Məzda Zərdüştün yudurması deyildir. Əksinə, Zərdüştə qədər belə
Ahura Məzdaya inanırdılar. Zərdüşt monoteizmi bərqərar edərək qəbi-
lə allahlarını bədsər ruhlar səviyyəsinə endirir. Təsədüfi deyildir ki,
qəbilə allahları – divləri sonralar «şər iblisi» adlandırılır.

Zərdüştlikdə vahid allah müxtəlif aspektlərdə öz adları ilə çıxış
edirdilər. **Rta** – məhkəmə işlərinə baxır. **Vəhumə** – əxlaqi məsələlərə
baxır. **Armaiti** – sosial, kəndli, əkinçilik məsələlərinə, **İştra** isə siyasi
məsələlərə baxır. Sonralar Ahura Məzdanın həmin aspektləri aməşas-
penta – ölməz müqəddəslər adlanmağa başladı.

Zərdüştün monoteist dini islahatı Əhəməni hökmdarları I Dara
və Kserks tərəfindən qəbul edilmişdir. Təsədüfi deyildir ki, Daranın
Bisuton yazılarında və «Qatlar»da yalnız bir allahın – Ahura Məzdanın
adı çəkilir. Onun köməyinə bel bağlanır. Qələbələr yalnız onun adıyla
bağlanır. Kserks Mitranın, Anahidin və b. qədim allahların məbədlərini
dağdır. Onlara etiqadı qadağan edir. Maraqlı cəhətlərdən biri də budur
ki, A.O.Makovelskinin fikrincə, Əhəməni hökmdarı I Dara və Kserks
rəsmi dini «Zərdüstsüz zərdüştlik olmuşdur. Bunu Makovelski
Zərdüştün sosial islahatlara meyli ilə əlaqələndirir. Çünki nə Dara, nə
də Kserks Zərdüştün sosial islahatlarını qəbul etmirdilər. Beləliklə,
Qədim Midiya dininin üç mərhələsini qeyd etmək lazımdır: 1.
Zərdüştə qədərki politeizm qəbilə allahlarına, divlərə etiqad dövrü; 2.
Zərdüştlik, monoteizm dövrü; 3. Məzdəizm. Zərdüşt dini üstəgəl qə-
dim politeist dinlərin allahlar panteonunun sinkretizmi. Doğrudan da
ilkin məzdəizmi Zərdüştliklə, Əhəmənilər dini ilə, Kiçik Avesta ilə,
Vəndidadda əks olunan və müasir parsizmlə eyniləşdirmək olmaz. Əl-
bəttə onlarda həm varislik, həm də oxşar eyni cəhətlər, ünsürlər az
deyildir. Lakin bu, bizə onların hamısını eyni din hesab etməyə əsas
vermir. Herodota görə, Parsların məbədlərə mənfi münasibəti onunla
izah olunur ki, parsılar ellinlər kimi allahı insanabənzər təsəvvür edə
bilmirdilər. Herodotun və Strabonun təsvir etdiyi kimi, qədim parsılarda
qəbul edilən qurbanvermə ayini akademik V.V.Struvenin fikrincə, Dara
və Kserksə gedib çıxır. Herodot məlumat verir ki, parsılarda qurban
ayini zamanı, «məğ allahlarının mənşəyi haqqında himni oxuyur»; (on-
lar öz dualarını himn adlandırırdılar). Şəder bu himnləri «Qatlar»la eyniləşdirir.
Strabona görə, olduqca uzun çəkən bu cür mahını oxunan
zaman mağlar əllərində kiçik dəstə yulğun budağı tuturdular. Bu isə
«Avesta»da təsvir olunan ağac budağına uyğun gəlir.

«Avesta»da kahin atravan (od kahini) adlanır. Parsılarda (qədim
azərbaycanlılarda) isə kahinlər-mağlar adlanır. A.O.Makovelskiyə görə,
zərdüşt dininin, mağların dininin, Əhəmənilərin dininin vahid, ümumi
mənbəyi Midiyada– qədim Azərbaycanda olmuşdur. Tarixdən bizə
məlumdur ki, məzdəizm Urartu dövlətinin rəsmi dini olmuşdur. Urartu
mədəniyyətinin varisi midiyalılar idi. Midiya qəbilələrindən biri –
mağlar Urartu dövlətinin çiçəkləndiyi vaxt məzdəizm dinini qəbul et-
miş və midiyalıların digər qəbilə dinlərinə qarşı amansız mübarizəyə
başlamışlar. Məzdəizm mağların daha da inkişaf etdirilərək Ahura
Məzdaya qurban vermək ayninə qədər tərəqqiyə çatmışdır. Midiya
tayfa ittifaqları inkişaf edib möhkəmləndikcə, onun siyasi uğurlarına
mağların dini xeyli kömək etmişdir. Urartu və qədim Azərbaycan xalq-
larından dini baxışları irs alaraq məzdəizm əvvəlcə Midiya qəbilələri
arasında, sonra isə qonşu xalqlar arasında yayılmağa başlamışdır. De-
məli, mağlar əvvəlcə Midiyada, sonra isə qonşu ölkələrdə dini fikrin
və ayinçiliyin daşıyıcıları olmuşdur. Midiya dövləti yarandıqdan sonra
mağlar Midiya padşahlarının rəsmi kahinləri oldular. Midiya dövlətinin
işğal etdiyi ərazilərdə mağların dini surətlə yayılmağa başladı.

«Avesta»da təbliğ olunan dünyagörüşünün tərkib hissələrindən
biri də ibtidai animizm – ruhun varlığına etiqaddır. Qeyd etmək lazımdır
ki, hələ çox uzaq keçmişlərdən başlayaraq qədim Azərbaycanda
ata-baba ruhuna ehtiram adəti olmuşdur. Bu adət məzdəizm yayıldı-
qdan sonra daha da mürəkkəbləşmişdir. Qalıqları indi də yaşayır.

Əcdadlarımız ruhların məhv olmadığına, yaşadığına, hətta mən-
sub olduğu ölkə ilə, kəndlə, ailə ilə, evlə guya ki, «əlaqə» saxladığına
etiqad etmişlər. Qədim tarixi mənbələrdə, xüsusilə «Avesta»da bu ruh-
lar fravaş adlanırdılar. Bununla bərabər onların çox tələbkar olduqları
zənn edilirmiş. Guya bu ruhlar martın 15-25-i arasında öz evlərinə gəl-
lirləmiş. Onlar kəndləri gəzir...düz on gecə gəzib soruşurlar: görək
bizi kim tərifləyəcək?.. Kim bizə qurban verəcək? Kim bizi yada sa-
lacaq?..

«Ata-baba günü» hesab edilən bu on gün qışın sonu, ilk yaz
yağışlarını yer üzünə yağdıran Tiştri– tri adlı antropomorfik məbud
imiş. Apaoş insanları quraqlıq bəlasına giriftar etmək üçün yaz yağışla-
rının yağmasına mane olmuş. Buna görə də Tiştri onunla üç dəfə
vuruşur, ikisində məğlub olur, üçüncüdə qalib gəlirmiş ki, bununla da
yaz yağışları yağmış.

Fravaşlar hər bir canlı varlıqda məskən salan daxili qüvvədir.
Günəş, ay, ulduzlar əvvəlcə hərəkətsiz yaranmış, yalnız fravaşların
sayəsində hərəkət etməyə başlamışlar. Lakin Zərdüşt fravaşların

kosmoloji qaydalarda mühüm rolunu irəli sürən konsepsiyamı rədd edib
O, əvvəlcə Ahura Məzdaya suallar verir:

Ey Ahura Məzda, səndən soruşuram mənə bildir:
Bu yeri aşağıda və enməyə qoyulmayan göyü yuxarıda
saxlayan kimdir?
Suyu, odu kimdir yaradan?
Kimdir, yelə və iti gedən buluda iti getməyi öyrədən?
Ey Məzda, pak təbiətin yaradıcısı kimdir?
Ey Ahura Məzda, səndən soruşuram, doğrusu,
mənə bildir?
Bu faydalı işığı və bu qaranlığı yaradan kimdir?
Xoşluq gətirənyuxunun və oyaqlığınkimdir yaradıcısı?
İnsanları ibadətə çağıran danın, günortanın və axşamın
yaradıcısı kimdir?

Bu suallardan sonra isə Zərdüşt özü cavab verir ki, bütün bunların yaradıcısı Ahura Məzdadır və heç kim ona şerik çıxıb bilməz. «Qatlar»da fravaşlar haqqında heç nə deyilmir. Bu bir daha onu sübut edir ki, fravaşlar haqqında məlumatlar ən qədim dövrlərə gedib çıxır. Zərdüşt onlar haqqında fikirləri, xüsusilə xeyrixah dahi-qoruyucu haqqında fikirləri etiraf etməkdən uzaqdır. «Avesta»da qədim miflərin əksəriyyətindən istifadə edilmişdir. Ruhun üç xüsusiyyəti: fikirləşmək, danışmaq və hərəkət etmək prinsipləri Bundehişt abidəsində ətraflı təsvir olunur. «Avesta»da insan, təbiət, hüquq, təbabət və s. haqqında maraqlı fikirlər vardır ki, indinin özündə də əhəmiyyətini itirməmişdir.

Ümumiyyətlə, müqəddəs külliyyat olan «Avesta» Azərbaycanın qədim tayfalarından qalmış ən qiymətli yadigardır. «Avesta»dan istifadə etməklə çox şeyi öyrənmək olar. «Avesta»nın istər dil xüsusiyyətləri, istər yazı üslubu, ayrı-ayrı fraqmentləri, rəngarəngliyi, onun Azərbaycan ərazisində toplanması xalqımızın qədim abidəsi sayılmasına imkan verir. «Avesta» Azərbaycanda qələmə alınmışdır, ona görə də Azərbaycanın qədim tarixinin araşdırılmasında bu külliyyatın özünəməxsus yeri və mövqeyi vardır.

Doğrudur, hansı ərazidə yaranmasından asılı olmayaraq zərdüştliyi yalnız bir xalqın nə tarixi, nə də mədəniyyəti ilə əlaqələndirmək düzgün olmazdı. Zərdüştlik antik dövrün ideoloji, fəlsəfi, dini və həyati dünyabaxışıdır. Zərdüştlik, eləcə də «Avesta» böyük bir ərazidə yaşamış müxtəlif tayfa, qəbilə, nəhayət xalqın fəlsəfi, mənəvi mədəniyyət nümunəsidir.

Zərdüştlik dünyagörüşü ilə yanaşı, qədim Azərbaycanda bir sıra dini-fəlsəfi cərəyanlar inkişaf etmişdir. Məsələn, Sasani dövründə zarvanizm geniş yayılmışdı. Zərdüştliyin dualist sistemindən fərqli olaraq monist ideyaları inkişaf etməyə başladı. Həmin baxışların birində əgər ilkin başlanğıc məkan hesab olunurdusa, ikincisində Zamar (zarvan) hesab olunurdu. Zarvanistlər sonsuz zamanı başlanğıc kimi götürməklə bu ilk başlanğıcı şəxsləndirərək onu ilahi varlıq kimi qəbul edirdilər. Onların içərisində materialist və ateist fikirlilər olmuşdur ki, zərdüştilər həmin adamları tənqid atəşinə tutmuşlar.

İranda Əhəminilərin hökumranlığı dövründə (bizim eradan əvvəl VI-IV əsrlərdə) belə bir ideya uğrunda bəzi mübarizə gedirdi ki, iki bir-birinə zidd başlanğıclar işıq və zülmət vahid mahiyyətdə birləşə bilərlərmi? Vahid mahiyyətin bəzi tərəfdarları vahid mahiyyəti savaşa (məkan), digəri isə bu mahiyyəti zarvan (zaman) adlandırırdılar.

Sonralar zarvana akarenaka (sonsuz zaman) və yaxud yunan terminologiyası ilə desək, xronos apeyros mitra təliminə, məzdek təliminə, həmçinin maniliyə daxil ola bilmişdir.

Zarvanilik təliminin ardıcılıqları bir-biri ilə düşmənçilik edən ekiz oğlanlar- xeyir ruh- Ahura Mazda (Hörmüz) və bədxah (şər) ruh- Anqra Manyu (Əhriman) sonsuz zamanı, zaman və tale allahını bütün mövcudatın ilkin səbəbi hesab edirdilər. Sasanilər dövründə həmin təlimə geniş və qüvvətli zərvanilər təriqəti tərəfdar çıxmışlar. Çox güman ki, zərvanilik rəsmi dinin iki cərəyanından biri zərdüştiliklə yanaşı duran digər təriqət olmuşdur. Bir sıra tədqiqatçılar belə hesab edirlər ki, zərvanilik Sasani imperiyasının cənub-qərb vilayətlərində herbedlər arasında hakim olmuş, ortodoksal zərdüştilik isə şimal və şərq əyalətlərindəki möbedlər arasında yayılmışdı. Mənşəyi çox qədim olan həmin təlimin ayrı-ayrı ünsürləri Avestada öz əksini tapmışdır. Əslində həmin ideyalar zaman və məkanın sonsuzluğunu irəli sürən zərdüştü təsəvvürləri ilə üst-üstə düşür. Zərdüştliyi qədim İran kultu hesab etmirlər. Doğrudur, hələ Əhəmənilər dövründə Zərdüşt təliminin, eləcə də sonsuz zaman konsepsiyasının fəlsəfi cəhətdən işlənilib təkmilləşdirilməsi prosesi davam etmişdir. Yunan tarixçilərinin şərh etdiyi «mağların təlimi» elə zərvan kimi də başa düşülə bilər. Tədqiqatçıların əksəriyyəti bu fikirdədir ki, ulu baba Zərvan (Zurvan) haqqında əsətir, Yunan mifologiyasındakı xronos haqqında mifin İran paralelindən başqa bir şey deyildir. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, Zərvan (Zurvan) haqqındakı təsəvvürlərdə Qədim Şərqi bir çox mifologiyasının, o cümlədən Babil mifologiyasının paralellərini tapmaq mümkündür. Eyni zamanda həmin təlimdə o zaman Asiyada yayılan

bir çox təlimlərin, eləcə də qnostiklərin təsirini də aydın görmək mümkündür.

Zərvanilik təlimində bütün canlıların keçici həyat müddətinin sonsuz zamana qarşı qoyulması və buradan da taleyin qəzavi- qədərini güdrətliliyinin fatalistcəsinə qeyd olunması diqqəti cəlb edir. Əslində bir çox İran xalqlarının mifologiyasında, folklorunda və ədəbiyyatındakı göylərdən (çərxi- fələk) edilən şikayətlər Zərvan haqqında təsəvvürlərlə bağlıdır. Zərvanilik ilə zərdüştilik, eləcə də manilik arasında xeyli oxşarlıq ünsürləri tapmaq mümkündür. Təsadüfi deyildir ki, maniliklə zərvanilik ideyaları uzun müddət qalmışdır. Mani panteonunun ali allahı (əzəmət Atası) irandilli maniçilərdə Zarva (Zrva adından), türkdillilərdə isə Azrua adı daşmışdır.

Ümumiyyətlə, Zərvanilik ideyaları sonralar bidət hesab edilmiş, bəzi təlimlərdə uzun müddət öz varlığını qoruyub saxlamışdır. Zərvanilik konsepsiyasında dolaşır müddəalar, fikirlər də mövcud olmuşdur. Ərəb dilində **zərvan dəhrə** sözü ilə tərcümə olunmuşdur, bu isə «zaman» (epoxa) və «dünya» sözlərini ifadə edir. Müsəlman ilahiyyatçılarının fikrincə «dəhritilər» dini inkar edir və dünyanın maddiliyini etiraf edirdilər.

İlkin feodalizm dövründə **maniheyçilik** də geniş yayılmışdı. Bu dinin yaradıcısı nəqqaş Mani (216-276) olmuşdur. Yaxın Şərqdə həkim, rəssam, filosof və mühəndis kimi böyük şöhrət tapan Mani zərdüştlük kahinlərinin fitfası ilə edam edilmişdir. Öz dinini 40 il təbliğ edən Mani dualizm prinsipi – Nur və zülmətin mübarizəsini ön plana çıxarmışdır. Nur ruhu, zülmət isə Bədəni (materiyayı) təmsil edir. Dünya inkişafı prosesinin məqsədi qəlbində yer tapmış nur ünsürlərini materiyanın (bədənin) hakimiyyətindən azad etməkdir. Maniyə görə, Allah dünyada şəri yaratmamışdır və deməli, dünyanı da o yaratmamışdır, çünki dünya (materiya şərdir, zülmətdir) – materiya Allahdan asılı olmayaraq mövcuddur, insan isə materiya ilə nurun qarışığıdır. Nurun hissəciklərinin materiyadan (bədəndən) azad olmasına yalnız qatı asketizm vasitəsilə nail olmaq mümkündür. Manilik xristianlığın bir sıra prinsiplərini rədd etmişdir. Maniheyçilik heyvan ətini yeməyi qadağan edir, mütiliyi təbliğ edirdi, asayış və rahatlığı qorumağı üstün tuturdu. Uyğur türklərinin döyüşkən ruhuna uyğun olmasa belə onlar maniliyi qəbul etmişdilər. İslam dini və buddizm yayılana qədər uyğurlar arasında manilik geniş yayılmışdı.

Maninin haqqında mükəmməl və etibarlı məlumat yoxdur. Onun Babilə Həmədandan köçüb gəlməsi haqqında ehtimallar vardır. Maninin fitri qabiliyyəti olmuş, rəssamlıqdan başqa, dini- fəlsəfi gö-

rüşləri, həkimliyi, mühəndisliyi ilə tanınmış, deyilənə görə hətta xüsusi əlifbanın yaradıcısı olmuşdur. Bu böyük mütəfəkkirin rəssamlığı haqqında Firdovsi, Nizami, Hafiz və başqalarının əsərlərində maraqlı fikirlər söyləmişlər. Böyük Nizami «İskəndərnamə» əsərində nəqqaş Maniyə dair gözəl fəlsəfi mülahizələrini söyləmişdir. Maninin «Ər-jənk» adlı rəsmlər kitabı olduqca məşhur olmuşdur. Təsadüfi deyildir ki, sonralar ən yaxşı əsərləri müəlliflərini Mani adlandırmışlar. Mani 24 yaşında özünü peyğəmbər elan etmişdir, o Şərq ölkələrini gəzərək öz dini- fəlsəfi təlimini yaymağa çalışmışdır. Şərq səfəri zamanı Mani buddizm, brəhmənizm və digər dini təlimlərlə yaxından tanış olmuşdur. 243-cü ildə İran şahənşahı Şapur tacqoyma mərasimi zamanı öz sarayında Manini yeni dinin peyğəmbəri kimi qəbul etmişdir. Mani sonuncu dəfə Şərq ölkələrinin gəzib İrana qayıtdıqdan sonra zərdüştlüyün qatı tərəfdarı olan İran- Sasani hökmdarı I Bəhram ona işgəncə verdirərək öldürmüşdür.⁹⁹ Yuxarıda qeyd etdik ki, o yeni əlifba yaratmış və öz əsərlərini həmin əlifba ilə yazmışdır. Çoxlu əsərləri və 76 risaləsi olması haqqında məlumat zamanəmizə qədər gəlib çatmışdır. Tədqiqatçıların fikrincə Manilik zərdüştlüyün, buddizmin, xristianlığın, qnostisizmin və digər təlimlərin təsiri altında yaranıb formalaşmış dini- fəlsəfi təhlildir. Mani təbliğata Ktesifonda (Mesopotomiya) başlamış və öz təlimini Yaxın Şərqi digər ölkələrində yaymışdır. Maninin məqsədi yeni yaratdığı dini bütün dinləri birləşdirə bilən, universal vahid «dünya dini» səviyyəsinə yüksəltmək idi. O özünü «həqiqət Allahının elçisi» kimi təqdim edirdi. Maniliyin əsas prinsipi dualizm prinsipi olmuşdur. Işıq və zülmət başlanğıclarının mübarizəsi həmin dualizmi əks etdirirdi. Bu dünyada işıq və zülmət prinsipləri və ünsürləri bir-birinə qarışmışdır. Dünya inkişafı prosesinin əsas amalı insan qəlbində kök salmış işıq elementlərini materiyanın hakimiyyətindən azad etməkdir. Mani belə hesab edirdi ki, Allah dünyada şəri yaratmamışdır, deməli, dünyanı da o yaratmamışdır. Materiyanın Allahdan asılı olmaması iddiası da ona məxsusdur. İnsan materiya ilə yüksəkdə duran işıq, azad olmasına yalnız qatı asketizm vasitəsilə nail olmaq mümkündür. Mütəfəkkirin dövlətə və zülmə qarşı çevrilən yüksək əxlaqi ideyalar təbliğ edən dini- fəlsəfi təlimi hələ onun sağlığında İranda, Babilistanda, Orta Asiyada, Hindistanda geniş yayılmışdır. Müəyyən zaman kəsiyində bu təlim Misirə, Şərqi Roma imperiyasına, Mərkəzi Asiyaya və Çinə də yayılmış, orada kifayət qədər möhkəmlənə bilmişdir. Bir müddət manilik qnostik məktəblər,

⁹⁹ Rəmzi C. Mani. B., 1979.

zərdüştlik və digər dini təlimlərlə ölüm- dirim mübarizəsinə girmiş və mübarizə aparmışdır. Artıq III əsrin sonunda Mani təlimi demokratik, sol, radikal istiqaməti gücləndirdiyindən zülmə qarşı çıxan geniş xalq kütlələrinin rəğbətini qazanmışdır. Əvvəllər zərdüştü hökmdarlar tərəfindən, sonralar xristianlıq və islam tərəfindən təqibə məruz qalan manilik bir müddət özünü qoruyub saxlaya bilmişdir. Bir sıra Şərqi əyalətlərində manilik uzun müddət mövcud olmuş, yalnız XIII əsrdə məhdud tərqiyyətçiliyə çevrilmişdir. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, manilik orta əsrlərdə bir sıra müxtəlif hərəkatlara, o cümlədən məzdəkiliyə, pavlikiançılığa, boqomilçiliyə və s. güclü təsir göstərmişdir. Çin Türkünəstənində manilik geniş yayılmışdır. Zəngin Mani ədəbiyyatı bu dini- fəlsəfi təlim haqqında ətraflı məlumat almağa imkan verir.

Məzdək (V əsrin 50-ci illəri-528-529 bəzi mənbələrə görə 529). Məzdəkiliyin və məzdəkilər hərəkatının başçısı Məzdəkin törəməyi-halı haqqında indiyə qədər dəqiq məlumat əldə edilməmişdir. Mövcud məlumatlar isə ziddiyyətlidir. Müxtəlif tarixi mənbələrdə toplanmış məlumatlara görə Məzdəkin doğulduğu yer, Nisu, Nişapur, Madarayya (Dəclə çayının kənarında) və s. kimi göstərilmişdir. İlk dəfə öz fikirlərini qədim Azərbaycan şəhəri Həmədanda yayan Məzdək, həm Maninin radikal cərəyanının və həm də zərdüştliyin ictimai ideyalarını inkişaf etdirmişdir. Məzdək maddi nemətlərin bərabər bölüşdürülməsini irəli sürürdü. Onun başçılıq etdiyi və adı ilə adlandırılan hərəkat (məzdəkilər) 5-ci əsrin sonu 6-cı əsrin əvvəllərində Sasanilər dövlətində əyanlar və kahinlərdən ibarət varlı təbəqələr əleyhinə şəhər yoxsullarının və kəndlilərin hərəkatı kimi tarixə düşmüşdür. Bu hərəkat İranda iqtisadi və siyasi böhranın kəskinləşməsi şəraitində şah hakimiyyətinin zəifləməsi, əyanların və zərdüşt kahinlərinin güclənməsi, ictimai və mülki bərabərsizliyin dərinləşməsi, xalq kütlələrinin *var-yoxdan çıxması və müflisləşməsi, xarici siyasətdəki uğursuzlar nəticəsində meydana gəlmişdi*. Başlandığı gündən sürətlə İran, Mesopotomiya və Zaqafqaziyada yayılmışdır. Sasanı hökmdarı I Qubad əyanlar və kahinlərin mövqeyini zəiflətməyə çalışdığından həmin hərəkata dəstək verməyə çalışmışdır. Hətta bir müddət bu hərəkata qoşulmuşdur. I Qubadın hakimiyyəti dövründə Məzdək atəşpərəstlik məbədlərinin birinin kahini, sonra İranın baş kahini (maqopat) olmuş, **möbədən möbəd** adlandırılmış, onun tərəfdarları isə ən mühüm dövlət vəzifələrini tutmuşdu. Lakin 496-cı ildə əyanlar və kahinlər I Qubadı devirdilər. 499-cu ildə I Qubad estanilərin köməyi ilə İranda hakimiyyəti yenidən ələ keçirmişdir. Məzdəkilər ictimai tələblər və şüarlar irəli sürür, varlılar əmlakını yoxsullara paylayır, sadə adamları yüksək

dövlət vəzifələrinə qoyur, hərəmxanaları ləğv edirdilər. Hərəkatın sonrakı inkişafı siyasi qüvvələri qruplaşdırır.

Kahinlərin və əyanların iqtisadi və siyasi hökumranlığına son qoyduqdan sonra I Qubad məzdəkilərlə əlaqəni kəsmişdir. I Qubad hakimiyyəti möhkəmləndirdikdən sonra zəifləmiş əyanlarla barışmağa cəhd etmişdir. 529-cu ildə I Qubadın oğlu Xosrov məzdəki hərəkatına son qoydu. Məzdək və onun silahdaşlarından bir qismi edam edildi. Qalanları müxtəlif ölkələrə qaçdı.

Ümumiyyətlə, bu hərəkat İran və Azərbaycanda geniş yayılmış dini fəlsəfi və sosial təlim olmuşdur. Məzdəkilik hakim zərdüştü kahinləri və əyanlara qarşı çevrilmiş geniş və güclü xalq hərəkatının ideologiyası olmuşdur. Bu dini-fəlsəfi və sosial təlimə xırda və orta torpaq sahibləri də tərəfdar olmuşlar. Məzdəkilik Maniliyin radikal və demokratik istiqamətlərinin inkişaf etdirilməsində mühüm rol oynamışdır. O manilikdə də mövcud olan dualizmi – İşıq ilə qaranlığın mübarizəsini qəbul etmişdir. Lakin manilikdən fərqli olaraq məzdəki təliminə görə İşıq (xeyir) səltənətinin fəaliyyəti, ədalətli, ağıllı və məqsəduyğundur. Qaranlıq (Şər) səltənətinin hərəkatı ilə təsadüfi ağıldan kənar və xaotikdir. Məzdəkə görə Xeyrin Şər üzərində qələbəsi «hazırkı həyatda» baş verməlidir. Sosial-etik görüşlərində maddi kömək, bərabərlik, əmlak «ümumiyyəti»ni zorla həyata keçirmək şüarı mühüm yer tutmuşdur. Onun tələblərinin çoxu qədim sosial utopiyalardan götürülmüşdü. Məzdək hərəkatı Müqənnə üsyanı, Xürrəmilər hərəkatlarının ideologiyasının formalaşmasında mühüm rol oynamışdır.

Zərdüştliyə müxalif cərəyanlardan biri də məzdəkizim olmuşdur. Sasanı hökmdarı I Qubadın zamanında Məzdək və onun tərəfdarları yüksək dövlət vəzifələri tutmuş, özü isə İranın baş kahini olmuşdur. Məzdəkilər xüsusi mülkiyyəti ləğv etməyə çalışmasalar da, var-dövləti adamlar arasında bərabər bölməyi təbliğ edirdilər. İctimai ədaləti qəbilə-tayfa quruluşuna qayıtmaq yolu ilə bərqərar etmək istəyirdilər.

Məzdəkilər dini, fəlsəfi və sosial təlim olub, qədim zərdüştlik prinsiplərinə (oda sitayiş və s.) əsaslanmasalar da, kahinlər və əyanlara qarşı çevrilmiş xalq hərəkatının ideologiyası olmuşdur. Manilikdəki dualizm məzdəkilik üçün də səciyyəvidir. Onların fikrinə görə, Xeyrin Şər üzərində qələbəsi o dünyada yox, «bu dünyada» baş verməlidir. Lakin onların əxlaq təlimində qəbul edilməz cəhətlər çoxdur (atanın qızı, bacının qardaşı ilə evlənməsi və s.). Məzdəkilik Xürrəmilik təliminə böyük təsir göstərmişdir.

Tarixi ədəbiyyatda xürrəm sözünü üç cür izah edirlər.

1. Xürrəm – Ərdəbil yaxınlığında yer adıdır;
2. Xürrəm – şad, kefcil deməkdir;
3. Xürrəm – Məzdəkin qadını və təbliğatçısı.

Bunlardan mövcud ədəbiyyatda kef və kefcil mənaları daha çox məqbul sayılmışdır. Lakin akademik Ziya Bünyadov ilk dəfə olaraq xürrəm sözünün mənasını atəş sözünə istinadən izah etmək təklifini irəli sürmüşdür. O, haqlı olaraq yazır ki, feodal və burjua müəlliflərinin «xürrəm» sözünü əxlaqsızlıqla əlaqələndirmələri, şübhəsiz, onların elmi və siyasi cəhətdən dar düşüncəli olmaları ilə izah edilməlidir. Çünki xilafətə qarşı iyirmi ildən artıq bir müddət ərzində qəhrəmancasına azadlıq mübarizəsi aparmış Xürrəmiləri kefcil bir dəstə, əyyaş həyatı keçirən adamlar kimi vermək olmaz.

Xürrəm sözü, heç şübhəsiz, «Avesta»dakı Xürrəm sözündəndir. Sonrakı filosoflar onu «Mənəvi işıq» mənasında işlətməmişdilər. Xürrəm emanasiyaya prosesində işıqlar işığından çıxan ilk nəticəyə deyilir. Bütün maddi varlıqlar məhz Xürrəmin sayəsində vücuda gəlmiş sayılır. Bəlkə elə buna görədir ki, Xürrəmilər işıqlar işığı əvəzinə bu ilk nəticəyə pərəstiş etmişlər.

FİNİKİYADA FƏLSƏFƏ

Finikiya indiki Livan ərazisində yerləşirdi. «Qədim sivilizasiyanın zolağı» adlanan digər inkişaf etmiş hissələri kimi Finikiya neolit dövründən başlayaraq bütün mərhələləri keçmiş mis- bürüncü dövrünə gəlib çatmışdır.

Çin, Hindistan, Babilistan və Misirdən fərqli olaraq (onlar demək olar ki, hamısı **çay sivilizasiyaları** olmuşdur) Finikiya Qədim Yunanıstan kimi dəniz sivilizasiyası sayılır.

Finikiya gəmiləri Aralıq dənizinin demək olar ki, hər yerində üzürdülər, hətta Atlantik və hind okeanlarına da çıxırdılar. Finikiyalıların Misir fironu Nəxonun əmri ilə bizim eradan əvvəl VII əsrdə Afrikanı keçib Hindistana çatması haqqında məlumatlar vardır. Daha dəqiq desək, avropalıların (portuqaliyalıların) ancaq bizim eramın XV əsrdə edə bildiklərini finikiyalılar XXII əsr əvvəl edə bilmişdilər.

Bütün Aralıq dənizi ticarəti finikiya tacirlərinin əlində olmuşdur. Bu təqribən 1000 il davam etmişdir. Həmin hakimiyyət bizim eradan əvvəl XV əsrdə Krit dəniz dövlətinin süqutundan başlayaraq bizim eradan əvvəl VIII-VII əsrlərə qədər, böyük yunan müstəmləkəçiliyinə qədərki dövrü əhatə etmişdir. Homer əsərlərindəki yunanlar finikiyalılarla dənizdə rəqabət haqqında düşünmək belə istəmirlər. Bir sözlə, bizim eradan əvvəl VIII-VII əsrlərə qədər Aralıq dənizi «Finikiya dənizi» kimi tarixdə qalmışdır.

Finikiya tacirləri müasir Tunis ərazisini müstəmləkəyə çevirmiş, orada Karfagen adlı Finikiya dövləti yaratmışdılar. Bu dövlət bizim eradan əvvəl II əsrdə az qala Romaya qalib gəlmişdi. (Hannibalı xatırlamaq kifayətdir). Finikiyalılar Sardinianı, Korsikanı tutmuşdular və artıq bizim eradan əvvəl VI əsrdə Siciliyada yunanlarla toqquşmuşdular.

Finikiya monolit dövlət olmamışdır.

Bu ticarət şəhərlərinin ittifaqı olmuşdur. Onlardan bəziləri (Bibl, Uqarit) hələ bizim eradan əvvəl IV minillikdə meydana gəlmişdi. Həmin qədim şəhərlərdən bəziləri Berit-Beyrut, Sidan-Sayde, Tirsur bu gün də mövcuddur. Bu şəhərlər bir-birilə rəqabət aparır, hətta düşmənçilik edirdilər.

Kənaan Kiçik Asiyanın Suriya-Fələstin hissəsidir. Kənaan dialektində danışan xalqlar arasında qədim yəhudilər, finikiyalılar, həmçinin bir sıra kiçik qohum xalqlar, o cümlədən edomityanlar, moavityan-

lar, ammonitanlar və başqaları vardır. Kənaan bütperəst dini böyük marağa səbəb olan dindir. Çünki Bibliya həm onu inkişaf etdirmiş. bəzi hallarda isə ona şüurlu şəkildə mane olmuşdur. İudaizm-xristian ənənələri, Kənaan dilindən bir sıra elementlərin götürülməsi ona qarşı mübarizə gedişində dəfələrlə Kənaan substratına qayıdıla müşahidə olunur.¹⁰⁰

Kənaan mifologiyası və dininin haqqında ən geniş məlumatı Bibliyadan almaq mümkündür. Bundan əlavə, məhdud olsa da belə, mövcud Finikiya yazıları bu haqda əlavə məlumat verə bilər. Bəzi məlumatları da Antik mənbələrdən almaq olar. Buraya Lukianın «Suriya ilahəsi» əsrini də əlavə etsək, hadisələrin bütöv mənzərəsi aydınlaşır. Bütün bu deyilənlərə əlavə olaraq biz 1929-cu ildə Uqariddə tapılmış mifoloji mətnləri də göstərə bilərik. Doğrudur, bəzi mənbələrdə həmin tarix 1928-ci il kimi qeyd edilmişdir.¹⁰¹

Məlum olduğu kimi, Uqarit (Ras-Şamra) Şimali Suriyada qədim şəhər – dövlət olmuşdur. Bu şəhərdə aparılan arxeoloji qazıntılar zəngin materialları ilə seçilməkdədir. Həmin mifoloji materiallar b.e.ə. XIV yüzilliyə aiddir. Təsadüfi deyildir ki, bu mifologiya Kənaanla yanaşı Uqarit mifologiyası adlanır. Əslində onu Finikiya mifologiyası adlandırmaq daha düzgün olardı. Tədqiqatçıların fikrincə, Uqariddən tapılmış mifoloji məzmunlu lövhələr daha böyük əhəmiyyətə malikdir. Biz də burada daha çox Uqarit materiallarına əsaslanacağıq.

Uqarit mifləri təbiəti elə izah edir ki, insanın kainat haqqında sorğularına cavab verə bilsin. Buraya məhsuldarlığı təmin edə biləcək təbii proseslərin düzgünlüyü və fəsiləsizliyinə zəmanət vermək də daxildir. İnsanların məhsuldarlığı, bitki və heyvan aləminin məhsuldarlığı həmin tələblərdəndir. Qədim dövrün adamları abstraksiyalarla maraqlanırdılar. Onların təfəkkürü konkret idi, ona görə də allahları da canlı və zəruri fəaliyyətin iştirakçısı kimi təsvir olunurdular. Məsələn, özlüyündə maraqlı olsa da, məhsuldarlıq və həyat allahı Baal, sonsuzluq (qeyri-məhsuldarlıq) və ölüm allahı Mot amansız mübarizədə çarpışdıqları zaman əsas nəticə onunla ölçülürdü ki, torpaq uzun müddət məhsuldar olacaq, yaxud da əksinə.

Uqarit mifinin əsas qayğısı məhsuldarlıqdır. Qədim insanların can atdığı məhsuldarlıq təbiətin özünün strukturunun ayrılmaz bir hissəsi idi. Məhsuldarlığın hər cür təzahürü yalnız lazım olan vaxtda arzu

edilən hesab olunurdu. Onlar vaxtında olmayan heç nəyi, hətta yağışı, yaxud bol məhsulu qəbul etmirdilər. Lazım olan vaxtda yağışın və yaxud bol məhsulun olmaması – bax bu dəhşət demək idi. Onlar arpanı, buğdanı, meyvəni, zeytunu, üzümü yalnız öz vaxtında yığmağı arzulayırdılar. Kənaanda torpağın məhsuldarlığı il boyu hadisə idi, orada məhsuldar olmayan vaxt yoxdur. Yalnız müxtəlif kənd təsərrüfatı məhsullarının yığılı mövsümü olurdu. Yaxşı ildə atmosfer yağıntıları daimi idi, çünki qış yağışları qurtardıqda yay şəhləri başlanırdı. Yağışlar və şəhlər mövsümü xarakter daşıyırdı. Mətnlərin nəql etdiyi kimi, Baal həm yağışı, həm şehi göndərdikdən sonra, su allahı kimi ilin 12 ayı öz funksiyasını yerinə yetirir.

Ümumiyyətlə, iki böyük sivilizasiyanın – Babilistan və Misir-mifologiyasına nəzər yetirdikdən sonra aralıq rayonu olan Kənaana müraciət yerinə düşər. Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, Kənaanda xalqların əksəriyyəti semit dillərində danışdı (Doğrudur, Kənaanda-Fələstin və Finikiyada eyni zamanda hurrit, luviy (sonrakı het) və filistin dillərində də danışdılar; Fələstin sözü o xalqların birinin adından götürülmüşdür). Uqarit mifologiyası yazılmış lövhələr 28 hərflə, heç kimin bilmədiyi bir dildə yazılmışdı. Sonradan aydın oldu ki, bu dil semit dilinə aid olub ərəb, aramey və qədim yəhudi dilinə yaxındır. Əlbəttə onların tarixi eramızdan əvvəl XIV əsrə gedib çıxsada, əslində bir sıra Kənaan mifologiyası daha əvvəllər yaradılmışdır. Tapılan lövhələrdə oxunan Kənaan mifləri və əfsanələri üç qrupa bölünür.

Birinci, ən böyük qrup allah Baalın macərələri və işləri, onun Kənaan panteonunun digər üzvləri ilə qarşılıqlı münasibətləri təsvir olunur. Qeyd etmək lazımdır ki, bu allahların və ilahələrin əksəriyyətinin adları hələ Əhdi-ətiqdən bizə məlumdur; bundan əlavə Uqarit mifologiyasının fraqmentlərinə qədim yəhudi poeziyasında da rast gəlmək mümkündür.

İkinci qrup Xubur padşahı Keret haqqında eposdan ibarətdir. Yəqin ki, Gelqameş (Bilqamis) haqqında epos kimi həmin poema da tarixi əsasla malikdir. Lakin orada mifoloji elementləri əfsanəvi elementlərdən ayırmaq çətindir.

Üçüncü qrup digər Kənaan padşahı Danelin oğlu Akhat haqqında əfsanə və hekayətlərdir. Burada kifayət qədər mifoloji material olduğundan onun da bizim təhlilə cəlb edilməsi vacibdir.

Baal haqqında miflər yeddi lövhədə yazılmışdır. Çətin olsa da onların bəzilərinin qısa məzmununu verək. «Baal və sular haqqında miflər»dəki personajlar Ali allah El (o, Öküz El adlanır) çayların mənbəsində Ela çölündə məskundur və allahların atasıdır. Onun oğlu Baal

¹⁰⁰ Гордон С. Ханаанская мифология. Мифология древнего мира. М., «Наука», 1977, s. 199

¹⁰¹ Хук с. Г. Мифология Ближнего Востока. s. 81

məhsuldarlıq allahı, çox vaxt «buludları sürən» adlanır, ildırım və şimşək allahı kimi Xadad adlanır. Bunlardan əlavə Baala düşmənçilik edən dəniz və çaylar allahı Yam-Naxar da vardır. Yam-Naxar atası Elin sevimlisidir. Baal isə öz atası Elə qarşı qiyamçıdır. Digər personajlar Günəş ilahəsi Şapaş (Akkad Şamaşın Uqarit forması) tez-tez allahların Məşəli adlarıdır. Elin arvadı və allahların anası Attoret; Dənizlərin hakimi ilahə Aşera Baalın taxtını öz oğlu Aştar (Attar) üçün ələ keçirməyə çalışırdı. Baal haqqında olan bir çox miflərdə mühüm rol oynayan Baalın bacısı Anat da əsas personajlardandır. Haqqında söhbət gedən mifdə Yam-Naxar allahların şurasına çapar göndərərək tələb edir ki, Baalı ona versinlər. Allahlar qorxularından başlarını əyirlər və El çapara vəd edir ki, Baalı ona verəcək. Bunu gören Baal allahları qorxaqlıqlarına görə məzəmmət edərək çapara hücum edir, lakin Anat və Aştoret onu saxlayırlar. O zaman Kotari-Xasis Baalı «Yaqruş» («təqib edən») və «Aymur» («uzaqlaşdırın») adlı iki sehrbazlıq silahı ilə silahlandırır. Baal Yaqruşla Yam-Naxara hücum edərək onun sinəsinə zərbə endirir, lakin Yama heç nə olmur, onda Baal Aymurla Yamın alnına vurur və onu yerə yıxır. Baalın məqsədi Yamla birdəfəlik haq-hesabı çürütməkdir, lakin Yam onların əsiri olduğu üçün Aştaret Baalı məqsədindən daşındırır. Baal utanır və məğlub edilmiş düşməninə aman verir.

Mifin simvolokasında acıqlı Yam-Naxar dəniz və çayların düşmənçilik aspektini təcəssüm etdirir. O, yeri su altında qoymaqla hədələyir. Baal isə suyun müsbət, xeyirxahlıq aspektini təcəssüm etdirir.

Baal buludlarla, ildırım və şimşəklə hərəkət edərək öz qüdrətini göstərir və bununla yanaşı ilin müəyyən vaxtlarında yağış yağdırmaqla torpağı məhsuldar edir. Yəhudi mifologiyasına keçdikdə görəyik ki, yəhudilər Baal haqqında miflərdən çox şey götürmüş, Kənaanda məskunlaşdıqdan sonra onlar bunu Yəhve haqqında təsəvvürlərinə əlavə etmişlər. Mifin digər variantında Baalın qayğısızlıq və Xaos üzərində qələbəsi (xaos isə 7 başlı əjdaha Lotan; qədim yəhudilərdə Leviafan kimi təsvir olunmuşdur) hadisəsi, şübhəsiz, Kənaan mifologiyasına Akkad mifindəki Mardukun əjdaha Tiamatı öldürməsi epizodunun təsirindən yaranmışdır.

Başqa bir epizodda Anatın Baalın düşmənlərini öldürməsi təsvir olunur. Bu epizod Baalın Yam-Naxar üzərində qələbəsi mifi ilə əlaqədardır, bu da şübhəsiz Misir mifindəki insan nəslini məhv etmək istəyən Xatxorun fəaliyyəti ilə əlaqədar epizodla səsleşir.

Mifdə təsvir edildiyi kimi, Baalın bacısı ilahə Anat Baalın

Yam-Naxar üzərində qələbəsini qeyd etmək üçün böyük bir məclis düzəldir. Hamı allahlar dağının «şimal tərəfindən» Tsafon dağında (Bibliyada bu dağ Sion dağı adlanır) Baalın sarayında toplaşır. Bu yer qədim yəhudi poeziyasında tez-tez «Allahların məkanı» kimi xatırlanır. Hamı qonaqlığa toplaşdıqdan sonra Anat sarayın qapılarını bağlayaraq Baalın düşmənlərini öldürməyə başlayır. O, ölənlərin başını və əllərini kəməmindən asaraq dizə qədər qan gölünün içinə girir. Bu sonuncu detal Xatxorun Ra-nın düşmənlərini öldürdüyü hekayətdə də vardır. Şumer və Akkad mifologiyasından danışarkən biz qeyd etmişdik ki, Marduk əjdaha Tiamat üzərində qələbə çaldıqdan sonra allahlar kiçik məşvərət keçirib Marduk üçün Esagil məbədini tikmişdilər. Kənaan mifologiyasında da göstərilir ki, Yam-Naxar üzərində qələbədən sonra Allah şikayət edir ki, digər allahların olduğu kimi onun evi yoxdur. O və bacısı Anat dəniz ilahəsi Aşerədən xahiş edirlər ki, o Elə müraciət edərək Baal üçün ev tikməyə icazə alsın. Aşera eşşəyi yəhərləyərək Tsafon dağına Elin yaşadığı yere yollanır. O, Eli tərəfləyir, El də öz növbəsində ev tikmək üçün icazə verir. Onun bacısı ona xəbər verməyə gedir ki, icazə alınmışdır və onun evi qızıl, gümüş və lazuritdən olacaqdır. Sənət allahı Kotara çapar göndərir, o gəldikdən sonra Kotar üçün təntənəli qonaqlıq düzəldilir. Sonra Baal və Kotar arasındakı mübahisə düşür ki, tikiləcək evdə pəncərə olacaq yoxsa olmayacaq. Kotar inad edir ki, evdə pəncərə olmalıdır, Baal isə bunu istəmir. Çünki əgər evdə pəncərə olarsa, Yam-Naxar onun kənzlərinə baxmaq imkanı əldə edə bilər. Lakin Kotar evə pəncərə qoyur ki, Baal oradan şimşək, ildırım və yağış göndərə bilsin. Ev tikildikdən sonra Baal qonaqlıq təşkil edərək bütün qohumlarını və Aşeranın 70 uşağını dəvət edir. Qonaqlıqda Baal özünü baş allah elan edir və göstərir ki, bundan sonra o, Elin sevgilisi və sonsuzluq və cəhənnəm allahı Mota xərək göndərməyəcək. Beləliklə, Baal haqqında mifə yeni personaj əlavə olunur və Baalla Mot arasında mübarizədən epizodlar verilir. İndi Baal Yam tərəfindən şəxsləndirilmiş suyun təhlükəsi ilə, Mot tərəfindən şəxsləndirilmiş məhsuldar torpağı hədələyən təhlükə və hədələrinə qarşı durmalıydı. Tədqiqatçıların fikrincə, allah Motla qədim yəhudi sözü Mot-ölüm arasında əlaqə vardır.

Sonra çətin oxunan, bəzi yerləri olmayan mətnə Baal ilə Motun mübarizəsindən söhbət gedir. Görünür, Baal Mota Qupan və Uqar adlı iki çapar göndərərək xərək verməkdən imtina etdiyini bildirir. Onlar Motdan hədələyici cavabla qayıtdıqdan sonra Baal qorxur və ona itaətkar cavab göndərir. «Ey ilahi Mot, rəhimli ol, mən sənəin əbədi qulun və nökrənim». Mot sevinir və elan edir ki, Baal əbədi olaraq

itaətə məcbur edilmişdir. Sonra biz öyrənirik ki, çaparlar El-in sahəsinə daxil olub məlumat verirlər ki, Baalı ölmüş halda tapmışlar, lakin ölümün səbəbini bilmirlər. Sonrakı mətndən məlum olur ki, Tammuz kimi Baal da axirət dünyasındadır. Bunları eşidən El taxtdan düşür, yerə oturur, başına kül tökür, kobud paltar geyərək daşlarla üzünə-yanığına vurur. O, nalə çəkərək Baal üçün ağlayır. Anat qardaşını axtarmağa yollanır, onun cəsədini taparaq, Şapaşın köməyi ilə Tsafon dağına aparır, dəfn edir; dəfndən sonra isə böyük xeyrat məclisi düzəldir. Mətndən aydın olur. Baal 7 il – quraqlıq və aclıq illərində yer üzündə olmamışdır. Bu 7 ildə Anat Motu tutur, onu qılıncla iki bölür, öz yelpiki ilə yelləyərək odda yandırır, əl dəyirmanında çökir və torpağa səpir. Bütün bu hərəkətlər toxumun işlənilib hazırlanmasının müxtəlif mərhələlərini simvollaşdırır. Bundan sonra mətndə bəzi məsələlər buraxılmışdır. Sonrakı hissələrdən bizə məlum olur ki, guya El yuxusunda görür ki, Baal sağdır. O, sevincindən şaqqaq çəkib gülür və bərkədən elan edir ki, Baal sağdır. El bunu Anat və Şapaşa məlumat verir. Doğrudur, hamı elə hesab edir ki, o sağdır, amma harada olduğunu heç kim bilmir. Bu zaman qeybdən səs gəlir: «Hanı qüdrətli Baal?» «Hanı cənab, yerin hakimi?».

Baal axirət dünyasında olan zamanda onun xələfinin kim olması məsələsi ortaya çıxır. Onda Aşera iddiaçı kimi öz oğlu Aştarı irəli sürür. Taxta çıxan Aştar görür ki, onun ayaqları taxtın ayaqlarına, başı taxtın başına çatmır. Ona görə də o taxtdan düşərək elan edir ki, Tsafonun zirvəsində o idarə edə bilməyəcək. Sonra Baal olmadığı dövrdə yerin səhraya dönməsi təsvir olunur. Şapaş allahların tapşırığı ilə məşəli yoxa çıxmış allahı axtarmaq üçün yola düşür. Eposun yekun hissəsi Baalın Tsafona öz taxtına qayıtmasının təsviri ilə başlanır. Baal dirilən Motla dəhşətli konfliktə başlayır. İki allah ölüm-dirim döyüşünə girişirlər. Nəhayət hər ikisi yerə yığılır. Şapaş döyüşənləri ayırır, sülh yaranır. Baal taxta qayıdır və öz tərəfdarlarını mükafatlandırır. Poemanın sonu onu yazanın və həmin dövrün padşahının adları yazılmaqla bitir.

Sonrakı mif Xadad haqqındadır. Xadad Baalın başqa adıdır. Baaldan şimşək və ildırım allahı kimi danışdıqda o zaman Xadadın adı çəkilir. Bu ad Əhdi-ətiqdə tez-tez çəkilir. Məsələn, Suriya padşahları Ben-Xadad və Xadadcazar bu qəbildəndir. Bu mifdə Dəniz hakimi ilahə Aşera və Ay allahı Yarix öz xidmətçilərini Elin yanına göndərərək Baalın göndərdiyi və onları soxulcan kimi yeyən əjdahanın əlindən xilas etmək üçün kömək istəyirlər. Bu heyvanlar öküz kimi buynuzlu olmalıdır. Baal-Xadad həmin heyvanları görüb onları ovlamağa cəld

edəcəkdir. Aşera və Yarix Elin tapşırığı kimi də edirlər. Baal vəhşi heyvanları görüb onları izləmək həvəsinə düşür. Lakin bu ov Baala faciə ilə başa çatır. Heyvan onu tutur və o, 7 il yoxa çıxır. Baal olmadığı dövrdə yerdə xaos başlanır Baalın qohumları onu axtarmağa başlayırlar və nəhayət onu tapırlar. Əlbəttə bu mif əvvəlki mifin variantı kimi də qəbul edilə bilər. Orada həmçinin Tammuzun yeraltı dünyaya enməsi və İstarın xilas edilməsi haqqında Şumer-Akkad mifinin təsiri də özünü göstərir. Mifin bir variantı da «Anat və öküz» adlanır. Bu fraqment o fakt haqqında məlumat verir ki, yəhudilərdə heyvanla cinsi əlaqə ölüm cəzası ilə cəzalandırılırdı. Kənaanlarda isə bu müqəddəs bir iş hesab olunurdu. Mifdə nəql olunur ki, Anat Baalı axtararkən öz nöqərlərindən öyrənir ki, Baal ova getmişdir. Anat da onun arxasınca yollanır. Anat ona yaxınlaşan zaman Baalı tuturlar. Anatın ona sevgisi sayəsində Anat öküzə çevrilir və Baal ilə birləşir. Baaldan vəhşi öküz doğulur. Onun adı «Buludları yəhərleyən» öküz idi. Qüdrətli Baal sevinir.

Həmin mif eyni zamanda qardaş və bacı arasındakı niğah praktikasını əks etdirir. Bu hadisə Misirdə fironlar üçün adi qayda idi. Zevs və No haqqında yunan mifi görünür, Kənaan mənbələrinə söykənmişdir.

Kənaan mifologiyasında Keret haqqında əfsanə də mühüm yer tutur. Maraqlı bir tarixi olan bu əfsanə üç lövhədə yazılmışdır. Bəzi alimlərin fikrincə, mətn tarixi əsasən malikdir, digərləri isə onu, mifoloji xarakterin ifadə olunduğu kult əfsanəsi hesab edirdilər. Belə bir fikir də yayılıb ki, poema Uqarit padşahı Nikmaddunu tərif etmək üçün yazılmışdır. Əsərin əsas personajı olan Keretanın Xubur padşahı kimi ilahi əcdadı olduğundan Nikmaddu ilə əlaqələndirmişdir. Onun Kənaan mifologiyasına daxil edilməsini əsaslandırmaq üçün orada mifoloji element kifayət qədər parlaq şəkildə əks olunmuşdur.

Əfsanəyə və yaxud mifə görə, Xubur padşahı Keret arvadını, uşaqlarını və sarayını itirir. O, kədərli vəziyyətini düşünüb ağlayarkən, yuxusuna El girir və əmr edir ki, matəm paltarını soyunsun, yuyunub, ətirli yağlarla yağlansın, yüksək qalaya qalxaraq ona qurban gətirsin. Sonra o, Udom şəhərinə qarşı yürüşə hazırlaşır. Bəzi tədqiqatçılar bu şəhəri Bibliyadakı və tarixdəki Edem şəhəri ilə eyniləşdirirlər. El bildirdi ki, Udom şəhərinin padşahı Pabil Kereti böyük sərvətlə satın almaq istəyəcək, ancaq o, bu təklifdən imtina etməli və Pabildən onun qızı Huriyanı arvad etmək üçün istəməlidir. Keret Elin bütün tapşırıqlarını yerinə yetirir və yolüstü Sidonlu Aşera çoxlu qızıl verəcəyinə söz verir ki, o Keretə uğurla qayıtmasına kömək etsin. Keret Pabili

qızını ona verməyə məcbur edə bilər. Onların inkahı üçün böyük şənlilik məclisi düzəldilir. El Keretə xeyir-dua verərək ona 7 oğul və qız vəd edir. Onun oğullarından biri Aşera və Anat ilahələri tərəfindən böyüdülecəkdir ki, o Kereti taxtda ləyaqətlə əvəz edə bilsin. Bu vəd yerinə yetirilir. Lakin Aşera içdiyi andı pozur və nəticədə onu bir sıra bədbəxtliklər əhatə edir (şübhəsiz burada Aşeranın qəzəbi mühüm rol oynamışdır) Keret xəstələnir və hamıya elə gəlir ki, o tezliklə öləcəkdir. Onun oğullarından biri Elxu çox kədərlidir; o hesab edirdi ki, onun atası ilahi mənşəyə malikdir və əbədi yaşamalıdır. Mətdən o da aydın olur ki, padşahın xəstələnməsi nəticəsində yağış yağmır və ölkəni qıtlıq, qeyri-məhsuldarlıq, quraqlıq təhlükəsi bürüyür. Keret Elxuya əmr edir ki, dərdə qapılmağa vaxt itirməsin və öz bacısı mərhəmətli Titmanatın arxasınca adam göndərsin (Titmanat-səkkizinci demək idi). Titmanat Elxu ilə birlikdə Elə nəzir hazırlamalı idilər ki, o ölkəyə məhsuldarlığı qaytarsın. Elxu Baala nəzir kimi yağ gətirir. Latpan–El 7 dəfə allahlara müraciət edir ki, onlardan hansı Kereti müalicə edə bilər. Məlum olanda ki, bunu heç kim edə bilməz, o zaman El elan edir ki, özü bu işlə məşğul olacaqdır. O, cadudan istifadə etməklə xəstəliyi uzaqlaşdırmaq istəyir. Bunun üçün bir parça peyindən istifadə edir. Burada mətn kəsilir. Sonra mifin mətni göstərir ki, Şatakat adlı müalicə ilahəsinə əmr edir ki, 100-lərlə şəhər və kənd üzərindən uçsun və dərmanı tapıb gətirsin. İlahə tapşırığı yerinə yetirir və Keret ölümdən xilas olur.

Keretin iştahası bərpa olunur və taxta qayıdır. Bu zaman Keretin böyük oğlu Yassib atasının taxtını ələ keçirmək haqqında fikirləşir. O, xəstə atasının yatdığı otağa girir və deyir ki, atası tezliklə axirət dünyasına gedəcək. Ona görə də Keret taxtdan düşsün və hakimiyyəti Yassibə versin. Poema atasının Yassibə söylədiyi dəhşətli qarğışırla bitir.

Ola bilsin ki, bu əfsanədə həqiqətən də tarixi-əfsanəvi substrat durur. Lakin bir şey aydındır ki, o əsasən mifoloji xarakter daşıyır, bəzi hissələri isə ritualla əlaqədar olduğunu göstərir.

Bizə qədər gəlib çatan əfsanələr içərisində Akxat haqqında əfsanə də özünəməxsus yer tutur. Bəzi mənbələr bunu «Daniel haqqında əfsanə» kimi verməyə cəhd etsələr də mətnlərin sonrakı tədqiqi göstərir ki, poemanın qəhrəmanı Danielin oğlu Akxatdır, onun ölümü və dirilməsi mifin əsas süjetini təşkil edir.

Poema Daniel, yaxud padşahın qonaqlığı ilə başlanır. Daniel qonaqlığı allahların şərəfinə verir ki, onun oğlu olsun. Baal Danieli müdafiə edir və Eldən xahiş edir. El Baala vəd edir ki, Danielin oğlu

olacaqdır. Bunu Daniela xəbər verirlər. Onun sevincinin həddi-hüdudu yoxdur. Danielin oğlu olur. Sonra Daniel dul qadınlara və yetimlərə qarşı ədalətlik, kömək göstərir. Sənət allahı Koteri-xasis görünür. Onun əlində ox və kaman var. Padşah arvadına əmr edir ki, Koter və onun yol yoldaşları üçün ziyafət təşkil etsin. Ziyafət zamanı Koteri dilə tutaraq ondan ox və kamana alır və oğlunun dizləri üstünə qoyur.

Sonra məlum olur ki, ilahə Anat Akxatın ox və kamandan ustalıqla istifadə etdiyini görüb həmin silahı ələ keçirməyə çalışır. O, Akxata nə qədər qızıl və gümüş təklif etsə də Akxat razı olmur. Anata məsləhət görür ki, sifariş versin və onun ox, kamandanın onun üçün də düzəltsinlər. İlahə əl çəkmir vəd edir ona da Baal kimi ölməzlik-əbədilik verəcək. Akxat qəzəblə bildirir: Anat insana ölməzlik verə bilməz. Çünki insanlar öləri məxluqlardır. Eyni zamanda silah qadın işi deyil, kişi işidir. O zaman Anat Elin yanına uçur ki, ondan silahı əldə etmək üçün icazə alsın. Burada maraqlı cəhət budur ki, o, allahların padşahını hədələyir və Akxatın silahını əlindən almağa icazə ala bilər. Sonra Anat ikinci dərəcəli, lakin davakar xarakterli allah olan Yatpanın yanına gedərək tələb edir ki, onu qartala çevirsin. Bununlada Akxatın üstünə uçaraq, o yeyən zaman onu vurmaqla oxla kamana ələ keçirəcəyini düşünürdü. Yəqin ki, ilahə Akxatı öldürmək istəmirdi, sadəcə olaraq Akxatın şüurunun itirməsi lazım idi. Lakin Yatpan Anatın fikrini yerinə yetirərkən Akxatı öldürür və oxla, kamana götürür. Ancaq oxla, kamana ya sındırılmışdır, yaxud da suya düşmüşdür. Necə olsa Anatın arzusu həyata keçmir. O, Akxatın ölümünə kədərlənir və onu həyata qaytarmaq istəyir. Çünki Baalın ölümü kimi, Akxatın ölümü ilə də quraqlıq başlayır, məhsuldarlıq yox olur. Bundan əlavə o, Akxatı dirildir ki, ondan ox və kamana ala bilsin.

Burada səhnəyə yeni personaj Akxatın bacısı Piqxat çıxır. O, xırman üstündə qıtlıq simvolu qartalbaşlı əjdahaları görəndə Danielə yalvarır ki, nəşə etsin. Lakin onun bütün cəhdləri boş çıxır. Baal haqqında Eposda olduğu kimi, quraqlıq və aclıq 7 il davam edir. Bu zaman Çapar gəlib Anatın Akxatı öldürdüyünü xəbər verir. Daniel oğlunun qatilindən intiqam almağa and içir. O, Baala yalvarır ki, qanadlı əjdahalardan hansının Akxatın cəsədini yediğini aydınlaşdırmağa imkan versin. O, cəsədin qalıqlarını tapıb ləyaqətlə dəfn etmək istəyirdi. Baal qanadlı əjdahaları bir-birinin ardınca öldürür ki, Akxatın qalıqlarını əldə etsin. Daniel əjdahaların anası olan Sumul şəhərindən Akxatın qalıqlarını tapır. Daniel Akxatın öldürüldüyü yere yaxın olan üç şəhəri lənətləyir və öz sarayına qayıdaraq 7 il Akxat üçün yas saxlayır. Eyni zamanda həmin illər ərzində Puqxat qardaşının intiqamını almağa çalışır.

şır. Bunun üçün o Yatpanı (Onun ölümündə iştirakçısı olduğunu bilməyərək) köməkçi edir. Əfsanə Akxatın dirilməsi ilə nəticələnməli idi. Lakin onun yazıldığı lövhələr sıradan çıxdığından bunu öyrənmək mümkün olmur.

Sübhün və Toranın yaranması (Şahar və Şalim) adlı mif də Uqarit mifləri içərisində özünəməxsus yer tutur. İlk baxışdan məlum olur ki, bu mif ritual xarakterli mifdir. Poema (yaxud himn) mərhəmətli allahlara dualarla başlanır. Mərhəmətli allahlar – ekiz allahlar Şahar və Şalimdir. Məndə onların doğuluşu da təsvir olunur. Bu doğuluşa bədxah qüvvələrin mənfi təsirini aradan qaldırmaq üçün müdafiə ritualı keçirilir ki, həmin ritualda da qıtlıq allahı Motu döyür və ələ salırlar. Sonra hazırlıq rituaları təsvir olunur. Elin kişilik qüvvələrini artırmağa kömək edən bəzi ritualar da təsvir olunur. Çünki yalnız onun sayəsində ilahə Atera və Raxma hamilə olurlar. Onlar əvvəl ekiz allahlar Şahar və Şalimi yaradırlar, sonra isə ikinci cüt allahları yəqin ki, dəniz ilahələrini yaradırlar. Tədqiqatçı Qasterin fikrincə, Kənaan bayramı zamanı keçirilən ritualın əhəmiyyəti ondadır ki, o, yayın əvvəllərində ilk məhsulun təzahürünü göstərir.¹⁰²

Şərhini verəcəyimiz sonuncu Kənaan (Uqarit) mifi «Nikkal və Katirat haqqında» adlanır. Poemada torpağın məhsul ilahəsi Yay allahı Xiribinin qızı Nikkal ilə Ay allahı Yarixin nikahı təsvir olunur. Müdrik allahlar tərəfindən Katirat çağrılır ki, toy üçün lazım olan zəruri şeylər hazırlansınlar. Eyni zamanda Yarix gəlin üçün zəngin başlıq verməyə hazırlaşır. Tədqiqatçı Drayverə görə, Katirat yunan mifologiyasındakı Qratsiyaya uyğun gəlir.¹⁰³

Görünür, Xiribi vasitəçi rolunu oynayaraq Yarixə digər nişanlılar təklif edir. Lakin Yarix yalnız Nikkala evlənəcəyini elan edir. Başlığın hesablanması təsviri ilə başlanan ritualı poema toyu müşayiət edən Katirata şən mahnılarla müraciətlə qurtarır. Belə hesab edirlər ki, toy və nikahı təsvir edən poema şahların evlənmə səhnələri ilə əlaqədar yazılmışdır.

Uqarit mifologiyasının xülasəsini verərək qeyd etmək lazımdır ki, mifləri təşkil edən materiallar çox naqis şəkildə gəlib zəmanəmizə çatmışdır. Ona görə də bəzi tərcümələrin təxmini olması qəbul ediləlidir. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, Uqarit (Kənaan) mifologiyası yəhudi poeziyasında və mifologiyasında dərin iz buraxmışdır.

Finikiyalıların ən böyük xidməti Konsonant əlifbanı yaratmala-

rındır. Həmin əlifbadan fonem yunan əlifbası meydana gəlmişdir. Yunan əlifbası isə latın və slavyan əlifbalarının yaranmasına əsas vermişdir.

Finikiyanın, Yunanıstana o cümlədən, Avropaya təsiri böyük olmuşdur. Deyirlər ki, Falesin ya özü, yaxud da əcdadları Finikiyadan çıxmıdır.

Bizim eradan əvvəl I minilliyin ortalarında nisbətən mədəni-sosial- iqtisadi cəhətdən inkişaf etmiş sivilizasiya zolaqlarında fəlsəfinin meydana gəlməsi üçün əlverişli şərait yaranmışdı. Elm tarixçisi C.Sarton yazırdı ki, bizim eradan əvvəl VI əsrdə həddindən artıq fəallıq dövründə həqiqi intellektual enerjinin partlaması təəssüratı yaranır. Bu eyni zamanda təkcə bir yerdə deyil, bir neçə yerdə baş verir. Həmin yerlər: İudeya, Babilistan, Yunanıstan, Çin və Hindistandır.¹⁰⁴

Tədqiqatçıların fikrincə əslində isə dünyagörüşü növü kimi fəlsəfə Yunanıstan, Çin və Hindistanda yaranmışdır. Digər yerlərdə fəlsəfə bir sistem şəkildə yaranmışdır.¹⁰⁵ Əlbəttə bu olduqca mübahisəli məsələdir. Misir, Babilistan və s. Qədim Şərq ölkələrinin mədəniyyəti hələ də tam şəkildə öyrənilməmişdir. O tam şəkildə öyrənilmədikdən sonra onun fəlsəfəsi haqqında da fikir yürütmək olar.

¹⁰⁴ Чанышев А.Н. Философия древнего Мира. М., 1999, с. 152.

¹⁰⁵ Yəne orada.

¹⁰² Xuk S. Q. Mifoloqia Blijneqo Vostoka, s. 81

¹⁰³ Yəne orada.

ORTA ƏSRLƏRDƏ ŞƏRQ FƏLSƏFƏSİ

Bəzi tədqiqatçılara görə orta əsr fəlsəfəsi müəyyən dərəcədə yaxın keçmişin kəşfi hesab olunur. Yeni ilk dəfə XX əsrin I yarısında bu barədə danışımağa başlamışlar. Orta əsrlərin Şərq fəlsəfəsi haqqında daha gec məlumatlar yayılmışdır. Hələ XX əsrin birinci yarısında orta əsrlər bütövlükdə çox tutqun halda təsvir olunurdu. Məyus epoxa, avtoritetin, daha dəqiq desək, ikili avtoritetin – yeni dini ehkamların və Aristotelin təsiri altında olan dövrdə insan ağılı uydurulmuş xəyali təsəvvür edilən problemlər haqqında mənasız mübahisədə özünü taqətdən salırdı. Hələ bu günün özündə də «sxolastika» termini bizim üçün sırf alçaldıcı əhəmiyyət daşıyır.

Şübhəsiz, bu mənşərdə - heç də hər şey yalandır, eyni zamanda heç də hər şey doğru deyildir - fikrini bir mənalı təsdiq etmək olmaz. Orta əsrlər dərin siyasi, iqtisadi və intellektual barbarlığı təqribən VI əsrdən XI əsrə qədər uzanan bir dövrü əhatə edir. Lakin həmin dövrün davamı yeni XI əsrdən –XIV əsrdə daxil olmaqla intellektual və bədii həyatın inkişafı ilə də yadda qalmışdır. Lakin həmin mərhələlər Şərqdə Qərbdəkindən xeyli fəqlənmişdir. İkinci mərhələdə biz Avropada qotik sənətin və sxolastik fəlsəfənin inkişaf etdiyini də unutmamalıyıq.

Bu gün bizə məlumdur ki, sxolastik fəlsəfə olduqca böyük əhəmiyyətə malikdir. Əslində elə sxolastların özləri Avropada fəlsəfi təhsili həyata keçirmişlər və müasir terminologiyanın çoxunu yaratmışlar. Onların əsərləri Qərbə antik irsi qavramaq, daha dəqiq desək, antik dövrün fəlsəfi irsi ilə əlaqə yaratmağı imkan vermişdir. Ona görə də qeyd etmək yerinə düşər ki, orta əsr fəlsəfəsi ilə yeni dövr fəlsəfəsi arasında həqiqi dərin varislik mövcuddur. Dekart, Malbrans, Spinoza və Leybnits çox vaxt özlərinin orta əsrdəki sələflərinin əməllərinin davam etdiricisi olmuşlar.

Uzun müddət Parij, Oksford və Qahirə universitetlərində professorlar və onların tələbələri arasında saysız-hesabsız, özü də mənasız, predmetsiz mübahisələr olmuşdur. Elə suallar olmuşdur ki, doğrudan da onları eşidəndə gülməmək qeyri-mümkündür. Məsələn, iynənin ucunda nə qədər mələyi yerləşdirmək olar və yaxud insan ağılı Ayda və yaxud başqa yerdə vardırımı? Doğrudan da bütün bu suallar mənasızdır. Lakin onun arxasında əgər müəyyən zəruri məsələlər gizlənirsə onda o suallar mənasızlıqdan çıxır. Ağıl mənəvi varlıq, əməl, məsələ,

fikir, mülahizə məkanda yerə malikdirimi? Sualı artıq mənasız hesab oluna bilməz. Göründüyü kimi həmin məsələlər qətiyyətlə gülməli deyil. Hətta gülməli olsa belə bu insan ağılı üçün qətiyyətlə gülməli ola bilməz. Ərəb filosoflarının bu qərribə təlimi arxasında belə bir cəhd yadırdı- təfəkkür-həqiqi təfəkkür fərdidirmi? Lixtenbergin təklifi şəxssiz formalardan istifadə edilməsi ilə bağlıdır. Yeni «mən düşünürəm», əvəzinə «mənə elə gəlir ki, » və s. Dyürqheyim isə kollektiv şüurdan, eyni zamanda immanent və transendent olan fərddən danışdırsa o zaman ayı bir tərəfə qoyaraq, biz İbn Sinanın və İbn Rüşdün insan ağıllığının vəhdəti haqqında nəzəriyyələrinə hörmətlə yanaşmalıyıq.¹⁰⁶ Böyük Belçika tarixçisi Pirenin əsərlərindən çıxan nəticə budur ki, orta əsrlərin iqtisadi və siyasi barbarlığı öz əsasında Alman tayfalarının Roma dünyasını işğal etməsindən çox, Şərqlə Qərb arasında, latın dünyası ilə yunan dünyası arasındakı münasibətlərdəki, əlaqələrdəki boşluq, uzaqlıqla bağlıdır. Elə həmin səbəb nəticəsində, yeni Ellin Şərqi ilə münasibətin olmaması Qərbin intellektual barbarlığını doğurmuşdur. Həmin münasibətlərin bərpasına qayıdış daha dəqiq desək, antik fikirle, yunan irsi ilə əlaqənin qurulması orta əsr fəlsəfəsinin yüksəlişinin əsasını qoymuşdur. Doğrudur, bizi maraqlandıran dövrdə yeni orta əsrlərdə Şərq, Bizans çıxmaq şərti ilə yunan şərq deyil, ərəb Şərqi idi. Elə bax buna görə də ərəblər latın Qərbinin **müəllimləri və tərbiyəçiləri** olmuşlar.¹⁰⁷ **Müəllim və tərbiyəçi** sözünü A.Koyre təsadüfi olaraq işlətmir. Həmin dövrdə ərəblər sözün həqiqi mənasında yunan və latın dünyası arasında **vasitəçi** olmuşlar. Çünki yunan filosoflarının əsərlərinin latın dilinə ilk tərcümələri yunan dilindən deyil, onların ərəb versiyalarından olmuşdur. Bu tərcüməçilərin olmaması ilə az əlaqədar olmuşdur. Əsas səbəb Qərbdə çətin kitablar olan Aristotelin «Fizika» və yaxud «Metafizikasını» Ptolomeyin «Almagesti» Fərabî-İbn Sina və İbn Rüşdün köməyi olmadan başa düşülməməsi idi. Latın dünyası alimləri onlarsız yunan əsərlərini düzgün anlamağa gəlib çata bilməzdilər.¹⁰⁸

Aristotel və Platonu başa düşməkdən ötəri (bunu klassik filoloqlar qədim yunan dilini bilməməklə bağlayırdılar) mütləq fəlsəfəni də bilmək lazım idi. Latın dünyası, bütpərəstlik antikliyi fəlsəfəni bilmirdi. Xüsusi vurğu ilə qeyd etmək lazımdır ki, romalılar elmə və fə-

¹⁰⁶ Койре, А.Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теории. М., Прогресс, 1985, с. 51-52

¹⁰⁷ Бак: Койре А. Göstərilən əsəri. s. 52

¹⁰⁸ Койре А. Göstərilən əsəri, s. 52

səfəyə qətiyyən marağ göstərmirdilər. Roma'nı praktiki şeylər: kənd təsərrüfatı, memarlıq, hərbi iş, siyasət, hüquq, əxlaq daha çox maraqlandırır. Lakin bütün klassik latın ədəbiyyatında elə bir elmi iş tapılmaz ki, onu həqiqi elmi iş adlandırmaq mümkün olsun. Bunu fəlsəfi işlərə də aid edə bilərik. Məsələn, Plinidə lətifələrə, mənasız söz gəzdiren qadınlar haqqında hekayələrə rast gələ bilərik. Senekada fizikanın vicdanlı ifadəsi və stoiklərin əxlaqı haqqında, daha doğrusu romalıların tələblərinə uyğun şərhlərə rast gələ bilərik. Siseronda diletant – ədəbiyyatçının fəlsəfi esseləri və yaxud Makrobun ibtidai məktəblər üçün xüsusi dərsləri dediklərimizə misal ola bilər. Klassik dövrdə Platon, Aristotel, Evklid, Arximed nə də başqaları latın dilinə tərcümə olunmamışdı. Siseronun bir-iki tərcüməsi (o cümlədən «Timey») bizə gəlib çatmamışdır. Əgər Aristotelin «Orqanonu» və Plotinin «Enncadaları» tərcümə olunmuşsa da, bunlar çox gec baş vermişdir, həmin tərcümədə isə xristianların xidməti qeyd olunmalıdır.

Bəzi yüngülləşdirici cəhətləri nəzərə alsaq deyə bilərik ki, roma elmi və fəlsəfi ədəbiyyatının miskinliyini izah edərkən burada yunan dilinin geniş yayılmasını qeyd etmək lazım gəlir. «Normal mənsəli» hər bir romalı yunan dilini öyrənir və Yunanıstanda təhsil alırdı. O zaman yunan dili elə yayılmışdı ki, sonrakı dövrlərdə fransız dilinin Avropaya yayılmasını xatırladırdı. Lakin bu dilin geniş yayılmasını da o qədər şişirtməməliyik. Hətta roma aristokratiyasının özü belə tam şəkildə ellinləşdirilməmişdi. Hətta məhdud dairələrdə belə nə Platonu, nə Aristoteli nə də stoiklərin dərslərini oxumurdular. Elə bu aristokratiya üçün də Siseron və Seneka yazırdı.

Ərəb dünyasında tamamilə fərqli işlər baş verirdi. Siyasi işğalları təzəcə başa çatdıran ərəb-islam dünyası heyranedicə həvəslə yunan mədəniyyəti, elmi və fəlsəfəsinin mənimsənilməsi ilə məşğul olmağa başladı. Bütün elmi və fəlsəfi əsərlər ya tərcümə olundu, yaxud da Platonun əsərləri şərh edilərək və mənasının ifadəsindən ibarət olan təbirə salınırdı. Ərəb dünyası ellin dünyasının varisi və davamətirici olduğu üçün dərk və elan edirdi.

Bu isə tamamilə ədalətli bir işdir. Çünki orta əsrlərin parlaq və zəngin ərəb sivilizasiyası (bunu isə orta əsrlər deyil, sözün həqiqi mənasında İntibah hesab etmək olar) ellin sivilizasiyasının varisi kimi onun inkişafını davam etdirmişdir. Elə buna görə də o latın barbarlığının əksi olaraq mühüm və həlledici **müəllim** rolunu oynaya bilmişdir.¹⁰⁹

Əlbəttə ərəb-islam sivilizasiyasının çiçəklənməsi dövrü uzun çəkməmişdir. Yığıb topladığı klassik irsi latın qərbine ötürərək ərəb dünyası özü onu itirdi, daha dəqiq desək, ondan əl çəkdi. Lakin bu hadisənin baş verməsinin səbəblərini axtararkən alman və fransız müəlliflərinin çox vaxt etdikləri kimi etmək düzgün olmazdı. Onların fikrincə ərəblər fəlsəfəni sevmirdilər. Yunan ağılı ilə semit ruhu arasında aradan qaldırılması mümkün olmayan ziddiyyətlər vardır. Şərqi Qərbi üçün mənəvi anlaşılmazlıq – Qərbdə, Şərqi haqqında mənasız sözlərin, fikirlərin yaranıb inkişaf etməsinə imkan yaratmışdır.

Bütün bunları daha dəqiq ifadə etmək olardı. İslam ortodoksiyası fəlsəfəyə əsassız olaraq anti dini istiqaməti yaymaqla ona qarşı amansız reaksiya verirdilər. İkincisi barbarların işğalları türk, moңqol (İspaniyada bərbərlər) ərəb sivilizasiyasını dağıdaraq İslamı fanatik dinə, fəlsəfəyə bəzi bəzi düşmən dininə çevirmişdir. (Əlbəttə bu səbəblərin izahı ilə əlaqədar olan cavablar bitərəflidir, orta əsrlərdə məgər Avropada dini ekstremizm olmamışdır? Bu hətta intibah dövründə də davam etdirilmişdir, türkləri barbar hesab etmək nə qədər düzgündür. Papanın xahişi ilə Atilla Romaya girmədi. Amma Romanı «mədəni» hesab olunan Avropa tayfaları özləri yerlə-yeksan etdilər).

Koyrenin fikrinə davam edərək yazırı ki, əlbəttə «bu təsir» olmasaydı ərəb fəlsəfəsi öz inkişafının latın sxolastikasına istiqamətində davam etdirərdi. Ərəb filosofları da Qəzalinin tənqidlərinə cavab verirdilər və Aristoteli də «İslamlaşdırardılar» (Bu da düzgün deyildir. Ərəbdilli müsəlman filosofları, o cümlədən İbn Sina və başqaları Qəzalinin tutarlı cavabını vermişdir. Aristotel və Platon isə 2 min ilə yaxındır ki, müsəlmanlaşdırılmışdır. Yeni Ərəstu və Əflatun kimi tək cə elmi ədəbiyyatda deyil, həm də şifahi el ədəbiyyatında, ağız ədəbiyyatında «özəlləşdirilmişdir»).

Antik irsin rolu və əhəmiyyəti danılmazdır. Fəlsəfə – xüsusilə Qərbi fəlsəfəsi tamamilə yunan fəlsəfəsi ilə əlaqədar olmuşdur. Antik fəlsəfənin əbədi problemləri yunanlar tərəfindən irəli sürülmüş idrak və varlıq problemidir. Sokratın peyğəmbərcəsinə vəsiyyəti: «öz-özünü dərk et». Aşağıdakı suallara cavablar idi. «Mən kiməm?», «mən haradayam?», daha dəqiq desək, «Varlıq nədir?», «Dünya nədir?» və nəhayət «Mən nə edirəm?» və «Mən bu dünyada nə etməliyəm?». Bu sualların cavablarından asılı olaraq ya Platonun, ya Aristotelin və yaxud da Plotinin tərəfdarları aşkara çıxırdı. Lakin eyni zamanda stoisizm və yaxud skeptisizmə üstünlük verilməsi də bura daxildir.

Orta əsr fəlsəfəsinin nümayəndələri antik filosoflardan xeyli dərəcədə fərqlənirdi. Həqiqətən orta əsr fəlsəfəsi dedikdə (söhbət nə

¹⁰⁹ Koyre A. Göstərilən əsəri, s. 53-54

xristian, yəhudi və yaxud islam fəlsəfəsi olmasından getmir), ümumiyyətlə ilahi vəhy dinlərindən deyil, müstəqil fəlsəfədən gedir. **Filosoqlar bəzilərini çıxmaq şərtilə –heç vaxt dindar olmamışdır.** Ona görə də bəzi məsələlər filosof üçün qabaqcadan həll olunmuşdur. E.Jilsonun dəqiq ifadəsinə görə antik filosof özünə belə bir sual verə bilərdi ki, Allahlar mövcuddurmu və onlar nə qədərdir? Orta əsrlərdə və onun sayəsində yeni dövrdə də bu cür suallar qoyula bilməz. Allahın mövcudluğu sualı verilə bilərdi və hətta onun mövcudluğunun necə sübut edilməsi də soruşula bilərdi. Allahların çox olması haqqında danışmaq öz mənasını itirmişdir. Həmişə məlum olan bir həqiqət məlumdur ki, mövcud olub olmamasından asılı olmayaraq onun vahid olduğu çoxdan təsdiq olunmuşdur. Əgər antik dövrdə Platon və Aristotel azad surətdə özlərinin Allah konsepsiyasını yaradırdılarsa orta əsr filosofları onun Allahının **yaradıcı** Allah olması konsepsiyasını irəli sürmürdü. Fəlsəfə üçün bu çətin qavranılırdı, ola bilər ki, hətta qeyri-mümkün idi.

Allah haqqında onun özü, dünyada rolu haqqında həmin orta əsr filosofuna dini əsasda mənimsənilmiş daha çox şeylər məlum idi. Hər halda o bilirdi ki, fəlsəfə bütün bunları öyrədir və filosof onları qəbul etməlidir. Bundan əlavə o din qarşısında özünün fəlsəfi fəaliyyətini sübut etməlidir, digər tərəfdən isə fəlsəfə qarşısında dinin mövcudluğuna haqq qazandırmaq zərurəti dururdu. Bu isə görünür, olduqca çətin və mürəkkəb situasiya yaradırdı. Əslində xoşbəxtlikdən fəlsəfə ilə din, ağılla etiqad arasındakı gərginlik və mürəkkəbliyə Qərbdə fəlsəfi inkişafı qidalandırmışdır.

Lakin bütün hallarda tamamilə yeni situasiya yaranmasına baxmayaraq filosof-yəhudi, müsəlman və yaxud xristian olmasından asılı olmayaraq mərkəzi metafizik problemi varlıq problemi və varlığın mahiyyəti problemi ilə məşğul olmağa başlayan kimi özünün Allah-yaradıcısı, Platonun Allah-səadəti, Aristotelin Allah-fikri, Plotinin – Allah-yeganəsi kimi prinsiplərini müəyyən etdi.

Çox vaxt orta əsr fəlsəfəsini Aristotel nüfuzunun bölünməz ağalığı sahəsi hesab edirlər. Bu şübhəsiz doğrudur, lakin müəyyən hədd-hüddə daxilində. Bunun səbəbini izah etməyə çalışaq. Hər şeydən əvvəl, Aristotel yeganə yunan filosofu idi ki, bütün əsərləri ərəb dilinə, sonralar isə latın dilinə tərcümə olunmuşdur. Bunu Platonun əsərləri haqqında demək olmaz. Ona görə də Platonun əsərləri az tanınırdı. Bu da təsadüfi deyildir. Aristotelin əsərləri insan biliyinin həqiqi ensiklopediyasını təşkil edirdi. Təbabəti və riyaziyyatı çıxmaq şərtilə orada hər şey vardır. Məntiq (birinci dərəcəli əhəmiyyət laşır),

fizika, astronomiya, metafizika, təbii elmlər; psixologiya, etika, siyasət və s.

Aristoteli öyrəndilər, onu şərh edirdilər. Təbiidir ki, məktəbdə bir dəfə tətbiq edilən bir şey öz köklərini salır (məsələn «Məntiq». Onu əvəz etmədən aradan götürmək olmaz). Qadağalar hökmlər ölü hərdən başqa bir şey deyildi. Professorlardan Aristoteli almaq qeyri-mümkün idi. Aristoteli əvəz etmək üçün o səviyyədə adamı irəli sürmək lazım gəlirdi. Lakin Dekarta qədər Aristoteli əvəz edən heç kim olmamışdır.

Bu deyilənlərin müqabilində Platonun zəif öyrənildiyini etiraf etmək lazım gəlir. Dialoq forması məktəb forması deyildir. Onun fikrinin axını qəribədir, çətin tutulandır, mühüm, eləcə də kifayət qədər az yayılmış bilik tələb edəndir. Bax elə buna görə də, şübhəsiz, klassik antik dövrün sonundan başlayaraq Platon Akademiyadan kənarında öyrənilmirdi. Əslində elə orada da onu öyrənməkdən çox şərh edirdilər, daha dəqiq desək, transformasiyaya uğradırdılar. Bununla bərabər mətnlər dərslərlə əvəz olunmuşdur. Bizim dərslərlər kimi həmin dərslərlər də kifayət qədər, eklektik, sinkretik olub, daha çox stoiklərin və neoplatoniklərin baxışlarını əks etdirirdi. Bax elə buna görə də tarixi ənənədə Platon neoplatonik rolunda çıxış edir. Təkcə ərəblərdə deyil (ərəblər çox vaxt Platonu Plotinlə qarışdırırdılar) latın Qərbində və hətta Bizans yunanlarında Platon neoplatonik şərhlər və yaxud dərslərlər prizmasında nəzərdən keçirilirdi. Bunu elə Aristotel haqqında da demək olar. Lakin neoplatoniklərin Siseronun Bretsini ibn Qabrielin yazıları eləcə də hər şeydən əvvəl, müqəddəs Avqustinin nəhəng yaradıcılığı müəyyən mövzularla, doktrina, müddəalarla zəngin olmuşdur. Bu sonralar dini çərçivəyə salınmış halda yaşamaqda davam etmişdir. Həmin platonizm XI-XII əsrlərin latın orta əsrlərini ruhlandırmış və məktəblərdə Aristotelin triumfal ağalığının hökm etməsinə baxmayaraq aradan çıxmamışdır. Həqiqətən müqəddəs Foma və Aristotelin digər ardıcılıarı və platoniklərin ən böyük nümayəndəsi müqəddəs Bonaventura ilə müasir olmuşlar.

Artıq qeyd etdiyimiz kimi bir qayda olaraq orta əsrlərdə Platonu ikinci əldən öyrəndilər. «Bir qayda olaraq» sözü «ancaq» sözünü ifadə etmir. Əgər XII əsrdə tərcümə edilmiş «Menan», «Fidon» tamamilə naməlum qalmışdısa da, digər tərcümə «Timey» əsəri, Xalkidiyanın (IV əsr) ətrafı şərhilə təchiz olunduğundan geniş yayılmışdır.

«Timey»- tarixdir və yaxud əgər belə demək mümkünə dünyanın yaranması haqqında mifdir. Platon nəql edir ki, demiurq və yaxud Ali Allah deyışən və deyışməyənləri qarışdırıb dünya ruhunu

yaradır. Bu iş həm görünməz həm də hərəkət edəndir. Kiçik Allahlar ulduz allahların, ruhu yerdə qalanlardan yaradılır. Nəhayət, məkanda Allah kiçik üç küncələr kəsməklə onlardan elementar cisimlər, həmin cisimlərdən isə öz növbəsində real cisimləri, bitgiləri, heyvanları və insanı yaratmışdır.

Mifik kosmoqoniyanın və səma mexanikasının teologiya və riyazi fizikanın maraqlı qarışığı budur. Platonun bu əsəri böyük populyarlıq əldə edir: Avropa kitabxanaları "Timey" in nəşr olunmamış əlyazmaları və şərhləri ilə doldurulurdu. Lakin kiçik allahlar anlayışları təəccübə səbəb olurdu. Lakin kiçik allahları mələklərlə əvəz etməklə hər şey yerinə qoyuldu. Qərbdə olduğu kimi «Timey» Şərqdə də məşhur idi. Onun təsiri nəticəsində ərəb əlkimyası yaranmışdır.

Ərəb dünyası Platonu latın qərbindən daha yaxşı tanıyırdı. Onlar Platonun siyasi təlimi ilə də yaxından tanış idi. Fərabidən başlayaraq elə bir böyük müsəlman filosofu tapmazsan ki, o Platonun siyasi doktrinası ilə tanış olmasın. Bir sözlə, ərəb ictimai-siyasi fikrində Platonun özünəməxsus yeri olmuşdur. İdeal şəhər – ideal hakim ideyası (Fərabini bunu islam şəhəri kimi vermişdir), hakim-filosof, (Fərabidə peyğəmbər-hakim-filosof) xoşbəxtlik nemət bolluğunun zəmanəti olmuşdur.

Aristotelin əsərləri Qərbə əvvəlcə İspaniyadan ərəb dilinə tərcümədən sonra isə XIII əsr orijinalda qədim yunan dilində gəlib çatmışdır. Ola bilər ki, bu hadisə XII əsrin sonunda baş vermişdir. Həqiqətən 1210-cu ildən başlayaraq kilsə hakimiyyəti Aristotelin fizikasının oxunmasını və öyrənilməsinə qadağan etmişdir. Bu bir daha onu sübut edir ki, Aristotel Avropada xeyli müddət əvvəldən məlum olmuşdur. Şərqdə Aristoteli qorumağın çıxış yolunu daha tez tapmışlar. (İbn Sina burada xüsusi qeyd edilməlidir). Onlar Aristotel əsərlərini dini ehkamlara uyğun şərh etmişlər. Sonralar bunu Avropada Foma yerinə yetirmişdir.

Bir tərəfdən İbn Sina tam aristotelçi deyildir, çünki o dindardır. İkinci tərəfdən Aristotel kimi İbn Sina da dünyanı əbədi kimi qəbul edir. Deməli, əbədi hərəkəti saxlamaqdan ötrə sonsuz hərəkətdirici lazımdır. Nəhayət, İbn Sinada hərəkətdirici Allah-yaradıcı Allaha çevrildiyi halda Aristotel bunu etmir.

Fəal yaradıcı ağıl anlayışını da dəqiqləşdirməyə ehtiyac vardır. Bizim təfəkkürdə şübhəsiz həm fəallıq, həm də passivlik elementləri vardır. Aristotel iki intellektualı aktiv və passivi fərqləndirir. Birinci müəllim ağılı, ikinci şagirdin ağılı. Birinci öyrədənin ağılı, ikinci öyrənenin ağılı. Birinci verir –ikinci alır, Fərabini və İbn Sinaya görə müəllim həqiqətə malikdir. Müəllim hər bir şagirdin intellektinə təsir

edir. Onların fikrincə fəal ağıl ayrı-ayrılıqda hər bir adama xas deyildir. O vahiddir və yeganədir. Bütün bəşər nəsli üçün ümumdür. Hər bir kəs səhv buraxmağa qadirdir. Həqiqətə gəldikdə o heç kəsə məxsus deyildir. **Həqiqi fikir**, kim onu düşünürsə identikdir. Ona görə də o tək olmalıdır. Çünki əgər nəşə çoxdursa, deməli, o müxtəlif olmalıdır. İnsanın «ağlının vəhdəti» haqqında ərəb nəzəriyyəsi çox yaxşı izah edir ki, nə üçün həqiqət hamı üçün birdir və həmin də ağıl hamı üçün vahiddir. Lakin belə bir sual yaranır: insan ruhu bu halda nəyə çevrilir? Çünki həmin nəzəriyyəyə görə ruhani fəaliyyət rədd edilir. Məntiqi yolla belə nəticə çıxarmaq olar ki, belə bir ruh ölməz, əbədi ola bilməz, öz bədəninin ölümündən sonra mövcud ola bilməz. Lakin İbn Sina bu cür nəticədən boyun qaçırmışdır, daha dəqiq desək, bu cür formulirovka ilə nəticələnən fikirdən yayınmışdır. Əslində təfəkkür o qədər də ilahi mənşəli deyildir. Çünki təfəkkürün fəaliyyəti nəticəsində həqiqətin öyrənilməsi başa düşülməsi, əldə edilməsi bir daha göstərir ki, passiv intellekt qazanılmış intellektə transformasiya olunur. Bu iş həmin intellektədir ki, bədən öldükdən sonra əbədi fikirləşməkdə davam edir. Hələ yaşadığı zaman o həqiqəti mənimsəyir və özününkü edir.

Beləliklə, məktəb elmin öyrənilməsi, xüsusilə fəlsəfə – xoşbəxtliyə aparır. Bütün bunlar işə həm insan, həm də Allah üçün təfəkkürdə olur və ölümsüzlüyə aparır.

Məsələnin İbn Sina tərəfindən həlli göründüyü kimi yarımçıqdır. Çünki bu bütün nəticəni etiraf etməkdən çəkinən insanın həllidir. Bu nəticəni etiraf etməkdən İbnRüşddə çəkinmişdir. Vəhdət və yaxud insan ağılının vəhdəti (bəşər nəslinin ağılının vəhdəti) fikrin şəxssiz, qeyri-fərdi xarakteri zəruri olaraq ölməzliyin inkarına aparıb çıxarır. Öz mahiyyətinə görə insan fərd kimi (bunu heyvanlar aləminin hər bir növü (fərdi) haqqında demək olar) müvəqqəti və **öləridir**. Aristotelin insana verdiyi tərifə xatırlayaq.

İnsan ağıllı heyvandır. Bu halda insan nədir? Suallına cavab versək cavab vermək mümkündür. Biz artıq bilir ki, insan ağıllı və öləri heyvandır, dünyada yaşayan və fəaliyyət göstərən, özünün təyinatını yerinə yetirən varlıqdır. Onun fəaliyyəti nə ilə ifadə oluna bilər? Burada şübhəsiz cavab formal xarakter daşıyacaqdır. İmkani daxilində insanın edə bildiyi onun elmi, fəlsəfəni yaratmasıdır. Bütün bunlar işə sadədir. Çünki təfəkkür fəaliyyətin ən yüksək formasıdır.

İbnRüşdün yaratdığı nəzəriyyə-mənavi ruhani həyatın dünyəvi üsulunun formalaşması sahəsində böyük tədbiri andırır. Dini dogmatikani bu və ya digər şəkildə rədd edir. Lakin o bununla kifayətlənmir,

məhdudlaşmış. Fəlsəfi nöqteyi-nəzərdən İbnRüşdün nəzəriyyəsi mənəvi fərdiyyətçiliyi inkar edir, Platonun tərəfdarlarından daha güclü daha amansız surətdə bəşəri şəxsiyyətin vəhdətini dağıdır. Ernst Renan *Özünün gözəl kitabı* olan «Averroes və Averroizm»də yazırdı ki, yəhudilərdən başqa İbnRüşdü heç kim ciddi qəbul etməmişdir. Bu tamamilə səhvdir. İbnRüşd həm orta əsrlərdə, həm də intibah dövründə birinci dərəcəli rolu oynamışdır.

Doğrudan da platonizmdə insan fikirləşmir, arzu etmir, onun əvəzində bunu ruh edir. Lakin bütün hallarda bu ruh mənimsəkdir. İbnRüşddə isə nə mən yoxam, nə fikirləşən ruh vardır. Fəal, şəxssiz və hamı üçün ümumi intellekt vardır.

Ərəb dilli müsəlman fəlsəfəsini yalnız islamla bağlayanlar onun, varisliyini unudurlar. Doğrudur, islam xilafəti yarandıqdan sonra, elm və mədəniyyət sürətlə inkişaf etməyə başlamışdır. Ancaq sual oluna bilər, ərəb-müsəlman mədəniyyəti hansı ərazilərdə meydana gəlmişdir. Ərəb dilli müsəlman fəlsəfəsinin yaranıb inkişaf etdiyi ərazilərdə qədim dünyanın ən qüdrətli dövlətləri Misir, Babilistan, Assuriya, İran kimi yüksək mədəniyyətə malik ölkələr və xalqlar mövcud olmuşdur. Babilistanda Şumer və Akkad mədəniyyəti (akkadlar da ərəblər kimi semit xalqlar olmuşdur) geniş inkişaf etmiş, müsəlman dövlətçilik institutu, qanunvericilik sistemi ədəbiyyatı və s. ilə tarixdə özünə məxsus yer tutmuşdur.

Göründüyü kimi Şərq mədəniyyəti və o cümlədən, fəlsəfəsi uzun tarixə malik bir fenomendir. Orta əsrlərin ərəb dilli müsəlman fəlsəfəsi Qədim Şərq mədəniyyətinin qanuni varisidir.

Qeyd etmək lazımdır ki, adətən fəlsəfi təfəkkür tiplərinin bir-birindən fərqlənmədiyini qeyd edirlər. Bunu təsdiq edənlərin çoxu isə Qərb fəlsəfi düşüncəsini Şərq təfəkkürünə qarşı qoyurlar. Çox vaxt Qərb fəlsəfə tipinin üstünlüyünü elan edirlər. Hər bir dövrün fəlsəfəsində, hər bir ölkənin aləmi qiymətləndirməyində açıq və gizli olsa belə spesifikasiyalar özünü göstərməkdədir. Ona görə də qədim filosofları müasirləşdirmək düzgün olmazdı. Hələ böyük alman filosofu Hegel yazırdı: «Qədim filosofları bizim refleksiya formamıza salmaq böyük günahdır.»¹¹⁰

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi Qərbdə möhkəm kök salmış təsəvvürlərə görə Qərb fəlsəfi təfəkkür tipi bir sıra parametrlərdə Şərq fəlsəfi tipinə qarşı qoyulur. Şərqdə fəlsəfenin dindən qətiyyəni ayrıl-

madığı halda Qərbdə bunun sürətlə baş verdiyi təsdiq olunur. Hər şeydən əvvəl, guya filosofluq etməyin şərq tipinə özəli idealizm xasdır. Bunu həmin təfəkkür tipinin həlledici xarakteristikası kimi verirdilər. Qərb materializminə, rəşonalizminə, antroposentrizminə, optimizminə qarşı, Şərq pessimizminin, irrəşonalizminin, kosmosentrizminin durduğu iddia edilirdi.

Bu şəkildə formulə edilmiş stereotiplər bəzi hallarda iyerarxik prinsiplər əsasında düzəldilir və bu zaman qərb fəlsəfi təfəkkür tipi şərq fəlsəfi təfəkkürü ilə müqayisədə daha «yüksək» yerdə qoyulur. Bu cür yanaşmada hind fəlsəfəsinin elmi, spekulyativ təfəkkürə qabil olması rədd edilir.¹¹¹ Çinlilərə yaradıcı təxəyyül gücünün olmaması müncər edilir.¹¹² Ərəblərdə «tənqidi qabiliyyətin olması tam şəkildə inkar edilir».¹¹³

Digər hallarda şərq fikrinin mistik əhval-ruhiyyəsi, «spirituallığı» qərb fikrindən üstünlük kimi verilir. Bunlar Maks Müllərə görə Qərb fəlsəfi fikrinin nümayəndələrinin əksəriyyətindən üstündür.¹¹⁴

Bəzən isə yuxarıda göstərilən stereotiplər «bərəbər» kimi, bir-birini tamamlayan kimi göstərilir. Bu nöqteyi-nəzəri Şərq fəlsəfəsi və mədəniyyətinin böyük pərəstişkarı, tanınmış alman mütəfəkkiri Herman Hesse müdafiə etmişdir. Onun fikrincə Şərq və Qərb müdrikliyində düşmən, mübarizə aparən qüvvələr deyil, həyatın fəallaşdığı polyuslar olmuşdur.¹¹⁵

Əslində bu cür yanaşma ədalətsizliyi, bu və ya digər dünyagörüşə alçalıcı qiymətvərməyi aradan qaldırır. Lakin bu yanaşmanın özü də tələb olunan səviyyədə deyildir. Çünki Şərqi və Qərbi iki polyusa ayırmaq və daim onların hər birinin spesifikasiyasının qeyd edilməsi, ayrı-ayrı xalqların fəlsəfi fikrində ümumi olanı aşkar etməkdən məhrum edir. Bu isə onların bütövlükdə bəşər cəmiyyətinin tarixində iştirakçı olmaq məsələsinə kölgə salır.

Şərq və Qərb mərkəzçiliyi stereotiplərinin qəbul edilməməsi, filosofluq etməyin metod və üsullarının eyniliyinin təsdiq edilməsi demək deyildir. Sonuncunun spesifikasiyası, o cümlədən mədəniyyətin digər aspektləri şübhəsizdir. Lakin zəngin fəlsəfi irsin adekvat aşkarlanması

¹¹¹ Общая история философии. СПб, 1910, т.2, с. 38.

¹¹² Yene orada, s. 43.

¹¹³ Yene orada, s. 87.

¹¹⁴ Вах: История философии. Запад—Россия—Восток. Книга первая. М., 1996. «Греко-латинский кабинет» Ю.А.Шичалина, с. 393.

¹¹⁵ Гессе Г. К моим японским читателям. //Восток—Запад: Исследования. Переводы. Публикации. М., 1982, с. 217.

¹¹⁰ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. Санкт-Петербург. Наука, 1994, с. 103.

fəlsəfi ənənələrin məhdud, sadələşdirilmiş iki müxtəlif polyusa aid edilməsini dikte edir. Bu zaman aşağıdakı şərtlərə diqqət yetirmək lazımdır.

Rasionalist qərb təfəkkür tipinin stereotipləri Yeni və Ən Yeni dövrdə Avropada fəlsəfi fikrin inkişaf tendensiyaları və vəziyyəti ilə əlaqədar olmuşdur. Lakin o əlbəttə orta əsr avropa fəlsəfəsinə tətbiq edilə bilməz. Fövqəladə dərəcədə irrasional kimi irəli sürülən şərq təfəkkür tipinin qiymətləndirilməsinin kateqoriyalığı onunla əlaqədar ki, Şərq fəlsəfəsi indiki vəziyyətində Yeni və Ən Yeni dövrün qərb fəlsəfəsi ilə müqayisə olunur. Şərqdə karteziyan istiqaməti aşkar edə bilməyən tədqiqatçılar belə bir nəticə çıxarmağa çalışırlar ki, «şərq» mentallığına prinsipcə rasionallıq yaddır. Lakin əsil problem ondadır ki. Bu cür rasionallıq potensiyası Qərbdəki kimi Şərqdə realizə edilməmişdir. Bu isə təkcə «şərq» spesifikası, dünya qavrayışı ucbatından deyil, Şərq cəmiyyətlərinin siyasi- iqtisadi və siyasi təşkilinin özünəməxsusluğu ilə əlaqədardır. Bu da öz növbəsində determinə edilmiş şəraitin obyektiv xarakteri ilə şərtlənir.

Tamamilə aydındır ki, ağıllı məxluq olan hər bir insan bu və ya digər dərəcədə rasionallığa malikdir, hər şeydən əvvəl, bilik olması ilə və onun əldə edilməsi metodları və yollarının necə olması təsəvvürləri ilə özünü təzahür etdirir.

Ümumiyyətlə, «Şərq fəlsəfəsi» anlayışı fəvqəladə dərəcədə şərti anlayışdır və qərb adamı tərəfindən elmi dövriyyəyə çıxarılmışdır. Qərb adamı isə məlum olduğu kimi özünü yunan fəlsəfəsi ilə əlaqədar daha «rahat» hiss edir. Çünki onlar öz dünyalarını doğma evlərinə çevirmişlər». ¹¹⁶ Doğrudur, onlar (yunanlar- A.Ş.) öz dillərinin elmi-liyini (mədəniliyini), öz ictimai əlaqələrini böyük və ya kiçik səviyyədə olsa belə Asiyadan Suriya və Misirdən almışlar. Lakin onlar Asiyadan aldıklarını, özgə mənşəli nə varsa hamısını elə dəyişdirmişlər, elə təzədən işləmişlər ki, onların hamısı yunanların özününkü olmuşdur. ¹¹⁷

Əslində «Şərq» fəlsəfi baxışları Qərb fəlsəfi baxışlarından, o cümlədən, mədəni ənənələrindən fərqlənir. Müxtəlif təbii, coğrafi, tarixi, sivilizasiya şəraitində formalaşmış mütəfəkkirlər dünyagörüşünün özünəməxsusluğu ilə seçilməli olduğu halda digərləri ilə bir sırada dururlar. Qərb fəlsəfəsindən fərqli olaraq Şərq fəlsəfəsi özünün çoxəsrlik tarixində dindən asılılığından xilas ola bilməmişdir. Dini cəhəklərə əsaslanmayan dini mahiyyətdən əlaqəsiz «özündən fikir qu-

raşdırmaq» Şərq fəlsəfəsinə xas olmayan cəhətdir. Əlbəttə bütün bunlar avropamərkəzçiliyin sayıqlamasından başqa bir şey deyildir.

Əlbəttə, burada qədim Şərq, xüsusilə qədim Misir, Babilistan, İran, orta əsrlərin Ərəb-müsəlman fəlsəfəsi, yeni və ən yeni dövrün Şərq fəlsəfəsinin bütün məktəb və cərəyanlarının ətraflı təhlilini vermək olduqca çətindir. Lakin bu sahədə artıq həm xaricdə həm də keçmiş SSRİ məkanında artıq xeyli əsərlər yazılıb, çap olunmuşdur. Başlanğıc məsələsinə dair problemlərlə əlaqədar müsəlman filosofları onu əsas müsəlman ehkamu olan təkallahlığı irəli sürən prinsiplə, xüsusilə Qurani-Kərimin «Allahdan başqa allah yoxdur» formulu ilə izah edirlər.

Ümumiyyətlə, ərəb fəlsəfəsi dedikdə orta əsrlərdə Ərəb xilafəti ərazisində yaşayan xalqların fəlsəfəsi başa düşülür. Bu fəlsəfə kifayət qədər yekcins olub əvvəllər ancaq ərəb dilində, sonralar isə həm də fars və türk dillərində yaradılmışdır. Ərəb fəlsəfəsinin meydana gəlməsi adətən ilk kəlam nümayəndələrinin (rasional ilahiyat) mötəzilələrinin fəaliyyəti ilə əlaqədardır. Onlar adətən insan iradəsi azadlığından və ilahi atributların müzakirəsindən başlayır və çox vaxt dini çərçivədən kənara çıxan konsepsiyaların yaradılması ilə fikirlərini bitirirdilər. Hətta bu konsepsiyaların rədd edilməsi də müşayiət olunurdu. Orta əsr ərəb fəlsəfəsinin formalaşması ən azı üç mühüm şərtlə əlaqədar idi.

1) İslamın özü kifayət qədər (bilavasitə olmasına baxmayaraq), fəlsəfənin və elmin formalaşmasını şərtləndirmişdir. Məsələ burasındadır ki, Məhəmməd peyğəmbər adamlar arasında ideyalarını təbliğ edərkən təkcə qüvvəyə yox, həm də ağıla güvənirdi. O öz təlimini avamlığa, nadanlığa qarşı «bilik» kimi irəli sürürdü. Ona görə də ərəb dünyasında dünyanın dərk edilməsi mühüm və vacib məşğələ kimi, müsəlmanın dünyada öz yerini müəyyənləşdirməsinə müvafiq olurdu.

2) Ərəb fəlsəfəsinin inkişafında yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi Avropa da müəyyən rol oynamışdır. Məsələn, Bizansdan qovulmuş nestorilər Avropa filosoflarının bir sıra əsərlərini ərəb dilinə tərcümə etmişdir. Əslində bizanslılar özü ərəblərin yaşadığı ərazidən o qədər də uzaq məsafədə yaşamırdılar. IX əsrdə ərəblərin antik fəlsəfi və təbii-elmi irsi ilə geniş tanışlığı baş vermişdi. Onların diqqət mərkəzində Aristotel fəlsəfəsi onun təbiətşünaslıq və məntiqə marağı dururdu. Ancaq Aristotel fəlsəfəsinin mənimsənilməsi bilavasitə olmamışdır. Onun ideyaları haqqında şərhçilərdən məlumat alınmışdır. Onlar isə Afina və İskəndəriyyə məktəbinə mənsub olan neoplatoniklər olmuşdur. «Yeni platonçu» aristotelizm orta əsr fəlsəfəsinin aparıcı istiqad-

¹¹⁶ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга первая, s. 186.

¹¹⁷ Yəni orada.

mötələrindən olan şərqi peripatetizmi (yunanca peripatetikas – «gəzinti zamanı aydınlaşdırılan») təliminin əsasında dururdu. Həmin istiqamətin əsasını qoyan Kindi olmuşdur. Kindi aristotelizmin əsas konsepsiyalarını elmi döviyyəyə gətirən birinci mütəfəkkir olmuşdur.

3) nəhayət islam bir sıra xarakteristikalarına görə xristianlığı xatırladır: İslam çox sayılı allahların mövcudluğunu inkar edir. Bu səbəbdən Avropa fəlsəfəsi (həm xristian, həm də xristianlaşmış fəlsəfə) və ərəb fəlsəfəsi arasında əlaqə mümkündür. Ərəb fəlsəfəsinin fərqləndirici cəhəti Avropa fəlsəfəsinə nisbətən abstrakt məsələlərlə az maraqlanmasıdır. Ərəb təfəkkürü həmişə konkret olmuşdur. Avropalılar isə abstrakt mülahizələrə daha çox meyillidir. Etə buna görə Avropa mədəniyyətində nəzəri elm geniş inkişaf etmişdir. Son dövrlərdə onlar iqtisadi fayda prinsipinin düzgün olduğunu «sübut etmişdir». Əlbəttə, ərəb dünyasının və yaxud Şərqi nəzəri yolla dünyanı dərk etməyə cəhd etmədiyini demək olmaz.

Ərəb mütəfəkkirləri təcrübə üçün biliyin əhəmiyyətini düzgün qiymətləndirmişlər. Məsələn, riyaziyyatçı Xorezmi (780-930) özünün cəbrə aid əsərində məqsədini formulə etmişdir. Bilik əldə edilməsi üçün təcrübəli tədqiqatın əhəmiyyəti dərk edilmişdi. Ərəb kimyaçısı Cabir ibn Hayan yazmışdı: «Fizika elmləri və kimya ilə məşğul olanların borcu –zəhmət və təcrübələrin aparılmasıdır. Bilik yalnız onların vasitəsilə əldə edilir».

Ümumiyyətlə Orta əsrlərdə Ərəb elmi çiçəklənmə dövrünü keçirmişdir. E.A.Frolova yazırdı ki, müsəlman Şərqi elmin tarixi təcrübə ilə biliyə, praktikanın təşkilinə marağın böyük olduğunu sübut edir. Doğrudur, alimin vəziyyəti burada o qədər də təmin edilməmişdi. Lakin bəzən elə hökmdar tapılırdı ki, alimlərin maliyyə xərcini öz üzərinə götürürdü. Hətta tədqiqat mərkəzlərinə pul buraxan hakimlər də var idi. Məsələn Nəsirəddin Tusinin Marağa observatoriyası (XIII əsr), Səmərqənd yaxınlığında Uluqbəy observatoriyası (XV əsr) bu qəbildəndir. Hələ X əsrdə Elm evi yaradılmışdı. Ərəb alimləri bir sıra elm sahələrində: riyaziyyat, astronomiya, fizika, optika, kimya, təbabət və s. də irəli getmişdilər. Bu da öz növbəsində fəlsəfənin inkişafına elmi idrakın metodologiyasının hazırlanmasına imkan vermişdir.

Ərəb alimləri müstəqil əql konsepsiyasını işləyib hazırlamışdılar. Əql dedikdə onlar tək insanın qabiliyyətini deyil, həm də bütün mədəniyyət məhsullarını dil və s. başa düşürdülər. Bu baxımdan onlar ağıla müasir noosfer anlayışına yaxın mənada baxırdılar. Onlara görə əql aşağıdakı xassələrə malikdir:

1) Əql Allahın hər şeyə qadirliyinin, hər şeyi bildiyinin ifadə-

sidir. Fəlsəfədə yaradıcı, fəal başlanğıcın analogisi kimi, dünyanın qanunauyğunluğu kimi (dünya ağı), insan ağından fərqlənir, ilahi ağıla bənzər, ancaq bənzər olan mükəmməl olmayan kimi başa düşülür.

2) İnsan ağı potensial ola bilər, daha dəqiq desək, təfəkkür qabiliyyəti (məsələn, uşaqlarda), həm də aktual, yeni artıq realizə olunmuş, fəaliyyətdə olandır.

3) Əql –əldə edilmiş, təhsillə, sistemli formalaşmış təcrübə ilə və s. həm də fəal, əldə edilməmiş bilavasitə intuisiya identik kimi nəzərdən keçirilir.

4) Əql həm passiv, həm də aktiv, şeylərə təsir edən, formalaşdırıcı kimi nəzərdən keçirilir.

Mötəzililərin simasında dini filosoflar qəti surətdə Allahın antropomorf müəyyənləşdirilməsinə etiraz etmişlər. Formal olaraq antropomorfizm qadağan edilmişdir. (Allaha şərik olmaq üçün, xüsusilə, Allahın, ruha malik olan canlıların şəklini çəkmək) qadağan edilmişdir. Lakin Qurani-Kərimdə bu barədə fərdi fikirlərə rast gələ bilərik.

7:54. Həqiqətən, Rəbbiniz göyləri və yeri altı gündə xəlq edən, sonra ərşi (və onun əhatə etdiyi hər şeyi) yaradıb hökmü altına alan, (bir-birini) sürətlə təqib edən gündüzü gecə ilə (gecəni də gündüzlə) örtüb bürüyən, günəşi, ayı və ulduzları əmrinə tabe edərək yaradan Allahdır. Bilin ki, yaratmaq da, əmr etmək də Ona məxsusdur. Aləmlərin Rəbbi olan Allah nə qədər uca, nə qədər böyükdür.¹¹⁸

Digər surə və ayələrdə də antropomorfizm özünü açıq şəkildə biruzə verir.

20:5. Rəhman ərşi yaradıb hökmü altına (ərşə hakimdir).

20:6. Göylərdə və yerdə, onların arasında və torpağın altında (yeddi qat yerdə) nə varsa, hamısı onundur.

20:7. [Ey insan!] Sən (dua edərkən) səsinə ucaltsan da (ucaltdımsan da), heç bir fərqi yoxdur. Çünki Allah sirri də, sirdən daha gizli olanı da (məxfini də) bilir. (Allah nəinki qəlblərin sirlərindən, hətta ani olaraq ürəklərdən keçən gizli niyyətlərdən də xəbərdardır. Buna görə də özünü yorub uca səslə dua, yaxud zikr etmə. Əsas məsələ Allahla edilən ibadətin səmiyyətidir).

20:8. Allahdan başqa heç bir Tanrı yoxdur.

Ən gözəl adlar (əsmayi- hüsnə) yalnız Onundur.¹¹⁹

Mötəzililər bir mənalı olaraq təsdiq edirdilər ki, Allah nə cismə, nə ruha, nə formaya, nə substansiya, nə də aksidensiyaya malik

¹¹⁸ Qurani-Kərim. 7:54, s. 131.

¹¹⁹ Qurani-Kərim. 20:5, 6, 7, 8, s. 286.

deyildir. O həmişə birinci olmuşdur. O yeganə, əbədi Varlıqdır. Mötəzililərin neqativ teologiyası ilahi atributları təsvir edən müqəddəs kitabın prinsiplərinə ziddir. (Qurani-Kərimdə Allahın 99 adı sadalanır. Mötəzililər bunu başa düşürdülər və həmin problemi müxtəlif yollarla həll etməyə çalışırdılar. Bəziləri elan edirdilər ki, atributlar ancaq metaforik mənə daşıyırlar, digəri Allahın mahiyyətindən doğan «effekt» kimi, xüsusi reallıqla rastlaşdıqdan sonra yaranan kimi izah edirdilər. Ən mürəkkəb mübarizə ilahi iradə və nitq atributları ətrafında gedən polemika olmuşdur. Bunları inkar etmək ən ciddi nəticələrə səbəb ola bilərdi. Çünki azad iradə insana aid edilir və Quranın yaradıldığı təsdiq olunurdu. (Halbuki əsas ehkamlar Allah sözünün əbədiliyini irəli sürürdü. Bununla yanaşı mötəzililərin arqumentləri o qədər inandırıcı idi ki, hətta xəlifə Məmunun dövründə (827-ci ildə) Quranın yaradıldığı rəsmi dövlət etirafı kimi irəli sürüldü.

Mötəzililərin Allahı mövcudluğun yeganə aktı kimi təsdiq etməsi, Allahı dünyada baş verən hadisələrə dəxli olmayan abstraksiyaya çevirirdi. Elə buna görə də ənənəvi- ilahiyatçılar mötəzililəri təriqətçi elan etmişdilər. Ümumiyyətlə, isə müsəlman mədəniyyətinin inkişafının ümumi gedişində mötəzililər fəlsəfinin müjdəçi (sələfi) rolunu oynamışlar. Ərəbdilli müsəlman filosofları Kindi (800-870), Fərabî (870-950), İbn Sina (980-1037), İbn Rüşd (1126-1198) Başlangıç problemini işləyib hazırlayırlar. Onlar bu işdə antik filosofların təcrübəsinə əsaslanırdılar. Şərq peripatetik filosoflar dəstəsinin pioneri rolunda çıxış edən Kindi, sırf fəlsəfi terminləri ilə yanaşı Başlangıçı ifadə etməkdən ötəri teoloji Allah anlayışından yararlanmışdır. O Allahı Birinci prinsip, əbədi, bəzən də həqiqi Yeganə hesab etmişdir. Bu yeganə (və yaxud vahid) özü- özünün səbəbindən başqa heç bir prinsipi qəbul etmir. O dəyişməzdir, pəzullmazdır, daimi təkmilləşmə vəziyyətindədir. O bütün mövcud olanlardan yüksəkdə durur və heç bir analoqu yoxdur. Heç bir formaya və materiyaya malik deyildir.

Kindinin ən böyük xidmətlərindən biri antik fəlsəfi ideyaların təbliğində və onların ərəb leksikonuna daxil edilməsi hesab olunur. Lakin nəzərə alınmaq lazımdır ki, fəlsəfəylə məşğul olmaq və yunanlarla hərtərəfli maraqlanmaq onun dindarlığına təsir etməmişdir. O bütün hallarda peyğəmbər vəhylərinin əhəmiyyətini yüksək qiymətləndirmiş, dünyanın zamanda yaranması, dirilmə və s. dini ehkamlara dərinəndən inanmışdır. Sonrakı Şərq peripatetikləri fəlsəfi dünyagörüşünə az bağlılıqla daha çox seçilmişdir.

Aristoteldən sonra ərəblər Fərabini **ikinci müəllim** hesab etmişlər. O başlangıç Birinci mahiyyət kimi müəyyən etmişdir. Onun

substansiya və mahiyyətində Birinci Mahiyyətin mövcudluğu özünün varlığı üçün heç nəyə ehtiyacı olmayandır. İlk səbəb öz mövcudluğunda Yeganədir.¹²⁰ İlk səbəb Fərabiyə görə mükəmməldir, zəruridir, əbədidir, səbəbsizdir, qeyri-maddidir, heç nə ilə bağlı deyildir, heç nəylə ziddiyyətə girmir, müəyyən olunmur. Birinci varlıq hər şeyi, birinci intellektdən başlayaraq hər şeyi əhatə edir. Böyük İbn Sina da bu ruhda mühakimələr yürütmüşdür. Birinci özünə bənzəri olmayandır, əksliyi olmayan, cinsi, növ fərqi olmayandır.¹²¹

Qurani-Kərimdə yaradılışın mifoloji variantı təsvir olunmuşdur. Təxminən Tövratda da bu versiyanın təkrarına rast gəlmək mümkündür. Allahın transendentliyini irəli sürən teizm onun dünyanı yaratmasını fakt kimi irəli sürürsə də müsəlman teologiyasında Allah və dünyanın kəskin şəkildə ayrılması da diqqətdən kənar qalmır. Allah – ali sırada duran substansiya. Dünya isə rəzildir, ona görə də aşağıda durur. Mütəkkəllimlərin bəziləri müsəlman sxolastikasının ontoloji əsasının atomistik variantını irəli sürürlər. Onların fikrincə, bütün kainat, daha dəqiq desək, onda mövcud olan hər bir cisim olduqca kiçik hissəciklərdən təşkil olunmuş və heç vaxt ayrılmazdır.¹²² Antik atomistlərdən fərqli olaraq mütəkkəllimlər belə hesab edirdilər ki, xırda, bölünməz hissəciklər kainatda əbədi olmur. Lakin Allah nə vaxt istəyirsə, fasiləsiz olaraq həmin substansiyanı yaradır.

Predmetlər daimi xassələrə malik deyildir, bu ancaq Allah tərəfindən yaradılır. Allah sadə substansiyanı yaradarkən o ona lazım olan aksidensiyanı da yaradır. Lakin o dəqiqə də yox olur. Çünki iki moment eyni vaxtda mövcud ola bilməz. Allah isə hər bir yeni momentdə həmin növün aksidensiyanı yaradır. O vaxta qədər mövcud olur ki, həmin növ aksidensiya lazımdır. İnsan yazarkən elə bil qələmi o hərəkətə gətirmir. Qələmdəki hərəkət Allahın yaratdığı xassələrlə əlaqədardır. Mütəkkəllimlərin çıxardığı ümumi nəticə belə idi: Elə bir cisim yoxdur ki, nəyisə hərəkətə gətirsin. Hərəkət edən başlangıç Allahdır. Müsəlman sxolastikasının teizminə qarşı sufilerin mistik panteizmi qoyulurdu. Həmin mistik panteizmin ən böyük nümayəndəsi **İbn Ərəbi** (1165-1240) hesab olunur. Onu «teosof mistisizminin apostolu», «ərəblərin ən böyük mistik dahisi» adlandırmışlar. Elə onun əsərlərinin

¹²⁰ Ал-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1970, с. 203-207.

¹²¹ Ибн Сина. Указание и наставления // Ибн Сина. Избранные философские произведения. М., 1990, с. 331.

¹²² Маймонид М. Путеводитель колеблющихся // Григорян С. Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана (VII-XII вв). М., 1960, с. 287.

də xüsusilə «Müdrilik gemması» (gemma– üstündə yazı və ya şəkil qazılmış qiymətli daş) əsərində sonralar sufi fikrinin mühüm istiqaməti kimi başa düşdüyümüz **vəhdət əl-vücut** (varlığın vahidliyi) konsepsiyası işlənib hazırlanmışdır. Vəhdət əl-vücut konsepsiyasının monist prinsipi İbn Ərəbi tərəfindən iki planda nəzərdən keçirilir. Bunu şərti olaraq «kosmik» və yaxud «fenomenal» adlandırmaq olar. Varlığın Vəhdəti üç səviyyədə təzahür edir. Bunlar: Mütləq, Ad (arxetiplər) və Fenomenal dünyadır. Bu üç səviyyədən birincisi odur ki, öz-özünə mövcuddur. Mövcudluq qeyri-varlıqdan əmələ gələ bilməz. Əksinə, o mütləq Varlıqdır, özündən başqa mənbəyi olmayandır. Bir sözlə, məhdudiyyətsiz, qeyri-şərtsiz mütləq varlıqdır.

Birinci səviyyədəki Varlığı İbn Ərəbi Mütləq, Allah, Həqiqət adlandırır. Bu yeganə mahiyyət reallığıdır (həqiqət), mütləq kamillikdir, orada bütün mövcud olan reallıqlar, «batırılmışdır».

Əgər Allah hər şeydirsə, o zaman bizim yaşadığımız dünya nədir? O, «Allahın kölgəsidir. Sonuncunun əmələ gəlməsi– İlahi cəhdin məhsuludur. Özünü göstərmək və beləliklə, «xüsusinin mahiyyətini görməkdir». Bu arzu «tənhalıq kədəri» ilə şərtlənmişdir. Onu heç kim tanımır. Onun Adını demirlər. Allahın cəhdinin nəticəsi «məlum olmaq»dır. Məlum olan dünyadır. Bir çox digər sufilər kimi İbn Ərəbi də bu cür izahın əsası kimi qüdsi hədisini nəzərdən keçirir. («qüdsi» hədisi peyğəmbərin adı ilə deyil, Allahın adı ilə bağlanır) David peyğəmbər Allaha dünyanı nə üçün yaratmışdır? Sualını verir. Allah cavab verir: «Mən Gizli sərvət idim və aşkar olmaq istədim. Bax buna görə dünyanı yaratdım». Bu hədisdən çıxış edərkən sufi dünyanın əmələ gəlməsini Allahın özünü təzahür etmək, öz gizli mahiyyətini üzə çıxarmaq arzusundan irəli gəlmişdir. Lakin Allah özünü tam şəkildə, axıra qədər təzahür etdirmir, daim nə isə «gizlədir». Qaranlıq örtüyün arxasında gizləyir. Bunlar təbiət ruhlarıdır. Çünki dünya kobud və nazik materiyanı düzəldilmişdir. Allahın bu «davranışı» bir sıra dini kitablarda öz əksini tapmışdır. Yaradılışın İlahi aktı «vəhdət əl-vücut» konsepsiyasının ardıcılığının nöqtəyi-nəzərinə görə, Yaradıcının yaratdığı dünya vasitəsilə təzahürüdür. Yaradılmış potensiallı vəziyyətindən təzahür vəziyyətinə keçidlə əlaqədardır. Daha dəqiq desək, sonsuz imkanlar dünyasında İlahi varlığın zərurətinin reallaşması prosesidir. Allahın təzahürünün (təcalla) iki səviyyəsi fərqləndirilir: birincisində İlahi varlıq Allahın adı ilə aşkarlanır; ikincisində o hissi dünyanın varlığının konkret formalarında təzahür edir. Adlar, bir tərəfdən Adlananla identikdir, digər tərəfdən ondan özünün müəyyən əhəmiyyəti ilə fərqlənir. Hər biri Yeganənin hüdudlarından birini aşkar

edir və özünün determinə edilmiş mahiyyətində bütün digər Adlardan fərqlənir. Bu müəyyənlikdə hər bir Adın məhdudluğu ifadə olunur, onun çoxluğa mənsubiyyəti aşkarlanır. Adlar mütləq varlıqla (**vücuti-mütləq**) maddi dünya ilə eyniləşdirilən məhdud varlıq (**vücuti-mükəyyəd**) aralıq sahəsini təşkil edir. Mütləqlə dünya arasında həqiqət rolunda çıxış edən onlar yer dünyasına münasibətdə – «hakimdir-lər». Çünki yer dünyası onların yaratdığıdır, vasitəsiz manifestiyasıdır. İbn Ərəbi deyirdi ki, biz ilahi ada nisbətdə şübhəsiz İlahi genişürəkliyin məhsulunun mahiyyətiyik. İlahi adlar işığa bənzərdir. Onun sayəsində Allahın kölgəsi onun yaratdığı dünyaya düşür. İşıqsız nə kölgə ola bilər, nə də işıq onu şüalandıran mənbə olmadan mövcud olmaz.

İlahi adlar təkə ilahi atributları əks etdirən teoloji kateqoriyalar deyildir, həmçinin fəlsəfi universalilərdir. Allahın mütləq varlığa nisbətini izah edən sufi yazırdı ki, universalilər hətta təcəssüm etmiş varlıq olmasalar belə ağılda müxtəlif mənalarda mövcuddurlar.¹²³ Gizli olsalar belə onlar varlığın təcəssüm mahiyyətindən ayrılmazdır. Bütün hallarda onlar təcəssüm olanlardır.¹²⁴

Böyük şeyx universalilərin reallığının xüsusiyyətlərini döndərə qeyd etmişdir. Öz mövqeyini izah edərək o bəşərlik (insanilik) universalilərinə istinad edir. Bu isə onun fikrincə həmin varlığın (insanın) şəxsi mövcudluğunda inteqral iştirak edir və fərdlərə təsir edən say və müxtəlifliyə malik olmur. Lakin bununla sırf intellektual reallıq olmaqdan çıxır.

İlahi adlar «gizli dünyanın» (**aləm al qayb**) ilahi təzahürüdür. Bu zaman fenomenal dünya– «şahidlik dünyasında» (**aləm əş şahada**) – ilahi varlığın manifestasiyasıdır. Həqiqi mütləq varlıq yalnız Allahdır– dünyanın çıxış etdiyi mahiyyətin təzahürüdür. Vəhdəti– vücut–ALLAHın fenomenal dünyaya münasibətdə transendentliyini ifadə edir və ona immanentliyini göstərir. Dünyanın ilahi varlığa oxşarlığını rədd edən baxışları İbn Ərəbi «nadanlıq» adlandırmışdır.¹²⁵ Transendentlik prinsipinin ardıcılıqla qəbul edilməsi dualizmə aparıb çıxarır. Vəhdət əl-vücut konsepsiyasının tərəfdarları isə monizm mövqeyindən aşağıdakılarını təsdiq edirdilər. «Sən o deyilsən. Sən bunu bilirsən və sən

¹²³ Ибн Араби. Геммы мудрости // Смирнов А.В. Великий шейх суфилика: Опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби. М. 1993, s. 150.

¹²⁴ Yəne orada

¹²⁵ Ибн Араби. Геммы мудрости. Смирнов А.В. Великий шейх суфилика: Опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби. М.1993., s. 163, 290.

O-san). Sənin ətrafında Mütləq olan və bağlı olanı sən görürsən.¹²⁶

İbn Ərəbi dünyanın yaradıldığını onun ilahi varlıqdan asılı olduğunu daim qeyd etməsinə baxmayaraq eyni zamanda o dünyanın reallığının ilahi Mütləqin təzahürü haqqında da danışır. Bunu o zərurinin imkana reallaşması kimi verir. Allahın varlıq verdiyi bütövlükdə dünyaya gəldikdə isə o ruhsuz cisim (şabah musavvan) olmuşdur. Buna görə də qaydaya salınmamış «güzgüdür».¹²⁷ Allahdan yaranan «məkan» ilahi axını qəbul edir. Allahın təzahürü hüdudsuzdur, elə buna görə də bizim dünyamızın rəngarəngliyi tükənməzdir.

İlahi varlığın təzahür formalarının tükənməzliyi fasiləsiz daimi manifestasiya prosesi ilə şərtlənir. O imkan kimi Allahın yerləşdiyi qeyri-təzahür vəziyyətindən təzahür vəziyyətinə keçidlə şərtlənir.

Beləliklə dünyada mövcud olan rəngarənglik yaradılıdır. Yeganə ilahi varlığa münasibətdə ikincidir. Yuxarıda qeyd etdiyimiz fikirlərdən aydın olur ki İbn Ərəbiyə neoplatonizmin böyük təsiri olmuşdur. Böyük şeyx tərəfindən neoplatonik ideya elə şərh olunur ki burada antik fəlsəfənin görkəmli nümayəndəsi Proklun (410-485) təsiri aydın görünür. Proklun triadasında Yeganə özünə qapanır, sonra öz hüdudlarından kənara çıxır daha sonra isə özünə qayıdır. Ada və atributa malik olmayan, fenomenal dünyada təzahür edən ilahi varlıq «Vəhdət əl-vücud» sistemində daim özünün ilkin vəziyyətinə qayıtmağa cəhd edir; əvvəldən axıra qədər bütün reallıq Allahdan yaranır və ona da qayıdır.

Yuxarıda qeyd edildiyi kimi sufilinin mistik panteizmi hər şeydən əvvəl, müsəlman teologiyasının bütün teizminə qarşı durur, lakin o eyni zamanda naturalist panteizm ruhunda inkişaf edən ərəbdilli peripatetiklərin ontologiyasından da fərqlənir.

Kindi Real Agent və yaxud dünyanın yeganə səbəbi kimi Allah haqqında teoloji təsəvvürləri xüsusi ayırırdı. Bununla bərabər o Aristotelin təsiri altında ilahiyatçıların kəskin etirazlarına baxmayaraq «ikinci» səbəb və əlaqələrin etiraf edilməsinin zəruriliyini də irəli sürürdü. O traktatlarının birində «aralıq» və yaxud «təbə olan agent-səbəbin fəaliyyətini təhlil edir. Kindi təsdiq edir ki, yalnız ali, daha dəqiq desək, səma sferası əsas 4 generasiya səbəbinin— isti və soyuq, nəmişlik və qurunun təsirinə məruz qalmır. Sonuncuların təsir sahəsi bütün səma altı dünyadır.

Görkəmli astroloq və astronom olmasına baxmayaraq (o üç ab-

basi xəlifəsinin sarayında həmin vəzifəni yerinə yetirmişdir) Kindi yerdəki həyata, planetlərin və digər səma cisimlərinin təsirinə də diqqət yetirmişdir. Lakin artıq yuxarıda qeyd etdimiz kimi yunanlara göstərdiyi böyük simpatiyaya baxmayaraq, o, ömrünün axırına kimi Quran əhkamlarına, o cümlədən dünyanın yaradılması haqqında əhkamlara sadıq qalmışdır.

Fərəbidən başlayaraq bütün Şərq peripatetikləri emanasiya haqqında neoplatonik təlimi inkişaf etdirmişlər. Fərəbi yazırdı ki, bütün varlıqlar yalnız ilkin varlığın mövcudiyətindən yaranmışdır. O Proklun mülahizələrini xatırladan emanasiyanın sistematik iyerarxiyasını təklif etmişdir. Bu isə İslam nöqtəyi-nəzərindən eretiklik kimi qəbul edilmişdir. Fərəbiyə görə ilkin səbəbdən ikinci varlıq yaranır. Bu isə qeyri-maddi substasiya olub materiyada yerləşmişdir. «Ona çox vaxt birinci intellekt deyirlər». O öz mahiyyətini dərk edir və eləcə də ilk səbəbin özünü də dərk edir. İkincinin ilkin səbəbdən yaranması ardıcılığın davam etdirilməsinə gətirib çıxarır. Nəticədə Üçüncü varlıq yaranır. Üçüncü də materiyada yerləşmişdir; o öz substansiyasının sayəsində intellekt olur. Ondan hərəkətsiz ulduzlar sferasının varlığı meydana çıxır. Bir varlıqdan və yaxud intellektdən digərinin əmələ gəlməsi onuncu intellektin yaranmasına qədər davam edir. Bunlar da özlüyündə Saturn, Yupiter, Mars, Merkuri, və Ay sferalarına uyğun olur. Ay sferasının varlığı ondan sonra gələn on bir varlığa xüsusilə əsas kimi materiyaya ehtiyacı olmayan varlıqla əlaqədardır. Sonra isə ayaltı varlıqlar iyerarxiyası gəlir. Bura həm təbii, həm də yaranan varlıqlar o cümlədən, od, hava, su, torpaq, minerallar, bitkilər, heyvanlar və nəhayət insan daxildir. İnsan kosmik iyerarxiyanı tamamlayır.¹²⁸

Fərəbinin ideyaları sonralar İbn Sina tərəfindən inkişaf etdirilmişdir. İbn Sinanı isə məlum olduğu kimi ərəb dünyasında yunan fəlsəfəsinin simvolu hesab etmişlər. Universumların əmələ gəlməsini İbn Sina əbədi proses kimi təsvir edir. Yaxud da Yeganədən (Birincidən, Zəruridən) emanasiya kimi göstərilir. İbn Sina yazırdı ki, Birinci əqli substansiyayı törədir. Həqiqətə görə bu yaradılmışdır. Ondan isə digər əqli substansiya və səma cismi əmələ gəlir. Həmin əqli substansiyada səma cismi təkmilləşir və o hansısa əqli substansiya ilə tamamlanır ki, ondan artıq səma cismi yaranmır... Elementar dünyanın materiyası sonuncu əqldən yaranmalıdır, səma cisimlərinə gəldikdə isə bu halda onların hansısa təsir göstərməsi demək olar ki, inkar edilmir. Lakin onun əmələ gəlməsinin möhkəmlənməsi üçün deyilənlər kifayət deyil-

¹²⁶ Yenə orada .s. 164.

¹²⁷ Yenə orada. s. 148.

¹²⁸ Ал-Фараби . Философские трактаты. Алма-Ата, 1970, s. 232-236.

dir. Bunun üçün onun formaya uyğunlaşması lazımdır. Dünyanın arxasında duran əqli substansiyadan bitgi, heyvan aləmi, əqli ruhlar törənir. Əqli substansiyaların varlığının ardıcılığı əqli ruhla tamamlanır. Əqli ruh cismani orqanların köməyi və ali mahiyyətlə əlaqəsi ilə təkmilləşməyə ehtiyacı vardır.¹²⁹

İslam teoloji dünyagörüşünə və dünya anlamına qarşı çıxanlara ən ciddi təkzib Qəzali (1058-1111) tərəfindən edilmişdir. Təsadüfi deyildir ki, onun əsas əsərlərindən biri «Filosofların ardıcılıqsızlığı» (Təhafüt əl-fəlasifə) adlanır. Əslində təhafütün hərfi tərcüməsi ardıcıl olmamaq, səbatsızlıq kimi mənaları versə də ənənəvi olaraq Qəzalinin əsəri «Filosofların təkzibi» adlanır.

Qəzali filosofların irəli sürdüyü 16 metafizik və 4 fiziki müddəanın dinə, etiqada təhlükəli olduğu haqqında həqiqi dindarları xəbərdar etmişdir. Bu cür təhlükəli təsəvvürlərdən birinin dünyanın əbədiliyinin təsdiq olunmasıdır. Qəzali bu müddəanın dinə, etiqada böyük təhlükə olduğunu dönə-dönə qeyd etmişdir. Elə buna görə də o qəti şəkildə bu fikri irəli sürürdü ki, dünya Allahın iradəsi ilə zamanda yaradılmışdır.

Qəzalinin bu cür öldürücü tənqidi ərəb fəlsəfəsinin inkişafına ciddi zərbə vurmuşdur. Lakin bütün bunlara baxmayaraq müsəlman mühitindən «Şərq peripatetizmini» sıxışdırıb çıxarmaq mümkün olmamışdır. Bununla yanaşı həmin konsepsiyanın (Qəzalinin konsepsiyası nəzərdə tutulur) aradan qaldırılması fəlsəfi səhnəyə Aristotelin islam tədqiqatçılarından birini İbn Rüşdünü çıxarmışdır. Orta əsr Avropa müəllifləri İbn Rüşdü çox yüksək qiymətləndirmişlər. Öz fəlsəfi irsinin həcmi və orada qaldırılan problemlərin rəngarəngliyi ilə İbn Rüşd digər müsəlman mütəfəkkirlərin əksəriyyətini qabaqlamışdır. Bundan əlavə iki böyük xüsusiyyət onu sələfləri olan Fərabî və İbn Sinadan fərqləndirir. Bu Aristotel mətnlərinin tədqiqində İbn Rüşdün göstərdiyi incəlik, dəqiqlik və dərinlikdir. Elə buna görə də heç də təsadüfi olmayaraq Foma Akvinski meydana çıxana qədər İbn Rüşdü Avropada ən görkəmli tədqiqatçı və şərh ustası hesab etmişlər. Onun fəlsəfə və dinin nisbəti kimi əbədi problemlərə həddindən artıq diqqətli olması nəzəri cəlb etmişdir. «Aristotel metafizikasının böyük şərhində» İbn Rüşd onun zəmanəsində geniş yayılmış bir məsələyə – dünyanın əmələ gəlməsi nəzəriyyəsinə diqqət yetirmişdir. Birincisi, dini – kreasionist nəzəriyyədir. Həmin nəzəriyyəyə görə Allah dünyanı heç nədən yara-

¹²⁹ Ибн Сина. Указания и наставления. Ибн Сина. Избранные философские произведения. М., 1990, с. 135.

dır. Onun antitezəsi «Əl-Kumun» nəzəriyyəsi («gizli şəkildə peyda olma») yəni «yaradılışın» «forma verilməsi» kimi başa düşülməsidir.¹³⁰ Bu isə fəal intellektin maddi mahiyyətə həmin formanı qoşmasıdır. (Həmin nöqteyi-nəzərin ardıcılları sırasında İbn Rüşd, Fərabî və İbn Sinanın adlarını çəkir. Üçüncü nöqteyi nəzərə görə ən az şübhə doğuran və varlığın təbiətinə uyğun gələn Aristotel mövqeyidir ki, burada açıq şəkildə bildirilir: həqiqət mövcud olduğu zaman dərk edilə və müəyyənləşdirilə bilər. İbn Rüşd görə İbn Sinanın səhvinin əsas səbəbi varlığın iki mənasının – real, yaxud ontoloji və konseptual mənaların qarışdırılmasıdır. Yalnız sonuncu dərk edilə və müəyyənləşdirilə bilər.¹³¹

İbn Sinanın materiyanın mövcudluğunun fizikadan çox metafizikada nümayiş etdirildiyini və təbiətin varlığının göz qabağında olduğunu qəbul etməməsi və bunun üçün də sübut tələb etməsi fikri ilə razılaşmır. İbn Rüşd İbn Sinanın əsas maddi səbəblərin birinci hərəkətvericinin göstərilməsi fizikanın deyil, metafizikanın işidir fikrinə də şübhə ilə yanaşır. Əksinə, İbn Rüşd belə hesab edir ki, metafizik dünyanın adı çəkilən iki əsas səbəbinin mövcudluğu haqqında biliyi hər şeydən əvvəl, metafizika fizikadan alır.¹³²

Müsəlman mədəniyyətində yaxşı adamın «sosial» modelinin sərt normativliyi bütün mövcud olanın Mütləqdən tam asılılığı təsəvvürləri ilə bağlıdır. Taleyin və insanın davranışının qabaqcadan müəyyən edilməsi Quranın bir sıra ayələrində öz əksini tapmışdır (6:134; 6:39; 7:188 və s.).¹³³ Lakin Qurani-Kərimdə elə ayələr də vardır ki, orada kor fatalizm inkar edilir. Fatalist ideyalar müsəlman teoloqları tərəfindən islamın etik sisteminin əsasına qoyulmuş və möhkəmləndirilmişdir. Bu özünün tam və parlaq ifadəsini Qəzalinin «Etiqad haqqında biliyin dirçəldilməsi» əsərində tapmışdır. O yazırdı ki, Günəş, Ay və ulduzlar, yağış, bulud və torpaq, bütün heyvanlar və cansız predmetlər qələm mirzənin əlində olduğu kimi digər qüvvəyə tabe edilmişdir. Əlbəttə imza atan hökmdarın həmin yazının yaradıcısı olmasına inanmaq olmaz. Həqiqət budur ki, onun əsil Yaradıcısı – Allahdır. O hər şeyə qadirdir. Hər şey Allahın əlindədir.¹³⁴ Artıq ilk xəli-

¹³⁰ Ибн Рушд. Опровержение опровержения. Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961, с. 489.

¹³¹ Ибн Рушд. Опровержение опровержения. Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961.

¹³² Yənə orada.

¹³³ Qurani-Kərim.

¹³⁴ Ал-Газали Абу Хамид. Воскрешение наук о вере. М., 1980, с. 208.

fələr dövründə müsəlmanlar arasında övvəlcədən müəyyən edilmə ehtakamı haqqında mübahisələr yaranmışdı. Hər şeyin Allahın müəyyən etdiyi və insanın özündən asılı olmayan əməllərə görə o cavabdeh ola bilərmi? Allah haqqında təsəvvürləri, xüsusilə hər şeyə qadir anlayışı hər cür rifahı yaradan anlayışı necə uzlaşdırmaq olar? Əgər o hər şeyə qadirdirsə, deməli, həm xeyir, həm də şər onun iradəsi ilə həyata keçirilir. Əgər Allah hər cür xeyiri yaradırsa, onda şərin onun iradəsindən asılı olmayaraq yaranması mümkündür. Əgər şəri o yaratmışsa deməli, o hər şeyə qadir deyil və adamların taleyini müəyyən etmir.

Mütləq fatalizmi ilk dəfə şübhə altına salan **qədərilər** (qəder - tale) olmuşdur. Məşhur orta əsr müsəlman tarixçisi Əş-Şəhrəstaninin¹³⁵ (1153-cü ildə ölmüşdür) fikrincə qədərilerin mahiyyəti bütün şeylərin səbəbini tapmaq arzusu ilə əlaqədardır. Bu isə ilk lənətlənmiş (daha dəqiq desək, şeytanın A.Ş.) mahiyyətindən doğur. Çünki şeytan hər şeydən övvəl, yaradılma yaranma səbəbini axtarmış, ikincisi, dini vəzifədə müdriklik axtarmış, üçüncüsü isə Adəmə etiqad etməyin xeyrinin səbəbini axtarmışdır. Qədərilər insanın iradə azadlığını müdafiə etmiş və Allah qarşısında öz əməllərinə görə məsuliyyət daşdığına irəli sürmüşlər.

İradə azadlığı haqqında təlimin tərəfdarları rolunda mötəzillərdən olan ilahiyyatçılar da çıxış edirdilər. Əslinə qalanda mütləq fatalizm tərəfdarları ilə mötədil iradə azadlığı tərəfdarları arasında polemika müsəlman dininin bütün tarixi boyu davam etmişdir. XIX-XX əsrlərdə isə bu mövzu daha aktual olmuşdur. Buddizm və daosizmlə heç bir oxşarlığa malik olmasa da işlənmiş üç «fərdi» model ümumi cəhətlərə malikdir. Mükəmməllik, o cümlədən buddizmin bodhisatvası və sufiliyin **kamil insanı** (əl-insan əl-kamil) onların ləyaqətinin digər insanların ləyaqəti ilə müqayisədə müəyyən edilmir. Mütləqlə nisbəti ilə, Budda və yaxud Allahla yaxınlığına görə müəyyən edilir. Normativlərdən əhəmiyyətli dərəcədə yüksəkdə duran (hətta dinlə müəyyənləşsə də) ideallıq kriteriyası transendentliyə təmayüllüdür və bəşəri «Mən»lə bağlıdır. Bu cür kriteriyanın seçimi insanın bioloji sosial mahiyyətindən aksenti onun fəvqəltəbii ilahi başlanğıca keçməsi ilə mümkündür.

Sufi şərhinə müvafiq olaraq insanda ilahi və maddi olan ayrılmaz şəkildə birləşmişdir. Böyük şeyx İbn Ərəbi Quranın ayələrini (38:75) şərh edir. Orada iblisin Allahın öz əllərlə yaratdığına etiqad etməməsinin səbəbləri aydınlaşdırılmağa cəhd edilir. İki əllə yaradılan

Adəmə iki forma aiddir: xarici tərəf dünyanın reallığından yaranmış, daxili tərəflər isə ilahi adı və keyfiyyətlərinin məcmuuna uyğun gəlir.

İnsan universumun ən mükəmməl varlığıdır. Hər bir digər varlıq Mütləqin saysız- hesabsız atributlarından birinin əksidir. İnsan özündə ilahi təzahürün bütün formalarını sintezləşdirir. Onda bütün mövcud olanlar, dünyanın bütün reallıqları birləşmişdir. «Vəhdət əl-vücut» sistemində insan – mikrokosmdur, bütün uzaq dünyanın – makrokosmun ölçüsüdür. Bundan əlavə insan Allahla dünya arasında əlaqələndirici həlqədir ki, bu da öz növbəsində kosmik varlığın yer dünyası ilə birliyini təmin edir.

İbn Ərəbi insanı üzük qaşında olan qiymətli daşla müqayisə edir. O Allahın öz cəfahirətində qeyd etdiyi nişandır, əlamətdir. Ona görə də Allahın varisi (xələfi) adlanır.

Quranın (33:72) ayə və surəsinə müraciət edərək Yerin, səmanın, dağların deyil insanın hər şeyə davam gətirdiyini qeyd edir.

İnsanın ilahi tapşırığı yerinə yetirməyə hazır yaradıldığı döndönə qeyd olunur. Ona verilən ali təyinatı doğrultmaq üçün özünü təkmilləşdirməyə cəhd etməlidir. Ürək güzgüyə bənzəyir, orada Allahın siması əks olunduğu kimi elə etmək lazımdır ki, inikas- edənə uyğun gəlməlidir. Deməli bəşərin mövcudluğunun mənası ali borcun yerinə yetirilməsidir ki, bu da daimi təkmilləşməni tələb edir. Bunun üçün cəmiyyət tərəfindən yazılmış davranış normalarına riayət etmək kifayət deyildir. Qanun- təzahür edən varlıq dünyasında «orientirdir». **Yola** düşən hər kəs üçün (bu isə həqiqi varlıq məbədinə aparır) «mayak» rolunu müqəddəs müəllimlər (və yaxud rəhbərlər) yerinə yetirir.

Sufi müəllimləri (mürşidləri) iyerarxiyasında ali mövqeyi (əl-insan əl-kamil) kamil insan tutur. «Mükəmməl insan» yeganə və çox olanı, ümumi və xüsusi, hadisə və təzahür problemini həll edən **metafizik funksiyaları** yerinə yetirir. Sonrakı sufilerin təsəvvürlərində ön plana mükəmməl insanın **dini funksiyaları** çıxır. Həmin dini funksiyaları yerinə yetirən kamil insan Allahla insan arasında vasitəçi rolunda çıxış edir. Əl-insan əl-kamilin metafiziki və dini şərhə adeptik intellektual səviyyəsindən asılı olaraq mənəvi təkmilləşmə prinsipinin formalaşmasına imkan verir. Sufilik tərəfdarlarının əksəriyyəti üçün sadə, adətən savadsız adamlar üçün bu prosesdə müqəddəs-müəllim orientir olmuşdur. Onun həyatı, davranışı çoxları üçün əyani nümunə olub, təqlid olaraq düşünmədən təqlid edirdilər, çox vaxt isə yalançı və hakimiyyət əsiri olan adamların əlində alətə çevrilirdilər. Onlar öz iradələrinə zəif adamları tabe etmək qabiliyyətinə malik idilər.

¹³⁵ Аш-Шахристани. Книга о религиях и сектах. М., 1984, ч. 1., с. 33.

Eyni zamanda **əl-insan əl-kamilin** metafizik şərhini onun xeyli humanist potensiyaya malik olduğunu bir daha sübut edir. Nəzərdə tutulurdu ki, mənəviyyat etalonu, xeyrin və şərin indikatoru insandır və insan olmalıdır. O həqiqi «Mən»ini əldə etməyə, özünü dərk etməyə qadirdir. Yolun mənə və məqsədi— özünü tapmaqdır. Mükəmməl insan kosepsiyası iki planda önəvi islam təlimindən köklü surətdə fərqlənir. Birincisi, insan ilahi saxlanandır və Allahla vəhdətin ancaq həqiqi «mən»ə qayıtmaq yolu ilə mümkündür. Allahın insana təbiətə immanentliyi məntiqi nəticədir. Bu isə Allahın mütləq transendentliyi haqqında teist tezisi ilə bir araya sığmazdır. İkincisi, fərdin əl-insan əl-kamil səviyyəsinə yüksələ bilməsi məsələsinin qoyuluşunun özü fatalizm ideyasına açıqdan— açığa meydan oxumaqdır. İnsanın fəaliyyətinin tam qeyri-müəyyənliyinin etiraf edilməsi təkmilləşmə yoluna çıxmağın mənasızlığını göstərirdi ki, bəzi sufilər bu fikri müdafiə edirdilər. Bu isə həmin sufilərin təliminin və praktikasının əsasını təşkil edirdi. Buradan isə Allahın hər şeyə qadirliyi ilə insanın iradə azadlığını birləşdirmək cəhdi yaranmışdır.

İbn Ərəbiyə görə Allahın hər şeyə qadirliyi onunla ifadə olunur ki, o həmişə ruzi, ömür və s. «verəndir», o «bütün imkanların xəzinədarıdır». Lakin böyük şeyx ancaq zərurəti etiraf etmək, imkanı rədd etmək fikrindən uzaq olmuşdur. O məntiqi və ontoloji kateqoriya kimi mütləq zərurəti qəbul edən və imkanı inkar edən müfəkkirləri «intellektual cəhətdən gücsüz» hesab etmişdir. İnsanın iradə azadlığını etiraf etmək üçün əsas kimi İbn Ərəbi insanı Allahın bəxş etdiyi imkanların yeri hesab etmişdir. Həmin insan isə müəyyən vəzifələri reallaşdırmaq qabiliyyətinə malikdir. Beləliklə, iradə azadlığı Allahın iltifatı kimi təsnif olunur. Allahın öz qüdrətini məhdudlaşdırmağın səbəbi nədir? sualına cavab birmənalıdır! İnsanın sınağa çəkilməsində yarıdıcıya nə üçün lazım olmuşdur? Məgər o yalnız yaxşılıq yarada bilməzdimi? İnsanda həqiqi yaxşı olan, xeyirxahlığı aşkar etmək üçün sufi— şair Cəlaləddin Ruminin qeyd etdiyi kimi «əgər qüsurlu yoxdursa onun müalicəsi lazım deyildir» fikrini bir daha xatırlamaq yerinə düşərdi. Lakin başlıca cəhət bu deyildir. Xeyir və şərin ona görə lazımdır ki, mütləq varlığın hər şeyi əhatə etməsini göstərmək mümkün olsun. Allah— hər şeydir, o özünü mükəmməl olmayan kimi və mühakimə olan kimi təqdim edə bilir.

Allahın «hamıya məlum olmaq» xatirinə («özünü göstərmək də demək olar) ziddiyətli formalarda təzahürü haqqındakı fikirlər də maraqlıdır. Koredici İlahi işıq müxtəlif prosesləri zəruri edir. Bütün bunlar isə xarab olunan şeylər haqqında danışarkən şeyin özünün

mövcud olması, onun xarab olması, xeyir varsa mütləq şərin də olacağını qeyd edən neoplatoniklərin fikirləri ilə səsleşir, daha dəqiq desək üst-üstə düşür.

Xeyir və Şər cüt İlahi atributların mərhəmət və qisasın obyektiv təzahürələridir. Onlar Allahın özünü nümayiş arzusunun nəticəsidir. Yeni müəyyən mənada determinə edilmişdir. Bunun üzərində dayanmaq dünyada olan xeyir və şərin mövcudluğunun təbiiliyini qəbul etmək, lakin eyni zamanda şərin aradan qaldırılmasının mənasızlığı ilə razılaşımaq deməkdir. O zaman mövcud olan şərlə barışmaq, şəxsi təkmilləşməyə və ictimai tərəqqiyə yönələn istək və arzuların məqsəddüyük olmamasını etiraf etmək lazım gəlirdi. Bu cür yanaşmanın nəyə gətirib çıxaracağını başa düşərək sufilər izah etməyə cəhd edirlər ki, xeyir və şərin obyektiv olmasına baxmayaraq insan onların arasında seçim etməkdə azaddır.

Cəlaləddin Rumi iradə azadlığını «kapital»la müqayisə edir. Kim ondan düzgün istifadə edirsə qazanc gətirir, kim düzgün istifadə etmərsə ziyana düşür, müflis olur. Yaxud, kim də ondan sui— istifadə edərsə, onda Axirət günündəki cəzanı gözünün qabağına almaldır. Həmin Rumi göstərirdi ki, ilahi determinizm tərəfdarları ilə onların opponentləri arasındakı mübahisə rəşional yolla həll edilə bilməz, ona görə də həmin məsələni ağıl sahəsindən «ürəyin hökmranlıq etdiyi» sahəyə keçirmək lazımdır. Allaha məhəbbətlə zənginləşmiş insan Okeanın bir hissəsinə çevrilir. Bu mütləq reallıqdır, onların etdikləri hər bir hərəkət, hər bir əməl onların işi deyil, Okeanın əməlidir. Allaha hər şeyi əhatə edən məhəbbət insanı o qədər dəyişdirir ki, onun üçün iradə azadlığı məsələsi öz mənasını itirir. O ilahi mütləq, varlıqla birləşir, onunla bir yerdə əriyir və təbii bir hissə yaranır. «Mən Allaham»!

Mənsur Həllac daha kəskin çıxış etmişdir və buna görə də 922-ci ildə həminin gözü qabağında edam edilmişdir. O belə bir nəticəyə gəlmişdir. Onun Ruhu mənim ruhumdur, mənim ruhum isə Onun Ruhudur. Mən nə istədiyimi, O istəyir, O nə istədiyini mən istəyirəm. Rumi Həllacın «Mən Allaham» fikrini yüksək qiymətləndirir. Ruminin fikrincə bu allahlıq iddiası deyil, böyük itaətdir. İnsan əgər deyərsə ki, «Mən Allahın quluyam»! bununla da burada Allahın və özünün mövcudluğunu irəli sürür. Elə həmin adam «mən Allaham» deyir, bununla da onu ifadə edir ki, «Mən yoxam, ancaq Allah vardır»!

Bir sözlə, sufiliyə görə iradə azadlığı fərdin seçimi ilə anlaşılan xarici dünyəvi təsirlərdən azad iradədir. Xeyrin nə olması haqqında şəxsi mülahizə mənəviyyat kriteriyası rolunda çıxış edir. Eyni za-

manda sufi azad iradəəsi məhdud dərəcədə şərtidir. Çünki belə hesab olunur ki, yalnız seçilmişlər - mülahizə və seçim müstəqilliyinə malikdir. Əsas kütlə isə müəllimə tabe olmalıdır. Azad mülahizə hüququ yalnız təkmilləşmə mərhələsi keçirildikdən, əzab-əziyyətlə həqiqətə nail olduqdan sonra əldə edilir. Yola çıxış – fəna, nirvana ilə analoji olan bir vəziyyətlə tamamlanır.

İnsan nədir haqqında müsəlman filosoflarının təsəvvürləri, prinsipcə mükəmməl və xeyirxah insan xarakteristikası kimi dini dogmatizmə müxalif olaraq formalaşmışdır. Burada antik filosofların fikirləri mühüm əhəmiyyətə malik olmuşdur.

Nümunə üçün Fərabinin baxışları üzərində dayanaq! Ümumiyyətlə, Fərabî müsəlman şərqində fəlsəfi antropologiya sahəsində ən parlaq fiqurlardan biridir.

Fərabî insanı varlığın 4-cü mərhələsinə aid etmişdir. İnsanda doğulduğu vaxt özünü göstərən birinci nə varsa, yemək, içmək, bir sözlə qidalanmaq qabiliyyətidir. Onun ardınca isə hiss etmək, hiss ediləni qəbul və rədd etmək, təsəvvür etmək və ən nəhayət düşünmək və fikirləşmək qabiliyyəti olmuşdur. «Fikirləşən qüvvələrin» köməyi ilə insan əqli nəticə çıxarmaq intelleksiya obyektlərini qavramaq, gözəlliyi və eybəcərliyi fərqləndirmək, incəsənət və elmə nail olmağa qadir olur. Fikirləşən qüvvə bütün yerdə qalan qüvvə və qabiliyyətlər üzərində hökmranlıq edir.¹³⁶

Fərabî öz dövründəki təbabətin səviyyəsinə arxalanaraq insan bədəninin müxtəlif orqanlarının funksiyalarını ətraflı təsvir edir. Öz əhəmiyyətinə görə o burada ürəkdən sonra beyinə ikinci yeri verir. Maraqlıdır ki, filosof qadınları kişilərə nisbətən alçaldan müsəlman ənənələrinin əksinə olaraq təsdiq edir ki, həm qadın və həm də kişi hissi, təxəyyül və intellekt məsələlərində bir-birindən qətiyyənlə fərqlənirlər.¹³⁷

İnsan tərəfindən intelleksiya obyektlərinin qavranılması düşüncənin, xatirənin əqli nəticə çıxarmağın, arzunun və s.-nin formalaşması prosesi güclənmişdir. Fərabî belə hesab edirdi ki, burada bütövlükdə əldə edilən azad iradənin təzahürüdür. Onlar əgər hiss və yaxud təxəyyül vasitəsilə əldə edilirsə o zaman azad iradənin təzahürü ilə eyni adı daşıyır. Yox əgər, düşüncə, mühakimə vasitəsilə əldə edilirsə onu ümumi termin olan azad seçim adlandırırlar ki, bu da yalnız

insana məxsusdur.¹³⁸

Əgər cəfəkeş ağıl əldə edilmiş ağıl üçün materiyadırsa, o zaman sonuncu fəal ağıl üçün materiyadır. Fərabî filosofun, müdrik formalaşmasında fəal ağılın rolunu da yüksək qiymətləndirmişdir.¹³⁹ Ruhu mükəmməl olanı imam adlandırırlar və onu şəhərin başında görmək istəyir Fərabî!

Fərabinin insan və cəmiyyətə baxışlarında Antik dövr filosoflarının, xüsusilə Aristotelin və Platonun təsiri aydın surətdə özünü hiss etdirir. Emanasiya irsinin izahında neoplatonizmin ədalət, xeyirxahlıq məsələlərində Şərq mifologiyasının təsiri inkaredilməzdir.

Yunan mütəfəkkirlərinin ideyalarını müsəlman cəmiyyətinə adaptasiya etmək, mənəvi və dünyəvi hakimiyyətinin bölünməsi haqqında islam göstərişinə uyğunlaşdırmaq Fərabinin böyük xidmətləri sırasına daxildir. Teokratik monarxiya ideyası filosofun peyğəmbər, peyğəmbərin filosof olması ideyası da Fərabiyə məxsusdur.

Şərq və Qərb dünyasında böyük nüfuz sahibi, Avropa alimlərinin sosiologiyanın banisi hesab etdiyi Viko, Ketlen, Kontun, Makiavelinin, Smitin, Spenserin gördüklərini onlardan 100 və daha çox illər əvvəl görə İbn Xəldun (1332-1406) olmuşdur. O elə səviyyəli filosof, tarixçi, sosioloq, coğrafiyaçı, etnoqraf və s. olmuşdur ki, onu yalnız dəlil qiyətləndirməz. Onu çox vaxt tarixi materializmin sələfi, «Marksa qədərki marksist» və yaxud «ərəb Marksı» adlandırırlar.

Fəlsəfə və hətta sxolastik teologiyanın müsəlman Şərqində nəhənbəlizmin (islam ortodoksiyasının ən konservativ cərəyanı) tam təsiri altında olduğu XIV əsrdə həmin prosesdən kənar qalan, həmin prosesi qəbul etməyən yeganə adam İbn Xəldun olmuşdur. Fəlsəfi irsə onun verdiyinin iki aspekti diqqəti cəlb edir. Bu geniş şərhlər və ərəb peripatetizminin tənqidi, həmçinin müsəlmanlıq tarixində ilk dəfə olaraq tarix fəlsəfəsini yaratmasıdır. Onun əsərlərindən ən vacibi «**Müqəddimə**» («Proleqomenlər») əsəridir ki, bu da «Böyük tarix» traktatının girişidir. İbn Xəldun «Müqəddimə»də filosofları tənqid edir və belə nəticəyə gəlir ki, metafizika insanın taleyi və onun xilasına dair heç bir məsələni həll etməyə qadir deyildir. Metafizikanın yeganə «məhsulu» insanlarda «həqiqətə vərdis» məntiqi metodunun köməyi ilə, kultlaşdırmaq vasitəsilə «əqli itiləmək» qabiliyyətidir.

Göstərilən metodların bütün qüsurlarına baxmayaraq o məlum olan metodların hamısından yaxşıdır – nəticəsini çıxarmışdı İbn Xəldun!

¹³⁶ Ал-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата. 1970, с. 267.

¹³⁷ Yəne orada. s. 282.

¹³⁸ Yəne orada. s. 288.

¹³⁹ Yəne orada. s. 316.

Eyni zamanda o dini elmlərlə, xüsusilə Quranın təfsiri ilə və müsəlman hüquqşünaslığı ilə tanış olduqdan sonra həmin metodların köməyinə müraciət etməyi məsləhət görürdü.

Tarix və sivilizasiyanın Xəldun nəzəriyyəsi – bütövlükdə pozitivist metodoloji göstərişlərin nəticəsidir. O da özlüyündə orta əsr mütəfəkkirinin dini baxışları, hətta mistik görüşləri ilə uzlaşırdı. Tarixi prosesin İlahi Qüdrətdən asılı olduğunu təsdiq etməsinə baxmayaraq İbn Xəldun öz tarix nəzəriyyəsini coğrafiyanın, iqlimin, ekologiya və mədəniyyətin faktlarına əsaslanaraq formalaşdırmışdır.

İbn Xəldun öz sosioloji prinsiplərinin əsas oriyentasiyasını «sosial fizika» kimi müəyyən etmişdir.

Aristotelin təbiət haqqında təsəvvürlərinə əsaslanaraq zəmanədəki inkişaf səviyyəsinə görə müəyyən yer tutan fizikanı nümunə kimi götürmüşdü. Onun üçün təbiət aləmi – qaydaya salınmış və mükəmməl dünya olub səbəbin nəticə ilə əlaqəli olduğu, kainatların kainatlarla birləşdiyi mövcud olan şeylərin digər şeylərə çevrildiyi dünyadır. Bu dünyada onun heyretinin sərhəddi yoxdur.¹⁴⁰

İnsan qırılmaz surətdə təbiətlə əlaqədardır. Ona havanın temperaturu təsir göstərir. O İbn Rüşdün və Fərabinin əsərlərində qoyulan naturalist xətti – xüsusilə, insanların psixi xüsusiyyətlərinin izahında, mədəniyyətlərin, sosial təşkilin şərhində naturalist xətti diqqətlə izləmişdir.

Lakin insan təkəcə təbii deyil, həm də siyasi varlıqdır. Bu mənada onlar birləşməyə – «polisə» ehtiyac hiss edir.¹⁴¹ İnsan başqa insanlarla əlaqəyə girmədən özünü yedirə və müdafiə edə bilməz. Ona görə də insan nəslə üçün əməkdaşlıq zəruridir. Onsuz insanların mövcudluğu tam hesab oluna bilməz.¹⁴²

İbn Xəldunun mühüm tezislərindən biri aşağıdakı fikrin təsdiqi ilə özünü göstərir – nəsillərin yaşadığı şərait onların yaşamaq üçün vasitələri necə əldə etməsi ilə dəyişir. Yaşamaq üçün vasitəni təbii yolla əldə edənlər, torpağı əkir, becərir və heyvan bəsləyirlər. Bu insanlar primitiv şəraitdə yaşayırlar. Bunlar artmaqda olan tələbatı yaratmağa qadir deyildir.

Elementar tələbatı üstələyən artıq şeylər yarandıqdan sonra bəşər cəmiyyəti primitiv vəziyyətdən sivilizasiya vəziyyətinə keçir. İbn Xəldun birinci vəziyyəti ikinci vəziyyətə nisbətən daha sağlam və

ziyyət hesab edirdi. İkinci vəziyyət hər şeydə artıqlıq, passivlik, durğunluq və son nəticədə süquta aparıb çıxarır. O belə hesab edirdi ki, öz mövcudluğu prosesində cəmiyyət 5 mərhələni keçirir.

1) xalqın müdafiə etdiyi monarxiya hakimiyyətinin yaratdığı konsolidasiya.

2) monarxın hakimiyyəti inhisara alması həm qəbilə və həmtayfası ilə əlaqənin itməsi ilə nəticələnən tiraniya.

3) mülkiyyətçilər hakimiyyəti tərəfindən imtiyazlardan sui-istifadə edilməsi;

4) xalqın narazılığının (üsyanların) sakitləşdirilməsi (yatırtmaq) cəhdləri;

5) tənəzzül və məhv olma.

İbn Xəldunun ictimai inkişafın dinamikasının qanunauyğunluqları haqqında mülahizələri şübhəsiz «saf qardaşlar» (X əsrdə Bəsrədə yaranmış gizli dini-fəlsəfi cəmiyyət) təriqətinin təsirini aydın şəkildə hiss etdirir.

«Saf qardaşlar» ictimai inkişafın tsikliyi təsdiq edirdilər. Onların fikrincə hər bir dövlətdə yüksəliş dövrü və tənəzzül həddü vardır. Lakin İbn Xəldunun sələfləri həmin tsikliyin yalnız **siyasi aspektinə** diqqət yetirirdilər. O isə iqtisadi faktorlarla siyasi faktorların əlaqəsini deyil, həm də iqtisadi aspektə daha çox üstünlük vermişdir. Yalnız iqtisadi faktorların sayəsində insanlar yaşamaq üçün vasitə əldə edirlər.

Hindistan və Çinlə müqayisədə müsəlman dünyasının mənəvi mədəniyyəti üçün xarakterik olan filosofluq tipi öz xarakterinə görə Qərbi mədəniyyətə yaxın tip hesab olunur. Həmin hadisənin izahında əhəmiyyətli olan iki cəhət xüsusi vurğulanmalıdır. **Birincisi**, iki mono-teist din kimi həm iudaist monoteizmi ilə sıx əlaqədə olan islam və xristianlıq arasında bir çox ümumi cəhətlər vardır. **İkincisi**, müsəlman fəlsəfi ənənələrinin formalaşmasında həlledici rol yunan fəlsəfəsinə məxsusdur. Quranın mətni və sünnələr təsdiq etməyə əsas verir ki, islamda əsas mühüm mənəvi dəyərlər sırasında biliyə mühüm yer verilmişdir. Əfsanəyə görə Məhəmməd peyğəmbər qeyd etmişdir ki, bilik axtarışı hər bir müsəlmanın dini borcudur və yaxud da bəzi mənbələrdə bu aşağıdakı şəkildə verilir. «Hətta uzaq Çində də olsa, biliyin axtar, çünki bilik axtarışı hər bir müsəlmanın dini borcudur». Biliyin nə olması, onun mənbəyinin nə ilə əlaqələndirilməsi olduqca vacib məsələdir. Yuxarıda qeyd etdik ki, müsəlmanlar arasında ilk dəfə bəzi əhkamları qəbul etməyib mübahisə edənlər **qədərilər** olmuşdur. Onlar rəqibləri olan **cəbərilər** (cəbr – məcburiyyət) uzun müddət mübahisə

¹⁴⁰ Игнатенко А.А. Ибн Хальдун. М., 1980, с. 50.

¹⁴¹ Yəne orada. s. 126.

¹⁴² Yəne orada. s. 131.

etmişlər. Cəbərilər insanın seçim azadlığını inkar etmiş, yazı və əfsanələr ətrafında refleksiyanın əsasını qoymuşlar. Bu polemika eyni zamanda dini dogmatik sistemin və dini fəlsəfənin yaranmasına təsir göstərmişdir. Qədəri-cəbəri mübahisəsi polemik sahəni yaratdı, ilk abstrakt problemi – iradə azadlığı və qabaqcadan müəyyən edilməni ayırdı. Onların ətrafında teoloji mübahisələr genişlənməyə başladı.

Adətən tədqiqatçılar qədəri-cəbəri polemikasını Pelagiya və Avqustin tərəfdarları arasındakı mübahisələrlə müqayisə edirlər. Lakin onların oxşarlığı kifayət qədər formal xarakter daşıyır. Ümumi olan diskurs problemdir, metodlar və aparılma üsulları tamamilə birbirindən fərqlənir. Qədərilərin intellektual cəhdləri mübahisədə obyektiv həqiqətin axtarışından çox onlarla mübarizə aparən tərəfin haqlı olmamasının sübutuna oriyentir götürmüşdü. Onların tənqidi neqativdir, pozitiv deyil, sarsıdıcıdır, «izahedici deyildir». Burada təfəkkür və nitqli, konkret şəxsi rəyi inandırıcı və sübutlu etmək cəhdi özünü göstərir. Tam şəkildə «izahedici» tənqid üsulundan istifadə edilməsi mötəzilililərin payına düşmüşdür.¹⁴³

Mötəzilililər müsəlman cəmiyyətində ilk dəfə olaraq Allahın yolu haqqında, rasionallıq kateqoriyasında xeyir və şər təbiəti haqqında mülahizələr yürütməyə cəsarət etmişlər. Onların əsas müddəası bu idi ki, ağıla zidd gələn nə varsa və yaxud insanların xoşbəxtliyini qəbul etməyən hər şey Allahın xoşuna gəlməyən bir işdir. Mötəzilililərin baxışlarını təsvir edən görkəmli müsəlman tarixşünası Şəhrəstani¹⁴⁴ yazırdı ki, onların fikrincə insan müstəqil hərəkət etməyə qadirdir, yaxşı, pis öz əməllərinin yaradıcısıdır, axirət dünyasında hörmətə və yaxud cəzaya ancaq əməllərinə görə layiq ola bilər. O mötəzilililəri «filosoflarla razılığa gəlməməkdə qınayırdı, filosofların təlimlərinin ifadəsində mötədilliyin olmaması sadalanırdı. Sonuncular öz növbəsində zəruri və yaxud intuitiv və diskursiv biliklərə bölünürdü.

Diskursiv bilikdən fərqli olaraq zəruri bilik heç bir şübhə doğura bilməz. Mötəzilililərin ardınca əşərilər də rasionel biliyin əhəmiyyətini etiraf etsələr də onlardan fərqli olaraq onun hüdudlarını ciddi şəkildə məhdudlaşdırırdılar. İki əsas məsələyə görə: yeni Vəhydən asılı olmayaraq Allahın rasionel dərkə mümkün müdü? Və vəhydən əvvəlki xeyir və şər haqqında bilik mümkün olmuşdurmu? Bu məsələ-

lərdə əşərilər antimötəzilil mövqeyi tutmuşdular.¹⁴⁵

Teoloji rasionalizm haqqında müsəlman ənənəsi Qəzalının siyasında özünün parlaq və ardıcıl ifadəsini tapmışdır. Özünün məşhur traktatında Qəzali biliyə dair ideyaları xüsusi şərh etmişdir. Bu baxımdan müsəlman dünyasında onun tayı – bərabəri yoxdur.

Traktat Məhəmməd peyğəmbərə aid edilən aşağıdakı fikirlə başlayır. «Biliyə cəhd hər bir müsəlmanın borcudur».¹⁴⁶ Sonra isə Qəzali bilik haqqındakı öz traktovkasını verir. Öz konsepsiyasında biliyin dörd tərifini verir Qəzali! **Birincisi**, insanı heyvandan fərqləndirən keyfiyyətdir ki, onun köməyi ilə mücərrəd elm və bilikləri qavramağa hazırlanır, mürəkkəb fikirləşmə, təfəkkür uğurları əldə edir. Mürəkkəb düşüncə qabiliyyəti Qəzalının sözləri ilə desək, göz görməklə əlaqəli olduğu kimi biliklə əlaqədardır. Quran və Sünne də bu qabiliyyətə aiddir. Günəş işığını görməklə əlaqəsi kimi biliyin kəşfi də insan ağılı ilə bağlıdır.¹⁴⁷

İkincisi, «ağıl bəzi zəruri bilikdir, mümkün olanın mümkün olması və mümkün olmayanın mümkün olmaması haqqında bilik bu qəbildəndir».¹⁴⁸ **Üçüncüsü**, təcrübədən yaranan bilik ağıl adlanır, kim təcrübə və həyatda biliklə zənginsə onu ağıllı adlandırırlar.¹⁴⁹ **Nəhayət**, ağıl, hərəkətlərin nəticələrini dərk etmək qabiliyyətidir. Ağılın bütün dörd tərifinin məcmuunu götürsək təsdiq edə bilərik, bu Allahın insanlara bəxş etdiyi xoşbəxtlik, mükafatdır.¹⁵⁰

Qəzali öz hökmlərində kateqoriya mövqedən çıxış edir. Son nəticə belədir: Bilik davranış elminə və vəhy elminə bölünür.¹⁵¹ Deməli, burada söhbət ancaq və ancaq dini göstərişlər və dogmatika elmindən gedir. Metafizik problemlərə gəldikdə isə o düşüncəyə aid deyildir. Məsələn insan məşhur Quranın «Allahdan başqa məbud yoxdur, Məhəmməd isə onun rəsuludur» göstərişini öyrənmək və sübutlar gətirməklə aydınlaşdırmağa borclu deyildir. O buna bütün qəlbi və varlığı ilə inanmalı, heç bir şübhə yeri qoymamalıdır. Qəzalının fikrincə insanın həmin hökmə inanması kifayətdir.

Qəzaliyə görə etiqad doğulduğu gündən onun qəlbinə daxil

¹⁴³ Султанов Р.И. К истории становления теологического рационализма: сравнительный анализ мыслительных схем калама и патристики // Рационалистическая традиция и современность: Ближний и Средний Восток. М., 1990, с. 43.

¹⁴⁴ Аш – Шахрастани. Книга о религиях и сектах. М., 1989, ч.1. с. 55-56.

¹⁴⁵ Farhru M.A. History of Islamic Philosophy. N.Y.L. 1983, p.210-211.

¹⁴⁶ Роузентал Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. М., 1978, с. 105.

¹⁴⁷ Абу Хамид ал Газали. Воскрешение наук о вере. М., 1980, с. 92-93.

¹⁴⁸ Yəne orada, s. 93.

¹⁴⁹ Yəne orada, s. 94.

¹⁵⁰ Yəne orada, s. 94.

¹⁵¹ Quran: 38:28.

olmuşdur. Quranda bu barədə fikirlər çox aydın şəkildə ifadə olunmuşdur! Qəzali peyğəmbərin sözləri ilə öz fikirlərini aşağıdakı kimi ifadə edir. «Ağıllı adam Allahla, onun elçilərinə inanandır, ona itaət edəndir».¹⁵²

Qəzali müsəlman teologiyasının mühüm müddəalarını, sufiliyin və islam fəlsəfəsinin əsas istiqamətlərinin fikirlərini kəskin tənqid atəşinə tutmuşdur. Filosoflardan ən çox onun tənqidinə məruz qalan Aristotel, Fərabî və İbn Sina olmuşdur. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, o idrakın fəlsəfi yolunun düzgün olmadığını iddia edərkən özü də daim təkzibin fəlsəfi metodlarından istifadə etmişdir, yunanların məntiqi üsullarından bəzilərini bəzilərini qəbul etmişdir. Buradan da paradoksal bir situasiya yaranır. Fəlsəfəni təkzib edən Qəzali onun inkişafına sözün həqiqi mənasında özünün sambalı töhvəsini vermişdir.

Onun xüsusi həqiqət axtarışının hərəkətverici qüvvəsi şübhə, skeptisizm olmuşdur. Qəzali skeptisizmi o qədər güclü və böyük olmuşdur ki, bəzi tədqiqatçılar onun Yumdan 7 əsr əvvəl intellektual skeptisizmin ən yüksək zirvəsinə çatdığını etiraf etməyə imkan vermişdir. O bununla Yumdan xeyli əvvəl səbəbiyyət kəlfini dialektika ülgücü ilə kəsərək dağıtmışdır. O sübut edirdi ki, biz nə səbəbi, nə də nəticəni bilirik yalnız onu bilirik ki, «biri o birisinin ardınca gəlir». Bu o deməkdir ki, Qəzalidən sonra «Yuma deməyə heç nə qalmamışdır».¹⁵³

Müsəlman fəlsəfəsinin inkişafında Qəzalinin töhvəsini yüksək qiymətləndirmək lazımdır. Lakin eyni zamanda orta əsr teoloqunun baxışlarının modernist şərhindən uzaq olmaq lazımdır. O həqiqətin dərkində ağılın əhəmiyyətini etiraf etməklə eyni zamanda daha yüksək, daha etibarlı bilik mənbəyi mistik intuisiyanı qəbul etmişdir. Bütövlükdə demək lazımdır ki, Qəzalinin tənqid cəhətləri ilə yanaşı müasirlərinin idrak sahəsindəki fikirlərini «sintez» etməsini yüksək qiymətləndirmək lazımdır. Müsəlman teologiyasını sufiliklə bərabərlikdə qaldırmaq da ona məxsusdur. Sufiliyi «İlahi elmlər» dərəcəsinə qaldırmaq da onun xidmətidir.

Mistik istiqamət kimi sufilik təbii olaraq irrasionalizm mövqeyindən çıxış edir. Teosof sufilər rasionalistlərin tənqidinə məruz qalır. Onlar intuisiya ilə nisbətdə ağılın əhəmiyyətini azaldır, belə bir təəsürat yaradır ki, guya sufilər fəlsəfənin arxidüşmənləridir.¹⁵⁴ Lakin su-

filiyin tənqidi fəlsəfi rasionalizmdən çox teoloji ustanovkaların rasionallıq əsaslandırılmasına qarşı yönəldilmişdir.

Müsəlman teologiyası Allahın transendentliyi üzərində mühüm dayanaraq Mütləqin dərk edilməsi imkanını rədd edir, Allahın və insanın bir-birindən ayrılması ikinci üçün Quran «bilibini»ni etiqad kimi qəbul etməkdən başqa bir çıxış yolu qalmır. Sufilər isə belə hesab edirlər ki, Həqiqət - Allah axıra qədər dərk edilməzdir, lakin ona maksimum dərəcədə yaxınlaşmaq mümkündür.

Mikrokosm kimi insana sufi baxışı islam dünyasında qəbul edilmiş prinsiplərdən çox da uzağa getmir. Onlara görə Allah insanlara çox böyük etibar etmişdir. O İlahi sərvətin saxlıncısıdır. İnsanın «nadanlığı» ondan ibarətdir ki, öz vəzifəsini unutmuş və özündən başqa hər yerdə həqiqət-xəzinə axtarır.

«Məsnəvi» adlanan dini-fəlsəfi poemasında Cəlaləddin Rumi belə bir əhvalatı qeyd edir: öz dostu ilə bağda gəzməyə çıxan sufi təbiətin gözəlliyindən zövq almaq əvəzinə tənhalığa çəkilir. Dostunun sən başını aşağı salıb ətrafdakılara diqqət yetirmirsən, Allahın mərhəmətindən yarananlara baxmırsan? sualına Allahın yaratdıqlarını öz qəlbində görmək daha yaxşıdır-cavabını verir.

Həqiqətə çatmağın sufi ustanovkası özünüdərk sahəsində mistiklərin daimi çağırışları ilə ziddiyyət təşkil edə bilər. Çünki mistiklər öz şəxsi «mən»- i unutmağa çağırırlar.

Fenomenal «mən»- in ölümü mühüm biliyə yolu açır, burada obyekt- subyekt bölgüsü yoxdur. Varlığın vəhdəti bu yolla dərk olunur. İnsanın malik olduğu idrak vasitələri hansılardır? Sufilər belə hesab edir ki, əql idrakın ancaq məhdud dairəsində pozitiv rol oynaya bilər. Onun çıxardığı nəticə hiss orqanlarının göstəricilərinə əsaslandırdığından çox vaxt aldadıcı olur. Rumidə qaranlıq otaqda yerləşdirilən fil haqqında pırıq vardır. Orada deyilir ki, adamlar obyektin nə olduğunu bilmək istəyirlər. Filin xortumuna əli ilə toxunan adam onu su borusu hesab edir, qulağına toxunan isə deyir ki, bu böyük yelpikdir. Ayaqlarına toxunan üçüncü adam bunları sütunlara bənzədir, dördüncü adam filin kürəyinə toxunur və deyir ki, bu böyük taxtdır. Pırıq bizim hiss orqanlarımızın bizi aldatması fikri ilə tamamlanır. Sufilər ağılın idraki qabiliyyətinin statik xarakterinə diqqət yetirir. Reallıq hər hansı məhdudluğu rədd edir. O yorulmaz ilahi «nəfəsi» ilə müqayisə olunur, daha dəqiq desək, daimi dəyişikliyi ilə fərqlənir.

Sufilərin əqidəsinə görə ağıl yox, ürək idrakın başlıca orqanıdır. İbn Ərəbi yazırdı ki, idrak ürəklə əldə ediləndir. Təbiətdən ürək həmişə təmizdir və aydındır. Allahın təzahür etdiyi hər bir ürək- heç

¹⁵² Алш- Шахрастани. Книга о религиях и сектах. М., 1989, ч.1. с. 95.

¹⁵³ Renan E. Averroes et averroizm. p.1903, p.74.

¹⁵⁴ Rahaman F. Islam. Z.1966, p.145.

nə gizlədilməyən, hər şeyi aşkar görünən ürəkdir, əqlin nail olmadığına ürək nail ola bilir.¹⁵⁵

Ayıq diskursiv mühakimələrdən imtina etməyə çağıran və «dəlilik»– «ekstaz» səviyyəsinə daha çox meyli edən sufilər eyni zamanda insanları xaricdən təlqin edilən ustanovkalardan azad edir, instinkte üstünlük verir, şüursuz təxəyyülün kortəbii stixiyasına daha çox meyli olur.

Çox vaxt idrak prosesini sufini ekstaza aparan sərxoşluqla, ağılsızlıqla müqayisə edirlər.

Ərəb mistik şairi İbn Fəridin şerlərində yuxarıda dediklərimizə aid istənilən qədər nümunə vardır. Həqiqət yalnız şəxsi təcrübədə aşkar olur. Autentik bilik– təxəyyüldə yaradılan məhəbbət obyektinə– Allah– yalnız ürəklə əldə edilir. Bu ideya ən geniş və tam ifadəsi ilə İbn Ərəbi yaradıcılığında mühüm yer tutur. O təxəyyülün əsas funksiyasını konkret olmayanın hipotezləşməsində görürdü. Yuxugörmə vəhy və yaradıcılıq təxəyyülün simvolik fəaliyyətinə daxil edilmiş sahələrdir. Əslinə qalanda sufilərə görə təxəyyül intellekte xidmət edir: vasitəci rolunu yerinə yetirir, hissi qavrayış zamanı yaranan obrazları əqlin ixtiyarına verməzdən əvvəl abstraklaşdırır. Aqlın, intusiyanın, təxəyyülün köməyi ilə insan həqiqətə yaxınlaşır. Prinsipcə onun idraki qəbiliyyətləri tükənməzdir və o onları daim təkmilləşdirməyə borcludur. Əgər bu edilməzsə onlara forma məlum olar, şeylərin mahiyyəti isə gizli şəkildə qalar.

Müsəlman mistikləri insanları ezoterik biliklərə yiyələnən mənəvi elitaya və adi adamlara, daha dəqiq desək, qara camaata bölür. Birincilər peyğəmbərlər və müqəddəslərdir. Onlar universal Ağılla doğmadırlar. Adi adam isə Həqiqəti qavramaq– dərk etmək üçün əvvəlcədən özünə müəllim tapıb təkmilləşmə yoluna qədəm qoymalıdır. Həmin müəllim onun üçün bələdçi rolunu oynamalıdır. Beləliklə ənənəvi İlahiyyatın təsiri sufi mürid– mürid institutu ilə əvəz olunur. Ordenlər praktikası göstərir ki, şeyxlər həqiqi avtoritetlərə çevrilir, onların göstərişləri müridlərin davranış normalarına çevrilir. Onlara heç bir etiraz, narazılıq etmədən, sözsüz tabe olunmalıdır. Eyni zamanda sufilər «məşələ» çevrilən ayrı-ayrı adamların olduğuna da etiraz edirlər. Kamilliyə çatan həmin adamlar heç bir göstərişə, normalara tabe olmamaq hüququna malik olur.

Özünütəkmilləşmə yolu ilə bilik əldə edilməsi ideyası güclü humanist əhəmiyyətə malik olmuşdur. İnsan özünə güvənməklə çox

şeyə nail ola bilir. Bilik və mənəvi təkmilləşmə bir-birilə ayrılmaz surətdə əlaqədar olmuşdur. Hər kəs öz mahiyyətinin ona verdiyi dəyər səviyyəsində Allahı dərk edir– fikri dəqiq şəkildə sufi bilik konsepsiyasının spesifikasını ifadə edir. Onun müsəlman sxolastikasından prinsiplial fərqi şəxsi həqiqətin şəxssiz həqiqətə qarşı qoyulmasıdır. Korparativliyə – fərdilik, ənənəvilik – qeyri-ənənəvilik, teoloji proqramlaşmaya – intuitiv nurlaşmanın spontanlığı qoyulur. Hətta sufiliyin mövqeyinin rəsmi ilahiyyatla üst-üstə düşməsinə belə onların qeyri-eyniliyi özünü göstərir.

Teoloqlar kimi sufilər də daim təsdiq edirlər: «Allah əl çatmazdır». Əgər islam teologiyasının aqnostisizmi Həqiqətə çatmağın mənasız cəhdlər olduğunu qeyd edərsə, sufilik Mütləqin dərk edilməzliyini etiraf edir. Onlar bəşəri cəsarətin «hüduzsuzluğu» haqqında həqiqətin axtarışında daimlik kodlaşdırılmış sufi formuludur. Sufiliyin bu ustanovkası fəlsəfəni onun potensial müttəfiqinə çevirmişdir. Bu isə İbn Sinaya sufiləri «həqiqət üzrə qardaşlar» hesab etməyə imkan vermişdir. Mistiklərdə fəlsəfi idrak metoduna skeptisizmə yanaşma, rasionalizmə, həmçinin mistik və fəlsəfi idrakın müxtəlif istiqamətli olmasına baxmayaraq İbn Sina sufilərin bu cəhətini yüksək qiymətləndirmişdir. Sufi üçün bilik Allahın insanla əlaqəsini açır, o həmişə təkçədir, fərddir. Filosofun axtardığı bilik isə ətraf mühitin anlaşılmasına istiqamətləndirilir.

Müsəlman fikrinin digər istiqamətlərindən fərqli olaraq fəlsəfə nümayəndələri idrak prosesində əqlin rolunu təkçə etiraf etmir, həmçinin insanın ən ali qabiliyyəti kimi ağıl haqqında təlimi yaradırlar. İbn Sina müsəlman dünyasında «Yunan fəlsəfəsinin simvolu» sayılır. Məşhur «Danış– namə» («Bilik kitabı») əsərində İbn Sina məntiqi «tərəzi elmi» adlandırır. Onun fikrincə, hər cür bilik, əgər ölçüyə, çəkiyə gəlmərsə, həqiqi və deməli həqiqi bilik deyildir.¹⁵⁶ İbn Sina sübutun üç növünü fərqləndirir: Bunlar, sillogizm, induksiya və analogiyadır ki, onlardan ən etibarlısı sillogizm hesab olunur. O fəlsəfə elmlərinin təhlilinə keçməzdən əvvəl, sübutun bütün növlərini detallarına qədər təsvir edir. Fəlsəfə elmlərini nəzəri və praktiki elmlər kimi iki növə ayırır. Onların da hər birisi üç elmə bölünür. Xalqların idarəsi elmini özünə daxil edən praktiki elmdir. O iki növ üzərində xüsusi dayanır. Bunlar: a) dini qanunlar necə olmalıdır; b) siyasət, ailənin, evin idarə edilməsi elmi və insanın özünə münasibəti haqqında elm.

¹⁵⁶ Ибн Сина (Авиценна). Избранные философские произведения. М., 1980, с. 60.

¹⁵⁵ Rouzental F. Gösterilən əsəri. s. 188-190.

Nəzəri elm də öz növbəsində üç növə bölünür: birincisi, ali və yaxud birinci elm, daha dəqiq desək, təbiətdən kənarada olan elmdir. Bu – metafizikadır, ikincisi, orta elm – riyaziyyatdır. Üçüncüsü, aşağı elm – təbiət haqqında elmdir. Bu insanlara az-çox yaxın olan, eyni zamanda özünə «bir çox aydın olmayan şeyləri» daxil edir. Onun predmetini hissi bədən və özü də daim hərəkətdə və dəyişmədə olandır.¹⁵⁷

İbn Sinanın metafizikası həqiqi zəruri olanın müəyyən edilməsi və təsviri üzərində qurulmuşdur. İbn Sina yazırdı: «Həqiqi zəruri olan elədir ki, bütün şeylərin varlığı ondan yaranır və bütün şeylər ondan varlığın zərurətini alır».¹⁵⁸

Filosof Quran ayələrinə əsaslanaraq Həqiqi – zərurinin Allahla, Yaradıcı ilə eyniliyini etiraf edir. Bu zaman İbn Sina üçün bu tək cə ontoloji anlayış deyildir. Filsofa görə həqiqi – zəruri olan «Mütləq müdrik» – əqlin iyerarxiyasının əmələ gəldiyidir.

Rasional idrakin qüdrətini etiraf edərək, təsdiq edirdi ki, əqlin gücü sonsuzdur, onun fikirləşdikləri də sonsuzdur.¹⁵⁹ Bununla bərabər İbn Sina rasiional düşüncənin çata bilmədiyini, mistik nurlanma sferaları kimi sahələrin olmasını da etiraf etmişdir.¹⁶⁰

Rasional xəttin aparılmasında İbn Sinanın kifayət qədər ardıcıl olmaması – böyük müsəlman peripatetiklərin nəhəng nümayəndələrinin sonuncularından biri İbn Rüşd tərəfindən kəskin surətdə tənqid edilmişdir. İbn Rüşd əqlə həqiqətin (mahiliyyətin, varlığın) öz səbəbinə görə əldə dərk edilməsi kimi tərifi verir. Elə bu cəhət özü əqli digər qavrayan qüvvələrdən fərqləndirir. Əql «həqiqi biliyi» əldə etməyə imkan verir.¹⁶¹

Fəlsəfənin ünvanına teoloqlar tərəfindən edilən tənqidi diqqətə çəkən İbn Rüşd onun dini «qanuniliyini» əsaslandırmağa daha çox fikir verir. O Quranın avtoritetinə arxalanaraq müsəlmanları varlığın dərk edilməsində əqlə əsaslanmağa çağırır.

Görkəmli filosof əqli təfəkkür «silahı» kimi qiymətləndirərək dindarları ona yiyələnməyə çağırır.

İbn Rüşd göstərir ki, əgər tədqiqat sübutlara əsaslanarkən Müqəddəs Kitabın bu və ya digər müddəası ilə narazılıqla rastlaşırsa, o zaman sübut və dəlillərdən deyil, Qurana hərfi yanaşmadan əl çək-

mək lazımdır. O hərfi mənanı alleqorik şərh hesab edirdi.¹⁶²

O həqiqətin dərk edilməsində varisliyin qorunması zərurətini müdafiə etmişdir. İbn Rüşd nəinki fəlsəfəni «müdafiə etmişdir», eyni zamanda ilahiyyatla müqayisədə ona daha yüksək yer vermişdir. O insanları dərk etmə qabiliyyətlərinə görə bir-birindən fərqləndirmişdir. Birinci qrupa sadə «öləri» insanları, «kütlə»ni aid edir. Onlar şərh etməyə qabil deyildir: geniş kütləni əhatə edən həmin publikadır. İkinci qrupa aid olanlar dialektik şərhə qabil olanlardır. Onlar həm təbiətinə və vərdişinə görə seçilənlərdir: üçüncü qrupa apodeytik şərh bacaranlardır. Bunlar təbiətinə görə, elmə görə, həm də daha dəqiq desək, fəlsəfə elminə görə apodeytiklərdir.¹⁶³ Bir sözlə, kütlə, teoloq və filsoflar mövcuddur. Həm də filsoflar ən yaxşı adamlar sırasına daxildir. Allah özü onları başqalarından fərqləndirmişdir. Onun fikrincə düzgün şərh... publika üçün nəzərdə tutulmuş kitablarda ifadə etmək olmaz. Onlar seçilmişlərə aiddir.¹⁶⁴

İbn Rüşd tərəfindən fəlsəfə dinin rəqibi kimi deyil, onun yol yoldaşı və süd bacısı elan olunur. O seçilmişlərə dinin əsaslarını müəkkəmməl tədqiq etmək zərurətini göstərir.¹⁶⁵ İbn Rüşdün fəlsəfəni tənqidlərdən müdafiə etmək cəhdi o qədər qəti və inandırıcı olmuşdur ki, bu baxışlar müsəlman dünyası hüdudlarından kənara çıxmış dünya fəlsəfə tarixinə **averroizm** kimi daxil olmuşdur. Avropa filosof – teoloqlarından Böyük Albert və Foma Akvinski İbn Rüşdün nəzəriyyəsi əleyhinə əsərlər yazmışlar. Ərəbdilli müsəlman filsofları İbn Rüşdə qarşı daha kəskin çıxışlar etmişlər.

Bütün bu deyilənlər Şərqdə ənənədən kənara çıxmağın mümkünsüzlüyü demək deyildir. Nəzərdən keçirilən regionda mənəvi fikrin inkişaf tarixi bir daha göstərir ki, faktiki olaraq XVIII əsrin sonuna qədər burada təfəkkürün normativ üslubu əsas mövqeyi tutmuşdur.

¹⁶² Ибн Рушд. Рассуждение, вносящее решение относительно связи между религией и философией // Сагдеев А.В. Ибн Рушд (Аверроэс). М., 1973, с. 178.

¹⁶³ Yəne orada. s. 193.

¹⁶⁴ Yəne orada. s. 196.

¹⁶⁵ Yəne orada. s. 198-199.

¹⁵⁷ Yəne orada. s. 105.

¹⁵⁸ Yəne orada. s. 153.

¹⁵⁹ Yəne orada. s. 221.

¹⁶⁰ Yəne orada. s. 366-371.

¹⁶¹ Сагдеев А.В. Ибн Рушд (Аверроэс). М., 1973, с. 516.

AZƏRBAYCANDA PANTEİZM, SUFİLİK VƏ HÜRUFİLİK FƏLSƏFƏSİ (XIII-XV ƏSRLƏR)

Orta əsrlərdə Azərbaycanda peripatetizmlə yanaşı, bir sıra hallarda müsəlman dini cərəyanlarına müxalifətdə olan cərəyanlar da yaranıb inkişaf etmişdir. Allahın təbiətdə zühuru kimi anlaşılan, daha dəqiq desək, Allahla təbiəti, eləcə də insanı qovuşdurmaq, eyniləşdirmək, bütün cisimləri ilahiləşdirmək meyillərinin üstün olduğu panteizm həmin cərəyanlardandır. Doğrudur, ölkəmizdə bu cərəyan müstəqil cərəyan olmasa da, sufilik və hürufilik adları altında insanın gerçəkliliyə obyektiv-real münasibətinin formalaşmasına mühüm təsir göstərmişdir. Dünyanı allahla eyniləşdirən panteizm anlayışı XVII əsrdə yaranmışdır. İlk dəfə ingilis filosofu C.Toland tərəfindən (1705) «Panteist» anlayışı, onun əleyhdarı Niderland teoloqu Y.Fay isə (1709) «Panteizm» anlayışını işlətməmişdir. Panteist konsepsiyalarda çox vaxt allahı təbiətdə əridən və bununla da materializmə aparıb çıxaran naturalist tendensiyalar gizlədilmişdir. Bu da özlüyündə teist konsepsiyalara müxalif olan təlimi əks etdirmişdir. Bütün bunlar heç də onu sübut etmir ki, panteist ideyalar yalnız XVII əsrdə yaranmışdır. Əksinə, həmin ideyalar Qərb və Şərq fəlsəfəsində ən qədim dövrlərdə yaranıb inkişaf etmişdir. Ancaq dünya dinləri yarandıqdan sonra panteizm daha mükəmməl təlim kimi təqdim olunmağa başlamışdır. Yunanca pan – «hər şey», theos – «Allah» ifadələrinin birləşməsindən əmələ gələn panteizm Allahın təbiətlə yaxınlaşdırılması, qovuşdurulması və nəhayət, eyniləşdirilməsi, Allahın, təbiətin və insanın vahidliyi haqqında dini-fəlsəfi təlimdir. Çox vaxt dini-mistik səciyyəli panteistlər allahı mənəvi tamlıq, ilkin ruhi varlıq kimi qəbul edir. Şəxsi Allah ideyasını kənara atırdılar. Allahın təbiət içərisində görünməz olması, üstü-örtülü şəkildə, hakim dini dünyagörüşə etiraz kimi anlaşıla bilər. Orta əsrlərin tanınmış Azərbaycan filosoflarının əsərlərində panteizm ideyaları mühüm yer tutmuşdur.

Qeyd etmək lazımdır ki, orta əsrlərdə islam zəminində yaranıb inkişaf edən, bəzən dini müdafiə edən, bəzən isə ona müxalif olan cərəyanlardan biri də **sufilik** olmuşdur. VII-XII əsrlərdə geniş inkişaf tapmış sufilik Yaxın və Orta Şərqdə özünə xeyli tərəfdar toplamışdır. Suf sözü yun mənasını verir. Deməli, sufi sözü yundan xüsusi hazırlanmış paltar geyən adamlara demişlər. Bəzi mənbələrdə sufi sözü yu-

nanca sofios – «müdrük» sözünün təhrif edilmiş şəkli kimi başa düşülmüşdür.

Orta əsr Şərq fəlsəfəsinin tədqiqatçısı Zakir Məmmədovun fikrincə, «sufilik vahid, yekcins təlim olmadığı kimi, onun vahid ontologiyasından, vahid qnosologiyasından danışmaq çətindir. Buna görə də ümumiyyətlə, sufiliyin yox, müəyyən bir sufi mütəfəkkirin, yaxud müəyyən qrupa mənsub sufi mütəfəkkirin dünyagörüşü, fəlsəfəsi haqqında konkret fikri söyləmək mümkündür».¹⁶⁶

Onların dünyagörüşünün ya monoteist, ya da bu və ya digər dərəcədə panteist məzmun daşdığına nəzərə alsaq, bəzi anlayışları xırdalamaq lazımdır. İslamda «Allahdan başqa ilahi yoxdur» («La ilahə illəllah») hökmü ilə Allahın birliyi iqrar edilir. Sufilər bu təbiri dəyişib, «Ondan başqa o yoxdur»; «Məndən başqa Mən yoxdur» şəklinə salmışlar. Bu tədrici dəyişmələr panteist anlama yaxınlaşmanı göstərir. Mötədil sufilərə görə, insan öz «Mən»ini itirib, Allahın «Mən»ində vücuda gəlir. İfrat sufilərə gəldikdə isə onlar «Mən»i həm allah, həm də insan yerində işlədərək, «İnsan» ilə «Allah» eyniləşdirmişlər. Nəticədə «Mən haqqam», «Sufi allahdır» hökmləri meydana çıxmışdır. Sufiliyin əsasını qoyanlar həqiqətə 4 mərhələdə çatmağı müəyyənləşdirmişlər. Birinci mərhələ **şəriət** mərhələsidir. Bütün müsəlmanlar dini qanunları, qaydaları, hüquqları mənimsəməlidir. İkinci mərhələ **təriqət** mərhələsidir. Bu mərhələ insanın (sufinin) öz iradəsini Allaha tabe etmək, müdrüklük mərhələsidir. Üçüncü mərhələ **mərifət** mərhələsidir. Mərifət mərhələsində sufi ağılı, idrakı ilə deyil, könlü, qəlbi ilə varlığını Allahla vəhdətini, xeyir və şərin nisbətini dərk edir. Dördüncü mərhələ **həqiqət** mərhələsidir. Burada artıq sufi ilahi həqiqətə yetişir, qəlbi işıqlanır, ekstaz vasitəsilə Allaha qovuşur.

Orta əsrlərdə Azərbaycanda ən geniş yayılmış təriqətlərdən biri də **hürufizm** olmuşdur. Hürufilik ərəbcə hüruf sözündən əmələ gəlmişdir, mənası hərflər deməkdir. Hürufizmin əsası **Fəzlullah Nəimi** tərəfindən qoyulmuşdur. Hərflərə mistik ilahi mənə verilməsi bu təlimin başlıca fərqləndirici cəhətidir. Əsas ideya isə Allaha məxsus keyfiyyətin təcəssümü, insanın allahlaşdırılması, kainatın əbədiyyətinin qəbul edilməsidir. Nəticədə Nəimi həbs edilərək, sonralar edam olunmuşdur. Fəzlullah həbsxanada məşhur «Cavidannamə» əsərini yazmışdır. Sözlərin müqəddəsliyini irəli sürən həmin əsərdə hürufiliyin başlıca prinsipləri öz əksini tapmışdır. Bəzi filosoflar bu cərəyanı idealist, bəziləri isə materialist istiqamətə aid edirlər. Əslində isə təlim mistik

dini cərəyan hesab olunmalıdır. Ayrı-ayrı materialist müddəalar bu cərəyanı materialist cərəyan hesab etmək üçün kifayət deyildir. «Allah mənəm», «Allah mənəm özümdür» fikri də Allahın tam inkarı deyil, onun insanda təcəllə tapmasının təsdiqidir. Hürufizm tərəfdarları müsəlmançılığın müqəddəs kitabı olan Quranın bütün şeylərin məcmusu olduğunu göstərirlər. Allah isə ilkin əsas olmaq funksiyasını itirmir. Orta əsrlərdə Azərbaycanda sufi– panteist və hürufilik təlimlərinin əsas nümayəndələri **Mahmud Şəbüstəri**, **Fəzlullah Nəimi** və **İmadəddin Nəsimi** (1369-1417) olmuşdur.

Mahmud Şəbüstəri sufi– panteizm mütəfəkkiri olmuşdur. Şair– alim Şəbüstəri orta əsr Azərbaycan fəlsəfi fikrində mühüm rol oynamışdır. Cəmi 33 il yaşayan Mahmud Şəbüstəri «Şahidnamə», «Aləmlərin dərkində yəqin həqiqətlər», «Həqiqət axtaranların güzgüsü», «Sırr gülşəni», «Səadətnamə» və s. əsərləri yazmışdır. M.Şəbüstərinin yaradıcılığı və elmi fəaliyyəti moqol əsərləri dövrünə təsadüf etmişdir. Bu dövrdə islam dini ideologiyasının mövqeləri daha da möhkəmlənirdi, nəticədə ilahiyət inkişaf edirdi. Şəbüstəri olduqca məşhur şair və filosof olmuşdur. Təsadüfi deyildir ki, hələ XVII əsrdən başlayaraq onun «Sırr gülşəni» əsəri dünyanın bir sıra dillərinə tərcümə olunmuşdur. Burada şair və filosofun dünyagörüşünün sufi– panteist tendensiyası öz əksini tapmışdır. M.Şəbüstərinin fikrincə, insan təkə Allah ilə deyil, bütün aləm onun müxtəlif təzahürü ilə eynidir, vəhdətdədir. Filosof panteizmi inkişaf etdirmiş, Allah, insan və təbiəti eyni təzahürlər saymışdır. Qədim yunan fəlsəfəsi ilə dərinədən tanış olmuşdur. Əslində antik fəlsəfə Şərq fəlsəfəsi ilə birlikdə onun yaradıcılığının ideya mənbəyi olmuşdur. Qeyd etmək lazımdır ki, dini qəbul edən Şəbüstəri çox vaxt ona əsaslanmışdır. Eyni zamanda o, bir sıra hallarda ortodoksal ehkamlarla razılaşmamış və tez-tez onları kəskin surətdə tənqid etmişdir. Dünyanın daxili və xarici hissədən ibarət olduğunu irəli sürən Şəbüstəri xarici hissəni planet və elementlərlə, minerallar, bitkilər və heyvanlarla əlaqələndirmişdir. Daxili hissəni isə ruhlar və əqllər aləmindən ibarət hesab etmişdir. İnsanlarda həm daxili, həm də xarici hissələr vardır. İnsan dünyanın mövcudluğu nümunələrindən biridir. Ümumiyyətlə, Mahmud Şəbüstəri Azərbaycan ictimai fikrində olduqca əhəmiyyətli mövqeyə malik olmuşdur.

Mahmud Şəbüstəri ilə yanaşı Azərbaycan ictimai fikrində Fəzlullah Nəimi və onun şagirdi, davamçısı **İmadəddin Nəsimi** böyük rol oynamışdır. Hürufilər Teymurləng tərəfindən təqib olunduğuna görə, Nəsimi vətəndən didərgin düşmüşdür. O, hürufilik təlimi əsasında irəli sürdüyü panteist ideyalarına görə Hələb şəhərində edam edilmişdir.

Z.Məmmədova görə, mütəfəkkirin ara– sıra işlətdiyi bəzi səciyyəvi fəlsəfi terminlər və mülahizələr Şərq peripatetizmi ilə yaxından tanışlığını göstərir. Nəsiminin şərlərinə həyula (ilk materiya) və surət (forma), cövher (substansiya) və ərəz (aksidensiya), illət (səbəb) və məlul (nəticə), vacib və mümkün və s. kateqoriyalar, şübhəsiz, peripatetizm fəlsəfəsindən keçmişdir. Lakin panteist filosof peripatetiklərə laqeyd fəlsəfədən bəslənmişlər. Hürufi– panteist dünyagörüşlü Nəsimi Allahı, təbiəti və insanı eyniləşdirmişdir.

Həq– təala adəm oğlu özüdür.
Otuz iki həqq kəlamı sözüdür.
Cümlə aləm bil ki, Allah özüdür.

«Ən-əl həqqəm» («Mənəm Allah») hökmü ilə çıxış etmək orta əsrlərdə çox böyük cəsarət tələb edirdi. Nizamidən sonra insanı ən yüksək mərtəbəyə ucaldan Nəsimi olmuşdur. Ərəb və fars dilləri ilə yanaşı, özünün klassik fəlsəfi poeziyasını Nəsimi öz ana dilində yaratmışdır.

