

AZƏRBAYCAN
fəlsəfəsi tarixi

Zakir Məmmədov

ŞƏRQ-QƏRB

BAKI
2006

*Bu kitab "Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi" (Bakı, "İrşad", 1994)
nəşri əsasında təkrar nəşrə hazırlanmışdır*

1(09)
M51

257306

199.4754-dc21

AZE

Zakir Məmmədov. Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi. Bakı, "Şərq-Qərb",
2006, 328 səh.

Kitaba müəllifin əsasən otuz ildən çox müddətdə aşkar etdiyi Azərbaycan filosoflarının və mütəfəkkirlərinin zəngin fəlsəfi irsinə dair tədqiqatlardan xülasələr daxil edilmişdir.

Əsərdə qədim dövrdən XIX əsrin sonlarına qədər Azərbaycan fəlsəfəsi tarixinin inkişaf yolu izlənilir, ideoloji cərəyanlar, təlimlər, onların azərbaycanlı nümayəndələrinin dünyagörüşü Şərq fəlsəfəsi fikri zəminində araşdırılır, feodalizm dövründə xristian aləmində yalnız dini fəlsəfə (sxolastika və mistika) yayıldığı halda müsəlman ölkələrində üstəlik Şərq peripatetizmi, habelə Azərbaycan filosoflarının yaratdıqları panteizm və işraqilik kimi qeyri-dini fəlsəfi təlimlərin mövcud olduğu, bəşər fəlsəfəsi tarixini zənginləşdirəyi göstərilir.

**BDU-nun
Elmi kitabxanası**

ISBN10 9952-34-005-2

ISBN13 978-9952-34-005-1

© "ŞƏRQ-QƏRB", 2006

*Atam Cabbar bəy İsmayıl bəy oğlunun,
anam Hüsnü xanım Murtuza bəy qızının
əziz xatirəsinə ithaf edirəm.*

GİRİŞ

Sınıflı cəmiyyətin yaranması və ilk dövlətlərin əmələ gəlməsi ilə əlaqədar insanların dünyagörüşü də yetkinləşməyə başlamış, ictimai şüurun xüsusi forması olan fəlsəfə təşəkkül tapmışdır. Fəlsəfə varlığa və idraka ən ümumi baxışlar sistemidir. Bütün maddi və mənəvi mövcudatın dərk edilməsi prinsipləri onun funksiyasına daxildir. Fəlsəfə tarixinin predmeti fəlsəfi məsələlərin meydana çıxması, inkişaf edib müəyyən təlimlərə, cərəyanlara çevrilməsi, nəhayət, qarşılıqlı təsirdə biri digərini əvəz etməsi tarixidir. Fəlsəfə termininin “hikmətsevərlik” mənasında yunanlara məxsus olmasına baxmayaraq, fəlsəfə bir ictimai şüur forması, bir elm kimi daha qədim tarixə malikdir. Fəlsəfi fikir, ümumiyyətlə, mədəniyyət əvvəlcə Qədim Şərqdə, sonra Qərbdə meydana gəlmiş, ayrı-ayrı tarixi dövrlərdə gah burada, gah da orada daha yüksək inkişaf mərhələsinə çatmışdır. X əsrdə türk filosofu Əbunəsr Farabi fəlsəfənin qədim xalqlardan ərəbdilli filosoflara gəlib çatana qədər keçdiyi yola nəzər salaraq yazır: “Bu elm, deyirlər, qədim İraq əhli olan kəldanilərdə (xaldeylərdə) mövcud imiş, sonra Misir əhlinə, ondan yunanlara, daha sonra süryanilərə (assirilərə) və nəhayət, ərəblərə keçmişdir. Həmin elmin bütün məzmunu öz ifadəsini yunan dilində tapmış, sonra süryani dilinə, daha sonra ərəb dilinə çevrilmişdir. Yunanlarda bu elmə yiyələnmiş kəslər onu mütləq surətdə hikmət və əzəmətli hikmət, onu qazanmağı və ona vərdiş etməyi isə fəlsəfə adlandırdılar. Bununla əzəmətli hikmətə rəğbəti, onu sevməyi nəzərdə tuturdular”. Əbunəsr Farabi qeyd edir ki, qədimdə fəlsəfəyə “elmlər elmi, elmlər anası, hikmətlər hikməti, sənətlər sənəti” kimi baxırdılar.

Beləliklə, bəşər fəlsəfi fikrinin, mədəniyyətinin yaradılmasında həm Şərq, həm də Qərb ölkələrinin xalqları birlikdə iştirak etmişlər. Lakin bəzi fəlsəfə tarixçiləri Şərq xalqlarının mədəni irsinə çox zaman mənfi münasibət bəsləmiş, onun orijinal cəhətlərini inkar edərək, tarixi əhəmiyyətini heçə endirməyə çalışmışlar. Məsələn, klassik alman filosofu V.Hegel “Fəlsəfə tarixinə dair mühazirələr” əsərində iddia edirdi ki, ərəbdilli filosoflar Aristotelin yalnız şərhçiləridir, “onların fəlsəfəsi fəlsəfənin inkişafında özünəməxsus mərhələ təşkil etmir”, “Şərq fikrini... fəlsəfə tarixindən çıxarmaq lazımdır”.

Bu elmə zidd müddəanı sonrakı müəlliflərdən bəziləri də bu və ya digər şəkildə təkrarlamış, avropasentrizm ideyalarını daha da dərinləşdirmişlər. E.Renan, B.Rassel və başqaları şovinist mövqedən çıxış edib Şərq xalqlarının düşüncəsini sxolastikaya və mistikaya müncər etməyə çalışır, Şərq fəlsəfəsinin orijinallığını inkar etməklə Qərb fəlsəfəsinə ona qarşı qoyurdular. Bertran Rassel “Qərb fəlsəfəsi tarixi” kitabında Şərq filosoflarını “sxolastlar” başlığı altında yad etmişdir.