XIX VƏ XX ƏSRLƏRDƏ ŞƏRQDƏ FƏLSƏFƏ VƏ DİN

XIX əsrə qədər Şərqlə Avropa və Amerikadan ayrılmış şəkildə inkişaf etmişdir. XIX əsrdən başlayaraq Qərb və Şərqlə dünyasının əlaqələri kəskin sürətdə fəallaşır. Qərb mədəniyyəti və sivilizasiyasının təsiri sürətlə artmağa başlayır. Şərqlə ölkələrində ənənəvi feodal həyat ukladı böhran keçirməyə tənzümlə doğru getməyə başlayır. Eyni zamanda Asiya özünün mənəvi və maddi oyanış dövrünə qədəm qoyur.

Bu dövrdə Şərqlə xalqlarının maarifçi və milli-azadlıq hərəkatı xüsusi qüvvə ilə inkişaf edir. Bütün bunlar isə öz növbəsində həm sosial-siyasi, həm də fəlsəfi fikrə sözün həqiqi mənasında inqilabi təsir göstərir.

Tədricən iki ideoloji kontrtendensiya formalaşır.

1) Qərbə aid nə varsa inkar edilməsi, milli mədəniyyətin ideallaşdırılması;

2) Milli mədəni ənənələrin tənqidi və yaxud onlardan tam imtina edilməsi;

Həmin bir-birinə zidd olan baxışların tərəfdarları arasında kəskin diskussiyalar başlanır və getdikcə daha da güclənir. Lakin nə bir, nə də digər tərəflərin ifrat mövqeyi Şərqlə ölkələri xalqlarının ictimai şüurunu özünə tabe edə bilmir. Zaman keçdikcə məlum olur ki, sosial inkişafın mütədil ideologiyası qalib gələ bilər. Bu ideologiya milli və dini ənənələrə hörmət etməklə yanaşı oriyentasiyasını Qərbə götürməklə islahatlara getməyin-zəruriliyini müdafiə edirdilər. Qərbin elmi-texniki nailiyyətləri və dəyərləri getdikcə daha çox şüurlarda özünə yer tapa bilirdi.

XX əsr tarixə xalqların «oyanışı» dövrü, radikal hərəkat dövrü kimi daxil olmuşdur. Bu əsrdə Şərqlə xalqları siyasi müstəqillik əldə etmiş və dünya təsərrüfat sistemində fəal sürətdə qoşulmuşdur. Elə həmin əsr ənənəvi ideallara çağırış, milli mədəniyyət dəyərlərinə qayıdış, həyati dayaqlara, o cümlədən mənəvi dayaqlara yüksək dəyər mövqeyindən baxış dövrü kimi seçiyələndirilə bilər. Lakin Şərqlə mənəvi həyatın yeni hadisələrinin formalaşması prosesi çox vaxt əvvəlki mədəniyyət mövqeyindən həyata keçirilirdi. Dünyaya münasibətin ənənəvi stereotipləri cəmiyyətin təşkilinin daha çox

inkişaf etmiş formalarının yeni yollarını görmək işini çətinləşdirmişdir. Şərqlə bağlı problemlərin əksəriyyətini aydınlaşdırmaqdan ötrə «mədəni irs», «sivilizasiya», «mədəniyyət», «ənənəvi mədəniyyət», «ənənəvi cəmiyyət» kimi anlayışların məzmununu aydınlaşdırmaq zəruridir.

Adətən mədəni irs dedikdə, mədəni ənənələr, dünyanın qavranmağı və davranışın davamlı standartları, əxlaq normaları, təfəkkür stereotipləri, siyasi hüquqi və fəlsəfi ideyalar, estetik təsəvvürlər kimi mənəvi dəyərlər başa düşülür. Elə həmin ənənələr özü xalqların indi mövcudluğunun tarixi köklərini yaradır, onun varlığının mənbələrini qeydə alır.

Tədqiqatçıların əksəriyyətinə məlum olan bir həqiqət də budur ki, Avropaya nisbətən müasir Şərqlə mədəni irs fəvqəladə dərəcədə böyük rol oynayır. Bu onunla izah olunur ki, Şərqlə cəmiyyəti həmişə keçmişin mifolojişdirilməsi və ənənələrin fetişləşdirilməsi hesabına yaşayır.

Şərqlə sivilizasiya tipi və yaxud **dövrü inkişaf tipi** Asiya, Afrika və Amerikada olduqca geniş sürətdə yayılmışdır. Klassik Şərqlə bütün fərqlərinə baxmayaraq müsəlman dünyası həmin tip sivilizasiya çərçivəsində qalmaqdadır.

Ümumiyyətlə, «sivilizasiya» anlayışının formulə edilməsinin çoxsaylı cəhdləri mövcuddur. Bir qrup üçün bu saxsı və qurama parçaların nizamsız qarışığıdır, İkinci qrup üçün sistemiz sürətdə tamaşaya qoyulmuş maddi mədəniyyətin muzeyəbənzər saxlancısıdır (P.Sorokin). Sivilizasiyanın ümumi nəzəri anlamı məkan və zamanda böyük dayanıqlığa və xüsusi immanent dinamikaya malik olan sosial həyatın təşkilinin irimiqyaslı forması kimi başa düşülür. Bu təşkil forması həm maddi və həm də mənəvi şərtlərdən irəli gələn, fərd və qrupların ümumi sosial- mədəni ənənələrinə əsaslanır. «Sivilizasiya- bütün hissələri qarşılıqlı əlaqədə olan və daimi qarşılıqlı təsirdə olan vahid orqanizmdir»- fikrini irəli sürən A.Toynbinin formulunu əsas götürsək, cəmiyyətin özüinkişaf edən sistem kimi nəzərdən keçirilməsinə razılaşmalı olmalıyıq.

Tanınmış şərqsünas alim Akademik N.İ.Konrad Şərqlə və Qərbin mədəniyyətlərinin müqayisəli- tipoloji təhlilinin üsullarını ayırmışdır.

a) eyni tarixi dövrlərdə, müşahidə edilən mədəniyyətlərin həmin cəhətlərinin müqayisəsi;

b) hər hansı tarixi birlikdən, kənarında mövcud olan mədəniyyət hadisələrinin müqayisəli öyrənilməsi;

c) ümumi tarixi qanunauyğunluğun təsiri altında müstəqil

surətdə yaranan tipoloji birliklərin aşkar edilməsi,

ç) mədəniyyətlərin əlaqəsinin və onların qarşılıqlı təsirinin öyrənilməsi;

Şərq xalqlarının mədəniyyətlərinin inkişafında millətçilik ideologiyasının ideya nəzəri strukturuna dolayı və birbaşa daxil olan çoxukladlı sosial struktur və mədəniyyətin müxtəlif konsepsiyaları öz əksini tapmışdır.

XX əsrdə azadlığa çıxmış Şərq xalqlarının mədəniyyətlərinin tipoloji birliyi xarici təsirlərin (başqa milli mədəniyyətlərin) və milli mədəni irsin (dini təsəvvürlərin və kultu daxil etməklə) nisbətinin kardinal məsələsinə ümumi yanaşmada ifadə olunur. Bu məsələ ilə əlaqədar ideyalar mübarizəsinin gedişində üç əsas istiqamət dəqiq surətdə formalaşdırılmışdır.

1) Mühafizəkar qüvvələr kənardan gəlmiş mədəniyyət haqqında özgə, düşmən xalq kimi təsəvvürləri dirçəltmişlər. Qərb mədəniyyəti «industrial», «materialist, hətta «şeytan» mədəniyyəti elan edilmişdir. Buradan (daha çox müəyyən dinin) həqiqi, spesifik, ölkə mədəniyyətinin doğulması və inkişafının əsası kimi milli mənəvi irsin analogiyası formalaşır. Bu təcrid prinsipləri mədəniyyət xadimlərinin yaradıcılıq imkanlarının əl-qolunu bağlayırdı.

2) Milli ziyalıların nümayəndələri milli mədəni irsə geridə qalmanın cəhalət və avamlığın, deqradasiyanın səbəbi kimi baxır və qərb mədəniyyətini və sivilizasiyasını yeganə mütərəqqi olan kimi təqdim edirdilər. Həmin cərəyanın nümayəndələri milli mədəniyyətin bir çox sahələrinə ekzistensializm fəlsəfəsinin ideyalarının və estetika sahəsində modda olan cərəyanların– sürrealizmin, abstraksionizmin, modernizmin daxil olmasına şərait yaradırdılar.

3) Üçüncü istiqamətin nümayəndələri həm qərb sivilizasiyasının müstəqil dəyərlərini və həm də milli mədəni irsin qorunmasını müdafiə edirdilər. Onlar eyni zamanda milli mədəniyyətin inkişafı gedişində hər iki sivilizasiyanın (şərq və qərb) «sintezinin» zəruriliyini xüsusi vurğulayırdılar. Bir çox ictimai-siyasi xadimlər, filosof və yazıçılar «mədəni təcrid olmanı» zərərli hesab etmişlər. YUNESKO-nun yaradılması, mədəni dəyərlərin mübadiləsi və xalqlar arasında mədəni əməkdaşlıq sahəsində fəaliyyət kimi yüksək qiymətləndirilmişdir.

Müasir Şərq ölkələrində mədəni ənənələrə müxtəlif yanaşmaların təhlilinə keçərkən biz, hər şeydən əvvəl, mədəni ənənə anlayışının mahiyyətini aydınlaşdırmağı zəruri hesab edirik. **Mədəni ənənə nəsil-dən-nəslə ötürülən və nisbətən uzun tarixi dövr ərzində**

saxlanılan mənəvi, mədəni irsin mühüm elementidir.

Mədəni tradisionalizm və modernizm bu baxımdan diqqəti cəlb edir. Tədqiqatçıların əksəriyyəti belə hesab edir ki, XX əsrdə mədəni ənənələrə münasibət problemi iki bir-birinə əks yanaşmada– «tradisionalizm» və «modernizm» də öz əksini tapmışdır.

Tradisionalistlər milli mədəniyyətə ənənəvi təsəvvür və institutlar mövqeyindən baxır, onların dəyişilməsi və yenidən qurulması zərurətini və imkanlarını inkar, mədəniyyətin hər hansı bir sahəsində novatorluq tendensiyalarını rədd edirdilər. Onlar dini ideologiyayı həlledici qüvvə, daim dəyişən dünyada ənənələri dəyişməz saxlayan və Şərqin mədəniyyətinin milli spesifikasını təşkil edən kimi elan edirdilər. Müasir Şərqin mütərəqqi əhval-ruhiyyəli ziyalıları dərk edirlər ki, «tradisionalizm» milli mədəniyyətlərin yeniləşməsinə mane olan, mədəniyyətin vaxtını keçirmiş mühafizəkar elementləri ilə sıx surətdə əlaqədardır. Şərqin görkəmli şəxsiyyətləri qədim mədəniyyətin dəyər və ideallarının müasir həyata daşlaşmış laylarından uzun əsrlər boyu toplanmış və artıq demək olar ki, köhnəlmiş, ritual və mərasimlərdən xilas olmağı irəli sürmüşlər.

«Modernizm» anlayışı tam şəkildə müəyyənləşdirilmiş hesab olunmur. Hazırda modernizm inkişaf etməkdə olan ölkələrin mədəniyyətinə xas olan, tradisionalizmə zidd olan və hətta düşmən olan bütöv hadisələr kompleksini ifadə edən anlayış kimi özünü göstərir. Şərqdə modernizm tərəfdarları üçün seçiyəvi olan cəhət milli mədəni ənənələrə etinasızlıqdır. Onlar qərb mədəniyyətindən mənimsənilmiş elementlərdən istifadə etməklə mədəniyyətin yenidən qurulmasına çalışırdılar. Bu zaman onlar həmin hadisə və prinsipləri öz ölkələrində formalaşmış mənəvi atmosfərə süni surətdə olsa belə uyğunlaşdırmağa cəhd edirdilər.

İnqilab və demokratiya nümayəndələri (xüsusilə onların hakimiyyətdə olan ölkələrdə) «modernizm», və «tradisionalizm» anlayışlarının daha dərin dialektik traktovkasına yaxınlaşırdılar. Onlar milli mədəniyyətin inkişafının öz proqramlarını müasir elmi– texniki inqilabın nailiyyətləri tərəfindən dikte olunan tələblərə yaxınlaşdırmağa cəhd edirlər. Hazırda Qərbdə Şərq mistikasına meyl prosesi daha da güclənir, kontr– mədəniyyət çərçivəsində qeyri-ənənəvi etiqadlara həvəs olduqca artmaqdadır. Bu isə şərqin ziyalılarını öz mədəni irsini yüksəltməyə, onu qərb mədəni oriyentasiyasının «merkantil– pragmatist» «ruhsuz» prinsip və normalarına qarşı qoymağa cəhdini stimullaşdırır. Lakin bu xətt çox vaxt dinin rolu və apologiyasının yüksəlməsinə gəti-

rib çıxarır. Şərq dinlərinin şərq xalqlarının mədəni prosesinin həlledici əsası mövqeyinə qaldırılması Qərbdə müdafiə edilir. Bu işə sosial problemlərin həllindən qaçmaq üçün mistikadan xilasedici sığınacaq kimi baxılmasına süni marağı artırır.

XX əsrdə Şərqdə fəlsəfə və dinin vəziyyətinə gəldikdə isə burada həm müsbət, həm də mənfi meyillərlə rastlaşırıq. Asiya və Afrika regionlarında ictimai şüurun dini formalarının üstün mövqə tutması – məlum və geniş surətdə qəbul edilmiş faktdır. Buna görə də ictimai həyatın müxtəlif hadisələrinin təhlili dini faktorun rolunun aşkar edilməsi zərurətini doğurmuşdur. Siyasətdə «islam faktorunun» güclənməsi din və siyasətin, din və fəlsəfənin qarşılıqlı əlaqəsinə diqqəti daha da artırmışdır.

Orientalizmin formalaşdığı ilk mərhələlərdə Şərqdə fəlsəfə və din tarixinin öyrənilməsində praktiki olaraq eyni zamanda iki yanaşma hökm sürmüşdür. Bu F.Şlegelin interpretasiyasıdır ki, burada Şərq fəlsəfəsi birtərəfli tədqiq edilmiş və o, idealist fəlsəfə adlandırılmışdır. İkinci yanaşma isə H.Hegelin şərhidir ki, burada da Şərq ölkələri tarixi fəlsəfi prosesdən kənar qalırdı. Ona görə də fəlsəfənin tarixi Antik yunan fəlsəfəsindən başlanırdı. Hindistan, Çin, müsəlman Şərqi ölkələrinin fəlsəfəsi qədim dövr fəlsəfəsi kimi diqqətə çəkilirdi. Lakin Hegeli qınamaq düzgün olmazdı. Çünki Hegel həmin dövrdə ona məlum olan mənbələr baxımından çıxış edirdi (Bu barədə biz artıq dəfələrlə yazmışıq). Şərq ölkələri haqqında hərtərəfli məlumat yalnız XX əsrin 20-ci illərində köklü surətdə dəyişmişdir. F.Şlegelin və onun tərəfdarlarının «Şərq müdrikliyi» kimi təntənəli – patetik şərhindən fərqli olaraq şərqdə fəlsəfənin və dinin interpretasiyasının Hegel şərhini bütün qüsurları ilə olsa belə diqqəti cəlb edir. Hegel ümumdünya tarixi-fəlsəfi proses konsepsiyasını yaratmışdır.

Birinci dünya müharibəsinə qədər Avropa fəlsəfi fikri öz problemləri ilə bağlı olduğundan başqa məsələlərə o qədər də diqqət yetirilmirdi. Orientalistika isə empirik material toplamaq dövrünü keçirirdi. XX əsrin 20-ci illərində oriyentalistlər tərəfindən nəhəng işlər görülmüşdü. Bura ən çox ilk mənbələrin çapı və təsviri aid edilə bilər. Oriyentalistlərin cəhdləri sayəsində E.Renanın «semit xalqlarının fəlsəfə sahəsində qabiliyyətsizliyi» kimi pozitivist rəyi diskreditə oluna bildi. Yaxın Şərq Hindistan və Çindən fərqli olaraq qərb mədəni dünyası ilə hələ qədim dövrlərdən sıx əlaqədə və təmasda olmuşdur. Avropa və rus tədqiqatçıların fikrincə Yaxın və Orta Şərqdə fəlsəfi fikri sözün müasir anlamında ilk orta əsrlərdə yaranmışdır. (Əlbəttə bu fikir mübahisəlidir və başqa bir söhbətin mövzudur.) Elə həmin tədqiqat-

çılara görə 8-ci əsrdən 12-ci əsrə qədərki dövr fəlsəfi problematikanın rəngarəngliyi ilə səciyyələnir. Təbii elmi biliklərin inkişafı antik fəlsəfənin nailiyyətləri və ortodoksal dini ideologiya ideya polemikası şərq fəlsəfəsində öz əksini tapmışdır. Özünün böyük nümayəndələri (Kindi, Biruni, İbn Sina, İbn Rüşd, Fərabî və s. timsalında) həmin dövrün fəlsəfi fikri ümumdünya miqyasında həqiqi fəlsəfi tefəkkürün qovşaq (əsas) məntəqəsi hesab oluna bilər. Həqiqi fəlsəfi tefəkkür ilkin orta əsrlərin esxatoloji və sxolastik Avropa filosofluğundan, Hindistandakı varlıq probleminin görünüşünün dini oriyentasiyasından və Çindəki gerçəkliyə nəzəri yanaşmadan köklü surətdə fərqlənmişdir. Öz yanaşmasında fəlsəfi olan, lakin şüurlu surətdə təbii-elmi biliklərdən yayınan bu yanaşma uzun müddət diqqəti cəlb etməmişdir.

Əl Fərabî tərəfindən yaradılan və İbn Rüşd tərəfindən daha da təkmilləşdirilən ikili həqiqət konsepsiyası dini ideologiyanın üstünlük əldə etdiyi dövrlərdə fəlsəfənin «yaşamaq» - «mövcud olmaq» şəraitində çətinliklərini bir daha vurğulayır.

Hazırda Şərqdə din və fəlsəfənin qarşılıqlı münasibəti məsələsi tarixi – mədəni prosesin əsasını təşkil edir və yalnız ayrı-ayrı ölkələrdə təbiiqindən söhbətə rəvac verə bilər. Bütövlükdə Şərq ölkələrinin tarixi – mədəni inkişafının tam şərhini gələcəyin ixtiyarında qalır.

Avropada, Çində, Hindistanda Yaxın və Orta Şərqdə fəlsəfi fikrin inkişafı üçün bu və ya digər regionlarda yayılmış dini formaların struktur fərqləri müəyyən əhəmiyyət əldə edir. İbrahim tipli dinlər arasındakı fərqlər və yaxud İlahi vəhy dinləri (xristianlıq, islam) və ilahi vəhyi olmayan dinlər (induizm, konfutsiçilik, daosizm) arasındakı fərqlər bu qəbildəndir. İlahi vəhyi dinlərində Allah mütləq transendentdir və insana özünün «sözü» haqqında biliklə aşkar olur. İlahi vəhyi olmayan dinlərdə Allah mənəvi ilk başlanğıc kimi çıxış etsə də, eyni zamanda dünyanı yaradan və «sözü» ilə özü haqqında insana məlumat verən şəxsiyyət deyildir. Həmin dinlərdə Allah ali, lakin hər halda varlığın pilləsidir. Anlayış üçün həmin dinlərdə Allah ona görə ələ keçməzdir ki, o təbiətdən ayrılmamışdır. Dinlərin vəhy və qeyri-vəhy dinlərinə bölünməsi müəyyən nəticələrə səbəb olur. Onlar ən azı ikidir: 1) teologiyanın olmaması və 2) təbiətə seyrçi-pərəstis (qeyri-idraki yox) münasibət.

Bu iki nəticə üzərində bir az ətrafı söhbət etmək məncə vacibdir. 1) Qeyri-vəhy dinlərində teologiya Allahın «vəhyidir» şəxsi anlayışları, həmçinin transendent olandır. O təbii teologiyaya (ilk fəlsəfənin analoqu) və «vəhy teologiyasına» bölünür ki, bunun da predmeti Allahın sözü ilə xəbər verilən əqlənkənar «vəhy həqiqəti»dir. Buradan «təbi-

ət» və «nemət» antinomiyası özünü göstərir. Vəhy dini kimi xristianlığın, digər vəhy dinləri buddizm və islamdan doktrinal fərqi Allahın üç simalı olması haqqında ehkamdır.

Bu cür teologiya qeyri-vəhy dinlərinə lazım deyildir. Çünki onlar bütperəst kosmologiyadan təbii sürətdə çıxmışdır və mifin sosiallaşması səviyyəsi ilə din cizgiləri əldə etmişdir. Qeyri vəhy dinlərində fəlsəfə vəhyin irrasionalist ideyalarının aradan qaldırılması ilə özünü dərk etmir, əksinə varlığın iyerarxik strukturunun qavranılması və anlaması yolu ilə dərk edir.

2) Qeyri-vəhy dinlərində təbiətə münasibət köklü surətdə vəhy dinlərindən fərqlənir. Çünki vəhy dinlərində insan elə bil iki dünya arasında qalır. Bir tərəfdən, fəvqəltəbii, mütləq mənada transendent Allah, digər tərəfdən isə onların yaratdığı təbiət, insanda onların arasında yaradılmış kimi o təbiətə aiddir, lakin insanlar təbiət üzərində, durur, çünki öz etiqaadı ilə yaradıcı ilə birləşmişdir. Allah insana təbiət üzərində rəhbərlik rolunu bəxş etmişdir. Allah nəinki təbiətə, eyni zamanda insana onların kamilliyinin kortəbii işarəsini qoymuşdur. Eyni zamanda öz qullarına– insana təbiətə hakimlik etməyi əmr etmişdir. Belə bir münasibət stimullaşdırılmasa da heç olmasa təbiəti dərk etməyə mane olmurdu. Səma dinlərində insan «stixiyaların hakimi» deyil, onun pərəstişkarıdır. Allah ideyasında fəlsəfi fikir mütləq şəxsiyyəti deyil, təbii qanunauyğunluqların təcəssümünü görürdü. Həm Çin, həm də Hind fəlsəfəsində (onun monoteizmi daha çox şəxsi planda özünü göstərmişdir). İlahinin təcəssümü kimi təbiətə pərəstiş, onun üzərində ağalığa ideyasını kənarlaşdırdı, bura təbiətin dəyişdirilməməsi də daxil idi.. Çin və Hind fəlsəfəsinin inkişafının bütün dövrlərində məsələ belə qoyulurdu ki, təbiət deyil, insanın özü dəyişdirilməliydi.

Qeyd etmək lazımdır ki, Şərqi regionlarında fəlsəfə dinə münasibətdə daha az tənqidi olmuş, öz inkişafında isə daha az dinamik olmuşdur. 19-cu əsrdən başlayaraq Şərqi nisbətən Avropada fəlsəfə daha sürətlə və məqsəduyğun şəkildə olmuşdur.

Xristinalıqdan fərqli olaraq İslamda Teologiya adlanan şey həmişə dini cəmiyyətin varlığının siyasi– hüquqi aspektlərini özündə birləşdirmişdir. İslamda teologiya deyil, «fiqh» inkişaf etmişdir. Burada dini və dünyəvi hüquqlar vəhdətdədir. Cəmiyyətdə möhkəm kök salmaq baxımından islam Müqəddəs Kitabının verdiyi xüsusi rəasionalist təhlili kimi teologiyanın inkişafını stimullaşdırmır. Orta əsrlərin Ərəb-müsəlman filosofları teologiyadan asılı olmamışdır. Yeni dövrdə islam ictimai həyatda əməli rəqulyator rolunu oynamaqda davam etmişdir.

İlkin islamın «qızıl əsri»nə qayıdış ideyası dini hərəkatların

müxtəlif sosial-siyasi istiqamətli protestini ruhlandırır. XVIII əsrdə Ərəbistanda müsəlman dünyasının həyatında böyük rol oynayan Vəhhabi hərəkatı yaranıb inkişaf etmişdir. Bu hərəkat öz adını ərəb ilahiyatçısı Məhəmməd ibn Əbdülvəhhabın (1734-1792) adından götürmüşdür. Əbdülvəhhab öz dini təlimini yaratmışdır. Həmin təlimdə prinsipce yeni ehkamlar yox idi. Orada keçmişə, müsəlman sivilizasiyasının mənbələrinə, Məhəmməd peyğəmbərin və onun qısqanc ardıcıllarının həyatı nümunələrinə müraciət olunurdu. Lakin Vəhhabi moizələri kəskin siyasi motivlərlə əlaqədar idi. Müxtəlifliyə qarşı Vəhhabiliyin əsasını qoyan Əbdülvəhhab ciddi tövhid – vahid Allaha inamı qoymuşdur. «Allahdan başqa heç kəs etiqaad edilməyə layiq deyildir» prinsipindən çıxış edən Vəhhabilər islamın əsasını qoyanın adı adam olduğu, onun ilahiləşdirilməsinə lüzum görmürdülər. «Allahın xoşuna gəlməyən» dini-ehkam yenilikləri sırasına Vəhhabilər müqəddəslərə pərəstişi, onların basdırıldığı yerlərə ziyarəti, bütperəstliyi, magiyanı, cadugərliyi və digər bütperəst etiqaadları qalıqlarını da daxil edirdilər. İslamda hənbəliyə tərəfindən işlənilib hazırlanmış ifrat bənzərsizlik prinsipinin dirçəldən Vəhhabilik Qurana və dəyişdirilməmiş sünnyəyə qayıdışı, ilkin «həqiqi» dini sonrakı laylardan qorumağı irəli sürürdülər. Avropa ədəbiyyatında Vəhhabiləri tez-tez «puritanlar» və yaxud İslam «protestantları» adlandırırlar. Vəhhabiliyin orta əsr reformasiya cərəyanları ilə bu cür müqayisəsi sırf formal əlamətə görə həyata keçirilirdi. Bu zaman iki müxtəlif ictimai-siyasi məzmunlu hadisənin oxşarlığını elan edirdilər.

Vəhhabilər dəbdəbəli, cah-cəlalı, sələmçiliyi mühakimə edir, yoxsulluğu, müsəlman «qardaşlığını», onların öz təlimləri altında birləşməsinə arzu edirdilər. Vəhhabilik dinsizlərə qarşı «müqəddəs müharibəyə» çağırırdılar. Onlar etiqaad məsələlərində ifrat fanatizm, öz rəqibləri ilə mübarizədə ekstremist yanaşma ilə seçilirdilər. Vəhhabi moizəsi, hər şeydən əvvəl, rəsmi islamın «türkləşməsinə» qarşı çıxış edirdilər.

Bura ərəb torpaqlarında türk-osmanlı ağalığının rədd edilməsi də daxildir. Vəhhabilər özlərinin rəqibləri sırasında osmanlı türklərini və onların sultanlarını, eləcə də «dönük» şiə-farsları daxil edirdilər. Vəhhabiliyin antitürk istiqaməti onların ərəb ərazilərdən çıxarılması və bütün ərəb torpaqlarını «saf» islam bayrağı altında birləşdirməyi son məqsəd hesab edirdilər.

Vəhhabi təliminin uğurları Məhəmməd ibn Əbdülvəhhabın Səudidlər –Mərkəzi Ərəbistanın hakimləri ilə ittifaqına gətirib çıxarmışdır. Həmin vaxtdan başlayaraq Vəhhabın ideyası Səudidlərin başçı-

İlğı altında Ərəbistan torpağının birləşdirilməsi üçün ideya platforması olmuşdur. Sonralar isə o birinci Səudi dövlətinin (1745-1818) rəsmi doktrinası olmuşdur. Bizim günlərdə Vəhhabilik Səudiyyə Ərəbistanının rəsmi ideologiyası rolunu oynayır. Onun ardıcılıarı və tərəfdarları Fars körfəzinin Ərəb əmirliklərində və bir sıra Asiya, eləcə də Afrika ölkələrində yaşayırlar.

XIX-XX əsrlərdə Şərqi xüsusilə müsəlman Şərqi ölkələrində təsir sahəsində iki mühüm sosial mədəni tendensiya – islahatçılıq və mühafizəkarlıq geniş yayılmışdır. Həmin təsir meydanında islam fəlsəfəsi də inkişaf edirdi. XIX əsrdə ərəb müsəlman ölkələrində islam bayrağı altında güclü milli-azadlıq hərəkatı başlamışdı. Əbdülqadir (1808-1883) Əlcəzair xalqının fransız müstəmləkəçilərinə qarşı azadlıq mübarizəsinə başçılıq etmişdir. Əlcəzair xalqının müstəmləkə əleyhinə mübarizəsində islam teokratik ideyaları bayrağa çevrilmişdir. Fransız işğalçılara qarşı hərəkata başçılıq edən Əbdülqadir özünü «müminlərin hakimi» elan etmiş, yaratdığı dövlət isə mütləq teokratik monarxiya olmuşdur. Əbdülqadirin təbələri arasında yüksək hörmət və nüfuzu, onun tək cə misilsiz şəxsi keyfiyyətlərinə deyil, o cümlədən hərbi sahədə qəhrəmanlığına, həmçinin Məhəmməd peyğəmbərin nəslindən və sufi olması ilə əlaqələndirsək səhv etmərik. O, bir müsəlman kimi qüsursuz şəxsiyyət olub, özünün dini entuziazmı ilə tərəfdarlarının dərin hörmətini qazanmışdır. O özünün hakimiyyətinə qanuni xarakter vermişdir. Bunun üçün o Quranın nüfuzuna, şəriətə, islam ruhani şəxslərinə arxalanmışdır. Özünün başlıca vəzifəsi kimi o, müsəlman cəmiyyətinin ədalətli idarə olunmasını, burada islamın dini qanunlarına arxalanmağı əsas tuturdu. Kim ki, dini maraqlara qarşı çıxış edirdisə, ona qarşı barışmaz mövqə tuturdu. Bununla bərabər, teokrat-əmirə dini fanatizm və klerikal məhdudiyət xas olmamışdır. Onun əyanları içərisində yəhudilər və xristianlar olmuşdur. Fransızlara qarşı mübarizədə o, Əlcəzairdə böyük nüfuz sahibi olan Sufi qardaşlığına əsaslanırdı. Onun özü nüfuzlu Qədəriyyə qardaşlığına mənsub olmuşdur. XIX əsrin 40-cı illərində Əbdülqadir Əlcəzairin bütün ərəzisinin üçdə ikisinə nəzarət etmiş, nizami ordu qurmuş, ali məşvərət orqanı yaratmışdır. Bura dini liderlər, nazirlər şurası daxil idi. Vahid islam vergisi –zəkat, şəriətə əsaslanan vahid qanunvericilik və yeni inzibati quruluş yaradılmışdı. Əbdülqadirin dövlətində dini təhsilə mühüm yer verilirdi. Paltar geyimində dəb-dəbəklik, qızıl, gümüş gəzdirmək, siqaret və şərbdən istifadə edilməsinə qumar və s. oyunlar qadağan qoyulmuşdu. Bu tədbirlər sufiliyin əxlaqi-etik prinsiplərinə - ciddilik, sadəlik, dini cəhətdən səmimilik, asketizm, tamahsızlıq və s. əsaslanırdı. Bir sıra

Sufi qardaşlıqlarının müqavimətini qıra bilməməsinə baxmayaraq Əbdülqadir islam faktorundan ustalıqla istifadə edə bilmişdir. Onun dövlətinin fransızlar tərəfindən darmadağın edilməsi Əlcəzairilərin fransızlara qarşı mübarizə əzmini qırmamış, bu zaman dini hisslər həmin azadlıq ideyaları ilə birləşmişdir. İslama müraciət edilməsi sonrakı milli-azadlıq hərəkatlarının ideya platforması olmuşdur. Məhəmməd Əhməd ibn Abdulla (1834-1885) özünü «müminlərin» yeni xilaskarı (mehdi) elan edərək Şərqi Sudanda həm Avropa, həm də türk-misir müstəmləkəsinə qarşı qalxan milli-azadlıq hərəkatına başçılıq etmişdir. XIX əsrdə bir sıra ərəb ölkələrini Mehdiçilik hərəkatı bürümüşdü. Avropa müstəmləkəçilərinə qarşı milli-azadlıq müharibəsi getdikcə güclənirdi. Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi (1881-ci ildə) özünü zühur edən on ikinci İmam Mehdi adlandırılan Məhəmməd Əhməd ibn Abdulla dini türk hakimiyyətindən təmizləməyi irəli sürdü. O Məhəmməd dövründəki İslama qayıdışı təbliğ edir, özünün peyğəmbərle qohunluğunu iddia edirdi. Mehdi özünə dörd müavin-xəlifə təyin etdi. Bunu isə İslamın ilk dövrlərindəki dörd mömin xəlifə ilə eyniləşdirdi. Həmin xəlifələr isə Məhəmməd öldükdən sonra müsəlman icmasını idarə edirdilər. Məhəmməd özünün şiə-sahib-əz zaman təlimini intibah təlimi ilə birləşdirdi. Burada mistik əhval-ruhiyyə ümumi bərabərlik və qardaşlığın eqlitar tələbləri ilə birləşdirilirdi. Mehdi davranışın sadəliyini tərifləyir, müqəddəslərə pərəstişi rədd edirdi. Etiqadın həqiqi mənbəyi kimi Quranı, Məhəmməd peyğəmbər haqqında rəvayətləri qəbul edən Mehdi tərəfdarları və müəllimlərinin fikirlərini də müqəddəs hesab edirdilər. Mehdiyin ölümündən sonra Məhəmməd Əhmədin özü də müqəddəsləşdirilmişdir. O, kardinal surətdə İslamın 5 prinsipini dəyişdirmişdir. Onları 6-ya çatdırmışdır. Bəzilərinə isə yeniləri ilə əvəz etmişdir. 1) 5 dəfə ibadət; 2) cihad; 3) Allahın iradəsinə itaət, Allahın əmrlərinə tabe olma (bura Allahın yerdə səlahiyyətli nümayəndəsi olan Mehdiyin əmrlərinin yerinə yetirilməsi də daxildir); 4) şəhadət- Allaha etiqad, geniş variantda Məhəmmədin elçilik missiyası, ənənəvi formul olan «Allahdan başqa məbud yoxdur, Məhəmməd isə onun rəsuludur» fikrinə aşağıdakı əlavə olunmuşdur. «Məhəmməd Əhməd ibn Abdulla –Allahın mehdisi və onun elçisinin varisidir; 5) Quranın ucadan qiraət edilməsi»; 6) «Ratib»i ucadan oxunması («Ratib»-mistik rəqs üçün ibadət məşqlərinin məcmuəsi) Mehdi Quranın digər şərhini teologiyanın başqa cür öyrənilməsinin qadağan etmişdi və dini məzmunlu digər kitabların yandırılmasını əmr etmişdi. Qurana və şəriətə əsaslanan Mehdi qanunvericiliyi fasiləsiz digər qanun və göstərişlərlə tamamlayırdı. Sonra bunlar qanun gücü əldə edirdi. Sünni dini-hüquqi mək-

təbləri qadağan edilmişdi. Mehдинin hakimlik etdiyi Sudanda məhkəmə işi Quran və sünnədən savayı Mehдинin göstəriş və tapşırıqlarının da ilahi missiyasına şübhə edən, onun səlahiyyətli nümayəndələri - xəlifələrin tənqid edilməsi ölümlə cəzalandırılırdı. O xalq üsyanının ideya platformasına çevrilə bilməmişdi. Nəticədə Şərqi Sudan müstəqillik əldə etmişdi. Burada mərkəzləşmiş teokratik dövlət yaranmışdı. Mehdi öldükdən sonra onun varisi xəlifə Abdulla olmuşdur. Mehдинin kültü olan yerdə böyük və nəhəng mavzoley ucaldılmışdı. Həcc ziyarətinə Məkkəyə getmək əvəzinə onun qəbri ziyarət edilirdi. Mehdi dövləti demək olar ki, 14 il hökm sürmüşdür. İngiltərə və Misirin təzyiqi altında bu dövlətin mövcudluğuna son qoyulmuşdur. Məhəmməd Əhmədin başçılıq etdiyi mehdiçilik hərəkatı xilaskarlıq moizələrini mistik-asketik idealla birləşdirmiş, bu işə müsəlman dünyasında geniş rezonansa səbəb olmuşdur. Əli Məhəmməd Şirazi (1819-1850) İrən dini-siyasi hərəkatı olan babilər hərəkatına başçılıq etmişdir. O, təkçə İrən şah rejimindən xilas etmək deyil, həm də islamı da islahat vasitəsilə dəyişdirməyə çalışmışdır. Özünü «yeni peyğəmbər» elan edərək o şəriəti inkar etmiş və humanizm, demokratiya, sosial ədalət ideyaları ilə çıxış etmişdir. İrənda babilər hərəkatı şiəliyi reformasiyaya uğradılmış variantda təqdim edirdi. Bu hərəkat təkçə şah üsul-idarəsinə qarşı deyil, eyni zamanda ruhani şəxslərin diktatına qarşı çevrilmişdi. Babilər Əli Məhəmməd Şirazinin ardıcılıqları hesab olunurdular. Əli Məhəmməd Şirazi 1844-cü ildə özünü «bab»-qapı, islamın darvazası elan etdi. Həmin qapı vasitəsilə «gizli» imam öz xalqı ilə ünsiyyətə girir. Sonralar o özünü dünyada ədalət xanədanlığının qurucusu və müjdəçisi elan etdi. 1850-ci ildə Bab özgə cür düşünən kimi təqsirləndirildi və edam olundu. Bab öz təlimini, «Bayan» adlı əsərində şərh etmişdi. Onun fikrincə Bayan Quranı əvəz etməli idi. O bəşər cəmiyyətinin inkişafının dövriliyi ideyasından uzaqlaşaraq öz nəzəriyyəsini yaratmışdır. Burada hər bir tsikl bəşəriyyətin daha mükəmməl mərhələyə daxil olmasını xüsusi vurğulayır. Bab əvvəlki dövrlərin peyğəmbərlərini daha dəqiq desək, Müqəddəs Kitablara ötürən Musa, İsa və Məhəmmədi qəbul edirdi. O özünü yeni peyğəmbər hesab edirdi. İnsanlara yeni qanunlar məcəlləsi gətirməklə onların həyatını yüngülləşdirməyə çalışırdı. Ona görə şəriət qanunları qüvvədən düşmüşdür. Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi onun təlimi ümumi humanist və demokratik istiqaməti ifadə edirdi. Fəlsəfi planda bab təliminin əsasını Mehдинin zühuru ideyasının şiə traktovkası təşkil edirdi. Bərabərlik və sosial bərabərlik ideyası Bab təliminin parlaq cizgilərindən biri olmuşdur. Xalq hərəkatının iştirakları şəxsiyyətin hüquqlarına zəmanət, bərabərlik tələb et-

məsilə yanaşı, mövcud qanunların ləğvini, iri xüsusi mülkiyyətin məhv edilməsini istəyirdilər. Üsyan yatırıldıqdan sonra əksər babilər İrəndən köçüb getdilər. Bağdadda babilər iki qrupa bölünür. İkinci qrupa Babın silahdaşı Əli Bəhəulla rəhbərlik edirdi. Sonralar həmin qrupu bəhailər adlandırdılar. O yeni dini-etik təlim yaratdı. Həmin təlim islamdan uzaqlaşmış kosmopolit xarakter daşıyırdı. Bəhailərin qərgahı Hayfada (İsrail) yerləşir.

İslamın reformasiya ideyası ilə çıxış edən ən böyük mütəfəkkirlərdən biri **Cəmaləddin Əfqani** (1834-1905) olmuşdur. Onun fikrincə ərəb mədəniyyəti və sivilizasiyasının tənəzzülündə hər şeydən əvvəl, islam dini günahkardır. Lakin islamı o inkar etmir, onu əsrlər boyu yığılıb qalmış təhriflərdən təmizləmək zərurətini irəli sürürdü. Bu müəyyən dərəcədə etiqad və biliyin (din və elmin) qarşı-qarşıya qoyulmasını aradan qaldıra bilərdi. Həmin qarşı-qarşıya qoyulma işə müsəlman dünyasının sosial-siyasi və iqtisadi inkişafını ləngidirdi.

Əfqaninin xəttini sonralar XX yüz illiyin ən görkəmli filosoflarından biri **Seyid Hüseyin Nəsr** (1933-cü ildə anadan olmuşdur) davam etdirməkdədir. O ardıcıl surətdə elm və dinin sintezi ideyasını inkişaf etdirməyə girişmişdir. Burada Nəsr tamamilə başqa fəlsəfi ənənələrin nümayəndələri olan mütəfəkkirlərlə yaxınlaşırdı. Həmin alimlər Blavatskaya, Solovyov, Aurobindo, Radhakrişnan, Rerix və s.-dir. Həmin mütəfəkkirlər də öz növbələrində dini metafizikanın və elmi rəsonanzın tənqidinə çalışmışlar. Lakin həm Nəsr, həm də onun sələfləri başa düşürdülər ki, Qərb rəsonanzının özünün təbiəti elmin və texnikanın köməyi ilə itaətə gətirməsi kimi neqativ cəhətləri də vardır. Bu işə insanın təbiətə istehlakçı münasibəti ilə əlaqədar idi. Həmin münasibəti necə aradan qaldırmaq olar? Təbiətdə ilahi başlanğıcı görə Seyid Hüseyin Nəsr insanı Allaha qayıtmağa çağırır. Yol – mistik islam (sufilik) yoludur. Müsəlman filosofun fikrincə yalnız sufilik insanı Allaha yaxınlaşdırma bilər, islam təsirindən müdafiə edə bilər. İslam islahatçılığının mühüm xüsusiyyətlərindən biri də islamın nəinki qərb elmi ilə həm də qərb fəlsəfəsi ilə yaxınlaşdırmaq hesab olunur. Bunun ən böyük nümunəsi kimi **Məhəmməd Şərifin** (1965-ci ildə ölmüşdür) «dialektik monadizm» təlimi ola bilər. Bu təlim çox şeydə Qotfrid Leybnitsin monadologiyasını xatırladır. Lakin Məhəmməd Şərif dialektik əsasları daha da gücləndirmişdir.

Şərq və qərb fəlsəfəsi ideyalarının real sintezini həyata keçirmək, Şərq, o cümlədən, müsəlman filosoflarında heç də həmişə baş tutmamışdır. Çox vaxt milli-dini-fəlsəfi təlimləri qərb fəlsəfi ənənələrinin dilinə uyğunlaşdırmağa çalışmışlar. Lakin hər halda bu mühüm

əhəmiyyət daşımışdır. Qərb dünyası Şərqi ideyalarını ona aydın olan formada, yaxın anlayışlarda öyrənmək imkanı əldə etmişdir. Bunun da sayəsində Qərb dünyası Şərqi dini və mistik təlimlərində həqiqi fəlsəfi fikrin olduğunu etiraf etməyə məcbur olmuşdur.

Nəhayət, bir islahatçı tendensiyanı qeyd etmək vaxtı gəlib çatmışdır. İslam mədəniyyəti üçün mühüm olan bir sıra problemlər, o cümlədən, Allah, insan, insanın mənəvi təkmilləşməsi məsələləri yenedən özü də təzə şərhə dərk edilməsi ortaya çıxmışdır. Burada mühüm olan cəhət ortodoks (teoloji) islamın mövqələrinin güclənməsidir. Bunun üçün görkəmli müsəlman şairi, filosofu, dini islahatçısı və ictimai xadimi **Məhəmməd İqbalın** (1877-1939) ideyalarına müraciət etmək kifayətdir. O sufiliyin əqidəli tərəfdarı olmuşdur. Ezoterik təlim kimi sufilikdə o dörd mühüm prinsipi ayırır.

- 1) görünməyəne (Allaha) etiqad;
- 2) görünməyənin axtarışı;
- 3) görünməyənin derki;
- 4) görünməyin reallaşdırılması;

Bu müddəalarla «kamil insanın» mühüm cizgilərinin başa düşülməsi olaqəddir. Bura yaratmaq qabiliyyəti; eşidilməyəni eşitmək qabiliyyəti; şərin nisbiliyinin başa düşülməsi – çünki o real mövcud deyildir; ləyaqətin təhrif edilməsinin günah olması və s. daxildir. İnsanın mənəvi-ruhani cəhdlərinin məqsədi – özünün «qaranlıq kölgəsindən» və formalar dünyasından azad olmasıdır. İqbala görə kamil insan təkcə ruhani mücahid dərviş və asket deyil, həm də sosial mücahid cəmiyyətin təkmilləşdirilməsinə cəhd edəndir.

Şərqi əksər ölkələrində cəmiyyətin və fikrin təzələnməsi digər ideya tendensiyası fundamentalizmlə kəskin qarşıdurma şəraitində baş vermişdir. Onun əsası ənənəvi dəyər və həyat ukladının saxlanması, «həqiqi» islamın qədim dövründəki mövqeyini bərpa etmək təşkil edirdi.

Qeyd etmək lazımdır ki, islahat yolunda ən böyük maneə ortodoks islam olmuşdur. Burada bir sıra səbəbləri göstərmək lazım gəlir.

1) Həmin ənənədə konservatizm islamın mühüm cəhəti hesab olunur. Onların fikrincə Məhəmməd Allahın rəsulu kimi insanlara gələcək inkişafa ehtiyacı olmayan Ali və mükəmməl həqiqəti vermişdir. Həmin həqiqətin təsiri altında qurulan ictimai sistem mümkün olanların ən yaxşısıdır, ona görə də heç bir islahata ehtiyacı yoxdur.

2) İslam ilahiyatına böyük təsiri fatalizm haqqında təlim göstərmişdir. Həmin fatalizmin mahiyyəti odur ki, insanın hər hansı cəh-

di mənasızdır. Çünki həm təbii, həm də sosial aləmdə hər şey Allahdan asılıdır.

3) İslam dünyasının siyasi və dini elitası başqa ideyaların və dəyərlərin cəmiyyətə daxil olmasını təhlükə hesab edirdilər. Çünki onlara görə həmin ideya və dəyərlər mövcud qaydaları məhv edə bilərdi.

Qeyd etmək lazımdır ki, islam fundamentalizmi yekcins hadisə olmayıb, elə də qalmaqdadır. Orada mötədil (milli ənənələrin qorunması), ifrat mürtece (bütün islahatlara qarşı duran) cərəyanlar özünü göstərmişdir. Bunlardan senusitlər (Liviya), «müsəlman qardaşları assosiasiyası», homeynizm, Əlcəzir fundamentalizmi, taliban hərəkatı (Əfqanıstan), Vəhhabilər hərəkatı və s.-ni göstərmək olar. Qeyd etdiyimiz hərəkatların çoxu qadınların kişilərlə qeyri-bərabərliyini saxlamaq, geniş mədəni təhsilin (fəlsəfə, elm, incəsənət və s.) uğruna şübhə ilə yanaşma və s. mürtece ideyaları müdafiə edirdilər. Lakin bütün bunlar müsəlman Şərqi üçün həlledici hesab oluna bilməz. Tərəqqiyə, islahata meyl gündən-günə güclənməkdə davam etməkdədir.

Sosial tərəqqi ilə birləşmiş cəmiyyətin bütün həyat sahələrində baş verən radikal hərəkatlar ənənəvi məzhəblərdə korrektəni zəruri etmişdir. XX əsrdə baş verən bir sıra dəyişiklikləri təhlil etmək üçün bəzi tədqiqatçıların tipoloji sxemindən istifadə etmək məqsədəuyğundur. Tədqiqatçıların bəziləri konfessional cərəyanların 4 növünü göstərir.

1. **Ortodokslar.** Bunlar dini ehkamlara əsaslanaraq ictimai status-kvonu saxlamaq zərurətini müdafiə edirlər və feodal sosial-iqtisadi və siyasi institutlarını əbədləşdirməyə çalışırlar. Bu cərəyan ruhaniliyinin daha mürtece hissəsinin nümayəndələri, eləcə də feodal dairələrinin nümayəndələri müdafiə edirlər. Ortodokslar əksər dini ehkamların orta əsrlərdəki şərhinin tərəfdarları olmuşlar. Müsəlman ortodoksları məsələn, təsdiq edirlər ki, sosial tərəqqi ideyası islama yaddır və onun prinsiplərinə ziddir. «Məhəmməd Allahın elçisi və peyğəmbərlərin möhürüdür». Bu o deməkdir ki, onun moizələri əlavə və düzəliş tələb etmir. İslamın irəli sürdüyü ictimai qaydalar ideal və universaldır. İnsanların taleyi və davranışı Allahın iradəsi ilə qabaqcadan müəyyən edilmişdir. Ona görə də ortodokslar tərəqqinin şərhini qabaqcadan bərqərar edilmiş ilahi məqsədinin reallaşması prosesi kimi başa düşüb ona razılıq verirlər.

Buddist və hind ortodokslar cəmiyyətdə radikal dəyişiklikləri qəbul etmirlər, bunu isə «sansara»nın və «karma»nın əsas prinsipləri ilə arqumentləşdirirlər. İdeal sosial inkişafın daha yüksək mərhələsi

deyil, yeni doğuluşda daha yüksək mövqə hesab olunur. Buradan isə bütövlükdə cəmiyyətin təkmilləşdirilməsi vəzifəsinin qoyuluşunun qeyri-mümkünlüyü meydana çıxır. İrəliyə doğru inkişaf ideyası onların tərəfindən buddist ənənələrinə müvafiq olaraq rədd edilirdi. Bu zaman deqradasiyanın üç mərhələsi irəli sürülürdü. Əvvəl heç kəs «nirvanaya» çata bilməz: sonra isə buddanın moizələrinə əməl edilməsini dayandırırılar: daha sonra isə müqəddəs mətnlər unudulur. Bu dövrümüzün konsepsiyasıdır, həm də cəmiyyət aşağı enən xətlə hərəkət edir. Hər bir yeni tsikl uzaq dövrlərdən başlanır.

İctimai tərəqqinin bu cür şərhini dini təlim baxımından onun illuzor olduğunu və ona qarşı şəxsi xilas üçün fərdi cəhdlərlə durur. Buradan isə elmi biliyə nifrət, fəlsəfə isə günahkar azad fikirlilik kimi başa düşülürdü.

Bizim dövrdə ortodokslar tərəqqiyə qarşı açıq ziddiyyətə girməkdən çəkinirlər, dəyişiklikləri rədd edən dini cərəyanlar isə çox vaxt dirçəliş bayrağı altında çıxış edir.

2. Dirçəliş və yaxud fundamentalizm. Əhalinin geniş sosial təbəqələrini əhatə edən (kiçik burjuaziya, tacirlər, sənətkarlar, kəndlilər, digər təbəqələr, bütövlükdə gənclər) dini şüurun səciyyəvi tipi hesab olunur. Onlar müasir problemlərin həll edilməsinin əsas vasitəsinə ilkin dini təlimlərdə axtarıb tapılmasına inanırdılar. Əhalinin bu kateqoriyası kifayət qədər hərəkətdədir, mövqelərində çevikdir, bir tərəfdən isə onlarla kifayətlənmədiklərini bildirirlər. Ona görə də onlar gah burjuva dəyişikliklərin əleyhdarlarının dirçəliş-reqressistləri tərəfinə keçir, gah da radikal dəyişikliklərin tərəfdarlarının («dirçəliş progressist») mövqeyindən çıxış edir. «Reqressist dirçəliş» hərəkəti çox vaxt ortodokslarla birləşir. Lakin «dirçəlişçilər» dəyişiklikləri müdafiə edərək, ideallaşdırılmış keçmişə müraciət edirlər, millətin «xilas» ideyasını «qızıl əsrə» qayıdışla əsaslandırırırlar. Bu zaman həmin dinlər (buddizm, hinduizm, konfutsçilik, islam) «saf» kimi təzahür etmişdir.

Hindistanda, Pakistanda, Əfqanıstandakı dini təşkilatlar, ərəb şərq ölkələrində «müsəlman qardaşları» assosiasiyası dini doktrinaların fərqlərinə, milli şəraitin spesifikasiyasına baxmayaraq bir sıra ümumi tipoloji xarakteristikalara malik olduqlarını göstərirlər. Onların hamısı etiqadın «təmizliyinin» saxlanması tərəfdarı və yaxud onun «təmizlənməsi» uğrunda mübarizə aparırlar. Onların hamısı üçün ümumi olan cəhətdir. Onların əsas ideyası cəmiyyətin tərəqqi yolu ilə irəliləməsi, dövlətin isə dinin prioritetinə güzəştə getməsidir.

Allahın ali suveren kimi etirafından başqa teokratiyanın bərqə-

rar edilməsi haqqında dini göstərişləri elm ictimai qanunları kimi qəbulunu nəzərdə tutur. «Müsəlman qardaşlarının» əsas şüarı «Quran bizim konstitusiyamızdır» şüarıdır. «Dirçəlişçi-reqressistlər» üçün islam dövlətinin ideali – ali hakimiyyətin dini icmanın başçısının – xəlifənin, imamın əlində cəmləşməsidir. Burada şəriət qanunları fəaliyyət göstərir, məhkəmə isə şəriət hakimləri qazilərin əlində olur.

Sosial-iqtisadi sahədə onlar mülkədar torpaq sahibliyinin, kasta sisteminin saxlanması, poliqomiyanı müdafiə edir, burjuva münasibətlərini tormozlayan göstərişlərinə əməl edilməsini ciddi sürətdə irəli sürürdülər. Məhəmmədlə «peyğəmbərlik» institutunun başa çatdığını irəli sürərək müsəlman «dirçəlişçiləri» islamın bütün dinlərdən fərqləndiyini, onların hamısından üstün olduğunu qəti surətdə təsdiq edirdilər. İndus «dirçəlişçiləri» induizmin üstünlüyü ideyasını təsdiq edərək digər dinlərin adeptlərinin bütün vətəndaşlıq hüquqlarından məhrum edilməsini tələb edirdilər, «reqressist dirçəlişçilərlə», «progressist dirçəlişçiliyin» özünün xəyali olması ilə müəyyənləşir.

M.Qəzzafi özünün «Yaşıl kitabı»nda «təbii» qanunun (dini qanunun) bərpasını alqışlamışdır. O sosial bölgünü mülkiyyətdən məhrum edilmə yolu ilə, xüsusi sahibkarlığın fəaliyyətinin məhdudlaşdırılması, kooperativlərin yaradılması və müəssisələrdə özünü idarənin tətbiqi ilə mümkünliyünü irəli sürmüşdür.

İnduist-dirçəlişçilər Vedlərin səhsiz, xətasız olduğunu etiraf edilməsini tələb edirdilər. Onlar sonrakı dövrlərin mənbələrini və ənənələrin rədd edirdilər. Bu gün sosial ədalətə «qızıl əsrə» qayıdışla nail olmağın mümkünüyü utopik mövqedir. Yaponiyada 1930-cu ildə əsas məktəb müəllimi tərəfindən qoyulmuş və ən nüfuzlu «yeni din» «üçüncü sivilizasiya» ideasını irəli sürürdü. Burada bərabərlik və ədalət siyasət və dinin qovuşmasının təbii nəticəsi kimi təqdim olunurdu. Onlar həqiqi din kimi «təmiz buddizm»i başa düşürdülər. Fəlsəfənin əsasını Nitiren (1222-1282) tərəfindən dirçəldilmiş Budda təlimi qoyulurdu.

3. Modernizm. Konfessional cərəyanların tipik növlərindən biri ortodoksluğun ən mühüm antipodu modernizm hesab olunur. Modernistlər üçün səciyyəvi olan cəhət dinin təsir dairəsini məhdudlaşdırmaq və onu şəxsi vicdan işinə çevirməkdir. Modernistlər çox vaxt ortodoksların qəbul etdiyi ehkamlara üstünlük versələr də, tamamilə bir-birinə köklü surətdə zidd gələn nəticələr çıxarırlar. Əgər modernistlər şərq dinlərini «xristianlaşdırmağa» çalışdırlarsa, o zaman burada dinin dövlətdən ayrılması məsələsi ön sırada durur. Eyni zamanda dünyəvi təhsilin inkişafına, elmi biliklərin mənimsənilməsinə burada önəmli yer

verilir. Azadlıq hərəkatının inkişafının ilkin mərhələlərində modernizmin müəyyən dərəcədə maarifçiliyə bərabər tutulmuşdur. Reformasiya və maarifçilik epoxalarının nisbətə bağlı Şərqi spesifikası onunla dəyərləndirilir ki, Avropadan fərqli olaraq (burada bu epoxalar əslrlərlə bir-birindən ayrılmışdır) maarifçilik ideyaları dinin reformasiyası ilə eyni zamana düşmüş və həmin ideyalarla çulğışmışdır. Rəhmətullahı xan Rəy (1772-1833) və Seyid Əhməd xan (1817-1898) maarifçiliyinin başında durmuşlar. Bu iki cərəyanın başında erkən zaman kəsiyində durmaq özü spesifik hadisədir. Bunu Azərbaycanda XIX əsrdə M.F.Axundov, A.A.Bakıxanov, Həsən bəy Zərdabi və s. kimi simalarında da müşahidə etmək mümkündür, Qərbi və Avropa burjuva mədəniyyətini idealizə edərək onlar müəyyən dərəcədə modernist hesab oluna bilərlər. Lakin onların dünyagörüşündə reformatorluq ideyaları həlledici cəhət olmuşdur. Modernist-maarifçilər üçün «sivilizasiyanın mənimsənilməsi» təbliğatı səciyyəvi olmuşdur. Əgər əvvəllər bu istiqamət kifayət qədər pozitiv olsa da, zaman keçdikcə o kosmopolitizm ideologiyasına çevrilmişdir. Burada isə özlərinin milli mədəniyyətlərinin zərərinə bütün qərb mədəni ənənələrinin kor-koranə surətinin təqlidinin çıxarılması mühüm rol oynamışdır. İctimai fikrin bu istiqamətinin Türkiyə və Yaponiya tarixində üstünlüyə malik olduğu məlumdur. Həmin ölkələrdə XX əsrin əvvəllərində monarxiya qırılmaz surətdə dinlə əlaqədar olmuşdur. Dünyəvi hakimiyyət ruhani hakimiyyətlə eyniləşdirilmişdir (Türkiyədə sultan-xəlifə, Yaponiyada imperator). Belə bir şəraitdə feodal qayda-qanunlarına müxalif olan qüvvələr, hakim dairələrin ortodoks ideologiyasına qarşı, modernist sekulyarizm ideologiyasına qarşı qoyulmuşdu.

4. **Din-reformator ideyaları.** Xarici Şərqi ölkələrində geniş xalq kütlələri üçün dini reformator ideyaları olduqca cəlbedici görünür.

«Şərqi» dinlərində reformasiya prosesi obyektivlik və subyektivliyin bir-birindən ayrılmasında ifadə olunan ziddiyyətin aradan qaldırılmasına kömək etməli idi. Bu eyni zamanda dindarı Allaha yaxınlaşdırmalı idi. Qeyd olunanlar bütövlükdə yeni burjuva münasibətlərinin ruhuna uyğun hesab olunurdu.

Hər bir şərqi dinində «xarici» dindarlığın «daxili» dindarlıqla əvəz olunması prosesi özünəməxsus şəkildə gedir. Burada kultun ümumi demokratikləşməsi, ritualın sadələşməsi mühüm yer tutur.

İslamda kult praktikası induist, buddist praktikasından daha sadədir. Lakin bütün bunlara baxmayaraq dini reformasiya mərasiminə daha da sadələşdirilməsini irəli sürür. Məsələn, gündəlik 5 dəfə namaz qılmağın artıq olduğu tez-tez vurğulanmağa başlanmışdı. 1960-cı ildə

Tunisədə prezident Həbib Buqriba orucluğa və həccə qarşı rəsmi kompaniyaya başçılıq edirdi. Qurani-Kərimin milli dillərə tərcüməsi dinin demokratikləşməsinin əyani sübutu ola bilər.

Dinin sadələşdirilməsinin ümumi tendensiyası ruhaniliyin vasitəçilik rolunun aradan qaldırılması arzusunun nümayiş etdirir. Mərasimlərin sadələşdirilməsi və kultun demokratikləşməsi insanın iradə azadlığının müəyyən dərəcədə sübutu, özü də ontoloji, qnoseoloji və etik aspektlərdə insan və Allahın nisbətinin «nəzəri» cəhətdən əsaslandırılmış şərhi ilə üst-üstə düşür.

İslamda Allah konsepsiyasının reformator interpretasiyası politizmədən imtina Allaha antropoloji cizgilərin aid edilməsinin qəbul edilməməsi (əslində bu vardır) və bütperəstlikdən imtina (bunun özü də mübahisəlidir, çünki islam etiqadında da bütperəstlik elementləri az deyildir) məsələləri də bu qəbildəndir.

Müsəlman reformatorlardan biri və ən tanınmış Məhəmməd İqbal Əşəri atomistikasını (islamın ontoloji əsası) özü istədiyi kimi şərh edərək yazırdı ki, bütün cisim atomlardan ibarət olsa da «substansiyanın müxtəlif səviyyələri» vardır.

Allah konsepsiyasının ontoloji aspektinin reformator interpretasiyası dünyada insanın yeri və rolu probleminin yeni şərhini verməyə imkan verir. Dini reformatorların başlıca etik prinsipləri fəallıqdır, cəmiyyətdən ayrı düşmək deyildir, yeni humanist əsaslar üzərində cəmiyyətin yenidən-qurulması uğrunda mübarizədir, fərdi xilasın axtarışı deyildir.

Dini reformatorlar reformasiyanın başlanğıc dövründə milli burjuazianın maraqlarını ifadə edirdi. Öz mövqelərini möhkəmləndirən milli burjuaziya sosial tərəqqi yolunu təmizləyirdi. O zaman burjuaziyanın maraqları ümumxalq maraqları ilə üst-üstə düşürdü. Müstəqillik əldə edildikdən sonra cəmiyyətin, bütün xalqın maddi rifahı ideyasının praktiki reallaşması tələb olunurdu. Elə bu zaman həmin ideyanın burjuva-reformator anlamının şərtiliyi üzə çıxdı. Burjuva dini ideoloqları sosial bərabərsizliyin ən konservativ institutlarına qarşı çıxış edirdi (məsələn, Hindistandakı kasta sistemi, müsəlman dünyasındakı poliqomiya bu qəbildəndir). Milli intibahın yolları haqqında təsəvvürlərə gəldikdə isə bütün ümumi fərqlərinə baxmayaraq qərb kapitalizminə bütün reformatorların tənqidi münasibəti üzə çıxır. Eyni zamanda milli və dini ənənələrə müvafiq olaraq öz xüsusi variantını yaratmaq cəhdləri özünü göstərirdi. Bütün reformatorlar xüsusi mülkiyyətin toxunulmazlığı ideyasını əsaslandırırlar, bunun üçün onlar öz dinlərinin ümumi postulatlarını sərbəst surətdə şərh edirdilər, həm buddist, həm induist, həm də

müsləman reformatorları ancaq feodal və əcnəbi mülkiyyətin milliləşdirilməsini və müəyyən dərəcədə məhdudlaşdırılmasını irəli sürürdülər.

Müasir Şərqdə dini şüurun əsas tiplərinin təhlili göstərir ki, təkamülün aparıcı aspekti dini dogmatikanın səmərələşdirilməsidir.

Adətən, modernistlər öz mədəniyyətlərinin rəasionalist ənənələrinin əhəmiyyətini aşağı salırlar və elmi biliklərin inkişafını qərb fikrinin mənbələrinə müraciət etməklə əlaqələndirirdilər. Dini reformatorlar Avro-asiya xalqlarının sosial-iqtisadi cəhətdən geridə qalmasının günahını ənənəvi etiqaadın üzərinə qoyur və bu zaman belə bir fikri də irəli sürürlər ki, ənənəvi etiqaadlar elmi biliklə antoqonist münasibətdə deyildir. İnduslar və buddistlər öz təlimlərini harmonik hesab edərək Şərqi ictimai şüur formalarının ayrılmağını qeyd edərək fəlsəfə ilə din arasında münasibəti görə bilmirlər. Reformator yanaşması üçün səciyyəvi cəhətlərdən biri də müasir elmi biliyin nailiyyətlərinə müvafiq öz təlimlərinin mühüm müddələrinin yenidən şərh edilməsidir. Bu zaman «şərq» və «qərb» fəlsəfəsinin təmasıının ümumi nöqtələrinin tapılması tendensiyası müşahidə olunur. Dini ideologiya ilə səsləşən (obyektiv idealist ideyalar, intuitivizm, ekzistensializm və s.) nə varsa o da bəyənilib, qəbul edilir. Hər iki istiqamətin intibahçıları elmə neqativ münasibət bəsləyir və belə hesab edirlər ki, «saf» din müasir elmin nailiyyətlərindən ruhlanır, onu tərəfləyir, lakin əqlə müraciət ilahi həqiqətə insanın inamını dağıdır.

Dini ideoloqlar əgər fəlsəfi biliyin dəyərini rədd etməzlərsə də onu vəhylə müqayisədə rolunu azaldırlar.

Müasir şərq xalqlarının siyasi fəlsəfəsi də diqqəti cəlb edir. Məlum olduğu kimi XX əsrin ontoloji, qnoseoloji və etik ideyaların reformatoru kimi yenidən mənalandırılması ilə bizi təəccübləndirməmişdir. Əksinə, bu belə də olmalı idi. Şərq xalqları müstəqillik əldə edənə qədər hansı sosial quruluşun arzu edilən olduğu məlum deyildi. İki modeldən birini ya kapitalist, yaxud da sosialist modelini seçmək lazım idi. Lakin həm kapitalizm, həm də sosializm elementləri olan («inkişafın üçüncü yolu» və «dini sosializm» nəzəriyyələri) variantı qalib gəldi.

Çuxçəizm nəzəriyyəsinin baş nəzəriyyəçisi Kim İr Senin fikrincə bu təlim markizm-leninizmin yaradıcılıqla inkişaf etdirilməsindən başqa bir şey deyildi. Çuxçə- hər fən «sahib» və «cisim» («bədən») kimi tərcümə olunur. Bu iki ieroqlifin birləşməsi «subyekt»i ifadə edir. Çuxçə ideyasının tərəfdarları fəlsəfənin əsas məsələsini aşağıdakı kimi formulə edirlər: «Dünyanın hökmdarı kimdir?» – İnsan dünyanı

idarə edən varlıqdır! Praktikada çuxçə ideyası öz qüvvəsinə arxalanmağa bərabərdir. Kim İr Senin fikrincə çuxçə «siyasətdə müstəqillik, iqtisadi müstəqillik, ölkənin müdafiəsində özünümüdafiə» deməkdir.

Çuxçə ideyası 60-cı illərdə SSRİ-də şəxsiyyətə pərəstiş tənqid olunduqdan sonra nəzəriyyə obyektinə çevrildi. Çuxçə ideyası KXDR-in «yeganə rəhbər» – ideoloji, texniki və mədəni inqilabı həyata keçirmək olmuşdur. İdeoloji inqilab birinci mövqeyə çıxarıldı.

Mao dövrünün Çində müxtəlif ideoloji modelləri sınaqdan çıxarılmışdı. Son vaxtlar qərb şüuru tez-tez Şərq mədəniyyətinə müraciət edir. Orada xalqı məhv olmaqdan, bəşəriyyəti isə cırılmaqdan degenerasiyadan xilas etməyin mümkününü ifadə edən paradıqmanı görürdülər. Qərb ideoloqlarını birinci növbədə cəlb edən:

1. **Çin kontr mədəniyyətidir.** İlk növbədə «Təbiətə qayıdış» adlı daoist çağırışıdır. Ancaq daoist fəlsəfəsi ümumi qanunları, ədəbiyyatı, dini rədd etməsi ilə özünü göstərir. Bütün bunlar isə çin mədəniyyətinin yalnız fraqmentləridir. Lakin o bütün Şərqi nümunə kimi götürülən Şərq mədəniyyət kodu ola bilməz.

2. **Antropluq prinsipi:** Çin mədəniyyətinin tam, paradıqması antroposentrizm prinsipi ilə əlaqədardır. Lakin elə qeyri-Şərq mədəniyyətləri də vardır ki, hamını insan ölçüsü ətrafında təşkil edə bilər.

3. **Kompromislik.** Çin mədəniyyətində elə bir model vardır ki, insan cəhdlərinə məhdudluğuna meyillidir. Bunu isə əqli məhdudiyyət prinsipi adlandırmaq olar. Həqiqətən sivilizasiya prosesi böyük məsafələri əhatə edə bilər, lakin həmişə tənqidi səviyyə mövcuddur. Hər bir kosmikləşən qüvvə öz mənbəyinə qayıdana qədər o həmin tənqidi səviyyə mövcud olacaqdır. Çin mədəniyyətində sonsuzluq ideyası yoxdur. Onun əvəzində dövrülük (tsiklik) ideyası vardır. Buradan belə bir nəticə çıxır – dünya uzunömürlüdür, lakin əbədi deyildir. Ona görə də qaydalar əbədi yox, uzun dövrlər üçün nəzərdə tutulur.

Qərb dünyası ekoloji böhrandan çıxmağa şərait yaradan model axtarır. Buna görə də Şərqi baxır, orada təbiətlə dinc yanaşı yaşamağın modelinin mahiyyətini öyrənməyə çalışır.

Müasir Şərqdə inkişaf yollarının fəal axtarışı getməkdədir. Lakin müəlliflərin mövqelərindəki bütün siyasi ideoloji və mədəni fərqlərə baxmayaraq bütün bu yeni nəzəriyyələri intibah ideyası birləşdirir. Bu Mahatma Qandinin «zorakılıq göstərməyən sivilizasiya» nəzəriyyəsi və yaxud Müəmmər Qəzzafinin «üçüncü dünya» nəzəriyyəsidir. Əsas özge ictimai modelləri təqlid etməməkdir.

Qeyd etmək lazımdır ki, bu günkü Şərq inkişaf yolu axtarışı qarşısındadır. Lakin bu seçim hələ də başa çatmamışdır. Onun necə

olmasından çox şey asılıdır. Şərç və Qərbin bərabər hüquqlu dialoqun-
dan bütün bəşəriyyətin qazanacağı heç kimdə şübhə doğura bilməz.

İKİNCİ HİSSƏ

ŞƏRQ FİLOSOFLARI

RƏBİYYƏ ƏL-ƏDƏVİYYƏ (717-801)

Rəbiyyə əl-Ədəviyyə 717-ci ildə Bəsrədə anadan olmuşdur. Elə həmin şəhərdə də 801-ci ildə qoca yaşlarından vəfat etmişdir. Rəbiyyə Ədəviyyə Avropa ədəbiyyatına daxil olan ilk sufidir. VIII əsrin ən böyük qadını olan bu insan canlı əfsanə olmuşdur. Onun haqqında ilk məlumat Avropaya IX Lüdovikin kansleri Juanvil tərəfindən gətirilmişdir. XVIII əsrdə Rəbiyyə obrazı saf məhəbbət haqqında fransız traktatında istifadə olunmuşdur. Bu ilahi məhəbbətin simvolu kimi təqdim olunurdu. Onun tarixi Qərbdə dəfələrlə təkrarən danışılmışdır. Sonuncu dəfə alman yazıçısı Maks Mell onu «Gözəl əllər» hekayəsində təsvir etmişdir.¹

İslamın mövcudluğunun birinci əsrinin sonuna yaxın müsəlman dünyası bəşəriyyətin mənəvi və intellektual tarixində yer tutan ən gərgin və məhsuldar bir dövrünü yaşadı. İlahiyyət alimləri və filosoflar insanla Allah arasında maneə yaradaraq insan həyatının və Quran təfsirinin daha səmərəli cəhətlərini işləməklə məşğul olarkən ənənəvi (ortodoks) islamın rəsmi hökumranlığına (doktrinasına) meydan oxuyan bir sıra türki-dünya zahidlər (asketlər) əmələ gəldi. Sufi dünyagörüşü tarixində Rəbiyyə Ədəviyyə xüsusi yer tutur. Onun ilahiyyət ilə türki-dünyalığı (asketizmi) sintez etməsi dünyada sufilik adı ilə tanınan fenomenin sələfinin yaranmasına səbəb oldu.

Rəbiyyə haqqında bizim bildiklərimizin hamısı özünün dediklərindən, daha çox onun haqqında lətifələrə bənzəyən hekayətlərdən ibarətdir. Bunlara sonrakı müəlliflərin əsərlərində daha tez-tez rast gəlik. Bu məlumatlara əsasən Rəbiyyə Bəsrə ətrafında (müasir Cənubi İraq) dünyaya gəlib və hələ uşaq ikən naməlum şəraitdə qul kimi satılıb. Sahibi onun uzun iş günündən sonra gecəni səhərə qədər yatmayıb, bütün varlığı ilə Allah haqqında düşündüyünü görüb, onu azadlığa buraxdı. Onun haqqında danışılan aşağıdakı fikri tez-tez təkrar edirdilər. Gecə gələn kimi mən sevinirəm, çünki bilirəm ki, Allahla tək qalacam və heç nə məni **Ondan** ayıra bilməz. Səhər açılan kimi kədər məni bürüyür, adamlar otağıma daxil olur və mənim tənhalığımı pozurlar. Onun həyatı bütünlüklə və tamamilə Allaha fəal və fasiləsiz xidmətə həsr edilmişdi. Onun üçün bütün dünya olan İlahi Sevgili ilə

ünsiyyətdən başqa heç bir məqsədi ola bilməz. Belə deyirlər ki, ərə getmək haqqında çoxsaylı təklifləri rədd edərək o, türki-dünyalığa və ruhlarla insanlar arasında vasitəçiliyə (meditasiyaya) üstünlük verir. Deyirlər ki, o bəzən günlərlə Allah haqqında gərgin intellektual disputlarda iştirak edirdi. Onun gözəl şair olduğu da məlumdur.²

Sufi dünyagörüşünün inkişafında Rəbiyyənin rolu onun Həsən Bəstri (728-ci ildə vəfat etmişdir) ilə qarşılıqlı münasibətləri haqqında ibrətamiz hekayə-lətifələrdə öz parlaq əksini tapmışdır. Həsən əl Bəstri dövrünün ən tanınmış nüfuzlu din xadimlərindən biri, hədis bilicisi idi. Onun nüfuzunu artıran cəhətlərdən biri də Peyğəmbərin ardıcılıarı və dostlarının bir çoxu ilə şəxsən tanış olması idi. O, türki-dünyalığın, asketizmin ilk müdafiəçilərindən biri, həmçinin İlahi qismət və insan iradəsinin azadlığı məsələsinin hərtərəfli dərin tədqiqatçısı idi. Bəzi mənbələr Həsən Bəstrini həm sufiliyin, həm də islam şolastik ilahiyyətinin (**ilm əl-kəlam**) banisi hesab edirlər.

Rəbiyyə həqiqətən də Həsən Bəstri ilə tanış olmuşdur. Sonrakı sufi müəlliflərinin onun həyatından gətirdikləri epizodlardan görünür ki, bu həqiqətən belə idi. Həsən Bəstri bu zaman artıq qoca, Rəbiyyə isə hələ çox cavan imiş. Lakin Həsən Bəstri və Rəbiyyə haqqında hekayət və lətifələrin qiyməti əgər hətta obyektiv tarixi həqiqət olsa belə bunda deyil, sufilik nəzəriyyəsinin əsas ideyalarının təcəssüm etdirilməsində idi. Bütün bunlar da Rəbiyyə Ədəviyyənin şəxsiyyətində öz parlaq əksini tapmışdır. Bu isə sufilikdə yayılmış ənənəyə uyğun olaraq qurulmuşdur. Bu hekayətlərdə iki müdrik şəxsin söhbəti deyişmə formasında verilir, onlar bir-biri ilə gah müdriklikdə, gah da səmimi-likdə yarışirlar. Bu yarışlarda keçmiş qul, başaşağı, sadə qəlbli Rəbiyyə öz imanının səmimiyyətinin və qorxmazlığının gücü ilə dini elm-lərin adlı-sanlı və məşhur bilicisinə və həssas intellektuala həmişə qalib gəlir. Bütün bu hadisələri bir-biri ilə və digər hekayət və deyilənlərlə birləşdirən Rəbiyyənin türki-dünya möminliyi ilə ilahiyyətçi təsdiqləmələrinin sintezini həyata keçirmək qabiliyyətidir və bu iki sahə Həsənin hakimi mütəqə olduğu sahələr kimi görünür. Rəbiyyənin türki-dünyalığı təcrübəsi, dini düşüncələri mahiyyət etibarilə sufiliyin əsası olacaq yeni bir yola yönəldir.

Belə sintez özündə Təkallahlıq haqqında Quran hökmü ilə (tövhid) türki-dünya qəhrəmanlıqları, yorulmadan cəhd insan iradəsinin azadlığının və İlahi alim yazısının mahiyyətinə daxil olmağı birləşdirirdi. Lakin Rəbiyyə üçün vahid, tək Allaha sədaqət quru ilahiyyət prin-

¹ Шиммер Аннемари. Мир исламского мистицизма. М., 1999, с. 16.

² Вах: История религии в двух томах. Т.2, М., 2002, с. 561.

sipi, ona xətibə (təbliğatçı) kimi sadəcə düşüncənin düzgün tərtib edilməsi məsələsi deyildi. Əksinə, o inanırdı ki, təkəllahlığa sədaqət yalnız özünün bütün həyatının qeyd-şərtsiz Allaha həsr edilməsi ilə, özünün bütün şüurunun Vahid, Tək Allaha və yalnız Ona bağlanması ilə təsdiqlənə bilər. Buna görə də başqa bir adam və ya başqa bir şey haqqında hətta düşünmək belə onun üçün bütperəstliyin bir növünə çevrilirdi. O həmişə Həsənə və öz dövrünün digər dini nüfuz sahiblərinə onların tərki dünyaya zahidliyini göstərir ki, bu da asılılıqdan xəbər verir. Ona elə gəlir ki, Həsən və başqaları tərki dünyalığa müstəqil, birinci dərəcəli dəyər kimi baxırlar və bu da öz növbəsində Həqiqi Dəyərin, yəni Allahın üstünə kölgə salır. O, həmçinin, dünyaya Allah naminə nifrət etdiklərini bəyan edənlərin də imanını qəbul etmir.

Rəbiyyə onlara belə etiraz edir: əgər siz Tək Allaha həqiqi bağlılıq və sədaqətin iddia etdiyiniz dərəcəsinə doğrudan da çatıbsınızsa, onda heç nəyə fikir verməzdiniz və sizin qəlbinizdə nifrət və acığa yer qalmazdı. Özünün və eləcə də digər tərki dünyaların hərəkətlərinə qiymət verərkən onlarda ola biləcək gizli «ikiüzlülük», «şöhrətpərəstlik» və digər dünyəvi qüsurlardan uzaq olmaq üçün onların hərəkətlərinin həqiqi səbəbini üzə çıxarmağa çalışırdı.

Rəbiyyənin dini praktikasında təkəllahlıq prinsipi dini axtarışlarla birləşib və burada məhz Allah tək-vahid diqqət obyektinə kimi mövcuddur. Buna görə də Rəbiyyə səmimiliyi (sidq) və ya səmimi məhəbbəti prinsip səviyyəsinə qaldıraraq xüsusilə yüksək qiymət verirdi. Beləliklə, Rəbiyyəyə görə səmimilik təhrikəddi səbəbləri mükafata ümid və cəza qorxusu olan əməllərlə bir yerə sığmırdı.

Quranda Qiyamət gününün və ya Həqiqət Anının təsviri xüsusi qızgınlıqla və gözəlliklə qeyd edilir. Bu isə Peyğəmbərin əvvəlcədən xəbər verdikləri çoxlu təfsirlərə (izahlara) səbəb oldu. Rəbiyyənin yaşadığı dövrdə ənənəvi və xalq şüurunda Cənnətin və Cəhənnəmin mürəkkəb topoqrafiyası (yerinin quruluşu) hər birinin ? təbəqəsi (qeyd: cənnətin 8 təbəqəsi vardır) və onların sakinlərinin müxtəlif ləzzət və əzablarının təsviri, mükafat və cəzanın psixologiyası ilə bağlı idi. Məlumdur ki, Həsən Bəsri tez-tez günahkarların cəhənnəm əzabının səhnələrini ruhlarla söhbətin (meditasiya) məzmunu kimi təklif edirdi. Bunu onunla izah edirdi ki, doymayan cismani ehtiraslara malik insan bədəninin təbiəti yalnız qaçılmaz qisas qarşısında daim artan qərəzsiz qorxu ilə ram edilə bilər.

Bəsri müqəddəs Rəbiyyə Ədəviyyə ilə çoxları yaxınlaşmaq istəyirdi. Onu qapalı yerdə yaşayan müqəddəs sayırdılar. Allahla birlikdə olanda o hər şeyi unudurdu. Adətən belə hesab edirlər ki, Rəbiyyə

ilkin asketlərin sərt təlimlərinə fədakar eşq elementi gətirmiş və sufiyyə həqiqi mistiklik boyası vermişdir.

Ümumiyyətlə, asketlərlə, həqiqi mistiklər arasındakı fərqi Cami çox gözəl izah etmişdir.

Rəbiyyə haqqında danışılan çoxsaylı tarixlər vardır.

Sufiliyin mərkəzi mövzusu təmənnsiz məhəbbət olmuşdur.

Rəbiyyənin Allaha sevgisi mütləq olduğundan digər fikir, məhəbbətə heç bir yer qalmamışdı. Rəbiyyə ərə getməmişdi və hətta onun möminliyi peyğəmbərlərə belə aid edilmirdi. Dünya ona görə heç bir əhəmiyyət daşıyırdı. Yazda o güllərə baxmadan pəncərələri bağlayardı. Ancaq Allah haqqında düşünürdü. Bu əhvalatı İranın mistik şairləri təkrar etməyi sevirdilər. İlk sufildən biri olan Rəbiyyə Ədəviyyə Allaha hər şeyi qısqanmış və onu da belə təqdim etmişdir. **Mən Onunla birəm və Ona məxsusam.**

Rəbiyyə mükafat və cəza haqqında nəzəriyyəni rədd edirdi. Səzsiz-hesabsız hekayət və mədhiyyələrində (tərifnamələrində) onun duaları verilib. Bu dualarda o Allahdan xahiş edir ki, əgər o Cənnət əldə etmək ümidi ilə Ona (Allaha) itaət etmək fikrinə düşsə onu Cənnətdən məhrum etsin və Cəhənnəm qarşısında qorxudan Allaha itaət etmək fikrinə düşsə, onu Cəhənnəmə salsın. Hekayətlərinin birində o, bir əlində yanan məşəl, o biri əlində içərisində su olan qab cığır ilə qaçarkən təsvir edilib. Ondən soruşanda ki, bu nə deməkdir, cavab verib ki, heç kimin heç vaxt Allahı mükafat və cəza fikirləri ilə sevməməsi üçün və Allaha sevginin yalnız və yalnız təmiz niyyətlər və saf məhəbbət üzərində qurulması üçün Cənnəti yandırıb, Cəhənnəm odunu söndürməyi arzu edirəm. Allahdan başqa nəyinsə haqqında, hətta Cənnət və Cəhənnəm haqqında fikirləşmək, mahiyyət etibarilə bu «nə»yin Allahla bərabər qoyulması və Allahın deyil, bu «nə»yin tərəfdarı olmaq deməkdir.

Rəbiyyə Quranın «İlahi sevgi insan sevgisindən əzəldir» fikrini təsdiqləmişdir.

5:54. Ey iman gətirənlər! Sizdən hər kəs dinindən dönsə, (bilsin ki,) Allah (onun yerinə) elə bir tayfa gətirər ki, Allah onları, onlar da Allahı sevrələr. Onlara möminlərə qarşı mülayim, kafirlərə qarşı isə sərt olar, Allah yolunda vuruşar və heç kəsin tənəsindən qorxmazlar. Bu, alahın lütfüdür, onu istədiyinə verər. Allahın (lütfü) genişdir və o (hər şeyi) biləndir».³

Rəbiyyə Ədəviyyə deyirdi ki, «Sevgi əbədiyyətdən gəldi və

³ Quran: 5:54, s. 96.

əbədiyyətə də getdi. 70 min dünyada elə birisi tapılmadı ki, onu damcı-damcı içsin və nəhayət Ona qovuşsun».

Mükəmməl sevgi ilə əhatə olunmuş mistik mövcudluğunu saxlayır, daha dəqiq desək, «özü üçün ölür». O təkar-təkrar bunu da deyirdi: «Ey mənim Allahım bu dünyanın nəyini isə mənə vermək istəmirsənsə, sən onu düşmənlərinə bəxş et. Özgə dünyadan mənim üçün nə hazırlamısanısa onu da Sən dostlarına bağışla! Təkcə Sən mənim bəsimənsən!» Qeyd etmək lazımdır ki, Rəbiyyə Ədəviyyə VIII əsrdə yeganə müqəddəs qadın olmamışdır. Onunla bərabər Allaha vurğun bir neçə qadının adını çəkmək mümkündür. Lakin Rəbiyyə öz hisslərinin qüdrəti ilə heç kimlə müqayisə edilməzdir. Sonralar mistisizmin inkişafı yalnız onun adı ilə bağlı olmuşdur. Lakin onun kiçik müasirləri də tanınmışdır. Həyat və fəaliyyətləri Bağdadla bağlı olan bir çox sufilərə Rəbiyyənin kiçik müasiri Mərifə Kərxinin (815-ci ildə ölmüşdür) təsirini danmaq olmaz. Əfsanəyə görə o böyük mistik qüvvəyə malik olmuşdur. Onun duaları həmişə eşidilmişdir. Hətta o öldükdən sonra Bağdad sakinləri xüsusi olaraq Dəclə çayını üzərək Kərx şəhərinə, onun qəbri üzərində ibadətə çalışmışlar. O Allah eşqinin biliklə əldə edilməsinin mümkünlüyünü inkar etmirdi. O həmin eşqi Allah vergisi sayırdı.

Səmimiyyət konsepsiyası ilə sıx əlaqədə Rəbiyyə Ədəviyyə Allaha təvəkkül ideyasına çox ciddi yanaşmışdır. Çoxsaylı sufi hekayələrində qəhrəman rolunda çıxış edən Rəbiyyə təkcə gələcək haqqında plan qurmaqdan deyil, həm də gələcək haqqında eşitmək və düşünmək belə istəmir. Onun aləmində gələcək üçün planlar qurmaq mülkiyyət ehtiyatı yaratmaq və yaxud rahatlıq üçün narahat olmaq Allaha həqiqi etiqadın iflası, Allahın təvəkkülünə inamın itirilməsi deməkdir. O burada vahid Allaha sözsüz etiqadın, sədaqətin laxlamasını da görür və məişət məsələlərindəki bu ziddiyyətlərin böyüməsini qəbul edə bilmir. Öz planına arxalanmaq onu Allahın planı ilə eyniləşdirməyə bərabər idi. Bu isə Rəbiyyənin aləmində bütpərəstliyə bərabər hesab oluna bilər. Bu cür mömün həyat tərzini sözsüz mütləq mənada İlahi göstərişin qəbul edilməsi və məişət çətinliklərinə laqeydlik demək idi. Xüsusi qeyd etmək lazımdır ki, Rəbiyyə passiv mütləq və yaxud fatalizm ilə dini göstərişləri feal qəbul etməni ciddi surətdə fərqləndirə bilirdi. Bir sıra hekayələrdə kimdənsə, nəyi isə istəməkdən tam şəkildə imtina edirdi. Əgər o bunu istəseydi, deməli, Təvəkkül prinsiplərinə zidd gərdi və təkallahlığı ləkələyirdi. Bu fikri inkişaf etdirərək Rəbiyyə kimdənsə, hətta Allahdan belə nəyi isə istəməkdən imtina etmişdir. Çünki onun fikrincə Allah onun çətinliklərini bilir (çünki Allahın ira-

dəsindən kənarında nə işə baş verə bilməz) və lazım bilərsə Özü hər şeyi edər. Əgər bu belədirsə Allahdan xahiş etmə hər şeyi zay edə bilərdi. Əlbəttə bu prinsip passivliyə və fatalizmə aparır, lakin mütləq qəbul etmə prinsipi (yeri gəlmişkən qeyd edək ki, bu prinsip xristian mistiklərinə xas olan cəhətdir, məsələn, şairə Xədəveyx (1269-cu ildə ölmüşdür) müqəddəs Marqarita (1310-cu ildə ölmüşdür), Mayster Ekxart (1260-1327) həmin mistiklərdən hesab olunur. Rəbiyyə haqqında ki hekayələrdə İlahi iradənin bu cür qəbul edilməsi onu əhatə edənlər üçün Rəbiyyənin haqlı olduğunun sübutu ola bilər. Mömünlük və «həqiqilik» İlahi iradənin qəbul edilməsindən meydana çıxır. Xüsusi «mən»- in itirilməsi və şüurun yeganə obyektinə ilə birləşmə ilə başa çatır. Vurğun bir insan «mücüzə göstərməyə» qadir tarixlə bir sırada illüstrasiya olunur. Onlardan birində də neql olunur ki, ilkin sufilərin məşhur asketi İbrahim ibn Ədhəm Məkkədə özünün 14 illik ziyarətini başa çatdırır. Bu ziyarət zamanı hər bir müqəddəs yerdə ciddi cəhdlə dua edir, ibadətlə məşğul olur. O nəhayət Kəbəyə gəlib çatdıqdan sonra aydın olur ki, onun ziyarətinin məqsədi müqəddəs Kəbə yoxa çıxmışdır. O baş verənlərin səbəbini soruşarkən ona demişdilər ki, Kəbə bir qul-qızın görüşünə getmişdir. Məlum olur ki, Rəbiyyə özü də Kəbə ziyarətinə gəlir. O Kəbəyə yaxınlaşarkən Kəbə onu qarşılamaq üçün onun qarşısına «çıxmışdır». Hekayəyə görə bu şərəf Rəbiyyəyə elə bir təəssürat yaratmır. O sadəcə olaraq qeyd edir ki, o evə deyil, evin sahibinin yanına gəlmişdir. Danışır ki, bu barədə məlumat alan böyük asket İbrahim ibn Ədhəm elə qəzəblənir ki, qısqanclıqdan dəli olmaq səviyyəsinə gəlir. O belə hesab edir ki, onun asketik qəhrəmanlığı düzgün qiymətləndirilmir və Bəsredən olan sadə bir qıza üstünlük verilir.

Tarix sübut edir ki, Rəbiyyə islamda birinci həqiqi müqəddəs qadın olmuşdur. Rəbiyyə Ədəviyyə ideal, Allah vurğunu, qadın obrazının yaradılmasında, formalaşmasında mühüm rol oynamışdır. Onu digər qadınlarla müqayisə etmək qeyri-mümkündür. Bu fikir orta əsrlərdə geniş surətdə yayılmışdı. Əgər qadın kişi kimi Allahın yolu ilə gedirsə, onu qadın adlandırmaq olmaz. Həm keçmişdə, həm də indinin özündə müsəlmanlar arasında belə bir fikir var ki, qadın əgər həqiqi mömündürsə, deməli, o ikinci Rəbiyyədir: tarix onu da sübut edir ki, ilkin sufilərin ciddi asketik dünyagörüşünə saf məhəbbət konsepsiyasını, Rəbiyyə Ədəviyyə vermişdir.

Dərin səmimiyyəti Rəbiyyəyə narahat, o qədər də təhlükəsiz olmayan dünyada ona müdafiə qalxanı kimi yardımçı olmuşdur. Azad edilmiş qadın kimi böyük «imtiyaza» malik olmuş və başqa qadınlarla

müqayisədə nikah təkliflərini rədd etmək imkanına malik olmuşdur. Lakin bütün hallarda o öz zəmanəsinin ictimai və mənəvi həyatında iştirak edə bilməmişdir.

Son nəticədə Rəbiyyənin dünyanı hissetməsinin əsas ideyaları ali intellektual və mənəvi məqsədlərlə birləşmişdir. Öz «məni» üçün yox olduqdan sonra İlahi sevgilisi ilə birləşmişdir. Yalnız bu cür fədakarlıqda etiqaadın ən yüksək zirvəsinə çatmaq mümkündür. Vahid Allaha heqiqi bağlılıq və sədaqət onun ən böyük üstünlüyüdür. Bu cür özünütəritmə şəxsiyyətin və onun fərdi «Mən»inin məhv edilməsi prosesi baş verir. Allah insana daxil olur və orada öz İradəsini həyata keçirir.⁴

Mistik vəhdətdə şəxsiyyətin özünüdərk şüurunun məhv edilməsi konsepsiyası sonrakı sufilik fəlsəfəsinin mərkəzi prinsipi olmuşdur. Sonralar bu konsepsiyayı ilkin sufiliyin ən böyük müfəkkirləri Əbül-Qasim Cüneyd ibn Məhəmməd əl-Kəvariri əl-Həzzaz əl-Bağdadi (910-cu ildə ölmüşdür), Əbu Yəzid (Bəyazid) Tayfur ibn İsa əl-Bistami (875-ci ildə ölmüşdür), Əbu Məhəmməd Səhl ibn Abdulla əl-Tustari (875-ci ildə ölmüşdür) və Əbül-Muğis Hüseyn ibn Mansur əl-Xəllac (922-ci ildə ölmüşdür) və s. inkişaf etdirmişlər. Onlar Rəbiyyəni daha çox Allahın sözü ilə əlaqələndirirlər.

Mənim qulum nə vaxt azad iradə və sədaqətlə mənə yaxınlaşsınsa mən öz qulumu sevirəm. O zaman mən onun qulaqlarının səsi, gözlərinin işığı, addımladığı ayaqları, danışdığı dilinə çevrilirəm.

Sonrakı dövrün sufileri, o cümlədən Əbül-Qasim Quşeyri daha irəli gedərək konsepsiyaya məqamlar (pillələr) kimi dialektik və kompleks kateqoriyalar əlavə edirlər. Lakin sufi dünyagörüşünün əsas ideya və prinsipləri Rəbiyyənin bioqraflarının qeyd etdiyi kimi Bəsre-dən olan kəninin şəxsi cəhdlərinin nəticəsi hesab oluna bilər. Rəbiyyə haqqında hekayələrdə və tarixdə yeni nöqtəyi-nəzərdən islam teologiyasının əsas postulatları formalaşır. Orada İlahi determinizm və bəşər iradəsinin azadlığı ideyaları arasında gərgin, ziddiyyətli əlaqə və ardicil təkallahlılığa İlahi atribatların rəngarəngliyi arasındakı ziddiyyətlərin həll edilməsi izlənilir. Mistik birləşmə məqamında həmin aspektləri vəhdətdə götürən Rəbiyyə onları transformasiya etmişdir. Bunun sayəsində onlar sxolastik disputların disput xatirinə predmeti olacağı faktı aradan çıxır. Mistik fikrin hökmranlığı dini fəlsəfi dünyagörüşündəki adi dualizm (şəxsiyyət və onu əhatə edən mühit, keçmiş və indi, subyekt və predikat, reflektiv və qeyri-reflektiv) tənqidi tədqiqatın

⁴ 100 Великих Пророков и вероучителей. М., «Вече», 2002, s. 334.

obyektinə çevrilmişdir. Bu isə hazırda sufilik üçün səciyyəvi olan cəhətdir.

Rəbiyyə Ədəbiyyənin bioqrafiyasını yazanların fikrincə onun bir əsəri olmuşdur. Rəbiyyənin bioqrafiyasını yazanlardan biri Fəridəddin Əttarın (1220-ci ildə ölmüşdür) fikrincə onun əsas ideyaları «Mütəfəkkirlərin anılması» («Təzirətəl ovliya») əsərində toplanmışdır.

Rəbiyyə Ədəbiyyənin fikrincə:

– Təkallahlığın qəbulu ilahi yaradandan qeyri hər şeyə qarşı laqeydliyə səbəb olur.

– Allahı sevmək və ona sitayiş cəza qorxusundan və ya imana görə mükafat almaq ümidindən irəli gəlməməlidir. Allahı həqiqətən sevenin qəlbində dünyaya nifrətə və ya iblisə nifrətə yer yoxdur, onun şüuru bütünlüklə ilahi sevgiliyə məhəbbətə yönəlib. Təkallahlığın qəbulu ilahi sevgiliyə mütləq imana səbəb olur. Allaha tapınmağa, sığınmağa, özünü tam Allaha bağlamağa (təvəkkül) gətirib çıxarır. Allaha sığınmaq gələcəyin hər hansı qaydada planlaşdırılması, həmçinin gələcək qarşısında qorxudan sərvət toplamağın hər hansı növünü istisna edir. Təkallahlığın qəbulu ilahi iradənin (rida) mütləq qəbuluna səbəb olur. Hər hansı canlı varlıqdan nəyi isə istəmək (diləmək) tək Allaha olan imana xəyanət etmək deməkdir. Allahdan nəyi isə istəmək ilahi iradənin qeyd-şərtsiz qəbuluna xəyanət etmək deməkdir. İlahi iradənin qəbulu fəal olmalıdır və qeyri fəallığa və ya qəzavü-qəderin labüdlüyünə (fatalizm) deyil, müvafiq həyat tərzinə gətirib çıxarmalıdır.

İBN HƏNBƏL (780-855)

Əhməd ibn Hənbəl 780-ci ildə Bağdadda anadan olmuşdur. Lakin bir çox mənbələrdə onun mərvli olduğu qeyd edilir. Eyni zamanda faktlar göstərir ki, onun anası hamilə vaxtı Bağdada köçmüşdür. İbn Hənbəlin atası ərəb tayfalarından şeybanilərə gedib çıxırdı. Həmin tayfalardan Abbasi ordusunun Xorasandakı rəhbərlərinin çıxdığı nəslə aid edilən İbn Hənbəl atasını çox tez itirmişdir. Daha dəqiq desək, Mərvdən Bağdada köçdükdən az sonra onun atası vəfat etmişdir. 15 yaşına çatdıqdan sonra yəni 795-ci ildə İbn Hənbəl hədisləri öyrənməyə girişir. Hənbəlin həyatının həmin dövrünün təsviri xüsusi əhəmiyyət daşıyır. Məsələ burasındadır ki, VIII əsrin ikinci yarısında hədisşünaslıq xüsusi elmə çevrilmişdir. Peyğəmbərin sünnələrindən ibarət olan hədislərin toplanması və təsni-

fatı da həmin dövrə aiddir. Elə həmin dövrdə Quranla sünnə arasında nisbət yaradılır. Hədislər Qurana zidd gəlməməlidir, çünki onların əsas vəzifəsi Quranı şərh etməkdir. Quranla sünnələrin əlaqəsi belə müəyyən edilmişdir: «Quran Allahın kəlamıdır, sünnə isə Allahın rəsulun dedikləri, etdikləri və görüb bəyəndikləridir».

Hədislər haqqında elmin meydana gəlməsi, İraqda Hicazda, Suriyada, Yəməndə bir sıra böyük məktəblərin yaranmasına gətirib çıxartdı. Həmin məktəblərin mərkəzləri Bağdad, Kufə, Bəsrə, «peyğəmbər şəhəri» Mədinə, Məkkə, Dəməşq, Səna və s. olmuşdur.

İbn Hənbəlin təhsilinin təsviri orta əsrdə hədislərin bilicisi – mühəddislərin və fəqihlərin formalaşması haqqında təsəvvürləri bir daha aydınlaşdırır. Onun birinci müəllimi məşhur mühəddis Huşayl ibn Bəşir əs-Sulami olmuşdur. İbn Hənbəl 801-ci ilə qədər ondan bilik öyrənmişdir. Bu müddət ərzində müəlliminin rəhbərliyi altında heç ziyarətinə həsr olunmuş hədislər məcmuunu toplamışdır. «Kitab əl-Həcc»ə minə qədər hədis daxil edilmişdi. Bütövlükdə o Sulaminin yanında 3 minə yaxın hədis öyrənmişdir. Sonra müxtəlif dövrlərdə İbn Hənbəl Kufə, Bəsrə, Məkkə, Mədinə, Səna, Dəməşqdə olmuşdur və burada zəmanəsinin görkəmli mühəddisləri ilə yaxından tanış olmuşdur. O, səyahətini 816-cı ildə başa çatdırmışdır. Onun sonuncu səfəri Səna şəhərinə o zamanın tanınmış hədis bilicisi Əbdürrəzzaqın yanına getməyi olmuşdur.

Mənbələrdə İbn Hənbəlin müəllimi kimi göstərilən adamların sayı olduqca çoxdur. Bu böyük qrupun nüvəsini 25 nəfər təşkil edir. Mənbələrdə bu da qeyd edilir ki, həmin 25 nəfər təkəcə İbn Hənbəlin deyil, onun sonrakı ardıcılarının da müəllimi olmuşdur. Onlardan 7-si hənbəlilər siyahısına düşmüşdür. İbn Hənbəl dövrünün ən məşhur teoloqları ilə əlaqə saxlamaqdan ötəri 5 dəfə Məkkə və Mədinə də olmuşdur. Hənbəlilərin birinci nəslinin müəllimləri içərisində elə teoloqlar olmuşdur ki, onlar bütövlükdə ənənəvi islamın inkişafına mühüm təsir göstərmişdir. Ən tanınmış şəxs bəsrəli İsmayıl ibn Üləyya olmuşdur. Onu İbn Hənbəl çox yüksək qiymətləndirmişdir. Məşhur ilahiyyatçı xəlifə Harun Rəşidin sarayında hörmətli simalardan biri olmuşdur. Xəlifə onu müxtəlif vaxtlarda şikayətlərə baxan (Bağdadda), vergi yığanların müvəkkili (Bəsrədə) və s. vəzifələrə təyin etmişdir.

Həmin dövrdə İbn Hənbəlin bir sıra müəllimləri, o cümlədən Əli İbn Mədinə, Yəhya ibn Mein, Vəki ibn Cərrah, İshaq ibn Rəhəveyh, Yəzid ibn Harun və s. yaxşı tanınan ilahiyyatçılar olmuşlar. Həmin adamların İraq və Hicaz müsəlmanları arasında təsiri olduqca böyük idi. Onların öz dərəcələri, hər birisinin xeyli ardıcılı olmuşdur.

Xəlifələr onlarla yumşaq rəftar edir, təqaüd verir, hətta bəzilərini vəzifəyə də qoyurdular. Əbül-Hüseyn məlumat verir ki, xəlifə Harun Rəşid Vəki ibn Cərrahı Bağdada qazı vəzifəsinə dəvət etsədə, o həmin vəzifədən imtina etmişdi. 816-cı ildən sonra İbn Hənbəl Bağdadda yaşamağa başlayır. Hədisləri öyrənməkdə davam edir, fiqh elmi ilə məşğul olur. Onu tanıyırlar, üçüncü böyük hüquq məktəbinin banisi Məhəmməd ibn İdris əş-Şafii İbn Hənbəli tərəfləyir. Bu isə ən yaxşı zəmanətdir. İlk şagirdləri onu alqışlamağa başlayırlar. Mənbələr İbn Hənbəlin həmin dövrü haqqında çox xəsisliklə məlumat verir. Onun evi, nökrəri, kənizi var idi. İbn Hənbəlinin iki dəfə evləndiyi məlumdur. Bütün bunlar ilahiyyatçının yüksək həyat tərzi keçirdiyini bir daha sübut edir. VIII əsrin ikinci yarısı ənənəvi islamın təsir dairəsinin genişləndiyi dövrdür. Ənənəvi islamın ideologiyası Qurana və peyğəmbər sünnələrinə əsaslanırdı. Elə bu dövrdə belə bir təlim yaranır ki, o da spekulativ teologiyanın rəasional metodları əsasında islamı inkişaf etdirməyə cəhd edir. İslamın inkişafının bu xəttini mötəzililərin məktəbi təmsil edir. Ənənəvi islam və mötəzili ilahiyyatçılar arasında mübahisələr VIII əsrin sonu - IX əsrin əvvəllərindən daha da kəskinləşir. Vəziyyət bir az da ona görə mürəkkəbləşir ki, həmin mübahisəyə xəlifə Məmun qarışır. O, mötəzililərin etiqad konsepsiyasını daha tam və mükəmməl hesab edirdi. Xəlifə gizli surətdə olsa belə 10 il müddətində (822-833) onu ənənəvi islamı müdafiə edən ilahiyyatçılara mötəzililərin haqlı olduğuna inandırmağa səy etmişdir. Həmin dövrdə diskusiyanın mərkəzi məsələsi **Quranın yaradılması** haqqında məsələ olmuşdur. 822-ci ildə İbn Hənbəlin müəllimi Vasit Yəzid ibn Harunla əlaqədar olan bir hadisə uzun müddət yaddaşlarda qalmışdır. Baş qazi Yəhya ibn Aksam xəbər vermişdir ki, xəlifə Məmun onlara dedi: «Əgər Yəzid ibn Harun olmasaydı, mən açıq şəkildə Quranın yaradıldığını elan edərdim». Ona yaxın olan adamlar soruşur: «Yəzid ibn Harun kimdir ki, əmir-əl-möminin ondan qorxur?» Xəlifə dedi: «Mən qiyamdan qorxuram. Qorxuram ki, Quranın yaradıldığını elan edərdəm o isə mənim sözlərimi rədd edər. Nəticədə adamlar iki hissəyə ayrılar və qiyam başlanar». Orada iştirak edənlərin biri deyir ki, «mən Yəzid ibn Harunun fikrini öyrənərəm». O Yəzid ibn Harunun yanına yollanır və deyir ki, mən Quranın yaradıldığını elan etmək istəyirəm. Yəzid həmin adama sataşmaqla bir növ inkar cavabı verir. 827-ci ildə Məmun açıq şəkildə Quranın yaradıldığını elan edir. 833-cü ildə onun əmiri ilə islam tarixində ilk dəfə yoxlama (mihne) keçirildi. Mötəzili etiqad konsepsiyasını açıq şəkildə hamıya qəbul etdirməyə başladılar. Yoxlamanın mərkəzi məsələsi Quranın yaradılması məsələsi oldu. İbn

Hənbəlin mihnədə iştirakı müsəlman tarixçilərinin ən populyar süjetlərindən biridir. Mihnə xəlifənin birinci müraciətnaməsindən başlamışdır. Orada mihnənin vəzifələri müəyyən edilir, qazi, üləmə və fikirlərin yoxlamaya cəlb edilməsi əmri verilir. Müraciətnamə Misirə, Dəməşqə, Kufəyə, Bağdada göndərilmişdi. Mihnəyə müqavimət hər yerdə güclü olmuşdur. Misirin Ali qazisi Harun ibn Abdulla əz-Zühri praktiki olaraq həmin əmrin yerinə yetirilməsi istiqamətində heç bir iş görmədi. Kufədə 870 ilahiyatçı açıq şəkildə elan etdilər ki, onlar Quranın yaradıldığını qəbul etmirlər. Hətta Dəməşqə 833-cü ildə Xəlifə Məmun özü gəlir, lakin şəhər valisi İshak ibn Yəhyanın fəaliyyətsizliyi ucbatından heç bir iş görə bilmir. Mihnəyə Bağdadda baş verən müqavimət daha güclü olmuşdur.

Birinci uğursuz cəhddən sonra Xəlifə Məmun taktikasını dəyişirdi. İkinci məktub müraciət yalnız İraqın valisi İshak ibn İbrahimə göndərildi. Orada göstərilirdi ki, Bağdadın 7 ilahiyatçısı seçilib xəlifənin Tarsusdakı rezidensiyasına göndərsin ki, onlarla xəlifə özü şəxsen sorğu-sual aparsın. Həmin qrupa katib Məhəmməd ibn Səd əl-Vakidi, Yezid ibn Harunun tələbəsi – Əbu Müslim, Yəhya ibn Məin, Züheyir ibn Hərb Əbu Heysəm, İsmayıl ibn Davud, İsmayıl ibn Məsud və Əhməd ibn İbrahim əd-Dövrəki daxil idi. Həmin 7 nəfərdən üçü İbn Hənbəlin dairəsinə yaxın olmuşdur. Bunlar – Yəhya ibn Məin, Dövrəki və Əbu Müslim idi. Birinci qrupa daxil olan 7 nəfərin hamısı işgəncə veriləcəyindən çəkinərək Quranın yaradılmasını etiraf etdilər və buna görə də buraxıldılar.

Birinci böyük uğurdan sonra ruhlanan Məmun İshak ibn İbrahimə üçüncü məktubu göndərdi. Burada ona Mihnəni Bağdadda özü sərbəst olaraq keçirmək əmri verilir. Valinin qarşısında duran ikinci qrup sayca çox idi. Ora 20 nəfər daxil idi. Onların içərisinə İbn Hənbəli də daxil etmişdilər. Yoxlama üç həftə davam etmişdi. Çağırılmış ilahiyatçılar tədricən təslim olurdular. Axıra 4 nəfər daha çox inadkeşlər qalır. Bunlar, Səcədə, Əhməd ibn Hənbəl, Kavariri və Məhəmməd ibn Nuh əl-Mədrub idi. Onları iki günlük həbsxanaya saldılar. Kavariri və Səcədə öz baxışlarından əl çəkdiklərinə görə azad edildilər. Əhməd ibn Hənbəli və İbn Nuhu qandallayıb xəlifənin Tarsusdakı rezidensiyasına yola saldılar. Bu vaxtdan başlayaraq İbn Hənbəl Bağdad müsəlmanların diqqət mərkəzinə çıxmağa başladı.

Onların möhkəm mövqeyi Tarsusa gedən yolda özünü göstərdi. Tacir Əbu Cəfər Ənbəri nəql etmişdir: «Mənə xəbər verdilər ki, İbn Hənbəli Məmunun yanına aparılır. Mən Fərhat çayını keçib onlara çatdım. İmam mənə dedi: «Ey Əbu Cəfər mən yorulmuşam». Mən ona

dedim: «Belə işdə yorğunluq olmur. İndi sən başdasan. İnsanlar sənə arxanca gedirlər. Əgər sən Quranın yaradılmasını etiraf etsən, onlar qəbul edəcəklər. Əgər sən bunu etməyəcəksənsə insanlar əksəriyyəti bunu qəbul etməyəcəklər. Əgər Məmun səni edam etdirəcəksə, ölüm haqdır. Ona görə də Allaha arxalan! Burada İbn Hənbəl ağladı və dedi: «Allah necə istəyirsə elə də olacaqdır».

Gərginlik artırdı. Bütün Bağdad əhalisi ilahiyatçı ilə xəlifənin qarşıdurmasının nəticəsini gözləyirdi. Tarsusa gediş qeyri-adi şəkildə dayandırıldı. Məmunun ölüm xəbəri bütün xilafətə yayıldı. İbn Hənbəli və İbn Nuhu evvəlcə Rakka, sonra isə Anata göndərdilər. Burada İbn Nuh dünyasını dəyişdi. İbn Hənbəli Bağdada qayıtmaq üçün bir il həbsxanada saxladılar. 834-cü ildə onu valinin evinə apardılar və müxtəlif vasitələrlə onu əqidəsindən əl çəkməyə məcbur etməyə çalışdılar. Xəlifə Mötəsim məktub göndərərək vəd etdi ki, İbn Hənbəli edam etməyəcək, onu işgəncələrə məruz qoyacaq və zindanda saxlayacaqdır. İbn Hənbəli xəlifənin sarayına köçürdülər. İki gün ərzində xəlifə Mötəsim və baş qazi İbn Əbu Duad imamın müqavimətini qırmağa çalışdılar. Üçüncü gün onu şallaqladılar. Bağdadda atmosfer gərginləşirdi. Onun döyüldüyü gün xəlifə sarayının qarşısına nəhəng kütlə topladı. Əgər İbn Hənbəlin dayısı camaatın qarşısına çıxıb onları sakitləşdirməseydi, saray hücumla alınacaqdı. Huşsuz İbn Hənbəli evinə yola saldı.

Mihnə imamın həyatında dönüş nöqtəsi oldu. Bundan sonra mötəzili prinsiplərinə etiraz edənlərin sayı getdikcə artmağa başladı. Onu «etiqaadın xilaskarı» adlandırırdılar.

Xilafətdə sünnizmi bərpa edən xəlifə Mütəvvəkkilin dövründə ortodoks islam ideologiyası daha da güclənmişdir. İbn Hənbəlin ən böyük əsəri 30 min hədisi birləşdirən «Müsnəd» əsəridir. İbn Hənbəl onun toplanmasına bütün ömrünü həsr etmişdir.

İbn Hənbəl və onun ardıcılıarı etiqaad məsələlərinə böyük yer vermişlər. İbn Hənbəlin şagirdlərindən biri Həsən ibn İsmayıl ibn ər-Rəbai yazırdı ki, Əhməd ibn Hənbəl sünnələrin qoruyucusu mihnə sınağına dözmüşdü və bir dəfə o mənə dedi: Peyğəmbərin ikinci nəsil tərəfdarlarından 90 nəfəri, ilkin islamın nüfuzlu şəxsləri, o cümlədən böyük şəhərlərin fəqihləri belə bir ümumi rəyə gəldilər ki, peyğəmbərin vəsiyyəti etdiyi sünnələr aşağıdakı göstərişlərlə bağlıdır:

- 1) Allahın qərarı ilə məmnun qalmaq;
- 2) Onun göstərişlərinə tabe olmaq;
- 3) Onun qərarlarına səbrlə razılışmaq;
- 4) Allahın əmrlərini yerinə yetirmək;

- 5) Allahın qadağan etdiyi hər şeydən imtina etmək;
- 6) Allahın hər şeyi (xeyir və şər daxil olmaqla) təqdir etdiyinə inanmaq;
- 7) dinlə bağlı şübhə və mübahisələrdən imtina;
- 8) dəstəmaz alarkən corabların üstündən məsh etmək;
- 9) günahkar və xeyirxah olmasından asılı olmayaraq hər bir xəlifə ilə cihadı çıxmaq;
- 10) ölən müsəlmanlar üçün dua oxumaq;
- 11) imanın Allaha itaətlə artmasına və itaətsizliklə azalmasına inanmaq;
- 12) Quranın Allahın yaradılmamışdır kəlamı olduğuna inanmaq;
- 13) ədalətli və ədalətsiz olmasına baxmayaraq sultanın xidmətində dözümlü olmaq;
- 14) sultanın ədalətsiz olduğuna baxmayaraq əlində silahla ona qarşı çıxmamaq;
- 15) müsəlmanlar hətta böyük günah işləsələr belə onları küfrdə təqsirləndirməmək;
- 16) peyğəmbərin səhabələri arasındakı mübahisələri, narazılıqları yada salmamaq;
- 17) peyğəmbərdən sonra insanların ən yaxşısı Əbu Bəkrin, sonra Ömər, sonra Osmanın, sonra isə Əli ibn Abu Talibin olduğuna inanmaq;
- 18) peyğəmbərin bütün səhabələrinin etibarlı olduqlarına inanmaq.

Görkəmli tədqiqatçı A. Masse İbn Hənbəl haqqında yazırdı⁵: «Əhməd ibn Hənbəl Şafii'nin keçmiş şagirdi olmuşdur. Təsis etdiyi məktəb onun adını daşıyır. Əslində Əhməd ibn Hənbəl əlahiddə, başqalarından köklü surətdə fərqlənən bir sistem yaratmamışdır. O, öz tələbələri ilə məşğul olanda bəzi hüquq məsələlərində öz fikrini bildirir və onun şagirdləri öz müəllimlərinin rəyini təbliğ edirdilər. İbn Hənbəl fikrinə görə qanunun mənbəyini yalnız müqəddəs rəvayət təşkil etməlidir; bu isə bəzən ona gətirib çıxarırdı ki, İbn Hənbəl mötəbərliyi şübhəli olan hədisləri tanımalı olurdu. İbn Hənbəl dinə nə şəkildə olursa olsun bir yenilik (bidət) gətirməyin prinsip etibarı ilə əleyhdarı idi. Onun bəzi canlı münaqişələrə səbəb olan son dərəcə mütəəssibliyi və qəzəbli möminliyi buradan irəli gəlirdi. XVIII əsrdə əmələ gələn dinə bir yenilik gətirilməsində daha çox düşmən olan

Vəhhabilər hərəkatı Hənbəli məzhəbinin yan budağıdır. «Mömin məktəbləri... işin əslində... bidətə doğru gedən bir sıra pillədən başqa bir şey deyildir. Bir tərəfdən Hənbəli məzhəbi (metodu), bir tərəfdən də hənəfi məzhəbi bu pilləkənin iki kənar pilləsidir» (Qoldisiyer).

İbn Hənbəl ən zəruri hallarda rəyə (şəxsi fikrə), necə olsa da yer verirdi. Lakin Davud Zahiri tərəfindən təsis edilən zahirililər məktəbi ortaya çıxandan sonra (IX əsr) rəy yox edildi, icma isə Peyğəmbərin səhabələri dairəsi ilə məhdudlaşdırıldı.

Hənbəliyənin ilkin tarixinin mühüm aspektlərinin təhlili bir daha göstərir ki, bu hərəkat IX əsrin əvvəllərində islamın əsas cərəyanları arasında mübarizədə meydana gəlmişdir. Dövlətin ilahiyyətçilər arasındakı mübahisələrə müdaxilə etməsi vəziyyəti daha da gərginləşdirmişdir. Hərəkatın nüvəsini İraq və Hicazın ənənəvi ilahiyyətçiləri olmuşdur. Hərəkatın daxili strukturu yarandığından o daha da davamlı olmuşdur. Bütün bu faktorların sayəsində hənbəliyə az bir zaman kəsiyində islamın aparıcı cərəyanlarından birinə çevrilə bilmişdir.

Müsəlman teologiyası çərçivəsində rasionalist cərəyanların başlıca opponentləri sünni tradisionalistlərinin tərəfdarları çıxış etmişlər. Əsas dayaq kimi Qurana və sünnəyə əsaslanan Məhəmməd peyğəmbərin və onun səhabələrinin nüfuzuna dərinləndirən inanan ənənəvi teoloqlarda etiqadı heç bir mühakimə yürütmədən, ilahi təyinatın şübhə olmadan qəbul edilməsi başlıca yer tuturdu. Onlar etiqad və hüquq sahəsində hər hansı bir yeniliyin tətbiqinin əleyhinə çıxırdılar. Müqəddəs islam mətnlərinin təsdiq etmədiyi heç nəyi yaxına belə buraxmırdılar. Ənənəvi ilahiyyətçilər üçün xarakterik olan Qurana yanaşmada hər cür başqa deyim qəbul olunmur. Etiqad məsələlərində «necə sualını vermə», prinsipini əsas tuturlar. Onlar Məhəmməd peyğəmbərin dövründəki müsəlman icmasının və onun ardıcılarının birinci nəslinin – rəşidi xəlifələrin həyat tərzini nümunə kimi götürməyi məsləhət görürdülər. Rəşidi xəlifələr dedikdə, Əbu Bəkr (632-634), Ömər ibn əl-Xəttab (634-644), Osman ibn Əffan (644-656), Əli ibn Əbu Talib (656-661) nəzərdə tutulurdu. Ənənəvi teoloqlar üçün ideal kimi ilkin islamın sosial-etik dəyərli egalitarizm, tamahsızlıq, cah-cəlalın pislənilməsi, sadəlik və s. götürülürdü. Bu prinsiplər Hənbəli məktəbində də inkişaf etdirilmişdi. O müsəlman ənənəvilərin inkişafında özünə məxsus yer tutmuşdur. Əsasən mötəzililər əleyhinə yaradılmışdır. Onun sosial dayacağı ərəb-müsəlman cəmiyyətinin orta və aşağı təbəqəsi olmuşdur.

⁵ Anri Masse. İslam. B. 1992

ƏBU YUSİF ƏL-KİNDİ (801-866)

Əbu Yusif Yaqub ibn İshak əl-Kindi Bəsre şəhərində doğulmuş və ömrünü başa vurduğu Bağdadda təhsil almışdır. «Ərəblərin filosofu» adını qazanmış, Kindi orta əsrlərin məşhur bioqraflarından birinin sözlərilə desək yunan, fars və hind müdriklərinin bilikləri ilə silahlanmışdır. Həm astronomiya (astrologiya) həm də digər sahələrdə zəngin biliklərə malik olmuşdur. Orta əsrlərin digər bir bioqrafı məlumat verirdi ki, Kindi tibb sahəsində dərin biliyi olan kimi məşhur olmuşdur. İbn əl Nadim təsdiq edir ki, Kindi təbabətə və farmakologiyaya, fəlsəfəyə, həndəsə, hesab, məntiqə dair 24 əsər yazmışdır. O eyni zamanda fizika, xüsusilə optika, kimya, fiziki coğrafiya və meteorologiya ilə də maraqlanmışdır. O bacarıqlı tərcüməçi olmuş, bir sıra yunan filosoflarının əsərini tərcümə etmiş və yaxud onların haqqında fəlsəfi əsərlər yazmışdır. Orta əsr mənbələrindən bizə məlum olur ki, Kindi Abbasi xəlifələrindən Məmunə (813-833) və Möhtəsime (833-842) xidmət etmişdir. Onun vəzifəsi müəllimlik olsa da müasirləri arasında astroloq kimi məşhur olmuşdur. Onun əsərlərinin siyahısı olduqca böyükdür. Ənənəvi islam fənlərinə daha çox diqqət göstərmişdir. Əksər əsərləri teoloji və hüquqi məsələlərə həsr olunmuşdur.

Kindinin intellektual irsini qiymətləndirərkən tədqiqatçılar çox təmkinli olmuşlar. Məsələn, onların biri qeyd edir ki, islam dünyasında fəlsəfə sahəsində Kindi qədər heç kim əsər yazmamışdır. Lakin elə onun ardınca qeyd etmişlər ki, Kindi ritorika, daha çox poetik arqumentlərdən istifadəyə üstünlük vermişdir. Həmin bioqraf eyni zamanda onu sillogist sübutlardan görünməmiş dərəcədə asılı olmasında günahlandırmışdır.

Müasir elm Kindini «reabilitasiya» edə bilməmişdir. Görünür, bu məsələdə zaman günahkardır. Onun günümüze yazdıqlarının yalnız onda biri gəlib çatmışdır (orta əsr bioqrafları onun 270 əsəri olduğunu göstərmişlər). Müasir elmdə Kindi metafizikaya dair əsərin («İlkin fəlsəfə haqqında») müəllifi kimi məlumdur. Onun Sokrata həsr etdiyi əsəri xüsusi maraq doğurmur, etik məsələlərə dair əsərləri isə yalnız filoloqlar üçün maraqlıdır. Eyni zamanda Sokrat haqqında əsər etik əsərlərdən biri kimi, eləcə də zəmanəmizə qədər gəlib çatan digər iki əsərində sosial təlimlərin hüceyrəsi görünür.

Kindi yaşamasında Aristotelin inamlı fikirlərindən Sokratın əziyyətli axtarışlarına dönüş açıq-aydın özünü göstərir. Platonun və Aristotelin təlimlərinə müxtəlif baxış bucaqlarından diqqət yetirən

Kindi Sokratın tərifi üzərində dayanmalı olur. Bu cür dönüş Kindiyə bəzi «kəşflər» etməyə imkan vermişdir. Əlbəttə onun öz konsepsiyasını yaradıb-tamamlaması haqqında məlumatımız demək olar ki, yoxdur. Lakin onun təliminin Əbu Bəkr Razinin (865-925) yaratdığı Sokrat obrazına mühüm təsir göstərmişdir. Razinin yazdığı «Filosofun həyat kitabı» əsəri öz növbəsində Əbu Nəsr Fərabinin islam sosial fəlsəfəsini yaratması işində yardımçı olmuşdur. «Aristotelin kitablarının sayı haqqında traktat və fəlsəfenin mənimsənilməsi üçün zəruri olan haqqında» əsərində Kindi etiraf edir ki, insanın mövcudluğunun rəşional əsaslandırılması və yaxud həmin mövcudluğun sonu haqqında heç nə verə bilmir. Bura sosial axtarışların ciddi əsaslandırılması məsələsi də daxildir. Hətta onun məşhur «Kədərdən necə qorunmalı» əsərində bəşər mövcudluğunun əla Alleqoriyası da həmin aporiya⁶ ilə başa çatır. «Kədərdən necə qorunmalı» əsərinin Alleqoriya gəmisini geniş ümumiləşdirilməni təsvir edir: İnsanın malik olduğu hər şey kədərin kökü ola bilər və ona ziyan vura bilər. Bizim daim dəyişən və əbədi olmayan dünyada həyatı səyahətimiz Kindinin fikrincə axırıncı limana üzən gəmiyə bənzəyir. Gəmi limana yaxınlaşıb dayandıqdan sonra sərnəşinlər sahile çıxıb öz işlərini görüb, yenidən tələsik gəmiyə qayıdırlar. Onlar gəmidə rahat və boş olan yerləri tuturlar. Öz işlərini tez başa vurub gəmiyə vaxtında qayıtmaq əvəzinə olduqları yerdən zövq almağa, seyr etməyə aludə olub gəmiyə gec qayıdanlara, gəmidə o qədər də rahat olmayan oturaclar qismət olur. Sərnəşinlərin müəyyən hissəsi də işlərini sürətlə görür, lakin qayıdarkən yolda çoxlu şeylər götdüklərinə görə, onların oturacları sınıq-sökük olur və eyni zamanda şeyləri də onları bir sıra narahatlıqlar yaşamağa məcbur edir. Elələri də olur ki, gəmidən xeyli uzaqlaşır, alış-verişə vaxt itirmir, əsasən təbiətin gözəlliyini seyr edərək dənizdəki səyahətlərini bir növ unudurlar. Onlardan bəziləri kapitanın çağırışına axırıncı məqamda olsa belə cavab verərək gəmiyə qayıdırlarsa, qalan yolu olduqca pis şəraitdə keçməli olurlar. Gəmidən çox uzaqlara gedən və gəmi yola düşdükdən sonra gəlib çıxanlar, çoxsaylı hadisələrlə qarşılaşıb məhv olurlar. «Yüklərlə» gec gəmiyə qayıdanlar da səyahətin dəhşətli şəraiti ilə yol getməyə məcburdur. Onlardan əksəriyyəti xəstələnir və yaxud da ölürlər. Yalnız əvvəlki iki kateqoriyadan olan sərnəşinlər (yəni vaxtında rahat oturaclarla yiyələnənlər) mənzil başına zərərsiz, sağ-sağlam gəlib çatırlar. Doğrudur, onlardan ikinci kateqoriyaya daxil

⁶ Aporiya – antik fəlsəfədə problemin həllində aradan qaldırılması mümkün olmayan ziddiyyətlər məntiqi çətinliklər.

olanlar nisbətən əziyyət çəkməli olurlar. Öz həyatlarını, digərinin həyatını var-dövlət acgözlüyünə görə təhlükə altında qoyursa, bunlar bizim gündəlik həyatda rast gəldiyimiz yolunu azmış adamlar sırasına daxil edilməlidir. Başqa sözlə desək, Kindiyə görə o adamlara müdrik demək olar ki, onlar müvəqqəti həzzə görə işlərini atmır, bacarıqla və ağıllı fəalliyət göstərməklə nə özlərinə, nə də başqalarına zərər vurmurlar. Bütün sərnəşinlər öz ölkələrinə, evlərinə görünməmiş bağlarla bağlı olsalar da gəmi ilə onların hara yollandıqları axıra qədər məlum olmur. Əhvalatı ətraflı təsvir etməsə də Kindi təsdiq edir ki, səyahətçilər «həqiqi dünyaya» doğru üzürlər, gəmi onları «bizim həqiqi vətənimizə» aparmalıdır. Lakin o şübhəsiz belə bir fikri ifadə edir ki, insanlar maddi sərvətdən var-dövlət yığmaq hərisliyindən əl çəksə öz taleyini və bəxtini düzgün müəyyən edə bilər. Özünün sosial alleqoriyası üçün Kindi gəmi və səyahət obrazını seçir, gəminin sərnəşinləri özlərini müxtəlif cür aparırlar. Bu gəmi hansısa dövlətə məxsus deyildir. Gəmi sərnəşinləri lazım olan yere çatdırmalıdır. Kapitan isə sərnəşinlərə heç bir təzyiq göstərmir. Gəminin yolu haqqında heç nə deyilmir. Lakin sərnəşinləri çağıran (bu isə kapitandır) peyğəmbəri yada salır. Peyğəmbər kimi o sərnəşinləri yalnız bir dəfə çağırır. Çağırışa gəlməyənlər taleyin ümidinə qalırlar, dilənçilik, yoxsulluqla əzab çəkmək, hətta məhv olmaq onların qismətinə düşür. Doğrudur, gəminin yola düşməsi haqqında peyğəmbərliyin mahiyyəti gizli qalır, çünki kapitan yalnız bir dəfə yola düşəcəklərini elan edir. Kapitan kimi gəmiyə götürəcək, kim isə sahildə qalacaq məsələsində seçim etmir. O sadəcə olaraq sərnəşinləri gəmiyə çağırır.

Görünür, burada fikrin konkret, bilavasitə, ətraflı formulə edilməsi demək olar ki, yoxdur. Kindi öz pritiçasını həyat dalğalarında gəmidə üzən səyahətçilərin səfəri ilə müqayisədə yaradır. Poetik mənəzədə o oxuculara öz həyatlarını daha ağırsız, yaşamağa çağırır, təsvir etdiyi hadisə buna parlaq nümunə kimi verilir. Hər bir kəs öz həyatlarını daha düzgün qurmaq sənətinə yiyələnməlidir. Səyahətin sonuna rahat gedib çatmaqdan ötrə onun təklif etdiyi keyfiyyətlər olduqca aldadıcıdır. Qarşımızda asket birisinin məsləhətləri durur. Xaricdə baş verənlərə laqeydlik (bura təbiətin təbii gözəlliyi də daxildir) belə bir fikri ifadə edir: bizim davranışımızı müəyyən edən azad iradəmiz səyahətimizin məqsədinə çatacağı, yaxud bütün yolu əziyyət çəkəcəyik, yaxud da tam məhv olacağıq, məsələsini də müəyyən edir. Mal-dövlət, sərvət hərisləri olmayanlar qayğısız və rahat səyahət edirlər. Hətta tam rahatlığa malik olmayan ikinci qrup sərnəşinlər də laqeyd olub, rahatlıqlarını itirməkdən o qədər də qorxmurlar. İtirdiklərinə görə də o qə-

dər də əzab çəkmirlər. Bütün traktat kimi bu pritiça da, Aristotel haqqında traktatda olduğu qədər insanın mövcudluğunun məqsəd və mənasını izah edə bilmir. Daha doğrusu, olduqca səthi izah edir. Yolun son məqsədi haqqında pritiça heç nə məlumat vermir. Orada insanların ləyaqəti, hər şeydən əvvəl isə əxlaqi dəyərləri ön plana çəkilir. Pritiçada tərif edilən cəmərdlik gələcək qəhrəmanlıqdan xəbər verir. Kim ki, fasiləsiz var-dövlət, sərvət toplamaqla məşğuldursa, pritiça onlara xəbərdarlıq edir. Onların mömünlüyə zidd ədalətsiz hərəkətlərinin bir gün haqq-hesabı çəkiləcəyi bildirilir. Kindi bundan irəli getmir. Pritiçanın əsas dəyəri odur ki, insan ləyaqətli olarsa «Yerdəki səyahəti» zamanı çətin problemlərlə qarşılaşmaz və çox çətinlik çəkmədən «həqiqi dünyaya», həqiqi «vətənə» çatmaq mümkün olur. Doğrudur, traktatda müdrikliyin olması və olmaması haqqında danışılarsa da başlıca problemlər haqqında heç nə deyilmir. Eyni zamanda Kindi insanların öz həyatlarını yaxşı olması üçün nə edəcəkləri haqqında heç nə demir. Lakin şəxsi təqlid üçün sxem verir, müəyyən situasiyalardan nümunə kimi real həyatın sxemini götürür və onu da təklif edir. Bu isə qətiyyətlə kifayət deyildir. Çünki Kindi həmin sxemi dəyişdirməyi məsləhət görmür. Ən yaxşı halda Kindinin pritiçasını insanları mal-dövlət əsiri olmamağa, ağıllanmağa çağırış kimi qiymətləndirmək olar. Bir sıra traktatlarında o sosial təlimi xatırladan fikirlərə yaxınlaşır. Onun «Sokratın fikirləri haqqında traktatı»nda Sokrat və Kindi dünya qayğılarından uzaq olan kimi təsvir olunur. Əvvəlki və yuxarıda adını çəkdiyim traktatlarında Kindinin və Sokratın həyatlarından epizodlar və onlara aid edilən fikirlərdən nümunələr öz əksini tapmışdır. Bəzi fikirlər Aristotelin fəlsəfəsi haqqında yazdığı traktatda öz əksini tapmışdır.

Bütün hallarda deyə bilərik ki, Kindi sosial gerçəkliyə və onun dəyişdirilməsinə o qədər də diqqət yetirməmişdir. Onun fikrincə filosofların və Allah tərəfindən ruhlandırılan peyğəmbərlərin (qanunvericilərin) tələbləri arasında ziddiyyətlər onların məqsədlərinin birliyindən daha çox diqqətçəkəndir. İnsanların maddi və mənəvi rifahı (bu isə daha yüksək dəyər hesab olunur) məsələsi ortaya çıxdıqda filosof və peyğəmbərlər arasındakı ziddiyyət daha aydın görünür. Başqa sözlə desək, maddi dəyərlər nisbətən əxlaqi dəyərlərə (qəhrəmanlıq, sadəlik, ədalət) üstünlük verilməsi müdrikliyin ifadəsidir. Çünki burada var-dövlət, sərvət hərisliyi deyil, adamların rifahı nəzərdə tutulur: hətta ilahi vəhy ilə insan bilikləri, ölənlərin fəlsəfəsi arasında o qədər də məlum olmayan fərqlərə rast gəlsək də bu iki fenomenin öz aralarında daha çox ümumi cəhətlərə malik olduğu şübhə doğurmur. Kindinin hər halda xidmət göstərdiyi sosial fəlsəfəyə oxşar şeylər diqqəti çəkir.

Doğrudur, Kindi sosial fəlsəfə sahəsində öz konsepsiyasını yaratmışdır. Lakin o cəmiyyətin və fərdlərin inkişafına, idarəçiliyə, dövlətin fəaliyyətinə xeyli diqqət yetirmiş və maraqlı fikirlər söyləmişdir. Kindi diqqətini fərdin inkişafına və insan fikrinin inkişafı üzərində mərkəzləşdirir və buna müvafiq olaraq öz dünya mənzərəsini yaradır. O qədim yunan filosoflarının və islamın sədaqətli tərəfdarları arasında təmas nöqtəsini axtarmağa çox cəhd etmişdir. Şübhəsiz, Kindinin ən böyük xidməti müdrikiyə və təkmilləşməyə diqqət yetirməsindədir. Onun nümunəsini yunan filosoflarının və islam müdriklərinin əsərlərində tapan Kindi hər iki fəlsəfənin bir-birini tamamladığını qeyd edir. Hər iki fəlsəfədə insana qayğı, onun rifahına diqqət mühüm yer tutur. O insanın özünü təkmilləşməsinə diqqət yetirsə də problemin daha mühüm aspektləri ilə məşğul olmurdu.

Kindi birinci orijinal ərəb-müsəlman filosofu sayılmışdır. O insanlara bir sıra məsləhətlər vermişdir. Konkret məsləhətə gəlsək, **birincisi**, hər bir kəder elə belə, yeni bizim yaxud da özgələrinin əməli olmadan yaranmır. Əgər bu bizdən asılıdırsa o zaman kədəri doğura bilən heç nə etmərik. Doğrudan da məni kədərləndirən nə isəni biz istəyiriksə, o zaman deməli ağılsız hərəkət etməliyik. Özgələrinin kədər doğuracaq hərəkətinə gəldikdə isə biz ya ondan özümüzü qorumağa qadirik, yaxud da qadir deyilik. Birinci halda bizə zərər vuranlara mane olmağa çalışmalıyıq. Əgər biz ona mane ola bilmiriksə də, ancaq buna görə də əvvəlcədən dərəcə düşmək də lazım deyildir. **İkincisi**, biz elə kədəri yada salmalıyıq ki, müəyyən vaxtdan sonra o ötüb keçmişdir. Belə çıxır ki, onların hamısı son nəticədə unudulur.

Üçüncüsü, bir şeyi xatırlamaq lazımdır: hamıda itki olmuşdur və elə bir adam tapmaq olmaz ki, bədbəxtlik ondan yan keçsin. Bütün adamlar şənlenir və dərəcə çəkir. Kədər insanın vəziyyətidir. Lakin o insanın təbiətinə daim xas olan cəhət deyildir. Kiminsə nəyini isə oğurlayırlarsa, onu yandırır, lakin kiminsə həmin şeyi yoxdursa o heç vaxt kədərənmir.

Dördüncüsü, əgər insan bütün həyatını faciəsiz bədbəxtlik olmadan yaşamaq istəyirsə, deməli o adam ümumiyyətlə yaşamaq istəmir. Çünki xoşbəxtlik və bədbəxtlik həyatın ayrılmaz cəhətləridir. Onlarla yaşamaq və yaxud yaşamamaq- məsələ bu cür qoyulur. Üçüncü yol yoxdur. «Üçüncünü» arzu etmək əziyyəti çoxaltmaq deməkdir. Bu arzu həyata keçən olmadığından, deməli həm də ağlabatan deyildir.

Beşincisi, biz bir şeyi nəzərdən qaçırmamalıyıq ki, bizim əlimizə düşən şeyə hamının bu və ya digər dərəcədə yiyələnmək hüququ çatır. Əgər kimsə o şeydən daha çoxdursa bu vəziyyətlə razılaşmaq

lazımdır. Paxıllıqla, həsədlə özünü zəhərləmək olmaz. Ruhumuzun, qəlbimizin mənəvi zənginliyi başqasına deyil, yalnız bizə məxsusdur.

Altıncısı, Kindi hesab edir ki, ümumi sərvətin o hissəsində «birgə qazanc» (kinya müştərək) payımız, «qazancın yaradıcısı» tərəfindən bizə borc verilmişdir. Həmin Şəxs istədiyi vaxt onu bizdən geri ala bilər. Adamlar arasında sərvətin- dövlətin bölgüsü və təzədən bölgüsündə əbədi hərəkət baş verməyəydi o zaman bizə də heç nə çatmazdı. Nəyi isə əlimizdən salırıqsa, borcu qaytarmağa məcburuqsa, buna görə kədərlənməyə dəyməz. Bu zaman, deməli biz xırda şeyləri qaytarırıq, böyük hədiyyəni – ruhumuzu özümüzə saxlayırıq.

Yeddincisi, əgər biz kədərləniriksə, o zaman bu kədər tam və əbədi olmalıdır. Lakin biz qərara aldığımız ki, ümumiyyətlə kədərlənməyə dəyməz. Burada elə bir ziddiyyət vardır ki, o ikinci tələbin xeyrinə həll olunmalıdır. Ümumiyyətlə, kədərdən uzaq olmaqdan ötrə, heç nəyə malik olmamaq, heç bir qazanca cəhd etməmək lazımdır. Əlbəttə zəruri olan nə varsa, onsuz da insana verilir. Hətta balinalar belə yeməksiz qalmır, halbuki ona yemək üçün çox şey lazımdır. İnsan çox vaxt lazım olmayan şeylərə yiyələnməyə çalışır. Onlar isə ona yaşamağa mane olur.

Səkkizinci, bu şeylərin həqiqi əhəmiyyətini başa düşməliyik, nifrət edilməliyə nifrət etməməliyik. Ölüməndən bəzər nələrin olduğunu bilsək də onun insan həyatının ayrılmaz hissəsi olduğunu da qəbul etməliyik. Bütün hallarda biz mövcud olmağı- yaşamağı seçməməliyik. Yusif Kindiyə görə də ölümdə də müsbət olan nə isə görünür. Öləkən insan dünya məşəqqətindən xilas olur və bədbəxtlik və iztirab olmayan dünyaya düşür.

Doqquzuncu, nəyisə itirərkən bizdə olan ən böyük sərvəti maddi və mənəvi sərvətin qaldığını unutmamalıyıq. Bu bədbəxtliyin təsəllisi hesab olunmalıdır. Nəhayət, **onuncusu**, hər bir itki nemətdir. Çünki o bizim gələcəkdə itirəcəklərimizin kəmiyyətini azaldır, Kindinin fikrincə bu 10 vəsiyyət (tələb də demək olar) insanı dərddən-kədərdən qoruya bilər. Bu əsər bizi ən çox tarixi fəlsəfi nöqteyi-nəzərdən maraqlandırır. Bu traktat mövcud stereotip təsəvvürlərlə o qədər də ziddiyyətə girmir. Nəticədə o fəlsəfəni islamın nəzəri cəhətdən varlığının digər forması kimi şərh edir. Orada antik ideya və ruh o qədər güclüdür ki, buna görə bir sıra müəlliflər Kindini həmin əsərini Fəmistyanın yunan dilində itirilmiş əsərinin ərəb dilinə tərcüməsi hesab edirlər. Lakin hal-hazırda həmin baxışlar təkzib edilir.⁷ Kindiyə

⁷ Игнатенко А.А. В поисках счастья. М., Мысль, 1989, с. 43.

göre xoşbəxtlik insan həyatının məqsədidir.

ƏT-TİRMİZİ (?-IX əsrin sonu)

Məhəmməd ibn Əli Əbu Abdulla əl-Həkim ət-Tirmizi Şərqi İrən sufiliyinin ən böyük nümayəndələrindən biri olmuşdur. Termez şəhərində doğulma tarixi məlum olmasa da «avtobiografiyasına» görə 8 yaşından başlayaraq çox ciddi səylərlə dini elmlərə yiyələnməyə çalışmışdır. İyirmi səkkiz yaşında Məkkə şəhərinə getmişdir. Məkkə ziyarətindən qayıdan Tirmizi sufi yolunu tutmuşdur. Özünü insanlardan təcrid edən Tirmizi mistik traktatları öyrənməyə başlamışdır.

Onun «Xətim əl-övlia» («müqəddəslərin möhürü») əsərində mistik fikrin sistemləşdirilməsi zərurəti özünü göstərir. Onun dövründə müqəddəslik problemi mərkəzi problemlərdən biri olmuşdur. Tirmizi həkim (filosof) adını heç də təsadüfi olaraq almamışdır. Onun sayəsində sufiliyə elmin-fəlsəfi ideyaları daxil olmuşdur. Yuxarıda qeyd etdiyimiz əsəri ilə sufilik nəzəriyyəsinə böyük töhfələr vermişdir. «Xətim əl-övlia» əsərində müqəddəslər haqqında təlimin terminologiyasını yaratmışdır, ondan bu gün də istifadə olunur. Sufi iyerarxiyasında Ali müqəddəs qütə (sütun, dayaq, ox) və yaxud gövs («köməkçi») adlanır. Müqəddəslər dünyanı idarə edir. Üç, yeddi, qırx və yaxud üç yüz müqəddəsdən ibarət qrup yaranır və onlar dünyada qaydaları qoruyub saxlamaqdan ötəri müxtəlif vəzifələri yerinə yetirirlər. O müqəddəsliklə qnosisi əlaqələndirir.

Sufilik islamda mistik-asketik cərəyan hesab olunur və onun haqqında saysız-hesabsız kitab və məqalələr yazılmış və yenə də yazılmaqdadır. Artıq o çoxdandır ki, islamşünaslığın müstəqil bir sahəsinə çevrilmişdir. Özünün hakim ideyalar dünyası, nüfuzu, ənənələri və metodologiyası ilə fərqlənən sufilik digər cərəyanlardan xeyli dərəcədə fərqlənir. Çox vaxt sufiliyin yaranması tarixini VIII əsrin ortaları - IX əsrin əvvəllərinə, Peyğəmbər haqqında rəvayətləri toplayanlardan və nəql edənlərdən, diyar-diyar gəzib-dolaşan vaizlərdən buranın peşəkar oxucularından habelə əməli saleh sənətkar və tacirlərdən ibarət daha qatı müsəlmanlar arasında tərkidünyalıq, tövbəkarlıq və zahidlik əhval-ruhiyyəsinin yayıldığı bir dövrlə əlaqələndirirlər. Sonralar isə başqa adamları da sufilər sırasına daxil etməyə başladılar.

İlk sufilərin əməli fəaliyyətinin səciyyəvi xüsusiyyətləri Quranı arasıkəsilmədən öyrənmək, onun kamilliyə yetişməyənlər üçün

«gizli» mənası üzərində düşüncələrə qapılmaq, ondakı bütün göstərişlərə, habelə sünnəyə— Peyğəmbərin davranış tərzinə çox ciddi əməl etmək olmuşdur. Sufilər kainatın əmələ gəlməsi təfərrüatına, Allahın zatına, Allahın zatının onun sifətləri ilə əlaqəsinə nəzər yetirməyə varmadan insan ruhunun hərəkətindəki ən incə xüsusiyyətlərin, insan davranışını doğuran səbəblərin təhlilinə böyük maraq göstərirdilər. İlk sufi mürsidləri əsas diqqəti dini vacibata «zahiri» formal əməl edilməsinə deyil, vəhy həqiqətlərinin dərinə dərk edilməsinə və duyulmasına, daxili imana verirdilər.

Təsadüfi deyildir ki, məşhur müsəlman ilahiyyatçısı Həsən Bəstri (vəfatı 728-ci il) sufiliyin banilərindən biri sayılır. Çünki o özünün əməlisaleh həyat təzi ilə yanaşı, həm də mömin insanın bütün əməlləri arxasında duran niyyətlərin təbiəti haqqında təlimin yaradıcısı kimi tanınmışdır.

İlkin asketizm müsəlman mistisizminin patriarxı Həsən Bəstrinin adı ilə bağlıdır. O 711-ci ildəki məşhur ərəb yürüşlərinin şahidi olmuşdur. Həsən öz ağılı ilə başa düşürdü ki, yalnız işğalçılıqla uğur qazanmaq qeyri-mümkündür. Dövlət, sərvət qazananlar Quranın göstərişlərini unudurlar. Orada deyilirdi.

55:26. «Yer üzündə olan hər kəs fanidir (ölümə məhkumdur)

55:27. Ancaq əzəmət və kərəm sahibi olan Rəbbinin zati baqıdır».⁸

Həsən Bəstri vicdanlı, kədərləndirən və qorxunu özü ilə gəzdiren (bu işə bütün dinlərin asketləri üçün xarakterikdir) insan olmuşdur.

Tirmizi dövründən kamil mistiklərin iyerarxiyası haqqında təsəvvürlər formalaşmışdır. Əvvəl qeyd etdiklərimizi bir az da genişləndirək.

Ali mənəvi avtoritet qütbdür (ox, sütun) və yaxud gövsdür (kömək). Onu üç nükaba (müavinlər), dörd autad (dayaqlar), yeddi abrar (möminlər), qırx abdal (müavinlər), üç yüz axyar (ən yaxşılar) və dörd yüz gizli müqəddəslər əhatə edir.

Sonrakı sufi nəsiləri tərəfindən yüksək qiymətləndirilən Bəsrə zahid və abidləri Rəbah ibn Əmr, Rəbiyyə Ədəviyyə, Süleyman Darani (VIII əsrin axırları, IX əsrin əvvəlləri) ənənəvi olaraq Həsən Bəstrinin müridləri sayılırlar. Onların sözlərində, moizələrində, yəqin ki, ilk dəfə olaraq Allaha təmənnaşsız fədakar məhəbbət, ona hədsiz sevgi şövqü, Ona yaxınlıq cəhdi motivləri özünü göstərir. Elə o zamandan başlayaraq həmin motivlər sufi dünyagörüşünün ayrılmaz hissəsi ol-

⁸ Quran: 55:26, 27. s. 547.

muşdur.⁹

IX əsr sufiliyin tarixində mühüm dövr təşkil edir. Bu dövrdə müsəlman təsəvvürü nəzəriyyəsi və praktikasının əsas müddəalarının fəal surətdə işlənib hazırlanması və dürüst ifadə edilməsi prosesi girdi. Adını çəkdiyimiz Bəsrə təsəvvüf məktəbi ilə yanaşı Bağdad və Xorasan məktəbləri də meydana çıxmışdı. Yeni məktəblərin nümayəndələri bəsrəliləri bir qədər arxaya sıxışdırmışdılar. Əvvəllər olduğu kimi bu məktəblərdə də başlıca diqqət zahidin daxili həyatının müşahidə edilməsinə, onun niyyət və əməllərinin «səmimilik» (sidq) dərəcəsinin müəyən edilməsinə mənəvi kamilliyə və cismani təmizliyə aparan yolda onu gözləyən təhlükə və sapqınlıqların təsvir edilməsinə yetirilirdi.

Digər dinlərin mistik təlimlərində olduğu kimi, sufilikdə də özünükamilləşdirmə və Allaha yaxınlaşma prosesinə arzu olunan məqsədə (ayrı-ayrı sufilər bu məqsədi müxtəlif cür ifadə edirlər) çatmaq üçün keçilməli olan «yol» kimi baxmağa başlayırlar.¹⁰

Tirmizinin sufi müəllimləri arasında məşhur Xorasan şeyxləri Əbu Turab Nəxşəbini, Yəhya Callı, Əhməd ibn Hədrəvəyhini və başqalarını xüsusi qeyd etmək lazımdır. Tirmizinin taleyində, onun baxışlarına şerik çıxan arvadı böyük rol oynamışdır. Tirmizinin əsərləri xüsusilə «İlal eş-şəriə» və «Xətim əl-övlüyə» qeyd edilməlidir. Həmin əsərlərdə müsəlman mərasimlərinin mənə və mahiyyəti haqqında «Allaha məhəbbət haqqında» mistiklərin müxtəlif kateqoriyaları haqqında «peyğəmbərlərin möhürü» ilə yanaşı mövcud olan «müqəddəslərin möhürü» haqqında mühakimələr yürüdülmüşdür. Bu isə fəqihlərin və hakimlərin narazılığına səbəb olmuşdur. Nəticədə Tirmizi bir sıra təqiblərə məruz qalmışdır. Təqibdən qaçan Tirmizi əvvəlcə Bəlxə gəlmiş, sonra isə Nişabura getmişdir. Nişabur şəhərində çoxsaylı tərəfdarları onu müdafiə etməyə çalışmışdır. Siyasi situasiyanın dəyişməsi nəticəsində onun əleyhdarları ölkəni tərk etdiyindən o doğma şəhərinə qayıda bilməmişdir. Elə orada da Tirmizi şagirdləri və tərəfdarlarının əhatəsində vəfat etmişdir.

Sufilik tarixi üçün Tirmizinin əhəmiyyəti onun 80-a yaxın əsərləri ilə müəyyən edilir. Həmin əsərlərdə öz əksini tapan «ruh» haqqında onun «vəziyyəti» və «hərəkəti» haqqında fikirləri diqqəti cəlb edir. Eyni zamanda orada özünükamilləşdirmənin üsulları haqqında, alçaq hisslərin cilovlanması haqqında, saflaşmağa aparan iztirab

haqqında və s. fikir və mülahizələri sonrakı sufi psixologiyasının inkişafına əhəmiyyətli dərəcədə təsir göstərmişdir.

Hələ XIX əsrdə sufilikdən danışan P.Pozdnev yazırdı ki, sufilik Ərəbistanda və Persiyada hələ Məhəmmədə qədər mövcud olmuşdur. Lakin o zaman sufilik İranda bir ad, Ərəbistanda isə digər adlar altında yayılmışdır. Adlardakı fərqlər başlanğıcını götürmüş fəlsəfi elementlərlə bağlı olmuşdur. Eyni zamanda həmin fəlsəfi elementin dərvişlikdə nüfuzu və yayılması da böyük rol oynamışdır. Məsələn, Ərəbistanda neoplatonizm güclü olduğundan sufilik onun xarakterini daşımışdır. Persiyada isə buddizm və magiyaçılıq üstünlük təşkil etdiyindən onlar sufilikdə hərtərəfli əksini tapa bilməmişdir. Hər iki ölkədə tarixi xarakterlə yanaşı xalqların eqli-dini durumu da mühüm təsir göstərmişdir.¹¹

Sufilikdə ərəblərin xarakterindən çox mistikliyə daha çox meyilli perslərin xarakteri mühüm yer tutmuşdur. Ondən da daha çox Persiya sakinlərinin və onların sektalarının fəlsəfi və dini etiqadları təsir göstərə bilməmişdir. Sufilər orada islam dinində daha çox özlərinə yaxın elementlər tapa bilməmiş və inkişaf etdirmişdir. Əgər sufilik olmasaydı islam Persiyada möhkəmlənməkdən ötəri onların etiqadları ilə uzun müddət mübarizə aparmalı olacaqdı. Perslər (farslar) sufiliyi qəbul etməklə öz keçmiş etiqadlarında olduqca az dəyişikliklər etmişlər.¹² Əksər Avropa tədqiqatçıları kimi P.Pozdnev sufi fəlsəfəsinin panteist xarakterini xüsusi vurğulamışdır. O yazırdı: «Hind və Yunan fəlsəfəsi ilə tanış olan hər bir kəs çox asanlıqla görə bilər ki, dərvişlər emansiya nəzəriyyəsini və ilahi panteist təsəvvürləri hind fəlsəfəsindən, dünyanın əbədiliyi, bəşəriyyətin yaradıcılığı prinsiplərini yunan fəlsəfəsindən götürmüşlər. Burada yunan fəlsəfi məktəbləri içərisində neoplatonizmi xüsusi qeyd etmək lazım gəlir.¹³ Bu baxımdan B.A.Batunskinin fikirləri də maraqlıdır. O yazırdı ki, islamın insan ruhunun müstəqil yaradıcılığı olmaması, ona qədər mövcud olan eretik təlimlərin qarışığının məhsulu olması tezisi həmin dövrdə hökm sürən əqidələr mövqeyindən tamamilə məntiqi hesab oluna bilər. Həmin məntiqə görə guya fikir bir adamdan digər adama sırf «maddi» yolla şifahi və yaxud yazılı şəkildə keçir. Beləliklə, təfəkkür prosesi ciddi qarşılıqlı asılılıq sistemi kimi, bütün dövrlərdə, coğrafi, siyasi, linqvist,

⁹ İslam. Tarix. Fəlsəfə. İbadətlər. B., Elm.1994, s. 116-117.

¹⁰ Yəne orada. s. 117.

¹¹ Позднев П. Девини в мусульманском мире. Оренбург, 1886, s. 351, 339.

¹² Yəne orada, s. 48.

¹³ Yəne orada, s. 94.

psixoloji maneələrə baxmadan mövcud olmuşdur.¹⁴

Lakin P.Pozdnevın fikirləri ilə razılaşmayan həmin fikirləri qətiyyətlə yaxına buraxmayan müəlliflər də olmuşdur. Məsələn A.Şprenger yazırdı ki, sufiliyin özbaşınalığından metafizik və panteist sistem olması həll edilmiş məsələ sayılmalıdır. Panteizm onun həyatı mənbəyi, asketizm isə sonrakı dövrlərin əlavəsi olmuşdur. Bəziləri belə hesab edirlər ki, sufilik Yunanıstandan keçmişdir, digərləri isə onun Hindistandan keçdiyini sübut etməyə çalışırdılar. Lakin onların heç birisi sanskritdən ərəb dilinə tərcümə edilmiş bir əsər göstərə bilməzlər. Yaxud Hindistana səyahət edən bir nəfər də olsun sufinin adını belə çəkə bilməzlər. Özünü alim hesab edən adamlar axmaq bir nəzəriyyə yaradaraq müsəlmanların brəhmənlərdən fəlsəfi sistemi və asketik praktikasını götürdüklerini sübut etməyə çalışırdılar. Əslində isə sufilərin görüşləri onların dinləri ilə sıx surətdə əlaqədar olmuşdur. Həmin forma ilə biz Hindistanda heç vaxt rastlaşmamışıq.¹⁵ Beləliklə, A.Şprenger belə bir qəti nəticə çıxarırdı ki, sufiliyin yaranması Hindistandan və yaxud Yunanıstandan keçmiş ekzotik sistem deyildir. Sufilik islamın inkişafının nəticəsidir. Bir sözlə, sufilik islamın inkişafının ən orijinal və ən həqiqi fazasıdır.¹⁶

Tirmizi müqəddəslərin iki kateqoriyasını – **vəli sidq Allah** və **vəli minnət Allah** – fərqləndirmişdir. Birincilər müqəddəslik vəziyyətinə şəriət və tərqiyyətin bütün tələblərinə sözsüz əməl etmək yolu ilə nail olurlar. İkincilər isə ilahi mərhəmətin köməyiylə, ilahi məhəbbət aktı ilə müqəddəslik qazanırlar. Bu cür differensiya möminlərin arasında mistik yola müxtəlif mənəvi psixoloji yanaşmanın olduğunu göstərir. Lakin bütün sufilər əmin idilər ki, ali Nurlanma mərhələsinə yalnız İlahinin köməyiylə yüksələ bilərlər. Tirmizi «Xətim əl-övlüyə» əsərində başlıqda verdiyi «müqəddəslərin möhürü» problemini ətraflı təsvir etmişdir. Onun fikrincə peyğəmbərlər öz «möhürlerini» əldə etdikdən sonra – peyğəmbərlik ruhunun mükəmməl və yekunlaşdırıcı manifestasiyası – Məhəmmədin simasında həmçinin müqəddəslərin «möhürünü» əldə edirlər.

Tirmizi dövründən başlayaraq dəfələrlə belə bir diskussiya peyğəmbərlərin və yaxud «müqəddəslər»in mənəvi rəqəmini yüksək hesab etmək məsələsi ətrafında gedirdi. Ənənəvi sufi məktəbləri peyğəmbərlərin üstünlüyünü etiraf edirdilər. Onlara görə müqəddəsliyin ali pilləsi peyğəmbərliyin yalnız başlanğıcıdır. Hər bir peyğəmbər

özündə müqəddəslik cəhətini gəzdirir. Bununla bərabər mistik və yaxud müqəddəs Allahın yanında daha yüksək pillələr əldə edə bilərlər.

Tirmizi sufi yolunun təkmilləşdirmə prinsiplərini müdafiə etmişdir. İlk dəfə Tirmizi tərəfindən irəli sürülmüş və İbn Ərəbi tərəfindən inkişaf etdirilmiş sufi övlialığı təlimi müsəlman təsəvvüfünün sonrakı dövr tarixi üçün həm əməli, həm də nəzəri cəhətdən böyük əhəmiyyət kəsb etmişdir. Hər dövrün ən kamil sufi «arifləri» bu övlialığın daşıyıcıları elan olunurdular. Həmin təlimə uyğun olaraq övlialıq sufilik nəzəriyyəçiləri tərəfindən peyğəmbərlik risaləsinin davamı, müəyyən mənada isə ondan yüksək hesab olunurdu.

Göründüyü kimi, sufi övlialığı Peyğəmbərin «varisi» (varis) olur və buradan irəli gələn bütün əməli məziyyətlər - şəriətin izah edilməsində daha üstün haqqa malik olmaq, müsəlman icmasının başçısı vəzifəsini icra etmək, həyatverici və şəfəverici «bərəkətə» sahib olmaq və sairə məziyyətlər ona da aid edilirdi.¹⁷

Tirmiziyə görə insanın biliklə əldə etdiyi mistik «qnosis» (mərifət və yaxud hikmət) sayılmalıdır. Tirmizi onu «ilahi işıqla» eyniləşdirir və onun insanların ürəklərində olduğunu elan edirdi. Adı bilikdən (elm) fərqli olaraq qnosis şeylərin gizli mənasını açır və sonda isə «ilahi mahiyyətə» çatır. Əgər elm tədris, təlim prosesində əldə edilirdisə, mərifət-insanlara Allahın bəxş etdiyidir. Elmin tətbiq və təsir sahəsi və zamanı məhduddur. Mərifətin isə sərhədləri yoxdur. «Qnosis»ə hamı yiyələnmə bilməz. Ona yalnız tək-tək adamlar, ürəyi dünya problemi və qayğılarından təmizlənmiş və yalnız Allaha bağlı insanlar yiyələnmə bilərlər. Belə adamları Tirmizi sufi «müqəddəsləri» elan etmişdir. Onlar elə «qnoşis»ə malik olmaqları ilə digər dindarlardan fərqlənirlər. Tədqiqatçıların əksəriyyəti bu fikirdə olmuşlar ki, Tirmizi buddizm, xristianlıq və maniheyçilik təlimləri ilə yaxından tanış olmuşdur. Həmin təlimlərin təsiri onun yaradıcılığında da öz əksini tapmışdır. Onun biliyi, geniş məlumatı, müasirlərinin onu həkim (müdrək) adlandırmağa imkan vermişdir.

HÜSEYN MƏNSUR ƏL-HƏLLAC (858-922)

Hüseyn ibn Mənsur əl-Həllac İrənin cənubunda Fars vilayətində 858-ci ildə anadan olmuşdur. Uşaqlıq və yeniyetməlik dövrünü o Vəsit və Tustarda keçirmişdir. Bu

¹⁴ Батунский М.А. Развитие представлений об исламе в европейской средневековой общественной мысли. НАА, 1971, с. 114.

¹⁵ Ислам. Историографические очерки. М., «Наука», 1991, с. 190.

¹⁶ Yenə orada, s. 191.

¹⁷ İslam. Tarix. Fəlsəfə. İbadətlər, s. 136-137.

yerlərdə pambıq yetişdirilirdi və pambıq darayanların içərisində onun atası da var idi. «Həllac» ləqəbinin özü də «pambıq darayan» demək idi. Gənc Mənsur Səhl Tustarının tələbəsi olur və onunla bərabər Bəsrə şəhərinə köçür. Sonralar o Bağdadda Əmrə Məkki və Cüneyddən çox şey öyrənmişdir. O Əmrədən ayrılaraq digər mistiklə yaxınlaşır və onun qızı ilə evlənir. Bu qadın Həllacın yeganə arvadı olur və Həllac haqqında bütün məlumatı onların oğlu Həmd vermişdir. Toydan çox keçməmiş onun qaynatası Hüseyni Həllacı «bic cadugər və bədbəxt dinsiz» hesab etmişdir. Təkcə qaynatası deyil, bütün şiələr sufilərə nifrət etmişlər. Şiələrin sufilərə düşmənçiliyi parlaq şəkildə Həllaca münasibətində də özünü göstərmişdir. Şiələr hamıdan çox canfəşanlıqla sufilərin mühakiməsini və öldürülməsini tələb edirdilər.¹⁸

Hüseyn ibn Mənsur Məkkə ziyarətinə gedir, orada bir il qalır və özünü sərt asketik sınaqlarından keçirir. O Bağdada qayıtdıqdan sonra, əgər əfsanələrə inansaq Cüneyd özünün keçmiş şagirdinə dəhşətli sonunun olacağını bildirir. Həmin görüş haqqında ənənə belə bir tarixi nəql edir. O Cüneydin qapısını döyərək müəllim soruşur: «Kimdir?» Həllac cavab verir: «ənəl-həqq» («Mən Allaham» yaxud mən mütləq həqiqətam» (yaxudda «həqiqi-reallığım»). Bu fikir ən məşhur sufi kəlamına çevrilmişdir. İlk dəfə bu söz Həllacın «Kitab ət-Təvasin» əsərinin fəsilələrinin birində yazılmışdır. Elə həmin mənbəyə əsasən geniş kütləyə çatmışdır. Bu fəsildə Həllac üç təsdiqin: özünün, fironun və iblisin (şeytanın) müqayisəsini verir. Qurana görə firon, elan etmişdi: «Həqiqətam, mən sizin ən uca Rəbbinizəm»¹⁹ İblis isə Allahın «Adəmə səcdə edin» göstərişinə əməl etmədi.

Allah İblisə: «mən sənə əmr edəndə sənə səcdə etməyə nə mane oldu?» – deyərək buyurdu. İblis: «Mən ondan daha yaxşıyam (üstünəm) çünki sən məni oddan, onu isə palçıqdan yaratdın» – dedi.²⁰ Həllacın isə öz iddiaları olmuşdur. «Mən-Mütləq həqiqətam». Bu fikir sonrakı sufiləri iki müxtəlif «Mənə» görə yeni «Fironun – Məni» ilə sevmə mistik məni haqqında dərin düşüncələrə dalmağa məcbur etmişdir. Bu problemin həlli, ilahi vəhydə öz əksini tapmışdır: «Firon təkcə özünü görmüşdür və məni itirmişdir. Hüseyn isə təkcə məni görmüşdür və özünü itirmişdir». Ona görə də Misir Fironunun «məni» dinsizliyin ifadəsidir. Həllacın «məni» isə ilahi mərhəmətini ifadə et-

¹⁸ Трименгем Дж.С. Суфийские ордены в исламе. М., София, ИД «Гелиос», 2002, с. 176-177.

¹⁹ Qurani Kərim. 79.24. s. 614

²⁰ Yəne orada. s. 125-126

mişdir.²¹

İlkin mistiklər Zun-nun Misri, Rəbiyyə Ədəviyyə, Mühəssibi və Mənsur Həllac məhəbbət doktrinasını (Quran 5:59) təbliğ etmişlər. bununla da mistik yolun mövcudluq uğrunda mübarizə prosesi gedişində mistiklik əvvəlki sadəliyini və birbaşa ünsiyyət prinsipini itirmiş ezoterik yola çevrilmişdir. Allah- insan münasibəti də dəyişmişdir.²² Quranın məhəbbət doktrinasına gəldikdə isə orada deyilirdi:

«[Ya Məhəmməd!]» De ki, Bizdən xoşunuz gəlməyiniz yalnız bizim Allaha, bizə nazil edilənə və bizdən daha əvvəl nazil edilənlərə inanmağımıza və sizin əksəriyyətinizin fəsiq olmasına görədir.²³

Həllacı özünün məşhur sözünü deməyə məcbur edən motivə baxmadan Cüneyd özünün keçmiş şagirdinə verdikti (hökmü) verərək onu özünü allahlaşdırmaqda təqsirləndirmişdir. Digər Bağdad sufilərinin, xüsusilə, Əmrə Məkki və onun qrupunun düşmənçiliyi gəldikcə daha da artmışdır. Həllac paytaxtdan getməli olur. O 5 il səyahət etmişdir və nəhayət Xorasana gələrək xalqla dini problemləri müzakirə etmişdir. Onun oğlu düşünür ki, o «Həllac əl-əsrar» (ürəyin dərinliyində pambıq darayıcısı) ləqəbini də orada almışdır. Çünki hər şeyin insanın qəlbində və ruhunda gizləndiyini Həllac yaxşı bilirdi. Məkkəyə ikinci ziyarəti zamanı onu 400 şagirdi müşayət edirdi. Həcc ziyarətindən sonra Həllac Hindistana gedən gəmiyə əyləşir. Onun düşmənləri bu səfəri də özləri bildikləri kimi yozmağa çalışırdılar. Onların fikrincə Həllacın səfərinin məqsədi magiyanı öyrənmək və iplə fokus göstərmək olmuşdur. Gedərkən o evdəkilərə bildirmişdir ki, əsas məqsədi büt-pərəstləri Allaha inanmağa çağırmaq olacaqdır. Hucaratdan Sində, oradan Hindistanın digər vadilərinə səyahət edən Həllac orada çox şeylərlə rastlaşır. Hind vadisi 711-ci ildən müsəlman imperiyasının tərkibinə daxil idi. Özünün burada əkdüyü toxum sonralar bu vilayətin mistik poeziyasında öz əksini tapa bilmişdi. Hind vadisindən o Hindistanın Orta Asiya ilə sərhədlərinə doğru hərəkət edir. Sonralar Xorasan və Türkiyəyə gedir və nəhayət Turfana gəlib çıxır. Masinyon belə hesab edir ki, O Tustardan şərqlə paltar-parça daşıyan və islam ölkələrinə çin kağızı gətirən karvanlarla hərəkət etmişdir. Bəzi mənbələrin məlumatlarına görə onun çıxışları mərkəzi Asiyadan olan mani-

²¹ Шиммель Аннемари. Мир исламского мистицизма. М. Алетея, Энигме, 1999. s. 60.

²² Трименгем Дж.С. Суфийские ордены в исламе М., София, ИД «Гелиос», 2002, с. 176-177.

²³ Qurani- Kərim: 5-59, s. 96.

hey üslubunda formalaşan qiymətli kağızlara köçürülmüşdü. Bu yazılar Bağdad hakimiyətini ehtiyatlı olmağa məcbur edir. Şübhə üçün digər əsas Həllacın qərmətilərle əlaqəsi olmaq imkanı olmuşdur. Qərmətilər təkcə Bəhreynə deyil, şimalda Sindhə və Mühtanda özlərinin müstəqil icmaları olmuşdur. Həllac ən ucqar Şərq ölkələrindən qərribə adlar altında məktublar alırdı.

Əxbar Həllac (Həllac haqqında məlumatlar toplusu) onun Bağdada daxil olmasının canlı mənzərəsini verir. Həmin kitabda verilən tarixdə qeyd olunur ki, o insanları Allaha məhəbbət, sevgi bəsləməyə çağırır. Daimi asketin praktikası və duaları ilə məşğul olmasına baxmayaraq Həllac əmin idi ki, o Allahın qarşısında öz borcunu tam şəkildə yerinə yetirmir. O tez-tez öz payını qara köləyə verirdi, çünki özünün alçaq (rəzil) təbiətinin təcəssümünü onda görürdü. Eyni zamanda Həllac möcüzə göstərmək iddiasını irəli sürürdü. Məkkədə guya o heç nədən Yəmən şirniyyatını düzəltmişdi, səhrada isə o adamları səma qidaları ilə yedirtmişdi.

Təbiidir ki, onun davranışı siyasi və dini dairələrdə narazılıq doğururdu. Elə müəyyən dərəcədə bu səbəbdən Həllac Məkkəyə üçüncü ziyarətə gedir və bu dəfə müqəddəs şəhərdə iki il qalmalı olur. Qayıtdıqdan sonra o Bağdadda özünə ev alır. Lakin zahiri hüquq məktəbinin banisinin oğlu Məhəmməd ibn Davud onun əleyhinə çıxışlar etməyə başladı. O eyni zamanda digər ilahiyatçı alimləri ona qarşı irəli sürülən ittihamları müdafiə etməyə təhrik etdi. Əsas səbəb isə Həllacın çıxışları olmuşdur. Həmin çıxışlarında öz sevgili İlahisi ilə həqiqi qovuşduğunu təsdiq edirdi. Platonik eşq tərəfdarları bu cür iddialarla barışa bilmirdilər. Mistik məhəbbətlə yanaşı burada siyasi və sosial faktorlar da mühüm rol oynamışdır. Həllac inzibati idarəçiliyi və daha ədalətli vergi sisteminin qoyulması uğrunda çıxış edən xəzinədar Nəsr Kuşurininin dostu idi.

Xəlifənin heç bir hakimiyətə malik olmadığı situasiyada güdrətli vəzirlər tez-tez bir-birini əvəz edirdi. Həmin ideya onlara çox təhlükəli görünürdü. Həllaca qarşı vəzir İbn Furatı müdafiə edən şiə qrupları həm də «mömün vəzir» Əli ibn İsanı müdafiə edən sünni ənənəviçilər çıxış etməyə başladılar. Onların hamısı xalqın mənəvi yeniləşməsindən qorxurdular və bunun həm sosial təşkilə, həm də cəmiyyətin sosial strukturunda arzu edilməz dəyişikliklərə səbəb olacağına inanırdılar. Bu isə onların mənafeyinə toxunan bir iş olardı. Həllacın bütün müsəlmanların qəlblərini Allaha çevirməsi cəhdləri şəxsi müqəddəsliyə yolların açılması həqiqətən o dövr cəmiyyəti üçün olduqca təhlükəli idi. Müsəlman icmasına heç bir təsir göstərə bilməy-

ən siyasi və dini dairələr Həllacın çıxışlarından getdikcə daha çox qəzəblənirdilər. 912-ci ildə Sul şəhəri yaxınlığında səyahəti zamanı Həllac həbs olunur. Üç gün onu rüsvayçılıq direyi yanında saxlayaraq sonda həbsxanaya göndərirlər. Həm xəlifənin anası, həm də saray adamı Nəsr onu «mömün adam» kimi təqdim edərək, onun həbsxana həyatını yüngülləşdirməyə çalışdılar. Lakin 919-cu ildə maliyyə böhranı ilində Həllacın vəziyyəti pisləşdi. Vəzir Həmid hansı vasitələrlə olur olsun onu edam etdirmək istəyirdi. Həllacın şagirdlərinin evində axtarışlar aparın gözetçilər onun yazışmalarının bir hissəsini ələ keçirdilər. Onların diqqətini kriptoqramlar cəlb edir. Görünür, burada Əli və digər ilahi adların kalligrafik yazıları olmuşdur. Lakin Vəzirin canfəşanlılığına baxmayaraq Bağdad qazisinin Həllacın ölümü üçün hökn vermək üçün cəhdləri illərlə uzanır. Yalnız 922-ci ilin mart ayının 26-da onun hökmü yerinə yetirilir.

IX əsrin II yarısında islam dünyası ciddi monoteizmin çərçivəsində təsəvvür olunan Allah eşqinin bütün cəhətləri və özünü tamamilə Ona verməyin bütün növləri ilə (bunların heç də hər biri hökmən bu dünyadan getməyi nəzərdə tutmurdu) tanış idi. Tez-tez qanun hörmətdən düşür və illüminatlar²⁴ sərbəstliyə (hər halda intellektual mənada) qovuşurdular. İrənlı Bəyazid Bistami (874-cü ildə vəfat etmişdir) və Həllac kimi çəşğun mistiklər özlərini ilahi olanla tam eyniləşdirməyə qədər insan təbiəti barədə biliklərini genişləndirəndə və ya ehtizaz vəziyyətində kəlamların doğurduğu belə genişliyin zəruriliyini sübut etməyə başlayanda sufiliyə rəğbət bəsləyən dairələr bir qədər özlərini itirdilər. Öz dünyasına qapanmaq Bistamini hakimiyət orqanlarından qorudu, Həllac isə çox vaxt öz günahı ucundan dağılmaqda olan xilafəti bürümüş şiə iğtişalarına qoşulmuş oldu və məhv edildi. Sufilərin fikrincə, ilahi sirləri naşı adamlara açdığına görə, özünün ilahiyatçı əleyhdarlarının fikrincə isə Allaha elə bir münasibəti müdafiə etdiyinə görə ki, həmin münasibət Yaradıcını yaranışdan mütləq mənada ayırmaqla bir araya sığmazdır və ona görə də bu ayırmanın nəticəsi kimi Qanunun sarsılmazlığı ilə bir araya sığmazdır.²⁵

Sufiliyin çevikliyi, onun hər hansı xarici təsirlərə açıqlığı, həmin cərəyanı ifrat dərəcədə qeyri-yəkcins hadisə etmişdir. Mistik-asketik təlimin müxtəlif variasiyalarında iki əsas istiqamət – ifrat və mötədil sufi istiqamətləri bir-birindən seçilmişdir. İfrat («panteist»)

²⁴ İllüminatlar XVI-XVII əsrlərdə Qərbi avropada mövcud olmuş mistik cəmiyyətlərin üzvləri.

²⁵ Bax: Qrünebaum Q.E.fon. Klassik İslam (600-1258), s. 143.

sufiliyin tərəfdarları son məqsəd kimi Allaha gedən yolu hesab edirdilər. Lakin bu yol təkcə onunla yaxınlaşmaq, onu seyr etmə deyil, həm də mistik şəxsiyyətin «məhv olması» Allahda «əriməsi» kimi də başa düşülürdü. Bu vəziyyət ərəbcə fəna (yoxluq, qeyb olma) adını da almışdı. Bu istiqamətin parlaq nümayəndəsi məşhur fars sufi Bəyazid Bistami (875-ci ildə vəfat etmişdir) Allaha mistik məhəbbətdən məst olma və ekstatik heyranlığı təbliğ edirdi. Hər şeyi udan ehtiras son nəticədə Allahla qovuşmağa onda «əriməyə» aparıb çıxarırdı. İfrat sufilər xüsusi ekstatik vəziyyət konsepsiyasını irəli sürdülər ki, bu zaman mistikin dililə Allah danışmağa başlayır. Görkəmli sufi-panteist Həllac öz ideyalarını yayarkən «Mən həqiqətəm» deməsi heç də təsadüfi deyildi. Bu onun özünü allahlaşdırmaq iddiasından irəli gəlirdi.²⁶

Zəmanəmizə qədər gəlib çatan hekayətlərin birində nəql edilir ki, edam yerinə qandallarla aparılan Həllac rəqs etmiş və mistik məst olma haqqında rübailər demişdir. Sonra o dostu Şibliyə ibadət xalçası almış və sonuncu dəfə insan və Allahın vəhdəti və ayrılığı haqqında qeyri adi sirləri ifadə etmişdir. Adamlar onu daşa basarkən Şibli ona gül atmış və o dərinədən nəfəs almışdır. Ondan soruşanda ki, nə üçün dərinədən nəfəs aldın? o cavab vermişdir: «onlar nə etdiklərini bilmirlər. Lakin dostum bunu bilməliydi. Təsadüfüdür ki, türk atalar sözündə dostun atdığı gül hər hansı atılan daşdan daha ağır yara vurur» kəlməsi onunla əlaqədar formalaşmışdır.

Həllacın son sözü «Həsb əl- vacid ifrad əl- vahid lahu» (bu aşiq üçün) ekstaz vəziyyətinə çatan üçün kifayətdir ki, o yeganə bir işi edə bilsin. Bu sevnin qanla ödədiyi həqiqi tövhiddir.

Həllacın əllərini və ayaqlarını kəsir, sonra asır, başını kəsərək bədənini yandırır, külünü isə Dəclə çayına atırlar. Bu elə bir ölüm idi ki, ona Həllac bütün ömrü boyu hazırlaşmışdır. O Bağdad əhalisindən tez-tez xahiş edirdi ki, onu öldürsünlər və o Allahla qovuşsun. O, öz fikirlərini şerlərində də ifadə etmişdir.

«Ey mənim etibarlı dostlarım məni öldürün. Mənim ölümüm mənim həyatımdır.

Bu sətirlər əsrlər boyu sufi mistik meditasiyasının predmeti rolunu oynamışdır. Dövrümüzə Həllacın həbsxanada yazdığı əsərlərindən çox az saylı parçalar gəlib çatmışdır. «Kitab ət-təvasin» ta-sin adlı 8 fəsildən ibarətdir. Bu hərflər sirlə hesab olunur və Quranın 27-ci surəsi onunla açılır.

1. Ta, sin! bu, Quranın və (haqqı batildən ayıran) açıq-aydın

bir kitabın ayələridir.

2. Möminləri, (doğru yol göstərən rəhbərləri) cənnətlə müjdələ!

3. O, kəslər ki, lazımcına, namaz qılır, zəkat verir və axirətə möhkəm inanırlar.²⁷

Həllacın haqqında danışdığımız kiçik kitabında İlahi vəhdət və peyğəmbərlik problemləri haqqında söhbət gedir. Orada Allahla onun Adəmə itaət etməyə göstəriş verdiyi, lakin həmin göstərişi yerinə yetirməyən iblis (şeytan) arasında mübahisə də təsvir olunur. Həqiqi müvahhid olan (ilahi vəhdətə ibadət edən) şeytan dilemma qarşısında qalır: Allahın özündən başqa heç kimə etiqad etməməyi irəli sürən ilahi göstərişə əməl etməli və yaxud da aydın ifadə olunan göstərişə alçaq varlıq qarşısında dizi üstə çökmək lazım idi. Bir sıra tədqiqatçılar bu sujetdə Həllacın özünün həlledilməz dilemmasının izahını axtarırdılar. Həllacın şeytanologiyası onun ideyalarını inkişaf etdirən bir sıra mistikləri ruhlandırılmışdır.

«Kitab ət-təvasin»in bəzi hissələri peyğəmbərin şərəfinə yazılmış himnlərdən ibarətdir. Həllacın yüksək qiymətləndirdiyi hədislər içərisində aşağıdakı hədis daha çox diqqəti cəlb edir. «Allah elə bir şey yaratmışdır ki, onu Məhəmmədin və onun ailəsindən çox sevsin». Həllacın həqiqi müsəlman olub olması məsələsində şübhəni dağıtmaqdan ötəri onun Məhəmmədin təsvirinə həsr etdiyi Tasin əs-sirac fəslini oxumaq kifayətdir. Orada onun peyğəmbərə inamında yeni zirvələr əldə etdiyini göstərən fikirlər kifayət qədərdir.

Bütün peyğəmbərlərin işığı onun işığından yaranır. O hamıya qədər olmuşdur. Onun adı Tale kitabında birinci yazılmışdır O bütün şeylərdən və canlılardan əvvəl məlum olmuşdur və hamıdan sonra məlum olacaqdır. O göstərəndir, onun sayəsində bütün gözlər işıq əldə etmişdir. Bütün idrak damla, bütün müdriklik onun bulağı qarşısında bir ovuc sudur. Bütün zaman və dövrünün onun həyatının yalnız saatıdır. Digər fəsildə isə Həllac oda yaxınlaşan və sonra yanan pərvanəni təsvir edir. O öz yanmağı ilə reallıqlar reallığına nail olur. O işığa, alova can atmır, ancaq bununla bərabər, alovun üzərinə atılır ki, bir daha heç vaxt geri qayıtmazın, heç vaxt reallıq haqqında heç nə bilməsin, çünki o artıq kamilliyə çatmışdır. Ümumiyyətlə, fars poeziyasını oxuyan hər bir kəs şam və pərvanə adlı poetik alleqoriyasının həqiqi sevgi və sevgililərə həsr olduğunu hiss edir. Həllacın həmin alleqoriyası şərq filosofları və şairlərinin əksəriyyətinin yaradıcılığında öz

²⁶ История религии в двух томах. Т.2, М., Высшая школа, 2002, s. 562-563.

²⁷ Qurani-Kərim 27: 1, 2, 3, s. 364.

əksini tapmışdır. Fars poeziyası vasitəsilə həmin obraz Avropaya da keçmişdir. Məşhur alman şairi Hötenin «Qərb-Şərq divanı»nda ölüm və məhəbbət şerhləri təsvir olunmuşdur. Höteyə görə «Ölüm yeni həyat üçündür». Adətən peyğəmbərin aşağıdakı fikrini tez-tez nəzərə çatdırırlar. «Öləndə qədər (yeni həyat əldə etməkdən ötəri) ölmək lazımdır. Bu fikir həm sufiliyin və həm də Həllac nəzəriyyəsinin məhkəmə daşığıdır.

Həllacın poeziyası hisslərin böyük intensivliyinə mistik yorğunluğunu ifadə edir. Onun dili təmizdir; onun simvolu şərab qədəhi aypara, mistik sevincin məstlik qədəhi, qız, ruh-quş və digər obrazlardır. Bəzən Həllac kabbalit söz oyununa da əl atır və əlifbadakı hərflərin gizli mənalardan çıxış edirdi. Bəzən də onda əlkimyadan götürülmüş ifadələrə də rast gəlmək mümkündür. Onun bütün şerhləri teoloji və mistik mənalara, sirlərlə zəngin olmuşdur. Onlar o qədər gözəldir ki, hətta ondan dini şərhəndən maraqlanmayan adamlar da həzz ala bilər. Burada ərəb poeziyası özünün ən yaxşı nümunələri ilə diqqəti çəkir. O fəvqəladə dərəcədə gözəl bir sənət olduğunu sübut edir. Həllacın şerhlərindən aydın olur ki, Allahın hər bir xətdə, cizgildə görünməsi labüddür. Allaha sonsuz məhəbbət, onun ağılagəlməz təsvirlərində öz əksini tapa bilmişdir. Həllacın bir sıra himnləri tənhalıq sirlərini açır, ümitsiz və cəhəldə qalan insanların şəhadət verən tərəfindən birdəfəlik atıldığı göstərir.

Məhz adət və qaydalara nifrət edilməsi və şəriətin sitayiş qaydalarına bir qədər qeyri-müəyyən şəkildə etinasızlıq göstərilməsi XIII əsrin mistiklərinə xas olan monizmdən xeyli əvvəl möminlər arasında sufiliyə qarşı şübhə oyadı. Əgər möminlər bəzi görkəmli sufilərə qarşı barışmaz mübarizə aparmağı özlərinə borc bilirdilərsə (ən görkəmli sufi olan Həllac 922-ci ildə Bağdadda edam olunmuşdur), mülayim sufilərə həmişə mərhəmət göstərirdilər. Buna baxmayaraq təəssübkeş müsəlmanlar sufileri qınayıb dəyirdilər ki, onlar düşüncəni xütbədən üstün tutur və sünnilərin dini ayinlərinə etinasızlıq göstərirlər.²⁸

Sufi əzabkeşləri içərisində Mənsur Həllac birinci yerdə durur. Sonra isə Sühreverdi Məktul, Nəsimi və başqaları gəlir. Həllac müsəlman dünyasında ilk dəfə olaraq Allahla şəxsiyyətin ittifaqını yaratmağa cəhd etmişdir. Onun yaratdığı əl-ittihad ət-tuin doktrinasını hinduist panteistlərinin yaratdığı (əl-ittihad ələm əl-mütləq) Allahın kainatla mütləq vəhdəti konsepsiyası ilə eyniləşdirmək olmaz. Həllacın görə mükəmməl insan qütb olduğundan həyat sferaları onun ətrafında fırlanır. Həmin mükəmməl insanlardan biri isə Məhəmməd

peyğəmbər hesab olunmuşdur.

Qeyd etmək lazımdır ki, Həllacın teologiyasını Sulaminin (1021-ci ildə ölmüşdür) təfsirində tapmaq mümkündür. Orada Həllacın Qurana adda-budda şərhləri aydın, lakin tam olmayan şəkildə özünü göstərir. Sulami öz dövründə mistik teologiyanın ən yaxşı bilicilərindən biri hesab olunmuşdur. XII əsrin sonlarında Ruzbixan Bakli tərəfindən toplanmış rəvayət Həllacın fikirlərini dərinliyi ilə anlamağa müəyyən dərəcədə imkan verir. Rəvayət ümumi qəbul edilmiş hədislərdən o qədər də fərqlənmir. Burada fərq yalnız onda idi ki, adətən, hədislər onlara nəsil-dən-nəsilə ötürən adamların siyahısı ilə özünü göstərdiyi halda, burada ənənə hər dəfə kosmik, fəvqəltəbii qüvvələr, ulduzlar, günəş, mələklər, ruhlar səviyyəsinə qaldırılır. Rəvayətin əsas məzmunu və süjet xətti onlarla bağlanır. Həllac əfsanənin həqiqiliyini bu cür əsaslandırır. Dini həqiqətlərin qəbulu və reallaşmasına bu cür səciyyəvi, mən deyərdim xüsusi yanaşma Həllacın müsəlman mədəniyyətinə ən böyük və ən orijinal hədiyyəsi hesab oluna bilər. Həllac hətta iskat əl-fəraid əhkamını da irəli sürmüşdür. Həmin əhkama görə müəyyən fəaliyyət məqamında bəzi dini vəzifələr, digərləri, daha faydalı olanlarla əvəz oluna bilər. O insanlara məsləhət görürdü ki, müəyyən bayram günlərində yetimləri evlərinə dəvət edib, yedirdib, geyindirsinlər, heç olmazsa bir gün olsa belə onları xoşbəxt etsinlər. Əlbəttə bu cür ideyalar dini əhkamlara daha başqa prizmadan baxan adamlar üçün qəbul edilməz idi. Həllacın bir sıra məktubları, o cümlədən ayrı-ayrı dua və fikirləri də zəmanəmizə qədər gəlib çatmışdır. Orada mistik ağıl üçün səciyyəvi olan dialektik forma öz əksini tapmışdır. «Allaha səni aldatmağa imkan vermə, lakin, Ona əmin, arxayın olmaqdan da heç vaxt əlini üzmə! Onun məhəbbətini arzulama, lakin ona məhəbbət bəsləməkdən imtina etmə». Bu cür paradokslarda insan və Allahın qarşılıqlı məhəbbətinin sirləri açılır. O isə Həllac dua və ibadətini mərkəzi mövzunu təşkil edir. Həllacın məhəbbəti sadəcə olaraq mütləq olmamışdır. «Məhəbbət odur ki, sən sevgilinin qarşısında durursan və öz keyfiyyətlərindən məhrum olmaqla yanaşı onun keyfiyyətlərindən sənə yeni keyfiyyətlər keçir». Bu cür məhəbbət yalnız iztirabla əmələ gəlir. İnsan iztirabı qəbul edib və hətta onu arzu edib şahid ifadə ilə birləşə bilər. «İztirab– Onun özüdür; eyni zamanda xoşbəxtlik Ondan gəlir». Bu Həllacın ən səciyyəvi fikirlərindən biridir. Lakin Cüneydin ardıcılardan fərqli olaraq Həllac belə hesab etmirdi ki, iztirab insanın təbiəti necə olmuşdursa həmin vəziyyətə qayıtmağa kömək etmək deməkdir. Həllac dağıtmaq xətinə dağıtmağa cəhd etmirdi. O iztirabda pozitiv dəyər görürdü. Bu isə insana eşqin Allahın

²⁸ Masse A. İslam 1992, s. 187-188

mahiyyətinin və yaratmaq sirrinin mahiyyəti olduğunu irəli sürürdü. Eşq sözü ehtirash, hər şeyi əhatə edən məhəbbət olub, Həllac üçün dinamik ilahi məhəbbət əhəmiyyəti kəsb etmişdi. Lakin təkcə ənənəviçilər deyil, hətta mötədil sufilər belə bu termini qadağan olunmuş kimi olmasa belə təhlükəli olmasını qəbul edirdilər. Həllacın nəzəriyyəsinə görə heç nə ilə şərtlənməmiş məhəbbətin əvəzi xoşbəxt görünmədir ki, orada «mən» iştirak etmir.

Mənsur Həllac yolunu gedib, dərisi soyulan Şərqi və Azərbaycan dahi müfəkkiri Nəsimi şerlərində dəfələrlə Mənsur Həllacın adını çəkmişdir.

Bir saqi-yi-baqi ki, vəfa qıldı vüsələ,
Lütf ilə nəzər qıldı mana, sundu piyalə.

İçdim qədəhi-pürmeyi məşuqə əlindən,
Cismim qamu can olduvu can uğradı halə.

Can məsti-ələst olduvu la-yə qəlü heyran
Könlüm qədəhi dürdü içib irdi zülalə.

Hər bir sədi-mu Mənsur olub söylər ənəlhəq,
Həqqə mey içənlər irişərlər bu xəyalə.

Hər kimi ki, yaxmadıvü yandırmadı firqət,
İrmədi Xəlil kimi bu gün nuri-vüsələ.

Yandırdı, bəli, eşqin odu, qıldı məni gül,
Eşqində kül olan irişər küll kəmalə.

Dəxi nədərəm dünya məni ərzani qılsa,
Səni dilərəm, qılma məni qeyrə həvalə.

Seyyid, qədəh iç, əbsəm, əzəldən şəhi təqdir,
Hər kimsəyə öz qədri ilə sundu nəvalə.²⁹

Ən-əl-həqq («Mən mütləq həqiqətəm») fikrinə gəldikdə isə (bu sonralar «Mən Allaham» kimi tərcümə olunmuşdur) bir çox mistikləri belə fikirləşməyə məcbur etmişdir ki, Həllac varlığın vəhdətini qəbul edən panteist olmuşdur. Əslində isə Həllacın

qəbul edən panteist olmuşdur. Əslində isə Həllacın nəzəriyyəsinin əsasında bu fikir irəli sürülür ki, rəzil dünyaya münasibətdə Allahın mütləq transendentliyi durur. Kədam – Allahın əbədi mövcudluğu Onu haras-dan – «zamanda yaradılmış»dan əbədi (birdəfəlik, həmişəlik) ayırmışdır. Lakin nadir, ekstaz anlarında qeyri-rəzil ruh rəzil inam ruhu ilə birləşir və bu zaman mistik Allahın canlı «şahidi», «seyrçisi»nə çevrilir və ənəl-həqq elan edə bilər. Yaddan çıxarmaq olmaz ki, Həllacın təsəvvüründə Allahın təbiəti insanın təbiətini də özünə daxil edir, bu isə ilk insanın Adəmin yaradılmasında özünü göstərir. Adəm isə **huva huva** onun dəqiq bənzəridir. Bu nəzəriyyə bir sıra tədqiqatçıları xristianlığın təcəssüm ehkəminin Həllaca mühüm təsir göstərdiyini iddia etməyə gətirib çıxarmışdır. Onlar öz iddialarını təsdiq etməkdən ötrə belə bir fakta söykənirdilər ki, o xristian mənşəli **lahut** – Allahın təbiəti və **nasut** insanın təbiəti terminlərindən istifadə etmişdir. Lakin onun nəzəriyyəsi həddindən artıq mürəkkəbdir və onun bu və ya digər nəzəriyyəsinin təsiri altında yarandığını iddia etmək çətindir. Onlar Həllacın fikirlərinin unikal olduğunu o dərəcədə də əks etdirir ki, onun bu və ya digər ideyasının mənbəyini axtarmaq faydasızdır.

Həllac həm özünün, həm də başqalarının iztirablarını qəbul etməyə arzu etmiş və buna hazır olmuşdur. Onun ölümünün sirlərini Emil Dermengemin həqiqi müsəlman müqəddəsləri haqqında olan aşağıdakı fikirləri ilə ifadə etmək olar.

«Müqəddəs o adamdır ki, dünyanın bütün günah və arzularını öz üzərinə götürür. Onun üçün əzabverici ölüm– etiqad qəhrəmanlığıdır. O adamların təsəlli tapmasında və «böyük kömək əldə edilməsində» əsas vasitədir. O özünün görünüşü ilə dünyaya canlı məzəmməti ifadə edir. Onun mövcudluğu, tiranları təhqir edir, ölümü, cəlladları dəhşətə gətirir. Onun təsdiq edilməsi etiqadın, məhəbbətin və ümidlərin qələbəsidir».³⁰

Əslində ruhunun bu vəziyyətində Həllac edam olunmağa getmişdir. Hakimlərin və cəmiyyətin ali təbəqələrinin tələbi ilə öldürülsə də Həllac ölümündən sonra daha böyük təsir etmə qabiliyyətinə malik olmuşdur. 1000-ci ilə yaxın olan bir dövrdə Suriya şairi Məərri yazırdı ki, onun zamanında adamlar Dəclə çayı sahillərində durub Həllacın qayıtmasını gözləyirdilər.

İmadəddin Nəsimi Həllacı tərifləyən ən qüdrətli şairlərdəndir. Canımı qıldım fəda şol dilbərin didarına,
Aşiq oldur canımı qıldı fəda dildarına.

²⁹ Nəsimi, Seçilmiş əsərləri, B., 1973, s. 46.

³⁰ Шиммель Аннемари. Мир исламского мистицизма. s. 65.

Çünkü Məcnun gördü ol üzündə həqqin surətin,
Aşiqin məşuqəsi Leyla olur didarına.

Gəl asıl bərdar çün Mənsurləyin, Mənsurvar,
Aqibət Mənsurini Mənsur asar darına.

Dünyanın nazü nəimi ləşeyi-murdar imiş,
Assığı yoxmuş anım, sən girməgil bazarına.

Şəmi- ənvəri- təcəllidir camalı dilbərin,
Ey könül pərvanə tək gəl yan bu təmin narına.

Xoş keçir, ömrün Nəsimi, sən cahanda yar ilən,
Aqıl isən təkyə qılma dünyanın dinarina.³¹

Fars poetik ənənələri Həllacı tərifləyirdi. Mistik qardaşlıq təriqətlərinin əsasını qoyanlar, sufilik nəzəriyyəçiləri kimi onu tez-tez xatırlayırdılar. Bəzən təəssüf hissi ilə, bəzən ruh yüksəkliyi ilə xatırlayırdılar. Bəzən onu rədd edir, bəzən də onu mistik Yolun başlanğıcını qoyan kimi izah edirdilər. Onun İlahi eşqin sirlərini açıq elan etməsini daha ağıllı mistiklər məqsədinə çatmayan adam kimi izah etmişlər, o hələ su qaynamadan səs salan çaynikə bənzəyir, su qaynadıqdan buxar çıxandan sonra belə o səsini kəsmir. Digər mistiklər isə insanı ilahi təbiətin qovuşması imkanına inandığına görə təqsirləndirirdilər. O guya bununla eretik əhkam olan hülulun («Təcəssümün») əsasını qoyurdu. Hətta Hüciviri XI əsrin ortalarında yazdığı kitabında Həllacı tərifləməsinə baxmayaraq onu «Tam təsdiqini tapmayan» hesab etmişdir.

Mənsur Həllac dövründə tam əsasla vəhyələrin mahiyyətini təşkil edən və deməli, ilkin, həqiqi islama uyğun gələn şeyin məhdudluğunu hiss etmək duyğusunun gücləndiyini qeyd etmək olar, çünki dindarların böyük əksəriyyəti, o cümlədən hətta ekstaz əhval-ruhiyyəli sufi xətibləri özlərinin bu hüdudlarda mövcud olduqlarını hiss edirdilər. Lakin çox vacibdir ki, Həllac obrazı əsrlər boyunca «başdan çıxaran şey» (fitnə) olmuş, daxili münaqişələr, xüsusən İran və Türk mədəniyyəti sahəsində münaqişələr doğurmuşdur: o elə bir fenomen olaraq qalmışdır ki, onun barəsində rəylər haçalanmışdır. Ondan vəcdə gəlmək çoxlarından ötrü özünüifadənin zirvəsi olmuşdur, elə bir zirvə ki, dindarlar ona öz şəxsiyyətlərini boğmaq, əzmək və onu mütləq

³¹ Nəsimi Seçilmiş əsərləri, s. 55.

transsendentallıqda (idealist fəlsəfədə, təcrübə xaricində olma, təcrübə ilə dərk edilə bilməzlik-tərcüməçi) eritmək yolu ilə nail ola bilərdilər. Sayı getdikcə artan adamlardan ötrü mistiklərin fərdiyyətçi dini sonralar, o qardaşlıqları və ya öz hamisinin ətrafında birləşmiş ordenləri həyata çağıranda da fərdiyyətçi din olaraq qalırdı.³²

Bununla bərabər bir çox sufi şairləri Həllacı tərifləyirdilər. Bu mənada fars ənənəsi Şirazdan olan İbn Həfifi nümunə götürürdülər. İbn Həfif onu həbsxanada olarkən ziyarət etmiş, müdafiə etməkdən çəkinməmiş, hətta onu alim rəbbani «Allah ruhlandırın müəllim» adlandırmaqdan belə qorxmamışdır. Həllacın bir çox ardıcılıqları ağır təqib illərində İranda sığınacaq tapmış və gizli şəkildə öz müəllimlərinin ideyalarını yaymışdır. Həllacın bir sıra vacib mətnlərinin qorunub saxlanılmasında Şirazdan olan mistik, eyni zamanda İbn Həfif ənənələrinin davamçısı Ruzbixan Bakliyə borcluydu.

Ruzbixan tərəfindən «Kitab ət-təvasinə» və başqa Həllac əsərlərinə yazdığı şərhlər Həllac teologiyasının bir çox aspektlərini işıqlandıran ən dəyərli mənbə hesab olunur. İranda Həllac ənənələrinin digər davamçısı şair Fariduddin Əttar (1290-cı ildə Nişapurda ölmüşdür) olmuşdur. Həllac onun yuxusuna girmiş və o gündən başlayaraq Əttar onu özünün mənəvi rəhbəri hesab etmişdir. Həllacın adı Əttarın lirik və epik poeziyasında tez-tez vurğulanmışdır. Həllac əzabkeşlərinin təsviri sonrakı dövrlərin bir çox mütəfəkkirlərinin əsərlərində, xüsusilə formalaşmış Türkiyə, İran, Mərkəzi, Asiya, Hindistan və s. şairlərin poeziyasına böyük təsir göstərmişdir. Həllacın edam olunmasının detalları müxtəlif dillərdə, xüsusilə, türk, urdu, fars, sinhi, pəncab, puştu və s. dillərdə poetik işlənməsini tapa bilmişdir. Müxtəlif dillərdə olmasına baxmayaraq mahiyyət dəyişməz qalmışdır.

Cəlaləddin Ruminin əsərlərində də Mənsur Həllac haqqında çoxlu maraqlı fikirlərə rast gəlmək olar. Həllacı çox vaxt atasının adı ilə Mənsur («Qalib») adlandırırdılar. Həllacın bir sıra kəlamları və şərləri Cəlaləddin Rumi yaradıcılığında yeni cizgilər orijinal şərhlər əldə etmişdir. Türk sufi ənənələrində Mənsur olduqca hörmətli və izzətli sayılır. Məsələn, Bəktəşiyyə qardaşlığında onun adı ilə inisiyasiyanın mərkəzi yeri – dar-e-Mənsur (Mənsurun darağacı) tutur. XIX əsrdən başlayaraq bu qardaşlığa daxil olan şairlər Həllacın «birləşmə çağırışını» ənəl-həqqi tez-tez imitasiya edirlər və həmin sözlərin əks-sədası hər yerdə eşidilir.

1417-ci ildə edam edilmiş şiə icmasının hürufi qoluna mənsub

³² Qrünebaum Q.E.fon. Klassik İslam (600-1258), s143.

olan Nəsimini də unutmaz. Özünü yeni Mənsur sayaraq o şüurlu sürətdə Həllac taleyini yaşamış və dəhşətli ölüm əzablarına düçar olmuşdur.

Mənsur Həllac yolunu gedən Nəsimi şerlərində onu yüksək qiymətləndirmişdir.

Çün ənəlhəq darını Mənsur olandır istəyən,
Olmayan Mənsur ənəlhəq, «leyse fiddar» istəmər.³³

Ənəlhəqdır münacatın, həq oldu bitdi Hacatım,
Gəl ey Mənsur olan, qurtar bu darın girüdarindən.³⁴

Gör ənəlhəq söyləməkdən darə asılısam nə qəm,
Bunca Mənsurun asılmış başı bər-dar, üstə gör!³⁵

Mən ol Mənsurəm, ey arif ki, həqdən bulmuşam nüsret,
«Ənəlhəq» söylərəm daim ki, ömrüm payidar oldu.³⁶

Musiyü Tur nədir, Şibliyü Mənsur nədir?
Əjdaha olan ağac, riştə ilən dar nədir?³⁷

Mən ol Mənsurəm, ey arif ki, daim söylərəm yahu,
Məni bər dar edən həqdir, bu dar uş Mənsurə gəldi.³⁸

Darə çıx, yan, ey «ənəlhəq» söyləyən Mənsur, əgər
Axirət darindən istərsən səlamət darini.³⁹

Həm mənəm Bağdad ilə Şətt, həm xəlifə, həm zaman,
Həm ənəlhəq söylərəm, həm dar, həm Mənsuriyəm.⁴⁰

1940-cı ildə yazılmış bir türk pyesində Mənsur Həllac zərdüştlik tərəfdarı kimi verilmişdir, əzabkeş-mistik Mənsur Həllacın

³³ Nəsimi Seçilmiş əsərləri, s. 65.

³⁴ Yəne orada, s. 156

³⁵ Yəne orada, s. 291

³⁶ Yəne orada, s. 297

³⁷ Yəne orada, s. 327

³⁸ Yəne orada, s. 347

³⁹ Yəne orada, s. 412

⁴⁰ Yəne orada, s. 424

adı İran bədii ədəbiyyatında bir məhəbbət simvoluna çevrilmişdir. O hər bir sahənin sevgisi yolunda darağacına gedənin simvoluna çevrilmişdir. Çox dövrlərdə, hind, xüsusilə ərəb ədəbiyyatında Həllacın adı daha məşhurlaşmışdır. Əbdürrəhman Bədəvi bir filosof kimi Mənsurun mistik əhvali-ruhiyyəsini Kyerkeqor təcrübəsi ilə müqayisə etmişdir. O Mənsur Həllacı həqiqi ekzistensialist kimi verməyə çalışmışdır.

Ümumiyyətlə, islam dünyasının elə bir ucqar guşəsi yoxdur ki, orada Mənsur Həllac adı məşhur olmasın.

Həllac həbsxanada olarkən ondan məhəbbətin nə olduğunu soruşmuşlar. O cavab vermişdir: «Siz məhəbbəti bu gün, sabah və birisi gün görəcəksiniz. Birinci gün onun əllərini və ayaqlarını kəsmiş, ikinci gün isə onu yandırmış külünü də göyə sovurmuşlar.

Əttarın nəql etdiyi bu hekayət bir neçə sətirdə Həllacın həyat, məhəbbət və ölüm sirrini ifadə edə bilir. Əttar özünə məxsus intuisiya ilə böyük psixoloq kimi islam mistikasının inkişafına həlledici təsir göstərən insanın faciəsini təsvir edə bilmişdir. Həllac məhəbbət qurbanı, birləşmə təcrübəsinin nümunəsi, sevnin ən böyük günahı olan – sevgi sirlərini elan edən simvoluna çevrilmişdir.

Həllac adının ərəb mənbələrində aşkar edilməsi ilə Avropa alimləri onun fəaliyyəti ilə dərindən maraqlanmağa başlamışlar. Britaniya alimi Edvard Pokokdan sonra (1691-ci ildə ölmüşdür) Həllacla alman protestant teoloqu F.A.D.Toluk maraqlanmışdır. O Həllacı «öz taleyi və şöhrətinə görə ən məşhur sufi hesab etmişdir. O cəsarətlə, açıq şəkildə panteizm üzərindən pərdəni götürmüşdür» fikri də Toluka məxsusdur. Toluk Həllacı panteist hesab etmişdir. Bu nöqteyi nəzər XIX əsrdə də elə müəyyən dərəcədə bu gün də bir çox teoloqlar tərəfindən qəbul edilməkdədir. Lakin Həllac haqqında fikir heç də həmişə bir mənalı olmamışdır. Müəyyən tədqiqatçılar onu kafir olmaqda təqsirləndirmişlər, digəri isə onda gizli xristianlıq əlamətləri görmüşlər. Sonuncuların xeyrinə, XIX əsrin sonunda Avqust Müller də öz fikirlərinin söyləmişdir. Həmin fikir bir çox tədqiqatçıların şüurunda indiyə qədər qalmaqdadır. Digər oriyentalistlər isə onların əldə etdiyi mənbələrə əsasən Həllacı ya nevropat (xəstə) ya da sırf monist hesab etmişlər. Alfred fon Kremer Həllacın ən-əl-həqqəm fikrini hind mətnlərində axtarmışdır. Maks Xorten də belə müqayisələrə meyilli olmuşdur. Maks Şrayner və Dulkan Blek Makdonald Həllacı həqiqi panteist hesab edirdilər. Reynold A.Nikolson isə onun ciddi monoteizmini qeyd edərək Həllacın konsepsiyasını Allahla insan arasında sırf şəxsi intim münasibət olduğunu irəli sürmüşdür. Nəhayət Adam Mets böyük sufi ilə xristian teologiyası arasında mümkün olan imkanlardan danışmışdır.

Hazırda Lui Massinyonun tədqiqatları sayəsində Qərbdə Mənsur Həllacın həyat fəaliyyətini düzgün qiymətləndirməyə başlamışlar. Massinyon Həllacın Allahın transendentliyi və onun insan qəlbinə immanentliyi haqqında konsepsiyasını hərtərəfli nəzərdən keçirmişdir. Massinyon bütün həyatı boyu Həllacın mənəvi dünyasını tədqiq etməklə məşğul olmuşdur. Onun 1922-ci ildə Mənsur Həllac haqqında nəşr etdiyi fundamental əsəri əvəzsizdir. Sonrakı dövrlərdə də Həllacı tədqiq edən alimlər olmuşdur. Onların içərisində Annemari Şimmel mühüm yer tutmuşdur.

ƏBU BƏKR ŞİBLİ (859-945)

Həllacın tarixi taleyi və təlimi ilə ilkin sufilik özünün kulminasiyasına çatmışdı. Lakin ilkin Bağdad sufi məktəbinin mistik impulsları sonrakı sufi nəsilərinin yaradıcılığında daha da inkişaf etdirilmişdir. Nəticədə mistiklik fəlsəfəsində də müxtəlif cərəyan və istiqamətlər formalaşmışdır.

Həllacın dostları ya təqib edilmiş ya da ibn Əta kimi elə həmin ildə öldürülmüşlər. Onun digər dostu Əbu Bəkr Şibli Həllacdən sonra 23 il yaşamışdır.

Şibli mistiklik tərəfdarı olana qədər yüksək vəzifəli hökumət məmuruna olmuşdur. O, 945-ci ildə 86 yaşında vəfat etmişdir. Onun qoyub getdiyi kəlam və paradokslar zaman-zaman sonrakı sufi nəsilərinə düşünməyə məcbur etmişdir. Davranışındakı qəribəliklərə görə o dəfələrlə ruhi xəstəliklər xəstəxanasına düşmüşdür. Özü belə hesab edirdi ki, həmin xəstəliyinə görə Həllacın vəziyyətinə düşməmişdir. O Həllacın ideyalarını daha aydın dildə ifadə etməyə çalışmışdır. Şiblinin müasirləri və sonrakı sufilər münasibətdə bir-birindən xeyli dərəcədə fərqlənmişlər. Vaxtı ilə hökumətdə böyük vəzifə tutan Şiblinin dilindən «Mən Allahın yaratdıqlarının ən alçağıyam» sözünü eşidən kimi Cüneyd onu özünə şagird götürmüşdür. Cüneyd onu «həmin adamların tacı» adlandırmışdır. Digərləri isə onun mistik «vəziyyətini» qəbul etmişlər. Lakin eyni zamanda qeyd etmişlər ki, o tövhidi lazımi səviyyədə şərh etməmişdir. Gözəl şerhlərə, kəlamlara malik olan Şibli Allaha məhəbbətin vəhdətini elan etmiş və ürəyində ondan, onun iradəsindən başqa bütün hissələri məhv etməyə hazır olduğunu sübut etmişdir. Onun mərhəmətinə, şəfqətinə görə sevmək çoxallahlığa bərabər tutulmalıdır. Ənənəyə görə isə Allah sevən üçün yeganə məqsəd olmalıdır. Bu o deməkdir ki, o nəinki Allahı bütün qəlbi ilə sevir, eyni zamanda bütün

varlığı ilə ona bağlıdır. Çünki onun bədəninin bütün üzvləri Səni göstərən «ürəyinin» mahiyyətidir. Əbədi yaşayan və əbədi mövcudluğunu saxlayan Allaha məhəbbətin yeganə obyekt olmalıdır. Şibli sevgilisi ölənlər üçün höknürdüyünü görüb onu ələ salmışdır. «Ay axmaq sən nəyə görə nə vaxtsa öləcəyini bildiyin birini sevirsen!» Allahın siması, onun mahiyyəti ən böyük sübut hesab olunmalıdır. Şibli elə obrazlardan istifadə etmişdir ki, bunlar sonrakı dövrlərin fars poeziyasının ümumi nailiyyəti olmuşdur. Məsələn, o «qnostiklərdən», Allahı intuitiv biliklərlə qavrayanlardan danışaraq onların digər insanların hamısından kamilliyə yaxın olduqlarını bildirmişdir. Onları baharla müqayisə etmək olar: şimşək çaxır, yağış yağır, ildırım parıltısı görünür, külək əsir, çiçəklər açır, quşlar oxuyur, Qnostikin vəziyyəti belədir, onun gözləri ağlayır, dodaqları gülümseyyir, ürəyi odlanır, o başını itirir, o sevgilisini yadına salır və onun qapısının yaxınlığından keçir.⁴¹ Bu cür vəziyyət sonrakı fars mistiklərinin hər birisinin əsərində özünü göstərə bilər. Onlar öz vəziyyətlərini çox vaxt bulud və şimşəklə müqayisə edirdilər. Onlar bildirdilər ki, buludların höknürməsi güllər üçün zəruridir. Həmin güllər insanın ürəyində bitirdi. Nəql edirlər ki, ibadətə çağırışda Məhəmmədin adını çəkərkən demişdir. «Əgər bunu sənə əmr etməsəydim mən səndən başqa heç kimin adını çəkməzdim». O Mikayıl və Cəbrayıl kimi mələklərin hətta adlarını çəkənləri çoxallahlı və yaxud dinsiz adlandırmışdır. Peyğəmbərin hədislərindən birində deyilirdi ki, Allaha yaxınlıq məqamında hətta Cəbrayıl kimi təmiz ruha da yer yoxdur. Çünki sevən və sevilən artıq birdir və onların yanında heç kimə yer yoxdur.

Şiblinin «sufiliyə» qarşı xəbərdarlığı da olmuşdur. «Sufilik çoxallahlıqdır, çünki o «özgəni» görməkdən ürəyi qoruyur, «özgə» isə mövcud deyildir. O asketləri tənqid edir, çünki onlar şeylər dünyasına gözünü yumur ki, təkə Allahı görsünlər, çünki Allah yeganə realıqdır. «Başqası» haqqında necə düşünmək olar. Bu cür ziddiyyətli fikirlər Şiblidə kifayət qədərdir. Doğrudan da Məşhur Bağdad mistiki Şibli Rəbiyyə Ədəviyyədən sonra maraqlı paradoksları ilə seçilir. Ey Allah! Mənə həm bu dünyanı, həm də o biri dünyanı ver! Mən bu dünyanı bir parçaya çevirib itlərin ağızına atım, digər dünyadan isə bir parça düzəldib iudeyanın ağızına dürtüm, axı hər iki dünya məqsədin qarşısını kəsən pərdədir».

Ruzbihan Bakli Şiblinin bir çox paradokslarını saxlamışdır. Bunlar isə sonrakı mistisizmin bir çox tendensiyalarında özünü göstər-

⁴¹ Шиммель А. Мир Исламского мистицизма. М. 1999.

mişdir. Şibli tələbələrində gedin deyərək, həm də bildirmişdir ki, unutmayın ki, mən həmişə sizin yanınızdayam. Harda olmanızdan asılı olmayaraq siz mənim qayğı və havadarlığımı hiss edəcəksiniz. Sufilikdə müəllimə inam hissi belə müddəlardan sonra daha da möhkəmlənmişdir. O **Tövhid** vəziyyətində Allahla Çulqaşanda, onunla birləşəndə şagirdləri harada olmasından asılı olmayaraq müəllim onları müdafiə edə bilər. Şeyxlərin buna qadirliyi haqqında bir çox əfsanələr yaranıb geniş yayılmışdır.

Şibli Allah yolunda həlak olan və yaxud əzab-əziyyətlə öldürülənləri Quran surələrindən götürdüyü ayələrlə yüksək qiymətləndirirdi:

3:169. Allah yolunda öldürülənləri (şəhid olanları) heç də ölü zənn etmə, xeyr, onlar öz Rəbbinin yanında diri olub ruzi (cənnət ruzisi) yeyirlər.

3:170. Onlar Allahın öz mərhəmətindən onlara bəxş etdiyi nemətə (şəhidlik rütbəsinə) sevinir, aralarında gəlib hələ özlərinə çatmamış (şəhidlik səadətində, hələ nail olmamış) kəslərin (axirətdə) heç bir qorxusu olmayacağına və onların qəm-qüssə görməyəcəklərinə görə şadlıq edirlər.⁴²

Şibli ekstatik vəziyyətdə olarkən Allahdan başqa heç kəsi görmədiyini dönə-dönə qeyd etmişdir. Hər bir mistik kimi Şibli də Qurani-Kərimin aşağıdakı göstərişini dönə-dönə təkrar edirdi:

2:115. Şərq də, Qərb də Allahındır. Hansı tərəfə yönəlsəniz (üz tutsanız) Allah ordadır. Şübhəsiz ki, Allahın mərhəməti genişdir və o, hər şeyi biləndir.⁴³

Şibli haqqında çoxlu hekayə yaradılmışdır. Onların birində deyilir ki, Şibli bir dəfə onun tərəfdarı olan mistiki pələngin üstünə ataraq deyir ki, əgər o əməllərində səmimidirsə Musa kimi xilas ediləcəkdir, əgər günahkardırsa firon kimi batacaq, məhv olacaqdır. «Bir neçə gündən sonra həmin mistik öz növbəsində» onu yanan ocaqdan gözü çıxarmağı təklif etmişdir. Bu zaman onda heç bir yanıq izi olmamalı idi. Görünür bu cür yarışma ilk sufilər arasında geniş yayılmışdı. Lakin sonralar da şeyxlər öz üstünlüklerini sübut etmək üçün müxtəlif mübahisəli əməllərə əl atmışlar. «Cəhənnəm odu mənə toxuna bilməz və onu asanlıqla söndürərəm» fikrini Bakli tez-tez misal gətirmişdir. O həqiqi mistik təcrübəni möminlik baxımından şərh etmişdir. O deyirdi ki, Allaha yaxın olan insanlar əbədi məhəbbət odunda yanırırlar. Ona

görə Allah yalnız onlar üçün odun sərinclik və sülh kimi özünü göstərməsini əmr etmişdir. İbrahim buna nümunə ola bilər. Bunu biz Qurani-Kərimdə də görə bilərik.

21:68. (Nəmrud və ətrafdakılar öz camaatına) belə dedilər: «Əgər (tapındıqlarınıza yardım göstərmək, onları xilas etmək üçün) bir iş görəcəksinizsə, İbrahimi yandırın və tanrılarına kömək edin!⁴⁴

21:69. Biz də: «Ey atəş! İbrahime qarşı sərinclik və zərərsiz ol! (Hətta soyuğun belə ona zərər yetirməsin!)» – deyə buyurduq.

Digər kəlamlarından birində Şibli təsdiq edir ki, cəhənnəm odu bədəndəki bir tükü belə yandıra bilməz. Bakli bu fenomeni iltibas-bürünmə kimi başa düşür. Bu isə insanın əbədiyyət işığına bürünməsi, ilahi yaradılma, işıq işə Allahın yaratdığı cəhənnəm odundan dəfələrlə güclüdür. Sufilərin ən çox sevdikləri hədisdə deyildiyi kimi «sənin işığın mənim alovumu söndürdü» sözləri ilə qarşılıqlı və keçici olmayan ilahi işıqla əhatə olunan mistik ölüm, cənnət və cəhənnəm kimi mistik vəziyyətlərin dəyişənliyinə məruz qalmır. Belə bir insan əvvəlki məqamını tərk edərək, birdən-birə kamil aşiqə çevrilə bilər. Məhəbbət onu fəlakət meşəsində şirə döndərməyə qadirdir.

ƏBU BƏKR ƏR-RAZİ (865-925)

Əbu Bəkr Məhəmməd ibn Zəkəriyyə ər-Razi Reydə (müasir İran) anadan olmuşdur. Məlumdur ki, 30 yaşını keçdikdən sonra 901-907-ci illərdə, daha dəqiq desək, Abbasi xəlifəsi Müktafinin xəlifəliyi dövründə o Bağdadda yaşamışdır. Lakin imkan düşən kimi o Reyə qayıtmaq haqqında fikirləşirdi. Ömrünün sonunda doğma şəhərinə qayıdaraq Reydə də vəfat etmişdir. Cəmiyyətdə mühüm yer tutan Razi peşəsinə görə həkim və tibb müəllimi olmuşdur. O uşaq xəstəlikləri olan qızılca, suçiçəyi xəstəliklərini sağaldan ilk həkim olmuşdur. O Aristotel praktiki müdrikliyinin tərəfdarı olmuş (phronesis) və dini spekulyasiyalara tənqidi münasibət bəsləmişdir. O bir sıra dərslilər yazmışdır ki, onlar təkcə ərəblər arasında deyil, Qərbdə də məşhur olmuşdur. Onun mühüm əsərlərindən biri latın dilinə tərcümə olunmuşdur. Həmin əsər Parasels və Helmont tərəfindən diqqətlə öyrənilmişdir.

Yunan ənənələrinin qeyri-dini xarakterini açıq-aşkar qəbul etmiş yeganə görkəmli mütəfəkkir məşhur həkim, mənşəcə iranlı olan

⁴² Qurani-Kərim, 3:169, 3:170, s. 62.

⁴³ Yəne orada, 2:115, s. 16.

⁴⁴ Qurani-Kərim. B.1992.s. 305

Məhəmməd Əbu Bəkr ər-Razi (latınca Razes) hesab olunur. Razi, görünür, hesab olunduğu qədər də intellektual cəhətdən təcrid olunmuş vəziyyətdə deyildi. Əgər o həqiqətən də tamamilə nadir bir şəxsiyyət olmasaydı, çətin ki, cəmiyyət onun ideyalarına dözər və ona əslində olduğu kimi bir belə yardım göstərərdi. Fəlsəfənin və elmi axtarışların tərbiyəvi və sövqedic təsirinə inamı ilə o, Kindiyə yaxın idi; dövrünün nəzəriyyəçi mütəfəkkirlərindən fərqli olaraq, o, empirik idi. Onun səhsiz diaqnoz qoyması xəstəliklərin təsvirində soyuqqanlı dəqiqliyi ərəb təbabətinin şöhrətini əslərə yaymışdır, hərçənd çox az adam onun ucaldıcı səviyyədə durmaq iqtidarında idi. Ənənələr məngənəsində sıxılan zamanədə Razi əslində özünün antik arxayınçılığında tək idi.⁴⁵

Lakin zaman keçdikcə bəzi hakimlərin saraylarında bir növ müşavir vəzifəsində çalışmışdır. Müasir elmdə Əbu Bəkr Razi ensiklopedist alim, həkim və filosof, eyni zamanda olduqca məhsuldar müəllif kimi tanınır. Onun qələmindən 200 traktat, pamflet və digər əsərlər çıxmışdır. Bu cür inadkeş yazı yazmaq əlinin iflic olmasına, gözünün zəifləməsinə gətirib çıxarsa da o yaradıcılığını və kitab yazmağı mirzələrin köməyi ilə davam etdirmişdir.

Onun qiymətli fikirləri çoxdur. Onlardan bəzilərini qeyd etsək yerinə düşür. O deyirdi ki, Allahın bizə verdiyi dinlərin heç birisi fəlsəfi araşdırmaları qadağan etmir. Onun fikrincə fəlsəfənin məqsədi-insanı onu qıtvəsi daxilində, bacarığı müqabilində Allaha oxşatmaqdır. Razi belə hesab edirdi ki, ehtiraslar yatırılmalı və cilovlanmalıdır. Həzz almağa cəhdə- yuxarı və aşağı hüdudlar olmalıdır. O tam əmin idi ki, bu gün həyatında hansı əməlləri gerçəkliyə çevirirsə, axirət dünyasında da ona müvafiq olaraq ya cəzalandırılacaq, ya da mükafatlandırılacaqdır. Öz dövrünə görə onun ən qiymətli fikirlərindən biri bu idi ki, o insanı bilik əldə etməyə və ədalətli olmağa çağırmışdır.

Razini bir mütəfəkkir kimi qiymətləndirmək çətindir, çünki onun olduqca az miqdarda əsəri, zamanəmizə qədər gəlib çatmışdır. Onun haqqında, daha dəqiq desək, onu müasirlərinin necə təsəvvür etdiklərini Razinin ən böyük düşməni ismaili olan Əbu Xatim Razi məlumat vermişdir. Xoşbəxtlikdən Əbu Bəkr Razinin həmin adamlar haqqında yazdığı əsər zamanəmizə qədər gəlib çatmışdır. O həmin adamları abstrakt müdrikiyə meyli (lakin böyük bilik sahibi olsalar da) kimi təsvir etmişdir. Lakin bu tənqidçilər Razini filosof həyat tərziindən uzaqlaşdıqına görə tənqid edirdilər. Bu zaman onlar Sokrat ob-

razını misal çəkir, həmin modelə üstünlük verdiyini qeyd edirdilər. Razi cəmiyyətdə çox gözib dolanmış və pul qazanmaqdan ötrü çox çətinliklərə düşmüşdür. Onun oponentləri Sokratın getdiyi həyat yolu ilə Razinin getmədiyini dönə-dönə qeyd edirdilər. Lakin onlar Sokratın da asketizminə qızgın surətdə hücumlar edirdilər. Onlar həmin asketizmin praktikada acınacaqlı vəziyyətə səbəb olduğunu odlu- alovlu sübut etməyə cəhd edirdilər. Beləliklə, hara dönməsindən, nə etməsinə asılı olmayaraq Razi günahkar hesab edilirdi. Burada onun Sokratın həyat modelini təqlid edib- etməməsinin də əhəmiyyəti olmamışdır.

Razi «Filosofun həyatı kitabı»nda həmin məzəmmətlərə cavab verir və öz təliminin tam mənzərəsini təsvir edir. Razi Sokratla həyatında mühüm yer tutan məşhur metamorfozanın baş verməsini nəzərdən keçirir. Onun yetkinlik illərində gənclik asketizmindən əl çəkməsi, Sokratı əhatə edən mühitə müraciətində dəyişikliklər əmələ gəldiyini Razi Sokratın asketizm yolunda səhv etməsi ilə də əlaqələndirə bilirdi. Eyni zamanda Sokratın asketizminin sadəcə olaraq yeniyetməliyin səyi və maksimalizm kimi şərh etmişdir. Sokrat asketik ideallardan çox tez əl çəkmişdir. Razi həyatın müdriklilik əldə etmək üçün yarandığı üzərində düşünməyi artıq hesab edirdi. Həqiqi həyat tarazlaşdırılmış həyatdır, Razi traktatın sonunda öz həyatını nümunəvi həyat kimi təsvir edir. Razi Sokratın askezini mühakimə etməkdən özünü saxlayır, çünki həmin asketizm heç bir acınacaqlı işlə nəticələnməmişdir. Eyni zamanda həmin asketizmi mühakimə etməkdən ötrü nə səbəb, nə də arzu görə bilmir. Lakin bu məsələni tam şəkildə inkar etmək olmaz. Çünki bu məsələ daha böyük bir fəlsəfi problemlə əlaqədardır. Filosof o qədər məhduddur ki, insanların ehtiyacını nəzərə almır, yaxud da fəlsəfənin predmeti təbiət, kainat və insanın özü olmalıdırmı? Lakin Razi bu iki sahənin arasında uçurum yaratmaq fikrində olmamışdır. Ədalətin çıxış- ehtirasları cilovlamaq, biliyə meyl filosofa layiq olan bir işdir. Əslində elə bu keyfiyyətlərinə görə Sokratın həyat tərzi hər cür tərifi layiqdir. Razi qeyd edir ki, Sokrat askezdən insanların naminə fəaliyyət göstəriləndən ötrü əl çəkmişdir. Təbiətə münasibətin səhv olub- olmaması məsələsini də Razi müzakirə etmir. O bunun əvəzində nəticəni keyfiyyət ifadələrindən çox kəmiyyəti mühakimə edir. Bu yolla getmiş asketin özünün, və yaxud da ümumiyyətlə insanların rifahını təhlükə altına qoyur. Bu cür taktika Raziyə imkan verir ki, onu etiraz və arzuların qulu hesab edən tənqidçilərinin hücumunun qarşısını alsın. Ərəb üslubu həmişə özünü tərifi ilə səciyyələyir; islama qədərki şairlərlə özlərini mədh etməkdən həzz alırdılar. Lakin Razi öz nüfuzunu Aristotelin nüfuzu ilə müqayisə edəndə

⁴⁵ Qrünebaum Q.E. fon. Klassik İslam (600-1258). B., 1998, s. 145-146.

nüfuzunu Aristotelin nüfuzu ilə müqayisə edəndə və ya elmi həqiqətin yalnız yaxınlaşmaq mümkün olan, lakin yiyələnmək mümkün olmayan bir şey olduğunu dedikdə, yaxud tədqiqata itkilər və qazanclar prosesi kimi baxanda nəse bir yeni keyfiyyət halı alınırdı, belə bir şey klassik islam fikri tarixində birinci dəfə görünür, axırıncı dəfə baş verirdi. İntibah çağlarından başlayaraq biz getdikcə daha aydın görürük ki, intellektual həyatın təkmilləşməsi prosesi son dərəcə uzun prosesdir və şəxsiyyətin nailiyyətləri yalnız gələcək biliyin qabaqcadan söylənilə bilinməyən kontekstində öz əsl əhəmiyyətini kəsb edir; Razi tərəfindən bunun başa düşülməsinin əqli mühitdə – yeni olan hər şeyin pis hesab olunduğu, ənənələrin nüfuz sayıldığı, Peyğəmbər nəslinin isə sübutsuz- dəlilsiz gözəl hesab olunduğu kəsesi, müəyyən mədəni pessimizmin az qala labüd olduğu bir mühitdə misli- bərabəri yox idi. Sokratın «İnsan bu torpağa qədəm qoymuş ən qüdrətli varlıqdır» fikrinin dumanlı xatirəsi olan duyğu Raziyə xas olan öz güc-qüdrətini dərk etmək duyğusu tədricən aradan çıxırdı; lakin bu, onun şübhəsiz həqiqi olan tərcümeyi- halında əksini tapmışdır.⁴⁶ Razinin tənqidçiləri eyni zamanda özlərinə xilaf çıxan Sokratın ilkin asketizmini müdafiə etməkdə də Razini tənqid edirlər. Lakin Razinin ilkin mövqeyi ağıllı mövqeyidir. Razi Sokratın ilkin asketizmindən o qədər də uzaqlaşmadığını nəzərə çatdırır. O özünü filosof kimi təqdim edir və bu ada layiq olduğunu sübut etməyə çalışır. Lakin onun mövqeyi daha çox müdafiə edilən mövqə ola bilərdi. Əgər o asketizmin dünya üçün təhlükə olduğunun açıq şəkildə etiraf etsəydi Sokratın dünyəvi məşğələləri dövründə daha çox uğurlar və eyni zamanda düşmən qazandığını etiraf etməsi Razinin tənqidçilərinin arqumentlərini alt- üst edirdi. Etiraf etmək lazım gəlir ki, bu ən uğursuz variant kimi Sokratın sonrakı «müvəffəqiyyətlərini» qiymətləndirməyə bərabər idi. Bu zaman hər halda Razi haqlı çıxırdı. Sokrat filosof olmuş və həmişəki kimi filosof kimi özünü təqdim edə bilməmişdir. Bir filosof kimi Sokratın həyatının təsviri, eləcə də Razi təliminin sübutu üçün altı prinsip irəli sürülür. Lakin o həmin prinsiplərdən yalnız ikisini inkişaf etdirir. Biri təqribən imperativ kimi təqdim olunan zövq, ləzzətin, yalnız iztiraba aparıb çıxarmadığı səviyyədə qəbul edilən olmasıdır. İkincisi isə yalnız Allahın bütün insanlar üçün nəzərdə tutduğu yolla getməyin vurğulanmasıdır. Sonuncu prinsip adamların bir-birinə zərər yetirməməsi prinsipidir. Bu prinsipi inkişaf etdirərkən Razi sosial planda nəticə çıxarmağa çalışır. Onun fikrincə bədənin orqanlarının və müxtəlif hissələrinin təbii iye-

rarxiyasında və onların funksiyalarını fərqləndirərək belə bir nəticəyə gəlmək olur ki, bunlar insan fərdləri və onların fəaliyyətinə xas olan müvafiq iyerarxiyanın bənzəridir.

Bu cür dərəcələrə bölmə ona əxlaqda müvafiq hədləri əsaslandırmaq imkanı verir. O bunları yuxarı və aşağı hədlər adlandırır. Zövqün alınmasında imkanlara və konkret müəyyənedici tələbatların mənşə və vərdişlərdə fərqi qəbul edərək, Razi qeyd edir ki, bir tərəfdən, insanın əməlləri ədalətlik və ağılın tələblərinə zidd getməməlidir və onun özünə zərər vurmamalıdır, digər tərəfdən isə zövq axtarışında özbaşınalığın qəbul edilə biləcəyi məntiqə uyğun hesab olunmamalıdır. Beləliklə, işin əsas mahiyyəti ondadır ki, bəzi insanlar özləri üçün yüksək həyat şəraiti təmin edə bilirlər. Deməli, əxlaq qaydaları və göstərişləri kifayət qədər çevik olmalıdır. Sosial münasibətlərə və iqtisadi problemlərə ekskursdan qaçaraq Razi özünü çox az problemlərlə məhdudlaşdırır. Onun fikrincə daha az dövlətini aşağı həddə saxlamaq asandır. Buna isə həmişə cəhd etmək lazımdır.

Bütün ideyalar elə bir sonluğa gətirib çıxarır ki, onu Razi filosofun həyatının yekunu, mühüm nailiyyəti hesab edir. Daha dəqiq desək, öləri bəşəri varlıq üçün mümkün olan müəyyən həddə qədər... özünü Allahın bənzəri kimi vermək deməkdir. Bu ümumiləşdirici müddəə gözlənilmədən, diqqətlə və çox ağıllı surətdə formulə edilmişdi. O dörd əsas momentdən ibarətdir. Razi Yaradıcının bəzi keyfiyyətlərini sadalamağa başlayır. Sonra isə davranış qaydaları qurmaq istəyir, «mənevə hakimlik» əsərində o daha bir sıra məsələlərə toxunur. Orada əxlaqi baxımdan pis olan vərdişlərdən uzaqlaşmaq yollarını göstərir, insanın - filosofun həyatının yaşanması prinsipləri hakimiyyətə cəhdi, yaxşı yaşamaq səyi və s. də qeyd olunur. Başqa sözlə desək, bu əsərdə filosofun həyatının müəyyən edilməsi əxlaqla bağlı olan məsələlər kimi verilir. O insanın iqtisadiyyat və sosial idarəçilik sahəsindəki fəaliyyəti ilə əlaqədar olan məsələlərə də toxunur. Beləliklə, Razinin fikrincə, fəlsəfə üç əsas diqqət obyektinə malikdir: əxlaqi cəmərdlik və yaxud etika, həyatın təsərrüfat quruluşu və yaxud iqtisadiyyat və sosial-siyasi idarəçilik bura daxildir. Raziyə görə fəlsəfə bilik və praktikadan ibarətdir, filosof bunların hər ikisindən baş çıxarmalıdır. O biliyin praktikada tətbiqini öz fəlsəfəsinin əsası hesab etmişdir. Lakin şübhəsiz o biliyə daha yüksək qiymət vermişdir. Yalnız bilik vasitəsilə həqiqəti dərk etmək mümkündür.

Razi fəlsəfi sistemində beş kosmoqonik prinsip əsas yer tutur. Bunlar aşağıdakılardır:

a) Allah

⁴⁶ Qrünebaum Q.E. fon. Klassik İslam (600-1258). B., 1998, s. 145-146.

- b) Boşluq (yəni mütləq məkan)
- c) Müddət (yəni mütləq zaman)
- ç) Ruh (nəfs)
- d) Maddə

Aləmin mövcudluğu üçün yuxarıdakı beş prinsip lazımdır.⁴⁷

Hisslər materiyyaya əsaslanır. Müxtəlif hissələrin birləşməsi **məkanı** meydana getirir. Materiyyadakı dəyişiklikləri dərk etmək **zamanla** mümkündür. Canlı varlıqları dərk etmək ruhun varlığını göstərir. Bəzi varlıqlarda mövcud olan aqlın varlığı hər şeyi yaradan fəvqəl bir yaradıcının varlığına dəlilətdir.

Raziyə görə bütün varlıqların ilki saf, bəsit bir Nurdur. O materiyya və ruhun özü ilə mövcud olan ilk varlıqdır. Buradan da sadə mənəvi mahiyyətlər çıxar.

Razi bütün inanc və dinlərə qarşı böyük bir hörmətlə yanaşmışdır. İslam düşüncə tarixində dinləri birləşdirmə fikrini ilk dəfə o irəli sürmüşdür. Din və peyğəmbərlik haqqındakı əsas görüşləri aşağıdakılardır:

a) İlahi sirlərini bilmək və yaxşı ilə pisin ayırd edilməsi üçün ağıl yetərlidir;

b) Ağıl hər kəsdə bərabərdir. Xalqı düz yola çəkmək üçün kimlərinə üstün qəbul edilməsinə ehtiyac yoxdur;

v) Peyğəmbərlər, Tanrı haqqındakı xəbərlərin xaricində bir-biriləri ilə mübarizə aparırlar. Razi bütün dinləri tənqid edir. O, İslam dininin əqlə arxalanması baxımından üstün olduğunu söyləmişdir. Lakin Razinin dinə dair görüşləri Fərabî və başqaları tərəfindən tənqid edilmişdir. Sistemində ruhun ölməzliyinə inanan Razi bu baxışı ilə materialistlərdən uzaqlaşır, lakin ruhun bədənə bədənə köçməsinə qəbul etdiyi üçün də kəlamçılardan ayrılırdı. O fəlsəfə ilə dinin barışması imkanını rədd edirdi. Aristotelin nüfuzunu qəbul etmədiyi üçün peripatetiklər ilə ziddiyyətə girirdi. Bütün bu səbəblər ucbatından bəzi tədqiqatçılara görə Razi və naturalistlər məktəbi islam düşüncə həyatında bir iz qoymamışlar.⁴⁸

Məlum olduğu kimi «Sirlər kitabı»ndan sonra Razi «Sirlər sirri kitabı»nı yazmışdır. «Sirlər sirri kitabı» onun əsas kitabına əlavədir, daha doğrusu bir növ onun tamamlanmasıdır. Bu kitab əlkimyaya həsr

olunmuşdur. «Sirlər kitabı»nda yığcam halında verdiyi bütün əlkimya nəzəriyyəsi və praktikasını təkrar etməyərək Razi yeni kitabında uzun illik elmi təcrübəsini – kəşflərini verə bilmişdir. Bu kəşflər isə əlkimya və əlkimyaya dair baxışların sonrakı inkişafına böyük təsir göstərmişdir. Həmin kitabında ər Razi bəzən elə prinsiplər irəli sürürdü ki, onunla müasirlərindən köklü surətdə fərqlənirdi.⁴⁹ Ərəbdilli filosoflar Aristoteli çox diqqətlə öyrənmişlər. Aristotelin dövlət haqqında təlimi dövlətin istismarçı xarakterini ört-basdır edir. Aristotelin təlimindən məlum olur ki, dövlət müəyyən adamların digər adamlar üzərində aqalığının təşkili üçün yararlıdır, əksinə «insanların xoşbəxtliyi» üçün yararlıdır. Lakin ərəbdilli filosoflar müti alimlər kimi antik alimlərin arxasınca getməmişlər, əksinə öz maraqlarına uyğun olaraq onların əsərlərindən istifadə etmişlər.

Ərəbdilli fəlsəfə yarandığı gündən fəlsəfi fikirdə iki bir-birinə zidd istiqamət yaranmışdır: 1) müsəlman ilahiyyatçılarına xidmət edən idealist fəlsəfə və 2) ortodoksal islama qarşı çevrilmiş kortəbii materialist fəlsəfə; Fəlsəfə də kortəbii materialist istiqamətin nümayəndələri içərisində Razinin adı xüsusi vurğulanır. Razi Demokritin atomist nəzəriyyəsinə dirçəltmişdir. O hərəkət prinsipini müdafiə etmişdir. Mənbələrdə onun iki ərəbi əsəri olması haqqında məlumatlar var.⁵⁰

ƏBU NƏSR ƏL-FƏRABİ (870-950)

Türk mənşəli Əbu Nəsr Məhəmməd əl-Fərabî islam dünyasının peripatetik filosoflarından ən böyüyü, **ikinci müəllim** kimi məşhur olmuşdur. Məlum olduğu kimi birinci müəllim Aristotel hesab olunur. O fəlsəfəni, astronomiyayı, riyaziyyatı və musiqini dərinləndirən öyrənmişdir. Bağdaddakı müəllimləri içərisində ərəb mənşəli xristianlar da olmuşdur. Əksər müsəlman filosofları kimi Fərabî də bir sıra ölkələri gəzmişdir. Maarif və mədəniyyət mərkəzlərinə baş çəkən böyük filosof zəmanəsinin məşhur mütəfəkkirləri ilə görüşüb tanış olmuşdur. Ömrünün son illərini o, Hələbdə Sultan Seyfəddövlün sarayında keçirmişdir. Fərabinin fəlsəfəsində də digər müsəlman filosoflarının əsərlərində də olduğu kimi Platonun və Aristotelin təlimlərini yaxşılaşdırmaq cəhdləri özünü göstərir.

⁴⁷ Dr. Necip Taylan. Anahatlarıyla İslam fəlsəfəsi! kaynakları- Temsilçileri. Tesirleri. İstanbul, 1991, s. 142.

⁴⁸ Dr. Necip Taylan. Anahatlarıyla İslam fəlsəfəsi kaynakları –Temsilçileri, tesirleri, s. 142-143

⁴⁹ Каримов У.И. Неизвестное сочинение ар-Рази «Книга Тайных тайн» Ташкент, 1957, s. 6

⁵⁰ Yənə orada. s. 34-35

Bu baxımdan onun Platon və Aristotelin mətnlərinə çox saylı şərhləri diqqəti cəlb edir. Həmin şərhələrə daha çox diqqət yetirən Fərabî öz əsərləri, xüsusilə məntiqə və etik-sosial fəlsəfəyə dair əsərləri ilə məşhur olmuşdur. Məntiqdə, etikada metafizikada Aristotelin baxışlarını müdafiə etmiş, sosial problemlərin həllində isə Platonun ideyalarına üstünlük vermişdir.

Ərəb Kindinin ardınca görkəmli sima- ərəbləşmiş türk Fərabî müsəlman fəlsəfəsinin inkişafına öz dəsti-xəttini getirmişdir. Onun üçün fəlsəfənin həddləri daha geniş olmuşdur. Qədim yunanlar artıq mövcud deyildilər, lakin Platonun və Aristotelin yaşamaqda olan sözləri Aristotelin məntiqi əsasında yaradılmış natural teologiyanın vəhylər dinini üstələdiyi dünyanın fəlsəfi modelini qurmağa kömək edirdi. Quran teologiyası öz təsirinə görə ritorik dəlillər sistemi ilə təxəyyülü yerindən oynadan poeziyanın eynidir. Müxtəlif dinlər eyni bir universal həqiqətin rəmzi ifadələridir; Vahid Allahın çoxlu adı var. Lakin heç bir rənz fəlsəfi cəhətdən sübut olunan həqiqətin eyni ola bilməz. Fərabî öz əsərlərinin böyük hissəsini ideal dövlət və ideal şəhərə həsr etmişdir və bu barədə biz sonra ətraflı danışacağıq. Onun düşüncələrinin əsasında dövrünün siyasi çətinlikləri və arzuları dayanır. Onun fikrincə ideal sistem sosial sahədə həm Kainat üzərində, həm də ayrı-ayrı şəxsiyyətlər üzərində hökmranlıq edən qayda- qanunları əks etdirir. Kainat Allah tərəfindən idarə olunur. Filosof təmiz zəkanın ən kamil nümayəndəsidir. Fərabî öz dövründə mövcud olan böhran üçün təqsiri filosoflarla hökumət arasında əlaqənin olmamasının üzərinə yıxırdı. Əgər filosofun təsiri hiss olunmursa, dövlət yəqin ki, məhv olmaq asanasındadır. Heç şübhəsiz, Kindi daha mömin müsəlman idi, Fərabinin fikirləri isə şübhəli ideyaları ilə oxşardır.⁵¹

Fərabinin təsəvvürlərinə görə dünya özünün ilk mənbəyi olan birinci varlığa malikdir (Əl-mövcud əl-əvvəl). Birinci varlıq qeyri maddi mütləq mənada mükəmməllik, fəaliyyət göstərən əbədi varlıqdır. O özü mövcudluq deyildir və həmin mövcudluğun saxlanması üçün xaricə, heç nəyə ehtiyac hiss etmir. Fərabî zəruri varlığı mahiyyətindən həmişə zəruri olaraq onun mövcudluğunun yarandığını müəyyən edir. Bu varlıq «mümkün» və yaxud «potensial» varlıqdan fərqlənir. Çünki onların mahiyyətində onların mövcudluq zərurəti yaranmır. Zəruri varlıq hansısa mövcudluq üçün öz mövcudluğunda heç bir səbəbə malik deyildir. O səbəblərdə – materiya, hərəkət, forma və məqsədlərdən azaddır. Burada Aristotelin substansiyanın 4 prinsipi nə-

zərdə tutulur. 1. Forma – eydos, morfe və yaxud mahiyyət; 2. Materiya (nədənsə olan) və yaxud substrat; 3. Hərəkətin mənbəyi və yaxud (yaradan) başlanğıc; 4. Məqsəd və yaxud (nəyə görə olan); əksinə zəruri varlıq özü «mövcudluğun başlanğıcı»dır. «Başqa sözlə desək, bütün şeylərin mövcudluğu ondan əmələ gəlir, çünki mövcud olan şeylər onun mövcudluğunun möhürünü özündə daşıyırlar və yalnız bu şəkildə onlar mövcud ola bilər. Birinci varlıq ikinci səbəblərin mövcudluğunu yaradır. Onlar praktiki olaraq Birinci varlıqla identikdir. Deməli, onların mövcudluğu üçün xarici səbəblər və fəal Ağıl zəruridir. Beləliklə, Fərabiyə görə əgər dünyanın varlıqlarının bütün aksident (təsadüfi) atributlarını götürsək, yerdə qalanlar onun mahiyyətidir. Eyni zamanda Fərabiyə görə varlıq - mövcudluq əlavə edilən mahiyyətdən ibarətdir. Başqa sözlə desək, ancaq birinci varlıq üçün mahiyyət və mövcudluq eyni şeydir. Göründüyü kimi dünyanın mənşəyi haqqında Fərabinin baxışlarına platonik emanasiya doktrinası mühüm təsir göstərmişdir. Fərabiyə görə Birinci varlıq emanasiya vasitəsilə özünü seyrdə «ali» ikinci səbəbi birinci ağılı yaradır. Birinci ağıl öz növbəsində bir-birinin ardınca digər ikinci səbəbləri doqquzuncu (axırıncı) Əməli Ağıl adlananı yaradır. Onlar əbədi qeyri-maddi «ayüstü» dünya və «ayağı» dünya (insanlar və şeylər dünyası) arasındakı aralıq dünyanı yaradır. Fərabî Aristotelin intellektlər siyahısını özünəməxsus şərh etmişdir. O Aristotelin 4 müxtəlif ağılı fərqləndirdiyini təsdiq etmişdir. Fərabiyə görə onların təzahürünün və qarşılıqlı təsirinin mənzərəsi aşağıdakı şəkildədir:

1. Potensial ağıl. Bu insan ruhunun əqli qabiliyyəti ilə eyniləşdirməklə bağlıdır. Potensial ağıllı insanlar fəvqəlhissi ağıl çatan şeylərin davranışı üçün doğulduğu vaxt əldə edir.

2. Aktual ağıl. Maddi şeylər dünyasında əqli nə varsa ona çatmağa qabildir.

3. Əldə edilmiş ağıl. Bu aktual ağılın əqli fəaliyyətə yönəltdiyi zaman qazanılır. Lakin potensial ağıl müstəqil şəkildə aktual ağıla çevrilə bilməz. Bunun üçün hansısa aktual təmiz ağıl lazım gəlir. O isə passiv qəbul edən ağılı aktual ağıla çevirir. Bu ağıl isə 4-cü Əməli ağıldır. Təfəkkürün səbəbidir. Əməli ağıl insanın potensial ağılı aktual ağıla çevirir.

Fərabinin dünyagörüşündə əsas prinsiplər metod haqqında təlimlə tamalanmışdır. Onun fəlsəfəsi konkret elmi tədqiqatda onun prinsiplərinin reallaşması ilə öz həyatiliyini bir daha sübut edir. Fərabinin işləyib hazırladığı gəfəkkür metodu ayrı-ayrı şeylərin deduktiv- aksiomatik quruluşunun konkret öyrənilməsi zərurətini uzlaşdırır. Bunun

⁵¹ Bax: Qrünebaum. Q.E.fon. Klassik İslam (600-1258), s. 145.

özü də eksperimentlə yoxlanılır. Bu metod sonralar R.Bekon, Q.Qaliley, F.Bekon, R.Dekart tərəfindən işlənmiş metodologiyanın sələfi olmuşdur. Onun fəlsəfəsi alimin təbiətşünaslıq sahəsində uğurları ilə sıx əlaqədə olmuşdur.⁵²

Fərabinin «Qalənə etiraz haqqında...» traktatı o cümlədən, digər əsərləri onun şüurlu metodoloji ustanovkalardan çıxış edərək nəzəriyyələr yaradan alim kimi xarakterizə edir. O, xəstəliyin öyrənilməsi və onun praktiki müalicəsinin dərkinin və ümumiyyətlə hər bir idrak prosesinin mürəkkəb olduğunu göstərmişdir. Fərabî göstərirdi ki, Aristotel və Qalen eyni problemin müxtəlif tərəflərini işıqlandırır.

Təbabət özündə müxtəlif ziddiyyətləri gizlədir və dövrü olaraq öz inkişafında həmin ziddiyyətlər özünü göstərir. Bu bir tərəfdən bir elm kimi özünün nəzəri əsaslarının işlənilib hazırlanmasına, digər tərəfdən praktiki təbabətin hər bir xəstənin fərd kimi hərtərəfli klinik öyrənilməsinə yardım edir. Qeyd etdiyimiz ziddiyyət nəzəriyyə və praktikanın əlaqəsinin mürəkkəbliyini əks etdirir. Sırf nəzəriyyə əsasında müalicə problemini həll etmək qeyri-mümkündür. Şübhəsiz, empirik biliyin imkanları da məhduddur.

Böyük praktik, fizioloq-eksperimentator kimi Qalen orqanların funksiyasının empirik idrak metodunu nəzəri metoda («qrammatik izah») qarşı qoyur. Qalənə görə ümumi müddəaları müşahidə nəticəsində əldə edilən, təcrübədə yoxlanılan faktların sistemli, planlı üsullarla işlənilib hazırlanmasından çıxarmaq lazımdır. Digər həkimlər kimi o da təbii olaraq empirizmə meyilli olmuşdur.

Məlum olduğu kimi təbabət və naturfəlsəfə bir-birinə təsir göstərmişdir. Elmin tarixində xüsusi yeri - naturfilosof, təbiətşünaslığın və təbabətin korifeyi Aristotel tutur.

Aristotele görə predmetin tam müəyyən edilməsinə nəzəriyyə və təcrübənin birləşdirilməsi yolu ilə nail olmaq mümkündür. Daha dəqiq desək, hər bir ayrıca xassə haqqında məlumat təcrübədən götürülməlidir. Həmin xassənin əhəmiyyəti haqqında biliyi isə əqli nəticə ilə - məntiqi forma- kateqorik sillogizm təkənin ümumidən çıxarılması yolu ilə əldə etmək olar. Aristotel praktiki təbabətin əhəmiyyətini inkar etməmiş, eyni zamanda təcrübə ilə nəzəriyyənin birləşdirilməsi məsələsini də ciddi şəkildə qoymuşdur.

Fərabinin traktatı bir tərəfdən empirik məktəbin nümayəndələrinə qarşı çevrilmiş, digər tərəfdən isə nəzəri- spekulativ məktəbə qarşı yazılmışdır.

Fərabinin əsərlərində elmlərin təsnifatının variantlarından biri verilmişdir. Dövrünün bilik səviyyəsi və ümumi oriyentasiyası həmin əsərlərdə nəzərə alınmışdır. Elmlərin təsnifatı hələ də antik ənənələrdən xilas olmamışdı. Yəni elmi biliyin müxtəlif hissələrə bölünməsinə qeyd edir, digər tərəfdən eksperimentə əsaslanan Avropa intibahı təəssüf olunurdu.

Təbiidir ki, bu təsnifatda Fərabinin şəxsi axtarışları hiss olunur.

Məlum olan elmlərin bütün məcmuunu 5 bölməyə ayırır: dilçilik, məntiq, riyaziyyat, fizika və metafizika. Mülki elm həmin bölmələrə daxil idi.

Müasirlik baxımından onun dil haqqında axtarışları diqqəti cəlb edir. Dil, elmi fikrin stixiyası kimi həqiqətən onun mövcudluğunun ələ formasıdır ki, onunla biz hər şeydən əvvəl, rastlaşırıq.

Qrammatika ilə bağlı olan məntiq digər elmlərə nisbətə ilk yerlərdən birini tutur. Məntiqin bölmələri Aristotel «Orqanon»unun məzmunundan doğur.

Öz abstraktlığına görə riyaziyyat məntiqə daha çox yaxındır. Riyaziyyatın daxili arxitektonikası – hesabdan həndəsəyə, həndəsədən optikaya, optikadan astronomiyaya, musiqiyə, statistikaya və «mahir qəbullar haqqında elm»ə qədər bunların hamısının şərhinə Fərabî kifayət qədər yer verir. O fikrin abstraktdan konkretə doğru hərəkətini qeyd edir. Riyaziyyatdan cəmiyyət haqqında elmə keçid yalnız «Mahir qəbullar haqqında elm» vasitəsilə baş verir. Eyni zamanda elmin tərkibinə texnika və sənətdə daxil edilir. Öz dövrü üçün nadir və qiymətli olan dünyanın mənzərəsi haqqında təlimi Fərabî tefəkkürün tarixi əsasının rekonstruksiyası baxımından insan cəmiyyətinin mənşəyi haqqında, dövlət quruluşu, birgəyaşayışın müxtəlif formaları haqqında, etika və davranışın digər normaları haqqında mülahizələri əlaqələndirir. Xüsusilə, «böyük cəmiyyət» haqqında humanist konsepsiya diqqəti cəlb edir. «Böyük cəmiyyət» dedikdə o bütün yer kürəsində məskunlaşan insanların məcmuunu nəzərdə tuturdu.

Tədqiqatçıların fikrincə Fərabî islam dünyasının ən böyük məntiqçilərindən biri olmuşdur. O Aristotelin «Orqanon» əsərini diqqətlə tənqidi təhlil etmişdir. Məntiqin inkişafında Fərabinin prinsiplər əlavəsi sillogist reduksiya prinsiplərinin təhlilindən ibarətdir. Kateqorik sillogizm haqqındakı mülahizələrdə analoji təhlildə induksiyanın işlənilib hazırlanması bu qəbildəndir. Bununla yanaşı, ehtimal məntiqinin problematikasının dərin şərhini irəli sürmüşdür. Sonrakı dövrlərin məntiqçiləri Fərabinin təsiri altında olmuşlar. Hətta onun baxışlarını tənqid və modifikasiya edən belə çox vaxt Aristoteli onun baxışları ilə nəzər-

⁵² Аль-Фараби. О разуме и науке. Алма-Ата, 1975, с. XIV-XV.

dən keçirmişdir. Ən parlaq nümunə kimi İbn Sina göstərmək olar.

Fərabî mövcud olan bütün dinlərin mövcudluğunun qanunauyğunluğunu etiraf edərək belə hesab edirdi ki, onların hər biri yaranmış mühitlə sıx əlaqədə olmuşdur. Beləliklə, onun fikrincə bütün dinlər mərkəzə doğru cəhd edirlər. Bu mərkəz isə Allahın özüdür. İnsanları ayıran onların etiqad etdikləri dinlərin müxtəlifliyi deyil, həqiqəti başa düşməmələridir. Bu həqiqət ondan ibarətdir ki, bütün insanlar varlığın müxtəlif səviyyələrində və mənəvi tərəqqinin müxtəlif mərhələlərində olmaqlarına baxmayaraq, onların hamısı Allahın övladlarıdır, ilahi iradənin yaratdıqlarıdır. Həqiqətin vahidlik probleminin dərinliyinə varan Fərabî peyğəmbər şəxsiyyətinin hərtərəfli və ifadəli təsvirinə geniş yer verir. Peyğəmbər şəxsiyyətinin Fərabî şərhli ortodoks fikirli adamların amansız hücumuna məruz qalmışdır. Onun fikrincə peyğəmbər həm fəlsəfə məsələlərində, həm də mənəviyyat məsələlərində ən yüksək zirvəyə çatan insandır. Peyğəmbər öləri insanların bəxtinə çıxan bütün intellektual və mənəvi potensialı reallaşdıran həqiqətən mükəmməl insandır. Peyğəmbərlik institutunun ənənəvi baxışlarını rədd edən Fərabî onların abstrakt seçimini qəbul etməmişdir. Onun fikrincə şəxsi xidmət və qabiliyyət peyğəmbərlərin formalaşmasında mühüm rol oynamışdır. İnsanın mükəmməlliyinin zəruri mərhələsinə çatdıqdan sonra peyğəmbər filosof və dövlət xadimi olmaq məsuliyyətini öz üzərinə götürür. Əməli ağılla, kontakt vasitəsilə peyğəmbər filosof aqlını əldə edir. Bundan sonra isə «Vəhy» mərhələsi gəlir. Lakin peyğəmbər mükəmməl, ideal filosof olmaqla yanaşı, həmçinin ideal dövlət başçısıdır. Onun əsas vəzifəsi və borcu ədalətli idarə etməkdir. Ölkəni, cəmiyyəti ədalətlə idarə etməkdən ötrə, peyğəmbər ali həqiqi ağıldan ona tapşırılmış insanlara qayğı göstərməkdən ötrə istifadə etməlidir. Fərabî üçün öz mükəmməlliyinin zirvəsinə çatan filosofun ağılı Əməli ağıla bərabərdir. Peyğəmbər həmin mükəmməlliyinə çatan fəlsəfi həqiqətdən də uzaqlara gedən daha yüksək əxlaqi kamiliyyə, etik qaydalara yiyələnən şəxsiyyətdir. Hər şeyin vahid səbəbdən doğduğunu elan edən Fərabî ideal dövlətin başında peyğəmbər-filosofun, müdrikin durmasını zəruri hesab edirdi. Yalnız həmin peyğəmbər-filosof haqqında söhbət gedən dövlətin ideal dövlət səviyyəsinə qaldıra bilərdi. Hakimin peyğəmbər xüsusiyyətləri ona təbələrlə, xalq kütlələri ilə ümumi dil tapmağa imkan verirdi. Peyğəmbər şəxsiyyətinin filosof aspekti hakim kimi intellektual elita ilə ünsiyyətə girməyə imkan verər, ağıllı və ədalətli olanın mövcudluğunu şərtləndirirdi. Peyğəmbərin bir hakim kimi təsəvvür edilməsi bir daha sübut edir ki, dini prinsiplərlə fəlsəfi prinsiplər arasındakı kəskin

düşməncilik yoxdur. Dinlə fəlsəfə arasındakı çəkişmələr yalnız o halda baş verir ki, həm din, həm də fəlsəfə müxtəlif sahələrdə fəaliyyət göstərsələr də bir məqsədə malikdirlər. Bunu isə çoxları başa düşmür.

Fərabiyə görə insan digər adamlarla birlikdə birgə fəaliyyət göstərməlidir. Deməli, onların xoşbəxtliyi yalnız dövlət çərçivəsində mümkündür. Platonun ardınca Fərabî əmin idi ki, insanlar yalnız onlar üçün nəzərdə tutulmuş işə görə də xoşbəxtdirlər. İnsanlar müxtəlif qabiliyyətlərə malikdir. Cəmiyyətə və dövlət xidmətdə müxtəlif vəzifələri yerinə yetirirlər. Ona görə də dövlət öz vətəndaşları üçün əlverişli yaratmalıdır ki, onlar özlərinin həqiqi qabiliyyətlərini göstərə bilsinlər. Platon kimi Fərabî də özünün ideal cəmiyyətini insan bədəninin modelinə uyğun qurub. Onun öz iyerarxiyası var idi. Bu ağıl, ruh və bədəndir. Həmin sxemdə ali səviyyə ağıldır. Ona digərləri üzərində dominantlığı aşağı səviyyələrin fəaliyyətini harmonikləşdirmək hüququnu təbiət vermişdir. Cəmiyyətin başında tam hakimiyyətə malik olan peyğəmbər durur və İlahi müdrikiyə uyğun olaraq cəmiyyəti idarə edir.

Şərqi mütəfəkkirlərinin, xüsusilə Fərabinin Aristotel fəlsəfəsini yüksək qiymətləndirməsi təsadüfi deyildir. Çünki Aristotelin dünyagörüşü ustanovkası Şərqi peripatetiklərinin dünyaya baxışlarına uyğun idi.

Ərəb Şərqi Aristotela marağın artması Fərabinin yaşadığı dövrlə üst-üstə düşmüşdü.

Dünyanın izahında antik, daha dəqiq desək, Aristotelin modelinin seçilməsi mütəfəkkirin baxışlarına yaxın olması ilə izah edilə bilər. Onun əsərlərinin birində hər şeyə şübhə ilə yanaşması, ağıla daha çox söykənməsi diqqətdən kənar qalmır. Türk hərbi rəisinin oğlu kimi Fərabî məşğələ seçməkdə azad olmuşdur.⁵³

Fərabinin ontologiyası klassik peripatetizmin transformasiyası və müəyyən dərəcədə inkişafıdır. Fərabidə ilk səbəb «öz mahiyyətinə görə aktual intellektidir. O öz mahiyyətini özü anlayır. O intellektidir və bilendir, çünki o öz mahiyyəti ilə fikirləşir».⁵⁴

Ərəb-islam sosial fəlsəfəsinin banisi Fərabinin orijinal konsepsiyasının mövcud olduğunu G.B.Şaymühəmbetova xüsusi vurğulamış-

⁵³ Шаймухамбетова Г.Б. К характеристике онтологических и гносеологических оснований рационализма Восточных перипатетиков (на примере аль-Фараби)// Рационалистическая традиция и современность. Ближний и средний Восток. М., «Наука», 1990, с. 68.

⁵⁴ Ал-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1970, с. 212-214.

dır. O həmin konsepsiyayı «etiqaq qarşısında ağılın prioritetinə əsaslanan sosial utopiya konsepsiyası» adlandırmışdır. Fərabinin konsepsiyasının xarakteristikası üçün qeyd etdiyimiz müəllifin⁵⁵ fikirləri təqdirləyiqdir. Lakin həmin konsepsiyaya digər tədqiqatçılar da öz münasibətlərini bildirmişlər. İnsanın əqli təbiətinin izahı rəasional baxımından mühümdür.⁵⁶ Fərabı elan edirdi ki, «insan yalnız ağılının sayəsində insan olmuştur».⁵⁷ «Ancaq ağılının gücü ilə insan elmə, incəsənətə yiyələnir, əxlaq və əməllərində yaxşını pisdən ayıra bilir».⁵⁸

Fərabı konsepsiyasının rəasionalizminin digər konsepsiyasının rəasionalizmə yaxşı şəhərin düzgün qurulmasına zəmanət verilməsində özünü göstərir. Bir sözlə, ərəbdilli müsəlman filosoflarının sosial- siyasi düşüncələri dünyanı anlayanın bütöv çərçivəsində sosium haqqında düzgün təsəvvürləri vermişdir. Harmonik cəmiyyəti layihələşdirmək üçün dünyanın və onun ayrı-ayrı hissələrinin harmoniyasını dərk etmək lazımdır. O dövrdə məlum olan bütün elmlər fəlsəfənin maraq dairəsinə daxil idi. **Dünya-şəhər** bərabərleşməsi sadə metafora olmayıb ərəb-müsəlman filosoflarının bütün mülahizələrinin dərin əsasını təşkil edirdi.

Bəzi fəlsəfə tarixçilərinin Fərabinin şiə və ya sünni olması haqqında mübahisələri bu gün də davam etdirilir. Fərabinin hamisi Sultan Seyfətdövlə şiə hakimi idi. Ona görə də Fərabinin sosial fəlsəfəni bu aspektdən nəzərdən keçirməsi məsələsi özü də mübahisəlidir. Lakin Fərabinin ədalətli dövlətdəki hakim ideali şiə imamını xatırladır. Həmin imam isə ilahi müdrikləyin daşıyıcısı hesab olunur. İdeal dövlət təbiətin təbii qanunlarına uyğun qurulduğundan onun vətəndaşları tamamilə xoşbəxt olmalı idi. Dövlətin borcu vətəndaşların xoşbəxt olmasını təmin etmək idi. Fərabı xoşbəxtliyin mahiyyəti və onun əldə edilməsi yolları haqqında ətraflı danışır. Fərabiyə görə xoşbəxtliyin 3 şərhı var. 1) Xoşbəxtlik sırf nəzəri fəaliyyətdir; 2) Xoşbəxtlik sırf praktiki fəaliyyətdir və nəhayət 3) Xoşbəxtlik yuxarıda deyilənlərin hər ikisinin əlaqələndirilməsidir. Mükəmməl praktikanı təmin edə bilən mükəmməl nəzəriyyənin olması Fərabini dərinəndən düşündürmüşdür və o belə bir nəticəyə gəlmişdir ki, fəlsəfənin əsas

vəzifəsi nəzəriyyədə mükəmməlliyə nail olmaqdır. Sonra Fərabı təsdiq edir ki, insanın mövcudluğunun əsas məqsədi kimi onun kamilliyi insanın fəaliyyətinin nəzəri və praktiki aspektlərinin yaxşılaşması yolu ilə mümkündür. Onun fikrincə bəzən nəzəri kamillik qeyri mümkün olur. Fərabı də xoşbəxtliyin əldə edilməsinin real yollarını fərđi şəxsi fəaliyyətin nəticəsi kimi göstərilməsinə baxmayaraq, həmin xoşbəxtliyin əxlaqi qanunlara müvafiq olaraq xoşbəxtliyə insanların birliyi sayəsində daha dəqiq desək, cəmiyyət kontekstində nail olmağın mümkünlüyünü qeyd etməsi diqqəti cəlb edir. Göründüyü kimi Fərabı mükəmməl dövlət quruculuğunun zəruriliyini ali ideal hakimin mövcudluğu ilə əlaqələndirir. Həmin şərtlər əsasında təəbələrin xoşbəxt həyatı mümkündür. Fərabiyə görə insan ədalətli olmaqdan ötəri hansısa nəzəri müdrikləyə malik olmalıdır. Bu isə praktikada realizə olunan müdrik qanunlara tabe olmaq qabiliyyəti deməkdir. Bundan ötəri belə bir nəticə çıxarır ki, müdriklik daşıyıcıları tərəfindən idarə olunan dövlətlər həqiqi fəlsəfi biliklərlə idarə olunduğundan yaxşı dövlətlərdir. Yerdə qalan cəmiyyətlər isə «nadan», yolunu azmış cəmiyyətlər hesab olunur. Fərabinin ideali yaxşı şəhərdir. O yaxşı məziyyətlərə malik olmayan şəhərlərin təsnifatını vermişdir. Həmin şəhərləri Fərabı üç növə bölür. 1) «Nadan şəhər», 2) «Mənəviyyətsiz şəhər», 3) «Yolunu azmış şəhər».

Deməli, bəşər cəmiyyətinin dəyişməsi üçün yaxşı şəhərlərin olması vacibdir. Bundan sonra isə millətlərin həyatı və bütün dünyanın həyatının dəyişilməsi gəlir. Fərabı eyni zamanda «yaxşı icma», «yaxşı xalq» və «yaxşı dünya» anlayışlarını işlətmişdir.

ƏBÜL-HƏSƏN ƏL-ƏŞƏRİ (873-935)

Tədqiqatçılar⁵⁹ qeyd edirlər ki, IX əsrdə müsəlman dünyasında sünniliyin Kəlam hərəkatı geniş yayılmışdı. Çox vaxt haqlı olaraq həmin kəlam hərəkatının Əşərinin adı ilə bağlayırlar. Kəlam, A. Masseyə görə – əqlin köməyi ilə etiqaq ehkamlarını sübut edən elmdir.

Əşəri 873-cü ildə Bağdadda anadan olmuşdur. A.Masse onun Bəsrdə doğulduğunu yazır. O Bəsre məktəbinin böyük mötəzili alimi Əbu Əli Məhəmməd ibn Əbdülvəhhab əl-Cübbəindən dərs alaraq,

⁵⁵ Шаймухамбетова Г.Б. Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция. М., 1979, с. 126.

⁵⁶ Игнатенко А.А. В поисках счастья. М., Мысль, 1989, с. 54.

⁵⁷ Ал-Фараби. Указание пути к счастью // Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973, с. 37.

⁵⁸ Ал-Фараби. Гражданская политика // Социально-этические трактаты, с. 133.

⁵⁹ Masse A. İslam. B., 1992, s. 181; İslam düşüncəsi tarixi. I cild. İstanbul, 1990, s. 255

onun şagirdi kimi mötəzili məktəbinə qoşulmuşdu. O qırx yaşına qədər mötəzili təlimlərini dəstəkləmişdir. Mötəzililəri çox vaxt müsəlman sxolastik ilahiyat sisteminin yaradıcıları hesab edirdilər. Eyni zamanda mötəzililəri «adil və vahid Allah tərəfdarları» adlandırırdılar. Tədqiqatçıların fikrincə Bağdad xilafətində yunan fəlsəfəsini ilk dəfə öyrənib dərk edən və qiymətləndirən mötəzililər olmuşlar. Görkəmli mötəzililərdən biri demişdir ki, «din xəstələr üçün yaxşı dərmandır, fəlsəfə isə sağlam adamlar üçün qidadır»⁶⁰ Əşəri 40 yaşından sonra mötəzililərdən uzaqlaşmış və yeni təlimin əsasını qoymuşdur. Onun bu təlimdən uzaqlaşdığını belə nəql edirlər. Bir gün o Bəsrə məscidinə gedərək belə demişdir: «Məni tanıyanlar mənim kim olduğumu yaxşı bilirlər. Məni tanımayanlar da bilsinlər ki, mən Əbül-Həsən Əşəriyəm. Quranın yaradılmış olduğu qənaətini, insanların gözlə Allaha görməyəcəklərini və yaradılmışların öz əməllərini yaratdıqları fikrini müdafiə edirdim. Bu fikirlərdən əl götürür, uzaqlaşırım. Onların rəzilliklərini və alçaqlıqlarını üzə çıxaracağam.»⁶¹ Əşərinin düşüncəsində bu qəfil dəyişikliyin nə səbəbdən baş verməsi bizdən ötrü qaranlıqdır. Şibli özünün «İbn əl-Kəlam» əsərində bu dəyişikliyin yuxuda ona verilən tövsiyələrlə əlaqəli olduğunu söyləyir. İbn Halliqan isə bu məsələdə Əşərinin köhnə mötəzili müəllimi Cübbəi ilə apardığı «səlah» və «əsləh» anlayışları ilə bağlı, yəni Allahın əməllərinin əqli dəlillərə söykəndiyi, yoxsa yaradılmışlar üçün ən yaxşı olanı görmək məcburiyyətində olduğu məsələsi ilə əlaqədar açıq mübahisəsindən bəhs eləyir.⁶² Əşəri Cübbəinin yanına gəlir və ona üç qardaşın halını anladır. Bu qardaşlardan biri Allahdan qorxan, mömin və dindar, digəri, tanrı tanımazdı, üçüncü isə uşaq ikən ölmüşdü. Əşəri bunların axirətdəki hallarının necə olacağını öyrənmək istəyir. Cübbəi suala qənaətbəxş və dəlillərlə əsaslandırılmış cavab verə bilmir. Mötəzililərin «səlah» və «əsləh» anlayışları ilə bağlı mövqelərini əqli dəlillərlə izah edə bilmədiyi üçün də Əşəri mötəzililərə qalib gəlir. Əşərinin 99, 100 və hətta 300-ə qədər əsər yazdığını iddia edən alimlər olmuşdur. Çoxlu əsər yazmasına baxmayaraq onlardan yalnız bir neçəsi bu günə qədər gəlib çatmışdır. Onların adı Brokelman tərəfindən qeyd edilmişdir. «Məqalət əl-islamiyyin», «İxtilaf əl-müsəlliyin» əsərləri müxtəlif məzhəblərin dini əhkam və təlimləri məsələsi ilə bağlı ən mötəbər kitablardır. «Məqalət», Şəhrəstaninin və yaxud İbn Həzmin əsərləri kimi eyni

mövzuda yazılan digər kitablardan da çox-çox əvvəl qələmə alınmışdır. İslamın əsas prinsipləri məsələsinə dair baxışlarını mükəmməl əks etdirən kitab Əşərinin «Məqalət əl-islamiyyin» əsəri hesab olunur. Bir sıra müsəlman tədqiqatçıların fikrincə «Şəhrəstani, Əbdülqadir Bağdadi və digər sonrakı müəlliflər Əşərinin kitabının üzünü göçürməkdən o yana gedə bilmədilər, fikir və mülahizələrlə bağlı ətraflı müzakirələr aparmadılar».

Mötəzilizmin yüksəlişi vaxtında ondan üz döndərmiş Əbül-Həsən Əşəri də dini məqsədlərə bir qədər başqa cür yetməyə çalışırdı. Onun dəlilləri həm rasionalizmə, həm də Müqəddəs kitabın hərfinə əsaslanırdı və bu, ortodoks təlimi daxilində intellektual sxolastikanın inkişafı üçün yol açırdı. Əşəri bütün ömrü boyu ortodokslara qarşı mübarizə aparsa da, əslində mübahisəli problemlərin izahında onlara çox yaxın idi. Onlarla birlikdə «Allah sözü»nün qarşısında baş əyən Əşəri Quranın nazil olmasının əleyhinə çıxırdı. Allahın hər şeyə qadir olması qarşısında baş əyərək o əmin idi ki, insan öz davranışını «yaratmaq» iqtidarında deyildir (onu daxili sövq nəticəsində əldə edə bilse də). O, insanın təcrübəsinə arxalanaraq Allah atributlarına göz, əl, taxtac kimi yanaşmağın, yeni əşyalar hesab etməyin qeyri-mümkün olduğunu qeyd etsə də, vəhyələrdə antropomorfizmin (Allahı insan şəklində təsəvvür etmək) metoforik yozumu ilə razılaşırdı.⁶³

Əşərinin digər məşhur kitabı olan «Əl-ibane ən üsul əd-diyanə» əsəri mötəzili fikir və görüşləri etibardan salmağının ələ ardınca da yazılmışdır. Öz əsərləri və fəaliyyəti ilə Əşəri yeni bir məktəbin, dini-fəlsəfi cərəyanın əsasını qoymuşdur. Əşərilik islamda X-XV əsrlərdə təşəkkül tapıb geniş yayılmış bir fəlsəfi-düşüncə məktəbidir. Bu hərəkat islamı sadəcə ona bir xeyli qarışmış olan qeyri-islami, ünsürlərdən təmizləməyə deyil, həm dini düşüncəyə, həm də eyni zamanda islamda mövcud olan dini şüurla uzlaşdırmağa yönəlmişdi. Əşərinin təriqəti mötəzililərin rasionalist kəlamı müqabilində ortodoks bir islam kəlamının əsasını qoymuş, kəlamla (ilahiyatla), bağlı məsələlərdə ilahi vəhyə etibar göstərərək ifrat ortodoks zümrelərdən fərqli olaraq dialektik metoddan faydalanmışdır. Əşərinin kəlam anlayışı əsərlərində öz əksini tapa bilmişdir.

Əşərinin daha sonralar isə tanınmış kəlamçılar (ilahiyatçılar) kimi yetişən və onun hökmlərini, prinsiplərini inkişaf etdirib yayan əhəmiyyətli dərəcədə davamçıları çoxsaylı yetirmələri olmuşdur. Səhl Saluqi, Əbu Küffal, Əbu Zeyd Mərvəzi, Zahid bin Əhməd, Hafiz Əbu

⁶⁰ Belyayev A. Müsəlman təriqətləri. B., 1991, s. 41

⁶¹ İslam düşüncəsi tarixi. I cild, s. 257

⁶² Yəne orada. S. 257-258

⁶³ Qrünebaum Q.E.fon. Klassik islam, s. 142.

Bəkr Cürçani, Şeyx Əbu Məhəmməd Təbəri və Əbül-Həsən Bahili bunlardan yalnız bir neçəsidir. Bu ilk Əşəri yetirmələrindən bəziləri daha çox məşhur olmuşdular. Onların içərisində adı ən çox bilinən və məşhur olanları isə Qazi Əbu Bəkr Baqillani, Əbu Bəkr bin Fürək, Əbül-Qasım Qüşeyri, Əbu İshaq İsfərayini və onun şagirdi olub İmam əl-Hərameyn kimi tanınan Əbül-Məali Cüveynidir.⁶⁴

Əşərinin təlimi barışdırıcı təlim olmaqdan çox, əslində uyğunlaşdırıcı təlim idi. Əşəri bir tərəfdən mötəzililərə xas olan kəskin rasionalizm təzahürlərini, digər tərəfdən isə mömin müsəlmanların ifrat formalizmini rədd edirdi. Əşəri Allahı onun bütün atributlarından məhrum edən mötəzililərlə yazının hərfindən başqa heç bir şeyi qəbul etmək istəməyib Allahın insanın üzvlərinə malik olduğunu iddia edən rəvayət tərəfdarları (həşviyyat tərəfdarları, əhl əl-hədis) arasında orta bir mövqe tuturdu. Bəzi təriqətçilər (cəhmilər) insanın öz hərəkətlərində tam sərbəst olmadığını və bu hərəkətlər üçün heç bir məsuliyyət daşmadığını iddia etdikləri halda, Əşəri göstərirdi ki, insan üçün bu cür məsuliyyət mövcuddur.⁶⁵ Mötəzililər törəmə olduğunu irəli sürürdülər, Qurandakı materialların əzəldən mövcud olduğunu (rəvayətlər şəklində) iddia edənlərə qarşı çıxdıqlarına görə Əşəri Quranda Allahın əbədiliyi kəlamını görürdü. Eyni zamanda o Quranın hərflərini mürəkkəbi və materialı insanın əlinin məhsulu hesab edirdi. Mühakimə metodlarına gəldikdə isə şübhəsiz, Əşəri dini dərk etmək üçün əsas mənbə saydıqları şüuru, daha dəqiq desək, onların işlətdiyi kimi əqli rədd edə bilməzdi. Doğrudur, bu məsələdə də o özünəməxsus dəyişiklik etmişdir. Yəni əql anlayışını Allahı mücərrəd halda dərk etmək kimi yüngül forma ilə əvəz etməyə çalışmışdır. Əşəri eyni zamanda təqlidi mötəbər hesab etməyərək pisləmişdir. Göründüyü kimi Əşəri möminliyi öz rəqiblərindən (onları çox vaxt o düşmən adlandırır) götürdüyü üsullarla müdafiə edirdi. Onun bu hərəkətləri getdikcə ona daha çox düşmən qazandırır, adamları narazı salırdı. Əlbəttə Əşərinin dövründə onun təlimi o qədər də mükəmməl olmamışdır. Lakin şagirdləri onu tamamladılar. Şagirdlərindən ən görkəmli Bağillani ona metafizik anlayışlar əlavə etmişdir. Qoldsiyer haqlı olaraq qeyd edirdi ki, Əşərinin islam dini ehkamları sayəsində çox görkəmli nüfuz sahibi kimi tanınması üçün təqribən yüz il vaxt lazım olmuşdur.

Tədqiqatçılar Əşərilərin mötəzililərdən fikir, görüş və düşüncə etibarilə ayrılıqlarını qeyd etmişlər. Bu fərqlin əsas məqamları aşağı-

dakılardan ibarətdir:

1. Allah anlayışı və O-nun sifətlərinin mahiyyəti;
2. İnsanın iradə baxımından azadlığı və sərbəstliyi;
3. Həqiqətin ölçüsü, yaxşı və yaman anlayışları;
4. Allahı görməyin mümkünlüyü (röya-tüllah);
5. Qurani-Kərimin yaradılmış (məxsus) olub-olmaması;
6. Yaradılmışların üzərlərinə əməllərinə görə daşımaları mümkün olmayan məsuliyyət qoyulmasının mümkün olub olmaması;
7. Vəd və vəid (axirətdə mükafatlandırma və cəzalandırma);
8. Allahın əməlləri əqli və əqli olmayan təməlləri;
9. Allahın xəlf elədikləri üçün ən yaxşı olanı etmək məcburiyyətində olub-olmaması,⁶⁶

Bütün bu sadalanan prinsiplər Əşəri Kəlamının başlıca prinsipləridir. Həmin prinsiplərin bəziləri üzərində bir az ətraflı dayanaq.

1. Allah anlayışı və O-nun sifətlərinin mahiyyəti. Əşərilərə görə Allah birdir, bənzəri yoxdur, əzəlidir və əbədidir, zati ilə diridir. Maddə deyil, cisim deyildir. Hər hansı bir məkana da sığınmayıdır. Elm, qüvvət, həyat, iradə kimi sifətlərə sahibdir. Eşidir, görür və kəlam sahibidir.

Allahın atributlarının mahiyyəti haqqında Əşərilərə qədər bir sıra baxışlar mövcud olmuşdur. Lakin Əşərilər özləri yuxarıda qeyd etdiyimiz atributları irəli sürmüşlər.

2. Sərbəst iradə. Sərbəst iradə və ya insanın öz əməllərini seçməsi, eləcə də həyata keçirməsi məsələsində azad, müstəqil olması ilə bağlı Əşərilər yenə mötəzililər və Cəbriyyə sistemləri tərəfindən irəli sürülən azad iradə tərəfdarı və fatalist görüşlər arasında orta bir mövqe nümayiş etdirirlər. Sələfilər və Cəbrilər sırf fatalizm mövqeyindən qismət tərəfdarı kimi çıxış edirdilər. Onlar «Hər şey Allahdandır» deyirdilər. Əşərilərə görə insanın əməllərinin yaradıcısı xaliq Allahdır. Mütləq yaratmaq qabiliyyəti Allaha məxsusdur. İnsan isə heç nə yarada bilməz. İnsan fəal olmayan bir gücə sahibdir. Çünki onun gücü verilmişdir. O öz əməlini seçərkən müstəqildir. Bu əməli keçirməkdə doğru addım atmışsa Allahın mükafatını qazanmış olar.

3. Ağıl və vəhy məsələsi, Yaxşı ilə Yamanın ölçüsü. İmanın əqli bir şəkildə, yeni dəlillərlə anlaşılması üçün ağılın gərəkliliyi məsələsində hər iki tərəf, həm mötəzililər, həm də Əşərilər həmfikir-dir. Mötəzililər əqli dəlillərin vəhydən daha əsas olduğunu və onun vəhydən üstün tutulmalı olduğu fikrini müdafiə edirdilər. Bu fikrə gö-

⁶⁴ Bax: İslam düşüncəsi tarixi, s. 258

⁶⁵ A. Masse. İslam, s. 182.

⁶⁶ İslam düşüncəsi tarixi. I cild, s. 260.

rə, vəhy sadəcə aqlın qəbul etdiyi şeylərin doğruluğunu təsdiq edir. Anlaşılmazlıq olduğu halda əql üstün tutulmalı vəhy aqlın qərarlaşdırdığı istiqamətdə təfsir olunmalı, izah edilməlidir. Əsərlər axır və son həqiqətin kökü-mənbəyi olaraq vəhyin daha əsas olduğu qənaətindən çıxış edirdilər. Deməli, Əsərlər vəhyə üstünlük verirdilər.

İslam mahiyyət etibarilə aqlın insan fəvqünə yüksələn, yalnız əqli dəlili əsas götürməyən bir sıra anlayış və prinsiplərə söykənir. Həmin başlıca fikirlərə də ilk əvvəl vəhyə əsaslanılmaqla iman edilməlidir. Buna görə də vəhy İslamın başlıca prinsiplərinin gerçək həqiqət mənbəyidir. Vəhyə söykənmiş olan bu iman əqli yolla da izah olunmalıdır. Ağıl vəhyə tabe olmalıdır. Əsərlər nəyin yaxşı, nəyin də yaman olduğu məsələsində əsas götürülməli ölçünün ağıl deyil, vəhy olduğu müddəasını irəli sürürdülər. Yeni əməllərin yaxşı və pis olmağı özlüyündə onların mahiyyətində, yeni onların təbiətində mövcud olan keyfiyyətlər deyildir. Bunlar sadəcə olaraq cismin mahiyyət və məzmunu xaricində olan digər xassələrdir. Onları yaxşı və yaman eləyən ilahi qanun şəriətdir.⁶⁷

4. Quranın əzəli olması. Quranın əzəli və yaxud yaradılmış olması həmişə anlaşılmaqlar doğurmuşdur. Əsərlər Allahın sifətlərinin əzəli olduğu kimi İlahi Kəlamın, yəni Quranın da əzəli olduğu fikrinə tərəfdar çıxırdılar Mötəzililər isə Quranın kəlmələrdən və səslərdən meydana gəldiyini, lakin bu sözlərin və səslərin öz mənbəyini Allahın zatından almadığını düşünürdülər. Əsərlərə görə Quran Allahdan gələn bir bilgidir. Quran əzəli olduğu üçün yaradılmış da deyildir. Allah hər şeyi **Kun** (ol) sözüylə yaratmışdır. Quranda mövcud olan bu söz yaradılmış ola bilməz. Allahın kəlamı əzəlidir.

5. Röyatullah məsələsi. Əsərlər Röyatullah, yəni Allahın üzünün görünməsi məsələsinə yanaşma tərzi baxımından mötəzililərin və digər filosofların yanaşma formaları arasında orta bir yol tutmağa çalışmışlar.

Mötəzililər və filosoflar vücud olaraq varlığa dəlalət edəcəyi üçün O-nun gözlə görünə biləcəyi fikrini qətiyyətlə yaxın buraxmırdılar. Əsərlər Allahı görməyin mümkün olduğu iddiasına haqq qazandırırdılar. Lakin Allahın gözlə bütünlüklə görünə biləcəyi və işarət edilərkən də göstərilə biləcəyi fikrinə tərəfdar çıxmırdılar. Allah gerçəkdir və hər şeyə sahibdir. Hər şeyin yeganə, həqiqi səbəbi də Allahdır. Qeyd etmək lazımdır ki, Əşəri sadəcə kəlamla (İlahiyyatla) maraqlanırdı və özünün təfsirlərində metafizikaya – nəzəri fəlsəfəyə bir o qədər də

⁶⁷ İslam düşüncəsi tarixi, s. 265

geniş yer verməmişdi. Sonralar Əşəri başa düşdü ki, onun kəlam sistemi metafizikanın dəstəyi olmadan qüsurlu və yarımçıq qalacaqdır. Sistem isə tamamilə sonrakı dövrlərin əsərləri, xüsusən də aralarında ən məşhurlarından biri olan Qazi Əbu Bəkr Məhəmməd ibn Təyyib əl-Bəqillani tərəfindən formalaşdırılmışdır. İlahiyyatla, kəlamla yanaşı əsərlərində mümkün olduqca metafizika problemlərinə də yer vermiş, bununla da mənsub olduğu cərəyanın metafizik-nəzəri-fəlsəfi təməlinin yaradılmasını təmin etmişdir. Əsərlər metafizika ilə məşğul olan böyük filosoflara çevrildilər. Əsərlərə görə Allah **vacib əl-vücud** idi. Onlar Allahın varlığının əqli dəlillərlə sübuta yetirmək istərkən üç fikir irəli sürürdülər. Onların hərəkətlə bağlı qənaətləri tədqiq etdiyimiz problem baxımından əhəmiyyətli deyildir, buna görə də diqqətimiz xaricindədir. Qalan iki fikri isə aşağıdakı kimi yozmaq olar.

1. Cisimlər özlərinin mahiyyətləri etibarilə son nəticədə təkdirlər. Lakin təməldəki bu birliklərə baxmayaraq, onlar xüsusiyyətlərinə görə bir-birindən fərqlənirlər. Həmin fərqli xüsusiyyətlərin isə bir axır səbəbi olmalıdır ki, bu son səbəb də Allahdır.

2. Dünya mümkün olanlardan ibarət bir aləmdir. Nəticəsi olan hər bir şeyin burada bir səbəbi də mövcuddur. Deməli, dünyanın özünün mövcudluğunun da bir səbəbi olmalıdır. Səbəblə bağlı olan heç bir şey səbəb ola bilməyəcəyindən səbəb Allahdır. Hər hansı hadisənin bir səbəb olmasına dair müddəanın əqli dəlilə ehtiyacı yoxdur. Dünyanın belli bir səbəbin nəticəsi olduğu müddəası bu şəkildə əsaslandırılmalıdır. Dünyada var olan hər bir şey ya maddədir, ya da xüsiyyətdir.⁶⁸

Əşəri kəlam nəfsi- «daxili nitq» və «kəlam ləfzi»- «sözle niqti» fərqləndirirdi. Əgər birinci yaradılmamışsa, ikinci yaradılmışdı.

Buraya onu da əlavə etmək lazımdır ki, məsələn, Allahın görünməsi mümkün sayılırdı, ancaq hissi toxunmadan, ona görə də Allah bəresində antropomorf təsəvvür istisna edilirdi, necə ki, onun tam transsendentliyi də istina olunurdu. İndi mənbələrin mövcud təfsiri əsasında, biz artıq deyə bilirik ki, Əşəri zidd nöqtəyi- nəzərlərdə dayananlar arasında «orta», barışdırıcı mövqe tutubmuş, müxtəlif məsələlər qrupunda o, hər iki tərəfə etiraz edirdi, onun nöqtəyi- nəzəri özünəməxsusluğu ilə seçilirdi və heç də iki ifrat tərəfi «barışdırmaq» deyildi.

Əşəri ona qədər irəli sürülmüş kəsb qazanma (insanın özfealiyyəti ilə) ideyasını dəqiq işləyib hazırlamış, onu özünün ən mühüm

⁶⁸ İslam düşüncəsi tarixi .s. 272

nəzəri konsepsiyalarından birinə çevirmişdi. Əşəriyə görə, insanın bütün əməllərinin yaradıcısı Allahdır, ancaq o, sanki bu və ya digər əməli seçməkdə insanı imtahana çəkir. Əgər insan mömindirsə, axmaq hərəkət törətməz: «onu mənimsəyərək, icrasına çevrilərək, o, bunun məsuliyyətini daşıyır». Başqa sözlə, hərəkət etməyi və etməməyi seçməkdə insan sərbəstdir. Bununla Əşərinin konsepsiyası iradə azadlığı barədə mötəzili təliminə nisbətən fatalizmdən daha uzaqda dayanır.⁶⁹

Əşərilər möcüzələrə inanırdılar. Buna görə onların təbiət qanunlarını inkar etməsini başa düşmək olur. Onlar aristotelçi düşüncə kateqoriyalarını tənqid etsələr də onlardan ikisini cövhər (kvintessensiya) və keyfiyyət anlayışlarını qəbul etmişlər. Onlara görə zaman, məkan və digər bir sıra kateqoriyalar bilənin zehində subyektiv olaraq mövcud olan və obyektiv bir reallığa qarşı dayanmayan xüsusiyyətlərdən ibarətdir. Əşərilərə görə duyğular yolu ilə dərk edilən cövhərlər heçlikdən meydana gələn və yenidən yox olan atomlardır. Aləm bu şəkildəki atomlardan yaranmışdır. Əşərilərin atom anlayışı onun Demokritdə və Lükretsidə olan şəkildən fərqlənir. Əşərilərə görə atomlar maddi deyil, davamlılıq göstərmir, sadəcə bir anlıq mövcud olan varlıqlardır. Onlar əbədi deyil, yalnız kainatda hər şeyin yeganə mənbəyi olan Allah tərəfindən hər an yaradılıb yox edirlər. Bu atomlar sadəcə məkanda deyil, eyni vaxtda həm də zamandadırlar.

Əşəri ontologiyası Allahın varlığını bir zərurət olaraq görür. Göründüyü kimi əşərilər yetkin fəlsəfə nəzəriyyəçiləri, kamil bir metafizik olmuşlar. Vücut və ya Allahın iradəsi hər şeyin əsasıdır.

Əşəri düşüncə sistemi yunan fəlsəfəsinin tənqidini vermiş, Qəzali və Fəxrəddin Razi kimi filosofların formalaşmasına zəmin yaratmışlar. Qəzali Əşəri olmasa da Kəlam sisteminin islam cəmiyyətində qəbul edilməsini təmin etmişdir.

ƏBU REYHAN ƏL-BİRUNİ (973-1048)

Əbu Reyhan Məhəmməd əl-Biruni 4 sentyabr 973-cü ildə Xorəzmin qədim paytaxtı Kayat şəhərində anadan olmuşdur. X əsrdə Orta Asiya mədəni dünyasının Şimali-Qərbi ucqarı hesab olan Xorəzm Samanidlər dövlətinin tərkibinə daxil olsa da praktiki olaraq siyasi müstəqilliyini qoruyub saxlaya bilmişdir. Bu ölkəni Afrigidlər sülaləsindən olan Xorəzmşahlar idarə edirdi. Xo-

⁶⁹ Qrünebaum Q.E.fon. Klassik islam, s. 233.

rəzm Orta Asiya, Monqolustan, Çin, İran və Volqa boyundan gələn beynəlxalq ticarət mərkəzlərinin əsas yollarının birində yerləşirdi. Bundan başqa Xorəzm köçəri çöllə də sıx ticarət əlaqəsinə malik idi. X əsrin II yarısında Şərqi Avropa ilə ticarətin genişlənməsi ölkənin iki müstəqil dövlətə bölünməsinə şərait yaratdı. Paytaxt Ürkənc olmaqla Şimali Xorəzmi Əmir idarə edirdi. Paytaxt Kayat olmaqla Cənubi Xorəzmi Xorəzmşahlar idarə edirdi.

Biruninin uşaqlığı haqqında məlumat azdır. Biruni ləqəbi haqqında müxtəlif fikirlər mövcuddur. Bəziləri Birun dedikdə şəhərkənarı şəhərə yapışmış yer mənasında başa düşür, ona görə də Biruni orada doğulduğu üçün Biruni deyilirdi. XIII əsrin məşhur coğrafiyaçılarından biri olan Yaqut Xorəzmdə olmuşdur və özünün bioqrafiya lüğətində yazırdı ki, Xorəzmlilər öz vətəninə tərki edib gedənlərə Biruni deyirdilər. Biruni isə məlum olduğu kimi öz vətəninə üç dəfə tərki etmişdir.

Dövrünün bütün elmləri ilə məşğul olan Biruni demək olar ki, hər bir sahədə özünün ensiklopedik biliyi ilə seçilmişdir. Elmdə Biruni özünü daha çox astronom kimi göstərmişdir. Biruninin müəllimi Xorəzmşahın əmisi oğlu Əmir Əbu Nəsir Mansur ibn İraq olmuşdur. İbn İraq astronomiya, riyaziyyat, xüsusilə triqonometriya sahəsində fundamental əsərlər yazmışdır. 21-22 yaşlarında elə bir astronomik alət yaratmışdır ki, onun köməyiylə Xorəzmin bir sıra yaşayış məskənlərinin koordinatlarını müəyyən etmək mümkün olmuşdur. Elə həmin dövrdə o bir sıra astronomik əsərləri yaza bilmişdir. 990-cı ildən başlayaraq Xorəzm köçəri tayfaların basqınlarına məruz qalmışdır. Belə bir ağır vəziyyətdə Biruni İrana gedir və bir müddət İranda yaşayır. Sonrakı dövrdə isə o bir sıra şəhərlərə köçməklə öz elmi araşdırmalarını davam etdirmişdir. Ən mühüm əsərlərini isə Qəznə şəhərində yazmışdır. O riyaziyyatın, astronomiyanın, astronomik alətlərin, coğrafiyanın, naturfəlsəfənin, mineralogiyanın, farmakologiyanın, tarixin, etnoqrafiyanın, xronologiyanın, filologiyanın və s. elmlərin mühüm məsələlərinə dair əsərlər yazmışdır. Tədqiqatçılar onun 150-yə qədər əsərinin olduğunu qeyd etmişlər. Birunini maraqlandıran problemlər içərisində təbiətşünaslığın fəlsəfi problemləri xüsusi yer tutur.

Biruni zamanını o qədər qabaqlamışdır ki, onun parlaq kəşfləri böyük alimlər dəstəsi üçün əlçatmaz olmuşdur. O, birinci olaraq təəccüb doğuracaq universal formulu dövriyyəyə çıxarmış və Yer kürəsi çevrəsinin uzunluğunu müəyyən etmişdir. Yerin Günəş ətrafında dövr etdiyi haqqında fikirlər söyləmişdir. O bir geoloji epoxanın digəri tərəfindən dövrü olaraq əvəz olunması ideyasını inkişaf etdirmişdir. Yer kürəsinin geoloji inkişaf nəzəriyyəsinin əsası kimi onu da irəli

sürmüşdür ki, «zaman keçdikcə dəniz quruya və yaxud quru dənizə çevrilir». Sual oluna bilər: onun zaman üzərində yüksəlməsinə nə şərait yaratmışdır? Şərqdə XI əsrdə onun adının simvola çevrilməsi nə ilə əlaqədar olmuşdur? Bu suallara bir az ətraflı cavab verməyə çalışaq.

Məlum olduğu kimi Xorəzm hələ qədim dövrlərdən öz yüksək mədəniyyəti ilə məşhur olmuşdur. Özünün nəhəng sarayları, məscidləri, mədrəsələri bu qədim dövlətin əzəmətindən xəbər verirdi. Ərəb xilafəti dağıldıqdan sonra onun keçmiş müstəmləkələrində yeni dövlətlər yaranmışdı. X-XI əsrlərdə Orta Asiya dövlətlərinin ərazilərində Əbu Nəsr Fərabi, İbn Sina və Biruni kimi dünya şöhrətli mütəfəkkirlər yetişmişdi.

Uşaqlıqdan valideynlərini itirən Biruni bir yunanın tərbiyəsini görür. Həmin yunan Birunide təbiətşünaslığa maraq yarada bilmişdi. Biruni ulduzları, mineralları öyrənmiş cild-cild kitabları oxumuş, özünü tarixçi kimi hiss etməkdən ötrə Orta Asiyada birinci olaraq yer qlobusu yaratmışdır. O ilk feodal imperiyaları- Qaraxanilər və Qəznəvilər sülalələrinin yüksəlişi və süqutunun şahidi olmuşdur.

Sosial toqquşmaların küləyi, feodal müharibələrinin, barbar basqınlarının onun gözünün qarşısında baş verməsi Birunini tarixə müraciət etməyə məcbur etmişdir. O, 27 yaşında «Qədim xalqların xronologiyası» əsərini tamamlamışdır. «Mənim bu kitabda qarşıma qoyduğum məqsəd müxtəlif eraların davam etmək müddətini müəyyənləşdirmək olmuşdur». O öz əsərini insanın mövcudluğunun başlanğıcından böyük dünya daşqınına, Navuxodonossor və Makedoniyalı İskəndərin dövrünə qədər davam etdirmişdir. Oxucu ərəb, yunan, fars və digər xalqların təqvim sistemləri haqqında məlumat alır. Bu əsərdə şahların və qəhrəmanların tarixi, xalqların mədəniyyətləri, adətləri və zövqləri tarixi ilə çulğalaşır. «Qədim xalqların xronologiyası» əsərini sırf tarixi əsər deyil, həmçinin, bu gün də öz dəyərini itirməyən tarixi-etnoqrafik tədqiqat işi hesab etmək olar. Yalnız Biruninin əsərində Soqdia təqvimi haqqında, Soqdia sənədləri haqqında məlumat vardır. Xorəzmin müsəlmanlığa qədərki dövrü haqqında ilk məlumatların onun əsərində oxumaq mümkündür.

1010-cu ildə Biruni Xorəzmdə «Məmun Akademiyası»na daxil olur. Həmin vaxt zamanın ən böyük alimləri filosof, təbiətşünas İbn Sina, tarixçi və filosof İbn Miskəveyh, riyaziyyatçı Əbu Nəsr Adrax və başqaları «Məmun Akademiyası»nda birləşmişdilər.

Əgər haqqında söhbət açdığımız dövrdə təbiətşünaslıq durğunluq keçirirdisə, Xorəzmdə canlı elmi fikir antik elmin ənənələrini da-

vam etdirirdi. XI əsrin əvvəllərində Xorəzmdə iqtisadi inkişaf yüksək səviyyədə idi. Elmin inkişafına xəzərlər, bulqarlar, Ural tayfaları Qərbi Sibir xalqları ilə ticarət əlaqələri kömək edirdi. Elmin inkişaf etdiyi zəmin olduqca məhsuldar idi. Hələ də yaddaşlarda ənənələr yaşayırdı, «Qonşu Hindistanın müdrikliyi və Uzaq Elladanın» bitkin aydınlığı həmin ənənəyə əlavə olunmuşdu. Biruninin yunan-ellin fəlsəfəsi və elmi fikrindən iqtibaslar gətirməklə onlarla tanış olduğunu bir daha sübut etmişdir. O Homerin «İliada», «Odisseyə» əsərlərini, Platonun «Qanunlar» və «Fedon» traktatlarını, Aristotelin, Arximedın, Demokritin əsərlərini oxumuşdu. Biruni yunan fəlsəfəsinin mühüm cəhətlərini yüksək qiymətləndirmişdir.

XI əsr Şərqi ölkələrində çaxnaşmalar başlayır. Mahmud Qəznəvinin ordusu minlərlə əsir götürür, onların arasında Biruni də var idi. XI əsrin 20-ci illərində alimin həyatı ağır keçməsinə baxmayaraq çox məhsuldar olmuşdur. O Ayın dəniz suyunun çəkilməsinə və qabarmasını təsirini öyrənməyə çalışmış, Hindistan haqqında böyük əsər yazmağı düşünmüşdür. Bütün bunlar isə onun elmi tefəkkürünün zirvəsinə çevrilmişdir.

Biruniyə qədər Hindistan ərəb və fars ədəbiyyatında möcüzələr ölkəsi kimi təqdim olunmuşdu. Hindlilər astronomiyada, hesabda xeyli irəliləyişlər etmiş, öz yazılarını-əlifbasını yaratmışdılar. Onlar yaxşı həkim kimi, şahmatı kəşf edənlər kimi məşhur idilər. Biruni dövründə şahmat oyunu – intellektual oyun hesab olunurdu. Heykəltəraşlıq, şer yazmaqda Hindistanda inkişaf etmişdi.

Qəznədə Biruni əsir hind alimləri ilə tanış olur. Onlarla temas onda bu möcüzəli ölkəyə maraq yaradır. O 45 yaşında sanskriti öyrənməyə başlayır, bir neçə dəfə Hindistanda olur, Biruni Evklidin «Elementlər» əsərini və özünün astromik əsərlərini tərcümə etmişdir. Hind kasta sistemi, fəlsəfəsi, dəqiq elmlər, din, mövhumat, qanunlar və adətlər, əfsanələr, ölçü və çəki sistemi, yazı, coğrafiya Biruninin əsərində öz əksini tapmışdır. Biruni öz əsərində 14 yunan müəllifinin 24 əsərindən iqtibas gətirmiş, 40 sanskrit mənbələrindən faydalanmışdır. O digər xalqların yüksək mədəniyyətinə dərin hörmətlə yanaşmışdır. Mahmud Qəznəvinin oğlu Məsudun hakimiyyəti illərində Biruninin vəziyyəti xeyli yaxşılaşmışdır. Yeni hakim zamanının ağıllı maarifpərvər adamlarından biri olub, elmə və incəsənətə qayğı göstərmişdir. Müasirləri Biruni haqqında deyirdilər: «İldə iki bayram gününü çıxmaq şərti ilə onun əli qələmdən, gözləri müşahidə etməkdən, ağıl

düşüncələrdən ayrılmamışdır».⁷⁰

Orta əsr Şərq elminin naturfəlsəfi problemləri içərisində təbiətdə fasiləsizlik və diskretlik, hərəkətin mahiyyəti və ötürülməsi, materiyanın quruluşu və çevrilməsi və həmin dövrün fizika və kimyasının bezi problemləri mühüm əhəmiyyət daşıyırdı. Orta əsr şərqində naturfəlsəfənin işlənməsi antik müəlliflərin, o cümlədən, xüsusilə Aristotelin əsərlərinin tərcüməsi və şərhilə başlanmışdır. Hətta bu sahədə müəyyən standart qaydalar mövcud olmuşdur. Aristotelin əsərlərinin şərhilə təbiət hadisələrinin hər cür öyrənilməsinin başlanğıc mərhələsi hesab olunurdu. Aristotelin şərhçiləri içərisində məşhur alimlərdən Bitrucci, İbn Baccə, İbn Rüşd, İbn Sina və başqalarını xüsusi qeyd etmək lazımdır.

Bizə İbn Sina ilə Biruninin Aristotelin əsəri haqqında yazışmaları gəlib çatmışdır. Burada Biruninin sualları və İbn Sinanın ona cavabları mühüm yer tutur. 10 sual-cavab Aristotelin «Səma haqqında» əsəri ilə, 8 sual-cavab isə «Fizika» əsəri ilə əlaqədardır. Yazışma Biruni yaradıcılığının Xorəzm dövrü ilə əlaqədardır və onun təşəbbüsü daha aydın şəkildə hiss olunur.⁷¹

Yazışmada riyaziyyatın əsaslarının fəlsəfi problemləri, hərəkətin mahiyyəti məsələləri, boşluğun mövcudluğu haqqında, istiliyin yayılması və cisimlərin istidən genişlənməsi haqqında işığın əksi və sınıması haqqında məsələlər əsas yer tuturdu. Biruninin fikirləri Aristotelin şərhçilərinin əksəriyyətinin əhkamcasına müdafiə etdiyi mücərrəd müddələrinin kəskin surətdə əleyhinə yönəldilmişdi. Həm burada, həm də özünün təbii-elmi əsərlərində təcrübi elmləri əqli nəticələrə meylə qarşı qoyur. İbn Sina isə Aristotelin şərhçisi və müdafiəçisi rolunda çıxış edir.

Səciyyəvi cəhət budur ki, həmin dövrün ictimai rəyi İbn Sinanın tərəfində dururdu. Bu yazışma ilə onun müasirlərindən biri yazırdı ki, Biruni İbn Sina ilə mübahisə edirdi. Lakin abstraklığın dərinliyinə varmaq onun işi deyildi. Hər bir insan yaradıcının əvvəlcədən müəyyən etdiyindən artıq heç nəyə nail ola bilməz.⁷²

Məlumdur ki, Biruni İbn Sinanın cavabları ilə razılaşmamış və ona öz etirazını göndərmişdir. Onun hərəkətin növləri, işığın yayılması

və sınıması haqqındakı fikirləri də maraqlı doğurur. Onun İbn Sinanın müdafiə etməsinə baxmayaraq Aristotelin bir çox müddələrinin səhv olduğunu qeyd etməsi də maraqlıdır.

Ümumiyyətlə, Biruni daha çox təbiətşünas və riyaziyyatçı kimi tanınmışdır. Lakin onun humanitar irsi də maraqlıdır. Nəhəng, erudisiyalı, ensiklopedik biliyi, materialların toplanmasında obyektivlik və vicdanlılıq mövqeyi diqqəti cəlb edir. Eyni zamanda onun təbiətşünaslıq sahəsindəki fundamental əsərlərində təbii-elmi problematika humanitar problematika ilə çulğışmışdır. Konkret materialın ifadə edilməsində onun hərtərəfli biliyi bütün sahələrdə öz sözünü deməyə imkan vermişdir.

Artıq qeyd etdiyimiz kimi Biruni qədim xalqların tarixi, orta əsrlər dövrünün xalqlarının tarixi, xüsusilə Orta Asiya xalqlarının tarixi etnoqrafiyası dini, elm tarixi, mədəniyyəti ilə yaxından maraqlanmış və yeri gəldikcə özünün maraqlı mülahizələrini bildirmişdir.

Filoloq kimi Biruni hind şəri və ərəb poeziyası, tərcümə, müxtəlif dillərdə təbii-elmi terminologiyalardan istifadə olunması, onların tərcüməsi ilə maraqlanmışdır. Fəlsəfə sahəsində onun fəaliyyəti hind dini-fəlsəfi sisteminin tədqiqi və şərhilə, İbn Sina ilə yazışması, «xronologiya»nın bir sıra fəsillərindəki fikirləri o cümlədən «Geodeziya» və «Qanun» əsərindəki ayrı-ayrı hissələrdə özünü göstərir. Biruninin humanitar irsinin zəngin problematikası onu orta əsrlər Şərqinin tək təbiətşünas alimi deyil, həm də humanitar elmlər sahəsində ən böyük tədqiqatçısı hesab etməyə imkan verir. Qəznəvilər dövründə böyük hörmətə malik olan Biruni Sultan Masudla tez-tez elmi mübahisələrə girişirdi. O əsas əsərini də Sultan Masudun adı ilə «Məsudun Qanunu» adlandırmışdır. Əsər astronomiyaya və ulduzlara həsr olunmuşdur. Məsud onun elmlə məşğul olması üçün hər cür şərait yaratmışdı.

Biruninin əsərləri onun dünyagörüşünü dəqiq surətdə xarakterizə etməyə imkan verir. Öz əsrinin oğlu olan Biruni Allaha inansa da, onu yalnız ilk səbəb dünyanın yaradıcısı hesab etmişdir. Eyni zamanda yaradıcının gündəlik olaraq cəmiyyət və təbiətin həyatına müdaxiləsini inkar etmişdir. Bu cür dünyagörüşü **deizm**⁷³ adlanır. Biruni deist ol-

⁷⁰ Гафуров Б.Г. Избранные труды, М., «Наука», 1985, с. 498-499.

⁷¹ Вах: Материалы по истории прогрессивной общественно- политической мысли в Узбекистане. Ташкент, 1957.

⁷² Беленицкий А.М.: Краткий очерк жизни и трудов Бируни. В кн.: Минерология. М.–Л., 1963, с. 274.

⁷³ Deizm- (lat.deus- allah) dini- fəlsəfi təlim olub, allahı dünyanın yaradıcısı hesab etməsinə baxmayaraq, onun təbiət və cəmiyyətin işinə qarışmadığını elan edir. Deizmə görə Allah dünyanı yaratdıqdan sonra dünyada olanların mövcudluğuna mane olmur. Deistləri çox vaxt **azad fikirli** hesab edirlər. Onlar «müqəddəs kitablara» istehza ilə yanaşır, möcüzəni qəbul etmir, etiqada qarşı ağılı qoyur.

duğundan demək olar ki, həmişə elmi və dini təsəvvürlər arasında hədd qoymuşdur. Hindistana həsr etdiyi əsərində o yazırdı ki, çox az hindli naturfilosoflar kimi səma hadisələrinin mahiyyəti, kometləri öyrənən dəqiq elmi axtarışlarla məşğul olur. Çünki bu məsələlərdə hindlilər öz dini rəhbərlərinin sözlərindən çıxmağa qadir deyildir.⁷⁴

Özünün əsas əsərlərində Biruni təbiəti onun hadisələrindən çıxış edərək öyrənir. O təbiəti maddi, şüur və hissələrdən asılı olmayan kimi nəzərdən keçirir. Təbiət hadisələrinin təhlilində ondan çıxış edir ki, təbiətdə səbəbiyyət qanunu hökm sürür, eyni səbəblər eyni nəticələri doğurur, müxtəlif qüvvələrin təsiri altında təbiətdə daim dəyişikliklər baş verir. Onun dünyagörüşü rəsmi islam prinsiplərindən uzaq olmuşdur. O öz dövrünün qabaqcıl mütəfəkkiri kimi olduqca məşhur idi. Bir sıra tədqiqatçılar onu «Şərqi Renessansı»nın oğlu hesab etmişlər.⁷⁵ Biruniyə görə materiya konkretlik paltarını geyərək, bu və ya digər şey kimi özünü təzahür etdirir. O sübut edirdi ki, canlı varlıqlar, o cümlədən, insan öz psixikası ilə təbiətin inkişafının nəticəsidir və idealistlərə qarşı çıxış edir. Onların fikrincə təxəyyül və fikir birincidir. Biruni təbiətin hiss orqanları və məntiqi köməyi ilə dərk edilməsini irəli sürürdü.⁷⁶ Böyük humanist Əbu Reyhan Biruni işğalçı mühəribələrin əleyhinə çıxmışdır.

Biruni öz yaradıcılığı ilə Şərqi əksər alimlərindən fərqlənirdi. Çünki Şərqi alimlərinin əksəriyyəti əsas diqqəti abstrakt fənlərə – ilahiyyətə, hüquqa, quranşünaslığa, sırf fəlsəfi problemlərə verirdilər. Birununin əsərlərinin əsas hissəsi fizika-riyaziyyat, geologiya-coğrafiya istiqamətlərinə həsr olunmuşdu. Dəqiq elmlərə aid olmayan əsərlərində də («Xronologiya», «Hindistan» və s.) alimin əsas prinsipi tənqid-analitik metod özünü tam şəkildə göstərə bilirdi. O əsərlər isə iri humanitar əsərlər hesab olunurdu. O müqayisəli metoda dərinləndiyi üçün ondan bacarıqla istifadə etmişdir. Onun özünəməxsus metodu indinin özündə də öz dəyərini qoruyub saxlamaqdadır. Biruni yaradıcılığında səciyyəvi cəhətlərdən biri də yalançı elmlərə mövhumat və cəhalətə tətbiq etdiyi rəşional skeptisizm hesab olunur. O əlkimyanı cadugərliyin bir növü hesab edir və ona skeptik münasibət bəsləyirdi. Birununin əsərləri onun fəlsəfi baxışlarını izləməyə imkan verir. O deizmi müdafiə etmişdir. Onun dini-fəlsəfi təlimi Allahı dünyanın yara-

dılmasının ilk səbəbi kimi götürür, lakin dünya yaradıldıqdan sonra təbiətin və cəmiyyətin işinə gündəlik qarışmasını inkar edirdi. Təbiətşünas kimi o izahat verməyə cəhd etmişdir. İslamı qəbul edən Biruni dünyanın yaranmasının dini baxışlarının tərəfdarı kimi çıxış etmişdir. O həmişə dini və elmi anlayışları dəqiq surətdə bir-birindən ayırmışdır. O elmlərin differensiyası məsələlərində də düzgün mövqedə durmuşdur. «Geodeziya» əsərinin girişində insan cəmiyyətinin inkişafını və insanın elmə qiymətini düzgün və dəqiq ifadə etmişdir.

Artıq qeyd etdiyimiz kimi hindlilərin və yunanların fəlsəfi sistemlərinin təhlilində Biruni təbiət-elmi mövqeyə daha çox diqqət yetirmişdir. O mütərəqqi cəhətləri alqışlamış, səhv hökm və göstərişləri tənqid etmişdir.

Özünün təbiətə baxışlarını Biruni bütün əsərlərində vermişdir. Onun fikrincə varlıq inkişaf və dəyişmələrlə özünü biruzə verir. Bu isə təbiət qüvvələrinin gücünü göstərir. Təbiət hadisələrinin elmi mövqələrdən izah edilməsi, elmi dindən ciddi-cəhdlə ayırmaq arzusu Birununin başlıca xidməti hesab olunmalıdır. O mövhumat və cəhalətə bütün ömrü boyu mübarizə aparmışdır. Onun dindarlığı fanatiklikdən uzaq, sırf elmi əsaslarla izah olunmalıdır. Orta əsr Şərqi alimlərinin əksəriyyətindən fərqli olaraq Biruni ilahiyyət və Quranın şərh məsələləri ilə məşğul olmamışdır. Birununin rəşional skeptisizmi dini cəhalətə mənfi münasibəti, dinlərin bərabərliyi haqqında dəfələrlə söylədiyi fikirlər diqqəti cəlb edir. O mərasim və ritualların maarifdən uzaq kütləni cəlb etmək üçün yaradıldığını xüsusi vurğulamışdır. Onun sosiologiya, etika, əxlaq haqqında maraqlı fikirləri olmuşdur. Azad əməyə hörmətlə yanaşan Biruni varlı əcdadların olmasının, sərvətin insanların taleyini həll etməsinin əleyhinə çıxmışdır. Dinlərin bərabərliyini irəli sürən Biruni dövrünün digər alimləri kimi cəmiyyətin strukturunu, tarixi hadisələrin gedişini idealist mövqələrdən izah etmişdir. O insan cəmiyyətini avam kütləyə və maariflənmiş elitaya bölürdü. Maariflənmiş elita dini daha dərinləndirən başa düşürdüsə, sadə avam kütlə isə onu səthi surətdə anlayırdı. Biruni özünü cəmiyyətin ən yaxşı hissəsinə aid edirdi. O dini məsələləri əql mövqeyindən qiymətləndirməyi irəli sürürdü. Böyük alim insanları düz danışan və qəhrəman hiss edirdi. Elə o özü də həmin insanlardan biri idi. Həqiqi qəhrəmanlığı o əxlaqi keyfiyyətlərə malik olma kimi irəli sürürdü. Biruni xalqların etnoqrafik tarixlərini, bayram və mərasimlərinin kənd təsərrüfatı tsikli ilə əlaqədar olduğunu xüsusi vurğulamışdır. Əfsanələr, hökmdarlar, yəhudilərin Misirdən çıxması, hökmdar-əjdaha Zöhhak, İbrahim, Musa, Yusif, Yaqub və s. haqqındakı rəvayətlər onun əsərlərində mühüm yer

⁷⁴ Абу Рейхан Бируни, Избранные произведения, т.2, Ташкент, 1963, с. 538.

⁷⁵ Кедров Б.М., Розенфельд, Абу Рейхан Бируни, М., «Наука», 1973, с. 53.

⁷⁶ Материалы по истории прогрессивной общественной философской мысли в Узбекистане, Ташкент, 1957, с. 98, 141.

tutur. Xristian hökmdarları İsa, Nikeya yığıncağı, Roma dövrü haqqındakı məlumatlar da bu qəbildəndir. Xorəzmin tarixi xalq hərəkatları haqqında məlumatlar da öz yerində əks olunmuşdur. Filologiya və poeziya məsələləri haqqındakı fikirləri Biruninin həmin sahədə incə biliklərə malik olduğunu göstərir. Onun hind qrammatikası və metrikası haqqında, onların təhsil sistemi haqqındakı fikirləri zəmanəmizə qədər gəlib çatmışdır.

Elmin elə bir sahəsini tapmaq olmaz ki, Biruni onunla məşğul olmasın. Riyaziyyatçı və astronom, alətlər konstrukturu, coğrafiyaçı, farmakoloq, fizik, filosof, siyasi xadim, tarixçi, təqvimlərin bilicisi, etnoqraf, şair, filoloq – bütün bu sahələrdə Biruni böyük uğurlar qazanmışdır. Onun həmin sahələrdə xidməti danılmazdır.

ƏBÜL-ƏLA ƏL-MƏƏRRİ (973)

Əbül-Əla Məərrî Suriyanın şimalında kiçik Məər şəhərində anadan olmuşdur. Atası yerli Qazi (hakim) olmuşdur. Əbül-Əla həyatı olduqca faciəvi bir həyat olmuşdur. 3 yaşından sonra onun sağ gözü tutulmuşdur. 6 yaşında hər iki gözünün görmə qabiliyyətini itirən Əbül-Əla bütün ömrü boyu kor olmuşdur. Hələ o gözü tutulmamışdan yəni 3 yaşından yazıb oxuyurmuş. Şerləri bir dəfəyə əzbər dəyə bilirmiş. Fitri istedadı ona həmişə yardımçı olmuşdur. Əsil adı Əhməd olmuş Əbül-Əla («Zirvələrin atası») ləqəbini götürmüşdür.

Dil, qrammatika və ədəbiyyat sahəsində ilk bilikləri o atasından öyrənmişdir. Biliklərə olan ehtiras, həvəs onu Hələb şəhərinə gətirib çıxarmışdır. Burada qrammatika və ədəbiyyat sahəsində biliklərini tamamlamağa çalışmışdır. Hələb şəhərində o böyük ərəb şairləri Əbu Tammam və Buxturun yaradıcılığı ilə tanış olur. Gənc Əbül-Əlanın baxışlarının formalaşmasında Mütənəbbi böyük təsir göstərmişdir. Əbül-Əla özü də şer yazmağa başlamış, görkəmli ərəb şairlərinin əsərlərinin şərhini verməyə girişmişdir. Öz müasirlərindən fərqli olaraq o peşəkar panegerist olmağa cəhd etməmişdir. 994-cü ildə Əbül-Əla Məər şəhərinə qayıtmışdır. Burada o bir sıra elm sahələrini dərinləndirən, şeirlər yazır.

Elə həmin dövrdən başlayaraq kor- alimin mühazirəsinə qulaq asmaqdan ötəri müxtəlif şəhərlərdən tələbələr Məəre axışırdı. Nasiri Xosrov yazırdı ki, 200-ə qədər adam onun yanına elm və poeziya ilə məşğul olmağa gəlirdi.

1007-ci ildə Əbül-Əla Bağdada yola düşür. Antioxiya və Latakiyada olur. O dostlarına yazırdı: And olsun inandıqlarımıza! Mən Bağdada sərvət arxasınca deyil, görkəmli alimlərlə görüşmək üçün gəlmişəm. Ürəkdən arzu edirdim ki, bu elm məbədində, mənə məlum olmayan incilərə toxunum. Burada alim fakirlərlə və həmçinin xristian ruhanilərlə görüşərək fəlsəfə və din barəsində söhbətlər aparmışdır. Bu səfər onun üçün olduqca faydalı olmuşdur. O səfərindən daha çox şey gözləyirdi. Patriarxal Məər şəhərinə oxşamayan dəbdəbəli Bağdadda Qazi ibn Süleymanın – öz dövrünün ən təhsilli və ağıllı oğlunu heç kim tanımırdı. Onun bioqrafı İbn Ədim yazırdı ki, o Radi və Mürtədə⁷⁷ qardaşlarının sarayına gedərək atalarının ölümü ilə əlaqədar başsağlığı vermək istəyirdi. Saraya gələn adam çox idi. Əbül-Əla kor olduğundan hansısa varlı adamın yolunu kəşmişdi. Həmin adam acıqla Məərinin üstünə qışqıraraq deyir: «Hara soxulursan köpək?» Böyük mütəfəkkir cavab verərək deyir ki, «İt o adamdır ki, köpəyə verilən 72 addan heç birini bilmin». Sonra o çəkilərək axırıncı yerlərdən birində oturur. Şairlər bir- bir ayağa qalxaraq şerlərini oxuyurlar. Növbə ona çatır. O da Tahirin vəfatına həsr etdiyi şerini oxuyur. O zaman qardaşlar ona yaxınlaşıb, onun Əbül-Əla olduğunu öyrənir və aparıb ən hörmətli yerdə oturdular. «Luzumiyyə» əsərində o, Latakiyada keçirdiyi illəri xatırlayaraq yazırdı ki, Latakiyada biri Məhəmməd, digəri İsanı müdafiə edərək mübahisə edirdilər. Hər kəs dinini tərifləməklə məşğul idi. Mən isə onların hansının haqlı olduğunu öyrənməyə çalışırdım⁷⁸. Əbül-Əla əmin idi ki, öz şübhələrinə Bağdadda son qoyacaqdır. Xəlifəliyin paytaxtı olan Bağdada dünyanın hər yerindən tacirlər, səyyahlar axışırdı. Əslində Bağdad şəhəri o zaman Yaxın Şərqi iqtisadi və mədəni-mədəni mərkəzi hesab olunurdu. Burada hər cür din nümayəndələrinə rast gəlmək mümkün idi. Xristian və yəhudi, bütperəst və buddist, zərdüşti və sufi, materialist və rasionalist Bağdadda kifayət qədər idi. Bağdadda olduğu müddətdə o biliklərini daha da tamamlamağa çalışır.

Bağdadda o tanınmış filoloq Rəbionin yanına gedərək hansısa

⁷⁷ Bağdadın ədəbi dairələrində Tahir Musəvi və onun iki filoloq, şair oğlu Radi (970-1016) və Mürtədə (967-1044) məşhur idi. Onlar ədəbi-bədii qəbul-lar-məclislər təşkil edir, ora disput keçirmək, yeni şer demək və onları müzakirə etmək üçün alim və şairləri dəvət edirdilər. Radi və Mürtədanın rəyindən çox şey asılı idi. Zəngin və nüfuzlu aristokratlar müəlliflərə onların xoşuna gələn əsərlərə mükafat verə və yaxud da Bağdadda yaşamağı onlara qadağan edə bilərdilər.

⁷⁸ Bax: Широ́я С. Великий ара́бский поэт и мыслитель Аль-Маари М., 1957.

mübahisəli məsələ barəsində onun rəyini öyrənmək istəyirmiş. Qapıçıdan Məərrinin gəldiyini eşidəndə Rəbiə bilərəkdən bərkdən deyir: «Yaxşı qoy kor gəlsin». Təhqir edilmiş Əbül-Əla o dəqiqə geri qayıdır. O tez inciyən və mənləyini qoruyan adam olmuşdur.

Bağdadda o çoxları ilə dostlaşır. Onları kitaba sevgi birləşdirirdi. Bəsredən olan Əbdüssəlam elm Evinin kitabxanaçısı idi. İbn Bəvəb məşhur kalliqraf idi. Hər iki adamla Əbül-Əla çox yaxın dost olmuşdur. Tədricən bu üç dostu digər Bağdad ədəbiyyatçıları da qoşulmuş, nəticədə maraqlı bir dərnək yaranmışdır. Həmin dərnək Əbül-Əlanın istedadını yüksək qiymətləndirmişdir. Dostlarını ən çox Məərrinin yaddaşı heyrətə salırdı. Bir dəfə ona vergi idarəsinin bir illik hesabatını oxuyurlar. O isə sözbəsöz eşitdiklərinin hamısını səhsiz təkrar etmişdir. Bir müddət keçdikdən sonra Məərr şəhərdən olan kor şairin şerləri Bağdadda dillər əzbəri olur. O şerlərini dostlarına oxuyur, dostları isə onları yayırdılar. Əbül-Əla Köhnə şəhərdə məşhur Mənsur məscidində keçirilən ədəbiyyatçıların və alimlərin disputunda və mühazirələrində yaxından iştirak edirdi. Bu disputlarda xalça üstündə oturan ədəbiyyatçılar müxtəlif məsələlər ətrafında mübahisələr aparırdılar.

Sünnilər və yaxud şiələr haqlıdır? sualından tutmuş rasionist ilahiyatçı- mütəzilərdən- onların Quranın yaradılması və yaxud əbədi mövcud olması haqqında mübahisələrinə qədər, insanda iradə azadlığı varmı, yaxud onun hərəkətləri «əvvəlcədən yazılmışdır», kainat əbədidirmi, göy cisimləri, ulduzlara ağıl verilibmi? və s. və i.a. məsələlərin qızgın müzakirələri gedirdi. Əbül-Əla heç bir möcüzəyə inanmırdı. Bir dəfə belə bir hadisə baş vermişdi. Mürtədanın qəbulunda Mütənəbbə haqqında (915-965) söhbət gedərkən Mürtədə Mütənəbbənin şerlərində müxtəlif qüsurlar olduğunu və müəllifi «eretikliyinə» görə tənqid edərkən Əbül-Əla bərkdən demişdir: «Əgər o şerlər yazmışdırsa, onlardan biri də «Siz əbədi olaraq mənim qəlbimdə virənəlik (xarabalıq) kimi qalmışsınız» kimi adlanır. Bu kifayət idi ki, Mütənəbbə birinci şair kimi tanınsın. Sonrakı misra «Məni nadanlıq pisləyirsə, deməli mən kamilliyə yaxınam». Özündən çıxıb, qəzəblənmiş Mürtədə nöqərlərinə əmr edir ki, ədəbsiz, diliuzunu ayaqlarından tutub küçəyə atınsınlar. Əbül-Əla üçü ən pis cəza ölüm idi.

Sarayda təhqir olunmuş şairin qəlbindəki arzuları alt-üst olur. O tam əmin oldu ki, nə alimlik, nə ləyaqət, nə də istedad əyanların yanında dəyərləndirilmir. Eyni zamanda onun düşmənləri və paxıllığını çəkənlər vəziyyətdən istifadə edərək onu tənqitçilikdə günahlandırmışlar.

Əbül-Əlanın Bağdadda öyrəndiyi dini və fəlsəfi ideyalar onun süurunda dərin iz buraxmış və gələcəkdə baxışlarının formalaşmasında həlledici rol oynamışdır. Hələ Məərr və Latakiyada o ənənəvi müsəlman dünyagörüşünün rüşeymlərini, elementlərini qavramışdır. Bura Allahın varlığının dini-dogmatik əsaslandırılması, tale və iradə azadlığı təlimi, axirət həyatı haqqında Quran təlimi və s. daxil idi. Bağdadda isə o xristian kilsəsinin, buddizm və digər dinlərin tənqitləri ilə yaxından tanış ola bilmişdi. Elə həmin dövrdə Bağdad kitabxanalarında böyük şöhrət tapmış yunan əsərləri ilə yaxından tanış olmuşdur.

Əbül-Əlanın diqqət mərkəzində «kəlam» nümayəndələri ilə mütəzililər arasında mübarizə olmuşdur. Bağdaddakı vəziyyəti təhlil edərək o yazırdı: Mən adamları çox çaşbaş şəkildə gördüm. Mütəzililər və başqaları bir-birləri ilə mübahisə edərək sıradan çıxarmağa çalışırdılar. Hökmdarların işi əyyaşlıq, əyanların işi vergi yığmaq, rəhbərlərin işi isə özge sərvətini talamaqdadır.⁷⁹

İslami bilmək, Hindistan və İrənin fəlsəfi sistemi ilə tanışlıq yunan filosoflarının ideyalarını mənimsəmək, Əbül-Əlanın şübhələrini həll etmək əvəzinə onları, daha da gücləndirmişdir. Həmin təlimlərin ideyalarının real gerçəkliklə üst-üstə düşməməsi, onların ziddiyyətli xarakteri onda həmin fəlsəfi məktəb və təlimlərə skeptik münasibəti doğurmuş, ətraf aləmə pessimist baxışları formalaşdırmışdır. Elə həmin dövrdə Əbül-Əla Məərr yazırdı ki, xristianlar doğru yolu itirmişlər, müsəlmanlar doğru yola çıxmamışlar. Yəhudilər dolaşmışlar, mağlar tam çaş-baş vəziyyətdədir. Ağıllı adamların dini yoxdur, dindar adamların isə ağılı yoxdur⁸⁰.

Əbül-Əlanın yaradıcılığının ən güclü cəhəti ehtiraslı və barışmaz **sosial tənqid** olmuşdur. Ağılsız, ədalətsiz cəmiyyət yalan və zorakılığa əsaslanır. O bu cəmiyyəti qəbul etmir. Filosoflar – Əbül-Əlanın sələfləri və müasirləri, Fərabî, İbn Sina, İbn Miskəveyh və başqaları «ideal cəmiyyət» modeli yaratmağa çalışırdılar. Həmin cəmiyyətdə ağıllı başlanğıc və ağıllı qaydalar hökm sürür. Onlar belə hesab edirdilər ki, idealla tanışlıq insanlara müəyyən dərəcədə olsa da öz əxlaqlarını yaxşılaşdırmağa və ictimai institutları təkmilləşdirməyə kömək edir. Əbül-Əla heç bir illüziyaya qapılmır. Ümumi kontekstdə onun yaradıcılığında «bu dünyaya» heç bir güzəştə getmir. Kəskin tənqid edir»

Lakin Əbül-Əlanı skeptik və pessimist kimi görmək düzgün

⁷⁹ Закуев А.К. Философия «Братьев Чистоты», Баку, 1961.с. 71.

⁸⁰ Yenə orada. S. 111

olmazdı. Çünki skeptisizm və yaradıcılığının pessimist motivləri onun dünyagörüşü hesab oluna bilməz.

Əbül-Əlanın paytaxtın ədəbi dairələrində ilk dəfə görünməsi çox təntənəli reaksiyaya səbəb olmuşdur. Lakin tezliklə şair bir çox xeyirxahları və onların tərəfdarlarını məyus etmişdir. Onlar qələm dostlarından tərif gözləyir, güclülərin şişirdilməsini istedadlı bir şəxsiyyətdən eşitmək istəyirdilər. Lakin onların ümidləri özünü doğrultmadı. Müasirləri onun əsərlərində Quranın tənqidinə rast gəldiklərinə inandıрмаğa çalışırdılar. Az keçməmiş elmə və incəsənət xadimlərinə hamilik edənlərin evlərinə gedən yol onun üçün bağlanır. Nəticədə Məərri doğma şəhərinə qayıtmağa məcbur olur. Burada o yeni bir faciə ilə anasının ölümü ilə barışmalı olur. Tənha qalan Məərri öz vəziyyətinin ağırlığını tək yaşamaq olmur.

Öz doğma şəhərində yaşayarkən o kasıbları müdafiə edir, ədalətsiz hakimləri, normal həyat tərzini keçirməyən ruhaniləri tənqid edirdi. Atasından ona çoxlu miras qalmışdır. O həmin var-dövləti kasıblara, daha çox ehtiyacı olanlara paylayırdı. Ona bu var-dövləti nə üçün paylayırsan sualı verdikdə, o özümün istifadə etdiklərim mənimdir deyirdi.

Bütün bunlar Məərri şəhərinin hakim elitasını qəzəbləndirib özündən çıxarırdı. Lakin xalqın arasında böyük nüfuzla malik olması onu hakim sinfin inzibati tədbirlərindən xilas etmişdi. Bundan başqa ortodoks ilahiyatçılar bilmirdilər ki, bu sadə qoca, öz komasına çəkilib nə yazır. Başa düşmürdülər ki, onun yazdıqları rəsmi ideologiyaya zidd, azad fikirliliyə çağırırdı. O mömin müsəlmanların qəlbine şübhə toxumu səpər, islam ideologiyasının dayaqlarını laxladır.

Dinə qarşı tənqidçilərin güclənməsinə şərait yaradır. İlahiyat nümayəndələri bütün bunları bilən zaman artıq Məərri dünyasını dəyişmişdi. R.Nikolson onun əsərlərinin dini cəhəllərə qarşı yazıldığını, ədalətsizliyi qamçıladdığını, bəşər faciəsini dönə-dönə vurğuladığını qeyd edirdi. Əsərlərində qorxu hissi yoxdur. Özü bezi məsələlərə şübhə ilə yanaşsa da yavaş-yavaş həqiqətə doğru addımlaması, əqlin gücünə daha çox yer verməsi diqqətdən kənar qalmır.

Orta əsr teoloqları Məərri adının unudulması üçün əllərindən gələni etmişlər. Onun əsərlərinin böyük bir hissəsinin məhv edilməsində yaxından iştirak etmişlər. «Çaxmaq daşının qığılcımları», «Lazım olmayanın lüzumu» şer məcmuələri, «Mələklər barəsində risalə», «Bağışlanma haqqında risalə» və s. nəsr əsərlərində Məərri humanist fəlsəfi, siyasi və ictimai görüşləri əksini tapanmışdır.

Yerin təbii proses nəticəsində yarandığını göstərmişdir. Azər-

baycanlı Xətib Təbrizi Məərri tələbəsi olmuşdur⁸¹.

Rus şərqşünası İ.Y.Kraçkovski qeyd etmişdir ki, Əbül-Əla bəlkə də yeganə ərəbdir ki, öz dövrünün ən başlayaraq dünya miqyasında diqqət tələb edir. Böyük mütəfəkkirin əsərlərində daha çox dünyagörüşü məsələlərinə toxunulmuşdur. Əhməd ibn Hüseyn Mütənəbbi (965-ci ildə ölmüşdür) Əbül-Əlanın yeganə sələfidir ki, ona daha çox təsir göstərmişdir. O Əbül-Əlanın bir filosof və mütəfəkkir kimi inkişafına və formalaşmasına mühüm rol oynamışdır. Mütənəbbi Aristotelin fəlsəfi sistemi ilə tanış olmuşdur. Bunu onun baxışlarından aydın surətdə görmək olar. Lakin onun təlimi daha çox qərmətillərin müsəlman tənqidçisi ilə çox bağlı olmuşdur. İdeoloji baxımdan qərmətillik ismailizmin cərəyanlarından biri olmuşdur. Mütənəbbi qərməti hərəkətində yaxından iştirak etmişdir. Qərməti hərəkətinin bir şüarı, daha dəqiq desək, «biz yerdə zəif olmaqla da yüksək xeyirxahlıq etmək istəyirik. İstəyirik ki, onlar ağalara çevrilsinlər» – şüarını çox xoşlamışdır.

Mütənəbbi abbasi xəlifələrinin ərəblər və farslar üzərindəki ağalığına etiraz etmişdir. Yoxsul və alçalmış insanlara müraciət edərək Mütənəbbi yazırdı ki, bu qədər ağır və alçaq vəziyyətə dözmək olmaz. Mütənəbbi poeziyasında pessimizm motivləri nəzərə çarpır ki, bu da Məərri yaradıcılığına da təsir göstərmişdir. Onun pessimizmini dini skeptisizmlə əlaqədar möcüzə hesab edənləri tənqid etmişdir. Bu işə onun dövrü üçün çox cəsarətli addım hesab oluna bilər. İlk dövrlərdə Əbül-Əlanın baxışları mömin müsəlmanın baxışlarından qətiyyətlə fərqlənirdi. Zaman keçdikcə baxışlarda köklü dəyişikliklərin əmələ gəlməsi də məlumdur. Uzun illər Əbül-Əla belə bir suala cavab verməyə çalışmışdır ki, müsəlman dini insan ağına uyğundurmu? Bu sualla əlaqədar digər mürəkkəb problemin dinin yaranma səbəblərinin axtarışı problemi də diqqəti cəlb etmişdir. Elə buna görə də onun ərəb cəmiyyəti tarixində azad fikirliliyin mübariz nümayəndəsi hesab etmişlər. Cənnət və cəhənnəm haqqında müsəlman təsəvvürlərini böyük axmaqlıq adlandırdı. Əbül-Əla açıq şəkildə yazırdı. Bütün dinlər əqlə müvafiq deyildir. Ağıllı o adamdır ki, bütün dinləri ataraq ağıla söykənir.

Əbül-Əla cənnət və cəhənnəm təsəvvürlərini ələ salır və bir sıra «cənnətləri» təsvir edirdi. «Aşağı çinli şairlər üçün cənnət», «mömin çinlər üçün cənnət» və s. bu qəbildəndir. Məərri etiqadı heç vaxt pisləməmişdir. O etiqadı insan ruhu üçün zəruri sayırdı. O guya

⁸¹ Mahmudov M. Əbül-Əla yaradıcılığında dinin və din xadimlərinin ifşası. ADU–nun Elmi əsərləri. (Şərqşünaslıq seriyası), 1977, №1.

yalan və tərif hesabına cənnətdə keyf edilməsi haqqındakı təsəvvürləri ələ salmışdır. Guya tanışlıqla qazidən günahların bağışlanması haqqında şəhadət alıb cənnətə düşməyin mümkünlüyünə də lağ etmişdir. O təsdiq edir ki, həqiqi allahsızlar güclü dünyada gizlənərək, təriqətçiliyə görə başqalarını cəzalandırırlar. Əslində cənnət haqqında təsəvvürlərin vulqarlaşdırılması da həmin həqiqi allahsızların işidir. Onun fikrincə allahsız insan əqidəsinə çaxnaşma salandır. Onlar müsəlmanları məcbur edirlər ki, qardaş qardaş üzərinə getsin. Əbül-Əla nadanlığı, cəhaleti pisləmiş, ağıla böyük yer vermişdir.

Ümumiyyətlə, Əbül-Əla dinə qarşı çoxlu tənqidi fikirlər söyləmişdir. Hətta bəzi yerlərdə ateist kimi çıxış etmişdir. Əbül-Əlanın kosmoloji baxışları mütəkəllimlərin idealist baxışları ilə müqayisə edilə bilər. O, planetlərin dünyaya təsirini inkar etmir, lakin onlarda ruhun olmasının kökündən səhv olduğunu irəli sürür. Planetlərin bir-birinə və yerə təsiri, onun fikrincə hansısa iradə və ağılla deyil, təbiət qüvvəsi ilə əlaqədardır. Əbül-Əla qədim insanların guya planetlərin bir-birinə doğmalaşması, yaşaması və ölməsini əfsanə hesab edir. O, həmçinin mütəkəllimlərin kökləri haqqında təlimini də rədd edir. Əbül-Əla mütəkəllimlərin hissi şeylər dünyasının ikinci, ideyalar dünyasından asılı olması təlimini də rədd etmişdir. Ona görə maddi dünya əbədi mövcuddur və həmişə inkişaf prosesindədir. O, hadisələrin zəruri əlaqəsinin qanunauyğunluğunu qəbul etmişdir. Böyük mütəfəkkir şübhə etmirdi ki, insan real gerçəkliyi dərk edə bilər. O, müsəlman teoloqlarına güclü zərbə vurmuş Yaxın və Orta Şərqi xalqlarının fəlsəfi və ictimai siyasi fikrinin inkişafına kömək etmişdir.

İBN SİNA (980-1037)

Əbu Əli Hüseyn İbn Sinanı avropalılar daha çox Avisena kimi tanımışlar. O, müsəlman filosoflarından ən nüfuzlusu kimi orta əsr islam və eləcə də xristian fəlsəfəsinə olduqca böyük təsir göstərmişdir. Orta əsr Şərqi, Bizansı çıxmaq şərtilə artıq yunan Şərqi deyildi. Orta əsrlər Şərqi ərəb Şərqi idi. İnsan aqlının vəhdəti nəzəriyyəsini yaradan İbn Sina, İbn Rüşd bütövlükdə götürdükdə isə ərəblər latın Qərbinin **müəllimləri** və **təriqətçiləri** idilər.⁸²

⁸² Ко́йре А. Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий. М., «Прогресс» 1985, с. 52

İbn Sina ismailiyi ailəsində anadan⁸³ olmuşdur. Onun atası maarifli insan olduğu üçün oğlunun təhsilinə xüsusi diqqət yetirirdi. Oğlan erkən yaşlarından təlim almağa başlamış və fəvqaladə qabiliyyəti ilə seçilmişdir: on yaşında o, artıq Quranı və ərəb qrammatikasının böyük hissəsini əzbər bilirdi. O, öz təhsilini Əbu Abdulla Natilin rəhbərliyi ilə məntiqi öyrənməklə və Əbu Səhl Məsihin rəhbərliyi ilə fizika, metafizika və təbabəti öyrənməklə davam etdirmişdir.

Dövrünün bütün elmlərinə yiyələnmiş İbn Sina Fərabinin şərhləri ilə tanış olmayana qədər, aydın olmayan şeyləri özü üçün aydınlaşdırmayana qədər Aristotelin metafizikasını dərk etməkdə çətinlik çəkirdi. O zaman onun 18 yaşı var idi. Bir qədər sonra dünyagörüşünün genişliyi və biliyinin dərinliyi onun adını şöhrətləndirəcək onu «Əş-şeyx ər-rəis» (Aqillərin başçısı) və «Hüccət əl-haqq» (Allahın sübutu), həm də təbiblərin ağası adlandıracaq.

Onu Şərqi böyük mütəfəkkiri, sivilizasiyalı bəşəriyyətin iftixarı, dahi alimi, ensiklopedisti, humanisti və s. hesab etmişdir. İbn Sina, filosof, təbiətşünas, astronom, həkim, şair, musiqiçi, psixoloq, siyasətçi, məntiqçi və kimyaçı olmuşdur.

İbn Sina yaradıcılığını tədqiq edən hər bir tədqiqatçı qarşısında bir sıra mühüm və əhəmiyyətli problem durur. Bunlar Şərqi və Qərbi fəlsəfəsinin qarşılıqlı münasibətinin açılması, mütəfəkkirin fəlsəfi baxışlarının formalaşması və inkişafının ideya mənbələrinin canlandırılması, onun ontoloji, qnoseoloji və rəasionalist konsepsiyalarının öyrənilməsi, humanist fəlsəfəsinin və ictimai inkişaf fəlsəfəsinin xarakteristikasının, İbn Sina fəlsəfi təliminin taleyinin həqiqi şərhinin verilməsi, ümumdünya fəlsəfəsində onun görkəmli rolunun göstərilməsidir. Onların tədqiqi İbn Sinanın tənqidçilərini təkzib etməyə yönəlməlidir. Onlara görə (tənqidçilərə) o yaradıcı dahi deyil, öz dövrünün pioneri, novatoru deyil, yalnız şərhçidir, antik fəlsəfəni kütləviləşdirən tərcüməçidir, islamın nəzəriyyəçisi və ideoloqudur.⁸⁴

⁸³ **Əl-məilyyə** – şiəliyin qollarından biri olub, təlimində iki aspekt seçilir: «xarici», ekzoterik (öz-zahir, cəmiyyətin adi üzvləri üçün açıq olan və «daxili», ezoterik (əl-batin), ismailiyə ierarxiyasında yalnız yüksək pillələri tutanlar üçün açıq olan. Dini-siyasi doktrinanın əsasında imamət haqqında, Əli nəslindən olan «qüsursuz» imam haqqında təlim durur. İsmaililər üçün «gizli» imama inam xarakterikdir, o zühur olacaqdır və islamın dini qanununun «xarici» aspektini aradan qaldıracaq, İlahi həqiqətin tamamilə açılmasına kömək göstərəcəkdir və Axirət gününə qədər dünyanı idarə edəcəkdir.

⁸⁴ Чарыев Г.О. Ибн Сина (к 1000-летию со дня рождения). Философские науки, 1980, № 4, с. 93.

Vətəndə həyatı siyasi qarmaqarıışıqlar üzündən pis keçən İbn Sina havadar tapmaq ümidi ilə Gürgana köçür. Bir sıra hökmdarların, xüsusilə bir-neçə il Şəmsəddövlənin sarayında işlədikdən sonra o İsfahana köçür və burada on beş il dinc və əmin-aman həyatı keçirdikdən sonra, İsfahana düşmənlə yürüşü ilə əlaqədar Həmədana qayıdır və orada vəzir kimi qulluq göstərir. Lakin öz inzibati vəzifəsini yerinə yetirməkdən imtina etdiyi üçün mühakimə edilməsindən az sonra xəstələ-nib vəfat etmişdir.

F.Engels «Təbiətin dialektikası» əsərində XV-XVI əsrin Qərbi Avropası haqqında yazırdı: «Bu bəşəriyyətin o vaxta qədər gördüyü bütün çevrilişlər içərisində ən böyük bir mütərəqqi çevriliş idi, dahilərə ehtiyacı olan, təfəkkür, ehtiras, xarakter cəhətdən, kamillik və alimlik cəhətdən dahilər yetirən bir dövr idi. Müasir burjua hökmdarlığının əsasını qoyan adamlar hər nə olsalar da burjuacasına məhdud adam deyildilər. Əksinə, onlar o zaman üçün xarakterik olub macərə axtaran cəsarətli insanların ruhundan bu və başqa bir dərəcədə ilham alırdılar. O zaman demək olar heç elə bir böyük adam yox idi ki, uzaq səyahətlərə çıxmamış olsun, dörd və ya beş dildə danışmasın, bir neçə yaradıcılıq sahəsində parlansın... Lakin onların xüsusilə xarakterik cəhəti bundan ibarət idi ki, onların demək olar ki, hamısı tamamilə öz dövrünün mənafeyi ilə yaşayır, əməli mübarizədə yaxından iştirak edir... bəziləri söz və qələmlə, bəziləri qılıncı, bəziləri də eyni zamanda həm söz və qələm, həm də qılıncı mübarizə edirlər. Onları kamil bir insan edən mükəmməl və möhkəm iradə də buradan irəliləyir».⁸⁵

F.Engelsin Qərbi Avropada intibah dövrü haqqındakı xarakteristikası tam şəkildə Şərqi X-XII əsr dahilələrinə aid etmək olar. Onların içərisində isə İbn Sina, Fərabî, Bîrûnî, Bəhmənyar, Ömər Xəyyam, İbnRüşd, Nizami və başqaları xüsusi qeyd edilməlidir.

Rəvayətlərə inansaq, İbn Sina qeyri-adi ümumiləşdirmə qabiliyyətinə malik olmuşdur. Özünün bir çox psixoloji əsərlərini at üstündə, hökmdarları döyüş meydanlarına müşayiət edərkən yaratmışdır. Bu təkə onun həyatında təəcəblüsü deyil. Çox nadir hallarda təbiət bir insanı bu qədər intellektual və mənəvi cəhətdən istedadlı yaradır. İbn Sina həm dövlət xadimi, filosof və həkim olmuşdur; o yalnız orta əsr fəlsəfəsinin əsasını qoymamışdır, o həm də Hippokratın və Qalenin nailiyyətlərini kifayət qədər mükəmməl saymamış, onları birləşdirmiş və daha da inkişaf etdirmişdir. İbn Sina ilk dəfə olaraq

⁸⁵ F.Engels, Təbiətin dialektikası, B., 1965, s. 167-168.

ona qədər tibbi praktikada tətbiq edilməyən bitkiləri kəşf etmişdir. Onun «Tibbi elmin Qanunu» əsərinin ikinci kitabı farmakologiyaya həsr olunmuşdur. Orada müalicə otlarının yığılması, saxlanması və istifadə edilməsi haqqında məlumat verilmişdir.

Avropada intibah adlanan dövrə bənzəyən, bezi cəhətləri ilə hətta onları qabaqlayan Şərqi Renessansı haqqında danışmaq olduqca vacibdir. Lakin özünün sosial- iqtisadi əsaslarına görə Şərqi Renessansı Avropa İntibahından əhəmiyyətli dərəcədə fərqlənirdi. Çünki o Avropada kapitalist istehsal üsulunun meydana gəlməsi və inkişafı ilə əlaqədar olmuşdur. Eyni zamanda hər iki mədəniyyət özünün humanist ideyaları, mühüm mənəvi motivləri, xüsusilə antik mədəniyyətin mənimlənməsində rolu baxımdan mədəniyyətin inkişafının dünya prosesinin vəhdətinə şəhadət verir. Həm Avropanın həm də keçmiş Sovetlər birliyinin bir çox alimləri ərəb xilafətinə daxil olan ölkələrin özünün sosial- iqtisadi, həm də mədəni səviyyəsinə görə həmin dövr Avropasını qabaqladığını dənə- dənə qeyd etmişlər.⁸⁶ Həqiqətən IX-XII əsrlərdə müsəlman Şərqi ölkələri özünün iqtisadi və mədəni yüksəlişi ilə, eləcə də xalqların formalaşması ilə diqqəti çəkir. Həmin dövrdə öz zəmanəsi üçün mürəkkəb və mükəmməl olan iri qəsiya sistemi, suvarılan torpaqların yüksək məhsuldarlığı, toxuculuq və sənətkarlıq sahələrinin, beynəlxalq ticarətin inkişafı («İpek yolu») təbii və humanitar elmlər sahəsində irəliləyişlərə də səbəb olmuşdur. Belə bir dövrdə İbn Sinanın dünyagörüşü formalaşmışdır.

İbn Sina, Fərabî kimi hesab edirdi ki, Kainat nurlanma yolu ilə yaranmışdır. Allahdan, və ya İlkin prinsipdən (əl-maddə əl-əvvəl), Xalis və Mütləq Varlıqdan, Mövcudluq mənbəyindən vahid ruhi mahiyyət (fəda) süzülür, bundan isə ikinci zəka nurlanır. Bu proses kainat aləmini idarə edən Onuncu Zəka – əksər müsəlman filosofları tərəfindən mələk Cəbrailə eyniləşdirilən fəal Zəka yaranana qədər davam edir. Bu sxemin köməyi ilə İbn Sina yenidən mürəkkəb fəlsəfi problemləri həll etməyə cəhd göstərir necə olub ki, bu qədər müxtəlif və rəngarəng olan aləm Allah adlanan Vahid səbəb tərəfindən yaranmışdır.

Bu mühakimələr öz ardınca bütün mövcud şeylərin bölmələrini, mövcudluğu vacib, mümkün və qeyri-mümkün olanları aparır. İbn Si-

⁸⁶ Соколов В.В., Средневековая философия, М., 1979, s. 191; Бертельс Е.Э. История персидско-таджикской литературы, М., 1960, s. 143; Григорян С. Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока, М., 1966, s. 148; Конрад Н.И. Запад и Восток, М., 1972 və s.

nanın özünün dediyi kimi, hər şey üçün, «nə ki, mövcuddur, onun mövcudluğu ya öz-özlüyündə vacibdir, ya da yox. Mövcudluğu öz-özlüyündə vacib olmayan hər şey isə, ya mümkün, ya da qeyri-mümkündür... Deməli (mövcud olmaq üçün), o öz-özlüyündə mümkün olmalıdır və (onda) səbəbə şərait olarsa, o mümkün olur, əgər səbəb yoxdursa, onda qeyri-mümkün olur». İbn Sina üçün bu üç anlayışın fərqi sıx şəkildə başqa şeylə əlaqədardır, mövcud şeylər arasında daha geniş suayrıcının, yeni mahiyyət (mahiya) və mövcudluq (vücut) arasında fərqin olmasındadır. Şeylərin keyfiyyət həddinin xarakteristikasını təşkil edən mahiyyəti və bütün şeylərin ümumi xarakteristikası kimi mövcudluğu arasında olan bu prinsipial fərq əksər orta əsr xristian və eləcə də müsəlman filosofları tərəfindən qəbul edilmişdi.

«Varlıq filosofu» titulu almış İbn Sina mahiyyətə münasibətdə varlığın üstünlüyü tərəfdarı kimi çıxış etmişdir. İbn Sina ontologiyasının müxtəlif aspektlərinin mürəkkəb qarşılıqlı əlaqəsi (Varlıq nəzəriyyəsi) aşağıdakı fikri göstərmək məqsədilə işlənmişdir: Vahid varlıq olan Allahdan dünya nurlanmışdır, o bir tərəfdən mümkün varlıqdır (əgər onun varlığı nurlanmadan asılıdırsa), digər tərəfdən zəruri varlıqdır, çünki onun varlığının mənbəyi – Zəruri Varlıqdır. İbn Sina təsdiq edir ki, mahiyyətlər yalnız abstrakt varlıqdırlar, çünki xarici aləmdə deyil, yalnız şüurda mövcudurlar. Nə vaxt ki, varlıq Ali Qüvvənin köməyi ilə mahiyyətlə birləşir, onda mövcud şey yaranır. Belə halda vacib olmayan, bütöv təzahür və formalar qammasını, predmetin xarici təzahürlərini, onun mövcudluğunun bilvasitə verilmiş formalarını əks edən relevant olmayan xüsusiyyət və əlamətləri əlavə etmək qalır.

Şeylərin zəruri, mümkün və qeyri-mümkün olanlara bölünmə-sindən başqa, İbn Sina onları substansiyalar və aksidensiyalar əsasında təsnifləşdirir. Daha sonra o substansiyaları, «Aksidensiya olmayan hər şey və varlığı obyekt tələb etməyən hər şey və əksinə, mahiyyət və nə isə daşıyan, varlığı müəyyən şey tələb etməyən» kimi müəyyənləşdirir. Substansiyaların belə izahı aşağıdakı triada ilə mümkündür:

1. Zəka (əql), materiyadan tamamilə ayrılmışdır.
2. Ruh (nəfs), «Bədəndən ayrı olan» bir şey olmasına baxmayaraq, onunla bağlıdır.
3. Bədən (cisim), materiyadır və tabe olandır, çünki ruha ehtiyacı vardır ki, onu hərəkətə gətirsin.

Öz kosmologiyasında İbn Sina vahid və çoxluq arasında əlaqənin fasiləsizliyini saxlamağa səy göstərir. Bu məqsədə nail olmaqdan ötrü İbn Sina neoplatonik sxem çərçivəsində mələklərin soterioloji funksiyalarına isnad edir, Vahiddən çıxan çoxluğun miqdarını izah edərək,

vahiddən yalnız vahid yaranır (ex unonon fit nist uno) prinsipinə toxunmur.

İbn Sinanın yaranma prosesi və onun intellektlə münasibəti konsepsiyasını artıq təsvir etmişik, o, İlahi nurlanma prosesi, ruh və bədən arasında korrelyasiya aparır.

Vahid Xalis və Mütləq Varlıqdan törəmiş vahid ruhi varlığın ilkin zəkasından ilkin Səmanın ruhunu və bədənini əks edən ali məsələyə uyğun olan, ikinci Zəka nurlanır. Üçüncü Zəka, ikincidən nurlanır və uyğun olaraq ilkin Səmanın ruhunu və bədənini təşkil edir. Başqa sözlə, ilkin Zəka, ilkin Prinsipə (akala) çataraq, üçlüyü (təlis): Əqli (əql), ruhu (nəfs) və bədəni (cisim) yəni sonuncu göyün Doqquzuncu sferasını doğurur. İkinci Zəkadan, yenə də üçlük prinsipinə əsasən, mütləq Üçüncü Zəka (yazma), hərəkətsiz ulduzlar sferasının ruhu və cismi gəlir və ulduzlar olaraq Fəal Zəka (əl-əql əl-fəal) adlanan Ay sferasına davam edir. Hər bir nurlanma prosesində, yeni ruh və cismin yaranmasında vacib olan xalislik azalır və bu proses Onuncu Zəkanın yaranması üçün gedən proses bitdikdə, yaranış üçün vacib olan xalislik tükənir.

Onuncu Zəkaya yalnız ay sferası tabe deyildir; məhz bu mərhələdə, başqa aləmlərdən fərqli olaraq yaranmış olum (kövn) və ölüm (fəsad) kimi xüsusiyyətləri olan materiyadan bizim «yer üzü» yaranır, yəni xalisliyin hələ qaldığı, lakin tükənmək üzrə olduğu Zəkada nurlanma prosesi başa çatır.

Onuncu Zəka əlaqələndirici həlqə, maddi aləm və Zəka aləmi və Allah arasında vasitəçi kimi «Forma Verənlə» (Vaxib əs-suvar) münasibətdə olur. Şeylər aləmilə təmasda, Onuncu Zəka formanı nurlandırır (fərqləndirici xüsusiyyət), şey məhv olduqda isə formanı geri götürür və onu başqası ilə əvəz edir.

Onuncu Zəkanın ikinci funksiyası əqlin nurlanmasıdır. Onuncu Zəkanın mələk şüurundan olan formalar materiyaya enir, və insan şüuru nurlanma aktı nəticəsində materiyadan ayrı formanı mənimsəmək qabiliyyətinə malik olur; materiya və formanın birləşməsi şeylərin mövcudluğunu və ya onların təzahürünü açır.

Vahid və çoxluq problemini mələklərdən vahid və çoxluq arasında vasitəçi kimi istifadə etməklə həll edən İbn Sina, sakral kosmologiyasının inkişafı üçün münbit yer yaratdı. Filosof özü makrokosmun öyrənilməsində, mikrokosmun, daxili aləmin dərk edilməsində nəyin vasitə olmasının öyrənilməsində ısrarlı idi. Bu cəfr adı altında məşhur olan hərfilər haqqında islam elminin (ərəb əlifbasının hərfiləri kosmologiyasının prinsiplərinə əsasən interpretasiya olunur) çiçəklənməsinə

kömək etmişdir.

Qeyd etmək lazımdır ki, öz sələflərinin fəlsəfi sistemlərinin sadəcə şərhçisi olmamışdır. Bir alim və filosof kimi onların irsinə yarıdıcılıqla yanaşmış, novatorluq etmişdir. O nəinki sələflərinin əsərlərini dərinədən öyrənmiş, şərh və təbliğ etmiş, həm də öz dövrünün tələblərinə uyğun olaraq onları təzədən işləmiş və təkmilləşdirmişdir.

İbn Sinanın özü «Şərq fəlsəfəsi» kitabının bizə çatan hissəsində Aristotel fəlsəfəsinə münasibətini aşağıdakı kimi ifadə etmişdir. Aristotel elə şeyi kəşf etmişdir ki, onu nə müəllimləri, nə də dostları edə bilməmişdi; o elmləri differensasiya etmişdir, ən yaxşı şəkildə onları sistemləşdirmişdir, bir çox məsələlərin düzgün həllini tapmış və bu haqda həmvətənlərinə məlumat vermişdir. Şübhə yoxdur ki, birinci olaraq Aristotel dolaşq problemlərin həlli ilə məşğul olmuş, düzü əyridən ayırmış, adi insan imkanlarından kənara çıxan işi görmüşdür. Deməli, ondan sonra gələnlər onun səhvlərini düzəltməlidir. Lakin onun ardıcılıqları bunu etməmişdir, çünki Aristotelin güclü təsiri altında olduqlarından bütün ömürləri boyu onun təlimindəki düzgün məqamları dərk etməyə çalışmışlar, bununla da faktiki olaraq onun düzgün olmayan baxışlarını müdafiə etmişlər.⁸⁷ İbn Sina Aristotel fəlsəfəsini inkişaf etdirərək bir sıra məsələlərdə özünün traktovkasını vermişdir.

İbn Sinanın psixologiyaya aid baxışları bilavasitə onun epistemologiyası ilə (idrak nəzəriyyəsi) bağlıdır. Aristotel kimi, o da hesab edirdi ki, insan üç qüvvəyə – bitki, heyvani və əqli – ruha malikdir. Bu qüvvələr bir-biri ilə qarşılıqlı təsirdədir. İbn Sinaya görə, bütün sadə cisimlər dörd elementdən – torpaq, su, hava və oddan ibarətdir. Şeylərin yaranması elementlərin bir-birinə keçməsi nəticəsində baş verir, bununla belə onların yerlərini dəyişməsi dərəcəsi müxtəlif olur. Qarışıq nizamə salınan vaxt cisimlər... bitki qüvvəsinə daha həssas olurlar». İbn Sina deyirdi ki, həmin qüvvəni bitki ruhu adlandırırlar». Lakin nə vaxt ki, qarışıq bitkilər üçün lazım olduğundan çox nizamə düşmə baş verir o heyvan ruhunu mənimsəyə bilər. Nəhayət, «qarışıq daha çox nizamə olduqda, onda o insani ruhu mənimsəyir». Bu piramidanın strukturu belədir ki, bitki ruhu minerallarda, heyvani ruh – bitkilərdə, zəkali ruh isə – heyvanda qərarlaşır. Beləliklə, bitki ruhunun ali və heyvani ruhun aşağı həddi oxşardır. Yüksəkdə duran hər bir ruh, öz qabiliyyətlərindən əlavə ondan aşağıda duran ruhun qabiliyyətlərini də mənimsəyir. Məsələn, bitki ruhu təzələnmək və artmaq qabiliyyətinə

malikdir; heyvani ruh üçün istək, ehtiras və qəzəb hissi xarakterikdir. Bununla yanaşı heyvani ruhun qabiliyyətləri iki sinifə ayrılır, bu da uyğun olaraq beş «daxili» və beş «xarici» keyfiyyətləri əks edir. Beş daxili keyfiyyət – bu özünə bənzərlərin yaradılması, təsəvvürlər, dəyərləndirmənin mümkünlüyü, yaradılış və diqqətin mərkəzləşdirilməsidir. Beş xarici keyfiyyət isə bunlar görmə, eşitmə, duyma, dad və iy bil-mədir.

Zəkali ruha yalnız – Allahın yaratdığı varlığın bütün fenomenlə-rindən daha yüksək mütəşəkkil olan insan varlığı malikdir. Zəkali ruh iki aspektə söykənir: bunlar praktiki və nəzəri aspektlərdir. Praktiki ruh – hərəkətin mənbəyidir; hər gün işlərdə gündəlik qərarların qəbul edilməsini təmin edir. Nəzəriyyəçilik qabiliyyəti, yalnız insanlara xas-dır, özündə 4 səviyyəni birləşdirir.

Bu təsnifata uyğun olaraq, İbn Sinanın sələflərindən bəzilərinin baxışlarına əks olmayaraq, (məsələn, Kindinin⁸⁸ və Fərabinin) zəka aşağıdakı səviyyələrə malikdir: potensial zəka, aktual zəka, fəal zəka, onun köməyi ilə nurlanma zəka (intellectus adeptus), bunun vasitəsilə dünyanın əqli cəhətdən məhvi dərk edilir.

İbn Sinanın psixologiyaya dair baxışları onların baxışlarına uyğundur, bunlara əsasən Zəka xalis Varlıqdan nurlanır və bu proses aşağı endikcə, daha çox maddiləşir. Onun aşağı hədlərindən (minerallardan) başlayaraq, ruh bu zəncir üzrə yüksəyə qalxdıqca, o daha xalis olur. Beləliklə, İbn Sina öz psixologiya sxemini ontologiya tipi üzrə qurmağa cəhd göstərir.

«Şəfa kitabının» birinci fəslində İbn Sina hansısa şərti situasiyanı şərh edir, aldığı nəticələr, mahiyyətcə, onun epistemologiyasının əsaslandığı aksioma kimi xidmət edir. O belə bir şəkli nəzərdən keçirir: insan hansısa boşluqda yaranır və inkişaf edir, burada o, nə duya, nə eşidə, iy bilə, nə də nəyisə görə bilir və deməli, xarici aləm haqqında heç nə deyə bilmir. Belə şəxsiyyətin malik olduğu yeganə bilik – onun özünün məni»i haqqında bilikdir və şəxsiyyət tamamilə əmindir ki, əgər heç nə mövcud deyilsə, onda o, özü mövcuddur.

İnsanda olan yuxarıda təsvir etdiyimiz qabiliyyətlər, ona ətraf aləm haqqında bilik əldə etməyə imkan verir. Hiss orqanları vasitəsilə insan maddi obyektlərlə tanış olur, heyvani ruh və zəkali ruh uyğun olaraq idrakın mücərrəd obyektlərini dərk edə bilir.

İbn Sinaya görə varlıq mümkün və zəruri mövcud olmanın

⁸⁷ Sitat: Григорян С. Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VIII-XII вв. М., 1960, с. 89-90.

⁸⁸ Mahiyyətcə, Kindi birinci olaraq zəkanın dörd növü haqqında təlimi işləmişdir; aktual, potensial, sonradan qazanılan və təzahür edən.

mənəyini özü özündə tapır. Elə bu cür zaman və məkanda olma onun daxili, obyektiv proseslərlə, müxtəlif, rəngarəng hadisələr arasında səbəbiyyət əlaqələri ilə şərtlənir. Bu cür varlıq dini kredolardan fərqli olaraq yaradıla bilməzdi; əksinə əbədidir, nisbi deyil, mütləqdir, əhatə edir: üzvi və qeyri-üzvi aləmi bəşər cəmiyyəti, adamların mənəvi həyatı ora daxildir. O rəngarəngdir, zəngindir, qanunauyğundur, həyatı hadisələrin bütün və zənginliyi isə, dünyanın rəngləri və gözəlliyi varlığın müxtəlif formalarıdır. Bunu isə materiya, təbiət kimi başa düşürük. Təbiət onunla eyni olan Allahı da özünə daxil edir. Birinci təkan, birinci səbəb kimi o təbiətdən ayrılmazdır. Lakin bununla Allahın rolu məhdudlaşır. Sonrakı bütün hərəkətlər, inkişaf varlığın gerçəklikdə olması yalnız öz qanunauyğunluğu, zərurəti, səbəbiyyət ucbatından baş verir.

Öz dövrünün övladı kimi, o Allahın mövcudluğunu inkar etməmişdir. Lakin İbn Sina eyni zamanda dünyanın mövcudluğunun obyektiv xarakterinin, onun əbədiliyini qanunauyğunluğunu, sonsuzluğunu, zəruriliyini də qeyd etmişdir.

Peyğəmbərlik fenomeninin təbiəti müsəlman hüquqşünasları, filosof və ilahiyyatçıları arasında daimi diskussiya predmeti olmuşdur. İbn Sina niyyəti və peyğəmbərliyin məqsədini 4 səviyyəyə ayırır: intellektual, təsvir olunan, mistik və praktiki. Elmin intellektual irsinə söykənərək, İbn Sina təsdiq edir ki, bəzi adamlar son dərəcə güclü intuisiya qabiliyyətinə malik olub, bunun əsasında müstəqil olaraq bir sıra kəşflər edirlər. Yeni dünya dininin yaranmasını dərk olunan formaları mənimsəmək qabiliyyətinə aid edirlər.

İbn Sinanın Fəal Zəka ilə eyniləşdirdiyi peyğəmbərin mahiyyətini təşkil edən intellektual intuisiya qabiliyyəti passivləşir, dərk olunan olur. Beləliklə, peyğəmbər eyni zamanda həm insan, həm də «fövqə-linsan» olur, lakin «insanlıqdan» onda, onun şəxsiyyətinin formalaşmasında iştirak edən Fəal Zəkaya münasibətdə əhəmiyyətsiz və təsadüfi olan qalır.

Qeyri-adi zəkanın təsəvvürün Varlığı– peyğəmbərin ikinci atributu olub, bunun vasitəsilə konseptual obrazlar, real həyat qabiliyyətli obrazlara transformasiya olunur və təsəvvürün obyektləri konkretləşir.

Peyğəmbər həm də peyğəmbərliyi reallaşdırmaq, yer üzünü idarə etmək qabiliyyətinə malik olmalıdır. Peyğəmbərin «formaları» Fəal Zəka ilə eyniləşdirilməsi peyğəmbərə imkan verir ki, insan «mən»inin öz bədənini üzərində olduğu hakimiyyət kimi, bu dünya üzərində real olaraq belə hakimiyyətə malik olsun.

Və beləliklə, peyğəmbərin dövlət xadimi kimi, qanunverici

kimi praktiki və ya sosioloji rolu mövcuddur; bununla yanaşı, o öz üzərində bu Qanunların yerinə yetirilməsinə görə məsuliyyət yükü daşıyır. Peyğəmbərin intuitiv biliyinin təcrübədə tətbiqi, onun mənəvi və intellektual konsepsiyaları, bu biliklərin həqiqiliyi və dəyərinin yoxlanılmasına xidmət edir.

İbn Sinanın təliminin mistik aspektinə olduqca az diqqət verilmişdir, nəinki onun Peripatetik məktəbə (Aristotelə) həsr olunmuş əsərlərinə. Deyilənə görə, həyatının sonuna yaxın İbn Sina fəlsəfənin bütün mistik doktrinasını formalaşdırmışdır. Belə ki, onun tərəfindən yazılmış və indiyə qədər aşkar edilməmiş «Kitab əl-hikmə əl-İşrakiiyyə» sözünün çoxmənalılığına görə tərcümə etmək çox çətindir. Onu «Şərqi fəlsəfəsi» kimi, «Şərqlilərin fəlsəfəsi» kimi və hətta «Şərqlilərin fəlsəfəsi» kimi də tərcümə edirlər. Kitabın məzmunu haqqında da danışmaq çox çətindir. Çünki bizə qədər onun yalnız «Şərqlilərin məntiqi» adlanan kiçik bir hissəsi çatmışdır. Burda İbn Sina təsdiq edir ki, Aristotelin peripatetik əsərlərinin əksər hissəsi dini elita üçün yazılmışdır. Onun özündə mistik elementlər daşıyan əsərləri və ya onun «elita üçün biliklər» adlandırdığı əsərlərə «Risalə fil-İşk» («Məhəbbət haqqında risalə») və «Risalə ət-tayr» («Quşlar haqqında risalə») daxildir.

Bu əsərlərin öyrənilməsi İbn Sinanın ezoterik fəlsəfəsinin mahiyyətə vacib komponentlərini açır, bunlar isə mahiyyətə, qnostik perspektivlidir. Bu cür nöqteyi-nəzər üçün fəlsəfi əsas İbn Sinanın ontoloji strukturunda vardır. Bu struktur əsasən Allah vahid Zəruri varlıqdır– qalan hər şey, ona münasibətdə yalnız mümkündür. «Səmaaltı»aləm Allaha əks tərəfdə olduğu üçün, insan ruhu üçün zindanı əks edir, onun azadlığı cəhdi ruhi rəhbər axtarmağa məcbur edir. Ruhi rəhbər həqiqət axtararı qaralıqdan işığa aparır.

İbn Sinanın ilahiyyəti nəzərə almaqla işlənmiş, mələklər haqqında və onun şəxsi kosmologiyası haqqında izahat verən simvolik dili, peripatetik fəlsəfəni inkar etmir, lakin onu elə interpretasiya edir ki, burada bu mənəvi reallaşmanın yer aldığı mənəvi aləmin və sakral kosmosun mürəkkəbliyinə işarə vurulur.

Əbu Əli İbn Sinanın həyat və yaradıcılığı haqqında məlumat kifayət qədərdir. Onun haqqında çoxsaylı orta əsr müəllifləri, məsələn, onun sadəqətli yol yoldaşı və şagirdi Əbu Übeyd Cüzcani, Beyhəqi, Kifti, İbn Abu Üseybi, İbn Xallikan Kaşi və başqaları yazmışdır. A.V.Saqadayevin yığcam xarakteristikasına görə İbn Sina əbədi səyyah, filosof, alim-eksperimentator, ensiklopedik biliyə malik kitab sevən, praktik həkim olmuşdur. Onun yaratdığı fəlsəfi sistem fikrin və əmə-

lin, həqiqətin və xoşbəxtliyin nəzəri və praktiki əqlin vəhdətinin əldə edilməsinə yönəldilmişdir.⁸⁹

İbn Sina haqqında əfsanələr dolaşmaqdadır. Mütəfəkkir fəlsəfənin xarakteristikalarından birini dövrünün elmi ilə üzvi əlaqəsini əyani şəkildə sübut etmişdir. Bu məsələdə (xüsusilə həkimlik sahəsində) İbn Sina praktik və uğur qazanan kimi təqdim olunmuşdur. Ən böyük ərəb- müsəlman filosofların demək olar ki, hamısı həkim kimi fəaliyyət göstərmişdir. Bu fakt qərribə hadisə kimi- Hegelin də diqqətini cəlb etmişdir. İbn Sinanın özü 43 tibb traktatı yazmışdır. Bir çox əsrlər boyu İbn Sinanın yaradıcılığı Şərqi təbabətinin inkişafına həlledici təsir göstərmişdir. Onun təsir orbitinə Avropa da daxil olmuşdur. İbn Sinanın ən böyük tibb əsəri «Tibb elminin Qanunu» əsəri ilk dəfə latın dilində 1472-ci ildə Milanda və yaxud Paduyada çap olunmuşdur. O dəfələrlə çap edilmiş və praktiki həkimlərin stolüstü kitabı olmuşdur. Avropada İbn Sinanın populyarlığı o qədər böyük idi ki, hətə 1909-cu ildə Brüsseldə tibb fakültəsində onun həkimlik sənəti haqqında əsəri tədris olunurdu. Şərqi ölkələrində «Tibb elminin Qanunu» əsəri çoxları üçün tibbi ensiklopediya rolunu oynayır. Fərabî kimi, İbn Sina da elmlərin təsnifatını vermişdir.

M.Dinoraşoyevin fikrincə İbn Sinanın sistemi, elmlər arasında əlaqə, subordinasiya, qərarlaşma, onların predmetinin öyrənilməsi və s. diqqəti cəlb edir. O bölgüdə siyasi elmlərə də böyük yer vermişdir. O elm deyərəkən nəzəri məsələləri, siyasət dedikdə isə praktiki biliyi və ona əsaslanan fəaliyyəti nəzərdə tutmuşdur.

İbn Sinanın praktiki fəlsəfəsində «İnsan», həm fərddir, həm də qan qohumluğu ilə bağlı nəsli insandır. Ona görə də insanın quruluşu ilə məşğul olan praktiki elm bir neçədir. Hər şeydən əvvəl, bu elmin vasitəsilə insanın zövqünün, davranışının necə olmasını öyrənmək mümkündür. «Bilik kitabı» (Dənışnamə) əsərində fəlsəfənin praktiki hissəsinin üçlü bölgüsünü saxlasa da, elmlərin ardıcılığını dəyişdirmişdir.⁹⁰ O yazırdı ki, insan ayrıca və yaxud mövcud olduğundan, birlik isə ya ailə üzvləri arasında və yaxud da yerlilər arasında olduğundan, praktiki elm də üç növə bölünməlidir. Birincisi, şəhərin idarə edilməsi haqqında elm, ikincisi evin, ailənin idarə edilməsi haqqında elm, üçüncüsü isə insanın özünün özünü idarə etməsi haqqında el-

mdir.⁹¹

Özünün yaratdığı elmin təsnifatı konsepsiyasında şüurlu surətdə əvvəlki ənənələrə qoşulur. Həmin ənənələrə görə isə insanların sosial-siyasi fəaliyyəti sırf bəşəri fəaliyyətdir və hər hansı formada fəvqəltəbii qüvvələrin müdaxiləsi qəbul olunmur. İbn Sinanın siyasət elmi və yaxud praktiki elmlərə münasibəti dəyişməz qalmışdır. Onun fikrincə nəzəri elmlər ölümdən sonra xoşbəxtlik məsələləri ilə məşğul olmur.⁹²

Tədqiqatçılar haqlı olaraq qeyd edirlər ki, İbn Sinanın Əbu Nəsr Fərabinin əsərləri ilə müqayisə edilə biləcək sosial-siyasi traktatları olmamışdır. Onlardan bəziləri İbn Sinanın sosial-siyasi problematikaya nisbətən az marağının olmasını ərəb-müsəlman dünyasında baş verən konkret hadisələrlə əlaqələndirmişlər. Qeyd edirdilər ki, İbn Sina dövründə müsəlman Şərqi siyasi həyatında (Qahirə paytaxt olmaqla Fatimilər sülaləsinin yaratdıqları xəlifəlik) dəyişikliklər Fərabinin modeli ilə yaradılacaq «Nümunəvi şəhərin» utopikliyi nümayiş etdirirdi. Əlbəttə bütün bu deyilənlər Əbu Əli İbn Sinanın cəmiyyət və hakimiyyət problemini əhəmiyyətsiz saydığını sübut etmir. Onun əsərləri içərisində praktiki fəlsəfəyə-siyasətə dair əsərləri də olmuşdur. İbn Sina insan birliklərinin mövcudluğunu insanın sosial təbiətindən çıxış edərək izah etmişdir. Onun fikrincə cəmiyyətdən kənarında insan fərdi mövcud ola bilməz. O mütləq məhvə məhkumdur. İnsan təbiətdə və cəmiyyətdə bəzi şeylərə möhtacdır. O yeməli, içməli, geyinməlidir. O təsərrüfat fəaliyyəti ilə təbiətdəki şeyləri öz tələbatına uyğun dəyişdirir. Təsərrüfat fəaliyyəti kollektiv olsa da, əmək bölgüsü zəruridir.⁹³ Birgə təsərrüfat insanın sosiallığının birinci olsa da yeganə elementi deyildir. İbn Sina həmin tezisi orijinal əlavələr edir. Sosiallığın ikinci əlaməti işarələr sistemi olan dildir. İnsanların birgəyaşayışı qarşılıqlı anlaşmanı nəzərdə tutur. İnsan təbiətdən aldığı səsərdən istifadə etməklə dili yaratmışdır. Burada o səsərdən istifadə etməklə bir-birini çağırən heyvanlara bənzəyir. Lakin, insanla heyvan arasında köklü surətdə fərqlər də mövcuddur. Heyvanların çıxardığı səsər instinktivdir və heyvanın vəziyyətini qeyri-differensial, ümumi şəkildə ifadə edir. insanların istifadə etdiyi səsər isə İbn Sinaya görə elə əlamətləri, işarələri ifadə edir ki, burada sonsuz sayda situasiyalar ifadə olunur. Bu-

⁹¹ Ибн Сина Абу-Али. Книга знания. // Избранные философские произведения. М., 1980, с. 103-104

⁹² Yəne orada, s. 103.

⁹³ Ибн Сина Абу-Али. Книга о душе // Избранные философские произведения, с. 473.

⁸⁹ Сагадесв А.В. Ибн Сина, М., 1985, с. 10.

⁹⁰ Динорошоев М. Натурфилософия. Ибн Сина, Душанбе, 1985, с. 33.

rada dil işarələrilə sosial təcrübənin ötürülməsi ifadə olunur. İnsanı heyvandan fərqləndirən sosiallıq əlamətinin biri də davranış normalarının mövcudluğudur. Yaşayış normaları sırf bəşəri hadisədir. İbn Sina onu da qeyd edir ki, insana başqa canlılardan fərqli olaraq ağıl da verilmişdir.

Nəhayət, İbn Sinanın sosial adamı bütün canlı varlıqlardan qabaq görməsi ilə də fərqlənir. İnsan gələcəklə yaşayır.⁹⁴ Onun **ümid** və **arzuları** heç bir digər canlıya məxsus ola bilməz. Onun fikrincə ideal bəşər birliyi- **ədalətli şəhərdir**, həqiqi bəşeriliyin həyata keçməsinin əsas şərti də elə odur.

ƏL-QUŞEYRİ (980-1074)

Quşeyrinin yaşadığı dövrdə islam mistisizmi artıq inkişaf edərək yüksəliş, axtarış və kəşflər mərhələsinə qədəm qoymuşdu. Sufi nəzəriyyəsi və praktikasına Rəbiyyə Ədəbiyyə, Bəyazid və s. kimi böyük mütəfəkkirlər öz xidmətlərini göstərmişdilər. Sufiliyin topladığı təcrübə onun islam dinində yeri və rolunun müəyyənləşdirilməsinə kömək etmişdir. İlkın sufiliyin bu yaradıcılığı sonrakı dövrlərdə yerində durmamış, daha da inkişaf etmişdir. Sonrakı əsrlərdə isə bu fəaliyyət yeni-yeni bəhrələrini vermiş, yeni-yeni sufi mütəfəkkirləri formalaşmış, sambalı əsərlər meydana çıxmışdır. Bəzi tədqiqatçılar sufiliyi praktiki və nəzəri sufiliyə bölürlər. Əgər nəzəri sufilik filosof-şerqşünasların və dinşünasların bilavasitə tədqiqat obyektidirsə, pragmatik mistisizm psixoloqların, etnopsixoloqların və tibbi- psixiatrların hərtərəfli tədqiqat obyektii olmalıdır. Mistik dərk etmə yolunun praktikası müxtəlif psixo-texniki, mənəvi-dini və fiziki terminlərin müəyyən sistemdə birləşmiş variativ məcmuudur. Bu sistem bir sıra məcburi komponentləri özünə daxil edir. Özünə qapanma (müşahidə), pozanın fiksasiyası (calsa), nəfəs alma üzərində nəzarət ritmik hərəkət (zikir) formulunu əzbərdən təkrar etmə. Məqsəd isə birdir – bütün incə nyüansları nəzərə almaqla insan psixikasına təsir etməkdir.

Təsəvvüf terminini elmi dövriyyəyə alman teologiya professoru Toluk gətirmişdir. Qeyd etmək lazımdır ki, təsəvvüf bütövlükdə (müxtəlif məktəblərin konsepsiya və müddəalarına, ziddiyyətli, rəngarəng müləhizələrinə baxmayaraq) dünyanın xüsusi mistik anlamının

konsepsiyası kimi üç qarşılıqlı əlaqə, qarşılıqlı tamamlanma səviyyəsi ilə özünü göstərir: fəlsəfi diskurs, hakim dini doktrina və praktiki (psixotexniki) metod: Ümumiyyətlə sufi ədəbiyyatında paralel surətdə yeni sinoptik istiqamətlər formalaşmışdır. Həmin istiqamətlərin başında Sərrac (988-ci ildə ölmüşdür), Əbu Əbdürrəhman Sulami (1021-ci ildə ölmüşdür), Məkki (966-cı ildə ölmüşdür) və başqaları dururdu. Bu istiqamətin çiçəklənmə mərhələsi Quşeyrinin adı ilə bağlıdır. Onun yazdığı və sufi nəzəriyyə və praktikasının şah əsəri sayılan «Sufiliyə dair traktat» («Ər-risələ fi ilm ət-təsəvvüf») əsəri çox məşhur olmuşdur. Əslində bu əsər çox vaxt «Quşeyri traktatı» kimi tanınmışdır.

Əbül-Qasim Əbdülkərim ibn Havazan əl-Quşeyri İranın Xorasan vilayətinin Nişapur şəhəri yaxınlığında Qəznəvilərin hökmranlığı dövründə doğulmuşdur. O öz dövrü üçün lazım olan səviyyədə tam dini təhsil almışdır. Qurani tam öyrənmiş islam hüququnu (fiqh) və əsəri teologiyasını dərinləndirən mənimsəmişdir. O məşhur sufi-əşəri Əbu Əli Dəqqaqın (1021-ci ildə ölmüşdür) sevimli tələbəsi olmuşdur. Sonralar o Dəqqaqın qızı ilə evlənmişdir. Onun arvadı mömin və alimliyi ilə məşhur olmuşdur. O həm də qadınların içərisində Peyğəmbərin hədislərinin məşhur ötürücüsü kimi də tanınmışdır. Quşeyri bir sıra əsərlər yazmışdır ki, onların içərisində Qurana dair şərhlər də olmuşdur. Lakin müasirləri arasında «sufiliyə dair traktat» əsəri daha çox populyar olmuşdur. O müasirlərinə böyük təsir göstərmiş və əhəmiyyətli nüfuzə malik olmuşdur. Sulamini təqlid edərək Quşeyri ilkın sufilerin bioqrafiyasını ənənəvi formada təqdim etmiş, hər bir sufinin fikirlər toplusunu ardıcılıqla gələcək nəsillərə ötürülməsinə şərait yaratmışdır. 83 sufinin bioqrafiyası kimi «traktatın» 2-ci və 3-cü hissəsi sonrakı nəsillərə mühüm təsir göstərmişdir. 2-ci hissə 28 sufi konsepsiyasının parlaq öçerki hesab oluna bilər. 3-cü daha uzun hissə isə sufi əxlaqi və psixoloji konsepsiyalara dair öçerkləri əhatə edir. Şübhəsiz bu qısa öçerkdə Quşeyrinin istifadə etdiyi termin və konsepsiyalarının hərtərəfli izahını vermək imkan xaricindədir. Lakin aşağıda gətirəcəyimiz nümunələr «Quşeyri traktatı»ndakı təfəkkür modelini, sufilik ideyalarına dialektik, dinamik və çoxsahəli yanaşmanı aydın şəkildə göstərə bilər.

Qeyd etmək lazımdır ki, sufi təcrübəsinə Quşeyrinin özünə-məxsus yanaşması olmuşdur. Bu özünü ən çox əsərin 2-ci hissəsində özünü göstərir. Hər bir əsas konsepsiyanın təhlili ilk sufilerin fikirləri ilə müşayiət olunur. Canlı şifahi ənənələr, sufi- müdriklərin öz aralarında apardıqları dialoqda üzə çıxan qiymətli fikirlər, usta mütəfəkkirlərin təsviri daha maraqlı olmuşdur.

⁹⁴ Yenə orada. s. 475.

Quşeyri qeyri-müəyyən şəxsi cümlələri işlətməyi xoşlamışdır. «Deyirlər ki»... «danışirlar ki». «Nəql edirlər ki» Kim isə danışır ki» və s. bu qəbildəndir. Sufi qardaşlığı – şeyxlərindən danışarkən Quşeyri ilk növbədə müəllimi Dəqqaq və onun müəllimi Sulaminin adını çəkir. Rəngarəng ibrətli hekayələr və poetik sətirlər fəvqəladə dərəcədə maraqlı təhlil ilə çulğaşır. Ayrıca götürülmüş bir termin, məsələn, vakt (mistik məqam) müxtəlif nöqteyi-nəzərdən təhlil edilir. Bura sufi və qeyri-sufi təhlil də daxildir. Hər bir oçerkdə məzmun tam dərinliyi ilə açılır, məna aydınlaşır. Bir oçerk çərçivəsində terminin müxtəlif mənaları verilir. Bir-birinə əks olan mülahizələr ortaya qoyulur ki, oxucu daha məntiqlisini, ağlabatanını seçə bilsin. Bir oçerkdə bir termin ətrafında həm müsbət mənada, həm də mənfi mənada mövcud olan fikirlər təhlil edilir. Bu cür «açıq perspektiv»i terminin təhlili ilə əlaqədar yazılan oçerki daha da zənginləşdirir. Fasiləsiz, dinamik vəziyyətdə verilən şərh özünün məna tutumu, məntiqiliyi baxımından da diqqəti cəlb edir. Stilistik müxtəliflik, emosional rənglər palitrası oxucuya sürpriz ardınca sürpriz gətirir. Hər bir termin ətrafında aparılan diskussiyalar onun ümumi əhəmiyyətini, əsas semantik sahəsi ilə müxtəlif sufi qardaşlığı və ordenlərinin mülahizələri ilə daha da zənginləşir. Konsepsiyaların bütün qolları nəzərdən keçirilir. Emosional və psixoloji xarakterlər əxlaqi nyuanclar, hissi təcrübənin aspektləri də daxil olmaqla problemin hərtərəfli təhlili diqqəti cəlb edir. Teoloji şərhlərdə terminin tətbiqinin təhlili insanın iradə azadlığı ilə ilahi qabaqcadan müəyyənləşdirmə arasındakı klassik ziddiyyətlərlə müşayiət olunur. Sonra isə terminin ehtiyatlı lirik nota (poetik sətirləri nümunə gətirməklə) və dramatik nota (müxtəlif hekayətlər və əhvalatların təsviri ilə keçirilməsi prosesi təqdim olunur. Hər bir oçerkin çoxsahəli və çoxplanlı xarakteri bütün əsər boyu özünü göstərir. Çox vaxt bir oçerkdə termin digər terminin köməyi ilə şərh olunur. Hər bir yeni terminin şərhini oxucunu əvvəllər təhlil və şərh edilmiş terminlərin təqdimi səviyyəsinə qiymətləndirməyə kömək edir. Doğrudur, hər bir «lüğət» bir termini digərinin köməyi ilə şərh etməlidir. Lakin Quşeyrinin traktatını oxumağa davam etdikcə aydın olur ki, bütün sufi terminləri bir-birilə əlaqədardır, ayrılmazdır, bir-birindən tam şəkildə asılıdır. Bu mənada «Quşeyri traktatı» təkəcə sufi konsepsiyaların parlaq tədqiqi deyil, həm də sufilərin dinamik və perspektiv metodlarının parlaq illüstrasiyasıdır. Quşeyri müəllimləri Əbu Əli Dəqqaqın və Sulaminin yolunu davam etdirmişdir. Kuşeyri sufiliyə dair ümumiləşdirici traktat yazmağa çalışmışdır. Onun «Risalesi»ndə müraciət şəklində yazılmış əsərində teoloq-əşəri mövqeyindən sufi təlimi və praktikasını təsvir et-

mişdir. Əşəri ilahiyyat məktəbinə mənsub olan ibn Həfif İranda xeyli tərəqqi etmişdi. 1046-cı ildə yazdığı **Risale** əsərində Kuşeyri ilkin sufilik nəzəriyyəsinin xülasəsini vermişdir ki, bu da o dövrdə ən çox oxunan əsər hesab olunur. Qərbdə bütün müsəlman mistiklərinin demək olar ki, hamısının əsərlərindən əvvəl həmin əsəri öyrənməyə başlamışlar.⁹⁵ Kitab sufilərin qısa bioqrafiyası ilə başlanır, sonra isə sufi terminologiyasının və mistik deyimlərinin ətraflı təhlili gəlir. Kuşeyri digər qısa əsərləri də yazmışdır. Burada onun şəxsi ruhani təcrübəsi, xüsusilə dua praktikası ilə bağlı fikir və mülahizələri toplanmışdır.

Quşeyrinin tərəfdarlarından biri Qəznəli Xucviri olmuşdur. O Quşeyrinin bütün yığıncaqlarında olmaqla bərabər, dövrünün demək olar ki, ən mötəbər sufilərini ziyarət etmişdir.

Quşeyrinin mistik təcrübəsi Allaha qovuşmaq cəhdinə dair ilk mülahizələrini vaxt termini haqqında fikirləri, o cümlədən zaman, təcrübə və özünüdərk arasında qarşılıqlı əlaqə haqqında fikirləri bir daha aydın şəkildə özünü göstərir. Sufilikdə vaxt– halın zaman kəsiyidir. Hal– xüsusi mistik vəziyyətdir. Son məqsədə çatmaqdan ötrə, daha dəqiq desək, Allahla birləşmək, mənəvi ünsiyyətə girmək üçün sufi mənəvi və ruhani «yolu» (təriqəti) keçməli, həmin yolun müxtəlif mərhələlərini aradan qaldırmaqlıdır. Qısa müddətli vəziyyət (hal) və davamlı vəziyyət-dayanacaq «məqamat» sufini özünün şəxsi mükəmməl olmayan «Mən»– indən tədricən uzaqlaşmasına yardım edir.

Sufilər bilirdilər ki, xahiş məzmunlu dua insanın müstəsna hüququdur, imtiyazıdır. Ola bilər ki, hər bir canlı məxluq öz dilində Allahın adını çəkməsinə baxmayaraq, yalnız təkəcə insan Allaha müraciət edə bilər və müdrik yaradıcılığının qarşısında öz dərd və ümidlərini bildirə bilər. O dünyada baş verən və baş verəcək hadisələri qabaqcadan müəyyən etmişdir. O insana hörmət olaraq onun dualarını, arzularını eşidir. Allah insan duaları içərisində yorulsa da ona qayğısını əsirgəmir. İnsana sərvəti, ağılı da o verir. Qurani Kərimdə deyildiyi kimi:

2:269 Allah istədiyi şəxsə hikmət (elm, mərifət, müdriklik) bəxş edər. Kimə hikmət bəxş edilmişsə, ona çoxlu xeyir (əbədi səadət) verilmişdir. Bunu ancaq ağıllı adamlar dərk edərlər.⁹⁶

Kuşeyri bir hədisi misal gətirərək deyir: Allah Cəbrayılə əmr edir ki, onun sədaqətli qulu olan insanın dualarını zövq xətrinə qəbul etməsin. Çünki Allahın həmin qulunun səsi Allaha ləzzət verirdi. Bu

⁹⁵ Шиммель Аннемари. Мир исламского мистицизма, s. 76

⁹⁶ Qurani-Kərim. 2:269, s. 40

cür antropomorf təsəvvürlər haqqında Cəlaləddin Rumidə kifayət qədər hekayətlər vardır. Ona görə də dua edən insanlar bülbüllə müqayisə olunurlar. Sufi poeziyasında belə şeylərə tez-tez rast gəlmək mümkündür. Sufiləri maraqlandıran ikinci problem ondan ibarət idi ki, insan öz dualarında hansı dərəcədə və yaxud səviyyədə tələb edə bilər. Və buna da belə cavab verirdilər ki, sırası dindarlara Allaha Vurğunlar arasında fərq qoyulur. Bəzi mistiklər öz fərdi dualarında elə sözlər işlədirlər ki, adı dindarlara onu yerinə düşməyən, hətta kobud söz hesab edirlər. «Müsləman mistiklərinin Allahla mübarizəsi (dualarda) sufilik tarixinin xüsusi fəslini təşkil edir».⁹⁷ Mistik duanın mahiyyəti xahişdə deyil, əbədi tərifdə və təzimdədir. Quşeyrinin müəllimi Dəqqaq duaları adı üç hissəli sxem üzrə təsnif etmişdir. Üç dərəcə dua var: **Xahiş etmək, dua etmək və tərifləmək**. Xahiş yerdəki dünyanı arzu edənlərin nəsibidir; dua etmək digər dünyanı arzu edənlərin qismətidir; tərif etmək isə Allahı arzu edən, sevənin taleyidir. Bütün bunlar isə Quşeyrinin təsnifatına müvafiqdir. Zikrin keçirilməsi prosesi də Quşeyridə ətraflı təsvir olunmuşdur. Sufilər özlərini Allahın əziz bəndələri, sevimliləri hesab edirdilər.

10:62. Bilin ki, Allahın dostlarının heç bir qorxusu yoxdur və onlar qəm-qüssə görməzlər.

10:63. O kəslər ki, iman gətirmiş və pis əməllərdən çəkinmişlər.

10:64. Onlara dünyada da, axirətdə də müjdə vardır. Allahın sözləri (verdiyi vədlər) heç vaxt dəyişməz. Bu ən böyük qurtuluş və uğurdur.⁹⁸

Sufi mistik məqamının sonrakı vəzifəsi özünün xüsusi iradəsi və seçimini itirməsidir. Məqsəd və şüurlu cəhdlərdən asılı olmayaraq məqam sufiyə spontan təsir edir. Bütövlükdə məqam qeyri-zamanda – zaman, zaman daxilində zaman olub esxatoloji axirət, «o dünya»nın real dünyaya keçirilməsidir.

Sonra Quşeyri müvəqqəti psixi vəziyyəti «nurlanmanı» («halı» cəm halda «əhvalı») nəzərdən keçirir. Sufi psixologiyasına xas olan dinamizm xüsusi vurğulanır. Quşeyri efemer hal ilə daha dayanıqlı mərhələ «dayanacaq» («məqam», cəm halda «məqamat») arasındakı yaxşı məlum olan kontrastdan başlayır. Çünki sufilər mistik vəhdətə nail olmaqdan ötrü bu yolları keçməlidirlər.

Quşeyri öz təsvirini «sıxılma» («**kəbd**») və «genişlənmə»

«**bəst**» kimi vəziyyəti bir-birindən ayıran psixoloji anlayışlardan başlayır. Gələcəyi gözləmək (ümid və qorxu) anlayışları da nəzərdən keçirilir. Əvvəllər «genişlənmə» daha çox arzu edilən vəziyyət olmuşdur. Lakin Quşeyri «genişlənmənin» bir tələ olduğunu sübut etməyə çalışır. Oçerk Kəbdə və bəstənin məşhur təsviri ilə başa çatır.

İncə, ustalıqla edilən jonqlyorluqdan sonra Quşeyrinin burada (məna və şifahilik mühüm yer tutur) Cüneydlə mübahisəsi başlanır. Səs təlqin mövqeyindən gəlir. «Mən burada deyil, oradayam». Cüneyd əsas sufi mistik təcrübəsindən «ərimə», «özü üçün ölmə», «fəna»dan Allahla vəhdətdən, həqiqi mahiyyətə çatmaqdan danışır. Bunun üçün psixoloji «tərpənişlərdən», «Allah qorxusu», «ümid», «iştirak etmə» və «iştirak etməmək», «qovuşma» və «ayrılma» vəziyyətlərini keçmək zərurətini qeyd edir. Bu vəziyyət dəfələrlə təkrar oluna bilər. «Qorxu» (Allah qorxusu), məni sıxır. Ümid məni genişləndirir. Gerçəklik məni birləşdirir. O məni qorxu ilə sıxan zaman ölümdən alır. O məni ümidlə genişləndirdikdə özümə qaytarır. O məni birləşdirir, iştirakçıya çevirir. O realıq vasitəsilə ayırarkən mən özümü hiss etmirəm, o məni özümdən gizlədir. Cüneydin konsepsiyası, sözləri ilə jonqlyorluq edən Quşeyri əsrlərin içərisindən sufi fikri və təcrübəsi ilə gözlərimiz önündə durur.

Kəbd və **bəst**-in təsvirini başa çatdırdıqdan sonra Quşeyri «titrəmə» və «dostluq» anlayışlarına keçir. Rudolf Otto sakral sözünün tərifini verərək (mistika dəhşəti ilə ruhlanan) **mysterium tremendus** insan təcrübəsinə sakral simultan modeli də əlavə edir. Bura intensivləşdirilmiş Allah qorxusu da daxildir. İlk sufilər üçün **mysterium tremendus** – bir sıra şüur modelləri cütündə özünü göstərir. Bura intensivləşdirilmiş dostluğun simultan həyəcanları ilə intensivləşdirilmiş «Allah qorxusu» və yaxud «titrəmə» daxildir. «Dostluq» ilahi iştirakla (üns) və «titrəmə», «əsmə»nin (**hayba**) ruhi sevinci «dostluq» – Qurana dair söhbətlərin iki fundamental modelidir. İlk sufilər həmin anlayışları empirik psixologiyaya daxil etmişlər. Elə buna görə də Quşeyri təbii olaraq klassik poetik ənənələrə müraciət edir ki, «dostluq» haqqında mülahizələrini daha ətraflı təsvir etsin.

Yuxarıda gətirdiyimiz nümunələr Quşeyri baxışlarında özünün zirvəsinə çatan sufiliyin mürəkkəb konseptual dünyasını bir daha aydınlaşdırır. «Quşeyri traktat»ının ən geniş üçüncü hissəsinin oçerklərində əxlaqi psixologiyaya diqqət daha çox olmuşdur. Eqoizm, paxıllıq, qürur, lovğalıq, acidillik və s. Kateqoriyalar diqqətlə nəzərdən keçirilir. Eyni zamanda empirik psixologiyadan – yaddaş, məhəbbət-ehtiras, arzu və s. kateqoriyalardan istifadə olunur. Burada hər bir konsepsiya digəri

⁹⁷ Шиммель А. Göstərilən əsəri. s. 130

⁹⁸ Qurani-Kərim. 10:62; 10:63; 10:64. S. 181

ilə çulğalaşır. Konsepsiyaların çulğlaşması modellərin çulğlaşması kimi gedir. Hər bir konsepsiya psixoloji, fəlsəfi və poetik kontekstə malikdir. Quşeyri dahiliyi ona hər üç aspektdə zirvədə durmağa imkan verir. «Quşeyri traktatı»nın meydana gəlməsi ilə sufi ədəbiyyatı yeni tarixi zəmin əldə edir. Klassik əxlaqi tədqiqatlara və dini– mənəvi kateqoriyalara Quşeyri yanaşması yenidir və orijinaldır.

ƏBU ƏLİ MİSKƏVEYH (936-1030)

Doktor Qasım Turhanın «Əmiri və fəlsəfəsi», Vaşinqtonun Corcaun Universitetinin professoru, doktor Macit Fahrinin «İslam fəlsəfəsi tarixi» kitablarında Əbu Əli Əhməd ibn Məhəmməd Miskəveyh (1030-cu ildə ölmüşdür) haqqında verilən məlumatlar və tədqiqatlarda Əbdürrəhman Bədəvinin 1952-ci ildə Qahirədə nəşr etdiyi kitabı və Miskəveyhin əsərlərindən sitatlar onun haqqında növbəti sözləri deməyə imkan verir. Miskəveyh Buveyhi sultanı Adid əd-Dövlənin xəzinədarı olmaqla yanaşı dövrünün ən ünlü simalarından olmuşdur. Tarixi, psixologiyani və etikani-əxlaq fəlsəfəsini dərinləndirən bilmiş, dünya tarixindən bəhs edən «Təcarüb əl-üməm» (bu kitab haqqında 1917-ci ildə Leon Qaytani öz tədqiqatını nəşr etdirmişdir), yunan-fars-ərəb hikmətlərinin kolleksiyasından ibarət «Cavidan-Xirad» («Əbədi hikmət» - Bədəvinin xüsusi tədqiqat obyektinə olmuşdur), əxlaq və nəfs haqqında traktatları, xüsusilə, «Təhziyə əl-əxlaq və tətəbir əl-ərak» adlı əsəri dövrümüze gəlib çatmışdır.

Yuxarıda göstərilən onun əsas əsərlərindən biri də «Əl-fövz əl-əşğər» (Kiçik uğur) İbn Sinanın buna bənzər «Nicat» əsərindən öncə yazılmışdır. Bu əsərinde Miskəveyh yeni əflatunçuluq haqqında qısa izahat verir. Lakin məlumdur ki, bu iki əsər arasında metod və mövzu baxımından nəzərəcarpacaq fərqlər duyulmaqdadır. Əxlaq və elm nəzəriyyələrində Fərabidən ayrıldığı üçün **müəllim əs-salis** (üçüncü müəllim) adını almasına baxmayaraq ibn Miskəveyh Fərabini ardınca getməkdə davam etmişdir. Filosof olmasına baxmayaraq, o həm də tarixçi, ədəbiyyatçı və təsəvvüf məsələləri ilə məşğul olan kimi də tanınmışdır. Lakin bütün bunlara baxmayaraq o əxlaq sistemi olan filosof kimi məşhurdur. Fərabidən sonra Miskəveyh Platon və Aristotelin fəlsəfəsini islam dini ilə uzlaşdırmağa çalışmışdır.

İbn Miskəveyh Fərabinin əksinə olaraq praktikaya nəzəriyyədən, əqlə elmdən öncə yer verməklə pragmatizmə yaxınlaşmışdır. Öz fəlsəfəsi və əxlaq sistemində dövrünün tələblərinə uyğun olaraq bütün

elm sahələri ilə məşğul olmuşdur. Din ilə hikmət elmini birlikdə oxuyar və onların müqayisəsini aparardı. Dini fəlsəfəyə bağlandıqlarına görə İhvani-səfa qardaşlarını tənqid edərkən dinin fəlsəfədən ayrı müstəqil və önəmli olması qənaətinə gəlmişdir. Miskəveyhə görə fəlsəfə ağıla əsaslanırkən din isə münaqişəsiz şəkildə əmr və qadağalara əməl edir. Fəlsəfə dialektikani qəbul edir və azad, müstəqil fikirdən yararılır. Fəlsəfədən öncə bir yer tutan dinin əsil önəmi insanı uşaq yaşlarından etibarən yetişdirməsidir. Fəlsəfənin təsiri insan aqlının kamilliyə nail olmasında özünü göstərir.⁹⁹

Miskəveyhidə fəlsəfi elmlərin siyahısı növbəti qaydada – riyazi məntiq, fizika və metafizika kimi verildiyi halda Fərabini və İbn Sinada məntiq digər fəlsəfi elmlərə müqəddimə kimi təqdim edilir. Miskəveyh Tanrının varlığını və birliyini ümumiyyətlə, bütün qədim filosoflar tərəfindən qəbul edildiyini bildirir. O, digər islam filosofları kimi deyil, yeni tərzdə bu problemə yanaşma nümayiş etdirərək Yaradanın varlığını isbatlamaq üçün Aristotelin hərəkət dəlilinə əsaslanır. Bu Yaradan ya da hərəkət etməyən Mühərrik (Unmoved Mover) dəyişməz və O, başqa bir varlıqdan tamam ayrıdır. Məntiqlə O ancaq neqativ terminlərlə vəsf edilməlidir. Ona ən yüksək fəzilətləri nisbət vermək üçün biz bu məsələdə «Quran»ın təbliğlərinə və cəmiyyətin inamına uymalıyıq.

Varlıqların Tanrıdan meydana gəlməsini Miskəveyh emanasiya yolu ilə izah edir. Əsl varlıq mənbəsindən ilk emanasiya edən ilk varlıq Fəal Ağıldır (burada Fəal Ağıl adı İslam neoplatonizminə zidd olaraq onuncu ağıla deyil, birinci ağıla verilir). İkinci sudur (emanasiya) Nəfs və üçüncüsü göylərdir. Burada Miskəveyhi- emanasiya nəzəriyyəsinin və yaradıcı nəzəriyyə iddialarının fərqi nəzərə alınmış kimi Tanrının hər şeyi yoxdan yaratmış olduğunu iddia edir.

Nəfslə bağlı müzakirəsində Miskəveyhi Aristotelin izahatının qısalığından və onun tədqiqatçıları Afrodisiyalı İsgəndər və Femistius arasındakı fərqlərdən şikayət edir, lakin Yəhya bin Adinin məşhur tələbəsi Həsən ibn Suvardan (Həmmardan) yararlandığını xəbər verir.

Miskəveyhi nəfsin həqiqi qiymətinin zidd surətlərinin eyni zamanda və qavrama qabiliyyətindən gəldiyini bildirir. Aristotel kimi o da güclərin müxtəlifliyinə baxmayaraq, nəfsin qavramasının tək olduğunu bildirir və qeyd edir ki, əks təqdirdə o duyulmaq və qavranılmaq kimi müxtəlif qavrama formalarını cilalamazdı.

Kitab neoplatonçu, İslam və hardasa İran elementlərinin bir-

⁹⁹ H.Ziya Ülken. İslam fəlsəfəsi tarixi. İstanbul, 1957, s. 188

birinə qarışdığı peyğəmbərlik və daxilən rahatlanmaq, sakitləşmək ilə bağlı müzakirə ilə bitir. Nəfsin(ruhun) ölümdən sonra yaşadığını isbat etdikdən sonra Miskəveyh onun gələcək həyatdakı taleyi və nəfsin həm bu, həm də o dünyadakı xoşbəxtliyi üzərində durur. Miskəveyhin erəbcədəki bir neçə sisteməlik əsərindən biri sayılan «Təhzi b əl-əxlaq»ın («Əxlaqın yetkinləşməsi»nin) vacib nöqtəsi yeni əflatunçuluğun alışıdığımız izahından daha çox əxlaq nəzəriyyəsidir. Bu əsərin qayəsi girişdə müəllifin ifadə etdiyi kimi bizdəki əxlaq xüsusiyyətlərini inkişaf etdirərək kamilləşdirmək, onları daha yüksək davranış halına gətirməkdir. Psixologiyada ifadə edildiyi kimi bu zaman Nəfsin mahiyyəti, kamalı, gücü və qayəsinin araşdırılması vacibdir.

Nəfs maddədən tamam ayrı bir cövherdir, o, bu cür də duyulur, qavranılır, yaxın-uzaq, böyük-küçük kimi zidd surətləri qavramağa təhrik edilir. Nəfsin düşünən tərəfi duyan tərəfindən müstəqil olaraq doğruluq və yanlışlıq haqqında hökm verə bilməsi və təkə öz idraklarını deyil, eyni zamanda bu idrakların predmetlərini də qavraya bilmək baxımından fərqlənir. Onun üstünlüyü bilik əldə etmək funksiyasının olması və maddi olanı kiçik görməsidir. Bu halda fəzilət yaranandan ona aid olanın yetkinləşmə dərəcəsi və bədənə məxsus olanlardan isə çəkinmə dərəcəsi ilə ölçülə bilir. Bilik mövzusu hiss ilə ağılı bərabər şəkildə götürsə də üstünlüyün ağıl tərəfindən olması şübhə doğurmur. İbn Miskəveyh varlıqlar arasında birləşmə və fərqləri götürərək mərtəbələrə ayırır. O dövrünə görə çox dəyişik olan bir sıra təkamül nəzəriyyəsi irəli sürmüşdür. Bununla bərabər insanı kainatın bir xülasəsi olaraq qəbul etmişdir.

İbn Miskəveyh Allahın kim olması məsələsində bilmirəm, anlamıram deyənlərin mövqeyində durur. Çünki Allah bir nurdur. Dolayısı ilə onun anlaşılması asandır. Fəqət insan aqlının zəif olması səbəbindən də Allahı anlaması çətinidir. O Fərabinin ardınca Allahın zühdünün gizli qaldığını qəbul edir. Onun peyğəmbərlik görüşü ilə təkamül nəzəriyyəsi bir-biri ilə əlaqəlidir. Peyğəmbərlik ən yüksək mərtəbə olur, insanlığın tacı hesab olunur. İbn Miskəveyh vəhy ilə ilhamı bir-birinə qarışdırır.

İnsanı əvvəlki canlılardan ayıran təfəkkür və iradi hərəkətlər qabiliyyətinin olmasıdır. İradəli davranışlar iki qismə bölünür: yaxşı və pis, fəzilətli və şər. Fəzilətli davranışlar Yaradanın özünə xas xüsusiyyətləri qiymətləndirmək üçün olan iradəli hərəkətlərdir. Pis davranışlar da iradəli olub insanın arzu etdiyi aqibətə çatmasına maneçilik törədən hərəkətlərdir.

Pis və yaxşının bu teleoloji izahı işığında aydın olur ki,

düşünən canlı insan təbiətinin lazımı əxlaqi qaydalara uyğun olaraq yaşaya biləcəyi mümkün olduqda, o, indiki və gələcək həyatında xoşbəxtliyə çatacağına zəmanət alır.

Miskəveyhə görə, nəfsin 3 mələkəsi vardır: 1) Düşünmə və ya mələk gücü beyində yerləşir; 2) Şəhvani və ya heyvani güc qaraciyərdə yerləşir; 3) qəzəb və ya aslan gücü ürəkdə yerləşir.

Bu cür təsəriflənmə fəzilətlərə də aiddir. Onlar da paralel ziddiyyətləri ilə yanaşı üç qrupa bölünür. Bu səbəbdən Nəfsin düşünən tərəfi həqiqi biliyə ehtiyac duyduğunda elm və ya hikmət meydana gəlir. Şəhvət gücünün öz hədəfinə nail olduğu və aqlın yönəltmə diqtəsini qəbul etdiyi zaman iffət meydana gəlir, bununla birlikdə cəmərdlik də hasil olur. Qəzəb gücü düşünmə gücü tərəfindən istiqamətləndiriləndə özünü tutma və igidlik meydana gəlir. Bu yüksək xüsusiyyətlərin bir-birinə bağlı olması və uyğun nisbətə hərəkət etməsi onların daha mükəmmələ- ədalət fəzilətinə çatmasına səbəb olur. Elə bu səbəbdən də filosoflar 4 ali xüsusiyyəti xatırlatmışlar: Hikmət, iffət, igidlik (şücaət) və ədalət; 4 əks xüsusiyyət isə bunlardır: cəhalət, özünə hakim olmama, qorxaqlıq və zülm.

Yardımcı fəzilətlər isə bu əsl fəzilətlərin əhatəsinə aiddir: hikmət dairəsinə - zəka, hafizə, bəsiyyət, kəskin anlayış və öyrənmə qabiliyyəti; iffət dairəsinə - utanma, sakitlik, səbr, cəmərdlik, doğruluq, qənaət, xoş xasiyyət, özünü tənqid, sülhsevərlik və s.; igidlik dairəsinə - alicənablıq, cəsarət, məntiq, doğruluq, mərifət və s.; ədalət dairəsinə - dostluq, ülfət, minnətdarlıq, əsl yoldaşlıq, dindarlıq və s. Miskəveyhin iki xoşbəxtlik nəzəriyyəsi var: dünyəvi və ruhani. İnsanın dünyadakı xoşbəxtliyi qismən heyvani, qismən də mələklərə xas xüsusiyyətləri bürüzə verməsi, dünyadakı hakimiyyət quruluşunda iştirak və ona xidmət etməsində özünü tənzimləyir. Onun əsas xoşbəxtliyi isə həyatının sonunda mələklər və xoşbəxt insanların dostluğunda tapdığı ruhani xoşbəxtlikdir. **Birincisi** bizim əxlaqi və ruhi xüsusiyyətlərimizin ən yüksək dərəcəsinə göstərən, lakin ikincisinə nisbətə olduqca zəif xoşbəxtlik növüdür. **İkincisi** isə ilahi həyatın xüsusiyyəti kimi insanın özünün özünü qane etməsi hissidir. Bu fikrini əsaslandırmaq üçün Miskəveyh Əbu Osman Dəməşqinin tərcüməsində Aristotelin nəfsin fəzilətlərinə dair traktatından götürüldüyü hesab edilən, əslində isə «Nikomax etikası» dan (X.6-7s.) bir az dəyişdirilmiş iqtibası xatırladır. Burada Aristotel təfəkkür həyatını, insan təbiətini özünə yönəldən ilahi həyatın qayıtma yolu kimi tanıyır.

Bununla bərabər Aristotel kimi Miskəveyh də dostların yardımı, həyatın xarici nemətlərdən xali olduqda reallıqla öz əksini tapma-

dığını bildirir, həyatı kiçik görməməyə diqqət edir. Miskəveyh qeyd edir ki, dostluq da həddini aşmayan xarici nemətlər kimi yaxşı həyatın əsl tamamlayıcısıdır. Burada dostların söhbətinə qoşulmaq və bundan zövq almaq Aristotelin «Siyasət»də ifadə etdiyi kimi nə Tanrı, nə də heyvan olan insanın əsl xüsusiyyətini təsvir edir. Həyat yoldaşı və uşaq sevgisi, ağıllı və fəziletli olana sevgi və nəhayət, Tanrı sevgisinə bağlılıq kimi dostluqdan başqa müxtəlif sevgi şəkilləri də müzakirə edilir, həm cinslərimizlə özümüzə nisbətə həyatın qorunması naminə əmrlər göstərilir.

Xüsusilə qeyd olunur ki, nəfsi kədərləndirən və ən yaxşı dərmanı fəlsəfə olan əxlaqi xəstəlik üzüntüdür. Ölüm qorxusu kimi üzüntü də istər bu həyatdakı ötəri vəziyyətimizi bilməmək, istərsə də əsl xoşbəxtliyimizi təşkil edən şeyi anlamamaqdan ümumiyyətlə, biliksizlikdən və dünyəvi sərvətlərə duyulan arzunun faydasızlığından irəli gəlir. Bu əsəri Miskəveyh sokratik və kinik ruhda sona yetirir¹⁰⁰.

«Cavidan Xirad» qədim fars hökmdar və vəzirlərinin siyasət və əxlaqa dair sözlərinin toplandığı mənbədir. Daha doğrusu, İran şahı Hüşəngin oğluna öyüdləri, nəsihətləridir. Bundan əlavə «Cavidan Xirad» Miskəveyhin Ənuşiravan, Lukmən, Hermes, Diogen və s. kimi fars, ərəb və yunan müdriklərinin əxlaq bərəsindəki bilik toplusudur.

«Öz dəyərini bilməyən başqasının dəyərini heç bilməz»¹⁰¹, «ən gözəl ədəb kişinin ədəbi ilə öyünməməsidir»¹⁰², «Ağılsız sultan da ucalda bilməz»¹⁰³ kimi dəyərli fikirləri Miskəveyhin Əmiri və bir sıra başqaları kimi eyni mənbələrə istinad etdiyindən xəbər verir. Bu fikri Qasım Turhanın «Əmiri və fəlsəfəsi» kitabında da görmək olar.

Filosof islam dininin hökmlərinin doğru və gerçək olaraq anlamın «yaxşı əxlaq» ilə tam bir uyğunluq halında olduğunu vurğulamış, dinin toplum üçün bir tərbiyə vasitəsi olmasını etiraf etmişdir. İnsanın tərbiyə edilməsi üçün Miskəveyh lazım olan üç prinsipə əməl edilməsini zəruri sayırdı:

a) Alışqanlıq; insanın yüksəlməsi, fəzilətlərin qazanılmasını təmin edir.

b) Təqlid; insanın başqalarının təcrübələrindən və ağılından faydalanmasını təmin edir. lakin pis təqlid insanı ən aşağı səviyyəyə endirə bilər.

¹⁰⁰ Macit Fahri «İslam fəlsəfəsi tarixi», İstanbul, 2000, s. 237-244.

¹⁰¹ «Cavidan Xirad» səh.15.

¹⁰² «Cavidan Xirad» səh17.