Ədalət naminə demək lazımdır ki, Şərq xalqlarının dünya mədəniyyəti xəzinəsinə verdiyi töhfələri əks etdirən bir çox tədqiqat əsərləri çapdan çıxmışdır. Lakin Şərqdə yaradılmış əzəmətli mədəni irsə mənfi münasibət bəsləyənlər, onun böyük əhəmiyyətini görmək istəməyənlər də az deyildir. Avropasentrist alimlərin və bu zərərli çıxışa qoşulmuş M.Petrov kimi fəlsəfə tarixçilərinin Şərq fəlsəfəsinə qarşı qərəzli müddəalarını təkzib etmək üçün zəngin elmi-fəlsəfi materialları üzə çıxarıb, onlara arxalanmaq lazımdır. Mövcud elmi ədəbiyyatda öz əksini tapmamış, çox vaxt təhriflərə məruz qalmış tarixi həqiqətin əsil üzünün göstərilməsindən ötrü bəşəriyyətin inkişafının dövrü surətdə Şərq və Qərb regionlarında qərarlaşması prosesi izlənilməlidir. Qədim dünyanın ilk böyük mədəni abidəsi miladdan təqribən 1500 il əvvəl zərdüştiliyin Azərbaycanda yaradılmış müqəddəs kitabı “Avesta”dır. Qədim Misirdə “Arfaçının nəğməsi”, Babilistanda “Atanın qul ilə söhbəti” adlı ictimai-siyasi məzmunlu və dünyagörüşü məsələlərini əks etdirən klassik ədəbi nümunələr yaradılmışdı. Bütün bunlar, eləcə də Hindistanda miladdan əvvəl ikinci minillikdə meydana çıxmış Vedalar, IX-IV əsrlərə aid Upanişadlar və digər ədəbi-fəlsəfi-dini abidələr, habelə Qədim Çinin sosial-siyasi və dini-fəlsəfi irsi bəşər mədəniyyətinin dəyərli sərvəti, sonrakı fəlsəfi fikrin özlüdür.

Qədim Şərq ölkələrində qazanılmış elmi nailiyyətlər Qərbdə örnək olmuşdur. Bir çox qədim yunan alimlərinin Şərq ölkələrinə gəlib təhsil almaları Şərq və Qərb arasında möhkəm varislik əlaqələrindən xəbər verir. Bu hal yunanlar arasında ilk ensiklopedik zəka sahibi, materialist filosof Demokritin (e.ə. 460-370) yaradıcılığında daha aydın nəzərə çarpır. Mötəbər mənbələr əsasında Demokritin Qədim Şərq aləmi, Şərq müdrikliyi ilə geniş və hərtərəfli tanışlığı barədə deyilir ki, o öz biliyini təkmilləşdirmək məqsədi ilə Misirdə, Efiopiyada, Finikiyada, Xaldeydə və Hindistanda uzun müddət səfərlərdə olmuşdur. Alim Misirdə riyaziyyatı (ələxləşmə hündəseni), Babilistanda astronomiyayı öyrənmiş, Midiyada maqların (məcusların) elminə maraqla göstərmişdir. Qədim yunan filosoflarından Fales, Pifaqor, Solon və Platonun da Şərq ölkələrinə səfərləri, oradakı alimlərlə, mütəfəkkirlərlə ünsiyyətdə olmaları məlumdur.

Bəşəriyyətin elm, fəlsəfə və mədəniyyət tarixinin inkişafında Qədim Yunanıstan mərhələsi məşhurdur. Milet məktəbi nümayəndələrinin materi-

alizmi, Efesli Heraklitin dialektikası, Levkipp və Demokritin atomistikası, Pifaqorun ədədlər təlimi, Sokratın və Platonun idealizmi, Aristotelin fizikası, metafizikası, məntiqi, siyasət və etikası həmin mərhələnin məhsuludur. Sonralar stoiklərin və neoplatonçuların idealist təlimləri meydana çıxmış və onlar da eramızın dördüncü əsrindən etibarən öz yerini dini dünyagörüşünə (xristian sxolastikasına və mistikasına) vermişdir.

Feodalizm dövründə Qərb ölkələrində – xristian aləmində din ictimai şüurun digər formaları üzərində hakim kəsilmişdi. Kilsə ehkamı hər cür tənqidi küürün çıxış momenti və əsası idi. Sxolastlar fəlsəfəni “teologiyanın kənizi” etmişdilər. O dövrdə Qərbdə dini ideologiyaya qarşı duran, onunla mübarizə aparən elmi fəlsəfə mövcud deyildi.

Qeyd etmək lazımdır ki, fəlsəfə tarixinə dair tədqiqat əsərlərində Şərqi və Qərbi aid inkişaf mərhələlərini müəyyənləşdirərək orta əsrlər dövründə hər iki regionda ideologiyanın yalnız dini səciyyə daşdığını qanunauyğun hal saymışlar.

Katolik dünyası ölkələrinin tarixi təcrübəsi əsasında orta əsr Şərqi xalqlarının dünyagörüşü haqqında fikir yürütməyin nəticəsidir ki, keçmiş Sovet İttifaqında çap olunmuş “Şərqi-Qərbi”, yaxud “Qərbi-Şərqi” adlı kitablarda, habelə bu mövzuda bir sıra tədqiqatlarda həqiqət öz yerini tapmamışdır. Müəlliflər hər iki regionda fəlsəfi fikrin orta əsrlərdə inkişaf səviyyəsini “tarazlaşdırmağa” çalışmışlar: “Teologiyanın kənizi” olmayan fəlsəfə Qərbdə mövcud deyildisə, deməli, Şərqi də yoxdur.

Əsas etibarilə görkəmli mütəfəkkir şairlərin dünyagörüşünə həsr olunmuş “Azərbaycan fəlsəfəsinin tarixinə dair oçerklər” kimi əsərə də, ayrı-ayrı müəlliflərin bu mövzuda kitablarına da bir çox dünyəşöhətli filosoflarımız barədə məlumatlar daxil edilməmiş, orta əsrlərdə Azərbaycanda peşəkar filosofların yaşamadıkları haqqında yanlış müddəalar gen-böl işlədilmişdir. Zəngin yaradıcılığından əldə cüzi material olan Bəhmənyar isə istisna edilmiş, fəlsəfi mövqeyi düzgün qiymətləndirilməmişdir.