¹⁰³ «Cavidan Xirad» səh129.

v) İntibah; (Ruhi uyğunluq) Bununla yaxşı pisdən fərqləndirildi, əxlaq yüksək səviyyəsinə çıxar, tam və gerçək bir bilik aşkara çıxar.

Ümumiyyətlə, tarixçi, filosof Miskəveyh ərəbdilli fəlsəfənin inkişafına mühüm təsir göstərmişdir.

BƏHMƏNYAR (?-1065)

VIII-IX əsrlərdən başlayaraq ərəb dilli müsəlman fəlsəfəsi yaranmağa başlamışdır. Ərəb dilli müsəlman fəlsəfəsinin yaranmasında xəlifəliyin digər xalqları da yaxından iştirak etmişdir. Həmin fəlsəfənin görkəmli nümayəndələrindən biri, İbn Sinanın şagirdi Azərbaycan filosofu Əbülhəsən Bəhmənyardır.

Əbül-Həsən Mərzban oğlu Bəhmənyar ərəb mənbələrinə inansaş Şamaxı şəhərində anadan olmuşdur. Bizə gələn biqrafik məlumatlar olduqca azdır. Onun anadan olduğu il məlum deyildir. Ancaq ölüm ilinin 1065-ci il olduğu dəqiqdir. Çünki bütün mənbələr bu bərədə eyni məlumatı vermişdir. Onun əsas əsərləri «Metafizika» və «Mövcudatın mərtəbələri» hələ 1329-cu ildə Qahirədə çap olunmuşdur. Ərəb dilində olan mətn və alman dilinə edilən tərcümə, o cümlədən S.Poperin şərhilə birlikdə 1851-ci ildə Leypsiqdə nəşr edilmişdir.

80-cı illərdə isə onun bəzi əsərləri Bakıda rus dilində çap olunmuşdur. Əsərlərindən bəzi parçalar isə Z.Məmmədov tərəfindən Azərbaycan dilinə tərcümə edilib nəşr edilmişdir. Bəhmənyar öz dövrünün ideoloqu olmuşdur. Mənbələrin verdiyi məlumata görə onun estetika və məntiqə dair əsərləri də olmuşdur. Onun fikrincə hakim ictimai quruluş Allahın iradəsi ilə mövcuddur. Elə buna görə də həmin quruluş həm gözəldir, həm də yaxşıdır.

XI əsrin ən böyük mütəfəkkirlərindən biri olan Bəhmənyar fəlsəfəsi hələ də kifayət qədər öyrənilmişdir. Azərbaycanın ilk peşəkar filosoflarından biri olan Əbülhəsən Bəhmənyar elmdə öz dəst-xətti olan bir filosofdur. Azərbaycanda əsərlərinin çox az hissəsi nəşr olunan bu alimin fəlsəfəsinin ideya mənbələri və qaynaqları haqqında məlumat da olduqca məhduddur. Lakin bütün bunlara baxmayaraq onun elmi irsinin ideya mənbələri haqqında fikir yürütməyi özümüz üçün borc hesab edirik.

Ümumiyyətlə, Bəhmənyarın yaradıcılığının ideya mənbələrini aşağıdakı şəkildə qruplaşdırmaq olar:

1. Zəngin Şərqi mifologiyası və folkloru.

2. Qədim yunan fəlsəfəsi, xüsusilə Aristotelin fəlsəfi irsi.

3. Özünə qədərki Şərq filosofları, müəllimləri və müasirlərinin əsərləri.

Bütün bu üç ideya mənbələri Bəhmənyarın fəlsəfəsinin formalaşmasında və inkişafında mühüm rol oynamışdır. Həmin mənbələr üzərində bir az ətraflı dayanacaq.

1. Zəngin Şərq mifologiyası və folkloru.

Hər şeydən əvvəl, qeyd etmək lazımdır ki, Azərbaycan ədəbiyyatı, incəsənəti və fəlsəfəsinin tarixi onu yaradan xalqın tarixi qədər qədim və mürəkkəbdir. Bu zəngin mədəniyyətin kökləri, mənşəyi, mifologiyası, folkloru İndiyə qədər lazım olan səviyyədə öyrənilməmişdir. Dünyanı özünəməxsus qanun və vasitələrlə biçimləyən və izah edən dinamik işarələr sistemi olan mifologiya sonrakı dövrlərdə elmin, mədəniyyətin və s.-nin inkişafında böyük rol oynamışdır. Mif sözünün ən qədim mənasını Homerin poemalarında tapa bilərik. Homərə görə mif hekayət, danışq, hökm və məzmun, nitqin predmeti başa düşülür. Sonralar Platonda mif- uydurulmuş və bu hekayətlərlə bu günlərə çatdırılmış olanlardır. A.A.Potebnyaya görə həm olduqca geniş, həm də məhdud tərif versək təbiət hadisələrinin hekayət formasında təqdimi, ideyaların tarixi hadisə kimi ifadəsi mifin mahiyyətini təşkil edir.¹⁰⁴

M.Müllərə görə mif dilin xəstəliyidir. Mifologiya sözün həqiqi mənasında nitqin fikir üzərində hakimiyyətidir. Özü də bu mənəvi fəaliyyətin bütün sahələrində özünü göstərir. Maraqlı cəhətlərdən biri də budur ki, Falesdən Hegele qədər bütün fəlsəfə tarixi mifologiya ilə mübarizədə keçmişdir. Bunu isə fikrin nitqə qarşı fəsiləsiz protesti hesab etmək olar.¹⁰⁵

Müller fikrinə davam edərək yazırdı ki, mifoloji din ağıllı bir fikri nəzərdə tutur, bu isə xəstə bədənin sağlam bədən kimi özünü təqdim etməsinə bənzəyir.¹⁰⁶ Əlbəttə, mifologiya haqqında deyilən bu fikirlər birtərəflidir. Çünki A.A.Potebnyanın araşdırmalarında dilçilik metodları və semantik təhlil başlıca yer tutur. Əslində isə onun hərtərəfli təhlili vacibdir. M.Kazımbəy çox haqlı olaraq qeyd edirdi ki, «Əfsanəsiz, rəvayətsiz xalq yoxdur; köçərilərdə onlar şifahi hekayələr şəklində nəsiləndən nəsilə keçir; yarımmədəni xalqların inanışlarının özünü, yazılarının başlıca məzmununu, ədəbiyyat və tarixlərini təşkil edir; maariflənmiş xalqlarda xalqın müqəddəs irsi kimi təxəyyül üçün zəng-

in qida verir».¹⁰⁷

Şifahi və yazılı ədəbiyyatda yaradılmış zəngin irs Bəhmənyar yaradıcılığına necə təsir etdiyini təsəvvür etməyə imkan verir. «Məlikməmməd» nağılındakı divlər, zümrüd quşu, ağ və qara qoçlar, əjdahalar, «Kitabi- Dədə Qorqud»dakı Təpəgöz və Dədə Qorqud və s. nağıl və miflərdəki obrazlar X-XI əsr alimlərinin yaradıcılığına böyük təsir etmişdir. Herodotun toxunduğu əfsanələr və Avesta qədim dövrün yadigarları kimi sonrakı filosofların formalaşmasında əvəzsiz xidmət etmişdir.

Midiya əfsanələri və sonrakı dövrlərin ədəbi nümunələrindəki aşkar izlər göstərir ki, Azərbaycan xalqı və onun ulu babaları Şərqi ən əski, mədəni xalqlarından biri kimi, təşəkkül tapmış başqa xalqlardan heç də geri qalmamışdır. Qədim azərbaycanlıların müqəddəs saydığı kitablardan olan «Avesta» əski mədəniyyət abidələrindən biridir. Bu zəngin abidədə azərbaycanlıların dini, əxlaqı, ictimai, siyasi, fəlsəfi görüşlərinin bir sıra cəhətləri əks etdirilmişdir. «Avesta» özünə qədərki anlayışları, inamları, folklor materiallarını birləşdirən mürəkkəb bir abidədir. «Avesta»da əksini tapan dini baxışın əsasını dualizm təşkil edir. Cismani aləmdə işıqla şəh, ictimai həyatda ədalətlə zülm arasında əbədi mübarizə gedir. Dini aləmdə bu mübarizəni Hörmüz (xeyir) ilə Əhrimən (şər) arasında gedən konflikt təmsil edir. Hörmüz, işığı, həyatı, xeyri, ədaləti təmsil edirsə, Əhrimən qaranlıq, ölümü, şəri, zülmü təmsil edir. «Avesta»da Xeyirin qələbəsinə inam ifadə olunur. Xeyir fikir, xeyir söz, xeyir əməl kimi irəli sürülən üç əsas əxlaqi şüar və tələb Zərdüşt dininin əsasıdır. Bu üç müddəə bu triada Bəhmənyar fəlsəfəsinə təsir etdiyi kimi sonradan böyük filosofların yaratdığı nəzəriyyələrin- konsepsiyaların məhək daşı olmuşdur.

Qauk Hegelin fəlsəfəsinin baş ideyaları ilə zərdüşt təliminin (onun iki başlanğıcın əbədi mübarizəsi və əksliyi təlimi ilə) ideyaları arasında oxşarlıq olduğunu qeyd etmişdir.

Q.Mills də belə hesab edir ki, Hegelin əksliklərin vəhdəti və mübarizəsi qanunu haqqında təlimi qnostiklər və Yakov Bome vasitəsilə zərdüştlikdən keçmişdir.¹⁰⁸

«Avesta»da təbliğ olunan dünyagörüşdə iki tərəfi, dini mifoloji və fəlsəfi cəhətləri fərqləndirmək lazımdır. Burada hadisələr çox vaxt sadələşmiş şəkildə mifik obrazda ifadə olunur. Abstraksiyalar bəzi hallarda şəxslənir və ideyalar canlı varlıqlara çevrilir. «Avesta»da həqiqət

¹⁰⁴ Потенбня А.А. Слово и миф. М., 1989, с. 249-250.

¹⁰⁵ Yəne orada, s. 251-252.

¹⁰⁶ Yəne orada, s. 256.

¹⁰⁷ М.Казымбек. Избранные произведения. Б., 1985, с. 306.

¹⁰⁸ Маковелвский А.О. «Авеста», с. 97.

hər şeydən yüksəkdə durur. Təsadüfi deyildir ki, Bəhmənyar fəlsəfəsində də həqiqət hər şeydən yüksəkdə durur.

2. Bəhmənyar fəlsəfəsinin ideya qaynaqları, içərisində qədim yunan fəlsəfəsi, xüsusilə Aristotelin fəlsəfi irsi mühüm yer tutur.

Üç kitabdan ibarət «Təhsil» əsəri riyaziyyat istisna olmaqla, Şərq peripatetizminin «nəzəri fəlsəfəsinin» məzmununu əks etdirir. Burada Aristoteldən başqa Empedoklun, Evklidin, Sokratın, Platonun və antik dövrün digər və nəhəg alimlərinin adları çəkilir, onlardan iqtibaslar verilir. Ümumiyyətlə, Bəhmənyarın əsərlərində Aristotelin əsərlərinin şərhinə daha geniş yer verilir. Lakin elə bunu əsas tutaraq onu yalnız Aristotelin şərhçisi kimi təqdim böyük filosofa hörmətsizlik olardı. Çünki Aristotel özü də Qədim Şərq, xüsusilə İran- Azərbaycan fəlsəfəsindən, eləcə də mağların təlimindən, Avestadan bəhrələnməmişdir. Bəhmənyar Aristotel fəlsəfəsini sadəcə olaraq şərh etməmişdir. Eyni zamanda ona əlavələr edərək özünün orijinal əlavələrini etmişdir. Ümumiyyətlə, Bəhmənyar özünə qədərki Şərq və Yunan filosoflarının yaradıcılığı dərindən öyrənmiş, onların fəlsəfi nəzəriyyələrindən hərtərəfli bəhrələnməmişdir.

Z.Bəhmənyarın ideya qaynaqları içərisində özünəqədərki Şərq filosofları, müəllimləri və müasirlərinin əsərləri də mühüm yer tutur. Onların içərisində Bəhmənyarın müəllimi İbn Sinanın özünəməxsus mövqeyi olmuşdur. Təsadüfi deyildir ki, Azərbaycan filosofu mühüm fəlsəfi problemlərin qoyuluşunda və həllində İbn Sina əsərlərindən və onunla apardığı elmi mübahisələrdən bəhrələnərək yüksək elmi- fəlsəfi fikirlər təbliğ etmişdir. Hələ orta əsrlərdə yazılan əsərlərdən aydın olur ki, Bəhmənyar yalnız peripatetik məktəbin nümayəndələrinin deyil, ümumiyyətlə özünə qədər mövcud olan bütün cərəyanların nümayəndələrinin ideyaları ilə yaxından tanış olmuş, onların ən mütərəqqi cəhətlərini İbn Sina ənənələrini yaradıcılıqla davam etdirmişdir. Bəhmənyar polemik məktublarından birində fəlsəfi fənlərin İbn Sina tərəfindən verilmiş təsnifatına tənqidi yanaşırdı. O, yazırdı: Cənabımız Şeyx rəis İbn Sinanın «təbirincə, fəlsəfə nəzəri fəlsəfəni və əməli fəlsəfəni özündə birləşdirir. Onun fikrincə, əməli fəlsəfədə də nəzəri cəhət və idrak vardır. Deməli, onların hər ikisinin qayəsi idraktır».

Filosof öz müəlliminə etiraz edərək bildirirdi ki, «əməli fəlsəfə əməldir, nəzəri deyildir. Bu məsələdə övvəlki və sonrakı filosoflar da həmrəydirlər».¹⁰⁹

Doğrudur onun ontoloji görüşləri ilə Aristotelin, Fərabinin və

xüsusən İbn Sinanın ideyaları arasında yaxınlıq çoxdur. Bununla yanaşı mühüm məsələlərin şərhində və təhlilində XI əsr böyük Azərbaycan filosofunun orijinal, özünəməxsus fikirləri də çox olmuşdur. Bütün bunlar bir daha sübut edir ki, Bəhmənyar fəlsəfəsinin ideya mənbələri və qaynaqları zəngin olduğu kimi, onun inkişaf etdirdiyi təlim də bir o qədər zəngin olmuşdur.

Yaxın Şərqdəki ərəbdilli peripatetik fəlsəfə ellin fəlsəfəsinin zəmini üzərində yaranmışdır. Ellin dövrünün filosofları Platon, Aristotel və qədim yunan fəlsəfi fikrinin digər korifeylərinin əsərlərinin hərtərəfli şərhini vermişlər.

Ərəbdilli peripatetiklərin əsas vəzifəsi elə bir fəlsəfi sistem yaratmaq idi ki, orada müxtəlif baxışların konsensusu Aristotelin deizmi, neplatoniklərin panteizmi və islam monoteizminin ümumi bir razılıqda münasibətinin yaradılması mühüm yer tuturdu. Qeyd etdiyimiz vəzifə Kindi, Fərabî, İbn Sina tərəfindən uğurla yerinə yetirilmişdir.

Kindi ilk səbəbin ilahiyyət izahı mövqeyində durmuşdu ki, həmin səbəb isə çox vaxt Allahla eyniləşdirilirdi. Bununla bərabər o digər «ikinci» səbəblərin mövcudluğunu irəli sürürdü. Bu fikri Fərabî emanəsiya haqqında neoplatoniklərin doktrinası ilə birlikdə daha da inkişaf etdirir. Lakin bu xətti fəlsəfi cəhətdən tamamlayan İbn Sina olmuşdur. İbn Sinaya görə dünya – ilk səbəb və ilk hərəkətverici kimi başa düşülən Allahın emanasiyasıdır. Emanasiya seriyaları nəticəsində kosmik sferaların iyerarxik cəhətdən təşkil olunan ağıl, ruh və cisimlər yaranır. Maddi dünyanın əməli gəlməsi akt deyil, prosesdir. Beləliklə, İbn Sina praktiki olaraq təkamül ideyasına yaxınlaşır, təsadüfi deyildir ki, onu dinsizlikdə, hətta ateizmdə təqsirləndirirdilər.

Allahın təsiri altında hər şey imkan vəziyyətindən gerçəklik vəziyyətinə keçir, məkan və zamanda mövcud olur. Universalilər üç növdə mövcud olur. 1) ilahi ağılda şeylərə qədər; 2) tək-cə şeylərdə onların mahiyyəti kimi; 3) şeylərdən sonra insan ağılında həmin şeylər haqqında anlayış kimi mövcud olur.

Universalilər probleminin bu cür həllini II əsrdən sonra Foma Akvinalı Avropada irəli sürmüşdür.

Ərəb peripatetiklərinin qarşılarına qoyduğu vəzifəni, xüsusilə həlledilməz problem saydığımız problemləri Bəhmənyar həll etməyə cəhd etmişdir.

Bəhmənyarın fəlsəfi sistemi zəmanəsi üçün mükəmməl və orijinal fəlsəfi sistemdir. O həm Aristotelin həqiqi təlimindən, həm neoplatonik emanasiya təlimindən, həm də islam dininin kreasionizmindən köklü surətdə fərqlənmişdir.

¹⁰⁹ Məmmədov Zakir Bəhmənyarın fəlsəfəsi. B., Elm, 1983, s. 92.

«Metafizika» əsərində Bəhmənyar belə bir müddəa irəli sürür ki, metafizikanın tədqiqat predmeti təfəkkürümüzdə onun obyektini kimi verilən nə varsa odur. Mütəfəkkir filosofun fikrincə «mövcud olan» və yaxud «varlıq»la «şey» anlayışlarını eyniləşdirmək olmaz. Birinci anlayış ümumdür, ikincisi isə xüsusi, təcədir. Hər bir ayrıca götürülmüş şey (və yaxud predmet) müəyyən mahiyyətə malikdir. Hər bir şeyin mahiyyəti dəyişməzdir. Şeylərin müəyyən, dəyişməz mahiyyəti onun keyfiyyətidir. Şey ya real şeylər, yaxud da fikrən, ağılda mövcud olan, daha dəqiq desək, insan təxəyyülündə mövcud olan şeylər ola bilər.

Metafizikadan başqa bütün elmlər öz tədqiqat predmetini kimi müəyyən məhdud predmetlər dairəsinə malikdir. Əksinə, metafizikanın predmeti universaldır, o ən ümumi varlığı öyrənir. Bəhmənyar belə hesab edirdi ki, bütün mövcudluğun ilkin səbəbi mənəvi substansiya, daha dəqiq desək, Allahdır. Lakin Allah dünyanın yaratıcısı deyil, yalnız onun ilk səbəbidir. Maddi aləm- Allahın istədiyi kimi yaratıcılığının nəticəsi deyil, ilk mahiyyətin inkişafının təbii, qanunauyğun prosesidir. Lakin Bəhmənyar bu nöqtəyi-nəzəri ardıcıl surətdə davam etdirmir. «Mövcudatın mərtəbələri» adlı əsərində mənəvi substansiyanın ilk səbəbiyyətini və əbədiyyətini sübut etməyə cəhd etmişdir.

Varlığın mərtəbələri (iyerarxiya) təlimində Bəhmənyar göstərirdi ki, bütün mövcud olanlar qüvvələrin təkmilləşməsinə müxtəlif mərhələlərini ifadə edir. Varlığın bu mərtəbəsində birinci olan ən güclü olan, «Tam varlığa malik olan tutur. Bu birinci və zəruri olan varlıq – Allahdır. İkinci yeri səma ağılı tutur. Sonra isə səma ruhu və fərdi insan ruhu tutur.

Səma ağılı cismani olmayan, sadə, ruhani olandır, Allahın birinci məhsuludur (yaratıcıdır da demək olar). Bəhmənyarın səma ağılı – Platonun ideyalar dünyası, Fəlonun loqosu, Platinin ağılı (Nusu), qnostiklərin «sofiyası» (müdrilik) və «ilkin doğulan oğlu»dur.

Bəhmənyara görə səma ağılı fəaliyyətdə olan ağılın mərtəbələrini ifadə edir. Birinciden sonrakılarına qədər inkişaf edənlər səbəblər sisteminin məhsuludur. Birinci fəal ağıl Allah tərəfindən yadlıdır, sonrakılar isə əvvəlcədən törəmişdir. Ağıl Allahdan nə qədər uzaqlaşarsa bir o qədər sadə və mükəmməl olur. Sonuncu ağıldan cismani elementlər dünyası, mürəkkəb cisimlər dünyası yaranmışdır.

Mövcudluq mərtəbəsinin növbəti pilləsini səma ruhları tutur. Onlar səma sferasının daxili, hərəkətedici prinsipi kimi orada yerləşir. Mənəvi aləmin ən aşağı və sonuncu pilləsini insan ruhu tutur. Burada Bəhmənyar insan ruhunun qeyri-maddiliyinin sübutu kimi 5 arqumenti

gətirir. Onun varlığın mərtəbələri içərisində sonuncu yerlərdən birini də maddi aləm tutur. Bütün şeylər məkan və zamanda təzahür edən ideyaların mahiyyətidir. Bu isə Allahın əbədiyyəti sayəsində mümkün olmuşdur. Ümumiyyətlə, Bəhmənyarın baxışları əsasında Aristotel təlimi durur. Həmin təlimə görə isə ilk materiya mütləq mənada formasıdır və yalnız müəyyən şeylər olmaq imkanına malikdir. İlk materiya sırf imkandır və özlüyündə mütləq mənada passivdir. Maddi dünyanın konkret şeylərinə gəldikdə isə hər bir cisim forma və materiyadan ibarətdir. Onun fikrincə, mövcud olmaqdan ötrə həm forma, həm də materiya zəruridir.

Bütün maddi olanlar mürəkkəbdir, bütün mənəvi olanlar isə sadə, dağılmaz, ölməzdir. Bəhmənyar boş məkanın mövcudluğunun inkar edir. Lakin cisim olmayan yerdə məkan da yoxdur. O hərəkəti materiyadan ayırır. Onun fikrincə heç bir şey öz-özünə hərəkət etmir, bütün şeyləri xaricdə olan qüvvə hərəkətə gətirir.

Məntiqdə Bəhmənyar Aristotelin deduktiv sillogist məntiqinin davamçısı kimi özünü göstərmişdir. Lakin o öz məqsədi xatirinə həmin məntiqi dəyişdirir, əlavələr edir. Əgər Aristotel materializm ilə idealizm arasında tərəddüd edirdisə, Bəhmənyarın məntiqində idealist əhvali-ruhiyyə üstünlük təşkil edir. Bəhmənyar məntiqinin metafizik xarakteri əsas məntiqi qanunu-ziddiyyət qanununun anlaşılmasında özünü göstərir. Bəhmənyarın ziddiyyətlərin məntiqi qanununda daxili ziddiyyətin mövcudluğunu fikrə gətirmək belə qadağan olunur. Ziddiyyətli olan fikrə gətirilməz və onun mövcudluğunun özü rədd edilməlidir. Bəhmənyarda əqli nəticə definisiyalar üzərində qurulmuşdur. Mütəfəkkir onu sadə anlayışların birləşməsi kimi göstərirdi.

Böyük Azərbaycan filosofunun idrak nəzəriyyəsinə gəldikdə isə burada kortəbii materialist tendensiyalar olsa da, bütövlükdə onun nəzəriyyəsi idealist nəzəriyyədir. İnsanı heyvandan fərqləndirən onlara xas olan potensial ağıldır. İnsanın birinci ağılı onun hissi ağılıdır, çünki bu ağıl hiss orqanlarının fəaliyyəti ilə əlaqədardır və ondan asılıdır. Potensial, əbədi ağılın sayəsində yaranan «adi» ağıl (buna «ikinci ağıl»da deyirlər), daha da inkişaf edir. Bu ikinci ağıl da materiyayla əlaqədardır, çünki o zamanda inkişaf edir. Zamanda inkişaf edən, baş verən isə materiyadan asılıdır. Hissi və məntiqi mərhələni xüsusi vurğulayan Bəhmənyar onu insan idrakının iki növü kimi verir. İdrakın yüksək forması əqli idraktır.

Bəhmənyar Azərbaycanda Azərbaycan fəlsəfəsi və ictimai fikrində özünəməxsus yer tutan filosoflardan biridir.

YUSİF BALASAQUNLU (1017-1077)

Qüdrətli, lakin o qədər uzunömürlü olmayan türk imperiyaları zaman-zaman bir-birini əvəz etmişdir. VI-IX əsrlərdə qərbi türk və şərq türk xaqanlıqları daxili çekişmələrin təsiri və xarici düşmənlərin təzyiqi altında tənəzzülə uğradı. Onlar dəyərli tarixi linqvistik mənbələri qoyub getmişlər. Həmin mənbələr qədim türklərin, onların dilinin, yazılı ədəbiyyatının və dünyagörüşünün öyrənilməsində mühüm rol oynamış və hələ də oynamaqdadır. Samanilərin ağalığına son qoyan yeni türk dövləti Qaraxanilər IX əsrin I yarısından XIII əsrin əvvəllərinə qədər (840-1212) hökm sürmüşdür. Qaraxanilər X əsrin ortalarında islam dinini qəbul etmişlər. İslam oturaq əhalinin dini olsa da tədricən köçərilər arasında da geniş yayılmağa başlamışdır.¹¹⁰

Klassik türkdilli poeziyasında, ilk müsəlman Yusif Balasaqunlunun əsərində ilk müsəlman oriyentasiyasını görməyimiz qanunauyğundur. Qaraxanilər mömin müsəlman kimi Mavərennəhrdə hakim kimi çıxış edən türk sülaləsi üçün həmin kitabı faydalı hesab edirdilər. Müəllifin ərəblərin və farsların ədəbiyyatları ilə yaxından tanış olduğu üçün öz əsərində nümunə kimi onlardan istifadə etməsi faydalı olmuşdur. Yusif Balasaqunlu sözün həqiqi mənasında türk dilində monumental poetik bir əsər yaratmışdır. O ağıllı şəkildə təşkil olunmuş yalnız ədalətə əsaslanan dövlətin başa düşdüyü anladığı prinsipləri haqqında danışmışdır. Balasaqunlu elə bir əsər yazmışdır ki, bütün xalqların müdrikləri onu yüksək qiymətləndirmişdir və onu zirvələrin zirvəsində duran kitab hesab etmişlər.¹¹¹

Türk mədəniyyətinin sözün geniş mənasında tarixi təsdiqini islam mədəniyyətindən ayrı düşünmək olmaz. Və sözün bu mənasında türk-islam mədəniyyəti türk xalqlarının dünya mədəniyyətindəki təsdiqidir.¹¹² Əlbəttə bu müddəa mübahisəlidir, və başqa bir söhbətin mövzudur. «Qutadqu Bilik» əsərinin müəllifi Yusif xas Hacib türk dünyasının böyük yazıçısı, şairi ictimai-siyasi xadimi, filosofudur. Yusif Balasaqunlu «Qutadqu Bilik» əsərini vətəni Balasaqunlu yazmağa başlamış və verilən məlumata görə 18 ay ərzində elə orada da tamam-

¹¹⁰ Вах: Юсиф Баласагунский. Благодатное знание. М. Наука. 1983. с. 496.

¹¹¹ Таранов П. Философия сорока пять поколений. М., 000 «Фирма изд. АСТ» 1999, с. 246

¹¹² Kamil Vəli Nəriman oğlu. «Qutadqu Bilik»- «Xoşbəxtliyə apararı Elm»dir. Yusif Balasaqunlu Qutadqu- Bilik- Xoşbəxtliyə apararı Elm. B.1994.

lamışdır. 1069-1070-ci illərdə Kaşğar şəhərində üzə çıxan bu didaktik poemanın müəllifinin Balasaqunlu Yusif olması məlumdur. Bundan başqa müəllif haqqında, xüsusilə onun tərcümeyi-halı haqqında əlavə heç bir məlumat yoxdur. Əsər olduqcu az bir zaman kəsiyində məşhur olmuşdur. Onun müəllifini isə Firdovsi ilə yanaşı tutmuşlar. Əsəri «İdarəçilik etikası», «Dövlətçilik qanunu», «Əyanların bəzəyi», «Padşahlara məsləhət», «Türk Şahnaməsi» və s. adlandırmışlar. «Qutadqu-bilik» məsnəvi formasında, əruzda yazılmışdır. «Qutadqu-bilik» poeması ilə klassik türkdilli poeziyanın tarixi başlanır.¹¹³

Yusif Balasaqunlunun etik-didaktik traktatı ideal hakimin və onun vəzifəli adamlarının həyatının bütün cəhət və tərəflərini əhatə edir. Əsərdəki öyüd və yaxud nəsihət elmin ən müxtəlif sahələri haqqında, o cümlədən, riyaziyyat, astronomiya, təbabət və s. haqqında məlumatlarla müşayiət olunur. Təqlid üçün zəruri nümunə kimi əfsanəvi İran padşahları və qəhrəmanlarından misallar gətirilir. Müəllifin bu əsəri orta əsrlərdə Türkünstanda bir türk «Şahnaməsi» kimi böyük şöhrət qazanmışdır. Əsəri ilk dəfə Tabcaq qara Buğra xan yüksək qiymətləndirmiş və müəllifə hökmdardan və vəzirdən sonra üçüncü titul olan xas Hacib adını vermişdir. Yusif Balasaqunlu elə bu adla da məşurlaşmışdır. Haciblik institutu maraqlı institutdur. Hacib olmaq və irəli keçib insanlara yol göstərmək üçün əsaslı şərtlər olmalıdır. Həmin şərtləli vəzifə üçün ağıl, zəka, tədbir, bilikdən savayı boy-buxun, səliqə-səhman, nurani sifət tələb olunur. Xas Hacib hakimin hər şeyi gören gözüdür. O qanun və adətlərin yerinə yetirilməsinə nəzarət edir, xəzinədarla mirzələrlə, sənətkarla əlaqədə olur, səfirləri qəbul edir və yola salır, rəsmi mərasimlərin düzgün təşkilinə nəzarət edir, yoxsulların, dul qadınların, yetimlərin şikayət və xahişlərinə qulaq asır, onların haqqında el başçılarına (tayfa ittifaqlarının başçılarına) - hökmdara məlumat verir. Dövrünün mətəfəkkir sənətkarı, dövlət xadimi Y. Balasaqunlu türk-islam tarixini, mədəniyyətini dərinləndirən mənimsəmiş ideoloq idi. Əsərin türkcə yazılması, alınma sözlərin az olması, qədim adətləri, etnoqrafik xüsusiyyətləri, gözəl bilməsi, Quranı, islam fəlsəfəsini dərinləndirən mənimsəməsi Yusif Balasaqunlunu yalnız bir sənətkar kimi deyil, həm də türk dövlətçilik tarixinin qüdrətli fikir- məskurə simalarından biri kimi tanıdır.¹¹⁴ O elə bir əsər yazmışdır ki, bütün xalqların müdriklərinin yüksək qiymətləndirdiyi, bütün kitabların zirvə-

¹¹³ История Всемирной литературы. в девяти томах. Том второй. М., «Наука», 1984, с. 201

¹¹⁴ Kamil Vəli Nərimanoğlu. Göstərilmiş əsəri, s. 481.

sinin zirvəsi hesab olunan kitab səviyyəsinə çatmışdır.¹¹⁵ Müəllif özü bu kitabın hələ zəmanəsində məşhur olduğunu yazmışdır. O yazırdı:

Belə bir əsəri hələ heç kəs yazmamışdır,
Bundan sonra da çətin ki, yazsın.
Belə bir kitab yazma biləcək adam varmı?
Varsa, mən də onu öyərəm.
Hər ölkədə, hər şəhərdə, hər sarayda
Bu kitaba müxtəlif adlar verilmişdir.
Hər ölkənin hakimi yerli qaydaya görə
Bu kitabı başqa cür adlandırmışdır.
Çinlilər ona «Ədəbül-mülük» deyirlər,
Maçinlilər onu «Ənisül-məmalik» adlandırırlar.
Məşriq elindəki ulular isə
Ona «Zinətül-üməra» deyirlər.
İrənlilər ona «Şahnamə»,
Turanlılar isə «Qutadqu bilik» söylərlər.
Bax, müxtəlif ölkələrdə, müxtəlif dillərdə
Ona neçə adlar vermişlər,

«Qutadqu Bilik» – xoşbəxtlik verən elm, ya da uğurlu məlumatlar kitabı deməkdir. İslam dövrü türk ədəbiyyatının ilk böyük əsəri olan bu kitab mənzum şəkildə, məsnəvi tərzində yazılmışdır və 6645 beytdən ibarətdir. Əsərdə Firdovsinin «Şahnaməsindəki» vəzn işlədilmişdir, amma mani tərzində dördlüklər vardır. Bu 173 dördlük türk xalq maniləri (nəğmələri) üçün məlum olan ilk nümunələr kimi göstərilə bilər. Əsərin dili Kaşğar Xaqaniyyə ləhcəsidir ki, bu da uyğurlar çağındakı ədəbi türk dilinin davamıdır. Mövzu baxımından «Qutadqu Biliyə» bir «Siyasətnamə»də deyə bilərik. Bu kitab toplu halında yaşayan insanları xoşbəxt edəcək yolları göstərir. Həm də bunlar dövrün hökmdarlarına öyüdlər şəklində söylənilir. İdeal bir insan üçün vacib olan xüsusiyyətləri də sadalayır.¹¹⁶

Əsər əsasən didaktik tərbiyəvi funksiyaları nəzərdə tutsa da, burada insan konsepsiyası ağıl anlayışı hikmət problemləri fəlsəfi-etik-sosial problemlərə də geniş yer verilmişdir. Yusif Balasaqunlu bu əsərində «Bütün yamanlıqların anası cəhəldir» deyərək cəmiyyətdə ən

qiymətli şeyin təlim-tərbiyə olduğunu xüsusi vurğulayır. Bunun üçün xaqanın öz millətini, ailə başçısının isə öz ailə üzvlərini tərbiyələndirməli, oxutmalı olduğunu söyləyir. Müəllif siyasi və iqtisadi mövzulara da toxunur. Onun fikrincə insanları bərabərləşdirməkdən ötəri varlıqları kasıblaşdırmaq deyil, əksinə, yoxsulları varlandırmaq lazımdır. Ayrı-ayrı adamların xoşbəxtliyinin bütövlükdə cəmiyyətin səadətliyə bağlı olduğunu və cəmiyyətin təmsilçisi kimi hökmdara - xaqana işləmələrinin zəruriliyi xüsusi qeyd olunur.

İdeal hakim, ideal dövlət arzusu əsərin ən gözəl yerləridir. Ədalətli, normal hakimdə 4 keyfiyyət olmalıdır. bunlar ağıl, ədalət, xoşbəxtlik, bolluqdur. Müəllif zəngin çiçəklənməkdə olan dövlətin utopik mənzərəsini yaradır. Burada kasıb yoxdur, mədəniyyət yüksək inkişaf səviyyəsinə çatmışdır. Hər yerdə sakitlik və sülh hökm sürür. O insanın səxavətini, mərdliyini tərənnüm etməklə yanaşı qüsurlara qarşı çıxış edir. Bu qüsurlar: ikiüzlülük, yalan, böhtan, paxıllıq, acgözlük, xəsislik və s.-dir.

Bilikli azdır, biliksiz isə çoxdur,
Bilki idraksız çox, idraklı azdır.
Biliksiz bilikliyə yağı oldu,
Biliksiz bilikliyə qarşı vuruşur.
İnsandan insana çox fərq var
Fərq bilikdir, sözüm də bu haqdadır.
Bu sözümü bilikli üçün söylədim
Biliksizin dilini mən özüm də bilmirəm.
Biliksiz ilə mənim heç bir işim yoxdur,
Ey bilikli mən sənə qulunam.¹¹⁷

Əsərdə simvolların təqdimatı, təmsilçilərin (kimi təmsil etməsindən asılı olmayaraq) insan həyatının mühüm cəhətlərini əks etdirməsi olduqca maraqlıdır. «Qutadqu Bilik»də Yusif Balasaqunlu əsasən dörd nəfəri bir-biriylə danışdırır. Bunlardan biri Kün Toğdı (Gündoğdu) Xaqandır. O, ədalətin təmsilçisidir. Vəzirin adı Ay Doldudur o, dövləti (bəxti) təmsil edir. Vəzirin oğlu Öydülmüş «ağılı» təmsil edir. Vəzirin qardaşı Odqurmuş isə «qənaət» və «aqibət» anlayışlarının təmsilçisidir. Bu deyilənlər haqqında kitabın özü daha ətraflı məlumat verir:

¹¹⁵ Таранов Павел. Звезды мировой философии. Философия сорока пяти поколений. М. Изд. «Акт». 1999.

¹¹⁶ Rəfiq Özdək. Türkün Qızıl kitabı. II kitab. B., 1993. s. 12.

¹¹⁷ Yenə orada. s. 30

Yenə bu kitabın içindəkilər söylənir
Və bunlar dörd təməl üstə qurulur:
Birincisi ədalətdir ki, doğruluq üzərindədir,
İkincisi dövlət olub, səadət və iqbal deməkdir.
Üçüncüsü ağıl olub ululuğu bildirir,
Dördüncüsü isə qənaət və salamatlıqdır.¹¹⁸

Sadəcə olaraq əsərin fəsilələrinin adlarına baxmaq kifayət edir ki, kitabın nə qədər böyük bilik və təfəkkür sahibinin qələmindən çıxdığı məlum olsun. Burada insan problemi, onun spesifik xüsusiyyətləri, etik-əxlaqi məziyyətləri, dinə, yaradıcıya münasibəti hərtərəfli nəzərdən keçirilir. İnsan ləyaqətinin xüsusi məziyyətləri içərisində dilə, biliyə, davranış, mədəniyyətinə xoşbəxtlik istəyinə mühüm yer yerilməsi də nəzərdən qaçmır.

Ümumiyyətlə, biliyə ən yüksək yer verilməsi əsərdə xüsusi vurğulanır.

Tanrı insanı yaratdı, seçərək yüksəltdi,
Ona ərđəm, bilik, ağıl və idrak verdi.
Ona könül verdi, dilini açdı,
Ona qamət, qılıq və hərəkət bəxş etdi.
Ona bilik verdi, insan bu gün belə yüksəldi,
Ona idrak verdi, düyün açıldı.
Tanrı kimə ağıl, idrak və bilik verdisə,
O, çox yaxşılıqlara əlini uzatdı.
Biliyi böyük bil, idrakı ulu,
Bu iki şey yüksəldir seçilmiş qulu.¹¹⁹

Dil ağıla və biliyə tərcümandır deyən Yusif Balasaqunlu dilin insanın həyatında mühüm rol oynadığını dilin insanı ucuz da etdiyini göstərmişdir. Dili də biliklə əlaqələndirən Yusif Balasaqunlu bilikli azdır, biliksiz çoxdur deməklə, bilikliliyin biliksizliyə qarşı vuruşduğunu deyir. Bilikli adamın yaxşılaşdırma qədər olduğu, insanın sözlə özünə qiymət qazandığı da xüsusi vurğulanır. Dünyanı tutmaq üçün idrak gərəkdir. Xalqı idarə üçün isə biliyin olması vacibdir. Yusif Balasaqunlunun insanın əbədi deyil, yaxşı adının əbədi olması haqqında fikirləri də maraqlıdır. Yaxşı ər öyülər, pis ər isə söyülər.

Qədim türk tarixinin şərəfli tarix olduğunu, böyük Turanın dünyanın ən qüdrətli dövləti olduğunu qeyd edir. Biliksiz adamın kor olduğunu, insanın bəzəyinin söz, kamalın bəzəyi dil, dilin bəzəyi sözdür. İnsanın bəzəyi isə üz, üzün bəzəyi gözdür deyən Yusif Balasaqunlu türk bəylərinin dünya bəylərinin ən yaxşısı olduğunu dönə-dönə vurğulayır. Həmin türk bəyləri içərisində məşhur olanı Alp Ər Tonqadır.

O, yüksək biliyə və çoxlu ərđəmə sahib idi.
Bilikli, idrakın xalqın seçilmiş idi.
Həm seçilmiş, həm də cəsur ər idi.
Dünyada ancaq fərasətli ər hakim ola bilər.
İranlılar ona Əfrasiyab deyirlər,
Bu Əfrasiyab neçə-neçə ellər tutmuşdur.¹²⁰

Əsər başdan-başa həyatda neçə yaşamağı, insanlarla neçə davranmağın həyat dərslidir. Didaktik xarakterli etik-əxlaqi istiqamətli bu əsər Şərqdə ən çox yayılmış əsərlərdən biridir. Ölüdən diriyə miras qalacaq sözə əməl etmənin yüz faydası olduğunu qeyd edən müəllif əsərinin əbədi qalan əsər olduğunu vurğulayır və mənə elə gəlir səhv etmir.

Ümumiyyətlə, qəhrəmanların söhbətləri və məktubları üç əsas mövzuya toxunur. Ölümün labüdlüyü və gələcək əbədi həyatın haqqında zəruri düşüncələr (ancaq yaxşılıq elə, yaxşı adı qazan və onu ömrün boyu qoru), dünyəvi olanların mənasızlığı, Allaha xidmətin zəruriliyi, hər şeyin keçici olması, ötəri olmayanların dəyərləndirilməsi (xeyir, ədalət ağıl, bilik, səbr, səxavət və s.) bu qəbildəndir. İdeal hökmdar, sədaqətli xidmətçilər, xeyirin faydası haqqında olan fikirlər də Yusif Balasaqunluya məxsusdur.

Tarixdə çox az mütəfəkkir vardır ki, o yalnız bir əsəri ilə dünya şöhrəti qazansın. Elə adamlardan biri də Yusif Balasaqunludur. «Qutadqu Bilik» xoşbəxtliyə aparən «Elm» adlı əsəri isə türk dünyasının dahiyənə əsəridir. Mahmud Kaşqari ilə yanaşı Balasaqunlu orta ər türk dünyasının ən böyük mütəfəkkir şəxsiyyətlərindəndir.

Poemasından görüldüyü kimi Yusif Balasaqunlu dahi şair, yüksək təhsil görmüş insan, insan ruhunu əla bilən müdrik, filosof, ensiklopedist- alim, ərəb, fars poeziyasını və türk folklorunu incəliklərinə qədər dərindən bilən olmuşdur. Eyni zamanda astronomiya və

¹¹⁸ Yusif Balasaqunlu. Qutadqu- Bilik, s. 9.

¹¹⁹ Yenə orada, s. 26.

¹²⁰ Yenə orada, s. 35.

riyaziyyatı, təbabəti, şahmat oynamağı da əla bilmişdir. Xalq idman oyunlarında, ovçuluqda, quşçuluqda və s.-də ona tay-bərabər olmamışdır. Elə buna görə də «Qutadqu-bilik»də ümumbəşəri ideya və ideallar bütün xalqları bütün dövrlərdə və zəmanələrdə narahat edən fikirlər özünün parlaq və yüksək ədəbibədii əksini tapa bilmişdir.

QƏLƏNDƏRİYƏ QARDAŞLIĞI

Farsca qələndər «avara», «sərsəri», «dilənçilik edən dərviş» mənalarını verir. Qələndər bir yerdə qərar tutmayan adama da deyirlər. Qələndəriyə əvvəlcə mistik-asketik hərəkət kimi meydana gəlmişdir. O asketik malamatiya məktəbinin ideyalarının təsiri altında formalaşsa da, sonralar avara, dilənçilik edən dərvişlər qardaşlığının təsiri altına düşmüşdür. Qələndərilər yarandığı gündən əhəmiyyətli dərəcədə təkamülə məruz qalmışlar. Müxtəlif müəlliflər (ayrı-ayrı dövrlərdə yaşamaqlarına baxmayaraq) qələndərilərə ziddiyyətli xarakteristikalar vermişlər. Orada tarixi baxımdan müxtəlif istiqamətlər mövcud olduğundan, onları bir ad altında ümumiləşdirmək qeyri mümkündür, çünki doktrina münasibətdə həmin istiqamətlər bir-birinə uyğunlaşa bilmirdilər. Eyni zamanda praktika və metod baxımından bir-birindən köklü surətdə fərqlənirdilər.

Praktiki olaraq Qələndəriyə tarixini iki mərhələyə bölmək olar:

1. Qələndərilər hərəkəti Orta Asiyada Xorasanda XI əsrdə malamatiya təliminin təsiri altında meydana gəlmişdir. Həmin mərhələdə Qələndəriyə dəqiq təşkilatı struktura malik olmamışdır. Lakin həmin dövrün məktəblərində tayfa birlik anlayışı mühüm yer tutur ki, bunu da təşkilatı başlanğıcılı qrup kimi verirlər. Lakin onun rəhbərlərini geneoloji zənciri (silsilə) göstərmirdi. Qələndərilər əvvəllər sayca çox məhdud olmuş tezliliklə populyarlıq əldə etmiş və Şərqdə Fərqanəyə qədər, Qərbdə isə İraqa və Suriyaya qədər genişlənmişdir. XIII əsrin başlanğıcında hərəkət tənəzzüllə doğru ketməyə başlayır, onun tərəfdarları isə ya dağılmış, ya da digər müsəlman qardaşlarına qoşulmuşlar. Qələndərilər dəqiq formula edilmiş təlimə malik olmamışdır. Belə hesab edirlər ki, Qələndəriyə hərəkəti qeyri müsəlman asketlərini (nestorian və buddist monaxlarının) təsiri altında olmuşdur. Əgər Abdulla Ənsəri (1089-cu ildə ölmüşdür) qələndəriləri xüsusi qrupa ayırıb onları mistiklərə yaxın hesab etmişsə, Əbu Həfəs Ömər əs-Sühərvərdi (1145-1234-35) belə bir fikri irəli sürürdü ki, (Cami (1414-1492) də bu fikirdə olmuşdur) Qələndərilər sufilərlə heç bir əlaqədə olmamışlar. Onla-

rın Malamatiya qardaşlığı ilə yaxınlığı göstərilirdi. Malamatiya «töhmət», «qınaq» sözündən olub absurd prinsipini səviyyəsində işlədilir ki, bu da sonralar qələndərilərə də aid edilirdi. Əgər malamatiya tərəfdarı öz həyat tərzini və öz baxışlarını gizlətməyə çalışırdısa qələndəriyə ardıcılıarı öz davranışları ilə hamının məzəmmətini qazanmağa çalışırdılar. Onlar məqsədyönlü şəkildə qəbul edilmiş norma və yaşayış qaydalarını pozmağa çalışırdılar. O «ruhi sakitlik tərəfdarı» olub, digər insanlar üçün «ruhi təmizliyi» məsləhət görürdü. Qələndərilər hamını inandırmağa çalışırdılar ki, onları dünyəvi olan heç nə maraqlandırmır. Dünyada olan hər şey keçici və nisbidir.

2. Qardaşlıq Qələndəriyə təlimi digər müsəlman qardaşlıqları təlimindən fərqlənirdi. O induist və buddist ənənələrin təsiri altında olmuşdur. Onun əsas müddəaları mistik-asket xəlvətə çəkilən praktikasını, monastırda, xanəgahda birgə yaşamaq praktikasından imtina etməsi, islamı göstərişlərinə laqeydlik (bura mərasim və ritualların keçirilməsi daxildir. Ümumi ibadətdə iştirakdan imtina, ümumi müsəlman mərasimlərinə) riayət edilməməsi, nəzir-niyaz hesabına yaşamağa üstünlük verilməsi, bəzi xırda-para şəxsi şeyləri çıxmaq şərti ilə hər cür mülkiyyətdən imtina, avara həyat təzi, və s. bu qəbildəndir.

Qələndəriyə təriqətinin üzvləri ailə qurmaqdan imtina etmişdilər. Qardaşlığın üzvlərinin ekzotik görünüşü olmuşdur. XIII əsrin birinci yarısından başlayaraq onların əksəriyyəti saçını, bıyığını, qaşını, saqqalını təmiz qırıxdılar. Onlar gödək xırqələr, konusa bənzər papaqlar geyirdilər. Ağır dəmir boyunbağılar, üzük və qolbağ gəzdirdirdilər. (aləti qələndəri). Qələndəri qardaşlığının üzvləri emosiyaya qapılmırdılar. Bir paltarla, bir parça çörəklə kifayətlənirdilər. Qiymətli olan hər şeyə nifrət edir, adamlardan uzaq gəzir, daim yolda, səfərdə olur, ikitüzlüyü qəbul etmirdilər. Bu qaydaların məcmunu Qələndəriyə qardaşlığının banisi Cəmaləddin Səvaci (1232-cı ildə ölmüşdür) hazırlamışdır. Bununla bərabər qələndəriyə təşkilatının müəyyən hissəsi qələndərin simvolunu müəyyən etmişdilər. Bunlar bayraq, süfrə, lampa və kiçik təbil idi. Bayraq «pir-i vali»nin (ərəbcə vali – «rəhbər», «Allahın dostu») simvolu idi. Onun vasitəsi ilə şagirdlər qiyamət günü öz müəllimlərini tapacaqlar. Süfrə qələndərin qonaqpərvərliyini ifadə edirdi. O bununla İbrahimin yolunu davam etdirdiyini göstərirdi. Lampa aydın ağıl və ideyanın əks etdirirdi. Kiçik təbil isə qələndərin Allahla ritmik səsle sevgisini ifadə edirdi. Qələndəriyə praktikasına digər qardaşlıqlarda o cümlədən bektəşilər (Türkiyə), Nəqşbəndilər (Əfqanıstan, Hindistan, Orta Asiya), Heydəriyyə-cəlalyyə (İran) qoşulmuşdur.

Qələndərilər bir sıra hallarda qəbul edilmiş müəllim və istiqaa-

mət olmadan, dini qanunlara sığmayan böyük sərsəri kütləsindən ibarət olmuşdur. Lakin tezliklə onlarda müəyyən silsilənin təşkilində iştirak edərək məlum ordenlərdə birləşmişlər.

Bir sıra rifailər, heydəriyyələr və digər təriqətlərin dərvişləri İranda, Suriyada, Kiçik Asiyada, Hindistanda yayılısalar da, sonralar tamamilə Qələndəriyyə təriqəti ilə birləşmişlər. Burada ən məşhur xanəqah Camna çayı sahilində yerləşən Əbu Bəkr Tusi Qələndəri xanəqahı olmuşdur. Kobud, savadsız, səyahət edən dərvişlər və babalar (türk qələndəriləri bu cür adlanırdı) tipik qələndərilər idi. Yəni nəzəriyyəsinin formalaşmasından asılı olaraq gizli ziddiyyətlər də üzə çıxırdı. Biz artıq məlumatlarla qələndərilər arasındakı fərqləri qeyd etmişik. Ərəblərin «1001 gecəsi» sayəsində qələndər termini geniş yayılmışdır. Tarixi mənada buraya onun müxtəlif tipləri daxil olur. Bunlar Şərqdə geniş yayılmışdı. Qərb müsəlman dünyasında qələndəriyyə haqqında məlumat olmamışdır. Gəzərki avaraların əksəriyyəti onların sırasında idi. Sonralar bütöv qruplar böyük təriqətlər halında birləşirdilər. Ordenlərin yaradılması Qələndəriyyə termininin izahında çətinliyə gətirib çıxarmışdır. Silsilənin yaranması zamanı haqqında danışılan Şihabəddin Sühəvərdi yazırdı ki, **qələndəriyyə** termini **qəlbən sakit** adamlara aid edilir. Onlar nə adətə, nə mərasimə hörmət edirlər, ictimai həyatın qarşılıqlı münasibətlərin hamı tərəfindən qəbul edilmiş normalarını rədd edirlər. «Ruhi sakitlik» arenasını keçərək ritual dualarına və pəhrizlərə məhəl qoymur, yalnız ən vaciblərinə əməl edirlər. Bu dünyanın sevinci, əyləncəsi zövq almağı da onları demək olar ki, maraqlandırmır. Başqalarından fərqli olaraq qələndərilər mövcud olan adətləri dağıtmaq üçün bəhanə axtarırlar.

Makrizi yazır ki, Qələndərilər ilk dəfə Dəməşqdə 1213-cü ildə görünmüşlər. Rifahiyyə xəridiyyə ordenindən olan Nəcməddin Məhəmməd ibn İsrailin (1278-ci ildə ölmüşdür) şəhadətinə görə qələndəriyyə ordeninin əsası Məhəmməd ibn Yunus əs-Səvacı (1232-ci ildə ölmüşdür) tərəfindən qoyulmuşdur.¹²¹ O yazırdı ki, Əsrəfin hökmranlığı zamanında Xərirə mühakimə edildi ki, qələndərilər isə Hüseyniyə qalmasına sürgün edildi. Qələndəriyyə təriqəti sonralar ikinci dəfə təşkil olundu. Heydərilərlə birləşdikdən sonra 1257-ci ildə onların zəviyyəsi inşa edildi. Belə hesab edirlər ki, İttutmuşun hökmranlığı zamanında Məhəmməd ibn Yunusun tələbəsi Xıdır Rumi adlanan birisi tərəfindən həmin təriqəti Şimali-Şərqi Hindistanda yaydı. Öz geneologiyasına görə qələndərilərdən sayılan bu istiqamət az bir zaman müstəqil istiqamət

mət kimi mövcud olmağa başladı. Həsən Cəvaliki adlı fars fakiri əl-Malik əl-Ədil Ketboğun (1294-1296) hakimiyyəti dövründə Misirdə peyda oldu və qələndərilər zəviyyəsinə təşkil etdi və sonra Dəməşqə getdi. Makrizi qeyd edir ki, onlar daxili sakitliyə can atan olsalar da ona çatmaq üsulları adı sosial normalardan imtina edilməsini tələb edirdi. Artıq yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi qələndərilərin bir sıra fərqləndirici cəhətləri olmuşdur. Hər şeydən əvvəl, bu özünü geyimdə göstərirdi, xüsusi geyim geyir, başlarını, saqqalarını qırxır, (bıgı saxlayırdılar) əllərində və qulaqlarında deşiklər açırdılar dəmir üzük salsınlar. Bir sufi şair yazırdı ki, qələndəri adlandırdığımız adamlara gəldikdə isə onların əksəriyyəti özlərini islamın itaətindən çıxmış hesab edirdilər, elə buna görə onları **həşəviyyə** adlandırsaq daha düzgün olardı. Sühəvərdi kimi Cami də qeyd edirdi ki, əsil qələndəriləri, onların sadəcə paltarını geymiş qələndərilərlərdən fərqləndirmək lazımdır. Türk qələndəriləri nəhayət ayrıca bir təriqətdə birləşmişdir. Onlardan bir qrupunun rəhbəri İspaniyadan çıxmış ərəb Yusif Əndəlusi olmuşdur. Onu davranışına görə bəktəşi təriqətindən qovduqdan sonra malaviyyə təriqətinə girməyə çalışmış və buna nail olmadiğına görə qələndəriyyə adlı müstəqil təriqətin əsasını qoymuşdur. O öz dərvişlərindən tələb edirdi ki, onlar fasiləsiz olaraq sərgərdanlıq (gəzərgilik) etsinlər. Lakin II Məhəmmədin hakimiyyəti dövründə (1451-1481) Stambulda qələndərilərin məscidi və mədrəsəsi yaranmışdır. Övliyə Çələbi hind qələndəriləri haqqında da məlumat vermişdir. XX əsrin əvvəllərində Hələbdə bir yeni qələndəri təşkilatı yaranmışdır. Mücürəddin Yerusəlimdənki qələndəri zəviyyəsinə danışıq.

ÖMƏR XƏYYAM (1040-1123)

Səlcuqlar dövlətində elmi-fəlsəfi, ictimai-siyasi fikrin ən böyük nümayəndələrindən biri Ömər Xəyyam olmuşdur. O Nişapurda (İran) varlı sənətkar ailəsində anadan olmuş və orada da təbii-elmi və fəlsəfi təhsil almışdır. Onun tam adı Qiyaşəddin Əbülfəth Ömər ibn İbrahim olmuşdur. Ləqəbi Xəyyam –yəni-alaçıq, çadır toxuyan deməkdir. Onun əsərləri:

«Cəbr məsələlərinin həllinin sübutları haqqında traktat»;

«Hesab problemləri» (bu əsər bizə gəlib çatmamışdır);

«Evklid kitablarının girişinin çətinliklərinə dair şərhlər»;

«Rübailər»;

«Müdrilik tərzisi və yaxud cismin tərkibində qızıl və

¹²¹ Трименгэм Дж.С. Суфийские ордены в исламе, s. 104

gümüşün kəmiyyətinin müəyyən edilməsi sənəti haqqında traktat»;

«Məlik-şah astronomik cədvəlləri»;

«Əql işığı elmin predmeti haqqında»;

«Varlıq işığı elmin predmeti haqqında»;

«Varlıq və zərurilik haqqında traktat».

Əsərlərindən görüldüyü kimi Ömər Xəyyam bütün elm və sənət sahələrindən başı çıxan, zəmanəsinin ən böyük alimlərindən biri olmuşdur.

Əsərlərində təkcə antik dövrün ən böyük nümayəndələrinin (Aristotel, Platon, Ptolomey, Evklid və s.) və o cümlədən, Orta Asiya, İran (Xorezmi, Fərabı, Biruni, İbn Sina və s.) təlimlərini inkişaf etdirməklə qalmamış, həm də özünü orijinal alim kimi göstərə bilmişdir.

Orta əsr mütəfəkkirləri (Şəhrəzuri, Kifti, Qəzvini və Nəcməddin Razi) onu materialist və ateist adlandırırlar.

Ömər Xəyyam Nişabura öz mənşəyinə və doğulduğu mühitə görə fəlsəfə elmlərində İbn Sinaya bərabər idi. Lakin davranışına görə onu az adam ziyarət edirdi.

O hansısa kitabı 7 dəfə baxmış və orada olan hər şeyi yadında saxlamışdı. Nişabura qayıtdıqdan sonra həmin kitabı yaddaşına əsaslanaraq təzədən yazmışdır. Əsəri orijinala müqayisə etmiş, fərq olduqca əhəmiyyətsiz olmuşdur. Tədrisdə və əsər yazmaqda xəsis olmuşdur. Artıq qeyd etdiyimiz kimi, bir neçə əsəri fizikaya, bir traktatı varlığa həsr etmiş, iki traktatı mövcudluq və borc haqqında yazmışdır. O qanunvericilik, dilçilik və tarix sahəsində də alim olmuşdur.¹²²

XIII əsrin ortalarında yaşamış məşhur tarixçi Kifti «müdrilər tarixi» əsərində Ömər Xəyyam haqqında yazmışdır: «Astronomiya və fəlsəfə sahəsində ona bərabər olmamışdır. Bu sahədə ona aid zərbi-məsələlər deyilirdi. Əgər o Allaha etiqad etsəydi daha yaxşı olardı».¹²³

Bütxanə və Kəbə qulluğun səhnəsidir,
Naqus və əzan əsirliyin nəğməsidir,
Mehrab ilə, məscid, kilsə, xaç, təsbeh
Bunlar hamısı əsarətin pərdəsidir.

Məşuqə və mey bizə, məscid, kilsə sizə:
Duzəx bizədir, behişt sizin əhlinizə.

Təqsir nə imiş bizdə özəl gündən ki,
Nəqqaş bu cür yazdı bizim bəxtimizə.

Allah bizi gildən yoğurub bildiyi tək,
Bizdən, o bilib sonra nələr baş verəcək.
Hökmüylədir hər günah ki, bizdən görünür,
Öyləysə qiyamət nə, cəhənnəm nə demək.¹²⁴

XIII əsrin sonunda yaşamış tarixçi Zəkəriyyə Qəzvini Ömər Xəyyam haqqında danışarkən qeyd edirdi ki, fəlsəfə xüsusilə riyaziyyat sahəsində ona tay-bərabər olmamışdır. Qəzalinin ən böyük və nüfuzlu ardıcılardan biri, özünün mistik baxışları ilə məşhur Nəcməddin Razi Xəyyamı «bədbəxt filosof və materialist» adlandırmışdır.

Xəyyamın XIX əsr Avropa tədqiqatçıları Renan, Müllər, Vepke və s. onu etiqad dağıdıcısı, allahsız, materialist, mistisizmi ələ salan və panteist kimi xarakterizə etmişlər. Lakin Xəyyam heç də Allahı tam inkar etmiş, meyi, meyxanəni həyatın mənası hesab etməmişdir.

Mey içmək ilə güdmürəm eyşi, tərəbi,
Tərk etmək üçün deyil, bu dini, ədəbi.
Mən istərəm ayrılıb özümdən, yaşayım,
Mey içməyimin budur həqiqi səbəbi.

Dünyanı dərk etmək istəyənlərin çox olduğu hələ də onun tam şəkildə dərk edilmədiyini də Ömər Xəyyam demişdir.

Dünyanı qarış-qarış gözən alimlər,
Sırrın arayıb dərk eləmək istədilər.
Mən anlamıram ki, nəhayət onlar
Bir şey qana bildilər və ya bilmədilər.¹²⁵

Xəyyamın müxtəlif sahələr üzərində işlədiyi məlum olsa da onlardan çox az hissəsi bizə gəlib çatmışdır. O öz dövrünün ensiklopedisti olmuşdur. Riyaziyyatçı, astronom, filosof və şair Ömər Xəyyam təqvimdə apardığı islahatlarla öz adını əbədləşdirmişdir. Ömər Xəyyam 1074-cü ildə Mərv observatoriyasının astronomu təyin olun-

¹²² Вах: Жуковский В. Омар Хайям и «странствующие» четверостишия. Сб. статей учеников проф. В.Р.Розена СПб., 1897, с. 330.

¹²³ Yənə orada, s. 334.

¹²⁴ Ömər Xəyyam. Rübailər, B., 1984, s. 22, 40, 45.

¹²⁵ Ömər Xəyyam. Rübailər, s. 41, 47

muş və o zaman üçün ən dəqiq cədvəllər tərtib etmişdir. Elə həmin il Məlik şah ona mövcud təqvimdə islahat aparmağı tapşırırmışdır.

Ay təqvimini rahat hesab etmədiyindən ərəb işğalına qədər Orta Asiya və İranda işləyən günəş təqviminin (365 gündən ibarətdir) qəbul edilməsini irəli sürür. Sultanın adı ilə «Cəlaləddin ərəsi» adlanan bu təqvim 15 mart 1079-cu ildən tətbiq olunmağa başlandı.

Xəyyam riyaziyyat sahəsində bir sıra maraqlı ideyalar vermişdir. Onun cəbrə aid traktatı məlumdur, ümumiyyətlə bərabərliyin tam həlli, xüsusilə kubik bərabərliyin həlli ona məxsusdur. Orta əsrlərdə birincilər sırasında Ömər Xəyyam cəbrlə həndəsənin əlaqəsi məsələsini qoymuşdur. Cəbr elmi sənətdir. Onun predmeti mütləq say və məlum olmayan ölçülən kəmiyyətdir.

Avropa riyaziyyatçıları XVIII əsrə kimi Xəyyamın cəbrə aid traktatı ilə tanış olmamışdır. Sovet elm tarixçisi A.P.Yuşkeviç yazırdı; çox təəssüf ki, Xəyyamın kitabı Avropa riyaziyyatçılarına XV-XVI əsrlərdə məlum olmamışdır. Əgər həmin vaxtda kubik bərabərliyin say həlli məlum olsaydı böyük işlər görülmə bilərdi.

XI-XII əsrlərdə Şərq şairi və riyaziyyatçısının keçdiyi yolu Avropa tədqiqatçıları çətinliklə də olsa belə yüz illər keçdikdən sonra keçməli olmuşlar.

Xəyyam müsəlman ideoloqlarının hücum edəcəyini nəzərə almayaraq elmi cəmiyyətin qabaqcıl qüvvələrinin xidmətinə verməyə çalışmışdır. Xəyyam yazırdı ki, Mən həmişə çalışırdım ki, hər şeyi dəqiqliklə öyrənim, həmçinin ayrı-ayrı hadisələr arasında qeyri-mümkünü mümkün olandan fərqləndirirəm. Burada mən tələbatları nəzərə alırdım. Bütün elmi işlərdə həmin prinsip başlıca prinsip idi. Lakin bu işlərlə mən uzun müddət məşğul ola bilmirdim. Çünki ictimai həyatın müəyyən anlaşılmazlıqları mənə mane olurdu. Biz çox saylı insan tələfatlarının şahidi olduğumuzdan vəzifəmizi düzgün başa düşür, elmi daha da təkmilləşdirməyə çalışırdıq. Elmi tədqiqatlara daha çox diqqət yetirirdik. Lakin alimlərin çoxu həqiqəti yalandan fərqləndirmir, tərifi, yaltaqlığa meyl göstərir, elmi düzgün olmayan məqsədlərə xidmət etməyə məcbur edir. Lakin yaltaqlığı, yalançı tərifi rədd edən həqiqəti yalandan ayırmağa çalışan, məhəbbətə, ədalətə meyilli olan adamlar tapılırsa, onlar çox vaxt, gülüş və ələsalma predmetinə çevrilirlər.

Yuxarıda nəql edilən bu parça ikili dəyərə malikdir. O, hər şeydən əvvəl, bizə o dövrün aliminin hansı vəziyyətdə, necə atmosferdə yaşayıb, fəaliyyət göstərdiyini sübut edir. Xəyyamın sözlərindən bunu da aydın görmək olar ki, bu cür vəziyyət dərin sosial səbəblərlə şərtlənir. O bir sıra məsələlərdə öz müasirləri və həmkarları ilə razı-

laşmır (məsələn, Qəzali kimi), əksinə, feodal obskurantizminə qarşı islamın mistik prinsiplərinə qarşı və Qəzalinin mistik fəlsəfəsinə qarşı barışmaz mübarizə aparmışdır. Ömər Xəyyam islamın bir sıra mühüm ehkamlarını rədd etmiş və müterəqqi fəlsəfi təlimlərin inkişafına xeyli təsir göstərmişdir. O elmi tədqiqatların fəlsəfənin inkişafı üçün əhəmiyyətini dərindən başa düşmüşdür. O yazırdı ki, riyazi nəzəriyyələrdən biri- özü də fəlsəfə elmlərinin ehtiyacı olduğu nəzəriyyələrdən biri həm kəmiyyət, həm də həndəsi qeyri-müəyyənliyinə malik olan cəbrdir. Elmin və fəlsəfənin qarşılıqlı əlaqəsinin bu cür etiraf edilməsi Xəyyam dövrü üçün sözün həqiqi mənasında inqilabi akt hesab oluna bilər.

Professor A.Müller yazırdı ki, Ömər Xəyyam öz inkişafında sufilikdə dayanmamış, bunun da sayəsində öz aqlını və biliyini fəlsəfə, riyaziyyat və təbii elmlərlə zənginləşdirmişdir. O panteistik çalarla skeptik – azadfikirli olmuş, lakin hər şeydən əvvəl, siyasi-ilahiyyat ikiüzlülüyündən xilas olmuş, onun barışmaz əleyhdarı kimi çıxış etmişdir. Həmin ideyaların on illərlə bir müddət əvvəl uzaq Suriyada Əbül-Əla Məəri müdafiəçisi kimi çıxış etmişdir. Onun «mövuc olan hər şey haqqında» adlanan fəlsəfi əsərində əsas fikirləri toplamışdır. O bu əsəri Səlcuq hökmdarının vəziri Nizam əl-Mülkün oğlu xeyriyyəçi Fəxr əl-Mülkə həsr etmişdir. Görünür, kitaba sifariş verənin ideyaları müəllifin ideyaları ilə üst-üstə düşmüşdür. Burada sufilik ideyaları verilsə də Qəzalinin traktovkası qəbul edilməmişdir. Bu münasibətlə orta əsr tarixçisi Kifti yazırdı ki, sonrakı dövrün sufiləri Ömər Xəyyamın poeziyasındakı hansısa zahiri cəhətlərə diqqət yetirmişlər. Həmin zahiriliyi öz təlimlərinə tətbiq etmiş və onları öz açıq və gizli söhbətlərində tez-tez misal gətirmişlər. Bununla bərabər onun şerlərindəki gizli məna müsəlman qanunvericiliyi üçün ilan çalan təəssüratını yaratmışdır, ona hücum üçün toplama məntəqəsi rolunu oynamışdır. Onun müasirləri onun etiqadı ilə əlaqədar bəzi mətləbləri üzə çıxardıqlarına görə o çəkilib dilini və qələmini yumşaltmağa məcbur olmuşdur.

Əgər Qəzalinin bütün söyləri qabaqcıl fəlsəfənin rolunu inkar etmək olmuşsa, qorxu bilməz, azadfikirli Xəyyam islam ehkamlarına və sufiliyin mistik fəlsəfəsinə qarşı mübarizədə pərdə olan sufi panteizminin köməyi ilə Allahın təbiətdə ərimesi haqqında İbn Sinanın azadfikirlilik prinsipindən çıxış edərək varlığın mahiyyətini dərk etməyə cəhd etmişdir.

Xəyyama görə varlıq mürəkkəb (maddə, materiya) və sadə (ilk başlanğıc, ilkin əsas) prinsiplərdən ibarətdir. Ümumi bölünən və bölünməzlərdən təşkil olunmuşdur. Kim ümumini bilirsə, o eyni zamanda

xüsusi də başa düşməlidir. Xəyyam yazırdı ki, ümumi 5 növdən ibarətdir: cins, növ, mühüm xassə, xüsusi xassə, təsadüfi xassə. Bu növlərin hər biri özlüyündə ümumi sayılır. Məsələn, nəsil (cins) çoxluğu əhatə edən vahid ümumi sözdür. Cisim və mahiyyət özləri də ümumidir, onlardan hər biri çoxluğu əhatə edir. Mahiyyət-yaradıcını çıxarmaq şərt ilə bütün dərk edilənləri ifadə edən sözdür.

Xəyyama görə mahiyyət iki bölməyə – artan və artmayana məlikdir. Artan də öz növbəsində, heyvanlar və qeyri-heyvanlar aləminə bölünür. Heyvanlar aləmi də iki növ olur. Danışanlar və danışmayanlar. Birini digəri ilə əlaqələndirən bölgünün əlaqələndirici başlanğıcı cinsdir (nəsildir). Nəsil də öz növbəsində növlərə, növlər hissələrə bölünür. Bu bölgünün hər biri eyni zamanda həm ümumi, həm də xüsusidir.

Cinslər və növlər çoxluğundan necə baş çıxarmaq sualına Xəyyam özü belə cavab verir. Yalnız kateqoriyaların köməyi ilə! Çünki kateqoriyalar həm ümumini həm də xüsusi, özü də müəyyən növ və cinslərə aid olanları əhatə edir. Məsələn, heyvanlar ümumidir, danışanlar və danışmayanlar isə onların növləridir.

Xəyyam belə bir cəsarətli nəticə çıxarmışdır ki, fərdi cinslər, o cümlədən insan varlığın yaradılması mahiyyətidir. O insanı təbiətə, heyvanlara qarşı qoymur, əksinə, ona yaradıcı ağıla malik olan varlığın mükəmməl növü kimi baxır. O yazırdı ki, ağıl dərk edilmədə müstəqildir. Bütün canlı cisimlərdən fərqli olaraq insan tək cə hissi qavrayışa deyil, həm də gerçək dünyanın məntiqi dərkinə və ağıllı davranışa məlikdir.

Xəyyam öyrədirdi ki, varlıq fasiləsiz inkişafdadır. O qeyri-üzvi dünyada kəşf edilə bilən həyat hüceyrələrindən tədricən ali formaya yüksələ bilər. Hər bir sferanın ağılına ruh müvafiq gəlir. Ruh hərəkətverici qüvvədir, ağıl isə məhəbbət oyadandır. Bu vəhdətdə rəhbər qüvvə ağıldır, o isə müqəddəs ruhdur. Lakin ruh ağıl üzərində qalmaq istəyir. Ruhun ağıla qoyulması sayəsində sferalarda inkişaf baş verir.

Beləliklə, Ömər Xəyyamın təlimi idealist xarakter daşıyır. Bütün mövcud olanların ilkin əsası ümumi ağılı ümumi ruhu və ümumi cismi hesab edirdi. Onun fikrincə ümumi varlıq əbədidir, zəruri varlığın nəticəsidir. Onlardan birincisi, yaradıcı ağıl, sonra ümumi ruh, sonra ümumi cisimdir.

Xəyyam Allah dedikdə hansısa abstrakt olan kimi, varlığın quruluşu haqqında azad surətdə fikir yürütmək imkanı verən kimi başa düşürdü.

Ümumi cisim Xəyyama görə səma, planet, təbiətin hökmranlığından ibarətdir. Təbiətin hökmranlığı dörd başlanğıc əsasdan ibarət idi. Od, hava, su və torpaq bu əsaslardır. Bu elementlər sferaların dövrüyəsindən yaranır. Onlar istilik və soyuq (torpaq) ziddiyyətləri ilə bağlıdır. Bu iki polyus arasında hava və su yerləşir.

Torpaq minerallarda, bitkilərdə və heyvanlarda özünü göstərir. Heyvanlar hiss etməyə və müstəqil hərəkət etməyə qabiliyyəti olan canlılardır. Heyvanlar aləminin ən ali növü insandır ki, onun da ən ali qabiliyyəti danışmaq qabiliyyətinə malik olmasıdır.

Sferalar və onun elementləri bölünəndir, hissələri isə öz inkişafında və dağılmasında qeyri-məhduddur. Ona görə də alim yazır ki, ümuminin dərk insanın məqsədidir, əks təqdirdə o biliksizin zülmətində qalmağa məcburdur.

Xəyyam dünyanın maddi olduğunu və özünəməxsus qanunauyğunluqlara malik olduğunu elan etməyə qorxmamışdır. Varlıq başlanğıcı və sonu olmayan əbədi axındır. Materiyanın bir mövcudluq formasından fasiləsiz digərinə çevrilməsi və bir keyfiyyət halından digər keyfiyyət halına keçməsi varlığın təbii vəziyyətidir.

İnsan xoşbəxt yaşamaq üçün doğulmuşdur. Bu xoşbəxtliyin əsası təbiətdir, lakin onun sərvətindən istifadə etməkdən ötəri təbiəti öyrənmək lazımdır.

Xəyyamın insanın Yerdə xoşbəxt yaşaması üçün apardığı mübarizə orta əsrlər dövründə mütərəqqi fikrin inkişafından ötəri olduqca mühüm əhəmiyyətə malik olmuşdur. O rübailərində axirət dünyasını, cəhənnəm və cənnət ideyasını məsxərəyə qoyur. Əgər insan ideoloqlar və ifrat sufilik tərəfdarları yerdə həyatın mövcudluğunu inkar etməyə cəhd edirdilərsə, Xəyyam həyatdan maksimum istifadə etməyə, həyatın hər dəqiqəsindən mənalı istifadə etməyə çalışırdı, onu yaxşılaşdırmağı tələb edirdi.

Digər axirət dünyası olduğunu Xəyyam qəbul etmirdi.

Onun maraqlı fikirləri əsasən şəraba qarşı yönəlmişdi. Xəyyamın şərab əleyhinə fikirləri yer və səma allahlarının tiraniyasına qarşı mübarizədən başqa bir şey deyildir.

Xəyyamın fəlsəfəsi: İnsanın ömrü sürətlə keçir, axıb gedən həyat bir də geri dönmür, ölüm qətidir. Madam ki, belədir, insan həyatını zövq və səfa ilə keçirməli təbiətin gözəlliklərindən və nemətlərindən mümkün qədər çox istifadə etməlidir.

Həyat ancaq bu dünyadadır! Saysız-hesabsız ölüb gedənlərdən bir xəbər yoxdur. Ölənlər qəbirdə quruyub torpağa dönürlər. Qabağındakı bu şərab dilbərlərin əlləri, dodaqları, gözəl üzləri, zərif boyun-

ları, aşıq və məşuqların torpağa dönmüş üzvləridir. Varlıqda olan maddələr fasiləsiz toplanır, dəyişir və dağılır. Sonsuz fəzalardakı axıb gədən ulduzların, boşluqlarda dönüb dolayan kainatın nə əvvəli olmuş, nə də axırı olacaq. Haradan gəlmişik? Haraya gedirik? Nə üçün doğuluruq? Nə üçün ölüürük? İnsanın yüz min ildən sonra bir ot kimi bitmək ümidi də yoxdur. Bu kuzəçinin ayaqları altında tapdalanan torpaq ölüb getmiş insanların vücududur. Bu küzəni qayranlar da, alanlar da satanlara da yoxluqdan gəlib yoxluğa gədən müsafirlərdir. Madam ki, belədir, onda faydalı iş görək, içək, keyf çəkək, müvəqqəti həyatdan zövq alaıq. Boş mövhumata, dinə, Allaha inanmayaıq. Dünyanın ləzzətlərindən faydalanaıq. Xəyyamın fəlsəfəsi və əqidəsi qısaca belədir.¹²⁶

Ey xacə, inandırma bizi boş sözüne,
Get Allaha bax, nəsihəti ver özünə.
Biz düz gedirik, sənin gözün əyri görür,
Bizdən uzaq ol, çarə elə öz gözünə.

Beş gün bu cahan oldu bizim mənzilimiz,
Tək dərdü-bəla oldu fəqət hasilimiz.
Getdik burada ürəkdə min həsrət ilə,
Əfsus ki, həll olmadı bir müşkilimiz.

Qalx, ey büt, dur qəlbi sevindir, bəri gəl,
Gəl eylə bu gün dərdimizə çarə, gözəl.
Bir kuzə şerab gətir içək, ləzzət alaıq,
Torpaqlarımız kuzəyə dönməkdən əzəl.

Öldükdə mənim cismimi badeylə yuyun,
Təlqinimi də mey şüşəsindən oxuyun.
Məşhər günü tapmaq məni siz istəsəniz,
Meyxanədə axtarın məni orda duyun.¹²⁷

Doğrudan da sözün həqiqi mənasında Ömər Xəyyam ensiklopedist olmuşdur. Formulə irəli sürən riyaziyyatçı kimi o öz təsdiqini 600 ildən sonra tapmışdır. Bir həkim kimi də məşhur olmuşdur. 11 yaşlı şəhzadəni sağaltmağı onu bir həkim kimi bütün Yaxın Şərqdə

tanıtılmışdır. Buxara hakimi dərin hörmətini onu özü ilə bir sırada oturmaqla göstərmişdir.

Bir dəfə sultan ondan xahiş edir ki, astroloji yolla ov üçün ən əlverişli vaxtı müəyyən etsin. Xəyyam günü göstərir. Hamı ov üçün bir yerdə yığıldıqdan sonra birdən qar yağmağa başlayır. Xəyyam özünü itirmədən deyir: Qoy padşahımız sakit olsun. Buludlar indi dağılacaq və beş gün quru və aydın hava olacaqdır. Ömər Xəyyamın dedi ki, kimi də olur.

Ömər Xəyyam mövcud şeylərin hamısının birlikdə böyük Allah tərəfindən yaradılmadığını qeyd etmişdir. Onun fikrincə Allah şeyləri enən qaydada, yəni onun özündən başlayaraq zəncir şəklində yaratmışdır.

Ömər Xəyyamın dünyasını dəyişməsi də maraqlı olmuşdur. Deyirlər ki, onun yaşı 80-i keçdikdən sonra bir dəfə o İbn Sinanın fəlsəfəyə dair kitabını oxuyurmuş. Birdən o ölümün yaxınlaşdığını hiss edir. O oxumağını çətin olan metafizika bölməsində saxlayır. Həmin hissə «Təkə və ümumi» adlanmış. O əlyazmanın səhifələri arasında qızıl diş təmizləyəni qoyur. Kitabı qatlayır. Ayağa qalxaraq vəsiyyətini edir. Bundan sonra o nə yemir, nə də içmir. Axşam namazını qıldıqdan sonra yerə təzim edərək diz üstə deyir. «Allahım! Öz imkanım daxilində mən səni dərk etməyə çalışdım. Məni bağışla! Mən səni dərk edən kimi, mən sənə yaxınlaşdım». Və bunu deyib qurtardıqdan sonra ölmüşdür.

ƏBU HƏMİD ƏL-QƏZALİ (1058-1111)

Filosoflar çox az hallarda öz ideyaları və şəxsiyyətləri ilə eyni zamanda fəlsəfə tarixinə təsir göstərirlər. Məhz Əbu Həmid Məhəmməd ibn Məhəmməd əl-Qəzali ət-Tusi belə şəxsiyyətlərdən biridir. Onun həyatının özü, daha dəqiq desək, onun mərhələləri islam fəlsəfəsinin inkişaf tarixinə qeyri-adi təsir göstərmiş, süfiliyin mövqelərini möhkəmləndirmişdir, rəasionalist fəlsəfənin təsirini zəiflətməmişdir. Qəzalinin təsiri islam dünyasının Şərqi hissəsində xüsusilə böyük olmuşdur.

Ümumiyyətlə, Qəzali çox ziddiyyətli və mürəkkəb bir həyat yolu keçmişdir.

Əbu Həmid alim və mistik ailəsində anadan olmuşdur. Əvvəl-

¹²⁶ Əkrəm Cəfər. Ömər Xəyyam və onun rübailəri. Bax: Ömər Xəyyam. Rübailər. B., 1984, s. 7

¹²⁷ Yenə orada. s. 11-12

lər o, qısqanc dərviş¹²⁸ olan atasının tam təsiri altına düşmüş, sonra isə atasının dostu Sufinin və onun qardaşının təsiri altında olmuşdur. Qəzali Şərqi İrənin dahilər yetirən Tus (hazırda bu şəhər Məşhəd adlanır) şəhərində doğulduğunu qeyd etdik. Erkən yaşlarından məşhurlaşan Qəzali 1091-ci ildən zəmanəsi üçün ən məşhur olan Bağdadın Nizamiyyə ilahiyət məktəbində (mədrəsəsində) fəlsəfi və teoloji fənlərindən dərslər demişdir. Hələ ilk gənclik dövründən filosofların qeyd etdiyi həqiqət yolunu tapmaqdan əlini üzümüzdür. 34 yaşında güclü mənəvi böhran keçirsə də (bu isə dünyanı qavramasının fundamentini laxlatmışdır), bu ağır vəziyyət cəmi 2-3 ay çəkmişdir. Yəni skeptisizmdə birdəfəlik batmamışdır. Onun aşağıdakı əsərləri olmuşdur:

«Filosofların məqsədləri»

«Filosofların təkzibi»

«Filosofların ardıcılıqlığı»

«Din elmlərinin dirçəlməsi»

«Vəciz («müxtəsər»)» əsəri müsəlman qanunçuluğuna həsr olunmuşdur. «Din elmlərinin dirçəldilməsi» Qəzalinin ən böyük əsəridir. O 4 rübdən (dördlükdən) ibarət olmuşdur. Hər bir ruba 10 kitab daxildir. Rublar, «mərasimlər», «Adətlər», «Məhv edənələr», «Xilas edənələr»-dən tərtib olunmuşdur. Hər bir kitab bəyanlardan tərtib olunan şatralardan ibarət rüknələrə bölünür. Qəzali yazırdı ki, bu kitabı yazmağa mənə iki faktor vadar etdi. Birincisi və əsaslısı o idi ki, yalnız bu qayda tədqiqatda və izahda zəruri idi, çünki axirət haqqında bilik Davranış elminə və Vəhy Elminə bölünür. Vəhy Elmi dedikdə biliyin əldə edilməsini, aşkar olunmasını başa düşürəm, davranış elmi dedikdə isə – həm də fəaliyyəti-əməli tələb edənə başa düşürəm. Bu kitab yalnız Davranış elminə aiddir. Çünki Vəhy Elmini kitabda təsvir etmək olmaz. Hətta o həqiqəti axtarmaq məqsədi güdürsə belə bu mümkün deyildir. Davranış Elmi isə Vəhy elminə aparıcı yoldur. Peyğəmbərlər adamlarla həmin elm haqqında, yol və nəsihət elmi haqqında danışmışlar. Onlar Vəhy elmi haqqında yalnız simvolik olaraq, ehyamla nümunə və ümumiləşdirmə vasitəsilə danışmış, bu zaman adamların əqli qabiliyyətlərinin məhdudluğunu diqqətə çəkərək danışmışlar.

¹²⁸ Dərviş (farsca və türkcə dərviş «dilonçı», «yoxsul», ərəbcə analoqu «fakir») mistik qardaşlığın (təriqət) üzvlərini ifadə edir, sufi terminin sinonimidir. İranda, Orta Asiya və Türkiyədə daha məhdud mənaya malik olmuşdur. Şəxsi əmlakla malik olmayan dilənçi, avara, asket-mistik mənasını vermişdir. Dərvişlər iki böyük kateqoriyaya bölünürlər. 1) avara, gəzəyən, həmişə səyahət edənələr, 2) «Müqəddəs atanın (şeyxin, pirin) rəhbərliyi altında məskunlaşmış yaşayışlar.

Alimlər isə peyğəmbərlərin varisləridir, onların ardınca getməlidir. Qəzali çox oxumuş, çox eşitmiş, çox bilmişdir. Lakin ərəb şairi Labidin bir misrası ilə «Məgər Allahdan başqa hər şey yalan deyilmi?» - kifayətlənmişdir. Qəzali mistiklər arasında qəbul edilmiş nüfuzlu şəxsiyyət olmuşdur. Lakin sufilər tərəfindən əhatə olunmasına baxmayaraq Qəzali hüquqa (fikh) və spekulativ elmlərə də maraqlı gətirmişdir.

Bir dəfə Qəzali Ömər Xəyyamı ziyarət etmişdir. Bu observatoriyada olmuşdur. Qəzalinin göy qübbəsinin vəziyyətlərindən biri haqqında astronomiyada güclü olan müdrikdən bezi şeyləri öyrənmək istəyirdi. Xəyyam imama (yəni Qəzaliyə) ulduzların hərəkətini izah etməyə başlayır, lakin görünür, o, heç də hər şeyi başa düşmür. Elə bu vaxt yaxındakı məsciddən müəzzinin səsi gəlir. Qəzali ibadət üçün çağırışı eşidib deyir: «Həqiqət gəldi və bütün yalanlar yox oldu» - sonra isə çıxıb gedir.

Müsəlman dini təliminin inkişafı tarixində imam Qəzali Hücət əl-İslam (İslamın sübutu) titulu almışdır. Müsəlmanlar indi də deyirlər ki, əgər Quran və bütün yazılar yox olsalar, təkəcə «Dini elmlərin dirçəlişi» qalsa elə təkəcə onun vasitəsilə İslam gözəl surətdə bərpa oluna bilər».

Suyuti (XV-XVI əsrlərin ilahiyatçısı) «Əgər Məhəmməd peyğəmbərdən sonra hansı peyğəmbər meydana çıxsaydı, bu şübhəsiz, Qəzali olardı»:

Moisey Narbonskinin versiyası: «Qəzali öz dostları üçün gizli əsərlər yazıb, bütün məsələlərin həllini vermişdir. Halbuki o həmin məsələlərin həll edilməzliyini açıq şəkildə təsvir etmişdir».

İbn Tüfeylin (1110-1185) versiyası: «Qəzali gizli əsərlər yazmış və orada publikaya dediyindən tamamilə fərqli nəzəriyyələri öyrətməmişdir».

Qəzali özü deyirdi ki, «nəyi görürsənsə onu qəbul elə, nəyi eşitməyirsənsə onu unut. Günəş çıxarkən bizi Saturnun tamaşasından azad edir».¹²⁹

Qəzali Əbu Əli əl-Farmazi ət-Tusi, Əbu Nəsr əl-İsmaili və Əbül-Maali, Əbdülmalik ibn Abdullah əl-Cüveyni (o çox vaxt «İmam əl-Hərəmeyn» kimi məşhur olmuşdur) kimi alimlərdən dərslər almışdır. İstedadlı gənc Səlcuq sultanının vəziri, elm və mədəniyyət həmişə Nizamülmülkün (1063-1092) diqqətini cəlb etmişdir. Nizamülmülkün xilafətin əsas şəhərlərində dini məktəblər Nizamiyyə – mədrəsələrin təşkil etmişdi. Qəzali Farmazinin ardıcılı olmuşdur. Onun sayəsində

¹²⁹ Таранов Павел. Энциклопедия высокого ума. М., 1997, с. 196-197.

kil etmişdi. Qəzali Farmazinin ardıcılı olmuşdur. Onun sayəsində Qəzali sufiliyin həm nəzəriyyəsində, həm də praktikasında dərin bilik əldə edə bilmişdir. Sonra isə o, sufi askezinin ən ciddi, ən ağır formalarını praktiki olaraq öz üzərində keçirmişdir. Lakin nə qədər çalışır, çalışsın o arzu edilən mənəvi- ruhi vəziyyətə çata bilməmişdir. Bu fakt bir daha onu sübut edir ki, intellektualizm Qəzalidə olduqca güclü olduğundan həqiqət axtarışında onun şübhələrini və skeptisizmini gücləndirmişdir.

Ömrünün həmin dövründə Qəzali Nizamiyyə mədrəsəsində dərş deyirdi və islam hüququ sahəsində, tanınmış və nüfuzlu alimlərdən biri idi. O fiqhə dair bir sıra əsərlərin müəllifi kimi də tanınırdı. Artıq bu dövrdə hüccət-İslam (islamın sübutu), mücəddid əd-din (etiqaq islahatçısı) və Zeynəddin (etiqaqın bəzəyi) titullarını qazanan Qəzali eyni zamanda daxili intellektual və ruhi böhran keçirmişdi. Müəyyənləşdirmə cəhdi ilə o teoloqların sxolostların mövqeyinə şübhə ilə yanaşmağa başlamışdı. Teoloq-sxolastlar öz ideyalarının həqiqiliyini fikirlərini aksiom kimi qəbul etdikləri, nüfuzlu şəxslərlə əsaslandırmağa çalışırdılar. Onun şübhələri tezliklə etiqaqın bütün sahələrinə yayılmağa başladı. Burada bir tərəfdən ortodoksal mövqələrin öyrənilməsi və digər tərəfdən onlara şübhə ilə yanaşılması mühüm rol oynamışdır. Bütün bunlar isə öz növbəsində onun ruhi böhranını daha da dərinləşdirmişdir. Əvvəlki kimi müəyyənlik axtarışında bulunan Qəzali öz ümidlərinin praktikada tətbiqinin mümkünsüzlüyünü gördüyündən həm fiziki, həm də ruhən əziyyət çəkməyə başlamışdı. O böyük ümid-sizliyə qapılaraq iştahasını və nitqini itirir. Rəasionalist yanaşma yolu ilə həqiqətə çatmağın qeyri-mümkünlüyünü başa düşdükdən sonra sxolastik prinsipləri və filosofların hoqqabazlıqlarına ikrah hissi onu dərviş olub mistik səyahətə başlamağa vadar etmişdir. O, 1095-ci ildə həcc ziyarəti adı ilə Bağdadı tərk edir və Dəməşqə gəlir. Qəzali 11 il İslam dünyasını gəzmiş, meditasiya və askezin ən ciddi formalarını yaşayaraq fəaliyyət göstərmişdir. Sonra o doğma şəhəri olan Tusa qayıtmış və dərş deməklə məşğul olmuşdur. Lakin o zaman-zaman meditasiya məşğələlərinə görə tənhalığa qapılmışdır. Qəzalinin intellektual axtarışları Dekartın mənəvi təcrübəsini xatırladır. Dekart həqiqət axtarışı naminə şübhə doğura biləcək hər şeyi şübhə altına almışdır. O hansısa etiqaq mülahizəsini qəbul etməkdən imtina etmiş fəlsəfənin əsasında reallığı qoymağa çalışmışdır. Qəzali də həqiqət axtarışı naminə öz «mən»inin həqiqi mahiyyəti haqqında suallar vermiş, bu məsələnin həllilə bağlı rəsmi islamla polemikaya girmişdir. Öz həqiqi «məninin» əldə edilməsi üçün Qəzali başqalarının rəyini mənimsəmək əvəzinə

özünün xüsusi fikrini yaratmağa çalışmışdır. Epistomologiya məsələlərini nəzərdən keçirərkən o qavrayışın və onun təbiətinin ikili mahiyyətini göstərmişdir. Peripatetiklərin ənənəvi təəvvürlərini Qəzali tənqid etmişdir. O dörd kateqoriya alimlərin tənqidi üzrə öz sistemini qurmuşdur. Bunlar, mistiklər, batinilər, ilahiyyatçılar və filosoflar idi. Mistiklərdən danışarkən Qəzali özünü dini qanunları, şəriəti müdafiə etməyən, «vəhdət və varlığın vəhdəti» (vəhdəti vücud) doktrinasının ardıcılıları sayan sufilərə qarşı qoyurdu. Həmin sufilər Qəzalinin gizli panteizm hesab etdiyi ekzistensial monizmi müdafiə edirdilər. Qəzali müxtəlif ölkələrdə, müxtəlif adlar altında çıxış edən (batinilər sahiblər kəramitlər və s.) ismaililərin barışmaz düşməni olmuşdur. İsmaililər şəliyin qollarından biri kimi günahsız imamın, həqiqətə haqqı olduğuna inam bəsləyirdi. Qəzali bunu inkar edirdi. O ismaililərin şəriəti qəbul etmədiyini iddia edərkən onları günahlandırır.

Qəzaliyə görə teoloqları onların diskusiyaya predmetinə görə deyil, ancaq metodologiyalarına görə mühakimə etmək olar. Qəzali (o bütün ömrü boyu teoloqları tənqid etməsinə baxmayaraq özü də teoloq olaraq qalmışdır) rəasionalist teologiyayı möhkəmləndirmək cəhdlərini mənasız iş hesab etmişdir. İlahiyyat onun fikrincə aksiom prinsipindən deyil, etiqaqın dəyəri və mühümlüyü sayılan prinsiplərdən başlamalıdır.

Biliyə kim yiyələnibse, o lazımi səviyyədə də hərəkət edə bilir- fikri də Qəzaliyə məxsusdur. O eyni zamanda qeyd edirdi ki, şübhə həqiqətə gedən yoldur. Kim şübhələnmirsə- o görmür, kim görmürsə o başa düşmür, kim başa düşmürsə- kor və yalnışlıq içərisində dolaşır qalır.

Bu elmin sirri kitabının səhifələrində verilə bilməz, çünki ağıllı və biliklilər demişlər: «İlahi hökmranlığın sirrinin açılması- dinsizlikdir».

Ona görə də sirr- varlıqdır və həmin varlığın obrazında onda mövcud olandır, əgər onda başqa şey mövcuddursa, o zaman elə bil ki, varlıq yoxdur, heç olmasa mövcud olanlar üçün o yoxdur.

Buna nümunə kimi parlaq güzgünü götürək. Axı onun özünün rəngi yoxdur, onun rəngi onda göstərilənlərindədir. Şüşə də onun kimidir, o özündə əks olunanın rəngini göstərir, onun rəngi onda görünən rəngidir. O özü obraza malik deyildir. Onun obrazı- qəbul edilmiş obrazların və onların rəngləridir. Onun obrazı rənglərin qəbul edilməsinə hazırlıq vəziyyətidir. Şair demişkən:

Hər rast gələne sirrini açmaz hər kəs,

Qəlbindəkini özgəyə derkən qısa kəs!
Bir türfə halım var, acizəm şərindən
Bir sırım var ki, heç kime söyləməz.¹³⁰

Yunan fəlsəfəsini, o cümlədən Aristoteli, eləcə də müsəlman mütəfəkkirlərinin əsərlərini diqqətlə öyrənən Qəzali «Filosofların məqsədləri» əsərini yazmışdır. O eyni zamanda aristotelizmin ciddi və parlaq ifadəsi olan «Filosofların özünü təkzibi» əsərini də yaratmışdır. Bu əsərlərində o dialektik metoddan istifadə edərək filosofların mövqeyini tənqidi təhlil edir. Qəzali filosofları üç kateqoriyaya bölür: 1) Allahı inkar edən və dünyanı əbədi hesab edən materialistlər; 2) Allahın mövcudluğunu qəbul edənlər (teistlər); 3) Allahın mövcudluğunu məcburi inkar etməyənlər, lakin ruhun ölməzliyini şübhə altında qoyanlar– naturalistlər.

Hər bir filosofun mövqeyini dərinləndirən başa düşmək cəhdi Qəzalidə elə bir inam yaratmışdır ki, həqiqət axtarışı zamanı yalnız ağıla arxalanmaq əxlaqın və dinin məhvinə aparıb çıxarır. O belə hesab edirdi ki, filosoflar üç səbəbdən eretik sayıla bilərlər. 1) dünyanın əbədiliyi ideyasını qəbul etmək səbəbindən, 2) tək-tək şeylərə də aid olan İlahi biliyin inkar edilməsi səbəbindən; 3) ölümlər dünyasından cismən dirilmə ideyasının inkarı səbəbindən.

Dünyanın əbədiliyi ideyasının qəbul edilməsi– onun da Allah kimi ölməzliyi ideyasına gətirib çıxarır. Bu isə Qəzalinin qəzəblə qeyd etdiyi kimi ağıla gəlməz və cəfəng nəticələrdir. Filosoflar dünyanın əbədiliyi ideyasını üç fundamental aksioma ilə əsaslandırirdılar. 1) heç nə heç nədən yaranmır və yaxud başqa sözlə desək, hansısa şey heç nədən yarana bilməz, 2) müəyyən səbəblərin yaranması zamanı zəruri olaraq və surətlə nəticə yaranır, 3) səbəb özgə təbiətə malikdir və nəticəyə nisbətən zahiridir.

Filosofların özlüyündə aksiom hesab etdiyinə qarşı Qəzali bir sıra arqumentləri irəli sürür. Onun çoxsaylı dəlillərində həmin aksiomlardakı ziddiyyətlər göstərilir. Məsələn, Allahın tək-tək şeylər haqqında biliyinin inkar edilməsi zəruri olaraq islam kredosu üçün qəbul edilməz olan mövqə kimi Allahın nisbi avamlığı ilə əlaqələndirilir. Sonra, ölümlərin dirilməsinin inkarı Qurandan gətirilən çoxsaylı müvafiq nümunələrə zidd gəlir. Qəzali belə hesab edir ki, filosoflar üç arqumentdən istifadə etməklə ölümlərin dirilməsini inkar edirlər: 1) Bədənin fiziki formasından dirilməsinə məntiqi zərurət yoxdur; 2) Axirət

dünyasında bədən olmadığına görə orada ağrı– əzab və ləzzət də ola bilməz; 3) Cəhənnəm və cənnət fiziki planda mövcud deyildir: onlar yalnız mənəvi təbiətə malikdirlər.

Sonra Qəzali yuxarıda gətirilmiş səbəblərin təkzibinə keçir. Bu zaman o peripatetiklərin rasionalist metodundan istifadə edir. O əsas diqqəti filosofların baxışlarındakı 20 nöqtəyi nəzərə ayırır. Qəzali xüsusi qeyd edir ki, filosofları bu səhv nöqtəyi nəzərə onların fəlsəfi arqumentasiyalarında ağıla əsaslanması aparıb çıxarmışdır. «Filosofların təkzibi» əsərində peripatetiklərin yalan nöqtəyi nəzərləri sırasında o aşağıdakıları sadalayır: dünya nə başlanğıca nə sona malik deyildir, Allah dünyanı heç nədən yaratmır (ex nihilo); Allah sadədir mahiyyətə (əsas keyfiyyətə) malik deyildir; Allah özündən başqa heç nə bilmir; Allah ayrı-ayrı şeyləri belə bilməz; səma cisimləri heyvan ruhuna malikdir və məcburiyyət üzündən hərəkət edirlər; möcüzə qeyri-mümkündür; insan ruhu ölməz deyildir, cismani formada dirilmə qeyri-mümkündür. Qəzali yuxarıda qeyd etdiyi yalan baxışların tənqidində xüsusi vurğulayır ki, ancaq inam etiqad vastəsilə həqiqətə çatmaq olar; Bu məsələdə yalnız ağıla arxalanmaq özünü təkzibə aparıb çıxarır.

Qəzali bir sıra fəlsəfi mövqelərə həlledici hücumla keçir ki, onların içərisində İlahi emanasiya məsələsi mühüm yer tutur. Qəzali söyləyib, yorulmadan sübut etməyə çalışır ki, filosoflar tərəfindən təbliğ olunan bu nəzəriyyə hamısı məqsədlə yaradılmış o məqsədə nail olmağa imkan vermir. Birincisi, o çoxluğun vahiddən doğulduğu problemini həll edə bilmir. İkincisi, Allaha toxunulmazlığı saxlamaq üçün vahidliyi təmin edə bilmir.

Allahın ayrı-ayrı şeylərin bilməsi haqqında məsələdə Qəzali tam əmindir ki, Allah hər şeyi bilir, hətta Allahın hər şeyə qadirliyini təsdiq edən İbn Sina da Qəzali tərəfindən tənqiddə məruz qalır. İnsan idrakının məhdud qabiliyyəti qətiyyənlə Allahın universallığı ilə müqayisə edilə bilməz. Filosofların özlərinin çoxsaylı arqumentlərini səbəb–nəticə əlaqələri qanunu əsasında qurduqlarını bilən Qəzali onu da tənqidi təhlilə məruz qoyur. Yeri gəlmişkən onun arqumentləri David Yumun arqumentasiyası ilə üst-üstə düşür. Onun arqumentasiyasına görə səbəb və nəticə arasında qarşılıqlı münasibətlər məntiqi zərurət deyildir. Od və yanma və yaxud su və nəmişlik arasındakı səbəb əlaqələrini bilmək məntiqi zərurət haqqında mülahizələrə deyil, müşahidəyə əsaslanır. Səbəb və nəticə arasındakı zəruri əlaqəyə qarşı çıxış edərək bunu mövcud fenomenin izahı üçün istifadə etdiyi bildirir. Kim ki, möcüzəni təbiət qanunlarının pozulması hesab edib inkar edərsə, Qəzalinin qəzəbinə tuş gəlir.

¹³⁰ Ömər Xəyyam, Rübailər, s. 21.

Qəzali etik və əxlaq məsələləri üzərində də xeyli çalışmışdır, Qurandakı konsepsiyaya arxalanan Qəzali bir sıra mürəkkəb problemlərin həllində Aristotel təhlilinə müraciət edir. O daha çox azad iradə və səbəb şərtlənməsi məsələləri ilə maraqlanmış, həmin problemlərin seçim problemi ilə nisbətini nəzərdən keçirmişdir.

Qəzali ilahiyyətçi və qanunşünas kimi inanırdı ki, səbəb- nəticə determinizmi əxlaqi məsuliyyətlə müqayisə edilməzdir. Problemi həll etməkdən ötəri üç aspekt və yaxud üç səviyyə təsəvvürlərindən istifadə edir. Birincisi, hadisələrin zərurət ucbatından yarandığı maddi dünya səviyyəsi; ikincisi, nisbətən fəaliyyət azadlığı olan hissi dünya səviyyəsi; üçüncüsü, mütləq iradə azadlığının hökm sürdüüyü ilahi dünya, ilahi hökmranlıq dünyası səviyyəsi.

Qəzali iradə azadlığının vacibliyini dərk edir, çünki onsuz nə cənnət, nə də cəhənnəm ağlabatan deyildir. İnsan iradəsinin nisbi təbiətini müəyyən edərək Qəzali nöqsanlara, xeyirxah əməllərə, insanın vəzifələri məsələlərinin təhlilinə keçir. Azad iradə Allah vergisidir və ona əməl etmək lazımdır. O qüsurları cismani istəklə qarınqululuq, başboğazlıq, var-dövlətə dəhşətli meyli, cəmiyyətdə mühüm vəzifəyə can atmaq, inadkeşlik və s. kimi mənfi keyfiyyətlərlə eyniləşdirir. Ruhun xəstəliklə dəyərlərdən imtina və s. cəmiyyətdə qəbul edilməzdir.

Allaha sevgi insanla Allah arasında idrak modelinin əmələ gəlməsinə imkan verir. Bu aspektə Qəzalidən sonra daha çox diqqət yetirilmişdir. XVI-XVII əsrlərin İsfahan fəlsəfi məktəbində bu problemə maraqlı özünün ən yüksək nöqtəsinə çatmışdır.

Qəzali deyirdi ki, Allah bütün bilik predmetlərini bilir, dünyada baş verənlərin hamısını başa düşür, yəni yerin hüdudlarından ən yüksək səma nöqtələrinə qədər hər şeydən xəbəri var. Bu o deməkdir ki, yerdə ən xırda toz dənəcəyindən tutmuş göydəki nə varsa hamısı onun bilik dairəsindədir. Onun gizlədilmiş fikirlərdən, ürəkdə gizlənən ideyalardan xəbəri var. Hər şeydən əvvəl, başa düşməliyik ki, Allah həqiqətin özü haqqında, özünün böyüklüyünün mahiyyəti haqqında tam biliyə malikdir. Bunu qəribəlik saymağa ehtiyac yoxdur. Qəzali sözüne davam edərək yazırdı ki, yalnız həqiqət mələyi mələklər haqqında nə lazımdırsa bilir, yalnız peyğəmbər həqiqətdən peyğəmbərlər haqqında nə lazımdırsa bilir. Həqiqətdən, gerçək alimlər digər alimlər haqqında mükəmməl biliyə malik olurlar. Tələbə müəlliminin bilik səviyyəsinə çatdırsa, o həqiqi mənada müəllimi haqqında çox az şey bilir. Nə zəmanə o həmin səviyyəyə çatırsa, o zaman o müəllimin özü haqqında biliyi qədər biliyə malik olur.

İnsan Allahı dərk etməyin mümkünsüzlüyünü dərk etdikdən

sonra məqsədi olan öz mükəmməlliyinin sonuna çatır.

Peyğəmbər demişdir: Üç qüsurdan heç kim xilas ola bilməz; şübhə, axmaq rəy və paxıllıq həmin qüsurlardır. Lakin mən deyirəm ki, onlardan necə xilas olmaq mümkündür: əgər sən şübhə edirsənsə- yoxlama, əgər sən axmaq fikirdəsənsə- aradan çıx, əgər sən həsəd (paxıllıq da demək olar) aparırsansa arzu etmə. Nəql edirdilər ki, üç şeydən heç kim xilas ola bilmir və yaxud da çox az adam üç şeydən xilas ola bilər. Bu xilas olmağın mümkünlüyünü sübut edir.

Peyğəmbərdən soruşdular: «Xalqların bədbəxtliyi nədir?» O cavab verdi: Təkəbbür, lovgalıq, xudpəsəndlik, bu dünyada rəqabət, əlaqəsizlik, başqalarına paxıllıq və s. Əvvəlcə dağılma başlanır, sonra isə bu xaosa çevrilir.

Üç dünya var. Görünən, hiss edilən, fəvqəlhissi və gizli; mə-nəvi- ruhani dünyadır ki, o da birinci ilə ikincinin arasında yerləşir. Böyük və Qüdrətli olan bütün insanlara müraciət edərək demişdir: «Sizə az da olsa bilik bəxş edilmişdir». Əgər bütün yer və səma sakinləri bir yere toplaşsın Onun biliyi və müdrikliyinə çatmaq istəsələr də həqiqətin onda birini belə bilə bilməzlər. Adamlar onun biliyindən yalnız Onun özünün istədiyindən artıq bilməzlər.

Belə bir şeyi təsəvvür etmək olarmı ki, insan Allahın sayəsində mövcud olmasına baxmayaraq Allahını yox yalnız özünü sevir. Axı məlumdur ki, yandırıcı günəşdən qorunmaq üçün kölgəni sevir, lakin o həm də kölgəni yaradan ağacı da sevir.

Lakin bu nümunə yalnız sadə adamlar üçün yaxşıdır. Ancaq həm işıq (günəş istisi), həm ağac və onun kölgəsi yalnız Onun yaradıcılığıdır.

Peyğəmbər demişdir: Sizin dünyada üç predmeti mən sevirəm: Ətir, qadınlar və ibadət həmin sevdiklərimdir. Ətir və qadınlar sevgi obyektleridir. İbadət isə sevincdir- o başlıca sevgi obyektidir.

Məhəbbətin bütün növləri beş səbəblə müəyyənləşdirilmişdir. **Birincisi**, insanın özünə, kamilliyinə və özünü qoruyub saxlamağa olan sevgisidir. **İkincisi**, insanın öz xilaskarına, onun mövcudluq müddətini uzatmağa kömək edənin onu məhv etmək istəyənlərdən qoruyanlara olan sevgisidir. **Üçüncüsü** insanın ona yox başqalarına havadarlıq edənlərə məhəbbəti, **dördüncüsü**, insanın həm daxili, həm də daxili obrazlı, gözəllik nə varsa, hamısına məhəbbəti, **beşincisi** insanın onunla daxili, gizli bənzərliyi olanlara məhəbbəti bu qəbildəndir.

Məhəbbətin bütün növləri kamilliyin yüksək dərəcəsinə çata bilər və hamısı birlikdə Allaha məhəbbətdə birləşə bilər. Yalnız hər şeyə qadir Allah həqiqi məhəbbətə layiqdir. Aşağıdakı fikirlər də Qə-

zaliyə məxsusdur.

-Allahı dərk etməzdən əvvəl, özünü dərk etmək lazımdır;

-Dərk edilənə nail olmamaq – deməli dərk etmədir;

-Fəlsəfə özünün etibarsız və məhdud sübutları ilə deyil, Mistik Yol bizi mükəmməl həqiqətə doğru aparır.

İBN BACCƏ (1070-1138)

Ibn Baccə, Əbu Bəkr Məhəmməd ibn Yəhya Saraqosda XI yüzilliyin sonunda doğulmuşdur. İbn Baccənin tam adı Əbu Bəkr Məhəmməd ibn Yəhya ibn Saiğ kimi verilmişdir. Onun həm adı, həm də ləqəbi sübut edir ki, o zərgər nəsindən çıxmıdır. İbn Saiğ «Zərgər oğlu» deməkdir. «Baccə» isə orta əsr əndəlüziyə sakinlərinin dilində «gümüş» deməkdir.¹³¹ 1118-ci ildə İbn Baccə Sevilyada yaşamış və məntiqə dair bir sıra əsərlər yazmışdır. Sonrakı illərdə o Qrenada və Saraqosda yüksək hökumət vəzifələrində çalışmışdır. Saraqosa (Sarkasta), Sevilya (İsbiliya), Qrenada (Qarnata) – artıq bunların təkə coğrafi adları bir daha deyir ki, ümumdünya fəlsəfi dramında dekorasiyalar dəyişmiş, tamaşanın yeni pərdəsi başlanmışdır. Həqiqətən, ərəb-islam dünyasının Qərbində – Məğribdə fəaliyyət göstərən mütəfəkkirlərin öyrənilməsi olduqca zəruridir.

Abbasilərin qələbəsindən çox az keçmiş VIII əsrin ortalarında Əndəlusiyada, daha dəqiq desək, tədqiqatçıların əksəriyyətinin qeyd etdiyi kimi ərəb İspaniyasında ərəblər Bağdad xəlifəliyindən ayrıldı. Orada Əməvilər sülaləsinin bir qolu hökmranlıq etməyə başladı. Üsyan edənlərin qılıncından xilas olan Əbdürrəhman I İbn Müaviyə (756-788) yeni ərəb-islam əmirliyinin əsasını qoymuşdur. 32 illik hakimiyyəti dövründə I Əbdürrəhman Əndəluziyanı birləşdirdi, güclü ordu yaratdı. Bu ordu şimaldan hücum edən xristian knyazlarının təzyiqlərini dəf edərək ölkədə sabitliyə zəmanət verdi. III Əbdürrəhman zamanında (912-929) Əndəluziya xəlifəlik, Kordova isə yeni dövlətin paytaxtı oldu. Kordova bütün sahələrdə dünyanın mədəni mərkəzlərindən biri olan Bağdadla ləyaqətlə rəqabət aparmağa başladı. Əndəluziyanın intellektual həyatını həkim-filosoflar sözün həqiqi mənasında zənginləşdirmişlər. Onlardan biri də İbn Baccə olmuşdur. Əvvəllər ərəb İspaniyasında sonra o Almoravidlər sülaləsinin Mərakeşdə yaratdıqları bərbər dövlətində vəzir funksiyasını yerinə yetirmişdir. Fes şəhəri onların

paytaxtı idi və o burada öz fəlsəfi baxışlarına görə təqib olunmuşdur. Təriqətçilikdə günahlandırılaraq onu həbsxanaya salırlar. 1138-ci ildə İbn Baccə öz rəqibləri tərəfindən zəhərlənmişdir. Ümumiyyətlə, İbn Baccənin elmi maraq dairəsi olduqca genişdir. Sırf fəlsəfi məsələlərdən başqa o təbiətşünaslıq, astronomiya, riyaziyyat təbiət və musiqi ilə də məşğul olmuşdur. O ilk ərəb-İspan mütəfəkkirlərindən birincisi olaraq qədim şərqin bütün xalqlarının fəlsəfi irsini öyrənərək onu Əndəluziyada geniş təbliğ etmişdir. İbn Baccənin ictimai-fəlsəfi baxışlarının formalaşmasında birinci dərəcəli rolunun Fərabinin əsərləri ilə tanışlığı olmuşdur. Bunlardan əlavə o qədim Yunan mütəfəkkirlərinin fəlsəfi təlimlərini hərtərəfli öyrənə bilmişdir. Aristotelin bir sıra əsərlərinə geniş şərhlər yazmışdır. Həm də bu şərhlərin içərisində Aristotelin «Fizika» əsərinə həsr edilən şərh mühüm yer tutur. Bundan başqa o Aristotelin «Meteorologiya» və «Yaranma və məhv edilmə haqqında» əsərlərinə də şərhlər yazmışdır.

Böyük alim, filosof və mütəfəkkirin təbiətə, geometriya (Həndəsə) astronomiya və musiqiyə dair çoxsaylı kiçik traktatları da olmuşdur. O Ptolomeyin astronomiyaya dair əsərlərini kəskin surətdə tənqid etmişdir. Nəticədə İbn Tufeyl və Bitruçi kimi böyük alimlərin düzgün elmi konsepsiyalar yaratmasına şərait yaratmışdır. Tədqiqatçıların fikrincə Bitruçi tərəfindən Ptolomeyin geosentrik baxışlarının tənqidi sonralar Koperniki ruhlandırmışdır. İbn Baccənin musiqi sahəsindəki əsərlərini Qərbdə yüksək qiymətləndirmişlər. Fərabinin əsərləri nə qədər Qərbdə və Şərqdə məşhur idisə İbn Baccənin əsərləri də məşhurluğunda ondan geri qalmırdı.

Əslində orta əsrlərdə poetika filosoflar tərəfindən məntiq elminin ayrılmaz bir hissəsi kimi yüksək qiymətləndirilirdisə musiqi də o zaman riyaziyyatı təşkil edən dörd fəndən biri kimi qiymətləndirilirdi. Bu təlimin yaranıb formalaşmasında Qədim Yunanıstanın musiqi-nəzəriyyəsinin müəllifləri ilə tanışlıq böyük kömək etmişdir. Pifaqorun, Aristotelin, Ptolomey və digərlərinin əsərləri də bu işdə böyük yardımçı rolunu oynaya bilmişdir. Lakin bütövlükdə o Yaxın və orta şərq xalqlarının canlı musiqi praktikasının ümumiləşdirilməsi kimi inkişaf etmişdir. Musiqinin ilkin nəzəriyyələri xüsusilə «Saf qardaşlar» cəmiyyəti tərəfindən təqdim edilmiş nəzəriyyə universal harmoniya və «sferalar musiqisi» təsəvvürləri ilə sıx bağlı olmuşdur. Lakin sonralar bu nəzəriyyələr də Fərabi, İbn Sina və İbn Baccə tərəfindən yaradılmış mistik təsəvvürlər kimi böyük təsirə məruz qalmışdır. Onlar öz musiqi nəzəriyyələrində təcrübə və müşahidədən çıxış edirdilər. İbn Baccənin konsepsiyasına görə təranələr öz təzahürünə görə insan nit-

¹³¹ Игнатенко А.А. В поисках счастья. М., Мысль, 1989, с. 154.

qinin intonasiya zənginliyinə bir-birini zidd cisimlərin bir-birinə dəyməsindən alınan səsi adamların qəbul etməsi meyindən, həmçinin insanların melodik olan hər şeyə həvəs göstərməsinə borcludur.¹³² Dövrün ağır şəraiti fəlsəfi fikrin azad inkişafı üçün əlverişli şərait yaratmırdı. Müsəlman əhkamlarının faktik qısqanclarının təsiri o qədər böyük idi ki, İbn Baccə açıq şəkildə məntiqi sonluğa qədər öz həqiqi əqidəsini ifadə edə bilmirdi. Elə buna görə də onun əsərlərinin əksəriyyəti tamamlanmamış qalmışdır.

Bitkin olmayan əsərlər, qısa, həm də elə bil ki, tərtib edilmiş əsərlərdir. A.Korbenin fikrincə İbn Baccənin hazırda bizə məlum olan əsərləri nadir dərəcədə zənginliyi ilə seçilir.

Ən böyük ərəb-islam filosofları kimi o, orijinal mütəfəkkir olmuşdur. İbn Baccə öz müasirləri ilə yazılmış fəlsəfə xəttini-bütöv dünya anlamı çərçivəsində, sosial-siyasi refleksiyanı davam etdirmişdir. İbn Baccə və onun əsərləri haqqında XX əsrin 40-50-cı illərinə qədər olduqca az məlumat olmuşdur. Hətta bəzi əsərləri haqqında məlumat 60-70-cı illərdə elm aləminə məlum olmuşdur. Müxtəlif müəlliflərin tədqiq etməsinə baxmayaraq (M.Asin, Palasios, D.M.Danlop, S.Panes, Ömər Fərrux) İbn Baccənin yaradıcılığı hələ də mükəmməl şəkildə öyrənilməmişdir.

İbn Tüfeyl yazırdı ki, onun əsərlərinin əksəriyyəti o cümlədən «Ruh haqqında» «Tənha adamın davranışı», məntiq və təbii elmlərə dair əsərləri tamamlanmamışdır. Bitmiş əsərlərinə gəldikdə isə bu əsərlər çox qısa olub, həcincə azdır və çox az bir zaman müddətində tərtib olunmuşdur. O özü də, əsərlərində traktatlarını bitirmədiyini, suallara aydın cavab vermədiyini qeyd etmişdir. Göründüyü kimi belə bir adamın biliyi tam şəkildə bizə gəlib çatmamışdır.

Ümumiyyətlə, İbn Baccənin əsərlərindən parçalar əsasən qədim yəhudi dilində sonralar isə latın dilindəki tərcümələrdə gəlib çatmışdır. Onun fəlsəfi traktatlarından ilk parçanı¹³³ XIV əsrdə yaşamış yəhudi filosofu Moisey Narbonski vermişdir. Bu barədə XIX əsrin tanınmış fransız oriyentalisti Munk «Ərəb və yəhudi fəlsəfəsi» adlı əsərində məlumat vermişdir. O parçaları qədim yəhudi dilində verərək (həm də şərhlərlə) yazırdı:

XIV əsrdə yəhudi filosofu Moisey Narbonski İbn Tüfeylə yazdığı şərhində İbn Baccənin əsərləri haqqında ətraflı məlumat verir.

Bizə elə gəlir ki, İbn Baccə hansı halda və necə insanın öz qabiliyyətlərinin mütərəqqi inkişafı ilə fəal intellektin eyniliyinə gəlib çıxma bil-məsini göstərməyə çalışır.

İnsana cəmiyyətdən ayrılmış şəkildə baxır; lakin bu insan cəmiyyətin xeyirxah əməllərində iştirak edir. Cəmiyyətin qüsurlarından kənarda olurlar. O tərkdünyalığı zahidliyi təbliğ etmir. Lakin ictimai həyatın rahatsızlıqlarından azad olub inkişaf etmək yolunu göstərir. Bu yolla çox adam, hətta bütöv cəmiyyətlər də gedə bilər. Bunun üçün ümumi məqsəd, düzgün təşkilolunma özünü göstərməlidir. Cəmiyyəti necə varsa qəbul edən İbn Baccə bircə şeyi arzu edir, cəmiyyət yaxşı təşkil olunsun, orada xeyirxah insanlar, o cümlədən filosoflar olsun. Munk Moisey Narbonski kimi İbn Baccənin bütün əsərlərini 8 fəsillə bölmür, yəhudi müəllifin qeydləri ilə demək olar ki, razılaşıq.

İbn Baccənin ən çox məntiqi traktatlarına diqqət yetirir və məlumat verir ki, həmin traktatlar daha çox məşhur olmuşdur. Onların içərisində «İnsanın əməli ağıla birləşməsi», «Vida məktubu», «Tənhalığın həyat tərzini haqqında», «Ruh haqqında» və s. traktatlar xüsusi seçilir. «Ruh haqqında» traktat o biri əsərlərindən bəziləri ilə birlikdə bu günə qədər ərəb orijinallığında bizə gəlib çatmışdır. «Vida məktubu» Misirdəki dostuna göndərilmişdir. Burada İbn Baccənin fəlsəfi axtarışlarının əsas tendensiyası özünü göstərir, o insan aqlını və fəlsəfi tənqidi təfəkkürünü müsəlman şolastika və mistikasına qarşı qoyur və ağılla fəlsəfi tənqidi təfəkkürün üstünlüyünü elan etməyə çalışır. Bu əsərdə elm və fəlsəfənin reabilitasiyasına meyl aydın şəkildə özünü göstərir. Çünki yalnız onlar təbiətin, real gerçəkliyin və insanın özünün dərkinə imkan verə bilər. İbn Baccə yazır ki, yalnız ağıl təbiət haqqında həqiqi biliyi verə bilər və ancaq o insanın öz-özünü dərk etməyə, əməli (fəal) ağıla çulğalaşmasına doğru aparır. «Vida məktubunun» müəllifi Qəzalinin mistik nəzəriyyəsini tənqid edir. İbn Baccənin fikrincə Qəzali başqalarını da yanlışlığa sövq etmişdir. De Buur «İslam fəlsəfəsinin tarixi»ndə bu məsələ haqqında yazırdı ki, fasiləsiz olaraq öz tədqiqatını davam etdirərək yunan fikrinə yaxınlaşmağa və qədim elmin hər cür mümkün tərəfinə daxil olmaq onu mənimsəməyə çalışmışdır. O, fəlsəfəni rədd etsə də təkə onunla məşğul olmur. İlk baxışdan doğrudan—doğruya dolaşq təəssuratlar oyadır. Lakin bütün çətinliklərinə baxmayaraq o öz yoluna davam edir. Həqiqət və Hüquq axtarışında o Qəzaliyə tam əks olan prinsipləri irəli sürür. Bunlar, öz şəxsi həyatında sevinc və vəhdətə nail olmaqdır. Onun fikrincə Qəzali bu problemi çox asan nəzərdən keçirir. O özünün xoşbəxtliyinə, həqiqətə çatmağına müqəddəs göstərişlərin köməyi ilə əldə edilməsini göstərir. Həqiqətə məhəbbətində

¹³² Ибн Баджа. О душе. В кн.: «Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока». М., 1961, с. 313-314.

¹³³ Yəne orada, s. 333.

(bu isə tezliklə görünməz olur və dini mistisizm obrazı ilə açılır) filosof həmin xoşbəxtliyi rədd etməkdən öteri olduqca güclü olmalıdır. İbn Baccəyə görə heç bir hissi istəklərlə pozulmayan ancaq Təfəkkür, ağıl özü üçün həqiqi xoşbəxtliyi təmin edə bilər.

Xarici hissələrə ibn Baccə mühüm əhəmiyyət verir, çünki onlar insanın xarici maddi dünya ilə birləşdirir. Yalnız xarici hissələr sayəsində insandan kənarada olan şeylər də qavranılır. O xarici hissələrin daxili hissələrlə qarşılıqlı təsirini qeyd edir və həmin hissələrin ayrılmaz əlaqədə və qarşılıqlı şərtlənməyə meylini də vurğulayır.

Lakin hissələr ibn Baccənin şeylərin və hadisələrin dərinliyinə daxil ola bilmir. O yalnız səthi xarakter daşıyır. Deməli, həqiqətə nail olmaqdan öteri həmişə hissələrə əsaslanmaq düzgün olmazdı. Çünki hissələr mahiyyəti dərindən anlamağa imkan vermir. Ağıl lazımdır, onun vasitəsilə varlığa daxil olub bütün sirləri aşkara çıxarmaq olar. Yalnız ağılın sayəsində insan şeylərin və hadisələrin mahiyyətini dərk edə bilər. İbn Baccənin təəssüfünə ondan ibarətdir ki, Qəzali fəlsəfəsinin ziyanına olaraq əsas diqqəti mistisizmə verir. Vəhy haqqında təlimi o real gerçəklik haqqında yalan təsəvvürlər adlandırır. Təəccüblü deyildir ki, filosof elə bu fikirlərinə görə ateizmdə təqsirləndirilmişdir.

İbn Baccə özü hərəkət edən və insana ilk hərəkəti verən, bədəni və onların qüvvəsi ilə (və yaxud qabiliyyətinə) insanın hərəkəti haqqında danışmağa üstünlük verirdi.

İbn Baccə insanın qüvvələrinin əsas növlərini alidən aşağıya qədr sadalayır.

1. Əqli və yaxud təfəkkür (əl-qüvvə əl-natika, əl-qüvvə əl-fikriyyə)
2. Təsəvvür edən qüvvə (əl-qüvvə əl-mütaxilya, qüvvət ət-təxəyyül)
3. Üç mənəvi (ruhani) və yaxud pnevmatik qüvvələr (əl-qüvvə ər-ruhaniyyə)
 - a) yaddaş qüvvəsi (əl-qüvvə əz-zakirə, qüvvət əz-zikr)
 - b) birgə idrak və təfəkkür qabiliyyəti və yaxud sensoru (əl-hin əl-müştərək).
 - c) hissedən qüvvə (əl-qüvvə, əl-xassasa)
 - d) doğuran qüvvə (əl-qüvvə əl-müvamida)
 - e) qidalandırıcı qüvvə (əl-qüvvə əl-qaziyyə)
 - e) kortəbii qüvvə və yaxud ilk element qüvvəsi (əl-qüvvə əl-ustukusiyyə).

Dördüncü və beşinci qüvvələr arasında bir qüvvəni yerləşdir-

mək olan artım qüvvəsi (əl-qüvvə əl-munniya).¹³⁴

İbn Baccənin əsas kateqoriyalarının təsnifat sxemi

İnsan qüvvələri	Ruhun subordinasiyası	Ruhi formaların yeri	Mənəvi (ruhi) formaların təsnifatı	Heyat nümunələri və yaxud şəhərlər	Mükəmməl şəhərin ağıllı sakinləri olan insanlar
		Səma sahələri	Səma sahələrinin formaları		
Ağıllı	Bəşəri	Əməli ağıl			Xoşbəxt olanlar
Düşüncəli		Qazanılmış ağıl	Mütləq ruhi və mənəvi olanlar	Mükəmməl şəhər	Nəzəriyyəçilər
Yaddaş					Kütlə
Təxəyyül		Maddi ağlabatan	Ümumi ruhi və mənəvilər		
Hissəedici (birgə idrak və təfəkkür qabiliyyəti)	Heyvani	Yaddaşda ideya (məna)	Xüsusi, mənəvi və yaxud aralıq	Yaddaş şəhəri	
Hiss edən		Təxəyyüldə iz (rəsm)		Təxəyyül şəhəri	
Doğuran		Hissəedicidə büt (sənəm)		Zinət şəhəri	
Artım (boy)		Hiss orqanlarında qavrayış	Cismani formalar	Cismani şəhər	
Qidalandırıcı	Bitkiyə aid olan				
Kortəbii					

İbn Baccə insanların yaşadığı dünyanı yeganə dünya hesab edirdi və ağıllı cəmiyyət quruluşunun tərəfdarı kimi çıxış edirdi. Əxlaqçı davranış insanın təbiətində olan davranışdır. Ağılın istiqamətləndirdiyi, fəaliyyət, şüurun müşayiyyət etdiyi ağıllı məqsədləri ifadə edən

¹³⁴ Игнатенко А.А. В поисках счастья. М., Мысль, 1989, с. 163-164.

azad fəaliyyətdir. Əgər kimsə daşı kiçik parçalara bölürsə, əgər ona toxunmaqla bu baş veribse o məqsədsiz iş görmüşdür, uşaq və ya aşağı heyvanlardan biri kimi iş görmüşdür. Lakin əgər o bunu başqalarının həmin daşa toxunması xatirinə edirsə, həmin hərəkəti insani adlandırır və onun ağılla idarə olunmasını qeyd etmək olar.

İbn Baccə öz etikasında əsasən insan-cəmiyyət münasibəti ilə məşğul olmuşdur. O öyrədirdi ki, ağıllı şəkildə çıxış etməkdən ötəri insan «ağılsız kütlədən kənarda» onların alcaq sevinclərindən olmalıdır. Onun fikrincə müdriklər öz qarşılıqlı fayda görmək xatirinə ünsiyyətə girməlidir. Müdrik insanlar cəmiyyəti bitkilər kimi havada bitə bilər, bağbana ehtiyacı olmadan dərk etməklə o özü işini görə bilər.

«Tənhanın həyat tərzi haqqında» traktatında ibn Baccə (onun məzmunu yəhudi filosofu Moisey Narbonskidə verilmişdi) Fərəbinin güclü təsiri altında olduğundan fərdin mənəvi təkmilləşməsinin mənzərəsini təsvir edir. O əməli ağılın xoşbəxtliyə çatması ilə birləşməsi ilə öz əsərini tamamlayır. Lakin «Tənhalığı seçən» fərdin mənəvi təkmilləşməsi prosesinin ibn Baccəyə görə Qəzalinin mistik təlimi ilə heç bir əlaqəsi yoxdur. Qəzali təliminə görə özünü dərin fikrə daldırma və dünyəvi olan hər şeydən imtina edilməsi (bunu E.Renan İbn Rüşdə dair yazdığı əsərində də qeyd etmişdir) sayəsində xoşbəxtliyə çatmaq olar.

İbn Baccə tənhalıq və asketizm tərəfdarı deyildir. O yalnız insanların hansı yolla gedəcəyi yolu göstərməyə çalışır. Bunun üçün yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi cəmiyyətin qüsurları normal adamlara mənfi təsir göstərmişdir. İnsan axirət dünyasında deyil, real dünyada xoşbəxtliyə çatmalıdır. Fərəbi «Ləyaqətli şəhərin sakinlərinin baxışları» əsərində humanist ideyaları verməklə ibn Baccəyə ilkin ideyaları vermişlər. İbn Baccə ideal şəhərin ifadəsi üçün müxtəlif adlar vermişdir. «Ləyaqətli şəhər» (əl-mədinə əl-fəzilə), «Kamil şəhər» (əl-mədinə əl-kamilə), «Kamil ləyaqətli şəhər», «imam şəhəri» (əl-mədinə əl-imamiyyə).

İbn Baccədə feodal cəmiyyətinin sosial qüsurlarını görə bilmiş, insanların xoşbəxtliyə çatmaq yollarını göstərməyə çalışmışdır. Bunun üçün o nə mistikaya, sufi asketizminə deyil, qüdrətli insan ağılına əsaslanır. İbn Baccənin öz fəlsəfi konsepsiyalarında ağıla verdiyi yer, onun psixoloji problemlərinə və məntiqi problemlərinə marağı artırmışdır. Onun «Ruh haqqında» əsəri sonrakı dövr alimlərinin elmi fəaliyyətinə mühüm təsir göstərmişdir. O psixoloji problemlərə də diqqət yetirmişdir. Onun əsərlərində dövrünün ən mühüm rəasional fikirləri öz əksini

tapa bilmişdir.

İbn Baccənin sosial-siyasi layihəsinin utopizmi göz qabağında-dır. Lakin orta əsr cəmiyyətini nəzərdən keçirmək cəhdi, onun elmi-fəlsəfi, o cümlədən psixoloji mövqedən alternativini təklif etmək cəhdi qiymətləndirilməyə bilməz. Burada insanın əqli təbiəti mövqeyindən çıxış etməsi də təqdirəlayiqdir. İbn Baccə bütün insanları harmoniya və xoşbəxtliyə qovuşa bilən ideal cəmiyyətin layihəsini verməyə çalışmışdır. Böyük alimin böyük humanizmini qiymətləndirməmək sadəcə insafsızlıq olardı.

İbn Baccənin inkişaf etdirib başa çatdırmadığı rəasionalizm ideyaları onun kiçik müasiri İbn Tüfeyl tərəfindən inkişaf etdirilmişdir.

ƏŞ-ŞƏHRƏSTANİ (1076-1153)

Məhəmməd peyğəmbər öldükdən 100 il sonra müsəlmanlar İspaniyadan Əfqanıstana qədər uzanan bir ərazini əhatə edən dövlətə sahib oldular. Sonrakı dörd əsr çoxun intellektual inkişaf əsri olmuşdur. Həmin dövrdə islam mütəfəkkirləri həm özlərinin ənənələri və həm də işğal etdikləri ölkələrin əhalisinin mədəni və dini irsini fəal surətdə öyrənməyə başlamışdılar. Həmin müsəlman mütəfəkkirləri içərisində xüsusi yeri olan alimlərdən biri də Əbülfət Məhəmməd ibn Əbdülkərim əş-Şəhrəstani hesab olunur. O haqlı olaraq «İslam ensiklopediyaçısı» adını qazanmışdır. «Orta əsr şərq dinlərinin əsas tarixçisi» sayılan Şəhrəstani Yaxın Şərq, Cənubi Asiya və Aralıq dənizi ətrafında yaşayan xalqların dinləri və dini-fəlsəfi təlimlərinin konseptual inkişafı, qarşılıqlı mədəni təsiri problemlərini sistemləşdirmişdir. Onun həyatının tarixi haqqında məlumat olduqca azdır. Şəhrəstani ilahiyatı və fiqh elmini öyrənsə də onun şəxsi fəlsəfi və dini zövqləri məsələsi mübahisəli məsələdir. Özünün ən güclü əsəri olan «Dinlər və tərqiqlər haqqında kitab» («Kitab əl-miləl və ən-nihəl») ilə yanaşı ilahiyət haqqında «Kələmdə demonstrasiyanın kuliminasiyası» («Kitab nihayət əl-ikdam fi ilm əl-kələm») adlı kitabını da yazmışdır. Adətən Şəhrəstaninin «Dinlər və tərqiqlər haqqında kitabını» mütəxəssislər Yaxın Şərq və Aralıq dənizi ətrafı xalqların dinlərinin və dini fəlsəfi təlimlərinin qısa ensiklopediyası adlandırırlar. O eyni zamanda ilahiyətə dair digər əsərləri də yazmışdır ki burada da əsəri doqmatikasına sahəsində qeyri-adi biliyə malik olmasını göstərmişdir. «Kitab nihayət əl-ikdam fi ilm əl-kələm» adlanan bu əsər bir çox islam mütəfəkkirlərinin fəaliyyətinə

təsir etmiş və onun nüfuzunu daha da möhkəmləndirmişdir.

Məhəmməd ibn Əbdülkərim 1076-cı ildə Xorasanın şimalında Şəhristan şəhərində anadan olmuşdur. Mənşəcə fars olan Məhəmməd ənənəvi müsəlman təhsilini almışdır. O, Nişapurda və Kürğəncdə zamanəsinin ən görkəmli alimlərini dinləmişdir. O Əbülhəsən Əli ibn Əhməd əl-Mədinə ən-Nəysaburinin (1101-ci ildə ölmüşdür) rəhbərliyi altında hədisləri, fiqh və kəlamı isə Əbül-Müzəffər Xərafi, Əbu Nəsr Quşeyri və Əbül-Qasim Ənsarinin rəhbərliyi altında öyrənmişdir. Şəhrəstani çoxlu səyahət etmişdir. Xorasanı və Xorəzmi başdan- ayağa gəzmişdir. Həmin yerlərdə xəlifəliyin ən məşhur alimləri ilə maraqlı disputları aparmışdır. Məşhur olmağı ilə yanaşı müasirləri arasında tənqidçiləri də olmuşdur. Onlar Şəhrəstanini batini-ismailililərin fəlsəfi arqumentasiyalarına bağlılığına görə məzəmmət edirdilər. 1116-cı ildə Şəhrəstani Məkkə ziyarətindən qayıdarkən Bağdadda yubanmalı olur. O, məşhur Nizamiyyə mədrəsəsində üç il mühazirə oxuyur. Şəhrəstaninin mühazirələrini dinləməyə böyük alimlər gəldiyindən, bundan sonra o daha çox məşhurlaşmışdır.

İlahiyyətçi-sxolastların (mütəkəllümün) dünyagörüşünə həsr olunmuş məlum tədqiqatı ilə Şəhrəstani konfessional icma və ilahiyyət məktəblərinin bir-birindən fərqləndirilməsini əsaslandırmışdır. Bu təhlil əsas kateqoriyalar üzrə həmin məktəb və icma nümayəndələrinin üzlərinin rəylərinə hörmətlə yanaşılmasına əsaslanmışdır. Həmin kateqoriyalar sırasına **tövhid** (təkallahlılıq) və **qədəri** (insan iradəsinin Allah tərəfindən müəyyənləşdirilməsi) göstərmək olar.

Təkallahlılığa mənsub olma **şəhadət** (şahidlik) kimi islam formulası ilə ifadə olunur və gündə 5 dəfə namaz qılmağa çağırışla özünü göstərir. «La ilahə illallah, Məhəmmədin rəsulillah» («Allahdan başqa allahın olmadığına və Məhəmmədin onun rəsulu olduğuna şahidlik edərim» prinsipi islam təkallahlılığının başlıca prinsipidir. «Şahidliyin» əsas mənası belə bir postulatı əsaslandırır. Yalnız bir Allah mövcuddur. Allahla yanaşı digər allahlara sitayiş etmək günahdır. Allaha şərikin yaratmaqdır. Daha dəqiq desək, **şirk**dir – çoxallahlılıqdır. Başqa sözlə desək, bu Allahı digər allahlarla bərabərləşdirməkdir. Şəhrəstaninin əsərlərindən görüldüyü kimi ilahiyyəti ağı üçün **tövhid** sonrakı suallar üçün zəmin yaradır. Əgər bir vahid İlahi qüvvə mövcuddursa, o zaman Qurani-Kərimdə sadalanan ilahi atributlar, o cümlədən görmək, eşitmək, duymaq, hissələr ilahi mahiyyətin hissələri hesab oluna bilərmə? Əgər bu belədirsə o zaman çox saylı xassələrin (görmək, eşitmək, bilmək) vahid əbədi Allahla yanaşı mövcudluğunu qəbul etmək deyilmə? Bu isə bir çox əbədi xassələrin varlığını qəbul etmək (şirk) dey-

ilmi? Bununla bərabər əgər bu atributlar Allahın mahiyyətinin hissələri deyildirsə, deməli, Allah dəyişə bilər! Ola bilərmə «Allah eyni zamanda «həm eşidən», «həm də eşitməyən» vəziyyətdə olsun.

Şəhrəstani buna müəyyən dogmatik cavab vermir. Lakin onu göstərir ki, müxtəlif məktəblər arasındakı debatlar məsələlərin daha dərinə qoyuluşunu və problemin aspektini genişləndirir. Şəhrəstani eyni zamanda Qurana müraciət edir. Orada isə məlum olduğu kimi Allahın görməsi, eşitməsi, «iki əli ilə» dünyanı yaratması, sonra isə «taxtda oturması» xüsusi vurğulanır. Bir sıra cərəyanlar, o cümlədən mütezililər bir sıra obrazların hərfi mənada interpretasiyasını verirdilər. Bu cür yanaşma ağac və daşdan büt düzəldən bütperəstlərə xas olan **Allaha antropomorfizma** verməyə aparıb çıxarır. Mütezililər Quranın rəşadət, simvolik-alleqorik şərh metodunun tərəfdarı olmuşlar. Burada isə nitqin ayrı-ayrı fiqurların ilahi qüdrətə malik olması məsələsi ön plana çıxardı.

Şəhrəstaninin dini-siyasi baxışlarını birmənalı qiymətləndirmək olmaz. Bir tərəfdən o Əşəri teoloqu kimi çıxış edir. Əşəri dogmatikası haqqında hərtərəfli biliyə malik olmasını o özünün «Kitab nihayət əlikdam fi ilm əl-kəlam» («Kəlamda demonstrasiyanın kuliminasiyası») əsərində göstərə bilmişdir. Digər tərəfdən, o ismaili baxışlarının filosofu və xətibisi (təbliğətçisi) olmuşdur. Səlcuqi sultanı Səncər (1118-1157) ilə şəxsi münasibəti olan adamlar içərisində Şəhrəstaninin də adını çəkirlər. Sultan Səncər həm də ismaili-səbbahitlərlə də əlaqə saxlayırdı. Şəhrəstaninin tələbəsi Əbu Səd Səmani xatırlayırdı ki, onun müəllimini «dağ qalası adamları» ilə (əhl əl-kila) daha dəqiq desək, ismaili-nizaritlərlə əlaqəsinə görə günahlandırılırdılar. Guya Şəhrəstani onlar üçün adamlar cəlb edirmiş. Şəhrəstaninin bəzi müasirləri onun dini elmlər sahəsində böyük alimliyini yüksək qiymətləndirərək, eyni zamanda «eretik» təlimlərə meyilli olduğunu da qeyd edirdilər. Onu həm də mühazirələrində nə Qurandan, nə də Məhəmməd peyğəmbərdən sitatlar çəkmədiyinə görə də qınayırdılar. Eyni zamanda Quranın fəlsəfi şərhinə cəhd etdiyini də ona günah kimi sayırdılar.¹³⁵

Şəhrəstani göstərir ki, teoloji debatlar yeni mövqeləri formalaşdırır: bəzi teoloqlar belə hesab edirlər ki, həm də insanlara xas olan eşitmək, görmək atributları həmişə antropomorfdir və buna görə də onların anlamına görə elə xassələr vardır ki, onlar Allaha məxsusdur

¹³⁵ Прозоров С. М. Аш-Шахристиани и его труд- книга о религиях и сектах//Аш-Шахристиани. Книга о религиях и сектах (Китаб ял-Милял ва -н- ницияд) М., 1984, s. 19-20

(bunlar hakimiyyət, bilik və iradədir). Digər teoloqlar isə belə hesab edirlər ki, simvolik– alleqorik interpretasiya «çaşdırır» Quranın mətnindən uzaqlaşdırır. Quranda isə insanın qabiliyyətində rəşional başlanğıc xüsusi vurğulanır. Ona görə də bəzi məktəblərin nümayəndələrinin şərhləri sayəsində yalnız Allaha məxsus olan atributlardan Onu məhrum edirlər.

Şəhrəstaninin nəzərdən keçirdiyi digər ilahiyət kateqoriyası insanın Allah tərəfindən tələyinin müəyyən edilməsidir. Qəder Quranın mətnlərinin bəzi yerlərində Allahın qüdrətinin təbiəti elə qeyd olunur ki, əslində bu insana iradə üçün yer qoymur və yaxud seçim imkanı vermir. Məsələn Allah haqqında danışır ki, Allah Quranı Allahın göndərdiyini qəbul etməyənləri «lal-kar edir». Digər sətirlər isə peyğəmbər müdrikliliyi yolunu tutana peyğəmbər çağırışına həsr olunmuşdur. Əgər eşidənlərin cavabı **hər şeyi bilən** tərəfindən müəyyən edilmişdirsə, o zaman həmin çağırışlar hansı statusa malikdir. Bunun Allah tərəfindən düzgün və ədalətli olması adamları mükafatlandırması və yaxud müəyyənləşdirdiyi kimi olmalıdır.

Şəhrəstani İlahi determinizmi inkar edən məşhur ilahiyatçı, mütəzilizmin banisi Əbu Cüzey Qəzzal Vasil ibn Atadan sitat gətirir. «O (Allah) öz qullarına Onun iradəsinə zidd olan heç nəyi zorla qəbul etdirə bilməz. Bura əvvəlcə onların fəaliyyətini idarə etmək və etdiklərinə cəzalandırmaq bu qəbildəndir.

Sonra Şəhrəstani mütəzilizmin digər banisi Əmra ibn Übeydədən sitat gətirir. Əmra ibn Übeydə soruşurdu: O mənim nə etdiyimi və nə edəcəyimi əvvəlcədən müəyyən edibse, sonra gördüklərimə (etdiklərimə) görə cəza verəcəkmə? Mütəzililər üçün Allah hər şeyi biləndir, o **müdrək və hakimdir**¹³⁶, ona görə də yaratdıqları adamların marağına uyğun hərəkət etməlidir. Onları ədalətlə mühakimə etməlidir. (Ədl)¹³⁷ İnsanlar anadan gəlmə ədalətin, mühakimənin nə olduğunu, nəyin yaxşı, nəyin pis olduğunu başa düşürlər. Bu qabiliyyətləri olmasaydı onlar peyğəmbər vəhylərini qavraya bilməzdilər. Mütəzililər opponətlərindən İlahi qüdrətin və biliyin inkar edilməsini gizlədirdilər. Allah nə edirsə öz təbiətinə görə ədalətli dir. Allah insanların ədaləti yalan an-

lamına görə cavabdeh deyildir. Vəhy kimi insanlara verdiyini onlar həqiqi ədalətli və düz olan kimi qəbul etməlidirlər. İslam determinizmi (qəder) inkar edənlər ironiyalı və ikimənalı şəkildə **qədəriyyə**¹³⁸ epiteti ilə adlandırılırlar. İlahi determinizmi qəbul edənlər isə **cəbriyyə**¹³⁹ adını qəbul etmişlər. Buna «məcbur edilənlər»də deyirlər. İlk islam həyat tərzi və təlimlərinə əsaslanan və dini problemləri insan ağı və məntiqi mövqeyindən müzakirə etməyə çalışan teoloqların cəhdlərini inkar edənlər tradisionalistlər-ənənəviçilər (**sələfiyyə**)¹⁴⁰ adlandırılırlar. Lakin onlar özləri də son məqamda antiteoloji mövqelərini müdafiə etməkdən ötəri teoloji üsullardan istifadə edirlər. Müsəlman xadimləri tərəfindən işlədilen çoxsaylı kateqoriyalardan biri də atributların irəli sürdüyü «**sifatiyyə**»¹⁴¹dir. Bu cərəyan öz başlanğıcını məşhur teoloq Əbul Həsən Əşəridən (873-935) götürür. O mütəzililərdən fərqli olaraq mövcudluğu Allahın rəal və əbədi atributların biri kimi, həm də İlahi determinizmi qəbul edirdi. Qeyd etmək lazımdır ki, iki məsələnin həllində orta yolu tuturdular. Onlar islamda ən geniş yayılmış teoloji konsepsiyayı yaratmışlar. Bəziləri belə hesab edirdilər. İlahi vəziyyət (əhval) İlahi əbədi mövcudluğun və onun təzahürünün atributları deyildir. İlahi determinizmə gəldikdə isə Şəhrəstani belə hesab edir ki, onlar Allahı yaradıcı kimi görür, orta yolu müdafiə edirdilər. Allah bütün əməllərin yaradıcısıdır, insanlar yaradıcı əməl qüvvəsinin qəbul edəndir. Sonralar bəzi alimlər əşəri məntiqini «**ortodoksal məktəb**» hesab edirdilər və Şəhrəstanini ortodokslara aid edirdilər. Lakin Şəhrəstani bəzən öz fikirlərini ifadə edir, bəzən özünün müstəqil fikirlərini söyləyir, təsvir etdiyi məktəbləri qiymətləndirir. Bu isə onun əsərini böyük və görkəmli əsər edir, özünü isə mütəfəkkirlər sırasına daxil edir. İslamın ən mühüm problemlərinə dair fikirləri məktəblərin

¹³⁸ Qədəriyyə ləqəbdir. Sünni müəlliflərə görə insan öz əməllərinin yaradıcısıdır (xaliq).

¹³⁹ Cəbriyyə – cəbrilər. Allahı yeganə fəaliyyət göstərən hesab edənləri bu cür adlandırdılar. İnsan öz əməllərində azad deyil, həmin işləri görməyə məcbur ediləndir.

¹⁴⁰ Sələfiyyə – sələfitlər (sələf – əcdad sözündəndir). Mömin əcdadlardan nümunə götürməyi irəli sürənlər. Din və hüquq sahəsində yeni qəbul edilənləri bidət hesab edənlər.

¹⁴¹ Sifatiyyə ilahi atributu etiraf edənlərin ümumi adıdır. İlk dəfə dövriyyəyə bu termini mütəzililər gətirmişdir. Təkallahlılığı müdafiə edənlər «Allahın atributlarının müstəqil mövcudluğunu inkar etmişlər. «İlahi atributları ilahi mahiyyətin təzahürü hesab etmişlər. Şəhrəstani sifatiyyəyə mütəzililəri, müşabitləri, karramitləri aid etmişdir.

¹³⁶ Hakim (həll edən) məsələləri mühakimə edib qərar çıxardandır. Məsələnin həllində çətinlik çəkənlərin qarşılıqlı razılığına əsasən hakimə müraciət edilir, o da bütün məsələləri ədalətlə həll edir.

¹³⁷ Ədl (ədalət, nizamlılıq qaydalara riyəət etmək) şəxsiyyətin əxlaqi qiymətləndirilməsi kateqoriyası ədaləti və düzgünlük, doğruluğu nəzərdə tutur. Ədl Allahın keyfiyyətlərindən biri hesab olunur.

müqayisəsi də diqqəti cəlb edir. Şəhrəstanini əsərləri bir daha onu göstərir ki, islam ənənələrini formalaşdırması prosesi baş verir.

Şəhrəstaninin teologiya və fəlsəfəyə dair çoxsaylı əsərləri olmuşdur. Zəmanəmizə gəlib çatmış 4 əsərindən başqa, mənbələr onun 10-dan artıq əsərinin də adını çəkir. Onun əsərləri içərisində «Dinlər və təriqətlər kitabı» önəmli yer tutur. Şəhrəstaninin kitabının fərqləndirici cəhəti müxtəlif nöqteyi-nəzərlərin izahında təsvir xarakteridir. Apolegetik əsərlərdən istifadə etdiyi sələflərindən, xüsusilə, Bağdadi və İbn Həzmdən fərqli olaraq hər cür polemikadan yan keçərək, materialni məntiqi sübutuna daha çox qayğı göstərmişdir. Qərəzsiz və obyektiv şərh və təhlil bu və ya digər doktrinaya münasibət bildirməkdən qaçmaq deyildir. Müxtəlif doktrinalar haqqında onun mülahizələri çox dəqiq və səlis olmuşdur. Yalnız bircə dəfə o Əlinin qatili Əbdürrəhman ibn Mülcəm haqqında danışarkən onu lənətləmişdir. Şəhrəstaninin ərəb dilində yazdığı din və fəlsəfi təlimlər tarixi haqqında başlıca əsərlərinin xülasəsində V.V.Bartold «Kitab əl-miləl və ən-nihəl» əsərini çox yüksək qiymətləndirmişdir.¹⁴² Müxtəlif teoloji məktəblərə mənsub olan bütün müəlliflərdən qərəzsiz istifadə etməsi onun ən böyük üstünlüyüdür. Orta əsr müsəlman cəmiyyətinin mənəvi həyatının vacib tərəflərini obyektiv surətdə təsvir etməsi çox böyük hadisədir.

Şəhrəstanin kosmologiyaya münasibəti daha vacib bir məsələ hesab olunur, sokrata qədərki alimlərin fikirlərini təhlil edərkən o «neosokrata qədərki islam fikri» adlananların fikirlərini formalaşdırır. Şəhrəstani belə bir tezi is rəli sürür ki, ilk islam mütəfəkkirlər sokrata qədərki filosofların fikirləri ətrafında öz fəlsəfi mktəblərini formalaşdırmışlar. Bu məsələnin qoyuluşunda Fales, Empedokl və digər sokrata qədər alimlər haqqında bəzə nəyin məlum olduğu aşkar olur. Şəhrəstani ilk element məsələsinə dəfələrlə qayıdışın mümkünlüyü məsələsinə də toxunur. Deməli, mövzu ümumiliyi tarix boyu mövcud olmuşdur. Bunu islam məktəblərinə də aid edə bilərik. Şəhrəstaninin öz şəxsi düşüncələrində də bunu müşahidə etmək mümkündür. O anonim müəllifin tənqidi mətnini də misal gətirir. O həmin mühüm «yunan müdriki» (Əş-şeyx əl-yunani) adlandırır. Bu mətn Plotinin apofatik parçalarıdır. Burada istifadə olunmayı ifadə etmək nəzərdə tutulmuşdur. Beləliklə, Şəhrəstani göstərir ki, Aristotele yaxın olan islam fəlsəfi mək-

təbləri, xüsusilə, «Aristotel teologiyası»¹⁴³ ətrafında qruplaşan teoloqların həqiqətdə Plotinin enneadalarından (doqquzluqlardan) 4, 5 və 6-cı bölmələrindən istifadə etmişlər. Bura apofatik parçalar daxil edilmişdi. Eyni zamanda Plotindən götürülən daha mistik xəttə meyl özünü göstərir. Burada bütün yaradılışın ilk başlanğıcı, Yeganə mövcud olanların hamısından yüksəkdə durur. Platonun özünün sözləri ilə desək, onu «varlıqdan kənar» yerləşdirir.

Şəhrəstanin əsərinin ən güclü hissəsi Xarran sabiiləri¹⁴⁴ haqqında hissəsidir. Xarran şəhəri Dəclə çayının yuxarı hissəsində yerləşirdi və alternativ fəlsəfənin qədim mərkəzi olmuşdur. Əhali Asklepiyadan Hermesə qədər olanlara etiqad edir və mürəkkəb ritual təqvimini yaratmışlar. Şəhrəstani Xarran sabiilərinin hənəfilər ilə diskusiyasını təsvir edir. Hənif (xeyrixah və təkallaha etiqad edən adam) termini ilkin islamda ciddi monoteistlərə aid edilirdi. Xüsusilə, Ərəbistanın islama qədərki monoteistlərinə aid edilirdi. İbrahim birinci Hənif sayılırdı.

Xarranlıların yaratdığı kosmologiyaya görə kosmos ruhların məskun olduğu konsentrik sferalardan ibarətdir. Kosmologiyaya müvafiq olaraq müdriklərin məqsədi ya həmin sferalardan keçmiş ruhlara çatmaq, yuxarıda həmin ruhları yerdəki mənbələrə cəlb etmək olmuşdur. Kosmik sferaların ruhlarından öləri insanlar mənəvi nur və həqiqi bilik əldə edir. Xanidlərin əqidəsinə görə həqiqətin əsil daşıyıcıları rolunda peyğəmbərlər çıxış edir. Bunu merac haqqındakı hekayətlər bir daha sübut edir. Məhəmməd peyğəmbər səmaya qalxır və müxtəlif sferalardan keçirdi. Öz təsvirinə Şəhrəstani spiritualistlərlə (fəlsəfənin məqsədini yüksək ruhani səviyyəyə, yaxud ezoterikliyi, yaxud da İbn Sinada olduğu yüksək intellektualizmə nail olmaqda görənlərlə) və humanistlər (fəlsəfənin məqsədini şəxsiyyətin insani dəyərlərini və onun azadlığını qiymətləndirməkdə görənlər) arasında gedən gərgin ideoloji münasibətlərin mübarizəsini nəzərə almağın zəruriliyini başa düşərək başlamışdır. Humanistlər bəşəriyyətin həqiqətə çatmaq yo-

¹⁴³ «Aristotel teologiyası» orta əsrlərdə Plotinin bir sıra mətnlərindən istifadə edənlərin teologiyası idi. «Enneada»dan istifadə etməklə bu teologiyayı yarananlar çox vaxt onu Aristotele aid edirdilər.

¹⁴⁴ Quranda sabiilər dedikdə kimin nəzərdə tutulması məlum deyildir. Əvvəllər onlar sadəcə olaraq sabiilər adlanırdılar. İraqın işğalından sonra Xarran sabiiləri adlanmağa başladılar. Yəqin ki, bu Yəhudi-xristian təriqətlərindən biri olmuşdur. Xəlifəlik yarandıqdan sonra VIII-XI əsrlərdə sabiilərlə mandeylər eyniləşdirmişlər (Yahya xristianları), o cümlədən Mesopotamiyadakı Xarran icmaları da bu adı daşıyırdılar.

¹⁴² Бартольд В.В. Ислам// Бартольд В.В. Сочинения, т.6, М., 1966, с. 263.

lundakı zəncirin əlaqələndirici həlqəsi kimi peyğəmbərləri qəbul edirdilər. Bu üsuldən istifadə edərək Şəhrəstani kosmosun təsvirində kon-sentrik sferalara nail olmağın detallarının təsvirinə xeyli yer vermişdir. Səmanın qurucularını identifikasiya etmək səma pillələrini bir-bir keçməyin çətinliyini, Allahın taxt-tacına yaxınlaşmağın mürekkəbliyini də göstərməyə cəhd etmişdir. Təkcə islam üçün deyil, orta əsrlərin iudaizmi və xristianlığı üçün də fundamental olan bu paradigmada üç dinin bütün dini ənənələrinin mahiyyətini açmağa çalışan Şəhrəstani diskusiya metodu ilə dəyərlərin bütöv sistemini kodlaşdırmağa çalışmışdır.

Şəhrəstani İbn Sinanı aparıcı filosof kimi yüksək qiymətləndirərək onu təkzib etməyə də çalışmışdır. Bunun üçün o İbn – Sinanın öz əsərlərində geniş yer verdiyi metafizikanın yeddi məsələsini fəlsəfi diskusiya mövzusu seçmişdir. Bu məsələlər - Varlığın tərifi və təsnifatı Allahın mövcudluğu və vahidliyi, «ilahi bilik» və insan idrakı, dünyanın əbədiyyəti, mənəvi dünyanın başlanğıc prinsipləri olmuşdur. Hər bir məsələyə dair Şəhrəstani İbn Sinanın mülahizələrini vermiş, onu təkzib etmiş və öz tərifi vermişdir. Şəhrəstaninin irəli sürdüyü ideyalar və istifadə etdiyi terminologiya açıq şəkildə ismaililərin təlimindən götürülmüşdür. Məsələn, ismaililərin kosmoloji doktrinasına görə Yer dünyasının şəxsiyyəti ali dünyanın cisimsiz mahiyyətin «mənəvi»nin (məsadir) təzahürünün (məzahir) mahiyyətidir. Şəhrəstaniyə görə cisimsiz mahiyyət mükəmməl sözün (əl-kəlimə ət-tamma) təzahürünün (məzahir) mahiyyətidir bu isə həqiqi «mənəvi»dir (məsadir).

Təkəllüflük və İslami determinizm haqqında ilahiyat debatlarının təhlili sokrataqədərki filosofların (və sonradan islamın dirçəldib inkişaf etdirdiyi) fəlsəfi kosmologiyası Plotin təlimin islamlaşdırılmış mistik ölçüləri və səma sferaları və onların gözetçilərinin kosmik simvolikası, Şəhrəstaninin təsvirində öz güclü inikasını tapmışdır. Şəhrəstaninin bu əsəri islam fikrinə misilsiz əlavə kimi sayılmalıdır. Həmin mövzuları işləyərkən, eləcə də bütün əsərində hər bir məktəbin spesifikasiyasını və onların fərqlərini göstərərək islam fəlsəfi məktəblərinin xüsusiyyətlərini təhlil edə bilməmişdir.

İBN TUFEYL (1110-1185)

İbn Tüfeyl Qrenadanın Vadiaş rayonunda 1110-cu ilə yaxın ildə anadan olmuşdur. İbn Baccə kimi İbn Tüfeyl haqqında da olduqca az məlumat vardır. Onun tam adı Məhəmməd

ibn Abdulla ibn Məhəmməd ibn Tüfeyl olmuşdur. O, Əbu Bəkr ləqəbi ilə məşhur olmuşdur. Həm orta əsrlərdə həm də müasir tarixçilər onun doğum ili haqqında mübahisə etsələr də qəti şəkildə bildirirlər ki, o, XII əsrin birinci onilliyində doğulmuşdur. Bir çox müəlliflər doğum ilinin dəqiq olmamasına əsaslanaraq İbn Tüfeyl qeyri-aristokratik mənşəyi haqqında danışıqlar. Onlara görə əgər o zəngin aristokratik ailədə doğulsaydı mütləq qeydə alınardı. Digər Əndəlusiyalı filosofları ilə müqayisə etsək, o zaman İbn Tüfeyl İbn Rüşdün atası yerində olardı, İbn Baccənin isə oğlu yaşında sayıla bilərdi. İbn Tüfeyl ərəb Qərbinin filosofu olmuşdur. Onun həyatı Kadisdə (Vadiaş), Əndəlusiyalı şəhərləri Kordova, Qrenada, Sevilya və Şimali Afrikanın Seut (Sibta), Tancer, Marakeş arasında keçmişdir. Tam dəqiqliklə məlumdur ki, o Əlmohad xəlifəsi Əbu Yaqub Yusifin (1163-1184) saray həkimi və vəziri olmuşdur.

Yetkin yaşlarında o, Qrenadada Qrenada hakimi yanında və əmir Tancer Əbu Səid dövründə də katib vəzifəsində çalışmışdır. Həyatının həmin dövrü davakar bərbər tayfalarının başçısı Əlmoravidlər Sülaləsi ilə əlaqədar olmuşdur. Əlmoravidlər 1086-cı ildə Piriney yarımadasına soxulmuşdular. Bu kobud, ikiüzlü hakimler dövründə ölkənin intellektual həyatının elmi-fəlsəfi fikrin tənəzzülü fanatik əhvali-ruhiyyəli müsəlman ruhaniliyinin özbaşnalığı ilə xarakterizə olunurdu. Həmin dövrün ortodoks ruhaniləri şübhələndikləri hər bir kitabı yandırmağa hazır idilər. Əgər həmin əsərdə Qurana zidd gələn bir cümlə də kifayət edirdi ki, kitab yandırılсын, müəllif isə cəzalandırılсын. Belə bir şəraitdə rəşonalizm və dünyanın elmi dərkinin tərəfdarları «eretik elmlərlə» əlaqəsini gizlətməyə məcbur olurdu. Doğrudur, hakim sülalənin nümayəndələri yerli əhəlinin mövcud sivilizasiyalarına uyğun bezən filosoflarla əlaqə saxlamağa çalışırdı. Lakin bütün bunlar zahiri görüntü yaratmağa çalışsalar da hakim sülalənin şiltaqlıqları həlledici rola malik idi.

İbn Tüfeyl Almoravidlərin yerinə Mərikeş tayfalarının başçıları Əlmohadlar gəldikdən sonra da tanınmış filosof olaraq qalırdı. Yeni sülalə özünün maarifçilik və digər dinlərə dözümlülüyü ilə əvvəlkilərdən fərqlənirdi.

İbn Tüfeyl fəlsəfə tıbb, astronomiya və riyaziyyat sahəsində dərin biliyi onun sarayda həkim və vəzir olmasına imkan vermişdir. Xəlifə Yusiflə dostluğu xəlifənin fəlsəfəyə və təbii elmlərə meyli olması ilə daha da güclənmişdir.

Mənsurun sarayında İbn Tüfeyl o zamankı Əndəlusiyanın ən tanınmış alimləri ilə tanış olmuşdur. Təqribən 1169-cu ildə o İbn

Rüşdlə tanış olmuş və bu dostluq münasibətləri uzun müddət davam etmişdir. O, İbn Rüşdün sarayda həkim işləməsinə kömək etmişdir. İbn Tufeyl 1185-ci ildə Mərakeşdə vəfat etmişdir.

Artıq qeyd etdiyimiz kimi orta əsrlərin digər müsəlman mütəfəkkirləri kimi İbn Tufeyl zəmanəsinin demək olar ki, inkişaf etmiş bütün elmləri ilə yaxından tanış idi. Aristotelin «Meteorologiya» əsərinə yazdığı şərhində İbn Rüşd yazırdı ki, İbn Tufeyl yer kürəsinin «məskun olunan və məskun olunmayan sahələri» haqqında əsərin müəllifidir. İbn Rüşd Aristotelin «Metafizika» əsərinə yazdığı şərhində İbn Tufeylin «səma cisimlərinin hərəkəti və quruluşu» haqqında orijinal fikirləri olduğunu qeyd etmişdir. İbn Tufeyl Ptolomeyden fərqli olaraq özünün kosmoloji nəzəriyyəsini yaratmışdır.

Onun baxışlarında inkişaf etmiş, bütöv baxışlar sistemi, fəaliyyət və təşkilat formalarından biri kimi sufilik mühüm yer tutmuşdur. Bu vəhdət sufi qardaşlıqlarında (təriqət) tam şəkildə realizə olunmuşdur. Burada müəllim öz tərəfdarlarını (müridləri) təlimatlandırır. Həm dini- mistik nəzəriyyə ilə həm də praktika ilə onlara istədiyini aşılaya bilirdi. Allaha mistik qovuşma yolunda müridlər zəruri müsbət keyfiyyətləri əldə edirdilər. Bu isə müəyyən «**dayanacaqlara**» (**məqamat**) və «**vəziyyətlərlə**» (əhval) simvollaşdırılırdı. Tövbə, səbr, həqiqilik, iztirab, Allaha təşəkkür, Allah qarşısında qorxu, xilas olmağa ümid, Allaha təvəkkül, şəxsi iradədən imtina, qüssə, sevinc, zövq, Allaha məhəbbət və s. bu qəbildəndir.

Fəlsəfə ilə sufilik arasında ciddi fərqlər mövcud olmuşdur. Həqiqətə çatmaq haqqında fəlsəfi təsəvvürlər (bunu isə biz ərəb- islam peripatetizminin nümayəndələrində tapırıq) insanda ağılın və yaxud ağıllı ruhun yaranmasını nəzərdə tutur. O hissi qavrayışdan universalilərin dərinə qədər yüksəlir, bununla əməli ağıla və yaxud əməl ağılın analoquna çatır- onun vasitəsilə Birinci varlığa qovuşur. Birinci varlıq- dünyanın başlanğıcıdır, onun prinsipi əbədidir, Onunla əlaqədə ruh əbədiyyətdə iştirak edir və bununla da ölməzlik əldə edir. Həqiqətə çatmağın paradıqması aşağıdakı kimi özünü göstərir. **Ağıllı ruh- universaliləri rəsonal dərk etmə və Əməli Ağılla birləşmə!**

Mistiklərə gəldikdə isə ərəb- islam dünyasında orta əsrlərdə geniş yayılmış sufiliyin konkret formasında- onun adeptləri İslam- Allah ilə qovuşmaq olmuşdur. Bu qovuşma bir növ hissi zövq, rahatlıq, ləzzət alma, sevinc, meyxos olma, özünü itirmə və s. kimi başa düşülür. Filosofların ağılının və yaxud ağıllı ruhunun yerini mistiklərdə ürək tutur, dərk etmə prosesi isə ritullaa övz olunur. Ritual da öz növbəsində insanın ruhunun qabiliyyətinin təxəyyül adlanan spesifik

vəziyyətinə gətirib çıxarır. Burada fəlsəfə ilə müqayisədə digər paradıqma meydana çıxır. Yəni ürək – təxəyyül - Allahla qovuşma!

Peripatetizmin ərəb-islam formasında və islam mistikliyi-sufilik formasında nəzəri, həm də ola bilər ki, praktiki sintez imkanı meydana çıxır. Bu vəzifəni Şihabəddin Sührəvərdi (1153-1191) İşraqiyyə konsepsiyasını yaratmaqla öz üzərinə götürür. Həm Sührəvərdinin özünə həm də işraqilik fəlsəfəsinin digər nümayəndələrinə İbn Tufeylin müəllimi İbn Sina böyük təsir göstərmişdir.

Lakin İbn Tufeylin əsas elmi marağı fəlsəfə olmuşdur. Bu zaman əsas diqqət insanın idraki fəaliyyəti məsələlərinə yetirilmişdir. İbn Tufeylin zəmanəmizə qədər gəlib çatan yeganə əsəri «Hay Yakzanın oğludur» adlanır.

Bu əsər həmin dövrün sənədidir. O orta Asiya, İran, Ərəb şərq xalqlarının orta əsrlər fəlsəfəsinin sintezidir. Lakin orada elə orijinal fikir, metod və müddəalar vardır ki, həmin dövr çərçivəsindən kənara çıxır. Müəllif Aristotel, Fərabı, İbn Sina və Baccənin davamçısı böyük İbn Rüşdün sələfi kimi çıxış edir. Məlum olduğu kimi «Hay Yakzanın oğludur» adlı bir anoloji əsərin müəllifi İbn Sina olmuşdur. Əsərin üzünü köçürənlər uzun müddət İbn Tufeylin əsərinin müəllifi kimi İbn Sinanın adını yazmışlar.

İbn Tufeylin romanının süjeti xalq mənşəlidir; bu əsər X– XI əsrdə ərəb dünyasının şərq hissəsində aşağı Mesopotomiyada «dənizçi Sindbadın səyahəti» ilə bağlı onun vətəninə Dəməşq xəlifələri dövründə yaranmışdır. Bu istifadə edilmə yalnız, quru abstrakt simvolik obrazlardan da orijinaldır. Əsərdə qeyd edilir ki, insan təbiətə qalib gələrək onu dərk etmiş və ən ali fəlsəfi həqiqətlərə gəlib çatmışdır. İbn Tufeylin qərb tədqiqatçıları əsərin məzmununu olduqca müxtəlif şəkildə izah etmişlər. Bəzilərinə görə roman müəllifinin əsas məqsədi ellin, yunan fəlsəfəsinə, Şərq müdrikliyi və müsəlman dini ilə birləşdirmə və bir dünyagörüşündə birləşdirmək olmuşdur. Digər müəlliflər isə belə hesab edirlər ki, İbn Tufeyl yeni bir əxlaqi problemi irəli sürmək istəyir. Hər cür cəmiyyətdən uzaqda formalaşan insanı təqdim etməyə çalışır. Həmin insan öz təbiətinə görə potensial xeyirxahdır.

Müəllifə görə romanda müsəlman fəlsəfəsi üçün çox mühüm fikir irəli sürülür. İslam dininin yunan fəlsəfəsi ilə birləşdirilməsi həlli vacib vəzifə sayılır.

Lakin romanda əsas məqsəd daha dərin notlarla özünü göstərir. Bunu əksər qərb tədqiqatçıları görə bilməmişlər. Bu isə İbn Tufeyl tədqiqatçılarının ən böyük səhvi hesab oluna bilər. Romanın vəzifəsi hər şeydən əvvəl, insanın özünün idrak və etik qüvvələrini inkişaf et-

dirməyə qadir olması, təcrübə və eksperiment vasitəsilə onu əhatə edən hissi dünyanı müstəqil surətdə dərk etmək, mühüm abstrakt həqiqətləri dərk etmək, ikincisi, fəlsəfə və dinin oxşarlığını (nisbəti) eyniliyini sübut etməkdir. Çünki onların hər ikisi eyni həqiqətləri müxtəlif yollarla göstərir. Bu məqsəd üçün müəllif müsəlman, ərəb ədəbiyyatının ayrı-ayrı obrazlarından istifadə edir, lakin həmin obrazları əhəmiyyətli dərəcədə zənginləşdirir. Elə ideyalardan söhbət açılır ki, onun yaşadığı dövrdə fəlsəfi dairələrdə həmin problem ətrafında kəskin mübahisələr gedirdi. Məsələn özünü yaratma ideyası ilə qədim yunan filosofları (o cümlədən Aristotel) məşğul olmuşdur. Əlbəttə bu ideyanın İbn Tüfeylin yaşadığı dövrdə ortaya atılması sözün həqiqi mənasında böyük qəhrəmanlıq tələb edirdi. Lakin təhlükəsizlik naminə o birbaşa öz-özünü törəmədən deyil, o atasız– anasız doğulmanın əleyhdarı deyildir.

Mühüm problemlərdən biri də dinin elmlə və əksinə olan münasibəti problemidir. Görəsən bu məsələdə İbn Tüfeyl dinə və yaxud elmə üstünlük verirdi sualına da tədqiqatçılar birmənalı cavab vermirdilər. Lakin onlar daha tez-tez bu fikri müdafiə edirdilər ki, iki-başlı deyilən aşağıdakı fikir hər şeyin cavabıdır. Din öləri (sadə) adamların ağılı üçün, fəlsəfə isə təhsilli adamlar üçündür. Doğrudur, İbn Tüfeyl əksər yerlərdə təsdiq edirdi ki, fəlsəfə hər şeydən üstündür, insan ağılı din qarşısında, peyğəmbərin elan etdikləri həqiqətlərdən üstündür. «Hay ibn Yakzan oğludur» əsərində qoyulan mühüm məsələlərdən biri də dünyanın əbədiliyi, Varlığın vəhdəti problemidir. Bu baxış insanın torpaqdan atasız– anasız yaranmasının mümkünlüyü ideyası ilə məntiqi şəkildə əlaqələndirilir. Romanda insan yaşamayan bir adada müəyyən miqdarda suyun və gilini qarışığı nəticəsində uşağın doğulması təsvir olunur. Müəllif ona Canlı Sayıq oğludur adına verir (ərəbcə Hay– Yakzan oğludur) Uşağın həyatında müxtəlif yaş dövrləri onun idrakındakı uğurlarla da əlaqələndirilir. Hayın ilk biliyi hissi şeylərlə məhdudlaşır, lakin ümumi qanunauyğunluqların dərk edilməsinə doğru irəliləyiş başlanır. Hay bütün heyvanları öyrənir, onlarda ümumi cəhətlərin çəx olduğunu, insanla heyvanların vəhdət təşkil etdiyi fikrinə gəlir. İdrakı inkişaf etdikcə o belə bir qənaətə gəlir ki, təkcə heyvanlar aləmində deyil həmçinin təbiətin bütün hissələrində vəhdət mövcuddur. Səmaya baxışlarını yönəldən Hay qeyd edir ki, vəhdət orada da mövcuddur. Bu zaman Hay belə bir sual verir, səma cisimlərinin hərəkəti əbədidirmi? Və yaxud kainatın mövcudluğu zamanda başlanğıca malik olmuşdurmu? Uzun müddətli düşüncələrdən sonra o belə bir nəticə çıxarır ki, dünya əbədidir.

İbn Tüfeyl əsərinin girişində vəd edir ki, o idrakın iki rolu haqqında intuiativ və rəasional təfəkkür metodları haqqında məlumat verəcəkdir.

Girişdə o Əndəlusiyada həmin dövrdə elmlərin– o cümlədən riyazi, məntiqi və fəlsəfi elmlərin inkişafı haqqında məlumat verir. O İbn Baccənin, Aristotelin, Fərabinin, İbn Sinanın, Qəzalinin fəlsəfi kitabları haqqında məlumat verir, onların qüsurlarını göstərir, aydın olmayan, ziddiyyətli fikirlərə aydınlıq gətirməyə çalışır. O əsərdə bəşəriyyətin təbiəti mənimsəmə istiqamətində uğurlarından da söhbət açır. O Hayın doğulmasının iki versiyasını oxucuların nəzərinə çatdırır.

Hay İbn Yakzanın 21 yaşı olanda fizikadan metafizikaya keçir. O bütün cismi və mahiyyətlərə, əmələ gəlmə və tənəzzül prinsiplərinə mineral və bitkilərə, heyvanlara nəzər yetirən qəhrəman onların müxtəliflikdə vəhdət təşkil etdiklərini müşahidə edir. Beləliklə, axtarışları sayəsində o müəyyən qanunauyğunluğun olduğunu, formanın mümkün rolunu qeyd etməli olur. Dörd elementin (su, hava, yer, od), bitkilər, heyvanlar və nəhayət heyvanların insanlarla vəhdəti onun uzunmüddətli axtarışlarının məqsədinə çevrilir.

Lakin cisim dəyişir, başqa sözlə desək, eyni cisimdə (materiyada) formalar bir-birini əvəz edir. O zaman formanın yaradıcısı mövcud olmalıdır. Bu mühüm səbəbi Hay İbn Yakzan əvvəlcə onu əhatə edən cisimlər arasında axtarır, lakin nəticə çıxaranda ki, onlar hamısı əmələ gələndir o saat yaradıcını təklif edir; Sonra o səbəbi səma cisimləri arasında axtarır. Lakin səma da zərurət olanda məhduddur, o bir sıra sferalardan ibarətdir, ona bir sıra hərəkətlər xasdır. Lakin səma özündə bütün dünyanı birləşdirir, makrokosmos özü də varlıqdır. Dünya öz tamlığı ilə əbədidirmi və yaxud zamanda yaradılındır. Hay İbn Yakzana görə dünya əbədidir. «Yaradıcı səbəblərə» gəldikdə isə o cismani ola bilməz. Çünki cismani olanların hamısı yaranır və məhv olur. «Yaradıcı səbəblər», daha dəqiq desək, Allah dünya kimi əbədidir. Deməli «yaradıcı səbəblər» nə hissi qavrayış obyekt, təxəyyül predmeti ola bilməz. Allah hər cür cismani keyfiyyətlərdən məhrum olan **intelligibel**¹⁴⁵ varlıqdır. Lakin əgər o bütün maddi olandan məhrumdursa, belə çıxır ki, ağıl, fikirləşən «səbəbi yaradır», ya təcrübədən, ya abstrakt nöqteyi-nəzərdən, təkcədən ümumiyyə, konkretdən abstrakta keçməklə Hay öz həyatı boyu uzun bir yol keçir, bəşəriyyətin

¹⁴⁵ İntelligibel- (latınca- intelligibilis- dərk edilə bilən, ağılabatan, fikrə gələn deməkdir). 1) idealist fəlsəfədə- fəvqəlhissi, yalnız ağılla dərk edilən; 2) uydurulmuş, qeyri-real, fəvqəltəbii kimi başa düşülür.

onun intellektual inkişafı boyu etdiyini bir daha təkrar edir.

İdrakın birinci rasionel yolu haqqında danışaraq İbn Tüfeyl ikinci yolun təsvirinə keçir, bu yolda həqiqət (Allah) bilavasitə müşahidə, seyr ediləndir. Bu ikinci yol aristotelizm elementlərinin neoplatonizm və müsəlman mistisizminə (sufilik) öz yerini verməsidir. Kitabın qəhrəmanı asketik həyat tərzi keçirir, yeməyi məhdudlaşdırır, elə bir vəziyyətə çatır ki, o özünü Allahla çulğışmış hesab edir. Allah onun qarşısında hər şeyə ali varlıq kimi durur. Hayın dünyagörüşü panteist dünyagörüşünə çevrilir. Asketik məşğələlərlə məşğul olan və ekstaz vəziyyətinə düşən Hayın yanına – adaya dindar bir adam Asal gəlir. Onlar dostlaşır. Biri öz fəlsəfəsini, o biri isə dinini təbliğ etməyə çalışır. Əslində onlar konsensusa gələ bilirlər. Hay Asalanın yaşadığı adanın insanların dünyagörüşü, etiqaadı və s. ilə yaxından tanış olur.

İbn Tufeylin alleqorik romanında Hay (fəlsəfənin mücəssəməsi), Asal isə (din qanunlarının azad şərhinin təcəssümü) Salaman adasının sakinlərinin (müqəddəs yazıların doqmatik anlaşmasının təcəssümü) təsviri mühüm yer tutur. Sonra Hay öz adasına qayıdır və həyatını başa çatdırır. Bu alleqoriyada sonralar İbn Rüşd tərəfindən inkişaf etdirilən «ikili həqiqət» ideyasının əsasını qoymuşdur. Romanın əsas ideyası ağıllın etiqaad üzərində, rasionel idrakın mistik idrak üzərində üstünlüyünün izahıdır. İbn Tüfeylə görə həqiqət hiss və təcrübəyə əsaslanan ağıllı, adekvat olaraq dərk edilə bilər.

Ümumiyyətlə, qoyulan və həll edilən məsələlərə görə də əsər diqqəti cəlb edir. İbn Tüfeylin fəlsəfi təliminin rasionalist tendensiyası da nəzərdən qaçmır. Bunu müsəlman ruhaniliyi də görə bilmişdir. Təsadüfi deyildir ki, onlar filosofu «əqidəsizliyin (dinsizliyin) müəllifi» və «fəlsəfi təriqətin yaradıcısı» kimi adlandırmışlar.

İbn Tüfeyl öz romanında yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi Qəzalinin dünyagörüşünü tənqid etmişdir. İbn Baccəni tərifləmişdir.

Ümumiyyətlə, XVII əsrdən avropalılar İbn Tüfeylin əsəri ilə tanış olduqdan sonra o böyük populyarlıq qazanmışdır. Təsadüfi deyildir ki, onun elmi fəaliyyəti həm Avropada, həm də müsəlman Şərqiində çoxsaylı ardıcılılarının əsərlərinin yazılmasına böyük təsir göstərmişdir.

İbn Tüfeyl fəlsəfənin yeganə nümayəndəsidir ki, ideal sosial qurumun layihəsi ilə çıxış etməmişdir. O bütün insanların xoşbəxtliyə çata biləcəyi Şəhərdən də danışmır. Əslində insan birliklərini ayrıca götürülmüş bir insanın xoşbəxtliyi yolunda maneə hesab edir.

Ümumiyyətlə, bütün fəlsəfənin humanist istiqaməti onunla ifadə olunur ki, həm Fərabi, həm İbn Sina, həm də İbn Baccəyə görə

adamların birləşməsi (birliyi də demək olar) xoşbəxtliyə çatmaq üçün zəruridir. Bu isə hər bir mütəfəkkirin fəal, əməli və sosial mövqeyini ifadə edir. burada orta əsrlərin ərəb- müsəlman dünyasındakı ənənələrə sadıq qalmışlar. Biliyin və yaxud əməlin seçiminə gəldikdə isə filosoflar düzgün fəaliyyətə üstünlük vermişlər. Məlumdur ki, Fərabi Aristotel fəlsəfəsini biləndən çox, ləyaqətli iş görə adamı daha yüksək qiymətləndirmişdir. Ləyaqətli fəaliyyətin bilik qarşısında üstünlüyü **sağ qardaşlarda** da müşahidə olunur. Əlbəttə bu yalnız müəyyən hallarda qəbul edilirdi. Əksər hallarda isə normal sosial varlığın başlıca şərti kimi həqiqi biliklə düzgün əməlin vəhdəti götürülürdü. Lakin fərdi «**Tendensiyalar**» İbn Tüfeyldən əvvəlki filosofların praktiki olaraq əksəriyyətinin yaradıcılığında özünü göstərmişdir. İnsanların həqiqi bəşəri məqsədlərə çatması üçün ağıllı əsaslarda dəyişdirilmiş solumda birləşməsi zəruridir. İbn Tüfeylin fərdiyyətçi və mistik əhval-ruhiyyəsi onun müasiri olduğu cəmiyyəti avam- nadan, həqiqətə düşmən olması ilə əlaqələndirənlər mənəcə səhv etmirlər. İbn Tüfeylin romanında ərəb-islam böhranı öz əksini tapmışdır. Bu özünü dinin güclənməsi, elmə laqeydlikdə aydın surətdə göstərirdi. Bu cəmiyyətin həqiqətə ehtiyacı yoxdur.

«Fəlsəfə» ənənələrini davam etdirərək İbn Tüfeylin kiçik müasiri İbn Rüşd həmin dövrdə, həmin şəraitdə yaşamasına, həmçinin İbn Sinanın təsiri altında olmasına baxmayaraq tonəzzülə uğramış cəmiyyətə nəzəri alternativ təklif etmişdir.

İBN RÜŞD (1126-1198)

Avropada qədim yəhudi, ispan və latın dillərinin təsiri altında təhrif olunmuş Averroes kimi məşhur olan Əbül-velid Məhəmməd ibn Əhməd ibn Məhəmməd İbn Rüşd 1126-cı ildə İspaniyanın Kordova şəhərində anadan olmuşdur. 1168-cı ilin ikinci yarısı və yaxud da 1169-cu ilin birinci yarısında onun həyatında mühüm hadisə baş vermişdir. Həmin vaxt o xəlifə Əbu Yaqubla görüşmüşdür. Xəlifə ilə görüşünün təfərrüatını İbn Rüşdün dilindən eşidən tarixçi Əbdülvahid Marrakuşi «Məqrib haqqında maraqlı məlumatların qısa təsviri» adlı əsərində ətraflı şəkildə təsvir etmişdir. Xəlifəylə yaxınlığından istifadə edən İbn Tüfeyl İbn Rüşdün saraya dəvət olunmasına nail olur. Söhbət zamanı xəlifə antik fəlsəfə haqqında yüksək biliyini nümayiş etdirmişdir. Xəlifə İbn Tüfeyl vasitəsilə ondan xahiş edir ki, Aristotelin bir sıra əsərlərinə şərh yazsın.

Ümumiyyətlə, antik müəlliflərin əsərlərinə yazılan şərhlər **kiçik, orta** və **böyük** həcmli olurdu. Görünür, həmin şərhlər həm həcmi və həm də forması ilə bir-birindən fərqlənmişdir. Kiçik şərhlər bu və ya digər əsərin sərbəst ifadəsi olmuşdur. Material şərh olunan əsərin quruluşuna müvafiq olmaya da bilərdi. Prosesdə şərh edilən müəllifin və yaxud digər müəlliflərin mövzuyla əlaqədar olan digər əsərləri də cəlb oluna bilərdi. Məsələn, İbn Rüşdün Platonun «Dövlət» əsərinə yazdığı şərh Aristotelin «Nikomoxov etikası»ndan şərhlərlə zənginləşdirilmişdir.

Böyük şərh isə şərh edilən əsərin strukturunu saxlayır. Özünün vacibliyi ilə bağlı orijinal əsərdə bu və digər fikrin mürəkkəbliyi və zəruriliyi ön plana çəkilir və bir sıra tamamlanmış fraqmentlərlə təqdim olunur. Adətən hər bir fraqment «kimsə demişdir» sözləri ilə başlanır, onun ardınca isə izah edilən orijinal mətn gəlir.

Nəhayət, orta şərhə gəldikdə isə bu şərh oxucuda şərh olunan mətnin tam şəkildə olduğunu nəzərdə tutur, çox vaxt şərh olunan hissə getirilir, sonra isə əsər şərh edən «öz sözləri» ilə izah edilir.

Qeyd etmək lazımdır ki, kiçik və orta şərhlər arasındakı fərqlər əhəmiyyətli dərəcədə şərti xarakter daşıyır.

A.V.Saqadəyevin haqlı olaraq qeyd etdiyi kimi Aristotelin böyük fəlsəfi irsinin təkə yuxarıda qeyd etdiyimiz şərhləri həmin fəlsəfəni yaradanın ölməzliyini təmin etmək üçün kifayət olmuşdur.¹⁴⁶ Əslində əksər hallarda şərh İbn Rüşd üçün özünün aktual elmi- fəlsəfi fikirlərinin izahı baxımından rahat forma olmuşdur.

İbn Rüşdü Şərq peripatetizminin sonuncu nümayəndəsi hesab edirlər. Onun həm babası, həm də atası qazi olmuşdur. Babası həm Əndəlisin, həm də Kordovanın baş qazısı olmuşdur. İbn Rüşdün ilk iyirmi ili Əndəluziyanın siyasi həyatının fəallığı dövrünə təsadüf edir. Daxili çəkişmələr nəticəsində zəifləyən Mürəvvidilər sülaləsinin hakimləri Müvəhhidilər hərəkatının təzyiqi altında süqut etmişdir. Bu hərəkata məşhur sərkərdə Əbdülmömün başçılıq etmişdir. İbn Rüşdün yeniyetmə dövrünün sosial görünüşü bu cür idi. O bu dövrdə fiqh, təbabət, ilahiyyat və təbiət elmlərini öyrənməklə məşğul olmuşlar. Mənbələr İbn Rüşdün elmi öyrənmək cəhdlərini o qədər tərifləmişdir ki, paradoksal vəziyyət yaranmışdır. Belə məlum olur ki, o bütün gecə və gündüzlərini kitabları öyrənməyə həsr etmişdir. Yalnız iki gecə – evləndiyi gecə və atasının öldüyü gecə o elmlə məşğul olmamışdır. İbn Rüşdün qazi vəzifəsində və hakimlər yanında müşavir kimi işləməsi haqqında və onun nəzəriyyə sahəsində nailiyyətləri haqqında

zəmanəmizə qədər bəzi məlumatlar gəlib çatmışdır. Lakin onun otuz yaşına qədər hansı siyasi fəaliyyəti olmuşdur – sualına cavab vermək qeyri-mümkündür. Müvəhhidilər sülaləsinin ilk hakimi Əbdülmömün 1153-cü ildə İbn Rüşdü Mərakeşə göndərmişdir. O xəlifəliyin bütün ərazisində başlanan maarifçilik sahəsində mühüm müşavir vəzifəsində çalışmışdır. Bütün ölkədə məktəblər və digər təhsil müəssisələri tikilməyə başlamışdır. Bu zaman o artıq məntiq sahəsində əsərlərini tamamlamışdı. 15 ildən sonra onun həyatında mühüm hadisə baş vermişdir. İbn Tüfeyl onu Aristotel əsərinin şərhlərini yerinə yetirə bilən bir alim kimi yeni xəlifəyə təqdim etmişdir. Əbdülmömündən taxt-tacı irsən alan Müvəhhidilər sülaləsinin ikinci hakimi xəlifə Əbu Yaqub görkəmli adam olmuşdur.

Bir sıra tarixçilər Əbu Yaqubu olduqca gözəl bir insan kimi təsvir etmişlər. Gözəl olmaqla, səliqəli, tərbiyəli, ağıllı və yaxşı təhsil görmüş Əbu Yaqub zəmanəsinin alimlərinin hamısı kimi yüksək qiymətləndirilmişdir. Qeyd edirlər ki, o elmi sevmiş, xüsusilə təbabət və fəlsəfənin bilicisi olmuşdur. Həqiqətən də İbn Rüşdlə ilk görüşünə həsr olunmuş hekayətlərin birində onun fəlsəfə sahəsində dərin biliyi əks olunmuşdur. İbn Rüşdün «dünya yaradılmışdır və yaxud «əbədi mövcud olmuşdur» haqqındakı fikrə rəyini öyrənmək istəyən xəlifə onun çətinlik çəkdiyini və daha dəqiq cavab axtardığını görüb, özü bu maraqlı ilahiyyat məsələsinə izahat verməyə cəhd etmişdir. O həmin məsələni İbn Tüfeyllə müzakirə edərkən İbn Rüşd onun güclü və dərin marağını görüb, həqiqətən də onun cəhdinin səmimi olduğuna inanmışdır. Həmin audensiyadan sonra (1169-cu il) o Sevilyanın qazisi vəzifəsinə təyin olunmuşdur. O bu vəzifəni xəlifə Əbu Yaqubun şəxsi həkimi olaraq, 1182-ci ilə qədər daşımışdır. Həmin on üç il ərzində o Aristotelin məntiqinə dair, eləcə də onun əsas əsərləri «Fiziki fəlsəfəsinə», «Metafizikaya», «Nikomax etikası» əsərlərinə şərhlər yazmışdır. Eyni zamanda bunlardan əlavə Aristotelin təbiətşünaslıq əsərlərinə dair, o cümlədən «Heyvanların haqqında», «Heyvanların növləri»-nə dair əsərlərinə dair qısa şərhlər vermişdir. Aristotelin «İkinci analitika» əsərinə yazdığı böyük şərh diqqəti cəlb edir. O eyni zamanda məşhur müsəlman filosoflarının, o cümlədən Qəzalinin əsərlərinə şərhlər yazmışdır.

İbn Rüşd çoxsaylı orijinal əsərlərin müəllifi olmuşdur. Birinci növbədə Qəzalinin filosoflara qarşı yazdığı «Filosofların təkzibi» əsərinə qarşı yazdığı «Təkzibin təkzibi» əsərini qeyd etməliyik. «Təkzibin təkzibi» əsərindən sonra, onun fəlsəfi əsərləri sırasına «Ağıl haqqında mülahizələr», «Sillogizm haqqında mülahizələr» və s.-ni daxil etmək

¹⁴⁶ Сагадеев А.В. Ибн Рушд (Аверроэс), М., 1973, с. 46.

olar.

Ümumiyyətlə, təkcə onun əsərlərinin sadəcə adlarının sadalanması İbn Rüşdün fəlsəfi maraqlarının genişliyini bir daha nümayiş etdirir. O metafizikaya, məntiqə və psixologiyaya dair əsərlərinin də müəllifi olmuşdur. Başqa əsərlərin adları da bir daha sübut edir ki, o təbabətə, astronomiyaya, dilçiliyə və s.-ə böyük maraq göstərmişdir. İbn Rüşd və yaxud Averroes, Qəzalinin döyüşə çağırışını qəbul etmiş, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi «Təzkibin təzkibi» əsəri ilə onun cavabını vermişdir. İbn Rüşd Foma Akvinskiyə əhəmiyyətli dərəcədə təsir göstərmişdir. XVII əsrə qədər «averroizm» ümumiyyətlə qərb şolastikasını ifadə edirdi. Qəzalinin əksinə olaraq İbn Rüşd təsdiq edirdi ki, fəlsəfi nəticələr və Quran sözləri arasında heç bir ziddiyyət ola bilməz. Onun fikrincə, bu din həqiqi dindir, biliyə həvəsi artırır, biz müsəlmanlar yaxşı bilirik ki, ağılın köməyi ilə aparılan tədqiqatlar, əldə edilən nəticələr Quranın öyrətdiyi nə varsa ona zidd gəlmir. O deyirdi ki, Quranda hər şeyi hərfi mənada başa düşmək olmaz. Əgər Quranın surələri hərfi şərhə ağılın həqiqətlərinə zidd gəlirsə, o zaman surələr metaforik və yaxud alleqorik formada şərh olunmalıdır. İbn Sina, Qəzali və İbnRüşd arasında mübahisənin qısaltılmış təsvirindən görünür ki, «fundamentalizm» problemi təkcə bizim günlərin problemi deyildir. Bu köhnə problem həm xristian, həm də islam fəlsəfəsində yaxşı məlumdur.¹⁴⁷

İbnRüşdün adını orta əsr fəlsəfəsində «**ikili həqiqət**» konsepsiyasının yaradılması ilə əlaqələndirmişlər. Bu qnoseoloji konsepsiyanın məqsədi fəlsəfənin və dinin bir-birindən asılı olmayan müstəqilliyini əsaslandırmaq olmuşdur.

İbn Rüşdü eyni zamanda orijinal islam hüququ konsepsiyasının yaradıcısı hesab edirlər. O bir müddət Sevilya və Kordovada qazi (hakim) vəzifəsində çalışmışdır. Əbül-Valid yazır ki, İbn Rüşdün yaradıcılığının əlcəzairli tədqiqatçısı Əbdülməcrid Mezyanın fikrincə İbn Rüşd hakim və qanunvericilər ailəsində anadan olmuşdur. Onun babasının hüquqşünaslığa dair əsərləri ərəb- islam dünyasında çox məşhur olmuşdur. Qazi vəzifəsində onun atası da çalışmışdır. İbn Rüşdün hüquqa dair bir sıra əsərlərindən Şimali Afrikanın islam hakimləri bu gün də istifadə edirlər.

İbn Rüşd 1178-ci ildə Mərakeşdə «Səma sferalarının hərəkəti haqqında» traktatı, «Meteorologiya» əsərindəki məlumatlar, o cümlə-

dən Kordovada baş verən zəlzələ haqqında da yazmışdır. Nəql edirlər ki, İbn Rüşd həmin illərdə səyahətə daha çox meylli olmuşdur. Bir neçə ay Əbu Yaqubun şəxsi həkimi vəzifəsinə yerinə yetirən İbn Rüşd 1182-ci ildə Kordovanın baş qazisi vəzifəsinə təyin olunmuşdur. İki il keçdikdən sonra Santeremin mühasirəsi zamanı həyatını qeyb edən Əbu Yaqubun taxt-tacına onun oğlu Əbu Yusif Mənsur sahib olmuşdur. Bu xəlifə qəhrəman döyüşçü və şəhər qurucusu olmuşdur. İbn Rüşd həmin xəlifəylə yaxınlığı ilə seçilmişdir. O fəlsəfə və «qədim elmlər»lə məşğul olmağa imkan tapdığına görə tələyinə şükrələr etmişdir. Əbu Yusifin hökumranlığının 13-cü ilində İbn Rüşd Kordova yaxınlığında kiçik şəhərcik olan Lusənə sürgünə göndərilir. Nisbətən sakit keçən bu illərdə İbn Rüşd Aristotelin «Fizika», «Səma haqqında», «Metafizika» əsərlərinə şərhlər yazmışdır. Eyni zamanda həmin dövrdə qədim Roma həkimi və filosofu Qalenin «Qızdırma haqqında» əsərinə qısa şərhlər vermişdir. Bura Platonun «Dövlət haqqında» əsərinə yazılmış əsəri də daxildir. Onun sürgün illəri cəmi iki il çəkmişdir. O Mərakeşə saraya qayıtdıqdan sonra 1198-ci ildə vəfat etmişdir.

İbn Rüşd böyük mütəfəkkir olub, yaradıcılığında materialist elementlərdən geniş surətdə yararlanmışdır. O başa düşürdü ki, **fəlsəfə gerçəkliyin izahının müstəqil forması kimi onun teologiyadan asılı olmadığına sübut etməyə cəhd edir**. Bütün bunlarla bərabər o başa düşür ki, fəlsəfədə və dində ümumi elementlər mövcuddur. Mütəfəkkir qeyd edir ki, şüurun hər iki forması bütün mövcudatın ali səbəbi haqqında mühakimə yürüdür, bu isə o deməkdir ki, onlar hər ikisi dünyagörüşü xarakteri daşıyır. Lakin onlar əsaslı şəkildə ayrılırlar, çünki varlığın traktovkasının xüsusi üsullarına malikdirlər. Fəlsəfə ideyaların ciddi məntiqi əsaslandırılmasına meyllidir, din isə müqəddəs kitabların mətnləri ilə təmsil olunan dünyanın obrazlı təsvirinə əsaslanır. İbnRüşd Orta əsr dünyagörüşü məsələlərinin təməl həlli üçün qeyri-adi variant təklif etmişdir. Sual belə qoyulurdu: Dünya yaradılmışdır və yaxud əbədi mövcuddur? Filosof dünyanın yaradılması ideyasını kəskin surətdə tənqid edir. O, elan edir: **Materiya Allaha münasibətdə müstəqildir. O bütün təbii proseslərin və dəyişikliklərin başlıca mənbəyi və daşıyıcısıdır**. Predmet gerçəkliyi Allah kimi əbədidir. Onlar bir-birindən maksimal surətdə uzaqlaşmış varlığın müxtəlif formalarını təmsil edir. təbiətdən fərqli olaraq Allah mütləq davamlılığı təcəssüm etdirir, ona heç bir dəyişiklik xas deyildir, o dəyişən şeyləri yarada bilməz.

İbn Rüşdün Allahı antropomorf cizgilərdən məhrumdur, onun mahiyyəti ilk hərəkət verən ilk səbəb funksiyalarına münqər edilir.

¹⁴⁷ Скирбекк Г., Гилье Н., История философии. М., Гуманит. Изд. Центр, Владос. 2001, s. 252-253

Şübhəsiz, burada Arsitotelin böyük təsiri özünü göstərir. Dünya ilə münasibətində Allah ilk vaxtdan materiyada olan formaların **oyatmaq** funksiyasını yerinə yetirir. Nəticədə formalar potensial vəziyyətdən aktual mövcudluq vəziyyətinə keçirlər. Lakin Allah bu cür keçidi birbaşa deyil, əksinə xüsusi intelligent qurumların köməyi ilə həyata keçirir. Həmin qurumlar daimi hərəkətdə olurlar. Asanca məlum olur ki, İbn Rüşdün təlimi dünyanın panteist mənzərəsinin konturlarını əyani surətdə, cıza bilər.

Ərəb filosofu həmçinin Aristotelin forma materiya ilə bağlı olduğu kimi, insanın ruhunun bədəni ilə əlaqədar olması haqqındakı fikirlərini inkişaf etdirir. Ruh həmişə bu və ya digər bədənə məxsus olduğundan onun psixi proseslərini müəyyən edir, bədənin ölümü ilə ruh da uçar. Hissi obrazların yaddaşın, ehtirasların konkret əlaqələri itir. Lakin hissi obrazlarla mütəfəkkir ancaq passiv ağılı əlaqələndirir, eyni zamanda aktiv ağılın mövcudluğunu da etiraf edir. Axırınıc fəvqə fərdi xarakter daşıyır və əbədi olur. Bədən öldükdən sonra o şəxssiz kosmik intellektlə birləşir. Filosof şüurun sosiomedəni xarakterinin dərk edilməsinə yaxınlaşır. Lakin bunu hələlik qeyri-adekvat formada edir. İnsan ağılının nəzəri qabiliyyətinin ontolojişməsinə aşkar etmək çətin deyildir.

Filosof və qanunşünas kimi dünyanın həqiqi fəlsəfi dərk probleminə yaxınlaşmış, bunun isə solumun düzgün təşkili üçün zəruri olduğunu bildirmişdir. **Kütlə, imtiyazlı qrup** məsələsinə də münasibəti maraqlı doğurur. İbn Rüşdün sələflərinə görə **müdrıklərə rəsonal fəlsəfə, sadə adamlara isə din** özünün hissi obrazları ilə zəruridir.

İbn Rüşdün ən başlıca sosial- siyasi düşüncələrində müdrıklilik zirvəsinə- fəlsəfəyə yiyələnməsi ilə insanları xoşbəxt etmək yolu olduğu mühüm yer tutur. Xoşbəxtlik hamıya məxsus olmalıdır. Böyük mütəfəkkir bu humanist ideyanı inkişaf etdirənlərdən biri olmuşdur.

Tədqiqatçılar adətən İbn Rüşdün əsərlərini iki tipə bölürlər. 1) Aristotelin və digər mütəfəkkirlərin əsərlərinə yazdığı şərhlər; 2) Zaman-zaman, hadisədən hadisəylə bağlı bu və ya digər məsələləri işıqlandırmaq məqsədi ilə yazdığı əsərlər.

İbn Rüşdün sosial-siyasi baxışları şərhlərdə xüsusilə Aristotelin «Ritorika» və Platonun «Dövlət» əsərinə yazdığı şərhlərdə öz əksini tapmışdır. Onun ikinci tipə aid əsərləri daha geniş mövzuları, xüsusilə fəlsəfə və İlahi Qanunun qarşılıqlı əlaqəsinə həsr olunmuşdur. Onun dövlət quruluşu tiplərinə münasibəti, onlardan hansını daha yaxşı hesab etməsi fikirlərinin perspektivi daha iri siyasi məsələlərinin qoyuluşu və həlli məsələlərini əhatə edir.

İbn Rüşdün Platonun «Dövlət» əsərinə şərhinə aid əsərindən bizə məlum olur ki, ən yaxşı quruluş dedikdə o əsasında təbii-etik dəyərlər və praktiki fəaliyyət duran quruluşu başa düşür. Praktiki fəaliyyət və əxlaqi dəyərlər, ali ləyaqətin əsasıdır. Praktiki fəaliyyət və əxlaqi ləyaqət arasındakı iyerarxik əlaqənin həyata keçirilməsi ali, ideal yaxşılığın xatirinə edilməlidir. Yalnız bu təbii qayda və nizam cəmiyyətin inzibati və təşkilati ifadəsini tapdıqdan sonra bütün etik dəyərlər və praktiki fəaliyyət necə lazımdırsa elə də reallaşa bilər. İbn Rüşdə görə kütlələrin təkmilləşməsi onların ləyaqət və digər müsbət məziyyətlərini mənimsəməsi məqsədəuyğun tərbiyə və təhsili nəzərdə tutur. Sosial-etik təsəvvürlər kütlələrə musiqi bəstələnməmiş poetik mətnlərin köməyi ilə aşılmalıdır. Bu isə kütlələrin qavrayışını yüngülləşdirməyə xidmət edir. Həmin incəsənətin əsaslandığı prinsiplərini İbn Rüşd yüksək qiymətləndirir. O incəsənəti insan ruhunun qaydaları və qarşılıqlı asılılığı ilə əlaqələndirir. İbn Rüşd Aristotelin «Ritorika» əsərini ətraflı nəzərdən keçirməyə də fikirlərini yekunlaşdırmağa çalışır. Ən yaxşı dövlət quruluşunu əhalisi öz baxış və əməllərini nəzəri elmlərə müvafiq quran şəhərlə eyniləşdirir. Bu prinsiplər İbn Rüşdə müşahidə etdiyi dövlət sistemlərindəki müsbət cəhətləri görməyə imkan vermişdir. Həmin dövlət sistemlərinin qüsurlu olmasının bir neçə səbəbini göstərən İbn Rüşd hər şeydən əvvəl, bunu o dövlət sistemlərinin qüsurlu istiqaməti ilə əlaqələndirir. İkincisi, onların sosial iyerarxiyada zəruri qaydalara riayət etməməsi kimi anlatmağa çalışırdı. Elə buna görə də demokratik dövlət konsepsiyasını şəxsi aksentə meyilli olması ilə deyil, həm də vətəndaşların ziddiyyətli istək və arzularını qaydaya sala bilməməyi üstündə günahlandırır.

Platonun «Dövlət» əsərinə yazdığı şərhlərdə İbn Rüşd hər şeydən əvvəl, ictimai sferanın şəxsi sfera üzərində prioritetinin zəruriliyini qeyd edirdi. Sonra isə adamların «ümumi xoşbəxtliyini» müzakirə edərək istəklərinin qaydaya salınmasının necə təşkil olunmasını göstərməyə cəhd edirdi.

Əlbəttə bu təlimin bir çox aspektləri olduqca mübahisəlidir. İbn Rüşdün ən yaxşı dövlət quruluşu olan cəmiyyətin üstünlüyü haqqında nə danışır danışsın, yaxud da həmin dövlət quruluşuna malik olmayan cəmiyyətlərin qüsurları haqqında danışsın, bütün bunlar mükəmməl cəmiyyət ideyalarından çox uzaq olmuşdur. Tərəddüdsüz olaraq beynində qurduğu cəmiyyətin, daha dəqiq desək həmin rejimin sinfi əsasını möhkəmləndirmək üçün yalanı təklif etməsi diqqətdən kənar qalmamalıdır. Hərbi işdə uşaqların tərbiyəsində, təhsildə müxtəlif fəndlərdən və yalandan istifadə olunması da onun fikrincə yol

veriləndir. Eyni zamanda dövlətin yaranıb möhkəmlənməsində mühüm xidməti olan köhnə vətəndaşların qovulmasını da mühakimə etmir. İbn Rüşdün yalanı, ədalətsizliyi, möhtəkirliyi ona görə müdafiə edir ki, onun fikrincə həqiqət heç də həmişə inandırıcı olmur. Ağıl həmişə və hamı üçün hər vaxt qavrayış üstünlüyünə malik olmur. Həm böyükləri, həm də uşaqları nəyin pis, nəyin yaxşı olmasını öyrətməkdən ötəri, yalandan və məcburiyyətdən istifadə etmək lazım gəlir. Ölkənin bütün əhalisi yaxşılığa inanmağa çağırış bir növ onların «yola gətirilməsi ilə baş tuta bilər. Yalnız bu halda rejimin ləyaqətli olub– olmaması məsələsi müzakirə obyektinə çevrilməz. Doğrudur bəzi ayrı-ayrı şəxsiyyətlər spontan olaraq ictimai mənafeyin onların xüsusi mənafeyindən prioritetli olmasına etiraz edə bilərlər. Əksəriyyət isə, daha dəqiq desək, kütlələr yuxarıda qeyd etdiyimiz şəxsi ambisiya, anlam və davranışdan uzaqdır. İbn Rüşd əsərinin birində Qurandan sitat gətirməklə öz fikrini sübut etməyə çalışır. Alimlərin əksəriyyəti bütövlükdə xalq dedikdə səviyyəli, dini dərk etmək imkanına malik olanları nəzərdə tutmağı tövsiyə etsələr də İbn Rüşd Qurandan gətirdiyi ayələrlə öz fikrinin doğruluğuna onları inandırmağa çalışır.

Ümumiyyətlə cəmiyyətin «kütləyə» və «elitaya» bölünməsi hələ VIII əsrdən başlayaraq Ərəb-müsəlman mədəniyyəti üçün səciyyəvi olmuşdur. Qəbul edilmiş nöqtəyi-nəzərə görə adamlar Allah və təbiət tərəfindən seçilmişlərə «Elita» (xassa) aşağı kütlələrin (amma) və yaxud sadə adamlardan (cumhur) ibarətdir. Onların bilikləri arasında və dərk etmələri arasında da fərqlər həmin bölgüdə özünü göstərir.

İbn Rüşd insan azadlığı probleminə xeyli maraq göstərir. O iki ifrat baxışı adamların davranışının qabaqcadan müəyyən edilməsi və onların iradəsinin tam asılı olmaması məsələsini inandırıcı şəkildə tənqid edir. Filosof sübut edir ki, adamların hərəkəti xarici qüvvələr və hətta ilahi tərəfindən verilə bilməz. Gündəlik həyat inandırır ki, insan ondan heç nə asılı olmayan daş deyildir. Lakin insanın iradəsinin tamamilə azad olmasını iddia etmək də düzgün deyildir. Belə hallarda insanın öz şəxsi temperamenti də onu aldada bilir. İbn Rüşd tam əmin idi ki, iki ifrat sahə arasında həqiqət yerləşir. Cəmiyyətə gəldikdə isə onun baxışlarında sadələvh mülahizələr və utopik illyüziyalar böyük yer tuturdu.

İbn Rüşd qeyd edirdi ki, təkə dərin bütün vətəndaşların qabiliyyət və maraqlarını nəzərə alır. Lakin onların müxtəlif formalarını da yaddan çıxarmır. Bu cür metodları inkar edənlər cəmiyyəti və vətəndaşları böyük təhlükə qarşısına qoyurlar. «Mütəkəllimlər» və yaxud «mübahisə edənlər» «kütlə» və «apodeytilər» arasında aralıq mövqe

tutmaqla həqiqi (fəlsəfədən) biliyi aşkar etməyə çalışırdılar.

Bir sözlə, İbn Rüşd faktiki olaraq elə bir taktikanı bəyənir ki, bu da bəzi cəhətlərinə görə Platon siyasətinin prinsiplərinə bənzəyirdi.

MAYMONİD (1135-1204)

Maymonid (Moisey ben Maymun) ispan yəhudi teoloqu, həkim, filosofdur. 30 mart 1135-ci ildə İspaniyada Ərəb-mərakeş xəlifəliyinin paytaxtı Kordova adan olmuşdur. Adının Moisey olmasına baxmayaraq onu fəlsəfi ədəbiyyatda Maymonid kimi tanıyırlar. O burada dini-idealist təhsili almışdır. Çox ciddi cəhdlə Ərəb fəlsəfəsini öyrənmişdir. Məşhur filosof İbn Rüşdün şagirdi olmuşdur. Elə həmin illərdən onun baxışlarında azad fikirlilik özünü göstərir. Öz dindəşları tərəfindən azad fikirliliyinə görə təqib olunan Maymonid Fesə gedir. Onu kafir hesab etdikləri üçün təqibini davam etdirirlər. Nəticədə ölkəni tərk etməyə məcbur olur. 1165-ci ildən Maymonid Qahirədə Misir xəlifəliyinin paytaxtında yaşamağa başlayır. 1187-ci ildən başlayaraq sultan Səlahəddinin saray həkimi vəzifəsində çalışmağa başlayır.

Maymonid İsgəndəriyyədə öz məktəbini yaratmağa girişsə də bu ona qismət olmur. Dindəşları burada da onu rahat büraxmırlar. Təqiblərdən yaxa qurtarmaqdan ötəri o buradan da qaçmalı olur.

Maymonidin bütün mövzuları etiqad məsələləridir. Sübut amillərinə gəldikdə o, həmişə ciddi fəlsəfi prinsiplərdən çıxış etmişdir. Formal məntiqin ziddiyyət qanunu onun üçün müqəddəsdir. O, ilahiyatçı kimi fəaliyyət, filosof kimi təsir göstərir. Onun etiqadı əsaslandırmaq stilistikası qəbul edilmir. «İnanıram ona görə ki, mənasızdır» fikrindən başlayaraq, «mən danışmıram, məndə olan Allah danışır» fikirləri ilə o heç vaxt razılaşmazdı, lakin o buna avtomatik olaraq razılaşır, ortodoksal istiqamətli yəhudilər onu amansız tənqiddə məruz qoydular. Onun bütün etdiklərini isə «Müqəddəs yazının yunanlara satılması» kimi xarakterizə etmişlər.

Maymonidin əsəri «Tərəddüd edənlərin bələdçisi» (1190) adlanır. Bu əsər Maymonidin əsas əsəridir. Əsər Ərəb dilində yazılmışdır. Hələ müəllifin sağlığında yəhudi dilinə tərcümə olunmuşdur (1204). Tərcüməçisi Samuil İbn Tibbondur. Sonralar isə Avropada latın dilinə tərcümə olunmuşdur (1520-ci il). Bütövlükdə bu əsər üç hissədən ibarətdir. Əsas məqsəd isə Aristotelin fəlsəfəsini iudaizmin müddəaları ilə bərabərləndirməkdir.

Maymonid vəhy ilə abstraksiyanın sintezini həyata keçirməyə cəhd etmişdir. Bibliya ilə Aristotel təliminin sintezini həyata keçirməyə çalışan Maymonid çox əziyyət çəkməli olmuşdur. O belə hesab edirdi ki, Bibliya mətnləri ilə Aristotelin fəlsəfi müddəaları arasındakı ziddiyyət yalnız müqəddəs yazını səthi oxuyarkən meydana çıxıb. Əgər Bibliya hekayətlərinin metaforik mənasını digər formada başa düşməyə çalışsalar o zaman Aristotel fəlsəfəsi ilə onun uyğun gəlirdiyi aydın olur. Məsələn, Adəmin üç övladı (Bibliyada) bitki, hissi və əqli ruhu (Aristoteldə) simvollaşdırılır.

Maymonid belə hesab edir ki, ağıl və etiqad yalnız səthi baxışda bir-birini rədd edir. Əslində yazının bir sıra müddəalarının ağıllı sübutu mümkündür. Allahın mövcudluğu onun varlığı, qeyri-cismaniliyi və s.-ni də təsdiq etmək olar. Eyni zamanda sübut oluna bilən digər məqamlar da vardır.

Əsər haqqında Maymonid yazırdı ki, mənim məqsədim ürəyində bizim Tövrətimizin həqiqiliyinə heç bir şübhə olmayan dindar adamı təsvir etmək idi. Həmin insan öz dini öhdəliklərini vicdanla yerinə yetirir, eyni zamanda fəlsəfi elmləri dərinlən öyrənir. İnsan ağıl onu özünə cəlb edir; lakin o Tövrətin hərfi şərhini verən ağıllı təlimi qəbul etməyi çətin hesab edir. Bütün hallarda onun əqidəsinə mane olan heç nəyi qəbul etmir. Lakin onu həyəcanlandıran qorxu və əzab yaradan hisslər də ona yad deyildir.

Ümumiyyətlə, Maymonidin dindar yəhudi çox mürəkkəb insandır. Bir sözlə, Maymonidin birinci qayğısı – **antropomorfizmdir**. Məsələ burasındadır ki, vahid qədim yəhudi Allahı Yəhve (İyeqova) əhdi-ətiqədə insan obrazında təqdim olunmuşdur.¹⁴⁸

İkincisi, Allahın varlığının sübutunu vermək, materiya və forma problemini müzakirə etmək, ilahi yaradıcılığın mahiyyətini aşkar etmək, peyğəmbərliyi fəlsəfi cəhətdən dərk etməyə cəhd etmək, (çünki müqəddəs yazıda, xüsusilə əhdi-ətiqədə bu məsələyə mühüm yer verilmişdir.) vəzifəsi irəli sürülürdü.

Üçüncüsü, Allah və dünyanın qarşılıqlı münasibətini nəzərdən keçirmək, iradə azadlığının kauzistikasını, ilahi tale görümünün təhlili, Tövrətdə əksini tapan əxlaqi göstərişləri rasionallaşdırmağa cəhd etmək bu qəbildəndir.

Maymonid filosoflara yüksək qiymət vermişdir. Fəlsəfənin alfa və omeqası – psixikada kvadrantal mexanizmlər və əqlin fəaliyyətində

analojiləşdirilmiş proseslərdir.

Fəlsəfənin spesifik dili vardır və filosoflar bu dildən istifadə edirlər. Maymonid fəlsəfənin fundamentində dayaq məqamlarını sadəcə yoxlamır, öz qiyyəsi daxilində ona dayaq düzəldir. Elə təkcə buna görə onu alqışlamaq olar.

Maymonid belə hesab edirdi ki, metafizikanı sadəcə xalqa ehtiyatla izah etmək lazımdır. Bunu fizikanın da böyük hissəsinə aid etmək olar. Qədim dövrün filosofları və alimləri şeylərin başlanğıcı haqqında məsələləri təhlil edəndə aydın olmayan sirli dildən istifadə edirdilər. Məsələn, Platon və onun sələfləri materiyayı qadın, formanı isə kişi adlandırdılar. Bunu biz böyük filosofların əksəriyyətinin yaradıcılığında aydın şəkildə müşahidə edə bilərik. Hər şeydən əvvəl, biz yaradıcı haqqında anlayışı yaratmalıyıq, bu isə bizim əqli qabiliyyətlərimizə uyğun gəlməlidir.

Bu yalnız metafizika elminin köməyi ilə mümkündür. Bu elmi biz fizikadan sonra öyrənməliyik. Maymonid peyğəmbərlərin kitablarında rastlaşdığı qaranlıq məqamları izah etməyə çalışmışdır. Cahil və səthi oxucular onun gizli məzmununu görə bilmirlər. Əgər həmin ifadələri hərfi mənada qəbul etsək, hətta təhsilli adam belə böyük çətinliklər qarşısında qalır, lakin o özünü şübhələrdən azad olunmuş kimi hiss edir. Maymonid azad fikirli idi, elə buna görə də 1234-cü ildə inkvizisiya anafemə verir. Onun əsərlərini isə yandırmaq hökmü verilməmişdi.

Fəlsəfi fikir tarixində onun xidməti Aristotel fəlsəfəsini yəhudi fikri sahəsinə daxil etməyindədir. Bundan isə o eyni zamanda yəhudi doğmalarının əsaslandırılması üçün istifadə etmişdir. Maymonidə görə hətta ən savadlı adamlar belə ondan hər şeyin cavabını tələb edə bilməzlər. Çünki bu qeyri-mümkündür. Yaranan və məhv olan şeylərin üç başlanğıcı mövcuddur. Yəni materiya forma və həmişə materiya ilə birləşmiş xüsusi formanın olmaması bu qəbildəndir, əgər materiya həmin xüsusi formanın yoxluğu ilə əlaqədar deyilsə, o zaman yeni forma qəbul edə bilər. Bu mənada xüsusi formanın olmaması başlanğıca məxsusdur. Materiya məlum forma aldıqdan sonra həmin formanın yoxluğu sona çatır, daha dəqiq desək həmin formanın yoxluğu ilə əvəz olunur, bu bütün mümkün formalarla olan işdir. Əgər dünya yaradılmışsa, Allah vardır. Yox əgər dünya əbədidirsə Allah yoxdur. Maymonid belə hesab edir ki, ağıl əsasında dünyanın başlanğıcını sübut etmək qeyri-mümkündür. Əlbəttə dünyanın əbədiyini sübut etmək də çətinidir. Dünyanın yaradılması məsələsi etiqad məsələsidir, fəlsəfi həqiqət deyildir. Bunu dirilmə haqqında ehkama da aid etmək olar.

¹⁴⁸ Таранов Павел. Звезды мировой философии. Интеллектуальные крылья. М., Изд. «Акт» 2002.

Etihad mövqeyindən təsdiq olunur ki, dünya Allah tərəfindən yaradılmışdır və onun tərəfindən də idarə olunur. Lakin Maymonide görə dünyanın Allah tərəfindən idarə olunması dərin sirr olub, insan qabiliyyətinin həll edə bilmədiyi məsələdir. Biz Allahın nə olmadığını deyə bilərik, nə olduğunu deyə bilmərik. Məsələn, əgər biz onu qüdrətli adlandıırıqsa, bu o deməkdir ki, o zəifliyin, tükənməyin əksidir. əgər biz onu müdrik adlandıırıqsa, deməli, bilməmək məflumunu ona aid edə bilmərik. Allaha tərif verməkdən ötəri o qədər əlamət saymaq olar ki, bunun üçün zəruri olan əlyazmaları daşımaqdan ötəri 400 dəvə kifayət etmər.

* Qüdrətli Allah bizi düzəltmək və cəmiyyətin vəziyyətini təkmilləşdirmək istədiyindən elə qanunlar yaradır ki, onlarla da bizim fəaliyyətimizi idarə edir. Bu yalnız əqli inkişafın müəyyən dərəcə də olduğu zaman mümkündür. Ayrıca götürülmüş insana münasibətdə Allah insanın əqli və mənəvi keyfiyyətlərindən istifadə etmişdir. İnsanda ağıl nə qədər çoxdursa ona ilahi təsir, kömək daha çox olur.

Dünyanın böyük sirlərinin bizlərdən kiminsə axıra qədər qavrayacağına inanmaq sadələvhlük olardı. Bəzən həqiqət o qədər aydın şəkildə üzə çıxar ki, biz onu gündüz işığında qəbul edə bilərik. Lakin sonra bizim təbiətimiz və vərdişlərimiz onu bizdən gizlədir, nəticədə biz elə zülmətə qapılıraq ki, heç nəyi görmək mümkün olmur. Biz o adamlara bənzəyirik ki, fasiləsiz olaraq bir-birinin ardınca çaxan şimşəyi qəbul edirik. Lakin bütün bunlara baxmayaraq zülmətdə qalmağa davam edirik. Əgər bu parlaq qığılcımlar sürətlə bir-birini əvəz edir, işıqlı bir vəziyyət yaranır. Gecə – gündüzə çevrilir. Bu cür peyğəmbər mükəmməlliyi yalnız və yalnız yəhudi peyğəmbəri Moiseyin (Musanın) çatdığını Maymonid qətiyyətlə bildirir. Dedikləri fikirləri dini kitablardan gətirdiyi müddəalarla sübut edən Maymonid dövrünün zəngin elmi potensialına malik olduğunu sübut edir.

Onun fikrincə Allaha heç bir müsbət atributlar aid etmək olmaz. Bu atributlar ya köklü surətdə ilahi substansiyalardan fərqlənir və yaxud da onunla birlikdə vəhdətdə olur. Birinci halda o, bir aksidensiya kimi Allaha aid ola bilər, lakin heç bir halda onun ayağına yazıla bilmər.

İkinci variantda ümumiyyətlə, fərqlər yox olur, çünki ilahi varlıq mütləq mənada sadədir.

Belə məlum olur ki, müsbət atributika ilahi təbiətdə müxtəlif məqamları ifadə etmir, ancaq bu və ya digərinin müxtəlif adlarını ifadə edir. Beləliklə, idrakı planda burada irəliyə doğru heç bir hərəkət yoxdur.

Şeylər Allah tərəfindən yaradılmışdır, lakin yaradıcı ilə yaradılan arasında analogiya yoxdur. Bu dünyanı biz yalnız İlahi kamilliyə oxşada bilərik. Dünya Allah tərəfindən yaradılmışdır. Kilsədən asılı olan opponentlər (onların əksəriyyəti aristotelçilərdir) bu aksiomu qəbul etmirlər, belə bir dəlil irəli sürürlər ki, Allah dünyanı yaratmağa başlayanda bir vəziyyətdən digər vəziyyətə keçir, daha dəqiq desək dəyişir, bütün dəyişilənlər isə mükəmməl deyildir. Aristotelə görə materiyaya münasibətdə əbədiyyəti tətbiq etməkdən ötəri materiyanın sonsuz sayda sıralarını nəzərdə tutmalıyıq – hər bir əvvəlki həlqə-sonrakının əmələ gəlməsi şərtidir. Lakin bu cür sübut mövqeyi görüldüyü kimi olduqca zəifdir.

Şər materiyaandır. Mənəviyyat isə dəyişməzliyə əsaslanır. Ümumiyyətlə, o dünyanın yaradılması, başlanğıc, təkmilləşmə, peyğəmbərlik, mənəviyyat və s. anlayışlardan gen-bol istifadə etmişdir.

Maymonide görə ağıl əsasında dünyanın başlanğıcını sübut etmək qeyri-mümkündür. Lakin eyni zamanda dünyanın əbədiliyini sübut etmək də çətinidir. Dünyanın yaradılması və əbədiliyi məsələsi – fəlsəfi həqiqət deyil, etihad məsələsidir. Dirilmə haqqında əhkam da bu qəbildəndir. Etihadda görə dünya Allah tərəfindən yaradılmış və idarə olunur.

Maymonid təbiətin təbii qanunauyğunluğunu, səbəbiyyət qanununu inkar edənləri tənqid edir. Bununla əlaqədar o «mücüzə»ni rədd edir. İradə azadlığına malik olan insan xeyir və şər arasında nəyi seçməyi özü bacarmalıdır. Onun fikrincə fəlsəfə kamilliyə gedən yolu açmağa qadirdir. İntellektual, mənəvi və cismani kamilliyə fəlsəfə aparır. Son nəticədə kamillik biliyə və mədəniyyətə əsaslanır. Dini fanatiklər Maymonide qarşı hər cür mübarizə metodlarından istifadə etmişlər. Lakin bütün bunlara baxmayaraq Maymonidin fəlsəfi baxışları orta əsrlərin özündən sonrakı sxolastikasına çox böyük təsir göstərmişdir. İlahiyyətçilər fəlsəfənin insanlara təsirini məhdudlaşdırmağa çalışırdılar. Məsələn, 1305-ci ildə ravvinlərin sinodu 25 yaşına çatmamış adamların fəlsəfə ilə məşğul olmasını qadağan etmişdi, kim bu qadağanı pozarsa o Sinaqodan çıxarılırdı. Lakin bütün bunlara baxmayaraq fəlsəfə inkişaf edirdi.

XIII əsrdən başlayaraq məhv olmaqda olan Mavritaniya dövlətlərində dini fanatizm güclənir, azad fikirlilik təqib olunur. Yəhudilərin İspaniyadan qovulması köçkün yəhudilər arasında ortodoks teologiyanın güclənməsi fəlsəfi fikrin inkişafına xeyli dərəcədə mane olmuşdur.

NİZAMİ GƏNCƏVİ (1141-1209)

Ilyas 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 Müzəffərın göndərdiyi Afaq adlı kənzilə evlənmiş və ondan bir oğlu olmuşdur. Bu gözəl qadını çox erkən itirən Nizami bütün ömrü boyu Afaqı unuda bilməmişdir. Şəxsi həyatının bu faciəsini Nizami əsərlərində şair bəxtinin uğursuzluğu kimi kədərlə qeyd etmişdir. O beş poemanı «Xəmsə» («Beşlik») və zəngin «Divanı» yaratmışdır.

Həm Nizaminin yaşadığı dövrdə, həm də sonrakı dövrlərdə onun tərcümeyi-halı yazılmamışdır. Olsa-olsa qısa məlumatlar verilmişdir. O, mükəmməl təhsil almış yunan, hind və ərəb fəlsəfəsini dərinləndirən öyrənmişdir. Bunu onun əsərlərindən də aydın görmək olar. 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 aparən, nurani, müqəddəs bir insanın heykəli ucalır. 800 ildən çoxdur ki, onun hər beyti ortaya çıxan bütün suallara cavab verərək Nizami buradadır deyir. Nizaminin ən dolğun, ən doğru tərcümeyi-halı doğrudan da onun öz əsərlərindədir. Yaxın və Orta Şərq ölkələrində Nizami dövrü kəskin mübarizələr və dövlətlər arasında qanlı müharibələrlə müşayiət olunmuşdur. İdeoloji cəbhədə də bu mübarizə davam etdirilmişdir. Fəlsəfəyə qarşı dini reaksiya ən çox Qəzalinin «Filosofların təkzibi» əsəri ilə başlamışdır. Həmin dövr fəlsəfəsində iki xətt İbn Sina xətti ilə Qəzali xətti arasında ölüm-dirim mübarizəsi gedirdi. Bu dövrün mütərəqqi mütəfəkkirləri İbn Sina ilə antik fikirlə və ərəbdilli fəlsəfə ilə sıx surətdə əlaqədar idi. Onlara qarşı çıxanlar isə adətən Qəzalinin ardınca gedərək onun arqumentlərindən və Quran dogmatikasından fəlsəfəyə qarşı istifadə edirdilər. Antik dövr və ərəb dilli fəlsəfənin mütərəqqi nümayəndələri içərisində Nizami Gəncəvi də var idi. Şübhəsiz, Nizamiyə dini fəlsəfənin böyük təsiri olmuşdur. O məsələni Allahın varlığının teoloji sübutunu qəbul etmiş, həmin dövrdə geniş yayılmış materiyanın etalət və passivliyi haqqında idealist nəzəriyyəni müdafiə etmiş, ilahi formaların fəallığını xüsusi vurğulamışdır. Dünyanı «görünən» - ilahi və «görünməyən» - Yer dünyalarına bölmüşdür. Lakin bütün bunlar heç də Nizaminin baxışlarında panteist elementlərin mövcudluğuna mane ola bilməmişdir.

Xəmsədəki fəlsəfənin təhlilinə keçməzdən əvvəl onun lirika-

sındakı fəlsəfi fikirlərə nəzər yetirmək lazımdır. Nizaminin lirik irsi klassik Şərq şerinin üç əsas şəklini- qəsidə, qəzəl, rübai şəkillərini əhatə edir. Nizaminin lirik irsindən qəsidələr, qəzəllər və rübailər məlumdur. Nizami Gəncəvi həm aşiqanə, həm də həmasi şərdə misilsiz usta olmuş, döyüş meydanına, eləcə də şənlik məclisinə uyğun olan sözlər və ifadələr işlətməkdən, incə və zövqə yatan təşəbbüskar, bədi, mənalı, məzmunlu, gözəl və zövq verən istiaələr, təşbihlər yaratmaqda; hadisələri, eləcə də təbiət mənzərələrini öz incəlikləri ilə təsvir etməkdə həddən artıq məhərdli olmuşdur. Buna görədir ki, bu Gəncəli şair bütün ədəbiyyatşünasların hüsni-rəğbətini cəlb etmiş onun yaradıcılığından iqtibas edən söz ustalrı istinasız olaraq Nizami adını böyük hörmətlə dilə gətirmiş və onu tərifləmişlər.¹⁴⁹

Şair təbiəti vahid canlı varlıq hesab edir. Dünya ruhu və yaxud «Ruhlar ruhu» ona can verir, həyat fəaliyyəti qabiliyyəti ilə təmin edir. Bu zaman təbiətin universal fəaliyyətini Nizami «cazibə» hesab edir. Onun fikrincə təbiətin can verilmiş bir hissəsi digər hissələrini özünə cəlb edir. Bu «cazibə» Nizamiyə görə başqa sözlə «məhəbbət» adlanır. «Xosrov və Şirin» də yazır.

Kainatda hər şey cəzbə bağlıdır
Filosoflar bunu eşq adlandırırlar.¹⁵⁰

Qeyd etmək lazımdır ki, Nizaminin «Divanı» daha çox zəngin olmuşdur. Bəzi qəsidələrində 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 məhv edilməsini arzulayır, çünki dünyada məzlumlara qan uddururlar. Şair hökmdarları ədalətə çağırır. Nizamidə sufi elementləri olsada o Sənai, Əttar, Rumi, İraqi sayaq sufi sənətkar olmamışdır. «Sufilik orta əsr Yaxın Şərq intibahının ayrılmaz, rədd edilməz xüsusiyyətlərindəndir, insanın şəxsiyyətini ucaldan, müdafiə edən fikir cərəyanıdır. Ağıl və hissini ehkəmçiliyə, hakim ideologiyaya üsyanıdır. Məhz buna görə hakim təbəqələr sufiliklə bağlı olan bir sıra böyük şəxsiyyətləri tikə-tikə etmiş, bəzilərini diri-diri soydurmuşdur. Mənsur Həllac, Eynəlqəzat, Sührəvərdi, Nəsimi kimi mütəfəkkirlər buna misal ola bilərlər. Belə olan surətdə dövrünün böyük mütəfəkkir şairi Nizami sufiliyə biganə qala bilməzdi.

¹⁴⁹ Məhəmmədəli Tərbiyət. Danışməndani Azərbaycan. B., 1987, s. 260-261.

¹⁵⁰ Nizami Xosrov və Şirin. B., 1982, s. 50.

O da ehkamçılığa, sxolastikaya qarşı çıxmaq, azadfikirlilik təbliğ etmək üçün sufilikdən, onun terminlərindən istifadə etmişdir. Nizami fəlsəfəsinin əsas ideyaları onun poemalarında öz əksini tapmışdır. Onun ilk böyük əsəri «Sirlər xəzinəsi»sidir. Adından görüldüyü kimi o zahirən Nizamiyə qədər Yaxın və Orta Şərqi ədəbiyyatında geniş yayılmış didaktik əsərlər silsiləsinə daxildir. Nizami bir növ özünəqədərki didaktik ədəbiyyatı ümumiləşdirib ona yeni humanist, demokratik istiqamət aşılamişdır. Bəzi tədqiqatçılar «Sirlər xəzinəsi» əsərini Nizaminin «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 hekayətlərdir. 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 Nizaminin bütün əsərlərində kifayət qədərdir. Bunu «Xosrov və Şirin», «Leyli və Məcnun», «Yeddi gözəl «və «İsgəndərnamə» əsərlərində müşahidə etmək olar. Nizami də bəzi yunan filosofları kimi (məsələn, Fales) belə hesab edirdi ki, maqnit və köhraba ruha malik olan şeylərdir. Elə onun sayəsində də bəzi predmetləri özlərinə çəkmək qabiliyyətinə malikdirlər. Bununla bərabər ümumi canlılaşdırılma ideyasını mütləqləşdirməmişdir.

Nizaminin fəlsəfi dünyagörüşünün tərkib hissəsi onun kosmoloji baxışları olmuşdur. Mütəfəkkir şair öz dövrü üçün qeyri-adi astronomik biliklərə yiyələnmişdir. O antik dövrdən irs qalan belə bir hipotezi xatırladırdı ki, ulduzlar özlərinin səmaları və yerinə malik olan xüsusi dünyalardır. O Aristotel və Ptolemeyin yerin küreyəbənzər olması haqqında təlimlərinə tərəfdar çıxaraq onun dünyanın hərəkətsiz mərkəzi olduğunu, kainatın məhdud olduğunu təsdiq edirdi.

Yer səthi və onun qabığının quruluşunun dəyişməsində iştirak edən proseslərin izahında Nizaminin marağı da diqqəti çəkir. Onun fikrincə yer səthinin dəyişilməsinin başlıca səbəbləri küləyin fəaliyyəti, suyun təsiri və yeraltı təkanlar –zəlzələlərdir. Bu fikirləri onun dövrü üçün hansı səviyyədə olmasından asılı olmayaraq təbiətsünaslığı öyrənməklə irəli sürmüşdür.

Bədən və ruhun münasibəti haqqında olan kəskin polemikalar da Nizami yaxından iştirak etmişdir. Nizami elə ideyalar irəli

sürürdü ki, bunlar dini ortodoksiyaya tamamilə zidd idi. «Xosrov və Şirin» poemasında bədənə ruh arasında sıx əlaqə olduğunu təsdiq edir. Müdrik insanlardan biri olan Büzürgümidin dililə o demişdir. Büzürgümid Xosrov şahın aşağıdakı sualına cavab verir.

Dünya bədən kimi yeyirsə canı,
Yuxuda can neçin tapır insanı?
Bədəndən ayrılan can yaşarmı tək?
Canlar hara gedir, söylə bir görək?
Cavab verdi: sual çətin sualdır,
Bədənsiz can görmək, əlbət, mahaldır.
Əgər bədən yoxsa, candan sorulmaz,
Əgər pərgar yoxsa hərəkət olmaz.¹⁵¹

Ruh (can) bədəni hərəkətə gətirməkdir. Bu ona bənzəyir ki, hərəkət edən, hərəkət etdirəndən heç zaman ayrılmazdır. Nizaminin ruhun bədənə əlaqəsini təsdiq etməsi dini dogmatikaya zidd idi. Lakin Nizami bədənə ölməsi ilə ruhun ölməsi nəticəsini çıxara bilmir. Eyni zamanda Nizami axirət dünyasını da qəbul etmir.

Xosrov dedi: Cansa həyatdan məqsəd,
Quru qəfədsirsə bu bədən fəqət,
Yuxuda gördüyün nəqşlər nədir?
Bəs bu naxışları sallayan kimdir?
Dedi: məlum olan budur şəhadət,
Ölüyə xəyalın etmişdir adət.
Yuxu düşüncəylə bağlanan zaman,
Qaydadır, görünər gözə çoxlu can.
Xosrov dedi: İnsan bəs o dünyada
Bu dünya işini salırmı yada?
O ağıllı qoca söylədi: Bir bax,
Aləmə nur saçan ey parlaq cıraql!
Sən parlaq nur idin torpaqdan əvvəl,
Tutmuşdun fələyin damında məhəl,
Bir nişan sorsalar o yerdən, söylə,
Yadına düşərmə bir kəlmə belə?
Bu fani dünyadan köçəndə bir gün
Bu dünya da çıxar yadından bütün.

¹⁵¹ Nizami. Xosrov və Şirin, s. 322

Keçən gecəsini unudan insan
Bu gecəsini də unudar, inan!¹⁵²

Bəzi hallarda Nizamidə fiziki və psixi olanın nisbəti haqında danışarkən kortəbii-materialist tendensiyalar özünü göstərir. Şair ruhi fəaliyyətin cismani vəziyyətdən asılı olduğunu dəfələrlə bildirir. Onun fikrincə ruhun sağlamlığı bədənin sağlamlığından asılıdır. Bədənin vəziyyətinin pozulması ruhi fəaliyyətin də pozulmasına gətirib çıxarır.

Bədən xəstə olsa, belədir sonu,
Sərv olsa da, azar yıxacaq onu,
Neyləyər özünə özü xəstənin?
Xəstə olar fikri sözü xəstənin.
Bədən sağlam olsa, saf olar söz də,
Süst adam süst olar bədəndə, söz də.
Həkim xəstələrə eyləyər əlac,
Xəstələnsə olar özgəyə möhtac.¹⁵³

Nizaminin ruha baxışları mistik elementlərlə zəngin olmuşdur. Bu isə onun dünya görüşünün mənfi konservativ elementlərinin təsirindən irəli gəlirdi.

Ümumiyyətlə, öz fəlsəfi fikrinin həcmi, dəyəri və mahiyyətinə görə Nizami dövrünün, eləcə də sonrakı dövrlərin mütəfəkkirləri ilə bir sırada durmaq imkanına malikdir. Fəlsəfənin əsas məsələsini idealistlərin həll edən Nizami eyni zamanda azad fikirliliyi digər müasirlərindən daha düzgün verməyə çalışmışdır. Dünyada hər şeyin əsasında Allahın durduğunu elan edən Nizami yazırdı:

Ey tanrı dünyaya sənsən padşah
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 sənsən yaradan.¹⁵⁴

Lakin Nizaminin «İsgədnamə» əsərinin ikinci hissəsində, da-

ha dəqiq desək, «İqbalnamə» də yuxarıda qeyd edilənlərin əksinə xeyli mülahizələrə rast gəlmək mümkündür. İsgədnərin hindli müdriklə söhbəti bu baxımdan olduqca maraqlıdır. Hindli müdrik İsgədnərdən Allahın varlığı, məkanı və s haqqında suallara cavab verməyi xahiş edir. Suallar həm çətin, həm mürəkkəb, həm də maraqlıdır.

De nə cür ayrılısın ruh bədənimdən,
Qovuşum Allaha hansı yolla mən?
Bilirəm yaradan birdir dünyanı,
Hardan tapmaq olar bəs yaradanı?
Özü gizləndədir, nişanı aşkar?
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!¹⁵⁵
Cavabında şah müxtəlif fikirlər irəli sürsədə Allahın varlığını
Özündən üzünü çevirən zaman
Allahın yolunu tapmış olarsan!
Ona yer axtarmaq doğru sayılmaz,
Yeri yaradanın öz yeri olmaz
O şey ki, sığmayır insan ağına.

Dünyanı yaradan deyirik ona. Sözləri ilə sübut etməyə çalışır. Lakin bu sözlər də hindlini o qədər də inandırır. Elə buna görə də sual ardınca yeni-yeni suallar meydana çıxır. Nizami hindlini və yunanı qarşılaşdırmaqla müasirlərində hind və yunan fəlsəfəsinə maraqlı oymaq istəyirdi. Nümunələrdən görüldüyü kimi aydın olur ki, Nizami Hind fəlsəfəsinə xüsusi diqqət yetirmişdir. 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.¹⁵⁶

¹⁵² Yenə orada, s. 322-323

¹⁵³ Yenə orada s. 192

¹⁵⁴ Nizami Gəncəvi. İsgədnamə. B., 1982, s. 15.

¹⁵⁵ Nizami Gəncəvi. İsgədnamə, s. 485-486.

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

Nə üçün ikiye 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 neçin gəldik biz¹⁵⁷

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

Çalışıb nə əksən bu dünyada sən,
Onun məhsulunu orda biçərsən.¹⁵⁸

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 şərəf almış hər bədən.
Can da ölüb gedir, sönür atəştek
Buna şəkk-şübhe olmaya gerek?¹⁵⁹

Burada Heraklitin hər şeyin oddan əmələ gəlməsi fikri yada düşür. Hökmdar hindlini qınayaraq 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 da çalışan 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 məzmununa gəldikdə («dünyanın mənşəyi», «ilk səbəb», «Allahın varlığı», «ruhun ölməzliyi» məsələləri bura daxildir) bu zaman Nizami göstərir ki, ağıl onları əhatə edən bir cavab verə bilməz. Onun fikrincə, insan idrakı 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 nöqtəyi nəzərin düzgün olduğunu qeyd etməmişdir. Yeni 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. İdra prosesində, gerçəkliyin dərk olunmasında insan ağılının rolunu Nizami yüksək qiymətləndirmişdir. Lakin yalnız hiss edilən və görünən şeylərin dərk edildiyini irəli sürməklə insan idrakının hüdudlarını məhdudlaşdırırdı. Cəmiyyətə baxışlarında idealist mövqedə duran Nizami səhf olaraq hesab edirdi ki, cəmiyyətin ən möhkəm əsasını ədalət ideyası təşkil edir. Əgər yaradıcılığın ilk dövrlərində o «maariflənmiş və ədalətli» hökmdarın idarə etdiyi xalqların xoşbəxt olacağını iddia edirdisə, sonralar belə qənaətə gəlmişdi ki, hər

¹⁵⁶ Yenə orada, s. 486.

¹⁵⁷ Yenə orada, s. 487.

¹⁵⁸ Yenə orada, s. 488.

¹⁵⁹ Yenə orada, s. 488.

hansı bir hakim xalqın istismarının başlıca səbəbkarıdır. Özünün sonuncu poeması olan «İsgədnəmə»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 tarla- lar, hasarsız bağlar, çobansız sürülər, qapısı olmayan cənnət kimi abad şəhər, qıfılsız dükanlar heyrət doğurur. Bu ölkənin əhalisi sinifli cəmiyyətin qayda-qanunlarına zidd olan prinsiplər əsasında həyat sürürlər. Onlar dindar və yüksək əxlaqlı insanlardır. Əyrihəlikdən uzaq, düzlük sevəndirlər. Yalan danışmazlar. Faydasız sorğu-sual etməz, köməksizlərə yardımçı olarlar. Nizamının öz sözləri ilə desək:

Cənnəttək neməti bol-bol firavan
Bir şəhər gördülər onlar uzaqdan
Gəlmiş darvazaya çatdı İsgəndər,
Gördü ki, qapıdan yoxdur bir əsər.
Müdrək qocalarla girdi şəhərə.
Baş vurdu onlarla burda hər yərə,
Gördü çox bəzəkli dolu dükanlar,
Ancaq nə qapısı nə qıfılı var.

İsgəndər soruşdu: Nə üçün sizlər
Qorxu bilməzsiniz, heç zərər 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?¹⁶⁰

Onların böyük İsgəndərə verdiyi cavabları olduqca maraqlı və ibretamizdir.

Doğrusu budur ki, bizlər qədimdən
Bu dağı, bu çölü etmişik məskən.

Fağır bir tayfayıq, həm də dinpərvər,
Düzlükdən keçmərik əsla tük qədər.
Əyri dolanmaqla yoxdur işimiz,
Düzlükdən başqa yol tanımırıq biz.

Yalan gətirmərik biz dilimizə
Əyri yuxular da görünməz bizə
Faydasız etmərik heç sorğu-sual,
Çünki Allaha da xoş getməz bu hal¹⁶¹

Xoşbəxtlər ölkəsində acizlərə kömək edirlər. Əgər birinə ziyan dəysə öz kisələrindən ödəyirlər. Bütün malları bərabər bölürlər, oğru- lardan qorxuları yoxdur. Nə şəhərdə dağaları, nə də kənddə gözetçiləri vardır. Burada oğurluq yoxdur, nə evlərin qıfılı, nə də mal-qara və qoyunların gözetçisi vardır. Torpaqları məhsuldardır.

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

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

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

ŞEYX ƏL-KUBRA (1145-1221)

Şeyx Əbül-Cənnab Nəcməddin Əhməd ibn Ömər əl-Kubra görkəmli fars sufi nəzəriyyəçisi və praktiki olmuşdur. Kubraviyyə adlı sufi qardaşlığının banisidir. Əli nəslinə simpatiyasını gizlətməyə polemist sünni olmuşdur. Xivakda (Xarəzmdə) anadan olmuş, gəncliyində hədisləri və kəlamı öyrənmiş, traditionalist kimi dini fəaliyyətə başlamışdır. Misirə çatan kimi fars şeyxi Ruzbixan Vəzzan Misri (1189-cu ildə ölmüşdür) tərəfindən yaradılan sufilərinə qoşulmuşdur. Sonralar elə Ruzbixanın qızı ilə evlənmişdir

¹⁶⁰ Nizami Gəncəvi. İsgədnəmə, s. 572-573.

¹⁶¹ Yenə orada, s. 573-574.

bir neçə il keçdikdən sonra Kubra Təbrizə köçür, ilahiyatı Əbu Mansur Haftanın rəhbərliyi altında öyrənməkdə davam etmişdir. Lakin Baba Fəroc Təbrizini təsiri altında dini elmləri buraxmış və mistik yolu tutmuşdur. Müəyyən zaman kəsiyində o Həmədanda Əmmar ibn Yasir Bidlisinin (1187-ci ildə ölmüşdür) şagirdi sonra isə Dizfulda İsmayıl Kisrinin (1193-cü ildə ölmüşdür) şagirdi olmuşdur. Kisri Kubranın Misirə Ruzbixanın yanına qayıtmasından əvvəl ona xırqəyi- təberrük (bəzi mənbələrə görə Əsl) geyindirmişdir. İsmayıl Kisri onu tamamilə hazır hesab etmiş və onu Misirə geniş səlahiyyətlərlə (inisiyasiya rəhbərlik) yola salmışdır. Bu hadisə 1185-ci ildə baş vermişdir. Kürgəncdə o xanəgah təşkil etmiş və Kubraviyyə qardaşlığının əsasını qoymuşdur. Kubranın çoxsaylı tələbələri içərisində mistikliyin məşhur nəzəriyyəçiləri və sufiliyə dair klassik əsərlərin müəllifləri çıxmışdır. Elə buna görə də Kubranın şeyxi vəlitaraş (müəllim, müqəddəs insanlar yetişdirən) adlandırmışlar. Onların içərisində mistik-şair Nəcməddin Daya Razi (1256-cı ildə ölmüşdür.) Sadəddin Hammuya (1252-ci ilə ölmüşdür) Seyfəddin Bəhərzi (1252-ci ildə ölmüşdür) və başqaları xüsusi surətdə qeyd edilməlidir.

Kubra Kürgəncin monqollar tərəfindən işğalından sonra ölmüşdür (və yaxud itkin düşmüşdür). Ənənəyə görə Kubra öz şagirdləri ilə əllərində silah Kürgənci müdafiəsində vuruşmuşdur. Onun qəbri Kuniya Ürkənc qəsəbəsində xanəgahla yanaşıdır. Kubra idrakın mistik yolunun öz məktəbini yaratmışdır. Kubraya görə insan mikrokosmudur. O, makrokosmda nə varsa özündə cəmləşdirir. Eyni zamanda yalnız «Allah mərhəmətli və rəhmətdir» keyfiyyətindən başqa bütün ilahi xassələri də insan özündə əks etdirir. Həmin xassələrin səmada özünə aid nöqtələrdə yerləşdiyindən mistik təkmilləşmə yolu ilə həmin yerə yüksəlməkdən ötəri bir sıra ilahi keyfiyyətlərə malik olmaq lazım gəlir. Lakin hansı yolla getməyi öyrənməkdən ötəri yolun norma və qaydalarını dəqiq yerinə yetirmək zəruridir. Sərt nəfs və iradəsini tamamilə rəhbərin iradəsinə tabe etmək vacibdir. Kubranın əqidəsinə görə diqqətin fasiləsiz surətdə Allahın adına konsentrasiyası mistik biliyə və Nurlanmaya gətirib çıxarır. O bir sıra işıq simvolikasını göstərmişdir ki, bu da mistik nurlanma və bilik əldə edilməsi zamanı köməyə çatırdı. Bunlar nöqtə, ləkə və dairələr idi. Ruh hissetmə mərhələlərini keçir, bu qara rəngdə qavranılır. Qara qırmızı rənglərlə qarışması o vaxta qədər özünü göstərirdi ki, nəhayət yaşıl işıqlı təzahürü Allahın lütfkarlığı mərhəmətinin yaxında olduğunu bildirir. Kubra belə hesab edirdi ki, yalnız rəhbər həqiqi dərk etməyə aparmağa layiqdir. Həqiqətə çatmaq, sufinin təhtəşüurunda təzahür edən ideyalar obrazlar

meditasiya zamanı yalnız Allahdan verildiği kimi iblisdən də verilə bilər, həm mələklərdən, həm də cinlərdən verilə bilər. Bu zaman rəhbərin müdaxiləsi hər şeyi yoluna qoya bilər. Kubra öz nəzəriyyəsində insan şüurunun və ruhunun ələ keçməz nurani mərkəzlərini də göstərmişdir. Öz yolu üçün (o bu yolu Cuneydin yolundan ayırmışdır) Kubra 10 prinsip işləyib hazırlamışdır. Bu kubraviyyə qardaşlığının əsasını və müridin davranış qaydalarını əhatə etmişdir. Kubra öz baxışlarını ərəb dilində yazdığı bir sıra əsərlərində əks etdirmişdir. Bu əsərlərin əksəriyyəti zəmanəmizə qədər gəlib çatmış və çap olunmuşdur. Qurana aid sufi şərhinə başlasa da onu axıra çatdırıb bilməmişdir. Ərəb dilində yazdığı əsərləri ilə yanaşı o bir əsərini fars dilində yazmışdır. «Sifat əl-ədəb» («Davranış qaydaları») əsəri sufiliyin iranlılaşdırılması yolunda əsas mərhələni təşkil edir.

Nəcməddinin çoxsaylı xəlifələri kübrəviyyə təriqətinin uzun müddət fəaliyyət göstərməsinə şərait yaratmışlar. İbn Battuta 1333-cü ildə Xorəzmi gəzərkən Nəcməddin Kübrəvinin mavzoleyinin Xorəzmin yaxınlığında ziyarətəgaha çevrildiyini qeyd etmişdir. Belə hörmətə Buxara yaxınlığında mavzoleyə olan Qızıl Orda xanı Berkeyə müsəlmanlığı qəbul etdirən Seyfəddin Bəxərzinin məqbərəsinin Teymurləngin göstərişi ilə tikildiyini qeyd edir. Qeyd etmək lazımdır ki, bir çox təriqətlər öz başlanğıcını Nəcməddin Kübrəvidən götürür.

1. Firdoisyyə - Buxaradan çıxan xəttənd hind budağı. Təriqət xəlifə Bədrəddin Firdovsinin şərifinə adlandırılmışdır.

2. Nuriyyə - Samnanın müəllimi Nurəddin Əbdürəhman əl-İsfaraini (1317-ci ildə ölmüşdür) tərəfindən əsası qoyulmuş Bağdad budağı.

3. Rukniyyə - adətən Əla əd-Dövlə Simnani kimi tanınan Rükəddin Əbülməkarim Əhməd ibn Şərafəddin tərəfindən əsası qoyulmuş Xorasan budağı.

4. Həmədaniyyə - əsası Seyid Əli ibn Şihabəddin ibn Məhəmməd əl-Həmədani tərəfindən qoyulmuşdur. Rukniyyənin Kəşmir budağıdır. O Həmədanda 1314-cü ildə anadan olmuş, 1385-ci ildə Xətəlanda (Tacikistanda) dəfn edilmişdir. Kəşmirdə islamın möhkəmlənməsini onun üç dəfə ora gəlməsi ilə əlaqələndirirlər. 1372, 1379, 1383-cü illərdə 700 sufi ilə Kəşmirə gəlmişdir.

5. İctişaiyyə - Əli Həmədaninin şagirdi İshak Xətəlanı (Şahruxun emissarı 1423-cü ildə öldürülmüşdür) tərəfindən qoyulmuş Xorasan budağıdır. Ondən və onun şagirdi Abdulla Bərzışabadi Məşhədidən zəhəbiyyə adlı şiə təriqəti öz başlanğıcını götürmüşdür (mərkəzi Şirazda olmuşdur).

Nurbəxşiyyə- əsası Nurbəxş Məhəmməd ibn Abdulla (1464-cü ildə ölmüşdür) tərəfindən qoyulmuş Xorasan budağıdır. Bu sırf şiə dini təlimi olmuşdur.

Kubranın adı ilə yaradılan, daha dəqiq desək, onun özünün yaratdığı Kubraviyyə qardaşlığının Cuneyd Bağdadinin «Ayrıqlıq haqqında» təlimini müdafiə edən 12 qardaşlıqdan biri kimi məşhur olmuşdur. O, Orta Asiya mistisizm məktəbinin ənənəvi sünni qolunu təmsil edirdi. O ruhani varislik zəncirində Mərufə əl-Kərxi (816-cı ildə ölmüşdür) Əbu Bəkr və yaxud Əli ibn Abu Talibdən yolunu götürdüyünü elan edirdi. Əliyə simpatiya bəslənməsi Kubraviyadan ayrılaraq iki şiə qardaşlığının yaranmasına gətirib çıxartmışdır. XV əsrdə yaranan bu şiə qardaşlıqları zəhəbiyyə və Nurbəxşiyyə adı ilə sonralar İranda fəaliyyət göstərməyə başlamışdır.

Qardaşlıq müsəlman dünyasının şərqində müstəqil olaraq mövcud olmuşdur. Burada onun icmaları və sakinləri fəaliyyət göstərmişdir. Qərb tərəfdən onun fəaliyyətinin fəallığı müşahidə edilməmişdir.

Kubraviyyə yerli iyerixiyanın mərkəzi ideyalara tabeçiliyini göstərən vahid təşkilat sisteminə malik olmamışdır. Onları formal təşkilat deyil, ruh və məqsəd birləşdirmişdir. Kubraviyyə tərəfdarlarını azad və özünü idarə edən struktur birləşdirmişdir. Davranış praktikası və qaydalara nəzarət etmək üçün yerlərdə xəlifələr rəhbərlik edirdi. Əvvəllər çox hay-küylü kollektiv (səma) zikr yerinə yetirilirdi. Bu isə Orta Asiya mistisizminə zidd olan bir iş idi. Tədricən həmin hay-küy sakit zikrə çevrildi.

Nəcməddin Kubra tərəfindən yaradılmış Xorəzmdəki xanəqah və nəzəri fundamenti onun şagird və ardıcılıarı tərəfindən yaradılıb, inkişaf etdirilən qardaşlığın mistik dərk etmək prinsiplərini əks etdirən təlimi işlənmişdir. Bu «Cuneyd yolu», daha dəqiq desək, ritual təmizliyi pəhriz, sükut dünyəvi arzuların uzaqlaşma, Allahı fikrən xatırlama, təcrübəli rəhbərin hamiliyi, (bu adam öz şagirdinə onun yuxularının əhəmiyyətini başa salır) və sairidir. Kubra isə Kubraviyyə yolunun on prinsipini işləyib hazırlamışdır. Bunlar (təriqət), yəni sufiliyin üçüncü mərhələsini ifadə edir. O bunun «Allah və Allahda gedən yol» adlandırmışdır.

1) Tauba – öz arzusu ilə Allaha qayıdış öz iradəsinə görə Allaha məhəbbət, onun hökmü, göstərişi olmadan «mən»indən imtina.

2) Zuhd fi əd-dünya – dünyəvi elm hər şeydən imtina (daşınan və daşınma əmlakına). Bura onlara malik olmaq arzusunun da yox edilməsi daxildir.

3) Təvəkkül əla-İllah – fəcah bu dünyada fəaliyyətdən köklü imtina, hər şeydən Allahın mərhəmətlə qüvvətinə güvənmək. Buna Qurani-Kərimin 3-cü surəsinin bir sıra ayələrində də rast gəlmək mümkündür.

3: 122. Görək möminlər (hər iş də) Allaha təvəkkül etsinlər¹⁶².

3:119. Əlbəttə Allah ürəklərdə olanları biləndir¹⁶³.

3: 153. Şübhəsiz ki, Allah gördüyünüz işlərdən xəbərdardır.¹⁶⁴

3: 159, Allaha təvəkkül et! Həqiqətən Allah (ona) təvəkkül edənləri sever.¹⁶⁵

4) Kanaa – hər şeydə azla kifayətlənmək, istəklərdən azad olmaq, yeməyə meylin çox cüzi şəkildə təminatı zəngin paltara istəyin sifra bərabər olması və s.

5) Uzla – Tənhalıqda olarkən ruhu möhkəmləndirmək, danışmamaq, eşitməmək, insanlarla ünsiyyətdə olmamaq, baxmamaq və s. Ancaq şeyxə xidmət etmək ölü cənazə yuyanın əlində olan kimi şeyxin əlində olmaq.

6) Mulazamat əz-zikr – fikrən, daima könüllü olaraq Allahın adını çəkmək, bu isə əclafılığa, paxılığa, xəsisliyə, ikiüzlüyə gedən yolu bağlayır və s.

7) Təvəccuh ilə-İllah – bütün varlığımla Allaha müraciət, ona sədaqətli sevgi, ondan başqa heç nə mövcud deyildir.

8) Səbr – cismani ehtiraslarla mübarizə, könüllü dözümlülük göstərmək, ehtiraslı məhəbbət və ekstatik həyəcamı ifadə edir.

9) Mürekəbə – qəlbin alçaq ehtiraslardan təmizlənməsi, o həsrətlə Allahın mərhəmət darvazasının açılışını gözləyir.

10) Rida – sufinin Allaha məhəbbətinin məmnunluğu hissindən azad edir. Yəni heç vaxt Ondan doya bilməzsən. Əsas məsələ sənin razı qalmağın deyil, Allahın razı salınmasıdır. Allaha məhəbbət sufinin şəxsi hissi kimi yox olur, yeni keyfiyyətə çevrilir. Allahın özünün arzusu kimi (əmr kimi yox) başa düşülür.

On əsas prinsiplər kimi, rəng-ışıq simvolikası, hər şeyi, o cümlədən, yuxuları müəllimə danışmaq öhdəliyi də daxil olmaqla sonrakı müsəlman qardaşlıqlara tərəfindən (nadiriyyə, nəqşbəndiyə, xəlvetiyə və onlardan ayrılmış qolları) mənimsənilmişdir.

Ağ rəng islami, sarı rəng etiqadı (imam), qara-göy allaha ürek-

¹⁶² Qurani-Kərim, s. 56.

¹⁶³ Qurani-Kərim, s. 59.

¹⁶⁴ Qurani-Kərim, s. 60.

¹⁶⁵ Qurani-Kərim, s. 560

dən xidmət (ihsan), yaşıl davamlı sakitlik (itmanan), mavi həqiqi yəqinlik, qırmızı intuitiv bilik (irfan), qara isə Allaha ehtiraslı məhəbbət, ekstatik həyəcan (xayaman).

ƏS-SÜHRƏVƏRDİ (1153-1191)

Sihabəddin Yəhya əs-Sührəvərdi «Şeyx əl-İşrak» və «Əl-Məktul» adları ilə məşhur olmuşdur. Sührəvərdi Azərbaycan müsəlman filosofu «Şərq işıqları» məktəbinin banisi olmuşdur. Sührəvərdi Qədim Azərbaycan şəhəri olan Zəncan yaxınlığında kiçik bir kənddə anadan olmuşdur. «Əl-İşrak» - «Şərq işıqları» Sührəvərdinin mistik-fəlsəfi nəzəriyyəsidir. Elə buradan da onun «Şərq işıqlarının şeyxi» adı əmələ gəlmişdir. «Əl-Məktul»a (öldürülmüş) gəldikdə isə onu rəqibləri bu cür adlandırmışdır. Sührəvərdinin ardıcılıarı onu «əqidəsi uğrunda şəhid» adlandırmışlar. Gənc yaşlarında o Mərakeş şəhərinə yollanmış orada şeyx Məcəddin Cilidən fəlsəfəni və fiqhi öyrənmişdir. Sonra o İsfahana qayıtmış və burada Zahirəddin Farsidən fəlsəfədən bildiklərini təkmilləşdirmişdir. Bundan sonra Sührəvərdi islam ölkələrinə səyahətə çıxmış sufilik biliciləri ilə tanış olmaq, askezi qəbul edib, mənəvi təkmilləşmə üçün özünü tənha həyat tərzini keçməyə hazırlamışdır. O deyirdi ki, elə adamlar cəmiyyəti axtarmaqla, onun daxili aləminə yaxın olan adamları tapmaq istəyir. Lakin o elə adamları tapa bilmirdi. Sührəvərdinin əldə etdiyi müdrikliyi inadla müdafiə etməsi ortodoks fəqihlərin baxışlarına zidd gəlirdi. Onlar əyyubi hakimi əl-Malik əz-Zahirdən Sührəvərdini öldürməyi tələb edirdilər. Əl-Malik əz-Zahir Sührəvərdinin yaxın dostu olmuşdur. Ona görə də o Sührəvərdini öldürmək istəməirdi. Bunu gören fəqih-ortodokslar əl-Malik əz-Zahirin atası Suriya sərkərdəsi və Misir sultanı Səlahəddinə Sührəvərdinin azad fikirliyini və eretik ideyaları təbliğ etdiyini və ölçü götürülməsini tələb etdilər. Səlahəddin oğluna əmr edir ki, Sührəvərdini öldürmək üçün qatil göndərsin. Əl-Malik əz-Zahir uzun müddətli etiraz və maneçiliklərdən sonra Səlahəddinin əmrini yetirməyə məcbur olmuşdur. Sührəvərdi 1191-ci ildə öldürülmüşdür.

Ümumiyyətlə, Sührəvərdi bir tərəfdən zərdüştliyin zəngin mədəni ənənələrinə yiyələnmiş filosof, digər tərəfdən peripatetik (Aristotel) fəlsəfəsini dərinlən bilən filosof olmuşdur. Lakin başlıca cəhət ondan ibarətdir ki, o mistik idi. Allahın verdiyi ənənələrin əsasında vahid universal müdriklik durur.

a) İşraqilik fəlsəfəsinin banisi Şihabəddin Sührəvərdi bəşər fəlsəfəsi tarixində özünəməxsus yer tutur. Orijinal fəlsəfi bir təlimin əsasını qoymuş, Şərqdə, eləcə də Qərbdə tanınmış filosofun yaradıcılığının ideya mənbələri sırasında zərdüştlik- atəşpərəstlik dini təlimi xüsusilə seçilir. Ümumiyyətlə, atəşpərəstlikdə od kultu başlıca rol oynayır. «Avesta» kimi yazılı abidə Sührəvərdi yaradıcılığına əsaslı şəkildə təsir göstərmişdir. Lakin indiyədək «Avesta» Azərbaycan dilinə tərcümə olunmadığına görə və hətta bəzi tədqiqatçılar bu abidənin Azərbaycana aid olmadığı barədə səhv fikirlər irəli sürdüklərindən «Avesta» motivləri də geniş tədqiq olunmamışdır. Azərbaycan nağıllarından əsas xətt kimi keçən xeyir və şər in mübarizəsi «Avesta»nın fəlsəfəsini təşkil edir. İnsanları mənəvi təmizliyi, fəlakət törədən divlərə qarşı mübarizəsi, Hörmüzə inam onun söylədiyi, göstərdiyi yola etiqada aid xüsusi dualar filosofların yaradıcılığına əsaslı şəkildə təsir göstərmişdir. XIX əsrdən başlayaraq fəlsəfə və din tarixçiləri «Avesta»nın öyrənilməsinə geniş yer vermişlər. Q.Ritter «Fəlsəfə tarixi»ndə göstərir ki, yunan mifologiyası fantaziya ilə zəngin olmasına baxmayaraq «Avesta»da olan miflər məzmun və fikir etibarını ilə onlardan dolğun və bitkindir. Hələ Ritterdən xeyli əvvəl böyük alman filosofu Hegel «Estetika» əsərində «Avesta»ya dəfələrlə müraciət etmişdir. Təsadüfi deyildir ki, onun dialektikasının yaradılmasında Avestanın xeyir və şər allahlarının mübarizəsi əsas yer tutmuşdur.

Hegelin fikrincə, Avestada din xeyrin və işığın bunların əksini təşkil edən zülmətə və şərə qarşı mübarizəsindən ibarətdir. Böyük filosof bu dinin dualizmin döndə-döndə qeyd etmişdir. Zərdüştlikdə əsas ideya əksliklərdən işığın zülmətə, xeyrin şərə, paklığın natəmizliyə, nəticədə isə Hörmüzün Əhrimənə qarşı mübarizəsidir. Hegel Zərdüşt dinini bütövlükdə təbiətin şərhi adlandırır.¹⁶⁶

Zərdüştliyə görə, günəş Hörmüzün (Ahura-Məzda) gözüdür, atəş isə onun yerdəki mühüm əlamətidir. Atəşpərəstlər odu əbədi saxlamaqla, ona sitayiş edir, onun vasitəsilə pisləkləri törədən divləri qovmaq və ya məhv etmək istəyirdilər.

Çoxdandır ki, ənənəyə uyğun olaraq Avropada zərdüşt dini tərəfdarlarını atəşpərəstlər adlandırmışlar. Əslində də bu gün belə həmin dinin tərəfdarları müqəddəs odun ətrafında öz dini ayinlərini yerinə yetirirlər. Hətta həmin odun külü belə qərribə tərzdə qorunub saxlanılır. Həqiqi atəşpərəst məbədinə nə bütələr, nə də digər simvolik predmetlər yoxdur. Yalnız həmişə yanar od buranın atəşpərəst məbədi olduğu-

¹⁶⁶ Гегель. Эстетика. В 4-х томах, т.2.

nu sübut edir. «Avesta» odu «Allah oğlu» adlandırır. Həqiqətdə isə hələ qədim dövrlərdən Zərdüşt dini tərəfdarları özlərini atəşpərəst hesab etmirlər. Başqaları da onları atəşpərəst adlandıranda bundan narazı qaldıqlarını bildirirlər. Onların fikrincə od özü də Allah tərəfindən yaradılmışdır. Və öz-özlüyündə yaradıcı deyildir. Oda ancaq ilahinin potensiyası və substansiyası kimi qaranlığın əksi kimi hörmət etmək lazımdır. Onların fikrincə bütövlükdə Avestada od kultu haqqında bir söz belə deyilmir. Ancaq 34 fəsildə od önündə ibadətdən söhbət gedir. Doğrudur Herodot da İranda od kultu olmasını qeyd etməmişdir. Amma buna baxmayaraq arxeoloji qazıntılar sayəsində yüzlərlə atəşpərəst məbədləri aşkar edilmişdir. Hətta odla bağlı ayinlər relyeflərdə təsvir edilmişdir. Zəmanəmizə gəlib çıxan Suraxanı məbədinə nə deyəsən?

Müsəlman mifləri də dönə-dönə qeyd etmişlər ki, oda sitayiş Zərdüştün doğulmasından çox-çox qabaq mövcud olmuşdur. Sonralar oda sitayiş ona insan qurbanları ilə müşayiət olunmuşdur. Parfiya dövlətdə ildə bir dəfə oda qurban verilən təzə doğulan uşaqlar olurdu.

Oda, işığa pərəstiş, heyranlıq Azərbaycan təbiətinin özündən irəli gəlirdi. Odlar yurdunda işığın bolluğu, gurluğu həmişə heyət amili kimi olmuşdur. Qızmar Günəş əgər qumlu səhralarda yandırır- yaxır-dısa, Azərbaycanın sular sahilində, yaxud dağlar qoynunda yerləşən ellərinə- obalarına dirilik bəxş edirdi. Ulu Zərdüştün də, böyük filosof Sührəvərdinin də işığı ilahiləşdirməsi Azərbaycan şəraiti üçün əlamətdar idi. Zərdüşt işıq ilə qaranlığı iki müstəqil başlanğıc kimi götürsə də işığın qaranlıqdan üstünlüyünü həmişə ön plana çəkmişdir. Işıq bir varlıq kimi mütləqləşdirmək meyli zərdüştiliyin ayrı-ayrı inkişaf dövrlərində özünü qabarıq göstərmişdir. Maraqlıdır ki, sonrakı müəlliflərdən bəziləri, məsələn, XII əsrdə Məhəmməd Şəhrəstani, zərdüştilikdə dualist cəhətləri yox dərəcəsinə endirir, diqqəti işığın varlığına yönəldirlər.

Zəncan şəhəri yaxınlığındakı Sührəvərdi qəsəbəsində dünyaya göz açmış Şihabəddin Sührəvərdi də ömrü boyu işığa, Günəşə məftun olmuşdur. Onun təhsil illəri Marağa şəhərində keçmişdir. Burada gecələr Kəzna məbədlərindən görünən işıq dilimlərinin şölələri aydın səhərə qovuşaraq, Şihabəddin Sührəvərdidə poetik hisslər oyadır, dərin fəlsəfi fikirlər aşılayırdı (Kəzna şəhərciyi Marağanın 6 fərsəngliyində idi).

Şihabəddin Sührəvərdinin tərcümeyi- halından söhbət açan müəlliflər onun günəşə vurğunluğunu xüsusi qeyd etmişdir. Zəkəriyyə Qəzvinin XII əsrdə eşitdiyi bir məlumata əsasən yazırdı ki, Sührəvərdi Rum (Türkiyə) torpağında imiş. O, hər səhər tezdən durar, Günəşin

çıxmasına tamaşa edərmiş. Günəşin vəsfi, tərfi sonralar mütəfəkkirin əsərlərində özünü göstərmişdir. O, günəşi, işığı həmişəlik davam edən bərzəx (cisim) adlandırmışdır. Filosof yazırdı ki, işraqlıq təliminə görə Günəşə təzim etmək lazımdır.

Günəş kultu ümumiyyətlə, şərq dini və fəlsəfi fikrində mühüm yer tutur. Orta əsrlərdə müsəlman Şərqi ölkələrində elə böyük mütəfəkkir tapmaq olmaz ki, Günəşə müqəddəs varlıq kimi baxmasın. Nizami Gəncəvinin əsərlərində günəşin vəsfi, onunla əlaqədar təşbehlər, istixarələr, heç şübhəsiz, işığa tapınmaq, ona dərin etiqad bəsləmək hissindən irəli gəlir. Bir sözlə, Günəşə pərəstişin kökləri dərinidir. Zərdüştiliyin baş allahı Hörmüz əslində Günəşin antropomorfizm idi. Buna görə də Günəş bəzən onu oğlu, bəzən hər şeyi görəni gözü, bəzən isə doğrudan- doğruya özü hesab edilirdi. Şihabəddin Sührəvərdinin təlimində buna geniş yer verilməsi təsadüfi deyildi. Təəssüflə qeyd etmək lazımdır ki, son 200 ilin tədqiqatlarında zərdüştiliyin böyük filosofların yaradıcılıq mənbəyi olduğu demək olar ki, öyrənilməmişdir. Bunun da başlıca səbəbi Avropa tədqiqatçılarının əsərlərində axtarılmalıdır. Axı orta əsrlərdə Avropada fəlsəfənin sxolastikanın “kənzinə” çevrilməsi faktına müsəlman Şərqi də aid etmiş, bəzən hətta mürtəcə avropasentriзм mövqeyində duraraq, Şərq xalqlarının yaratdıqları yüksək mədəniyyətin əhəmiyyətini heçə endirməyə çalışmışlar. Lakin fəlsəfə tarixini öyrənərkən varislik əlaqələrini unutmadan məsələyə obyektiv yanaşmaq zəruridir. Çünki meydana çıxan hər bir ideologiya hər hansı özül üzərində təşəkkül tapıb formalaşır. Şihabəddin Sührəvərdinin fəlsəfəsi zərdüştilik kimi möhkəm bir ideya özüünə dayandığı üçün və inkişaf etmiş ideoloji mühitin məhsulu olduğundan məhdud çərçivədə qala bilməzdi.

Konkret olaraq işraqlıq fəlsəfəsinə, onun işıq diləli qayəsinə gəldikdə isə, o, Azərbaycan mühitinin, Azərbaycan təfəkkür tərzini yetirməsidir.

Beləliklə, Şihabəddin Sührəvərdinin yaradıcılığında “ışıq” anlayışının möhkəm yer tutması həm ətraf mühitin həm də ideya mənbələrinin təsiri ilə izah edilməlidir.

Zərdüştilik Şihabəddin Sührəvərdinin işraqlıq fəlsəfəsinin ideya mənbəyi olmaqla onu həm terminologiya, həm də mənə cəhətdən zənginləşdirmişdir. Bu yerdə xürrəm terminin üzərində əsaslı dayanmaq lazım gəlir. Tarixi ədəbiyyatda xürrəm sözünü üç cür izah edirlər.

1. Xürrəm- Ərdəbil yaxınlığında yer adıdır;
2. Xürrəm- şad, kefcil deməkdir;

3. Xürrəm- Məzdəkin qadını və təbliğatçısı.

Bunlardan mövcud ədəbiyyatda şad və kefcil mənaları daha çox məqbul sayılmışdır.

Lakin Z.M.Bünyadov ilk dəfə olaraq, xürrəm sözünün mənasını atəş sözünə istinadən izah etmək təklifini irəli sürmüşdür. O, haqlı olaraq yazır ki, "feodal və burjua müəlliflərinin "xürrəm" sözünü əxlaqsızlıqla əlaqələndirmələri, şübhəsiz, onların elmi və siyasi cəhətdən dar düşüncəli olmaları ilə izah edilməlidir. Çünki xilafətə qarşı iyirmi ildən artıq bir müddət ərzində qəhrəmancasına azadlıq mübarizəsi aparmış xürrəmiləri kefcil bir dəstə, əyyaş həyatı keçirən adamlar kimi qələmə vermək olmaz".

"Xürrəm" sözü heç şübhəsiz, Avestadakı Xürrə sözündəndir. Şihabəddin Sührəvərdi onu, "İşraq fəlsəfəsi", "İşıq heykəlləri" və başqa əsərlərində "mənəvi işıq" mənasında işlətməmişdir. Nəsrəddin Tusinin şagirdi Qütbəddin Şirazi "İşraq fəlsəfəsi" kitabına şərh edərkən yazır: "Zərdüştin dediyi kimi, Xürrə Allah təalanın mahiyyətindən çıxan işıqdır".

Xürrə emanasiya prosesində işıqlar işığından çıxan ilk nəticəyə deyilir. Bütün maddi varlıqlar məhz Xürrənin sayəsində vücuda gəlmiş sayılır. Bəlkə elə buna görədir ki, Xürrəmilər işıqlar işığı əvəzinə bu ilk nəticəyə pərəstiş etmişlər.

Şihabəddin Sührəvərdi qədim ideya mənbələrindən götürdüyü istilahlardan məzmununu olduğu kimi saxlamamış, onları genişləndirməyə və dərinləşdirməyə çalışmışdır. Işıq zərdüştilikdə vahid mənə daşdığı halda işraqilikdə müxtəlif qisimlərə bölünür: hissi aksident işıq və mücərrəd xalis işıq.

Zərdüştilik ilə işraqilik arasında yaxınlıq olduğu kimi müəyyən fərqli cəhətlər də vardır. Bu, hər şeydən daha çox "ışıq" ilə "qaranlıq" anlayışlarının bir-birinə münasibətində nəzərə çarpır. Işıq ilə qaranlıq müstəqil başlanğıc götürən zərdüştilikdən fərqli olaraq işraqilikdə yeganə müstəqil varlıq işıqdır. Qaranlıq işığın yoxluğudur. Yəni işıq olmayan yerdən qaranlıq özünü göstərir. Bununla belə, Şihabəddin Sührəvərdinin fikrincə, qaranlıq tərkib aksident işıqla təmasda, onunla çulğalaşmış olur. Həmin tərkib işığın sayəsində varlığa çevrilir, cisim şəklində meydana çıxır. Şihabəddin Sührəvərdi bunu işraqilik fəlsəfəsi mövqeyindən "kəşif substansiya" adlandırmışdır.

İstər zərdüştilikdə, istərsə də işraqilikdə naturalizm güclüdür. Bu təlimlərdə işığa, mənəviyyata üstünlük verilərsə də, maddi aləmə, həyat gerçəkliklərinə laqeydlik göstərilir. Bu xüsusiyyət gələcəyə möhkəm inamdan, nikbin əhval ruhiyyədən irəli gəlir. Qeyd etmək

lazımdır ki, işraqiliyin digər ideya mənbəyi olan Şərq peripatetizmində də maddi dünyanın, təbiətin şərhinə böyük əhəmiyyət verilir. Neoplatonizmin emanasiya nəzəriyyəsindən fərqli olaraq, burada əql və nəfs (ruh) ilə yanaşı cisim də əsas varlıq kimi qəbul edilmişdir. Ümumiyyətlə, görünür, naturalist dünyagörüşü Şərq, xüsusən, türk xalqlarının dünyagörüşü üçün səciyyəvidir. Atomistikanın Midiyada yarandıq inkişaf etməsi, şamanizmdə təbiətə canlı aləmə inam heç də təsadüfi olmamışdır. Şihabəddin Sührəvərdinin maddi varlıqları, cisimləri işıqların qəbulədiciləri, heykəlləri adlandırması təbiətə, orada baş verən hadisələrə müəyyən marağın nəticəsi idi. Aksident və mücərrəd işıqları araşdırmaqdan qabaq işığın vəqə olduğu obyektleri, cisimləri tədqiq etmək lazım gəlir.

İşraqilik fəlsəfəsinin ideya mənbələri içərisində zərdüştiliyin yeri və rolu aşkar görünməkdədir. Bu məqamları daha dərinləndirib üzə çıxarmaq XII əsr Azərbaycan filosofunun qədim köklərə bağlanan ideyalarının dürüst anlaşılmasına kömək etməklə bərabər, onun orijinal, özünəməxsus xüsusiyyətlərini də dürüstləşdirməyə imkan yaradır. Məlum olur ki, qədim şərq, eləcə də qədim yunan ənənələrindən gənbol bəhrələnən Şihabəddin Sührəvərdi özündən əvvəl mövcud olan fikirləri sadəcə təkrarlamamış, onların zəminində işraqilik kimi orijinal bir təlimin əsasını işləyib hazırlamışdır.

Sührəvərdi elə bir dövrdə yaşamışdır ki, fəlsəfi və mistik məktəblər barışıqın qeyri-mümkünlüyünə əmin idilər. Lakin diskursiv fəlsəfənin mövqeləri Qəzalinin filosofdan mistikə çevrilməsindən sonra xeyli zəifləmişdir.

Sührəvərdi əmin idi ki, mistisizm və fəlsəfə heç də barışmaz rəqib deyildir, fəlsəfənin mühüm prinsipləri intellektin nurlanması yolu ilə təsdiq oluna bilər.

Sührəvərdi təsdiq edirdi ki, diskursiv düşüncələr nurlanmaq üçün zəruri şərait deməkdir. Bu mövqeyi müdafiə edərək o bir sıra əsərlərini yazmışdır. Burada peripatetik fəlsəfəsinə xas olan geniş spektrli ənənəvi mövzu və məsələləri şərh etmişdir. Bütövlükdə o peripatetik filosof kimi çıxış etsə də baxışları İbn Sinanın baxışlarına yaxın olmuşdur. İslam fəlsəfəsinin mühüm problemlərinə gəldikdə isə mövcudluq və mahiyyət arasındakı fərqləri məsələsində Sührəvərdi peripatetiklərin ənənəvi anlamından fərqli bir mövqə tuturdu. Sührəvərdi mövcudluğun mahiyyət üzərindəki üstünlüyünü təsdiq edir və göstərir ki, mahiyyət mövcudluğun pilləsidir. O eyni zamanda Aristote-

lin hilemorfizm¹⁶⁷ nəzəriyyəsini tənqid edərək göstərmişdir ki, maddi cisim– forma və materiyanın birləşməsidir. Sührəvərdi materiyanı şeylərin formasına qəbul edə bilən sadəcə maddə kimi müəyyənləşdirmişdir. Sonra o fiziki xassələri elə keyfiyyətə qədər ixtisara salır ki, onların ontoloji statusunun dilində təsvir etmək mümkün olur.

Nəhayət, Sührəvərdi orta əsrlərdə qəbul edilmiş mövcud görünmə nəzəriyyəsini inkar edərək öz nəzəriyyəsini irəli sürür. Onun fikrincə görünmə elə yerdə mümkündür ki, ora işıqlandırılmışdır. Baxanın ruhu işıqlandırılmış obyektə əhatə edirsə sonrakı nurlanma (ışraq) qəlbi (nəfs) işıqlar işığından, Ali işıq (nur əl-ənavar) özü görünməzdir.

Sührəvərdi kateqoriyalar haqqında ənənəvi Aristotel təlimini tənqid edərək onları dördə qədər azaldır. Sonra o peripatetiklərin şeylər haqqında biliyi təmin edən kimi «definisya» konsepsiyasını tənqid edir. İnsanın təbiətinin mahiyyəti insanı ağıllı heyvan kimi başa düşməyi irəli sürən peripatetiklərin fikirlərini rədd edir. Sührəvərdiyə görə insanın digər atributları ağıl kimi olduqca vacibdir. İnsanın bütün atributlarını müəyyən edən tərif olmadığından ona görə də mövcud olan yarımçıq təriflər adekvat olaraq heç nəyin düzgün mənasını verə bilmir. O belə nəticə çıxarır. Empirizm və rəasionalizm məqsədə nail ola bilmir, çünki onların epistemologiyada tətbiqi məhdudlaşdırılmışdır.

İnsan necə sirlərə nail olur? Özünün bütün düşüncələrinə baxmayaraq Sührəvərdi bu problemi həll edə bilmir. Onun yuxusuna Aristotel girir və ona sirri açır. «Mən» hansı yolla bilik əldə edir? İnsan bir şeyə nail olmaqdan ötrə hər şeydən əvvəl, özünü dərk etməlidir.

Beləliklə, Sührəvərdiyə görə biliyin fundamental prinsipi hər şeydən əvvəl, «Mən»in obyektə dərk etməzdən özünü dərk etməsidir. «Mən» bilavasitə az müddətli kontakt sayəsində özünü dərk edir.

Sührəvərdi ənənəvi İslam ontologiyasından uzaqlaşır və qeyd edir ki, mövcudluğun mənbəyi sadəcə olaraq mövcudluq deyildir. İşıqdır! Əgər yerdə qalanların dərk işığının olmasını tələb edirsə işıq zəruridir. O, belə hesab edirdi ki, dünyada mövcud olan nə varsa onların ontoloji statusunu və işıqlanma dərəcəsini dillə ifadə etmək mümkündür. Həmin mövcud olanlar, yəni işıqlar işığına, ali işığın yaxınlığında olanlar daha parlaqdır və ontoloji cəhətdən yüksəkdir. Aksiomatik həqiqət kimi işıq bir-birinin ardınca verilən işıqdan ibarətdir. Hər bir işıq ondan aşağıda olan işığın eksistensial mənbəyidir.

¹⁶⁷ Hilemorfizm- yunanca materiya və forma deməkdir. Termin əsrin sonunda Aristoteldən gələn varlığın əsas prinsipləri kimi forma və materiya haqqında təlimi ifadə etmək üçün yaradılmışdır.

Sührəvərdiyə görə zəruri mövcud olanın (vacib əl-vücut) identiki olan Ali işıq, işıqlar işığıdır. Bütün mövcud olanların ali mənbəyidir. Obyekt və işıqlar işığı arasında məsafə nə qədər artırsa o qədər də zülmət sıxlaşır və mahiyyətə obyekt işığı üçün keçilməz olur. Sührəvərdi bu cür obyektlər dünyasını bizim yaşadığımız maddi dünya ilə eyniləşdirir. Sührəvərdiyə görə əgər işıq intensivlik dərəcəsinə malikdirsə də bunu qaranlığa da aid etmək olar. Onun işığın dərəcəsinə görə təsnifatını verməsinə baxmayaraq onların ontoloji statusunun tərfi və mövcud olan şeylərin kriteriyasını özünüdərk dərəcəsi ilə əlaqələndirilir. Əgər işıq obyektə daxil ola bilmirsə özünüdərk yoxdur.

Sührəvərdi özünün ontoloji sistemində arxalanaraq kəmiyyəti keyfiyyətə bağlayır. Məsələn 90 sm.– lik ağac, 30 sm.– lik ağacdən «uzundur». Sührəvərdi belə hesab edir ki, nisbəti «böyük» və «kiçik» terminlərlə ifadə etmək mümkündür. Beləliklə, mahiyyət ondan ibarətdir ki, 90 sm.– lik ağac, 30 sm.– lik ağacdən «böyükdür». Bu «böyük» və yaxud «kiçik» onun iyerarxik ontologiyası kontekstində aydınlaşır. Obyekt işığa nə qədər yaxında yerləşirsə, o qədər çox «mövcud olur». Deməli, bəzi obyektlər uzun müddətli «mövcudluğa» malikdir. Burada onun işıqlar işığına yaxın olması həlledici rol oynayır. Bu konsepsiyayı insan varlığına aid edərək Sührəvərdi təsdiq edir ki, diskursiv psixologiyada irəli gedən, intellektual intuiasiya planında kamilliyə çatan, askezi qəbul edən, daha dəqiq desək, işıq mövqeyindən metafizik mənada «parlaq olan» işıqlar işığına yaxında yerləşir.

İşıq və qaranlığın simvolikasına müraciət edən Sührəvərdi öz təlimini daha da inkişaf etdirərək özünün mürəkkəb *mələksünaslıq* konsepsiyasını yaratmışdır. O burada zərdüştliyin mələklər haqqında təliminə əsaslanmışdır. Beləliklə o yenidən iki dini məkanı, iki dünyanı İslam və zərdüştliyin dünyasını birləşdirmişdir. Hər bir mövcudluğun mənbəyi və enerjisi Sührəvərdiyə görə Ali nurdur (nur əl-ənavar) öz varlığı ilə ilk yaradıcılığını işığın Cəbrayılı Bəhməni (müxtəlif səviyyəli işıq emanasiyasını ifadə etmək üçün Sührəvərdi Avestadan götürülmüş obrazlardan istifadə etmişdir) yaradır. Maddi dünyanın «zülmətindən» işıq impulsunun enməsi və qradasiyası ondan başlanır. «İşıq – Başçı» (Sührəvərdi onu belə adlandırır) zərdüşt dinində mühüm yer tuturdu. Ümumiyyətlə zərdüştliyə görə işıq və qaranlıq qüvvələri arasında əbədi mübarizə gedir. Işıq mələklərinin məcmuu konkret predmetlərin varlığını sferaların hərəkətini müəyyən edərək işıqlar işığı kimi odun və Günəşin dərk insanlara sevinc gətirir.

Ali işıqla və onun əks polyusları maddi şeylər dünyası arasında işığın səviyyələri və qradasiyaları arasında iyerarxik əlaqə mövcuddur.

Sührevərdi mövcud vəziyyəti mələklərin iyerarxik qaydalarının müxtəlif səviyyələri ilə eyniləşdirir. Sührevərdinin zərdüştlük simvolikasından istifadə etməsi onun ekumenik ustanovkasına müvafiq gəlirdi. Məqsəd isə, aydın idi. Bütün dinlərin əsas həqiqəti birdir. Bir dini ənənənin konsepsiyasından digər dinin konsepsiyasını şərh etmək üçün istifadə oluna bilər.

Ali işıqdan mələklərin «Vertikal iyerarxiya»sının enməsi başlanır, bunu isə Sührevərdi kişi aspektləri ilə eyniləşdirir. Məsələn, «təbə olma» aşağı səviyyəli işıq, daha yüksək səviyyəli işıq həmişə ona təbə olur kimi ifadə edir. Nəticə kimi o az intensivdir. Bu mənada Sührevərdi «Vertikal iyerarxiya» anlayışından istifadə edir, bunu isə «ışıq cəbrayilları» və yaxud «ışıq- əcdad» təşkil edir. Onları da özlüyündə gələcək varlığın ən ümumi anlayışı ilə birləşdirirlər. Düşüncələr və müstəqillik «Horizontal iyerarxiya» ilə eyniləşdirirlər. Burada «ışıq cəbrayilları» bir-birindən asılı olmayaraq mövcud olurlar. Bu ipostasda onları «növlərin hakimləri» adlandırırlar. Onlar maddi və mənəvi dünyaların gələcək mahiyyətinin ilk obrazlarıdır. Lakin onlar daha konkret, Sührevərdi onları Platonun «ideyaları» ilə eyniləşdirir. Bu zaman onlar həmçinin işıq emanasiyasının bələdçisi olur, materiya ilə təmasda konkret mahiyyətdə reallaşır. Hissi dünyada örnəklərin reallaşması «idarə edən işıq»ın köməyi ilə və yaxud «ışıq ruhun», aşağı sırada işıq cəbrayillalarının köməyi ilə baş verir. Sührevərdi onların məcmuunu «ışıq- Başçı» adlandırır. Onlar konkret predmetlərin varlığını sferalarının hərəkətini və s. müəyyən edirlər. «Horizontal iyerarxiyanın» qadın aspekti hərəkətsiz ulduzların sferalarını müəyyən edir.

Sührevərdiyə görə işığın hər bir səviyyəsi arasında özünəməxsus «baryer», hər hansı «manea» mövcuddur ki, o, ancaq işığın nəzərdə tutulan qədərini buraxır. Işıq dünyası ilə qaranlıq dünyası arasında sərhəd hərəkətsiz ulduzlar sferası arasından keçir. Burada işıq maddi «manea»lərlə görüşür, sonra isə onun tərəfindən unudulur. İlk mənbələrin «hüceyrəsi» sistemi qidalandırır (bu ideya əsasında Sührevərdi bir sıra ezoterik doktrinalar qurur). Bu isə onlara «işləmə» imkanı verir və «əcdad – işıq» olduğunu sübut edir. Çünki varlığın gələcəyi onlarda başlanğıca malik olur. Onlar özlərində ən ümumi şəkildə gələcək varlıq anlayışı əks etdirir və onların konkret reallaşması bizim maddi dünyamızı yaradır. Sührevərdinin mələksünaslıq təlimində ikili funksiya yerinə yetirilir: birincisi, onun köməyi ilə dünyanın qaydaya salınması baş verir, ikincisi, mələklər simvolikasından istifadə olunması, mikrokosm kimi bəşəri varlıqla makrokosm kimi kainat arasında əlaqəni qeyd edir və izah edir.

Mələksünaslığın bu yeni konsepsiyası mələklərə kainatı saxlayan dayaq kimi baxan ənənəvi baxışları dəyişdirir. Sührevərdiyə görə mələklər bir sıra funksiyalara malikdir. Lakin onlardan ən mühümünü işıqlar işığı ilə bəşəriyyət arasında əlaqələndirici həlqə roludur.

Məsələn, nümunə kimi Sührevərdi «İşıq – Başçı» «insanda mövcud olan» kimi xarakterizə edir. Psixologiya sahəsində Sührevərdi İbn Sinanın psixologiyasına əsaslanırdı. Əslində onun ruhun qabiliyyəti haqqında təsnifatı İbn Sinanın təsnifatını xatırladır. Orada üç ruh və yaxud üç gücdən danışılır; bitki, heyvan ruhu və ağıl ruhu diqqəti cəlb edir. Sührevərdi təsdiq edir ki, insanın beş «xarici» hiss üzvlərinə əlavə olaraq insanlar eyni zamanda «daxili» hissələrə də malikdir. Onlar fiziki və mənəvi aləmlər arasında əlaqələndirici roluna xidmət edir. Sührevərdiyə görə «daxili» hissələr bu Sensus communis (ağıllı fikir) fantaziya, qiymətləndirmək bacarığı, təxəyyül, yaddaş və s. əhatə edir.

Sührevərdi fizikaya aid baxışlarını kainatın mahiyyətinin müzakirəsindən başlayır. Onun fikrincə kainat saf işıqdır. Qeyd etmək lazımdır ki, əşarilər məktəbi həmin dövrdə kəlamın ən təsirli məktəbi idi. Əşarilər atomistlər olduğundan, əsasən forma və materiyanı tədqiq edirdilər. Buna müvafiq olaraq onlar üçün fizikanın öyrənilməsi maddənin öyrənilməsi demək idi. Sührevərdi onların baxışlarını o, əsasda qəbul edir ki, maddi cisim işıqdan ibarət olsun, fizikanın öyrənilməsi işığın öyrənilməsi deməkdir. Şeylərin mahiyyətini işıq kimi qəbul etməklə o, öz təlimini daha da inkişaf etdirir. Şeyləri onların parlaqlığı işıq üçün keçilənləri baxımından təsnif edir. Məsələn, bütün obyektlərin öz içərilərindən keçməyə işığa imkan verirsə nümunə üçün havanı götürə bilərik. Bunlar isə ontoloji kateqoriyalara aiddir. Işıq keçirməyənlər isə məsələn, torpaq həmin kateqoriyalara daxil edilmir.

Meteoroloji hadisələrin izahı zamanı Sührevərdi İbn Sinanın və Aristotelin təsəvvürlərini müdafiə edir, lakin bu zaman şeylər daxilindəki dəyişikliklərə iddia edən konsepsiyanı rədd edir. Nümunə üçün qeyd edək ki, əgər Aristotel suyun qaynamasını od atomlarının suyla kontakta girməsi ilə əlaqələndirirdisə, Sührevərdi belə bir nöqtəyə nəzəri irəli sürürdü ki, bu baxışa görə qaynama suda olan «keyfiyyət» əslhədir, odun və suyun yaxınlaşması zamanı qaynamanın potensial qabiliyyəti aktuallaşır və qaynama baş verir. O, təsdiq edirdi ki, odun üzərində qoyulan qabda su qaynayarkən od su ilə kontakta girmir, suyun özünün həcmi də dəyişmir. Sührevərdi belə bir nəticə çıxarır ki, suyun daxilində xüsusi keyfiyyət və yaxud atribut mövcuddur. O keyfiyyət istiliyin təsirini qəbul edəndir.

Tamamilə aydındır ki, bu cür konsepsiya təkcə fizikada öz ək-

sini tapmır, eyni zamanda o ezoterik¹⁶⁸ konsepsiyadır. Müxtəlif şeylərin birləşməsi həmin şeylərin daxilində keyfiyyət dəyişiklikləri yaradır. Bu prinsip– islam ezoterikasında yaranan mənəvi əlkimyada məhək daşlarından biridir.

Sührəvərdi elan edirdi ki, peripatetiklərin entelexiyanın¹⁶⁹ xeyrinə arqumentləri– canlı cismin fəal məqsədyönlü başlanğıcı ondan ayrılmazdır arqumentləri həm zəif, həm də kifayət deyildir. Özünün işığa və qaranlığa əsaslanan ontoloji sxemindən istifadə edərək Sührəvərdi təsdiq edir ki, öz mükəmməlliyindən asılı olaraq bütün ruhlar özünün ilk mənbəyi– işıqlar işığı ilə birləşməyə çalışır. Bu dünyada insanın şəxsi təmizliyi dərəcəsi onun ruhunun digər dünyada onun ontoloji statusunu müəyyənləşdirir. Sührəvərdiyə görə insanın həyatının məna və məqsədi «nurlanmış» olmaq və digər dünyadan ilk mənbəyinə qayıtmaqdır. Digər dünya isə əslində bu dünyanın davamı və o dünyada ruhun statusu insanın burada və bu saat necə təmizlənməsindən asılıdır.

Sührəvərdi insanları onların təmizlənməsi və nurlanması səviyyəsinə görə də qruplara bölür və təmizlənmə onun digər dünyadakı statusu arasında səbəb–nəticə əlaqəsini bərqərar edir. Bu üç qrup aşağıdakı kimi verilir: 1) avamlıq qaranlığında qalanlar (aşkiyo) 2) müəyyən dərəcədə təmizlənenlər (sudat) 3) özünü təmizləyənlər nurlanmağa nail olanlar (muta allixun). Sührəvərdi əvvəllər (philosophia Perrenis) əbədi fəlsəfə tərəfdarı olmuşlar. O təsdiq edirdi ki, bütün həqiqətləri Allah tərəfindən verilmiş dinlərdə tapmaq mümkündür. Sührəvərdidə fəlsəfə Sophia Perrenis ilə əbədi müdrikliklə eyniləşdirilir, nəinki əqlin sadəcə müdriklik etməyi ilə «ışraq» baxımından «nurlanan fəlsəfi Hermes (İdris peyğəmbər, Enox və yaxud Xıdır) – müdrikliyin atasıdır, Sophia Perrenis-in başlanğıcını qoyandır. Ondan iki budaq, iki ötürmə zənciri yaranmışdır, biri müsəlman mütəfəkkirləri tərəfindən fasiləsiz vəziyyətdə kultlaşdırılır. Digəri isə yunan–misir mütəfəkkirləri tərəfindən müdafiə edilir. Bu Sührəvərdinin anadan olduğu günə qədər davam etmişdir. O özünü insan kimi dərk etdikdən sonra əbədi müdrikliyin əvəzsiz dəyərini başa düşmüşdür. Sührəvərdiyə görə idrak prosesində iyerarxiyanı təşkil edən dörd tip insanlar mövcuddur.

¹⁶⁸ Ezoterik - daxili, dini mərasim, mistik təlim və s. gizli olanı, bilən müəyyən adamların başa düşüyüdür.

¹⁶⁹ Entelexiya - Aristotel fəlsəfəsində və sxolastikada məqsədyönlülük hərəkətdirici qüvvə kimi, fəal başlanğıc, imkanın gerçəkliyə çevrilməsi.

1. Hakimlər həm diskursiv fəlsəfədə, həm də qnosisdə usta olmuşlar.

2. Praktiki müdriklik sahəsində güclü olan, lakin diskursiv fəlsəfəyə meyilli olmayan filosoflar.

3. Diskursiv fəlsəfə ilə tanış olanlar, Fərabı və İbn Sina kimi qnosisə laqeyd olan filosoflar.

4. Biliyə cəhd edənlər, lakin müdrikliyin hər iki sahəsində bacarıqlı olmayanlar.

Ümumiyyətlə Sührəvərdinin təlimi islam fəlsəfəsinə böyük təsir göstərmişdir. Onun fəlsəfəsi islam fəlsəfəsinin inkişafı tarixində dönüş nöqtəsi olmuşdur. Çünki rasionalist fəlsəfə ilə mistisizmin yaxınlaşmasına ilk cəhd hesab olunur. Onun diskursiv təfəkkürü intellektual intuisiya ilə bəzəyən metodologiyası islam fəlsəfəsinin məhək daşdır, xüsusilə, islam dünyasının şərq hissəsində böyük nüfuza malik olmuşdur.

Sührəvərdi fəlsəfəsi İranda səfəvilər sülaləsinin hakimiyyəti dövründə İsfahan fəlsəfəsi məktəbinin çiçəklənməsinə İşraq fəlsəfəsinin davamçısı və inkişaf etdirənlərdən biri Molla Sədra Şirazinin inkişafında böyük rol oynamışdır. O Sührəvərdi təliminin tərəfdarlarından biri kimi orada mühüm dəyişikliklər etmiş, Sührəvərdinin fəlsəfi paradigmalarnın əsasları daha da möhkəmlənmişdir. İşraq fəlsəfəsi fəlsəfi ənənə kimi islam dünyasının xeyli hissəsində xüsusilə İranda, Pakistanda və müsəlman Hindistanında özünü qoruyub saxlayan fəlsəfi ənənələrdən biridir.

Sührəvərdi fəlsəfəsinin əsas məqsədi – insanın, onun ruhunun ilkin mənbəyinə gedən yolu göstərməkdir. Rasionalist fəlsəfəni öyrənən, həqiqətə nail olmağa çalışan insan sonralar mütəfəkkirlər sırasına daxil ola bilər. Öz tələbəsi üçün çətin mənəviyyat yolunda bələdçiyə çevrilir, bu yolda sonsuz təhlükələr onu qorxutmur. Ancaq praktiki və nəzəri müdrikliyin birləşməsi nəticəsində insan meditasiyasız mənəvi inkişafın ən yüksək səviyyəsinə çata bilər.

Əsas ideyalarına gəldikdə onlar da olduqca maraqlıdır. Onun fikrincə, həqiqəti dərk etmək üçün nurlanma zəruridir. Allah dedikdə işıqlar işığını (nur əl-ənvər) başa düşmüşdür. Nurlanma fəlsəfəni bilənlərə, intellektual intuisiyaya malik olanlar praktiki askezdə olanlara verilir. Sührəvərdi deyirdi ki, hər bir idrak aktı üçün özünü dərk zəruridir. Bəşəri «mən» qeyri-mediativ və vasitəsiz kontakt yolu ilə, «hazır olma biliyi» kimi məlum olan yolu ilə özünü dərk edir.

Mahiyyət– mövcud olan şeylərin başlıca aspektidir, mövcud olma– ikincidir– fikri də Sührəvərdiyə məxsusdur.

İBN ƏL-ƏRƏBİ (1163-1240)

İbn Ərəbi 1163 və yaxud 1164-də Əndəlusiyada (İspaniyada) Mursi adlı yerdə anadan olmuşdur. Onun tam adı Müxyied-din Əbu Abdulla Məhəmməd ibn Əli əl-Hatimi ət-Ta'i İbn əl-Ərəbi olmuşdur. O qədim və böyük nüfuza malik nəslin nümayəndəsi olmuşdur. Atası əvvəl Mursidə, sonra Sevilyada böyük məmur vəzifəsində çalışmışdır. O zaman İbn Ərəbinin cəmi 8 yaşı var idi. Orada o ənənəvi müsəlman təhsili almışdır. Artıq ilk gənclik dövründən o çox məşhur olmuşdur. Hətta İbn Rüşd onunla tanış olmağa çalışmışdır. İbn Ərəbi elm və mədəniyyət mərkəzlərini gəzməyə başlamışdır. O Sevilyada, Kordovada, Mərakeşdə, Tunisdə, Qahirədə, Məkkə, Bağdad, Dəməşq şəhərlərində olmuşdur. Elə qəbri də Dəməşqdədir.

Sufilik tarixini müsəlman Şərfinin ən böyük sufi mütəfəkkiri İbn Ərəbisiz təsəvvür etmək qeyri-mümkündür. Onun fəaliyyəti ərəb dilli mədəniyyətin, teologiyanın, fəlsəfənin, poeziyanın müxtəlif aspektlərinə unudulmaz izlər buraxmışdır. İbn Ərəbinin Orta Şərq və Kiçik Asiya ilahiyatçıları, filosofları və şairlərinə orta əsrlər boyu təsiri böyük olmuşdur. Böyük Şeyxin («Əş-şeyx əl-əkber» - bu titulu ona çoxsaylı tərəfdarları vermişdir) orijinal görüşləri bir neçə əsr davam edən polemikaya təkan vermişdir. Müsəlman elminin və dogmatikasının inkişafında bu gün də öz əhəmiyyətini itirməmiş, İbn Ərəbinin əsərləri sufi dogmatikasının üç əsrlik inkişafına bir növ yekun vurmuş, vəhdət əl-vücut (varlığın vəhdəti) kimi mistik-fəlsəfi təlimin ideya cəhətdən əsaslandırılmasına xidmət etmişdir.

İbn Ərəbinin ideyalarını Sufiliyin inkişafının üçüncü mərhələsinin kulminasiyası hesab etmək olar. Birinci mərhələdə Rəbiyyə Ədəviyyə, Cüneyd və Bistəmi kimi sufilər mistik təcrübə konsepsiyasını insan məninin öz nəfsindən xilas olması ideyasını işləyib hazırlamışdır. İnsan həyatını Allahla mistik birləşməsi təcrübəsinə nail olmağa həsr etməlidir. Başqa sözlə desək, özünün şüurunun İlahi sevgisi ilə birləşməsi ideyası iləzənginləşdirməlidir. II mərhələdə (bu mərhələ Sulami, Sərrac, Məkki, Quşeyri və Qəzalinin adları ilə bağlıdır) mistik birləşməyə sufi təcrübəsi və sufi həyat yolu getdikcə daha çox islam ritualı ilə islam ilahiyətinin qarşılıqlı təsiri ilə əlaqələndirilir. İbn Ərəbinin təliminin yaranması ilə mistik ittifaq təkcə təkallahlığa sədaqətin və sufinin həyat yolunun başlıca hadisəsi ilə yanaşı həmçinin mistik dilin əsas obyektinə olur. Bu zaman bütün proseslərdə köklü surətdə transformasiya edilən dil böyük iş görür. Burada subyekt və

obyektin normal, adi dualizmi, bəşəri və ilahi olanın, «əvvəli və sonra»; şəxsi «mən» və digər adamların «mən»i dərk edilir və bəzən əsaslarını sarsıdır. İbn Ərəbinin əsərləri onun «fəsiləsiz dəyişikliklər» konsepsiyasını güzgüdə olduğu kimi əks etdirirdi.

200-dən çox olan əsərlərində huququn, müqayisəli fəlsəfənin, islam ilahiyətinin ezoterik elmlərin (əlkimya, astrologiyanın, sayların və tilsimlərin simvolikanın, mediativ praktikanın, Quranın interpretasiyasının, hədislər haqqında elmlərin peyğəmbərlik və müqəddəslik nəzəriyyələrinin) mürəkkəb məsələləri nəzərdən keçirilmişdir. Doğrudur, onun əsərlərinin hansısa sistemin formalaşdırdığını demək olmaz, lakin onlar mövcud şeylərin «məcəmuu» kimi «reallığın vəhdətinin» statik konsepsiyasını işləyib hazırlamışdır. Bu konsepsiyalar sonralar İbn Ərəbinin əsərlərini sistemləşdirənlər və ardıcılıqları tərəfindən yaradılmışdır. Onların əksəriyyəti inkişafın xətti müstəvisinin yaxşılaşmasına və təhlilinə bir növ «müqavimət» göstərmişlər. Ayrı-ayrı kadrlardan ibarət olan filmlər kimi sadəcə statik kadrların toplusu deyil mənə və əhəmiyyətə malik olan dünyanın canlı, hərəkətdə olan mənzərəsidir. Hətta İbn Ərəbinin əsərlərinin stilində belə onun təliminin dinamizmi öz əksini tapa bilmişdir. İlahi atributlar və bəşər şüuruna münasibətdə də İbn Ərəbinin öz nöqteyi-nəzəri olmuşdur.

İbn Ərəbi islam mədəni təməlinə sufilərin nəzəri və əməli irsinə istinad etmişdir. Təsədüfi deyildir ki, onun əsərlərini haqlı olaraq sufi ənənəsinin bütün səpgilərində eksiklopediyası adlandırılır. Onun «varlığın vəhdəti» (vəhdət-əl-vücut) adlandırılmış, təliminin əsasını belə bir fikir təşkil etmişdir ki, dünyanın mövcudluğu öz zatındakı əzəli imkanları maddi kainatın əşya və hadisələrdə gerçəkləşdirən ülvü və özlüyündə mövcud mütləq olanın öz-özünü oyan etməsi nəticəsindən başqa bir şey deyildir. Əndəlüs mütəfəkkirinin fəlsəfəsinin ən səciyyəvi cəhəti varlığa xüsusi dialektik baxış olmuşdur və bu baxış İbn Ərəbiyə öz müasirlərinin rəasional idrak nəzəriyyələrindəki ziddiyyətləri və dolaşılıqları aradan qaldırmaq imkanını vermişdir. O, fəvqəleql intuisiyanı, yaxud bəyənilib seçilmiş «ariflərə» (arifun- «qno-stiklər»), yeni kamilliyə çatmış sufilərə gələn kəşflərdə (kəşf) gerçəkləşən «dadbilməni» varlığın həqiqi mənasını və mahiyyətini dərk etməyin ən ali üsulu hesab edirdi. İbn Ərəbinin dünyagörüşünün ayrı-ayrı müddəaları yeni dövr Avropa filosoflarının ideyalarını xatırladır.¹⁷⁰

Adətən, Ərəbinin dünya anlamını «Teosofiya»nın ümumi istiqamətinə aid edirlər. Lakin onun orijinallığı və xüsusi unudulmaz dəy-

¹⁷⁰ Bax: İslam. Tarix, Fəlsəfə, İbadətlər, B., Elm, 1994, s. 135.

əri apofatik fikri və yaxud da neqativ teologiyanın (prinsipcə ifadə olunmayan və şeylərlə əlaqədardır) aidliyi özünü göstərir. Bu aspektdə onun dünyanı hissetməsi və yaradıcılığı Protinin (270-ci ildə ölmüşdür) de Leonun (1305-ci ildə ölmüşdür) Müqəddəs Marqarita (1130-cu ildə ölmüşdür), Mayster Ekxart (1327-ci ildə ölmüşdür) və başqalarının XII-XIII əsrlərin islam, yəhudi və xristian mistisizminə mühüm təsir göstərən təlimləri ilə bir sırada durmağa layiqdir. Apofatik fikrin digər tərəfdarları kimi İbn Ərəbi transendent adı ilə ifadə olunan və izah olunan hər hansı bir cəhdin tənqidi ilə başlayır və mütləq transendentliyə və mütləq immanentliyə sədaqəti ilə qurtarır. Ərəbinin mövqeyi islam sxolastik ilahiyyatının (kəlamın) daxilindəki əvvəlki diskusiyalara əsaslanır. Bərqərar olduğu və inkişaf etdiyi bir neçə yüz il ərzində islam ilahiyyatı 100-lərlə məktəbə bölünmüş, və onların demək olar ki, hamısı Allahın mütləq yeganəliyi ilə (vahid allahlıq) və Allaha aid edilən müxtəlif atributları (Quranda «Eşidən» - «Əs-sami», «Görən» - «Əl-bəsir», «Qayğıkeş» - «Əl-müciib» və s. kimi verilir). Onun mahiyyətinin identik olub-olmaması da mübahisəlidir. Əgər hə, deməli, Allah çoxlu ədəbi mahiyyət xassələrinə malikdir. Əgər atributlar əbədi, mühüm deyildirsə o zaman Allahın dəyişikliklərə məruz qalması məsələsi ortaya çıxır. Deməli, Allah bir zaman «eşidən» olursa, digər vaxtda «eşitməyən»də ola bilər. Bu çətin müddəalar hədislərlə əlaqədar debatlarla (hədislər Peyğəmbərin fikirləridir). Analoji olaraq bu mübahisə «Varlıq kitabı»nın bir sıra yerlərinin müzakirəsində də özünü göstərir. Məsələn, «Varlıq kitabı»nda deyilir ki, Allah Adəmi özünə bənzər yaratmışdır». Əgər Adəm Allaha aiddirsə, o zaman belə çıxır ki, insan özünü transendent görünməyən, təsəvvürə gətirilə bilməyən Allahı «obraz», «müncər edilmiş» kimi təsəvvür etməyə imkan verir. Bəzi ilahiyyatçılar bu fikri yalnız Adəmin özünə – kişi formasında yaradılan Adəmin özünə – aid olmasını irəli sürür. Yaradıcılıq aktına bunun qətiyyəni dəxli yoxdur. Allah bütün təsəvvürlərin hüdudlarından kənara çıxır. Bu dilemmənin həllində İbn Ərəbi mistik birləşmə haqqında sufi konsepsiyasını «mükəmməl insan» (əl-insan əl-kamil) konsepsiyası ilə birləşməsinə çalışmışdır. Mükəmməl insan simvolu kimi insan şüurunun arxetipinin sahibi kimi Adəm elə bir güzgüdür ki, onun köməyi ilə Allah, yaxud transendent mütləq reallıq özünü aşkar edir və dərk edir. Burada bir prizma kimi differensiya olunmayan İlahi Birlik müxtəlif atributlarla ifadə olunur.

İlahi atributlar nə öz-özlüyündə, nə də bəşər təxəyyülünün kateqoriyası kimi mövcud deyildir. İnsan şüurunun güzgüsü təmizləndiyi təsvirin görünən və dəqiq olan nöqtədə onlar daha da aktuallaşır.

Kosmikliyin və fərdiliyin, makrokosmun və mikrokosmun birləşməsi yolu ilə İbn Ərəbi Güzgünün bu «təmizləməsi», insan varlığının ilahi sevgisi ilə birləşməsində, onda «yoxolması», «əriməsi» kimi şərh edir. Sufi yolu ilə gedən sufi (bu yol isə Quşeyri və Rəbiyyə Ədəviyyə tərəfindən göstərilmişdir) elə bir məntəqəyə gəlib çatır ki, burada «Mən» yox olur, Allah sufi qələminin təmizlənmiş güzgüsündə özünü aşkar edir. Bu «nöqtədə» mistik birlik haqqında hədisdə olduğu kimi sufinin eşitməsi Allahın eşitməsin, görməsi Allahın görməsin, toxunması Allahın toxunmağına, hərəkət dilinə çevrilir. İbn Ərəbinin dünyagörüşündə insan Allahdan sonra ikinci yerdə durur. Ona qovuşandan sonra İlahi mahiyyət qazanır.¹⁷¹

Dialektika aspektində bu «güzgünün təmizlənməsi» – yaradılma – burada Allah və insan (realizə, edilmiş varlıq, real mövcudluq forma və kateqoriyalarına malikdir) mükəmməl insan varlığının təmizlənməmiş güzgüsündə yaradılır. Ağa qulun mövcudluğu olmadan mövcud ola bilməz. Yaradıcı yaradılan olmasa mövcud ola bilməz. Allah özünü təzahür etdirir, əks etdirir və özünü dərk edir. İbn Ərəbinin transendent mahiyyət və yaxud reallığın mahiyyəti adlandırdığı mütləq reallıq (və yaxud Mütləq) həmin dilemmələrdən kənarda durur. «Onun» «Onun obrazında» olması hələ Allahın özü deyildir. Adəm özü deyildir, mistik birləşmə məqamında Allah– insandır. «Obraz» «Güzgünün təmizlənməsi» ilə eyni vaxtda yaranır. Allah obrazı üzə çıxarır. «Prizma»nın köməyi ilə insan ürəyinin güzgüsündə onun atributlarına ayrılması baş verir. Əbədiyyət perspektivi və mövqeyindən özünü aşkar etmə həmişə mühüm yer tutmuşdur. Lakin zaman mövqeyindən o efemerdir. Ona «malik olmaq», onu «tutmaq» olmaz. İbn Ərəbi Quşeyri və digər ilkin sufilərin qəbul etdiyi kimi «məqamlar» haqqında dinamik təlimi qəbul edir və onu özünün mistik dialektikasının əsası edir. Quranın Allah haqqında danışılan yerindən (burada qeyd edilir ki, Allah hər bir məqamda müxtəlif vəziyyətlərdə olur) sitat gətirərək İbn Ərəbi belə qərarə gəlir ki, əbədi və görünə bilməyən obrazı zamanda yaranarkən əbədi dəyişən vəziyyətinə düşür. Hər bir məqamda obraz dəyişir. Hər bir obraz şəxsiyyətində linqvistik, konseptual, fəlsəfi və psixoloji kateqoriyalarla formalaşır. Onlardan hər biri– Allahın mühüm dəyər təzahürüdür. Dini və fəlsəfi debat və nifaqların səbəbi olan intellektin başlıca səbəbi zorla Allahın müəyyən fiksiya edilmiş obraza «müncər

¹⁷¹ Rüstəmov Yusif İbn Əl-Ərəbinin vəhdətə aparan məhəbbət yolu Qloballaşma və Azərbaycan mədəniyyəti II Respublika elmi- praktiki konfransının materialları, B., 2004, s. 21.

edilməsi»dir. İnsan intellektinin analitik funksiyaları məhdudlaşma prinsipinə bənzərdir. İntellekt qramatika və məntiqi bir sıra məhdud kateqoriyalarla o cümlədən, «mən» və «başqaları», «subyekt» və «predikat», «əvvəl» və «sonra», «burada» və «orada» və s. ilə müvafiqdir. Dilin və məntiqin əlaqələndirici kateqoriyalarını Allaha aid etdikdə «Allah obrazı» yaranır. Bu obraz təkə «bir an üçün» deyil, həm də «bir anın xeyrinə» zəruri olan dəyərlərə malikdir.

İnsan obraza bağlanırsa onu maddiləşdirir, bu «bağlanma» bütperəstliyə, kumir yaratmağa aparır. İnsan üçün bütperəstliyin böyük təhlükəsi o vaxt güclənir ki, adamlar Allahı öz sədaqətlərinə «bağlayırlar», onun transendentliyini də həmçinin, Qurandakı Nuhu diqqətə çəkən İbn Ərəbi Nuhun bütləri məhv etməsi ideyasını onun Allahı bütlərə «bağlanması» kimi «dünyadan kənardakı varlıq» dedikdə (Allahın dünyadan «qovulması» kimi başa düşülməlidir) daş və ağac bütlərdəki ilahi obrazların verilməsi kimi başa düşülməlidir. İbn Ərəbiyə görə qeyri-məhdudluq eyni zamanda bütün şeylərdən kənar və onların daxilində olmalıdır.

İntellektin qeyd edilmiş funksiyası, xüsusilə «bağlanma», «daimi dəyişiklik» kimi korrekte edilməmişdir. Təmizlənmiş insan qəlbinin güzgüsü – təkə emosiyaların yeri kimi deyil, həm də ani biliyin hər hansı bir formanı qəbul etmək qabiliyyətinin də yeri hesab olunmalıdır. «Hər bir formanı qəbul etmək qabiliyyəti» formulası İbn Ərəbinin məhəbbət lirikasının baş konsepsiyasını ifadə edir. «İstəklərin şərhçisi» əsəri sonrakı kommentariyalarla birlikdə bu gərgin, ziddiyyətli, lakin canlı qarşılıqlı əlaqəni göstərir. Məhəbbət poeziyası və fəlsəfi təhlil arasında sufi dünyaduyumunu başa düşməkdən ötəri həmin əsərin böyük əhəmiyyəti vardır. İbn Ərəbi sevgililərin ilahi iztirab motivini, onların haqqında xatirələri, yaşadığı yeri atıb öz köçəri qəbiləsinin qadınları ilə çıxıb gedənin sevgilisindən ayrılanın hicranla acı hissələrini verməyə çalışmışdır. İbn Ərəbi üçün «aşiq» və «onun qəbiləsindən olan qadın» mütləq reallığın təzahürünün efemer obrazlarını təcəssüm edir. Aşiq doğru gedən yol (həcc ziyarətinə gedənin yolu kimi simvollaşdırılan) bəşər idrakından ilahi təzahürün hərəkəti ilə identikdir. Öz mövcudluğu şəraitinin fundamental əsaslarını qəbul edən insan beləliklə, fasiləsiz vəziyyətində qalır. Vacib olan odur ki, onun qəlbinin təmizlənmiş güzgüsündə əks olunaraq aşiq təzahür edir. İnsan bir an içində obrazın itirilməsini qəbul edir. Yerdə Adəmin nümayəndə kimi təyin olunmasına etiraz edən mələklər bunu Quranda bu cür əsaslandırır.

2:30 (Ya Məhəmməd). Sənin Rəbbin mələklərə «Mən yer

üzündə bir xəlifə (canişin) yaradacağam», – dedikdə mələklər «Biz sənə şükr etdiyimiz, şəninə təriflər dediyimiz və səni müqəddəs tutduğumuz halda, sən yer üzündə fəsad törədəcək və qan tökəcək bir kəsmi yaratmaq istəyirsən?»– söylədilər. Allah (onlara): «Mən bildiyim şeyləri siz bilmirsiniz!»– buyurdu.

2:31 (Allah Adəmi Yaradıqdan sonra) Adəmə bütün şeylərin adlarını ismlərini) öyrətdi. Sonra onları (həmin şeyləri) mələklərə göstərərək: «İddianız doğrudursa, bunların adlarını mənə bildirin!»– dedi.

2:32. Onlar: «Sən pak və müqəddəssən» (Bütün eyb və nöqsanlardan kənarсан). Sənin bizə öyrətdiklərdən başqa biz heç bir şey bilmirik. Hər şeyi bilən Sən, hikmət sahibi Sənsən» – dedilər.

2:33. (Sonra). O: «Ey Adəm, bunların (kainatda mövcud olan əşyanın) adlarını onlara bildir!» – dedi. Adəm mələklərə bunların adlarını xəbər verdikdə, Allah: «Mən sizə, Göylərin və yerin gözə görünməyən sirlərini və sizin zahirə çıxardığımız, yaxud gizli saxladığınız işləri bilirəm, söyləmədimmi?» – buyurdu.¹⁷²

Mələklər insana Allah tərəfindən verilən rolu axıraqədər başa düşməmişdilər.

Mistik daimi dəyişiklik mərhələsinə çatdıqdan sonra o daimi və əbədi yaradılışda iştirak etməyə qadir olur. Şolastik teologiyanın metafizikasının sufi transformasiyasında dünya məhv edilir və hər anda təzədən yaradılır. Lakin obyektiv dünyanın Allah – Yaradıcı tərəfindən asılı olmadan təzədən yaradılması şolastik teoloqlar tərəfindən düz başa düşülməməsi sufilikdə ilahi atributların və bəşəri kateqoriyaların insan qəlbində təmizlənmiş güzgüdə təzədən əksinə bərabərdir. Çünki bu proses hər anda təzədən yaranır, yeniləşir. Bu momentlər müxtəlif adamlarda zaman baxımından müxtəlif müddətlərə malikdirlər. Başqaları heç vaxt mütləqin obrazının qavrayışına malik olmurlar. Bəziləri yalnız ömürlərində bircə dəfə həmin məqsədə nail ola bilirlər. Sonra isə həmin obrazlardan yapışır dogmatik inadkarlıqla və fanatikcəsinə əl çəkmirlər. Digərləri isə bu məqsədə ildə bir dəfə və yaxud ayda bir dəfə çata bilirlər. Bu təlimin paralelinə biz Mayster Ekkartın transendentlik və immanentlik baxışlarında rast gələ bilirik. Ekkart kimi İbn Ərəbi də yaradılışın fasiləsizliyini təsdiq edir. İlahi obraz hər bir yeni yaradılış məqamında sinxron olaraq yaranmış və yaranır. İbn Ərəbi «Qayğıkeşin əbədi nəfəsi»ni ayrı-ayrı sufinin nəfəsi ilə eyniləşdirmişdir. Allah ruhu Adəmi yaratmaqla ona vermişdir. Bunu sufi ruhu ilə eyniləşdirmək sufi ideoloqlarının bəzilərinə xasdır.

¹⁷² Quran– 2:33, s. 6-7.

Sufi meditasiyasının və şüurda «yoxlamanın» məqsədi mistik birlikdə onun nəfəsi ilə eyniləşdirilir. Əvəzlərin yerini dəyişməsi hər bir məqamda ilahi olan, həm də bəşəri olandır. Çünki, həm insan həm də Allah birgə söyləri ilə «təmizlənmiş» güzgüdə bir-birlərini yaradırlar. İbn Ərəbi eyni zamanda onu özünü yaradan kimi İlahidən danışır. İbn Ərəbi soruşur ki, kim kimi, nəyin vasitəsilə üzə çıxarır. Eləcə də qeyd edir ki, öz mənliliyinə və digərlərinin qayıdış və qeyri-qayıdış kateqoriyalarının transformasiyası mistik qovuşma momentində mümkündür.

İbn Ərəbi elan edirdi ki, əgər qəlb hər bir formanı qəbul edə bilirsə, deməli mütləqin təzahürünü də qəbul edə bilər. «Məhəbbət karvanı»nın hara aparılmasından asılı olmayaraq hər yerdə o öz dini, öz əqidəsi ilə görüşür. «İstəklərin şərhçisi» əsərində o yazırdı ki, mənim qəlbim hər hansı bir formanı qəbul etməyə qadirdir. O ceyranların otlağı və xristian rahibinin hücrəsidir. O, bütələr üçün məbəəd ətrafında ziyarətçilərin dolaşdığı Kəbə, Tövrat yazısı olan lövhə, Quran ayələri yazılmış kağızdır. Mən məhəbbət dininə etiqad edirəm, məhəbbət dəvələri hansı yolu seçməsindən asılı olmayaraq mənim dinim və əqidəm belə də olacaqdır.

Bu məşhur təsdiq şübhəli xeyrixahın başqa dinlərə dözümlülük deyildir. Çoxları başqaların dininin mövcudluğunu qəbul edir, onların varlığına etiraz və mane olmur. Bu çağırış, hər şeydən əvvəl, mütləq reallığın bütün təzahürünə qovuşmaq, alışmaq demək idi. Mütləq reallığın insan tərəfindən qəbul edilib, maddiləşdirilib bütə çevrilməsi güclü surətdə tənqidə məruz qalır. İbn Ərəbi deyirdi ki, əgər sən transendentliyi təsdiq edirsənsə Allaha hüdud qoyursan. Əgər sən immanentliyi təsdiq edirsənsə, o zaman sən Onu məhdudlaşdırırsan. Əgər sən hər ikisini təsdiq edirsənsə, deməli, sən düz yoldasan və bilicilər arasında ağasan, İmamsan. Hərəkət dinamika hər vaxt, hər yerdə, hər məkanda özünü göstərir. Sonralar İbn Ərəbinin təlimi onun tərəfdarları və ardıcılıarı tərəfindən sistemləşdirilmişdir və klassik islamın mövcud olduğu bütün dövrdə öz mühüm əhəmiyyətini və təsirini saxlaya bilmişdir. Hazırda onun təlimi təhlükə qarşısındadır. Bu təhlükə iki tərəfdən gəlir. Bir tərəfdən Qərbin pozitivist tənqiddən təsiri altında olan modernistlərin hücumları digər tərəfdən doğmatiklərin- Səudiyyə Ərəbistan Vəhhabiləri tərəfindən hücumları, dediklərimizi sübut edir (ümumiyyətlə, Səudiyyə Ərəbistanında İbn Ərəbinin əsərləri qadağan edilmişdir). Son illərdə bütün dünyada İbn Ərəbinin əsərlərinə marağın artması diqqəti çəkir. «Böyük müəllim» Şeyx tituluunu (Əş-şeyx əl-əkbər) qəbul edən islam mistisizminin böyük nümayəndəsi tarixdə

özünə məxsus yerini qoruyub saxlamaqdadır.

İbn Ərəbinin ölməz ideyaları zaman-zaman öz təsirini göstər-məkdə davam etmişdir. O deyirdi ki, Mütləq Reallıq bütün adlardan və məntiqi kateqoriyalardan üstündür, eyni zamanda onların köməyi ilə öz təzahürünə immanentdir. Mütləq Reallığı obyektə subyektin dərk etdiyi kimi dualistik dərk etmək olmaz. İnsan şüuru həm prizma, həm də güzgüdür. Onlarda differensiasiya edilməmiş Mütləq Reallıq özünü təzahür etdirir və öz atributlarına ayırır. İbn Ərəbi eyni zamanda qeyd edirdi ki, Mütləq Reallığı insan «məni»nin itməsi səviyyəsinə qədər dərk etmək olar. İnsan «məni»nin itməsi məqamında mütləq Reallıq özünü üzə çıxarır. Mütləq Reallıq özünün transendent mahiyyətində ağa və qul, İlahi və qeyri-İlahi qütblərindən yüksəkdir. Adı və atributu kainatın predmetlərində maddiləşən Mütləq Reallığın manifestasiyası daimi dinamik və ziddiyyətli prosesdir. İbn Ərəbi onu da qeyd edirdi ki, Mütləq Reallığın saysız-hesabsız və sonsuz ipostaslarının həqiqi anlaşılması ancaq o adamlara xas olur ki, o dərk edilənin özünün vəziyyətinin daimi sinxron dəyişməsi vəziyyətində olsun.

NƏSİRƏDDİN TUSİ (1201-1274)

Sərqdə zəmanəsinin ən böyük alimləri sırasında Nəsirəddin Tusinin də adı çəkilir. Məhəmməd Nəsirəddin Tusi 1201-ci ilin fevral ayının 17-də anadan olmuşdur. Onun harada anadan olması haqqında yekdil fikir demək olar ki, yoxdur. Nəsirəddinin müasiri olan Rəşidəddin Fəzlullahın fikrincə Nəsirəddin mənşəcə Həmədan şəhərindəndir. Bəzi tədqiqatçılara görə, o, gəncliyini Tusda keçirdiyinə və orada təhsil aldığına görə onu Tusi kimi çağırırlar. Nəsirəddinin müəllimi Nəsirəddin Damadi olmuşdur. Ümumiyyətlə, onun müəllimləri məşhur Azərbaycan şairi Bəhmənyarın şagirdlərindən dərslər almışlar.

Həm zəmanəsində, həm də sonrakı dövrlərdə heç kim Nəsirəddin Tusinin ensiklopedik biliyə malik olduğuna şübhə ilə yanaşmamışdır. Uşaq yaşlarından böyüklər məclisində oturur, onlara diqqət kəsilər, eşitdiklərini yadda saxlayıb öyrənməyə çalışırdı. Zəmanəsində əlinə keçən, tapdığı bütün kitabları oxuyardı. Hələ gənclik dövründən başlayaraq ağıllı məsləhətlərinə görə xalq arasında böyük nüfuz sahibi olmuşdu. Ulduzlara, onların hərəkətinə böyük diqqət yetirən Tusi səma cisimlərini hərtərəfli öyrənmək üçün müasir dillə desək, observatoriya yaratmağı istəyirdi. Öz fikrini o dövrün qüdrətli hökmdarlarından biri

olan Hülakuyə bildirdikdən sonra o, Marağa rəsədxanasının tikilməsinə razılıq verir. 1259-cu ildə Azərbaycanda Marağa rəsədxanasının bünövrəsi qoyulur. Rəsədxananın yerini Tusi özü seçmişdir. Şəhər digər yerlərə nisbətən hündürdə yerləşdiyinə görə bura səma cisimlərini müşahidə etmək üçün olduqca əlverişli yer hesab olunurdu. Tədqiqatçıların yekdil fikrinə görə Marağa rəsədxanasında aparılan hərtərəfli elmi işlərin mahiyyətinə görə onu orta əsr Akademiyası adlandırmaq düzgündür. Marağa kitabxanasında Hələb, Bağdad, Dəməşq, Misir və s. şəhərlərindən gətirilmiş 40 min nüsxə kitabın olması haqqında məlumatlar zamanəmizə qədər gəlib çatmışdır. Nəsirəddin Tusinin 76-ya qədər əsəri olduğu haqqında təzkirələrdə xəbər verilir. 100-dən artıq tələbəsi arasında azərbaycalı, fars, ərəb, yəhudi, çinli, monqol və digər xalqların nümayəndələri olmuşdur.

Nəsirəddinin əsərlərinin əhatə etdiyi mövzular olduqca müxtəlifdir: Bunlar nücum, riyaziyyat, psixologiya, astronomiya, etika, tibb, məntiq, ilahiyyat, incəsənət, musiqi, tarix, iqtisadiyyat, fəlsəfə, ədəbiyyat və s.-dən ibarətdir. Nəsirəddin Tusi 1274-cü ildə Bağdad şəhərində vəfat etmiş və oradakı «Came məscidin»də dəfn edilmişdir. Qəbrinin üstündəki yazıda deyilir: «Elm ölkəsinin şahı, dinin və millətin köməkçisi ki, zamanənin anası başqa belə oğul doğmamışdır». Rəşidəddinə görə Nəsirəddin dini xurafatdan azad, düzgün mühakimə aparan bir şəxs idi. Bütün dünyanın iftixarı olan, alim, şair, filosof Nəsirəddin elmin müxtəlif sahələrinə həsr olunmuş əsərlər yazmışdır. «Zic Elxani» əsərində planetlərin geosentrik orbitinin əsas elementləri verilmiş, onların bir günlük (24 saat) orta hərəkəti və hətta XIII əsr astronomiya müşahidələrinə nisbətən daha düzgün və dəqiq müəyyənləşdirilmişdir. Yerın fırlanma oxunun illik presesiyasının qiyməti 51, 4 (müasir qiyməti 51, 2-dir) göstərilmişdir. «Zic Elxani» əsərində çoxlu riyazi astronomik və coğrafi cədvəllər də tərtib olunmuşdur. Ən mühümləri sinus və tangensin 60-lıq say sistemində üç rəqəmli triqonometriya cədvəlləri və XIII əsrdə məşhur olan 256 şəhərin koordinatları cədvəlidir. Əsər dünyanın bir çox dillərində və bir çox şəhərlərdə çap olunmuşdur. Riyaziyyat tarixində ilk **əddəd üçbucağını** əmələ gətirən binomial əmsalları və onların arasındakı qanunauyğunluqları göstərmiş, **Nyuton binomunu** sözlə ifadə etmişdir. Fizikaya dair əsərlərində **təbiətdə maddənin saxlanması və çevrilməsi** haqqında ilk fikir də Nəsirəddin Tusiyə məxsusdur. O diskret və kəsilməz kəmiyyətlər anlayışına dialektik tərif vermişdir.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi Nəsirəddin Tusinin Marağa rəsədxanasında tərtib edilmiş «Zic Elxani» astronomik kataloqunda XIII

əsrin 256 başlıca yaşayış məskənlərinin coğrafi koordinatları verilmişdir. Nəsirəddin cədvəlindən Avropada geniş surətdə istifadə edilmişdir. O latın dilinə tərcümə olunub Londonda (1652), Oksfordda (1711) nəşr olunmuşdur. İki əsr ərzində o alimlərin illik cədvəllər təşkil etməsinin yeganə məlumat mənbəyi olmuşdur. Evklidin əsərinə dair şərh daha çox məşhur olmuşdur. Əsər 1248-ci ildə yazılmış, 1594-cü ildə Romada ərəb dilində çap olunmuşdur. 1657-ci ildə latın dilində tərcüməsi nəşr edilmişdir. Sonralar həmin əsər dünyanın tanınmış dillərinə də tərcümə olunmuş bir sıra mədəniyyət mərkəzlərində yayılmışdır. Onun triqonometriyaya dair əsərinə mütəxəssislər çox yüksək qiymət vermişlər. Riyaziyyat tarixçisi Kecari yazırdı ki, Nəsirəddin Uzaq Şərqi ölkəsində tatar hakimlərinin hərbi işgallarının müvəqqəti kəsilməsi dövründə elmin müxtəlif sahələrində orijinal işlər görmüşdü. Əgər onun tədqiqatları haqqında XV əsrin Avropa alimlərinin məlumatı olsaydı onlar triqonometriya sahəsində nə iş görəcəkdə sualını isə digər avropalı tədqiqatçı Zuter verirdi. F.Kecari isə məsələni daha dəqiq qoyurdu. Bəlkə də Avropa alimlərinin bəziləri Nəsirəddin Tusinin əsərləri ilə tanış imiş?¹⁷³

Fəlsəfi görüşlərində Nəsirəddin Tusi Bəhmənyarın təsiri altında olmuşdur. «İbn Sinanın fəlsəfəsi və məntiqinə şərhlər», «Teologiya və metafizikaya dair risalə», «Əxlaqi-Nasiri», «Alicənab insanların xarakterləri və keyfiyyətləri» və başqa əsərlərində İbn Sinanın fəlsəfi görüşlərini şərh etmiş, onu müsəlman ilahiyyatçısı Fəxrəddin Razinin hücumlarından qorumuşdur.

Bununla da mütəfəkkir filosof Şərqi peripatetiklərinin davamçısı olduğunu sübut etmişdir. Yunan filosofları, eləcə də Şərqi mütəfəkkir alimləri Fərabi, İbn Sina, Bəhmənyarın əsərləri ilə yaxından tanış olan Tusi yeri gəldikcə onlardan bəzilərinin fikir və mülahizələrindən istifadə etmişdir. O, kainatın yaranmasında və mövcudatın inkişafında varlığa və ağıla yüksək qiymət vermişdir. O yazırdı: «Ağıl və can yaradılışın birincisidir. Ondən sonra doqquz dövr edən fələk (planet) vardır. Bunlardan sonra dörd ünsür (torpaq, su, hava, od) sonra isə maddə (mineral), nəbatat (bitki) və heyvanat (canlı aləm) meydana gəlmişdir».¹⁷⁴ Tusi dörd ünsürdən olan torpağı ən aşağı mərhələ, odu isə ən yüksək mərhələ kimi vermişdir. «Odu, havanın, suyun və torpağın

¹⁷³ Кеджари Ф. История элементарной математики. Одесса, 1917, с. 141.

¹⁷⁴ Ситат. F.Eyvazovun «Dahi alim və filosof» (B., 1981) kitabından götürülmüşdür. S. 32.

maddəsi bir substansiyadan ibarətdir». ¹⁷⁵ Onun yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi maddənin itməməsi, yalnız bir formadan digərinə keçməsi haqqında fikirləri bu qanunun ilk dəfə Tusi dəfə tərəfindən yaradıldığını təsdiq edir. O «Əxlaqi-nasir»də yazırdı: «Əgər bir adam diqqətli və kamil bir tədqiqatçı gözü ilə maddələrin dəyişməsinə, quruluş və tərkiblərin dağılıb yenidən birləşməsinə onların arasındakı çevriliş və ziddiyyətlərə nəzər salsın, maddələr mübadiləsindən xəbərdar alsın, ona məlum olar ki, dünyada heç bir şey tam şəkildə məhv olmur. Bəlkə onun forması, vəziyyəti, tərkibi, quruluşu, rəngi, keyfiyyəti ya müstəqil bir varlığa və ya sabiq bir maddəyə çevrilir. Məsələn, su hava olur, hava da od. Bu üç hala düşə bilən maddə çevrilmə yolu ilə hər üç halda mövcuddur, əks halda suyun havaya, havanın da oda çevrildiyini demək olmaz, çünki əgər bir varlıq məhv olsa, onunla ümumi əlaqəsi olmayan başqa bir varlıq əmələ gəlsə, onda bu varlıq o varlığa çevrildi demək olmaz və o maddə keyfiyyəti dəyişilmiş yeni maddə olar, çünki cismi varlıqların məhv olmaq qabiliyyəti yoxdur». ¹⁷⁶ O cisimləri bəsit və mürəkkəb cisimlər deyərək iki yerə bölmüşdür. O bitkiləri də yararlı və yararsız kimi iki növə ayırmışdır. Yararlı bitkilər insanın sağlamlığına xidmət edənlərdir. Yararsız bitkilər isə təbiət üçün də yük hesab olunmalıdır. Tusi bitkilərdə, heyvanlarda və insanlarda müşahidə edilən inkişafı Nəbati, heyvani və insani nəfsin atributu hesab etmişdir. ¹⁷⁷ O insan aqlını da iki formaya – nəzəri və əməli formalara ayırır. Həmin formaları da öz növbəsində dörd şəkllə bölür. Bunlar: həyulani ağıl (potensial, ağıl), kəsb edilmiş ağıl, vərdiş halını almış ağıl, faktiki ağıldır.

Ümumiyyətlə, Nəsirəddin Tusi insanın aqlını çox yüksək qiymətləndirmişdir. Onun substansiya və aksidensiya haqqında maraqlı fikirləri olmuşdur. Tusi hərəkəti təbii və qeyri-təbii sərbəst və qeyri-sərbəst növləri olduğunu irəli sürmüşdür. Onun fikrincə əgər hərəkət yeknəsək olarsa, təbii hərəkət qeyri-təbii hərəkətə çevrilər. Yox əksinə olarsa, o təbii hərəkətliyində qalır. Hər hansı maddi cismin təbii hərəkəti materiyanın öz təbiətindən doğur. Eyni zamanda qeyd edirdi ki, təbii hərəkət daimi deyildir. O müəyyən səbəblərin təsiri altında qeyri-təbii hərəkətə çevrilə bilər Nəsirəddin Tusi idrak məsələlərinə də diqqət yetirmişdir. O digər görkəmli alimlər kimi belə hesab edirdi ki, insanı heyvandan fərqləndirən əsas cəhət ağıl və idrak sayılmalıdır.

¹⁷⁵ N. Tusi Əxlaqi-nasiri.

¹⁷⁶ N. Tusi. Əxlaqi-Nasiri

¹⁷⁷ Fyvezov F.. göstərilmiş əsəri s. 36

İdrak tək-cə insanlar arasındakı münasibətdə deyil, onun bütün hərəkətlərini tənzim edən rolunda çıxış edir. Tusi insanın nəzəri və əqli fəaliyyətini onun təcrübə və əməli fəaliyyəti ilə əlaqəli şəkildə nəzərdən keçirmişdir. Tusi formaları materiyasız, materiyanı isə formasız təsəvvür etmirdi. Əgər Aristotel formaları substansiya adlandırdıysa və materiyanın formadan sonra yarandığını göstərdisə Tusi bunu başqa cür izah edirdi. O göstərirdi ki, forma materiyanı törəmədir. Ona görə də materiya zəruri varlıq, forma isə mümkün varlıqdır. Materiya əbədidir, forma isə dəyişkəndir. Mövcud olan cisimlər yalnız formaca dəyişirlər. Nəsirəddin Tusi insanın təkmilləşməsində və ümumi inkişafında elmin rolunu yüksək qiymətləndirmişdir. O din və məzhəb məsələlərində hər şeyin kor-koranə qəbul edilməsinin əleyhinə çıxmışdır. Tusi müxtəlif dinlərdə adət-ənənəyə eyni hörmət bəslənilməsinə təbii hal kimi qəbul etmişdir.

Orta əsrlərdə geniş yayılmış sufilik ideyaları Nəsirəddin Tusi yaradıcılığına da öz təsirini göstərə bilmişdir. Onun ictimai-siyasi görüşləri də maraqlı olmuşdur. O «insan-insan» və «insan-cəmiyyət» münasibətlərini dərinləndirən nəzərdən keçirmiş və indi də öz əhəmiyyətini saxlamaqda olan maraqlı fikirlər söyləmişdir. O şəhərlənmə prosesini çox yüksək qiymətləndirmişdir. Cəmiyyətin inkişafının şəhərlə bağlılığını xüsusi vurğulamışdır. Yaşadığı dövrün cəmiyyətini təhlil edərkən o qeyd edirdi ki, bu toplum ayrı-ayrı abstrakt fərdlər birliyi kimi deyil, müxtəlif zümərələrin və silklərin məcmusudur. O həmin zümərəni dörd qrupa ayırmışdır. Bu qruplar bir-birilə müxtəlif səbəbdən fərqlənirlər. O yazırdı: «İnsanlar dörd təbəqədən ibarətdir: əmirilər, tacirlər, sənətkarlar və əkinçilər».

Tusi zəmanəsində hakimlərin məhkumların əməyinin nəticəsini mənimsəməsini görmüş və tənqid etmişdir. O dörd təbəqənin hər birini ayrı-ayrılıqda təhlil etmiş və hər bir təbəqə haqqında öz mülahizələrini bildirmişdir. Tusi qılıncın faciə gətirdiyini, qələmin isə hörmətini xüsusi vurğulamışdır. O zəmanəsini çəkinmədən haqsızlıq zəmanəsi adlandırmışdır. Tusi azad cəmiyyət arzusu ilə yaşamışdır. Bu cəmiyyətdə hamı bərabər hüquqlu olub, varlı və yoxsullara parçalanmır. Azadlıq şəhərində azad xalq yaşamalıdır. Fəribi və Nizamidən sonra Nəsirəddin də özünün utopik cəmiyyət ideyasını irəli sürür. Onun ictimai siyasi görüşlərinin ana xəttinin leytmotivi ədalətlik prinsipinin bərqərar edilməsidir. Dövlət başçısı xalqa münasibətdə ədalət prinsipini heç vaxt unutmamalıdır. Tusinin etik-əxlaqi görüşləri də diqqəti cəlb edir. Onun bu problemə həsr etdiyi əsərləri dillər əzbəridir. O əxlaqi simanın formalaşmasının mənbəyini real gerçəkliklə əlaqələndirir.

dimişdir. «Xalqın hörmətini qazanmaq sərvət qazanmaqdan daha dəyərli» fikri də Nəsrəddin Tusiyə məxsusdur. O mühüm etik xüsusiyyətləri, əxlaqi prinsiplərin ümumbəşəri xarakterə malik olduğunu vurğulayaraq onların qorunmasını zəruri saymışdır. Dövlət başçısı – xalq, valideyn, övladlar, tərbiyəçi – tərbiyə olunan məsələlərində də ədalətli mövqenin həlledici rolunu yüksək qiymətləndirir. Onun etik sistemində alim və sənətkarların xüsusi yeri vardır. Həyatda pis sənət yoxdur, pis sənətkar vardır. Sənətkar bacarıq və qabiliyyətinə görə xalq arasında xüsusi hörmətə malik olur.

«Əxlaqi-nasiri» əsərində (Şərqdə böyük nüfuz və hörmətə malik olan bu əsərində) zamanəsi üçün orijinal fikirlər söyləmişdir. Bu əsərində Tusi ictimai həyat və əxlaq problemləri ilə yanaşı təbiətsü-nəşliğin ümumi problemlərinə də toxunmuşdur. Onun ən böyük xidməti materiyanın əbədiliyi və məhvedilməzliyi ideyasını müdafiə etməsidir. Tusi uşaqların tərbiyəsi haqqında da çox maraqlı fikirlər söyləmişdir. Uşaqlar lovğalıq, təkəbbür və s. mənfi hiss və emosiyalardan uzaq olmalıdır. Onlar var-dövlətli valideynləri ilə öz paltarları, geyim-keçimləri və sərvətləri ilə fəxr etməməlidir. Uşaqların qarşısında həmişə qızıl və gümüşün rolu aşağı salınmalıdır. Çünki qızıl və gümüş zəhərli ilandan çox zərər verəndir. Mənəvi təmizliyə, əxlaq saflığına, vicdan bəllurluğuna son dərəcə böyük əhəmiyyət verən Tusi insanın kamilliyində, səadətə çatmasında, xeyirli işlər görməsində ədalətli vicdanın zəruriliyini xüsusi vurğulayır. Tusiyə görə fəzilət dördür: «hikmət», «şücaət», «iffət» və «ədalət», ziddiyyətlər baxımından rəzilətlərin sayı da dörd olmalıdır: 1. Avamlıq - hikmətin ziddi; 2. Ağciyərlilik - şücaətin ziddi; 3. Çılğınlıq - iffətin ziddi; 4. Zülmkarlıq - ədalətin ziddi.

Başqa fəzilətlərə nisbətən «ədalət» haqqında Tusi daha çox, daha geniş danışaraq, onun fəlsəfi, ictimai, siyasi mahiyyətini açmağa çalışır. Hər şeydən əvvəl, Tusi «ədaləti» yerdə qalan bütün fəzilətlərdən daha şərəfli hesab edir.¹⁷⁸

Nəsirəddin Tusi istedad və qabiliyyəti ən böyük əxlaqi sərvət hesab etmişdir. O xasiyyəti fitri bir hal kimi qəbul etməmişdir. Aristotel və Platonun ardınca o ictimai utopiyanı əsas götürərək «ideal insan», «ideal ailə», «ideal cəmiyyət» yaratmağa çalışmanın zəruriliyini irəli sürmüşdür. Onun etik-əxlaqi sistemində əmək və zəhmət mühüm yer tutmuşdur. Zəhmətdən alınan zövqü o ən böyük zövq hesab etmişdir. Müsbət əxlaqi keyfiyyətlər sırasında iradə azadlığını, təmkinliliyi və səbirliliyi yüksək qiymətləndirən Tusi dünyagörüşündə həmin prin-

siplərə önəmli yer ayırmışdır. Dostluq, yoldaşlıq, sədaqət onun əxlaqi sisteminin əsas prinsipləri sırasına daxildir. O mühüm əxlaqi keyfiyyət hesab etdiyi xoşxasiyyətlilik və xeyirxahlığı xüsusi təhlil etmişdir. Onun fikrincə xeyirxah insanlarda on cür müsbət əxlaqi sifət olmalıdır. Əvvəla, yalançı olmamalıdır; ikinci insafı olmalıdır; üçüncü eyib axtarmamalıdır; dördüncüsü xalqın günahından keçməyi bacarmalıdır; beşinci üzrxahlığı bacarmalıdır; altıncı, əziyyətə dözməyi bacarmalıdır; yeddinci özünü tənbeh etməyi bacarmalıdır; səkkizinci öz eybini başqasının eybindən tez görməlidir; doqquzuncu, hamı ilə mülayim rəftar etməlidir; onuncu, özünü çox tərifi etməməlidir; özü haqqında yüksək fikirdə olmamalıdır.¹⁷⁹

Ümumiyyətlə, Nəsrəddin Tusinin dünyagörüşü çoxcəhətli və zəngin olmuş, onun fəlsəfəsi və əxlaqi təlimi indinin özündə də yüksək dəyərini saxlamaqdadır.

CƏLALƏDDİN RUMİ (1207-1273)

Rumi orta əsrlərin ən böyük türk mistik şairi Cəlaləddin Məhəmmədin ədəbi təxəllüslərindən biridir. Bu təxəllüs «rumi», «rumdan olan» kimi yaşayış yerini bildirir. Doğrudan da şair ömrünün çox hissəsini o vaxtlar Rum adlanan kiçik Asiyada keçirmişdir.

Cəlaləddin Ruminin sufilik fəlsəfəsinin hərtərəfli araşdırıcılarından biri professor Yusif Rüstəmov kitabını aşağıdakı fikirlə başlayır. «Elə mütəəvvüf-sufi mütəfəkkirlər var ki, onlardan tək birinin həyatını və dünyagörüşünü araşdırmaq alimin bütün həyatının məzmununu təşkil edə bilər. Onlardan biri, bəlkə də ən görkəmli Məvlənə Cəlaləddin Rumidir».¹⁸⁰

Gələcəkdə məşhur olacaq şairin atası Məhəmməd ibn Hüseyn əl-Xatibi əl-Bəlxî (1148-1231) daha çox Bahaəddin Vələd kimi məşhur olmuşdur. O dövrünün müsəlman ilahiyətçiləri içərisində ən tanınmışlardan biri olmuşdur. Bununla bərabər o müsəlman mistiklərinin nümayəndələrinə, sufilərə rəğbət bəslədiyini heç vaxt gizlətməmişdir. O özünü məşhur sufi-intellektualı Qəzalinin mənəvi ardıcılı hesab edirdi. Öz müasiri sufi-praktik Nəcməddin Kubranın baxışlarını da müdafiə etmişdir. Bir sözlə, geniş teoloji biliyi, dövrünün ən böyük

¹⁷⁹ Nəsrəddin Tusi. Əxlaqi-Nasiri.

¹⁸⁰ Rüstəmov Y. Məvlənə Cəlaləddin Ruminin sufilik fəlsəfəsi. B., 2002, s. 3

¹⁷⁸ Xacə Nəsirəddin Tusi. «Əxlaqi-Nasiri», B., 1980, s. 102.

alimi olması ona böyük şöhrət qazandırmışdır. Sonralar öz yazdıqlarını «Təhsil» məcmuəsində toplamışdır. O zaman Yaxın Şərqdə dini dünya görüşünü – sufi doktrinasının müddəaları ilə uzlaşmış islamın geniş yayıldığı məlumdur. Bütün bunlar onun oğlu Cəlaləddinin baxışlarına həlledici təsir göstərmişdir. Cəlaləddin Rumi 30 sentyabr 1207-ci ildə indiki Əfqanıstanın Bəlx şəhərində anadan olmuşdur. Atası Bəlxdən çıxaraq Məkkə və Mədinəni ziyarət etmək arzusu ilə yola düşür. Yolüstü Nişapur şəhərində məşhur fars sufi şairi Fəridəddin Əttar ilə görüşür. Söhbəti başa vuran şair Bəhaəddin Vələdə kiçik yaşlı oğlu Cəlaləddini göstərərək demişdir. Çox keçməz ki, sənin oğlun özünün kim olduğunu sübut edir. O oğlana özünün «Əsrarnamə» («Sirlər kitabı») poemasını bağışlayır. Cəlaləddin bütün ömrü boyu o kitabdan ayrılmamışdır. Ruminin poetik yaradıcılığı və fəlsəfi-dini baxışları Yaxın və orta Şərqnin ədəbi baxışlar sistemində dərin iz buraxmışdır. Hələ yaşadığı dövrdə canlı əfsanəyə çevrilən müqəddəslərdən biri elan olunan bu şəxsiyyət həm həddindən artıq tərif edilmiş həm də dəhşətli şəkildə inkar edilmişdir. Ömrünün xeyli hissəsini Kiçik Asiya şəhərlərində keçirən Cəlaləddin Rumi əvvəlcə Malatya, Sivas, Ağ şəhər, Larenda və s. şəhərlərdə olmuşdur. 1226-cı ildə oğlu Sultan Vələd doğulur. «Vələdnamə» əsərini oğluna həsr edir. Atası öldükdən sonra 24 yaşlı Cəlaləddin mədrəsədə onun yerini tutur və bununla da yerli nüfuzlu din xadimlərinin sırasına daxil olur. Konya şəhərinə köçdükdən sonra onun nüfuzu sürətlə artmağa başladı. Bir neçə dəfə Qurana şərh vermək fikrinə düşür. Qələndər səyyah sufi şairi Şəmsəddin Təbrizi ilə görüşənə qədər onun həyatında əlamətdar bir şey görünmür. Şəmsəddin onun bütün həyatını dəyişdirmişdir. Şəmslə görüşün sevinci ona bəslədiyi həqiqi məhəbbət Cəlaləddini dəyişdirib başqa adam edir, o Təbrizini mənəvi müəllimi, özünü isə onun dinləyicisi və şagirdi elan edir. Şəms onun üçün bir yeni aləmin qapısını açır.

Şəmsəddin Təbrizini şəxsiyyəti (Cəlaləddin Rumi ilə tanış olanda 60 yaşa çatmışdı) ətrafında çoxlu sirlər dolaşır. Mənbələrdə onun obrazı sirlərlə doludur. Şəmsəddin Təbrizi necə peyda olursa, elə də yoxa çıxır. Bir çox tədqiqatçılar Şəmsəddinin yox olması epizodunu, xüsusi qeyd edirlər. Onun Cəlaləddinin həyatında kardinal surətdə böyük dəyişikliklər yaradan insan olduğunu nəzərə alaraq tədqiqatçılar bu yox olmanı maraqlı əfsanə səviyyəsinə qaldırmışlar. Qələndərilər qardaşlığına yaxın olan mistik Şəmsəddin Təbrizi Yaxın şərq ölkələrini gəzərək sufiliyi təbliğ etmişdir.

O, hər bir ritual və kult prinsiplərini inkar etmiş, mənəvi saf-

lığa çağırmış, xalqla ünsiyyəti zəruri hesab etmişdir. Sufi Şəms teologiyasının və sxolastik fəlsəfənin üzərinə amansız hücumu keçmiş, dini fərqləri qəbul etməmiş, müxtəlif dinə etiqad edənləri sülhə çağırmış və belə hesab etmişdir ki, hər bir dinin mahiyyəti ritualların keçirilməsində deyil, dinə inanmaqdadır.

26 noyabr, 1244-cü ildə gəzərki dərviş Dəməşqdən Konyaya gəlir və şəhər alverçilərinin qaldığı Karvansarada qalmalı olur. Müəyyən vaxt keçdikdən sonra o küçüyə çıxır və darvazanın, qarşısında oturur. O, uzaqdan birisinin qatır üstündə tərəfdarları, şagirdləri tərəfindən müşaiyyət olunaraq gəldiyini görür. Bu şəhərin qazisi Cəlaləddin Rumi idi. Cəlaləddin ona çatarkən o ayağa qalxır və soruşur. Mənə de! Allahın qullarından kim, – Məhəmməd peyğəmbər, yaxud da, Bistandan olan Bəyazid böyükdür? Cavabında eşidəndə ki, əlbətdə ki, Məhəmməd böyükdür. Çünki Qurani-Kərimdə Məhəmmədin sonuncu peyğəmbər olması haqqında fikirlər vardır. Təzədən belə sual verilir ki, onda peyğəmbərlərin bu sözünü necə başa düşək? Ey Allahım biz Sənin haqqında biləcəyimiz qədər bilmirik». Bəyazid isə belə demişdir: «Mən məşhuram, mən məşhuram! Gör mən nə qədər qüdrətliyəm!». Cəlaləddin bu sözləri eşidərkən sarsılmışdır. Bu qoca dərvişdə o birdən tamamilə başqa adamı gördü. O dərvişi evinə çağırdı və həmin vaxtdan başlayaraq onun xarici aləmə əlaqəsi kəsildi. 16 ay o Şəmslə uzun söhbətlər aparır, səbrli dinləyici kimi onun dediklərinə qulaq kəsilir. Şəmsəddin onun üçün məhəbbət mücəssəməsi, odlu, alovlu dostluq, mənəvi yaxınlıq rəmzi idi. Cəlaləddinə Şəms yeni bir dünyanı açır, mistik əhval ruhiyyələr, həyəcanlar, ehtiyaclar pisixofiziki təmrinlər mənəvi olmuşdur, Cəlaləddin orta əsrlərdə Yaxın Şərqdə dini ideologiyanın hökmranlıq etdiyi bir dövrdə yaşamışdır. Bu dövr Engelsin qeyd etdiyi kimi orta əsrlərin bütün keçmiş tarixi bir daha sübut edir ki, bu dövr yalnız bir ideologiya forması, dini ideologiyayı tanıyır.¹⁸¹ F.Engels fikrinə davam edərək yazırdı: «Orta əsrlərdə bütün başqa ideologiya formaları: fəlsəfə siyasət və hüquqsünasılıq teologiya ilə birləşdirilib, onun bölmələrinə çevrilmişdir. Bunun nəticəsində hər bir ictimai və siyasi hərəkət, teoloji şəkil almaları olur. Kütlələrin hissiyyatına, ancaq dini qida verilmişdir; buna görə də coşqun bir hərəkət doğurmaq üçün, bu kütlələrin öz mənafeyini onlara dini donda təqdim etmək lazım idi».¹⁸²

Müsəlman dünyagörüşünün növlərindən biri də müsəlman mis-

¹⁸¹ Marks K. və Engels F. Din haqqında. B., 1965, s. 198.

¹⁸² Yəne orada, s. 218.

tisizmi- sufilik idi.

Sufilik Şərqdə orta əsr antifeodal görüşlərinin ifadəsi hesab olunurdu. Sufilik olduqca rəngarəng müxtəlif cərəyan olub çox saylı məktəbləri özündə birləşdirmişdir. Orta əsrlərdə bütün müsəlman dünyasını əhatə etməklə qalmayıb, Siciliya, Balkanları, İspaniyanı da öz təsiri altına ala bilmişdi. F.Engels yazırdı: Orta əsrlərdə bütün başqa ideologiya formaları: fəlsəfə, siyasət və hüquqşünaslıq teologiya ilə birləşdirilib onun bölmələrinə çevrilmişdi. Bunun nəticəsində hər bir ictimai və siyasi hərəkət teoloji şəkil almalı olurdu. Kütlələrin hissiyyatına ancaq dini qida verilmişdi; buna görə də coşqun bir hərəkət doğurmaq üçün, bu kütlələrin öz mənafeyini onlara dini donda təqdim etmək lazım idi.¹⁸³

İlkin mərhələni (VIII əsr- IX əsrin ortaları) çıxmaq şərti ilə sufilik asketizmdən ayrılaraq müstəqil fəlsəfi dini- etik təlimə çevrilmişdir. Lakin sufilik heç vaxt vahid, dəqiq formula edilmiş və ciddi baxışlar sistemi olmamışdır. X-XI və XI-XIV əsrlərdə sufilik üzvi surətdə antimistik idealist fəlsəfənin ideyalarının və xristian teologiyasının mühüm prinsiplərini qəbul edərək, eləcə də yerli kultlarla ənənələrlə çulğışaraq, olduqca mühüm inkişaf mərhələlərini keçmişdir. Ona görə də sufilik dedikdə yalnız bir cərəyan, yaxud məktəb, eləcə də istiqamət kimi başa düşülmür. Onun çox saylı cərəyanları məktəbləri və qanadları çox saylı «yolları» mövcuddur. Onları çox vaxt son məqsəd ideyası birləşdirir bilir. Bu məqsədə çatmağın metodları (psixotreninq, fiziki təmrinlər) olduqca rəngarəngdir, bəzən isə sadəcə olaraq polyar xarakter daşımışdır. Bir sözlə sufilik- islam dini çərçivəsində xüsusi dini fəlsəfi dünyagörüşüdür. Onun nümayəndələrinə görə ilahi ilə birbaşa mənəvi ünsiyyət mümkündür.

Bu ekstaz və yaxud daxili nurlanma yolu, şəxsi təcrübə vasitəsi Allahın yolu ilə gedən onə məhəbbətlə qovuşan sufünün ən böyük inamıdır. Orta əsrlərdə bu cür cərəyanlar kifayət qədər olmuşdur və mistika demək olar ki, bütün böyük dini sistemlərə (induizm, xristianlıq, buddizm) daxil ola bilmişdir.

Sufilərin həyatının məqsədi Allahın mistik dərk edilməsidir. Bu dini ideala, onların bütün fikir, niyyət və davranışı tabe edilmişdi. Onların mistik «yol» konsepsiyası kamil insan və mənəvi təmizlənmə ideyasından yaranır. Eləcə də bunun üçün sabit etika, əxlaq və bir an içində yaranan psixi vəziyyətlərin bütöv seriyası keçilməlidir. Sufilik ideyaları çox sürətlə bütün müsəlman dünyasına yayılmışdır. Hətta

rəsmi ruhaniliyin açıq və amansız mübarizə aparması da onların qarşısını ala bilməmişdir. Bu ideyalar islama xeyli mənəvi əlavələr etmiş, onun sərt rəsonalizmini yumşaltmış, insana başqa cür baxmağa məcbur etmiş, onun təbiətdə və cəmiyyətdəki rolunu düzgün qiymətləndirməyi irəli sürmüşdür. Bununla əlaqədar bir çox tədqiqatçılar sufilikdə tək cəmiyyət dini fəlsəfəni deyil, həmçinin islamın kütləvi dinini görməyə meylli olmuşlar. Onlardan ən geniş yayılmış istiqamətlərdən biri «vahid varlığa», «vahid mahiyyətə» («vəhdət əl-vücut») istiqamətidir. Onun son variantda işlənilib hazırlanması İbn Ərəbinin adı ilə bağlıdır. O, Cəlaləddin Ruminin böyük müasiri olmuşdur.

Öz mahiyyətinə görə bu teosofiya konsepsiyası «mistik monizm»i olduqca uzaq olduğu panteizmlə eyniləşdirilə bilməz. Çünki panteizm Allahın təbiətdə, təbiətin Allahda ayrılmaz mövcudluğunu etiraf edir. İbn Ərəbidə isə Allah ali yeganə mahiyyətə malik realıq kimi mühüm aspektdə şərh olunur: gizli, hissedilməz və dərk edilməz formada yeni onu müəyyən etmək qeyri-mümkündür və heç bir cəmiyyət halını qəbul etmir, açıq formada burada həmin realıq bütün müxtəlifliyində və cəmiyyət halında Allahına özünə oxşar yaratdıqları ilə əlaqədar olan aspekt hesab olunmur. Deməli, Allah vahid yaratıcı olduğundan, dünyanı öz sığacağına əsasən yaratdığına görə bunun üçün Allah və təbiətin bir-birinin içərisində, bir-biri ilə yanaşı mövcud olması qeyri-mümkündür. Allah mütləq mənada dərk edilməzdir, o insan ağına əsasən qavranılmazdır. Təbiət isə illyüzordur. Bu «intellektual» sufilik idealist nəzəriyyələrin xanədanlığıdır. «İntellektualılıqla» yanaşı sufilikdə bir sıra cərəyan və istiqamətlər tərəfindən irəli sürülmüş «praqmatiklik» də mövcud olmuşdur. Onların içərisində ikisi daha çox seçilir. İki əsas məktəbin hər ikisi Allahla ünsiyyətin mümkünüyü ideyasını işləyib-hazırlamışdır. Birincisi belə hesab edirdi ki, insanın Allahla ünsiyyəti yalnız ekstatik trans vəziyyətində mümkündür. Bu ən dərin meditasiyanın nəticəsində və Allahın adının tez-tez təkrar edilməsi sayəsində mümkün ola bilər. Bu zaman insanın qəlbi öz substansiyal keyfiyyətini itirməsədə bir anlıq da olsa öz-özünü itirmək məcburiyyətində olur. İkinci məktəb isə təsdiq edir ki, bu məqamlarda, anlarda insan ruhu (qəlbi də demək olar) tamamilə Allahla birləşir, özünü Allahla eyniləşdirir, tək cəmiyyət fərdi əlamətlərini itirməklə qalmır, həm də substansial keyfiyyətlərini itirərək ilahi keyfiyyətlər əldə edir. Birinci məktəb «ayıqlıq» məktəbi adlanır və özünün ekstatik görünümünə tənqidi münasibət bəsləyir və həmin vəziyyət üzərində tam nəzarət etməyə çalışır. Prinsipcə ortodokslar tərəfindən qəbul edilmişdir. İkinci məktəb «sərxoş olma», «ekstatik məftunluq» – ruhanilərin amansız reaksiyası-

¹⁸³ K.Marks və F.Engels. Din haqqında. B., 1965, s. 218

na səbəb olmuşdur. Onlar həmin məktəbin nümayəndələrini dinsizlikdə, təriqətdə, Allahla özlərini eyniləşdirməkdə günahlandırıldılar.

Sufiliyin sosial bazasını kasıb və ortabab şəhər əhalisi, kiçik ticarətçilər, orta səviyyəli tacirlər, sənətkarlar, kiçik məmurlar, aşağı təbəqədən olan ruhanilər, tələbələr təşkil edirdi. Onların içərisindən sufi qardaşlığı və ordenlərinin müridləri çıxırdı. Sufi icmaları ilə sənətkar və ticarət birlikləri arasındakı sıx əlaqə kütlələrdə sosial dayağı və maddi himayəni təmin edirdi. Sufilik şəhər əhalisinin kasıb və orta təbəqələrinin ideologiyasının əsas ifadəçisi rolunda çıxış edirdi. Doğrudur, bu nisbət sufiliyin təkamülünün müxtəlif mərhələlərində müsəlman dünyasının müxtəlif regionlarında bir sıra tərəddüdlərə səbəb olurdu. Lakin fakt budur ki, sufilik ideologiyası çoxlarının diqqətini cəlb edirdi, o bir sıra etik– dini müddəalar və konsepsiyalar irəli sürməklə praktiki olaraq özünü rəsmi islama qarşı qoyurdu. İslam isə feodal dövləti ilə ayrılmaz idi, onunla birlikdə monolit teokratik sistemi təşkil edirdi. Bütün bunlar isə bir daha onu sübut edirdi ki, sufilik hakim idarə sistemi ilə oppozisiyada olmuşdur. Bir çox qardaşlıqlar və icmalar özlərinin başlıca prinsipi kimi hakimiyyətlə hər hansı kontakta girməməyi irəli sürürlər. Kiçik Asiyada baş verən xalq hərəkatları və üsyanlarının əksəriyyətinə sufilər başçılıq etmişlər. «Feodalizmə qarşı inqilabi müxalifət bütün orta əsr boyu davam etmişdir. Zamanın şəraitinə uyğun olaraq o gah mistika şəklində, gah açıq bidət şəklində gah da silahlı üsyan şəklində meydana çıxır».¹⁸⁴

Həmin proses bütün 12-14-cü əsrlər boyu davam etmişdir. Kiçik Asiyada mistik hərəkata gəldikdə isə Cəlaləddinin dövründə şəhər əhalisinin müxtəlif təbəqələri arasında sufilik geniş yayılmışdı. Sənətkarların peşəkar birlikləri ilə sıx əlaqədə olan sufilik açıq antifeodal əhval-ruhiyyə ilə mühüm dini-fəlsəfi hərəkat kimi çıxış edirdi. Bir sözlə, tədqiqatçıların əksəriyyətinin fikrincə 16-cı əsrə qədər sufiliyi qətiyyənlə mürtəce sosial cərəyan hesab etmək qeyri-mümkündür. Bir sıra antisosial müddəalara baxmayaraq (tərkidünyalıq, Allaha təvəkkül, mütləq səviyyəyə qaldırılan azla qənaətlənmək təbiidir ki, antisosial xarakter almışdır) sufilik uzun müddət oppozisiya xarakteri daşmışdır. Lakin o müəyyən dövrlərdə sırf konservativ cizgilər əldə etmişdir.

Mətləb üzərinə qayıdaq! Şəmsəddin Təbrizinin ideya və baxışları Cəlaləddinə hələdici təsir göstərmişdir. Dərvişə odlu və səmimi şəkildə bağlanan Cəlaləddinin ondan ayrılmağa gücü çatmırdı. Cəlaləddin mədrəsədə məşğələləri buraxır, şagirdləri və ailə üzvləri ilə

çox nadir hallarda görüşürdü. Bu isə olduqca böyük narazılıqla qarşılandı. Əvvəlcə sakit pıçıltılar, sonra isə açıq hədələr (Şəmsəddin Təbrizinin əleyhinə) başlandı. Hətta Şəmsəddinin həyatına uğursuz qəsdlər də olmuşdur. Şagirdlərin sakitləşməyəcəyini hiss edən Şəmsəddin 11 mart 1246-cı ildə gizli surətdə Konyadan çıxaraq Dəməşqə qaçır. Əhvalı pozulmuş Cəlaləddin yeganə inandığı oğlu Sultan Vələdi Şəmsəddinin arxasınca Dəməşqə göndərir. O məktubunda acizənə surətdə onun geri qayıtmasını xahiş edirdi. Şəms və Vələd piyada Konyaya qayıdılar. Şagirdlər Şəmsi düşməncəsinə qarşıladılar. Fiziki hədələr davam etdirildi. Cəlaləddin özü isə sevincindən göyün 7-ci qatında idi. Lakin Şəmsin düşmənləri yatmamışdı və bir dəfə o birdəfəlik yox oldu. Bu hadisə 1247-ci ilin ortalarında baş vermişdir. Mənbələr bir sıra versiyalar irəli sürürlər. Onlardan biri belə idi ki, Şəms Cəlaləddinin kiçik oğlu Ələddin tərəfindən xəncərlə öldürülmüş və quyuya atılmışdır. Onu quyudan çıxaran Sultan Vələd Şəmsi torpağa basdırmışdır. Olanları Cəlaləddindən gizlətməmişlər. Cəlaləddin onu tapmaq üçün 2 dəfə Dəməşqə gedir. Lakin tapa bilmir. Çox böyük iztirablara düçar olur. Onun bu halını Sultan Vələd hərtərəfli təsvir edə bilməmişdir. Cəlaləddinin vəziyyəti elə ağırlaşdı ki, ev adamları onun tezlikdə dəli olacağını düşünürdülər. Lakin o, dəli deyil şair oldu. Özü də sözün həqiqi mənasında şair oldu. O saf insani hisslərlə mistik mövzuda şeirlər yazmağa başladı. Onun «Divan»-ına daxil olan şeirlərin əksəriyyəti «Şəms» imzası ilə bizə gəlib çatmışdır. Cəlaləddinin istedadının ayrılmaz cizgilərindən biri onun musiqi qabiliyyəti, ritmi qeyri-adi şəkildə duyması bacarığı olmuşdur. O, tütəyə daha çox meyilli olmuşdur. Təsədüfi deyildir ki, əsərinin proloqunda tütəyə həsr etdiyi misralar dediklərimizin sübutu ola bilər. Şəmsin qeyb olunmasından sonra Cəlaləddin tez-tez yığıncaqlar keçirir, yazdığı qəzəlləri musiqi sədaları altında ritual səviyyəsində oxunmasını, rəqslər edilməsini təşkil edirdi. Bu cür şer və qəzəllər çox idi. Rəqs ritualları Şəmsin itkisini və axtarışını simvolizə edirdi. Bu dini ayın **Səma** adlanırdı. Gündəlik sufi həyatına **Səma** Cəlaləddindən qabaq tətbiq edilmişdi. Sufilər musiqinin emosional təsir gücünü başa düşürdülər. Onun adamların əhval-ruhiyyəsinə, hisslərinə hakim kəsildiyini bildirdilər. Lakin musiqinin dərvişlərin ümumi yığıncağında tətbiqi yalnız Cəlaləddinin adı ilə bağlıdır. Rəqs ritualı onun ardıcılıarı tərəfindən daha zənginləşdirmişdir. Fasiləsiz fırlanma və musiqi, kütləvi ekstaza və transa gətirir. Bu təkcə rəqs edənləri deyil, tamaşaçıları da öz təsiri altına sala bilirdi. Qərbi Avropada «Mövləvi» təriqəti həmin praktikadan sonra «fırlanan dərvişlər ordeni» adı almışdır.

¹⁸⁴ K.Marks və F.Engels. Din haqqında, s. 81

Ümumiyyətlə, şagirdləri Cəlaləddini fanatikcəsinə sevirtilər. Hətta bu yolda istənilən adamı öldürməkdən belə çəkinmirdilər. Cəlaləddinin şah əsəri olan «Məsnəvi»ni 1258-1270-ci illərdə yazmışdır. Ömrünün 12 ilini bu əsərin yaradılmasına həsr edən Cəlaləddin bütün zamanələr və dövrlər üçün qəbul edilən bir əsəri ortaya qoya bilməmişdir. Əsər 26640 beytdən ibarətdir.

Cəlaləddin 17 dekabr 1273-cü ildə Konyada vəfat etmiş və atası ilə bir mavzeydə dəfn olunmuşdur.

Cəlaləddin Rumi özünün xüsusi fəlsəfi baxışlar sistemini, eləcə də orijinal mistik «yolu» yaratmışdır. Onun getdiyi çıxır ardıcılığı daha da genişləndirmişlər. Cəlaləddin Rumi hərtərəfli erudisiyaya, intellektual və poetik istedadla malik olmuşdur. O Sənai və Əttarın, Mütənabi və Xəllacın, Bəyazid Bistaminin, Qəzalinin əsərlərini və mistik görüşlərini dərinləndirən öyrənmişdir. Qəzali özünün eklektik dini-etik sistemində mistisizmlə birlikdə islam ənənələrini və rasionalizmini birləşdirməyə çalışmışdır. Cəlaləddinin Dəməşqdə və Hələbdə «ekzistensial monizm» nəzəriyyəsinin banisi İbn Ərəbinin, mühazirələrinə qulaq asıb– asmadığı haqqında məlumatı yalnız təsəvvür etmək olar. Lakin İbn Ərəbinin ideyaları Cəlaləddin Rumiyə tanış idi. Bunu biz «Məsnəvi»də aydın şəkildə görə bilərik. Prinsipcə Rumini sufi «yolu» praktikası daha çox cəlb edirdi. Eyni zamanda o «intellektual» konsepsiyadan da imtina etməzdi.

Təbii ki, Cəlaləddin dərin dini etiqad adamı olmuşdur. Lakin onu hansısa müəyyən sufi məktəbinin tərəfdarı və ardıcılı adlandırmaq çətindir. O elə bir dövrdə yaşamışdır ki, o zaman adamlar yalnız din və ilahiyyət prizmasından cəmiyyətdə və dünyada yerini müəyyənləşdirə bilirdi. Elə buna görə də Rumi daim öz yaradıcılığında həyatı və ideal olanı, bəşəri və mistik olanı birləşdirməyə çalışmışdır. O bütün mistiklər kimi öz poetik dühası ilə bir vəzifəni– insan və Allahın qarşılıqlı münasibəti problemini başa düşməyə və həll etməyə çalışmışdır. Onun nöqtəyi-nəzərinə görə dünyada yarananların kamilliyi insanda təcəssümünü tapır. İnsan həqiqətə çataraq inkişafın bir dövrünü tamamlayır, o saat da digər dövr başlanır. Lakin Cəlaləddin böyük poetik istedadla malik olduğundan onun ekstatik görünüşü, poetik obrazlardakı təsvir etdikləri ağıl tərəfindən icad edilmiş ardıcıl məntiqi mühakimələr sırası deyildir. Onun stixiyası ilham və ekstazdır. Bu münasibətlə Ruminin tədqiqatçılarından biri olan R.Nikolson yazırdı ki, Rumi şair və mistikdir, o filosof və mütəfəkkir deyildir. Onun sistemi yoxdur, lakin o estetik atmosferi yarada bilir. Əlbəttə Nikolsonun bəzi fikirləri ilə razılaşmaq qeyri-mümkündür. Çünki Cəlaləddin Rumi heç

bir fəlsəfi sistemi yaratmasa belə, o sözün həqiqi mənasında filosof və mütəfəkkirdir. «Məsnəvi» şairin yaradıcılığının zirvəsidir, Əbdürrəhman Cami «Məsnəvi»ni «Fars dilində yazılan Quran» kimi ifadə etmişdir. Cəlaləddinin şagirdləri və «mövlanə» qardaşlığının üzvləri poemanı tərifləyirdilər. Ümumiyyətlə, sufilik öz məzmununa görə bir-birinə yaxın olan çoxsaylı əsərlərin yaranmasına şərait yaratmışdır. 500-ə qədər yazılan bu əsərlərin heç biri Cəlaləddin Ruminin əsəri kimi geniş surətdə yayılmamışdır. Onun həcmi təqribən Homerin «İliada» və «Odiseya» əsərinin həcminə çatır. O Dantenin «İlahi komediya»sından 2 dəfə çoxdur. Yalnız həcm baxımından Firdovsinin «Şahnamə»sindən 2 dəfə azdır.

Əsərdəki piritça və hekayələrin əksəriyyətinin mənbələri şərq ədəbiyyatında vardır. O eyni zamanda müxtəlif xalqların folkloruna müraciət etmişdir. Poema yalnız ilhamın məhsulu olmuşdur. Əsəri özü deyil, sevimli şagirdlərinə diqtə etməklə yazdıran Rumi, sözün həqiqi mənasında şedevr yaratmışdır. Özündən əvvəlki şairlər kimi Rumi də öz əsərində dialektik janra üstünlük vermişdir.

Yada salmaq lazımdır ki, Rumi bu əsərini şagirdlərinin xahişi ilə müsəlman mistisizmi üzrə rəhbərlik əsəri kimi yaratmışdır. Təbii o tez-tez Qurana müraciət etmişdir. Quran isə Məhəmməd Peyğəmbər haqqında müsəlman ezoterizminin, hekayətlərinin fundamentidir. Quranın ayələrini alleqorik şərh edərək, bir sıra ayələrin «sirlərini» bir növ oxuculara çatdırır. Buradakı peyğəmbər haqqında hekayətlər, sufi konsepsiyasının çərçivəsi və simvolları əsasında şərhini tapır.

Məsnəvinin əsas sufi– əxlaqi-etik müəddələri belədir. Tezis (mistik postulat), sonra onun təsdiqi (quran ayəsi və yaxud hədis), sonra illyustrativ nümunə (piritça, hekayə, münatürdəki novella), daha sonra nəticə (sentensiya və təminat) və s. Göründüyü kimi «Məsnəvi»də Ruminin metodu davamlılıq cizgiləri ilə özünü göstərir. Son vaxtlarda poemada sufi ideya və doktrinalarının xaosluq ifadəsindən çox danışılır. Avropa oriyentalisti Y.Baldik belə bir fakta diqqəti yönəltmişdir ki, öz strukturuna görə «Məsnəvi» Əttarın «İlahinamə» əsərinə yaxındır. Lakin orada orijinal hissi cəhətlərə, insan istəklərinə, onun Allahı və həqiqəti axtarmasına xidmət edir, alçaq hisslər isə şər və yalanın mahiyyətidir, şeytanın fırıldaqlarıdır. Birinci hissə birinci və ikinci dəftəri əhatə edir. İkinci hissə isə üçüncü və dördüncü dəftəri özündə birləşdirir. Bu hissələrin əsas məzmununa mələyin birincidə fəaliyyət göstərən iblisi əvəz etməsi, Mütələq ağılın, insan ağılı və biliyinin nisbəti və s. məsələlər daxildir. Üçüncü hissə (beşinci və altıncı dəftər) bir mahiyyətli varlığın təsdiq edilməsi və insan varlığını

inkar edilməsi məsələlərini birləşdirir. Burada mütləq ruhun və əbədi işıq– Həqiqətin mistik konsepsiyası izah olunur. İnsanın ilahidə əriməsi, şeyxin birinci dərəcəli rolu xüsusi vurğulanır.

İlk baxışda sufilerdə qəbul edilmiş «yolun» üçmərhələli sistemi, təqdim olunan sxemi, ellin dövrünün idealist filosofu Plotinin–ümumi ruh, ümumi ağıl, yeganə mövcud olan– triadasını xatırladır. Beləliklə «Məsnəvi»də üç bir-birinə çulğamış və bir-birilə əlaqədar olan strukturu müşahidə etmək olar. Bunlar mistik, Qurana əsaslanan, müsəlman və ədəbi– illustrativ, strukturlardır. Şərqdə bu üçüncü pritcha, lətifə, tarix və s. formalar da geniş yayılmışdır. «Məsnəvi»də Rumi olduqca mürəkkəb fəlsəfi konsepsiyaları, sadə, aydın dildə ifadə etmişdir. Ruminin poetik təfəkkürü təkraredilməzdir. O həqiqəten mütəfəkkir şairdir.

Cəlaləddin Ruminin yaratdığı əsər haqlı olaraq sufi poeziyasının zirvəsi hesab olunur. Bu poema müsəlman mistisizminin həqiqi ensiklopediyasıdır.

İBN TƏYMIYYƏ (1265-1328)

İslamda sünni təriqətinin tədqiqatçıları Məvərdi, Bəqillani, Cüveyni, Qəzali, İbn Camaa və başqaları siyasi nəzəriyyələri təmsil edirdilər. Burada şəriətin ideal normaları dəyişilən tarixi şərait arasında kompromis axtarışı mühüm yer tuturdu. İbn Təymiyyənin adı ilə bağlanan ikinci istiqamət isə şəriətin əhəmiyyətinin mütləq mənada qəbul edilməsini irəli sürürdü. İbn Təymiyyə belə hesab edirdi ki, sələflərinin siyasi nəzəriyyələrində daha da güclənməkdə olan kompromis islam üçün olduqca mühüm təhlükəyə çevrilə bilər. Ona görə də onu Qurani-Kərimdə və sünnədə olmayanlardan təmizləmək və ilkin saf islamın prinsiplərinə qayıtmaq lazımdır.

Qeyd etmək lazımdır ki, sufiliyin inkişafında özünə məxsus yeri olan İbn Ərəbinin özü təliminə uyğun olsa da bir dəfə də olsun vəhdət əl-vücut terminini işlətməmişdir. Hesab edirlər ki, bu termini ilk dəfə praktikaya barışmaz və istedadlı polemist İbn Təymiyyə təbiiq etmişdir. Mahiyyətə bu «mistik monizmin» teosof konsepsiyasıdır.¹⁸⁵ Sufi ideyalarını islam əhkamları və təlimi ilə barışdırmaq cəhdi böyük çətinliklərlə rastlaşmaq demək idi. Sufi təriqətləri İbn Təymiyyə kimi

teoloqların amansız hücumlarına məruz qalırdı. Lakin onlar sonralar ortodoksiya¹⁸⁶ ilə paralel olaraq inkişaf etmişdir.¹⁸⁷

İbn Təymiyyənin adı və fəaliyyətini sünni tradisionalistlərinin ifrat sağ qanadı sələfliyə əlaqələndirən kimi qəbul edilmişdir. İlk ləyaqətli, mötəbər müsəlmanları sələf adlandırmışlar. Sələfilər dedikdə isə o müsəlmanlar başa düşülürdü ki, onlar bütün etiqad və əməllərinə dini ənənələrə ciddi əməl edirdilər və belə hesab edirdilər ki, etiqad olan yerdə əqlə yer yoxdur. Bəzən onları «əhl əs-sünnə vəl-cəmaa» (sünnə və icmanın ardıcılıqları) adlandırırlar. İslam tradisionalizminin ən məşhur nümayəndələrindən biri kimi Əhməd ibn Hənbəlin adını xüsusi çəkirlər. Hənbəli məktəbi (ancaq XII əsrdə məzhəb kimi formalaşmışdır) Səlcuqilər Suriya və Mesopotamiyada Hənəfi məktəbini yayana qədər hənbəliyə burada çox rəğbət qazanmışdı; XIV əsrdə İbn Təymiyyə və onun şagirdləri sayəsində Suriyada yenidən bərpa olunmuşdur; yaşadığımız günlərdə bu məktəb Səudiyyə Ərəbistanında yayılmışdır.¹⁸⁸ Onun inam və fəaliyyətinin əsas maksimi kimi Qurana qayıdış və peyğəmbərin sünnələrinə ehtiram kimi müəyyənləşdirmək olar. Sələfilər bir sözlə, hər hansı yeniliyi bidət hesab edib qəbul etmirdilər. Onlara görə islam mütəkəllimlərin, filosofların təlimləri və müxtəlif «eretik» etiqadlarla təhrif edilir və pozucu təsirə məruz qalır. İbn Təymiyyəyə qədər ən böyük sələfilərdən biri də **İbn Həzm Əndəluzi** olmuşdur (1064-cü ildə ölmüşdür). O tarixçi, ədəbiyyatçı və fəqih kimi məşhurlaşmışdır. Öz əsərlərində İbn Həzm Aristotelin və Şərq peripatetiklərinin, mütəzililərin, Əşərinin və sonrakı mütəkəllimlərin əsərlərini tənqid etmişdir. Dini mətnlərin şərhini və anlaşılmasını ciddi və hərfi mənada başa düşmüş, hədislərə daha çox əhəmiyyət vermişdir.

XI əsrdə İspaniyanın islam mədəniyyəti özünün kamillik mərhələsinə çatdı, böyük nasirlər və siyasi xadimlər İbn Şüheydin (992–1034) və İbn Həzmin (994–1064) yaradıcılığında özünün ali ifadəsini tapmaqla əsil müstəqil mədəniyyətə çevrildi. Qeyd etdiyimiz kimi İbn Həzm həm də tanınmış hüquqçu və din tarixçisi idi. Onun əsəri islam bidətçilərinə həsr olunmuşdur. Adama elə gəlir ki, siyasi parçalanma insanın yaradıcılıq qüvvələrini buxovlardan qurtarmış, kiçik mərkəzlərin çoxluğu sayda olması istedadlıların fəaliyyəti üçün daha geniş imkan

¹⁸⁵ Акимущкин О.Ф. Суфийские братства: Сложный узел проблем // Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе, с. 8

¹⁸⁶ Ortodoksiya (yunanca orthos – «düzgün», doxia – «rəy») düzgün rəy deməkdir.

¹⁸⁷ Yənə orada

¹⁸⁸ Masse A. İslam, s. 109

lar yaratmışdır. İtaliya İntibahında olduğu kimi, təhsil, incəsənətə həvəs, özünütəhlil (eşq-məhəbbət hissləri ilə bağlı nə varsa, dar-ül-İslamda misilsiz) nümunəni İbn Həzm «Göyərçinlər həmaili») əsərində vermişdir, üslub duyğusu və incə nəzakət amansız fitnə-fəsadla və namərd qəddarlığı yan-yanə gədirdi.¹⁸⁹

Əhməd ibn Əbdülhəlim İbn Təymiyyə 1265-ci ildə Dəməşq yaxınlığında o zaman Hənbəliyin mərkəzi kimi məşhur olan Hərran adlı yerdə anadan olmuşdur. İbn Təymiyyə Əhməd ibn Hənbəlin və İbn Həzmin əsərlərinin təsiri altında olmuşdur. Görünür, İbn Hənbəlin inadkeşliyi və davamlılığı İbn Təymiyyənin bütün fəaliyyəti boyu ona örnək olmuşdur. Dini reformatorluq cəhdləri dəfələrlə onun həbsxanalara düşməsinə səbəb olmuşdur. O mövcud rejimin qüsurlarını görə bilmiş, şəriət normalarına əməl edilməsi istiqamətində həmin rejimin qüsurlarını aradan qaldırmağa çalışmışdır. Elə buna görə də hakimlər və onun təbəələri ilə tez-tez konfliktə girmişdir.

İbn Təymiyyənin sufi təriqətlərinə, onların şeyxlərinə təlim və praktikasına düşmən münasibəti ciddi və daimi olmuşdur. Hənbəlilər sufilərin dini qanunlardan uzaqlaşmasına düşmənçəsinə yanaşırdılar. İbn Təymiyyə bu sahədə daha barışmaz mövqedə idi. O bir neçə fitva verməklə sakitləşməmiş, həmçinin görkəmli sufiləri təqsirləndirən məktublar da yazmışdır. Musiqi və rəqs vasitəsilə ekstaza çatmaq praktikasına lağ edir, müqəddəslərin qəbrini ziyarət etməyi, bir sıra xalq etiqaqlarını qanundan kənar hesab edirdi. Lakin İbn Təymiyyə də sufiliyi bütövlüklə qanundan kənar elan etməyə cəsarət etmir, ayrı-ayrı sufilərə və sufilərin ayrı-ayrı müddəalarını tənqid edib onları qanundan kənar hesab edirdi.¹⁹⁰

Sufiliyə meyl göstərən mursiyalı İbn Səbinə (XIII əsr) adlı ərəb filosofun dediyinə görə qədim filosoflar özlərini Allaha bən-zətmək istədikləri halda sufilər Allaha qovuşmaq istəyirlər. Zahidlikdən başlayan sufilik XIII əsrin ortalarına yaxın monizmə gəlib çıxdı. Bu monizmə sufilərin görkəmli nəzəriyyəçisi olan İbn Ərəbi tərifi vermiş, İbn Təymiyyə isə onun təlimini aşağıdakı sözlərlə ifadə etmişdir: «Xəlv edilmiş şeylərin varlığı Xəlvətin varlığından başqa bir şey deyildir; hər şey ilahi vücudundan xəlv olur ki, ən nəhayət bu vücud qayıtsın».¹⁹¹

İbn Təymiyyə 1328-ci ildə həbsxanada ölmüşdür. Müasirləri

onu başa düşməsələr də ölümündən dörd əsr keçdikdən sonra onun təlimi İbn Əbdülvəhhabın fəaliyyətinin əsasını təşkil edə bildi. Məhəmməd ibn Əbdülvəhhabın ideyaları da öz növbəsində Səudiyyə Ərəbistanı dövlətinin əsasını qoyan Məhəmməd ibn Saud tərəfindən gerçəkləşdirilmişdir.

Adətən İbn Təymiyyənin adını sələfi metodu adlanan metodun əsas prinsiplərinin müəllifi kimi hallandırırılar. İbn Xəldun «Müqəddimə»də, Məkrizi «Xitat»da, Sabuni «Əqidət əs-sələf» əsərində bu prinsipləri aşağıdakı kimi ayırmışlar:

1. təvildən və batini mənalının axtarışından imtina edib, dini mətnlərin hərfinə belə əməl etmək;
2. səhih hədislərə bütün dünyəvi və dini məsələlərdə arxalanmaq;
3. hər hansı münasibətdə və ya halda Allahla insanı müqayisə etməmək;
4. etiqada (nəql) haqq qazandırılmasında ağılın (əql) köməyindən istifadə etməmək, çünki onların arasında ziddiyyət demək olar ki, yoxdur. Ağılın yeganə funksiyası mətnin mahiyyətini başa düşməkdir. Onun mətnə qiymət vermək haqqı yoxdur. Razılaşmaq və ya razılaşmamaq etiqaqların işidir;
5. yeniliklərin tətbiqini qadağan etmək.

İbn Təymiyyənin siyasi-dini traktatındakı prinsiplər onun siyasi doktrinasının proqramını və əsasını təşkil edir. Həmin əsərlər «Şəriət əsasında siyasətin hakimin və təbənin münasibətinin yaxşılaşdırılması» və «Sünnə yolu» kimi məşhurdur. Deməli, İbn Təymiyyə üçün şəriət, idarəçilik və siyasətin əsasıdır, müsəlmanlar üçün yeganə avtoritet və vahid rəhbərlik prinsiplərinin məcmuudur. Eyni zamanda sultanların mövcud hakimiyyətini də qəbul etməyə məcbur olmuşdur. Onun fikrincə həmin sultanların hakimiyyətini şəriətin mənafeyi naminə qoruyub saxlamaq lazımdır. O praktiki olaraq xəlifəlik problemini nəzərdən keçirmir və sələflərinin təlimində xəlifəliyin nəzəri cəhətdən əsaslandırılmasına olduqca kəskin tənqidi münasibət bəsləyir. O eyni zamanda imamın seçilməsi yolları və onun hansı zəruri keyfiyyətlərə malik olması problemini də rədd etmişdir. İbn Təymiyyə təsdiq edirdi ki, Allah «günahsız icma» vasitəsilə özünün layiq bildiyi hökmdarı təyin edir. Dövlətin – xəlifənin və təbənin bütün həyatı və fəaliyyəti şəriətə əsaslanmalıdır. Eyni zamanda icmadan olan xəlifənin avtoriteti imamla, dini icma ilə əlaqəli olur və onların bir-birinə nəzarətinə haqq qazandırılır. Tamamilə aydındır ki, İbn Təymiyyənin təhlil etdiyi dövlətin əsas məqsədi dini xarakterlidir. O aksenti xəlifə və bütün müsəl-

¹⁸⁹ Qrünebaum Q.E. fon. Klassik İslam. B., 1998, s. 188

¹⁹⁰ Тримингэм Дж.С. Суфийские ордены в исламе. s. 292-283

¹⁹¹ Massé A. İslam, s. 184-185

manların dini vəzifə və məsuliyyəti üzərində durur. Qeyd etmək lazımdır ki, XIII-XIV əsrlərin yeni tarixi şəraitdə islamın funksiya və rolunun dəyişməsinin özünə məxsus formada başa düşməsi onu məmlük sultanı Məhəmməd ibn Kalavunla iki dəfə toqquşdurmuşdur. Əsas konflikt İbn Kalavunun dində islahat tələbindən sonra başlanmışdır. İbn Təymiyyə olduqca mühafizəkar mövqedə durmuşdur. Hər iki konflikt zamanı İbn Təymiyyə həbsxanaya salınmışdır. Onun fəaliyyəti təbliğatçı fəaliyyəti olmuşdur. Bu sultan Lacunun Ermənistanı hərbi ekspedisiyası zamanı (1297) bir daha özünü göstərmişdir. O peyğəmbəri təhqir etmiş xristianları bütün şəriət ciddiliyi ilə cəzalandırmağı tələb edirdi. Bu insident İbn Təymiyyənin yenidən həbsxanaya düşməsinə gətirib çıxarmışdır.

İbn Təymiyyənin doktrinasında Qurana və sünneyə əsaslanan ənənəvi dini mühakimələr mühüm yer tutur. Məsələn, islamın başlıca dini prinsipi olan tövhiddən müsəlman dövlətinin teokratik xarakteri ideyasını və hakimlərə tabe olmaq prinsipini çıxardır. Öz əsərində İbn Təymiyyə ədalət haqqında mühakimələrə daha çox yer verir. Məlumdur ki, onun başa düşdüyü ədalət tamamilə dini xarakterə malik olub iki dünyanın mövcudluğu ideyası ilə sıx surətdə bağlı idi. Bu dünyalar ədalətsiz mövcud ola bilməz. Ona görə də İbn Təymiyyəyə görə Allah peyğəmbəri və Qurana insanlara ədaləti Allahın hüququnu insanın hüququ ilə əlaqələndirməyə kömək etmək üçün göndərmişdir.

Müsəlman dövlətinin dini-siyasi vəhdəti ideyası dövlət işlərinin idarə olunması məsələsi ilə əlaqələndirilir. Eyni zamanda dinin mühüm tələbi kimi insanlar arasındakı münasibət probleminin əlaqələndirilməsi də bura daxildir. Yalnız birləşməklə Adəm övladları hər şeyə nail ola bilər. Bunun üçün onların bir-birinə ehtiyacı zəruridir. Adamların arasında requlyasiya üçün zəruri olan hakim xeyirxahlığı müdafiə etməli, şəri qadağan etməlidir. Bunun üçün hakim hakimiyyətə və nüfuzla malik olmalıdır.¹⁹² Xeyirxahlıq tələbləri əsasən dini tələblərdir. Həmin tələblər cihad, namaz, orucluq, həcc, ehtiyacı olanlara yardım göstərmək və s.-dir. Xəlifəliyin məqsədi dinin daha da inkişaf etdirilməsidir.

İbn Təymiyyənin siyasi doktrinasının bəzi xüsusiyyətlərini nəzərdən keçirək. Birincisi, o hökmdar üçün tələblər üzərində dayanarkən ikisinin üzərində xüsusi durur: a) idarəçilik qabiliyyəti və b) islama sədaqət. Əgər bir adamda bu keyfiyyətlər çatışmazsa, onda həmin

¹⁹² Кирабаев Н.С. Социальная философия мусульманского Востока. Эпоха средневековья. М., Изд-во УДН, 1987, с. 102-103

vəzifəyə bir neçə adamı təyin etmək lazımdır ki, onlar bir-birinə kömək edə bilsinlər. İkincisi, «din nəsihətdir» hədisinə əsaslanaraq hakim onun üçün zəruri yardımçı ola biləcək alimlərə arxalanmalıdır. Alimlər islamın təmizliyinin qoruyucuları və varisləridir. Nüfuzlu şəxslər kimi onlar İbn Təymiyyəyə görə rəşidi xəlifələrin imamlığı dövründə olduğu kimi ictimai və şəxsi həyatda islahatları həyata keçirə bilərlər. Üçüncüsü, İbn Təymiyyənin əsərlərində peyğəmbərliyin ənənəvi konsepsiyasının inkişafı öz əksini tapır. Eyni zamanda «ədalətli icma» (ümmət vasit) vasitəsilə şəriətin reallaşması ideyası gerçək olmaq imkanını əldə edir.

Bir sözlə, XIV əsrin əvvəllərində məşhur ilahiyyatçı İbn Təymiyyə hənbəliyi canlandırdı. XVIII əsrdə isə İbn Əbdülvəhhab onun təlimini qəbul etdi və bu təlimi vəhhabilik üçün əsas götürdü.¹⁹³

MAHMUD ŞƏBÜSTƏRİ (1287-1320)

Sədəddin Şeyx Mahmud Əbdülkərim oğlu Şəbüstəri Təbrizi XIII əsrin sonu XIV əsrin əvvəllərində yaşamış görkəmli Azərbaycan filosofu, şairi kimi tanınmışdır. O Orta əsr Azərbaycan fəlsəfi fikrinin sufi-panteist istiqamətinin mütəfəkkir nümayəndəsi olmuşdur. Mahmud Şəbüstəri 1287-ci ildə Təbriz yaxınlığında ruhani ailəsində anadan olmuşdur. M.Təbriyətə və Zeynəlabdin Şirvaniyə inansa q o 33 ildən artıq yaşamışdır. Bunu onun qəbirüstü yazısından da aydın görmək olar.

Öz zəmanəsinə görə yaxşı təhsil almış Şəbüstəri ilahiyyat, fəlsəfə, riyaziyyat, astronomiya, təbabət və s. sahələrdə məlumata malik olmuşdur. Olduqca geniş erudisiyaya malik olması onu müasirləri içərisində ən populyar bir şəxs kimi tanıtmışdır. M.Şəbüstəri ərəb, fars dillərini əla bilmiş, Platonun, Aristotelin və eləcə də şərq peripatetiklərinin fikirlərini neoplatonizm və sufilik təlimlərini dərinlən öyrənmişdir. Ərəb ölkələrini, o cümlədən, Misiri, Suriyanı, Hicazı gəzmiş, həmin ölkələrin görkəmli alimləri ilə tanış olmuşdur. O çoxsaylı əsərlərin müəllifi olsa da ona dünya şöhrəti qazandıran əsəri «Gülşəni raz» olmuşdur. Həmin əsər sonralar, ingilis, fransız, türk, latın, italyan, rus və digər dillərə tərcümə olunmuş və dünyanın bir çox ölkələrində məşhur olmuşdur. O insanı sirli sehri bir dünya hesab edirdi. M.F.Axundov, M.Şəbüstərinin panteizmini yüksək qiymətləndirmişdir.

¹⁹³ Yene orada, s. 221

O maddi dünyada ziddiyyətlərin mövcudluğunu qəbul etmişdir.

«Bütün şeylər ancaq ziddiyyətlərlə yaranır». «Əksliklər» «qarıxdırılmışdır», daha dəqiq desək bir-birinə çevrilirlər. «Hər şey özünün əksinə çevrilir. Toxum məhsula çevrilən kimi».

Mahmud Şəbüstəri Şərq ölkələrini, o cümlədən, şərq xalqlarının tarixini öyrənməyə çalışmışdır. O «Xoşbəxtlik kitabı» əsərində (bu əsər 3 min beytdən ibarətdir) yazırdı ki, gəncliyində elm öyrənməklə və səyahət etməklə məşğul olmuşdur.

M.Şəbüstərinin dövrü monqol ağalığı dövrünə təsadüf edir. Həmin dövrdə islam ideologiyasının mövqeləri daha da möhkəmlənmişdir. Ümumiyyətlə, orta əsrlərdə ilahiyyat elmləri geniş surətdə inkişaf etdiyindən onun alim və mütəfəkirə də böyük təsiri olmuşdur.

Mahmud Şəbüstərinin həyat və yaradıcılığı bir neçə əsrdə ki, Şərq və Qərb tədqiqatçılarını çox dərindən maraqlandırır. E.Bertelsin, A.Krımskinin, E.Braunun və başqalarının əsərlərində M.Şəbüstəriyə geniş yer verilməsi dediklərimizin sübutu ola bilər. Onun «Şahidnamə», «Həqiqət əl-yəqin fi mərifəti rəbb əl-ələmin», («Həqiqət axtaranların güzgülü») «Gülşəni-raz», («Sirlər gülşəni»), «Səadətname» («Xoşbəxtlik kitabı») və s. əsərləri haqqında məlumatlar vardır.

Özündə sufi panteist tendensiyanı əks etdirən «Gülşəni-raz» əsəri dəfələrlə tədqiqat obyektinə olmuşdur. Hələ orta əsrlərdə şərq alimləri onunla maraqlanmış, ona dair şərhlər verməklə geniş surətdə yayılmasına şərait yaratmışlar.

Şəbüstəri özü yazırdı ki, bu əsər Xorasanın o vaxtki ən savadlı adamlarından biri Əmir Hüseynin suallarına cavab kimi yazılmışdır. 15 fəlsəfi sualdan ibarət olan suallar toplusuna cavablar diqqəti cəlb edir. Burada ən çox toxunulan məsələ sufi-panteist təfəkkür tərzinin xarakteristikasına aiddir. Əsərdə zəruri və mümkün olan varlığın nisbəti, idrak, ruhun təbiəti, ümumi, konkret, tam və hissənin nisbəti və s. məsələlərə də toxunulmuşdur.

Qeyd etdiyimiz kimi sufi dostunun suallarına cavab kimi yazdığı əsərində M.Şəbüstəri İbn Ərəbidən sonra sufi fikrinin düzgün və sadə şərhində mühüm yer tutur. Burada söhbət mükəmməl insandan «Mənəvi-ruhani inkişaf mərhələləri haqqında» mistik terminologiyadan və digər şeylərdən söhbət açılır. O ilahi gözəlliyi təsvir edir. Bu gözəllik hər bir atomda pərdə arxasında gizlənir. Mütləq insanın baxışlarına o qədər aydın görünür ki, nəticə görünməz olur. Mistiklər bu fikri tez-tez təkrar edirdilər. İlahiyə yaxınlıq gözləri kor edir, Mahmud Şəbüstərinin tərifinə görə Kamil insan iki yolu keçəndir. Əvvəlcə o aşağı fenomenlər dünyasına enir, sonra isə yuxarıya ilahi vəhdətə doğru qal-

xır. Bu ideya əksər sufi təriqətlərinin dünyagörüşündə mərkəzi rol oynamışdır. Bu ideya hələ İbn Ərəbiyə və onun ardıcılılarına qədər yaranmışdı. Lakin həmin ideya və sadə sufilər üçün anlaşılacaq terminoloji hissə ilə təchiz olunmamışdı. Mistiklər adətən bu hərəkəti 40 pilləyə bölünmüş halda qəbul etmişdilər. 30 pillə aşağıya ilk intellektdən yerə doğru hərəkətdir; 20 pillə isə yüksəlişə, mükəmməl insana doğru qalxır. Bütün bunlar neoplatonik fikirdən götürülmüş, ideyalar olub, mistik qardaşlıqlarda adı hala çevrilmişdi.

Şəbüstərinin poeması həmin ideyaların yayılmasının impulsu olmuşdur.¹⁹⁴

«Gülşəni-raz» və digər əsərlər bir daha sübut edir ki, o ərəbdilli müsəlman fəlsəfəsinin nümayəndələrinə İbn Sina, Qəzali və s.-nin əsərlərinə, qədim yunan fəlsəfəsinə dərindən yiyələnmişdir. Onlar isə Şəbüstərinin dünyagörüşünün ideya mənbələrindən biri olmuşdur. Mahmud Şəbüstəri o zaman geniş yayılmış dini cərəyanlarla fəlsəfi sistemlərlə o cümlədən zərdüştlüklə, xristianlıqla, iudaizmlə, müsəlman dini və s. ilə yaxından tanış olmuşdur. Onun dünyagörüşünün formalaşmasına bildikləri məlum təsiri göstərə bilmişdir. Dinin bəzi doğmaları ilə barışmasa da dinə qarşı çıxmamışdır. Sufi panteist mövqeyindən çıxış edərək o ortodoks islamın bir sıra müddəalarını kəskin surətdə tənqid etmişdir.

Orta əsrlərdə Azərbaycanda peripatetizmlə yanaşı, bir sıra hallarda müsəlman dini cərəyanlarına müxalifətdə olan cərəyanlar da yaranıb inkişaf etmişdir. Allahın təbiətdə zühuru kimi anlaşılacaq, daha dəqiq desək, Allahla təbiəti, eləcə də insanı qovuşdurmaq, eyniləşdirmək, bütün cisimləri ilahiləşdirmək meyillərinin üstün olduğu panteizm həmin cərəyanlardandır. Ölkəmizdə bu cərəyan müstəqil, cərəyan olmasa da, sufilik və hurifilik adları altında insanın gerçəkliyə obyektiv-real münasibətinin formalaşmasına mühüm təsir göstərmişdir. Dünyanı Allahla eyniləşdirən panteizm anlayışı XVIII əsrdə yaranmışdır. Panteist konsepsiyalarda çox vaxt Allahı təbiətdə əridən və bununla da materializmə aparıb çıxaran naturalist tendensiyalar gizlədilmişdir. Bu da özlüyündə teist konsepsiyalara müxalif olan təlimi əks etdirmişdir. Bütün bunlar heç də onu sübut etmir ki, panteist ideyalar yalnız XVIII əsrdə yaranmışdır. Əksinə həmin ideyalar Qərb və Şərq fəlsəfəsində ən qədim dövrlərdə yaranıb inkişaf etmişdir. Ancaq dünya dinləri yarıdan yarıya sonra panteizm daha mükəmməl təlim kimi təqdim olunmağa başlamışdır. Orta əsrlərin tanınmış Azərbaycan filosoflarının

¹⁹⁴ Шиммель Лешемари. Мир исламского мистицизма. s. 220-221

əsərlərində panteizm mühüm yer tutmuşdur. Orta əsrlərin Avropa panteistlərinin fikrincə, **panteizm doğmatik dini dünyagörüşlərdən təbiətin elmi anlamına keçid forması** olmuşdur.

Panteizm Mahmud Şebüstərinin dünyagörüşünün əsasını təşkil etmişdir. Şebüstərinin poeziyasında azadfikirlilik və panteist təfəkkür tərzini öz əksini tapmışdır. Başqa dinlərə etiqad edənlərə düşmən münasibətini cəhalət adlandırmışdır. O, cümlədən bütpərəstliyi də inkar etməmişdir. O, dünyagörüşünün əsasını panteizm hesab etsə də dualizmi qəbul etməmişdir. Varlığın vəhdəti ideyasını müdafiyyə etməklə yanaşı məşhur Mənsur Həllacın ardınca Allahın insanda təcəssümünü xüsusi vurğulamışdır. İnsanın mütləq həqiqətə çatması üçün dörd mərhələni keçməsinə zəruri saymışdır. Cüneyd Bağdadinin yaratdığı fəna (sufinin fəvqəl varlığa bəqaya aparan, onu Allaha qovuşduran) təliminə görə əbədilik mütləqdə mövcuddur. Birinci mərhələ **şəriət** mərhələsidir. Bu mərhələdə sufi islamın bütün qayda və qanunlarını qəbul etməli və ona riayət etməlidir. İkinci mərhələ **təriqət** mərhələsidir.

Bu mərhələ sufinin həqiqəti dərk etmə yoluna qədəm qoymasını ifadə edir. Daha dəqiq desək, bu mərhələdə sufi özünü Allahla qovuşmağa hazırlayır. Həmin mərhələdə sufi mistik və zahid (tərkidünya) keyfiyyətlərini əldə etməlidir. Üçüncü mərhələdə **mərifətə** nail olmaq məsələsi ortaya çıxır. Bu mərhələ də sufi varlığı bütün ilahi vəhdəti ilə dərk etməyə başlayır. Nəhayət dördüncü sonuncu mərhələ, **həqiqət** mərhələsidir ki, burada sufi Allahla qovuşur, onun ruhu ilahi vəhdətə çata bilir. Mahmud Şebüstəri təkcə təbiəti Allahla eyniləşdirməmişdir, o eyni zamanda insanı da Allah səviyyəsində qaldırmışdır. O, özünün «Həqiqət axtaranların güzgüsü» adlı əsərinin altıncı və yedinci bölmələrində insanı Allahın ayrılmaz hissəsi hesab etmişdir. O, öz əsərinin çox vaxt «İlahiyyət» adlandırmışdır. Mahmud Şebüstəri vahid varlıq haqqında yazırdı: daxili və xarici. Əgər xarici hissə planetlərdən, elementlərdən (görünür, burada ənənəvi dörd element nəzərdə tutulur), minerallardan, bitki və heyvanlardan ibarətdirsə daxili hissə isə ruhlardan dünyasından və əqləndən ibarətdir. O eyni zamanda insanlarda həm daxili və həm də xarici hissələrin olduğunu qeyd edirdi. İnsan dünyanın məcmuə nümunələrindən biridir. Dünyada nə varsa həm də insanda vardır. Dünyanın xarici hissəsini böyük kainat adlandırırlar, daxili hissəsini isə insan – kiçik ruh adlandırırlar. Əgər onları bir-birinə tətbiq etsək, o zaman onların bərabər olduğu aydınlaşar. O zaman aydın olar ki, insanın özü kiçik bir dünyadır. Dünya isə bütövlükdə böyük insan hesab olunmalıdır. O sələflərinin bu fikri ilə razılaşırsan ki, bütün mövcud olanlar Allahla vəhdəti təşkil edir. Onun

sələfləri, daha dəqiq desək, ərəbdilli filosofların panteist fəlsəfəsi Mahmud Şebüstəri tərəfindən qəbul edilmiş və daha da inkişaf etdirilmişdir. Lakin Şebüstəri hər şeyi idealizm çərçivəsində etmişdir. Bir sözlə, onun panteizmi idealist xarakter daşmışdır. Lakin dini ehkamların və idealist dünyagörüşünün prinsiplərində məhdudlaşmamışdır, zəmanəsinin elmi və fəlsəfi fikrinin nailiyyətləri ilə silahlanaraq mütərəqqi baxışları müdafiyyə etmişdir. O təkamül nəzəriyyəsinin tərəfdarı kimi çıxış etmişdir. M.Şebüstəri xarici və daxili hissələrin əlaqəsi və qarşılıqlı təsirini qeyd edir. Eyni zamanda hissələrlə əqlin qarşılıqlı əlaqəsi və təsirini də unutmur. O xüsusi vurğulayır ki, daxili hissələrin sayəsində qavranılan predmet və şeylər insan beynində əks olunur. Lakin hissələrin köməyi ilə şeylərin mahiyyətini dərk etmək olmaz.

Şebüstəriyə görə insan ağıl iki tərəfə – nəzəri və praktiki tərəfə malikdir. birincisi ideya verir, ikincisi onu həyata keçirir, daha dəqiq desək, nəzəri ağıl praktiki ağılın fəaliyyətinin mənbəyi hesab olunur. Mahmud Şebüstəri zəruri varlıqdan danışarkən Allahı nəzərdə tutmuşdur. Allahın varlığı digər mövcudiyətdən asılı deyildir. Öz varlığında başqalarından asılı olan varlıqdırsa, o mümkün varlıq hesab olunur. Beləliklə, mövcud olan hər şey iki kateqoriya çərçivəsində yerləşir, zərurət və mümkün olanın xaricində heç nə mövcud ola bilməz. Mahmud Şebüstəri həmin iki kateqoriyadan əlavə, üçüncü kateqoriyaya da tərif verir. Bu qeyri mümkün anlayışın izahıdır. M.Şebüstəri yaradıcı və yaradılmış (Allah və maddi aləm) izahını verərəkən göstərilən üç kateqoriyaya əsaslanır ki, bu da onun Şərq peripatetiklərinə yaxınlaşdırır.

Üç kateqoriya ilə yanaşı Mahmud Şebüstəri substansiyalar və aksidensiyalar haqqında bir sıra müddəalar irəli sürmüşdür. Bu isə onu ərəbdilli aristotelçilərlə, xüsusilə İbn Sina ilə yaxınlaşdırır. Onun varlıq vəhdətdədir, insan təkcə Allah ilə deyil, bütün aləm, onun müxtəlif təzahürləri ilə eynidir- fikri diqqəti çəkir. Şebüstəriyə görə təbiət və insan təbii inkişaf prosesindədir. Üzvi aləm, qeyri-üzvi aləmdən, cisimlərin ali forması ibtidaidən yaranmış insan uzunmüddətli inkişafın nəticəsidir.

Mahmud Şebüstəri substansiyanın ruhiliyi və onun atributları qədərlik və cəbrilik, yəni iradə azadlığı və fatalizmə aparan qismət məsələlərini işıqlandırmış bəzi hallarda zəkanın dəlillərinin Quranla üst-üstə düşmədiyini qeyd etmişdir.

M.Şebüstəriyə görə əgər substansiya digər substansiyalar üçün məkan rolunu oynayarsa o birinci materiya adlanır, onun zahiri siması isə formadır. Əgər o forma və məzmunundan ibarətdirsə cisim adlanır.

Onun fikrincə cismin özü də iki növdən-sadə və mürəkkəb növlərdən ibarətdir. Əgər cisim 4 stixiyadan (od, hava, su, torpaq) ibarət deyilsə o zaman sadə cisim adlanır. 4 stixiyadan ibarət olan cisim mürəkkəb cisim adlanır.

Kainatın əmələ gəlməsindən danışarkən o göstərir ki, birinci planetlər yaranmış sonra dörd element (od, su, hava və torpaq) ulduzların və planetlərin birləşmələrindən minerallar və heyvanlar bütün şeylərin məcmuundan isə insan meydana gəlmişdir. O belə bir fikri də vurğulamışdır ki, üzvi dünya, qeyri-üzvi dünyadan əmələ gəlmişdir. Mütəfəkkirin fikrincə insan və onun şüuru uzun tarixi təkamülün nəticəsində əmələ gəlmişdir. Onun əsərlərində təbiətdə olan qarşılıqlı əlaqə, qarşılıqlı asılılıq fikirlərinə də rast gəlmək mümkündür. Hərəkət haqqında, dəyişikliklər, bir vəziyyətdən digərinə keçmə də nəzərdən qaçmamışdır.

«Gülşəni- raz» əsərində Mahmud Şəbüstəri Seyid Hüseyin Xərvənin «Təfəkkür nədir?» sualına belə cavab verir. «Təfəkkür- yalandan həqiqətə olan yoldur, o xüsusi surətdə mütləq ümumini görməyə kömək edir».

M.Şəbüstəri idrak prosesində birinciliyi əqlə verir və hiss orqanları, onların bir-birinə təsiri haqqında ətraflı danışır. M.Şəbüstəri təsəvvür, xatirələr, duyğular və düşüncələri idrak prosesinin müəyyən mərhələləri hesab etmişdir. Onun etik baxışlara da mühüm yer verməsi diqqəti cəlb edir. Əxlaqi normaları və insani münasibətləri təhlil edən Şəbüstəri humanizm mövqeyindən çıxış etmişdir. Şəbüstəri sosial baxışlarında müərəqqi mövqedə durmuşdur. O azadlıq və bərabərlik ideyasının tərənnümçüsü olmuşdur. Ədalət onun üçün ən ali ləyaqətdir. Onunla müdriklik, ciddilik, qəhrəmanlıq kimi keyfiyyətlərin üzvi surətdə əlaqədar olduğunu dönə-dönə vurğulamışdır. Şəbüstəri belə hesab edirdi ki, ədalət əxlaqın təkmilləşməsinə və yaxşılaşmasına aparıb çıxarır. Ümumiyyətlə, Mahmud Şəbüstəri orta əsr Azərbaycan fəlsəfi fikrində özünə məxsus yer tutmuşdur. Onun Şərq panteizminin inkişafında rolu da xüsusi qeyd edilməlidir.