Şihabəddin Yəhya Sühərərdiyə gəldikdə, onun adı keçən əsrin altmışıncı illərinin sonuna qədər bəzi tədqiqatçılar tərəfindən ötrəi çəkilmiş, əsərlərinin heç birindən istifadə edilməmiş, ümumiyyətlə, filosof sayılmamışdır.

Peşəkar filosoflarımızı tanımaq, danmaq tarixi həqiqəti təhrif etməkdən əlavə, həm də başqa Şərqi xalqları sırasında xalqımızın mədəni irsini mənfəi qiymətləndirən, həmin mənəvi sərvətin əhəmiyyətini heçə endirməyə çalışan bir para alimlərin qeyri-elmi müddəalarına müəyyən qədər haqq qazandırır. 1989-cu ildə Moskvanın “Politizdat” nəşriyyatında buraxılmış “Fəlsəfəyə giriş” kitabında feodalizm dövrünə aid olan, digər xalqların kilsəyə tabe, yoxsul dini-fəlsəfi fikrinə xeyli yer verildiyi halda Azərbaycan xalqının müstəqil, zəngin elmi-fəlsəfi fikrinə tam laqeydlik göstərilmişdir.

“Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi” adlanan bu kitabın yeddi fəslində – şərti olaraq bölünmüş tarixi dövrlərdən hər birində – mövcud ideologiyayı – fəlsəfi, ictimai, siyasi, etik-əxlaqi, dini fikirləri özündə əks etdirən mühüm faktların tədqiqata çəkilməsinə səy göstərilmişdir. Fəlsəfə tariximizin orta əsrlər dövrü, xüsusən XI-XIII əsrlər elmi və fəlsəfi fikirlərlə daha zəngindir. Orijinal fəlsəfi təlimlər yaratmış dünya şöhrətli filosoflarımız bu dövrə aiddir.

Bu kitab otuz ildən çox müddətdə tapıb aşkara çıxarılmış saysız-hesabsız materiallar və araşdırmalar əsasında hazırlanmışdır. Zəngin fəlsəfi irsimizi təşkil edən həmin materiallar içərisində dünyanın müxtəlif ölkələrində saxlanılan əsərlərin fotosurətləri, ayrı-ayrı şəhərlərdə çap olunmuş kitablar da vardır. Əldə edilmiş əlyazması nüsxələrinin fotosurətləri arasında Bəhmənyarın İbn Sinaya məktubları (Sankt-Peterburq, Daşkənd), Şihabəddin Yəhya Sührəvərdinin “İmadəddin lövhələri” (Daşkənd), Əfzələddin Xunəcinin “Məntiqə dair cümlələr” (London), “Fikirlərin qaranlıq yerlərində sirlərin açılması” (Qahirə), Siracəddin Urməvinin “Nurların doğuşları” kitabının fəlsəfi hissəsinin şərhli (Sankt-Peterburq), “Nurların doğuşlarını işıqlandırmalar” (Qahirə) əsərləri xüsusilə qiymətlidir. Çap kitablarından Bəhmənyarın “Metafizikanın mövzusu”, “Mövcudatın mərtəbələri” (Leypsiq, ərəbcə və almanca, 1851; Qahirə, ərəbcə, 1911), “Təhsil” (Tehran, ərəbcə, 1971, farsca, 1983; Bakı, rusca, 1983, 1986), Eynəlquzat Miyanəcinin “Həqiqətlərin məğzi”, “Müqəddimələr”, “Qərbin şikayəti” (Tehran, 1962), “İşıqnamə” (Tehran, 1970), Əbuhəfs Ömər Sührəvərdinin “Biliklərin töhfələri” (Qahirə, 1885; Beyrut, 1966), Siracəddin Urməvinin “Nurların doğuşları” (İstanbul, 1886; Tehran, 1897), “Hikmət incəlikləri” (Tehran, 1972), Nəsirəddin Tusinin “İqtibasın əsası” (Tehran) və başqa əsərlər, habelə son illərdə şərqşünas-alimlər tərəfindən Azərbaycan dilinə çevrilib, Bakıda çapdan çıxmış Şihabəddin Sührəvərdinin “Filosofların görüşləri” (1986), “İşıq heykəlləri” (1989), Nəsirəddin Tusinin “Əxlaqi-nasiri” (1980), Məhəmməd Füzulinin “Etiquadın başlanğıcı” (1987), Abbasqulu ağa Bakıxanovun “Tərəzinin mahiyyəti” (1971), “Əxlaqın islahı” (1984) traktatları fəlsəfəmizin elmi tarixini yaratmaq üçün qiymətli mənbələrdir.

Bu kitabda araşdırılan tarixi dövrlərin ictimai-siyasi, elmi-mədəni həyatı, Azərbaycan filosoflarının, alimlərinin, mütəfəkkirlərinin tərcümeyi-halı, yaradıcılığı başlıca olaraq tarixə, coğrafi yaya, fəlsəfə, təsəvvüf, fiqh, kəlam, dil və ədəbiyyat tarixinə dair mənbələrə istinadən işıqlandırılır.

Bütün dövrlərin “İctimai-siyasi və iqtisadi vəziyyət”in yazılmasında daha çox üçcildlik “Azərbaycan tarixi” əsərinə əsaslanmış, bəzi sətirlər oradan götürülmüşdür.