MOLLA NƏSRƏDDİN (1308-1384)

Nəsrəddin (Xoca Nəsrəddin, Əfəndi, Əpəndi, Molla Nəsrəddin) xalq müdriki olmuşdur. Sufi kimi tanınmışdır. İdentifikasiyasına görə avropalı və rus tədqiqatçıları onun mənşəcə türk olduğunu təsdiq etmişlər. 1308-ci ildə Qədim Xor-

to kəndində anadan olmuşdur. Kiçik Asiyada Konya sultanlığının quberniyası sayılan, o qədər də böyük olmayan Ağsəhərdə yaşamışdır. Atası Abdulla imam (məsciddə baş molla) olmuşdur. O özü Kayseri şəhərinin mədrəsələrinin birində müderris (müəllim) işləmişdir. Bu məktəb Səlcuqilər dövründə ruhani məktəb kimi məşhur olmuşdur. Xalq arasında intellektuallaşdırılmış davranışa meyilliliyinə görə böyük populyarlıq qazanmışdır. Əgər təsnifat paraleli aparsaq onu ərəb orta əsrlərinin filosof-kinikləri ilə müqayisə edə bilərik. Müəyyən dövrdə Nəsrəddin məsul ruhani vəzifəsini - qazi vəzifəsini yerinə yetirmişdir. Daha dəqiq desək, vətəndaş işlərinə baxılmasında şəriət hakimi rolunda çıxış etmişdir. Onun həyatı Səlcuqilər sülaləsinin süqutu, monqol ağalığının başlanması dövrünə təsadüf edir. O həm şair, həm də dərviş olmuşdur. Onun lirik, ibrətamiz şeirləri zamanəmizə qədər gəlib çatmamışdır. Nəsrəddin diribaş, fərasətli adam olmuşdur. Onun üçün çətin situasiya anlayışı olmamışdır. Hər hansı bir hadisəni o istədiyi kimi yoza bilmişdir. Onun koordinat şəbəkəsi hərəkətdə və çevik olmuşdur. Belə düşünmək olar ki, onun hazırcavablılığı hiyləgərliyi və kələkbazlığı ilə qohumdur. Lakin bu belə deyildir. Baş verən hadisə ilə birləşmək, sadəcə olaraq davamlılığın, mətanətin təzahürüdür. Uyğunlaşmaq əyilmək deyildir. Yağış səmənədən şırnaqla tökülməklə torpağı canlandırır. Lakin torpaq suyu zorla almır, suyu içdikdən sonra o məhsuldar olur.

Nəsrəddin bir bostana girib qovun- qarpızdan tez-tez dərib çuvala doldurur ki, aparsın. Bostançı bostanda oğru olduğunu görüb yavaş-yavaş dal tərəfdən gəlib onu tutur ki:

- Kişi, burada nə qayıırısan?

Nəsrəddin deyir:

A başına dönüm, dünən gecə əsən o bərk külək mənə damda yatdığım yerdən götürüb atıb bura.

- Kişi yalan niyə deyirsən?

- Canım üçün yalan demirəm. Niyə, burada nə var ki, mən yalan deyim? Heç mən boyda kişiyə yalan demək yaraşar?

- Yaxşı tutaq ki, səni buraya külək atıb. Bəs bu qovun- qarpızları kim dərib?

- Gördüm külək mənə götürüb aparır, onlardan yapışdım ki, bəlkə dayanıb özümü bir təhər saxlaya bilim. Bədbəxtçilikdən hansına əlimi atdımsa, qırıldı qaldı əlimdə.

- Yaxşı bəs bunları bu çuvala kim doldurub? Nəsrəddin özünü itirməyib cavab verir ki:

- Vallah elə mən də onu fikirləşirdim ki, sən gəlib çıxdın.

Nəsreddinin xoşuna gələn leksik salto- mortoladır (mayallaq), xətrli işlərdir. Həm də **qəribə hərəkət** (hiylə) onun üçün əqlin oyunundan çox, oyunda əqlidir. Ağıl onun üçün bu və ya digər hadisə zamanı istifadə etdiyi səbəb deyildir, əksinə onun ayıq- sayaq təfəkkürünün, daimi vəziyyətidir. Sağlam enerjili qoçaqlıq, ruhun həmişə həyatı ehtirasıdır. Nəsreddin «iradə azadlığı» probleminin mürəkkəbliyini, qeyri-birmənalılığını, dolaşıqlığını nümayiş etdirir. Biz öz əməllərimizdə heç də o qədər azad deyilik. Dəmir zərurətlər sırası ciddi və məcburi şəkildə bizim hərəkətlərimizi müəyyənləşdirir. Lakin qanunauyğunluqların möhkəm əsaslarında onların gücünə etirazlar gizlənilir. Məcburiyyətin bir xətti həqiqətən məcbur edir. Lakin onlar ikidirsə və ya daha artıqdırsa o zaman mənzərə qəribə tərzdə dəyişir. Məsələn, iki düz olmayan ədədlərin cəmi artıq variasiya şapıltısını -cüt ədədi verir. İnsan azad deyildir, insana aid olan zərurət azaddır. Çoxsaylılıq, ümumiyyətlə, Xaosun təşəbbüsçüsüdür.

Nəsreddinin müxtəlif türk ellərində müxtəlif adlar altında məşhur olmuşdur. Türkiyədə hələ qədim dövrlərdən başlayaraq elm və maarif adamına hörmət əlaməti olaraq ona Xoca deyərək müraciət edirdilər (Bu ənənə indi də qalmaqdadır). Xoca dedikdə «müəllim», «rəhbər», «ruhani başçı» və s. başa düşülürdü. 1935-ci ildə bütün titullar və dərəcələr – bəy, əfəndi, paşa, xoca, ağa və s. ləğv edildi. Kişilər üçün müraciət forması «bəy», qadınlar üçün «bayan» sözləri müəyyənləşdirildi. Lakin «Xoca» sözü indi də hörmət ifadəsi olaraq müəllim və alimlər arasında geniş surətdə işlənilməkdədir.

Əfəndi isə hələ yunanlardan götürülmüş savadlı adamlara müraciət forması kimi saxlanılmaqdadır. Taciklər arasında **əfəndi**, öz-bəklərdə isə **əpəndi** kimi işlənilir.

Adətən Orta Asiyada Nəsreddin Əfəndi kimi tanınır. Azərbaycanca isə molla ləqəbi ilə məşhur olmuşdur. Ciddi desək, Nəsreddini xoca adlandırmaq olmaz. Bu titullar Məkkə ziyarətinə- **Həccə** gedən və ritualı başdan ayağa yerinə yetirən adamlara verirdilər. Ola bilər ki, Nəsreddin Məkkədə olmuşdur. Hətta Kəbədəki Qara daşı da öpmüşdür. Lakin, şübhəsiz onun 7 dəfə Qara daşın ətrafına fırlanmağa və Məkkə ətrafındakı məşhur təpələri 7 dəfə qaçıb ətrafından keçmək üçün yəqin ki, vaxtı çatmamışdır.

Xoca- realistdir. İlyuzorluq, idealizm, dəlisovluq- ona aid deyildir. Onun həyatsevərliyinin fundamenti, qətiyyəti müdriklik deyildir. Çünki o ağılından heç vaxt sui- istifadə etmir. Odsuz həyat yoxdur. Biz isə od üçün yaşayış yeri düzəltmiriksə də ocaq- deyəndə yuva, ev nəzərdə tutulur. Su olmasa insanın sonudur. Lakin biz balıq deyilik və

həmişə suda yaşaya bilmərik. Nəsreddin varlığa hörmət edir və mənə elə gəlir ki, onun prioritetini qəbul edir.

Xəsis adamlardan biri ilə Mollanın mübahisəsi düşür. Çox deyilmədən, söz güləşdirmədən sonra axırı xəsis Mollaya deyir: «Hər nə deyirsən de? Amma bu pul zəhrimar elə şeydir ki, hamı onu sevdir. Hətta lap sən, özün də sevirsen, Molla deyir: Düzdü sevirəm. Ancaq bu sənə sevməyindən deyil. Mən pulu ona görə sevirəm ki, mənə sən kimi adamlara möhtac olmaqdan xilas eləyir- Nəsreddinə deyirlər. Sən bizim şəhərdə elə bir adama tanıyırsanmı ki, o sirr saxlaya bilər. Nəsreddin cavabında deyir: Mən bilirəm ki, özgənə qəlbi mənim ambarım deyildir. Elə buna görə də öz sırımı heç kimə açmamışam!» Bir müdrik kimi digərləri ilə ünsiyyətdə insanlar arasında qarşılıqlı təsirin, onların bir-birini başa düşməsinin problemliliyini unutmamışdır.

Bir dəfə Nəsreddin minbərə çıxaraq demişdir: Yeri, göyü 6 aya yaradan Allaha eşq olsun! Oradakılar deyirlər: Hörmətli Nəsreddin 6 aya yox, 6 günə. Nəsreddin cavab verir: Mən bunu əla bilirəm. Qorxdum ki, adamlar inanmasın! Nəsreddinin hadisələri başa düşməsi üçün bir planı olmamışdır. Onun qavrayış intellekti ağılına hesabına çox sürətli olmuşdur. Onun fikirləri bir güzgü kimi bizi, özümüzə daha diqqətlə baxmağa məcbur edir. Teymur ləng bir gün Nəsreddini özü ilə bərabər hamama aparır. Teymurun belində çox qiymətli bir fitə var imiş. Yuyunduqları vaxt oradan- buradan söhbət eləyirlər, axırda Teymur Nəsreddindən soruşur:

«Mən necə adamam? Qiymətli adamam, yox? Nəsreddin bir az fikirləşib cavab verir: Niyə bir on tümənə dəyər sən.

Teymur deyir:

- Ay evin tikilsin, on tümən elə mənim belimdəki fitənin qiymətidir.

Nəsreddin deyir:

- Elə mən də fitəyə qiymət verirəm də».

Bəşəri planda Nəsreddini «müdriklik sindromu» daim müşayiət etmişdir. Bu ağılın xüsusi vəziyyətidir. Qavranılan hər şeyi işıq filtrindən keçirir. Bu cür insanlar onlarla baş verənlərin paradoksalizmini, ziddiyyətlərin tendensiyalılığını hiss edir və özlərini qaydalardan qaçan kimi göstərirlər. Kənardan onlar gülməli görünür, lakin onlarla yaxından tanışlıq həmin gülməli adamın nə qədər böyük müdrik olduğunu görməyə imkan vermir. Ola bilər bu Universumun hiyləsidir və belə insanlar həmin Universumun gizli (məxviləşdirilmiş) carçılarıdır.

Uşaqlıq illərində Nəsreddinin atası nə deyirmişsə, o əksinə edərmiş. Ona görə də atası həmişə sözü əksinə deyirmiş ki, oğlu da

tərsinə eləməklə, işlər düz getsin. Bu isə həmişə belə gedə bilməzdi. Həyat Nəsrəddini müdrik etməklə dünyaya çox şey vermişdir.

Albert Vesselski deyirdi ki, Xoca Nəsrəddində iki tip birləşir. Müdrik Ezop və axmaq- abderit tipləri bu qəbıldəndir.

Akademik, görkəmli sovet türkoloqu, Nəsrəddin haqqında folkloristikanın bioqrafı və tədqiqatçısı V.A.Qordlevski yazırdı ki, kobud zarafatlar, diribaş hazırcavablılıq uğurlu sözün dəqiqliyi, təmkinli idrak Xoca Nəsrəddindən yapışan beynəlxalq, heç yerdə qərar tutmayan şairlərin əsasıdır. Əgər bütün bunlara bir konkret şəxsiyyətin adına bağlasaq çox az şey qalar. O qarışıq dövrdə yaşamışdır. Bir ağıllı, alim kimi, zarafatçı, özünü sadə aparan insan obrazı qalacaqdır. Sonra Xoca Nəsrəddinin tarixi obrazı getdikcə zəifləmiş, solğunlaşmışdır. Amma lətifə cəhəti, getdikcə daha parlaq, daha güclü və geniş yayıldı.

Qeyd etmək lazımdır ki, Xoca Nəsrəddinin tarixi haqqında ilk məcmuə XVI əsrin əvvəllərində Türkiyədə yazıçı və şair Lamii tərəfindən tərtib olunmuşdur. Lamii 1531-ci ildə ölmüşdür. Onun kompilyasiyası (o hələ indiyə qədər çap olunmamışdır) ərəb, fars mənbələrini, həm də təkə yazılı deyil, eyni zamanda şifahi ərəb mənbələrinə özünə daxil etmişdir. XIX əsrdən Nəsrəddin lətifələrinin çap olunması tarixi başlanır. Əvvəl İstanbulda (1837-ci ildə) və sonra Bulakda Nəsrəddin yaradıcılığının mətbəə nəşrlərinin əsası qoyulmuşdur.

Nəsrəddinin uydurma şəxsiyyət olduğunu deyənlər bir şeyi unudurlar ki, hər şeyi uydurmaq olar, müdrikliyi isə uydurmaq qeyri-mümkündür. Müdriklik konkret insanı- müdriki tələb edir. Doğrudur, əfsanələr obrazı cilalayır, tarixi imici düzəldir, necə deyərlər lazım olan ampluanı formalaşdırır. Nəsrəddini sırf əfsanə hesab etmək olmaz. Onun haqqında nə isə artırmaq, əlavə etmək mümkündür. Bütövlükdə konkret şəxsiyyəti danmaq olmaz. Müdriklik adsız ola bilər, familiasız isə ola bilməz. Konkret şəxsiyyətin- müdrik Nəsrəddinin təliminə gəldikdə isə orada maraqlı cəhətlər çoxdur.

Xocadan bir dəfə soruşurlar: «Sən Allahın iradəsinin kamilliyi haqqında nə deyə bilərsən?» Nəsrəddin cavab verir. «Özümü dərk etdikdən bəri Allahın dediyi baş verir. Əgər qüvvə Allahın əlində olmasa, nə vaxtsa mən dediyim yerinə yetiriləcəkdir». Bu cür qısa şəkildə o ilahi iradə haqqında anlayışı müəyyənləşdirir. Qabaqcıl, o cümlədən, müdrik və təhsilli adamlar uşaqlarla həmişə mehriban olmuşlar. Nəsrəddin də belə müdrik şəxsiyyətlərdən biri olmuşdur. Uşaqlar çətinlik olan kimi Nəsrəddinin yanına qaçar, ondan yardım alırdılar. «Bir gün uşaqlar şerikli qoz alırlar. Bölüşdürəndə mübahisələri düşür. Axırda Nəsrəddinin yanına gəlirlər ki:

- Nəsrəddin xoca, bu qozları bizim aramızda bölüşdür!

Nəsrəddin soruşur:

- Allah bölgüsü istəyirsiniz, ya Xoca Nəsrəddin bölgüsü?

Uşaqlar fikirləşirlər ki, hər halda Allah bölgüsü daha yaxşı

olar.

- Əlbəttə Allah bölgüsü.

Nəsrəddin uşaqların birinə on qoz verir, birinə otuz beş qoz verir, birinə də heç vermir. Uşaqlar məəttəl qalıb soruşurlar:

- Xoca bu necə bölgüdür? Bu heç düz olmadı.

Nəsrəddin deyir:

- Allah bölgüsü belədir. Niyə, özünüz görmürsünüz ki, dövləti, malı insanlar arasında necə bölüb? Yox əgər Xoca Nəsrəddin bölgüsü istəsəniz, hərənizə otuz qoz düşər, otuz qoz da mənə çatar.

Belə misallardan kifayət qədərdir. Xoca Nəsrəddin azad fikirli insan olmuşdur. Gələn seyid qonağı aparır məscidə və deyir: «Odu bax Allahın evi Allah qonağısan get onun evində qal! Mən Allahın qəyyumu- zadı deyiləm ki, çapıb gəlibsən mənim üstümə».

Maraqlı əhvalatlardan birində deyilir ki, günün birində Nəsrəddin sahədə işləyirmiş. Günorta vaxtı oturub yemək istəyir. Bu vaxt bir dəstə adam gəlir. Xoca onlara deyir ki, gələn çörək yeyin! Onlar çörəyə girişirlər və Xocaya çörək qalmır. Gedəndə onlardan soruşur ki, siz kimsiniz. Onlar cavabında «Biz Allah adamıyıq»- deyirlər.

Bir az keçir. Üç- dörd atlı bulaq üstünə gəlir. Tez qoyun kəsirlər, kabab çəkirlər, Xoca onlara yaxınlaşıb soruşur, qardaşlar siz kimsiniz? Onlar: «Biz padşah adamlarıyıq».

Nəsrəddin bir bunlara baxır, bir də gedən Allah adamlarının arxasınca baxıb, üzünü göyə tutub deyir: «Bu adamlarını bir padşah kimi də saxlaya bilmirsənsə daha adını niyə Allah qoymusan?»

Xocadan soruşurlar: «Allah hardadır?» O isə cavabında deyir: «məgər elə yer vardırımı orada Allah olmasın!»

Dünya haqqında danışarkən onu deyə bilərik ki, Xoca bir dəfə küçəyə çıxıb görür ki, meydana xeyli adam yığılıb mübahisə edirlər və Nəsrəddindən soruşurlar: «Xoca sən bir alim adamsan. De görək, bu dünyanın eni nə qədər və uzununu nə qədərdir?»

Bu zaman təsadüfən küçə ilə bir cənazə aparırdılar. Xoca cənazəni göstərərək deyir:

- Bu sualı ona verin. O, dünyanın enini də, uzununu da ölçüb gedir.

Bir dəfə Xoca oğlu ilə eşşəyə minib harasa gedirdi. Bir dəstə adam onlara rast gəlib deyir: «Ağsaqqal kişidi həm özü, həm də oğlu

eşşəyə miniblər. Xoca özü düşür, oğlu eşşəyin üstündə qalır. Yenə bir dəstə görünür. Deyirlər: Ağsaqqal kişidir, özü piyada gedir, cavan uşağı eşşəyə mindirir. Xoca uşağı eşşəkdən düşürür, özü minir. Yenə bir dəstə adam gəlir. Yenə də xocanı təqsirləndirirlər ki, özü eşşəyin üstündə uşaq isə piyada gedir. Xoca eşşəkdən düşür və oğluna deyir ki, bala eşşəyi qaldır dalıma qoy aparım. Yoxsa bu camaatın ağzını yummaq olmaz. Misalların sayını artırmadan demək olar. Nəsrəddin zəmanəsinin insanlarını yaxşı tanıyırdı. Onun hökmdarlar, tacirlər, qazilər, əyanlar haqqında dedikləri fikirləri olduqca maraqlı və ibrətəməlidir».

Sosial mövqeyinə gəldikdə Nəsrəddin burada öz ağılı ilə adamları heyrətdə qoyur. O çəkinmədən hökmdarların üzünə onların günahlarını demişdir. Onun mənalı fikirlərinə gəldikdə lətifələrdə istinilən qədər fikir vardır. Nəsrəddinə xəbər verirlər ki:

- Arvadın yıxılıb, ağı başından çıxıb.

Nəsrəddin heç əhvalını pozmadan deyir:

- Bir şey gerek əvvəldən ola ki, sonra çıxa. Arvad mənimdirsə, onun heç əvvəldən də ağı yox idi. Görəsən çıxan nə imiş.

Nəsrəddindən soruşurlar ki, sən bilən ölü aparanda tabutun qa-bağında olmaq yaxşıdır, ya dalında?

Nəsrəddin deyir:

- Özünüz bilərsiniz. Harasında olursunuz olan, yalnız tabutun içində olmayın.

Hazırcavablılığı, fitri istedadı, söz axtarmamaq Nəsrəddinə daxilən xas olmuşdur.

Bir gün ondan soruşurlar ki, sən bilərsən, qiyamət nə vaxt olacaq? Nəsrəddin soruşur? Hansı qiyamət? Deyirlər ki, neçə qiyamət var ki?

Nəsrəddin deyir:

- İki. Kişinin özü öləndə olur kiçik qiyamət, arvadı öləndə olur böyük qiyamət.

Ümumiyyətlə, müasirləri Nəsrəddinə sataşmaqdan öteri atmacalı suallar verirlərmişlər.

Bir gün məclisdə ondan soruşurlar? Xoca haqq hardadır?

Nəsrəddin deyir:

- Haqq var ki, yerini də deyim?..

Bir sözlə, bütün dünyanın sevdiyi türk oğlu, müdrik insan Xoca, molla, əfəndi, əpəndi Nəsrəddin 700 ildir ki, bəşəriyyəti güldürür və güldürə-güldürə düşünməyə məcbur edir.

Bahaəddin Məhəmməd ibn Burhanəddin Məhəmməd əl-Buxari (Nəqşbənd) XIV əsr nümayəndələrindən biri olmuşdur. Hələ sağlığında Nəqşbəndliyin ilahi, Böyük alim ləqəblərini daşımışdır. Onun sənətindən (nəqşbənd-naxışbasan usta) sufi qardaşlığın adı yaranmışdır. Lakin buna baxmayaraq qardaşlığın ənənəsi onu nəqşbəndliyin banisi hesab etmirlər. Onu nəqşbəndliyin rəhbərliyi zəncirinin beşinci rəhbəri hesab edirdilər. Həmin xətdə birinci Yusif Həmadani hesab olunur (1140-cı ildə ölmüşdür).

Nəqşbənd sənətkar tacik ailəsində Kəsri Hinduvan kəndində anadan olmuşdur. Elə öz kəndində də vəfat etmişdir. Onun atası toxucu və naxışbasan olmuşdur. Nəqşbəndin sufilərle sıx əlaqədə olan babası əsas rol oynamışdır, o nəvəsində mistikaya böyük maraq doğurmuşdur.

Nəqşbəndin birinci müəllimi şeyx Məhəmməd Babayi Simasi olmuşdur. Onun ölümünə bir az qalmış (1340-cı ildə ölmüşdür) öz xəlifəsi seyid Əmir Kulaluya əmr etmişdir ki, Nəqşbəndi özünə şagird götürsün və dərvişlər cəmiyyətinə apararaq mistik Yolun qaydaları ilə yaxından tanış etsin. Qardaşlığın ənənələrinə görə Nəqşbənd ruhani inisiyasiyasını Əbdülxəliq Gicuvanin köməyi ilə keçmişdir. Lakin o Kulalunun yanına rəhbərsiz mistik yolu keçmiş bir adam kimi gəlmişdir. O dövrün görkəmli alimlərinin əksəriyyətinin əsərlərində Nəqşbənd haqqında kifayət qədər məlumat tapmaq mümkündür.

7 ili Arif Diqqiraninin yanında keçirən Nəqşbənd türk şeyxləri kimi şeyx və Xəlil ata yanında dərs almışdır. Xəlil atanın yanında dərs almanın müddəti deyilənlərə görə 12 il olmuşdur. Ümumiyyətlə Nəqşbənd bütün ömrünü Buxarada və ona yaxın kəndlərdə yaşamışdır. İki dəfə həcc ziyarətində olmuşdur.

Məqbərədə Nəqşbənd kasıb kimi təsvir olunmuşdur. O sufi üçün qul və ya xidmətçi saxlamağı ən böyük günah hesab etmişdir. Nəqşbənd öldükdən sonra o təcridən müqəddəs (Vəli) sayılmışdır. O, Allah qarşısında vasitəçi, Buxaranın havadarı və möcüzə göstərən kimi qəbul edilmişdir. Nəqşbənd müqəddəsləşdirilmiş və onun kultu təkcə Orta Asiyada deyil, onunla sərhəd olan ölkələrdə də geniş yayılmışdır. Onun qəbri üzərində tikilən (bu Şeybanid Əbdüləziz xan tərəfindən 1544-cü ildə başa çatdırılmışdır) sərdabə fəvqəladə dərəcədə populyar ziyarət yeri olmuşdur. Həmin ziyarətqah populyarlığını bu günə qədər saxlaya bilmişdir. Belə hesab edirlər ki, əgər onun qəbri üç dəfə ziyarət edilərsə bu Məkkə və Mədinəyə ziyarət edilməni

(Həcci) əvəz edə bilər.

İcmanın rəhbəri olduqdan sonra o gələcək nəqşbəndlik qardaşlığının əsasını qoymuşdur. Bu qardaşlıq mükəmməl vəziyyətə onun şagirdləri və ardıcılıarı zamanı gəlib çatmışdır. O Əbdülxaliq Gicuvaninin ənənə və baxışlarını dirçəldib daha da inkişaf etdirmişdir. Gicuvaninin təlimi təriqeyi- xvacahan «hacılarnı» (müəllimlərin yolu) kimi tanınmışdır. O sonrakı Naqşbəndliyin praktikasının əsaslandığı 8 prinsipi irəli sürmüşdür.

1. Xuş dər dəm - tənəffüsdə (nəfəsalmada) dərək edilmək;
2. Nəzər bər kədəm - öz addımlarına diqqət;
3. Səfər bər vətən - daxili mistik səyahət;
4. Xəlvət dər öncuman - kütlə içərisində tənhalıq;
5. Yad kərd - xatırlama, yada salma;
6. Baz qard - fikirlərin cilovlanması;
7. Nigah dəşt - öz fikirlərinə müşahidə;
8. Yad dəşt - Allaha konsentrasiya.

Nəqşbənd öz təlimində iki yerli mistik məktəbin, xüsusilə, Əhməd Yəsevini (1166-cı ildə olmuşdur) və Əbdülxaliq Gicuvaninin (1180 və ya yaxud 1221-ci ildə ölmüşdür) məktəblərinin ideyalarını birləşdirmişdir. Nəqşbəndin təlimi islamın sünni məzhəbini köçəri və yarım köçəri turan tayfaları arasında geniş yayılmasında mühüm rol oynamışdır. Həmin türk tayfaları Nəqşbəndin dövründə Orta Asiyada keyli dərəcə də möhkəmlənmişdilər. Nəqşbənd saxta möminliyi və mərasimləri rədd etmişdir. Onun fikrincə bunlar həqiqi mistiki şaşırırdı. 40 günlük pəhriz, qələndərlik, dilənçilik, dərvişlik musiqi, oxuma və rəqslərlə müşayiət olunan kütləvi dini ayinin keçirilməsi (səma) həqiqi mistiki yolundan çəşdırir. O eyni zamanda qardaşlığın əsasını qoyandan sonra onun rəhbərliyinin zəncirvari başçılıq prinsipini də mənasız və faydasız hesab etmişdir. Nəqşbəndin fikrincə bu vəzifə bilavasitə Allahdan gəlmə olmalıdır. Meditasiya zamanı çox şey aydınlaşır. Mənəvi saflıq, könüllü yoxsulluq, varlanmaqdan imtina, hakimiyyətlə heç bir əlaqəyə cəhd etməmək – bütün bunlar onların (yəni sufilərin) qəbul edilmiş həyat tərzini göstərir. Hər bir sufi peyğəmbər və onun tərəfdarlarının sünətlərinə və şəriətin göstərişlərinə ciddi surətdə əməl edilməlidir. Nəqşbəndi həqiqətə bütün varlığı ilə bağlı olmalı, öz qəlbində sakitcə Allahın adını çəkməlidir. Sakit zikir kollektiv surətdə yerinə yetirilə bilər. Əl-Gicuvaninin 8 prinsipinə (Kəliməti- Qüdsiyyə) Nəqşbənd üçün də əlavə etmişdir. Həmin 11 müqəddəs Nəqşbəndiyə qardaşlığının əsas prinsiplərinə çevrilmişdir. 1. Vukuf – i zamanı- zamanın dərək edilməsidir. Sufinin vaxtının necə keçirilməsinə

daxili nəzarət lazımdır. Əgər o mömin həyatı keçirmirsə, Allaha təşəkkür etsin, yox əgər mömin həyatı keçirilirsə, etdiyi hərəkətlərə müvafiq bağışlanmağı xahiş etməlidir.

2. Vukufi-i adadi hesablamaları dərək etməkdir. Fərdi zikir (daxilən fikrən təkrarın) qaydaya salınmış formula əsasən həmin təkrarın fikirləri ilə üst-üstə düşməsinə ciddi surətdə nəzarətə götürməsidir. 3. Vukuf-i kalbi qəlbin obrazı. Allahın adı yazılmış ürək obrazını fikrən təssəvvür etmək və əmin olmaq lazımdır ki, orada Allahın adından başqa heç nə yoxdur.

Nəqşbənd heç bir yazılı əsər qoymamışdır. Ona görə də Nəqşbənd tərəfindən işlənmiş və qardaşlığın fəaliyyətini nizamlayan nəzəriyyə və praktika onun tərəfdarları və şagirdləri tərəfindən yazılan əsərlərdə öz əksini tapmışdır.

XX əsrdən başlayaraq Nəqşbəndiyə qardaşlığı qədəriyyə təriqətindən sonra ən geniş yayılmış sufi qardaşlığı təşkilatı olmuşdur. Bu cəmiyyətin üzvlərinin ciddi sünni baxışlarına baxmayaraq onlar öz silsilələrinin tarixini Peyğəmbər nəslindən götürürdülər.

Onların «qızıl zənciri» bir tərəfdən Əbu Bəkrdən, digər tərəfdən Əli ibn Abu Talibdən götürürdü. Nəqşbəndiyə təriqəti çox böyük ərazini əhatə etmişdir. Daha dəqiq desək, Qahirə və Bosniyadan Hansu və Sumatraya qədər, Volqa sahilindən və Şimali Qafqazdan Hindistanın Cənubuna və Hicaza qədər bir ərazi Nəqşbəndiyənin yayıldığı ərazilər sırasında hesab olunurdu. Eyni zamanda nəqşbəndilikdən bir sıra qollar ayrılmışdır və müstəqil surətdə fəaliyyət göstərməyə başlamışdır.

Orta Asiyada Bəhaəddin öldükdən sonra onun xələfi və varisi Əliəddin Əttar (1400-cü ildə ölmüşdür) sonra isə Xacə Məhəmməd Parsa (1345-1420) olmuşdur. Onlar nəqşbəndliyin konsolidasiyasına və yayılmasına böyük təsir göstərmişdir. Nəticədə bu təşkilat möhkəmlənmiş struktur baxımından daha da təkmilləşmişdir. Öz sosial bazasına görə şəhərə daha çox bağlı olan bir qardaşlıq olmuşdur. Onlar ticarət və sənətkar təşkilatları ilə sıx surətdə əlaqədar idi. Özünün iqtisadi və siyasi təsirinin zirvəsinə nəqşbəndiyə qardaşlığı Xacə Ubaydulla Əhrar zamanında çatmışdır. Ticarət və əkinçilik dairələrinin köməyi ilə Teymur övladlarının ara müharibələrinə qarışmış və 40 il ərzində faktiki olaraq regionun hakimi olmuşlar. Onun devizi: «dünyada öz ruhani missiyasını yerinə yetirmək istəyirsənsə siyasi hakimiyyətdən istifadə etmək zəruridir» olmuşdur. Bu isə Nəqşbəndliyin sonrakı sosial-siyasi istiqamətini müəyyən etmişdir. Onlar əkinçi və şəhər əhalisini köçəri tayfaların basqın və talanlarından xilas etməyə çalışmışdılar. 1500-cü ildə Şeybanilər Mavərnəhrdə hakimiyyəti ələ keçirmişlər. Onlar

Xacə Əhrarın ailəsinin bütün var-dövlətini ələ keçirirlər və onun hakimiyyət və qüdrətinə son qoyurlar. Lakin Əhrarın şagird və tərəfdarları onun işlərini davam etdirmişlər. Həmin şeyxlər zaman-zaman siyasi hakimiyyətdə mühüm təsirə malik olmuşlar. Əgər əvvəlcə siyasi hakimiyyətlə kontakt qadağan edilirdisə artıq buna icazə verilirdi. Burada da onların siyasi fəallığı özünü göstərmişdir.

Özünün açıq şəkildə şəhər xarakterinə baxınayaq bu təriqət bir sıra türk qəbilələri tərəfindən qəbul edilmiş, bir növ həmin qəbilələrin birləşməsinin dini əlaqəsini ifadə etmişdir. Şahruxun ölümündən sonra (1447) həmin qəbilələrin qələbəsini təşkil etmişdir. XV əsrdə bu təriqət Orta Asiyadan qərbə – Anadoluya və cənuba – Hindistana doğru sürətli hərəkətə başlamışdır. Bu isə onun üç əsas budağa bölünməsinə gətirib çıxarmışdır. Bunlar Orta Asiya, Qərb (Türkiyə) və Hind qollarıdır.¹⁹⁵ Trimengem nəqşbendiyə şəcərəsinə Əbdürrəhman Camini də (1414-1492) daxil etmişdir. Bunu isə o Caminin fars, türk və hind sufiliyinə göstərdiyi təsirlə, həm də onun sufilərin bioqrafiyasını yazması («Nafahat əl-üns») ilə əlaqələndirir. Eyni zamanda Cami Teymuri sultanı Əbülqazi Hüseynin etibarlı əyanlarından biri olan Əlişir Nəvaiyə Nəqşbendiyə təriqətinin izahını vermişdir. Əlişir Nəvai incəsənətin hamisi, şair, yazıçı, həm də ilk dəfə çağatay dilində yazan şair kimi məşhur olmuşdur. O Heratda ixlasiyə, xanegah, həmçinin 90 ribat (karvansara) yaratmış və onları maddi cəhətdən təmin edib saxlamışdır.

Bəhaəddindən sonra ən tanınmış fiqur xacə Əhrar olmuşdur. O daha çox «Həzrət işan» adı ilə məlum olsa da təriqətin üç böyük budağı da onun fəaliyyəti məhsuludur. Təriqətin üzvləri özbəklər arasında islamı əsas yayanlar hesab olunurdu. Təriqət üzvləri arasında böyük ruhani nüfuzə malik olmuş və bunun sayəsində də mühüm siyasi rol oynamışdır. Müstəqil dövlətlərin hakimləri (İranı çıxmaq şərtilə) həmin təriqətə havadarlıq etmişlər.¹⁹⁶ Onların şeyxlərinə sağlığında böyük hörmət etmiş, öləndən sonra isə onların qəbri üzərində mavzoleylər tikdirmişlər. Dərvişlər də unudulmamış onlar üçün də xanəqahlar təşkil olunmuşdu. Səmərqənddə, Mərvdə, Xivədə, Daşkənddə, Heratda, Buxarada, Əfqanıstanda, İranda, Belucistanda və Hindistanda nəqşbəndi təriqətinin mərkəzləri fəaliyyət göstərmişdir.

Onlar Hindistana Baburun (1530-cu ildə ölmüşdür) zamanında daxil olmuşlar. Burada təriqətin əsas yayıcısı Məhəmməd Baku billah Biranq (1563-1603) olmuşdur. Oğlu Hüsəməddin Əhməd (1574-1633)

panteist qanadı daha geniş yayılmışdır.

Osmanlı imperiyasında nəqşbəndi silsiləsi Suriya və Anadoluda mühüm rol oynaya bilməmişdir. Qərargahı Dəməşqdə olan Murad ibn Əli əl-Buxari təriqətin həmin iki yerdə yayılmasında müstəsna rola malik olmuşdur.

Türkiyədə nəqşbendiyə təriqəti şəhərlərə böyük təsir gücü olan təriqət sayılır. 1880-cı ildə İstanbulda 52 təkkə fəaliyyət göstərmişdir. Övliyə Çələbi yazırdı: «məlumathı insanlar bilir ki, böyük şeyxlər iki əsas təriqətə- xəlvəti və nəqşbəndi təriqətlərinə mənsub olmuşlar». Qərb budağı Şərqdəki kimi çoxsaylı ayrıca və bir-birindən təcrid olunmuş qruplara bölünmüşdür. Həmin qruplar isə rəhbərlərinin adları ilə müxtəlif adlar altında fəaliyyət göstərmişlər.

Ümumiyyətlə, nəqşbendiyə yolu on dayanacaqdan (məqam) ibarətdir. Həmin **yolu** «axtaran» qardaşlığın üzvlərinin davranışının on bir prinsipinə ciddi əməl etməklə maneələri aradan qaldıra bilər. Nəqşbəndi praktikasının əsas hissəsi sakit **zikridir** (xəfi), daha dəqiq desək, fikrən (ürəkdən) Allahın adının çəkilməsindən ibarətdir. Bu isə bərkənd (cəhr, cəli) adın çəkilməsindən fərqlənir. Lakin ikinci (cəhr, cəli) nəqşbəndi qardaşlığının əksər üzvləri arasında üstünlüyə malik olmuşdur. Nəqşbəndi ənənəsi belə hesab edir ki, sakit zikri Peyğəmbər mağarada olarkən Əbu Bəkrə öyrətmişdir. Bərkənd zikri isə Peyğəmbər Əliyə açmışdır. Ona görə də bir sıra nəqşbendiyə icmalarında həmin zikrə icazə verilir. Nəqşbəndi təliminin digər hissəsi **söhbə**, müəllimlə şagird arasında ən yüksək ruhani səviyyədə baş verən ünsiyyət-söhbəti hesab olunur. Nəhayət, müəllimlə şagird arasında sıx əlaqə **təvəccüx** praktikasında açılır. Hər bir partiyonun istəyinin konsentrasiyası bir-birinin fikri obrazlarında əvvəlcə, ruhani kontakt yaradır, sonra isə müəllim və şagirdin mənəvi vəhdəti formalaşır. Nəqşbendliyin psixo- fiziki məşqlər metodu ən çox ruhani təmizliyə, xüsusilə qəlbin tərbiyəsinə xidmət etmişdir.¹⁹⁷ Bir sözlə, orta əsrlərdən başlayaraq günümüze qədər inkişaf edib gələn ən güclü təriqətlərdən biri nəqşbəndi təriqəti olmuşdur.

¹⁹⁵ Тримингэм Дж.С. Суфийские ордены в исламе, s. 121.

¹⁹⁶ Yəne orada, s. 122.

¹⁹⁷ Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь, т. I., М., 1998, s. 81-82.

İBN XƏLDUN (1332-1406)

Mənbələrdə İbn Xəldunun vətəni Şimali Afrika kimi verilmişdir. XIV əsrdə Şimali Afrikanın ərazisində yaranmış Ərəb dövlətlərində sənət, ticarət inkişaf edirdi, liman şəhərləri çiçəklənir, onların Avropa şəhərləri ilə əlaqələri güclənirdi. Şimali Afrikanın ən iri şəhərlərindən biri Tunis şəhəri olmuşdur. Tunis Avropa ölkələri və şəhərləri, Genuya, Venetsiya Marsel və İspaniya geniş ticarət əlaqələrinə malik olmuşdur. Əndəluziyadan qaçan adamlar (onların içərisində müxtəlif təbəqələrin nümayəndələri olmuşdur) Şimali Afrikanın şəhərlərində elmin, mədəniyyətin və incəsənətin inkişafında mühüm rol oynamışdır.

İbn Xəldun həmin dövrün fəal xadimlərindən biri olmuşdur. Şimali Afrikada və Əndəluziyada mühüm hökumət vəzifələri tutmuşdur. Özünün diplomatik səfərlərində o İspaniyada katolik kralı Pyotr Qroznu ilə görüşmüşdür. Öz həyatının sonlarına yaxın o Teymurlənglə danışıqlar aparmışdır. Bundan başqa o fəal surətdə böyük və kiçik dövlətlərin siyasi həyatında fəal iştirak etmişdir. Asudə vaxtlarında o intensiv elmi fəaliyyətlə məşğul olmuşdur. Roje Harodinin sözləri ilə desək, bu nöqteyi nəzərdən ən səciyyəvi mütərəqqi fiqur böyük İbn Xəldunu göstərə bilərik. O eyni zamanda alim, rəssam, herbəçi, hüquqşünas, filosof, bir sözlə XIV əsrin ən böyük və universal dahisidir. Bizim renansansın nəhənglərinə bərabərdir. Belə adam qarşısında dünyanın ən amansız işğalçılarından Teymurləng dayandı. Hörmət və izzətlə ona Dəməşqi tərk etməyə imkan verdi. Onun «Müqəddiməsini» oxuyarkən biz elə bil XIV əsrdə Makiavellini, Dekartı, Monteskyeni görürük. İbn Xəldun konkret və elmi formada siyasi problemlər qoyur: ali hakimiyyət necə bərqərar olur, sülalənin təbiəti necədir, sülalə necə yaranır? O elə qətiyyətlə fikirlər irəli sürür ki, XVI əsrdə Makiavelli «Prins» əsərində qoyub və həll etmişdir. Deməli, İbn Xəldun onu iki əsr qabaqlamışdır. O, tarix və sosiologiya məsələlərində də Monteskyenin «Qanunların ruhu» əsərini qabaqlamışdır. İbn Xəldun təkəcə tarix fəlsəfəsini yaratmamış, eyni zamanda elmi tarixin başlanğıcını qoymuşdur, onun əsərlərində müşahidə abstrakt mülahizələr üzərində üstünlük təşkil edir. O cəmiyyətin həyatına coğrafi mühitin və iqtisadi hadisələrin təsirini çox incəliklə qeyd edir. Roje Harodinin yuxarıda qeyd etdiyimiz bu fikirləri alqışlanmalıdır. Lakin bütün fəlsəfə dərslərlərində cəmiyyət həyatında coğrafi mühitin, iqtisadi hadisələrin rolu, ondan istifadə edən və iki əsrdən çox keçəndən sonra həmin fikirləri təkrar edən Monteskyenin və başqlarının fikri kimi verilmişdir. Budur

Avropa mərkəzçiliyin «obyektivliyi».

İbn Xəldun 1332-ci ildə Tunisdə anadan olmuşdur. O tanınmış əyanlar nəslindən olmuşdur. Nəslin nümayəndələri əməvilər sülaləsi dövründə yüksək hökumət vəzifələri tutmuş, hətta Müsəlman İspaniyasında Mərkəzi hakimiyyətin tənəzzülündən sonra öz mövqelərini qoruyub saxlaya bilmişdir. Onlar Mürevvidi (1095-1149) və Müvəhhidilər (1149-1248) sülalələri dövründə imtiyazlı mövqelərində qalmışdır. Əlmohədlərin tənəzzülündən sonra İbn Xəldunun əcdadları öz hamiləri ilə birlikdə Tunisə köçmüşlər. Sevilyanın və Qərbi Əndəluziyanın qubernatoru Əbu Zəkəriyyə 1223-cü ildə özünü müstəqil elan etdi. Əbu Zəkəriyyənin varislərindən İbn İshakın dövründə İbn Xəldunun ulu babası nazir vəzifəsinə təyin olundu. İbn Xəldunun atası Əbu Bəkr Məhəmməd tamamilə siyasi həyatdan uzaqlaşaraq elmlə məşğul olmağa başladı. O hüquq, filologiya və poeziya sahəsində məşhur olmuşdur. Əbu Bəkr 1349-cu ildə epidemiyə zamanı vəfat etmişdir. Özünün elmlə məşğuliyyətinə oğlunu cəlb etməyə müvəffəq olmuşdur. Atasının və müsəlman ruhuniliyi və teoloqlarının rəhbərliyi altında İbn Xəldun müsəlman hüququnu, qrammatika və ədəbiyyatı öyrənir. Qrammatika və ritorikanı o Tunisdə ən tanınmış professorlardan öyrənmişdir. Sonra o məntiq və fəlsəfəni öyrənmişdi. 18 yaşına çatarkən ona ağır zərbə dəymişdir. Epidemiyə nəticəsində o valideyinlərini və məşhur professorları itirmişdir. Bu 1349-cu ildə baş vermişdir. İbn Xəldun təhsilini yarımçıq saxlamış və öz gələcək taleyi haqqında narahat olmağa başlamışdır. Tezliklə o Tunisdə gənc «Sultan Əbu İshakın möhur qoruyucusu» vəzifəsini daşımağa başlamışdır. Bu zaman İbn Xəldunun 20-yə yaxın yaşı var idi.

Xəldunlar ailəsinin himayəsində olduğu Hafsidlər sülaləsi tədricən tənəzzülə doğru gedirdi. Öz ailəsinin gələcəyini düşünən İbn Xəldun Mərakeşin güclü hakimləri yanında xoşbəxtlik axtarmağa başladı. Tezliklə o Fes şəhərinə gəlir. Sultan onu alimlərin şurasına üzv, özünün katibi və möhür qoruyucusu vəzifəsinə təyin edir. Fesdə Əndəluziyadan gələn alimlərlə tanışlıqla İbn Xəldun öz biliklərini daha da zənginləşdirmişdir.

Sultanın yanında böyük hörmət və etibar qazanması onun düşmənlərini qıcıqlandırır. Tezliklə, onu satdılar və Sultan Əbu İnan onu həbsxanaya saldırdı. 2 il həbsxanada qaldıqdan sonra o hakimin şərəfinə 200 sətirlik qesidə yazır və onu həbsxanadan azad edirlər. İki illik həbsxana dövründə o özünün «Tarixə giriş» əsərinin siyasi hissəsini düşünüb başa çatdırdı. O burada çalışırdı ki, dövrünün sosial məsələlərinə cavab versin. Hakimiyyətin necə yaranması və onun əsası

nın nə olması həmin suallardan biri idi.

Sultan Əbu İnan ölümündən sonra İbn Xəldun sultanın qardaşının Əbu Səlimin hakimiyyətə gəlməsinə çalışmış və buna nail olmuşdur. O iki il sarayda katib və baş hakim vəzifəsini yerinə yetirmişdir. Lakin tezliklə sultanın kürəkəni Ömər İbn Abdullanın başçılığı ilə üsyan başlanır. Əbu Səlim devrildikdən sonra vəzir Ömər Hakimiyyəti ələ keçirir. O qalibin tərəfinə keçsədə də yüksək vəzifə aparmadığına görə Qrenadaya köçməli olur. Qrenada sultanı Məhəmməd ən Nəfi onu böyük hörmətlə qəbul edir. Vəzir məşhur şair İbn Xatib İbn Xəlduna böyük qayğı göstərir. 1363-cü ildə sultan İbn Xəldunu Kastiliya kralı Pyotr Qroznunun sarayına səfir göndərir ki, onunla dostluq münasibətləri qura bilsin. Kastiliya kralı onun ağıl və bacarığını yüksək qiymətləndirərək ona səmimi qəlbədən Sevilyada qalmağını təklif edir. Qabaqgören İbn Xəldun təkliflə razılaşmır. İşini uğurla başa vuran İbn Xəldun Qrenadaya qayıdır. Vəzir İbn Xatib onun nüfuzundan qorxaraq sultanda onun haqqında mənfi təsəvvürlər oyadır. Sultanın soyuduğunu gören İbn Xəldun Şimali Afrikaya qayıdır.

İbn Xəldunun getdiyi Buji sultanı Əbu Abdullah Məhəmməd onun köhnə dostu idi. Burada o vəzir kimi çox az sakit həyat tərzini keçirmişdir. İbn Xəldunun qardaşı Yəhya həbs olunur, nəslinin malikanəsi müsadirə edilir, İbn Xəldun özü isə Biskrdə gizlənməyə məcbur olur.

Sonrakı illərdə İbn Xəldun Şimali Afrikanın müxtəlif qəbilələri arasında yaşamağa məcbur olmuşdur. Özünün nəhəg diplomatik qabiliyyəti sayəsində köçərilərin həyatına dərin bələd olması ona böyük nüfuz qazandırmışdır. Siyasi həyatda fəal olan İbn Xəldun çoxlu material toplayaraq onu nəzəri cəhətdən işləməyə girişmişdir. Banu- Arif qəbiləsinə məxsus olan o qədər də böyük olmayan İbn Salam qalasında 45 yaşında ona şöhrət gətirən «Giriş» əsərini yazmağa başlamış və əsasən onu başa çatdırmışdır (1375-1378). «Giriş»i yazıb qurtardıqdan sonra o ərəblərin və bərbərlərin tarixini yazmağa başlamışdır. Lakin lazım olan materialı olmadığını görə o Tunisə getməyi, oradakı zəngin kitabxanadan istifadə etməyi qərara almışdır. 12 illik ayrılıqdan sonra o Tunisə qayıtmışdır.

Tarixin birinci variantı 1382-ci ildə başa çatmışdır. Buraya giriş, bərbər qəbilələrinin tarixi, ərəblərin islama qədərki tarixi və müsəlman sülalələrinin tarixi daxildir.

1382-ci ildə İbn Xəldun Misirə gedir. Misirin paytaxtı Qahirədə məmlüklərin sarayında iri elmi mərkəzdə (bu Yaxın və Orta Şərqdə ən iri elmi mərkəz idi) çalışmışdır. Məmlüklərin sarayı isə elm və

mədəniyyətin hamisi kimi məşhur olmuşdur. İbn Xəldunun şöhrəti, xüsusilə onun «Giriş» əsəri Misir alimlərinə gəlib çatmışdır. Qahirədə onu çox hörmətlə qarşıladılar. Məmlük sultanı Barkuk onu tezliklə baş qazi (hakim) vəzifəsinə qoyur. Eyni zamanda İbn Xəlduna ali məmlük məktəbində mühazirə oxumaq üçün şərait yaradılır. İbn Xəldun Mədərsədə özünün ilk çıxışını hərtərəfli təsvir edir. Bu mühazirələrdə tanınmış dövlət xadimləri iştirak edirdilər. Öz mühazirəsində İbn Xəldun alimlərin dövlət qarşısında xidmətlərini yüksək qiymətləndirərək onları tərifləmişdir. Hadisədən istifadə edərək o dövlətin əmələ gəlməsi və inkişafı haqqında öz nəzəriyyəsini inkişaf etdirmişdir.

İbn Xəldun həmin dövrdə yazdığı tərcümeyi-halında qeyd edir ki, bundan sonra o özünü tamamilə elmə və müəllimlik fəaliyyətinə həsr etmişdir. Ali hakim kimi İbn Xəldun öz fəaliyyətinə Beyn əl-Kəsreyn dairəsində başlamışdır. Lakin onun məhkəmə işləri tezliklə böyük narazılığa səbəb oldu. Onun düz işləməsi, kasıba və dövlətliyə fərq qoymaması, obyektiv qərar çıxarması böyük nüfuz sahibi olmasına baxmayaraq güclü narazılıqlara gətirib çıxarırdı. Elə cinayətlər ortaya çıxardı ki, onun ləğv edilməsi həyatı zərurət idi. Bütün bunlar hətta böyük şəxsiyyətlərin də haqqı pozulduğuna görə onların arasında da narazılıqlara gətirib çıxarmışdı. İbn Xəldun bunların hamısını yoluna qoymağa çalışırdı. Artıq həmin vəzifəyə qoyulduqdan bir neçə ay keçdikdən sonra onunla dövlət orqanları arasında münasibətlər korlanmağa başlandı. Bircə bunu demək lazımdır ki, o altı dəfə öz vəzifəsindən götürülmüş və yenidən qazi vəzifəsinə bərpa edilmişdi. Bu xoşagəlməz hadisələrə digərləri də əlavə olundu. Onun ailəsi, qiymətli əlyazma və kitabları, eləcə də bütün sərvəti Tunisdən Misirə gələn gəmi İsgəndəriyyə limanında batarkən məhv olmuşdur. Həyatının Misir dövrü Teymurləngin yürüşləri dövrünə təsadüf edir. Misir hakimi Barkuk oğlu Faraq onun güclü diplomatik bacarığını nəzərə alaraq Suriyaya Teymura qarşı yürüşə gedərkən onu da aparır. 1400-cü ildə Qahirədə qiyam qalxdığından Faraq geri qayıdır və Dəməşqi müdafiəsiz qoyur. İbn Xəldun düşdüyü çətin vəziyyətdən çıxış yolları düşünməyə başlayır. O Teymurla danışıqlara özü getmək istədiyini bildirir və qazilər sırasından onun Teymurla danışıq aparmaqdan ötrə şəhərdən çıxmağına şərait yaratmağa tələb edir. Bu onun siyasi karyerasında sonuncu addım idi. Teymur onu yüksək səviyyədə qəbul edir və məğrib ölkələri haqqında məlumatları ondan öyrənir. İbn Xəldunun müdaxiləsinə baxmayaraq Dəməşq alınır və yandırılır. Teymur onu öz yanında saxlayıb işlətmək istəyir. İlk baxımdan İbn Xəldun guya onunla razılaşır. Lakin o kitabxanasını gətirmək üçün Qahirəyə getməkdən ötrə

Teymurdan icazə istəyir. Uzun çək- çevirdən sonra Teymur razı olur. İbn Xəldun Qahirəyə qayıdır və ömrünün qalan hissəsini orada keçirir. 1406-cı ildə Qahirədə vəfat edir.

«Giriş»də təkcə dahiyanə sosial-siyasi ideyalar irəli sürülməmiş, həm də zamanəsi üçün mütərəqqi olan fəlsəfi baxışlarını da ümumiləşdirmişdir. Onun dünyagörüşündə obyektivliyə meyl əvvəldən-axıra qədər özünü hiss etdirməkdədir.

Ümumiyyətlə, İbn Xəldunun fəlsəfi ideyaları «Nəsihətlər» kitabı «ərəblərin günlərinin başlanğıcı haqqında məlumatlar» adlı əsərində verilmişdir. Kitaba əsasən deyə bilərik ki, İbn Xəldun yunan və ərəb fəlsəfəsi ilə yaxından tanış olmuşdur. O, əsərində Homer, Sokrat, Platon, Aristotel, Afrodialı Aleksandr, Fermistiya Evklid, Appoloni, Feodosiya, Menelay, Ptolomey və başqalarının adlarını dönə-dönə çəkmişdir. Eyni zamanda az-çox tanınmış ərəb fəlsəfi məktəb və cərəyanlarının eləcə də filosoflarının da əsərlərindən istifadə olunması bu qəbildəndir. Ziddiyyətlərinə baxmayaraq, İbn Xəldunun fəlsəfi baxışları materialist xarakteri ilə özünü göstərir (əksər Sovet alimlərinin fikrincə bu qətiyyətlə belədir). Keçmiş Sovet məkanında yaşayıb yaranan filosofların fikrincə guya İbn Xəldun öz materialist baxışlarını örtbasdır etmək üçün dini terminologiyadan istifadə etmişdir. Bununla da onun dini ideyaları materialist baxışları ilə çulğalaşmışdır. İbn Xəldunun materialist fikirləri olmuşdur və onu heç kəs inkar edə bilməz. Lakin onun tamamilə islam idealist ənənələrindən uzaq olması fikri boş cəfəngiyatdan başqa bir şey deyildir. Doğrudur o tez-tez rəsmi din və teologiya göstərişlərindən çıxmağa çalışmış və hətta buna bir sıra hallarda nail olmuşdur.

Əlbəttə, öz dövrünün nəhəng mütəfəkkirlərindən biri kimi İbn Xəldun dini dünyagörüşünün dogmatik prinsipləri ilə xüsusilə köklü fəlsəfi məsələlərin dünyanın əbədiliyə və dərk edilənliyi məsələlərinin dini izahı ilə razılaşa bilməzdi. Onun sələfləri Aristotel, Fərabî, İbn Sina, İbn Rüşd və başqaları da dünyanın əbədiliyi və dərk edilməzliyi onun inkişafının təbii qanunauyğunluğu insan aqlının yaradıcı qabiliyyəti haqqında fikirləri danışsızsız qəbul etmişlər. İbn Sina və İbn Rüşd kimi əvvəlcədən müəyyən edilməyə şübhə etməyə başlamışdır. O yazırdı ki, ətraf mühit müstəqil varlıqdır. Burada baş verən proses və hadisələr təbiətin özü ilə müəyyən edilir.

Lakin öz zamanəsinin oğlu kimi İbn Xəldun da dini dünyagörüşünün çərçivəsindən kənara çıxa bilməzdi. Allah dünyanı yaranan qüvvədir. Ancaq Allah İbn Xəlduna görə, elə İbn Sina və İbn Rüşddə olduğu kimi ancaq varlığın ilk səbəbi kimi görünür. Təbiət və cə-

miyyətin sonrakı inkişafı Allahın müdaxiləsi olmadan onların özünün qanunauyğunluqları əsasında baş verir. İbn Xəldun dünyanı bütövlükdə əhatə etməyə çalışır, onu inkişafda və hərəkətdə götürməyə çalışır. Elə buna görə də o təbiətdə hökm sürən dialektikanı təbiətin ayrı-ayrı hissələrinin qarşılıqlı asılılığını, onların fasiləsiz əmələ gəlməsi və məhv olması ideyasını başa düşməyə yaxınlaşmışdır. Bütün konkret hissi şeylər öz rəngarəngliyi ilə dünyanın dörd əsas elementi od, su, hava, torpağın birləşməsindən əmələ gəlir. İbn Xəldun belə hesab edirdi ki, dünyada hər bir predmet hər bir canlı varlıq hadisələrin zəruri əlaqəsinə, qanunauyğunluğa tabedir. O deyirdi ki, dünyanı müşahidə edərkən biz görürük ki, bütün hadisələr orada qaydaya, qanuna müəyyən səbəblər əsasında baş verən prinsiplərə tabedir. Onlar bir-birilə qarşılıqlı surətdə əlaqədardır və bir-birinə çevrilirlər. Bu isə hissi qavranılan maddi dünyadan başlanır. Elementlər dünyası (torpaq, su, od, hava) bir daha sübut edir ki, yerdən suya, sonra havaya, sonra da oda keçid başlanır. Bunlar isə tədricən baş vermişdir. Mürəkkəb cinslər dünyasına gəldikdə isə onlar da minerallardan başlanır. Sonra bitkilər gəlir. Sonra heyvanlar- bütün bunlar hamısı qeyri-adi ardıcılıqla baş verir. Harda minerallar dünyası qurtarırsa, orada bitkilər aləmi başlanır, harda bitkilər aləmi qurtarırsa heyvanlar aləmi başlanır.

Və heyvanlar aləmi genişlənir, onların növləri o vaxta qədər artmaqda davam edir ki, nəhayət insan meydana çıxır, o isə təfəkkürə, ağıla malikdir. İnsan meymunlar aləmindən yüksəkdə durur. Çünki onlar təfəkkürə və s. qabiliyyətlərə malik deyildir.¹⁹⁸

İbn Xəldun öyrədirdi ki, ağıl fəal yaradıcı qüvvədir, kainatı dərk etmək alətidir. Lakin obyektiv real gerçəklik yoxdursa idrak da qeyri-mümkündür. «İnsan ağıl ancaq təbii hissələr ilə qavranılan dünyanın qanunlarını dərk edə bilər».¹⁹⁹ Hissi dünyanın hissi şeylər dünyasının, insan şüurundan kənarda mövcud olan dünyanın reallığının qəbul edilməsi, nəhayət təbiətin ali təzahürü kimi bəşər aqlının etiraf edilməsi (bu isə fəal yaradıcı başlanğıca malik olan kimi götürülür) bir daha sübut edir ki, İbn Xəldun varlıq və təfəkkürün nisbəti, təbiət və insan şüurunun qarşılıqlı nisbəti məsələsini materialistcəsinə həll etmişdir. Onun idrak nəzəriyyəsi aqlın adekvat olaraq real gerçəkliyi dərk etmək qabiliyyətini inkar edən Qezalinin aqnostizminə qarşı çevrilmişdir. Məlum olduğu kimi Qezali, Aristotel, Fərabî və İbn Sinanın

¹⁹⁸ Избранное произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX-XIV вв. М., 1961, с. 567-568

¹⁹⁹ Yənə orada, s. 623.

insanın qabiliyyətlərindən biri kimi ağılı götürmələrinə qarşı çıxış etmişdir. Şeylər də insanlar kimi Qəzaliyə görə ruhun müvəqqəti yerləşdiyi məskənlərdir. Ruh cilidə daxil olana qədər Allahı seyr edərək ideyalar aləmində olmuşdur. İnsana elə gəlir ki, o idrak prosesində nəyi isə dərk edir. Nəse yeni bir şey əldə edir. Əslində isə bu anda o onun doğrulmasına qədər bildiyini sadəcə olaraq xatırlayır. İnsanlar görərk ilahi ideyaları xatırlamaqdan ötəri ruhda baş verəcək prosesləri yüngülləşdirməlidir. Bunun üçün isə Qəzalinin fikrincə hissi cismindən öz ruhunun abstrakt anlamına doğru getmək lazımdır.

Sufiliyə həsr edilən fəsildə İbn Xəldun yazırdı: «Allahla təbiətin tam vəhdəti adlanan nəzəriyyədə vardır. Təbiətin bütün hadisələri bir ruha malikdir və onların arasındakı fərq ancaq insan hissələrinin fərqlərindən asılıdır». Əslində isə nə istilik nə soyuq, hətta yer, su, od, səma, ulduzlar yoxdur. Bütün bunlar ancaq hissələrdə mövcuddur və hissələrin vasitəsilə təbiətdəki fərqlər görünür. Əgər bu fərqləndirici qavrayış yoxdursa, deməli təbiət hadisələri arasında fərqlər də yoxdur. Təlimin tərəfdarı belə bir yatan adamı misal gətirirlər. Nə vaxt o yatırsa, deməli o yoxdur (xarici) hissələr yoxdur, ona görə də hissə qavranılan şeylər də yoxdur.

Bu təlim– səhv və yanlışlıqların hüdududur. Gerçek həyat onlar üçün mövcud deyildir, qavranılan həyatdan başqa onlar üçün heç nə yoxdur. Lakin bizim görmədiyimiz, lakin mövcud olan şəhərlər vardır. Yaxud da insanın öz– xarici hissələri ilə qəbul edə bilmədiyi səma və ulduzların da mövcudluğunu heç kim dana bilməz»²⁰⁰. Sufiliyin aqnozizmini tənqid edən İbn Xəldun orta əsrlər mütəfəkkiri üçün qeyri-adi görünən dərinlik və dəqiqliklə hissi və əqli idrakın rolunu qiymətləndirir və onların qarşılıqlı əlaqəsi və qarşılıqlı asılılığını qeyd edir. Ayrı-ayrı həqiqətlərin dərinlikdən mükəmməl həqiqətin dərkinə keçən ağıl hissələrə əsaslanır və kərkəliyin düzgün inikasını verir. Xarici aləmdən daxil olan hissələrin göstəricilərini təhlil edərək və ümumiləşdirərək ağıl İbn Xəlduna görə şeylərin mahiyyətini dərk edir və insan idrakının məqsədi hesab olunur. «İnsan hissi qavranılan formaları cəlb edir, onlardan isə ağıldan əlavə digər formaları cəlb edir: təfəkkür hissi qavranılan formaları cəlb etmə və əlaqələndirmə vasitəsilə ağıl tərəfindən dəyişdirilməsidir:

Nəticədə varlıq haqqında təsəvvürlər, onun cinsləri, fərqləri ümumi və xüsusi cəhətlər haqqında təsəvvürlər əmələ gəlir»²⁰¹.

İbn Xəldun yazır ki, insan idrakının məzmunu xarici aləmlə müəyyən olunur, idrak obyekt olmadan dərk etmə də yoxdur. İdrakın mahiyyəti xarici aləmin inikasındadır.

İbn Xəldun müsəlman teoloqlarını tənqid edərək onların real gerçəkliyin doqmatik şərhini ilə qətiyyətlənmişdir. «Səbəb ondan ibarətdir ki, onlar abstrakt tənqidlərə verdiş edirlər, öz elmlərinə aludə olaraq həm gerçək aləmdən, həm də hissələri qavranılan şeylərdən ayrılımışlar. Onların bütün qayda və qanunları kitab səhifələrində kənara çıxmır, ancaq açıqda mövcud olur və heç vaxt həyata müvafiq gəlmir. Digər elmlərdə isə vəziyyət tamamilə başqa cürdür öz mahiyyətinə görə onlar xarici aləmdə baş verən nə varsa ona müvafiq olma tələb edirlər. İlahiyyət alimləri həyatdan təcrid olunmuşlar, abstrakt düşüncə və mülahizələrlə məşğuldurlar və başqa heç nə bilmirlər»²⁰².

İbn Xəldun astroloq və əlkimyaçıları da tənqid edirdi. Onun fikrincə həmin astroloq və əlkimyaçıları yerdəki bütün hadisələrin səbəbinin səma cisimlərinin yerdəyişməsi ilə əlaqələndirirlər. «Bu ulduzların vəziyyətinə uyğun olaraq gələcəyi söyləmək qabiliyyətidir. Bəziləri deyir ki, bu bacarıq yalnız təcrübə sayəsində olur. Bu düz deyil və çünki planet və ulduzların mövcud olduğu dövrlərlə çoxsaylı insan həyatının təcrübəsini müqayisə etsək ikincisi çox az olar.

Ağıl baxımından bu elm əsassız və qüsurludur. Cəmiyyət üçün zərərli»²⁰³. Əlkimyanı da bu cür qiymətləndirir. Əlkimyaçılar öz məşğələlərinə bütün həyatlarını sərf edirlər. Lakin «Heç nəyə nail olurlar. Bunun əvəzinə kiminsə nə vaxtsa haradasa uğur qazandığını nəql etməklə məşğul olurlar. Onlardan bu hekayətlərin həqiqiliyini soruşduqda onlar onu inkar edirlər və deyirlər: biz eşitmişik, ancaq bilmirik bu sənət qeyri-təbiidir onların bütün sözləri cadugərliklə əlaqədardır.»²⁰⁴

İbn Xəldunun qabaqcadan taleyin müəyyən edilməsi, qarşı durması, ağılın real gerçəkliyin dərk edilməsinin ölçüsü və yeganə həqiqət mənbəyi kimi ağılı götürməsi düzgün qiymətləndirilməkdir.

Ümumiyyətlə, astrologiya və əlkimyanın tənqidi Ərəb Şərqi xalqlarının mütərəqqi qüvvələrinin etiqadla biliyin, fəlsəfə ilə teologiyanı ayırmaq cəhdini ifadə edirdi. Məlum olduğu kimi İbn Xəldunun böyük sələfi İbn Rüşd «ikili həqiqət» nəzəriyyəsi ilə çıxış etmişdir. Burada elm və din bir-birindən asılı olmayan iki müxtəlif tətbiq sahə-

²⁰⁰ Yenə orada, s. 624

²⁰¹ Yenə orada, s. 625

²⁰² Yenə orada, s. 627.

²⁰³ Yenə orada, s. 623.

²⁰⁴ Yenə orada, s. 625-626.

sinə malikdir.

İbn Rüşdə görə fəlsəfə sırf abstraksiyadır, ancaq o «seçilmişlər» üçündür, dini «həqiqətləri» isə bütün sadə xalq başa düşə bilər. Beləliklə, filosof və alim müəyyən dərəcədə müsəlman icmalarını mənəvi atalarının «qəyyumluğundan» azad edirlər. Doğrudur, İbn Rüşdə görə sadə xalq elə dinin aquşunda qalmalıdır. İbn Rüşd öyrətdi ki, fəlsəfə ilə din arasında məqsədlərdə fərq vardır. Həqiqətin dərk edilməsi dinin deyil, fəlsəfənin vəzifəsidir. O yekun nəticələrində etiqadı biliyə təbə edir.

İkili həqiqət haqqında nəzəriyyə İbn Xəldunu fəlsəfənin fikri mərhələyə qaldırmağa kömək etmişdir. İbn Rüşddən fərqli olaraq bilik və etiqad arasında kompromis imkanı inkişaf edirdi. Onun fikrincə din, hər şeydən əvvəl, idrak deyil, qanundur, həyat reqlamentasiyasıdır.

İbn Xəldun da İbn Rüşd kimi Allah yalnız ilkin hərəkətverici qüvvə kimi başa düşülür. Universalilər haqqında baxışlarında İbn Xəldun İbn Rüşdünün nominalizm mövqeyini müdafiə etmişdir. Ümumi anlayış ayrı-ayrı şeylərdən abstraktlaşdırılmışdır. Yalnız hissələrin və təcrübənin mahiyyəti ilə abstraksiyanın düzgünlüyünü təsdiq edə bilər.

İbn Xəldun Qəzalinin təlimi ilə ərəb fəlsəfəsində tətbiq olunan subyektiv idealizmə qarşı kəskin sürətdə çıxış etmişdir. Qəzalinin fəlsəfəsini o yalançı fəlsəfə adlandırmışdır. İbn Xəldun öyrətdirdi ki xarici aləm realdır və bizim şüurumuzdan asılı deyildir. Filosof həm subyektiv idealizm və həm də spekulativ rasionalizmdən uzaqdır. Dünyada obyektiv qanunauyğunluq hökm sürür. İnsanın fəaliyyəti müəyyən səbəblərlə şərtlənir. Lakin İbn Xəldun fanatizmdən uzaq olmuşdur. Onun bütün fəlsəfəsi fəallığa çağırış, passivliyin kəskin tənqidi, tale ilə qul barışığını rədd etməsi ilə seçilir. Obyektiv qanunauyğunluğun etiraf edilməsi insan cəhdlərinin asketik əzilməsi demək deyildir.

İnsan cəmiyyətinin yaranması adamlar, dövlətlər və xalqlar arasındakı münasibətlərinin əsasının dərk edilməsi cəhdləri İbn Xəldundan da əvvələr olmuşdur. Fəribi, İbn Sina, İbn Tüfeyl, İbn Rüşd və başqaları əsas kimi insanların həyatını götürmüşdür. Fəribi insanların həyat fəaliyyətinin məqsədi kimi rifah ideyasının həyata keçməsinə irəli sürürdü ki, bu da dövlət başçısı vasitəsi ilə reallaşır. İbn Sina cəmiyyətin mükəmməliyini əməyin rolundan və insan həyatından asılı kimi göstərirdi. O elə bir dövlət quruluşu arzulayırdı ki, burada cəmiyyətin hər bir üzvü ictimai faydalı əməklə məşğul olmalıdır. İbn Rüşd cəmiyyətin inkişafının mənası insanın öz xoşbəxtliyinə nail olmaqda axirətdə deyil, (bunu dini dogmatik və mistik fəlsəfə tərəfində

görüdü) real dünyada əmək və biliyin köməyi ilə yaranan prinsiplərdə görüdü.

Fəribinin, İbn Rüşdün, İbn Sinanın ictimai həyata baxışları sadələvh və səhv idi. Lakin onların insan cəmiyyətinə bir təşkilat kimi insan tələbatlarının cəmiyyət tərəfindən ödənilməsi, ictimai quruluşun başa düşülməsində irəliyə doğru bir addım idi. İbn Xəldun ilk dəfə orta əsrlərdə ictimai həyatın inkişafı haqqında obyektiv fikirlər irəli sürmüşdür. Onun fəlsəfə elmi qarşısında ən böyük xidməti elə bu idi.

İbn Xəldunun ictimai-siyasi görüşləri də orijinal olduğundan diqqəti cəlb edir. Ümumiyyətlə, İbn Xəldunun yaşayıb yaratdığı dövr (XIV-XV əsrlər) Şimali Afrikanın (məğrib) ictimai həyatı müxtəlif ərəb sultanlıqları arasında amansız siyasi mübarizə ilə səciyyələnir. Feodallar arasında fasiləsiz müharibələr dövlətin vergi sistemi, xarici dövlətlərin hücumları cəmiyyəti deqradasiyaya məruz qoymuş, ölkəni dilənçilik və səfəlet içərisinə düşməyə məcbur etmişdir. Bu tarixi hadisələrin iştirakçısı olan İbn Xəldun yazırdı: «XIII əsrin sonunda (yeni təqvimlə XIV əsrin sonunda A.Ş.). Məğrib ölkələri dərin sarsıntılara məruz qaldı və dağıldı. Deməli bu gün elə bir tarixçi lazımdır ki, dünyanın ölkələri və xalqlarının vəziyyətində olan dəyişikliyi nəzərə alsın və adət və etiqadlarda nə baş verdiyini göstərə bilsin»²⁰⁵.

İbn Xəldun «Giriş»ində özünün orijinal ictimai-siyasi baxışlarını ifadə etmişdir. Doğrudur, ərəblər hələ Xəlduna qədər də tarix əsərlərini yazmışdılar. Onlar tarixi elm deyil, hadisələr haqqında məlumatların məcmusu hesab edirlər. İbn Xəldun bu qəbul edilmiş qaydalardan kənara çıxmağa çalışmış, tarixi faktları öyrənərək xalqların və dövlətlərin öz inkişafında əsas tutduqları, qanunları kəşf edərək yeni bir əsər yaratmışdır. Burada xalqların obyektiv tarixi, adət ənənələri dini və s. düzgün təsvir etməyə cəhd etmişdir. Onun fikrincə tarixin əsas vəzifəsi kimi tarixi faktların səbəblərini başa düşmək və izah etmək sosial hadisələrin mahiyyətini dərinəndərk etmək və düzgün qiymətləndirmək zərurəti həmişə qarşıda durur. Daimi qanunları dərinəndərk başa düşmək sayəsində tarixin səhv şərhli ilə düzgün şərhini fərqləndirmək lazımdır. O daim tarixi hadisələri düzgün başa düşməyin mühüm alətinə axtarış tapmağa çalışmışdır.

İnsan cəmiyyətinin müxtəlif formalarına İbn Xəldun real mövcud fakt kimi baxaraq, müxtəlif dövlətlər arasında narazılıqların səbəblərini öyrənib təhlil etməyə başlamışdır. Adamların müxtəlif sosial qruplaşmalarının siyasi birliklərin təşkil formalarının iqtisadi və

²⁰⁵ Yene orada, s. 559.

coğrafi faktlarının təsiri altında olduğunu qeyd etmişdir.

İbn Xəldunun davamçısı olmamışdır. Ona görə də onun əsəri bu sahədə yeganə əsər hesab olunur. İbn Xəlduna görə tarix baş və rənələrin həqiqi mahiyyətinin ifadəsi və düzgün izahıdır. Tarixin həqiqi mahiyyəti həmin sivilizasiya üçün xarakterik olan insan cəmiyyəti haqqında məlumat verməkdir. Məsələn, vəhşiliyin vəziyyəti insanın meydana gəlməsi, icma quruluşu adamların digər adamlar üzərində ağalığının müxtəlif formaları dövlətin və mülkiyyətin formaları və s.-nin öyrənilməsi bu qəbildəndir. Birinci növbədə İbn Xəldunu sivilizasiyanın əsas qanunları və onların əmələ gəlməsinin öyrənilməsi maraqlandırmışdır. İbn Xəldun dövlətləri və xalqları müşahidə edərək mühüm nəticələr çıxarmışdır. O, xalqların köçəri həyat tərzindən (o bunu ibtidai icma cəmiyyəti ilə eyniləşdirirdi) daha yüksək həyat tərzinə keçməyinin səbəblərini aydınlaşdırmağa çalışırdı. Fesdə, Tunisdə, Qrenada və Əndəluziyada olan İbn Xəldun, ərəb qəbilələri içərisində də xeyli yaşamışdı. O ölkələr və xalqlar arasında dərin fərqlərin yaranması səbəbləri və onların mənbələri üzərində dərinləndirilməyə çalışmışdır. Onun özü üç səbəbin mövcudluğunu irəli sürmüşdür. *Birinci tip səbəblər* psixoloji hadisələrdir, hər bir ailə və qəbilədə adamlar qrupunda ayrı-ayrı üzvləri bir-birinə bağlayan hiss, və fikirlərin xarakterinin müəyyən edilməsi psixologiya ilə əlaqədardır. *İkinci tip səbəblər* iqtisadi hadisələrdir ki, bunlar da təbii və coğrafi şəraitlə, əmək bölgüsü, sənət və incəsənətlə bağlıdır. *Üçüncü tip səbəblər* siyasi hadisələr, daha dəqiq desək hakim və məhkumlar arasındakı münasibətlər, mülkiyyətin yaranması, hakimiyyətin, dövlətin əmələ gəlməsi və s.-dir. Lakin bu qiymətli fikirləri söyləyərkən İbn Xəldun ağalığın nə xarakterini, nə də əsasını göstərməmişdir. Yeganə gəlidiyi fikir zaman-zaman təkrar olunan və insan iradəsindən asılı olmayan hadisələr haqqında olmuşdur. Alim belə hesab edirdi ki, **iqtisadi həyat və insanın intellektual qabiliyyətləri öz inkişafında coğrafi mühitə və iqlim şəraitinə tabedir.** Dövlətin həyatına gəldikdə isə onun özü də daimi fəaliyyətdə olan sosial psixoloji qanunlar əsasında baş verən vahid, yeganə reqlyator və ardıcıl hərəkətə tabedir.

Həqiqəti bərqərar etmək, İbn Xəldunun fikrincə hadisələrin özündən götürülmüş və şeylərin təbiətindən doğan sübutların köməyi ilə mümkündür. Hadisələri isə izah etmək yalnız təbii səbəbləri bilmək əsasında olur. Alimə görə şəxsiyyət tarixi hadisələrin gedişinə təsir edə bilməz. O eyni zamanda irsiliyin təsiri imkanlarına inanmışdır. Mühit və tərbiyənin zövqləri, baxışları və əqidələri formalaşdırdığını filosof təsdiq edirdi.

Bütün bu deyilənləri İbn Xəldun altı fəsildə vermişdir. 1) Ümumiyyətlə, bəşər sivilizasiyası onun növləri və yer kürəsində yerləşməsi haqqında, 2) Köçəri sivilizasiyalar haqqında, qəbilələr və vəhşi xalqlar haqqında, 3) Dövlətlər, xilafət, mülkiyyət, hakimiyyət dərəcələri və kateqoriyaları haqqında, 4) Oturaq sivilizasiyalar, şəhərlər və ölkələr haqqında, 5) Sənətlər, həyat vasitələri, bəşəriyyətin uğurları və onun növləri haqqında, 6) Elmlər və onların təlimi haqqında.

«Giriş» əsərində İbn Xəldun ərəb fəlsəfəsində ilk dəfə tarixi tədqiqat metodunu tətbiq etmişdir. Xüsusi faktların öyrənilməsi yolu ilə o ümumi səbəbləri aydınlaşdırmışdır. İbn Xəldun tarixi hadisələrin izahı zamanı bilik, səbəb və şəraitdən deyil, ideya, rəy, əfsanə və zövqlərdən çıxış edən tarixçiləri tənqid edirdi. İslam tarixçilərinin tarixi təsir baxımından böyük işlər gördüyünü, lakin hadisələrin təsviri zamanı real hadisələrlə uydurma hadisələr arasında fərq qoymadıklarını qeyd edən İbn Xəldun hadisələrin düzgün şərhinin tərəfdarı olduğunu bildirmişdir. O hadisələri sadalayan, nazirlərin və hökmdarların həyatı, tarixi ilə məhdudlaşan tarixçiləri də tənqid etmişdir. Bu cür kitablar hakimiyyətdə olanların fəaliyyəti, *tarix* deyildir. Tarixi proses ayrı-ayrı şəxslərin iradəsi ilə müəyyən olunmur. İbn Xəldun yazırdı: «Bu dünyanı müşahidə edərək biz görürük ki, bütün hadisələr orada qaydaya, qanuna tabedir və səbəblər əsasında baş verir, bir-birilə əlaqədardır və bir-birinə çevrilir»²⁰⁶.

O tarix elminin ən mühüm cəhəti kimi faktların yoxlanılması, səbəblərin diqqətlə tədqiqi onların yaranmasının dərinləndirilməsidir. Onun fikrincə tarix fəlsəfəsinin mühüm sahəsinə təşkil edir və fəlsəfi elmlər sırasında sayılmağa layiqdir. İbn Xəldun tarixin həlli mahiyyətini adamların arasındakı münasibətlərin əsasının dərk edilməsində, cəmiyyətin və onun mədəniyyətin öyrənilməsindədir. İbn Xəldun ictimai tərəqqi ideyasını inkişaf etdirir. Onun fikrincə cəmiyyətin həyatında adamların birgə istehsal fəaliyyəti, ticarətin əkinçiliyin, iqtisadi münasibətlərin, dövlət idarəçiliyi formalarının və s. öyrənilməsi mühüm rol oynayır.

Əgər İbn Xəlduna qədər Aristoteldən başlayaraq bütün orta əsr tarixçiləri və sosioloqları insanı siyasi²⁰⁷ varlıq hesab edirdisə, İbn Xəldun insanın əməllərini maddi ehtiyaclarla şərtlənən təbii tələbatlarla əlaqədar götürürdü. Onun fikrincə, nə təbiətdə, nə də cəmiyyətdə fantastik uydurmalara qaçmağa ehtiyac yoxdur. Çünki tarixi insanlar

²⁰⁶ Yenə orada, s. 567.

²⁰⁷ Yenə orada, s. 559.

yaradır və ictimai quruluşun və inkişafın açarları onların özündə və maraqlarındadır. Adamların dərisinin rəngi yerlərdəki temperaturdan asılıdır. O şərq həm mədəniyyət, həm ümumi inkişaf və s. sahələrdə çox yüksək qiymətləndirmişdir. Şəhər həyatının, şəhər istehsalının təşkilinin, kənd həyatı ilə müqayisədə tarixən ikinci olmasını göstərərək şəhər mühitinin mədəniyyət üçün əlverişli şərait yaratdığını qeyd edir.

Mütəfəkkirin fikrincə insan o vaxt ictimai varlığa çevrilir ki, o istehsalçı və mülkiyyətçi olur. Mülkiyyəti o insanların müqəddəs hüquqlarından biri kimi vermişdir.

Dövlət mülkiyyət münasibətlərini nizamlamağa borcludur. Ümumiyyətlə, insanların normal həyatı üçün dövlət hakimiyyətinin və xüsusi mülkiyyətin zəruri şərt olduğunu qeyd edən İbn Xəldun genetik cəhətdən bir-birilə əlaqədar olan iki əsas idarəçilik formasından danışmışdır. 1) Qan qohumluğu münasibətlərinə əsaslanan, kənd idarəçiliyi; 2) Ərazi və dövlət hakimiyyəti prinsiplərinə əsaslanan şəhər idarəçiliyi; o yazırdı ki, ictimai həyat – kənd həyatı – yeni çöllərdə, dağlarda və səhralarda ola bilər, eləcə də şəhərlərdə bunlar böyük və kiçik şəhərlərdə düz yerlərdə olan həyatdır. Fərabidən fərqli olaraq İbn Xəlduna görə dövlət abstrakt spekulyasiya predmeti deyildir, o ictimai həyatın və dövlətin mahiyyəti haqqında islam şərhini ilə də razı deyildir. İlahiyyətçilər insanların yaşadıkları yeri müvəqqəti məskən hesab edir, dini etiqada əsaslanaraq vətəndaş vəzifələrinə düzgün münasibət bəsləmişdilər. İbn Xəldun empirik və realist idi. O real surətdə mövcud olan ictimai münasibətlərdən və dövlət formalarından çıxış edirdi. Dövlətdə insanlar kimi öz həyatlarını yaşayır. Onlar da inkişaf edir, yetkin vəziyyətə çatır və tənəzzülə uğrayırlar.

İbn Xəlduna görə köçərilər və şəhərlilər arasında ziddiyyətlər mövcuddur. Bu ziddiyyət köçərilər və oturaq əhali arasında olan ziddiyyət deyildir. Oturaq sakin çox vaxt köçəri kimi eyni sosial qrupda olur. Köçəri və şəhərlinin arasındakı ziddiyyət, hər şeydən əvvəl, iqtisadi həyatın fərqi, əlverişli sosial təşkilin fərqi deyildir.

Şəhər sivilizasiyası qəbilə üzvlərinin əməkdaşlığını ləğv edir və onun müstəqilliyə meyilliyini irəli sürür. Öz hakimiyyətini gücləndirməkdən ötrə yaranan iqtisadi və siyasi ziddiyyətləri ləğv etmək lazım gəlir. Kənd sülaləsinin şəhər sülaləsinə keçirmə dövrü başa çatır. Bu qanunauyğunluq xarakteri daşıyır. O, kütləvi etirazların səbəblərini hakim sinifin düzgün olmayan xarakteri ilə izah edir.

Ümumiyyətlə, İbn Xəldun həm fəlsəfi fikrinin, həm sosial ideyalarının orijinallığı ilə seçilmiş və buna görə də ictimai fikir tarixində mühüm yer tutmuşdur.

Fəzlullah Nəimi hürufiliyin banisi hesab olunur. Elmi ədəbiyyatda ona həm Təbrizi, həm də Astarabadi, həm də əl-Hürufi kimi tanıyırlar. O hürufiliyin əsaslarını öz əsərlərində vermişdir. Həmin cərəyanın digər nümayəndələri başda Nəsimi olmaqla hürufiliyi daha da inkişaf etdirmişlər.

Nəiminin tərcümeyi-halı haqqında məlumat olduqca azdır. Olan məlumatlar da müxtəlif mənbələrdə olsa da bir-birini təkrar edir. Təzəkirələrdə, ensiklopediya lüğətlərində mütəfəkkirin bədii-fəlsəfi dünyagörüşü, onun doğulduğu yer haqqında bəzi anlaşılmazlıqlar olsa da, müəlliflər əksər məsələlərdə yekdil fikirdədirlər. Onun həyatı haqqında ən inandırıcı məlumatları elə onun özünün əsərlərində tapmaq mümkündür. Görkəmli Azərbaycan alimi Məhəmmədli Tərbiyət Nəimi haqqında aşağıdakı məlumatı vermişdir. Nəimi Şah Fəzlullah İbn Əbu Məhəmməd Təbrizi XIV əsrin məşhur şəxsiyyətlərindən olmuşdur. Şah Fəzlullah Hacı Bəktaş Vəlinin vəfatından iki il sonra 1340-cu ildə anadan olmuş, həddi-buluğa çatdıqdan sonra papaq tikməklə həyatını təmin etmişdir. Şah Fəzlullah 1394-cü ildə Şirvan şəhərində həbs olunmuş və orada «Cavidanname» əsərini yazmışdır. «Xəzinəyi Gənci-ilahi» əsərində deyilir:

Seyid Fəzlullah Əmir Teymurun müasirlərindən və təsəvvüf tərqiyyətinin böyük şəxsiyyətlərindəndir. O bir sıra nadir elmlərdə, təsəvvüf və hikmətdə yüksək rütbəyə çatmışdır. Şah Fəzlullah cəfər və ədəd elmlərinin əsası olan hürufiliyin sirləri haqqında tədqiqat aparmış, «Cavidani-Kəbir» və «Cavidani-Səğir» əsərlərini yazmışdır.²⁰⁸ Çox təəssüflə qeyd etmək lazımdır ki, Fəzlullah Nəiminin hələ heç bir əsəri Azərbaycan dilinə tərcümə olunmamışdır. Fars dilində olan əsərlərdə təkə onun tərcümeyi-halını deyil, həm də qısa şəkildə onun dünyagörüşü müəyyənləşdirilmişdir. Eyni zamanda bəzi əsərlərdə onun dünyagörüşünün təkamülü də qeyd edilmişdir. Nəiminin sufiliklə, o cümlədən, məşhur sufilərle əlaqəsi haqqında məlumatlar vardır. Ömrünün müəyyən hissəsini səyahətdə keçirən Nəimi dövrünün qabaqcıl adamlarının ideyaları ilə yaxından tanış ola bilmişdir. O İsfahanda, Məkkədə, Nişapurda olmuş, hər yerdə öz təlimini yaymağa çalışmışdır. Teymurun hakimiyyəti dövründə bu və ya digər dini-fəlsəfi cərəyanı təbliğ və yaymaq qadağan idi. Ona görə də gec-tez Nəimi həbs olunmalı idi. Görkəmli Azərbaycan mütəfəkkiri, şair,

²⁰⁸ Məhəmmədli Tərbiyət. Danışmənəni Azərbaycan. B., 1987, s. 245-246

filosof Şihabəddin Fəzlullah Nəimi Təbrizi Astrabadi orta əsrlərdə yaxın və orta Şərqdə şöhrət qazanmışdır. Nəimi yaradıcılığının ilk dövrlərində müərəqqi sufilik mövqeyində durmuş, sonra isə hürufilik təriqətini, inkişaf etdirmişdir. Onu Şərqdə «hürufi» adı ilə də tanımışlar.

«Fəlsəfə və filosoflar haqqında ensiklopediya»da İbn Ərəbinin «Əl-futuhət əl-məkkiyyə», doktor Hafninin tədqiqatında Curcaninin «Kitab ət-tərifət», İbn Xəldunun «Əl-muqaddimə», aş-Şeybinin «Silət beyne ət-təsvüf və ət-təşii» mənbələri əsasında yazılmış «Hürufilik» mətni aşağıdakıları deməyə əsas verir:

Bu fəlsəfənin nümayəndələri lafzı - Sözü Allahla birləşməkdə insana verilən imkan kimi irəli sürürlər. İdrak da Sözün idrakıdır, onların dili ilə desək Mərifət sözün mərifətidir. Söz mövcud olan nəsnelər (şeylər, predmetlər) üçün təzahür formasıdır. Elə məhz buna görə də Söz irəli sürülür və heç bir mənanı sözsüz təsvür etmək olmur. İslam fəlsəfəsində olan hürufilər bir təriqət kimi Quranda olan başlıqların (surələrin) başlanması və hərflər haqqında təfsirləri irəli sürürlər, hecaların, ərəb əbcəd əlifbasının izahını verirlər. Fars dilini ərəb dili üçün şərhçi kimi təqdim edirlər, daha doğrusu onlar səslərin və hərflərin bu iki dilin əsasında kamillik nöqtəsinə çatmasını qeyd edirlər, Gerçək (real) və sirlili dünyaların fenomenləri hərflər sayəsində aydınlaşdırılır.

Bütün deyilənlər hürufizmin əsas fəlsəfəsini təşkil etsə də, hürufilər həmçinin Fəzlullah ibn Əbdürrəhman əl-Hüseyni əl-Əstrabazinin praktikasına da əsaslanırlar. Hürufilərin şərəfi adlandırılan Fəzlu-l-hürufiyyun şerhlərində Nəimi təxəllüsü ilə tanıyır. O, şiələrin təbliğatçısıdır.

Nəimi şiə mehdiçiliyi və sufi qütübünü birləşdirərək öz nəzəriyyəsini irəli sürmüş, həm ittihad, həm də vəhdət əl-vücut terminlərini işləmişdir. Nəiminin konsepsiyasından: hərflər elmini peyğəmbərlər əsaslandırmışlar: Musa peyğəmbərin rolu ondan ibarət idi ki, O, **Allahın Həmsöhbəti** qismində çıxış edirdi, İsa peyğəmbər **Allahın Sözü** olduğundan hürufilər üçün ali ideya idi, Məhəmməd peyğəmbərin rolu isə Allahı **Sözlərin yaradıcısı** kimi ucaltmasında idi. Əli ibn Əbu Talib peyğəmbərlər və göndərilənlərin elmlərinin varisi idi, Əli alimlər cəmiyyətinin qapısı idi. Alimlər Əlini peyğəmbərlik sirlərinin açarları, hikmət nurlarının çiraqları adlandırırdılar. Peyğəmbərimizin də bu haqda belə fikri var idi: «Mən Hikmət Eviyəm, Əli isə onun qapısıdır».

Əli hərflərin ikili variantı və şəraitlərin ikili mənalının işlənməsində kod elminin tərtibçisidir. Kod (şifrə) yaddaş elmidir və o,

əvvəl və son üzərində qurulmuşdur.

Sonra İmam Cəfər gəldi və dedi ki, bu elm sirlər elmidir. O, altıncı şəxs idi və «Əl-xəfiyyə» («Sirr») kitabını yazdı və ondan böyük sufilərə miras qaldı: Məruf Kərxî, Zu-n-Nun Misri, Səhl ibn Abdullah ət-Tustəri, Cüneyd Bağdadi, Əbu Bəkr Şibli, Əbdülqadir Gilani, Şihabəddin Sührəverdi, Mühiyyəddin İbn Ərəbi və Əbül-Hüseyn Şazili. Hürufilərin yazdıqlarının sonluğunda: «Yasin. Vəl-qurani-l-həkim. İnnəkə ləmin əl-mürsəlin. Alə sıratin mustaqim. Tənzilə-l-əzizi-r-rəhim».

Fəzlullah Nəimi hürufiliyin nəzəri əsaslarını «Cavidani-səğir», «Məhəbbətname», «Ərşname», «Növmname» əsərlərində və «Divan»ın da hərtərəfli verə bilmişdir. Əlbəttə hürufi görüşlərinin mistik xarakter daşması heç kimdə şübhə doğurmur. Nəiminin dünya-görüşünün və yaradıcı hürufiliyin fəlsəfi əsası ardıcıl panteizmdir. Panteizmə görə Allah təbiətin həddlərindən kənarında yerləşməyib, onunla eyniyyət təşkil edən şəxssiz başlanğıcdır. Hazırda panteizm dünyanın Allahda mövcud olması haqqında dini-idealist cərəyana çevrilmişdir. Panteist konsepsiyalarda çox vaxt Allahı təbiətdə əridən və bununla da materializmə aparıb çıxaran naturalist tendensiyalar gizlədilmişdir. Bu da özlüyündə teist konsepsiyalara müxalif olan təlimi əks etdirmişdir. Bütün bunlar heç də onu sübut etmir ki, panteist ideyalar Qərb və Şərq fəlsəfəsində ən qədim dövrlərdə yaranıb inkişaf etmişdir. Ancaq dünya dinləri yarandıqdan sonra panteizm daha mükəmməl təlim kimi təqdim olunmağa başlamışdır. Orta əsrlərin tanınmış Azərbaycan filosoflarının əsərlərində panteizm ideyaları mühüm yer tutmuşdur. Nəimi dünyanın vəhdəti haqqında təlimində hərfin və yuxunun təbiəti, təyin və təyinat edilən, məzmun və forma əlaqəsi və s. məsələlərdə əsasən azadfikirlik mövqeyindən çıxış etmişdir. Ümumiyyətlə, islamın və Quranın şərhçisi kimi tanınan Fəzlullah Nəimi əslində onları inkar etmişdir. Nəiminin mərkəzində ilahiləşdirilmiş və hər şeyə qadir insan duran panteist nəzəriyyəsi dinə qarşı yönəldilmişdi. Nəimiyə görə dünya dərk ediləndir və insanları dünyanı dərk etməlidirlər. Fəzlullaha görə idrak prosesində nitq, əql, ruh və təyinlərin rolu xüsusi vurğulanmalıdır. Gerçəklik, insanı əhatə edən ələm əbədi dövrü inkişaf prosesindədir. Onun fikrincə hər bir əvvəlki pillə özündən sonrakının başlanğıcıdır. Bu fikir «Cavidani-Kəbir», «Cavidannamə» əsərindən irəli sürülmüşdür. Məhəmmədəli Tərbiyə «Danışməndani Azərbaycan» əsərində yazırdı. Əbdülməcrid Firiştəzadənin dediyinə görə Mövlana Seyid Fəzlullah özü üçün doqquz canişin təyin etmişdir ki, onlardan da ancaq dördü təriqət sirlərini dərinləndirən bilmişdir. Aşağıdakı şeirdən də

bunu aydın görmək olar:

Sirlərin məhrəmi, mürşüdün xas həmdəmi,
Məcd, Kəmal Haşimi, Mahmud, Əbülhəsəni.
Tap dördünü, öyrən onlardan sən hikməti,
Mürşid kitabında yazmış bu vəsiyyəti.

Əbülhəsən 1369-cu ildə on doqquz yaşında olarkən Şah Fəzlullah yanına getmiş və şah Fəzlullah öldürülən zaman onu 42 yaşında olmuşdur. O, 1399-cu ildə Şah Fəzlullahın «Cavidanname» əsərini nəzmə çəkmişdir. Aşağıdakı şer parçası həmin əsərdəndir.

Fəzilət sahibi Fəzl məğlub oldu qəzadan,
Nə dəmirin səsindən, nə qorxulu sədədan.
O, Qurandakı Əlif, lam, limdən xəbər verir,
Buna görə də ona Rumi ləqəb verilir.
Bu məğlubiyyətə Fəzl, o yerdə ki, uğradı,
Yad ediləcək o yer alçaqlıqla adı.
Dünya bu məcaranı heç bağışlamayacaq,
Yad əmirələr o yeri alıb tapdalayacaq.
Zülqədə, doxsan altı il olmuşdur o zaman,
Məğlub etmişdir Rumubir zülmkar hökmran
Yusifin itməsindən indi keçmiş yeddi il.
Bu macəranın da axırı var, öyrən, bil!
Səkkiz yüzlə üçüncü il olmuşdur «biz» ili,
Dünyaya gəlmiş bu il pak, İsa nəfəsli.
Ölüm Dəccal üçündür, qalmaz ondan bir əsər,
Cəlalı Allahdan gəlmişdir bu şad xəbər.

Məlum olduğu kimi Əmir Teymurun üçüncü oğlu Miranşah atasının tapşırığı ilə Şah Fəzlullahı Şirvandan gətirib, o dövrün ruhanilərinin hökmü ilə öldürmüş və ayaqlarına ip salıb, küçə-küçə sürüklənmişdir. Onun qəbri Naxçıvanın Alancıq kəndindədir. Şah Fəzlullahın ölümündən sonra onun fikirləri və təriqəti bütün İslam aləminə yayılmışdır. Əl-Əliyül-Əla, Seyid İmadəddin Nəsimi və başqaları kimi onun canişinləri və naibləri Anadoluya qaçmış, Bəktəşilərin təkyələrində və xanəqahlarına yol tapıb, bəktəşin təriqətinin əvəzinə hürufi təriqətini təbliğ etməyə başlamışlar. Bəktəşilər hurifilərin fikirlərini qəbul etmişlər.

Fəzlullah Nəsiminin ən böyük təbliğatçısı İmadəddin Nəsimi

olmuşdur. Onun çox az şeri, qəzəli olar ki, orada Nəimi hörmətlə yad edilməsin.

Valiyi-əhd oldun, ey Səyyid, zi Fəzli-ləmyəzəl,
Gör nə der vali budur, vallahi-ələm bilsəvab.²⁰⁹

Ey Nəsimi, çün rəfiqin Fəzl imiş, yəni ilah,
Lütf ilə qəhr oldu vahid, həm həbib oldu rəqib.²¹⁰

Yusif-Misri canü dil, yəni ki, Fəzli-zülcəlal,
Gəldi səfəvu zövq ilə şəhri-bədən sarayinə.
Hər ki, Nəsimi tək sücud Fəzli-ilahə qılmadı,
Div kimi bu gün anı bəlkə bu yolda dayinə.²¹¹

Rəhməti gəldi irişdi Fəzli-Rəhmanın yenə,
Çiçəgi açıldı, güldü şal gülüstanın yenə.²¹²

Fəvü zadü lamdir Fəzli-ilah,
Fəzlinə qurban ədəlim canımız.²¹³

Can fəda qıldı Nəsimi öz dəmi-Fəzli-ilah,
Başını top elədi çovkanın aldı çapdı.²¹⁴

Natiq oldu cümlə əşya Fəzli-həqdən aşkar,
Rəbbəna, ətməm ləna nürən, təali filcinan.
Çün Nəsimi zülfü xalından oxur ümmül-kitab,
Kaşifi əsrar olubdur ol zi Fəzli-müstəan.²¹⁵

Ey Nəsimi, Fəzli-həqdən çün qənisen, fariq ol,
Gör bu dövrünü, qayıрма gərdişi-dövrən içün.²¹⁶

Kəbə üzündə bize, ey Fəzli hər,

²⁰⁹ Nəsimi. Seçilmiş əsərləri. B., 1973, s. 21.

²¹⁰ Yenə orada, s. 26.

²¹¹ Yenə orada, s. 41.

²¹² Yenə orada, s. 56.

²¹³ Yenə orada, s. 77.

²¹⁴ Yenə orada, s. 107.

²¹⁵ Yenə orada, s. 153.

²¹⁶ Yenə orada, s. 177.

Zülfü rüxün qiblevü imanımız
Vəchinə yazdı otuz iki hüruf,
Hikmət ilə münşiyi ərkanımız.
Pərdə üzündən götür, ey surətin,
Fəzli-ilahi ilə rəhmanımız.²¹⁷

Ey Nəsimi - «Cavidani-namə»-dir
Həlli-əşkəli-cəmi-müşkilat.²¹⁸

Nəsimi sözüne qılın tətəbbö,
Zi Fəzl oldu bu əbd Fəzlə dəstur.²¹⁹

Bu nümunələri istənilən qəder artırmaq mümkündür. Çünki Nəsimi şerinin baş qəhrəmanı Fəzlullah Nəimi olmuşdur.

Qeyd etmək lazımdır ki, Nəsimi ölkə-ölkə gəzərək hürufiliyi təbliğ etmişdir. Məhəmmədəli Tərbiyət yazırdı ki, Təbrizdə Cahənşah xan dövründə Şah Fəzlullahın qızı və Yusif adlı bir şəxs yenidən hürufilərin təriqətini yaymağa başlamışlar. Lakin bu təriqətə inananlardan beş yüz nəfərə yaxın adam öldürülüb, yandırılmışdır. Aşağıdakı rübai şah Fəzlullahın qızındandır.

Əşq mətbəxində yaxşını qoyub, pisi öldürməzlər,
Heyvanlardan arığını görkəmsizi öldürməzlər.
Sədaqətli aşiq olsan, ölümdən qaçmamalısan,
Bir heyvan ki, murdar olmuş öldürüb yeməzlər.²²⁰

Hurifilik müsəlman şiiyyətinin təlimidir. Əsası XIV əsrin sonunda Fəzlullah Nəimi tərəfindən qoyulmuşdur. Əvvəllər bu cərəyan Astrabadda, Naxçıvanda, sonralar Azərbaycan və Türkiyədə yayılmışdır. Hurifilərin kanonik ədəbiyyatında 6 «Cavidannamə» təşkil edir. Birincini «Cavidani-Kəbiri» Fəzlullahın özü, yerdə qalanlarını isə onun şagirdləri yazmışdır. Bu cərəyanın tərəfdarları rəsmi hakimiyyət tərəfindən təqib olunmuşdur.

Fəzlullah və onun şagirdləri tərəfindən yaradılmış təlimə görə dünya Allah tərəfindən yaradılmışdır və daimi dairəvi hərəkətdədir.

Bizim gördüyümüz bütün, dəyişikliklərin səbəbidir. Allah iki yolla təzahür edir. Allahın özünə bənzər yaradıcı insanla və Allahın sözündə-Quranda və şeylərin adında! «Allahın insanda təzahürü üç tsiklə bölünür. Bunlar da öz növbəsində bəşəriyyətin xilas mərhələlərini əks etdirir: Həmin mərhələlər aşağıdakılardır: peyğəmbərlik, ilahi hamilik və ilahilik. Məhəmməd peyğəmbərlik tsiklini tamamlamışdır, onun ardınca ilahi himayədarlar - şiə imamları və ən nəhayət hürufizmin banisi Fəzlullah sonuncu, eyni zamanda birinci canlı Allah (xuda), üçüncü tsiklin yaradıcısıdır. Allahın təzahürünün ikinci yolu-səsdə, nitqə, hərfədir (elə təlimin adı da axıncıdan, hərfdən yaranmışdır). İnkişaf etmiş hürufizm hərfələrin xüsusi mistikasidir. Bunun analoqu neapifoqorizmde, ismailizmde və s. də özünü göstərmişdir. Fəzlullah Nəiminin təliminə görə ilahi nitqin səsi qeyri-maddi olub, dünyanın Allah tərəfindən yaradılmasının yeganə vasitəsidir.

Tədqiqatçıların fikrincə Fəzlullah Nəiminin qnoseologiyasını orta əsr realizminin ifrat variantı kimi müəyyənləşdirmək olar. Şeylərin adları nəinki şeylərdən əvvəl mövcud olmuşdur, eyni zamanda onların mahiyyətidir; şeylərdən adını götürmək deməli, onları varlıqdan məhrum etməkdir. Şüurda şeylərin mövcudluğu yeganə mümkün varlıq kimi nəzərdən keçirilir. Buradan çıxan nəticə budur ki, Allahın nitqi-Quran bütün şeylərin varlığının səbəbidir, söz-kainatın əsası və mənbəyidir. (Müqayisə et: «hər şeydən əvvəl söz olmuşdur – Yuhannanın İncilindən»). Şeylərin xarici və daxili varlığı – yalnız həqiqi olanın (Allahın) nitqidir. Allah burada yeganə həqiqət olub realdır və yeganə reallıqdır. İlahi nitq – Quran – bütün şeylərin məcmusudur. Fəzlullah görə Allahın insanda və Quranda (söz) təzahürü öz aralarında sıx surətdə əlaqədardır. Bu da simanın mistik cizgilərini və ərəb əlifbasının mistik mülahizələrindən irəli gəlir. Bunu hürufi şairlərinin yaradıcılığında aydın surətdə görmək mümkündür. Hürufi təsvirlərində gözəl insan təkəcə Allahın taxtı deyil, həm də Allahın özüdür. Bu sahədə Nəsimi şerləri daha bariz nümunə ola bilər.

Səni bu hüsni-cəmal ilə, bu lütf ilə görə,
Qorxdular heç deməgə, döndülər insan dedilər.²²¹

Üzünə əhli-nəzər surəti-rəhman dedilər,
Oxuyanlar bu kəlamüllahu Quran dedilər.²²²

²¹⁷ Yenə orada, s. 324.

²¹⁸ Nəsimi. Seçilmiş əsərləri. B., 1973, s. 504.

²¹⁹ Yenə orada, s. 510.

²²⁰ Məhəmmədəli Tərbiyət. Danışğəndami Azərbaycan s. 246-247

²²¹ Nəsimi. Seçilmiş əsərləri, s. 268.

²²² Yenə orada, s. 443

Gözəl insanın vəsf edilməsi, onun allahlaşdırılması konsepsiyası hürufilər arasında geniş yayılmışdı. Elə həmin konsepsiya Fəzlullahı allahlaşdırmağa imkan vermişdir.

Qeyd etmək lazımdır ki, Məhəmmədəli Tərbiyətin sözləri ilə desək, Mövlana Şah Fəzlullah gələcək hadisələr haqqında bir qesidə nəzmə çəkmişdir. Aşağıdakı şerlər ondandır.

O vaxt ki, məndə vücuddan əsəri əsla yox idi,
Böyük Allahdan səvayı heç kim dünyada yox idi.
O zaman da mən dirilik iddiasını edirdim,
Hələ də Məryəm nəfəsində İsa Məsihə yox idi.
Sənin arzunla ucaya qalxıb, alçağa mən endim,
Səndən bir nişan görmədim, uzun ömrü başa verdim.
Göylərə belə yol açan göyərçin qanadım sınısın,
Həvəsinlə mən canımdan keçib pərvaz etməsəydim.

İMADƏDDİN NƏSİMİ (1369- 1417)

Seyid Əli İmadəddin Nəsimi 1369-cu ildə sənətkar ailəsində anadan olmuşdur. O mükəmməl təhsil almış, Şərqi üç böyük dili olan ərəb, fars və türk dillərini həmin dillərdə əsər yaratmaq səviyyəsində öyrənmişdir. O fəlsəfə, məntiq, kəlam, fiqh, riyaziyyat, tarix, təbiət və nücum elmlərinə dərinləndirilmişdir. O yunan fəlsəfəsi ilə yanaşı Azərbaycan mütəfəkkirlərinin əsərlərini də öyrənmişdir. Onun yaşadığı dövrdə Azərbaycan, eləcə də bütövlükdə Yaxın Şərq ölkələrində sufilik və hürufizm təriqətləri geniş yayılmışdı. Bir fikir, ürfan və iman cərəyanı olan təsəvvüfə görə Allahdan başqa varlıq yoxdur. İnsan Allahdan qopan bir nurdur, Onun maddi və mənəvi aləmi də tanrı ilə bağlıdır. Təriqətçilərin geniş rəmzi mənə daşıyan sufi sözünü termin kimi qəbul etməsi onların amal və məqsədlərinə uyğun idi. Sufilər üçün təriqət Allaha qovuşmaq yoludur, hər insan öz mənəvi qüdrəti və kamilliyinə görə bu yolu keçib gedir, bir mənəvi ruhi haldan digərinə keçməsi ilə irəliləyir. Sufilərin şeyx, mürid və pir deyilən yol göstərənləri meydana çıxır. Sufiliyin ilk yaranışı və inkişafı mərhələlərində Şamda İraq və Xorasanda sufi yığıncaqları yaranır. Bayezid, Bistami, Cüneyd Bağdadi, Həllac Mənsur kimi sufi mütəfəkkirlərinin dünyagörüşləri formalaşır. Təkyə, zaviyyə, dərğah və xanəqahlarda mürid və müridlər topla-

şılıb ayrı-ayrı ayinləri icra edirdilər. Mədrəsə ilə təkyələr arasında açıq və gizli şəkildə daim mübarizə gedirdi. Çünki onlardan birincisi Allah qorxusunu, ikincisi isə Allaha məhəbbəti təlqin edirdi. Mədrəsələr Quranın, onun təfsirləri və şəriətin önündə düşünməyi artıq sayırdılar. Sufilər isə belə hesab edirdilər ki, bir halda insan duyur, düşünür, gündən-günə müdrikləşir, onda hiss etdiklərinin hamısını ruhuna uyğun şəkildə şerə, musiqi və sənətdə ifadə etməlidir. Sufilər üçün ilahi gözəlliyi duymaq cənnət və cəhənnəmdən üstündür. Qıl körpü isə əslində ruhun Allahdan qopub təkrar Allaha qovuşmaq yolunda rastlaşdığı mənəvi keçidlərdir. Sufilər şeri, musiqini, nəğməni sevirdilər. Nəsimi hələ sağlığında bütün Yaxın Şərqdə məşhur olmuşdur. Onun əsərləri folklor nümunələrinə çevrilmişdir. Nəsimi özü yaradıcılığında sufi təriqətinin ilkin müridlərindən Həllac Mənsurun, Kərki, Şibli, Ədhəm, Əttar, Cəlaləddin Rumi və başqalarının adını hörmətlə çəkir, onları arif və aşiq insanlar hesab edirdi. O sufi mütəfəkkirlərindən Həllac Mənsura daha çox üstünlük vermişdir. Onun «ənəlhəqq» ideyasına tərəfdar çıxmışdır. O doğrudan da ikinci Həllac Mənsur olmuşdur. Nəsiminin şerlərinə görə diri-diri dərisini soymuşlar.

Nəsiminin dünyagörüşü Şərqdə iki böyük təriqət-sufilik və hürufizmin təsiri altında formalaşmışdır. Şair insan üçün ən böyük səadəti Allahla vəhdətdə görmüşdür. Nəsimi dünyanı iki yerə bölürdü. Maddi və mənəvi hissələrdən olan bu dünya (aləmi-fəna; aləmi-bəqa) insanların yerləşə biləcəyi məkan idi.

Məndə sığar iki cahən, mən bu cahana sığmazam,

Gövhəri-laməkən mənəm, kövnu-məkənə sığmazam.

Burada iki cahən deyərək şair insanın maddi və mənəvi varlığını nəzərdə tuturdu. Məkansız gövhərin Allah kimi kainata sığa biləcəyini iddia edərkən, hər şeydən əvvəl, insanın mənəvi böyüklüyünə, insanda Allaha məxsus sifətlərin təcəlli etməsinə işarə edirdi. İnsanı allahlaşdırdığı kimi, Allahı da insanlaşdırırdı.

Nəsimiyə görə dünyada ən qiymətli sərvət insandır. İnsan Allahın təcəssümüdür. İnsanın kamalı, zəkası, yaradıcılıq qüvvəsi və gözəlliyi dünyaya sözün həqiqi mənasında zinetdir. Böyük şairə görə insan ülvidir, müqəddəsdir. Hürufi olmasına baxmayaraq böyük mütəfəkkir dünyanı, real həyatı heç vaxt danmamışdır. Canlı real insanı, onun gözəlliyini və həyatı meyllərini təsdiq edən bir şair kimi, o, dünyəvi məhəbbətin, insan gözəlliyinin ən qüdrətli nəğməkarı olmuşdur. Öz dövrünün oğlu olan Nəsimi ateist olmasa da şəriət əhkamlarını ibadət mərasimlərini kəskin tənqid edən, axirət xurafatını, əhkamçılığını, asketizmi pisləyən, dini ibadətin mənəvi əsarətinə qarşı çıxmışdır. Orta

əsr feodal cəmiyyətində hökm sürən ziddiyyətlər, dini- mistik ideologiya onun yaradıcılığına və dünyagörüşünə dərin təsir göstərmişdir. Onun yaradıcılığında olan ziddiyyətlərin mənbəyini də burada axtarmaq lazımdır. Əsərlərində həm dünya sevgisi, həyat eşqi, həm də zülm, ədalətsizlik, qanlı müharibələr içərisində çalxanan dünyanı tərk etmək, ondan üz döndərmək meylləri vardır. Yaradıcılığında həm optimizm, həm də dərin kədər və ümitsizlik vardır. Nəsimidə həm sufilik, həm də ehkəmpərəst, tərki-dünyaçı, həyat və məhəbbətə düşmən olan sufilərə qarşı kəskin etiraz motivləri güclü olmuşdur. Xalq həyatına, onun istək və arzularına rəğbət hissi, həm də dini mistik dünyagörüşünə meyl özünü göstərir. Dövlət-sərvət ehtirasına biganəlik, zülm və ədalətsizliyə etiraz, müsəlman olmayan xalqlara hörmət və rəğbət kimi nəci bəyalar onun yaradıcılığında mühüm yer tutmuşdur.

İmadəddin Nəsimi şerində çox yüksək bəşəri düşüncələrlə müqəddəsləşdirilmiş insanın ilahi məqamı ilə bağlı olaraq, din və tərqiqlər arasındakı ayrı-seçkiliyin mənasızlığı, insanlığın əsil məqsədinə yabançı və zərərli olması dərin fəlsəfi müddəalarla və bədii qüdrətlə əks olunmuşdur. Mütəfəkkir şair yaradıcılığının bir sıra əsas mövzularında olduğu kimi, bu məsələdə də həm təsəvvüf görüşlərin, təsəvvüfi şerin ən yaxşı ənənələrini davam etdirmiş, həm də böyük ustadı Fəzlullah Nəiminin «Cavidannamə»də hürufiliyin nəzəri əsaslarına çevirdiyi insanpərvər, yüksək bəşəri düşüncələrini söz sənətinin qüdrətli dili ilə tərənnüm etməyə çalışmışdır.²²³

Ürfani – təsəvvüfi fikrin görkəmli nümayəndələri həmişə din və tərqiqlər ixtilaflarına yabançı olmuşlar. Sufi «əsrar»ından biri də bu olmuşdur ki, xanəgah hündəvərində toplananlar hansı tərqiqlər və məzhəbin hökmran mövqə tutduğu şəraitdə yaşasalar, zahiri «təqiyə» («qorunma») məqsədilə özlərini həmin məzhəb və tərqiqlərə bağlı göstərsinlər. Əslində isə təsəvvüf başçıları insanlar arasındakı məzhəbi-dini ixtilafı mənasız saymış, zümrəvi imtiyazları – «murdarlar» və «təmizləri», din nümayəndələrinin xüsusi imtiyazlarını rədd etmişlər. «Vəhdəti-vücud» qovuşmaq qabiliyyəti olan hər bir sufi riyazət, ruhi kəşflər yolu ilə təsəvvüfi məqamlardan keçib, «Ənəlhəqq» («Tanrı mənəm») mövqeyinə yüksələrək, imam və peyğəmbərlərdən də özlərini üstün tutmuşlar. Onlar din və məzhəb çekişmələrini də «dünyagirlik»lərlə, «şeytani ixtilaf» ilə bağlamışlar.

Nəsimi şerlərində zahid və fəqihlərin, «mənbərdə vəzin satan» vaizlərin, riyakar şeyxlər və «səfasız» sufilərin, deyr və kəlisə rəhban-

larının kəskin tənqidi də məhz onların, mahiyyətə varmadan zahirpərəstliyə uymaları, «həqqi əyan» görə bilməyən, «əyrinəzər»likləri, həqiqətdən uzaq, «yalançı qissəxan», «əfsanəçi» olmaları ilə bağlıdır.²²⁴

Həqqə münkirdir fəqih, inanma ol şeytanə kim,
Yoxdur ol cin xilqətün zatində iqrar, istəmə!²²⁵

Eşqin hədisin gəl eşit, əfsanəyə aldanma kim,
Quran satan vaizin nəqli uzun əfsanədir.²²⁶

«Cavidannamə»də xristian məxəzlərinin təhlili ilə birbaşa bağlı olaraq, Fəzlullahın, mahiyyət etibarilə dini tərqiqlər ayrı seçkiliyini boş çıxaran, mənasız edən müddəalarının Nəsimi yaradıcılığında necə əks və ifadə olunması üzərində ayrıca dayanmaq faydalı olardı. Çünki bu məsələdə hər iki görkəmli məsləkdaş mütəfəkkirin Allahu əlçatmaz boşluqlardan, «ərşdən» yerə endirərək, bəşəriləşdirilməsi, insanlığın müqəddəs mövqeyini, tanrılıq məqamını necə təsvir və tərənnüm etmələri daha da qabarıq surətdə üzə çıxır.

Nəsimi bütün müşkül məsələlərin həllinin «Cavidnamə»də və Fəzldə olduğunu dönə-dönə vurğulamışdır.

Ey Nəsimi «Cavidani- namə»dir
Həlli əşkəli- cəmi- müşkilat.²²⁷
Nəsimi sözüne qılın tətəbbö,
Zi Fəzl oldu bu əbd Fəzlə dustur.²²⁸

Fəzlullah Nəimi bu məsələdə, hətta daha dərinlərə gedərək, ilkin ənbiaların dediklərinə, xristianlığın müqəddəs kitabı «İncil»ə və mühüm məxəzlərdən saydığı «Kitabi-Fitros»a əsaslanmaqla Məsihi (İsanı) islamın şiə məzhəbində təbliğ edilən gizli imam – Mehdi-Sahibəzzəmanla eyniləşdirir. Məsihin zühuru ilə yer üzündən küfrün qaldırılacağı, insanların vahid məzhəb və vahid dildə olacağı fikrini irəli sürür. O, «Ruhül-Qüds-Məsihi»i yer üzündə Allahın timsalına çə-

²²⁴ Yəne orada, s. 242.

²²⁵ Nəsimi əsərləri, B., 1973, s. 369.

²²⁶ Yəne orada, s. 468.

²²⁷ Yəne orada, s. 504.

²²⁸ Yəne orada, s. 510.

²²³ Nəsimi. Məqalələr məcmuəsi. Bakı «Elm» 1973. s. 241-242.

virir. Onu bütün varlığın əsasını təşkil edən müqəddəs hərfliyin ilahi sirtini açacaq bir şəxsiyyət tək səciyyələndirir. O bu haqda yazır:

«Ənbiyalar demişlər ki, bir vaxt Məsih gələcək və küfri aradan qaldıracaq. Xalq hamısı Allahı tanıyan olacaq. Belə ki, aləmdə zahir və batin, yuxu və xəyal, xeyir və şər mahiyyəti də ilahi kəlmələrdə ifadə olunmuşdur. Məsih zühur edərək, küfr və məzhəbi aradan qaldırıqda, dillərin də fərqi yox olacaq, adamlar qərribə bir dildə danışacaq. Bu mülahizə Fitrosun kitabında da vardır. Məsih demişdir ki, mən həm bütün şeylərdə varam, həm də onlarda yoxam. Uzunluq, en, dərinlik, rəng -cismani keyfiyyətlərdir. Bunlar da məndən uzaqdır. Yeni mən Allahın sözüyəm, Allahda da bu keyfiyyətlər yoxdur. Əgər biri soruşsa ki, nə üçün tək Məsih ilahi kəlmədir? Nə üçün Musa, Harun və eləcə də başqa ənbiya ilahi kəlmə deyillər? Bunlar da hamısı kəlmələrdir. Cavab budur ki, həmin sirt Məsihin özündədir. Onun ilahi kəlmə və ilahi söz olması da özündən aşkara çıxmışdır. Məsih özünü aləmi-kəşfdə belə dərk etmişdir».

Fəzlüllah Nəimi özünün yaratdığı hürufi görüşlərində olduğu kimi, xristianlıq məxəzlərindən də istədiyi şəkildə faydalanmaq, öz məqsədinə uyğun təvil etmək (yozmaq) üçün, onlara da rəmzi və batin mahiyyət verməyə çalışmışdır. O yazır ki, Allah tərəfindən gəlmiş və yenidən Allahın yanına qayıtmış Məsihin (İsanın) dedikləri başdan-baş rəmzlər olmuşdur. Guya isa deyəcəyi əsas məsələləri açmamış, açıq bildirməmişdir. Lakin o, ikinci dəfə «yer üzündə ədalət yaratmaq üçün» gəldiyi vaxt bir çox məsələlərin üstünü açacaq, rənz və işarələrlə dediyi sözlərin mənasını aydınlaşdıracaq. Daha doğrusu, «sirri faş» edəcək.

Buna görə də öz varlığını dərk etmiş, kamilliyə çatmış arif adamlar üçün Kəbə ilə büt-xanənin, deyr ilə sovmiənin, küfr ilə imanın (kafərliliklə müsəlmanlığın) əslində heç bir fərqi yoxdur. Çünki «küfrü din mənində bir bazardır». Bunu faydalananlar qurmuşlar. Nəsiminin bu barədə ətraflı şərhə bir o qədər də ehtiyacı olmayan, son dərəcə tutarlı və aydın ifadə edilmiş müddəaları haqda tam təsəvvür almaq üçün onun dərin mənalı aşağıdakı beytlərinə diqqət yetirək:

Aşiq qatında küfr ilə islam birdir,
Hər qanda məskən eyləsə aşiq əmirdür...
Büt-xanəvü Kəbəyi surətdə fərq edən,
Mənidə baliğ olmamış, gərçi pirdür.

Kəbəyi büt-xanədən fərq etməzəm,

Qəd rəyətəl-həq fi küllül-məqam.
Guşvarə qılğil Nəsiminin sözün,
Kim onun güftarıdır xeyrül-kəlam.

Çünki həm əvvəl, həm axır yar imiş,
Küfrü din mənində bir bazar imiş.
Eşqə sufinin işi inkar imiş,
Xirqəsi büt, təsbihi zünnar imiş.

Nəsiminin ilahi məqamlı, «sirri-zatın gövhəri» (ilahi varlıq) olan, ülvi bir şəxsiyyət dilindən yazılmış aşağıdakı şəri də başdan-baş quru müsəlmançılığın, təqlidçilik və zahirpərəstliyin əleyhinə çevrilmişdir:

Sirri-zatın gövhəriyəm, mən müsəlman olmanam,
Əhli imanəm, yəqinəm, mən müsəlman olmanam.
Tanrını bildüm, tanıdum küfrü iman xansıdır,
Küfrü verdim, imam aldım, mən müsəlman olmanam.
Ey üzün Kəbə, cəmalın rəhmətən-lilələmin.
Səndən özgə kimsənəm yox, mən müsəlman olmanam.
Şəriətdən, təriqətdən çox kitablar oxudum,
Ol kitabı çün bilürəm, mən müsəlman olmanam
Kəbəni büt-xanədən fərq eyləyən gəlsün bəru,
Bu sözün küfrü nədir ki, mən müsəlman olmanam?
Çün Nəsimi həqqi bildi, həqqə iqrar eylədi,
Çün müvəhhid mömin oldum, mən müsəlman olmanam.

Nəsimi ilahiləşmiş insanı, ilahi gözəlliyi bütün büt və büt-kədələrə, qibləyə qarşı qoyaraq yazır ki, «And olsun sən cəmalının günəşinə, səndən özgə şahım yoxdur. Sən gözəllik şahısan, sən üzündən başqa allahım yoxdur. Əgər sən üzünə səcdə etmək günahdırsa, ey div təbiətli fəqih, bundan qeyri nə günahım var? Ey ilahi insan, əgər mənim səndən başqa bir xaliqim və allahım varsa, onda səni də gərçəkdən tapınmamışam, onda allahım da yoxdur. Xəbərdar ol, ey abid, sən ki, o gözəl üzdən başqa mənim qibləmi soruşursan, mən o bütə tapınmışam, ondan ayrı da qibləm yoxdur». Nəsimi istər müsəlman və istərsə də tərsanı (xristianların) ilahiləşmiş və ilahi gözəlliyi təcəlli etdirən insanları sevməyə, ilahi məqamlı insanlığa səcdə etməyə çağırır.

Nəsimi də böyük ustadı Fəzlüllah Nəimi kimi bəzi şerhlərində

İsanı Mehdiyi-zamanla bir tutmuş, onun hürufi görüşləri ilə bağlı şirk və nifaq (təriqət ayrı-seçkiliyi) əleyhinə olan bir şəxsiyyət kimi səciyyə-ləndirmiş, onun sözlərinə və şəxsiyyətinə hürufi görüşlərini tətbiq et-məyə çalışmışdır:

Endi İsa götürdü şirkü nüfaq,
Uştə Sahibzaman otuz ikidir.

İsiye-pakü Adəmi Əhməd,
Mehdiye Sahibəzzamandır söz.

Nəsimiyə görə, İsa da, Xızr da ilahi məqama, əbədi həyata ona görə qovuşa bilməmişlər ki, eşqin sirlərinə (rümüzi-eşqə) yol tapmış, ilahi gözəlin dodaq bulağından su içmişlər:

Həyatı Xızr ilə İsa bilür arif necə buldu,
Rümüzi-eşqlə irdi dodağın eyn abindən.

Zülhəyat oldu ləbindən Xızr İsa layəmut
Gör bu qüdərt möcüzü kim ləli-sirabındadır...

Bəhri-eşqin sirrini arif bilür, sor arifə
İşbu sirri ol bitür kim, camı qərqbındadır.

Böyük mütəfəkkir İmadəddin Nəsimi də Allahu göylərdən yerə endirərək bəşəriləşdirərkən, «ənəlhəqq» müddəalarını tərənnüm etdiyi bir çox şerhlərində həm də özünü «şəcərəyi-həqq» («həqqin təcəlli etdiyi ağac») sanmış, Turi-Sina əfsanəsindən insanlığın ilahi məqamının sübutuna etiqadı kömək verən vasitə kimi istifadə etmişdir.

Qeyd etmək lazımdır ki, Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığında Nəsimidən bəhs edən əsərlərdə hürufiliyin payı qabarıqlaşdırılmış və nə qədər qərribə səslənsə də, hürufilik təsəvvüfdən ayrı bir fəlsəfi – fikri cərəyan kimi təqdim edilmişdir. Halbuki təsəvvüfə bağlı çoxsaylı təriqətlərdən biri olan hürufilik irfandan ayrı olmayaraq, onunla birlikdə şairin fəlsəfi dünyagörüşünün iki başlıca əsasıdır. Nəsiminin bədii irsində təsəvvüf ideyalarının yeri, funksiyası və nəhayət, fəlsəfi dünyagörüşünün poetik mücərrədləşdirməyə təsiri 90-cı illərdə öyrənilməmiş, son illərdə yazılmış tədqiqat əsərlərinin böyük əksəriyyə-tində isə pərakəndə və dağınıq şəkildədir. Bu sahədə sistemləşdirmə-nin aparılması isə tədqiqatın özündə həm mənbəşünaslıq, həm də nə-

zəriyyəçiliyin birləşdirilməsini tələb edir. Ümumiyyətlə, hər anı bir ideyanın hürufiliklə bağlılığının üzə çıxarılması Nəsimi irsinin dəyərini müəyyənləşdirmək üçün kifayət etmir. Bu böyük mütəfəkkir eyni zamanda həm də böyük söz sənətkarıdır. Beyt, misra kimi mikro, yaxud qəzəl və tuyuq kimi makrostrukturda ideyanın fəlsəfi əsası bəzən Nəsimiyə məxsus olmadığı üçün onun aşkara çıxarılması olsa- olsa şairin mütaliə dairəsi barədə təsəvvür yaratmaq üçün yararlı ola bilər. Bu mənada həmin ideyanın poetik təfəkkür və güclü şair təxəyyülü ilə abstraksiya məhsuluna çevrilərək təqdimi araşdırıcı tərəfindən dəyərləndirilməli və Nəsimi irsinin söz sənəti tarixindəki yerini düzgün müəyyənləşdirmək üçün bu, daha əhəmiyyətlidir.

Azərbaycan nəsimişünaslığında belə bir ənənəvi və yanlış yanaşma üsulu da müşahidə olunur ki, hər hansı bir fəlsəfi, bəzən isə daha çox bədii ideya bu hürufi mütəfəkkir tərəfindən söyləndiyinə görə hürufi düşüncə tərzinin özünəməxsusluğu kimi qeydə alınır, onun təsəvvüf ədəbiyyatındakı ənənəvi qəlibi və fikri çevrilməyə uğraması-nın səbəbləri araşdırılmır. Nəsimi şerindəki ixtiyari seçilən beytlərin daşdığı məzmun nəzərə alınmadan sözlərin yerli- yersiz hürufilik baxımından yozumuna edilən cəhd, zahirən əbcəd, bir sıra hallarda isə şərhcinin öz bilik səviyyəsinə uyğun verdiyi yozumlar nəinki Nəsimi şerində hürufiliyin düzgün dəyərinin və həqiqi yerinin müəyyən edil-məsini mümkün etməmiş, eyni zamanda hürufilik, onun mahiyyəti və məqsədi barədə yanlış təsəvvür yaratmış və hürufiliyin mövqeyi və təsirinin müəyyənləşdirilməsi ilk baxışda nisbətən sadə görünərsə də, burada bir çox çətinliklərin mövcudluğu hürufi ideyalarının həmişə hərf və saylar vasitəsilə ifadə olunmamasında da üzə çıxır. Buna görə də bu və ya digər ideyanın hürufiliklə bağlı olub- olmamasını dəqiqləşdirmək üçün ancaq Fəzlullahın fəlsəfi irsini düzgün və dərinləndirən mənimsəmək lazım gəlir. Bir sıra hürufilik ideyaları Seyid İshaq, Əmir Qiyasəddin kimi hürufi müəlliflərinin əsərlərində də bəzi dəyişikliyə uğradığından, Nəsimi şerində hürufiliyin düzgün dəyərini verə bilmək üçün ən mötəbər mənbə hürufi mürşidinin öz əsərləridir. Şairin hürufi-lik görüşləri, artıq deyildiyi kimi, hər zaman hərf və saylara münasibətdə üzə çıxmır, zahirdə hürufiliklə bağlı olmayan beytlərin də fikri özülü hürufilik ola bilər.

Nəsimişünaslıqda həqiqi hürufilik ideyalarının tədqiqatdan kə-narda qalması və ənənəvi irfani ideyaların «hürufilik» adı altında tə-qdimi isə daha çox müşahidə olunur. İnsanın həqqin (Allahın) məzhəri olması, hətta insani – kamil kimi zəngin ənənəsi olan sırf təsəvvüfi ideyalar Nəsiminin bədii- fəlsəfi irsində də yer aldığı üçün Azərbaycan

nəsimişünaslığında hürufiliklə əlaqələndirilmiş, bu təriqətin və şairin fəlsəfi dünyagörüşünün özünəməxsusluğu olaraq göstərilmişdir. Halbuki hər hansı ideya, anlayış, yaxud terminin nəinki Nəsiminin, hətta hürufiliyin əsaslarını yaratmış Fəzlullah əsərlərində yer alması həmin deyimlərə «hürufilik» möhürünü vurmaq üçün kifayət deyildir. Çünki Fəzlullah hürufilik təlimini elan edənədək sufi idi, onun Quranın və təsəvvüf dünyasında məşhur hədislərin şərh olunan və Quranda saylarda ifadə olunan eyhamlara əsaslanaraq, kainat, təbiət hədisləri və insanın fiziki varlığı arasındakı tənəsübü riyazi baxımdan öyrənen təlimində təsəvvüfün bir çox köklü məsələlərinin təsiri ifadə dəyişikliyinə uğrasa da, irfani anlayışların fəlsəfi- dini mahiyyəti özünü göstərməkdədir. Ona görə də Fəzlullahın öz əsərlərinə əsaslanmaqla hərf və rəqəm üzərində qurulan ideyaları hürufilik kimi öyrənmək daha elmi nəticə verə bilər. Bununla belə, hərf və rəqəm üzərində qurulan ideyaları hürufilik kimi öyrənmək daha elmi nəticə verə bilər. Bununla belə, hərf və rəqəm mistikasının islami və qeyri-islami Şərq fəlsəfi-dini fikir tarixində ayrıca yerinin olması qarşıya bir çox çətinliklər çıxarır və problem hürufiliyin nəzəri əsaslarının şərh olunduğu mənbələrin və ideya qaynaqlarının müasir elmin tələblərinə uyğun şəkildə araşdırılmasını zəruri edir. Bundan başqa, Nəsimi ilk baxışda hürufilik kimi görünən hər hansı bir ideyanı ayrı bir qaynaqdan da ala bilərdi. Odu ki, onun şerinin fərdi simasını müəyyənləşdirən hürufilik daha çox Fəzlullahın təliminə bağlılığın göstəricisidirsə, hər bir hərfə inamın qaynağı hürufilik deyildir. Burada bəzən Nəsiminin şair sələflərinin divanlarında ənənəsi olan hərfi obrazların «əlif» və «lam» hərfi birləşməsinin müxtəlif anlamları, «eyn», «şin» və «qaf»ın birləşməsi, «eşq» və s., Quranın bir sıra şərhlərində surə və ayələrin təfsiri zamanı hərfənin sayının mənalandırılması və sairənin də təsiri nəzərə alınmalıdır.

Hürufilik Quranın şərhində, insan və kainat haqqındakı düşüncələrində hərf və rəqəmlərə əsaslanırsa da, bu, maddi aləmin sirlərini, adi gözlə görünməyən qanunauyğunluqlarını tapıb aşkara çıxarmaq üçün tətbiq olunan bir üsuldur. Aləmül-qeybin sirləri, Allah və ruh haqqındakı qənaətlərində, insan və kainatın yarandığı barədəki mülahizələrində isə hürufilik vəhdəti- vücüd fəlsəfəsinə əsaslanır. Hürufilik də vəhdəti- vücudun əsas müddəalarını müdafiə edir və yarıdanla yaradılmanın bağlılığını qəbul edirdi. Bu təriqətin fəlsəfi görüşlərinə görə, bütün mövcudat mümkün-vücuddur, vacibül- vücud. O öz mövcudluğu üçün başqa bir qüvvənin varlığına möhtacdır. Vücudu- mütləq əzəli və ilkin qüvvədir. Bu cəhətlər isə Allah ilə hərfələr,

yaxud ilahi və maddi varlıqlar arasında eyniyyət axtaran sovet ədəbiyyatşünaslarının həqiqətdən çox uzaq olduğunu göstərir. Doğrudur, bir sıra təfərrüatlarda və fikri ifadə tərzində hürufilik və irfan arasında bəzi ayrılıqlar tapmaq mümkündür, lakin bu fərqlər həmin ideyaların mahiyyətini dəyişdirəcək həddə olmamışdır.

Sovet dövrü ədəbiyyatşünaslığında islam və onun fəlsəfəsi irfanın öyrənilməsi üzərində yasaq olduğundan bu fəlsəfi- dini görüşlər orta əsrlər ədəbiyyatının tədqiqində ya araşdırmaya cəlb edilərək təhrif olunmuş, yaxud bu bərdə söz açılmamışdır. Çox zaman isə orta əsrlər İslam Şərqi şəri öz bədii-fəlsəfi zəminindən ayrılaraq, Avropanın orta əsrlər və yeni dövr fəlsəfi fikri əsasında müasir oxucunun bilik səviyyəsi və zövqünə uyğunlaşdırılır və nəticədə bu mürəkkəb və zəngin dünyagörüşü xeyli bəsitləşdirildi. Bu cür yanlış məcraya salınan fikri axarlardan biri də müasirlərimizin anladığı mücərrəd insanpərvərlik və irfanda əsaslandırılmış insana münasibət məsələsidir. Nəsimi haqqında yazılmış tədqiqat əsərlərinin böyük əksəriyyətində şair Şərq fəlsəfi- fikri zəminindən ayrılaraq böyük humanist adlandırılır və o bu ideyanın qarşılarından biri kimi vəsf olunur. Bir sıra tədqiqatçılar Nəsimi şerində insan ünsürünə ən önəmli bir yer ayrılmasını təsdiqləməklə yanaşı, tarixilik baxımından onu daha düzgün dəyərləndirir. O haqlı olaraq yazır ki, bunun, əlbəttə ki, qərblilərin anladığı mənada bir görüşə bağlamaq əsassızdır. İnsana böyük dəyər vermək anlayışı da təsəvvüf və hürufilikdən gəlir. Panteistlər ulu Tanrının bütün kamalı ilə insanda təcəllə etdiyini və insanın «surətullah» olduğunu qəbul edirlər. İnsan Allahın təcəssümüdür.

Nəsimi şerinin tədqiq olunmaması şairin bədii irsinə insan və Allah qarşıdurması kimi əsassız bir fikir formalaşdırmışdır. Nəsiminin insan konsepsiyasını belə bir yanlış istiqamətə salan müəlliflər şairin insanı göylərə qaldırması, bəzən isə onun Allahı göylərdən yerə endirməsi kimi təməlsiz fikirləri irəli sürərək şairi onun dünyagörüşünə yad olan bu cür cəhətlərə görə tərifişmişlər. Bəzi alimlərin mülahizələri bu məsələyə tam aydınlıq gətirir. Yəni avropalı müəlliflərin bəzilərinin qənaətinə görə, panteizmin əsasları sonsuzun sonluda, Allahın təbiətdə əridilməsindən ibarətdir. Bu qənaətə sahib olanlar panteizmi ateizm (tanrıtanımazlıq) deyilən Muatilla məzhəbi ilə qarşıdırırlar.²²⁹

Ümumiyyətlə, təkə nəsimişünaslıqda deyil, fəlsəfi fikir tarixi ilə bağlı tədqiqatlarda təsəvvüf, vəhdəti- vücud, panteizm, yaxud irfan terminlərinin işlənməsində qeyri-dəqiqlik və bu ətraf da mübahisələr

²²⁹ Bax: Nəsimi. Məqalələr məcmuəsi, B., Elm, 1973, s. 241.

mövcuddür. Mütəxəssislərin gəldiyi qənaəti əsas götürərək, «təsəvvüf» və «irfan»ın çox zaman ilkin qaynaqlarda da eyni anlamlı, sinonim söz kimi işlənməsini, məhdud mənada isə təsəvvüfün Avropa mənşəli «mistisizm» anlamında istifadə edildiyini, daha çox təcrübi xarakterdə olması və sufiyanə həyat tərzini ifadə etməsini bildirə bilərik. İrfan isə dar mənada Avropa mənşəli «qnostisizm» mənasındadır və nəzəri biliklər şəklindədir. İbn Ərəbidən etibarən nəzəri əsasları təsəvvüfdə bünövrə mövqeyində olan vəhdəti-vücut- Yaradanla yaradılmışın birliyi fəlsəfi isə Azərbaycan nəsimişünaslığında «panteizm» və bəzi hallarda «vücutiyyə» adı altında verilərək, materializmlə eyniləşdirilmişdir. Hürufiliyi materialist istiqamətli cərəyan kimi izah edən Ə. Səidzadənin haqlı olaraq tənqid edən Z. Quluzadə hürufiliyin əsası olan panteizmdən (vücutiyyə) bəhs edərkən onun mahiyyət baxımından materializm olduğunu bildirir. Elmi ədəbiyyatda panteizm və vəhdəti- vücutu sinonim kim ifadə edən və bu anlayışların fərqli olduğunu bildirən mülahizələr mövcuddür. Vəhdəti- vücut problemlərini ayrıca tədqiq edənlərin qeydləri bu məsələyə aydınlıq gətirməsi baxımından əhəmiyyətlidir.²³⁰

MƏHƏMMƏD FİZULİ (1498-1556)

Orta əsrlərdə yaşayan nəhəng şair və mütəfəkkirlərindən biri də Məhəmməd Fizuli olmuşdur. Onun yaradıcılığı təkcə Azərbaycan poeziyası üçün deyil, bütövlükdə Şərqi ədəbiyyatı, eləcə də dünya ədəbiyyatı üçün əhəmiyyətlidir. Fizulinin zəngin ədəbi və fəlsəfi irsi olmuşdur. Üç qəzəl divanı (azərbaycan, fars və ərəb dillərində), alleqorik poemaları «Bəngü badə», «Yeddi cam», «Söhbətül-Əsmar», «Leyli və Məcnun» aşiqanə – romantik poeması, «Şikayətnamə» də daxil olmaqla məktubları, «Səhhət və Mərz», «Rindü-Zahid» adlı farsca yazılmış alleqorik, ictimai-fəlsəfi nəsr əsrləri, «Hədisi-ərbəin», «Hədiqətüs-Südə» kimi tərcümələri, «Mətləül-etiqaq» kimi ərəbcə yazılmış elmi-fəlsəfi əsəri bura daxildir. Bu əsərlər XII əsrin birinci yarısının obyektiv poetik sənəsidir. Xalq nöqteyi-nəzərindən təsdiq və inkardır, həmin kəşməkeşli, qanlı- qadaqlı dövrün yeri- göyü titrədən, fəryadı daşa can verən məhəbbəti, aləmi yandırır külə döndərən qəzəb və nifrətidir. Bu əsərlər Azərbaycan bədii fikrinin Nizamidən sonra bir də ucaldığı əlçatmaz

zirvəsidir. Bu əsərlər təkcə Azərbaycanın deyil, bütün Yaxın və Orta Şərqi dünyanı heyretə salmağa qadir olan dühasının, aqlının adı insan idrakının qavramayacağı duyğular aləminin ölməzlik və əbədiyyət heykəlidir

Fizulinin əsərləri içərisində onun ərəb dilində yazdığı fəlsəfi traktatı «Mətləül-etiqaq» fəlsəfi görüşlərini tədqiq etmək üçün mühüm əsərdir. Hər şeydən əvvəl, qeyd etmək lazımdır ki, onun qəzəllərində dərin fəlsəfi fikirlərə, hikmətli kəlamlara, adamı düşünməyə məcbur edən mülahizələrə rast gəlmək mümkündür. Fizulinin qəzəllərində panteist fəlsəfənin mühüm prinsipləri öz əksini tapmışdır. Onun qəzəllərindəki eşq, məhəbbət notları nə qədər real, həyatı, dünyəvi olsa belə onu sufiliyin həyata və insana fəlsəfi baxışlarından ayırmaq qeyri-mümkündür. Lakin sufilik Fizuli məhəbbətini insandan, dünyadan ayırmır, onun humanizmini rədd və inkar etmir, əksinə bu məhəbbət onu insana daha da yaxınlaşdırır. Eşqə ilahi bir qüvvə verir. Lakin bütün hallarda real insani hisslər mühüm yer tutur. Fizulinin əsərlərində panteist fəlsəfi baxış mühüm mövqeyə malikdir. Onun qəzəllərindəki məhəbbət motivləri nə qədər həyatı, dünyəvi, daha dəqiq desək real olsa da o sufiliyin insana və həyata fəlsəfi baxışı ilə üst-üstə düşür. Lakin sufilik Fizuli məhəbbətini insan və dünyadan təcrid etmir, onun məhəbbətinin humanist məzmununa xələl gətirmir. Əsas məsələ budur ki, sufilik Fizuli poeziyasının zamanəsinin hakim ideologiyasına cəsarətli etirazının nümayişidir. Əslində zamanəsindən şikayət sufilik prinsiplərindən istifadə ilə üst-üstə düşdüyündən onun yüksək qiymətləndirilməsi təbiiyədir.

Fizuli qəzəllərindəki məhəbbətin sufi-panteist xarakteri, bu eşqin Məcnun məhəbbəti ilə bağlılığını, yaxınlığını sufiliklə doğmalığını bir daha nümayiş etdirir. O, «Mətləül-etiqaq» əsərində Qədim Yunanıstanın və Orta əsr Şərqi'nin əsas fəlsəfi cərəyanlarının qısa xülasəsini verir. Eyni zamanda həmin dövrün mühüm Ontologiya və idrak nəzəriyyəsi problemlərini işıqlandırır. Fizulinin əsəri 4 hissədən (və yaxud bölmədən) ibarətdir. Hər bir hissə də öz növbəsində müvafiq fəsillərə bölünür. Birinci hissə «Bilik elmi və elmi bilik» adlanır. Burada elmin məqsəd və vəzifələri haqqında ümumi müddəalar, idrakın mənşəyi və mahiyyəti, onun mənbələri tərkib hissələri və ümumiyyətlə, idrakın yolları və vasitələrinə həsr olunmuşdur. İkinci hissə isə «Dünyanın yaranması və dərk edilməsi haqqında» adlanır. Burada Fizuli əsas fəlsəfi problemləri, o cümlədən: dünyanın başlanğıcı və mahiyyəti haqqında, psixi və fiziki olanın nisbəti, ruh və cismin (bədənin) nisbəti, azad iradə və hər şeyin qabaqcadan müəyyənləşdirilməsi, və s. məsələ

²³⁰ Nəsimi. Məqalələr məcmuəsi, B., Elm, 1973, s. 242.

lələr nəzərdən keçirilmişdir. Bununla əlaqədar o fəlsəfə tarixinə müraciət edir, göstərilən məsələlərlə bağlı qədim yunan və Şərq mütəfəkkirlərinin fərqli, bəzən isə bir-birinə zidd olan baxışlarının olduğunu göstərir.

Traktatın üçüncü və dördüncü hissələri əsasən müsəlman teologiyası və dogmatikasına həsr olunmuşdur. Həmin hissələrdə Fizuli öz dövrü üçün məlum olan, daha doğrusu zamanəsində qeydi-şərtsiz qəbul edilən, Allahın varlığının sübutlarını qeyd edir, eyni zamanda ruhun bədəndən bədənə keçməsi haqqında dini təlim, peyğəmbərlik və s. nəzərdən keçirir. Bu hissələr orta əsr sxolastikasının tələblərinə uyğun olaraq ənənəvi müsəlman teologiyası ruhunda yazılmasına baxmayaraq böyük mütəfəkkir dini formada olsa belə ayrı-ayrı mütərəqqi fikirlər də söyləyə bilmişdir. Əsərinin ikinci hissəsinin birinci fəslini böyük şair və alim dünyanın meydana gəlməsi probleminin təhlilindən başlayır, əslində bu hissə «Dünyanın başlanğıcı haqqında» adlanır. Fizuli, hər şeydən əvvəl, qeyd edir ki, bizi əhatə edən dünya öz başlanğıcına malikdir. Onun fikrincə bu həqiqəti heç kim inkar edə bilməz. Lakin eyni zamanda Fizuli bunu da vurğulayır ki, bəzi filosoflara görə dünya yaradılmışdır və Ali varlıq tərəfindən idarə olunur. Digərləri isə belə hesab edirlər ki, dünya yaranaraq öz-özünə mövcudluğunu davam etdirir. Bu problemlə əlaqədar Fizuli Antik filosoflardan Falesin Platonun, Aristotelin və başqalarının baxışlarını ətraflı şəkildə təhlil edir.

Öz dövrünün əksər mütəfəkkirləri kimi dünyanın mənşəyi haqqında idealist təlim mövqeyindən çıxış edir. Burada Fizuli artıq yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi sufiliyin təsiri altında olmuşdur. Həmin Mistik təlimin təsiri altında olan Fizuli «Leyli və Məcnun» əsərində yazırdı:

«Hər xilqətə gərçi bir səbəb var
Aya səbəbi kim etdi izhar?»²³¹

Səbəblər səbəbi məsələsini izah edərkən Fizuli o nədir? sualına çox qısa cavab verir. «Səbəblər-səbəbi Allahdır». Allah özü yaradılmasa da dünyanı yaratmışdır. Bütün varlıq və mövcud olanlar deyisməyə və məhv olmağa məruz qalandır. Yalnız Allah əbədidir, sonsuzdur, yeganə mahiyyətdir. Maddi dünya isə, ancaq Allahın inikasıdır. Başqa sözlə desək, Allahın varlığı həqiqi varlıqdır. Real dünyanın var-

lığı isə ilyuzordur, xəyalidir. Lakin bir sıra hallarda öz-özünə zidd olaraq Fizuli maddi dünyanın obyektiv reallığını qeyd edir və dünyanı xəyal, uydurma hesab edən mütəfəkkirlərə qarşı çıxış edir. Buna onun Mətləül-etiqaad əsərində rast gəlmək mümkündür.

Fizuliyə görə dünya maddi və mənəvi şeylərdən ibarətdir. Maddi şeylər öz növbəsində yer (elementar) və səma şeylərinə bölünür. Qeyri-maddi şeylər də iki kateqoriyaya bölünür. Birincisi materiya ilə əlaqəsi olmayan (ağıl), ikincisi, isə materiya ilə əlaqəsi olan şeylərdir (ruh). Bütün maddi şeylər dörd ünsürdən – od, su, hava və torpaqdan – ibarətdir. Elementlər daim bir-birilə çulğışırlar və bir-birinə keçməklə müxtəlif şeyləri yaradırlar. Fizuli beş substansiyanı bir-birindən fərqləndirir. Bunlar: forma, ilk materiya, cisim, ruh və ağıldır. İlk materiya və cisim maddi substansiyalardır, forma, ruh və ağıl isə maddi olmayan mənəvi substansiyalardır. Şübhəsiz bu məsələnin şərhində böyük mütəfəkkiri orijinal hesab etmək olmaz. Çünki bu baxışlar Aristotelin demək olar ki, bütün Şərqli orijinal tərəfdarları tərəfindən müdafiə edilmişdi. Fizuliyə görə ağıl ona görə qeyri-maddi substansiyadır ki, o cisimlə əlaqədar deyildir. O on ağıldan danışır ki, onun da doqquzu səma sferalarını idarə edir, onuncu ağıl isə (buna Fizuli əməli fəaliyyətdə olan ağıl adı verir), fərdi cisimləri idarə edir. «Leyli və Məcnun», «Sağlamlıq və xəstəlik» əsərlərində o, Şərq mütəfəkkirlərinin ənənələrini davam etdirərək ruhun əbədiliyi və ölməzliyini qəbul etmişdir. Bu əsərlərdə ruh mistik mahiyyət daşıyır və axirət dünyasında olan kimi nəzərdən keçirilir. Göylərdən yerə enən ruh insanın orqanizminə daxil olur və ölənə qədər onu idarə edir. İnsan öldükdən sonra isə o təzədən əvvəlki məkana – İlahi dünyaya qayıdır. Ruhun meydana gəlməsi haqqında sufi-neoplatonik fikri müdafiə edən Fizuli yunan fəlsəfəsinə bələd olduğunu bir daha vurğulayır. Məlum olduğu kimi Platon ruh haqqında təlimini «Timey» və «Fedon» dialoqlarında vermişdir.²³² Ruh özünün təcəssüm olduğu cismani təbiətindən əvvəl mövcud olur. O çox vaxt ideyalarla eyni cinslidir. O da bədensiz mahiyyətdir, bölünməzdir, görünməzdir, hissənilməzdir, ölməzdir. Ruh haqqında təlimi ilə Platon ruhun ölməzliyi haqqında Sokratın fikirlərini inkişaf etdirir. Məlum olduğu kimi Sokrat zəhərle dolu camı ağzına yaxınlaşdırarkən allahlara yalvarırdı ki, onun o dünyaya yaxşı keçməsinə kömək etsinlər. Hətta xahiş edirdi ki, onun sağalması üçün şagirdləri allahlara qurban versin. Platon «Timey» dialoqunda Demiurq (yaradıcı) anlayışını işlədir. Doğrudur, bu

²³¹ Fizuli, əsərləri 5-cildə. II cild. B., 1958, s. 22.

²³² Вах: Платон. «Сочинение в 4 томах» т.2, М., 1993; т.3, М., 1994.

anlayış yunanlarda bir çox mənalarda işlədilir. (Sənətkar, heykəltaraş, həkim, gələcəkdən xəbər verən kahin və s.). Lakin dünyanı yaradan memar da həmin mənalar içərisində var idi. Nəhayətsiz dərəcədə xeyirxah olan Demiurq dünyanı ona görə yaradır ki, xeyir ideyalar aləmindən hissi-qavranılan dünyaya keçsin. Bunun üçün o dünya ruhunu yaradır. Onun da köməyi ilə 4 stixiyanı (torpaq hava, su və od) formalaşdırır. Həmin ünsürlərin qarışmasından cismani təbiət yaranır. İdeyalar haqqında bilik o dünyada, yaxud da transendental dünyada gördükləri xatirələr kimi ruhlarda yaşayır. Yerdə bu xatirələr əvvəlcə unudulur (çünki ruh hissi obrazlar tərəfindən udulur), sonra isə təzədən canlanır. Əvvəlcə ruh özünün hərəkətsiz ulduzunda yerləşir, sonra isə yerə enir və təcəssüm olunur. Birinci təcəssüm insan bədənində olur. Ruhun sonrakı fəaliyyəti onun həmin bədəndəki davranışından asılıdır. Özünün həqiqi vətəni və vəzifəsini (bilirdilər ki, onlar xeyrin özüdür və xeyir yaratmalıdırlar) başa düşən ruhlar bədən öldükdən sonra yenidən öz ulduzlarına qayıdır və təzədən təcəssüm edirdilər (məsələn, sərxoşların və qarınquluların ruhu donuzlarda təcəssüm tapırdı, şair və musiqiçilərin ruhu isə oxuyan quşlarda, təsərrüfatçıların ruhu arılarda, qarışqalarda, tiranların ruhu isə yırtıcılarda və s. təcəssüm tapırdı). Özünün günahını yuyana qədər ruhlar cəzalandırılır, günahları yuyulduqdan sonra ruhlar insan bədənində təcəssüm tapırdılar. Deməli, ruhların taleyi onların öz əlində olmuşdur. Xatirələr kimi bilik haqqında Platon təlimi, onun xatirələr nəzəriyyəsi, yaxud da anadangəlmə ümumi anlayışlar kimi təqdim olunur. Bu təlim Platonun «Fədon» əsərində öz əksini tapmışdır. Burada elmi formada ölümsüzlüyün sübutu verilmişdir. 1) ruh bədəndə təcəssüm olunana qədər yaşadığından onun mövcudluğu bədəndən asılı deyildir, bədənin ölməyi ruhun ölməyi deyildir; 2) Kosmoloji qanun öyrədir ki, heç nə məhv olmur, yalnız özünün əksinə çevrilir; 3) saf mahiyyətlər məhv olmur, ruh sadə mahiyyətdir. Ona görə də o tərkib hissələrə parçalana bilməz. Məhv olma isə tərkib hissələrə parçalanma vasitəsilə olur; 4) ruh həyat ideyasının təcəssümüdür, ona görə də ölümün ruha gücü çatmaz. Platon ruhun bədəndən bədənə keçməsinə (metempsixos) inanmışdır. Heyvanların mövcudluğu faktını da bununla əlaqələndirmişdir. Onun fikrincə heyvanlar ruhun günahlarını yumaq üçün yaradılmışdır. Qeyd etmək lazımdır ki, Füzuli ruhun ölməzliyi ideyasına tərəfdar çıxsa da, əvvəlki mütəfəkkirlərin mülahizələrindən fərqli fikirlər də söyləmişdir.

O, ruhun və bədənin vəhdəti haqqında deyilən fikirlərin müəlifidir. Onun fikrincə insan ruh və bədəndən ibarətdir. onları bir yerdə

olmadan təsəvvür etmək olmaz. Onlar bir-birindən ayrılıqda fəaliyyət göstərə bilməz. Bu yarımqıq həm də ardıcıl olmayan müddəalar olduqca xarakterik bir haldır. Burada Füzulinin dünyagörüşünün qabaqcıl mütərəqqi tendensiyası özünü göstərir. Onun əsərlərində idrak məsələlərinə də xeyli yer verilmişdir. «Mətləül-etiqa» əsərində bu mövzuya bir xüsusi bölmə həsr olunmuşdur. Burada müxtəlif fəlsəfi məktəb və cərəyanların baxışları təhlil edilmişdir. Füzuli filosofları üç qrupa bölür: rasionlaistlər, vəhy tərəfdarları və təqlidçilər. Rasionalistlər üçün səciyyəvi olan cəhət idrakın yeganə vasitə kimi etiraf edilməsidir.

Füzuliyə görə rasionalistlərin əksinə olaraq vəhy nəzəriyyəsinin tərəfdarları idrakda ağılın rolunu inkar edirlər, onun yerinə mistik məhəbbət və intuisiyanı qoyurlar. Füzuli «Kor təqlidçilərin» qnoseoloji mövqeyini təhlil edərək göstərir ki, bu cərəyanın tərəfdarları həm də irrasionalistlərdir, çünki onlar həqiqətə çatmağın hər hansı məntiqi üsulunu inkar edirlər və idrakı tək cə peyğəmbər və imamların eləcə də «müqəddəs kitablar»ın rəvayətləri ilə əsaslandırırlar. Füzuli rasionalistlərə rəğbət bəsləmişdir. İdrak dedikdə o, real dünyanın predmet və hadisələrinə müvafiq olan biliyi başa düşürdü. Bu cür bilik ağılın köməyi ilə elm tərəfindən əldə edilir. Füzuliyə görə elmin məqsədi bu cür biliyə nail olmaqdır. Bu zaman predmetin bütöv obrazı ağılda öz əksini tapır.

Böyük mütəfəkkir maddi dünyanın dərk edilməsinin fəvqəltəbii hadisələrin dərk edilməsindən fərqləndirmişdir. Ağıl və hissələrin köməyi ilə ancaq maddi dünya dərk edilir, fəvqəltəbii hadisələrə gəldikdə isə burada ağıl və hissələr gücsüzdür. Füzuli bir sıra əsərlərində islam dininin axirət həyatı və fəvqəltəbii hadisələr haqqında əhkamlarına skeptikcəsinə yanaşmış, onları əqli idrak sferasından kənarlaşdırmışdır.

Alim-şair Füzuli elmi iki əsas qrupa bölür: praktiki elmlər və nəzəri elmlər. Praktiki elmlər insandan asılı olan predmetlərlə məşğul olur. Nəzəri elmlər isə insandan, onun iradəsindən asılı olmayan predmet və hadisələrlə məşğul olur. Praktiki elmlərin tərkibinə əxlaq (etika) haqqında elm, siyasət, evşünaslıq və s. daxildir. Etika ruhla, qəlblə bağlı hadisələri əhatə edirsə, evşünaslıq şəxsi həyatı, siyasət isə bütövlükdə cəmiyyətin həyatı məsələlərini əhatə edir. Nəzəri elmlər də öz növbəsində üç qrupa bölünür: Bunlar teoloji, riyazi və təbii elmlərdir. Birinci iki qrup materiya ilə əlaqədar deyildir. Təbii elmlər bilavasitə materiya ilə əlaqədardır. O, materiya haqqında təsəvvürləri, zəngin məzmunlu hadisələri öyrənir.

İctimai görüşlərində azad fikirlilik üstünlük təşkil edən Füzulinin yaradıcılığında acgözlülüğün, yalanın tənqidi mühüm yer tutmuşdur. O, islam dininin bir sıra ehkam və mərasimlərini tənqid etmişdir. İslam ruhaniliyinin bəzi hissəsinin xalqa divan tutduğunu, onu cəhalətdə saxladığını xüsusi qeyd etmişdir. Onun ədəbiyyat və incəsənət haqqında dediyi fikirlər də mütərəqqi səciyyəsi ilə seçilir.

Böyük humanist şair, mütəfəkkir M.Füzuli özünün ölməz əsərləri ilə bütün dünyada tanınır. Dövlətin, sərvətin, zənginliyin faciələrə aparıb çıxardığını, onların öteri bir hadisə olduğunu, insan mənəviyyətinə zərər vurduğunu xüsusi vurğulayan Füzuli namuslu əməyin insanı yüksəltdiyini qeyd etmişdir. Böyük mütəfəkkir, şair M.Füzuli Azərbaycan xalqının, eləcə də Yaxın və Orta Şərq xalqlarının fəlsəfi fikrinin sonrakı inkişafına böyük təsir göstərmişdir.

SİRHİNDİ (1564-1624)

Seyx Əhməd Əl-Fərrux Sirhindi mistik-sufi mütəfəkkir şəxsiyyət kimi məşhur olmuşdur. Sufiliyin başlıca ideyalarını yenidən islah etməsi və yenidən işləməsi ona ikinci minilliyin reformatoru kimi şərəfli adı qazandırmışdır. Çünki onun həyatının tarixi (1564-1624) islam təqvimini üzrə ikinci minilliyin əvvəlinə təsadüf edir.

Orta əsrlərdə belə bir fikir geniş yayılmışdı ki, müqəddəslər dünyanı idarə edir. Müqəddəslərin sayəsində və onların xeyir-duası hesabına torpağı göydən tökülən yağış sulayır. Onların köməyi ilə müsəlmanlar dinsizlər üzərində qələbə çalır.

Məşhur sufi nəzəriyyəçilərindən biri Ruzbihana görə müqəddəslər gözləri Allaha baxan, həm də yerə baxandır. Bu gözlər onların mahiyyətidir. Müqəddəslər haqqında bu cür təsəvvürlər mistik dairələrdə əsrlər boyu hökm sürmüşdür və xalq arasında fəvqəladə dərəcədə populyar olmuşdur. Bu təsəvvürlər nəqşbəndiyə qardaşlığının böyük islahatçısı Əhməd Sirhindinin nəzəriyyələrində inkişafını tapmışdır. O, həm özü üçün, həm də özünün üç varisi üçün hətta **qütb** səviyyəsindən daha artıq olan **kəyyum** səviyyəsini iddia etmişdir.²³³ Sufilər xüsusilə, Sirhindi dövrünün mistikləri Məhəmməd adının əhəmiyyətinin geniş, hərtərəfli, lakin heç də həmişə inandırıcı olmayan izahlarını verirdilər. Əhməd Sirhindi isə hətta özünün islamın yeniləş-

məsi nəzəriyyəsini hicri təqvim ilə I minillikdən sonra Məhəmmədin adındakı iki **M** haqqında mülahizələri üzərində qurmuşdur. Sufilər belə hesab edirdilər ki, Adəmi Allah özünə bənzər yaratdığı kimi, o isə ilahi Yaradıcının surəti olduğundan kimi onun özü Məhəmməddən başqa heç kim deyildi. Adəmin başı-**M**, əli-**X**, orta hissəsi **M**, yerdə qalanları isə **D**-dir. Deməli, Məhəmmədin adı əvvəldən (qədimdən) yazılmışdır.

Məhəmməd Peyğəmbər haqqındakı doktrinaya əsasən hər əsrin əvvəlində böyük bir islam mütəfəkkiri peyda olur ki, dini reforma etsin, ona yeni həyatı işıq qatsın. Özünün təliminin aşılmasında Sirhindi bu aspektə böyük diqqət ayırır. Bu böyük «reformator» roluna və fəaliyyətinə görə indiki dövrə kimi o mücəddid (islahatçı) adı ilə məşhurdur, onun aid olduğu Nəqşbəndiyə, sufi qardaşlığının qolu isə mücəddidi adı ilə məşhurdur. Bu qolun təsiri tədricən Hindistanın hüdudlarından çox kənara çıxıb – ərəb orta Şərqinə, Mərkəzi Asiya, Türkiyə və digər regionlara qədər uzanmışdır. Bu qol müasir islam aləmində də ən canlı mənəvi, hərdən isə siyasi qüvvə olaraq qalır. Alimlər başlıca olaraq, Sirhindinin formalaşmasının iki mərhələsi haqda danışırlar. Birinci, erkən mərhələdə o islamın intellektual ənənələrini öyrənir və iki əsas sufi qardaşlığı Çiştilya və Qədriyədə mükəmməlləşmə dövrü keçmişdir. Bundan sonra o Böyük Moğolların şahı Əkbərin sarayında, islamın bilicisi kimi şərəfli adı almışdır.

Sirhindinin formalaşmasının yolunun 2-ci mərhələsi 1598-ci ildə Dehli şəhərindən istiqamət götürmüşdür. Bu mərhələ Hüsameddin Əhməd İbn Baki billəh ilə tanışlıqdan başlanır, Əhməd Hind Sufi məktəbinin banisi Məhəmməd Baki billah Biranqanın oğludur. O özündə Nəqşbəndi qardaşlığı sufi məktəbinin təbliğatçısı və aparıcı müəllimi olmuşdur.

Sirhindi yeni təriqətin təsiri altında mədəni özünü reallaşmanın daha yüksək pilləsinə yüksəlmiş və bu onu islam mədəniyyətinin ortodoks təcrübəsini mistik sufi sərəştəsi ilə birləşdirməyə kömək etmişdir.

Nəqşbəndi təriqətində Sirhindi ruhani müəllimi yerini tutmuşdur. O islam mistisizmi mövzusunda çoxlu əsərlər yazmışdır. Həmin əsərlərdə özünün şəxsi və mənəvi qabiliyyətinə əsaslanaraq həm mənəvi, həm də müəyyən dərəcədə dini siyasət məsələlərinə də toxunurdu. Onun fikrincə bu Böyük Moğol imperiyasının maraqlarına cavab verməli idi.

Sirhindinin dünyagörüşündə siyasi baxışların yerini müəyyənləşdirilməsində fikir ayrılıqları yaranır.

²³³ Шиммель Аннемари. Мир исламского мистицизма, s. 163-164.

Qərbdə ən yeni akademik axtarışların müəllifləri, Sirhindinin əsərlərinə davamçıların və müasirlərinin reaksiyasına əsaslanaraq, belə nəticə çıxarmışlar ki, o əsasən sufiliyin nəzəriyyəçisi olmuşdur.

Lakin Cənubi Asiyada Sirhindinin obrazı tədricən elə şəkil alır ki, onlara əsasən, o müsəlman millətçiliyinin erkən nümayəndəsi kimi qələmə verilirdi ki, bu da öz növbəsində dini sinkretizmi möhkəmləndirməyə cəhd göstərən Əkbərə meydan oxumağa bərabər sayıla bilər.

Bu nöqteyi nəzərin tərəfdarları 1619-cü ildə Sirhindinin cəmiyyət qarşısında hökmdar xeyir- duasından məhrum edilməsi və hətta sürgün olunması və bir il həbsdə qalması faktını sübut kimi göstərirdilər. Lakin sonra hökmdar Cahangirin onu azad edərək böyük şərəf və izzətlə əhatə etməsi nədənsə unudulur.

Sirhindinin dünyagörüşünün başlıca sufi elementlərinə üstünlük verənlər hökmdar Cahangirin memuarlarında Sirhindinin, özündən razı olması və nəzəriyəsidəki qüsurlarını qeyd etməsinə daha çox diqqət yetirirlər.

Həbsdən buraxıldıqdan sonra Sirhindi Sirhind şəhərinə qayıdıb orada da həyatını ədəbiyyat və müəllimliyə həsr etmişdir.

Onun oğulları xüsusilə də Məhəmməd Məsum (1668-ci ildə ölmüşdür) və onların davamçıları, mücəddidiyin sufi yolunun inkişafını davam etdirmişlər. Onların sufilik ritualları haqqında əsərləri və məktubları zəmanəmizə qədər gəlib çatmışdır.

Sirhindi ədəbi irsinin ən zəruri və qiymətli hissəsi şübhəsiz ki, onun üç kitabdan ibarət olan «Məktubat» adlı əsəridir. Əsərin bir qisminin ərəb dilində olmasına baxmayaraq əsas və böyük hissəsi fars dilində yazılmışdır. Sirhindinin yazdığı 534 məktub hələ onun sağlığında ikən tərəfdarlarının təkidi və özünün nəzarəti altında toplanmış və nəşr olunmuşdur. Yazdığı məktublardan demək olar ki, üçdə bir hissəsi ona müxtəlif insanlar tərəfindən verilən suallara cavablardan ibarətdir. Onların yarısından çoxunun iyirmi sətirdən çox olmadığı halda bəziləri kifayət qədər böyükdür, daha dəqiq desək 20 səhifədən az deyildir. Öz ideyalarını uzaq strateji məqsəd güdərək, geniş auditoriyaya istiqamətləndirməklə bərabər məktub şəklində ifadə etmək sufi ənənələri üçün tipik bir hadisədir. Elə buna görə də həm islam Cənubi Asiyasında, həm də onun hüdudlarından kənarında bu cür əsərlərin sayı hesabı olmamışdır. Alimin işinin çətinliyi yazdığı məktublarda irəli sürdüyü doktrinaların mövzu cəhətdən formulə edilməsi və sistemləşdirilməsi idi. Onların qəbul edilmiş normalara müvafiq olaraq oxucuya çatdırılması bu baxımdan olduqca mürəkkəb və çətin olmuşdur.

İlk hind sufileri qeyri-adi ədəbi fəaliyyət nümayiş etdirirdilər. Doğrudur, mistiklər çox vaxt intellektual müdrikiyə və yazıçılığa çox pis yanaşırdılar. Onların əksəriyyəti öz biliklərini kitablarda və traktatlarda əks etdirməyə çalışırdılar. Hindistanda xüsusi ədəbi janr - **mal-fuzat** - ruhani müəllimlərin fikirləri- böyük populyarlıq qazanmışdı. Düzünü desək, bu hind ixtirası- sufiliyə dair klassik vəsait idi. Bunlar kiçik aforizmlər və keçmişdə yaşayan müəllimlərin fikir və mülahizələrindən ibarət olmuşdur. Lakin, hind sufileri öz müəllimlərinin fikirlərinə olduqca diqqətli olub, onları hər gün toplayırdı. Bu «gündəliklər» isə keçmiş dövrlərin şəxsiyyətləri haqqında qiymətli material verir.

Ədəbi fəaliyyətin digər növü epistolyar məktub şəklində yazılmış növüdür. Məktub əksər hallarda şəxsi xarakter daşıyırdı, lakin eyni zamanda yayılmaq üçün də nəzərdə tutulurdu. Müsəlman Hindistanı sufilerin məktublarının XIII əsrdən və sonrakı dövrlərdə toplanması onların mühüm mənbə olmasını üzə çıxarır. Bunlar həmin dövrün mistik hərəkatı haqqında qiymətli məlumatlar deməkdir. Bəzi hallarda (məsələn, Əhməd Sirhindinin məktubları) həmin məktublarda siyasətdə mühüm rol oynamışlar. Sufi fikri bütün poeziyanı ələ keçirmişdi, hətta saray şairləri belə mistik zirvələr əldə edə bilmişdilər. Əhməd Sirhindi kimi mistikin adı ilə «**ortodoksluğun intibahı**» bağlı idi və bir sıra hallarda həmin intibahı «**nəqşbənd reaksiyası**» adlandırılırdı.

«Məktubat»da digər əsas mövzular kimi eyni zamanda praktiki mistisizm müqəddəs peyğəmbərlərin qarşılıqlı münasibətləri, «Yeganə varlıq»məsələsi müzakirə obyektinə çevrilmişdir. Bunların içərisində humanizm elementləri Sirhindinin dünyagörüşünün əsasını təşkil edən insanın daxili aləmdə olduğu kimi, xarici aləmdə də fəaliyyətinin məqsəd və mahiyyətinin formalaşması kimi ifadə olunur.

Hadisələrin vəhdət konsepsiyası, hər şeydən əvvəl, yaradan ilə yaradılan arasındakı əlaqəni öyrənir. Sonrakı dövrlərdə sufilikdə, daha geniş mənada bütün islam dünyagörüşündə mistik düşüncələrdə, monizm və dualizmin arasındakı qarşılıqlı ziddiyyət ən mübahisəli mövzulardan biri olmuşdur. Sufi filosoflarının doktrinaları tez-tez qeyri-müəyyən abstrakt simvollar və poetik surətlər şəklində ifadə olunurdu. Məsələn, Monizmin tərəfdarı İbn Ərəbi buna misal ola bilər. İbn Ərəbi və onu məşhurlaşdıran mistik poeziya haqqın ideyaları və başlıca olaraq onun tərəfdarlarının düşüncələrinə əsaslanaraq sufilər belə hesab edirdilər ki, İbn Ərəbinin varlıq elmi (vəhdət əl-vücud) güzəştiz monizmdir. Bu tamamilə metafizik monist və etik-relyativist nöqteyi-

nəzər hesab olunmalıdır.

İbn Ərəbinin adına çıxılan formilirovkanın çoxu «klassik» dövrün mətnlərində vardır. Sufi təsəvvürlərinin İbn Ərəbi tərəfindən qaydaya salınmış sistemi sonrakı sufi nəsilərinə böyük yardım göstərmişdir. Hətta İbn Ərəbinin adətən antoqonisti hesab olunan Əhməd Sirhindi məcbur olub etiraf etmişdir ki, İbn Ərəbidən əvvəlki sufilər öz ideyalarını inkişaf etdirmirdilər. Ondan sonra gələnlər əksəriyyəti isə onun yolu ilə getməyə üstünlük vermiş, onun terminlərdən istifadə etmişlər. Daha sonra gələn bizlər isə bu böyük insanın xeyir-duasını əldə edib, onun mistik idrakının haqqında çox şey öyrənmişik. Buna görə Allah ona əvəzini yetirsin.

İbn Ərəbi ekstatik mistikdən daha çox sistemləşdirilmə dahisidir.

Əhməd Sirhindi yuxarıda qeyd etdiyimiz çoxlu daha dəqiq desək, 534 məktub yazmışdır. Onlardan 70-i moqol vəzifə adamlarına ünvanlanmışdır. Adətən, Moqol imperiyasının dini həyatına Sirhindinin təsirini şişirdilər. Əlbəttə, bu belə deyildir. Sirhindi Kübravi təriqətinin böyük mistiki Əlauddövlə Simnani ilə həmrəy olmuşdur. Yaxşı psixoloq kimi Simnani eşqdən sərxoş olanın real vəziyyətini etiraf edir. Bu cür vəziyyətdə ancaq ilahi vəhdət mümkündür.

Bununla əlaqədar olaraq Sirhindi daha çətin bir kosmoloji sistem işləyib hazırlayır ki, burada Allah ilə dünya arasındakı əlaqə, daha poetik ekzistensial statusa malik olur, onun yaradılması, insan fəaliyyəti məsələləri də bu qəbildəndir.

Bu nəzəriyyə «varlığın təzahürü» (vəhdət əş şühud) elmi kimi məşhur oldu. Xülasə, Sirhindi «Böyük müəllim»in (İbn Ərəbi) təliminin bəzi aspektini tənqid edir və digər aspektlərin təsirinə məruz qaldığını etiraf etməli olur.

Sirhindinin fəlsəfi sisteminin xarakterik xüsusiyyətlərindən biri məhz, Allahın adının yaranması prosesi zamanı Onun dünyadakı təfəkkürü ilə əsaslandırılmasıdır. Burada həmin ideya özlərinin əks prinsipləri ilə qarşılaşır. Bu qəbul olunmalı və mənimsənilməlidir.

Deməli, dünya Allah demək deyildir. Dünya özünəməxsus çətinliklə kölgəyebənzər realığa malikdir. Bu realığı Allahın reallığından təcrid olunmuş müstəviyə yerləşdirərək Sirhindi artıq mütləq monizmin nəticəsi olan realizmə əks olan şər anlayışına real eksistensial status verə bilər.

Ortodoksal islamın göstərişləri və təcrübəsi ilə bağlı olan həyat Sirhindi üçün özünəsaflaşdırma və özünü realizə etmənin sufi yolu ilə getməsi üçün mühüm bir şərt olmuşdur.

Bu yolun başlıca məqsədi müqəddəs bilikdən çox dinə inamı möhkəmləndirməkdir, bununla belə şəraitin daxili parametrlərini anlayan kəslər, onun formal tələblərinə mexaniki olaraq əməl edənlərdən daha yüksək inkişaf mərhələsində olurlar.

Əhməd Sirhindi öz məktublarında demişdir ki, sərxoş olma mərhələsinin ardınca ikinci mərhələ - **ayıqlıq mərhələsi** gəlir. Bu isə «Allahda olmaq»dır. «Enmə yolu» əzəldən peyğəmbər fəaliyyəti və peyğəmbər keyfiyyəti ilə əlaqə yaratmaqla bağlı olmuşdur. Sirhindi Nəqşbəndi qardaşlığının sufilərinə xas olan təmkinlilik və dözümlülüyün dəyərli olduğunu qeyd etməkdə davam edir.

Bu mövqeydə o, mistik təcrübənin ritualları, musiqi, sitatlar, ictimai yığınaqlar və ekstatik trans halına düşmə halları daxil olan mərasimləri tənqid edir.

O sakit Zikrin, sakitliklə fikrini toplayaraq Allahın adını onun atributlarını və müqəddəs kəlmələri oxumağın tərəfdarı olmuşdur. Sirhindiyə görə sufi bilici- müəllimin əsaslı rəhbərliyi altında olan ruhani tələbə mənəvi inkişaf yolu ilə getməlidir. İlahi varlığın fiziki təzahürü prosesi də bura daxildir.

Hər bir insan özünə «ürək» və «ruhu» daxil edən «lataif» kimi məlum olan on mənəvi mərkəzəndən ibarət olan incə bədənə malikdir. Bu mənəvi mərkəzlər iki səviyyədə yerləşir və iki kosmik səviyyəyə uyğun gəlir. Bunlar: 1) İlahi iradənin əbədi, mənəvi xanədanlığı (əmr) və 2) keçici, maddi, əsilli məxluq (xalq) səviyyələridir.

Sufi müəllimin rəhbərliyi altında, spesifik mütaliyə və deklamasiya təcrübəsinin köməyi ilə şagird bu mərkəzlərdə toplanmış enerjini aktivləşdirir ki, ruhi oyanma vəziyyətinə gəlsin və onu möhkəmləndirib ruhani tərəqqi yoluna başlasın.

Sirhindinin monizm və dualizm aspektlərinə olan münasibəti onun «peyğəmbərlik» və «müqəddəslik» statuslarının qarşılıqlı nisbətində aşkarlanır.

Bütün müsəlmanlar Məhəmməd Peyğəmbərin yaradıcılığın tacı olduğuna əmindirlər. Lakin mistik və şiə təfəkküründə xarizmatik keyfiyyətləri vurğulayan tendensiyalar hətta Peyğəmbərin ölümündən sonra da mövcud idi.

Bəzi sufilər üçün insanın mənəvi inkişafının özünəməxsus metafiziki modeli kimi müqəddəsliyin rolu daha ətraflı formulə edilmişdir.

Sirhində əsasən müqəddəslik statusu, Peyğəmbərlik statusundan ekzistensial olaraq daha böyükdür. Burada müqəddəs ilahi realıq haqqında fikir və mülahizələr maddi dünyanı və xaosu təqlid edirdi.

Peyğəmbərlik səviyyəsi (nübuvvət) müqəddəslik səviyyəsini də özünə daxil edir. İlahi varlıqla birlik və ona olan sevginin səviyyəsi və onun təkmilləşdirilməsini tələb edir ki, peyğəmbər sərt qayda-qanunla yerə qayıda bilsin və özünün reforma missiyasını yerinə yetirsin. Məhəmməd(ə) Peyğəmbərin «mənim şeytanım məğlub oldu» deməklə çox şeyə qadir olduğunu göstərir. Belə bir sual meydana çıxır. Sufilərin çata biləcəyi inkişafın ali mərhələsi necə ola bilər? Əgər islam dininə görə Məhəmməd(ə) axırncı peyğəmbədirsə, o reformator missiyasını yerinə yetirməlidir.

Sirhindinin təliminin maraqlı və mübahisəli aspekti, onun özünün xüsusi missiyasına verdiyi qiymət idi. Onun fəaliyyətinin örtülü şəkildə həqiqi ezoterik tərzlə qeyd olunurdu. Bütün müasirləri onun hətta şeytana qulluq etməsi ittihamlarını ortaya çıxarırdılar. «Mabda - o, Məad»dəki, ezoterik iradlarında Sirhindi qeyd edirdi ki, (Müsləman təqviminə görə) yeni minilliyin başlanması ilə yeni bir dövr başlanır. «Məhəmmədin həqiqəti» kimi məşhur olan kosmoloji kateqoriya «Kəbənin həqiqəti» ilə birləşəcək. Nəticə isə yeni təşkil olunmuş daha ali kateqoriya «Əhmədin həqiqəti» adlı kateqoriya olacaq və onda da Sirhindi əsasən doğrudan da yeni era başlayacaqdır. Sirhindi müsəlmanların həyatı və mənəvi inkişafı üçün yeni imkanlar açılacağını elan edir. Burada Sirhindi Əhməd adına layiq olan işarə bir o qədər də gizli deyildir. Daha sonra rəqəmlər mistikasını ortaya ataraq, o, «Məhəmmədin həqiqətini» peyğəmbərin tarixi şəxsiyyətində yaranmasından danışır. Bu isə 2 aspektə mənəvi və insani aspektə malikdir. Peyğəmbərin bu 2 aspekt arasında tarazlıq yaratması tədricən mənəvi ölçüyə tərəf istiqamətlənmişdir. O müsəlman icmasına sarsıdıcı nəticə reformatorun (müceddid) fəaliyyəti ilə olacaqdır. Peyğəmbərin davamçıları və varisləri öz söylərilə «Peyğəmbərliyin mükəmməlliyini» bərpa edəcəklər. Ekstravaqant və məsihçilik iradları, islamın mistik fikirlərinin inkişaf tarixində bir mənalı olaraq yad xulya kimi qəbul olunurdu.

Lakin olduqca mübahisəli eksapadının (ədasının) sayəsində o, bir-başa olaraq şeytana, qulluq etməsində ittiham olunmadı. Tədricən Sirhindinin qəhrəman reformator və islamın qaydalarını yorulmadan təhlil edən mütəfəkkir kimi obrazı Hindistan və Pakistan müsəlmanlarının təfəkkürlərinə hopmağa başladı. Bu isə dünyanı dərk edənlər üçün Sirhindinin ideyalarının islam reformalarının fikirlərinə çox yaxın olduğu aydın olurdu.

Dünya İlahi Varlıqla eyniyyət təşkil etmir, lakin özünün xüsusi reallığına malikdir. Fikrini inkişaf etdirərək o göstərirdi ki, həyat orto-

doksal islamın sufi yoluna davam etməsinin ilkin şərtidir. İnsanın mənəvi inkişafının Ali nöqtəsi- Məhəmməd peyğəmbərdir, lakin onun ruhani şagirdləri, peyğəmbərin varisləri və ardıcılları kimi onun bu dünyada islahatçı missiyasının yerinə yetirilməsinin fasiləsizliyi təmin edə bilirlər.

MOLLA SƏDRA (1571-1641)

Molla Sədra (Sədrəddin Şirazi) varlı fars ailəsində anadan olmuşdur. Onun dövrü I şah Abbasın hakimiyyəti illərinə təsadüf edir. Həmin dövrdə şiəlik hakimiyyəti şəriət qanunlarının nüfuzu dini fəlsəfə və teologiyanın populyarlığı öz apogeyinə çatmışdı. Molla Sədra özünü intellektual fənlərin, o cümlədən İbn Sina'nın, Sühreverdinin, neoplatoniklərin, xüsusilə İbn Ərəbinin fəlsəfəsini öyrənməyə həsr etmişdir. Onun fəlsəfəyə olan güclü marağı bəzi ortodoksal əhval-ruhiyyəli qüdrətli siyasi hakimiyyətə malik və fəlsəfəni tərqiyyətçi məşğələ hesab edən fəqihləri qıcıqlandırır. Düşmənçilik edən bəzi ortodokslara görə bu sahədəki nailiyyətlərini (o nəinki fəlsəfəni öyrənirdi, həm də uğurla onu tədris edirdi) buraxaraq elmlə məşğul olduğu İsfahanı tərk edərək Qum şəhəri yaxınlığındakı kəndlərindən birinə köçməli olur. Burada Molla Sədra 12 il yaşamış düşüncələrə dalmış askez praktikasını dadmışdır. Bu isə öz növbəsində onun intellektual intusiyasının kəskinləşməsinə gətirib çıxarmışdır.

Molla Sədra bir sıra səbəblərə görə islam fəlsəfəsi tarixində mühüm yer tutur. *Birincisi*, onun əsərləri bunu söyləməyə bizə imkan verir. Xüsusilə onun başlıca çox cildlik əsəri «Ağılın dörd səyahəti» – bir növ islam fəlsəfəsinin ensiklopediyasıdır. Öz sələflərinin ideyalarını olduqca etraflı ifadə edən Molla Sədra eyni zamanda onların fəlsəfi ideyalarının dərin tənqidi təhlilini vermişdir. *İkincisi*, Molla Sədra müəllimi Mir Məhəmməd Bakir Damad tərəfindən əsası qoyulmuş İsfahan fəlsəfi məktəbini daha da gücləndirmişdir. Bu fəlsəfi məktəbin meydana çıxması İranın islam fəlsəfəsinin tarixində dönüş olmuşdur. O islam dünyasına bir sıra nəhəng filosoflar bəxş etmişdir. Ən istedadlı adamlar, o cümlədən Molla Sədra kimi filosof tərəfindən kamilliyə çatdırılan İsfahan fəlsəfi ənənələri «transendent mudriklik» adı ilə məşhur olmuşdur. **O diskursiv düşüncənin intuitiv nurlanmanın və praktiki müdrikliyin yaxınlaşmasının nümunəsi kimi özünü göstərmişdir.**

Molla Sədra üç, dəqiq fərqlənən müxtəlif tipli əsərlərin müəl-

lifləridir. Bunlar: a) Qurana və hədislərə yazılan şərhlər. b) polemik işlər və c) fəlsəfi traktatlardır. Onun Quranın bir sıra ayələrinə xüsusi-
lə işığa həsr olunmuş ayələrə şərhləri müqəddəs kitabın Molla Sədra tərəfindən ezoterik oxunmasından xəbər verir. O, eyni zamanda şiə imamlarının fikirlərinə şərhlər – monumental əsərlər yazaraq onlardakı ezoterik mənanı aydınlaşdırmışdır. Onun polemikası sufi antinomistlərə, onların dini qanunları pozmasına qarşı çevrilmişdir. Nəhayət, *üçüncüsü*, Molla Sədranın elə əsərləri də vardır ki, onların əksəriyyəti intellektual elita və erudisiyalı alim– bilicilər üçün nəzərdə tutulmuşdur.

Ümumiyyətlə, həmin əsərlər əsaslı şəkildə ənənəvi islam fəlsəfəsi mövzusunda hazırlanmışdır. Molla Sədra öz dünyagörüşündə sxolastik teologiyanın disput ideyalarını İbn Sina'nın metafizikasını və İbn Ərəbinin mistik düşüncələrini sintezləşdirmişdir. Nəticədə müdriklik ənənələri təzahür etmişdir ki, o da öz kökünü hər yerdə – teologiyanın ənənəvi peripetiyalarında, filosofların diskursiv düşüncələrində və bilavasitə suflərin təcrübəsində tapa bilməmişdir. Molla Sədra iki böyük filosofun təsiri altında olmuşdur. Bu filosoflar İbn Sina və işıq fəlsəfəsi, «Şərq nuru» məktəbinin banisi Sühreverdidir. Molla Sədra İbn Sina'nın fəlsəfəsini Sühreverdinin mövqeyindən şərh edir. O, eyni zamanda Sühreverdinin ontologiyasını fundamental surətdə nəzərdən keçirmişdir.

Molla Sədra yaşadığı dövrdə teologiya yaxşı inkişaf etmiş elm idi və fəlsəfənin istifadə etdiyi lüğətdən teologiya da istifadə edirdi. Molla Sədra texniki terminlərin və fəlsəfə ilə teologiyanın metodologiyasının identikliyinə diqqət yetirmişdir. Molla Sədranın çıxardığı nəticə ondan ibarətdir ki, islam fəlsəfəsi digər intellektual elmlər kimi kimi müstəqil elmi fənn kimi inkişaf etməmişdir, əksinə başlıca olaraq şəriət məsələlərinin həlli ilə əlaqədar inkişaf edən fənn olmuşdur.

Kəlamə münasibətə gəldikdə isə Molla Sədra ikili mövqe tutur, bir tərəfdən teoloji metodologiyaya qarşı çıxır, digər tərəfdən teologiyanın predmet obyektinin həqiqiliyini etiraf edir. Molla Sədra teoloqların arqumentlərini sübut edə bilmədiyinin səbəblərini göstərməyə cəhd edir, digər tərəfdən o ehtiyatlıdır və teoloji inamla bağlı dəyərlərin şübhə obyektli olmasını istəmir. Zamanda yaradılışla bağlı əbədiyyət və ölümlər dünyasından, qayıtma (dirilmə) məsələlərini şərh edən əsərində Molla Sədra fəlsəfə və teologiyanın bir-birinə uyğun gəlməyən bəzi mövqelərini yaxınlaşdırmağa çalışır. Molla Sədra İbn Sina fəlsəfəsinin əsas müddəalarını, o cümlədən, zəruri mövcud olandan işıq verməsindən, mövcud olanın sırasında zəruri mövcud olanın var-

lığı müddəalarını saxlayırdı. Lakin o özü üçün öteri olmayan fəlsəfi prinsiplərin açıqlanmasına aparan şəxsi intuisiyasını ortaya çıxararaq İbn Sina'dan əl çəkirdi. İbn Sina prinsiplərinin mənbəyi diskursiv fəlsəfədə və onun məntiqindədir. Bu məntiq fəlsəfi kateqoriyaların rasionallaşmasına əsaslanır. Molla Sədranın «transendental məntiqi» onun şəxsi və abstrakt intuisiyası sayəsində yaranır. Molla Sədra bu prinsipləri «şərq fəlsəfəsinin prinsipləri» və «transendent prinsipləri» adlandırır. Molla Sədra islam mistikasının güclü təsirini – sufiliyin həm nəzəri, həm də praktiki təcrübəsinin təsirini görmüşdür. Nəzəri planda ona ənənəvi mistiki İbn Ərəbinin dünyagörüşü güclü təsir göstərmişdir. Əslində Molla Sədranın istifadə etdiyi çoxsaylı terminlər İbn Ərəbinin islam qnosisi mövzusunda yazdığı şərhlərindən götürülmüşdür. Molla Sədra Allahın mahiyyətinin insan tərəfindən başa düşülməsini və digər məsələlərin şərhini İbn Ərəbidə tapır, sufi yolunun praktiki aspektinə gəldikdə isə Molla Sədra askezi idrak yolunun zəruri hissəsi kimi görür və praktikanın antinomik və ifratçılığını rədd edir. İdrak yollarının sırasına gəldikdə isə Molla Sədra biliyi iki tipə bölür: hissi qavrayışın və ya göstərişlərin köməyi ilə əldə edilənlər və intuitiv işıqlanmanın vasitəsilə (meditasiyasının olması modeli) əldə edilənlər hissi qavrayışın və göstərişlərin əsasında yaranan biliyi də ənənəvi təsnifatdan istifadə edərək bölməyə məcbur olur. (bunu peripatetiklər də edirdilər). Bu bölgədə iki hissə nəzəri və praktiki hissə mühüm yer tutur. Nəzəri elmlərə məntiq, riyaziyyat, naturfəlsəfə və metafizika, praktiki elmlərə isə, etika, siyasət və iqtisadiyyat daxildir.

Elmlərin təsnifatı prosesində Molla Sədra universal bilik sistemini tərtib etmək istəyir. Onun sahələrinin çoxsaylı olmasına baxmayaraq Molla Sədranın bütün fəlsəfəsinin qəlbi olan Vəhdətin dərk edilməsinə doğru aparır. Biliyə bu cür yanaşma, praktiki müdrikliyi də bura daxil etsək idrakın müxtəlif modellərini özündə birləşdirir. Molla Sədra üçün Bilik tək cəf informativ funksiya ilə deyil həm də transformativ funksiyaya malikdir.

Molla Sədranın Mövcudiyət, dəyişiklik və idrak nəzəriyyələri sahəsində də maraqlı fikirləri olmuşdur. Molla Sədra ensiklopedik biliyə malik olduğundan özündən əvvəl yaşayıb yaratmış mütəfəkkirlərin ideya, nəzəriyyə, fikir və konsepsiyalarının dərin və dəqiq təhlilini verə bilməmiş, bunun sayəsində də islam fəlsəfəsini nəzərə cəpacaq dərəcədə zənginləşdirə bilməmişdir. Molla Sədranın İslam fəlsəfəsinə verdikləri, 1) Varlıq problemlərinə dair şərhlər bunun da sayəsində Varlığın birliyi təlimini yaratmışdır; 2) hərəkətdə nisbi dəyişikliklərin yaranmasının tədqiqi (bu «substansial hərəkət» adı ilə məşhurdur), daha

dəqiq desək, Allahı çıxmaq şərti ilə təbiətdə və dünyada daimi hərəkət nəzəriyyəsi, 3) İdrakın, dərk edilən və dərk edən birliyi konsepsiyası.

«Şərq nurları» (işraqiyyə) məktəbinin əsasını qoyan Sührəvərdinin və öz müəllimi Mirdamadın terminologiyasından istifadə edərək Molla Sədra mahiyyətin mövcudluğu üzərində üstünlüyünə əsaslanan yuxarıda adlarını çəkdiyimiz müfəkkirlərin varlıq sxemlərini düzgün başa düşür və özünün nurların metafizikası kimi şəxsi versiyasını formulə edir. O təsdiq edir ki, mövcudiyyət mövcud olan şeylərin əsas prinsipləsidir və o Varlığın aksidensiyası kimi çıxış edir. Bundan başqa mövcudiyyət və yaxud varlıq (əksər islam filosofları, o cümlədən Molla Sədra üçün onlar eyni şeydir) müstəqil mövcuddurlar, lakin əslində Varlıqdan asılıdır və özü xüsusi reallıqdan məhrumdur. Mövcudiyyətin klassik bölgüsünü nəzərdən keçirən Molla Sədra zəruri, mümkün və mümkün olmayan bölgüsünü qəbul edir. Bunu İbn Sina da qəbul etmişdir. Molla Sədra kopulyativ²³⁴ mövcudiyyət və qeyri-kopulyativ mövcudiyyət aspektlərini işləyib hazırlayır. Kopulyativ Varlıq subyekti predikatla əlaqələndirir. Aşağıdakı fikrə nəzər yetirək «Sokrat filosofdur» kimdir, nədir sualının cavabı əlaqələndirici funksiya filosofla Sokratı əlaqələndirir. Filosofun varlığı Sokratla əlaqələndirir, ikinci halda isə ekzistensial funksiyası, daha dəqiq desək mövcud olan şeylərin mövcudiyyəti irəli sürülür. Bizim nümunədə Sokratın filosof kimi mövcudluğu dediklərimizə sübut ola bilər. Molla Sədra «Malik olmaq» və «olmaq» felinin işlənməsinə xüsusi diqqət yetirir. İkinci halda təsdiq edir ki. «Olmaq» maddi dünyada Allahı çıxmaq şərti ilə kopulyativdir, çünki Allah saf kateqoriya kimi mahiyyətdən kənarıdır.

Molla Sədra Platonun «növlərin hakimi» kimi arxetiplər haqqında konsepsiyasını qəbul edir. Molla Sədranın fikrincə maddi dünya varlığın səviyyəsidir və öz karakteristikasını arxetip dünyadan götürür. Maddi dünyanın arxetiplikdən ayrılması «yüksəkdə olmaq imkanı» prinsiplə (Kaida imkan al- Aşraf) aparılır. Həmin prinsip Molla Sədranın tanınmasında həlledici rol oynamışdır. Bu prinsip aşağıdakı müddəaları əhatə edir: maddi dünyada hər şey qeyri-mükəmməllikdən kamilliyə doğru hərəkət edir, həmin hərəkət qeyri-maddi dünyada sinxron kosmik dubla malikdir.

Molla Sədranın ilyuministləri «Şərq nurları» (işraqiyyə) təliminin tərəfdarlarını tənqid etmişdir. Onların mübahisəsi mövcudiyyətin

mahiyyəti üzərində üstünlüyü və prinsipliliyi haqqında mübahisədən kənarı çıxır və özünə «hilemorfizm»²³⁵ nəzəriyyəsini də özünə daxil edir. Beləliklə, obyektlər dünyası materiyanın ən aşağı səviyyəsinə münəcər olunur, ruh materiyanın ən yüksək səviyyəsinə uyğun gəlir. Bu fasiləsiz və yüksələn proses intelligibel dünyada – mövcudluğun materiyanın tamamilə azad olduğu şəraitdə özünün kuliminasiya nöqtəsinə çata bilər. Molla Sədranın fəlsəfəsi islam fəlsəfəsi tarixində unikal hadisədir, çünki o hərəkətə substansiyada mövcud olmaq imkanı verir. Bu İbn Sina mövqelərindən kənarı çıxmaq demək idi. Çünki İbn Sina substansiyada hərəkətə daimi dəyişikliklərə və itkilərə aparıb çıxaran kimi baxırdı. İtki isə şeylərin identikliyi təşkil edirdi. Molla Sədra təbiətdə daimi hərəkət nəzəriyyəsini əsaslandırmaqdan ötrə bir sıra arqumentlərdən istifadə edir. Alma yetişən zaman təkə onun aksidensiyası deyil, eyni zamanda həmin almanın təbiəti də dəyişməlidir. Mahiyyətə potensiya aktualaşan zaman Molla Sədranın, fikrincə həm aksidensiyalarda, həm də təbiətdə dəyişikliyi göstərir. Molla Sədra elan edir ki, aksidensiyada yaranan hər bir dəyişiklik üçün təbiətdə müvafiq dəyişikliklər baş verməlidir. Çünki aksidensiyalar öz xassələrinə görə təbiətdən asılıdır. Beləliklə almada əmələ gələn dəyişikliklər bu yaradılış nümunəsi aşağıdakıları ifadə edir. Birincisi, dünya çaya bənzəyir, daim axır dəyişir; ikincisi, dəyişiklik zərurətdən yaranır. Çünki Allahdan başqa heç nə daimi və dəyişilməz ola bilməz; üçüncüsü, dünyadakı bu dəyişiklik aksidensiya deyil, onun öz təbiətinin bir hissəsidir. Molla Sədranın dünyagörüşünə görə bu dəyişikliklər kainatı hərəkətə gətirən qüvvə kimi çıxış edir. Hərəkət sadəcə olaraq mövcud olmur, dünyada yeganə reallıq olduğunu bir daha sübut edir. Ancaq dəyişiklik və təbiətin yeganə mühüm xassəsi daimi hərəkətdir.

Molla Sədra substansional hərəkət haqqında təlimdən istifadə edərək zaman konsepsiyasına işıq salmaq istəyir. Həm Aristotələ görə, həm də Molla Sədraya görə zaman – hərəkətin kəmiyyətidir, lakin fərqli ondadır ki, Molla Sədraya görə kəmiyyətdə dəyişiklik təbiətdəki dəyişikliyin kəmiyyətidir. Zamana təkə kəmiyyət deyil, həm də ontoloji aspektdə baxmaq lazımdır. Təbiətdə hərəkət həm kamilliyin ölçüsüdür, həm də məqsəd və istiqamətə malikdir və onu zərurət faktoru müşayiyyət edir.

Hər şeyin hərəkətdə olması və hərəkətdə az kamillikdən mükəmməlliyə doğru getməsi faktı Molla Sədra üçün onu ifadə edir

²³⁴ **Kopulyasiya** (lat. Copulatio) birləşmə sözüdür.

²³⁵ **Hilemorfizm** – XIX əsrin sonunda yaradılmış termdir. Aristotelin varlığın əsas prinsipləri kimi forma və materiya haqqında təliminə gedib çıxır.

ki, bütün dünya mütləq Ali Kamiliyə, Allaha doğru can atır. Bu müddəadan çıxan əsas nəticə budur ki, dünya bəzi anlaşımlarda özünün varlığının vəziyyətini dərk edir və özünün mənbəyi ilə birləşməyə doğru hərəkət edir. Təbiətdəki hərəkət onu ifadə edir ki, obyektin identikliyi həmişə dəyişir. Molla Sədra fikrini belə yekunlaşdırır ki, hərəkətin bu tipi hər bir məqamda yaradılış tipini daşıyır. Başqa sözlə desək, Allah Təbiətdə hərəkət vasitəsilə hər bir məqamda bir an içində dünya yaradır. Allahın reallığı onun yaratdığı ilə özünü göstərir. Molla Sədra dünyanı əbədi hesab edən peripatetiklərə və dünyanın heç nədən yaradılmasını irəli sürən ilahiyyatçılarla yaxınlaşdırmaq istəyir. Molla Sədraya görə dünya Allahın «davamı» kimi əbədi mövcud olmuşdur. Bir halda o zamanda yaranmışsa mövcudluğa malik olmadan təzədən yaradılır. Dərk edən, dərk edilən və idrakın vəhdəti Molla Sədranın fəlsəfəsində dərin kök salmışdır. Bir halda ki, Allahın mahiyyəti və varlıq eyni şeydirsə, bütün şeylər ondan yaranırsa o eyni zamanda dərk edəndir, dərk ediləndir və Biliyin özüdür.

Deyilənlərdən belə çıxır ki, yuxarıda qeyd etdiyimiz biliyi qazanmaqdan ötrə mütləq Allahla vəhdətə nail olmaq lazımdır. Əks istiqamətdə də bu məntiqi nəticə yenidən işləyir, kimsə vəhdətin dərk edilməsinə çatıbsa öz mahiyyətinə görə o dərk edən və dərk edilən və bilik olur. Biliklə vəhdətdə insan universal olur. Bu səbəbdən Molla Sədra özünün çoxciddlik «Əqlin dörd səyahəti» əsərində əqlin «mənevə səfərindən» danışır. Onun Allahdan «ayrılmasından» başlayaraq onun «Allahla» vəhdətə nail olması bu qəbildəndir²³⁶. Molla Sədra təkcə müəkkəb fəlsəfi arqumentləri cəlb etmir, eyni zamanda Allahın mahiyyətinin görüldüyü qnostik obrazla mənzərədən də istifadə edir. Burada Allah bütün şeylərin mahiyyətini dərk edir. Molla Sədra heç vaxt birbaşa elan etməmişdir ki, Allahla birləşmə – idrakın zəruri şərtidir. Onun bütün fəlsəfəsinin əsas mahiyyəti ondan ibarətdir ki, bu hal öz-özünə baş verir.

Molla Sədranın təlimi İslam fəlsəfəsində çevriliş etmişdir.

²³⁶ Birinci səyahət dünyada başlanır və Allahda qurtarır. Burada şeylərin, materiyanın və formanın quruluşu problemləri haqqında danışılır, səyahətin yolunu ziyarətçilərin ilahi reallığın fəvqəlhissi dünyasına çatmaqdır. İkinci səfər «Allahla Allahda» başa çatır. Burada ağıl vasitəsilə ilahi biliklərin Allahın atribut və adlarının əldə edilməsidir. Üçüncü səfər Allahın məxluqat dünyasına qayıdıdır. Lakin bu qayıdış artıq «Allahla» qayıdıdır, ilahi işıqdan fəvqəlhissi dünyanın dərkidir. Dördüncü səyahət «Allahla birlikdə məxluqat dünyasına olan səfərdir. Ağıl öz ruhunu, esxatologiyani, sonsuz dünyanın perspektivini, hüdudları arxasında yer həyatını dərk edir.

Onun müəllim kimi fəaliyyəti də böyük fayda vermişdir. Böyük mütəfəkkirin şagirdlərindən bəziləri özləri görkəmli filosof olmuşdular. Həm də onlar öz müəllimlərinin güclü təbliğatçıları kimi də fəaliyyət göstərmişlər.

Molla Sədranın fəlsəfəsinin populyarlığı tənəzzül nə olduğunu bilməmişdir. Onun fəlsəfəsi XVIII-XIX əsrlərdə İranda yenidən güclü surətdə canlandırılmışdır.

Müasir dövrdə İranda və islam dünyasının şərq regionlarında fəlsəfə hələ də Molla Sədranın və onun şagirdlərinin təlimlərinin təsiri altındadır.

Molla Sədranın əsas ideyalarından biri Varlığın vəhdətinin mövcudluğu ideyasıdır. Varlıq özünün xüsusi, müstəqil mövcudluğuna malikdir, varlıqdan asılı olan mahiyyətlər öz şəxsi reallıqlarına malik deyildir. Təbiətdə hərəkət mövcuddur. Eyniyyət az kamil olandan daha mükəmməl olana doğru mənevə (ruhani) səyahətdir. Molla Sədra daha sonra qeyd edirdi ki, Allah-mütləq, son kamillikdir. Eyni zamanda görkəmli filosof dərk edilən, dərk edən və biliyin vəhdətinin mövcudluğunu xüsusi vurğulayırdı.

ŞAH VƏLİALLAH (1703-1762)

Qutbəddin Əhmədşah Vəliallah «müdrəklik dövrü» kimi məşhur olan islam adət-ənənələrini inkişafı dövründə yaşamışdır: artıq o zaman ənənəvi dini elmlərin – fəlsəfə, ilahiyyat mistizminin sintezi hiss edilirdi. Bununla belə müxtəlif siyasi və sosial faktların təzyiqi həmçinin tərqiyyət hərəkətinin güclənməsi bu klassik birləşmə qeyri-sabitliyini üzə çıxarırdı.

Yalnız şagird deyil, həmçinin ruhani rəhbər olan Əhmədşah Vəliallahın əsas məqsədi islam dini elmlərinin birləşməsidir. Bununla da onları canlandırmaq və fəallaşdırmaq istəyirdi. Onun maraqları dairəsinə intellektual fənlər: fiqh, teologiya, mistisizm və xüsusilə Quran və hədislərin öyrənilməsi daxil idi.

Məhz bu məqsədlə bu elmləri yaxınlaşdırmaq üçün 40-a yaxın kitab və traktat yazmışdır.

Əhmədşah Vəliallah dərin dindar və ziyalı ailəsində anadan olmuşdur. Onun atası Şah Əbdürrəhim məşhur fəqih və alimlərdən biri olmuşdur. Dehlidə təhsil ocağı – mədrəsə açmışdır.

Atası sürətlə inkişaf edən oğlunun Quran, ərəb dili və «nəşibəndliyə» qardaşlığı təliminin, sufilərin mistik ənənələrinin öyrənilmə-

sində müəllimi olmuşdur. Təsadüfi deyildir ki, 1719-cu ildə atası Şah Əbdürrəhim öldükdən sonra Əhmədşah Vəliallah 17 yaşında atasının yerinə keçə bilmişdir.

Əhmədşah Vəliallahın dünyagörüşünün zənginləşməsində onun 1730-cu ildə getdiyi Məkkə ziyarəti mühüm rol oynamışdır. Təxminən yarım ili müqəddəs şəhər Məkkə və Mədinədə keçirmiş ən tanınmış və hörmətli bilicilərin yanında oxumuşdur. Onlar onun qabiliyyətini görüb öz dairələrinə qəbul etmişdilər. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, Vəliallahın bir sıra əsərləri– XX əsrə qədər Hindistan müsəlmanlarının əsas nəsr dili olan fars dilində yazılmışdır.

Müsəlman dünyasının «mərkəzində» keçirilmiş intellektual, dini və mədəni dövr Əhmədşah Vəliallaha kosmosiyasi dünyagörüşü qazandırmışdır. Ona görə də, onun şəriət qanunlarına aid əsərləri müəyyən bir regiona deyil, bütün müsəlmanlara ünvanlanmışdır.

Onun Məkkə müəllimləri həmişə diqqətlə hədisləri öyrəndiyindən Əhmədşah Vəliallah da bu konsepsiyasının tərəfdarı olmuşdur. Peyğəmbərin dediklərinin izahını müasirlik şərti ilə islamın praktikasının və möhkəmləndirilməsinin onun həyat fəaliyyətindəki açarı kimi öyrənmişdir.

Ərəbistandan qayıtdıqdan sonra o Dehlidə özünün maarifçilik fəaliyyətinə başlamaqla qəti mistik yol seçmiş, şagirdlər üçün müəllim olmuş, atası tərəfindən əsas qoyulmuş mədrəsədə dini elmlərin öyrədilməsinə başlamışdır.

Ümumiyyətlə, ziyarətdən qayıtdıqdan sonra Əhmədşah Vəliallahın yazdığı başlıca əsər «Hüccətullah əl-baliğə» (insanlar üçün Allahın inandırıcı sübutu) olmuşdur. Bu iki cildlik araşdırmada Əhmədşah Vəliallah bütün kosmologiyanın xülasəsini verir. Birinci cildde yaradılışın məqsədini və sırf fikirlərini verir, insan psixologiyasının inkişafının yüksək dəyərlərini və insan şüuru və davranışın müəyyənləşdirilməsi, sosial-siyasi sistemin irəliyə doğru hərəkətləri, həmçinin Allahın insanlara verdiyi dinin tələblər aydınlaşdırılır. II cildde Əhmədşah Vəliallah peyğəmbərin bu və ya digər mövzuya dair, bu və ya digər şəraitdə fikirlərini islamın rəsmi qəbul edilmiş qaydalarının və ənənəvi rəsmi hədis məcmuəsində qeyd olunmuş prinsipləri təhlil edir. İslam praktikasının daxili və xarici parametrlərini üzə çıxarmaq və tamamilə hərtərəfli işıqlandırmaq cəhdlərinə görə onu tez-tez dəhi mütəfəkkir və mistik Qəzali ilə müqayisə edirlər.