Zakir Məmmədov

I FƏSİL

QƏDİM VƏ ERKƏN ORTA ƏSRLƏRDƏ AZƏRBAYCAN FƏLSƏFİ FİKİRİ

İCTİMAİ-SİYASİ VƏ İQTİSADI VƏZİYYƏT. MƏDƏNİYYƏT VƏ DÜNYAGÖRÜŞÜ. ATƏSPƏRƏSTLİKLƏ VƏ XRİSTİANLIQLA BAĞLI FƏLSƏFİ FİKİR

İctimai-siyasi və iqtisadi vəziyyət

Azərbaycanın coğrafi sərhədləri ta qədimdən hal-hazırkı vaxta qədər öz ərazisinin ayrı-ayrı yerlərində bu və ya digər dərəcədə genişlənmək, yaxud daralaraq müəyyən sahələri əhatə etmişdir. Bu ərazi miladdan əvvəlki əsrlərdən etibarən şərqdən qərbə Xəzər dənizindən Göycə gölünədək, şimaldan cənuba Dərbənddən İrənin şimalınadək uzanmışdır. Ən qədim yaşayış məskənlərindən sayılan bu ərazinin cənub hissəsi ibtidai icma quruluşunun dağılıb sinifli cəmiyyətin meydana gəlməsi ilə əlaqədar yaranmış Manna və Midiya dövlətlərinin tərkibində olmuşdur. Miladdan əvvəl 550-ci ildə Midiya dövlətinin süqutundan sonra Əhəmənilər dövləti yaranmış, Makedoniyalı İsgəndərin (e.ə. 336-323) fəthləri ərəfəsində o da dağılmışdır. İsgəndər istila etdiyi ölkələrdə yerli əyanlardan da idarə işinə cəlb edirmiş. Onlardan biri Midiya satrapı (valisi) Atropat idi. O, qazandığı dərin hörmətin sayəsində Midiya dövlətini bərpa etdi. Midiya-Atropaten, yaxud Atropatena adlanan bu dövlət təqribən miladdan əvvəl 150-ci ilə qədər yaşamışdır. Bir ehtimala görə, ərəblərdə “Azərbaycan” formasını almış söz bu addandır.

İsgəndər öləndən sonra Atropatena müstəqil dövlətə çevrilmişdi. Bu dövrdə təsərrüfat dirçəlmiş, ölkənin məhsuldar qüvvələri artmışdı.

İsgəndərin imperiyası yarandığı vaxtdan başlayaraq Yunanıstandan və Kiçik Asiyadan Şərqə tacirlər və müxtəlif peşə adamları axışmışdır. Onların buraya gətirdikləri adət, mədəniyyət, dil, ictimai və hərbi qaydaların təsiri ilə Şərq və Qərb xüsusiyyətlərini özündə birləşdirən ellin mədəniyyəti yaranmışdı.

Atropatenada əkinçilik, maldarlıq və sənətkarlıq inkişaf edirdi. Yunan alimi Strabon (e.ə. 64 – b.e. 24) “Coğrafiya” kitabında bu ölkənin

bütün vilayətlərinin məhsuldar olduğunu yazırdı. Atropatena Parfiya dövləti tərəfindən işğal edildikdən sonra miladın III əsrinin ortalarına qədər onun tərkibində qalmışdır.

Azərbaycanın şimal hissəsi Albaniya adlanırdı. Strabon Albaniya əhalisi haqqında yazırdı: “Onlar iberiyalılarla Kaspi dənizi arasında yaşayırlar, şərqdə onların ölkəsi dənizə bitişir, qərbdə isə iberlərlə həmsərhəddir”, “Orada adamlar gözəlliyi və hündür boyu ilə seçilirlər, xırdaçı deyillər”.

Strabonun verdiyi məlumat Albaniyanın təbii iqlim şəraiti, təsərrüfatı və iqtisadiyyatı barədə aydın təsəvvür yaradır. Burada “torpaq heç bir xırda qulluq belə tələb etmir, ancaq bütün həyat nemətləri” vardır. Strabon dünyanın başqa ölkəsində olmayan təbii zənginlikdən heyranlıqla danışır. Yazır ki, burada “çox vaxt bir dəfə əkilmiş torpaq iki və hətta üç dəfə məhsul verir, birinci dəfə hətta dincə qoyulmadan və dəmir kotanla deyil, kobud xışla becərilən torpaq birə əlli məhsul verir”. “Bütün bu düzənlik öz çayları və başqa suları ilə Babilistan və Misir [torpaqlarından] daha yaxşı suvarılır. Buna görə də o, həmişə sıx otlu görünüşünü saxlayır və otlaqlarla boldur. Üstəlik, burada iqlim də o ölkələrdə olduğundan daha əlverişlidir”. Bağçılıqda və maldarlıqda da yüngül əmək kifayətdir: “Üzüm tənəklərinin dibini orada heç vaxt axıradək belləmirlər və yalnız 5 ildən bir budayırlar. Cavan tənəklər artıq ikinci il məhsul verir, yetkinliyə çatanda isə o qədər salxım gətirir ki, onların çox hissəsini dərməyib şaxlarda qoymalı olurlar. Eləcə də maldara, ev heyvanları da, çöl heyvanları da onların ölkəsində yaxşı çoxalır”.

Albaniyanın qədim iqtisadiyyatına və təsərrüfatına dair söylənilən fikirlər erkən orta əsrlər üçün Moisey Kalankatuklu tərəfindən də irəli sürülür. Onun “Albaniya tarixi” kitabında deyilir: “Uca Böyük və Kiçik Qafqaz dağlarının qoynunda yerləşən Alban ölkəsi öz saysız-hesabsız təbii sərvətləriylə həddindən artıq gözəl və heyranedicə bir məmləkətdir. Böyük Kür çayı sakit-sakit bu ölkənin düz ortasından axır, iri və xırda balıqlar gətirib sularını Xəzər dənizinə tökür. Çayın sahilləri boyu münbit çöllərdə külli miqdarda taxıl və üzüm, neft və düz, ipək və pambıq, çoxlu zeytun ağacları var. Onun dağlarında qızıl, gümüş, mis və oxra çıxarılır...”.

II əsrdən sonra Atropatena və Albaniyada feodal münasibətləri yaranıb formalaşmağa başlamışdır. Azərbaycanın həm şimalında, həm də cənubunda iri şəhərlər salınmış, sənətkarlıq inkişaf etmiş, ticarət

əlaqələri genişləndirilmişdir. III-V əsrlərdə Atropatenanın və Albaniyanın ictimai-iqtisadi həyatında əhəmiyyətli irəliləyiş baş vermişdi. Feodallaşma prosesi iqtisadi və ictimai-siyasi həyatın bütün sahələrində əsaslı dəyişikliklərə səbəb olmuşdu. Albaniya Çola (Cori), Şəki, Lpina, Girdiman, Uti və Paytakaran kimi vilayətlərə bölünmüşdü. Çola (indiki Dərbənd) ilə Şəki arasında yerləşən Lpina ərazisi başdan-başa qoz və fındıq meşələrindən ibarət idi. Bu vilayətdə Albaniyanın paytaxtı Qəbələdə ipək parça istehsal edilirdi. Əsas vilayətlərindən biri olan Arsax süni suvarma tətbiq olunan inkişaf etmiş əkinçiliklə fərqlənirdi.

Mədəniyyət və dünyagörüşü

Azərbaycanda bol nemət və sərvətlərə, maddi cəhətdən imkanlı sosial həyat tərzinə uyğun mənəvi dəyərlər də zəngin olmuş, mədəniyyət tərəqqi etmiş, dünyagörüşü yetkinləşmişdir. Atropatendə elmi təsəvvürlər məcusiliklə bağlı olmuşdur. Məcusilik (əl-məcusiyyə – magiya) termini müxtəlif məzmununda şərh edilmişdir. Herodotun “Tarix” kitabında maqlar həm Midiya tayfalarından biri, həm də kahin (bilici, yuxuyozan və s.) kimi mənalar daşımışdır. Midiyada yaşayan məcuslar elmlərlə məşğul olmuş, cismin bölünməz hissəciyi (atom) haqqında mülahizələr söyləmişlər. Onlar zərdüştiliyin formalaşmasında və yaşamasında fəal rol oynamışlar.

Qədim maddi-mədəniyyət abidələrindən və mötəbər mənbələrdən məlumdur ki, Azərbaycanda dünyagörüşü məsələləri eramızdan çox-çox əvvəllərə gedib çıxır. Həyat və təbiət haqqında ilkin təsəvvürlər arxeoloji materiallarda, şifahi ədəbi nümunələrdə, mifologiyada öz ifadəsini tapmışdır. Qədim dövrlərin xalq yaradıcılığında ətrafda baş verən hadisələrin naturalist, təbii anlamının rüşeymləri vardır. Türkdilli tayfaların əski inamlarına görə su və ağac hər şeydən ilkindir, insan və canlı aləm onlardan yaranmışdır. Azərbaycan xalqının etnik tərkibində iştirak edən oğuzlar və başqa tayfalar Günəşə, Aya, işığa, suya, bitkilərə, quşlara və heyvanlara pərəstiş etməklə yanaşı, onlar ilə öz yaranışlarında, soylarında yaxınlıq olduğuna inanırdılar.

Qədim və orta əsr müəllifləri antik mədəniyyətin, dini, fəlsəfi fikrin də bu ərazidə yayıldığını xəbər verirdilər. Atropatenedə Şərqlə Qərbin xüsusiyyətlərini özündə birləşdirən ellin mədəniyyəti nümunələrinin mövcudluğu da bunu göstərir. Strabon albanlar haqqında yazırdı ki, onlar günəş allahı Hemosa, göy allahı Zevsə, xüsusilə, məbədi İmperiya yaxınlığında yerləşən ay ilahəsi Selenaya sitayiş edirlər.

Azərbaycanda dini əqidələrlə bağlı tədris ocaqları da yaranmışdı. Xristian dininin təbliği ilə əlaqədar bu iş daha da fəal şəkil almış, yazıya ehtiyac artmışdı. Qədim qonşu xalqlarla müştərək yazı işarələrinə malik olmuş Azərbaycan V əsrin əvvəllərində özünün müstəqil əlifbasını yaratmışdı. 52 hərfdən ibarət alban əlifbasının işlənib hazırlanması böyük tarixi, mədəni hadisə idi. Bu, bir tərəfdən ədəbi və elmi fikirlərin yazıya köçürülməsi ehtiyacından irəli gəlmişdisə, digər tərəfdən zehni yaradıcılıq fəaliyyətinin, mədəni inkişafın artmasını təmin edirdi.

Bərdə şəhəri yaxınlığında Kalankatuk kəndinə mənsub salnaməçi Moisey Kalankatuklunun “Albaniya tarixi” kitabında erkən orta əsrlər dövrünə aid ictimai-siyasi hadisələr ilə yanaşı ölkənin mədəniyyəti, incəsənəti, memarlıq abidələri və s. haqqında da qiymətli məlumat verilmişdir.

Atropatenada və Albaniyada ideoloji baxışlar, fəlsəfi fikirlər inkişaf etmiş mədəniyyət zəminində formalaşmışdır.

***Atəspərəstliklə
bağlı fəlsəfi fikir***

Odlar diyarı Azərbaycan mühiti üçün atəspərəstlik – məcusilik səciyyəvi idi. İşıq və qaranlıq prinsipini əsas götürən dini-fəlsəfi cərəyanlardan zərdüştlik məcusiliyə aid edilir. Zərdüştün (Zoroastr, Zaratuştra) vətənindən söhbət gedərkən orta əsr müəllifləri, o cümlədən Əhməd Bəlazuri (IX əsr), Əbu Reyhan Biruni (XI əsr) onun “Azərbaycandan çıxdığını” söyləmişlər. Yaqut Həməvi (1179–1229) Zərdüştün Şizdən olduğunu yazırdı: “Şiz Azərbaycanda nahiyədir. Deyilir: məcusların peyğəmbəri Zərdüşt buralıdır. Bu nahiyənin qəsəbəsi Urmiyadır”. Alim Urmiya haqqında danışarkən oranı “məcusların peyğəmbəri Zərdüştün şəhəri” adlandırmışdır. Qütbəddin Şirazi (1236–1311) onu “görməli filosof, kamil imam Zərdüşt Azərbaycanı” deyərək yad etmişdir.

Zərdüştiliyin müqəddəs kitabı “Avesta”nın məhz bu ərazidə yaranmış olduğunu tədqiqatçılar təsdiqləyirlər.

“Avesta” (Qanun) üç kitabdən – “Vendidad”, “Yasna” və “Vispered”dən ibarətdir. Birinci iki kitabda toplanılmış dini mərasimləri əks etdirən mətnlər – yaşlar “Avesta”nın ən qədim hissələri hesab olunur. Onlar müxtəlif vaxtlarda yaranmış, irili-xırdalı iyirmi bir himndir. “Yasna”nın əsas məzmununu Zərdüştün lirikası – qatılar təşkil edir. “Vispered” “Yasna”nın ayrı-ayrı hissələrinə əlavələrdir.