Vəliallahın metafizik sistemində Platonun dünyanın ən ali yaxud ideal səviyyəsinə dair ideyaları qəbul etmiş Qəzalinin və İbn Ərəbinin fəlsəfəsi, eləcə də sufilik ənənəsi çox böyük təsir göstərmişdir. Bu

mükəmməl olmayan təlim reallığının sırf maddi və sırf mənəvi tələbləri arasında orta yol tapmaq istəyir və bunu «İdeyalar Dünyası» adlandırır. Əhmədşah Vəliallah onu elə bir ölçü və yaxud müstəvi kimi təqdim edirdi ki, bu müstəvidə dini rəmzlər real dini göstərişlər kimi təsvir edilirdi. Bu dini qaydalara necə əməl etməli sualına cavabı da dünyanın ayrı-ayrı təzahürlərində deyil, məhz ali və mütləq səviyyədə axtarmaq düzgün və həyatı cəhətdən vacib məsələdir. Bu cür düşüncə tərzini Əhmədşah Vəliallahı simvollar (rəmzlər) nəzəriyyəsinə formalaşdırmağa onların mənasını aydınlaşdırmağa, həm də konkret tarixi şəraitdə tətbiqi imkanlarını üzə çıxarmağa vadar etdi. Nəzəriyyənin əsasını bu simvolların kökündə nə isə bir obyektiv dəyərlərin durması fikri təşkil edir. Buradan belə bir nəticə çıxarılır ki, «İslam qanunlarına» onların müqəddəs mənası üçün onları ezoterik formada saxlamaq lazımdır. Bu konsepsiyaya gəldikdə isə Əhmədşah Vəliallahın onun Məhəmməd Peyğəmbər dövründə VII əsr ərəb tarixini də nəzərə almaqla, məhz bu cür təzahür etməli olduğu, universal din olması fikri ilə fəlaqələndirmişdir. Vəliallahın qeyd etdiyimiz konsepsiyasında bu ən zəif nöqtədir. Çünki, ən müxtəlif xasiyyətli insanlara müyəssər olan universal dini ideal modeli ilə, Vəliallahın bu dini bütün xalqlar və bütün zamanlar üçün islam dini formasında tarixi təzahür faktını qəbul etməsi arasında həlledilməz ziddiyyətlər ortaya çıxır. Əhmədşah Vəliallaha görə – insanlar dini qanunları passiv qəbul edən sadə varlıqlar deyildir. Alimə görə, əxlaqi və mənəvi inkişaf yolu ilə gedənlər hətta ölümdən sonra da gələcək tələlərinin formalaşmasında iştirak edə bilərlər, çünki onların ən əməli salehləri «Ali məclis» mələklərinə qoşula və bəşəriyyətin mənəvi və sosial tərəqqisinin inkişafını təmin etmək kimi vacib məsələnin həllində iştirak edə biləcəklər.²³⁷

Əhmədşah Vəliallahın quranın ərəb dilindən fars dilinə çox vaxt yanlış olaraq ilk tərcüməçisi sayılması düzgün deyildir. Lakin o düşüncəli məqsədli pioner olmuş, mətnin hərfi tərcüməsi ilə mənasının saxlanılması çərçivəsindən kənara çıxmışdır. Həmin tərcüməyə girişdə və daha sonra yazdığı «Quranın ekzetik prinsipi» kitabında Allahın insanla ünsiyyətinə geniş yer verilmişdir. Burada Allahın insan tarixinə müdaxiləsi və dünyanın sonunun çatmasının xəbərdarlığı da göstərilmişdir.

Müqəddəs şərhlər Məkkə və Mədinədə fiqh və hədisləri öyrənən Əhmədşah Vəliallah Malik ibn Anasın metodoloji məktəbinə (795-ci ildə ölmüşdür) və Məhəmməd eş-Şəfinin (819-ci ildə

²³⁷ Вах: Великие мыслители Востока, М., «Крон-Пресс», 1999, с. 633-638.

ölmüşdür) tərəfindən əsası qoyulmuş nüfuzlu məzhəb²³⁸ məktəbinin nəzəri baxışlarına üstünlük verməyə başladı. Özünün digər əsərlərində Vəliallah dörd böyük sünnü məzhəbi arasında olan fikir ayrılığının tarixi mövcud məktəblərin təmsalında nəzərdən keçirir, onların inkişaf dinamikasında bu fikir ayrılığına gətirən faktları araşdırmağa cəhd göstərir. Onların əhkama çevrilməsi üçün – Quran və hədislərdə islam qanununun əsas mənbələri və icmanın həyat tərzinin – interpretasiyanı mümkünlüyünə yol verilməsinə dair fikirləri, bütövlükdə radikal qəbul oluna bilməz. Lakin bu mövqe müəyyən səviyyədə yüksək ixtisaslı qanunverici tərəfindən interpretasiyaya (ictihad) yol verilməsinin mümkünlüyünü ifadə edir.

Sufilik təcrübəsi məsələlərində Əhmədşah Vəliallahın mövqeyi eyni zamanda eklektik və reformist olmuşdur. Onun islam daxili təlimlərdən biri olan sufiliyə münasibəti aşağıdakı kimi olmuşdur: Hər bir sufi qardaşlığının öz şəxsi unikal tarixi və buna uyğun olaraq nəzəriyyəsi və təcrübəsi vardır. Deməli, mənəvi axtarışlar və özünü kamilləşdirmək yolunu tutmuş hər bir neofit sufilik təcrübəsini hər bir qardaşlığın əsaslarını təşkil edən xüsusiyyətləri nəzərə almaqla öyrənməlidir; təcrübə şagirdin daxili təbiətinin özünəməxsusluğuna, onun seyrçiliyə, sadiqliyə və ya düşünmək meylinə uyğun gəlməlidir.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi Əhmədşah Vəliallahın təliminə İbn Ərəbinin fəlsəfəsi, xüsusilə onun kosmologiyası güclü təsir göstərmişdir. Vəliallahın müasirlərindən çoxunun, İbn Ərəbinin monistik təlimi və nüfuzlu hind sufisi Şeyx Əhməd Sirhindinin dualizmə yaxın

olan fəlsəfəsinin kəskin şəkildə qarşı-qarşıya qoymaqlarına baxmaya-raq Əhmədşah özü təsdiq edirdi ki, həmin ayrılıq daha çox perspektiv və oriyentasiya üçün mahiyyət kəsb etsə də, onların metafizikasından köklənməmişdir.

Əhmədşah Vəliallah öz dövrünün sufi qardaşlıqlarına daxil olmağa çağırır, bununla yanaşı bunlardan heç birinin nəzəriyyə və təcrübəsinə ciddi əməl etməyi tələb etmirdi, amma görüldüyü kimi müxtəlif məktəblərin təcrübəsinə əsaslanan şəxsi təcrübə yolunu tapmağa səy göstərmiş, lakin bu ona müyyəssər olmamışdır. Görünür onun davamçıları həqiqətdə sufilik, təcrübə və nəzəriyyəsinin müstəqil və xüsusi forması kimi təsəvvür etməkdən məhrum olduqlarından onlardan bəziləri sufi elementlərini, ənənəvi islam təliminə və dini təcrübəsinə tətbiq etməyə çalışmışdır. Məsələn, əsası Vəliallahın oğlu, Şah Əbdüləzizin (1823-ci ildə ölmüşdür) ardıcılıarı tərəfindən qoyulmuş nüfuzlu islam ali tədris müəssisəsi olan Deobənd mədrəsəsi xüsusi mənəvi prinsipləri ilə fərqlənirdi. Vəliallahın nəvəsi isə şeyx İsmail Şəhid (1831-ci ildə ölmüşdür) mistik fəlsəfə üzrə, yüksək səviyyəli və istedadlı əsərlərin müəllifi olmuşdur. Lakin bu ona «Məhəmmədin yolu» (Tərikə Məhəmmədiyə) adlı mübariz islam islahatçı hərəkatının məşhur ideoloqlarından biri olmağa mane olmamışdır.

Böyük Moğolların imperiyasının süqutu və bununla yanaşı müstəmləkəçilik epoxasının başlanğıcında baş verən çevrilişlərlə əlaqədar müsəlman Hindistanı üçün yeni siyasi vəziyyətə keçid dövrü olan bir zamanda yaşayan Əhmədşah Vəliallah öz dünyagörüşündə erkən modernist islam islahatçı hərəkatı üçün tipik olan bir sıra tendensiyaları əks etdirir. Lakin, Ərəbistan Vəhhabilərindən fərqli olaraq, o müqəddəslərə ehtiramı və müsəlmanlardan ən sadıq və ən möminü olmaqla peyğəmbər Məhəmməd kimi real dünyada olan, onlardan nümunə götürməklə dini təcrübədən imtina etmirdi.

Cəmiyyətin sosial-siyasi inkişafı haqqında özünün anlamını açaraq Əhmədşah Vəliyyəllah «irtifaqət» (mərhələ) terminindən istifadə edir. İnsan cəmiyyəti köçəri həyatdan–urbanizasiyaya, dövlətin yaranmasının və islam xilafəti kimi beynəlxalq imperiyaların yaranmasına uyğun olan, «səviyyə və ya mərhələləri (irtifaqət) keçərək, fasiləsiz tarixi tərəqqi yolu ilə hərəkat edir.

Maraqlıdır ki, müsəlman Cənubi Asiyasında əsas müasir dini hərəkatlar Əhmədşah Vəliallahın təlimində öz intellektual köklərini görürək özlərini onun dini sələfləri hesab etməyə iddialıdılar. Onun oğlu, Şah Əbdüləziz məşhur alim və müderris (mədrəsə müəllimi) olmuş, özündən sonra çoxlu sayda şagirdləri və ardıcılıarı olmuşdur. La-

²³⁸ Quranın tərcüməsinə uzun müddət-XX əsrə qədər icazə verilmirdi İcaz əl-Quran təsəvvürləri ilə bağlı (Quranın möcüzəliliyini göstərən islam əhkamı termini), adi insan tərəfindən onun tərcüməsinin qeyri-mümkünlüyünü ifadə edirdi. Tərcümə təfsir (kommentariya) mənasında olsa da, bir şərtlə ona icazə verilirdi ki, orijinal məzmun onun tərəfindən dəyişməz qalsın.

Məzhəb «yol», «təlim», «doktrina», «ilahiyyat hüququ məktəbi», «izah» mənalarda istifadə edilir. İlk növbədə dörd məktəbi məzhəb adlandırırdılar: hənifləri (əl-hənəfiyyə), malikiləri (əl-malikiyyə – əsasını fəqih və mühəddis Məlik ibn Anas qoymuşdur), şəfiilər eş-şafiiyyə – əsasını Məhəmməd eş-Şafii qoymuşdur və hənbəliləri (əl-hənəbilə). Öz sadəliyinə görə eş-Şafiiyyə məzhəbi qalan məktəbləri sıxışdıraraq, islam aləminin bir çox ölkələrində öz yerini möhkəmləndirmişdir.

Şəriət çox hallarda bütövlükdə islam həyat təzi kimi başa düşülür və belə geniş aspektdə onu hüquqi yox, ümumsosial mənada (elə bu mənada, «şəriət qanunları» söz birləşməsi də tez-tez işlədilir) əksəriyyət «dini qanun» adlandırılır.

kin «Əhl əl-hədis» kimi antisufi hərəkatın tərəfdarları, o cümlədən Mövlənə Mövdudinin (1979-cı ildə ölmüşdür) ardıcılıarı Əhmədşah Vəliallahın islam hüquq sisteminin fundamental əsaslarına müraciətini onun şəxsi islahatçı ideyalarına yaxın, islama yad olan, ondan kənarlaşma kimi görürdülər. İslam modernistləri Əhmədşah Vəliallahın islamı böhrandan çıxarmaq islamın daxilindəki müxtəlif hüquqi və ideoloji fikir ayrılığını dəf etmək cəhdini ictihadın dirçəlməsi çağırışını və hüquqi dini ənənənin göstərişlərinin hərfi izahına qarşı qoyulması ilə cavab verən mütəfəkkir kimi yüksək qiymətləndirirdilər.²³⁹

Əhmədşah Vəliallah maraqlı ideyalar müəllifi kimi də tanınmışdır. Onun fikrincə bütün dini elmlərin intellektual səylərinin əlaqələndirilməsinə ciddi ehtiyac vardır. Dini praktikanın məzmun və formasının müəyyənləşdirilməsində Məhəmməd peyğəmbərin fikirlərinin öyrənilməsinin mühüm əhəmiyyəti vardır. Eyni zamanda o qeyd edirdi ki, spesifik dini göstərişlərin başa düşülməsi onların ən ali ideyalar səviyyəsində – ideyalar Dünyası səviyyəsində nəzərdən keçirilməsini tələb edir. Bəşəriyyətin sosial inkişafı fasiləsiz tarixi proses deməkdir; öz inkişafında o dörd mərhələni ötüb keçir; bunlar isə köçəri həyatın mərhələlərinə müvafiqdir.

MƏHƏMMƏD İBN ƏBDÜLVƏHƏB (1703-1792)

Məlum olduğu kimi XVI-XVIII əsrlərdə ərəb torpaqlarının əksər hissəsi türklərin işğalı altında idi. Əvvəllər mübariz sünnilər olan türk sultanları sonralar etiqad məsələlərində özlərinin daha çox liberalizmi ilə seçildilər. Rahatlığa alışmış müsəlman ruhaniliyi əksər hallarda ilkin islamın sərt qaydaları və prinsiplərindən uzaqlaşmış və buna görə də şəriət normalarının riyahətində əvvəlki ciddiliyi tələb etmirdilər. Osmanlı imperiyasının ərazilərində çoxsaylı və müxtəlif sufi ordenləri geniş yayılmışdı. Onların irəli sürdikləri müqəddəslərə pərəstiş bütün islam dünyasında özünə çoxlu tərəfdarlar tapa bilmişdi. Sufilərin təsiri altında müsəlmanlar arasında musiqiyə meyl güclənmiş, spirtli içkilər, tütün və tiryək çə-

kilməsinə maraq artmışdı. Astrologiya və magiya ilə məşğul olmaq peşəsi geniş yayılmağa başlamışdı. Əvvəlki əxlaq təmizliyi, mənəvi saflıq öz ciddiliyini, möhkəmliyini daha qoruyub saxlaya bilmirdi. Cah-cələla, dəbdəbəyə meyl gündən-günə güclənməyə başlayırdı. Saraylar, mavzoleylər tikilir, məbədlər, məscidlər öz təmtəraqları ilə seçilirdi. İslam tərəfindən qəti surətdə qadağan olunmuş rahiblik müxtəlif dərviş kütlələri tərəfindən müdafiə edilirdi. Xüsusilə imperiyanın ucqarlarında mövhumat və müqəddəslərə pərəstiş çiçəklənirdi. Yarım vəhşi, barbar tayfaları tərəfindən qəbul edilmiş islam tədrisən tanınmaz dərəcədə dəyişilmişdi. Bəzi yerlərdə müsəlman dininin başlıca ehkəmi olan vahid Allaha etiqad bir sıra hallarda unudulmuş, Allahın özü arxa plana keçirilmiş, onun yerini yerli kultlar və müqəddəs sayılan yer və əşyalar tutmağa başlamışdı. Bir sıra yerlərdə Məhəmməd yarımallah kimi qəbul olunur, ən şərəfli mövqə tuturdu. Peyğəmbərin ardınca saysız-hesabsız müqəddəslərə sitayiş geniş yayılmışdı. Təxminən hər bir müsəlman kəndi öz müqəddəs şəxsinə malik idi. Şəhərlərdə isə bunların sayı lap çox idi. Hər kəsin bir neçə müqəddəsi olurdu. Həmin müqəddəslərin şərəfinə bəzən qurbanlar da gətirilirdi. Müsəlman dininə mənsubluq mərasimlərinə formal riayət edilməsi ilə məhdudlaşır. Qərribə də olsa bu cizgilər islamın vətəninə – Ərəbistan yarımadasında xüsusi olaraq özünü göstərirdi. XVIII əsrin sonunda yaşamış ərəb tarixçisi İbn Hannam müasiri olduğu mənəviyyatı təsvir edərək yazırdı ki, həmin dövrdə adamların böyük bir, hissəsi rəzalətə düşər olmuşdülər. Onlar müqəddəslərə etiqad edir, vahid Allahın və dini kənara atmışdılar. Öz etiqadsızlığına görə onlar Ərəbistanda islama qədərki sakinlərin dinsizliyini də ötüb keçmişdilər. Adətən bu yolunu azma din kimi qəbul olunurdu. Onların əcdadları da atəşpərəst olub, kultlara inanırdılar. Sonra İbn Hannam büt-pərəstliklə qonşu olan cəhəlet növlərini misal gətirir. Məsələn, Fida deyilən yerdə yerli palmalardan birinə etiqad edilirdi. Ərə gedə bilməyən ətraf ərazinin qadınları palmaya yalvarır, onun ətrafına dolanır, həmin ağacdan qiymətli bəzək şeylər asırdılar. Məkkədə böyük hörmət və izzətə malik olan müqəddəslərin qəbirləri vardı. Ciddənin sakinləri belə hesab edirdilər ki, orada Həvvanın qəbri vardır. Müqəddəslərin qəbirlərinə qurbanlar gətirirdilər, magiya və cadugərlik çiçəklənirdi. Bədəvi ərəbləri açıq şəkildə cinlərə, günəşə və ölmüş əcdadlara qurbanlar verirdilər.

Bu cür vəziyyət gec-tez protestlərə səbəb olmalıydı və belə də oldu. İnsanlar islamın əvvəlki saflığına qayıtmağı tələb edirdilər. Onun əsasını qoyan isə Məhəmməd ibn Əbdülvəhəb oldu ki, onun adı ilə bu cərəyan vəhhabilik adlanmağa başladı. O daxili Ərəbistandan

²³⁹ XIX əsrdə islamda islahatçı cərəyanların yaranması ilə bağlı ictihadın dini-hüquqi kompleks məsələlərinin öyrənilməsi və həlli üzrə ilahiyyatın fəaliyyətinin dirçəlməsi tendensiyası, islamın mövqeyinə müasir həyat nöqtəy-nəzərindən baxılması məqsədlə yarandı.

Nəcd vilayətinin Ayan vahəsindən idi. Bu vilayət, səhralarla əhatə olunduğundan, işğalçılar üçün əlçatmaz olub müstəqilliyini saxlaya bilməmişdi. Gələcək dini təlimin yaradıcısı 1703 və yaxud 1704-cü ildə anadan olmuşdur. Atası Əbdülvəhhab ibn Süleyman müsəlman qazisi (hakimi) idi. Artıq uşaqlıqdan o özünün qabiliyyətli olduğunu göstərmiş və Quranı dərinləndirən öyrənmişdir. 12 yaşında müsəlman icmasında ibadətə yetmiş, yaşının az olmasına baxmayaraq, atası onun yetişdiyini görüb evləndirmişdir. Sonra İbn Əbdülvəhhab atasının icazəsi ilə Məkkə ziyarətinə getmişdir. O iki ay Mədinədə olduqdan sonra evə qayıtmışdır. İllər keçdikcə o qonşu ölkələrə səyahət etmiş, Məkkə və Mədinənin yerləşdiyi Qırmızı dəniz sahillərində – Hicazda bir neçə dəfə olmuşdur. Bura Bəsrəni də daxil etmək olar. Sonra isə o bir müddət Xasda (Fars körfəzində, Küveyt və Qatarın arasında) yaşamışdır.

İbn Əbdülvəhhab öz mövzələrini ilk dəfə Bəsrədə yaymağa başlamışdır. Əslində elə orda da o möminlərə müraciət edərək onları islamın təməlini təşkil edən tövhid normalarına rıyaət etməyə qayıtmağa çağırmışdır.

Onun kəskinliklə dedikləri fikirlərindən qəzəblənən yerli sakinlər İbn Əbdülvəhhabı şəhərdən qovmuşlar. Bəsrədən Zübeydə gərkən o az qala səhrada susuzluqdan məhv olacaqdı. Lakin yerli sakinlərdən biri onu xilas etmişdi. Uğursuz başlanğıc onu ruhdan salmamışdı. Vətənə qayıtdıqdan sonra İbn Əbdülvəhhab Həc vahələrindən biri olan Xuraymədə məskunlaşmış və öz ideyalarını yeni qüvvə ilə təbliğ etməyə başlamışdı. Elə bu zaman o «Tövhid kitabı»nı yazmışdır.

İbn Əbdülvəhhabın dini təliminin mahiyyəti ondan ibarət idi ki, o hər zaman Allahın vahidliyini, yegənəliyini təsdiq edirdi. Allah dünyanın yaradıcısıdır, yalnız Allah qanunlar verir. Onun yaratdıqlarından heç biri Ona bərabər ola bilməz. Xeyir və şəri yaratmaq yalnız Allahın ixtiyarındadır. Təbiətdə elə bir qüvvə yoxdur ki, Allahdan başqa ona təzim edilsin. Allahın yaratdıqlarına onun qabiliyyəti atributlarını aid edən insanlar ən böyük günah sahibi hesab olunmalıdır. Allahdan başqa heç kəsə qurban vermək olmaz. Eyni zamanda Allahdan başqa kimdənsə kömək istəmək də olmaz. Mələklər, peyğəmbərlər və müqəddəslər müsəlmanların günahlarına görə himayəçi ola bilməzlər. Onlara sitayiş edilməsinin özü də günahdır. Müqəddəslərə hörmət, izət bəsləmək olar, onların köməkçi olduqlarını etiqad etmək olmaz, müqəddəslərin qəbrini bütə çevirmək və onların qəbri üzərində məscid tikdirmək düzgün deyildir. İbn Əbdülvəhhab müsəlmanların peyğəmbəri Məhəmmədi (Qurana tam şəkildə müvafiq olaraq) adi adam hesab

etmişdir. Məhəmmədi Allah peyğəmbərlik missiyası üçün seçmişdir. Onu ilahləşdirmək, ondan nəyi isə istəmək qətiyyətlə düzgün deyildir. Əks təqdirdə bütün bunlar çoxallahlıq günahının təzahürüdür. İbn Əbdülvəhhab magiyanı, cadugərliyi, falçılığı, taleyi qabaqcadan görməyi, amuleti, tilsimi, sərxoşluq etməyi, siqaret çəkməyi, narkomanlığı, dəbdəbəli paltarlar geyməyi mühakimə etmişdir. Onun fikrincə İslamın mənbəyi Quran və Sünnədir. Sonrakı bütün əlavələr qəbul edilməz əlavələrdir və mütləq ləğv olunmalıdır.

Bununla bərabər qeyd etmək lazımdır ki, İbn Əbdülvəhhabın dövründəki sünnilik, xüsusilə Qəzalinin fəaliyyəti ilə ortaya çıxan sünnilik peyğəmbərə yaxın olan sünniliklə qətiyyətlə eyni deyildi. Elə buna görə də İbn Əbdülvəhhabın müasirlərinə görə onun təlimi yeni və təqribən inqilabi təlim olmuşdur. Faktiki olaraq o Osmanlı imperiyasında rəsmi şəkildə qəbul edilmiş islamın həmin dövrdəki formasına qarşı çıxırdı. 1740-1741-ci ildə atası öldükdən sonra İbn Əbdülvəhhab onun yerinə qazi olmuşdur. Lakin o bu vəzifəni çox az bir müddət ərzində yerinə yetirmişdir. Yerli ərəblər, yeni hakimin onların pozğun həyat tərzinə görə məzəmmət etdiyi üçün onu öldürmək istəyirlər. İbn Əbdülvəhhab Ayana qaçır və öz təlimini ciddi-cəhdlə yaymağa çalışır. İgid və ehtiraslı bir adam olan İbn Əbdülvəhhab inandırmaq və qəlbləri ələ ala bilmək sənətinə malik olmuşdur. Tezliklə onun tərəfdarları artmağa başladı. Ayan əmiri Osman ibn Hamad tamamilə onun təlimini qəbul etmiş, yerli müqəddəs yerlərini məhv etmiş və şəriət normalarını dirçəltmişdir. Lakin yeni təlimin təsirinin güclənməsi Xasin hakimi Katifdə həyəcan doğurmuşdur. O vəhhabiləri öz ölkəsindən qovmağa müyəssər olmuşdur. Öz tərəfdarları ilə İbn Əbdülvəhhab qonşu vahə Dariyyəyə köçmüşdür. Burada onları yerli şeyx Məhəmməd ibn Saud öz müdafiəsi və himayəsinə götürmüşdür.

Həmin dövrdə gələcək vəhhabilər dövlətinin paytaxtı Dariyyə çox çətin iqtisadi və siyasi vəziyyətdə idi. İbn Saud hətta İbn Əbdülvəhhabın ən yaxın tələbələrini belə qida və ərzaqla təmin edə bilmirdi. Onlar gündüz oxumaqdan ötrə gecələr işləməyə məcbur idilər. Lakin bu vəziyyət çox davam etməmişdir. İbn Əbdülvəhhab və onun tərəfdarları ilə ittifaqa girən Məhəmməd ibn Saud dinin təmizliyini bərpa etməkdən imtina edən qonşu əmir və şeyxlərlə müharibəyə başlamışdır. Qonşu qəbilələr üzərinə ilk yürüşlərdən sonra zəngin qənimət əldə edilmişdir. Saudidlərin qüvvəsi getdikcə artmağa başlamış, onların yaymağa çalışdıqları vəhhabilik getdikcə daha çox tərəfdara malik olmuşdur. Bu eyni zamanda onunla əlaqədar idi ki, vəhhabilik faktiki olaraq ərəblərin türk ağalığına qarşı milli-azadlıq mübarizəsində

bayrağa çevrildi. Nəcdi ələ keçirmək üçün aparılan müharibə 25 il davam etmişdir. 1786-cı ildə Dariyyə əmirləri mərkəzi Ərəbistanda tam qələbə çaldılar. Bir-birilə düşmənçilik edən xırda dövlətlərin yerində saudidlər sülaləsinin başçılığı ilə nisbətən iri teokratik dövlət yarandı. İlk vaxtlar İbn Əbdülvəhhab idarəçilik işində yaxından iştirak etmişdir. Ordunu təchiz etmiş, daxili və xarici işlərlə məşğul olmuş qənimətin bölgüsündə fəallıq göstərmişdir. Lakin tədricən o dövlət işlərindən uzaqlaşmış və özünü tamamilə dinə həsr etmişdir. Onun sayəsində vəhhabi teoloqlarının möhkəm və ciddi məktəbləri yaradılmışdır. Bir sıra vahələrdə açılan məktəblərdə savad verilir və quran öyrədilirdi. Dariyada böyük ilahiyyət kitabxanası yaradılmışdı. Bütün bunlar məvhumat və cəhələtin aradan qaldırılmasına, həqiqi dini görüşlərin təbliğinə şərait yaranmışdır. İbn Əbdülvəhhab 1792-ci ildə ölmüşdür. Böyük həyatı qüvvəyə malik olan İbn Əbdülvəhhabın 20 arvadı 18 uşağı olmuşdur. Onun beş oğlu və çoxsaylı nəvələri məşhur ilahiyyatçılar olmuşdur.

İbn Əbdülvəhhabın əkdii toxum məhsul verməyə başlamışdır. Təlimin yaradıcısı öldükdən sonra Saudidlər həm dünyəvi, həm də dini hakimiyəti öz əllərində birləşdirmişdir. Onların növbəti addımı vəhhabiliyi bütün yarımadağa yaymaq olmuşdur. Bu vəzifəni Məhəmməd ibn Saudun nəvəsi, əmir II Saud yerinə yetirmişdir. Cənubi-Şərqdə yalnız Oman sultanı ingilislərə arxalanaraq vəhhabiliyə qarşı çıxmağa cəsarət etmişdir. Yarımadağın qərbində Taif və Asir hakimləri vəhhabilərə qoşuldular. Lakin Məkkənin böyüyü Qalib Saudidlərə böyük müqavimət göstərmişdir. Yalnız 1803-cü ildə Vəhhabilər Məkkəni tutaraq o cümlədən fetişizmi və bütperəstliyi xatırladan hər şeyi məhv edir. Kəbədə hər şey dağıdıldı, «müqəddəslərin» qəbiri yerləyeksan edildi. Köhnə etiqadlarında inad edən ruhanilər isə edam olunmuşdur. 1804-cü ildə Əmir Saud Mədinəni də ələ keçirir. 1806-cı ildə isə bütün Hicazı öz dövlətinə birləşdirirlər. Bütün bunlardan sonra hərbi əməliyyatlar Ərəbistan hüduqlarından İraq və Suriyaya keçirildi. Lakin burda vəhhabilər şiə əhalisinin inadlı müqaviməti ilə rastlaşdır. Nəticədə onlar mühüm əhəmiyyətə malik olan heç bir şəhəri əllərində saxlaya bilmədilər. Tezliklə vəhhabilər başqa əraziləri işğal etmək fikrindən vaz keçdilər. 1811-ci ildə vəhhabilərə qarşı Misir hakimi Məhəmməd Əli çıxış etməyə çalışdı. Misirlilər Yanbo limanını tuturlar və yarımadağın dərinliyinə doğru irəlilədilər. 1812-ci ildə Mədinəni, 1813-cü ildə isə Məkkəni ələ keçirdilər. Tezliklə bütün Hicaz işğal olundu. 1815-ci ildə Məhəmməd Əli Basal yaxınlığında vəhhabilərin 30 minlik ordusunu darmadağın etdi. 1818-ci ildə misirlilər Həcə

daxil olur, 5 aylıq müharibədən sonra vəhhabilərin dayağı hesab olunan Dariyyəni aldılar. Şəhər xarabazara çevrildi və onun bütün əhalisi qaçmaqla canını qurtardı. Əmir I Abdulla əsir alındı və ələ həmin ildə İstanbulda edam edildi. Bir neçə onillikdə vəhhabilər səfil həyat tərzi keçirməyə məcbur olmuşdular. Lakin onlar birdəfəlik məğlub olmamış və gələcək mübarizə üçün qüvvələrini səfərbərliyə almağa başlamışdılar. 1902-ci ildə Saudidlər nəslinin nümayəndəsi II Əbdüləziz paytaxt ər-Riyad olmaqla vəhhabilər dövlətini bərpa etdi. O tezliklə qonşu qəbilələrin əksəriyyətini özünə tabe etdi. Onun yarıməsrlük hakimlik dövrü Ərəbistan tarixində yeni bir mərhələ hesab oluna bilər. Evsiz, torpaqsız əmir Səudiyyə Ərəbistanı kimi böyük bir dövlətin kralına çevrildi. O Ərəbistan yarımadasının əksər hissəsini birləşdirə bilmişdir. Məkkə və Mədinə kimi müqəddəs şəhərlər də onun hakimiyəti altına düşmüşdür.

HACI ZEYNALABDİN ŞİRVANİ (1780-1838)

Hacı Zeynalabdin Şirvani 16 avqust 1780-ci ildə Şamaxı şəhərində anadan olmuşdur. Həmin dövrdə Şamaxı Azərbaycanın elm və mədəniyyət mərkəzlərindən biri olmuşdur. Bədəxşan hakimi Sultan Məhəmməd Sufi ilə söhbətində o məlumat verir ki, Şirvan ölkəsinin şəhəri Şamaxı şəhərindəndir. Atası axund İskəndər tanınmış alim və yerli ruhaniliyin görkəmli nümayəndələrindən biri olmuşdur. Zeynalabdinin 5 yaşı olanda, yəni 1785-ci ildə axund İskəndərin ailəsi Bağdad yaxınlığında olan Kərbəla şəhərinə köçmüşdür. Orada gələcək səyyahın atası Mədrəsədə dərs deməklə məşğul olmuşdur. Atası ilə bərabər digər müəllimlərdən 12 il dərs almışdır. Burada üstünlük ruhani sahəyə verilir. Şübhəsiz, Zeynalabdin kimi gənci bu dərslər təmin edə bilməzdi. Sonralar o yazırdı ki, təhsil mənasız vaxt keçirməkdən başqa heç bir nəticə verə bilməzdi. Qiymətli həyat boş yerə keçirdi. Nə dünyanın başlanğıcı, nə kainatın sonu haqqında məlumat əldə etmək mümkün deyildi. Beləliklə, mən heç nə öyrənmədən 17 yaşına çatdım. Bu dövrdə faydalı yeganə öyrəndiyi şey o da bir sıra dillərin əsasını öyrənməyim hesab oluna bilər. O ana dili azərbaycan dili ilə yanaşı fars, türk, ərəb, türkmən və s. dilləri əla bilirdi. Sonralar o hindi və s. dilləri öyrənib həmin dillərdə əla danışırdı. 1796-cı ildə o təhsilini davam etdirməkdən ötəri Bağdada yollanır. Həmin dövrdə Bağdad Şərqi ən böyük mədəniyyət mərkəzlərindən biri hesab olunurdu. Orada Zeynalabdin görkəmli alimlərlə

görüşür, xüsusilə ruhanilər içərisindən çıxan elələri var idi ki, onlar Zeynalabdine çox şey öyrədirdilər.

Lakin Zeynalabdin Bağdadda təkə ruhani elmlərini öyrənmirdi. Dilləri bilməyi onun qarşısında böyük imkanlar açırdı. O həm klassikləri, həm də müasirlərinin əsərlərini öyrənir. Zeynalabdin təkə teoloqlarla deyil, elm, ədəbiyyat və incəsənət nümayəndələri ilə də ünsiyyətə girir. Həmin dövrdəki Bağdadın zəngin mənəvi aləmi ilə yaxından tanış ola bilir. Lakin gəncdə ən böyük təəssüratı səyyahlar, ziyarətə gedənlər, qələndər (gəzərgi) dərvişlər doğurmuşdu. Onlar Zeynalabdində səyahətə elə bir ehtiras oyatdılar ki, bu ehtiras onu ömrünün sonuna qədər tərk etmir.

Nisbətən qısa müddətdə Bağdadda olan Zeynalabdin tezliklə yola hazırlaşır. Bu yol 60 min km olub 40 il davam etmişdir. O Kiçik Asiya, İran yaylası, Orta Asiya, Ərəb, Afrika səhraları, Sudan meşələri və savannaları, Hindistanın tropik meşələri, Hind okeanının adaları, Hindikuş Parapamiz, Zaqros, Suleyman, Pamir dağlarıdır. Bu yol Asiya və Afrikanın digər sahələrindən keçmişdir.

Şirvani öz əsərlərində səyahətlerini hissələrə bölmür. Lakin onun səyahətlerini üç hissəyə bölmək olar. Birinci marşrutu Şirvani öz əsəri «Bustanus–seyeh» əsərində göstərir. Orada sadalanır ki, bunlar Bağdad (İraqi–Əcəm) Gilan, Şirvan, Muğan, Talış, Cənubi Azərbaycan, Xorasan, Herat, Zəbul, Kabul, Hind vilayətləri–Pəncab, Dekan, Benqal, Qucarat, Hind okeanının adaları–Sind, Multan, sonra dağ yolları ilə Kəşmir, Müzəffərabad, «Kabul yolu ilə» Taharistana oradan da Turan və Bədəşşan dağları ilə Xorasana, sonra İraq yolu ilə Farsa və s.

Qısa müddətli istirahətdən sonra Şirvani ikinci səyahətə başlayır. O Şirazdan başlanır, oradan Darabə, sonra dənizlə Bəndər-Abbasa, sonra «Hörmüz yolu ilə» Hadramaut, Yəməni, sonra Həbəşistan və Sudan, sonra Ərəbistan yarımadasına-ciddə, Hicaz, Mədinə, Məkkəyə getmişdir. Sonra dəniz yolu ilə Seyidlər ölkəsinə (başqa cür desək, Səid bu Nilə yaxın olan yer) Misirdən yaxın Şərqi «Şama-Ruma» (Anadoluya) – Diyarbəkire, Karamana və Aydınə gedir. Şirvaninin üçüncü səyahəti – Atlakntik okeanına və geriyyə aşağıdakı marşrutla getmişdir. Bəhr, Əxzad adası (Yaşıl dəniz) – ümumiyyətlə Şərqi coğrafiyaçıları Atlantik okeanını belə adlandırırdılar. Rum eli və yaxud Rumeliya (Osmanlı imperiyasının Avropa hissəsini belə adlandırırdılar) Anadolu-Azərbaycan-Tehran-Həmədan-İsfahan-Kerman-Şiraz-Bağdad.

Bütün bu səyahətlər Şirvani üçün böyük çətinliklərlə əlaqədar olmuşdur. Lakin bununla bərabər o Şirvaniyə böyük material toplar-

mağa imkan vermişdir ki, onların əsasında böyük əsərlər yaranmışdır. Gəzdiyi ölkələrin, gördüyü xalqların tarixi, coğrafiyası, təsərrüfatı, mədəniyyəti, məişəti, adətləri ilə yaxından tanış olan Şirvani sonradan yazdığı əsərlərdə bunların hamısını əks etdirmişdir.

Sadaladığımız üç səyahətlə yanaşı Şirvani, İrana və Azərbaycana dəfələrlə səyahət etmişdir. Onlardan çoxu məcburi səyahətlər olmuşdur. Uzun illərin səyahəti elm, mədəniyyət, incəsənət xadimləri, sadə adamlarla, Şərqi hökmdarları ilə görüşlər Şirvani üçün həyat məktəbi olmuşdur. O sadə adamların çətin həyat şəraiti zənginlərin, bəylərin, xanların, hökmdarların bahalı, təmtəraqlı həyat tərziini görmüşdür. Öz kitablarında və şəxsi söhbətlərində bu barədə danışmış, hakimləri ədalətə səsləmişdir. Bu zaman qeyd edirdi ki, Allah da öz təbəələrində bir-birinə qarşı ədalətli olmağı tələb edir.

Səyahətlər dövrü böyük səyyaha dövrünün ən ağıllı adamı, təhsilli şəxsiyyəti adını qazandırmışdı. Təəccüblü deyildir ki, bir sıra ölkələrin şahları onunla görüşmək, danışmaq, söhbət etmək imkanı axtarmışlar. İran şahı da onlardan biri olmuşdur.

1815-ci ildə Şirvani Tehrandə olmuşdur. Bunu eşidən Fətəli şah onu yanına dəvət edir. O Zeynalabdine hər cür şərait yaratmaqla onu sarayda saxlamağa çalışır. Lakin o bütün nemətlərdən imtina edərək, azad səyyahlığa daha böyük üstünlük verdiyini elan edir. Tehrandə Şirvani bir sıra elm, mədəniyyət xadimləri ilə də görüşür. Ruhanilər onu ateist hesab edərək Fətəli şahın gözündə Zeynalabdini ləkələməyə çalışırlar. Fətəli ruhanilərə inanaraq, qəzəblənir və ömrü edir ki, Şirvanini Tehrandən qovsunlar. Bu hadisədən sonra o çox böyük çətinliklərlə rastlaşır. O Şiraz şəhərinə gedir, oradan da ailəsi ilə birlikdə Kermanə keçir. Burada vilayətin hakimi İbrahim xan ruhanilərin fitfəsinə uyaraq Şirvanini əyalətdən çıxarır. Lakin Şirvani çox uzağa gedə bilmir. Onu ailəsi ilə birlikdə geri qaytarırlar və ailəsi ilə birlikdə üç ay dözülməz şəraitdə saxlayırlar. Sonralar Şirvani yazırdı: «Kerman hakimi olduqca amansız idi. Amansızlıqda o özündən əvvəlkilərinin hamısını ötüb keçirdi». Zeynalabdinin arvadı xəstələnir, sonra digərləri də xəstələnir. Xan yumşalır. Ona arvadını Şiraza aparmağa icazə verir. Oradan o əvvəl Yəzdə, sonra isə İsfahana gedir. Yolda ona məlumat çatır ki, Şirazda vəba hökm sürür. Şirvani tezliklə geri qayıdaraq ailəsini götürüb Qumşə qəsbəsinə köçür, orada yerli karvansarada qalmalı olur. Burada Şirvanini və onun ailəsini yeni bir ağır macərə gözləyirdi. Vilayətin hakimi Qasım xan (Fətəli şahın oğlu) azad səyyahla haqq-hesabı çürütmək qərarına gəlir və onun edam edilməsinə əmr verir. Bu barədə eşidən Şirvaninin müəllimlərindən biri nüfuzlu teoloq alim

Maczubalişah, səyyaha yazır ki, aradan çıxsın, məktubu inanılmış adamı Rəhmətəli şahla göndərir. Şirvani məktubu alan kimi karvansaradan çıxıb gedir. Qasım xanın adamları onu tapmırlar. Bunun əvəzində onun arvadını və Rəhmətəli şahı həbs edirlər. Bunu eşidən Maczubalı şah Qasım xanın yanına gedir və həbs edilənlərin azad olunmasına nail olur. Sonra Şirvaninin ailəsinin Şiraza qayıtmasına kömək edir. Qumşadan qaçan Şirvani də ora gəlir. Şiraza budəfəki gəlişində o bir zəlzələnin şahidi olur. zəlzələ 1824-cü ildə baş verir. Şəhər demək olar ki, tamamilə dağılır. Çoxlu insan tələfatı olur, bir yandan da vəba başlanır. Bu situasiyada da onu istəməyənlər ona sakit yaşamağa imkan vermirlər. Şirazın hakimi səyyahı şəhərdən qovur. Lakin ruhaniliyin içərisindən olan əsl-nəsəbli insanlar onu şəhər ətrafında yerləşdirirlər.

Qeyd etmək lazımdır ki, Şirvani düşmən münasibətini ancaq ruhanilər tərəfindən görmüşdür. Cəmiyyətin bütün digər təbəqələri arasında o cümlədən əksər hakimlər arasında onun kifayət qədər dostları olmuşdur. Şirvani onun Hindistanda necə qarşılandığını ətraflı təsvir etmişdir. Vilayətlərdən birinin hakimi Kərim xanla söhbətini qələmə almışdır. Şirvani böyük qonaqpərvərliyin səbəbini soruşduqda Kərim xan cavab verir ki, mən sizin layiq olduğunuz hörmətin yüzdə birini göstərə bilməmişəm. Mən sizə 8 səbəbə görə hörmət edirəm. Onlardan biri sizin insanpərvərliyinizdir, insanlar bir-birinə hörmət etməlidir. İkinci səbəb sizin bizim qonağımız olmağınızdır. Qonağa isə hörmət edərlər. Digər səbəb isə sizin alim olmağınızdır. Alimlərə isə hörmətlə yanaşmaq lazımdır. Nəhayət səbəblərdən biri də sizin müdrik və çox bilən insan olmağınızdır. Kasıblara kömək edirsiniz. Kim köməksiz və kimsəsizlərə yardım edirsə o hər cür hörmətə layiqdir. Buna görə də mən sizə hörmət edirəm və sizi ürəkdən sevirəm. Qahirədə Şirvani- Misirin hakimi İbrahim bəylə görüşür. Şirvaninin zəngin biliyinə, erudisiyasına görə İbrahim bəy çox cəhd edir ki, onu öz yanında saxlasın. O hətta 70 evdən ibarət böyük bir kəndi hədiyyə kimi təklif edir. Nəyin bahasına olursa-olsun Şirvani İbrahim bəyə xidmət etməlidir. Lakin Şirvani bütün hədiyyələrdən imtina edir və bildirir ki, o dünyanı səyahət edib dərk etməyə üstünlük verir. Türk sultanı Mahmud da İstanbulda söhbət zamanı bir sıra hədiyyələri Şirvaniyə təklif etmişdir. Eyni zamanda Avstriya səfirinin İstanbulda Şirvanini öz ölkəsinə dəvət təklifini qəbul etməmişdir. Zeynəlabdin Şirvaninin səyahəti neçə il davam etmişdir? sualına Şirvani özü belə cavab vermişdir. Mən 37 il 7 kontinentdə olmuşam, müxtəlif maneələr, qeyri-adi çətinliklərlə rastlaşmışam. Hər bir etiqaadın nümayəndələri ilə münasibətə girmişəm. Müxtəlif cərəyanların alimləri, müxtəlif mütəfəkirlerle

görüşmüşəm. Elm adamları müdrik insanlarla görüşüm mənə çox şey vermişdir. Hər bir kontinentin adamları və hakimləri ilə ünsiyyətim, bir sıra dinlərlə tanışlığım mənə faydalı olmuşdur.

Qeyd etmək lazımdır ki, 20 illik səyahətdən sonra 1821-1822-ci illərdə Qum şəhərində Şirvani «Riyazülseyaha» əsərinin birinci hissəsini yazmışdır. 30 illik səyahətdən sonra isə 1827-1828-ci illərdə Şirazda «Hədəngül- səyahə» əsərini, 37 illik səyahətdən sonra 1832-ci ildə «Bostanül- səyahə» əsərini yazmışdır.

Sonuncu kitabını yazdıqdan sonra o yenə 3 il səyahət etmişdir. Deməli, Şirvaninin səyahəti 40 il davam etmişdir. Onun həyatının son günləri haqqında məlumatı Məsuməli şahın «Həqiqət yolları» əsərində tapmaq olar. Məsuməli şah böyük əmisi Hacı Məhəmmədağının hekayəsini oxuculara çatdırır. Bu hekayətə görə Şirvani sonuncu dəfə Ərəbistanda olarkən Hacı Məhəmmədağı da orada olmuşdur. Sonra o nəql edir ki, Şirvani Məkkəyə gedərkən xəstələnir. Ciddə şəhəri yaxınlığında vəfat edir. O zaman digər yolçular Şirvaninin arvadı ilə birlikdə onun cəsədini Ciddəyə gətirirlər və şəhər qəbristanlığında basdırırlar.

Hicri- Qəməri təqvimini ilə Ay ili mart ayında başlanır. Şirvaninin ölümünün dəqiq ayı və günü məlum deyildir. Ehtimal etmək olar ki, o, 1838-ci ildə vəfat etmişdir. Şirvani təkcə coğrafiyaçı və səyyah olmamışdır. Onun əsərlərində Şərq xalqlarının tarixi, etnoqrafiyası və fəlsəfəsi haqqında maraqlı məlumatlar vardır. Şirvani həm filosof, həm də şair olmuşdur. Ədəbiyyatda Şirvani Təmkin təxəllüsü ilə çıxış etmişdir. Şirvaninin əsərləri rus, Hindistan, İngilis, Fransız, İran, Türkiyə, Əfqanıstan və digər ölkələrin alimləri tərəfindən yüksək qiymətləndirilmişdir.

Hindistanda və İndoneziyada onun adına muzey və kitabxana, Səudiyyə Ərəbistanında coğrafiya cəmiyyəti, Şirazda (İran) küçə vardır.²⁴⁰

ABBASQULU AĞA BAKIXANOV (1794-1847)

Abbasqulu Ağa Bakıxanov 1794-cü ildə Bakının Əmircanlı kəndində anadan olmuşdur. O, Bakı xanı II Mirzə Məhəmmədin (1784-1791) oğludur. Gəncliyində mükəmməl təhsil almış, fars, ərəb, rus dillərini, klassik ədəbiyyatı,

²⁴⁰ Сто великих путешественников. М., «Вече», 2002, s. 283-288.

ilahiyatı dərinədən öyrənmişdir. 1820-ci ildə Bakıxanov Əlahiddə Qafqaz Korpusundə hərbi qulluğa girmiş, baş komandanın dəftərxanasında Şərq dilləri mütərcimi təyin olunmuş (1822) rus ordusunda polkovnik rütbəsinə qədər (1842) yüksəlmişdir. 1826-29-cu illərdə Rusiyanın İran və Türkiyə ilə müharibələrində, Türkmənçayda Rusiya – İran sülh danışıqlarında iştirak etmişdir. Rus, gürcü, polyak yazıçıları ilə yaxından tanışlığı onun yaradıcılığına müsbət təsir göstərmişdir. Onun dünyagörüşünün formalaşmasında klassik Şərq, Rus və Avropa ədəbiyyatının böyük rolu olmuşdur. Nəticədə A. Bakıxanov elmin və maarifin yorulmaz müdafiəçisi, feodal geriliyinin, cəhalətin qatı əleyhdarı olmuşdur. Bakıxanov Azərbaycanın birinci böyük alimi və ictimai xadimi, mütərəqqi zadəgan intelligensiyasının nümayəndəsi kimi öz xalqının, milli və sosial intibahında yaxından iştirak etmişdir. O xalqını Avropa inkişafı və maarifinin geniş yoluna çıxarmağa çalışmışdır. Bakıxanov rus mədəniyyəti və ədəbiyyatı ilə yaxından tanış olduğundan, onun Azərbaycan mədəniyyəti və ədəbiyyatının inkişafında təsirini xüsusi vurğulamışdır. O əsərlərini bir neçə dildə yazmışdır. 1841-ci ildə fars dilində yazmış olduğu «Gülüstanı - İrəm» Azərbaycan tarixşünaslığının inkişafına misilsiz xidmət göstərmişdir. «Gülüstanı - İrəm» ilk dəfə rusca 1926-cı ildə, Azərbaycan dilində isə 1951-ci ildə nəşr olunmuşdur. Bakıxanov əsəri özü rus dilinə tərcümə etmişdir. Onun dini, fəlsəfi və əxlaqi baxışları «Riyazi ül-qüds», «Təhziib ül-əxlaq», «Kitabi - nəsayeh», «Eyn ül-mizan» əsərlərində, habelə «Mişkət – ül ənvar» poemasında şərh olunmuşdur. O, Qüdsi ləqəbi ilə şərlər yazmışdır. Əsas görüşlərində Şərq ilahiyatçılarına əsaslanan A. Bakıxanov islam dininin mühüm əhkamlarını müdafiə etmişdir. Əsrin metafizik filosofları kimi fəlsəfənin predmetini elmin predmetindən tamamilə fərqləndirmiş fəlsəfəni varlığın fəvqəlhissi prinsipləri haqqında elm kimi təqdim etmişdir. Böyük mütəfəkkirin fikrincə Allah əvvəlcə üç əbədi başlanğıc - ağıl, qələm və nur yaratmışdır. Bunların birincisi olan ağıl genişlik və əhatəliliyin, ikincisi – qələm nizam və ahəngin, üçüncüsü nur isə «yaranma və qayıtmaq rəmzlərini ifadə edir».

Görkəmli Azərbaycan maarifçisi fəlsəfəyə mühüm yer ayırmışdır. Onun fikrincə fəlsəfənin məqsədi adamları maarifləndirmək onlara bilik verməkdir. Lakin təbii elmlərdən fərqli olaraq fəlsəfə varlıq haqqında birbaşa bilik vermir, o insanlara dünyanın dərk edilməsi yolunda «çətinlikləri aradan qaldırmağa» kömək edir. Bakıxanov fəlsəfənin ən böyük əhəmiyyətini onun mənəviyyatın əsası olması ilə, ləyaqətin mənbəyi olması ilə əlaqələndirirdi. Özünün fəlsəfi baxışlarında

idealist kimi çıxış edən, A. Bakıxanov belə hesab edirdi ki, dünya Allah tərəfindən yaradılmışdır. Lakin mütəfəkkirə görə Allahın rolu ilkin yaratmaq aktı ilə məhdudlaşır, sonra kainat müstəqil surətdə hər hansı bir fəvqəltəbii qüvvənin müdaxiləsi olmadan inkişaf edir. «Kainatın sirləri» əsərində o bir dəfə də olsun nə dinə, nə də fəvqəltəbii qüvvələrə müraciət və istinad etmir. Alim ələmdə baş verən bütün hadisələri təbii yolla, təbiətin özünün qanunları əsasında izah etməyə cəhd edir. Doğrudur, onun əsərlərində dini xarakterli fikirlər az olmasa da elmi cəhət və prinsiplərə üstünlük verməsi qətiyyətlə şübhə doğurmur».

O, kainata həmişə hərəkətdə və dəyişmələrdə olan maddi varlıq kimi baxır. Materiya dəyişə, bir vəziyyətdən digər vəziyyətə keçə bilər, lakin məhv ola bilməz. Bir vəziyyətin digər vəziyyətlə əvəz olunmasını biz ölüm adlandırırıq. Hər bir şey dağılır, bir formadan digər formaya keçir, lakin yox ola bilmir. Həmin qeyri-varlıq elə varlığın özüdür.²⁴¹ Mütəfəkkir belə hesab edirdi ki, dünyada insanlardan asılı olmayan ciddi qanunauyğunluqlar hökm sürür. Dünya ziddiyyətlərin mərkəzidir və səbəblərlə bağlıdır. Etikaya dair əsərlərində o təbiətin qanunauyğunluqlarının subyektiv – idealist şərhinə qarşı çıxmışdır. Təbiətdə baş verən bu və ya digər hadisənin subyektədən asılılığını irəli sürən adamlara lağ edərək «Təhziib – ül -əxlaq» əsərində yazırdı ki, bədbəxt başa düşür ki, o burada heç bir rol oynamır, onun şəxs kimi rolu heç nəyə dəyməz və təbiətdə ondan asılı olan heç bir hadisə baş verə bilməz. Hansısa şair yaxşı demişdir ki, dəniz öz-özünə dalğalanırsa da talaşaya elə gəlir ki, bu dalğa onun üçün nəzərdə tutulmuşdur.

Abbasqulu ağa Bakıxanov dünyada ümumi əlaqələrin mövcudluğunu qeyd etmiş, predmet və hadisələrin qarşılıqlı asılılığını xüsusi vurğulamışdır. Lakin bu zaman o qanunauyğunluq və səbəbiyyətin Allahın iradəsindən nəticəsi olduğunu da göstərmişdir. A. Bakıxanovun yaradıcılığında və dünyagörüşündə etika problemləri, xüsusilə insan təbiətinin mənəvi təkmilləşməsi mühüm yer tutmuşdur.

Mütəfəkkir etikaya mənəviyyat fəlsəfəsi kimi baxmış, mühüm əxlaqi keyfiyyətlərin formalaşmasını zəruri hesab etmişdir. Gözəl əxlaqi işdə və hərəkətdə-orta xəttin gözlənilməsi kimi irəli sürən Bakıxanov, əsas əxlaqi sifətlər kimi, doğruluq, vicdan, namus, ədalət, təvazökarlıq, dostluq, qənaətcilik və alicənablıq prinsiplərini müdafiə etmişdir. Mütəfəkkir insanın əxlaq prinsiplərinin onun yaşadığı mühitin məhsulu olduğunu qeyd etmişdir. Lakin insanın əxlaqi təbiətinin yaxşı

²⁴¹ История философии в СССР в пяти томах т.2, с. 547.

laşdırılmasını, şəxsi təkmilləşmədə görmüşdür.

Mənəvi kamilliyə çatmaqdan ötəri Bakıxanov dinə yox, elmə, maarifə, dünyanın qabaqcıl alimlərinin əsərlərinə müraciət edilməsinə üstünlük verir. Əxlaqın feodal normalarından fərqli olaraq o zümərə mənşəyinə üstünlük vermir, əksinə, insanın şəxsi həyatına önəm verir. Onun fikrincə ağılın gücü və təhsil şəxsiyyətin mənəvi simasını formalaşdırır. Elə bu əqidədən çıxış edərək, alim əsas etik prinsipləri nəzərdən keçirir. Təlim – tərbiyə işində təcrübə, bilik və əməyin roluna yüksək qiymət verirdi. Davranış, danışq və ünsiyyət qaydaları haqqında Abbasqulu ağa Bakıxanovun nəsihətləri rasionalist xarakterə malik olmuşdur. Ümumiyyətlə, Bakıxanov etikasının əsas prinsiplərini təhlil edərkən orada qədim yunan və islam əxlaqının təsiri açıq – aydın görünür. Adamların bir – birindən fərqləndiyi dünyada eyni əxlaqlı iki adamı tapmağın mümkünsüzlüyü hər bir fərddə ayrı-ayrı hadisə haqqında fərqli rəyin olduğu Bakıxanov tərəfindən təsdiq olunmuşdur. O, əxlaq haqqında təsəvvürlərin fərqli olması sosial mənşə ilə əlaqələndirmişdir. Bir idealist kimi o, fərqlərin səbəbini insanın öz təbiətində axtarır. Bu və ya digər əxlaqi prinsipi insana aşılamaq mümkündür. İnsanın formalaşmasında əməyin müstəsna rol oynadığını o dönə-dönə qeyd etmişdir. Onun xeyir və şər anlayışlarına münasibəti də maraqlıdır. Həmin anlayışların nisbiliyini qəbul etmişdir. Dünyagörüşünün məhdudluğu onu bir sıra məsələləri axıraqədər həll etməyə imkan vermir. Bakıxanovun etikasında feodal – patriarxal əxlaq normaları ilə ideologiyadakı yeni əlamətlər çulğlaşmışdır. Onun etikasında mülayimlik və sadəliyin nəzərdən keçirilməsi mühüm yer tutmuşdur. Özünün sələfləri kimi «nə şiş yansın, nə də kabab» prinsipini «qızıl mötədilliyi» müdafiə etmişdir. Həm insanlar arasındakı qarşılıqlı münasibətlərdə, həm də ayrı-ayrı fərqlərin xarakterində mötədillik, onun fikrincə, bütün işlərin uğurla başa çatmasının əsasıdır. İctimai həyatın ən müxtəlif sahələrində mötədillik prinsipinin pozulması çox ağır nəticələrə gətirib çıxara bilər. O zənginliyin, sərvətin ələhinə çıxmamışdır. Lakin sərvətin toplanmasında mötədilliyə üstünlük vermişdir. Onun fikrincə, mötədillik acgözlük və tamahkarlıq kimi qüsurların əl-qol atmasına imkan vermir. A.Bakıxanov estetika məsələlərinə də diqqət yetirmişdir. Ədəbiyyatı o, hər şeydən əvvəl, xalqın mənəvi həyatının güzgüsü hesab etmişdir. Onun fikrincə zəmanənin ruhu və təhsili həmişə ədəbiyyatda və digər abidələrlə öz əksini tapmışdır. Özünün bədii yaradıcılığında o kəskin sosial problemlərə toxunmuş, ədalətsizliyi tənqid etmişdir. Görkəmli maarifçi, tarixçi, yazıçı, filosof məntiqə əqlin meyarı kimi baxmış, onun idrakda roluna yüksək qiymət vermiş,

anlayış mühakimə və əqli nəticənin müxtəlif növlərini hərtərəfli nəzərdən keçirmişdir. O bütün məntiqi iki hissəyə (təsəvvürə və təsdiqə) ayırmış, əqli nəticələrin zənginliyini sillogizmin müxtəlif növləri ilə məhdudlaşdırmış, induksiyanı hökmlərin doğruluğunu əsaslandırان metod hesab etmişdir. Ənənəvi şərq məntiqçilərindən fərqli olaraq o idrak formalarının məzmunca da həqiqətə uyğunluğunu tələb etmişdir. Ümumiyyətlə, mütəfəkkirin məntiqində Aristotelin təsiri açıq – aydın görünməkdədir. O, təbiətşünaslıq elmləri ilə də məşğul olmuşdur. Astronomiyanı dərinləndirən öyrənmiş, qədim yunan və ərəb astronomlarının əsərlərini oxumuş, N.Kopernik, İ.Nyuton, Q.Qaliley, İ.Kepler və s. alimlərin baxışları ilə tanış olaraq dünyanın heliosentrik sistemi təlimini müdafiə edən «Əsrar ül-mələkut» əsərini yazmışdır.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi ictimai elmlər çərçivəsində tarix və fəlsəfə elmlərinə xüsusi yer vermişdir. Bakıxanov 1841-ci ildə Azərbaycan tarixinə həsr olunmuş «Gülüstani - İrəm» əsərini tamamlamışdır. Dövrü üçün məlum olan mənbələrin əksəriyyəti ilə tanış olan tarixçi olduqca səmali bir əsər yazmışdır. Herodot, Strabon, Plutarx, Rəşidəddin, Karamzin və s. tarixçilərin əsərlərini dərinləndirən öyrənərək, faydalanmışdır. Eyni zamanda arxeoloji və etnoqrafik məlumatlarla da öz biliyini zənginləşdirən Bakıxanov Azərbaycan tarixçisi kimi tarixə düşmüşdür. Şərq alimlərinin dini mistik konsepsiyalarının əksinə olaraq (onlar tarixi ilahi iradənin qabaqcadan müəyyən edilmiş təcəssümü hesab edirdilər) Bakıxanov tarixə insan əməllərinin sənəməsi kimi baxmışdır. Burada fəvqəltəbii olan heç nə yoxdur, hər şey adamların özü tərəfindən həyata keçirilir.

Maarifçi kimi Bakıxanov belə hesab edirdi ki, tarixi mənəvi (ruhani) qüvvələr hərəkət etdirir. Bəşər cəmiyyətinin yaradıcı və istiqamətverici qüvvəsi kimi ağılı ön plana çıxarırdı. Elm, maarif və mədəniyyət – bütün bunlar ağılın köməyi ilə yaradılır. Görkəmli şəxsiyyətlərin rolunu həddindən artıq şişirtmişdir. Bakıxanova görə tarixdə həlledici rol hakimlər, sərkərdələr və alimlər oynayır, təsadüfi deyildir ki, öz əsərində ayrı-ayrı dövlət xadimlərinin, diplomatların alimlərin xarakteristikasına geniş yer vermişdir.

Abbasqulu ağa Bakıxanov coğrafiya elmini dərinləndirən öyrənmişdir. Azərbaycan, Gürcüstan, Dağıstan, Ermənistan ərazisi haqqında geniş məlumata malik olmuşdur. O bir sıra ölkələri gəzmişdir. Məkkə ziyarətinə gedərkən vəfat etmişdir. A.Bakıxanov haqqında Azərbaycan ədəbiyyatçıları, tarixçiləri və filosofları səmali əsərlər yazmışlar, F.Qasımzadə, Z.Göyüşov, Ə.Əhmədov, H.Hüseynov, M.Qasimov və başqaları bu qəbildəndir.

MƏHƏMMƏDƏLİ KAZIM BƏY (1802-1870)

Azərbaycanın görkəmli şərqşünası, alimi, dilçi, tarixçi, filosof Mirzə Məhəmmədəli Hacı Qasım oğlu 22 iyun 1802-ci ildə Dərbənddə, şeyxülislam ailəsində dünyaya gəlmişdir. İlk təhsilini atasından almış, sonra isə mədrəsədə davam etdirmişdir. 1812-ci ildə yalançı məlumatlar əsasında onun atası Dərbənd şeyxülislamı Dərbənddən Həştərxana sürgünə göndərilir. Gənc Məhəmmədəli də atasının olduğu yerə köçür. Burada o şotland missionerine Şərq dillərini öyrədir, özü də onlardan ingilis dilini öyrənir. Şotland missionerlərinin təsiri altında Mirzə Kazım bəy 1823-cü ildə *xristianlığı qəbul etmiş və Aleksandr Kazım bəy adını almışdır*.

1826-cı ildə M.Kazım bəy Kazan universitetinin Şərq ədəbiyyatı üzrə lektoru təyin olunur. 1837-ci ildə o bir professor kimi türk – tatar dili kafedrasının müdiri vəzifəsində çalışmağa başlayır. 1845-ci ildə isə Qazan universitetinin fəlsəfə fakültəsinin birinci bölməsinin dekanı olur.

1849-cu ildə Mirzə Kazım bəy Peterburq universitetinə keçirilir. Burada onun bir şərqşünas kimi parlaq istedadı üzə çıxır. O, Rusiya şərqşünaslıq məktəbinin yaradıcılarından biri, onun patriarxı kimi fəaliyyət göstərməyə başlayır. O, Peterburq universitetində Şərq dilləri fakültəsinin yaradılmasının təşəbbüsçüsü olur və 1853-cü ildən həmin fakültənin rəhbəri kimi ölənə qədər orada fəaliyyət göstərir. Mirzə Kazım bəy 1870-cı ilin 27 noyabrında dünyasını dəyişir.²⁴²

Hələ sağlığında Mirzə Kazım bəy dünyanın bir çox Akademiya və elmi mərkəzlərinin həqiqi üzvü seçilmişdir. Londondakı Britaniya Asiya Cəmiyyətinin həqiqi üzvü (1829), Peterburq Elmlər Akademiyasının müxbir üzvü (1835), Kopenhagen Şimal nadir sənədlər Kral cəmiyyətinin üzvü (1843), Kazan Vətən dilləri cəmiyyətinin həqiqi üzvü (1847), Peterburq Arxeologiya – Numizmatika Cəmiyyətinin müxbir üzvü (1848), Kazan universitetinin fəxri üzvü (1849), Parisdəki Fransa Asiya cəmiyyətinin ordinar üzvü (1850), Boston Şərqşünaslar cəmiyyətinin (ABS) müxbir üzvü (1851), Amerika fəlsəfə cəmiyyətinin üzvü (1862), Berlindəki Almaniya Şərqşünaslıq cəmiyyətinin üzvü (1866) olmuşdur. Elm üzrə üç dəfə Demidov Mükafatı almışdır. Bir sıra əsərləri xarici dillərə tərcümə olunub Avropa və Asiya ölkələrin-

²⁴² Рзаев А.К. Мирза Казым бек. Б. 1981

də nəşr edilmişdir. «Türk-tatar dilinin ümumi qramatikası»ndan uzun illər Rusiya və Avropa universitetlərində yeganə dərs vəsaiti kimi istifadə olunmuşdur.

Mirzə Kazım bəyin dünyagörüşü Azərbaycan mühiti, qabaqçılıq rus ictimai-siyasi fikri, antik dövr və alman klassik fəlsəfəsinin təsiri altında formalaşmışdır. O müsəlman hüququnun Rusiyada ilk tədqiqatçısı, Azərbaycan dilinin ilk elmi qramatikasının yaradıcısı, İranda babilər hərəkatının ilk tədqiqatçılarından biri olmuşdur. L.N.Tolstoy və N.T.Çernışevskiye Şərq dillərini öyrətmiş, N.İ.Lobaçevski ilə dost olmuş, Ərəb əlifbasının dəyişdirilməsi məsələsində M.F.Axundovla həmfikir olmuşdur. Onun «Müridizm və Şamil», «Bab və babilər», «Firdovsi əsərlərində fars mifologiyası», «Alim imam», «Dərbəndnamə», «İslam tarixi» əsərlərində maraqlı fikirlər çoxdur. Rus elminə göstərdiyi xidmət bir çox görkəmli alimlər tərəfindən yüksək qiymətləndirilmişdir. Akademik B.Bartold yazırdı: «Senkovski və Kazımbəy öz mühazirələri ilə rus şərqşünaslığını yaratdılar. Rus oriyentalistlərinin sonrakı nəsillərinin bütün nümayəndələri bu iki alimin tələbələri və yaxud tələbələrinin tələbələri olmuşdur».²⁴³ Mirzə Kazım 100-dən çox əsər yazmışdır ki, onların da əksəriyyəti Şərq xalqlarının ictimai, siyasi və fəlsəfi fikrinin problemlərinə həsr olunmuşdur. Mirzə Kazım bəyin formalaşması xüsusilə onun baxışlarının təkamülündə əsasən iki dövr xüsusi qeyd edilməlidir. Birinci dövrdə yəni XIX əsrin 30-50-ci illərində o ənənəvi ilahiyyətçi ruhunda obyektiv idealizm mövqeyində durmuşdur. Mirzə Kazım bəy özü yazırdı ki, gəncliyində islamın ilahiliyini qəlbində qəbul etməmiş və ona görə də rəsmi şəkildə başqa dinə keçmişdir. O zamanlar maariflənməmiş monarx ideyasını müdafiə etmişdir. Mirzə Kazım bəy belə hesab edirdi ki, müdrik hakimlər ölkəni sənaye, texnika və elmin inkişaf yolları ilə apara bilər və gözəl bir cəmiyyət yarada bilər.

Kəndlilərin antitehkimçi mübarizəsinin təsiri altında, raznoçinlərin inqilabi təbliğatı və tələbə hərəkatının təsiri altında Mirzə Kazım bəy tədricən bir çox utopik fikirlərdən əl çəkərək burjua – maarifçi – demokrati yoluna keçmişdi.

O, maarifə, təhsilə böyük əhəmiyyət verirdi və belə hesab edirdi ki, elm və maarifin inkişafı olmadan şərq ölkələri iqtisadi və mədəni gerilikdən xilas ola bilməzlər. Onun fikrincə zaman keçdikcə şərq xalqları Sivilizasiyalı dünyada layiq olduğu yeri tutacaqdır. Dini

²⁴³ Бартольд В История изучения Востока в Европе и России Л. 1925, s. 282-283.

fanatizmdən xilas olunmaqda, həqiqət yolunda iri addımlar atılmasında maarifçilik mühüm rol oynaya bilər.

Əgər mövcud qaydalar xalqın təbii tələblərinə cavab vermirsə həmin qaydaları dəyişdirmək onun haqqıdır. İnsan azadlıq hüququna, təhsil almaq, xoşbəxt yaşamaq hüququna malikdir. Əgər hakimlər bu hüquqları tapdalayırsa xalq kütlələri onu devirmək hüququnu özlərində saxlayırlar. Elə buna görə də Mirzə Kazım bəy XIX əsrin ortalarında İranda baş vermiş antifeodal, anti mütələqiyyət xalq hərəkatı – babilər hərəkatına haqq qazandırmışdır. Mirzə Kazım bəy onların məqsədinin vətənlərini ruhaniliyin acgözlüyündən, tiranın zülmündən azad etmək olduğunu iddia edirdi. Dini islahatın zəruri olduğunu da bura əlavə edirdi.

XIX əsrin 60-cı illərində Mirzə Kazım bəyin dini-fəlsəfi baxışlarında tərəqqi özünü göstərmişdir. Doğrudur, o tam şəkildə dünyanın Allah tərəfindən yaradıldığını inkar etmirdi. Lakin yaradılış aktından sonra onun rolunu məhdudlaşdırırdı. Təbiətin və ictimai həyatın səbəbləri və hərəkatverici qüvvələrini təbiətin və cəmiyyətin özünə xas olan obyektiv qanunlarda görürdü. Təbii qanunların roluna mühüm yer verirdi. O, təbiətdə baş verən qanunları mənəvi həyat sayəsində baş verən qanunlardan fərqləndirmişdir. Əgər maddi dünyanın qanunları insandan asılı deyildir və dəyişməzdirsə, buna görə də o pozulmazdır. Mənəvi dünyanın qanunları isə onun sözləri ilə desək, insanın «azad iradəsindən» asılıdır.

Kazım bəyin dünyagörüşündə ardıcılıqsızlıq əsrin 30-50-ci illərində təbiət və ictimai həyat qanunlarının dərk edilməsi imkanını inkar etməsi ilə əlaqədardır. O yazırdı ki, təbiətin sirli qanunları anlayış üçün bağlıdır. Tarixçi, bir xalqın yüksəlişi, digər xalqın tənəzzülü səbəblərini, böyük çevrilişlərin səbəblərini dövlətin siyasi sistemini hərəkatə gətirən bütün sirli nöqtələri dəqiq şəkildə tədqiq edə bilməz. Eyni zamanda Mirzə Kazım bəy rəşadət idrakının mühüm rolunu xüsusi qeyd etmişdir. İmkan daxilində ağıl insanı maraqlandıran suallara cavab tapmaqdan ötrə bütün vasitələrdən istifadə edir. O predmet və hadisələri əvvəlcə ayrı-ayrılıqda nəzərdən keçirir, onların haqqında anlayışlar tərtib edir, sonra isə həmin münasibətlərin nəticəsinə görə nəticə çıxarır. Mirzə Kazım bəy olduqca mürəkkəb və ziddiyyətli inkişaf yolu keçmişdir. Monarxist və liberal illuziyalardan demokratizmə, idealizmdən deizmə qədər bir yol keçmişdir. O, bizə yaxın və doğru olan bir mütəfəkkir kimi sosial ədalətsizliyə, siyasi zülmə, səmimi surətdə protest etmişdir. Azadlıq, bərabərlik, qardaşlıq, yer kürəsində sülh ideyasını təbliğ etmişdir.

Mirzə Kazım bəyin ən iri əsərlərindən biri də «Bab və babilər»dir. Bu əsərində mütəfəkkir İranda 1844-1852-ci illər dini - siyasi hərəkatın mahiyyətini açmağa çalışmışdır. Öz dövrünün rəsmi doktrinası ilə razılaşmayan Mirzə Kazım bəy həmin hərəkatı, tək cəhət kimi deyil, həm də siyasi hərəkat kimi vermişdir. Babın dini islahatlar vasitəsilə tərəqqiyə nail olmaq meylinin şərhini də bu qəbildəndir.

M. Kazım bəy 1848-ci ildə yazdığı «Firdovsi əsərlərində fars mifologiyası» əsərində göstərirdi ki, əfsanə və rəvayətlər xalqların tarixində mühüm yer tutur. İndiyə qədər insan həyatının çox qaranlıq və sirli dövrlərinin izahında tarix bunlardan az istifadə etməmişdir. Yazılı ədəbiyyat da bu tükenməz mənəvi sərvətdən qiymətli material əxz etmişdir. Böyük Azərbaycan mütəfəkkiri Mirzə Kazım bəy yazırdı: «Əfsanəsi olmayan ölkə yoxdur. Köçərilərdə bu nəsildən – nəsilə şifahi şəkildə keçir.

Yarımmədəni xalqlarda bu nümunələr onların etiqadlarının əsasını yazılı ədəbiyyatın, tarixin əsas məzmununu təşkil edir. Mədəni xalqlarda isə müqəddəs bir şey kimi, onların təxəyyülü üçün zəngin qida mənbəyinə çevrilir».²⁴⁴

Mirzə Kazım bəy mifologiya, müxtəlif xalqlarda onun mənşəyi, xüsusiyyətləri və s. məsələləri dərin elmi dəlillərlə şərh etmişdir. Miflərin dərin tədqiqi sayəsində o belə bir qənaətə gəlmişdir ki, miflərin real əsası vardır. Mif real, təbii və ictimai hadisələrin insan təxəyyülündə əksindən başqa bir şey deyildir.

Mirzə Kazım bəy Şərqi, xüsusilə fars mifologiyası haqqında adı çəkilən əsərində daha ətraflı danışır. O, Şərqi mifologiyasını iki hissəyə bölür: allahlar və ruhlar haqqında olan miflər və xalis mifoloji qüvvələr. Görkəmli tədqiqatçıya görə, xalq keçmişini, qəhrəmanlığını öz yaradıcılığında idealizə etmək üçün Pəhlivan, Qəhrəman, Bahadır, Mələk, ruh və s. uydurmuşdur. Fars mifologiyasından danışanda o, allahlar haqqında olan əfsanələrdən söhbət açır. Hörmüz, Əhriman, Firiştə, Div, Simurq və s.-dən danışır. Firdovsi və Homer qəhrəmanlarının səciyyəsinə də Mirzə Kazım bəy diqqət yetirmişdir.

²⁴⁴ М.Казым бек. Избранные произведения. Б., «Элм», 1985, с. 306.

MİRZƏ FƏTƏLİ AXUNDOV (1812-1878)

Mirzə Fətəli Axundov 1812-ci ildə Şəki şəhərində anadan olmuşdur. O 1814-cü ildə atası Mirzə Məhəmmədağa və anası Nanə xanımla Təbriz yaxınlığında Xammə qəsəbəsinə köçmüş, 13 yaşınadək İran Azərbaycanının müxtəlif yerlərində yaşamış, 1825-ci ildə isə anası ilə Şəkiyə qayıtmışdır. Anasının əmisi Axund Hacı Ələsgər Fətəlini oğulluğa götürmüşdür. Fətəlinin ruhani olmasını istəyən axund ona ərəb, fars dillərini öyrətmişdir. Onu ruhani olmaqdan Gəncədəki müəllimi, məşhur Azərbaycan şairi Mirzə Şəfi Vəzih çəkirdirmişdir. 1833-cü ildə Şəkiddə açılan rus – tatar məktəbinə daxil olan M.F.Axundov, bir il oxuduqdan sonra Tiflisə getmiş, qafqaz canişinin baş dəftərxanasında Şərqi dilləri üzrə mütərcim işləmişdir. 1873-cü ildə ona polkovnik rütbəsi verilmişdir. Tiflisdə dövrünün ən görkəmli adamları, o cümlədən, rus, gürcü, azərbaycanlı və digər millətlərin nümayəndələri ilə tanış olmuşdur. Dövrünün müxtəlif ölkələrində olan görkəmli adamlarla məktublaşmışdır. Yaradıcılığa şerhlə başlamışdır. Səbuhi ləqəbi ilə şerhlər yazan M.F.Axundov 1837-ci ildə Puşkinin ölümünə Şərqi poeması yazmışdır. Burada o şairin ölümündə günahı olanları lənətləmişdir. Əsər elə həmin ildə Bestujev – Marlinski tərəfindən rus dilinə tərcümə olunaraq «Moskovskiy nablyudatel» jurnalında çap olunmuşdur.

M.F.Axundov 6 komediya yazmış və bu əsərlərdə feodal cəmiyyətinin qüsurlarını nadanlığı, ikiüzlülüüyü, ruhaniliyin yalanlarını, xəsisliyi, hərisliyi tənqid etmişdir. Bu əsərlər hələ müəllifin sağlığında rus dilinə tərcümə olunaraq tamaşaya qoyulmuşdur. Sonrakı illərdə əsərlər fars, fransız, ingilis və alman dillərinə tərcümə olunaraq yüksək qiymətləndirilmişdir.

XIX əsrin 50-ci illərindən M.F.Axundov fəlsəfi və sosioloji məsələlərlə məşğul olmağa başlamışdır. 1863-1866-cı illərdə o «Hind şahzadəsi Kəmalüddövlənin İran şahzadəsi Cəmalüddövləyə üç məktubu və sonuncunun ona cavabı» adlanan fəlsəfi traktatını yazmışdır. Bu fəlsəfi əsər onun ədəbi, elmi və ictimai fəaliyyətinin yekunu hesab oluna bilər. Onun fəlsəfi və sosioloji problemlərə həsr olunmuş başqa əsərləri də vardır. Bunlar: «Həkimin ingilis Yuma cavabı», «Yek kəlmə haqqında», «Mollayın Ruminin və onun təsnifinin babında», «Con Stüart milli azadlıq haqqında», «Babizmin ehkamu haqqında», «Molla Əkbərlə mübahisə» və sairədir.

O ərəb əlifbasının dəyişməsi istiqamətində yorulmaz mübarizə aparmışdır. Böyük maneələrə baxmayaraq alovlu, vətənpərvər öz

məqsədlərindən əl çəkməyərək ömrünün axırına qədər Osmanlı vəzirləri İranın mühafizəkarları ilə mübarizə aparmış, «Əlifba haqqında mənzumə» əsərini yazmışdır. Böyük maarifçi öz ideyalarının gələcəkdə həyat keçəcəyinə inanırdı.

XIX əsrin 50 -70-ci illərində M.F.Axundov yaradıcılığının zəngin dövrü hesab olunur. Bu illərdə o həm özü mütaliə ilə ciddi məşğul olur, həm də elmi və fəlsəfi əsərlərini yaradır. Mütəfəkkirin şəxsi kitabxanasında olan ərəb, fars, türk və rusca kitabların siyahısından və bu kitabların kənarlarında yazdığı qeydlərdən onun həmin illərdə Firdovsi, Xəyyam, Nizami, Sədi, Cəlaləddin Rumi, Hafiz, Fizuli, Nəvai, Şekspir, Molyer, Puşkin, Qoqol kimi böyük dünya şöhrəti qazanmış klassiklərin, Boklun «İngiltərədə sivilizasiya tarixi», Gizonun «Fransada sivilizasiya tarixi», Pyerin «Fransada konsulluq və imperiya tarixi», Barol Bartunun «Hindistan İngiltərənin hakimiyyəti altında», Con Mill Stüartın «Siyasi iqtisadın əsasları», Darvinin «Təbii seçmə yolu ilə növlərin əmələ gəlməsi», Fiqyenin «Elm və sənayədə mühüm kəşf və ixtiralar», ərəb və farsca: İbn Xəldunun «tarixül - əllamə», Mahmud Şəbüstərinin «Gülşəni - raz», Seyid Zəhərəddinin «tarixi Təbəristan» və başqa yüzlərcə elmi – fəlsəfi əsərlərin mütaliəsi ilə məşğul olduğu aydın olur. Həmin əsərlərin onun elmi dünyagörüşündə müəyyən müsbət rol oynadığı danılmazdır. Böyük mütəfəkkir ilahiyyat kitablarını da dərinləndirən öyrənmişdir. M.F.Axundov orta əsr cəhalətinə, fanatizmə, feodal – üsul idarəsinin eybəcərliklərinə qarşı gərgin mübarizə aparmışdır. Axundov Azərbaycanda və bütün Yaxın Şərqi ölkələrində fəlsəfəni sistemləşdirən və yüksəklərə qaldıran, onu elmi təbiətşünaslıqla əlaqələndirməyə və xalqın azadlıq hərəkatı ilə bağlamağa çalışan materialist dünyagörüşünü qabaqcıl ictimai – siyasi baxışlarla mütərəqqi ideyalarla sıx vəhdətdə təbliğ edən filosof olmuşdur. İslamın zərərli ideoloji prinsiplərinə, mövhumat və cəhalətə qarşı yorulmadan mübarizə aparan, barışmaz ateist olmuşdur. Doğrudur, Şərqi qədim hələ Axundova qədər materialist və ateist baxışları təbliğ edən mütəfəkkirlər olmuşdur. Məsələn, qədim dövrdə Hindistanda çarvaxlarda, İranda zərvanistlərdə, orta əsrlərdə İran fəlsəfəsində Zəkəriyyə Razi və Ömər Xəyyam kimi materialistlərdə, Orta Asiyada İbn Sina, ərəb fəlsəfəsində İbn Rüş, Azərbaycanda Nizami, Nəsimi və b. sənətkarların yaradıcılığında bu və ya başqa dərəcədə materialist baxışlar və meyillər, bəzən isə hətta ateist ruhda və ya ona yaxın olan fikirlər olmuşdur. Lakin bu mütəfəkkirlərin əksəriyyəti dini müdafiə etmiş, materialist dünyagörüşə yiyələnmə bilməmiş, ateizm səviyyəsinə yüksəlməmiş, baxışlarını bir yəndə sistemləşdirə bilməmişdir. Baxışları isə

sözün həqiqi mənasında mütərəqqi notlarla zəngin olmuşdur. Bu baxımdan M.F.Axundov özünə qədərki filosof və mütəfəkkirlərdən köklü surətdə fərqlənmişdir. O, dövrünün qabaqcıl baxışlarına, mütərəqqi ideyalara, Şərqdə və o cümlədən yaşadığı doğma Azərbaycanda əvvəlki dövrlərdə əldə edilmiş fəlsəfi, elmi və ictimai – siyasi irsə dərinlən bələd olmuş, qabaqcıl Şərq, rus və Avropa mədəniyyətinin nailiyyətləri ilə, böyük yazıçı, filosof və alimlərin fikirləri ilə yaxından tanış olmuşdur.

Axundovun fəlsəfi dünyagörüşünün formalaşması prosesi uzun bir təkamül mərhələsinə malikdir. Tanınmış şəxsiyyət və mütəfəkkirin yaradıcılığı həmişə dinamik prosesdə olmuşdur.

Qabaqcıl rus mədəniyyəti və elminin Lomonosov, Radişşev, dekabristlər və inqilabçı demokratlar kimi nümayəndələri olan rus fəlsəfəsinin, Volter, Russo, Didro, Lametri, Holbax, Helveti kimi nümayəndələri olan fransız fəlsəfəsinin, Nyuton, Faradey, Darvin kimi görkəmli alimlərin, həmçinin Şərqi görkəmli mütəfəkkirlərinin yaradıcılığını dərinlən öyrənən M.F.Axundov öz fəaliyyətində onlara daim istinad etmişdir.

Böyük alim fəlsəfənin əsas məsələsinin – ruhun təbiətə, təfəkkürün varlığa münasibəti məsələsinə tərəddüd etmədən materialist mövqedən həll etmişdir. Ona görə gördüyümüz aləm «özbaşına» mövcuddur, öz qanununu ilə, yəni öz vücudunda bir başqa əcnəbi vücuda möhtac deyil.²⁴⁵

Dünyanın əsasında yeganə, ümumi bir substansiya kimi materiyanı qəbul edən Axundov onun obyektiv qanunlarla hərəkət etdiyini, obyektiv qanunauyğunluğun materiyanın ayrılmaz xassəsi, atributiv keyfiyyəti olduğunu göstərir. Axundova görə, «külli - kainat bir vücudi – vahid olub... müxtəlif əşkalda və ənvada zühur etmişdir. O, bila ixtiyar öz təhti – qanununda, yəni təhti –şürutunda mövcuddur». Obyektiv qanunların, zəruri şərtlərin mövcud olduğunu irəli sürən Axundov, bütün bunların bir vücudi – vahid və kamil olan kainatda əbədi, əzəli baş verdiklərini qəbul edir.

M.F.Axundov belə hesab edirdi ki, kainat bütöv bir vəhdət təşkil edirdi ki, mükəmməl və qüdrətlidir, «əvvəl də budur, axırı da budur. Nə əvvəl ona sibqət edibdir, nə axır ona xatimə olacaqdır; yəni edən nə ona sibqət edibdir və nə də ona xatimə olacaqdır...»²⁴⁶

Mütəfəkkir obyektiv maddi varlığın səbəbini ondan xaric ilahi

qüvvədə deyil, onun özündə axtarmağa irəli sürmüşdür. Məkan və zamanı materiyanın atributları kimi qəbul etmişdir. O eyni zamanda materiyanın əbədi olduğunu, əvvəli və axırı olmadığını, ilahi qüvvə tərəfindən yaradılmadığını, məhv olmayacağını qəbul edərək onun vəhdət təşkil etdiyini məkan və zamanda olduğunu irəli sürmüşdür. Kainatın ən kiçik zərrələri ilə böyük səma cisimləri arasında əlaqə və maddi olduğunu təsdiq etmişdir. Səbəbiyyət məsələsinə ciddi yanaşan Axundov bu məqsədlə «Həkimisi ingilis Yuma cavab» adlı məqalə yazmışdır. O, materiyanın məkan, zaman kimi varlıq formaları və səbəbiyyət kimi obyektiv xassəsi ilə yanaşı, onun daim hərəkət və inkişafda olduğunu qəbul etmişdir. Lakin hərəkəti materiyanın atributiv keyfiyyətlərindən, ayrılmaz xassələrindən biri hesab etsə də, hərəkəti yalnız mexaniki hərəkət kimi başa düşmüşdür. Deməli, onun qeyd etdiyi hərəkət və inkişaf yalnız kəmiyyət dəyişikliyindən, maddi əşyanın sayca artıb əskilməsindən başqa bir şey deyildir. Buna görə də Axundovun materializmi əsasən metafizik seyrçi materializmi hesab olunur. O, təbiət hadisələrində materialist olsa da cəmiyyət hadisələrinin izahında materialist olmamışdır. Bütün bunlara baxmayaraq onun fəlsəfəsi öz dövrü üçün olduqca mütərəqqi fəlsəfə hesab oluna bilər. Axundovun fikrincə duyğu orqanlarına təsir edən, hiss edilən mövcud olandır. Biz Allahı, mələkləri, cinləri, şeytani, divləri hiss etmirik, onlar duyğulara heç bir təsir göstərmir, demək mövcud deyildir, daha dəqiq desək, real olaraq həyatda yoxdur.²⁴⁷

Axundov idrakda tək sənsualist olmaqla, duyğuların rolunu qəbul etməklə kifayətlənməmiş, həm də rəasional momentlərə əl ataraq ağılın rolunu, məntiqi idrakın əhəmiyyətini də qəbul etmiş və bununla da idrakda hissi və əqli momentlərin sənsual və rəasional cəhətlərini birləşdirməyə çalışmışdır. O beynin aləmin dərk edilməsində böyük imkanlara malik olduğunu, təfəkkürün beynin fəaliyyəti nəticəsində doğulduğunu təsdiq etmişdir. Elmin idrak prosesində rolunu yüksək qiymətləndirmiş, elm və dünyəvi biliklər artıqca idrakın dərinləşdiyini xüsusi vurğulamışdır.

Böyük mütəfəkkir dinə öləne qədər mənfəi münasibət bəsləmişdir. O din və etiqadın, elm və fəlsəfə ilə bir araya sığışmadığını, onların daban-dabana zidd olduqlarını göstərmiş və həqiqi fəlsəfəni dinə, etiqada qarşı qoymuş, onun böyük idrakı rolunu qeyd etmişdir. «Din və etiqad sahibi olan adam, alim və filosof sayıla bilməz; necə ki, elm və fəlsəfə sahibi olan adam dindar və mömin ola bilməz. Din

²⁴⁵ Axundov M.F., Əsərləri, II cild Bakı 1961 s. 65

²⁴⁶ Yəne orada. s. 66

²⁴⁷ Axundov M.F., Əsərləri III cild, Bakı. 1955, s. 183

və etiqad talib olan bir kəs hərgiz mərifət dairəsinə yaxınlaşmamalı və mərifət talibi olan bir kəs naçar və bixtiyar din və etiqaddan uzaq olmalıdır».²⁴⁸

Göründüyü kimi Axundovun idrak nəzəriyyəsinin materialist ruhda olduğu, bir çıxış nöqtəsi kimi obyektiv aləmə əsaslandığı, duyğu və ağılın rolunu ehtiva etdiyi, elm və biliklərə istinad etməsi, din, idealizm və etiqadın əleyhinə çevrildiyi məlum olur.

O eyni zamanda ictimai praktikanın həlledici rolunu görə bilməmiş, dialektik metod ilə elmi nəzəriyyəni birləşdirə bilməmişdir. Lakin bütün bunlara baxmayaraq o vaxtın zaman çərçivəsində o nəhəng işlər görmüşdür. O, avtobiografiyasında yazmışdır ki, müsəlman xalqları arasında elm və mədəniyyətin yayılmasına din və fanatizm olduqca böyük manedir. Dinin əsaslarını dağıtmaq, fanatizmi məhv etmək, Asiya xalqlarını qəflət və nadanlıq yuxusundan oyatmaq onun başlıca məqsədidir. O, bu məqsədi həm elmi əsərlərində, həm də bədii əsərlərində həyata keçirməyə çalışmışdır. Şərqdə inqilabi ideyaların ensiklopediyasına çevrilmiş «Kəmalüddövlə məktubları» adlı əsəri bu baxımdan mühüm yer tutur. Burada o mübariz ateist missiyasını yerinə yetirməyə üstünlük vermişdir. O bütün dinləri inkar etməkdə çox ardıcıl və cəsəretli mövqe tutmuş, heç bir tərəddüd etməmiş və deizmə yol verməmişdir. O, dinin qnoseoloji köklərini, zülm və istismarın əlində alət olduğunu görmüş, Spinoza, XVIII əsrin fransız materialistləri və Feyerbaxdan daha irəli gedərək onun ictimai köklərini də düzgün həll etməyə çox yaxınlaşmışdır. O, dindarları qəflət yuxusundan oyanmağa, elm və maarifə yiyələnməyə, dünyəvi biliklər əldə etməyə səsləyir, bununla da onların gözlərini açmaq dinin püç və əfsanə olduğunu başa salmaq cəhdi etmişdir. Dinin avamlığın məhsulu olduğunu iddia edən Axundov kainatda baş verən hadisələrin sirlərini öyrənmək zərurətini irəli sürmüşdür. O, dinlər arasında fərq qoymamışdır. O, inkvizisiyanı, adamları əqidəsinə görə tonqalda yandırdıqlarını bir daha xatırladaraq xristianlığın da eybəcərliklərini açmağa çalışmışdır.

M.F.Axundovun ictimai – siyasi görüşlərinin başlıca xarakterik cəhəti onun antifeodal, antimütləqiyyət istiqaməti hesab oluna bilər. Öz əsərlərində o, Azərbaycan, İran, Türkiyə və s. ölkələrin ictimai və siyasi quruluşlarının qüsurlarını açmış, Şərq despotizmini biabır etmişdir. Bu tənqidi bütövlükdə təhkimçi – rus mütləqiyyətinə qarşı çevrilən kimi də qəbul etmək mümkündür. Axundova görə mövcud mün-

sibətlərdə əməlli – başlı dəyişiklik etmədən əsrlərcə hökm sürən geriliyi aradan qaldırmaq dünyəvi sivilizasiyanın geniş yoluna çıxmaq mümkün deyildir. Əgər XIX əsrin 60-cı illərinə qədər o dövlət başçıların ağıllıq zorakılıq göstərmədən dəyişiklik edəcəklərinə inanırdısa, artıq 70-ci illərdə o monarxiyanın devrilməsi və inqilabi yolla demokratik qaydaların bərqərar olmasını müdafiə etməyə başlamışdır.

Axundovun cəmiyyətin inkişafına dair baxışları öz zamanəsi üçün olduqca mütərəqqi olmuşdur. İslamın teoloji konsepsiyasının əksinə olaraq o tarixin «təbii» izahını verməyə çalışmışdır. Filosofun fikrincə sivilizasiya tarixi tərəqqi ideyasına uyğun olaraq çox əsrlik inkişafın məhsuludur və onun yaradılmasında dünyanın bütün xalqları iştirak etmişdir. Birinci olaraq sivilizasiya Şərq ölkələrində yaranmışdır. Orta əsrlərdə də Şərq xalqları öz inkişaflarına görə irəliləmişlər. Sonralar isə Şərq əvvəlki mövqeyini itirmiş, öz yerini Avropaya vermişdir. Müsəlman xalqlarının geridə qalmasının səbəbləri nədir? Yoxsa Şərq xalqları inkişaf etməyə, müstəqil yaradıcılıq fəaliyyətinə qadir deyildir? Əlbəttə bu qətiyyətlə belə deyildir. Əgər islam xalqları özlərinin təbii qabiliyyətləri ilə avropalılardan yüksəkdə durmasalar da onlardan geridə qalmırlar. Əgər onlar sivilizasiya baxımından avropalılardan geridə qalırlarsa, bunun səbəbi onlarda vəsait, sənaye və elmin kifayət qədər inkişaf etməməsidir. Onun fikrincə tarixi inkişafın başlıca səbəbi elm və maarifdir. Bəşəriyyətin tərəqqisi – əqlin məhsuludur. Ömrünün sonuna yaxın cəmiyyətin inkişafında iqtisadi faktorun rolunu qiymətləndirməyə yaxınlaşmışdır. «İnsan tələbatları haqqında» əsərində yazırdı ki, insanın fiziki əqli və mənəvi tələbatları vardır: Fiziki tələbat – qida, paltar, mənzil və s.-dir. Əqli tələbatlar elmin öyrənilməsi təbiətin sirlərinin və qanunlarının dərk edilməsi ilə öyrənilir. Mənəvi tələbatlar isə ailədə məhəbbət, yaxınlara, dostlara sevgi və vətənə məhəbbətlə ödənilir.

Qeyd etmək lazımdır ki, həmin tələbatlar içərisində Axundov fiziki (maddi) tələbatı xüsusi vurğulayıb və qeyd edir ki, fiziki tələbat insanların həyatında həlledici rol oynayır.

M.F.Axundovun estetik baxışları da maraqlıdır. O, ədəbiyyat və incəsənətin nəzəri məsələləri ilə məşğul olmuşdur. Doğrudur ona qədər Azərbaycan və yaxın Şərq ədəbiyyatında, ictimai və fəlsəfi fikir tarixində estetik və ədəbi tənqid məsələləri ilə bu və ya digər dərəcədə məşğul olan dahi şəxsiyyətlər olsa da onların heç biri Axundovun səviyyəsinə yüksələ bilməmişdir. Onun estetika və ədəbi tənqid haqqında xüsusi əsərləri olmuşdur: «Föhrisi Kitab» (1859), «Nəzm və nəsr haqqında» (1862), «Tənqid risaləsi» (1862), «Hekayə» (1865),

²⁴⁸ Axundov M.F., Əsərləri II cild, s. 128-129

«Kritika» İranın «Millet» qəzeti münşisinə (1871), «Mirzə Ağanın pyesləri haqqında kritika» (1871), eləcə də «Kəmalüddövlə məktubları» və s. əsərlərində estetik məsələlər şərh olunmuşdur. O ədəbiyyat və incəsənətin böyük tərbiyəvi əhəmiyyətini düzgün qiymətləndirə bilmişdir. Öz pyesləri ilə Axundov Şərqdə, o cümlədən Azərbaycanda dramaturgiyanın əsasını qoymuşdur.

Ümumiyyətlə, Axundovun dünyagörüşü Azərbaycan xalqının fəlsəfə tarixində sosioloji və estetik fikrində yeni mərhələdir. Böyük müfəkkir, maarifçi və demokrat bütün ömrünü xalqın inkişafına həsr etmişdir. O, insanların sosial və milli istismardan azad olmasını əsas vəzifə hesab etmişdir.

CƏMALƏDDİN ƏL-ƏFQANI (1839-1897)

XIX ərin ikinci yarısında Misirdə maarifçilik ideologiyası sürətlə inkişaf etməyə başlamışdı. Misir maarifçiliyinin xarakterik xüsusiyyəti onun islamın islahatı hərəkatı ilə əlaqədar olmasıdır.

İslamda islahatçılıq çox vaxt «islamda modernizm» və yaxud «müsəlman reformasiyası» adlandırılırdı. Həmin hərəkatın baniləri Cəmaləddin Əfqani (1839-1897) və Məhəmməd Abdo (1849-1905) olmuşdur. Onların fikrincə Avropa müstəmləkəçiliyinə qarşı uğurlu mübarizə aparmaqdan ötrü müsəlman xalqları müstəqil xəlifəlikdə birləşməlidir. Onlara görə bu birlik yalnız geniş xalq kütlələrinin həqiqi islam ruhunda maariflənməsi sayəsində mümkündür. Bu gün üçün islam əsrlər boyu vurulmuş təhriflərdən təmizlənməlidir. Cəmaləddin Əfqani və Məhəmməd Abdo panislamizmin ataları hesab olunurlar. Şeyx Cəmaləddin (Seyid Məhəmməd bin Səfər) İslam alimi, siyasi xadim və qəzetçi olmuşdur. Cəmaləddin Əfqani 1839-cu (və ya 1838) ildə Əhməd Ağa Həmədanın yaxınlığında yerləşən Əsədabad kəndində azərbaycanlı ailəsində anadan olmuşdur. 8 yaşında olarkən isə Kabula köçmüşdür.²⁴⁹ Əhməd Ağa oğlunun verdiyi xəbərə görə o əslən Azərbaycan türküdür. Öz dövründə yəni – XIX yüzilliyin ikinci yarısında islam birliyi hərəkatının öncüsü – lideri, ideoloqu olmuşdur. Cəmaləddin Əfqani Kabulda mədrəsə təhsili aldıqdan sonra Hindistana gedərək orada Avropa mədəniyyəti ilə tanış olur. Bir müddət Əfqanıstanda yaşadıqdan sonra, 1870-ci ildə Cəmaləddin İstanbula gəlir. Burada Ali

²⁴⁹ Zöhtabi M.T. Cəmaləddin əl-Əfqaninin şifahi ərəb dili və ədəbiyyatına münasibəti. BDU-nun «Elmi əsərləri» (şərqsünaslıq seriyası) 1969, №1, s. 19

maarif şurasının, Elmlər Akademiyasının (əncüməni danişin) üzvü olur, Universitetdə (Darülfünunda) mühazirələr söyləyir. İrəli sürdüyü fikrə görə Misirə sürgün edilir. İngilislər 1879-cu ildə onu Misirdən çıxarırlar. Bundan sonra Əfqani Hindistana gedir. Ancaq müstəmləkəçiliyə qarşı çıxdığına görə ingilislər onu Hindistanda həbsxanaya atırlar. Həbsdən buraxıldıqdan sonra ABŞ-da, Londonda, Parisdə olur. Parisdə qəzet çap edir (Məhəmməd Abdo ilə birlikdə). Buradan Rusiya və İrana gedir. İranda olanda fəaliyyətinə görə ölkədən çıxarılır. Nəhayət, 1892-ci ildə sultan Əbdülhəmidin göstərmişdi ilə Türkiyəyə dəvət olunur. Cəmaləddin Əfqani ömrünün sonuna qədər İstanbulda yaşayır və 1897-ci ildə burada da dünyasını dəyişir. Cəmaləddin Əfqaninin fikirləri və fəaliyyəti milli şüurun güclənməsinə böyük təsir göstərmişdir.

Əfqaniyə görə müstəqilliyi möhkəmləndirdikdən sonra islamı müasirləşdirmək zərurəti meydana çıxacaqdır. Bunsuz müsəlmanların tərəqqisi qeyri-mümkündür. Əfqani Avropadan təkəcə elmi-texniki nailiyyətləri deyil, bəzi dünyəvi bilikləri də götürməyin tərəfdarı olmuşdur. O, parlamentin, konstitusiyanın tətbiqi üçün çıxışlar etmişdir. O hər bir müsəlmanın haqqını müdafiə etməklə yanaşı eyni zamanda Quranın sərbəst şərhinin tərəfdarı olmuşdur. Bəzi tədqiqatçıların fikrincə əgər Əfqaninin dini və sosial ideyalarında reformasiya ruhu hökm sürürdüsə, onun siyasi ideyalarında mürtəcilik özünü göstərirdi.²⁵⁰ Bu mürtəcilik isə dağılmaqda olan Osmanlı imperiyasının saxlanılmasına çalışması ilə özünü büruzə verirdi.

Əfqaninin fikrincə islam dünyada yeganə dindir ki, bütün zəmanələr və xalqlar üçündür, ağıla istiqamətlənən dindir, insanın bütün təbii qabiliyyətlərinin inkişafı üçün imkan verən dindir. İslahatçılar yeni formada, bəzən isə sadələşməsinə Quranı şərh edirdilər. Bununla da Quranda bütün zəmanələrdəki dəyişikliklər üçün işarə eyni olduğunu sübut etməyə cəhd edirdilər. Bura siyasi, iqtisadi dəyişikliklər, feodal münasibətlərinin, qaydalarının ləğvinə aid olan işarələri də daxil edirdilər. İslam şüarlarından milli-azadlıq hərəkatında da istifadə edirdilər.²⁵¹ Bu zaman yeni müsəlman maarifçilik ideologiyası əvvəlki ənənələri də yaşatmağa çalışırdı. Bura Avropa ictimai fikri, fransız maarifçiliyinin prinsipləri də daxil idi.

Lakin müsəlman modernizmində əsas ustanovka Avropa mədəniyyətinin qavrayışı deyil öz keçmişini ən yaxşı ənənələrinin dir-

²⁵⁰ Васильев А.М. Египет и египтяне. М., «Мысль» 1986, s. 217.

²⁵¹ История Всемирной литературы в девяти томах. Т. 7. М., «Наука» 1991, s. 610

çəlməsi, ərəb mədəni irsinin canlandırılmasına yönəldilmişdi. Reformistlərin ifrat konservativ qanadı ümumiyyətlə avropalaşmaya qarşı çıxırdı. Ərəblərin «şanlı keçmişinin» idealizə edilmiş mənzərəsinin təsviri XIX əsrin II yarısında ərəb ədəbiyyatının bütün janrlarında geniş yayılmışdı. Müsəlman modernizminin özülündə olan, sonralar panislamistlərdən geniş surətdə istifadə olunan bir prinsipə daha çox meyil hiss olunurdu. Bu da türk sultanını bütün müsəlman dünyasının başında görmək arzusu idi. Elə bu əsasda ərəb patriotizmi inkişaf edirdi. Reformistlər ilk vaxtlar dini dözümlülük göstərirdi. Bu da öz növbəsində Misir və Suriya maarifçilərinin əməkdaşlığının güclənməsində səbəb olmuşdur. Cəmaləddinin ideyalarını özlərini onun şagirdləri hesab edən qeyri-müsəlmanlar Ədib İshak, Yaqub Sannu, Cəmil Müdəvvər və s. də müdafiə etmişlər. Bütün ərəb maarifçilərini, onların oriyentasiyasından asılı olmayaraq ümumi məqsəd – kütlələri maarifləndirmək ideyası birləşdirirdi. Cəmaləddin Əfqani panislamizm ideologiyasını XIX əsrin 60-cı illərindən təbliğ etməyə başlamışdır. O İranda, İraqda, Hindistanda, Əfqanıstanda, Türkiyədə və başqa müsəlman ölkələrində olmuşdur. Həmin ölkələrin həyatı ilə yaxından tanışlıq onların hamısının problemlərinin ümumi olduğunu görməyə və bunu təbliğ etməyə imkan vermişdir. İqtisadi və mədəni gerilik, mənəvi durğunluq və fəaliyyətsizlik, tiranların və başqa ölkələrin nümayəndələrinin ağalığı onu sarsıtmış və görünür elə bu da onun gələcək fəaliyyətinin istiqamətini müəyyənləşdirmişdir.

Siyasi məqsədlərin həlli üçün Cəmaləddin dini şüarlardan istifadə etməyi zəruri saymışdır. O islama insanları zülmə və müstəmləkə işğalına qarşı dura bilən yeganə ideologiya kimi baxmış, onu yüksəlişin həqiqi qarantı kimi görmək istəmişdir. Onun fikrincə öz dininə, onun mükəmməlliyinə inam, xalqa belə bir inam aşılayır ki, o başqalarına nisbətən daha ləyaqətlidir. Onun bütün tərəfdarlarını belə bir istək qıcıqlandırır ki, onlar özlərinin intellektual və mənəvi dəyərlərini yaratsınlar. Bu inam onu daha güclü olmağa, sivilizasiyaya qovuşmağa sövq edir.²⁵²

Cəmaləddin Əfqani məntiq elmi ilə fəlsəfəyə xüsusi diqqət yetirməyi zəruri hesab edirdi. Onun fikrincə «məntiq elmi təkəkkürün meyanı»dır və onun köməyi ilə «həqiqəti yalandan, düzü əyridən seçmək» mümkündür. Fəlsəfə isə bütün elmlərin nailliyətlərini ümumiləşdirməkdə, milləti ümumi inkişaf istiqamətinə yönəltməkdə böyük

²⁵² Sitat. Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике XIX–XX вв. М., «Наука». 1982, с. 118. kitabından götürülmüşdür

güçə malikdir.

O fəlsəfəni ideoloji silah kimi, milli və siyasi şüurun inkişafında əsas qüvvə hesab edirdi. Onun təsəvvüründə elmi, mədəni bir millətə rəhbər olmaq «ayağı yalın, başı açıq bir millətə hakimlik» etməkdən şərəflidir və belə şərəfə nail olmaq üçün hər bir hökmdar, birinci növbədə, elmin inkişafına, tədrisin keyfiyyətinə çalışmalıdır. O deyirdi: «Əgər bir millətdə fəlsəfə yoxdursa, o millətin hamısı alim olsa da ayrı-ayrı elmlər intişar tapa bilməz və həmin millət elmi nailliyətlərindən nəticə çıxarmaqda çətinlik çəker». Onun fikrincə əgər məktəblərdə fəlsəfə tədris olunsaydı nə türklər, nə də misirlilər Fransa alimlərinə ehtiyac duymazdılar; «hər il öz övladlarını Avropaya göndərməzdilər və oradan öz ölkələrinə müəllim gətirməzdilər».²⁵³ Cəmaləddin Əfqani deyirdi ki, dünyanın sultanı həmişə elm olmuş, elmdir və elm olaraq qalacaqdır. Həqiqətən 5-6 yüz il bundan əvvəl qədər Şərqi elmlərindən qidalanan, mayasını Şərqdən götürən, Şərqdə hamilə olub Qərbdə doğulan yeni elmin Şərqi üz tutmasını zaman özü tələb edirdi. Böyük mütəfəkkir bunu başa düşür və deyirdi: «elm bir nəfərin gücünü on min nəfərə bərabər edir».²⁵⁴

Milli əhval-ruhiyyənin müsəlmanların ümumi düşməne qarşı birləşməsinə mane olduğunu iddia edən Əfqani milli həmrəyliyin yerinə dini həmrəyliyi qoymuş və ona daha çox inanmışdır. Müsəlmanlar öz dinlərindən başqa heç bir milli olanı tanımır – fikri də ona məxsusdur. Türkiyədən sürgün edildikdən sonra o Misirdə (1871-1879) yaşayır və müvəqqəti olaraq panislamizmə həvəs azalır. O, burada ətrafına Yaqub Səma, Abdulla Nazim, Məhəmməd Abdo kimi adamları toplayır ki, bunlar da sonralar ən məşhur ideoloq və mütəfəkkir olmuşlar. Xüsusi söhbətlərində və kütləvi çıxışlarında o cümlədən mətbuatdakı yazılarında Əfqani xarici istismara qarşı çıxış etmiş və dövlət quruluşunun dəyişilməsini zəruri hesab etmişdir.

O, həmin ideyanı həyata tətbiq etmək üçün siyasi təşkilat yaratmağa ilk cəhdlərini də göstərmişdir. Bunun üçün o zaman Misirdə yeganə təşkilat olan şotland mason lojasından istifadə etməyə çalışmışdır. Onlardan yardım ala bilməyən Əfqani öz tərəfdarlarından ibarət Milli loja deyilən bir cəmiyyət yaratmağa çalışmışdır. Bir il keçdikdən sonra həmin təşkilatın əsasında Misirin Azad Milli Partiyası (Hibz əl-vətəni əl-hürre) yaradılır. Həmin partiya ölkənin tarixində ilk dəfə olaraq «Misir misirlilər üçün» şüarını irəli sürmüşdür. Elə həmin

²⁵³ Şamil Qurbanov. Cəmaləddin Əfqani və türk dünyası. B., 1996, s. 16-17

²⁵⁴ Yəne orada. s. 18

vaxt Cəmaləddinin təsiri altında «Kiçik misirlilər» cəmiyyəti yaradılır və «Mısır əl-fatat» adlı qəzet çap etməyə başlayır.

Əfqani və onun məsləkdaşları xədivi xaricilərlə əlaqədə, milli mənafehlərin satılmasında təqsirləndirirlər. Onlar xədivin hakimiyyətinin məhdudlaşdırılması və konstitusiyalı parlament rejiminin tətbiqini tələb edirdilər. Cəmaləddinin fikrincə cahil hakimlər çox vaxt özlərini dövlətlə eyniləşdirirlər. O belə hesab edirdi ki, kralın iradəsi krallığın qanunudur. Bu formula millətin marağı və mənafehinə ziddir, ona görə də bütün qüvvə ilə həmin vəziyyətə qarşı mübarizə aparmaq lazımdır. Həqiqət budur ki, xalqın iradəsi təkcə sözdə deyil, əməldə də qanun olmalıdır. Buna isə hər bir hakim tabe olmalı və həyata keçirməlidir.

Cəmaləddin Əfqaninin anti hökumət fəaliyyəti onun Misirdən sürgün olunmasına gətirib çıxardı. Müsəlman ölkələrinin alyansını yaratmaq üçün dəfələrlə cəhd edən Əfqani bir uğur qazana bilmədi. O əvvəl Misir xədivini, sonra Sudan mehdisini, İran şahını, nəhayət türk sultanını müdafiə etmişdir.

Məlumatla görə o bir sıra monarxlardan maliyyə yardımı almışdır. Həmin monarxlar panislamizm şüarından öz hakimiyyətlərini möhkəmləndirməyə çalışırdılar. Əfqani üçün bu ideya əsas məqsədə – müsəlman xalqlarının milli azadlığını əldə etməyə xidmət etməyə bərabər idi. Cəmaləddin üçün monarxiya siyasi ideal deyildi. O, parlament demokratiyasını müdafiə edirdi. «Ədalətsiz monarxiya» devrilməsinə qanunauyğun hesab edirdi. O, müsəlman dinini xarici müstəmləkəçilərə qarşı mübarizədə mühüm vasitə hesab edirdi. Əfqani yardım üçün təkcə Şərqlə hökmdarlarına deyil, eyni zamanda qabaqcıl Avropa ölkələrinin rəhbərlərinə də müraciət edirdi. Bunun üçün o imperialist dövlətləri arasındakı ziddiyyətlərdən istifadə etməyə çalışırdı. Lakin nə Şərqlə monarxları, nə də qərb hökumətləri panislamist layihələrin reallaşdırılmasında maraqlı deyildilər. Öz hesablamalarının səhv olduğunu olduqca gec başa düşən Cəmaləddin Əfqani peşiman olduğunu çox gec bildirmişdi. O azadlıq mübarizələrini kral saraylarında deyil, xalq içərisində axtarmağın zəruriliyini başa düşəndə onun ölümünə az qalırdı. Doğrudur, onun müstəmləkəçiliyi tənqid edən ideyaları Şərqlə xalqlarının oyanmasına və deməli, kütlələrin mənafehinə uyğun gəlməsinə imkan vermişdir. Z.İ. Levina haqlı olaraq qeyd edir ki, Əfqaninin təlimi müsəlman xalqlarının bütün milli-azadlıq hərəkatının təsiri

nəticəsi olaraq meydana çıxmışdır.²⁵⁵ Cəmaləddin Əfqani xalqın mənafehinə müdafiə edən burjuva ideoloqu idi. O həm milli azadlığın tərəfdarı olduğunu göstərir, digər tərəfdən isə milli burjuaziyanın mənafehinə müdafiə edirdi. Onun arzuladığı cəmiyyətin sosial təşkilində burjuva prinsipləri üstünlük təşkil edirdi.

İnsanın mövcud vəziyyəti aradan qaldırmaqdan ötrü fəallığı dogmatizmin tənqidi, rəşabçılığın etiraf edilməsi, feodal münasibətlərinin dağılmasına şərait yaratmış və bu da öz növbəsində müsəlman ortodoksiyasının güclü narazılığına səbəb olmuşdur. Əfqaninin gələcək dövlət quruluşuna dair dəqiq pozitiv proqramı olmamışdır. O, sosialist ideyalarının deyil, burjuva ideyalarının tərəfdarı rolunda çıxış etmişdir. O, kommunizmi ən «pis» doktrinlərdən biri hesab etmişdir. Çünki kommunizm xüsusi mülkiyyəti rədd edir və sosial bərabərsizliyin «təbiiyyətini» qəbul etmir. Onun fikrincə kommunistlər insan nəslinin ən qəzəbli düşmənləridir. Lakin ömrünün son illərində onun kommunizmə və kommunistlərə münasibəti xeyli dərəcədə dəyişmişdir. İndi o elan edirdi ki, sosializm islama zidd deyildir və peyğəmbərin tərəfdarları sosializmin ilk və ən böyük müdafiəçiləri olmuşlar.²⁵⁶ Doğrudur o qeyd edir ki, dini əsas olmadan sosializm ancaq xaosa aparıb çıxara bilər.

Qeyd etmək lazımdır ki, panislamizm Şərqlə xalqlarının tarixində ikili rol oynamışdır, Hindistanda xəlifəlik hərəkatı hətta ən ətalətli müsəlmanları belə ingilis ağalığına qarşı qaldıra bilmişdi. Təsəffüf deyildir ki, Qandi və Hind konqresi həmin hərəkatı müdafiə etmişdir. Panislamizm şüarları digər dövlətlərdə də antiimperialist rənglər əldə edə bilmişdi. Bununla bərabər burjuva millətçiliyi ideologiyasının genişlənməsi və inkişafı ilə əlaqədar panislamizm getdikcə daha çox ayrı-ayrı ölkələrin azad olması yolunda tormoza çevrilir. Panislamizm vasitəsilə Osmanlı imperiyasının öz ağalığını saxlamaq cəhdlərini bəzi tədqiqatçılar xüsusi surətdə və dönə-dönə vurğulamışlar.²⁵⁷

Müsəlman dünyasında öz hegemonluğunu saxlamağa çalışan Osmanlı imperiyası üçün panislamizm ideologiyası kifayət deyildi. Çünki milli azadlıq hərəkatı gücləndikdən sonra bu ideologiya öz nüfuzunu itirməyə başladı. Nəticədə milli ideologiya öz üstünlüyünü sübut edə bildi.

²⁵⁵ Левина З.И. Развитие основных течений общественно-политической мысли в Сирии и Египте. М., 1972, с. 112.

²⁵⁶ Упен орада, с. 234

²⁵⁷ Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике. XIX–XX вв. с. 123.

HƏSƏN BƏY ZƏRDABİ (1842-1907)

Həsən bəy Zərdabi Məlikov XIX əsrin ikinci yarısında Azərbaycan ictimai-siyasi və fəlsəfi fikrinin görkəmli nümayəndəsi kimi tarixə düşmüşdür.

Həsən bəy Səlim bəy oğlu Məlikov 1842-ci ildə Göyçay qəzasının Zərdab kəndində anadan olmuşdur. Azərbaycanın maarifçi demokrati, təbiətşünas, darvinist alim, publisist və pedaqoq olmuşdur. Maarifpərvər bir ailədə doğulan Həsən bəy ömrü boyu maarifçilik mövqeyində olmuşdur. 1861-ci ildə Tiflis qəza gimnaziyasını, sonra isə Moskva universitetinin fizika-riyaziyyat fakültəsinin təbiət şöbəsini elmlər namizədi diplomu ilə bitirmişdir (1865). Bir müddət Tiflisdə «Mərz palatası»nda, Bakı quberniya idarəsində, Qubada məhkəmədə işləmişdir. 1869-cu ildə Həsən bəy Zərdabi Bakı Realnı Gimnaziyasına təbiət tarixi müəllimi təyin olunmuş, sonra çar məmurlarının təqibi üzündən müəllimlikdən əl çəkmişdir. Dövrünün digər ziyalıları ilə birlikdə Azərbaycan professional teatrının yaradılmasında yaxından iştirak etmişdir. Həsən bəy Zərdabi Nəcəf bəy Vəzirov və Əskər ağa Görani ilə birlikdə 1873-cü ildə M.F. Axundovun «Hacı Qara» pyesini ana dilində tamaşaya qoymuşdur. O eyni zamanda Azərbaycan demokratik mətbuatının banisi kimi, 1875-1877-ci illərdə «Əkinçi» qəzetini nəşr etdirmişdir. Çar hökuməti «Əkinçi» qəzetini bağlasada qəzet Azərbaycan mətbuatı və ictimai-fikir tarixində əhəmiyyətli rol oynamışdır. Qəzet bağlandıqdan sonra Həsən bəy Zərdaba köçmüş, orada maarifçilik fəaliyyətini daha da genişləndirmişdir. 1896-cı ildə yenidən Bakıya köçərək ömrünün sonunadək burada yaşamış şəhər dumasında üzv kimi fəaliyyət göstərmiş, maarif və mədəniyyətin inkişafına böyük yardımçı olmuşdur.

Vətəninə elmi təbiətşünaslığın əsasına qoymuş, təbii elmi və bioloji fikirlərin böyük təbliğatçısı olmuşdur. Onun qələmindən çıxan xeyli əsərləri qalmışdır. «Torpaq, su və hava», «Barama qurdunun saxlanması», «Bədənin səlamət saxlamaq düsturüləməlidir», «Gigiyena», «Heyvanların həyatından», «Beş hiss orqanı» əsərləri, o cümlədən astronomiya, tarix, iqtisadiyyat, pedaqogika, etika və s. həsr olunmuş publisist məqalə və məktublarnın müəllifi də Həsən bəy Zərdabidir. O, rus təbiətşünaslıq məktəbinin yetişdirməsi hesab olunur. Həmin məktəbin başında isə İ.M.Seçenov, İ.İ.Meçnikov, D.İ.Mendeleyev durmuşdu. Zərdabi Azərbaycanda darvinizmin ilk təbliğatçısı olmuşdur. O, Darwin təliminin prinsiplərini qəbul edərək üzvi aləmin, heyvan və insanın meydana gəlməsinin təbii – elmi qanunauyğunluqlarını düzgün

başla düşməyə çalışmışdır. Bu böyük alimin dünyagörüşünün formalaşmasında Şərq, Rus və Avropa mütəfəkkirlərinin böyük rolu olmuşdur. Azərbaycan mədəniyyətinin, xüsusilə, mətbuatının inkişafında misilsiz rol oynamışdır. Əqidəsinə uyğun olaraq xalq arasında təbii-elmi, bioloji, tibbi, kənd təsərrüfatı və s. sahələrə dair bilikləri təbliğ etmişdir. Təbiətin dialektik izahına üstünlük verən alim hərəkət məkan, zaman və kainatın dərk edilməsi haqqında da maraqlı fikirlər söyləmişdir.

Zərdabi elə təbiətşünaslar dəstəsinə məxsusdur ki, elmin müxtəlif sahələrində əldə edilən uğurların təsiri altında onun dünyagörüşündə ənənəvi elementlər ikinci sıraya keçmişdir. O bir sıra məsələlərin həllində materialist kimi çıxış etmişdir. Zərdabi materiya və onun qanunlarının obyektivliyi fikrini dəfələrlə təsdiq etmişdir. Canlı və cansız təbiətin təbii yollarla əmələ gəldiyini, burada fəvqəltəbii qüvvələrin müdaxiləsinin olmadığını xüsusi vurğulayan mütəfəkkir yazırdı: «Yer kürəsi 10-20 min il deyil, 10-20 milyon ildir ki, mövcuddur. Bəlkə bu tarix bir az da qədimdir. Bütün bu müddət ərzində Yerin üstündə fəvqəladə dərəcədə böyük dəyişikliklər baş vermişdir. Bu dəyişikliklərin nəticəsində, nəhayət, həyat üçün şərait yaranmışdır... Sonda insan meydana gəlmişdir».²⁵⁸

Zərdabi üzvi və qeyri-üzvi aləmin daimi inkişaf etməsi və dəyişməsi ideyasını müdafiə etmişdir. «Kainat əbədi olaraq fırlanır, dəyişir, orada hər şey dəyişikliyə məruz qalır. Heç zaman ola bilməz ki, kainatda durğunluq olsun... Dünyada hər şey hərəkət edir və əbədi olaraq dəyişir. Bütün bunlar isə bizdən asılı deyildir».²⁵⁹

Zərdabinin əsərlərində dünyanın hərəkəti və dəyişməsi ideyası ilə yanaşı, belə bir fikir də irəli sürülür ki, təbiətdəki bütün şeylər və hadisələr bir-birini şərtləndirir, qarşılıqlı əlaqədədir və bir-birinə təsir edir. Zəmanəsinin elmi və təbiətşünaslığın nailiyyətlərinə arxalanaraq qeyd edirdi ki, Yer, Mars və digər planetlər Günəşin ətrafında hərəkət edirlər və onunla birlikdə göy cisimlərinin Günəş sistemini təşkil edirlər. Onlar öz aralarında qarşılıqlı əlaqə zənciri ilə bağlıdırlar. Zərdabi canlı və cansız aləm arasında qarşılıqlı əlaqənin aydınlaşdırılmasına daha böyük yer vermişdir. Səma cisimlərinin əmələ gəlməsi və hərəkətinin elmi şərhini verən alim eyni zamanda dünyanın məkan və zamanda sonsuzluğunu təsdiq etmişdir. Həyatın əmələ gəlməsi haqqında dediyi fikirləri də olduqca maraqlıdır. O qeyd etmişdir ki, heç bir

²⁵⁸ Həsən bəy Zərdabi. Seçilmiş əsərləri. B.1960.s. 258-260.

²⁵⁹ Yəne orada, s. 60.

xüsusi «həyatı qüvvə» mövcud deyildir, orqanizmdə baş verən fiziki və kimyəvi proseslər olmadan həyat yoxdur. Q həyatı zülali maddələrin mövcudluğu ilə əlaqələndirmişdir. Onsuz həyatı təsəvvürə belə gətirmək olmaz. O yazırdı ki, həyatı hadisələrdə başlıca olan zülaldır.

«Yeni kəşflərin tətbiqi» adlı məqaləsində Zərdabi ətraf mühiti dərk etməsi sayəsində insan idrakının hüdudsuz olmasını dönə-dönə qeyd etmişdir. Hər bir yeni kəşf təbiətin öyrənilməsi yolunda irəliyə doğru yeni addımlardan biridir. Hər bir yeni kəşf, təbiətin öyrənilməsi onun fəthini asanlaşdırır. Materiya bizim hiss orqanlarımıza təsir edərək dünyanı əks etdirən duyğuları yaradır.

Şüur maddi orqanın-beyinin məhsuludur. «Əkinçi» qəzetində yazdığı məqalələrində şüur probleminə böyük yer verən Zərdabi şüurun beyinlə bağlı olduğunu təsdiq etmişdir. Sonralar yazdığı «Beyin» adlı məqaləsində qeyd edirdi ki, insanın əqli fəaliyyəti tamamilə, onun beynindən asılıdır. Beyin isə insanın fəaliyyətini nizamlayan mərkəzdir.

Cəmiyyətə baxışlarında maarifçi demokrat kimi çıxış edən Zərdabi eyni zamanda ziddiyyətli mövqeyi ilə seçilir. O, kəndli ideoloqu olmuşdur. Həsən bəy Zərdabi cəmiyyətdəki sosial ədalətsizlikləri, zülmü və s. haqsızlıqları tənqid etsə də, ictimai dəyişikliklər, inqilabi hərəkatlar haqqında maraqlı fikirlər söyləsə də, bütövlükdə cəmiyyətə baxışlarında idealist mövqedə durmuşdur. O, inqilabi dəyişikliklərsiz maarifin elmin yayılması yolu ilə yeni cəmiyyətin qurulmasını qeyri-mümkün hesab etmişdir. Təsadüfi deyildir ki, o, təbliğat yoluna daha yüksək qiymət vermişdir. O feodal quruluşunu tənqid etmişdir. Həmin cəmiyyətdə insanların, dünyanın və həyatın əvəzolunmaz neməti olan azadlıqdan məhrum olduqlarını xüsusi vurğulamışdır. Vətəninə təəbbülərin hakimlərin quluna, qadınların - kişilərin, uşaqların - valideynlərin, şagirdlərin - ustaların - qullarına çevrildiyini ürək ağrısı ilə qeyd etmişdir.

Zərdabi çoxsaylı məqalələrində kəndlilərin ağır və çıxılmaz vəziyyətini mülkədarların və ruhanilərin acgözlüyünü təsvir etmişdir. Ağaların sərvəti kəndlilərin talan edilməsi sayəsində toplanmışdır. Təsadüfi deyildir ki, XIX əsrin 60-70-ci illərində çar hökumətinin öz malikanə və ərəzilərinə kiçik padşahlar sayılan bəylərin bəzi hüquqlarının əllərindən almasını Zərdabi alqışlamışdır. Lakin tezliklə məlum olmuşdur ki, istismar davam etməkdədir. Bəylərin ağalığına vərdisi edən xalq nominal olaraq azad edilmişdir, lakin faktiki olaraq yenə də bəylərin tam asılılığı altına düşmüşdür. Filosof aydın şəkildə başa düşmüşdür ki, «bəxş edilən azadlıq kəndliləri asılılıqdan xilas etmə-

mişdir. Sadəcə olaraq həmin azadlıq digər formanı qəbul etmişdir: yəni dünənə qədər bəylərdən asılı olanlar, indi də «yoldan ötənlərin» asılılığına məruz qalmışdır. Bu «yoldan ötənlər», «əclafar» dedikdə isə maarifçi – demokrat mülkədarları, şeyxləri və digər imtiyazlı təbəqələrin nümayəndələrini başa düşürdü.

«Həsən bəy Zərdabi əsasən kəndli ideoloqu idi. Onun yaradıcılığında kəndlilərin ağır həyat şəraitinin təsvirinə, onları istismar və zülm zəncirlərindən azad etmək yollarının araşdırılmasına geniş yer verilmişdir».²⁶⁰

Zərdabi Azərbaycanda kapitalist münasibətlərin yaranması və inkişafının şahidi olmuşdur. «Şərqi Zaqafqaziyanın geriliyi haqqında» «kənd təsərrüfatında böhrana dair» «kəndlilərin havadarı» və s. məqalələrində Həsən bəy Zərdabi göstərirdi ki, kapitalizmin inkişafı zəhmətkeşlərin amansız istismarı, kəndlilərin yoxsullaşması ilə müşayiət olunmuşdur. Bir tərəfdən mütəfəkkir alim maşın texnikası və sənayenin inkişafını alqışlamış, digər tərəfdən isə bütün bunların zəhmətkeşlərin vəziyyətini yaxşılaşdırmadığını görüb kədərələnmişdir. Zərdabi bütün istismar formalarının aradan qaldırılmasını, demokratik azadlıqların bərqərar edilməsini tələb etmişdir. O, kəndliləri inqilabi mübarizəyə çağırmasa da ədalətsizlik və istismarla mübarizəni düzgün hərəket hesab etmişdir.

Bütün bunlar bir daha sübut edir ki, Zərdabi zorakılıqla deyil, dinc yollarla dəyişiklik tərəfdarı olmuşdur. Sonralar isə o inqilabi çıxışları alqışlamışdır. Zəngin təbii-elmi və fəlsəfi irsi olan Həsən bəy Zərdabi baxışlarındakı ziddiyyətlərə baxmayaraq, Azərbaycan ictimai – fəlsəfi fikrinə inkar edilməz xidməti olan alim kimi yer tutur. O, təqribən 40 il müddətində xalqın maariflənməsi, sosial zülmün, mistikanın, mövhumatın aradan qaldırılması uğrunda mübarizə aparmışdır.

MƏHƏMMƏD ABDO (1849-1905)

Məhəmməd Abdo bütün müsəlman dünyasında tanınmış şəxsiyyət olmuşdur. Onu adətən böyük islahatçı, «Misir və islam üçün yeni günün peyğəmbəri», «XX əsrdə ərəblərin müsəlman fikrinin yaradıcısı» və s. adlandırırlar.²⁶¹ Ab-

²⁶⁰ İzzət Rüstəmov. Həsən bəy Zərdabi. B., Gənclik, 1969, s. 7

²⁶¹ Левин З.И., Развитие основных течений общественно-политической мысли в Сирии и Египте, М., 1971.

do həm teoloq, ictimai xadim, Əzhar Universitetinin lektoru, Misirin baş müftisi kimi məşhur olmuşdur. M.Abdonun fəaliyyəti XIX əsrin ortalarında Misirdə və digər ərəb ölkələrində baş verən köklü sosial-iqtisadi dəyişikliklərlə sıx surətdə əlaqədar olmuşdur. Osmanlı imperiyasının tənəzzülü, ərəb ölkələrinin dünya kapitalist təsərrüfatına qoşulması köhnə feodal qaydalarının dağılmasına, kapitalist münasibətlərinin inkişafına şərait yaratmışdır.

Yerli burjuaziyanın marağına cavab verən ideologiyanın yaranması Avropa müstəmləkəçiliyinə qarşı durmalı idi. Spesifik ərəb intibahı iki paralel axını özündə birləşdirirdi. Bunlar öz rühuna görə Avropa maarifçiliyinə yaxın olan dünyəvi axın, ikincisi isə dini-isləhatçı axındır. Öz mahiyyətinə görə hər iki axın müxtəlif yollarla eyni məqsədə doğru aparır. Lakin bu müxtəlif yanaşma müəyyən dərəcədə milli ərəb burjuaziyasının genezisinin xüsusiyyətləri ilə əlaqədardır. Eyni zamanda o sıx surətdə feodal ictimai münasibətləri ilə bağlıdır. Təəccüblü deyildir ki, onun ideologiyası ikili xarakteri, barışdıcı tendensiyası, ənənəvi ideal və dəyərləri yeni dövrün ideali ilə birləşdir-mək cəhdləri ilə fərqlənir.

Məhəmməd Abdonun dünyagörüşü mövqeyi Cəmaləddin Əfqaninin təsiri altında formalaşmışdır. Müsəlman dünyasında misilsiz nüfuz sahibi olan Əfqanini Məhəmməd Abdo öz müəllimi hesab etmişdir. Abdo güclü mənəvi böhran keçirdiyi vaxt Əfqani ilə görüşmüşdür. Əzhar universitetinin tələbəsi olan Məhəmməd Abdonu dini təhsil sistemi təmin etmirdi. Sonralar o yazırdı ki, Əzhar metodu ilə ərəb kitablarının öyrənilməsi mənim intellektimə zərər vururdu. Bir neçə il müddətində mən öz beynimi tənzimləmək istədim, lakin bu mənə heç vaxt qismət olmadı. O şeyx Dərvişin məsləhəti ilə sufiliyə müraciət edir, sonralar o yazırdı ki, mən şeyxin simasında həqiqi müəllimi tapdım, o məni cəhalət həbsxanasından çıxartdı, kor-koranə etiqaddan xilas olub, Allahla mistik vəhdətə çatdım. Özümün ilk əsəri olan «Mistik ilham haqqında traktat»da ortodokslar mövqeyindən sufiliyin evristik panteist doktrinasını – «vəhdət əl-vücuda» əsaslandırmağa çalışmışdır. Məhəmməd Abdo təkcə sufilik fəlsəfəsini öyrənməmiş, həmçinin həmin təlimin praktikasına da əməl etmişdir. Nəticədə o ifrat özgələşinə vəziyyətinə düşmüşdür. Şeyx Dərviş Abdonu həmin vəziyyətdən xilas etməyə çalışmışdır. Lakin sözün həqiqi mənasında onu həyata Cəmaləddin Əfqani qaytarmışdır. Cəmaləddin Əfqaninin təsiri altında Abdo Avropa fəlsəfəsini öyrənməyə başlamışdır. Eyni zamanda müasir elmin nailiyyətləri ilə də tanış olmuşdur. Öz müəllimi ilə bərabər o müsəlman ölkələrində islahatın zəruriliyi haq-

qında fikri təbliğ etməyə başlamışdır. Abdo Cəmaləddin Əfqaniyə sözün həqiqi mənasında pərəstiş etmişdir. Məqsədlərinin bir olmasına baxmayaraq onların hər ikisi müsəlman xalqlarını azad etmək istəyirdi. Abdo ilə Cəmaləddinin islamın dirçəlməsi proqramları bir-birindən fərqlənirdi. «Kiçik islam ensiklopediyası»nda da bu barədə yuxarıda qeyd edildiyi kimi yazılmışdır. Cəmaləddin Əfqani inqilabçı idi və zor vasitəsilə çevriliş tərəfdarı olduğu halda, Abdo isə əksinə, heç bir siyasi inqilabı müdafiə etmir, əksinə, tədrici mənəvi transformasiya tərəfdarı kimi çıxış edirdi.

Əlbəttə, iki müsəlman ideoloqunu qarşı-qarşıya qoymaq düzgün deyildir. Abdonun özü heç vaxt Əfqaninin siyasi fəaliyyəti haqqında heç nə deməmişdir, hətta onu qınamamışdır. Bundan başqa Abdo özünü Cəmaləddin Əfqaninin sədaqətli ardıcılı kimi göstərmişdir. Onların sıx əlaqəsi Cəmaləddinin Misirdən sürgün edilməsinə qədər (1879-cu il) davam etmişdir. Əfqaniyə qarşı yönəldilmiş repressiya Abdodan da yan keçməmişdir. O dərs deməkdən kənarlaşdırılır və kəndə getməyə məcbur edirlər. Bir ildən sonra paytaxta qayıdan Abdo fəal təbliğata başlayır. O vaxt rəsmi hökumət orqanı olan «Misir hadisələri»ndə bu təbliğatı daha da gücləndirmişdir. Ölkənin siyasi iqlimə onun təsiri o qədər böyük olmuşdur ki, orabistlər²⁶² onu baş nəzəriyyəçi hesab etmişlər. Lakin Abdo heç vaxt zor tərəfdarı olmamışdır. O 1882-ci ildə Misirdən sürgün olunur və 1 il Beyrutda yaşamağı olur. Abdonu 1883-cü ildə Əfqani Parisə dəvət edir. Burada onlar birlikdə «Ən möhkəm əlaqə» jurnalını buraxmağa başlayırlar. Əsas məqsəd panislamizm ideyasının təbliğatı olmuşdur. Jurnal bağlandıqdan sonra Beyruta gələn Abdo panislamist təbliğatını davam etdirmişdir. «Sultanıyyə»də dərs deyən Abdo Cəmaləddin Əfqaninin «Materialistlərin təkzibi» əsərini fars dilindən ərəb dilinə tərcümə etmişdir. Misirə 1888-ci ildə qayıdan Abdo Əzhar universitetində yeni fənlərin; hesab, cəbr, həndəsə, tarix, coğrafiya və s.-nin keçirilməsinə nail olmuşdur. Lakin müsəlman ortodoksları ona başladığı işi tamamlamağa imkan verməmişlər. Mühafizəkarların müqavimətini qırmaqda aciz olan, Abdo öz işini dayandırmalı olur (1905).

Abdonun sosial-isləhatçı fəaliyyəti onun bir sarı fitvalarında da öz əksini tapmışdır (O, 1898-ci ildən başlayaraq 6 il müddətində Misirin baş müftisi olmuşdur. Həmin illərdə ona zamanın tələbinə uyğun olaraq müsəlman hüququnu şərh etməyə imkan vermişdir. Bu zaman o

²⁶² Əhməd Orabi 1881-1882-ci illərdən milli –azadlıq hərəkatına başçılıq etmişdir.

özünü azad fikirli kimi göstərmişdir. Onun ən məşhur fitvalarından birində müsəlmanlara yəhudilərin və xristianların kəsdiyi heyvan ətlərinin yeyilməyə icazə verilir. İkincisində isə müsəlmanlara icazə verilir ki, banklara pul qoysunlar və həmin kapitaldan faiz götürsünlər.

Abdo dini islahatçı idi. Ərəb din islahatçısı çox böyük ədəbi irsin sahibi olmuşdur. Çoxsaylı məqalələrlə yanaşı onun qələmindən bir sıra fəlsəfi işlər də çıxmışdır. «Mistik ilham haqqında traktat» (1874), «Cəmaləddin İcinin teoloji traktatına şərh» (1876), «Qurana şərh», «Tövhid haqqında traktat» (1897) və s. bu qəbildəndir.

Sonuncu əsərində Abdonun dini-fəlsəfi görüşləri nisbətən tam şəkildə ifadə olunmuşdur. Bu əsər 1885-ci ildə Sultaniyyə mədrəsəsində oxuduğu mühazirələridir. Mühazirənin mətni onun qardaşı Hammuda bəy Abdo tərəfindən köçürülmüşdür. 1908-ci ildə «Risalet əl-tövhid» əsərinin ikinci nəşri çardan çıxmışdır. 1925-ci ildə traktat fransız dilində, 1966-cı ildə ingilis dilində (ərəb dilindəki 18-ci nəşrdən tərcümə olunmuşdur). «Tövhid» – ərəb sözü olub «vahid Allahın təsdiqi» deməkdir. Bu müsəlman teologiyasının – kəlamın – mərkəzi anlayışına çevrilmişdir. Sonralar islam fəlsəfəsi və ilahiyatında tauhidin şərh etiqadın əsas prinsipi kimi mühüm yer tutmuşdur. Bu ideyanı Məhəmməd Abdo həm ontoloji, həm də qnoseoloji aspektdə nəzərdən keçirir. O, ali və yaxud zəruri varlığın şərhinin rəsonal dəlillərinə arxalanaraq həmin varlığa ilahi atributlar aid edir. Bura hər şeydən əvvəl, əbədlilik, bölünməzlik, idrak, iradə, hər şeyə qadirlik və s. daxildir. Qnoseoloji planda tauhidin traktovkası bəzi suallara cavab tələb edir. Ali varlığın dərk edilməsi imkanı, ağıl və intuisiyanın nisbəti, idrak prosesində peyğəmbər vəhyinin rolu və s. bu qəbildəndir. Abdo qnoseologiya sahəsindən polemika üçün istifadə edir.

«Tövhid haqqında traktat»ın girişində, həm də mətnin özündə dəfələrlə islam etiqadının məzmununu verməyə çalışacağını elan edir. Bunun üçün o Quranın şərhçilərinin baxışlarını və «hüquq məktəblərinin»in disputlarındakı fikirlərinə etirazını bildirir. Doğrudur, Abdo müsəlman teoloqları ilə ayrı-ayrı məsələlər barəsində diskusiyaya girmir. Onun əsəri bütövlükdə polemik əsərdir və o əsasən müsəlman tradisionalistlərinə və islamın xarici «tənqidçilərinə» ilk növbədə xristian tənqidçilərinə qarşı çıxış edir.

Deməli, əsərin müəllifi eyni zamanda həm müsəlman etiqadı təliminin reformatoru, həm də onun apologeti rolunda çıxış edir.

Misir ideoloqu islamın bütün başqa dinlərlə müqayisədə üstünlüyünü və mükəmməliyini təsdiq edir. Məhəmmədin Allahın müqəddəs həqiqətlərini insanlara verdiyini göstərir. O inandırmaya

çalışır ki, islam bəşəriyyətə xoşbəxtlik yolunu göstərmişdir, «iradə azadlığı və əql müstəqilliyi» həmin xoşbəxtliyin əsas prinsipləridir. Həmin prinsiplər müasir sivilizasiyanın iki mühüm sütunudur. Avropa həmin iki dayaqdan XVI əsrə qədər məhrum olmuşdur. Yalnız islamın təsiri altında xristianlar reformasiyanın zərurətini dərk etmişlər. Protestantizm məzmununa görə deyil, yalnız etiqad formasına görə islamdan fərqlənir. Yenilənmiş din avropalılara həyat tərzi dəyişməyə, dərin sosial dönüşlərə nail olmağa imkan vermişdir. Başqa sözlə desək, xristianlığın islahatı ilə Avropada inkişaf edən kapitalizm həmin islahatın səbəbkarının islam olduğunu unutmamalıdır.

Əgər avropalılar islamın «mühüm» dərslərindən istifadə etməklə böyük tərəqqiyə nail olmuşsa bəs niyə müsəlman xalqları geridə qalmışlar. Onlar öz təlimlərinin üstünlüklərindən niyə faydalanmamışlar? Abdonun fikrincə müsəlmanlar həqiqi dinlərinin göstərişinə görə deyil, əsrlər boyu dini təhrif edən şərhçilərin dedikləri ilə hərəkət etdiklərinə görə inkişaf etməmişlər. Eyni zamanda ərəb ideoloqu həmişə «həqiqi din»in islahatçısı şərhini də vermişdir. O belə hesab edir ki, vahid Allah doktrinası ağıl və iradəni azad edir və hər hansı bir vasitəçiliyi ləğv edərək insanı Allaha daha da yaxınlaşdırır. Yalnız bunun sayəsində insan yalnız və yalnız ilahi məqsədə xidmət etməyə başlayır. O daha heç kimdən asılı olmur və azad olanlar içərisində azadlığını əldə edir.

İslamın Allah ideyası – hər şeyə qadir, hər şeyi görə, hər şeyi bilən, mərhəmətli və ədalətli Ali Varlıq – Abdo tərəfindən iradə probleminə fatalist yanaşmanın əsası kimi şərh olunur. Bu isə onun fikrincə fikrin və əməlin azadlığını genişləndirir. İlahi qüdrəti elan edən islam insanı yaradıcıdan başqa heç kəsə, heç nəyə güvənməməyi, kömək üçün yalnız Allaha müraciət etməyi, bununla bərabər, insana fəxrlişməyi və ayıq başla fəaliyyət göstərməyi məsləhət görür. İnsanın heyvandan köklü surətdə fərqi onun fikirləşmə bilməyi və fikirləşdiyini etməyi bacarmağındadır. Bütövlükdə Abdonun fikrincə islam – ilahi yazısı ilə iradə azadlığı arasında orta mövqə tutmağa məcbur edir. Həm mütləq fatalizm və həm də tam volyuntarizm kimi ifrat nöqtəyi nəzərdən uzaq durmağı məsləhət görür.

Gözəllik və eybəcərlik xeyirxahlıq və qüsurlu, xeyir və şəh dünyada obyektiv olaraq mövcuddur. Lakin insan nəyin yaxşı, nəyin pis olmasını özü həll etməlidir, müstəqil surətdə «instruksiyasız» hansı əməlin düzgün, hansının səhv olduğunu özü müəyyənləşdirməlidir. Abdo xeyrin və şəhin müxtəlif təriflərinin olduğunu etiraf etmişdir.

Bura insanın xoşbəxtliyi və bədbəxtliyi, tərəqqi və deqradasiya

siya, millətlərin böyüklüyü və tənəzzülü məsələləri də daxildir ki, Abdo onlara tərif verməkdən yayınır. Ağıl zəruri varlığı və onun atributlarını dərk etməyə qadirdir. Doğrudur, bu bilik bütün insanlara eyni səviyyədə aid deyildir. Yalnız saf və mükəmməl ruha malik olan Allah tərəfindən seçilmişlə, zəruri varlığı dərk edə bilər. Abdo qeyd edir ki, bütövlükdə insan ağılı ölümdən sonra həyatı axıra qədər onun təbiətini (xarakterini) dərk edə, anlaya bilməkdə kompetentli deyildir. Yalnız çox az adamlar, yalnız Allahın mükəmməl ağıl və qavrayış nuru verdiyi adamlar buna nail ola bilər.

Sadə insanın ağılı Allahı dərk etməyə qadir deyildir. Bura Allahın atributları və həyatın bir sıra aspektləri də daxildir. Eyni zamanda bir sıra ritual və göstərişlərin, mərasimlərin (dua, ibadət, ziyarət, asketizm) mahiyyətinin də dərk edilib, edilməməsi də bura daxildir. Burada insan vasitəçiyə, peyğəmbərə – Allahın seçdiyi rəsulun köməyinə ehtiyac hiss edir. Həmin seçilmişlər iki dünya – real və axirət dünyası arasında da vasitəçi rolunu yerinə yetirə bilərlər. Onlar ilahi qanunların daşıyıcılarıdır. İnsanlara axirət dünyasının necə olacağı haqqında məlumatı da həmin vasitəçilər verir. Abdo peyğəmbərliyin zəruriliyini əsaslandırır. Adamlar çox vaxt ləyaqətli və ləyaqətsizlər arasında fərqi görə bilmirlər. Bunun üçün peyğəmbərlər onları həqiqət yoluna istiqamətləndirirlər.

Peyğəmbərlik bir növ kollektiv ağıldır (bəşəriyyət üçün peyğəmbərlər necədirsə, ağılda insan üçün odur). Abdonun şərhində peyğəmbərlikdə fəvqəltəbiiyyət yoxdur. Allahın seçdikləri ilahi parıltı deyildir. O da insandır. Lakin digər insanlardan özünün intellekti və mənəvi saflığı ilə seçilir. Vəhy möcüzəsi – Abdoya görə qeyri-real hadisə kimi təsnif olunmamalıdır. O vəhyi də düzgün şərh etməyə çalışır. Onun insanın özündə üzə çıxartdığı bilik olduğunu, mütləq mənada qəbul etdiyi, Allahın tərəfindən vasitəçi və yaxud vasitəsiz verilməsinə olan inamdır. Abdo müsəlman dogmatikasının – mələklər haqqında fikirlərinə əsaslanır. Lakin o, həmin fikri özü bildiyi kimi şərh edir. Ələ keçməz qeyri – maddilikdə ilahi biliyin özünə məxsus radiasiyasıdır. Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi vəhyin vasitəçi olmadan belə alınmaq imkanını da qəbul edir. O eyni zamanda peyğəmbərliyin sonu haqqında ənənəvi müsəlman nöqteyi-nəzərini müdafiə edir. Bunun özünü də islam dininin mükəmməlliyi ilə əlaqələndirir.

Lakin Abdo onu da bildirir ki, peyğəmbərlər də səhv edə bilərlər, lakin digər öləri insanlardan dəfələrlə çox az səhv edirlər. O, Quranın mənşeyi haqqında ortodoks təlimlərin, o cümlədən mötezillərin fikirləri ilə razılaşır. Eyni zamanda müqəddəs yazının yaradıl-

dığını təsdiq etməklə, onun orijinalının səmada saxlanıldığını inkar edir.

Ümumiyyətlə, Məhəmməd Abdonun «Tövhid haqqında traktatı»nın müasir islamın inkişaf tarixində mühüm rol oynadığı xüsusi vurğulanır.

Bəzi tədqiqatçılar müəllifi ardıcıl olmamaqda günahlandırırlar. Xüsusilə, etiqad və ağılın nisbəti məsələsində özünü daha aydın şəkildə göstərir. Məsələn, bəzən elan edir ki, ağıl üçün mümkün olmayan heç nə yoxdur. Yəni zəruri varlıq və onun mükəmməl atributları rəasional olaraq dərk oluna bilər. Bəzən isə deyir ki, bizim ağılımızın ən yaxşı halda dərk edə bildiyi şeylərin mahiyyəti deyil, onun aksidensiyalarıdır. Əlbəttə tənqidçilərin nəyi götürdüyünü, necə izah etdiyini bir kənara qoysaq, Abdoda ziddiyyət yoxdur. O həmin məsələdə intellektin səviyyəsini nəzərdə tutur.

Tradisionalistlər əvvəl inanır, sonra isə həmin etiqadın sübutunu tələb edirlər fikrini tənqid edən Abdo «əvvəl sübut et, sonra inan» prinsipini irəli sürürdü. «Quranın şərhini» aid kitabda müəllif haqlı olaraq qeyd edirdi ki, müqəddəs yazıda «Avtoritə etiqad etmək üçün ağıl lazım deyildir». Bu isə allahsız üçün xarakterikdir. Abdo avtoritə kor-koranə etiqadın əleyhinə çıxır. Quranın surələrindən gətirilən misallarda da dindarların diqqətli olmasına dair fikirləri müdafiə edir. O idealistdir və hesab edirdi ki, sosial tərəqqiyə yol əxlaqi cəhətdən təkmilləşməkdir. Əxlaq isə öz növbəsində dinə arxalanır. Etikanın əsası ənənələrə inamdır. Ona görə də mənəvi xarakter yalnız din vasitəsilə mümkündür. Dini faktor ictimai və şəxsi etikada ən qüdrətli amildir. Əxlaqi təkmilləşməyə böyük yer verən Abdo dini reformasiyalara da müstəsna rol ayırır. Abdoya görə din insan fəallığının impulsu (təkanvericisi) və mənbəyidir. Ortodoks teoloqlardan fərqli olaraq o belə hesab edirdi ki, maddi rifaha Allahın iradəsi ilə deyil, insanların fəaliyyəti sayəsində nail olmaq olar. Onun fikrincə fəaliyyət insan cəmiyyətinin qanunlarına müvafiq gəlməlidir. Son nəticədə isə o prinsiplər Allahdan gəlməlidir. Xalqın yüksəlişi və yaxud tənəzzülü ictimai inkişafın ilahi qanunlarının düzgün anlaşılmasından asılıdır.

MƏHƏMMƏD İQBAL (1873-1938)

Məhəmməd İqbal 1873-cü ildə Hindistanın Pəncab vilayətinin Sialkot yaşayış yerində anadan olmuşdur. O XVII əsrdə müsəlmanlığı qəbul etmiş Kəşmir brəhmən-

ləri nəslinin nümayəndəsi kimi tanınır. 1857-ci ildə baş verən sipahilər üsyanı ingilis hökumətinin silkələsədə Britaniya müstəmləkəçiliyi hələ də möhkəm idi. Müsəlman hakimiyyəti tənəzzülə uğramışdı.

Məhəmməd bütün şüurlu həyatını öz vətəninə islamın dini, sosial, siyasi və s. nüfuzunu aşağı salmaq istəyənlərə qarşı mübarizəyə sərf etmişdir. Öz dövrü üçün unikal bir hadisə olan onun zəngin ədəbi və fəlsəfi irsi islamın inkişaf yollarını tədqiq etməyə və cəmiyyətdə islamın əvvəlki mövqelərini bərpa etməyə yönəldilmişdir.

İqbal ibtidai təhsilini Sialkot və Lahorda almışdır. O burada ərəb, fars və ingilis dillərini, eləcə də dini elmləri dərinlən öyrənmişdir. 1893-1897-ci illərdə Lahordakı Şərq kollecində Ed. Arnoldun yanında təhsil alan İqbal ilk dəfə olaraq Qərb fəlsəfəsi ilə yaxından tanış olmuşdur. Elə həmin kollecdə 1899-cu ildə o fəlsəfə magistri dərəcəsinə almış və ərəb dilini tədris etməyə başlamışdır. Elə bu zamandan onun poeziya sahəsində klassik fars və urdu poeziyası üzrə yaradıcılığı başlanmışdır. Həmin dövrdən başlayaraq o Avropa ədəbiyyatı təsirini, xüsusilə, Vordevort və Kolricin poeziyasının təsirini öz üzərində hiss etmişdir. 1905-ci ildə İqbal Kembriç universitetində hüququ öyrənməkdən ötəri Hindistanı tərk etmişdir. Lakin tezliklə fəlsəfə onun bütün fikirlərinə hakim kəsilmişdir. Trinit kollecində Hegel və Kant fəlsəfəsini öyrənmiş Avropa fəlsəfəsinin əsas istiqamətləri ilə yaxından tanış olmuşdur. Fəlsəfəyə maraq Məhəmməd İqbalı Heydelberq və Münhenə gətirmiş, 1907-ci ildən Nitşe fəlsəfəsinin cazibəsinə daxil olmuş və xeyli müddət onun təsiri altında olmuşdur. Elə burada da o «İranda metafizikanın inkişafı» adlı dissertasiya yazaraq fəlsəfə elmləri doktoru elmi dərəcəsinə alır. N.İ. Priqarina M. İqbalın doktorluq dissertasiyasını layiqli iş kimi yüksək qiymətləndirmişdir. İlk mənbələrdə əsaslanma, dəqiq ifadə olunma, düşünülmüş struktur, definasiyaların (təriflərin, şərhlərin) gözəlliyi adamı valeh edir. Müsəlman mədəniyyətinin nümayəndəsi kimi eyni zamanda qərb fəlsəfəsinin metodologiyasına yiyələnmiş alim kimi M. İqbal böyük üstünlüklərə malik olmuşdur.²⁶³ Əsərin məzmununa gəldikdə isə o göstərirdi ki, M. İqbalın əsəri İranda bütün tarixi boyu mövcud olan fəlsəfi konsepsiyaların qısa tarixidir.²⁶⁴

1908-ci ildə onu Londondakı məktəbə dəvət edirlər. Elə həmin ildə o bir hüquqşünas və filosof kimi Hindistana qayıdır. Hindistana qayıtdıqdan sonra İqbal Lahordakı hökumət kollecində fəlsəfədən dərs

²⁶³ Пригарина Н.И. Поэзия Мухаммада Икбала. М., 1972, с. 63

²⁶⁴ Yəni orada

deməyə başlamışdır. Elə həmin dövrdən başlayaraq Britaniya ağalığı şəraitində Hind müsəlmanlarının həyatının yaxşılaşdırılması istiqamətində işlər görməyə cəhdlər etmişdir. Avropaya yola düşməzdən əvvəl o artıq Hind milli konqres partiyasına simpatiya bəsləyən bir millətçi kimi formalaşmışdı. Müsəlman separatizmini müdafiə edən ümum Hindistan müsəlman liqasını müdafiə edən kommunalistə çevrilmişdir.

Qeyd etmək lazımdır ki, Məhəmməd İqbal öz ideyalarını fəlsəfi-poetik dildə ifadə etdiyindən ingilislər onun fəaliyyətində özləri üçün heç bir təhlükə görmürdülər. Hətta ona 1922-ci ildə per titulu vermişdilər. 4 il sonra, yəni 1926-cı ildə İqbal Pəncabın Qanunverici Şurasına seçilərək Müsəlman liqasına daha da yaxınlaşmışdır. O müsəlman separatizmini müdafiə etməklə Hindistanın tərkibində müsəlman dövlətinin yaradılması ideyasını bəyənirdi. Bu dövlət tez-gec müstəqil olmalı idi. Əslində müsəlman çoxluğu olan dövlətin Hindistandan ayrılması, daha dəqiq desək, Hindistan Federasiyası tərkibində dövlət qurumu kimi fəaliyyət göstərməsi ideyası ilk dəfə olaraq 1930-cu ildən Məhəmməd İqbal tərəfindən irəli sürülmüşdür. Lakin o bütün hallarda siyasi xadimdən çox intellektual olmuş, islam fikrinin inkişafına öz töhvəsini vermişdir. Elə buna görə də Məhəmməd İqbal müsəlmanların mədəni həyatında özünün layiqli yerini tuta bilmişdir. Müasiri olduğu filosoflar arasında Məhəmməd İqbal unikal fiqur olmuşdur. Öz yaradıcılığında təkəcə Şərqin teologiya, mistisizm və fəlsəfəsini deyil, həm də Qərbin fəlsəfi cərəyanlarının dərinlən bilicisi olduğunu göstərmişdir. Onun dərin biliyi fars və urdu poeziyasının emosional təsiri ilə birləşmiş və qüdrətli qüvvəyə çevrilmişdir. Onu məşğul edən başlıca mövzu islam dünyasının taleyi olmuşdur. O sırf fəlsəfi sosiologiyadan ayıran boşluğu doldura bilmiş, bu isə onun da görkəmli filosof və islam mədəniyyətinin təbliğatçısı olmağına kömək etmişdir. İqbal əmin idi ki, öz taleyinin potensialını reallaşdırmaqla müsəlmanların mənəvi xilasını və siyasi emansipasiyasını həyata keçirmək olar. İslam həmin taleyin reallaşmasının açarıdır. Çünki dini etiqad müsəlmanın həyatında başlıca cəhətdir. Onun fikrincə insanın mövcudluğunu din müəyyənləşdirir və dinin köməyi ilə insan ən yüksək zirvələri fəth edə bilər. Digər islam modernistləri kimi İqbal da islamın ilkin tarixini ideallaşdırmışdır. O belə hesab edirdi ki, Məhəmməd peyğəmbər icma yaradan zaman müsəlmanlar öz mənəvi qüdrətinin və dünya ağalığının zirvəsinə çatmışdılar. Bununla insan taleyi potensialının tam reallaşmasına nail ola bilmişdilər. Keçmiş bu cür görmək gələcəklə fərəhlənməyə imkan vermişdir. O tam əmin idi ki, yalnız islamın intibahı kontekstində insan özünün taleyinin bütün

potensialını reallaşdırı bilər. Ruhun mükəmməlliyi sosial münasibətlərin nailiyyətləri ilə müşayiət oluna bilər. Lakin mütəfəkkir alimin əsərləri olmuşlara kədərli qayıdışa çağırış hesab olunmamalıdır. İslam və onun tarixini idealizə edən İqbal həmin idealizə edilmiş obrazı müasiri olduğu dəyər və qaydalarla zənginləşdirmiş, Məhəmməd icmasının nümunəsində və islam etiqaının göstərişlərini yeni qüvvə ilə tamamlamış, Qərbin nailiyyətləri və uğurları qarşısında geri qalmamağa çalışmışdır. Qərbin təsiri İqbalın şüurunda möhkəm kök salmış və onun dünyagörüşündə açıq-aydın müşahidə edilmişdir. Onun bəzi əsərlərində qərb sivilizasiyasının bir sıra aspektlərinin, xüsusilə, sekulyarizasiyanın tənqidi onun qərb fikrindən götürdüyü böyük material üzərində nazik pərdə hesab oluna bilər.

İlkin islamı ideallaşdırmaqla yanaşı o eyni zamanda dini reformalara çağırışı unutmamışdır. O təsdiq etmişdir ki, islam bəşəriyyətə yalnız islahat yolu ilə Məhəmməd ideallarının ruhunda şərh edilməsi əsasında xidmət edə bilər. Burada isə mistik müdriklik və fəlsəfi təhlildən bir alət kimi istifadə olunmalıdır. İqbal bu addımları nə innovasiya, nə də islahat kimi deyil, islamın təkrar «vəhyi» və rekonstruksiya kimi şərh etmişdir. O inanırdı ki, islamın obyektiv, daxili həqiqi mahiyyəti əsrlər boyu obskurantist praktika, mədəniyyət üzərində qəyyumluq edən və sufi şeyxləri davakar hökmdarlar və alimlər tərəfindən istiqamətləndirilmişdir və çox vaxt pərdə arxasında gizlədilmişdir. Əslində elə onlar islamın təhrif olunmasına möminlərin həqiqi yoldan dönməsinə, islamın parlaq hökmranlığının tənəzzülünə, həmin dinin qüdrətinin zəifləməsinə səbəb olmuşdur.

Yazdığı dissertasiyada M.İqbal sufiliyə ümumi yanaşma metodundan istifadə etmişdir. Ona görə sufilik müsəlman orta əsrlərinin fəlsəfi cərəyanlarından və təlimlərindən biridir. Eyni zamanda M.İqbalın sufiliyə bir neçə aspektdən yanaşması məlum olur. Ona qeyri tənqidi münasibətin olduğu da bu qəbildəndir.

O, 1) sufiliyi fərdi davranışın praktikasını kimi və 2) sufilik orta əsrlər islamında fəlsəfə ilə məşğul olmaq formasını kimi şərh etmişdir. Dissertasiyasında M.İqbal sufi mistisizminin banisi hesab etdiyi İbn Ərəbiyə öz münasibətini bildirmir. Sufiliyin meydana gəlməsi haqqında üç mülahizənin mövcudluğunu qeyd edir. Bəziləri belə hesab edirlər ki, sufilik Vedantlardan yaranmışdır. İkinci qrupa görə o neoplatonizmin məhsuludur. Üçüncü qrupa görə isə sufilik arilərin semit fəlsəfəsinə reaksiyasıdır. O belə hesab edir ki, sufiliyin yaranması sualına düzgün cavab verməkdən ötəri islam həyatının VIII əsrin sonundan IX əsrin birinci yarısına qədər əsas siyasi sosial və intellektual şəraitini

öyrənmək zəruridir. Eyni zamanda sufiliyə neoplatonizmin metafizikasının, roma skeptisizmi və stoisizmin, xristianlığın etik aspektlərinin və s.-nin təsirini də qeyd edir. Sufiliyə panteizmi aid edən M.İqbal onun dörd əsas prinsipini sadalayır.1) görünməyəne (Allaha) etiqad; 2) görünməyənin axtarışı; 3) görünməyənin dərki və 4) görünməyənin reallaşması.

İnsan əməlinin ideali zülmətin kölgəsindən azad olmaq, azadlığın isə zülmətdən xilas olması bu işığın işıq kimi dərk edilməsidir.²⁶⁵

Öz qüdrətini geri qaytarmaq, öz taleyinin potensialını reallaşdırmaq üçün müsəlmanlara öz dinlərinin qiymətsiz həqiqətinə nail olmaq imkanı verə bilər. Əlbəttə əksəriyyət tam şəkildə düzgün anlayır ki, müşahidə olunan islam həqiqi islam deyildir. Əgər müsəlmanlar öz dinlərinin gizli həqiqətlərini görə bilsələr, onlar islamın əvvəlki qüdrətini bərpa edə bilərlər. O ilk əsərlərində müsəlmanları məhəbbət və azadlıq simlərində çala-çala islama yeni baxışı formalaşdırmağa cəhd etmişdir. Bu romantik məhəbbət deyil, siyasi azadlıqlar deyil, həqiqətə məhəbbətlə əlaqədar olmalıdır. Mədəni təhriflər sayəsində indiki vəziyyətə düşən islamın əvvəlki mövqeyi bərpa olunmalıdır.

Bütün hallarda Məhəmməd İqbal ən mürəkkəb fəlsəfi baxışlarını özünün emosional və obrazlı poeziyası vasitəsilə verməyə çalışmışdır. O mənəvi yüksəkliyə çatmaqdan ötəri müsəlmanların çox iş görməyə borclu olduqlarını qeyd etmişdir. O islam fəlsəfəsində olduğu kimi fars və urdu poeziyasında böyük fiqur olmuşdur.

İqbal fatalizmi rədd etmişdir. O tarixə müsəlmanlara xas olan bir hadisə kimi Allahın iradəsi ilə müəyyən məsələlərin reallaşması səhnəsi kimi deyil, insanların özlərinin potensialının özləri tərəfindən reallaşdırılması meydanı kimi baxmışdır. Onun yaradıcılığı müsəlmanları ruhlandırılmış öz tale və həyatlarını öz əllərinə almaq qətiyyətini möhkəmləndirmiş, tarixi yaratmağa çağırmış, tarixin əlində oyuncaq olmamağı tövsiyyə etmişdir. İqbal üçün tarix sakral deyildir və buna görə də onu dəyişdirmək, onun gedişinə təsir etmək mümkündür. Bu dünyadakı hadisələrə laqeyd münasibət haqqında Kantın konsepsiyasının təsiri altında yaranmışdır. Həmin yanaşma islam teologiyası və fəlsəfəsində möhkəm kök salmış Əşəri ənənələrinə tam zidd idi. Əşəri ənənəsinə görə tarixdə Allahın iradəsi hökm sürdüyündən tarix sakraldır. İnsan üçün İlahi müdriklik əlçatmaz olduğundan onlar nə tarixin məqsədəuyğunluğunu rədd edə bilməz, nə də onun gedişini dəy-

²⁶⁵ История современной зарубежной философии. Компаративистский подход. Санкт-Петербург. 1997, с. 139

işməyə cəhd edə bilməz. Müsəlmanları tarixin gedişinin oriyentasiyasını dəyişdirməyə ruhlandırان, həmin ideyaların reallaşmasını islamın rasional şərh yolu ilə gücləndirilməsinə çağırان İqbal müəyyən mənada filosof-mütəzililərin arzularını gerçəkləşdirmişdir. Məlum olduğu kimi mütəzililərin həmin fəlsəfi ideyaları əsərilər tərəfindən arxa plana keçirilmişdi. İqbal aydın surətdə dərk edirdi ki, islamın sistemli surətdə rasionallaşması yalnız o halda mümkündür ki, «müsəlman» anlayışının özü konkretləşməli və dəqiqləşdirilməlidir. Ona görə də o islam etiqadının çoxsahəliliyinin məhdudlaşdırılması imkanlarını axtarır. Bu isə müxtəlif məktəb və təriqətlərin fundamental vəhdətinə nail olmağa imkan verə bilərdi. O islam məktəblərinin fərqlərinə deyil, ümumi cəhətlərinə daha çox fikir verirdi. Elə bu istiqamətdə də o islamın ən qədim dövrlərini təriqətlərin, məktəblərin mövcud olmadığı dövrlərini ideallaşdırırdı. Onun islama aid baxışları sadə, safliq, qədimlik ruhunda olmuşdur.

İqbalın əsas ideyalarından biri də insanın və cəmiyyətin təkmilləşdirilməsi hesab oluna bilər. İslam dininin reformasiya və rasionallaşması nə vaxtsa Məhəmmədin icmasında öz təcəssümünü tapan tamamilə mükəmməl sosial modelin bərpa edilməsinə xidmət etməli idi. Həmin sosial model sayəsində insan özünün ən yüksək ideallarının təcəssümünə nail ola bilər. Bu vəzifənin həyata keçməsi hər bir şəxsiyyətin özünü təkmilləşdirilməsindən başlanmalıdır. Həmin şəxsiyyətlər nümunə kimi Məhəmməd peyğəmbərin şəxsiyyətini ideal götürməlidir. Bu proses mükəmməl cəmiyyətin yaradılması ilə kuliminasiya nöqtəsinə çatmalıdır. Beləliklə, Hindistan müsəlmanlarının siyasi qüdrətinin yüksəlişi islamın intibahı ilə müəyyən edilir. Lakin bu perspektiv İqbal tərəfindən təkcə siyasi deyil, (onun müsəlman siyasətinə böyük təsir göstərməsinə baxmayaraq) fəlsəfi mövqedə olmuşdur. İqbal Nitschenin fəvqəlinsan konsepsiyasını sufiliyin ideal insan (əl-insan əl-kamil) doktrinası ilə birləşdirir, bununla da insanın inkişafı və sosial dəyişikliklər üçün universal oriyentir yaratmağa cəhd etmişdir. O Allahda Kamil Onu görür. Həmin «O» keçmişin Allahundan daha yaxın, daha doğmadır. «Cavidannamə» («əbədiyyət kitabı»nda göstərdiyi kimi Allah— ali idealdir. Buradan insanın inkişafının İqbal sxemi Onu ən böyük zirvəyə çatdırır. Bu ilahi konsepsiya sufiliyin əl-insan əl-kamil idealını xatırladır və heç şübhəsiz, Nitschenin «fəvqəlinsan»ının paralelini ifadə edir.

Öz baxışlarını təsvir etməkdən ötəri Məhəmməd İqbal sufi müqəddəsi Cəlaləddin Ruminin təlimindən istifadə edir. Bu təlimdə dairəvi əbədi proses — enmə və yüksəlmə (ondan ona) prosesi mühüm

əhəmiyyət daşıyır. Rumi sufi təcrübəsini əlkimyəvi prosesinin terminlərindən istifadə etməklə təbliğ edir. Burada insan ruhunun metalı ilahi kamilliyin qızılına transformasiya olunur. İqbal «Cəbrayılın qanadları» əsərində Cəlaləddin Rumini təkrar edir. İqbal təsdiq edir ki, həyat ölümə baxmayaraq davam edir. Çünki ruh ölməzdir. Həyat ölümdən sonra da davam edir. Bura dirilmə prosesi də daxildir. Ölmə və dirilmə ilə insan həyatı özünü təkmilləşdirir. Bəşəriyyətin yüksəlişi zamanın ötəri dövrləri ilə sıx əlaqədar olduğundan İqbal Rumiyə əsaslanaraq qədim müsəlman qaydalarının gəlişinə ümid bəsləyir. Bu vəziyyətdə insanı triumfial kamilliyin yaranmasına imkan verəcəkdir. Bu vəziyyətdə insanı və sosial inkişaf davam edəcəkdir. Sufilərin və Nitschenin başa düşdükləri kamilliyə nail olmaq mümkün olacaqdır. İqbal bu kamilliyi dövlət kimi təsəvvür etmişdir. Həmin dövətdə Məhəbbət və Elm (bunlar isə Şərqi və Qərbi simvollaşdırır) xoşbəxtcəsinə eyni intellektual məkən əldə edir. Hər bir doğumunda insan daha yüksək və kamil cəmiyyətdə daha kamil mənəvi inkişafa çatır. Çünki insan elə bir mahiyyətə (couhar) malikdir ki, bu da özlüyündə kamilliyə transformasiya olunur. Lakin bu proses əlaqələndirici həlqənin hesabına baş tutur. Bu isə İslam həqiqətidir. Çünki İslamda həmin prosesin «proqramı» mövcuddur. Əgər meditasiya və asketizm sufi ruhlu mənəvi yüksəlişə hazırlayırsa İqbalın sxemində bu funksiyayı şəxsi və ictimai həyatın fəallaşmasının xeyrinə fatalizmdən imtina olunması yerinə yetirir. Mənəvi yüksəliş özünün kulminasiyasına «İslam dövləti»ndə çatır. İqbalın təsvir etdiyi bu dövlət faktiki olaraq sufi mənəvi ekstazına çatmaqla bərabərləşdirilir.

Sufiliyin İqbala təsiri burada açıq-aydın görünür və diqqəti daha çox cəlb edir. Bütövlükdə İqbal sufiliyi fərdi mənəvi xilasa çalışdığına görə inkar etsə də özü də çox vaxt fərdi xilas olmanın dini icmanın rekonstruksiyasından kənarında olmasını qəbul etmirdi. Dini icmanı mənəvi vəhdətə əsaslanan və Məhəmməd peyğəmbərin yaradıcılıq məhsulu olması kimi başa düşən Məhəmməd İqbal onu daim müdafiə etmişdir. Lakin sufiliyin İqbal tərəfindən tənqidi təlimin daha inandırıcı aspektlərinə aid edilmirdi.

İqbal özünün sufiliyə münasibətini məqalələrindən birində aşağıdakı kimi ifadə edir. Öz təbiətinə və ailə ənənəsinə görə mən mistisizmə meyilliyəm. Qərb fəlsəfəsini öyrəndikdən sonra bu meyl daha da güclənmişdir. Çünki Qərb fəlsəfəsi bütövlükdə panteizmə (vəhdət əl-vücüd) yönəlmişdir.²⁶⁶ İqbala görə sufilər tövhid və vəhdət

əl-vücut konseptlərini səhv başa düşürlər. Bu terminlər qətiyyətlə tautologiya deyildir. Birinci termin dini sahəyə, ikincisi isə fəlsəfi bilik sahəsinə aiddir. O sufiliyin bir sıra mühüm aspektləri baxımından «Baş sufi» İbn Ərəbi ilə razılaşmadığını elan edir.²⁶⁷

Bir çox münasibətlərdə İqbalın dünyagörüşü Qərb fəlsəfəsinin bəzi ideyalarından istifadə etməklə sufiliyin modernizasiyasından başqa bir şey deyildir. Sosial inkişaf problemi müsəlmanların mənəvi inkişafı və kamilləşməsi ilə sıx bağlı olan problem olmuşdur. Bu aspekt Hindistanda Britaniya ağalığının zəiflədiyi dövrdə müsəlmanların siyasi fəallığına mühüm təsir göstərmişdir. Bu həm də sonrakı dövrün müsəlman mütəfəkkirlərinin islamın dirçəlişi tərəfdarlarının nəzəriyyəsinin formalaşmasında mühüm rol oynamışdır.

İqbal fəvqalədə dərəcədə məhsuldar və orijinal mütəfəkkir olmuşdur. O islam həyat tərziində fəlsəfi və dinində bir sıra tendensiyaları birləşdirməyə çalışmışdır. Əsas məqsəd isə islam etiqadında reformasiya aparmaq, onu müasir prinsiplərlə zənginləşdirmək və onda yaradıcı qüvvələri oyatmaq olmuşdur. O fikrini Qərb fəlsəfi ilə, islamın mənəvi xilas intellektual dəyişikliklər və ictimai inkişaf ilə əlaqələndirməyə çalışmışdır. Görkəmli şair, yüksək istedadlı filosof geniş auditoriyanı ələ almaq qabiliyyətinə malik olmuşdur. İslamda İqbal təlimi ilə əlaqədar konkret fəlsəfi məktəb olmasa da, şübhəsiz çoxsaylı müsəlman filosofu və intellektualları onun zəngin irsindən gen- bol istifadə etmişlər. Onun metodologiyası çoxları üçün faydalı olmuşdur. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, İqbalın fəaliyyəti və yaradıcılığı islamın intibahına və Pakistan dövlətinin yaradılmasında əvəzedilməz rol oynamışdır.

ZİYA GÖYALP (1876 - 1924)

Böyük sosioloq, filosof, şair, publisist, tarixçi, siyasətçi, ictimai xadim, millətsevər Ziya Göyalp 23 mart 1876-cı ildə Diyarbəkirdə ziyalı ailəsində anadan olmuşdur. Əsil adı Mehmet Ziyadır. Atası Mehmet Tofiq Əfəndi bir sıra vəzifələrdə işləmiş, bir müddət isə rəsmi qəzet olan «Diyarbəkir»in redaktoru olmuşdur. Ziya 1883-1894-cü illərdə ilk və orta təhsilini elə doğulduğu doğma Diyarbəkirdə almışdır. Atasını erkən itirdiyindən əmisi ona himayə etməli olur. Təhsil aldığı dövrdə Ziya ərəb, fars və fransız dillə-

rini öyrənir. Şərq sufi filosoflarını xüsusilə Qəzali, Mühəyiddin, Ərəbi və başqalarının yaradıcılığı ilə yaxından tanış olur. İslam fəlsəfi ilə yanaşı Qərb fəlsəfəsinə də öyrənir. Şərq və Qərb fəlsəfəsinə bir-birilə bərabər bilmədiyindən onda bir növ ruh düşünlüyü yaranır. O, təhsilini artırmaq üçün İstanbulla getmək istəyirsə, əmisi və dayısı ona icazə vermirlər. Ruh düşünlüyü onu rahatlıq vermir. O, intihar etmək istəyir. Başına vurduğu güllə alın sümüyündə ilişib qaldığından o salamat qalır. Müəyyən müalicədən sonra sağalan Ziya Göyalp 1895-ci ildə gizlincə İstanbulla gəlir və pulsuz pansionatı olan Ali Baytar məktəbində oxuyur. 1899-cu ilə qədər burada təhsilini davam etdirir.

Təhsil aldığı illərdə Sultan Əbdülhəmid rejiminə qarşı mübarizə aparən təşkilatlara əlaqədar olduğundan 1899-cu ilin mart ayında həbs olunur və 9 ay «Taşqışla» həbsxanasında yatdıqdan sonra 1900-cu ildə Diyarbəkire sürgün edilir. 1908-ci il inqilabından sonra «İttihad və tərəqqi» partiyasının Diarbəkir şöbəsini təşkil edir. Bu dövrdə siyasi fəaliyyətlə yanaşı elmi və ədəbi fəaliyyətlə də məşğul olmaqla bərabər mütaliəsini də davam etdirir. O, Şərqin görkəmli mütəfəkkirləri ilə yanaşı, Qərb filosoflarının, o cümlədən, Dyürqheyim, Demolen, Berqson, Fule, Tard, G.Fixte kimi alim və sosioloqların əsərlərini dərinləndirən öyrənmişdir. Əldə etdiyi bilik türk mənəviyyatının araşdırılmasında ona yaxşı bir yaradıcılıq rolunu oynaya bilmişdir.

1910-cu ildə Səlanikdə «İttihad və tərəqqi» partiyasının qurultayında partiyanın mərkəzi komitəsinin üzvü seçilir. Elə burada da Ziya Göyalp partiyanın litseyini təşkil edərək ilk dəfə sosiologiya elmini tədris proqramına saldı. O, Ömer Seyfəddin və Əli Canib ilə birlikdə «yeni dil» uğrunda mübarizəyə başlamışdır. Elə həmin zaman Ziya Göyalp türkçü, sosioloq, filosof kimi məşhur olmuşdur. O, 1914-cü ildən 28 yanvar 1919-cu ilə qədər (İstanbulu ingilislərin tutmasına qədər) İstanbul universitetində sosiologiya professoru kimi fəaliyyət göstərmişdir.

O ciddi elmi və ədəbi çalışmaları ilə türkçülüğü elmi sistem şəklinə salmışdır. Ziya dərs zamanı həbs edilir və Yusif Akçura, Əhməd Ağa oğlu və s. kimi görkəmli türkçülər ilə birlikdə ingilislər onu Malta adasına sürgün edirlər. Ankara hökumətinin səyi nəticəsində 1921-ci ilin may ayında yoldaşları ilə sürgündən azad edilmişdir. Bu dövrdən başlayaraq o bir sıra vəzifələrdə çalışmışdır. 1923-cü ildə Böyük Millət Məclisinə millət vəkili seçilmişdir. Bütün şüurlü ömrünü millətinə həsr edən Ziya Göyalp çox az yaşamışdır. Bir qədər xəstə yatdıqdan sonra 25 oktyabr 1924-cü ildə dünyasını dəyişmiş və Sultan Mahmud türbəsi qəbristanlığında basdırılmışdır. Ömrünü sıxıntılar içə-

²⁶⁷ Yəne orada

risində yaşayan Ziya Göyalp ancaq millətini düşündü. Yusif Ziya Ortaçın sözləri ilə desək, «Ziya Göyalp pulu tanımadan yaşadı, tanımadan öldü». Müasir Türkiyənin ictimai – fəlsəfi fikrində bütöv və elmi cəhətdən əsaslandırılmış vətənpərvərlik konsepsiyasını Ziya Göyalp irəli sürmüşdür. Ümumiyyətlə, Türkiyə fəlsəfi fikrinin çağdaş renessansı Ziya Göyalpın adı ilə bağlıdır. Məlum olduğu kimi XIX əsrin ortalarından başlayaraq müsəlman fəlsəfəsinin növbəti yüksəlişi ilə əlaqədar olaraq onun tarixinin yeni mərhələsi başlanır. Müsəlman fəlsəfəsinin renessansının həmin mərhələsinin səciyyəvi cəhəti, orta əsrlərin geriliyinə və Avropa müstəmləkəçiliyinə qarşı mübarizəyə istiqamətlənən filosofların əsas diqqətini abstrakt – metafizik problemlərə deyil, əksinə konkret sosial- fəlsəfi problemlərə verməsidir. Onlar siyasi liderlər, sosial reformatorlar və fəaliyyət adamları kimi çıxış edirdilər. Ziya Göyalpın mədəniyyət, sivilizasiya konsepsiyaları onun əsas ideyası olan türk millətinin intibahına istiqamətlənən türkçülük konsepsiyasının təbliğinə xidmət etməli idi.

Atasının dünyasını çox tez dəyişməsinə baxmayaraq Ziya Göyalpın dünyagörüşünün formalaşmasında mühüm rol oynamışdır. Öz xatirələrində Ziya Göyalp atasından başqa iki nəfərin də adını çəkir ki, onun elmi baxışlarının formalaşmasında onların əvəzedilməz rolu olmuşdur. Onlardan biri xristian müəllimi idi. Həmin müəllim Qərbi mədəniyyəti dəyərlərinə kor-koranə vurğunluq, milli mədəni xüsusiyyətlərinin inkarını olduqca zərərli hesab edirdi. İkinci adam inqilabi hərəkat veteranı olmuşdur. Həmin veteran belə hesab edirdi ki, bütün inqilablara ziyalılar ideoloji cəhətdən hazırlamalıdır. Yalnız ideoloji cəhətdən hazır olan xalq inqilaba səsləmək mümkündür.

Ziya Göyalp haqlı olaraq türkçülüyn əsas ideoloqlarından biri hesab olunur. Həmin ideologiyanın intellektual lideri də Ziya Göyalpdir. Millətçilik ideyasına o birdən - birə deyil, tədricən gəlib çıxmışdır. Qabaqcıl türk ziyalılarının nümayəndələri kimi Ziya Göyalp da mədəni- etnik əlamətlərindən asılı olmayaraq bütün vətəndaşların bərabərliyini irəli sürən osmançılığı müdafiə etsədə eyni zamanda osmançılığın bəzi tərəfdarlarının bir sıra ideyalarını rədd edirdi. Həmin ideyalardan biri də dini və etnik mənsubiyyətindən asılı olmayaraq bir dövlətin bütün subyektlərinin bir millətin subyektləri hesab olunması fikri idi. Müəyyən müddət keçdikdən sonra osmançılıq ideologiyası dəyərlərini də Ziya Göyalp şübhə altına almağa başladı. Hətta bura siyasi ideal prinsipi də daxil idi. Bu fikrə gəlməyin səbəbləri kifayət qədər idi. Hər şeydən əvvəl həmin dövrdə Osmanlı imperiyasında yaşayan xristian xalqların milli – azadlıq hərəkatı başlamışdı. İkinci bir

tərəfdən Türkiyənin Balkan müharibələrində məğlubiyyəti də qeyd olunmalıdır. Həmin hadisələrin təsiri altında eləcə də müsəlman vilayətlərində başlanan üsyanlar osmançılıq və panislamizm ideyalarının nüfuzdan düşməsinə gətirib çıxardı. Türk ziyalılarının mühüm hissəsi türk millətçiliyi ideyası tərəfdarları sırasına qoşuldu ki, onlardan da biri Ziya Göyalp idi. Həmin mütərəqqi inqilabçı, mütərəqqi dəstənin sıralarında Yusif Akçura, Əhməd Ağaoğlu, Mehmet Əmin, Əhməd Fərid və başqaları aparıcı qüvvələrdən hesab olunurdu. «Türk ocağı» adlanan dərnəyin ətrafında birləşən adlarını çəkdiyim görkəmli ziyalılar sonralar Türkiyədə böyük şöhrət tapmış türk millətçiliyi ideologiyasının yararıb möhkəmlənməsində fəal rol oynamışlar.

Əslində «Türk ocağı» dərnəyi türk millətçiliyinin intellektual mərkəzi sayılırdı. Eyni zamanda həmin görkəmli ziyalılar «Türk yurdu» jurnalının redaksiya kollegiyasının aparıcı üzvləri idi.

Qeyd etmək lazımdır ki, türk millətçiliyinin digər nümayəndələrindən fərqli olaraq Ziya Göyalp türk millətinin intibahı konsepsiyasına elmi xarakter verməyə çalışmışdır. Avropa filosof və sosioloqlarının əsərlərini dərinləndirən mənimsəməsi bu işdə nəzəri bazanı yaratmağa böyük kömək etmişdi. O, Dyürqheymin sosial idealizm mövqeyindən çıxış edərək türk millətinin ictimai həyatının bütün sahələrində yeni dəyərlər və ideyalar qəbul etməsini zəruri hesab edirdi. Bu işə sosial inqilabın mühüm vəzifələrindən biri idi. Əslində dəyərlərin və idealların təbiəti, eləcə də bəşəriyyətin tərəqqisi üçün lazım olan zəruri dəyər və idealların yaradılması məsələsi ilə müasir fəlsəfə məşğul olur. Onun dəfələrlə öz-özünə verdiyi suallardan biri də dünyada hökm sürən bir – birinə zidd olan iki hadisəni – determinizm ilə insanın yaradıcılıq azadlığını necə bir araya gətirmək olar? – sualı olmuşdur. Qeyd olunan ziddiyyəti həll etməkdən ötəri, Ziya Göyalp fransız filosofu Alfred Folinin ideyalar – qüvvələr nəzəriyyəsinə müraciət edir. Həmin təlimə görə insan təfəkkürü elə ideyalar yaradır ki, onlar dünyaya daxil olan kimi özünü reallaşdıraraq fakta çevrilir. Həmin nəzəriyyəni inkişaf etdirərək Ziya Göyalp qeyd edir ki, əgər haqqında söhbət gedən ideyalar təkamülün əsas istiqamətlərinə uyğun gəlirsə o zaman onlar sadəcə ideyalar, anlayışlar deyil, dəyişdirici qabiliyyəti olan ideyalardır.

Qeyd etmək lazımdır ki, Alfred Folinin nəzəriyyəsi onu tam təmin etməmişdi. Çünki Z.Göyalp ictimai inkişafın ali məqsədi kimi müstəqil şəxsiyyət konsepsiyasını qəbul edə bilmirdi. Hətta Ziya Göyalpın ilk dövrlərdən irəli sürdüyü azadlıq ideali millətin azadlıq və müstəqilliyini nəzərdə tuturdu. Burada fərdin cəmiyyətə və onun din

və dövlət kimi münasibətlərinə münasibəti ilə bağlı olan münasibəti nəzərdə tutulmurdu. Ona görə də Ziya Göyalpın baxışlarına daha çox Dyürgheymin sosial idealizmi uyğun gəlirdi. Alfred Foli ideyaların ictimai xarakterini başa düşmürdü. Elə buna görə də o konkret cəmiyyətdə qəbul edilən ideyaların təbiətini izah edə bilmirdi. Bəzi ideyaların saxlanıldığı, digərinin unudulması səbəblərini izah edə bilməmək də bu qəbildəndir.²⁶⁸

Ziya Göyalp belə hesab edirdi ki, türk millətinin tərəqqisi bütövlükdə insanlar tərəfindən yaradılan və tarixi inkişafın gedişinə müvafiq gələn idealların təsiri altında baş verirdi. İnsan təfəkkürünün məhsulu olan ideallar da öz növbəsində ictimai inkişafa əks təsir göstərə bilir. Onun hərəkətverici qüvvəsi kimi çıxış edir. Ziya Göyalp millət və onun dəyərinin inkişafı məsələlərini özünün məşhur «Türkçülüynün əsasları» əsərində geniş surətdə təhlil etmişdir. O, millətə tərif verməzdən əvvəl ona qədər mövcud olan tərifləri də verməyi zəruri hesab etmişdir.

«Osmanlılara görə millət Osmanlı imperatorluğunda yaşayan bütün vətəndaşlardır: halbuki, bir imperatorluğun bütün əhalisini bir millət saymaq böyük səhvdir. Çünki, bu qarışımın – xəlitənin içində müstəqil kultürlərə malik çoxlu millətlər vardır. İslam birlikçilərinə görə, millət bütün müsəlmanların toplama – məcmusu deməkdir. Eyni dindən olan insanların məcmusuna ümmət adı verilir. O halda müsəlmanların məcmusu da bir ümmətdir. Yalnız dildə və kultürdə bir olan millət zümresi isə ümmətdən ayrı bir şeydir.

Fərdçilərə görə, millət bir adamın özünü içində saydığı - mənsub bildiyi hər hansı bir toplumdur -cəmiyyətdir. Həqiqətən, bir özünü görünüşdə – zahirən bu və ya digər bir topluma - cəmiyyətə bağlı saymaqdan azad hesab edir. Halbuki, fərdlərdə belə bir azadlıq və müstəqillik yoxdur, çünki insanlardakı ruh (psixologiya) duyğular və fikirlərdən ibarətdir.²⁶⁹

Ziya Göyalp ona qədər mövcud olan millətə dair tərifləri nəzərdən keçirərək millətə özünün tərifini də vermişdir. Onun fikrincə «Millət nə irqə, nə qövme, nə coğrafiyaya, nə siyasətə, nə də iradəyə bağlı bir topluluq deyildir. Millət dil, din, əxlaq və bütün gözəl sənətlər – estetika baxımından ortaqlıq olan, yəni eyni tərbiyəni görmüş fərd-

lərdən ibarət bir zümredir».²⁷⁰

Həm verdiyi tərifdə, həm də digər əsərlərində insanın formalaşmasında maddi cəhətə deyil, mənəvi cəhətə üstünlük verən Ziya Göyalp bunu tarixdən gətirdiyi konkret faktlar və deyimlərlə sübut etməyə çalışır. Ona görə «insanlıqımız bədənımızdə deyil, ruhumuzdadır» -deyir Ziya Göyalp? Böyük mütəfəkkir yazırdı: «maddi üstünlüklərimiz irqimizdən, mənəvi üstünlüklərimiz isə tərbiyəsinə aldığımız toplumdan -cəmiyyətdən gəlir. Böyük İskəndər: «mənim gərək - həqiqi atam Filipp deyil, Aristoteldir. Çünki, birincisi maddiliyimin – maddi quruluşumun, ikincisi mənəviliyimin – mənəvi quruluşumun meydana gəlməsinə səbəb olmuşdur – deyirdi».²⁷¹

Ziya Göyalpın Makedoniyalı İskənderin bu sözlərini xüsusi vurğulaması onun özü haqqında böyük fikirləri söyləməyə rəvac vermişdir. Təsadüfi deyildir ki, Böyük Kamal Atatürk demişdir: «Ətimin və sümüyümün atası Əli Rza Əfəndidir» (Atatürkün atası), fikrimin atası Ziya Göyalpdir.²⁷²

Ümumiyyətlə, Ziya Göyalp «Türkçülüynün əsasları» əsərində türkçülüynün tarixi, turançılıq, milli kultür və mədəniyyət, Qərb və Şərq problemi, tarixi materializm və ictimai məfkurəçilik, milli vicdan, milli həmrəylik məsələlərini nəzərdən keçirilmişdir. Eyni zamanda həmin əsərdə türkçülük proqramını verməyə çalışmışdır. Daha dəqiq desək, dildə, estetikada, əxlaqda, hüquqda, dində, iqtisadiyyatda, siyasətdə, fəlsəfədə türkçülük problemləri təhlil edilmişdir.

O Marksın tarixi materializm nəzəriyyəsini tənqid etmişdir. «...Karl Marksa görə iqtisadi hadisələr kölgə hadisələr (epifenomenlər) mahiyyətindədir. Bir şeyin kölgə hadisə olması başqa şeylərin üzərində heç bir təsiri olmaması deməkdir».²⁷³ İdeya və ideal məsələlərinə üstünlük verən Ziya Göyalp materialist Marksı qəbul etmir. Doğrudur, özünün sosiologiyasında iqtisadi amilləri birdəfəlik rədd etmir və E.Dyürgheymin mövqeyində durur: «Dyürgheymin sosiologiyasında digər ictimai hadisələr iqtisadi hadisələrə səbəb ola bildiyi kimi, iqtisadi hadisələr də digər ictimai hadisələrə səbəb ola bilərlər. Göründüyü kimi, Dyürgheymin sosiologiyası iqtisadi hadisələrin əhəmiyyətini və dəyərini inkar etmir. İqtisadi hadisələrin toplum -cəmiyyətində dəyərinin getdikcə artdığını, hətta modern (çağdaş) cəmiyyət-

²⁶⁸ Вах: Наджафов Э.А. Соотношение культуры и цивилизации в общественном развитии. Баку, 2000.с. 46

²⁶⁹ Ziya Göyalp. Türkçülüynün əsasları. B. 1991. s. 34.

²⁷⁰ Yenə orada.s. 35

²⁷¹ Ziya Göyalp. Türkçülüynün əsasları. s. 35

²⁷² Yenə orada.s. 146.

²⁷³ Yenə orada.s. 64

lərdə, ictimai quruluşun əsasının iqtisadi həyatdan ibarət olduğunu or-
taliğa atan Dyürqheymdir».²⁷⁴

Dyürqheymin ardınca Ziya Göyalp cəmiyyəti ilahi keyfiyyətlərlə zənginləşdirir. Cəmiyyət, bütün idealların mənbəyidir və ali mə-nəvi avtoritet kimi çıxış edir. O, Dyürqheymin cəmiyyət anlayışını mil-lət anlayışı ilə əvəz edir. Onun sosial- fəlsəfi tədqiqatının başlıca vəzi-fəsi türk millətinin intibah yollarının müəyyən edilməsi olmuşdur. Onun yaradıcılığı dünyanın görkəmli alimləri tərəfindən yüksək qi-y-mətləndirilmişdir.

CÜBRAN XƏLİL CÜBRAN (1883-1931)

Cübran 6 yanvar 1883-cü ildə Livanın şimalında kiçik dağ kəndi Bşarrada yoxsullaşmış xristian ailəsində anadan olmuşdur. Hələ kiçik yaşlarından ehtiyac və yoxsulluğun nə olduğunu başa düşmüşdür. Livan o vaxtlar Osmanlı imperiyasının bir hissəsi olan Suriyanın tərkibinə daxil idi. Onun ailəsi də 1895-ci ildə minlərlə livanlı kimi yaxşı həyat axtarışı məqsədilə ABŞ-a köçür. Emiqrasiya o zaman üçün o qədər də qeyri-adi hadisə deyildi.

Cübranın ailəsi Boston şəhərinin kənarında yoxsul Çin məhəl-ləsində yaşamağa başlayır. Burada o mühacirlər üçün açılmış məktəbə gedir. O, ingilis dilini tezliklə öyrənir, rəsm çəkməkdə qabiliyyətə malik olduğunu göstərir. Olduqca çətin şəraitdə yaşamaqlarına baxmaya-rağ tezliklə bacarıqlı olduğunu sübut edir. Yeniyetmə yaşlarından o Boston ziyalılarının rəsm dərəcələrində özünün qabiliyyətini nümayiş etdirə bilir. Onun hamisi XIX əsrin sonunda Bostonda rəssam fotoqraf kimi məşhur olan holland Dey olmuşdur. O, gənc Cübrana misilsiz yardım edir. Təkcə rəssam fotoqraf deyil, həm də naşir ədəbiyyatçı kimi tanınan holland Dey ziyalılar arasında böyük hörmətə malik olmuşdur.

Onun dostları içərisində Uilyam Betler Yets və Obri Berdeli də var idi. Cübranın başlıca məşğuliyyəti kimi rəsm çəkmək və ədə-biyyatla məşğul olmaqla kifayətlənirdi. O çox oxuyur, qədim tarix və mifoloji süjetlərlə dərinləndirən maraqlanırdı. Qədim tarix onu o dərəcədə maraqlandırmışdır ki, Cübran özünü büt-pərəst elan edir. Onun sevimli yazıçısı Moris Meterlink olmuşdur. Ailəsi belə hesab edirdi ki, Cübran öz təhsilini Vətəndə tamamlamalıdır. 1898-ci ildə o Beyruta gedir. 4 il

mədrəsədə təhsil alır. Burada o, ərəb maarifçiləri Əhməd Faris əş Şidyak, Frensis Marraş, Ədib İshakın əsərləri, Russo və ensiklopedist-lərin ideyaları ilə, xüsusilə fransız romantiklərinin fikirləri ilə tanış olur. 1902-ci ildə Cübran Bostona qayıdır. Qısa bir zaman ərzində bacısı, anası və qardaşı vəfat edir. O, Amerikada kiçik bacısı Mariana ilə qalmalı olur. Həyatının bu çətin dövründə onun istedadına inanan amerikalı dostları, ona yaxından kömək etmişlər. O şəkil çəkməyi və ədəbiyyatla məşğul olmağı davam etdirir. İlk ədəbi təcrübələri də hə-min dövrə aiddir. 1904-1905-ci illərdə Nyu-Yorkda onun ərəb dilində yazdığı ilk əsərləri, xüsusilə «Qarabasma», «Odlu hərfələr», «Məhəbbət həyatı» iri essesi «Muşçi» çap olunur. Eyni zamanda o, müxtəlif dini-fəlsəfi təlimlərlə yaxından maraqlanır. 1904-cü ildə Deyin studiyasında Cübranın əsərlərinin ilk sərgisi açılır. Burada Cübran Bostondakı qadın gimnaziyasının direktoru Meri Elizabet Xaskelle tanış olur. Geniş baxı-şa, incə ağıla malik olan Meri Cübranın gələcəyində mühüm rol oy-nayır. Ona çoxlu əsər həsr edən Cübran rəssam, yazıçı və insan kimi formalaşmasında mühüm rol oynayan Merinin əməyini yüksək qiymət-ləndirir. 1908-ci ildə M.Xaskellin köməyi ilə rəssamlıqda daha da təkmilləşməkdən ötəri Fransaya gedir, Parisdə – Avropanın bədii və intellektual həyatının mərkəzləşdiyi bu şəhərdə – o ömrünün iki ilini keçirir. Cübran Julian Akademiyasında incə sənətlər məktəbinə baş çəkir, rəssam Pyer Marsel Beronndan dərs alır, sərgilərdə iştirak edir. Parisdə o məşhur rəssam, yazıçı, musiqiçi və aktyorların portretlərini çəkməyə başlayır. Onların içərisində Roden, Debyüşü, Rostan, Sara Bernar və s. olmuşdur. Həmin dövrdə bir sıra povestləri, şerləri yazır. Onlardan «Sındırılmış qanadlar», «Anadan olduğum gün», «Şairin sə-si» və s. ədəbi əsərləri çap olunmuşdur. 1910-cu ildə Cübran Ameri-kaya qayıdır. Həmin dövrdə ərəb mühacirlərinin mədəni həyatının mərkəzinə çevrilmiş Nyu-Yorka köçmək istəyir. 1911-ci ildə Manhet-tenin Qərb küçəsində studiya kirayəyə götürür və ömrünün sonuna qədər yəni, 1931-ci ilə qədər orada yaşamalı olur. 1910-1920-ci illər-də bir yazıçı kimi o məhsuldar işləmişdir. Həmin dövrdə onun bir-birinin ardınca əsərləri çap olunur. Cübran həm ərəb, həm də ingilis dillərində yazan **iki dilli** nasir olmuşdur.²⁷⁵

Cübran Xəlil Cübran daha çox yazıçı, daha az filosof kimi ta-nınmışdır. O həqiqət axtarışı ilə, insan fəlsəfəsi ilə məşğul olan intel-ligent idi. Onun yaradıcılığının əsas qayəsi fəlsəfi romantizm olmuşdur. Cübranın çoxsahəli yaradıcılığında fəlsəfi aspekt o qədər də zəif

²⁷⁴ Yene orada, s. 65.

²⁷⁵ Джабран Халиль Джабран. Избранное. Ленинград. 1986

deyildi. Həm də fəlsəfi və tarixi-fəlsəfi mənbələrə müraciət etməsi heç də təəccüb doğurmur. Cübranın ərəb romantizmi tarixində ədəbi-fəlsəfi istiqamətin nümayəndəsi olması da təəccüblü deyildir.

Bəzi mühüm məqamlara diqqət yetirək. Hər şeydən əvvəl, onun dünyagörüşünün inkişafının mərhələlərinin əks etdirən, yaradıcılığının əsas mərhələləri nəzərdən keçirilməlidir. İlk mərhələdə o sufiliyin təsirini hiss etdirən sentimental- maarifçi cərəyana məxsus filosof-moralist kimi çıxış edir. Onun fikrincə insanın həmişə can atdığı ali dəyərdir. Ali dəyər dedikdə mənəvi həyatı başa düşür, lakin ruh burada ilahi ruhdan çox öləri insanın ruhudur. O, «**göz yaşı və gümüş**» (1914) əsərində yazırdı ki, mənim təəyyülüm mənə hər cür mənasızlıqdan ayırıbsa, mənim fantaziyam gizli mahiyyətimdən maddi örtüyü götürürsə, mən hiss edərəm ki, ruhum yüksələrək mənə təbiətə yaxınlaşdırır, onun sirlərini mənə açır, onun yaradılmasının dilini başa düşməyə imkan verir. Daha sonra o yazırdı ki, gözəllik- sənətin gizli surətdə gördüyün, bilinməz olmasına baxmayaraq bildiyin, lal olmasına baxmayaraq eşitdiyindir. Görünür, Cübran sufi olanı, eləcə də orfik olanı nəzərdə tuturdu. İnsanın ruhunun nəğməsini aşağıdakı sözlərlə hiss etmək olar, mənim ruhum ən təhlükəli dənizlərdən səni çağırır, qəlbim isə acıqlı dalğaların köpükləri ilə öz qanadlarını açıb sənə doğru gəlir.

Cübran Qurandan çıxış edərək dünyanın bütün allahlanna və müdriklərinə müraciət edərək insanın idrakını təsvir edir. Cübran insanın adından danışır. Həmin insan isə bir tərəfdən öz varlığının sonsuzluğunu təsdiq edir, digər tərəfdən isə etiraf edilir ki, o maddi olanın-materiyanın əsiridir. Bir tərəfdən insan konfutsi təlimini Brahma müdrikliliyini mənimsəyir, idrak ağacının kölgəsində Budda ilə oturur, digər tərəfdən isə etiraf edilir ki, budur mən avamlıq, cəhəlet və inkarla mübarizə aparıram. Taleylə bənişsa da, ona tabe olsa da, insan əvvəlki kimi gücünü saxlayır ki, həqiqət axtarışını davam etdirsin, zəiflik, alçalmaq, ədalətsizliklə mübarizə aparmağa gücü çatsın. Eyni zamanda inanır ki, onun varlığının sonu yoxdur. Çünki «qocalıqdan», «son həddə çatdıqdan» sonra o təzədən Allaha qayıdır. Cübran dünyagörüşünün əsas mahiyyəti ondadır ki, o həyatı dərd və kədər, həzz və izzirabın, eybəcərlik və gözəlliyyənin sintezi kimi başa düşür. Başqa bir əsərində Cübran qeyd edir ki, insan cəmiyyətə meydan oxuyur, qəzəblə bərabərsizliyə və istismara əsaslanan qaydalara qarşı kəskin mübarizə aparır.²⁷⁶ Sonrakı dövrlərdə Cübranı tənhalıq və ağıl-

sızlıq mövzuları daha çox maraqlandırır. Əsərlərinin birində gecənin bir ağılsızla dialoqu verilir. Ağılsız özünü gecəyə bənzədir. Lakin gecə ağılsızın iddiasını rədd edir və belə bir arqumenti irəli sürür. Sən özünün «Mən»inlə dostlaşa bilməzsən, Cübranın «Peyğəmbər» əsərində onun fəlsəfi estetikası özünün zirvəsinə çatmışdır. Onun ikinci hissəsi də yazılmışdır. Cübran əsərinin üçüncü hissəsini «Peyğəmbərin ölümü» adlandırsa da onu tamamlaya bilməmişdir. Cübranın ingilis dilində yazdığı «peyğəmbər» dünyanın əsas 20 dilində çap olunmuşdur. Əsərin strukturunda bədiilik aparıcı yer tutur. Eyni zamanda həmin strukturda şərqin mistik və ifadəli elementləri, şən xristianlıq və onun ilk peyğəmbərləri ilə əlaqələndirilir. «Peyğəmbər» əsərində çox məsələ qaldırılır, ilkin xüsusi yeri tutan məhəbbət bir növ ontoloji mahiyyət və qnoseoloji funksiyaya çevrilir. Bəzi yerləri nəzərə çatdıraraq. «Sevginin yalnız bir arzusu var- o da arzunu yerinə yetirməkdir», «əmək vasitəsi ilə həyatı sevmək- həyatın ən qiymətli sirlərini yaxından öyrənmək deməkdir». Özünü dərk etmə mövzusu əbədi mövzu kimi Cübranı həmişə maraqlandırmışdır. Cübranın Allah, din haqqında fikirləri də diqqəti cəlb edir. Həyat və ölüm mövzusu aşağıdakı bədi formulla ilə həll edilir. «Həyat və ölüm bir tamdır- onlar bir tam olan çay və dənizə bənzəyir».

Cübranın fəlsəfi romantizmi təzahürünün bütün mərhələlərində bu və ya digər dərəcədə onun dünya fəlsəfəsinin klassiklərinə, hər şeydən əvvəl, orta əsr Ərəb-müsəlman fəlsəfəsinin nümayəndələrinin əsərlərinə müraciətini zəruri etmişdir. Həm bədi əsərlərində, həm də publisist əsərlərdə bunu biz aydın şəkildə müşahidə edirik. İlya Abu Madinin «Xatirələr» kitabına ön sözündə Cübran yazırdı ki, filosofla şairin qarşılıqlı əlaqəsini aydınlaşdırmaq lazımdır. Onun fikrincə, əgər filosof varlıqdan gözlə görünən örtüyü götürürsə, o tamamilə çıpaq şəkildə qarşıda durursa, bu zaman şair müşahidə edir, təkrar edilməz motivlər yarada bilir. Cübran mütləq poeziyanın yaradılmasını mümkün hesab edir. Mütləq fəlsəfənin yaradılmasını isə qeyri-mümkün sayır. Onun əsas arqumenti bu idi ki, həyatın hərəkəti əbədidir, ona görə də fəlsəfə də həyat refleksi kimi dəyişməyə məcburdur. Fəlsəfə müəyyən müddət üçün həyatı ləngidə bilər, bunun üçün elə bir ideya lazımdır ki, bu tamamilə yeni olmalıdır. Şair mənəvi gözləri ilə görür, filosof düşüncəsi, idrakı ilə görür.

Qeyd etmək lazımdır ki, fəlsəfənin nisbiliyini, dəyişkənliyini həddən artıq vurğulayır, fəlsəfənin varisliyi məqamına diqqət yetirmir, ondakı əbədi, mütləq olanı bir növ görmür. O göstərir ki, məgər fəlsəfə, paltar kimi əsrlə birlikdə dəyişmir, məgər o insan cəhdləri ilə bir-

²⁷⁶ Джабран Халиль Джабран. Сломанные крылья. Москва. 1962, с. 8.

likdə, ona müvafiq olaraq başqa şəkllə düşmürmü? Əlbəttə bunlar mübahisəli məsələlərdir və üzərində düşünməyi tələb edir. Cübranın tarixi-fəlsəfi düşüncələrində orta əsrlərin Ərəb-müsəlman klassik fəlsəfəsi xüsusi yer tutur. Onun iki qısa fəlsəfi-poetik əssəsində bu bərədə verilən məlumat aydın şəkildə fikrimizi sübut edə bilər. Həmin əssə İbn Sina və Qəzali haqqında yazılmışdır. O, həmin iki görkəmli mütəfəkkiri qarşı-qarşıya qoymağa deyil, əksinə, onların hər birinin Cübranın özünün dünyagörüşünə təsirinin səviyyəsini müəyyənləşdirməyə xidmət edir. O, açıq şəkildə elan edir: qədim dövrlərdə yazılmış poemalardan heç biri mənim ruhuma, əqidəmə İbn Sinanın «Ruh haqqında poema»sı qədər yaxın olmamışdır.

Cübran İbn Sinanı öz ləyaqətinə görə bir daha qiymətləndirərək təkcə öz zəmanəsi üçün deyil, sonrakı dövrlər üçün də əhəmiyyətini itirmədiyini qeyd edir. Bunun səbəbi nədir? Ona görə ki, Cübranın fikrincə İbn Sina filosofların şeyxi keyfiyyətlərini özündə birləşdirərək həm filosofdur, həm də alimdir. İbn Sina ruhun sirlərinə bələd olub, «bilyin-ağılın həyatı olduğunu», praktiki təcrübənin abstrakt nəzəriyyələrə, ruhani hissələrə və Allaha doğru apardığını göstərə bilmişdir. o, İbn Sinanın əsərini Qərbin görkəmli sənətkarlarının (Şekspir, Şelli Höte, Brauninq) yaradıcılığının bəzi səhifələri ilə müqayisə edir. İbn Sina fikirlərinin onların fikirləri ilə üst-üstə düşməsi, lakin tarixən onlardan qədim olması xüsusi vurğulanır.