Bütünlükdə götürüldükdə “Avesta”nın əsas ideyası dualizmdir: hər yerdə işıqla qaranlıq, həyatla ölüm, xeyirlə şər, ədalətlə haqsızlıq mübarizə aparır. Zərdüştiliyə görə Hörmüz (Ahura-Mazda) Əhrimənə (Anhra-Manyuya) əvvəl-axır qələbə çalacaq, şər həmişəlik yox olacaqdır. Bununla belə “Avesta” politeist və monoteist müddəalardan xali deyildir. Onun ən qədim parçalarında çoxallahlılıq, o cümlədən Günəşi, Ayı və ulduzları ilahiləşdirmək meyli, qatalarda isə təkallahlıq meyli güclüdür. Əhəmənilər dövründə (miladdan əvvəl VI-IV əsrlərdə) zərdüştilik rəsmi din elan edildikdən sonra onun dualist və politeist cəhətləri daha artıq dərəcədə arxa plana keçirilmiş, sonralar Hörmüz formasında tələffüz edilən Ahura-Mazda (Hikmət Ağa) bütün mövcudatın vahid yaradıcısı olmasa belə vahid Allah sayılmışdır.

“Avesta”da birinci yaşt (himn) Ahura-Mazdaya (Hörmüzə) həsr olunmuş himndir. Burada Hörmüzə alqış, Əhrimənə nifrət bildirildəndən sonra zərdüştilik etikasının əsas triadası ön plana çəkilir: “Xeyirxah fikirlə, xeyirxah sözlə və xeyirxah əməllə xeyirxah fikri, xeyirxah sözü və xeyirxah əməli tərif edirəm. Bütünlüklə xeyirxah fikrə, xeyirxah sözə və xeyirxah əmələ tapınıram, bəd fikirdən, bəd sözdən və bəd əməldən əl çəkirəm”.

Himndə daha sonra deyilir: “Həqiqəti mədh edirəm. Həqiqət ən yaxşı xeyirxahlıqdır”.

“Avesta”da başqa himnlər də beləcə paklığa, ülviliyə çağırışdır. “Günəşə himn” müqəddəm duadan sonra şeirlə səslənir:

Duaçıyıq günəşə,
Əsla ölməz Atəşə,
Atları sürətliyə.
Günəş üzün açanda
İşıq, isti saçanda
Dayanır ilahələr –
Sayı yüz minlər qədər
Səadət götürürlər,
Səadət ötürürlər,
Səadət bəxş edirlər
Yerə Ahura-Mazdadan,
Bu şəfəq dünyasıçün,
Haq nəşvü-nümasıçün.

Orta əsrlər müəlliflərinin fikrincə, məcusilikdə bütün söhbət işığın qaranlıqla çulğalaşması səbəbini və işığın qaranlıqdan xilas olması səbəbini izah etmək qaydaları ətrafında gedir. Zira bir-birinə zidd iki əsas – işıq ilə qaranlıq dünyadakı mövcud şeylərin mənbəyidir. XII əsr din və fəlsəfə tarixçisi Məhəmməd Şəhrəstani yazır: “Tərkiblər o ikisinin (ışıq ilə qaranlığın) qatışığından hasil olmuş, surətlər müxtəlif tərkiblərdən meydana çıxmışdır... Xeyir və şər, mürüvvət və əskiklik, paklıq və xəbislik işıq ilə qaranlığın qatışığından törənmişdir. O ikisi qatışmasaydı aləm mövcud olmazdı. O ikisi bir-birinə müqavimət göstərir, mübarizə edir. Hətta işıq qaranlığa, xeyir şərə qalib gəlir”.

İşraqilik fəlsəfəsinin banisi Şihabəddin Yəhya Sührəvərdi məcuslaların “küfrünü”, daha doğrusu, dualizmi rədd etdiyi halda Zərdüştün adını hörmətlə çəkmiş, işraqilik fəlsəfəsinin şərhində ona əsaslanmışdır.

Məhəmməd Şəhrəstani zərdüştiliyi mütləq mənada monoteizmə gətirib çıxarmaqda ifrata varır, işığın xaliq tərəfindən yaradıldığını söyləyir: “Allah işığı yaratdı, onun ardınca kölgə hasil oldu. Çünki varlıqdan zəruri olaraq ziddiyyət” doğur.

“Avesta”dakı dini, fəlsəfi, təbii-elmi, sosial-siyasi baxışlar o dövrün ideologiyasında yüksək səviyyəsi ilə seçilir. Azərbaycanda yaradılmış “Avesta” İran, Orta Asiya və başqa yerlərdə yayılmışdı. Onun elmi və ideoloji nüfuz dairəsi isə daha uzaqlara gedib çıxırdı. Bu, yunan elmi-fəlsəfi fikrində, xüsusən Demokritin dünyagörüşünün formalaşmasında özünü aşkar büruzə verirdi. Demokrit ilə midiyalı maqlar arasında yaxınlıq hava, od, su və torpaq ünsürlərinin qəbulunda və şərhində aydın nəzərə çarpırdı. “Avesta”da bütün mənəviyyat üç ifadədə yekunlaşdırılırdı: xeyirxah fikir, xeyirxah söz, xeyirxah iş. Demokrit Zərdüştün bu üçlüyünü (triadasını) təkrarlamışdır. “Avesta”da həqiqət, düzgünlük və ədalət hər şeydən üstün tutulurdu. Demokrit də bunu iqrar etmişdir.

Sasanilər dövründə zərdüştilikdən başqa zərvanilik dini-fəlsəfi cərəyanı da yayılmışdı. Zərvaniliyə görə, iki zidd mahiyyətin işıq və qaranlıq, eləcə də bütün mövcudatın zərvan (zaman) adlanan vahid ilk başlanğıcı vardır.

İslama qədərki dini-fəlsəfi cərəyanlardan maniçilik və məzdəkilik də Yaxın və Orta Şərq xalqlarının mənəvi həyatında mühüm rol oynamışdır. Zərdüştilik, xristianlıq və buddizmin ayrı-ayrı ünsürlərini eklektik surətdə özündə toplayan maniçilik təlimi III əsrdə İranda və Orta Asiya ölkələrində meydana çıxıb yayılmışdı. Onun banisi Mani

(216-276) xalis dualizm mövqeyindən çıxış edərək göstərir ki, “aləmin başlanğıcı iki varlıqdır: biri işıq, digəri qaranlıq”. Maninin fikrinə, xeyir, mürüvvət, fayda, sevinc, nizam, birlik işığın, şər, əskiklik, zərər, kədər, itilaf isə qaranlığın işidir. İbn Həzm (994-1064) yazırdı ki, maniçilikdə “ləzzət qaranlığa xasdır”. Mani deyirdi: “Yalnız zühd həyatı ilə işığı qaranlıqdan xilas etmək və bununla da qaranlığa qalib gəlmək olar”.