Orta əsr Ərəb-müsəlman fəlsəfəsinin digər dahi nümayəndəsi Qəzalinin yaradıcılığına nəzər yetirək. Cübran onu başqa müstəvidə təhlil edir. Burada Qərb və Şərqlin mütəfəkkirləri, onların təlimləri müqayisə edilir. Xüsusilə Avqustinin Qəzali ilə müqayisəsi daha çox maraq doğurur. Onların ümumi, oxşar cəhətləri ilə yanaşı fərqli oxşar olmayan cəhətləri də xüsusi surətdə nəzərdən keçirilir. Onların dövrünün və əhatəsinin bütün sosial və dini fərqləri (xatırladaq ki, Avqustin IV əsrin II yarısı və V əsrin əvvəlində yaşamışdırsa, Qəzali XI əsrin II yarısı və XII əsrin əvvəllərində yaşamışdır) onların yaradıcılığına da təsir göstərmişdir. Avqustin latın patristikasının nümayəndəsi olduğu halda, Qəzali müsəlman teologiyası və fəlsəfəsinin nümayəndəsi olmuşdur. Bütün hallarda onlarda ruhi yaxınlıq özünü göstərir. Bu hər şeydən əvvəl, vahid başlanğıcın oxşar perspektivlərində açıq-aşkar özünü büruzə verir. Həmin başlanğıcın mahiyyəti ruhun dərinliklərində əhəmiyyətli dərəcədə kök salan, hissi dünyadan abstrakt dünyaya doğru hərəkət etmək cəhdində özünü göstərir. Cübran bunu metafizika, fəlsəfə ilə eyniləşdirir. Son nəticədə «ali varlıq» dünyasının, ilahi dünyanın eyniləşdirilməsi ilə başa çatır. Cübran qeyd

edir ki, Qəzali öz niyyətini həyata keçirməkdən ötrəi tərki-dünya-zahid-sufi yolunu seçdiyi halda, Avqustin isə real həyatın dolanbaclarında öz həqiqətini axtarmağın çətin yolunu seçmişdir. Lakin Cübran onların arasında daha mühüm fərqləri görür. Bu zaman Qəzaliyə üstünlük verir. Çünki onun irsindən təkcə Avqustin deyil, çoxları bəhrələnmişdir. Eyni zamanda Qəzali özü də həm yunan fəlsəfi fikrindən, həm də Ərəb-müsəlman fəlsəfi fikrindən də faydalanmışdır.

Qəzalinin baxışlarını qeyri-müsəlman ruhani təlimləri ilə müqayisəsinə toxunan Cübran Qəzalidə hind mistiklərini, onun sələflərini, ondan sonra yaranan metafizika ilə əlaqə yaradan «qızıl həlqə»ni görürdü. Bəşəriyyətin mənəvi tarixində Qəzalinin roluna gəldikdə isə Cübrana görə bu rol məhdudlaşdırıla bilməz. Qəzalinin yaradıcılığı haqqında Qərbdə spesifik fikirlər mövcud olmuşdur. Qərb şərqşünasları və alimləri Qəzalinə ilk ərəb filosoflardan biri hesab etmişlər. İbn Sina və İbn Rüşd ilə birlikdə tanınmış alim, həm də görkəmli islam teoloqu Qəzali orta əsrlərdə və sonrakı dövrlərdə məşhur olmuşdur. Cübrana görə Şərqdə orta əsrlər poetik, dini, fəlsəfi və elmi fikrin yüksəlişi ilə özünü göstərən bir dövr kimi xarakterizə olunmalıdır. Həmin klassik dövrdən sonrakı inkişaf mərhələsi o qədər də yadda qalmayan bir dövr olmuşdur.

Cübran digər Şərq və Qərb alimlərinin yaradıcılığına da müraciət etmişdir. Onların içərisində Budda, Konfutsi, Brahma və s. də mühüm yer tutmuşdur.

Antik dövrün iki filosofu Sokrat və Platona da Cübranın əsərlərində rast gəlmək olar. Nəticədə insan özünün mənəvi varlığının əhəmiyyətini aydınlaşdırma bilər. O zaman mənim maddi mövcudluğumun gizli mənası açılar, bu isə mənəvi mövcudluq üçün olduqca vacibdir. Özünü dərk etmə prosesi Cübran tərəfindən məşhur tarixi şəxsiyyətlərlə fikri dialoq formasında təsvir olunur. Bu şəxsiyyətlər Napoleon, Hannibal Mark Antoni, Böyük Pyotr, Əmir Bəşər əş Şihabi, filosoflar, Sokrat, Spinoza, Nitşe, yazıçılar, Viktor Hüqo, Şekspir, Volter, Servantes, Balzak, Tolstoy, Maksim Qorki, Bokkaço və Rabledir. Cübranın əsas fikri-özünüdərk müdrikliyinin əsası-öz qəlbini (ruhunu) dərk etməkdir- bu isə həyatın məqsədidir.

MAKOVELSKI (1884-1969)

Aleksandr Osipoviç Makovelski 10 avqust 1884-cü ildə Rusiya imperiyasının Qrodno şəhərində anadan olmuşdur. 1902-ci ildə Qroznı şəhərinin klassik gimnaziyasının Gümüş medalla bitirmişdir. Kazan universitetinin tarix-filoloji fakültəsinə daxil olmuş, fəlsəfə fənlərinə daha çox maraq göstərmişdir. O qədim və yeni yunan dillərini, fars dilini, Şərqi etnoqrafiyasını öyrənmişdir. Makovelski elmi fəaliyyətə 1904-cü ildə başlamışdır. Kazan universitetinin III kursunun tələbəsi Sofoklun «Antiqona» faciəsində dramatik münaqişəyə yeni baxışların qiymətləndirilməsi» əsərinə görə qızıl medal almışdır. 1907-ci ildə Kazan universitetinin fəlsəfə müəllimi «Kateqoriyalar haqqında məntiqi təlim» əsərini yazmışdır. Bundan sonra ardıcıl olaraq onun fəlsəfi əsərləri çap olunmuşdur. 1920-ci ilin payızında A.O.Makovelskini Simbirsk, İrkutsk, Orta Asiya və Bakı universitetləri onu işləməyə dəvət etmişdir. 3 sentyabr 1920-ci ildə indiki pedaqoji universitetin (Lenin adına API) elmi şurasında o professor seçilir. Sonrakı dövrlərdə o müxtəlif vəzifələrdə çalışmışdır. SSRİ EA-nın müxbir üzvü, Azərbaycan EA-nın akademiki (1949), Azərbaycan SSRİ EA-nın Fəlsəfə və Hüquq institutunun direktoru (1945-50) və böyük elmi işçi vəzifəsində işləmişdir. A.O.Makovelski qədim yunan fəlsəfə tarixi, dialektik və tarixi materializm, məntiq və məntiq tarixi, pedaqogika, psixologiya sahəsində, xüsusilə qədim yunan fəlsəfəsində sofistlər, Sokrata qədərki məktəblər (Milet və Pifaqor məktəbi, Heraklit və davamçıları, Eleya məktəbi və b.) atomistlər (Levkip, Demokrit, Epikür və b. cəmi 84 mütəfəkkir) barədə fundamental əsərlər yazmış, onların bir sıra əsərlərini tərcümə etmiş, bəzilərinə isə şərhlər yazmışdır. Ömrünün ən məhsuldar dövründə Azərbaycanda yaşamış A.O.Makovelski Azərbaycanın fəlsəfə tarixinə dair gözəl əsərlər yaratmışdır. Makovelski zərdüştilik Avesta, məzdəkilik, Şərqdə peripatetizmi neoplatonçuluq və atomizm, sufilik, «İxvan əs-səfa», Nizami və onun Şərqdə yeri, XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikri (M.Ş.Vazeh, M.F.Axundov və b.) kimi məsələləri hərtərəfli araşdırmışdır.

«Qədim yunan atomistləri», «Sokrata qədərki alimlər» və s. əsərlərində o qədim yunan fəlsəfəsini hərtərəfli tədqiq etmişdir. O atomist materializmin bəzi qərb filosofların təhriflərinə qarşı öz sözünü demişdir. «Qədim yunan atomistləri» iki hissədən ibarətdir. birinci hissədə Qədim Yunanıstanda materialist atomistikanın yaranması və inkişafı tədqiq olunur. Onun görkəmli nümayəndələrinin –Levkip, Demokrit və onların ardıcıllarının təlimləri təhlil edilir. Levkip və De-

mokritin fəlsəfi sistemləri arasında əsas fərqləri aydınlaşdıraraq müəllif çox asanlıqla onların hər birinin atomistikanın inkişafında tarixi fərdi yerini uğurla müəyyənləşdirir. Burada maraqlı olan bölmələr aşağıdakı kimidir: idrak nəzəriyyəsi, Demokritin idrak nəzəriyyəsinə yeni baxışlarına tənqidi xülasəsi; Demokritin məntiqi, Demokritin elmi metodologiyası cəmiyyət haqqında təlim və s. Tədqiqat tamamilə ilk mənbələr əsasında aparılır, antik atomistlər haqqında qədim müəlliflərin fikirlərini nəzərə almaqla aparılır. Əsərin ikinci hissəsi qədim yunan atomistikasının tarixi haqqında mənbələrlə oxucuları tanış edir. Bura qədim atomistlərin əsərlərindən parçalar, bioqrafik materiallar və s. daxildir.

Makovelski qarşısına qoyduğu vəzifəni uğurla həll etmişdir. Yeni dünya anlamının yaradıcısı kimi Demokritin elmi metodologiyası hərtərəfli nəzərdən keçirilmişdir. Ömrünün son on ilində A.O.Makovelski qədim materializmin tarixi haqqında bir sıra əsərlər yazmışdır. 1955-ci ildə «Qədim yunan materialistləri» əsərini yazmışdır. 1957-ci il Makovelski «Fəlsəfə tarixi»nin birinci cildi üçün «Qədim Romada fəlsəfənin inkişafı» adlı bölməni yazmışdır. Elə həmin ildə o «Yaxın Şərqdə atomistika» məqaləsini yazmışdır. Antik fəlsəfə tarixinə dair əsərlərində Makovelski yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi 84 filosofun həyatı, fəaliyyəti və fəlsəfi görüşləri haqqında danışırmışdır. Həm də o filosofların əksəriyyəti haqqında rus dilində ilk dəfə Makovelski tərəfindən məlumat verilmişdir.

A.O.Makovelski və onun şagirdləri H.Hüseynov və M.Qasımov və başqaları Azərbaycan Elmlər Akademiyası yarandıqdan sonra Azərbaycan ictimai-fəlsəfi fikir tarixini öyrənməyə başlamışdır. Nəticədə yeni elmi fənn Azərbaycan fəlsəfə tarixi-fənni yaranmışdır. Makovelskinin diqqəti iki fundamental problem ətrafında, daha dəqiq desək, Azərbaycanın qədim və orta əsr ictimai-fəlsəfi fikri və xalqın ən qədim mədəniyyət abidəsi-Avestanın öyrənilməsinə yönəlmişdir. «IX-XII əsrlər Azərbaycan fəlsəfəsi tarixindən» (1960) və «Qədim və ilkin feodal dövrünün Azərbaycan fəlsəfəsi tarixindən» əsərlərində Makovelski göstərilən dövrlərdə Azərbaycan fəlsəfəsinin ideya-nəzəri və ictimai-siyasi köklərini araşdırmışdır. Müxtəlif ideya cərəyanlarının arasındakı mübarizəni müəllif müxtəlif sosial siniflərin mübarizəsi ilə əlaqələndirir. Aşağıdakı cərəyanlar, dini-fəlsəfi məktəblər o cümlədən, zərdüştilik, manilik, məzdəkilik, Şərqdə peripatetiklik və neoplatonizm, Yaxın Şərqdə atomistika, sufilik «İxvan əs-səfa» və s. diqqət mərkəzində olmuşdur.

A.O.Makovelski yazırdı: «Ərəb işğalları nəticəsində Azər-

baycan düz min il müsəlman Şərqiin ərəb dilli mədəniyyəti orbitinə cəlb edilmişdir. Yeni ideologiya xalq arasında dərin kök salmış zərdüştilik, məzdəkilik, müəyyən dərəcədə xristianlıqla rastlaşmışdır.²⁷⁷ Məlum olduğu kimi Yaxın Şərqdə ərəbdilli fəlsəfə antik irsdən istifadə edilməsi əsasında inkişaf etmişdir. A.O.Makovelski iki əsas cərəyanı ayırır. Bunlar nümayəndələri Kindi, Fərabî, İbn Sina, Bəhmənyar olan ərəbdilli yaxın Şərq peripatetizmi və ərəbdilli neoplatonizm cərəyanı idi ki, onun nümayəndələri də Azərbaycanda fəaliyyət göstərən «Saf qardaşlar» cərəyanı olmuşdur. Yaxın Şərq peripatetizminin əsasında neoplatonlaşdırılmış Aristotel dururdu. Digər tərəfdən «saf qardaşlar» cərəyanı idi ki, onlar da neoplatonizmin Aristotelin ayrı-ayrı müddəaları, xüsusilə onun məntiqi ilə əlaqələndirilməsi ilə məşğul olmuşlar. Beləliklə, həmin iki cərəyan arasında əsas fərq hansı müddəaların bu və ya digər fəlsəfi baxışlar sisteminin əsasına çevrilməsi ilə özünü göstərmişdir.

A.O.Makovelski mütəzilizmi, mütəkəllizmi, sufiliyi, ismailizmi, eləcə də digər cərəyan və dini-fəlsəfi məktəbləri dərinləndirən öyrənmişdir. O daha çox diqqəti Nizamini öyrənməyə vermişdir. XII əsrin Azərbaycan şair və mütəfəkkiri Nizami Gəncəvinin haqqında onun 20-yə qədər məqaləsi çap olunmuşdur. Onun çıxardığı nəticə budur. «Nizami tək cəzə ustası deyil, həm də böyük mütəfəkkirdir. O yazırdı ki, sözün həqiqi mənasında Nizami öz dövrünün görkəmli filosofu olmuşdur. O dövrünün bütün biliklərinə yiyələnmişdi. Mövcud bilik sahələri ilə yiyələnən Nizami öz əsərlərində yeri gəldikcə onlardan istifadə etmişdir. Fəlsəfənin əsas problemləri, qədim fəlsəfənin tarixi, astronomiya təbiətşünaslığı, kimya, biologiya, təbabət, psixologiya, etika, filologiya, tarix, etika, siyasət, pedaqogika və estetika, bütün bunlar Nizamının bilik dairəsinə daxildir.²⁷⁸ Mütəfəkkirin fəlsəfə konsepsiyasını səciyyələndirərək A.O.Makovelski təsdiq edir ki, Nizami dini, metafizik idealist fəlsəfənin hakimiyyəti dövründə yaşadığından o həmin ideyaları müəllimlərinə alaraq öz fəlsəfəsinin çıxış nöqtəsi üçün istifadə etmişdir. Lakin fəlsəfi biliyinin zənginləşməsi gedişində mövcud, hakim konsepsiyanın məhdudluğunu aradan qaldırır. Nizami sosial problemlərə də toxunur. «Sirlər xəzinəsi» əsərində sosial bərabərsizliyi feodalların özbaşınalığını, rəhimsizliyini tənqid edir. Azad ədalətli, bə-

²⁷⁷ А.О.Маковельский. Из истории философии в Азербайджане в IX-XII в. Труды Сектора философии Азербайджан. ССР, Т. II (VI) Баку, 1960, с. 5

²⁷⁸ А.О.Маковельский. Низами как философ. Труды Института философии АН Азерб. ССР. Баку, 1946, с. 20

rabərlik cəmiyyətini təbliğ edir. «İskəndərnəmə» əsərində istismarın, kasıb və dövlətlinin olmadığını ideal dövləti təsvir edir. Onun fundamental əsərlərindən biri də «Avesta»dır. O Zərdüşti haqqında yayılmış mif və əfsanələri öyrənərək Avestada Zərdüştin dörd obrazının olduğunu qeyd edir. 1) Zərdüşti yarımallah və ilk insan, bəşər nəslinin ilk qanunvericisi kimi təsvir edən qədim mifik obrazdır; 2) Qatların müəllifi, midiyalı spitama Zaratustra; 3) Möcüzə göstərmək gücünə malik olan, kiçik Avestada göstərildiyi kimi peyğəmbər Zaratustra; 4) Yerdə məskunlaşan, aşağı allahların yer azatlarının başçısı –Zaratustra obrazı;²⁷⁹

Əlbəttə müəllif Avestanı tam şəkildə öyrənib, təhlil etməyi qarşısına məqsəd qoymamışdır. Onun başlıca məqsədi Azərbaycanda ictimai və fəlsəfi fikrin qədim tarixinə dair materiallar öyrənmək olmuşdur. Təsədüfi deyildir ki, elə buna görə onun Avesta haqqında əsərində nə allahlar haqqında dini miflərə, nə də dini mərasimlərin təsvirinə rast gəlmək qeyri-mümkündür.

Onun Avestanın genezisi haqqında mülahizələri diqqəti çəkir. O Avestanın yaradıcısı olan Zərdüşti faktlara söykənərək Azərbaycanla bağlamışdır. Mağların Raqa və Atropotenadan olduqlarını Zərdüştin mağlardan biri –atəşpərəstlikdə islahat apararı olduğunu, Avestanın qədim Azərbaycan ədəbiyyatının əsəri olduğunu da A.O.Makovelski demişdir. Ömrünün gözəl, məhsuldar hissəsini Azərbaycana həsr edən A.O.Makovelski XIX əsrini görkəmli mütəfəkkirləri Mirzə Şəfi Vazeh, Mirzə Fətəli Axundov və başqaları haqqında maraqlı əsərlər yazmışdır. Onun M.F.Axundov haqqında yazdığı «M.F.Axundovun fəlsəfi görüşləri», «M.F.Axundovun materializmi», «M.F.Axundov-görkəmli filosof və sosioloqdur», «M.F.Axundovun fəlsəfi traktatı və onun dünyagörüşünün inkişafının mərhələləri haqqında» və s. əsərlərində böyük Azərbaycan aliminin yaradıcılığını hərtərəfli təhlil etmişdir. O, M.F.Axundovun materializmini XVII əsr ingilis materializmi, XVIII əsr fransız materializmi, Spinozanın materializmi və s. materializmlərlə müqayisə edərək A.O.Makovelski onun metafizik materializmindən üstünlüyünü göstərmişdir.

A.O.Makovelskinin məntiq, psixologiya, pedaqogika və s.-ə dair maraqlı əsərlər yazmışdır. O dialektik materializmin qanun və kateqoriyalarını, formal və dialektik məntiqin əlaqəsi və qarşılıqlı təsirini, şüurun inkişaf qanunauyğunluqlarını geniş öyrənmişdir. 1969-cu ilə qədər yeni ölən günə qədər Azərbaycana da fəlsəfi kadrların yetişdirilməsində A.O.Makovelski misilsiz xidmət göstərmişdir.

²⁷⁹ Бах: А.О.Маковельский. Авеста. Б., 1960

MƏHƏMMƏD MAYAN ŞƏRİF (?-1965)

Məhəmməd Mayan Şərif XIX əsrin sonlarında Hindistanda doğulmuşdur. Yalnız ömrünün son 18 ilini yeni yaranmış dövlətdə – Pakistan dövlətində yaşamışdır. Pakistan fəlsəfə konqresinin yaradıcısı və ilk prezidenti olmuşdur. İslam mədəniyyəti İnstitutunun (Lahor şəhəri) direktoru işləmişdir. Pəncab universitetinin kansler komitəsinin üzvü, «Pakistan filosofik Cəmal», «İqbal», «Təkafat», «Təhzibül-əxlaq» jurnallarının redaktoru olmuşdur. Eyni zamanda Məhəmməd Mayan Şərif Amerika fəlsəfəsi assosiasiyasının (Sakit okean bölməsi) üzvü, Beynəlxalq federasiyalarının direktorlarından biri (Paris), fəlsəfə və psixologiya institutunun (Hindistan) fəxri elmi məsləhətçisi kimi vəzifələri daşımışdır. Fəlsəfədə dialektik monadizmin nümayəndəsi və əsas ideya daşıyıcısı kimi məşhur olmuşdur. Müsəlman Şərfinin XX əsrdə tanınmış mütəfəkkirlərindən biridir. M.Şərif Məhəmməd İqbala şəxsən tanış olmuşdur. Onunla bir görüşü ilə əlaqədar «İqbal və onun fikirləri haqqında» yazdığı kitabında etraflı söhbət açmışdır. Həmin görüşdə İqbal poetik əsərlə fəlsəfi əsər arasındakı fərqi anlamını (ciddi məntiqi planda) ifadə etmişdir. M.Şərif artıq qeyd etdiyimiz kimi, eyni zamanda «İqbal» adlı jurnalın redaktoru olmuşdur. Özünün «Dialektik monadizm»ində o, Məhəmməd İqbalın «spiritualist plüralizm» konsepsiyasının prinsiplərini müdafiə etmişdir. Əlbəttə M.Şərifin fəlsəfi fikrini təkcə tam şəkildə dialektik monadizmə aid edə bilmərik.

Bir məsələni də qeyd etmək lazımdır ki, M.Şərifin elmi-təşkilatçılıq və mədəni fəaliyyətinin mühüm dövrü Pakistanın müstəqil dövlət olduğu bir dövrə təsadüf etmişdir. Bütün bunlar isə bütövlükdə M.Şərifin dünyagörüşünün formalaşmasına və bütün həyat və yaradıcılıq yoluna təsir göstərmişdir.

Pakistan filosofu Məhəmməd Mayan Şərif «Müsəlman fəlsəfəsi tarixi»nin girişində müsəlman fəlsəfə tarixinin 5 mərhələsini ayırır. Hər bir mərhələ fəlsəfi fikrin ya yüksəlişi, ya da tənəzzülü ilə əlaqələndirilir. Birinci mərhələ müsəlman dünyasında elmin və fəlsəfənin çiçəklənməsi mərhələsidir. Bu VIII əsrdən Bağdad xəlifəliyinin süqutuna qədərki (1258) dövrü əhatə edir. İkinci mərhələ fəlsəfi fikrin tənəzzülü dövrüdür. Bu mərhələ təqribən 50 il davam etmişdir. Üçüncü mərhələ müsəlman dünyasında fəlsəfi fikrin ikinci yüksəliş dövrü kimi verilir. Həmin mərhələ XVI əsrdən XVIII əsrin sonunadək davam etmişdir. Dördüncü mərhələ fəlsəfi fikrin yeni tənəzzül dövrünü ifadə edir ki, bu da XIX əsrin əvvəlinə qədər davam etmişdir. Həmin dövr

müsəlman ölkələrinin tarixinə İslamın zülmət əsri kimi daxil olmuşdur. Nəhayət, XIX əsrin ortalarından başlayan yeni mərhələ xüsusi qeyd edilir. Bu dövr müsəlman dünyasında fəlsəfi fikrin yeni intibahı hesab olunur.²⁸⁰

M.Şərif Məhəmməd İqbalın «Pəriyada metafizikanın inkişafı. Müsəlman fəlsəfəsi tarixində qiymətli hədiyyədir» əsərinə ön sözündə qeyd edirdi ki, İqbalın öz tədqiqat predmetinə ilk fəlsəfi yanaşma cəhdidir (Bu Məhəmməd İqbalın doktorluq dissertasiyasının çap olunmuş variantı idi). Lakin Şərq tədqiqatları üçün bu gündə öz əhəmiyyətini saxlamaqdadır. M.Şərif həmin əsərdə Məhəmməd İqbalın panteist sufiliyə münasibətinin kəskin sürətdə dəyişdiyini qeyd edirdi. Əgər əvvəllər o sufi panteizmini tərifləyirdisə, sonralar tamamilə həmin fikirlərdən ən çəkməli olur. Kitabının «müqəddimə»sində İqbal birinci yərə, İbn Ərəbini qoyur, ancaq özünün gələcək mənəvi müəllimi hesab etdiyi Cəlaləddin Rumi haqqında heç nə demir. Fərabî, İbn Miskəveyh və İbn Sina kimi mütəfəkkirlərə gəldikdə isə M.Şərifin fikrincə burada Qərb oriyentalistlərinin həmin şəxsiyyətlər haqqında mənfəi fikirlərinin təsiri özünü göstərməkdədir. Həmin Qərb oriyentalistləri isə adlarını çəkdiyimiz Şərq mütəfəkkirlərinin fikirlərinin orijinallığını inkar edir, onların neoplatonistlərdən asılı olduqlarını qəti surətdə təsdiq edirdilər. M.Şərif belə bir hipotetik fikir irəli sürürdü ki, əgər öz əsərini təzədən köçürmüş olsaydı o şübhəsiz həmin Şərq alimlərinin fəlsəfi cəhdlərinə differensiasiya edilmiş qiymət verər, eyni zamanda Rumi fikirlərinin geniş xarakteristikasını təqdim edərdi. M.İqbalın kitabına ön sözün sonunda M.Şərif qeyd edirdi ki, onun əsəri fars fəlsəfi fikri haqqında birinci və yeganə tarixi məlumatdır. Burada fars idealizmi və realizmi eyni zamanda nəzərdən keçirilir. Bununla bərabər M.İqbal sufiliyin yüksəlişinə gətirib çıxaran şəraitin təhlilində göstərir ki, bu barədə əvvəllər buraxılan səhvləri düzəltmək lazımdır.

İqbal kitabının birinci hissəsini «İslama qədər fars fəlsəfəsi» adlandırarsa, bunu M.Şərif «fars fikri» kimi verir. M.Şərif eyni zamanda İslama qədərki İran fikrini bütövlükdə əhatə etməyə çalışır. Onun dini və fəlsəfi aspektlərini əhatə etməyə cəhd edir. M.Şərif öz əsərində fars fikrinin təhlilinə «Zərdüşt qədim Pəriyanın peyğəmbəridir» adlı fəsillə başlayır. O, Zərdüşt haqqında müxtəlif tarixi məlumatları araşdırır, peyğəmbərin adının qədim Şərqi və antik Yunanıstan mə-

²⁸⁰ A. History of muslim philosophy (with short accounts of other disciplines and the modern renaissance in muslim lands). Edited and introduced by M.M.Sharif. Wiesbaden, 1963, t.1, p.13.

dəniyyətlərində müxtəlif cür səslənməsini göstərməyə çalışır. O, Aristotel, Layertli Diogen, Plini və başqalarının Zərdüşt haqqında yazdıqlarını ortaya qoyur. Bəzi yunanların Zərdüştün şagirdi hesab etdiyi Pifaqorun adını çəkir, sonuncunun adı Avesta kontekstində nəzərdən keçirilir. O qədər də böyük olmayan bu tarixi arayışdan sonra M.Şərif qədim fars fəlsəfəsinə öz baxışlarını izah etməyə başlayır. O bu məsələyə maraqlı, bir növ ekstravaqant mülahizələrlə izahatla girişir. M.Şərifin fikrincə buddizm din deyil, fəlsəfədir. Zərdüştlüyə münasibətdə isə demək olar ki, o fəlsəfə deyil, dindir. Əgər Məhəmməd İqbal farsların metafizikaya sevgisini onların milli xarakteri ilə əlaqələndirirdisə, Məhəmməd Şərif isə elan edirdi ki, «ilk iranlı– zərdüştilər metafizik spekulyasiyanı sevmirdilər».²⁸¹

Öz mülahizəsini inkişaf etdirərək M.Şərif qeyd edirdi ki, Zərdüştün dini sistemini fəlsəfədən çox teoloji sistem kimi nəzərdən keçirmək lazımdır. Fikrini daha da aydınlaşdıraraq o qeyd edirdi ki, qədim farsların utilitar ruhu onların metafizik spekulyasiyalara etinasız münasibət bəsləməsinə şərtləndirmişdir. Lakin bu heç də o demək deyildir ki, qədim fars– zərdüştilər metafizik spekulyasiyalarla qətiyyənlə məşğul olurdular. Bu «yunan fəlsəfəsinin həqiqətlərinə» münasibəti aşkara çıxarmağa cəhd zamanı daha tez-tez baş verirdi. Zərdüşt Milet məktəbinin nümayəndələrinin və Pifaqorun dövründə yaşadığından həmin fikri təsdiq etmək mümkündür. M.Şərif həmin fəslin ilk paragrafında qeyd edir ki, Zərdüştün yaşadığı dövr dəqiq məlum olmasa da bunun bizim eradan qabaq VII əsrdə olduğunu təxmin etmək mümkündür. M.Şərif yazırdı ki, yunan filosofları Falesdən başlayaraq Şərqlə kontakta girmişlər. Pifaqor və Platon isə öz əsərlərində farsların qədim müdrikliyini əks etdirmişlər. Bunu Persiyanı gəzən hind brəhmənləri haqqında da demək mümkündür. Bir sözlə, M.Şərifə görə Persiyada Şərqlə Qərbin ilk tarixi görüşü baş vermişdir.

M.Şərif islama qədərki fars fikrinin tədqiqinə Zərdüşt probleminin qısa şərhini ilə başlayaraq sonra xüsusi (ancaq o qədər də böyük olmayan) bölmədə Hörmüz haqqında danışır. Onu «müdrilik lordu» adlandırır. Hörmüzə M.Şərif aşağıdakı xarakteristikasını verir. Hörmüz– hər şeyə qadirdir, hər şeyi biləndir, yaradıcıdır, həm müdafiəçidir, həm də insanlara hər cür qayğı göstərməkdədir. Onu görmək, hiss etmək olmaz. Hörmüz özündə həqiqəti, ədaləti, rəhmətliyi birləşdirir. O hər şeyin və hər kəsin dostu və atasıdır. Onun atributları çox-

²⁸¹ История современной зарубежной философии. Компаративистской подход. Спб. 1997, с. 290.

dur. Lakin onun mahiyyəti aksidensiyalarda deyildir. M.Şərif ümumiləşdirilmiş şəkildə qeyd edir ki, o fiziki mənada işıqdır, əxlaqi mənada həqiqətdir. Digər bölmədə isə M.Şərif Spenta Maynyudan– daha dəqiq desək, müqəddəs ruhdan danışır. Həmin müqəddəs ruhdan ki, o, Hörmüzün yaradıcılıq iradəsi və fikrinin təcəssümüdür. Müqəddəs ruh Hörmüzün mükəmməl fikrinin, idealın simvollaşdırılmasında əsas rolunu oynayır. Lakin həmin fikir maddiləşirsə o zaman fikir mükəmməliyini itirir. Xeyrixah ruh olan Spenta Maynyu şər ruh Anqra Maynyu tərəfindən təqib olunur. Onlar bir növ əkizlərdirlər. Xeyrixah ruh doğru yol seçir. Şər ruh isə insanları bəd yola özünün hiyləgər, zərərli əməllərinə cəlb etmək istəyir. Sonra M.Şərif iki fars ruhu ilə yəhudi, xristian, müqəddəs kitablarında yunan, iudeya– ellin fəlsəfəsində bənzərlik axtarır. O İsgəndəriyyəli Filonun bu fikri ilə oxşarlığı tapmağa çalışır, Filona görə Loqos – Allahın birinci doğulan oğludur. Vitse-regentdir və Allahla dünya arasında əlaqəni həyata keçirir. Filonun Loqosu Platonun xoşbəxtlik ideyasından daha güclüdür. Bundan başqa müqəddəs xeyrixah ruh Spenta Maynyuyu müəyyən mənada eyniləşdirmək olar. Həmin ruh yaradıcılıq fəallığına malikdir. Bu həm də qaranlıq ruh tərəfindən təqib olunan işıq ruhudur. İsgəndəriyyəli Filona görə Loqos işıq Allahını vəsf etdiyi kimi, həm də onun kölgəsi rolunda çıxış edir. M.Şərif Filonun bu fikrini Allahın yaratma prosesində özünü tam şəkildə deyil, olduğunun yarısı şəklində ifadə etmək mənasında şərh edir. Solomonun müdrikliyi kitabında Spenta Maynyu ideyasının və yaxud müqəddəs ruhun oxşarlığını da qeyd etmişdir. Solomonun bu kitabında müdrilik – Loqos ilə identikdir. Loqos isə müqəddəs ruhla identikdir. Müdrilik– ilahi mahiyyətdir, Allahda və onunla yanaşı guya qeyri-asılı bir həyatı yaşayır. O dünyada ilahi, fəal agent kimi fəaliyyət göstərir. Əhdi-cədidə M.Şərif müqəddəs ruhun (Spenta Maynyunun) Hörmüzlə – xeyir allahı, işıq ruhu ilə vasitəçiliyinin analogiyasını aşkar edir. Həmin bölmənin sonunda M.Şərif Origenin fikirlərinə müraciət edir. Həmin fikirlərdə isə Allah Loqosu (oğlunu) yaratmış və onların arasındakı əlaqə Hörmüzlə Spenta Maynyu arasındakı əlaqə kimidir. Origenə görə oğul və yaxud Loqos atası (Allah) ilə əbədi, bərabər olmasına baxmayaraq, bütün hallarda oğul atasına nisbətən aşağıdadır.

M.Şərif xüsusi bölmədə islama qədərki fars fikrində Aşa (Asha), o cümlədən, vedizmde Areta (Areta) anlayışlarının təhlilini verir. Onlar ali ədaləti ifadə edirlər. Aşanın simvolu rolunda od çıxış edir. Sonra göstərilir ki, ədalət və şər arasında mübarizə əbədidir. Lakin Hörmüzün rəhbərliyi altında bəşəriyyət şər qüvvələrini aradan qaldır-

maq və ədalətin qələbəsini təmin etmək yolunu əldə edə bilər. Odun Aşanın simvolu kimi çıxış etdiyini nəzərə alan M.Şərif qədim yunarlarda od haqqında təlimin yaradıcısı olan Heraklitə müraciət edir, M.Şərif xülasə şəklində həmin nəzəriyyənin mahiyyətini verir. Heraklit üçün təbiətin ilkin prinsipi olan od bütün mövcud olanların həm mənbəyi, həm də mahiyyətidir. O, ağıl, Loqos, ilahi qanun kimi və dünyanı idarə edən, orada hər şeyi qaydaya salan kimi çıxış edir. Od-ağıl və yaxud dünyanın Loqosu insanın cəhd etdiyi mükəmməllik qanunudur. M.Şərif Heraklitin odu ilə Aşanı təcəssüm etdirən və yaxud ali ədaləti ifadə edən odla birbaşa müqayisə aparır. Lakin belə bir fikri vurğulayır ki, Heraklitin od haqqındakı ideyaları stoiklər tərəfindən adaptasiya edilmişdir. Bununla da stoiklər odla və yaxud Loqosla əlaqədar kosmik qanunu identifikasiya etmişlər ki, bu da öz növbəsində onlar üçün Allah anlayışına bərabər tutulurdu. M.Şərifə görə stoiklər üçün həmin kosmik qanuna (Dünya loqosuna) insan tərəfindən riayət edilməsi kamilliyə nail olmağa bərabər idi. Lakin insan həmin qanuna riayət etməzsə bədxah və axmaq olar. Bununla da zərdüştlüyə, onun təliminə Ali ədalət qanunu kimi baxır. Lakin eyni zamanda bunu da vurğulayır ki, «Od» (Loqos, Allah) həm ədalətli, yaradıcı, xeyirxah ola bilər, həm də ədalətsiz bədxah, dünyada hər şeyi alt-üst edə bilən bir qüvvə kimi çıxış edir.

Aşa haqqında təlimi dini-fəlsəfi antropologiyanın mühüm eskizi kimi nəzərdən keçirir. Onun əsas məqamları aşağıdakı kimi verilə bilər. 1) İnsan maddi və mənəvi elementlərin məcmuudur (həm də- bədən- keçici, ruh- əbədidir); 2) intellekt və yaxud əqldən başqa insanın mühüm mənəvi keyfiyyətlərindən biri də şüurdur, fərdi ruhdur, ruh-qoruyucudur; 3) İnsan azad iradə ilə mükafatlandırılmışdır, ona görə də öz əməllərinə görə (xeyir və şər) cavabdehdir; 4) İnsan ədalətə doğru gedən yolun bir olduğu haqqında məlumatlandırılmışdır. Bu yol onu bütün ömrü boyu müşayiət edən ekiz ruhlardan vasitəsilə müqəddəs ruh tərəfindən göstərilmişdir. Son nəticədə insan iki əks qüvvə- doğru və yalan, ədalət və şər arasında seçməkdə müstəqildir. İnsan öz taleyinin yaradıcısıdır.

Adı çəkilən əsərində bir neçə bölmə də vardır ki, orada M.Şərif insanın onun gələcək taleyini müəyyən edən şüuru haqqında ətraflı söhbət açır. Lakin burada real həyatdan çox axirət dünyasından söhbət gedir. Burada insan ruhu yerdə öz əməl və fikirlərinin spesifik personifikasiyasını tapa bilər. Əgər o xeyirxah və ədalətlidirsə onun ruhu-şüuru gözəl bir qızla rastlaşar, yox əgər o bədxah və ədalətsizdirsə yerdə öz şəxsi bədxahlığının personifikasiyası kimi qoca qarıya rast

gələ bilər. Bizə elə gəlir ki, burada hind karma təliminə oxşar çox şey vardır. M.Şərif ruhlardan kimi frafaş anlayışının şərhinə xeyli yer verir. Həmin ruhlardan insan həyatında və ölümündən sonra olan ruhlardır. Frafaşlar isə ədəbi, mənəvi tiplərdir, səma originallarıdır ki, onlar da yerdəki maddi dünya obyektlərinə, o cümlədən, insana müvafiq gəlir. Yerdəki xeyirxah xanədanlığın hər bir nümayəndəsinin öz frafaşı və yaxud ilahi oxşarı vardır (Burada bədxah ruh Əhrimən və onun iblisləri istisna edilir. Frafaşlar insanı bütün ömrü boyu- doğulduğu gündən ölənə qədər müşayiət edirlər. Qoruyucu ruh kimi anlaşılan, yerdə Allahın agentləri hesab olunan frafaşların təsvirindən sonra M.Şərif müqayisəli təhlilə keçir. O, frafaşlarla Aristotelin ideyaları arasında oxşarlığı aşkar edir. O ruhlara aid olanları insan qəlbinə əlavə kimi başa düşür. Doğrudur, ruhani özünün vəhyini elan edərək dünyaya peyğəmbər kimi qədəm basır. Onun təbliğ etdiyi din zərdüştlüyün, buddizmin, xristianlığın və suriya qnostisizminin sintezidir. İşiq- Allahın sinonimidir. Qaranlıq iblisin sinonimidir. İnsanın borcu zülmətə, onun qüvvələri ilə mübarizə aparıb, işığın qaranlıq üzərində qələbəsini təmin etməkdir. Maninin təbliğ etdiyi asketizm və tərki dünyalıq zərdüştlüyün ruhuna yaddır. Maniyə görə materiya- şərin mənbəyidir (səbəbidir). Avqustin xristianlığa keçməsinə baxmayaraq heç vaxt maniheyçi təlimin təsirindən azad ola bilməmişdir. Əslində elə Avqustin xristian doktrinasına maniheyçiliyin dualist fəlsəfəsini gətirmişdir.

M.Şərif öz fəslini Persiyadakı Neoplatoniklərlə tamamlayır. Onlar Afinada Yustinian tərəfindən fəlsəfi məktəblər bağlandıqdan sonra İranda peyda olmuşlar. Lakin M.Şərif konkret surətdə fars neoplatoniklərinin fəaliyyət və yaradıcılığını araşdırmır. Bunu Məhəmməd İqbal daha ətraflı şəkildə nəzərdən keçirmişdir.

MƏHƏMMƏD RƏŞİD RİDA (1865-1935)

Seyid Məhəmməd Rəşid Rida - Müsəlman dünyasının məşhur mütəfəkkirilərindən biri olan Şeyx Məhəmməd Abdunun şagirdi olmuşdur. Onların hər ikisi Osmanlı imperiyasının süqutunun şahidi olmuşlar. Eyni zamanda həmin imperiyanın regionlara bölünməsinin və hər bir regionun hansısa Qərb dövlətinin təsiri altına düşdüyünü də görmüşlər. Bu mütəfəkkirlər müsəlmanların məğlubiyyəti nəticəsində yaranan problemlərə də öz münasibətlərini bildirmişlər, Abdo islamı Qərb humanizmi, elmi və fəlsəfəsində mövcud olan sekulyar tendensiyadan müdafiə etməyə çalışmışdır. Qərb

texnologiyasının və liberalizminin üstünlüyünü etiraf edən alimlər etiqadlarını axıra qədər müdafiə etməyə cəhd etmişlər, Rəşid Ridanın «Xristianların şübhələri və islamın dəlilləri» adlı əsərində xristian missionerlərinin islama, Qurana və peyğəmbərə hücumları məsələsinə toxunur. Bununla da Rida xristian kitablarında olan ittihamlara cavablarını belə bildirirdi. Bundan başqa xristian hücumlarının müsəlmanların ağıllarında doğurduğu reaksiyaya da cavab vermək lazım gəlirdi. Onun yuxarıda adını çəkdiyimiz kitabı müxtəlif mövzuları təhlil edən məqalələrdən təşkil olunmuşdur. Onlardan bəziləri üzərində ətraflı dayanaq, Rəşid Rida öz polemikasına Qurani-Kərimin iki göstərişi ilə başlayır. Bunlar 16-cı surənin 125-ci ayəsi və 29-cu surənin 46-cı ayələrində olan göstərişlərdir. Orada deyilir:

«[Ya Məhəmməd] insanları hikmətlə (Quranla, tutarlı dəlillərlə), gözəl öyüd, nəsihət (moizə) ilə Rəbbinin yoluna (islama) dəvət et, onlarla ən gözəl surətdə (şirin dillə, mehribanlıqla əqli səviyyələrinə müvafiq şəkildə)» mübahisə et. Həqiqətən, Rəbbin yolundan azanları da, doğru yolda olanları da daha yaxşı tanıyır!²⁸²

«Kitab əhlinin zülm edənləri (cizyə verməyənləri, sizinlə vuruşmaq istəyənləri) istina olmaqla, onlarla ən gözəl tərzdə mücadilə edin! [Onlarla xoş rəftar edib ürəklərini ələ alın və özünüzdən incitməyin. Yox əgər üstünüzə silah qaldırsalar, siz də silahlanıb onlarla vuruşun və onları təslim olmağa, cizyə verməyə məcbur edin!] və (onlarla söhbət etdikdə) belə deyin: «Biz həm özümüzdə nazil olana (Qurana), həm də sizə nazil olana (Tövrata və İncilə) inanırıq. Bizim də Allahımız, sizin də Allahınız birdir. Biz yalnız Ona itaət edirik!»²⁸³

Rəşid Rida müsəlmanları öz evlərində alçaldan rəqibləri pisləməklə yanaşı həmin vəziyyətə düşən həmdindəşlarının halına acıyır. Belə bir nəticə çıxarır ki, müsəlmanlar islamı zəiflətdiklərinə görə öz əvvəlki qüdrətlərini itirmişlər. Elə buna görə də Avropalılar hər yerdə üstünlük əldə edərək onların üzərində aqalığ etməyə başlamışlar. Eyni zamanda bütün müsəlman ölkələrində möhkəm kök salmış xristian missionerləri Quranı pisləyir, Məhəmməd peyğəmbər haqqında şübhə toxumu səpirlər. Müəllif xristianlığı qəbul edən müsəlmanlara görə narahat olmur. Onun fikrincə onlar bütün hallarda müsəlmanların həyat və düşüncə tərzinə edilən hər hansı təsirlərə baxmayaraq Allahdan başqa heç kəsə sitayiş etməyəcəklər. Onu ən çox narahat edən gənc müsəlmanların qəlbinə şübhə toxumlarının səpilməsinə laqeydliyin

²⁸² Qurani-Kərim. (16-125), s. 249.

²⁸³ Qurani-Kərim (29-46), s. 393.

göstərilməsidir.

Dini mütəfəkkir və müəllim olan Rəşid Rida xristian missionerlərinin kitablarını oxuyarkən gənc müsəlmanların və ümumiyyətlə müsəlmanların beynində formalaşan sual və şübhələrə cavab verməyi özünün ən mühüm vəzifəsi hesab edirdi. O missionerləri iki yerə bölür. Bunlardan birincisi, «muzdlu təbliğatçılar», ikincisi isə «müdrək və xeyirxah xristianlardır». Birincisi onlara verilən pulun miqdarından asılı olaraq daha çox canfəşanlıq edirdilər. İkincilər isə digər dinlərə də hörmətlə yanaşırdılar. Rəşid Rida başqa dindən olan dini icma üzvlərinə böyük hörmət bəslədiyini dönə-dönə qeyd etmişdir. Öz mahiyyətinə görə din vahiddir- onlar vahid Allaha etiqadı irəli sürürlər. Onun fikrincə «xristian dini özlüyündə islam etiqadına zidd deyildir. Xristianlar isə onunla ziddiyyətə girməyə çalışırlar. Lakin İslam dininə etiqad heç də digər dinlərə düşmənçilik ifadə etmirdi. Dinə bu cür universalist baxış Rəşid Ridanın bütün əsərlərində özünü göstərir».

Rida ilə onun oponentləri arasında mübahisələrdə mühüm predmeti hər iki dini ənənəyə münasibət olmuşdur. Onun bir çox məqalələri xristianların «Bibliyanın» həqiqiliyinə cavablarına həsr olunmuşdur. Rida öz sözünə «Əhdi-ətiq» və «Əhdi-cədid» haqqında müsəlman təsəvvürlərinin izahından başlayır. O adi, dəlilsiz, arqumensiz xristian dini kitablarının müsəlmanlar tərəfindən inkar edilməsindən yan keçir. Əksinə, islamın müqəddəs yazılara, qəbul edilmiş Toroya Musa tərəfindən Allah göstərişlərinin verilməsini təsdiq etdiyini, kitab əhlinə hörmətlə yanaşmasını bir daha vurğulayır.

Doğrudur, əhdi-ətiqin çox hissəsinin babil və assur mifləri təşkil etsə də bunu əhdi-cədid haqqında demək olmaz. Əlbəttə, sağlam ağıl və təfəkkürə sığmayan bu cür baxışları mif və hekayət hesab etmək yerinə düşür. Ona görə də Tövrət həqiqi dini kitabdır ki, Allah tərəfindən Musaya verilmiş, İsrail oğulları və ravvinlər tərəfindən riayət edilməsi məsləhət görülmüşdür. Bunlar həqiqət idi, müqəddəs qanunlar idi. Musaya verilmiş göstərişlər idi. Lakin Quran Bibliyada sadalanan bir çox peyğəmbərlərin şahidliyini qəbul etmir. O yalnız İsa peyğəmbəri qəbul edir. Vəhyin yalnız ona verildiyini təsdiq edir. İncilə gəldikdə isə müsəlmanların nöqteyi - nəzərindən bu ya tarixə məxsusdur, ya da onun bu və ya digər müəlliflərinin fikirləri ilə əlaqədardır, yaxud da onların etiqad predmeti kimi qəbul etdikləri prinsiplərin məcmuudur. Sonra Rida sübut edir ki, hər iki dini kitabın (Tövrət və İncilin) verilməsi haqqında avtoritetli şəhadətnamə demək olar ki, yoxdur. Quran xristianlara qarşı yalnız bir halda çıxış edir:

«Biz xaçpərəstik - deyənlərdən də əhd almışdıq. Sonra onlar

xəbər dar olduqları şeylərin bir hissəsini (Məhəmməd peyğəmbərə iman gətirməyi) unudular. Biz də aralarına qiyamət gününə qədər davam edəcək ədavət və kin saldıq. Allah onlara gördükləri işlər barəsində xəbər verəcəkdir!»²⁸⁴

Göründüyü kimi Qurani-Kərim kitab əhlini çox yüksək qiymətləndirsə də, onların qüsurlarını da qeyd edir. O yəhudi və xristianları özlərini müqəddəs yazıdakı göstərişlərə əməl etməməkdə təqsirləndirir. Müqəddəs yazıya əməl olunmasını zəruri sayır.

Qurani-Kərimdə deyilir:

«Yəhudilər və xaçpərəstlər dedilər: «Biz Allahın oğulları və sevimliləriyik». Onlara de: «Bəs onda Allah nə üçün günahlarınıza görə sizə əzab verir?» Xeyr siz də Onun yaratdığı bir bəşərsiniz. Allah istədiyini bağışlar, istədiyinə əzab verir. Göylərin, yerin və onların arasında olan hər bir şeyin ixtiyarı Allahın əlindədir və axır dönüş də Onun hüzurundadır».²⁸⁵

Rəşid Ridaya görə müsəlmanlarda həqiqi Vəhyi, yalandan fərqləndirə bilən kriteriya yoxdur. Sonradan ona nə əlavələr edildiyini aydınlaşdırmaq çətindir.

Ümumiyyətlə, Rida antixristian polemikasında iştirak etməyi arzulamamışdır. O yalnız ərəb xristian mütəfəkkirləri və missionerlərin islama qarşı hücumlarına cavab verməyə çalışmışdır. O iki dini icmanın sülh və əmin – amanlıq şəraitində yaşaması, bir-birinə hörmət etməyi, əməkdaşlıq etməyi təklif etmişdir. Normal dialoqa girmək, elmi, dini, mədəni problemlərin həllinə öz töhvəsini vermək hər bir dini icma üzvünün bəşəri vəzifəsi olmuşdur. Həm Rida, həm də onun opponentləri digərinin etiqad və yazıları haqqında öz ənənələrinin standartları mövqeyindən mühakimə yürütmüşlər. Rida olduqca sakit, ağıllı və inandırıcı olmuşdur.²⁸⁶

Müsəlmanlar kimi xristian fundamentalistləri də, xüsusilə yaxın Şərqi xristian fundamentalistləri özlərinin müqəddəs yazılarını həqiqi Allah sözü hesab etmişlər. Xristian vəhy konsepsiyasını xristian teoloqları yeganə düzgün konsepsiya kimi irəli sürürdülər, həmin konsepsiya görə «Əhdi-cədid» sonra heç bir vəhyi qəbul etmək olmaz. Əhdi-cədid qədim yəhudi yazısını əvəz etmişdir. Bu cür baxışlara qarşı çıxış edən Rida soruşurdu: birincisi, nə üçün Pavel Musa və İsanın

qanunlarını ləğv edə bilər, Allah isə daha mükəmməl və ağıllı qanunlarla yeni peyğəmbər göndərə bilməz. Elə bir peyğəmbər ki, digər elçilərlə göndərilən həqiqəti təsdiq edir və İsanın kitab əhli və farisəylərlə mübahisə etdiyi kimi həmin peyğəmbər də yəhudi və xristianlara mübahisəyə girir. Bu barədə Qurani-Kərimdə deyilir:

«Ey kitab əhli! Peyğəmbərlərin ardı-arası kəsildi bir dövrdə sizə: «bizə nə bir (Cənnətlə) müjdə verən, nə də bir (Cəhənnəm əzabı ilə) qorxudan gəldi», - deməməyiniz üçün peyğəmbərimiz (Məhəmməd) gəldi. Artıq sizə müjdə verən və qorxudan şəxs gəlmişdir. Allah hər şeyə qadirdir».²⁸⁷

Ridaya görə ikincisi, Quran kitab əhlindən bütün İlahi vəhyləri qəbul etməyi tələb edir, onların göstərişlərini əldə rəhbər tutmağı zəruri sayır. Nəhayət üçüncüsü, məgər İncildə qeyd olunmursu ki, İsa İsrail övladlarına xoş xəbər gətirmişdi, ona görə də Quran onun göstərişlərini yerinə yetirməyi hamıdan tələb edir.

Müasir müsəlman mütəfəkkirləri Quranda xüsusi vurğulandığı kimi həqiqətin düzgün müəyyənləşdirilməsində yeganə arbitr kimi ağılla xüsusi diqqət yetirirlər. Quranda bu barədə fikirlər kifayət qədərdir. Onlardan bəzilərinə müraciət edək:

«Həqiqətən, göylərin və yerin yaradılmasında, gecə ilə gündüzün bir-birini əvəz etməsində, içərisində insanlar üçün mənfəətli şeylər olan gəmilərin dənizlərdə üzməsində, quruyan yer üzünü Allahın göyden yağmur yağdıraraq yenidən diriltməsində, cins-cins heyvanları onun hər tərəfinə yaymasında, küləyin bir səmtdən başqa səmtə əsməsində, göylə yer arasında (Allahın əmrinə) tabe buludların hərəkətində ağıl və düşüncə sahibi olan insanlar üçün (Allahın hikmət və qüdrətinə dəlalət edən) əlamətlər vardır».²⁸⁸

«Ey kitab əhli! Sizə kitabda (Tövrətdə və İncildə) gizlətdiyiniz şeylərin bir çoxunu bildirən, bir çoxunu da sizə bağışlayıb üstünü vurmayan (və ya sizdən bir çoxunu bağışlayan) peyğəmbərimiz gəldi. Artıq Allah tərəfindən sizə bir nur və açıq-aydın bir kitab (Quran) gəldi».²⁸⁹ Rida yazırdı ki, xristianlıq əvvəllər səma dini idi. Sonralar xristianlar onu insan varlığına etiqad edən (İsaya və onun anasına) dinə çevirdilər. İkinci bir tərəfdən digər dinləri qəbul etməmək, bəşəriyyətin çoxunun mənəviyyatını qəbul etməmək demək olardı. Hindistanın, Çinin əhalisinin varlığını və dinini necə inkar etmək olar. Doğrudan da

²⁸⁴ Qurani-Kərim (5-14) s. 90-91

²⁸⁵ Qurani-Kərim 5-18, s. 91

²⁸⁶ Вах: Христиане и мусульмане: Проблемы Диалога. Хрестоматия. М. Библиско-Богословский институт св. Апостола Андрея. 2000. s. 353

²⁸⁷ Qurani-Kərim (5-19) s. 91.

²⁸⁸ Qurani-kərim (2-164) s. 23.

²⁸⁹ Qurani-Kərim (5-15) s. 91.

dinə bu cür geniş və hərtərəfli hər şeyi əhatə edən baxış unikal bir baxışdır ki, o da Ridaya məxsusdur. Onun fikrincə möhkəm dini ənənələrə, vahid Allaha etiqada əsaslanan sivilizasiya uğurlu bir cəmiyyət yarada bilər. Ona görə də inkişaf etmiş dini ənənələrin yaradılması üçün xristianlığın potensial imkanları olduğu heç kimdə şübhə doğura bilməz. Qərb aləminin İslam elmi və fəlsəfəsi ilə yaxından tanışlığı ona böyük uğurlar gətirmişdir. Qurani-Kərimdə deyilirdi:

«Doğrudan da, biz səni haqla (Quranla) müjdə verən və qorxudan bir peyğəmbər kimi göndərdik. Elə bir ümmət yoxdur ki, onun içindən (kafirləri Allahın əzabı ilə) qorxudan bir peyğəmbər (yaxud alim) gəlib getməsin!»²⁹⁰

Həqiqi islam Allahın dinidir. «Əgər bu din uzun müddət başqa adamlardan gizlədilməsəydi, onda bütün müdrik avropalılar ona itaət edərdilər» - fikri də Rəşid Ridaya məxsusdur. Hər bir dini kitabın tarixdə öz rolu və öz yeri vardır. Lakin Rəşid Rida Əhdi-ətiq və Əhdi-cədidə Allahın vəhyi ilə yanaşı mif, əfsanə və tarixi faktların qarışığı hesab etmişdir. Onun fikrincə, hər bir dinin üç məqsədi vardır. **Birincisi**, bəşəriyyəti həqiqi etiqada yönəltmək, **ikincisi**, bu yönəltmə ağılı təkmilləşməsinə və mənəvi intizama aparıb çıxarır. Bütün bunlar isə ruhun təkmilləşməsinə və xeyir əməllərə sövq edir. **Üçüncüsü**, sosial rifaha, əmin-amanlığa aparır ki, bu da hər bir adamın şəxsiyyətinin təkmilləşməsində həlledici rol oynayır.

RUHULLA HOMEYNI (1902-1989)

Ruhulla Məşəvi sonralar ayatolla Homeyni kimi məşhur olmuşdur. O 1902-ci ilin sentyabrında İranın mərkəzi vilayətlərindən biri olan Homeyni şəhərində anadan olmuşdur. Onun nəslə 7-ci şiə imamı Musa Kazım – onun vasitəsilə isə bilavasitə Peyğəmbərə gedib çıxırdı. Ruhullanın atası Seyid Mustafa Məşəvi Homeyni sakinlərinin dini rəhbəri olmuşdur. Ruhulla 5 aylıq olarkən atası hökumət cəsusunun gülləsi ilə öldürülmüşdür. Uşaqlıq və yeniyetməlik dövrü anası Banu Həcərin nəzarəti altında keçmişdir. Onun anası da təhsilli və tanınmış ailədən çıxmışdı. Onun nəzarəti və Ruhullanın böyük qardaşı Mürtəzanın köməyi ilə o ərəb qrammatikasını öyrənməyə başlamış və seminariyaya girməkdən ötəri hazırlıq dövrünü keçirmişdir. Homeyninin vətəni olan İran islamın yayılmağa

²⁹⁰ Qurani-Kərim (35-24) s. 432.

başladığı ilk əsrlərdən ən iri şiə müxalifətinin mərkəzi olmuşdur. Əhəlinin əksəriyyəti (təqribən 90% – i) 12 müqəddəs imamı əsas götürən şiəliyə etiqad edirdi. Səfəvilər sülaləsinin hökmranlığı dövründən (1502-ci ildən) şiəlik İranda rəsmi dövlət dininə çevrildi. Sünnilikdən fərqli olaraq şiəliyin əsas fərqləndirici xüsusiyyətlərindən biri dünyəvi hakimin hakimiyyətinin dindarlar üçün tam legitim olmaması prinsipidir. 12 imam tərəfdarlarının təsəvvürünə görə həqiqi hakim qeyb olmuş imam – Mehdi və yaxud zamanın sahibidir. Bu müddəalar 1906-cı ilin İran konstitusiyasında öz əksini tapmışdır. Mehdinin iradəsini o olmadığı müddətdə onun etibar etdiyi adamlar yerinə yetirməli idi. Bu rola lap ilk dövrlərdən şiə ruhaniliyi iddia edirdi. Onların əksəriyyəti dünyəvi hakimiyyətdən zülm görmüşdü və ona görə də dünyəvi hakimiyyətə şər mənbəyi kimi baxırdı. Əgər səfəvilər hakimiyyətinin qanuniliyi ruhanilik tərəfindən qəbul edilməyə də sonrakı sülalələrə münasibətdə (xüsusilə Qacarlara və Pəhləvilərə münasibətdə) onlar aydın şəkildə qeyd edirdilər ki, şahın hakimiyyəti Mehdinin gəlişinə qədər hökm sürən müvəqqəti hakimiyyətdir. İranda ruhanilərin sayı bir neçə yüz mini keçir. Onların içərisində üləmalar – ali dini təhsil müəssisələrində təhsil almış alim elita xüsusi seçilir. Dini xidmətçilər arasında heç bir iyerarxiya bölgü demək olar ki, yoxdur. Bütün üləmalar bərabər hesab olunur və yalnız Allaha, eləcə də qeyb olmuş İmamə tabedir. Əgər ruhani şəxs öz biliyi və təmizliyi ilə xüsusi avtoritetə, *çoxsaylı tərəfdara malik olursa o zaman şiə ilahiyat mərkəzlərinin icazəsi ilə ona ayatolla və yaxud böyük ayatolla rütbəsi verilir*. Hamı tərəfindən qəbul edilmiş ruhani lider xüsusi hörmətə, təqlid nümunəsinə çevrilir. Böyük ayatollalar fitva vermək (öz adından dekret, qərar, hökm vermək) hüququna malikdir. Bura hüquqi və siyasi məsələlər də daxildir. Ölkənin ruhani liderinin fitvası – hökmü – əmri, bütün dindarların yerinə yetirəcəyi məcburi qaydalar gücünə malikdir.

Dünyəvi hakimlər güclü təsirə malik İran ruhaniliyinin iradəsi ilə hesablaşmağa məcburdur. Maddi cəhətdən onlar dövlətdən qətiyyətlə ayrılı deyildir. Çünki hələ qədim dövrlərdən İranda dini vergilər xums və zəkətiyyəmə adətli olmuşdur. Bundan başqa dini idarələr İranda mühüm torpaq mülkiyyətinə malikdir. Onun gəlirləri hesabına üləmalar, mollalar mədrəsə tələbələri – taliblər saxlanılır. Sonuncular çox yaxşı təşkil olunmuşlar. Hər bir məqamda dini rəhbərlərin – müctəhid və ayatollaların çağırışı ilə on minlərlə talib küçüyə çıxaraq islamı müdafiə etmək gücünə malik olduqlarını dəfələrlə sübut etmişlər.

Ruhullanın uşaqlıq və yeniyetməlik dövrü çox çətin vaxta I dünya müharibəsi dövrünə təsadüf etmişdir. Bu zaman İranda anarxiya

və qanunsuzluq hökm sürürdü. Həmin dövrdə İranda Qacar sülaləsindən olan zəif şahlar hökmranlıq edirdi. Onların dövründə İran tənəzzülə uğramışdı. Ölkə bütün sahələrdə ikişaf etmiş bütün ölkələrdən sənaye cəhətdən geridə qalırdı. Əslində şah hakimiyyəti faktiki olaraq heç kim tərəfindən tanınmırdı. İranın əksər vilayətləri bir-birilə aramsız müharibələr aparən xanların və tayfa başçıların əlində idi. Sonralar Homeyni xatırlayırdı ki, hər yerdə xaos hökm sürürdü. Mərkəzi hakimiyyət öz gücsüzlüyünü nümayiş etdirirdi. Bizə quldurlar hücum edirdi. Bizim əlimizdə isə tüfənglər var idi. Hələ mənim yetimliyimin ilk illərində biz atəş nöqtələrinə gedirdik və quldur və soyğunçuların hücumlarının qarşısını alırdıq. Mən uşaq olsam da əlimdə silahım var idi...

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi müsəlman hüquqsünaslığını və islamın əsaslarını öyrənən Ruhulla öz təhsilini seminariyada davam etdirmişdir. 1920-ci ildə o Arakda tanınmış ilahiyyatçı Xayeri– Yahdinin yanında təhsilini təkmilləşdirməyə çalışmışdır. 1922-ci ildə Xayeri Yahdinin məktəbi öz tələbələri ilə Qum şəhərinə köçür. Burada İranın ən qədim ruhani seminariyası – Fayziyyə yerləşirdi. Bu məktəb həmin dövrdə özünün ən parlaq illərini yaşayırdı. Qum gözdən-könüldən kənarda, məktəb isə dağıdılmış bir ərəzidə idi. Onu tələbələrin gücü ilə bərpa etmək lazım gəldi. Lakin tədricən hər şey öz axarı ilə getməyə başladı. Ruhulla üçün gərgin təhsil illəri, bu dövrə təsadüf edir, o ilahiyyəti, ritorikamı, etikamı, ərəb ədəbiyyatını, fars ədəbiyyatını, riyaziyyəti, astronomiyamı, fəlsəfəni və s. predmetləri dərinləndirən öyrənməyə başlamışdır. Əslində ənənəyə görə yuxarıda adların çəkdiyimiz elmləri dərinləndirən mənim səmədən-islam dininin bilicisi – fəqih adını almaq qeyri-mümkün idi. Elə həmin illərdə o öz yaşadlarından dərin biliyi və asketik həyat tərzini ilə seçilirdi. O bütün fəaliyyətində peyğəmbəri və mömin imamları təqlid edirdi. Təhsilini başa vurduqdan sonra Ruhulla Qumda qalaraq burada fiqh elmini – hüququ və islam əhkamlarını, həmçinin mistika və islam etikasını tədris etməyə başladı. 1928-ci ildə onun ərəb dilində ilk iri həcmli ilahiyyat kitabı çapdan çıxır. Burada səhər ibadətəri başlıca mövzu seçilmişdi. Növbəti ildə Ruhulla Qumlu teoloq ayatolla Sakafi Tehraninin qızına evlənir. Bu nigahdan onun iki oğlu üç qızı olmuşdur.

Həmin dövrdə ölkədə siyasi vəziyyət tədricən dəyişirdi. 1921-ci ildə əvvəllər Qezvində Kazak briqadasının komandiri olan Rza xan dövlət çevrilişi edir. O hərbi nazirdən Baş nazirə qədər uzun bir yol keçir. 1925-ci ildə Qacarlar sülaləsinin sonuncu şahını devirərək Pəhləvilər sülaləsinin əsasını qoyur. Onun birinci başladığı işi bütün İran

ərəzində mərkəzi hakimiyyət orqanlarının fəaliyyətini bərpa etmək olmuşdur. Artıq 1921-1925-ci illərdə Rza xan Azərbaycanda Gilanda, Luristanda baş vermiş üsyanları yatırtmışdır. Hərbi uğurlar kardinal islahatlarla müşayiət olunurdu. Əslində Rza xan islahatına taxt-tacayiyələnən kimi başlamışdı. 3 il müddətində ticarət, cinayət və vətəndaş kodeksləri işlənilib hazırlandı. Məhkəmə işi sistemində mühüm islahatlar aparıldı. Bu dövlətin ruhaniliyin təsir dairəsinə açıqdan-açığa müdaxiləsi idi. Bütün mülki işlər şəriət məhkəmələrinin əlindən alındı, şəriət normaları burjuva hüququnun normaları ilə əvəz olundu. Bunların ardınca mərkəzləşdirilmiş idarə aparatı yaradıldı. Tezliklə yeni dövlətin gücünü xarici dövlətlər də hiss etməyə başladılar. 1928-ci ildə Rza şah əvvəlki sülalənin xarici ölkələrlə bağladığı qeyri-bərabər müqavilələri ləğv etdi. Elə o zaman Milli Bank yaradıldı.

Yeni-yeni dəyişikliklərə girişən Rza şah ölkənin simasını köklü surətdə dəyişdirməyi qarşısında vəzifə kimi qoyduğunu qətiyyətlə gizlətmirdi. O azad baxışlara malik adam olduğundan onun üçün arxaik görünən bir çox dini seremoniyaların keçirilməsini qadağan etdi. Onun təzyiqi altında məclis (parlament) qadınlara çadranı çıxarmağa icazə verən qanun qəbul etdi. Avropa paltarlarının geyinməsi təbliğ olunurdu. Mətbuat Qərb həyat tərzini, davranış norma və qaydalarını təbliğ edir, qadınların hüquqlarını müdafiə edirdi. Qərb proqramları və dərsləri ilə işə başlayaraq çoxsaylı kollec və universitetlər həmin dövrün məhsulu idi. 1935-ci ildə Rza şah pasport rejimini yaratdı. Hər bir iranlı fəmiyyəti daşımamı idi. Ruhulla öz doğma şəhərinin adını fəmiyyəti kimi götürərək Homeyni oldu.

1941-1942-ci illərdə İran antihitler koalisiyası işğal etdi. Faşist Almaniyasına simpatiya bəsləyən Rza şah taxt-tacdan oğlu Məhəmməd Rza Pəhləvinin xeyrinə əl çəkdi və ölkəni tərk etdi. Yeni şah da Qərb sivilizasiyasının və Qərb həyat tərzinin böyük pərəstişkarı idi. Uşaqlıqdan ingilis və alman tərbiyəçilərinin təsiri altında olmuş, İsveçrədə oxumuş və İraqda hərbi məktəbi bitirmişdi. Lakin hökmranlığının ilk 20 ilində onun nəyə daha çox həvəs göstərdiyi dəqiq aydın deyildi.

Bu illərdə Homeyninin bütün həyatı müəllimlik və ilahiyyət fəaliyyətinə həsr olunmuşdu. Onun ərəb dilində yazdığı traktatları bir-birinin ardınca çap olunurdu. Əfsanələrə şərhələr, etika, mistika və müsəlman hüququna dair xeyli əsərlər yazıb çap etdirsə də onun maraq dairəsi bunlarla məhdudlaşmırdı. Hələ yeniyetməlik dövründə onun poeziyaya həvəsi böyük olmuşdur və Hindi təxəllüsü ilə fars dilində maraqlı şerlər yazmışdır. Sonralar şerləri onun külliyyatına daxil olmuşdur. 1950-ci ilin sonunda Homeyni ayatolla, 1961-ci ildə isə böyük

ayatolla oldu. 1962-ci ildə Borucedi vəfat etdi. Onun davamçısı qeyri-rəsmi olaraq ruhanilik tərəfindən elan olunurdu. Lakin bu vəzifəyə elmi fəaliyyətini saxlayıb daha çox siyasətə girişən Homeyni iddialı idi. Bunun əsas səbəbi 1960-cı ildə İranda təzədən başlayan reformalar dalğası olmuşdur. 1961-ci ildə şah ona düşmən olan məclisi qeyri-müəyyən müddətə buraxdı və ölkədə təkhakimiyyətliliyi bərpa etdi. 1962-ci ildə aqrar reforması keçirildi. Bunun mahiyyətini isə belə müəyyənləşdirmək olardı. «Torpaq onu becərənlərindir». Daha dəqiq desək, vaxtı ilə mülkədarlardan torpağı icarəyə götürüb işlədən kəndlilər indi onun tam mülkiyyətçisi oldular. Tezliklə qadınların siyasi bərabərliyi elan edildi. Bütün bu yeniliklər Homeyninin xoşuna gəlmirdi. Lakin onun birbaşa hökumətlə toqquşmasının səbəbi 1962-ci ilin oktyabrında çap olunmuş əyalet və uyezd şuralarının yaradılması haqqında qanun layihəsi olmuşdur. Həmin qanun layihəsinə görə bundan sonra «islama etiqad» seçicilər və seçkilərdəki namizədlər üçün məcburi hesab olunurdu. «Qurana and içmək» ifadəsi «müqəddəs kitabə and içmək» ifadəsi ilə əvəz olunmuşdu.

Bu görünməmiş yeniliyə reaksiya ildırım sürətilə oldu. Qum və Tehran üləmaları ilə məsləhətləşən Homeyni müsəlmanların hüquqlarının pozulmasına qarşı kəskin mübarizəyə başladı. O şahın ünvanına çox kəskin bir teleqram vurur. Orada deyilirdi: «Bir daha Sizə məsləhət görürəm ki, Allaha tabe olasınız, Konstitutsiyaya riyəət edəsiniz, Quranın qaydalarını pozmaqdan əl çəkəsiniz. Əks halda siz tufanla rastlaşacaqsınız, üləmalar Sizin ünvanınıza kəskin sözlər deməkdən çəkinməyəcəklər». Çıxışlarının birində o bu məsələ ilə əlaqədar qeyd etmişdir ki, müsəlman xalqı və islam üləmaları sağ və salamatdır. İslamın mahiyyətinə xəyanət edən və müsəlmanların şərəf və ləyaqətinə sataşan hər bir kəsin əlləri kəsiləcəkdir. Homeyninin cəhdləri məqsədinə çatır. 1962-ci ilin noyabrında hökumətin həmin qərar layihəsi ləğv edildi.

Lakin bu bir-birinin qəti rəqibi olan iki qüvvənin gələcək ölüm–dirim mübarizəsinin başlanğıcı idi. 1963-cü ilin yanvarında şah «Ağ inqilabın 6 maddəsi»ni elan etdi. Bu isə miqyaslı reformanın geniş planı idi. Burada əsasən, feodal sisteminin məhv edilməsi, torpaq islahatı, meşələrin və otluqların milliləşməsi, dövlət müəssisələrinin özəlləşməsi, aksiyaların fəhlələr tərəfindən eyni zamanda alınması, ümumi seçki hüququnun tətbiqi (o cümlədən qadınlar üçün), savadsızlıqla mübarizə mühüm yer tuturdu. Proqram İran cəmiyyətində böyük dəyişikliyə səbəb oldu. Ruhanilik islamın mövqelərini laxladan bir sıra müddəaları gördüyündən ona neqativ münasibət bəsləməyə başladı. O

ən çox aqrar reformaya və qadınlara kişilərlə bərabər hüququn verilməsi müddəalarına kəskin reaksiyasını bildirdi.

Homeyni 21 mart 1963-cü ildə çıxış edərək «ağ inqilabı», kəskin surətdə tənqid etdi. Onun çağırışı ilə Qumda şah rejiminin qurbanlarının matəm mərasiminə yığılmış tələbələrin kütləvi çıxışları başlandı. Onlara qarşı qüvvə işlətmək lazım oldu. Şəhərə qoşun yeridildi. Narazılıq çox çətinliklə yatırıldı. 1963-cü ilin aprelində Homeyni özünün məşhur bəyanatını çap etdirdi. Bəyanət belə adlanırdı: «Şaha məhəbbət-xalqın soyulmasına kömək etməkdir». Rza şaha ünvanlanmış bəyanatda Homeyni yazırdı ki, mən ürəyimə şübhə etməsinə razıyam, ancaq sənəin nə amansızlığına, nə də ədalətsiz tələblərinə tabe olmayacağam. Antişah çıxışlarının zirvəsi iyun ayında (Məhərrəm ayının 10-da – Aşura günündə) baş verdi. Dini nümayişlər Tehrandə başlandı və bütün ölkədə antişah çıxışlarına çevrildi. Artıq bu zaman Homeyni ruhaniliyin tanınmış liderinə çevrilmişdi. O şahın əleyhinə bir sıra kəskin çıxışlar etdi. Şah onun həbs olunması əmrini verdi. Əmr yerinə yetirildi. Bu xəbər həqiqi üsyana səbəb oldu. Xalq ətraflardan Tehrana doğru yeridə ordu tərəfindən saxlanıldı. Üsyançılara atəş açıldı, minlərlə adam həlak oldu. Bu hadisələrin baş verməsinə baxmayaraq parlament seçkilərinə güclü hazırlıq gedirdi. 1963-cü ilin sentyabrında əksəriyyəti islahat tərəfdarlarından olan məclis seçildi. Lakin müxalifət hələ tam məğlub edilməmişdi. Homeyninin azad edilməsi uğrunda gərgin mübarizə gedirdi. Nəhayət o azad edildi və 1964-cü ilin aprel ayında Quma qayıtdı. Həbsxanada keçirdiyi aylar onun rejimə münasibətini qətiyyənlə dəyişdirməmişdi. Əksinə, onun çıxışları daha kəskin daha barışmaz olmuşdu. Şah onunla danışığa getməyə çalışsa da Homeyni bundan tamamilə imtina etdi. O zaman şah 1964-cü ilin noyabrında itaətkar olmayan ayatollanın ölkədən sürgün edilməsi əmrini verdi. Homeynini avtomobildə Mehrabad aeroportuna gətirdilər, təyyarəyə əyləşdirib Ankaraya göndərdilər. O, Türkiyədə 11 ay yaşadı və 1965-ci ilin oktyabrında oğlu Mustafa ilə birlikdə İraqa yollandı. Kərbala ziyarətindən sonra o imam Əlinin qəbri olan Nəcəf şəhərində məskunlaşdı. Noyabrda Homeyni Şeyx Ənsadi məscidi nəzdində olan ilahiyyət mərkəzində müsəlman hüququna dair mühazirələr oxumağa başladı. Artıq onun adı bütün müsəlman aləmində olduqca məşhur idi. Elə günlər olurdu ki, onun mühazirəsinə 1200 adam yığılırdı. Bunlar təkcə tələbələr deyil, İraqdan, Pakistandan, Əfqanıstandan və Hindistandan gələn alimlər olurdu. Tədricən Nəcəfdə Homeyninin ətrafına onun ən etibarlı adamları toplaşmağa başladı. Antişah mübarizəsinin maliyyələşməsi dini vergilər hesabına toplanırdı. Onlardan müəyyən hissəsi

böyük ayatolla kimi Homeyniyə gəlib çatırdı. Artıq Homeyni fondu 25 milyon dolları ötüb keçmişdi. Hətta xaricdə belə o antişah hərəkatının lideri olaraq qalmaqda idi. Onun çoxsaylı müraciətləri polis müdaxiləsinə baxmayaraq tezliklə İrana çatdırılır və hamıya məlum olurdu.

Aqrar reforma ilə yanaşı şah ölkənin güclü sənayeləşməsi prosesini başladı. Sonrakı on illər üçün metallurgiya, maşınqayırma, neft-kimya və digər sənaye müəssisələri tikilib istifadəyə verildi. Ölkənin sənaye potensialı göz görə- görə yüksəlirdi. İllik iqtisadi artım tempi 17 faizə çatmışdı. 10 il müddətində İran aqrar ölkədən industrial ölkəyə çevrildi. Bunun üçün vəsait neft sektorundan götürülürdü. Yalnız 1974-1978-ci illərdə neft satışından gələn gəlir 108 milyard dollar olmuşdu. (Bu illərdə İran öz büdcəsinə görə 7-ci yerdə dururdu). Xüsusi kapital artımı fəhlə və qulluqçuların əmək haqqı dəfələrlə artmışdı. Xalqın həyat səviyyəsi də yüksəlmişdi. Lakin bu proses sinfi təbəqələşməni gücləndirmiş, kastların sayı sürətlə artmağa başlamışdı. Onların narazılığından ruhanilik ustalıqla istifadə edirdi. Lakin şah «ağ inqilab»ı başa çatdırma bilmədi. Birdən-birə başlanan iqtisadi böhran vəziyyəti mürəkkəbləşdirdi. 1970-ci ildə şah çıxışlarının birində qeyd edirdi ki, İran cəmiyyəti bir nəslin ömrü müddətində 100 illərlə bir dövrü ötüb keçməlidir. Bu cəmiyyət orta əsrlərdən birbaşa nüvə əsrinə keçməlidir. Ölkə dünyanın 5-ci sənaye dövlətinə çevrilib «böyük sivilizasiyaya» nail olmalıdır. Paralel olaraq İran ordusunun yenidən texniki təşkili prosesi gedirdi. Təkcə az bir müddət ərzində yeni silahlar alınmasına 6 milyard dollar pul xərclənmişdi.

Antişah qüvvələri- bura şiə ruhaniliyi ilə yanaşı, kommunist təşkilatları və burjua partiyaları da daxil idi- İranın gələcəyini müxtəlif şəkildə görürdülər. Lakin daha aydın proqram Homeyni tərəfdarlarında idi. Onun çapdan çıxan «İslam respublikasının idarəçilik prinsipləri» əsəri bu baxımdan diqqəti cəlb edir. Həmin proqramın mahiyyəti belə idi. İnqilabdan sonra şah devrilir, xaricilər ölkədən qovulur, hakimiyyət şiə ruhaniliyinin əlinə keçir. Onlar isə öz növbəsində İranda «islam idarəçiliyini» qururlar. Bu quruluş monarxiyadan və dünyəvi hakimiyyətdən fərqlənir. İslam rejimində yalnız və yalnız ilahi qanunlar işləyir. Qurani-Kərimin göstərişləri dirçəldilməli və işləməlidir. Həqiqi islam idarəçiliyi Qərb müdaxiləsini istisna edir. Homeyni yazırdı ki, biz qərb həyat tərzinin əleyhinəyik, lakin sivilizasiya tərəfdarıyıq. Bu sivilizasiya şərəf və humanizmə əsaslanmalıdır. İran sakinlərinin öz problemlərini qərb inkişaf yolundan istifadə etməklə həll etməyə ehtiyacları yoxdur. İslam dövləti ümumiyyətlə, heç bir qərb ideyasına ehtiyacı olmadığından, özü hər şeyi həll etmək gücünə malikdir. O

gözəl və ən mükəmməl ideologiyaya malikdir. Çünki islam təkcə dini mərasimlər, həyatı qaydaların məcmuu deyildir, hər şeyi əhatə edən, praktiki kodeks olub, insanın və cəmiyyətin bütün cəhətlərini əhatə edir. Bura vergilərin ödənilməsindən tutmuş şəxsi gigiyena məsələləri də daxildir. Gələcək islam inqilabı gedişində İranın həyatının bütün sahələrində- siyasi, iqtisadi, sosial, ideoloji və mədəni həyatında islam qanunlarına ciddi əməl etməlidir.

İslam eyni zamanda sinifsiz cəmiyyətin əsasıdır. O yalnız nə kapitalizmi, nə də sosializmi qəbul etmir. İslam iqtisadiyyatının məqsədi azlığın zənginləşməsi deyil, çoxluğun ağıllı tələbatının ödənilməsidir. Çünki islam iqtisadiyyatı bazar qanunları ilə deyil, planlaşdırma sahəsində deyil, iqtisadi fəaliyyət üzərində, dövlət nəzarətində deyil, həm istehsalda, həm də mübadilədə əxlaqi prinsiplər əsasında qurulur. Fəhlələr, sənətkarlar, tacirlər və iş adamları - hamısı inqilabdan sonra bir müsəlman icmasında qardaş kimi yaşayacaqlar. Varlı kasıba qayğı göstərməlidir, hər bir kəs qonşuya qarşı diqqətli olmalıdır. Gələcək, İslam respublikasında mərkəzi dövlət hakimiyyəti orqanları sistemine nəzər yetirərək Homeyni onları üç qrupa bölür: qərar qəbul edən qrup, məşvərət qrupu və icra qrupu. Qərar qəbul edən qrup ancaq ilahiyatçılardan ibarət olan Ali orqandır. Onlar Quran və Sünnelərin şərhinə əsasən ölkə üçün həlledici qərarlar qəbul edir. Məşvərət qrupu əsasən xalq tərəfindən seçilmiş məclisdir. Onun vəzifəsi qəbul edilmiş qərarlar əsasında konkret qanun layihəsi işləyib hazırlamaqdır. İcra qanunu nazirlər kollegiyasıdır (kabinetidir). Müqəddəs qanunun Ali şərhçisi, bütün idarə orqanlarının fəaliyyətinin ali koordinatoru, mənəvi rəhbər, praktiki hakimiyyəti həyata keçirən, nüfuzlu ruhani nümayəndələri fəqihlərdən biri hakim ola bilər. Onun rolu peyğəmbərin və imamın roluna bərabərdir. Onun vəzifəsi ölkəni və xalqı 12-ci imamın - Mehdi-nin gəlişinə hazırlamaqdır. Bu günü gözləyən ruhani ölkənin siyasi həyatında fəal iştirak etməli, qanunun, ictimai əxlaqının və sosial ədalətin keşikçisi olmalıdır. Dövlət hakimiyyətinin bütün orqanları islam qanunlarına müvafiq olaraq ciddi surətdə yenidən qurulmalıdır. Bu hər şeydən əvvəl, məhkəmə orqanlarına aiddir. Onun bütün nümayəndələri ədliyyə nazirindən tutmuş şəhər və kənd hakimlərinə qədər hamısı müvafiq rütbəli ilahiyatçı olmalıdır. Hüquqi aparatın funksiyaları qanunu qorumaqla məhdudlaşmalıdır. Homeyni qeyd edirdi ki, bahalı və qeyri-effektli dünyanın məhkəmə sistemindən fərqli olaraq islam məhkəmələri tez və ədalətli hərəkət edirlər. Qələm və mürəkkəblə silahlanan islam hakimi mübahisələri yubandırmadan yoluna qoya bilər. Onun qərarı qətidir və heç bir şikayət qəbul olunmur. Elə buna görə

də apellasiya məhkəmələri və vəkillərə ehtiyac qalmır. Hökm elə orada yerinə yetirilir. Heç bir yüngülləşdirici vəziyyət qəbul olunmur, çünki bütün cəzalar şəriətdə müəyyən edilmişdir.

Homeyni kitabını yazarkən yəqin özü də inanmırdı ki, onun ideyaları tezliklə öz təcəssümünü real həyatda tapacaqdır. Bir neçə il keçdikdən sonra onun ideyaları İran inqilabının yaxın məqsədlərinə çevrildi. 7 yanvar 1978-ci ildə rəsmi qəzet olan «Ettelat»da Homeyni əleyhinə çirkin böhtanla dolu məqalə yazıldı. Qovulmuş ayatollanın tərəfdarlarını bu məqalə daha da qəzəbləndirdi və onlar küçəyə çıxdılar. Protest 9 yanvarda qəzəbli bir dalğaya çevrildi və hadisə bir neçə tələbə-seminaristlərin ölümü ilə nəticələndi. Bu birinci partlayış idi və getdikcə genişlənməyə başladı. Matəmin 3, 7, 40-cı günlərində Təbriz, İsfahan və Tehrandə, eləcə də digər iri şəhərlərdə həyəcanlı günlər yaşandı. Bu hadisələr polis və ordu ilə qanlı toqquşmalarla nəticələndi. Ölənlər və yaralananlar artmağa başladı. Ölənlərin matəm mərasimi böyük, protestə çevrildi. Kütləvi ölümlər, həbslər etiraz dalğasını yarırdı bilmədi, əksinə, daha da gücləndirdi. Homeyninin şeytan şah rejimi ilə qurtarmaq müraciəti ümumxalq entuziazminə səbəb oldu.

Rza şah getdikcə daha təhlükəli olan düşməndən biryolluq qurtarmağa cəhd edirdi. İraq hökumətinə təzyiq göstərilməyə başladı. 1978-ci ilin oktyabrında İraq hakimiyyəti Homeyniyə iki təklif verdi. Ya siyasi fəaliyyəti dayandırmağı, ya da ölkəni tərk etməlidir. Homeyni uzun düşüncədən sonra ikinci yolu seçdi. O Fransaya getdi. Avropaya getdikdən sonra İran hadisələrindən bir növ uzaqlaşdı. Lakin onun rezidensiyası ilə İran arasında birbaşa telefon əlaqəsi yaradıldı. Homeyninin hər bir telefon müraciəti xüsusi aparatlarda çoxaldılar və bütün İrana yayılırdı. Bir neçə saat keçdikdən sonra kasetlər məscidlərdə, bazarlarda fırladılır və inqilabi əhvali-ruhiyyəni daha da gücləndirirdi.

Nəhayət, hakim İran elitası qəti surətdə dəqiqləşdirdi ki, Rza şah öz taxt-tacını qoruyub saxlamaq mümkün olmayacaqdır. Şaha qarşı mübarizə müxtəlif qüvvələri vahid cəbhədə birləşdirirdi. Öz tərəfdarlarının məsləhətlərinə qulaq asan Rza şah 16 yanvar 1979-cu ildə öz şəxsi təyyarəsi «Şahin»in sükani arxasında oturub ailəsi ilə birlikdə birdəfəlik ölkəni tərk etdi. Hakimiyyət baş nazir Bəxtiyarın əlinə keçsə də o bunu saxlaya bilmədi. 1 fevral 1979-cu ildə Fransanın təyyarəsində Homeyni ölkəyə qayıtdı. Mehrabad aeroportunda onu 4-6 milyon nəfər adam qarşıladı. İnsan dənizi «Allah böyükdür», «Şah getdi imam gəldi» şüarlarını səsləndirirdi. Aydın idi ki, ölkəyə həqiqi lider gəlmişdir.

Homeyninin gəlişi ilə hadisələrin gedişi kəskin surətdə yüksəl-

di. 9 fevralda Duşan-tələ adlı hərbi hava bazasında üsyan qalxdı. Paytaxt əhalisi də onları müdafiə etdi. Elə həmin günün səhərişi şəhər sakinləri Tehran arsenalını və hərbi zavodu ələ keçirdilər. Onların əlinə 300 min atıcı silahı, o cümlədən bir neçə tank, raket qurğusu və s. keçdi. Paytaxtda üsyançıların sayı hərbiçilərin sayından dəfələrlə artıq idi. 10-11 fevralda Tehran döyüş səhnələrini xatırladırdı. Üsyançılar obyekt dalınca obyektə ələ keçirirdilər. Tezliklə, hərbi şəhərcik, müdafiə nazirliyi və Baş qərargah üsyançıların əlinə keçdi. 11 fevralda hərbiçilərlə danışıq apararaq Homeyni onların neytrallığına nail oldu. Hərbiçilər kazarmaya keçirildi. Hamı tərəfindən atılmış Bəxtiyar Tehrandan Parisə qaçdı. 12 fevralda Homeyni tərəfindən təyin edilmiş Mehdi Bazargan baş nazir kreslosunda əyləşdi. Müvəqqəti inqilabi hökumət tezliklə xaosu aradan qaldırdı və hər şey əvvəlki kimi öz axarına düşdü. Birinci növbədə məhkəmə orqanları yaradıldı. 16 fevralda yaradılmış Fövqaladə islam inqilabı tribunalı 4 şah generalını ölümə məhkum etdi. Hökm yerinə yetirildi. Sonralar onlarla hərbi və siyasi xadim məhkəmənin hökmü ilə edam edildi. Yerlərdə yaradılmış tribunallar da öz işini görməkdə idi. Devrilmiş sülalənin bütün əmlakı müsadirə edildi. Bu təqribən 22 milyard dollara bərabər idi. Hökumət çoxsaylı kontraktları ləğv etdi. Bura atom elektrik stansiyaları, avtostadlar, metro və digər obyektlərin tikintisi, həmçinin 38 milyard həcmində ultramüasir silahlar, hərbi texnika və s. daxil idi. 30-31 martda keçirilən referendumun gedişində ölkə rəsmi olaraq «İran İslam Respublikası» adını aldı. Yalnız bundan sonra Homeyni «Allahın idarəsinin» başladığını elan etdi. 1979-cu ilin yayında ən iri sənaye obyektlərinin, bankların, tikinti şirkətlərinin milliləşdirilməsi həyata keçirildi. Bu zaman xarici aksionerlərə kompensasiyalar ödəniləcəyi haqqında vədlərdə verilirdi. Əmək haqqı artırıldı. İşsizlər üçün yardım müəyyənləşdirildi. Kasıblar üçün ucuz, bəzən isə pulsuz mənzillər verildi. Nəqliyyatda pulsuz gediş elan olundu. Əvvəlki rejimə qulluq edən radio və televiziya işçiləri işdən azad edildi. Ekranlardan bütün qəribə filmləri çıxarıldı. Qadınların iştirakı ilə keçirilən bütün beynəlxalq idman oyunlarının göstərilməsi qadağan olundu. Ancaq uşaqlara aid verilişlərdə qadın aparıcılar saxlanıldı. Məktəblərdə qız və oğlan sinifləri ayrıldı. Həyatın bütün sahələrində şəriət qanunları təcridən işləməyə başladı. Homeyni dondurulmuş ətin alınıb-satılmasının günah olduğunu elan etdi. Bundan sonra Avstraliya və Yeni Zelandiyadan gətirilmiş 60 milyon dollar həcmində ət məhsulları məhv edildi.

Tehranın sakitləşməsinə nail olan Homeyni 1 martda Qum şəhərinə getdi. Əvvəlki evinə köçən, çox ciddi həyat tərzi keçirən Ho-

meyni yemək və yatmaq məsələlərində sadəlik, təvazökarlıq nümunəsi idi. Lakin eyni zamanda onun yaşadığı ev ölkənin idarə edilməsi mərkəzinə çevrildi. Hər dördüncü günü kiçik avtobusda baş nazir və kabinet üzvləri bura gəlirdi. Digər vaxtlarda isə digər rəsmi və qeyri-rəsmi şəxslər Homeyninin görüşünə gəlirdilər.

Ölkədə inqilabi həyəcanlar davam edirdi. Çoxsaylı ictimai və siyasi təşkilatlar assosiasiyalar və qruplar (yalnız Tehrandə onlar yüzdən çox idi) fəaliyyət göstərirdi. Onlar müxtəlif baxışları ifrat və sol baxışlar qədər görüşləri müdafiə edirdilər. Hətta ruhanilərin sırasında da, o cümlədən, Homeyninin ətrafında da ölkənin gələcəyinin necə olması haqqında yekdil fikir yox idi. Bu çətin və mürəkkəb şəraitdə (bu zaman asanlıqla düzəldilməsi mümkün olmayan səhvlər buraxmaq olardı) Homeyni mənəvi lider kimi öz təmkinini saxlayaraq ölkəni də sakitləşdirə bildi. O açıq şəkildə heç bir ictimai-siyasi təşkilatı və ya qrupu müdafiə etmirdi. Ona görə də onun yeganə «qarant» və «arbitr» hesab edirdilər. O nazirlər kabinetininin və digər dövlət orqanlarının işinə açıq şəkildə qarışmadığından onları tənqid etmək hüququnu özündə saxlayırdı. Bu isə xalqın gözündə onu günahsız səhsiz «millət atası» hüququnu qoruyub saxlamağa imkan verirdi. Əlbəttə onun rəhbər vəziyyəti təkcə nüfuz gücünə saxlanılmırdı. İnqilabdan sonra Homeyninin şəxsi qvardiyası – islam inqilabının mühafizəsi korpusu yaradıldı. Cəmiyyətdə onun yaratdığı qeyri-formal təşkilat «Hizbullah» («Allahın partiyası») böyük köməkçi rolunu oynayırdı. Bu partiyanın ştab–kvartirası məscidlər hesab olunurdu. 1979-cu ilin avqustunda «Hizbullah»ın silahlı dəstələrinə arxalanaraq Homeyni tərəfdarları öz rəqibləri üzərinə hücumla keçdilər. Ali tribunal bütün qeyri-islam partiyalarının buraxılması və onların mətbu orqanlarının bağlanması haqqında qərar verdi.

Bu vaxtlardan başlayaraq Homeyninin irəli sürdüyü islam inkişaf yoluna alternativ olan ikinci bir qüvvə qalmadı. 2-3 dekabr 1979-cu ildə referendumda qəbul edilmiş Konstitusiyada islam idarəçiliyi haqqında onun ideyaları tam öz əksini tapdı. Konstitusiyanın 5-ci maddəsi elan edirdi. «Sahib əz-zamanın» olmadığı müddətdə (Allah onun zühdünü tezləşdirsin) İslam respublikasında möminlərin işlərinin idarəsini və islam icmasında imamat ədalətli, dindar, geniş məlumatlı cəsarətli fəqih təşkilatçılıq qabiliyyəti olana tapşırırlar. Aydın ki, bu rol rəhbər elan olunan, geniş hüquqlara malik (o cümlədən xalqın seçdiyi prezidenti vəzifəsindən götürmək hüququ olan) Homeyniyə məxsus idi. Yeni konstitutsiyaya görə Məclis üzərində 12 nəfər ruhanidən ibarət olan (onun 6-sını Homeyni özü təyin edirdi) müşahidə Şurası nəzə-

rət etməli idi. Bu şura islam normalarına uyğun gəlməyən və məclis tərəfindən qəbul edilmiş hər bir Qanunu rədd etmək hüququna malik idi. Konstitusiyaya qəbul edildikdən sonra ölkənin bütün həyatının islamlaşdırılması prosesi daha sürətlə getməyə başladı. O cümlədən şəriət məhkəmələri və əxlaqın şəriət normaları tam şəkildə bərpa edildi, 1980-ci ilin fevralında 78 yaşlı Homeyni birinci infarkt keçirdi. Tehran kardioloji klinikasında 2 aylıq müalicə kursu keçirən İranın paytaxtının şimal tərəfində Camaran adlanan yerdə xüsusi iqamətgahda yaşamağa başladı. Yaşına və xəstəliyinə baxmayaraq o hakimiyyətin ən zəruri orqanlarının rəhbərliyini öz əlində saxlayırdı. Tezliklə onun diqqəti daxili problemlərdən xarici problemlərə cəlb edildi. 1981-ci ildə qanlı, dağıdıcı İran-İraq müharibəsi başladı. (müxtəlif hesablamalara görə iranlılar bu müharibədən 500 mindən 1 milyona qədər ölənlər və yaralananlar çıxmışdır). Homeyni bu müharibəni Allah yolunda müqəddəs müharibə və millətin birləşməsi üçün mühüm vasitə hesab edirdi. Öz çıxışlarının birində o açıq şəkildə elan edirdi: «Biz bu müharibəyə görə Allaha təşəkkürümüzü bildirməliyik. Çünki bu müharibə bizi birləşdirir». Müharibəninin başlanğıcı İran üçün uğursuz olmuşdur. Ordu həm texniki, həm də kəmiyyətə İraq ordusundan zəif idi. Lakin iranlılar görünməmiş inqilabi və dini yüksəlişə malik idilər. Kütləvi şəkildə iranlılar İraq nizamlı ordusunun tanklarının və pulemyotlarının üzərinə gedirdilər. On minlərlə gənc məhv olurdu. Lakin bütün bunlar İraq ordusunun hücumunun qarşısını aldılar və işğal edilmiş ərazini azad etdilər. Bundan sonra 8 il müddətində mövqe müharibələri getmişdir. 1988-ci ilin avqustunda sülh bağlandı. Həmin ildə Homeyni iki dəfə infarkt keçirdi. O 13 iyun 1989-cu ildə vəfat etdi.

Şiirtmədən deyə bilərik ki, Homeyni XX əsrin ən böyük siyasi və dini fiqurlarından biri olmuşdur. Onun əhəmiyyəti İranın sərhədlərindən kənara çıxır. Onun ölümündən bir neçə il keçdikdən sonra Homeyninin ideyaları bir sıra şərq ölkələrində həyata keçməyə başladı. Bu isə bütün dünyada islam hərəkatının güclənməsinə gətirib çıxardı. Homeyni səhvlərlə dolu qərb sivilizasiyasına qarşı yeganə layiqli alternativ kimi islam sivilizasiyasını irəli sürürdü. O müsəlman dünyasının maddi insan ehtiyatlarının çox olduğunu nəzərə alaraq dünyada aparıcı mövqenin ona məxsus olacağını irəli sürürdü.²⁹¹

²⁹¹ Сто великих пророков и вероучителей. М., «Вече», 2002, с. 345-356; Мусский И. 100 великих диктаторов. М., «Вече», 2002, с. 508-517.

TƏBATƏBAİ (1903-1981)

Seyid Məhəmməd Hüseyn Təbatəbai 1903-cü ildə Təbrizdə (İran) ziyahlığı ilə tanışmış bir ailədə dünyaya gəlmişdir. İbtidai təhsilini orada almış – Ərəb dilini və islam elmlərini öyrənmişdir. 1923-cü ildə Təbatəbai Nəcəf (İraq) şəhərinə getmiş, burada ən məşhur şiə təlim müəssisələrində təhsilini davam etdirmişdir. Nəcəfdə Təbatəbai (kəlam) şiə təliminin əsasını təşkil edən hüquqşünaslıq (fiqh) və ilahiyyata yiyələnir. Onun müəllimləri Mirzə Məhəmməd Hüseyn Nəini və şeyx Məhəmməd Hüseyn İsfahani olmuşlar.

Təbatəbainin marağının əsas predmeti fəlsəfə, mistisizm və qnosis (irfan) idi. Təhsil müddətində vaxtının böyük əksəriyyətini bunların öyrənilməsinə həsr etmişdir. İslam fəlsəfəsinin klassik əsərlərini Seyid Hüseyn Badikübəidən, mistikantı, xüsusilə də İbn Ərəbinin təhlilini – Mirzə Əli Qazinin rəhbərliyi ilə öyrənmişdir. 1934-cü ildə Nəcəfdə təhsilini başa vurduqdan sonra Təbatəbai Təbrizə qayıdır. İlahiyyat və hüquqşünaslığın bilicisi olsa da, o, bütün diqqətini fəlsəfə üzərində cəmləşdirir.²⁹²

Təbatəbai dünyagörüşünə görə öz təlimində peripatetiklərin və «Şərq nurçuluğu» məktəbinin baxışlarını birləşdirərək, transendent fəlsəfəsinə (Hikmətə mütaalıyyə) yaradan Sədrəddin Şirazinin (Molla Sədra) davamçılarından idi. Esxatologiya məsələlərində Molla Sədranın davamçıları peripatetiklərin təliminə yaxın idilər. Molla Sədranın məktəbinin elmə gətirdiyi prinsiplə yenilik ilahiyyat sahəsinə aid idi.

Əbədi və dəyişilməz olan, zaman baxımından bütün mövcudatdan əvvəl olan Allahın varlığı müddəası qəbul edildiyi üçün, hər cür fərdiliyin yoxluğu nəticəsinə gəlirdi. Hər bir varlıq forması daim yeniləşir və buna görə də keçici və müvəqqətdir. Kainat fasiləsizdir və buna görə onun mövcudluğu barədə danışmaq çətinidir. Yalnız bütün mövcudatdan asılı olmayaraq var olan Allah əbədi və dəyişməzdir. Allah Zəruri varlıqdır, bütün başqa varlıqlar mümkün varlıqlardır, Allahın iradəsindən asılı və Ondən uzaqlaşdıqca mövcudluq dərəcələrinə malikdirlər.

1945-ci ildə Təbatəbai Təbrizdən, şiə təhsil mərkəzi olan Qum şəhərinə gəlir.

Onun doğma şəhəri Təbrizə ikinci dünya müharibəsindən çox

böyük ziyan dəymiş və üstəlik də o İranda kommunist hərəkatının mərkəzinə çevrilmişdi.

Təbatəbai Qum şəhərini seçərkən əmin idi ki, şiə islam təhsil müəssisələrində əsas diqqət ilahiyyat və hüquqşünaslığa verilməli, islam fəlsəfəsi ilə yaxından tanış olacaqdır.

S.M.Əssar (1977-ci ildə vəfat etmişdir) nəzərə alınmasa, Təbatəbai– demək olar ki, XX əsr Molla Sədra fəlsəfi məktəbinin ən görkəmli nümayəndəsidir. Həm də ən ziyalı nümayəndələrindən biri kimi onun, hikmətə yiyələnmə istiqamətində yeni mütəfəkkirlər nəslinin formalaşması qayğısına qalması diqqəti cəlb edir. O, bunu öz borcu hesab edirdi. Yalnız fəlsəfi ənənənin fasiləsizliyini dəstəkləməklə kifayətlənməyib, həm də aparıcı müsəlman din xadimlərinin təhsil sistemində fəlsəfənin layiqli yerini təmin etməyin zəruriliyi irəli sürülürdü. Təbatəbai bütün həyatı boyu fəlsəfəyə rişəndlə yanaşan–bəzi üləmaların hücumlarına baxmayaraq, islam fəlsəfəsinə açıq–aşkar tədris edirdi. İran ziyalıları və ali ruhani məktəblərində təhsil alan din xadimlərini, islam mütəfəkkirlərinin geniş dairəsinin marağını cəlb etmək üçün təlim kursuna hətta mistika və irfana (qnosis) dair əsərlərin öyrənilməsinə daxil edirdi. O, İbn Sinanın fəlsəfəsinə də öz tədris kursuna daxil etmişdi, lakin əsas diqqətini Molla Sədranın «Ağlın dörd səyahəti» əsərinə verirdi. Təbatəbainin bu fəlsəfi məktəbin ənənəsinin fasiləsizliyini ürekdən dəstəkləməsi və təmin etməsi şübhəsiz idi. Özünün müəllimlik fəaliyyəti müddətində, o filosof kimi onun işini davam etdirmiş, çoxlu şagirdlər yetişdirmişdir. Onların arasında ən görkəmliləri– üləmalar: S.C.Aştiani, S.H.Xosrovani və S.M.Mütəhərri (1979-cu ildə vəfat etmişdir), ziyahlar arasında isə Seyid Hüseyn Nəsr və Uilyam Çittik xüsusilə seçilmişdir.

Təbatəbai Qum şəhərinə köçdüğü zamanda islamın mövqeyinin zəifləməsi, milli mədəniyyətin inkişafında və şəxsiyyətin inkişafının, o cümlədən intellektual cərəyanların formalaşmasında rolunun azalması onu çox narahat edirdi. İran hökuməti, eləcə də Təbatəbainin əvvəllər yaşadığı və təhsil aldığı İraqda özgələşmə siyasəti yeridilirdi ki, bunun da nəticəsində ardıcıl olaraq islam və şiəlik natamam həyatdan sıxışdırılıb çıxarılırdı. Cəmiyyətin savadlı təbəqələri açıq–aşkar dünyəvi həyata meyl edir və əksəriyyəti ümumiyyətlə qərb fəlsəfəsinin və o cümlədən də marksizmin təəssübkeşlərinə çevrilirdilər. İkinci dünya müharibəsi dövründə, Təbrizdə separatist hərəkata çərilmiş kommunist hərəkatının ən uca zirvəyə çatması, Təbatəbaini marksizm ideyalarının nüfuzuna xüsusilə həssas yanaşmasını şərtləndirdi. Təbatəbai belə hesab edirdi ki, nə şiə hüquqşünaslığı nə də ilahiyyat, Qərb fikrinin ideo-

²⁹² Сейед Мухаммед Хусейн Табатабан. Шиизм в Исламе. Всемирная Ассамблея «АХЛ-е-Бейт», s. 13.

loji və intellektual təsirlərinə qarşı dura bilməzdi. Bununla yanaşı, islam fəlsəfəsinin, savadlı müsəlmanların ürəyinə və qəlbinə sirayət edə biləcək müvafiq vasitələrə malik olduğuna və milli mədəniyyətin islam xarakterinin, qərb dünyagörüşünün təhlükəli təsirindən müdafiə edəcəyinə dərinəndən inanırdı.

İslam fəlsəfəsinə marağın dirçəldilməsi birinci addım idi. Cəmiyyətin mədəniyyətinə və dünyagörüşünə əhəmiyyətli təsir göstərmək üçün o həm də cəmiyyətin savadlı təbəqələri sayılan müsəlmanların dünyagörüşü və mədəniyyəti ilə qarşılıqlı təsire girməli idi.

Təbatəbai bir tərəfdən qərb fəlsəfəsinin bəzi aspektlərindən, öz müasirlərinə yaxın və cəlbədicə görünən bəzi anlayışlardan istifadə edərək islam fəlsəfəsinə maraqlı və cazibədar formaya sala və təqdim edə bildi. Bu fəzifənin yerinə yetirilməsinə Təbatəbai qərb fikri ilə dialoqdan başladı. Bu məqsədlə Təbatəbainin fransız dinşünası, islam sahəsində mütəxəssis Anri Korbenlə yazışması diqqəti cəlb edir. Məktublər və şəxsi söhbətlər şəklində iyirmi il müddətində davam edən bu dialoq Təbatəbaiyə çox əhəmiyyətli təsir göstərdi. A.Korben şiiəliyin bilicisi, islam və qərb fəlsəfəsi üzrə misilsiz mütəxəssis, həm də Şihabəddin Sührəvərdi və onun işraqilik məktəbinin çox nüfuzlu tədqiqatçılarından idi; o, Martin Haydeggerlə yaxından tanış idi və onun əsərlərini ilk dəfə fransız dilinə tərcümə etmişdir. Anri Korbenlə yazışma, Təbatəbaiyə fəlsəfənin müqayisəli öyrənilməsinə başlamaq, qərb fikri ilə dialoq aparmaq üçün özünəməxsus körpü rolunu oynadı.

Sonralar Təbatəbai müqayisəli təhlil dairəsini daosizm və induizm problemlərinə qədər genişləndirdi. Onun bəzi şagirdlərinin—S.H.Nəsr, D.Şayeqan və U.Çittik və başqalarının dünyagörüşü, Təbatəbainin bu səpkidə əsərlərinin təsiri altında formalaşmışdır.

Təbatəbai tez bir zamanda belə bir nəticəyə gəldi ki, qərb fəlsəfəsinin— ziyalı müsəlmanlara təsir etmək baxımından— ən vacib elementi onun realist kökləri və realizm metodunun istifadəsidir.

Məhz bu nəticə Təbatəbainin fəlsəfədə realizm məsələlərinə dair ən məşhur əsərlərini yazmağa sövq etdi. Bunlar «Realist fəlsəfəsinin əsasları», «Fəlsəfənin əsasları və realizm metodları» və s. idi. Birinci kitab 1976-cı ildə nəşr olmuşdur;

İkincisi 1953-cü ildə başlanmış və yalnız müəllifinin ölümündən sonra, 1983-cü ildə nəşri tam başa çatmış çoxcildlik əsərdir. Bu əsərlərində o realist məktəbin əsas aspektlərini nəzərdən keçirmiş, xüsusilə də diqqəti fəlsəfi tədqiq metodunda cəmləşdirməklə, realist məktəbinin əsas cəhətlərini əsaslandırılmış və təhlil etmişdir. Müəllif islam fəlsəfəsinin təhlilini realizm probleminin ümumi kontek-

stində nəzərdən keçirmişdir.

Realizmi şərh edərkən Təbatəbai belə bir əqidədən çıxış edir ki, Molla Sədranın— Allahın Zəruri Varlıq olduğunu irəli sürən fəlsəfi təlimində Qərbin başa düşdüyü anlamda həqiqi realizm əksini tapmışdır. Həqiqətən ona görə Molla Sədradan olduğu kimi Varlığın «reallığı» qəbul edilirsə mənə və əhəmiyyət kəsb edir. Təbatəbai özünü də realist hesab edirdi. Deyilənlərdən belə nəticə çıxır marksizmə «idealizm»dir və insan qavrayışından doğur. O varlığın reallığını dərk və qəbul etmədiyi üçün yalnız yanlış nəzəriyyə ola bilər. Təbatəbai qərb fəlsəfəsinin məhz bu aspektini önə çəkirdi.

Təbatəbainin Qərb fəlsəfəsinin məhz bu aspektini önə çəkməsi hər şeydən əvvəl, müsəlmanların ziyalı, savadlı hissəsini inandırmaq üçün zəruri idi. Bu məsələdə o, islam fəlsəfəsinə dünyəvi baxışlara malik fəlsəfə kimi qanuniləşdirilməsi və eyni zamanda marksizmin «taxtdan» salınması üçün qərb fəlsəfəsinin məntiqindən istifadə etdi. Maraqlıdır ki, Təbatəbai nə marksizmi inkar etməyə, nə də onu ateizminə görə tənqid etməyə cəhd etmədi— bunlar ziyalı müsəlmanları inandırmaq üçün əsaslı dəlillər deyildi, o marksizmi «ağıla» əsaslanmamaqda, gerçəkliyə ağılla yanaşmamaqda günahlandırdı.

Qeyd edilməlidir ki, Təbatəbainin bu konsepsiyası adı mövqedən daha dəyərli və fərqli amil sayılmalıdır, bu islam fəlsəfəsi ilə realizmi bir sırada təsdiqləmək üçün edilən ciddi hazırlıq işində birinci addım idi. Təbatəbai onların qarşılıqlı əlaqəsinə hətta simvolik xarakter verdi.

Realizm, ziyalı müsəlmanlara islam fəlsəfəsi dünyasını necə bəyan edəcəkdirsə, Molla Sədranın fəlsəfi məktəbi də realizmin marksist idealizmi üzərində qələbəsini o cür təmin edəcəkdir. Təbatəbainin sisteminə islam fəlsəfəsi nəinki realizmlə rəqabətə girir, əksinə, onu möhkəmləndirir və dəstəkləyirdi. Məhz buna görə də Təbatəbai inkar və imtina etməyin deyil, müqayisə etməyin tərəfdarı idi.

O həm inam və ağıl, həm də islam fəlsəfəsi ilə realizm arasında ideal harmoniyanın mövcud olmasına əmin idi. Onun fikrincə, əslində həqiqi inam və onun islam fəlsəfəsində inikası ideal rasionalist mahiyyətlidir.

Beləliklə, Təbatəbainin məqsədi islam fəlsəfəsi ilə realizmin yeni sintezini yaratmaq deyil, İslam fəlsəfəsinə «daxilən» xas olan realizmi üzə çıxarmaq idi. Qeyd olunmalıdır ki, Təbatəbai modernist deyildi. O, realizmə, müasir fəlsəfi məsələlərin, islam fəlsəfəsi vasitəsilə şərhli prespektivini açan «qapı» kimi baxırdı.

Təbatəbainin rastlaşdığı problem həqiqətə müəyyən təcrübə

yolu ilə nail olan Molla Sədra fəlsəfəsinin mistik çalarlarını realizmə necə birləşdirmək olar? fikri idi. Bu məsələni o əsasən öz şəxsiyyəti timsalında həll edir. O, nümunəvi müəllim və din xadimi idi. Onun şəxsiyyətində ən yaxşı sayılan nə varsa hamısı cəmləşmişdi və islam təlimi və təhsil ənənəsində mövcud olan ənənələrdən biri kimi, onun şəxsi nüfuzu və hörməti, irəli sürdüyü dünyagörüşünün düzgünlüyünü sübutu sayıla bilərdi. Fəlsəfə ilə mistisizmin, ilahiyyatla realizmin birləşdirilməsi imkanı onun şəxsi nümunəsində səmərəli və gerçək təsir bağışlayırdı.

Lakin onun müddəaları bundan irəli getmirdi, yalnız ilahiyyat və realizmi bərabərlik problemindən keçirdi. Çünki bu Molla Sədra fəlsəfəsinin mahiyyətinə toxunan məsələ idi. Realizmi tədqiq edən və onun ideyalarını öyrənən Təbatəbai Molla Sədranın fəlsəfi məktəbinin ənənələrinə sadıq qalması bir an belə yaddan çıxarmamışdır. Realizm–islam fəlsəfəsinin vacibliyini və əhəmiyyətini realist duyuma köklənmiş ağılarda sübut etmək üçün linqvistik və simvoloji silah idi. Realizm öz çalarları baxımından məhdudlaşdırılmışdı, çünki siyasi təsəvvürlərlə şərtləndirilməmişdi. Təbatəbai realizmə heç də Molla Sədra fəlsəfəsinin daxilən qeyri-mükəmməl olması fikirlərinə ya da həlli mümkün olmayan ziddiyyətlərə malik olmasına görə deyil, bir yandan ideoloji və sosial modernləşdirmə tərəfdarlarının, bir yandan da marksistlərin təzyiqinə görə üz tutmuşdu.

Bu heç də o demək deyil ki, Təbatəbainin eksperimenti böyük əhəmiyyətə malik olmamışdır. Əksinə, islam fəlsəfəsi sahəsində vacib yeniliklərdən biri olmuşdur. Ola bilsin ki, Təbatəbai Molla Sədra fəlsəfəsi ilə realizm arasındakı ziddiyyətləri də aradan qaldıra bilmədi, lakin islam mənbələrinin öyrənilməsində realizm metodunun istifadə edilməsi ənənəvi islam təhlilinə əhəmiyyətli dərəcə də təsir göstərdi.

Təbatəbainin xidməti, islam fəlsəfəsi ilə realizmin uzlaşmasına hamını inandıra bilməsində deyil, fəlsəfi məsələlərin həllində realizm metodunun tətbiqində idi. Özünün əsərlərində o, bilərəkdən ənənəvi arqumentasiya metod və üslubu ilə yanaşı, realizm metodundan da istifadə edir. Beləliklə də onun əsərlərinin üslubu da intellektual təsir bağışlayırdı. Təbatəbai ilahiyyat və hüquq məsələlərinin həllində də realizm metodunu tətbiq edirdi. Qurana verdiyi şərhlərində Məhəmməd Bəkir Məclisi məktəbinin «Bihar əl-ənvar» və s. əsərlərinə yazdığı təhlillərdən, o ənənəvi şiə dini fənlərinə realizm metodunu tətbiq etmək imkanı arayırdı.

Onun, müasir şiə fikrinə təsirini asanlıqla görmək olar. İslamın, eləcə də şiəlik qanunlarının daha səmərəli izahı üçün o həm ziyalı

müsəlmanlara, həm də müsəlman olmayanlara ünvanladığı əsərlərdə realizm metodundan istifadə edirdi. Onun, 1975-ci ildə ingilis dilinə tərcümə olunmuş «İslamda şiəlik» əsəri– buna parlaq misaldır.

Təbatəbainin bütövlükdə islam fəlsəfəsinə, o cümlədən də şiə fikrinə təsiri çox ciddi olmuşdur. Onun əsərləri geniş oxucu kütlələri tərəfindən öyrənilmiş və İran islam düşüncəsində, şiə təhsil mərkəzlərinə təcridən öz izini buraxmışdır.

Bundan əlavə, çoxsaylı davamçıları onun ənənəsini davam etdirmiş və etdirirlər. Onların bəziləri öz dünyagörüşlərində, müəllimlərindən daha çox əminliklə Molla Sədranın teosofiyasını dəstəkləyirlər.

Din fəlsəfəsinə onlar müəllimlik və maarifçilik işi ilə məşğul olmaqla, bu məktəbin təsir dairəsini genişləndirir, yeni-yeni nəsillərə bir vaxt Təbatəbaidən aldıkları fəlsəfənin canlı ruhunu aşılayırlar. Onların arasında ən məşhurları– S.C.Əştiani, S.H.Nəsr və U.Çittikdir. Təbatəbainin davamçılarından S.M.Mütəhərrri və N.Məkərim Şirazi Qərbə başlanmış dialoqu davam etdirərək, şiə fikrini və modernist şiə fəlsəfi məktəbini möhkəmlətmək və şiizmin rasionallaşdırılması üçün xeyli iş gördülər. Sonda bu məktəb marksizmlə qızgın mübahisəyə girdi və 1978-1979-cu il İran inqilabı gedişində siyasiləşdi.

İran İslam Respublikası Təbatəbaini öz ideoloqlarından biri hesab edirdi. Bu faktın özü, Molla Sədra fəlsəfəsinin tərəfdarı Ayətulla Homeyninin Təbatəbai və onun inqilabda iştirak edən şagirdlərinin fəaliyyətinə verdiyi yüksək qiymətdə bir daha öz əksini tapmışdır.

Lakin Təbatəbai özünün inqilabi ideal kimi qəbul edilməsini çətin ki, təqdirəlayiq sayırdı. Onun inqilabı qəbul etməməsinə dair dəlillər mövcuddur, həm də o siyasi fəaliyyətdən uzaqda olması üstün tuturdu. Həyatının son günlərinə qədər o ilk növbədə və başlıca olaraq görkəmli filosof, yalnız bundan sonra şiə intellektualı, hüquq və ilahiyyatın bilicisi idi.

Əsas əsərləri «Quranın şərhlərində düzgünlük (uyarlıq, tarazlıq)», «İslamda Quran», «İslamda sosial münasibətlər», «Fəlsəfənin əsasları və realizm metodu» (1953-1985), «Quranın təfsiri» (1965), «İslamda şiəlik» (1969), «Şiəlik: professor Anri Korbenlə söhbətlər məcmuəsi» (1976), «Realist fəlsəfənin əsasları» (1979), «İslam iqtisadiyyatının fəlsəfəsi»(1982), «Biliklərin hədləri» (1984)

Əsas ideyaları.

– Realizm– mövcudluğun reallığının qəbul edilməsidir.

– Realizm metodu Zəruri Varlığın mövcudluğunu prinsipinin qəbul edilməsinə aparır.

– Marksizm– insan idealizminin ifadəsidir və buna görə də

yanlış təlimdir.

– Ənənəvi islam fəlsəfəsi rasionalist fəlsəfəyə uyğun gəlir və realizm metodunun köməyi ilə öyrənilə bilər.

– İslam və Qərb fəlsəfəsinin müqayisəli öyrənilməsi, onların arasında mükəllimələr aparılması üçün son dərəcə zəruridir.

– İslam fəlsəfəsi qərb fikri ilə dialoq və mükəllimə aparmaq baxımından, islam hüquqşünaslığına (fiqh) və ilahiyyətə nisbətən daha yaxşı imkan yaradır.

Çoxsaylı fəlsəfi əsərlərində Seyid Məhəmməd Hüseyn Təbəibai mühüm ideya və fikirlərin müəllifi kimi özünü göstərmişdir.

LƏHBƏBİ (1922-1993)

Məhəmməd Əziz Ləhbəbi qərbdə **ərəb personalisti** kimi məşhurdur. Şair və yazıçı olması, onun filosof kimi tanınmasına mane ola bilməmişdir. Onda sənətkar qüdrəti (şair və yazıçı olması), eyni zamanda filosofluq qüdrəti– həqiqət axtarıcısı olması, insan fəlsəfəsi yaratmağa çalışması Əziz Ləhbəbinin XX əsrin tanınmış ziyalıları sırasında olmasına imkan vermişdir. Ləhbəbi əvvəllər realist fəlsəfəsinin, sonralar isə müsəlman personalizmi fəlsəfəsinin inkişafında mühüm rol oynamışdır.

Qeyd etmək lazımdır ki, Məhəmməd Əziz Ləhbəbi təkcə Mərakeşin deyil, bütün ərəb dünyasının böyük şair, yazıçı və filosofudur. O bir sıra iri əsərlərin müəllifidir. «Ümid nəğmələri»– poetik məcmuəsi (1952), «Varlıqdan şəxsiyyətə doğru. Realist personalizm oçerkləri» (1954); «Azadlıq və yaxud qurtuluş» (1956); «Qapalıqdan açıqlılığa» (1961); «Müsəlman personalizmi» (1964) əsərləri ilə yanaşı bir sıra roman və poetik məcmuələri yazan Ləhbəbi bütün dünyada tanınmışdır. Onun «İbn Xəldun. Bütün zəmanələrin filosofu» (1970) və s. əsərləri də diqqəti cəlb edir. Ümumiyyətlə, kiçik bir yazıda onun bütün yaradıcılığını əhatə etmək qeyri-mümkündür. Ona görə də biz onun elmi və bədii fəaliyyətinin yalnız bəzi cəhətlərini nəzərdən keçirək.

Ləhbəbinin poetik və prozaik yaradıcılığında Cubranın bədii əsərlərindəki motivlərlə səsleşən nöqtələri çoxdur. Lakin onları daha çox birləşdirən dərin fəlsəfi notlar hesab olunmalıdır. Ləhbəbinin «Mərakeş poeziyası» məcmuəsində verilmiş «Varlığın mahiyyəti» şeri birbaşa qavrayış çətinliyini göstərir. Onun başa düşülməsi üçün edilən tərcümədə müxtəlif metaforik obrazlardan istifadə olunması tələb olu-

nur. S.V.Projogina qeyd edir ki, Ləhbəbinin şerləri subyektiv ixtiyarilik və assosiativ «nurlanma»dan məhrumdur, onun poeziyasında nə şifahi ekvilibristika, nə dumanlı simvolika, nə də cümlələrin ifadələrin «şifrlənməsi» olmasa da «varlığın mahiyyəti şerində müəllifin gizlədilmiş» fikirlərini anlamaq olduqca çətindir.²⁹³ bəlkə də onun bütün əsərlərini oxumaq lazımdır ki, stil və maneradan poetik yaradıcılığın sirlərinə bələd olasan. Yaxud da onun əsərlərində iki prinsipi nəzərə almaq lazımdır. Yəni o «ərəbcə düşünmüş», «fransızca yazmışdır». Və nəhayət, görünür «Varlığın mahiyyəti» şeri çoxplanlı, «çox yarusludur», obrazlılığın və «intellektualizm»in müxtəlif səviyyələrinə malikdir. Ləhbəbinin şerlərində məhəbbət himni eşidilir. Şair buna hətta ontoloji mənə verir. Hər bir şerdə «məhəbbət» sözü işlətsə də bu təxminən ünvansız məhəbbətdir. Bəzi şerlərdə məhəbbət dilənçiliklə mübarizə aparmanın iztirabı kimi təzahür edir. Ləhbəbi– də məhəbbət-dünyanı dəyişdirən qüvvə kimi çıxış edir. Dünya böyük bir vahəyə çevrilir və hamı üçün açıq olur. Sərhədlər aradan qaldırılır, insan qəlbi heç nəyi gizlətməyən açıq ürək olur. Ləhbəbi məhəbbətə fəvqəlinsani qüvvə verir. Lakin bəzi şerlərində şair tənhalıq vəziyyətini, qəlbə boşluq, ruh düşgünlüyü, məhəbbəti birdəfəlik itirmək təhlükəsi təsvir olunur. Məhəbbətsiz isə Ləhbəbiyə görə nə ümid, nə xoşbəxtlik qeyri-mümkündür. Şerlərində ən çox işlətdiyi kainat, ulduzlar, oxatan və s. sözləri qeyd etməliyik. Şair elan edir ki, insanı əhatə edən dünyanın boşluğunu başqaları ilə ünsiyyətdə olmaqla aradan qaldırmaq olar; fəlsəfi planda isə onun üçün harmaniyanı yaratmaq mümkündür. «Bu dünya, mənim yaddaşım və mən».

Ləhbəbinin əsərlərinin tarixi-fəlsəfi aspekti onun haqqında yazılmış publikasiyalarda kifayət qədər öz əksini tapmamışdır. Halbuki onun əsərlərində bu aspekt güclüdür. Xüsusilə onun ilk «varlıqdan şəxsiyyətə» adlanan monoqrafiyasında tarixi-fəlsəfi aspekt olduqca güclüdür. Əsərin konkret təhlilinə keçməzdən qabaq monoqrafiyanın strukturu ilə, necə deyərlər, onun arxitektontikası ilə tanış olmaq lazımdır. O zaman aydın olur ki, Ləhbəbi nə üçün fəlsəfə tarixinə müraciət edir və onun kitabının konturları da tamamilə görünən, hiss edilən olur. Bu əsər ədəbiyyat siyahısı ilə birlikdə 363 səhifədir. Kitab Sorbon universitetinin professoru, «Revue philosophique» jurnalının direktoru R.M.Şulun «Ön sözü» ilə başlayır. O, Ləhbəbinin elmi işini yüksək qiymətləndirir. Onun elmi qəhrəmanlığı sayəsində «realist personalizm» konsepsiyasının yarandığını qeyd edir. Həmin realist perso-

²⁹³ Вах: Литература Марокко. М., 1993, с. 257.

nalizm «faciəvi optimizm» formasında çıxış edir. Burada insanın imkanları daxilində təcrübənin patetik xarakterinin faciəvi olduğu, ümid və inama görə optimist çıxış etdiyi özünü göstərir. Əslində elə həmin keyfiyyətlərin gücünə görə fərdlər və cəmiyyət «yenidən» «özünə qapanır» özünü dərk prosesinə girir. Bütün bu deyilənlər qeyd etdiyimiz «ön söz»ündən götürülmüşdür. Qısa «ön söz»dən sonra Mərakeşin xalq təhsilinin direktoru baş müfəttiş R.Tabonun məktubu çap edilmişdir. Bu məktubda o ilk mərakeşli humanitar elmlər doktorunu təbrik edir. Onun fikrincə Ləhbəbi öz fəaliyyəti ilə Mərakeşdə bütün gənclərin avanqardını təmsil etməklə yanaşı, ənənə və əqidəni qoruyub saxlayacaqdır. Eyni zamanda məktubda qeyd edilir ki, Mərakeşin təhsil ocaqlarında öz ənənə və etiqadları ilə yanaşı, Avropa mədəniyyəti ilə kontaktın zəruriliyi də nəzərə alınır. Bunun üçün gənclərin təfəkkür üföqlərinin genişlənməsi müasir iqtisadiyyata effektiv surətdə inteqrasiya olunması problemi də diqqət mərkəzində olmalıdır. Məktubun müəllifi həmin əsərin eyni zamanda Mərakeş cəmiyyətində yaranmış həyəcanın ifadəsi olduğunu da vurğulayır. İki təfəkkür forması arasında harmoniyanın olmaması islam və Qərb ənənələri ilə əlaqədardır. Ləhbəbinin əsəri məktub müəllifinin fikrincə onların harmoniyasına mühüm yardım göstərə bilər. Bunun üçün Platonun ifadəsi ilə desək, bəşəriyyətin tərəqqiyə, yaxınlaşmasına küreyini çevirməsinə son qoymaq vaxtı gəlib çatmışdır. Məktub müəllifinin fikrincə bu kitab irqlərin və ideologiyaların plüralizmini əks etdirdiyindən bütün görünən ayrılıqlara və ziddiyyətlərə əks olaraq bəşəri identikliyə çatmağa kömək edəcəkdir. Kitab haqqında bu iki qısa sözdən sonra müəllifin «Giriş»i gəlir. Həm həcminə, həm də məna baxımına görə Giriş böyükdür və onu Ləhbəbi üç hissəyə bölür. Birinci hissəni müəllif özünün yaxın gələcəkdə yazacağı «Azadlıq və yaxud qurtuluş» əsərinin əsas ideyasına həsr etmişdir. Müəllif necə deyər «subyektiv azadlığın» və yaxud «saf azadlığın» guya sosial və tarixi məzmunundan məhrum olduğuna görə onların əsərində aradan qaldırılacağını vurğulamışdır. İnsan varlığının bu cür anlaşılması «sırf» şüura aparıb çıxarır. Əslində isə real insan başqaları ilə ünsiyyətdə ümumi işdə iştirak edir. Ləhbəbi «subyektiv», «daxili» azadlıq anlayışını «azad olma» «qurtuluş» («Liberation») anlayışı ilə qarşı-qarşıya qoymağa çalışır və belə hesab edir ki, «azad olma» anlayışı elə birinci anlayışı da özünə daxil edir. Onun fikrincə bu «azad olma» insana xas olandır; həmin «azad olma» nə mütləq varlıqdır, nə də «bölünməz persona» deyildir. Bu personallaşdırılmış, tamamilə «bölünməzdir» və «bölünən» deyildir. Öz «girişi»nin ikinci hissəsində Ləhbəbi deyir ki, indiki məqamda Person (şəxsiyyət)

fəlsəfəsini yaratmaq çətindir, çünki o müxtəlif elmlər tərəfindən «tutulmuşdur» və hamısı dağınıq şəkildə fəaliyyət göstərir. Şəxsiyyət fəlsəfəsinin vəzifəsi həmin dağınıq elmləri kataloqlaşdırmaq deyil, həmin elmlərin faktlarını nəzərə almaqla tənqidi və konstruktiv düşüncələrə meydan verməkdir. «Giriş»in üçüncü, yekun hissəsində Ləhbəbi tədqiqatının başlanğıc nöqtəsini müəyyənləşdirir. Bu bioloji aspektdən «kobud bəşəri varlıq»dan başlamaq deməkdir. Sonra isə şəxsiyyətin kateqorial ölçüsündən, onun azad olmasının modallığından danışmaq olar.

Monoqrafiya məzmun baxımından da üç hissəyə bölünür. Birinci hissə– «Varlıq və şəxsiyyət» adlanır. İkinci hissə «Şəxsiyyət ölçüsü» və üçüncü hissə isə «Dərinlikdə ölçü» kimi verilmişdir. Hər bir hissə də fəsillərə bölünür. Birinci hissədə 2 fəsil vardır; birincisi, «Varlıq», ikincisi isə «Şəxsiyyət» adlanır. İkinci hissə də iki paraqrafdan– 1) «Zaman. Horizont. Transendensiya»; 2) «Məndən başqasına» ibarətdir. Nəhayət, üçüncü hissə; o isə üç paraqraftan ibarətdir. 1) «Dəyər»; 2) «Azad olma» və 3) «Mənimsemə» paraqrafları müəllifin nəzərdə tutduğu planı yekunlaşdırır. Hər bir fəsilin daxilində də bölgülər aparılmışdır. Onlar hər fəsildə 3-dən 5-ə qədərdir. Bütün bunları qeyd etməklə onu vurğulamaq istəyirik ki, monoqrafiya çox planlıdır, ona görə də təhlilinin çətin olduğunu etiraf etmək lazım gəlir. Əlbəttə biz əsəri başdan– ayağa təhlil etmək fikrindən uzağıq. Əslində biz onun ideya və məqsədlərini qeyd etmişik. Ləhbəbinin «Varlıqdan şəxsiyyətə» əsərini də nəzərdən qaçırmamaq olmaz. Ləhbəbi əsərində fəlsəfə klassiklərindən geniş miqyasda istifadə etmişdir. Statistika müraciət etsək görərik ki, o təkcə qədim Yunan fəlsəfəsinin nümayəndələrindən kifayət qədər sitat gətirmişdir. Xronologiyadan başlasaq qeyd etməliyik ki, Ləhbəbi yalnız Herakliddən bir dəfə sitat verir. Sonra isə Parmeniddən (2), Empedokldan (1), Sokratdan (2), Platondan (14), Aristoteldən (9), Pifondan (1), Epikürdən (1), Plotindən (1) sitat vermişdir (mötərizədə sitatların sayı göstərilmişdir). Əsərdə Homer və Hesiod da xatırlanır. Orada qədim yunan filosoflarından gətirilən sitatlar və yaxud onların fikrinə istinadən irəli sürülən mülahizələr olduqca maraqlıdır.

Onun yunan filosoflarına nə üçün müraciət etməsi, onların ideyalarından istifadə etməsinin səbəbi, onlarla razılaşmaq, razılaşmaması məsələsinə aydınlıq gətirilməlidir. Onun Herakliti xatırlamasına nəzər yetirsək özünün zaman tezisini əsaslandırmaq üçün Herakliti müraciət etdiyi aydın olur. Bu isə ekstensiv şəxsiyyətin ölçüsünün tərkibini müəyyənləşdirmək üçün vacibdir. Heraklitin dünyada hərəkətdən başqa heç nəyin olmadığını haqqında tezisi bir daha Ləhbəbiyə zaman fakto-

runun qeyri-adekvat formada olmasını təsdiqləyir. Bu işə hərəkətsiz zamana münasibətdə neytral yer almasını nəzərdə tutur. Ləhbəbi üçün şəxsiyyət (insan varlığı) özünün bərqərar olması prosesində («en train de») zamanda təzahür edir və onun bütün baxışları zamandan asılı olur.

Parmenidə «Varlıq nədir?» sualını qoyduğu və ona ilk dəfə cavab verdiyi üçün müraciət edən Ləhbəbi onu yüksək qiymətləndirir. Parmenid «Varlıq nədir?» sualına belə də cavab vermişdir. «O nə varsa odur». Ləhbəbinin fikrincə bu tərif sonralar qrammatiklərin, formal məntiqçilərin, teoloqların tədqiqat predmetinə çevrilmişdir. Parmenid onu sırf mahiyyətə aid edir. O kamil totallıqdır, eyni zamanda təfəkkür obyektinə və subyektinə. Parmenidə istinad etmək Ləhbəbi üçün varlığın tarixi tələyini əsaslandırmağa görə lazımdır. Burada statik anlamdan dinamik anlama keçid mühüm yer tutmuşdur. O dəfələrlə istinad etdiyi Sokratı «həqiqi insan şəxsiyyəti» hesab etmişdir. Sokratın başlıca «kəşfi» (afinalılar tərəfindən etiraf edilməsə də) Ləhbəbiyə görə onun «öz-özünü dərk et» ifadəsinin «ilk personalist inqilab» olmasıdır. Bu sonralar Platon ideyalarında daha da inkişaf etdirilmişdir.²⁹⁴ Ləhbəbinin mənavi hamisi E.Munye də qeyd edirdi ki, «öz-özünü dərk et» formulu «personalist məzmunlu» ilk inqilabi çağırışdır. Ləhbəbi belə hesab edirdi ki, Sokrat tarixin mənasının və insanın mövcudluğunun mənasının açılmasında müstəsna rol oynamışdır. Ləhbəbi burada Platon və Aristotelin adlarını da əlavə edir. Dəyər problemi, zövq və ağılın nisbəti (Platon onları qarşıdır) məsələsində Platona müraciət edir. Lakin o zövqü ağıldan üstün tutur. Ləhbəbi Platonun fəlsəfəsində rasionallıq və mistikliyin və sairənin qarışığını görürdü.

Ləhbəbinin Aristotələ müraciəti də maraqlıdır. Maskasız şəxsiyyət haqqında məsələni nəzərdən keçirən Ləhbəbi fəlsəfə və din tarixinə ekskurs edir. Ləhbəbi Aristotelin «Politika» əsərində qula münasibətinə dair fikirlərinə müraciət edir. Təbiətə kölə–başqasına məxsus olan (ona görə o başqasına məxsusdur) və öz dərrakəsi olmayıb, təkcə ona verilən göstərişləri anlamağı bacaracaq ölçüdə dərrakəyə sahib olandır. Başqa canlı varlıqlara gəlincə onlar göstərişləri anlayacaq dərrakəyə sahib deyillər, amma hissi hərəkətlərlə itaət edirlər.²⁹⁵ Əsərinin başqa bir yerində Aristotel qullar (kölələr) haqqında fikirlərini inkişaf etdirərək yazırdı: «Doğrudan da «köləlik» və «kölə» deyimləri iki anlamda işlənir: kölə və köləlik qanun üzrə olur; qanun özüne görə elə razılaşmadır ki, onun sayəsində hərbi əsirlər əsir götür-

rənlərin mülkiyyəti adlanır. Bu hüququ bir çoxları natiqlərin işlətdiyi kimi qanuna əks sayırlar: o zaman dəhşət olardı ki, böyük fiziki gücə sahib olan insan zorakılığa qabil olduğu üçün zorla əsir alınanlara kölə və özüne tabe olan kimi baxsın, hətta müdriklərin də arasında bu fikrin tərəfində duranlar da var, durmayanlarda».²⁹⁶ Aristotelin köləyə şey kimi, danışan alət kimi münasibət bəsləməsi məsələsinə münasibətini Ləhbəbi Qurandan gətirdiyi sitatla tamamlayır. Allah mütləqdir və əbədidir! O, Platon və Aristotelin bu fikrini də diqqətə çatdırır. Zaman əbədi deyildir! Ləhbəbinin bir fikri də diqqəti cəlb edir. Onun fikrincə orta əsrlərin Aristoteli müsəlman filosofudur. Həmin dövrdə ona yunan filosofu demək mümkün deyildir. Akvinalı Foma isə Aristoteli xristian teologiyasına adaptasiya etmişdir. O, Aristoteli ərəblərin «islamlaşdırılmasından» «təməzləmək» məcburiyyətində qalmışdır.

Bir sözlə, Ləhbəbi təkcə qədim yunan fəlsəfəsinə və filosoflarına, yeni dövr filosoflarına, hətta XX əsrin 50-ci illərinə qədər yaşamış və yaşayan filosoflara da müraciət etmişdir. Ərəb-müsəlman filosoflarından Ləhbəbi Qəzalini seçir. O, üç dəfə Qəzalini bir dəfə Kindini, 9 dəfə isə Məhəmməd, peyğəmbəri yada salır. Ləhbəbi Qəzalini zahidlik haqqında fikirlərində ardıcıl olmadığına görə tənqid edir. O, Qəzalini mistiklərə aid edir. O, «şübhə»nin anlamında Qəzali ilə Dekart arasında ümumilik axtarır. Kindi intellekti təkcə insanlara aid etmirdi, onun həm də ilahi transendensiyanın təzahürü olduğunu qeyd edirdi. Bu məsələləri Ləhbəbi də vurğulayır. Orta əsr filosoflarından Akvinalı Fomaya daha çox yer verilir. Yeni dövrdə Dekart, alman klassik fəlsəfəsində Hegel, müasir Qərb fəlsəfəsində Berqson daha çox nəzərə çarpır. Bütün bu və ya digər filosoflar Ləhbəbi tərəfindən komparativ (müqayisəli) planda nəzərdən keçirilir. Qeyd etmək lazımdır ki, onun kitabında «müsəlman personalizmi» dedikdə daha çox diqqət müsəlman mistizminə və rasionalizminə, sufilərə yetirilmişdir. Onlara dair maraqlı fikir və konseptual mülahizələr diqqəti cəlb edir.

ƏLİ ŞƏRİƏTİ (1933-1977)

Əli Şəriəti 1933-cü ildə İranda anadan olmuşdur. İlk təhsilini Tehranda almış, sonra isə Məşhəddə islam universitetində oxumuşdur. Onun maraq dairəsində islam tarixi və sosiologiyası olmuşdur. Geniş mənada onu daha çox fəlsəfə, di-

²⁹⁴ Мунье Э. Персонализм. М., 1992, с. 13.

²⁹⁵ Аристотел. Политика. Б., 1997, с. 38-39.

²⁹⁶ Yene orada, s. 39-40.

nin tarixi və sosiologiyası (islam dini nəzərdə tutulur), fəlsəfə tarixi maraqlandırmışdır. Lakin elə universitet illərindən Əli Şəriəti də islamın, xüsusilə islam gerçəkliyinin qavrayışında narazılıq hissləri meydana çıxır, rəsmi islam ruhaniliyinin fəaliyyətində nəzəriyyə və praktikasında ifrat ortodoksiyaya qarşı protest özünü göstərir. Məşhəd universitetində əvvəlcə tələbə, sonra isə müəllim işləyən Əli Şəriəti təhsilini artırmaq qərarına gəlir. Bunun üçün o Parisə gedir. Paris universitetində keçirdiyi 5 il ərzində o təkcə islam tarixi və sosiologiyası sahəsində öz biliyini dərinləşdirmir, eyni zamanda müasir Qərb filosofları Berqson, Kamyu, Sartr, sosioloqları Qurviç və Berk, islamın tədqiqatçısı Massion, həmçinin qərb marksistlərin əsərləri ilə tanış olur. Lakin Parisdə tələbə həyatı onu təmin etmirdi. Onda o zaman İranda ağalığa edən şahlıq rejiminə qarşı protest qığılcımları daha da güclənirdi. O xaricdə qərbpərəst rejimə qarşı islam oriyentasiyalı müxalifətin yaratdığı təşkilatlarda fəal surətdə iştirak etməyə başlamışdır. Qürbətdən qayıdan Əli Şəriəti çox keçmədən 1964-cü ildə həbs edilir. Lakin çoxsaylı beynəlxalq protest və təzyiqlərdən sonra şah rejimi onu azad etməyə məcbur olur. Ona Məşhəd Universitetində müəllimlik etməyə icazə verilir. Onun mühazirələri təkcə tələbələr arasında deyil, həm də Tehrandakı «Hoseyniyə İrşad» dini mərkəzində böyük populyarlıq qazanmışdır. Lakin tezliklə həmin mərkəz bağlanır, Əli Şəriəti isə təzədən həbs edilir və 18 ayı həbsxanada keçirməli olur. Həbsxanadan çıxdıqdan sonra o İranı tərk edir və ailəsi ilə birlikdə İngiltərəyə gedir. 1977-ci ilin 19 iyununda o müəmmalı şəkildə ölür.

Əli Şəriətinin İslama, Qurana, bir din kimi islam və onun başlıca müqəddəs kitabları ilə bağlı digər məqamlara maraqlı baxışları olmuşdur. Onun yuxarıda qeyd etdiklərimizə yanaşması ingilis dilinə çevrilmiş iki əsərində özünü göstərir. Həmin əsərlər: 1.«İslam sosiologiyası haqqında mühazirələr» (1979) və 2.«Marksizm və digər qərb yanlışlıqları: islam tənqidi» (1980) adları altında nəşr olunmuşdur. Birinci kitabda xüsusi giriş hissəsində bir bölmə «islamı anlamaqda yanaşmalar» adlanır. Əli Şəriətinin yanaşmasında Seyid Hüseyn Nəsrə nisbətən daha modernistdir. O, kəskin müasir əxlaqi-etik, siyasi və sadəcə olaraq bəşəri problemlərdə müsəlmanın qəlbini narahat edən məsələlərin həllini islamda və Quranda axtarmasına baxmayaraq modernizm burada da özünü göstərməkdədir. Əgər Seyid Hüseyn Nəsr çox hallarda sufiliyə müraciət vasitəsilə islamda etiqad və biliyin sintezini həyata keçirməyə çalışırdısa, Əli Şəriəti də öz növbəsində elmi metodologiya prizmasından keçərək özünün dini-fəlsəfi və dini sosioloji konsepsiyasını (islam dini prinsiplərinə uyğun) yaratmağa çalışmışdır.

O, əvvəlcədən öz oxucularını xəbərdar edir ki, onun Qurana, Quran ayələrinə, həyatının siyasi, sosial, sosial- psixoloji və etik aspektləri (sistemləri) ümumi qəbul edilənlərdən fərqlənəcəkdir. Bunu o, İran gəncləri və tələbələri qarşısında çıxışlarında (sonra bunlar «İslam sosiologiyası haqqında» kitabında toplanmışdır) dəfələrlə qeyd etmişdir. O, Qurandan tarixi, sosioloji və humanitar yönümdə yeni mövzular çıxarmağa çalışmışdır. Onlardan biri də məsələn, islam sivilizasiyasının yaradılmasında miqrasiyanın roluna aiddir. Digər dünya sivilizasiyaları kimi onların rolunun olduqca böyük olduğu Əli Şəriəti tərəfindən xüsusi vurğulanır. Peyğəmbərlərin, kütlələrin və nəhayət sadə insanların islam tarixində və sivilizasiyasında rolu ilə əlaqədar o belə bir nəticə çıxarır: «İslam sosial fikir tarixində ilk məktəbdir ki, xalqı – tarixi və cəmiyyəti müəyyən edən əsasdır, fundamental faktordur. Daha Nitşenin qəbul etdiyi kimi **seçilmişlər** deyil, Platonun hesab etdiyi **aristokratiya** və **ayanlar** deyil, Karleyl və Emersonun qeyd etdikləri **böyük şəxsiyyətlər** deyil, Aleksis Kerelin vurğuladığı **saf qan** deyil, nə **ruhanilər**, nə də **intellektuallar** deyil, yalnız və yalnız **xalq kütlələridir**». Əli Şəriətiyə görə xalqın tənəzzülü və yüksəlişinə görə peyğəmbərlər deyil, xalqın özü məsuliyyət daşıyır.

İslamın izahında Əli Şəriətinin yanaşmasının çıxış nöqtəsini düzgün idrakı (epistemoloji) metodunun seçilməsi təşkil edir. O həqiqətin aşkar edilməsini, o cümlədən Quran həqiqətlərinin aydınlaşdırılmasını olduqca vacib sayır. Əli Şəriəti orta əsrlər Avropasının «düzgünlüyünü» izah etməyə çalışır, bunu həmin dövrdə elmi metodun olmaması ilə, eləcədə həmin dövrdə hələ də Aristotelin analogiya üzrə mühakimə metodundan istifadə olunması ilə əlaqələndirirdi. O belə bir müqayisə aparır: Frensis Bekona nisbətən Aristotel daha böyük dahi olmuşdur. Platon da Rocer Bekonla müqayisədə daha güclüdür. Lakin yalnız hər iki Bekonun kəşf etdiyi metod sayəsində elmin inkişafı və bütövlükdə Avropada tərəqqi mümkün olmuşdur. Doğrudur, Əli Şəriəti həmin dövrdə avropalının feodalizmdən kapitalizmə keçməsi faktorunu da xatırladır.

İslamın şərhində öz metodunun əsas məqamlarını Əli Şəriəti aşağıdakı kimi verir: 1) İslamın çox ahəngliyinə görə onun öyrənilməsində çoxlu yanaşmanın etiraf edilməsi: o öz fikrini onunla əsaslandırır ki, hər din kimi islam təkcə insanın mistik intuisiyasına əsaslanmır və yalnız insanla Allah arasında münasibətlə məhdudlaşmır. İslamın çox ahəngliyi tezisindən çıxış edərək o islamın öyrənilməsində üç metodun kompleks tətbiqini zəruri hesab etmişdir. Bunlar **fəlsəfi** (insanın Allaha münasibətinin tədqiqi) **ümumi-humanitar** (yerdə insan həyatının tədqiqi)

qi) və nəhayət, **tarix və sosiologiya** metodlarıdır (cəmiyyətin və sivilizasiyanın sosial aspektinin tədqiqi). İslama yanaşmanın çoxahəngəliyi kimi Quranı hesab edirdi. Quranın tədqiqi üçün isə o bir-birilə qarşılıqlı əlaqədə olan iki yanaşmanın tətbiq olunmasını təklif edir: a) peyğəmbərin vəhylərinin intellektual məzmununun öyrənilməsi və b.) onun biografiyasının öyrənilməsi. Bundan başqa Əli Şəriəti tipoloji metodu da təklif edirdi. (Allah, peyğəmbər, Quran, tarixi şərait, seçim azadlığı bu qəbildəndir. İslamda şəxsiyyət-ilahi normaları yaxşı başa düşəndir. Peyğəmbərin şəxsiyyətində eyni zamanda onun həm insani keyfiyyətləri, həm də onun Allahla ünsiyyətində aldığı mənəvi, dini keyfiyyətləri təzahür edir. Bir alim və filosof kimi İbn Sinaı yüksək qiymətləndirməklə yanaşı Əli Şəriəti onu Mənsur Həlləcdən aşağıda tutur. Onun fikrincə Həlləc Allaha ehtiraslı məhəbbəti ucbatından **«mənəm Allah»** hökmünü verə bilmişdir. Bu fikri Əli Şəriəti belə yozur. **«Mən daha mövcud deyiləm, mövcud olan yalnız Allahdır»**.)

«Tövhid dünyagörüşü» bölməsində öz fəlsəfi dünyagörüşünü ifadə etmişdir. Tövhid dedikdə bütün monoteistlər tərəfindən qəbul edilmiş Allahın yeganəliyinin etiraf edilməsini başa düşürdü. Lakin öz əsərində Əli Şəriəti **Tövhid**i həm də dünyagörüşü kimi verir ki, burada universum bütövlüyü ifadə edir. Eyni zamanda bu və ya digər dünyaya bölünmə, təbii və fəvqəltəbii, substansiya və mənə, ruh və bədəne bölünməni deyil, bütövlük əsas götürülür. O insanın Allahla münasibətini obrazlı şəkildə işıq və həmin işığı verən lampa ilə müqayisə etməyə çalışır. Allahın, təbiətin və insanın əsası eynidir. Elə bu əsasda onlar vəhdətdədir. Tövhid nöqtəyi-nəzərindən varlıq iki hissəyə bölünür. Görünən və görünməz hissələr. Bu ontoloji bölgü deyil, epistemoloji bölgüdür. Bu bir növ məntiqi bölgüdür. Görünən (təzahür edən) dünya bütöv işarələr (ayələr) və normalar (sünnələr) ideyasından ibarətdir.

«İşarə» sözü təbii hadisəni ifadə edir. Bu sözün dərin məzmunu var, «Allah» sözündən ayrılmamışdır. Lakin o hər halda Allahın universumda təzahürünün indikatoru mənasında çıxış edir. «İşarə» sözü burada sufilik fenomenologiyası mənasında istifadə olunur. Tövhidin strukturu dünyada ziddiyyəti və yaxud disharmoniyayı qəbul etmir. Tövhidə görə mövcudluqda ziddiyyət yoxdur. İnsanla təbiət, ruh və bədən, real və axirət dünyası, materiya və mənə arasında ziddiyyət yoxdur. Tövhid insanın hər hansısa sosial qüvvədən asılılığını inkar edir. İnsan Kəbə dünyasında yaşayır.

Əli Şəriətinin islam insanı konsepsiyasına yanaşması iki müstəvidə nəzərdən keçirmək olar. 1) insan humanizm kontekstində

və 2) insan islam retrospektivində. Özünün «Marksizm və digər qərb yanlışlıqları» kitabında Avropada «yeni humanizm haqqında mülahizələrində (burjua, marksizm, ekzistensial humanizm) insanın müzakirə olunmağa layiq olan 7 əsas xarakteristikasını vermişdir. Qısa şəkildə onları aşağıdakı kimi vermək olar.

Birincisi, insan bütün təbii və fəvqəltəbii canlılar arasında birinci yeri müstəqil «mən»i və nəcibliyi sayəsində tutur;

İkincisi, insan xüsusi müstəqil iradəyə, azadlığa, seçim etmək qabiliyyətinə malikdir;

Üçüncüsü, o şüurlu məxluqdur və şüura malik olması onun ən mühüm keyfiyyətidir; *dördüncüsü*, o özünüdərk edən varlıqdır; *beşincisi*, insan yaradıcı varlıqdır; *altıncısı*, insan ideala təzim edəndir; *yed-dincisi*, insan əxlaqi varlıqdır.

Yuxarıda qeyd edilənlər içərisində spesifik islam xarakteristikası yoxdur, bütün bu sadalananlar necə deyirlər ideal insanın, daha dəqiq desək, normativ insanın xarakteristikasıdır. Lakin adını çəkdiyimiz əsərin sonuncu hissəsində xüsusilə, mistisizmə, bərabərliyə və azadlığa həsr olunmuş hissəsində tauhidə dair baxışlarına müvafiq olaraq aşağıdakı nəticəni çıxarır. İnsan yalnız Allaha məhəbbətini fəallaşmaq yolu ilə o yüksəkliyə və kamilliyə çata bilər.

İslam retrospektivində insan mövzusu Əli Şəriətinin «İslam sosiologiyası» əsərinin xüsusi tədqiqat predmeti olmuşdur. Burada insan konsepsiyası üç aspektdə nəzərdən keçirilir. 1) insan və islam; 2) insanın yaradılması islam antropologiyasının predmeti kimi; 3) ideal insan. Birinci aspektdə toxunaraq qeyd etməliyik ki, orada məsələ belə qoyulur: islam insanda hansı hadisəni görür? Əvvəlcə o hər bir dini konsepsiya üçün mühüm olan insanın əmələ gəlməsinin bezi ümumi məqamlarını aşkar etmək üçün müxtəlif dinlərin tarixinə dəfələrlə ekskursiya edir. Sonra isə həmin məsələnin Qurandakı şərhinə keçir. Əli Şəriətinin traktovkasında Quran versiyası ilə müqayisədə yeni olan heç nə yoxdur. Allah insana (ilk insan Adəmi) palçıqdan yaratmış və ona ad vermişdir. O, Nitschenin Allahın kişi və qadını ayrıca yaratması haqqında fikirlərini verir. Əli Şəriəti elan edir ki, insan yerdə Allahın təkə müvəqqəti müavini deyildir, o eyni zamanda onun etiqadının qoruyucusudur. Qurandakı fikirləri (bu isə əsasən insanın mahiyyəti və dünyada yeri məsələsinə aiddir) ümumiləşdirərək Əli Şəriəti üç nəticə çıxarır. 1) bütün insanlar nəinki bərabərdir, həm də qardaşdirlər; 2) doğulan gündən kişilər və qadınlar bərabərdirlər; 3) insan həm mələklərdən, həm də Allahın yaratdığı digər şüursuz olanlardan üstündür. Allaha və insana münasibət belə şərh olunur: Allah insana bir növ il-

kin instruksiyanı verir, sonra isə artıq insanın özü taleyinə görə məsuliyyət daşıyır. Cəmiyyət də öz taleyinə görə özü məsuliyyət daşıyır. Əsərin həmin hissəsi insanın və islamın əlaqəsi, insan və dinin, insan və Allahın nisbəti məsələləri nəzərdən keçirilir. Eyni zamanda həmin məsələlər Çin, hind sivilizasiyaları, o cümlədən Roma dünyası ilə müqayisədə təhlil edilir.

İslam antropologiyasının şərhində Əli Şəriəti aşağıdakı formulu irəli sürür; «Allahın ruhu + üfunətli gil = insan». Bu oxşar ideyanın Paskalda da olduğunu qeyd edən Əli Şəriəti eyni zamanda yazır ki, Paskalın ideyası ilə Qurandakı müddəalar arasında böyük fərqlər vardır. O eyni zamanda ekzistensialist terminologiyadan da istifadə edir. Qeyd edək ki, o marksizm kimi ekzistensializmi də qərbin səhvi hesab etmişdir. İslamda insan probleminə Əli Şəriətinin yanaşmasının üçüncü aspekti onun ideal insanın– Allahın vitse– regenti olması haqqında prinsipi ilə əlaqədardır. İdeal insan haqqında xarakteristikasında o İsa, Sezar, Sokrat, Mənsur Həllac, Konfutsi, Spartak və Əbu Dharr və digər yarıməfsanəvi şəxsiyyətlərlə eyniləşdirilmişdir. İslamda ideal insan– ideal cəmiyyətin sakinidir. O, etiqad və biliyin sintezinin daşıyıcısıdır. İdeal insanda üç aspekt – həqiqət, xeyirxahlıq və gözəllik, yaxud da digər sözlə desək, idrak, etika və incəsənət birləşir. İnsan Allahın iradəsi ilə təbiət cənnətindən özünü oyatma səhrasına enmişdir. O yerdə özü üçün cənnət yaratmalıdır.

Əli Şəriətinin islamın insan konsepsiyasını rekonstruksiyasının ümumi cizgiləri belədir. Əli Şəriəti İranın intellektual gənclərinə müraciət edərək bir din kimi islamın açılmamış elmi-mənəvi və siyasi-inqilabi potensialını göstərməyə çalışmışdır.

SEYİD HÜSEYN NƏSR (1933)

Seyid Hüseyin Nəsr Tehrandə (İran) 7 aprel 1933-cü ildə anadan olmuşdur. Atası Seyid Vəliulla Nəsr həkim idi və Qacarların hökumranlığının son illərində maarif naziri vəzifəsində çalışmışdır. Anası Əşrəf Kiyə Nəsr son iki əsrdə İrana böyük ilahiyyatçılar və müctəhidlər vermiş məşhur nəsiləndən olmuşdur. Vəliulla Nəsr dərin dindar olduğundan oğlunu ciddi müsəlman ənənələri ruhunda tərbiyə etmişdir. Oxumaq üçün əvvəl Avropaya, oradan isə ABŞ-a getmişdir. Amerikada o, Massaçuset texnoloji institutunun fizika fakultəsinin tələbəsi olmuşdur. İnstitutu qurtarıqdan sonra Harvard universitetində doktorluq dissertasiyasını müdafiə etmişdir. O elmi fəa-

liyyəyə fizika alimi və elmin tarixini tədqiq edən kimi başlamışdır. Seyid Hüseyin Nəsr eyni zamanda fəlsəfəyə, o cümlədən, təkcə elmin fəlsəfəsinə deyil, həmçinin fəlsəfə tarixinə böyük maraq göstərmişdir. Həm müsəlman (geniş desək, bütövlükdə Şərq), həm də Qərb fəlsəfəsinin bu günə qədərki dövrünün diqqətini cəlb etmişdir. Əgər o, 1954-cü ildə texnika üzrə elmlər doktoru olmuşdursa, 1958-ci ildə ona fəlsəfə doktoru elmi dərəcəsi verilmişdir. Burada elmin tarixinin dərin metodoloji və məntiqi aspektlərinə geniş fəlsəfi yanaşma nəzərdə tutulmuşdu. Nəsr 1958-ci ildə Tehrana qayıdır. Tehran universitetində sırasıyla professor kimi fəaliyyətə başlayır. Müəyyən dövrdən sonra həmin universitetin rektoru olur. 1979-cu ildə İran şah fəlsəfi Akademiyasının direktoru təyin olunur. İslam inqilabından sonra Seyid Hüseyin Nəsr ABŞ-a köçür. Burada o Filadelfiyada Templ universitetinin İslam Tədqiqatları bölməsinin professoru olur.

Seyid Hüseyin Nəsr islamın əsas prinsipləri, mahiyyəti və islam sivilizasiyasının xüsusiyyətlərinə dair öz şərhini vermişdir. Eyni zamanda islamda insan konsepsiyasının mahiyyətini açmağa çalışmışdır. Onun klassik qərb və şərq fəlsəfəsinə, o cümlədən müasir fəlsəfəyə münasibəti də maraqlıdır. Bütün bu deyilənlər isə Seyid Hüseyin Nəsrin dini-fəlsəfi və digər baxışları haqqında ümumi təsəvvür almağa kömək edir.

Ümumiyyətlə, Seyid Hüseyin Nəsr özünün çoxsaylı əsərlərində bu və digər dərəcədə islamın müxtəlif aspektlərinə toxunmuşdur. İslam prinsiplərinin mükəmməl traktovkəsi onun «İslamda elm və sivilizasiya» (1968) monoqrafiyasında verilmişdir. Əvvəlcədən onu qeyd etmək lazımdır ki, Seyid Hüseyin Nəsr islamın əsas prinsipləri və mahiyyətini sivilizasiyalı yanaşma mövqeyindən həll etməyə çalışmışdır. O «islam sivilizasiyasının simvolları haqqında» danışarkən onu çayın axını və Kəbənin kubu ilə müqayisə edir. Beləliklə, onun fikrincə islam sivilizasiyasının başlıca xüsusiyyəti islamın bir təlim və həyat tərzi kimi sabit və dəyişməz xarakteri ilə bağlıdır. Lakin Qərbdə hökm sürən bəzi təsəvvürlərə görə islamın (və bütün islam sivilizasiyasının) sabitliyi prinsipi onların durğunluğu ilə eynidir – fikrinin Seyid Hüseyin Nəsr köklü sürətdə səhv olduğunu elan etmişdir. O, islamın ikinci prinsipinin ilahi vəhdət prinsipi olduğunu göstərmişdir. Həmin prinsipə görə isə bütün mövcud olanların – kosmosun, insanın, Allahın qarşılıqlı əlaqəsi, vəhdətidir. Vəhdətin nümunəsi kimi kosmik mənada götürülmüş təbiətin vəhdəti göstərilə bilər. İslamın üçüncü prinsipi Məhəmməd peyğəmbərin vəhyi vasitəsilə özünü göstərən «islamın təmizliyi» prinsipidir. Dördüncü prinsip isə öz əhəmiyyətinə görə kre-

donu ifadə edir. Bu «Allah vahiddir və Məhəmməd isə onun peyğəmbəridir» prinsipidir. Nəsr belə hesab edir bu islamın ruhunu ifadə edən, mühüm, həlledici və mahiyyət xarakterli müddədir. İslamı anlamaq deməli, həmin müddəni etiraf etmək deməkdir. Nəsr islamın əhəmiyyətinin üç səviyyəsini aydınlaşdırır. Bunlar onun fikrincə, universal-kosmik, antropoloji və qnoseoloji səviyyələrdir. Birinci səviyyədə belə hesab edilir ki, müəyyən mənada kainatda (universumda) bütün varlıqlar «müsəlmanın» mahiyyəti kimi ilahi ifadəyə sözsüz tabe olmaqdır. İkinci səviyyədə öz iradəsini ilahi ifadəyə, vəhy qanununa, öz dünyəviliyini – müqəddəsliyə tabe etdirən hər bir adamı müsəlman, hesab etmək olar. Nəhayət, üçüncü səviyyədə (müsəlmanın saf bilik səviyyəsi hesab etdiyi səviyyə). O bunu ümumi mənada deyil, xüsusi və yeganə mənada götürür, burada müsəlmanın təcəssümü, Allaha öz münasibətini dərk edən müsəlman qnostiki çıxış etməyə başlayır. Qnostik Allahın mövcudluğundan kənarında ayrıca mövcudluğa malik deyildir. İlahi intellekt (ilahi mahiyyət) isə insanın intellektində öz təcəssümünü tapır. O Allahla təkbətəkdir, onun islamı və təbiətin islamı əkilərdir. Nəsr belə hesab edir ki, Avropa əqli üçün islam qnostisizmini anlamaq çətinidir.

İslam prinsiplərinə toxunan Nəsr Qurana öz şərhini verir. Burada onun aşağıdakı ideyalarını ayırmaq lazımdır. Bunlar bütövlükdə onun naturalist-kosmopolit və sufi baxışları ilə səslənir. Nəsrə görə Quran əslində təbiətin mətninin oxşarıdır, sözlərdə ifadə olunan simvoludur.

O, qnostik və sufilərle həmrəydir, onlara görə isə Quranın mətni simvolik xarakter daşıyır. Analoji olaraq demək olar ki, bütün təbiət də öz mahiyyətinə görə simvolikdir. Sufiliyi təşkil edən məktəb və cərəyanların müxtəlifliyini qeyd edən Seyid Hüseyn Nəsr belə hesab edirdi ki, onlar üçün ümumi olan ideya, təsəvvür, anlayış və təfəkkür stereotipləri ümumi kompleksin ayırmağın mümkünliyünü xüsusi vurğulamışdır. Sufiliyin mənə nüvəsinin «varlığın vəhdəti» (vəhdət əl-vücut) və «kamil insan» (əl-insan əl-kamil) konsepsiyasının olduğunu elan edən Seyid Hüseyn Nəsrə görə bu müsəlman etiqadının həqiqi mahiyyətini göstərir. Onun fikrincə bu təlim «vəhyin daxili ölçüsü», «müsəlman ruhunun konkret təcəssümüdür».²⁹⁷

Nəsr orta əsr Avropa fəlsəfəsində Beneventurda, orta əsr Ərəb-müsəlman fəlsəfəsində Qəzali də analogiyalar axtarmışdır. İsla-

²⁹⁷ Малушков В.Г., Хромова К.А., Поиски путей реформации в Исламе: опыт Ирана, М., 1991, с. 151.

mın perspektivi haqqında şərhində, onun prinsiplərinin islam sivilizasiyası ilə birlikdə şərhində orijinal fikirlər söyləmişdir. O, «İslamda sivilizasiya və elm» adlı monoqrafiyasında islamın Yaxın və orta Şərqdə, o cümlədən İspaniyada yaranması və yayılması məsələlərini, eləcə də, yunan, hind, çin sivilizasiyasının mənəvi irsinin ayrı-ayrı elementlərinin təsirinin təhlilinə geniş yer vermişdir. Məsələn, o, qeyd edirdi ki, Orta əsr ərəb-müsəlman əlkimyasına çin irsi, xüsusilə, daosizmin çox böyük təsiri olmuşdur. Nəsr islam elmi və islam sivilizasiyası prizmasından islama nəzər yetirməyə çalışmışdır. Tarixi keçmişdə müsəlman dünyasında mövcud olan müxtəlif fəlsəfi-dini məktəblərin təsnifatını vermişdir. Eyni zamanda islamda şüalilik və sünnilik mövzusunda da toxunmuşdur.

Özünün digər fundamental monoqrafiyasında (bu «Bilik və müqəddəs olan» (1981) adlanır.) Seyid Hüseyn Nəsr islama aid olan xüsusi fəsil ayırmasa da öz ideyalarını bütün 10 fəsilə (hissədə) verə bilmişdir. Onların bəziləri üzərində ətraflı dayanmaq lazımdır. Birincisi, islamın şərhə müxtəlif aspektlərdə verilir (islamın anlayışı, əsas doktrinaları, aspektləri, konseptual aparatı və s. bu qəbildəndir.) Eyni zamanda müqayisəli şəkildə (islam və digər dünya dinləri, islam fəlsəfəsi və digər dünya dinlərinin fəlsəfəsi və s.) məsələlər nəzərdən keçirilir. Məsələ burasındadır ki, müqayisə bir sıra bloklarda aparılır: 1) müqəddəs formalar, müqəddəs idrak və rəşaralizm; 2) Elm və etiqad, Arxirey (əənəvi) insan və Prometey adamı. Bu əsərlərində o, Allah haqqında mülahizələrini metafizikanın ən yüksək səviyyəsinə keçirə bilmişdir. Nəsr onu son (hüdüdü) reallıq kimi müəyyənləşdirir, həmin reallığı eyni zamanda transendent immanent olan Fövqəl varlıq və varlıq kimi təhlil edir. Bu mənada o, Allah anlayışını Çindəki Dao ilə eyniləşdirir. Məhəmməd peyğəmbəri o «Allah işığı» bütün dünyaya yayan kimi, vəhy vasitəsilə Allahın iradəsinin ifadəçisi kimi şərh edir. Nəsr əvvəlki monoqrafiyada olduğu kimi burada da islam və Quranın şərhinə, fəlsəfə, dinşünaslıq, tarixi və bütövlükdə kulturoloji yanaşmaya üstünlük vermişdir.

İslamın insan konsepsiyasına gəldikdə isə Nəsr bu mövzunu geniş dünyagörüşü planda əks etdirməyə üstünlük verir. Elmin və sivilizasiyanın nisbətində, bilik və müqəddəsliliyin nisbətini göstərməyə çalışır. Bütövlükdə dünyada insan varlığının panoramasını əks etdirən üç əsas istiqaməti göstərmək olar. Birinci istiqamət-60-cı illərdə geniş yayılmışdır. Müsəlman mütəfəkkirlərinin şəxsiyyətlərinin (İbn Sina, İbn Ərəbi, Biruni, Sührəvərdi və s.) həyatı və intellektual portretlərini çizir, onlara xüsusi rubrikalar açır, burada islam dünyasının görkəmli

elm xadimlərinə həsr olunmuş səhifələr kifayət qədərdir. Onların içərisində Fərabî, İbn Xəldun, fizika sahəsində müsəlman dünyasında elmin təsnifatını verən Biruni, tibb sahəsində İbn Sina, teologiya və fəlsəfə sahəsində təsnifat verənlər İbn Rüşd və Qəzali və başqaları xüsusi seçilir. Qəzali həm teoloq, həm də filosof kimi nəzərdən keçirilir.

İkinci istiqamət əsas prinsip «Bilik və müqəddəs olan» əsərində öz əksini tapan arxirey (ənənəvi) dindar insanın Prometey insanına qarşı qoyulmasıdır. Nəhayət, üçüncü sosial fəlsəfə, kulturologiya və politologiya istiqamətidir. Bu istiqaməti Seyid Hüseyn Nəsr «İnsan və təbiətin münaqişəsi. Müasir insanın mənəvi böhranı», «İslam və müasir insanın fəlakətli vəziyyəti» əsərlərində vermişdir.

Əlbəttə «arxirey» və «prometey» insanı haqqında Seyid Hüseyn Nəsrin konsepsiyasının bəzi məqamları üzərində dayanmaq pis olmazdı. Hər şeydən əvvəl, qeyd etmək lazımdır ki, Nəsr müqayisəli üsuldan təkcə tarix və fəlsəfə elmləri sahəsində deyil, eyni zamanda insan fəlsəfəsi sahəsində də istifadə etmişdir. «Bilik və müqəddəs olan» kitabının beş fəslə insan probleminin təhlilinə həsr olunmuşdur. Həmin fəslin epigrafi kimi o Cəlaləddin Ruminin (Şərq) və Gelderlinin (Qərb) «Sən kimsən», «İnsan həyatı nədir?» kimi əbədi suallara aid fikirlərini vermişdir. Hər iki halda Nəsr insan mahiyyətinin dini-fəlsəfi traktovkası mövqeyində durur. O, həm «arxirey», həm də «prometey» insanının geniş tərifini vermişdir.

Birincini «səma və yer arasında körpü» kimi obrazlı hallandıran Nəsr, onu yerdə «Allahın vitse prezidenti», öz əməllərinə görə Allah qarşısında məsul kimi verir. O, yerdə «Allahın forması», mənəvi realıqda yaşayan teomorfik varlıq hesab olunur. Lakin həmin insan hər nə varsa Allahdan alır və öz fərdi varlığının məkan– zaman çərçivəsində məhdudlaşdırılmışdır. «Prometey» insanı isə «arxirey» insanına antiteza kimi təsvir olunur. «Prometey» insanının əsas xarakteristikaları bunlardır. O yer dünyasının yaratdığıdır. O süni surətdə yaradılmışdır, onun əsas qaygısı Allahı unutmaqdır. Müqəddəslik hissini itirən «prometey» insanı özünün alçaq təbiətinin quluna çevrilir, öz azadlığını qeyri-şərtsiz təbəçilikdə görür. O təkcə utilitar məqsədlərin dalınca qaçaraq, fəvqəltexnologiyanın xidmətindən istifadə edərək təbiəti dağıtır. O təbiəti ona görə dağıdır ki, təbiətə müqəddəs münasibət hissini itirmişdir. «Prometey» insanı renassans və sonrakı dövrlərin məhsuludur. Lakin həmin «prometey» insanında müqəddəs və əbədi olan bir nostalji duyğusu saxlanılır. Lakin onu adekvat olaraq öz mahiyyətinə görə təmin etməyə gücü çatmır. Ona görə də həmin şeyləri təmin etməkdən ötəri digər üsullar axtarır. Lakin onlar ya yalan, ya da

səmərəsizdir (psixoloji novellalardan tutmuş narkotik səviyyəyə çatdırılmış mistikliyə qədər).

Nəsr «arxirey» və «prometey» insanın birbaşa qarşı-qarşıya qoyulmasını bitirərək həmin tiplərin analoqunu digər mədəniyyət və sivilizasiyalar timsalında (hind, çin) və eləcə də «universal insan» və yaxud «kamil insan» problemi baxımından axtarışına başlayır. O belə hesab edir ki, hər bir dini ənənə həmin insanın obrazını bu və ya digər dinin yaradıcıları ilə eyniləşdirmişdir (identifikasiya etmişdir). Özünün bu fikrini Nəsr müqəddəs kitabların (Bibliya, Quran, Avesta, həmçinin buddist nağılları, hekayətləri, ved kitabları, in-yan kimi çin təlimləri) materialları əsasında təhlil etmişdir. Bunun üçün bir çox Şərq fəlsəfi və dini anlayışlarını nəzərdən keçirmişdir. Çox vaxt həmin anlayışları xristianlıq, islam, müxtəlif okult, mistik təlimlər kontekstində müqayisə etmişdir.

Nitşenin «Allah ölmüşdür» bəyanatı Seyid Hüseyn Nəsrin fikrincə ancaq «prometey» insanının mənəvi ölümünün etiraf edilməsidir. İnsanın bütövləşməsi üçün ilkin vəhdəti– bütün yer və səma cisimlərinin əmələ gəldiyi vəhdətdir.

HEYDƏR HÜSEYNOV (1908-1950)

Heydər Nəcəf oğlu Hüseynov 1908-ci ilin aprel ayının 3-də Yerevan şəhərində anadan olmuşdur. Orta təhsilini Bakı Pedaqoji Texnikumunda alan Heydər Hüseynov hələ gənc yaşlarından ictimai işlərə böyük həvəs göstərmişdir. Texnikumu bitirdikdən sonra bir neçə il müəllimlik etmiş, sonra isə Pedaqoji Universitetin ictimai elmlər fakültəsinə daxil olmuşdur. Ali məktəbi bitirib Elmi-Tədqiqat İnstitutunun fəlsəfə şöbəsinin aspiranturasında təhsilini davam etdirmişdir. Həmin dövrdə bir sıra ali məktəblərdə fəlsəfə müəllimi işləmişdir. O pedaqoji fəaliyyətlə yanaşı Ensiklopediya Komitəsində, Lüğətlər İnstitutunda və s. yerlərdə çalışmışdır. Onun rəhbərliyi altında 1939-1940-cı illərdə rusca-azərbaycanca bir sıra lüğətlər çap olunmuşdur.

1939-cu ildə Heydər Hüseynov Tbilisi Universitetinin Elmi Şurasında «M.F.Axundovun fəlsəfi görüşləri» adlı əsərini müdafiə edərək fəlsəfə elmləri namizədi alimlik dərəcəsinə almışdır. Fəlsəfə sahəsində Heydər Hüseynov misilsiz xidmət göstərmişdir. O respublikanın ali məktəblərində fəlsəfənin tədrisinə, elmi-tədqiqat işlərinin aparılmasına, Azərbaycanda fəlsəfi və ictimai fikir tarixinin öyrənilməsinə böyük

diqqət göstərmişdir. Şərq, xüsusilə Azərbaycan ictimai və fəlsəfi fikrin öyrənilməsi sahəsində xidmətlərini nəzərə alaraq 1944-cü ildə Heydər Hüseynova fəlsəfə elmləri doktoru alimlik dərəcəsi verilmişdir.

Heydər Hüseynov SSRİ Elmlər Akademiyasının Azərbaycan filialında 1945-ci ildən sonra Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyasında rəhbər vəzifələr tutmuşdur. O vitse-prezident vəzifəsinə qədər yüksəlmişdir. Azərbaycan KP MK yanında Partiya tarixi institutunda direktor vəzifəsində çalışmışdır. Respublikada elmi kadrların yetişdirilməsində Heydər Hüseynovun misilsiz xidməti olmuşdur. Eyni zamanda o Azərbaycanda marksizm-leninizm fəlsəfəsinin alovlu təbliğatçısı olmuşdur. böyük mütəfəkkir-alimin qələmindən «Dialektik materializm», «Dialektika və metafizika», «Marksist dialektik metod» və s. əsərləri Azərbaycanda ilk dəfə ana dilində yazılmışdır.

Heydər Hüseynov təkcə fəlsəfə ilə deyil, tarix, ədəbiyyat, sənət və s. məsələləri də tədqiq edib həmin sahələrdə gözəl əsərlər yazırdı. İctimai xadim, Ali sovetin deputatı idi. Görkəmli alim, elm təşkilatçısı idi. «XX əsrdə Azərbaycanda ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən» adlı əsərinə görə o əvvəlcə Stalin mükafatına layiq görülmüş, sonra isə respublikanın o vaxtkı faktiki sahibi Mir Cəfər Bağırovun qəzəbinə düçar olmuşdur. Bütün vəzifələrdən və işdən çıxarılan Heydər Hüseynov ev dustağı olmuşdur. 1950-ci ilin 15 avqustunda o müəmmal şəkildə ölmüşdür (bağ evində).

Adını yuxarıda qeyd etdiyimiz və ona həyatı bahasına başa gələn əsərində fəlsəfi və ictimai-siyasi fikrinin əsas inkişaf mərhələləri müəyyənləşdirilmiş, M.Ş.Vazeh, A.Bakıxanov, M.F.Axundov və başqalarının dünyagörüşü səciyyələndirilmişdir. Öz əsərində Heydər Hüseynov əsasən, XIX əsrdən bəhs etsə də, ondan əvvəlki dövrlərə də böyük yer vermişdir. Görkəmli alim qeyd etmişdir ki, Azərbaycan xalqı hələ qədim zamanlardan elm və mədəniyyət aləminə tanınmış şəxsiyyətlər vermişdir. Həmin şəxsiyyətlərin - şair və filosofların, mütəfəkkirlərin, sənətkarların yaratdığı əsərlər dünya mədəniyyətinin inkişafında müəyyən rol oynamışdır. Bu tədqiqat işi sözün həqiqi mənasında Azərbaycanda fəlsəfi və ictimai fikri öyrənmək üçün bu sahədə ən qiymətli əsərlərdən biridir. Məşhur şərqşünas, akademik İ.Kraçkovski yazmışdır: «Mən sizin bu əsərinizlə daha çox maraqlanıram, mənəm bu marağım yalnız əsərinizin əsas mövzusunə görə deyil, həm də ona görədir ki, burada bizim XIX əsrdə şərqşünaslıq tariximizin bir çox məsələləri qeyd edilmişdir». Həmin dövrdə belə müsbət rəylər keçmiş SSRİ-nin hər tərəfindən gəlirdi. 1943-cü ildə çıxan «Azərbaycan ədəbiyyat tarixi»nin müqəddiməsində H.Hüseynov Azər-

baycan ədəbiyyatının ən gözəl xüsusiyyətlərini saymaqla, özünün də bu ədəbiyyatla məftun olması səbəblərini göstərmişdir. H.Hüseynov yazırdı: «Ədəbiyyat öz səhifələrində xalqımızın bütün tarixi boyu yaratdığı yüksək bəşəri ideyaları, fəlsəfi fikirləri, elmi prinsipləri hiyf etmiş, qərinelərdən- qərinelərə, nəsillərdən ən böyük bir hədiyyə olaraq təqdim etmişdir... Buna görə də ədəbiyyatımız xalqımızın fəxridir».

H.Hüseynov S.Vurğun, C.Cabbarlı haqqında maraqlı fikirlər söyləmişdir.

Bir maraqlı cəhəti də qeyd etmək lazımdır. Məlum olduğu kimi «Voprosı filosofii» jurnalının 1-ci nömrəsi 1947-ci ildə çapdan çıxmışdır. Elə həmin jurnalın birinci nömrəsində Q.F.Aleksandrovun «Qərbi Avropa fəlsəfəsinin tarixi» kitabının diskusiyasına həsr olunmuş materiallar çap olunmuşdur. Jdanovun sədrlik etdiyi diskusiyada Azərbaycanı iki nəfər H.Hüseynov və A.O.Makovelski təmsil etmişdir. Onların hər ikisi çox maraqlı çıxışlar etmişlər. İki nəfər Azərbaycan fəlsəfəsinin nəyə qadir olduğunu göstərmişlər.²⁹⁸ Elə həmin dövrdə fəlsəfə elmi müəssisəsi müttəfiq respublikalardan yalnız üçündə, daha dəqiq desək, paytaxt Moskvada, Ukraynada və Azərbaycanda fəaliyyət göstərirdi.²⁹⁹ Bu isə Heydər Hüseynovla, A.O.Makovelskinin xidməti sayıla bilər. 1945-ci ildən fəaliyyət göstərən Azərbaycan EA-nın Fəlsəfə İnstitutunun işində Heydər Hüseynov yaxından iştirak edirdi. Yuxarıda qeyd etdiyimiz diskussiyadakı çıxışında Heydər Hüseynov bir daha sübut etmişdir ki, o həm Qərb, həm də Şərq fəlsəfəsi sahəsində fenomenal biliyə malikdir.

Diskusiyada birincilər sırasında çıxışın ona verilməsi də dediklərimizi bir daha sübut edir. O marksizm-leninizm klassikləri irsinin təbliği, Azərbaycan və rus ictimai fikrinin, Azərbaycan ədəbiyyatının tədqiqi ilə məşğul həmin sahələrdə maraqlı əsərlər yazmışdır. Marksizm-leninizm klassiklərinin əsərlərinin tərcümə və nəşrinin təşkilində yaxından iştirak etmişdir. Dialektik və tarixi materializm problemləri, fəlsəfə tarixi, rus inqilabi demokratik ideologiyası və başqa mövzularda əsərləri olmuşdur. Heydər Hüseynov Böyük Vətən müharibəsi illərində «Faşizmin irq nəzəriyyəsi» (1941), «Faşizmin məhvi labüddür» (1942), «Faşist cəlladlarının fəlsəfəsi» (1941), «Faşizm elmin düşmənidir» (1941), «Ə.Şıxlinski» (1944-1945) və s. elmi kütləvi

²⁹⁸ H.Hüseynovun çıxışı. Вопросы философии, М., 1947, №1, s. 31-35; A.O.Makovelskinin çıxışı, yenə orada, s. 209-218.

²⁹⁹ Yenə orada, s. 221.

kitabçalar yazmışdır. O Azərbaycan mədəniyyətinin mütəfəkkirlərinin fəlsəfi irsini öyrənmişdir. 1939-cu ildən başlayaraq, Nizami Gəncəvi, M.Füzuli, A.Bakıxanov, H.Zərdabi və başqaları haqqında tədqiqatlar aparılmışdır. Heydər Hüseynovun dialektik və tarixi materializmə dair əsərləri Azərbaycan dilində ali məktəblər üçün ilk dərsliklərdəndir. Heydər Hüseynov Azərbaycan Dövlət Universitetinin Tarix fakultəsi nəzdində ilk fəlsəfə şöbəsinin yaradıcısı olmuşdur. H.Hüseynov dəfələrlə orden və medallarla təltif edilmişdir. 4 cildlik «Rusca-azərbaycanca lüğət» üçün ona digərləri ilə birlikdə Dövlət mükafatı laureatı adı verilmişdir.

ƏBDÜRRƏHMAN ƏL-BƏDƏVİ (1917-2002)

XX əsr ərəb fəlsəfəsi tarixində, hətta mən deyərdim ki, dünya fəlsəfi fikrində özünəməxsus yer tutan filosoflardan biri də Əbdürrəhman Bədəvidir. O, 4 fevral 1917-ci ildə Misirin Dakxamiyyə vilayətində anadan olmuşdur. Orta məktəbi bitirdikdən sonra Universitetdə oxumuş, əvvəlcə bakalavr, sonra isə magistr diplomlarını almışdır. Bədəvi 1944-cü ildə Qahirə Universitetində doktorluq dissertasiyasını müdafiə etmişdir. Əbdürrəhman Bədəvi ateist yönümlü ekzistensialist olmuşdur. O, ərəb tarixi-fəlsəfi ədəbiyyatında ən cəsarətli müəllif kimi «İslamda ateizmin tarixi» (1944) kitabını yazıb çap etdirmişdir. Kitap çap olunan kimi Misir hakimiyyəti onu qadağan etmişdir.³⁰⁰ Buna baxmayaraq, Əbdürrəhman Bədəvi həmin istiqamətdə öz işini davam etdirmişdir. O, 1950-ci ildə «Aynu-ş-Şəms» Universitetində fəlsəfə fakultəsini açmış və onun ilk dekanı olmuşdur. Dekan vəzifəsində o, 1971-ci ilə qədər həmin universitetdə çalışmışdır. Eyni zamanda Bədəvi 1967-ci ildən başlayaraq Fransada Sorbonn universitetində mühazirələr oxumağa başlamışdır. Sonralar, o, dünyanın bir sıra ölkələrinin universitetlərində (o cümlədən Küveyt, Benqazi, Beyrut, Tehran və s.) mühazirələr oxumuşdur. İyul inqilabından sonra Bədəvi, daha dəqiq desək, 1953-1957-ci illərdə yeni konstitusiyanın hazırlanmasında yaxından iştirak etmişdir. 1954-1971-ci illərdə o, Misirin ictimai həyatında yaxından iştirak etmişdir. 1977-ci ilin fevralında Bədəvi ailəsi ilə birlikdə Fransaya köçmüşdür. Bədəvi şərəfli və uzun bir ömür yaşamışdır. Onun əsərləri həm müsəlman Şərqi, həm də Qərb ölkələ-

rində məşhur olmuşdur. Bədəvi, «ərəb fikrində humanizm və ekzistensializm», Antik fəlsəfəyə dair əsərləri, islam fəlsəfəsinə dair əsərləri, orta əsr fəlsəfəsinə dair əsərləri (bura həm Qərb, həm də Şərq fəlsəfi nümayəndələri haqqında əsərləri daxildir) ensiklopedik əsərlər və s.-nin müəllifi olmuşdur. Onun latın ingilis, fransız, alman və italyan dilindən etdiyi tərcümələr də yüksək səviyyədə olmuşdur.

2001-ci ildə Bədəvinin Nobel mükafatına təqdim etmişlər. Lakin elə o vaxtdan onun taleyində fəlakətli, faciəvi hadisələr baş vermişdir. Təsadüfi hadisə ucbatından çox böyük fiziki zədə alan Əbdürrəhman Bədəvi 25 iyul 2002-ci ildə öz vətəninə – Misirdə vəfat etmişdir. O vaxtkı Misir qəzetləri nekroloqlarında onun haqqında yazırdılar: «Filosofların şeyxi- Əbdürrəhman Bədəvi» vəfat etmişdir.

Ə.Bədəvi tanınmış fəlsəfə tarixçisi olmuşdur. Onun haqqında keçmiş SSRİ məkanında Saqadeevin iki məqaləsi çap olunmuşdur. XXI əsrdə isə Azərbaycanda istedadlı- gənc tədqiqatçı S.Quliyeva «Filosofların şeyxi Əbdürrəhman Bədəvi və fəlsəfi tarixi problemləri» kitabını yazıb çap etdirmişdir.³⁰¹

«İslamda ateizmin tarixi» adlı kitabında Misir filosofu ateist ekzistensializmi «yeni ərəb humanizminin» əsası kimi xarakterizə edir. Eyni zamanda dini «qından» təmizlənmiş orta əsr sufiliyində ekzistensializmin analoqunu axtarıb tapmağa çalışmışdır. Humanizmin başlıca prinsiplərinə daxil olanlar:

- insanın bütün şeylərin ölçüsü və dəyərlərin yeganə kriteriyası olduğuna inam;
- ağılın idrakın əsas aləti elan olunması, o insana təbiəti özünə-təbə etməyə və ilahi hökmranlığı- səmaya hücumla başlamağa kömək edir;
- təbiət kultunda insan özünün mənəvi mahiyyətinin inikasını görür;
- bəşəriyyətin fasiləsiz tərəqqisinə inam;
- gözəllik hissənin kəskinləşməsi.

Bədəvi elan edirdi ki, bütün bu prinsiplər orta əsrlərin ərəb-müsəlman mədəniyyətinə xas olan hadisədir. Bununla da, o bir sıra Qərb müəlliflərinin əks tezislərini rədd edirdi. Bu mənada o haqlı idi. Ancaq yuxarıda sadalanan prinsiplər sufilərə deyil, ərəb- müsəlman filosoflarına xas olan cəhət idi.

Əbdürrəhman Bədəvinin ekzistensializmi dini dairələrdə aman-

³⁰⁰ Сагадеев А.В. Религия и философия в арабских странах.// Философия и религия на зарубежном Востоке- XX век. изд. «Наука», М., 1985, с. 80.

³⁰¹ Кулиева Севиндж. Шейх философов Абдурахман Бадави и проблемы истории философии. Баку, Елм, 2003.

sız etirazlara, qəzəb və hiddətə səbəb oldu. Bu isə qətiyyətlə, təəccüblü deyildi. Bədəvi dəfələrlə «şəxsiyyətin əzilməsinin orta əsr metod və formalarına» qarşı çıxış etmişdir. Əbdürrəhman Bədəvi XX əsrin fəlsəfə tarixinə təkə fəlsəfə tarixçisi kimi daxil olmamış, həm də Şərqdə ekzistensializmin nümayəndəsi kimi tanınmışdır. Ekzistensializmə qarşı bir sıra əsərlərin müəllifi olan Ə.Bədəvi öyrəndiyi problemləri ekzistensializmlə müqayisədə öyrənməyə çalışmışdır. O təkə Şərq fəlsəfə tarixi problemlərini deyil, eyni zamanda Qərb fəlsəfəsi nümayəndələrinin görüşlərini də dərinlən tədqiq etmişdir.

Bədəvi orta əsr sufiləri haqqında mütəbər fikirlər söyləmişdir. Onun fəlsəfi fikirləri ilə yanaşı, bədii, psixoloji fikirləri, tarixə və incəsənətə dair əsərləri də olmuşdur. Onun əsərlərinə Platon, Aristotel, Plotin, Sartr, Dekart, İbn Sina və başqaları haqqında maraqlı və ciddi fikirlər olmuşdur. «Şərq və Qərbin mədəni irsi», «Aristotelizm İbn Mukaffanın şərhində», «İslamda ereslər tarixindən», «İslam ümumi sivilizasiya hüdudlarında», «İslam sivilizasiyasında yunan irsi» və s. əsərləri çox güclü əsərlərdir. O da Şpenqlər kimi sivilizasiyaları müxtəlif mərhələlərə – yaz, yay mərhələlərinə bölmüşdür.

Ümumiyyətlə, fəlsəfi fikir tarixini diqqətlə nəzərdən keçirən Əbdürrəhman Bədəvi orta əsr Şərq fəlsəfəsini hərtərəfli təhlil edə bilmişdir. O, antik fəlsəfəni dərinlən öyrənmiş Aristotelin əsərlərinin təsnifatını vermiş, eləcə də Platonun əsərlərinin Vundtun təsnifatı haqqında öz fikirlərini söyləmişdir. Orta əsrin Şərqin nəhəng filosofları Mənsur Həllac, Şihabəddin Yəhya Sührəvərdi kimi müqəddəs şəxsiyyətlərin yaradıcılığı haqqında öz sözünü deyə bilmişdir. O Şərqin oğlu olsa da Şərq və Qərb mədəniyyətinin hər ikisinə eyni dərəcədə yiyələnə bilmişdir. Yəni onun fəlsəfə tarixi təkə, Şərq mütəfəkkirlərini deyil, həmçinin Qərbin də böyük alimlərinin fəlsəfəsini eyni dərəcədə əhatə etmişdir. Fəlsəfi fikir tarixində elə bir böyük problem, təriqət və cərəyan olmamışdır ki, orada Əbdürrəhman Bədəvinin özünəməxsus sözü olmasın.

Ümumiyyətlə, fəlsəfə və ictimai fikir tarixinin şərhini daim ideoloji xarakter daşımışdır. Filosoflar bu və ya digər qrupu, cəmiyyəti, sinfi və s. təmsil etmişlər. Onların tarixə, o cümlədən, fəlsəfə tarixinə verdiyi qiymətdə həmin mövqə özünü hiss etdirmişdir. Lakin elə filosoflar da olmuşdur ki, onlar heç vaxt obyektivliyi unutmamış, həmişə ümumbəşəri mövqedən çıxış etmişlər. Həmin filosoflardan biri də filosofların şeyxi Əbdürrəhman Bədəvi olmuşdur.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

Azərbaycan dilində

1. Ana kitabələr. Bakı, 1996.
2. Axundov M.F., Əsərləri, II cild Bakı 1961.
3. Axundov M.F., Əsərləri III cild, Bakı. 1955
4. Balasaqunlu Y. Qutadqu- Bilik- Xoşbəxtliyə aparan. Elm. B.1994.
5. Belyayev A. Müsəlman təriqətləri. B.1991.
6. Qrünebaum Q.E.fon. Klassik islam (tarixinə dair oçerk) (600-1258), B., 1998.
7. Qurani-Kərim. B., Azəməşr. 1992.
8. Qurbanov Ş. Cəmaləddin Əfqanı və türk dünyası. B., 1996.
9. Eyvazov F. «Dahi alim və filosof» B., 1981.
10. Engels F., Təbiətin dialektikası, B., 1965.
11. Zöhtabi M.T. Cəmaləddin əl-Əfqaninin şifahi ərəb dili və ədəbiyyatına münasibəti. BDU-nun «Elmi əsərləri» (şərqşünaslıq seriyası) 1969.
12. Zərdabi H.B. Seçilmiş əsərləri. B.1960.
13. İslam. Tarix. Fəlsəfə. İbadətlər. B., Elm.1994.
14. Yusifov Y. Qədim Şərq tarixi. BDU nəşriyyatı. 1992.
15. Marks K. və Engels F. Din haqqında. B., 1965.
16. Marks K., Engels F. Seçilmiş əsərləri üç cildə, 3-cü cild, B., 1983.
17. Masse A. İslam. B.1992.
18. Mahmudov M. Əbül-Əla yaradıcılığında dinin və din xadimlərinin ifşası. ADU-nun elmi əsərləri. (Şərqşünaslıq seriyası), 1977.
19. Məmmədov Z. Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi.B., İrşad, 1994.
20. Məmmədov Z. Bəhmənyarın fəlsəfəsi. B., Elm, 1983.
21. Nəriman oğlu K.V. «Qutadqu Bilik»- «Xoşbəxtliyə aparan Elm»dir. Bax: Balasaqunlu Y. Qutadqu- Bilik. B., 1994.
22. Nəsimi İ. Məqalələr məcmuəsi, B., Elm, 1973.
23. Nəsimi İ. Seçilmiş əsərləri, B., 1973.
24. Rüstəmov İ. Həsən bəy Zərdabi. B., Gənclik, 1969.
25. Rüstəmov Y. İbn Əl-Ərəbinin vəhdətə aparan məhəbbət yolu Qloballaşma və Azərbaycan mədəniyyəti II Respublika elmi-praktiki konfransının materialları, B., 2004.
26. Rüstəmov Y. Mövlənə Cəlaləddin Ruminin sufilik fəlsəfəsi. B., 2002.

27. Rəmzi C. Mani. B., 1979.
28. Tərbiyyət M. Danişməndani Azərbaycan. B., 1987.
29. Fizuli M., əsərləri 5-cildə. II cild. B., 1958.
30. Xacə Nəsirəddin Tusi. «Əxlaqi-nasiri», B., 1980.
31. Xəyyam Ö. Rübailər. B., 1984.
32. Şükürov A. Hind mifologiyası. B., Elm. 1996.
33. H.Ziya Ülken. İslam fəlsəfəsi tarixi. İstanbul, 1957.
34. Cəfər Ə. Ömər Xəyyam və onun rübailəri. Bax: Ömər Xəyyam. Rübailər. B., 1984.
35. Göyalp Z. Türkçülüyn əsasları. B. 1991.
36. Gəncəvi N. İsgədəməmə. B., 1982.
37. Gəncəvi N. Xosrov və Şirin. B., 1982.
38. Özdək R. Türkün Qızıl kitabı. II kitab. B., 1993.

Türk dilində

39. Dr Necir Taylan. Anahatlarıyla İslam fəlsəfəsi! kaynakları-Temsilçileri. Tesirleri. İstanbul, 1991.
40. İslam düşüncəsi tarixi. I cild, İstanbul, 1990.

Rus dilində

41. Абу Рейхан Бируни, Избранные произведения, т. 2, Ташкент, 1963.
42. Акимускин О.Ф. Суфийские братства: Сложный узел проблем. // Тримингэм Дж.С. Суфийские ордены в исламе.
43. Ал-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1970.
44. Антология Мировой философии. Древний Восток. Минск Харвест. М., «Аст», 2001.
45. Аристотел. Политика. Б.1997.
46. Асмус В.Ф. Античная философия. М., 1976.
47. Аш-Шахрастани. Книга о религиях и сектах. М., 1989, ч.1.
48. Баласагунский Ю. Благодатное знание. М. Наука. 1983.
49. Бартольд В История изучения Востока в Европе и России Л. 1925.
50. Бартольд В.В. Ислам // Бартольд В.В. Сочинения, т.6, М., 1966.

51. Батунский М.А. Развитие представлений об исламе в европейской средневековой общественной мысли. НАА, 1971.
52. Беленицкий А.М. Краткий очерк жизни и трудов Бируни. В кн.: Минерология. М.-Л., 1963.
53. Библия.
54. Бирлайн Дж. Ф. Паралельная мифология. М., Крон-Пресс, 1997.
55. Бодде Д. Мифы Древнего Китая. Мифология древнего мира. М., 1977.
56. Васильев А.М. Египет и египтяне. М., «Мысль» 1986.
57. Васильев Л.С. История религии Востока. М., 1983.
58. Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970.
59. Васильев Л.С. Проблемы генезиса китайской мысли. М., «Наука», 1989.
60. Великие мыслители Востока, М., «Крон-Пресс», 1999.
61. Волошина Т.А., Астапов С.Н. Языческая мифология славян. Ростов-на-Дону, «Феникс», 1996.
62. Вопросы философии, №1, М., 1947.
63. Гафуров Б.Г. Избранные труды, М., «Наука», 1985.
64. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. Санкт-Петербург. Наука, 1994. .
65. Гегель. Эстетика. В 4-х томах, т.2.
66. Гессе Г. К моим японским читателям // Восток-Запад: Исследования. Переводы. Публикации. М., 1982.
67. Гордон С. Ханаанская мифология. Мифология древнего мира. М., «Наука», 1977.
68. Григорян С.Н. Из истории философии средней Азии и Ирана VIII-XII вв. М., 1960.
69. Гуляев В.И. Шумер. Вавилон. Ассирия. 5000 лет истории. М., «Алатей», 2004.
70. Джабран Халиль Джабран. Избранное. Ленинград. 1986.
71. Джабран Халиль Джабран. Сломанные крылья. Москва. 1962.
72. Джонсон П. Популярная история евреев. М., Вече 2001.
73. Динорошосв М. Натурфилософия. Ибн Сина, Душанбе, 1985.

74. Жуковский В. Омар Хайям и «странствующие» четверостишия. Сб. статей учеников проф. В.Р.Розена. СПб., 1897.
75. Закуев А.К. Философия «Братьев Чистоты», Баку, 1961.
76. Ибн Араби. Геммы мудрости // Смирнов А.В. Великий шейх суфизма: Опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби. М. 1993.
77. Ибн Баджжа. О душе. В кн.: «Избранные прозведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока». М., 1961.
78. Ибн Рушд. Опровержение опровержения. Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961.
79. Ибн Рушд. Рассуждение, вносящее решение относительно связи между религией и философией // Сагедсев А.В. Ибн Рушд (Аверроэс). М., 1973.
80. Ибн Сина (Авиценна). Избранные философские произведения. М., 1980.
81. Ибн Сина. Указание и наставления // Избранные философские произведения. М., 1990.
82. Ибн Сина Абу-Али. Книга знания. // Избранные философские произведения. М., 1980.
83. Ибн Сина Абу-Али. Книга о душе // Избранные философские произведения. М., 1980.
84. Игнатенко А.А. В поисках счастья. Общественно-политические воззрения арабо-исламских философов средневековья. М., «Мысль», 1989.
85. Игнатенко А.А. Ибн Хальдун. М., 1980.
86. Избранное произведение мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX-XIV вв. М., 1961.
87. Иорданский В.Б. Хаос и гармония. М., 1982.
88. Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь, т.1., М., 1998.
89. Ислам. Историографические очерки. М., «Наука», 1991.
90. История Всемирной литературы: В 9-и т. Т. 1. М., «Наука», 1983.
91. История Всемирной литературы: В 9-и т. Т. 2. М., «Наука», 1984.
92. История Всемирной литературы: В 9-и т. Т.7. М., «Наука» 1991.
93. История Древнего Востока. Ч. I. М., 1983.
94. История религии: В 2-х т. Т.2, М., 2002.
95. История современной зарубежной философии. Компаративистский подход. СПб., 1997.
96. История философии в СССР: В 5-и т. Т.2.
97. История философии. Запад-Россия-Восток. Книга первая. «Греко-латинский кабинет» Ю.А.Шичалина. М., 1996.
98. История философии. М., Пригор, 2001.
99. Казым бек М. Избранные произведения. Б., «Элм», 1985.
100. Каримов У.И. Неизвестное сочинение ар-Рази «Книга Тайных тайн» Ташкент, 1957
101. Кеджори Ф. История элементарной математики. Одесса, 1917.
102. Кедров Б.М., Розенфельд, Абу Рейхан Бируни, М., «Наука», 1973.
103. Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу (становление греческой философии). М., 1972.
104. Кирабасв Н.С. Социальная философия мусульманского Востока. Эпоха средневековья. М., Изд-во УДН, 1987.
105. Койре, А. Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теории. М., Прогресс, 1985.
106. Конрад Н.И. Запад и Восток. М., 1966.
107. Крамер С.Н. История начинается в Шумере. М., «Наука», 1991.
108. Крамер С. Шумеры. Первая цивилизация на Земле. М., 2002.
109. Кривушин Л.Т. Проблемы государства и общества в домарксистской мысли (историко-социологические очерки). М., 1978.
110. Кулиева С. Шейх философов Абдурахман Бадави и проблемы истории философии. Баку, Элм, 2003.
111. Культура Древнего Египта. М., «Наука», 1976.
112. Лангер С. Философия в новом ключе. Исследование символики разума, ритуала и искусства: М., Республика, 2000.
113. Лазертский Диоген. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., Мысль, 1979.
114. Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1983.

115. Левина З.И. Развитие основных течений общественно-политической мысли в Сирии и Египте. М., 1972.
116. Литература Марокко. М., 1993.
117. Лосев А.Ф. Из ранних произведений М., изд. «Правда», 1990.
118. Маймонид М. Путеводитель колеблющихся // Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана (VII-XII вв). М., 1960.
119. Маковельский А.О. Авеста. Б., 1960
120. Маковельский А.О. Низами как философ. Труды Института философии АН Азерб. ССР. Баку, 1946.
121. Маковельский А.О. Из истории философии в Азербайджане в IX-XII в. Труды Сектора философии Азербайджан. ССР, Т. II (VI) Баку, 1960.
122. Малушков В.Г., Хромова К.А., Поиски путей реформации в Исламе: опыт Ирана, М., 1991.
123. Материалы по истории прогрессивной общественно-политической мысли в Узбекистане. Ташкент, 1957.
124. Материалы по истории прогрессивной общественной философской мысли в Узбекистане, Ташкент, 1957.
125. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 2000.
126. Мирча Элиаде. Мифы. Сновидения. Мистерии, «Рефл-бук», «Ваклер», 1996.
127. Мунье Э. Персонализм. М., 1992.
128. Муравьев Б. Гнозис. Опыт комментария к эзотерическому учению восточной церкви. В 3-х томах. М., «София», 1998, т.2.
129. Наджафов Э.А. Соотношение культуры и цивилизации в общественном развитии. Баку, 2000.
130. Общая история философии. СПб, 1910, т.2.
131. Платон. Сочинения: В 4-х т. Т.2, М., 1993; Т.3, М., 1994.
132. Позднев П. Дервиши в мусульманском мире. Оренбург, 1886.
133. Потенбня А.А. Слово и миф. М., 1989.
134. Пригарина Н.И. Поэзия Мухаммада Икбала. М., 1972.
135. Прозоров С.М. Аш-Шахристани и его труд – «Книга о религиях и сектах» // Аш-Шахристани. Книга о религиях и сектах. М., 1984.

136. Рзаев А.К. Мирза Казым бек. Б. 1981.
137. Рот С. История евреев. Иерусалим, 1967.
138. Роузентал Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. М., 1978.
139. Сагадесв А.В. Ибн Рушд (Аверроэс), М., 1973.
140. Сагадесв А.В. Ибн Сина. М., 1985.
141. Сагадесв А.В. Религия и философия в арабских странах. // Философия и религия на зарубежном Востоке - XX век. изд. «Наука», М., 1985.
142. Сагалаев А.М. Урало-Алтайская мифология. Символ и архетип. Новосибирск, «Наука», 1991.
143. Сагедеев А.В. Ибн Рушд (Аверроэс). М., 1973.
144. Сейед Мухаммед Хусейн Табатабаи Шиизм в Исламе. Всемирная Ассамблея «АХЛ-е-Бейт».
145. Соколов В.В., Средневековая философия, М., 1979, с.191
146. Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике XIX-XX вв. М., «Наука». 1982.
147. Сто Великих Пророков и вероучителей. М., «Вече», 2002.
148. Сто Великих пророков и вероучителей. М., «Вече», 2002; Мусский И. 100 великих диктаторов. М., «Вече», 2002.
149. Сто Великих путешественников. М., «Вече», 2002.
150. Султанов Р.И. К истории становления теологического рационализма: сравнительный анализ мыслительных схем калама и патристики // Рационалистическая традиция и современность: Ближний и Средний Восток. М., 1990.
151. Таранов П. Энциклопедия высокого ума. М., 1997.
152. Таранов Павел. Звезды мировой философии. Философия сорока пяти поколений. М. Изд. «Акт». 1999.
153. Таранов Павел. Звезды мировой философии. Интеллектуальные крылья. М., «Акт», 2002.
154. Творчество Мухаммаде Икбала. М., 1982.
155. Токарев С.А., Мелетинский Е.М. Мифология // Мифы Народов Мира. Энциклопедия в двух томах. Т. 1, М., 1980.
156. Топоров В.Н. О некоторых предпосылках формирования категории посессивности. Славянское и балканское языкознание: Проблемы диалектологии. Категория посессивности. М., 1986.

157. Грименгем Дж.С. Суфийские ордены в исламе М., София, «Гелнос», 2002.
158. Труды Клуба ученых. «Глобальный мир», 2002 г., т.2, М., 2003.
159. Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983.
160. Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. М., «Наука», 1984.
161. Христиане и мусульмане: Проблемы Диалога. Хрестоматия. М. Библейско-Богословский институт св. Апостола Андрея, 2000.
162. Хук С.Г. Мифология Ближнего Востока.
163. Чанышев А.Н. Философия древнего Мира. М., 1999.
164. Чарыев Г.О. Ибн Сина (к 1000-летию со дня рождения). Философские науки, 1980.
165. Шаймухамбетова Г.Б. Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция. М., 1979.
166. Шаймухамбетова Г.Б. К характеристике онтологических и гносеологических оснований рационализма Восточных перинатетиков (на примере аль-Фараби) // Рационалистическая традиция и современность. Ближний и средний Восток. М., «Наука», 1990.
167. Шейнман-Топштейн С.Я. Платон и ведийская философия. М., 1978.
168. Шеллинг Ф.В. Сочинения. М., «Мысль», 1998.
169. Шиммель А. Мир исламского мистицизма. М., 1999.
170. Широая С. Великий арабский поэт и мыслитель Аль-Маари. М., 1957.
171. Янина Э.М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии. М., 1984.

Xarici dillərdə

172. A History of Muslim Philosophy (with short accounts of other disciplines and the modern renaissance in Muslim lands). Edited and introduced by M.M. Sharif. Wiesbaden, 1963, t.1.
173. Farhru M.A. History of Islamic Philosophy. N.Y.L. 1983.
174. Rahaman F. Islam. Z.1966.
175. Renan E. Averroes et averroizm. 1903.

Sükürov A.

Şərq fəlsəfəsi və filosofları

Yığılmağa verilib 20.08.2005. Çapa imzalanıb 20.09.2005.
Format 60x84 $\frac{1}{16}$. Ofset kağızı. Ofset çap üsulu.
Qarnitur A3 Times AzLat. Həcmi 41,75 f.ç.v.
Tiraj 500 nüsxə. Sifariş 2113.

"Əbilov, Zeynalov və oğulları"
Nəşriyyat-Poliqrafiya Evinin mətbəəsi.
Bakı ş., M.İbrahimov 43, tel.: 497-36-23

103

Şükürov Ağayar Məhəmməd oğlu 1946-cı il martın 25-də Biləsuvar rayonunun Əmənkənd kəndində anadan olmuşdur. 1953-1963-cü illərdə orta məktəbdə, 1963-1967-ci illərdə Azərbaycan Dövlət Universitetinin tarix fakültəsində təhsil almışdır. 1971-1974-cü illərdə Azərbaycan Elmlər Akademiyasının Fəlsəfə və Hüquq İnstitutunun aspiranturasında oxumuşdur. 1975-ci ildən fəlsəfə elmləri namizədi, 1989-cu ildən fəlsəfə elmləri doktorudur. 1990-cı ildən Fəlsəfə və Hüquq İnstitutunda şöbə müdürüdür. 4 mart 2003-cü il tarixdə isə Beynəlxalq Ekologiya və Təbiətdən İstifadə Akademiyasının həqiqi üzvü, akademiki seçilmişdir.



A.Şükürovun 30-qəder kitabı və 330-dən artıq elmi məqaləsi çapdan çıxmışdır. Professor ali və orta məktəblər üçün yazılmış bir sıra dərsliklərin müəllifidir. O, fəlsəfə və din tarixi, mifologiya, mədəniyyət və ekoloji problemlərin tədqiqi ilə məşğuldur. İndiyə qədər 2 elmlər doktoru, 25 nəfər elmlər namizədi yetişdirmişdir.