Maniçilik feodal istismarına qarşı kəndlilərin və şəhər əhalisinin etirazını, mübarizəsini ifadə edən bidətçi təlim olduğu üçün Manini tutub öldürmüşlər. Lakin maniçilərin təlimi xeyli müddət yaşamış və V əsrin sonunda məzdəkilərin mühüm ideya mənbəyinə çevrilmişdir.

Məzdəkin (...-529) təlimi maniçiliyə çox yaxın olsa da nikbinliyi və inqilabi əhval-ruhiyyəsi ilə ondan seçilirdi. Bu da hər şeydən əvvəl, onun feodal istismarına qarşı yönəldilmiş xalq hərəkatları ilə sıx əlaqəsindən irəli gəlirdi. Məzdək deyirdi ki, maddi nemətlər hamıya bərabər düşməlidir. Məzdəkilərin ideyaları sonralar xürrəmilər tərəfindən davam etdirilmişdir.

Atəşpərəstliyin (məcusiliyin) bir etiqad kimi Azərbaycanda tədricən sıxışdırılmasına baxmayaraq onun ayrı-ayrı prinsipləri, ünsürləri uzun zaman yaşamış sonrakı adətlərlə, mərasimlərlə çulğalaşmışdır.

Xristianlıqla bağlı fəlsəfi fikir

Bizansın güclü təsiri nəticəsində xristianlıq III-IV əsrlərdə Albaniyada yayılmağa başlamışdır. Şərq xalqlarının fikir tarixində bu dini ideologiyanın da öz yeri vardır. I əsrin ikinci yarısında qulların və məzlum zəhmətkeşlərin etiqadı kimi Romada meydana çıxmış xristianlıq ətraf məmləkətlərə nüfuz edərək zaman keçdikcə Qərb, qismən də Şərq ölkələri xalqlarının əqidəsinə çevrilmişdir.

Xristianlığın əsası Bibliyada verilmişdir. İudizmə və xristianlığa aid müqəddəs kitablar külliyyatı olan Bibliya Əhdi-ətiq (Tövrat və b.) və Əhdi-cədid (İncil və b.) kimi iki hissədən ibarətdir. Əhdi-ətiq qədim yəhudi, qismən də arami, Əhdi-cədid isə qədim yunan dilində yazılmış vəsiyyətlərdir. Əhdi-ətiqə yəhudilər və xristianlar, Əhdi-cədidə isə ancaq xristianlar etiqad edirlər. İlahiyyatçılar Bibliyanı Allahın nazil etdiyi kəlam, ilahi Söz bilirlər. Xristianlığın mənbəyi Bibliyadan sonra Müqəddəs rəvayət (hədis) sayılır.

Albaniyada xristianlığı yayanlardan biri müqəddəs Faddeyin şagirdi müqəddəs Yelisey olmuşdur. Moisey Kalankatuklu yazır ki, o öz

təbliğatına Çolada başlayır və müxtəlif yerlərdə şagird toplayaraq, onlara xilaskarı (İsanı) andırmağa çalışırdı.

Yelisey Albaniyada xristianlığı təbliğ edərkən digər dini əqidələrin müqavimətinə rast gəlmişdir. Onun üç şagirdindən birini öldürmüş, qalan ikisini isə hədələyib zorla öz yolundan döndərmişlər. IV əsrin əvvəllərində çar Urnayr Albaniyada xristianlığı rəsmi din elan etdikdən sonra bu dinin yeri xeyli möhkəmlənmişdir. Moisey Kalankatuklu yazır: “Alban çarı Urnayr İrən şahı II Şapurun bacısının əri idi. O cəsarətli insan idi və çoxlu döyüşlərdə parlaq şöhrətlər qazanıb, ermənilər arasında da qələbə bayrağını sancmışdı. Müqəddəs Qriqorinin vasitəsilə o, təzədən dünyaya gəlmiş Müqəddəs Ruhla örtülmüş və albanları imana gətirmişdir”.

Zaqafqaziyada xristianlığa çox böyük zərbə Sasani hökmdarı Firuz (459-484) tərəfindən endirilmişdir. Moisey Kalankatuklu bildirir ki, Firuz kilsələri dağıtmaq, xristian dinini ləğv etmək və bütün ondan asılı olan ərəzidə büt-pərəstliyi bərqərar etmək istəyirdi. Elə buna görə o, İsayə sitayiş edənlərin qanlarını tökmüşdü. Bir çox yerdə o, büt-xana tikdirərək atəş önündə ilahilərə ibadətləri gücləndirdi, atəş-pərəstlərin dinini qəbul etdirdi. Firuzdan sonra onun yerinə keçən qardaşı Valarş isə əmr vermişdir ki, hər kəs öz iradəsi ilə öz din və etiqadına sadıq olsun və heç kəs heç kəsə məcusuların dinini zorla qəbul etdirməsin.

İdeoloji mübarizə yalnız xristianlıq ilə başqa dinlər arasında deyil, habelə xristianlığın öz içərisindən çıxmış müxtəlif məzhəblər arasında gedirdi. Həmin məzhəblərdən nəstorilik və yəqubilik Yaxın və Orta Şərq ölkələrində, o cümlədən Azərbaycanda daha artıq dərəcədə yayılmışdı.

Nəstorilik məzhəbinin banisi (380-440) o zaman Bizansın əyaləti olan Suriyada təvəllüd tapmış, Konstantinopol patriarxı seçilmişdir (428-ci il).

Yəqubilik məzhəbinin banisi Yəqub Bərdəi (...-578) Urha (Edessa) şəhərində yepiskop işləmişdir. Hər iki məzhəb ortodoks xristianlıqla bir araya sığmayan müddəalarla çıxış etmiş, buna görə də rəsmi dairələrdə bidət kimi qarşılanmışdır. Atəş-pərəst və xristian bidətçi məzhəblərin bu ərəzidə özünə geniş yer tapmasını xəbər verən Moisey Kalankatuklu ortodoks xristianlıqla bidətlərin ideya mübarizəsini ətraflı işıqlandırmışdır. “Albaniya tarixi” kitabında “Erməni katolikosu İovannesin dinin möhkəmlənməsi haqqında Albaniya katolikosu

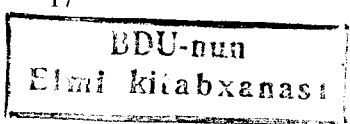
257306

Abbasa məktubu” xüsusi fəsildir. Məktubda Abbasa (552-596), habelə Bahalat, Qəbələ, Amaras, Balasakan (Beyləqan), Şəki, Girdıman və başqa şəhərlərin yepiskoplarına müraciətlə deyilir: Bizə belə bir kədərli xəbər çatdı ki, sizin ölkəyə yaramaz Pyotr monastırından qoyun cildinə girmiş, özlərini yoxsulları sevən adlandıran, işdə isə Məsihi görənlər gözləri olmayan, Müqəddəs üçlüyü inkar edən yırtıcı canavarlar gəlmişlər. Onlar məsumların qəlbinə maneəsiz olaraq məlun Nəstorun və Xalkedon qurultayının zərərli fikirlərini səpirlər, onları əbədi məh-və düşər edərək pravoslav etiqadından döndərilər. Buna görə dərdinizə şerik olub müqəddəs həvarinin sözlərini yadınıza salmağa tələsdik: “Özünü və Müqəddəs ruhun sizi nəzarətçi və ödəyici qoyduğu bütün dəstəyə diqqətli olun”.

Məktubdan görünür ki, bidətçilik, başqa sözlə, azadfikirlilik Zaqaf-qaziyanın digər yerlərində belə geniş miqyas almamışdır. Həmin məktub ortodoksal xristianlıq prinsipləri ilə bidətçilik ideyalarını tutuşdurmaq, onların arasındakı mübarizə motivlərini aşkara çıxarmaq baxımından böyük əhəmiyyət daşıyır. Orada bütün keçmiş və yeni bidətlər, o cümlədən Ariy, Samosatlı Pavel, Markian, Nəstor və Feodorit tərəfindən irəli sürülmüş müddəalar lənətləndirilir. Bu bidətçilər sırasında Maninin də adı çəkilir. Tənqidə hədəf olan əsas fikir budur ki, bidətçilərin nəzərində “İsada iki təbiət, iki sima vardır. Müqəddəs Məryəm Allahu yox, yalnız bizə bənzəyən bir insanı doğmuşdur”. İlahi və insanın iki substansiya, iki ipostas, iki təbiət olduğunu israrla söyləyən Nəstor göstərirdi ki, tam İlahi ilə insan birləşərək çevrilib vahid Məsih, vahid təbiət olmuşdur.

Yəqub Bərdəiyə və onun tərəfdarlarına gəldikdə, onlar İsa Xristin ilahi və insani təbiətinin nəinki birliyini, habelə eyniliyini deyir, ilahinin insanla təzahür etdiyinə inanırdılar. Lakin yəqubilərin fikrincə, insanın ilahiyyə çevrilməsi məntiqi çevrilmə deyildir. Belə ki, deyilməz: ilahi insan olmuşdur. Bunu ona bənzədirlər ki, kömür alova dönür, ancaq alov kömürə çevrilmir. Əslində, alov atılmış kömür nə mütləq alov, nə də mütləq kömürdür, daha doğrusu, o, yanar oddur.

İbn Həzm yəqubilərin və nəstorilərin ilahi ilə insanın birliyi haqqındakı baxışlarını tutuşduraraq yazır: “Onlar deyirlər ki, ilahi insanla birləşmişdir, yəni eyni bir şey olmuşdur. Yəqubilər deyirlər: bu, suyun şəraba qarışmış, eyni bir şeyə çevrilən birliyi kimidir. Nəstorilər deyirlər: bu, suyun yağa qarışmış həll olmayan birliyi kimidir”.



Nəstorilərdən bəziləri Allahı və qeybdəki hər şeyi görməyi mümkün sayırdılar. Məhəmməd Şəhrəstani yazır: “Onlar demişlər: adam ibadətlə məşğul olsa, ət-yağ yeməyi tərgitsə, heyvan və nəfsani şəhvetləri atsa, öz cövhərini saflaşdırar, hətta göylərin məlakutuna yetişər, Allah-taalanı açıq-aydın görər, qeybdə nə varsa ona agah olar. Nə yerdə, nə də göydə heç bir sirr onun qarşısında açılmamış qalmaz”.

Albaniya katolikosuna göndərilən məktubun sonunda deyilir: Bidətçiləri “öz sıralarınızdan qovun və onların məhvedici təlimlərinə qulaq asmayın”.

Moisey Kalankatuklu qeyd edir ki, “bidətçi yaramaz vaizlər” adlandırılanlardan “riyakar Tovması, Zəbur surələrini oxuyan Binəti, İbası və başqalarını” Albaniyadan uçqar torpaqlara qovdular.

Dini-fəlsəfi fikir yalnız bidətçilər tərəfindən deyil, rəsmi ideoloqlar tərəfindən də inkişaf etdirilirdi. Albaniyada təxminən 603-cü ildə Sasanilərə qarşı “böyük əsilzadələrin qiyam qaldırmasında ittiham olunan” baş katolikos Viro şah II Xosrovun sarayındakı 25 illik dustaqlığı zamanı öyrəndiyi fars dilinə etdiyi tərcümələrdə xüsusi seçildi. Moisey Kalankatuklu əsirlikdən azad olanlar haqqında danışarkən onu mütəfəkkir kimi yad edir: “Bunların arasında böyük Albaniya knyazlığının Viro adlı katolikosu da var idi. O, dahi və müdrik insan olub fəlsəfənin yaxşı bilicisi idi. Böyük və şahənə işlərdə müdrik məsləhətlər verməkdə onun dili sürətlə yazan bir qələm kimi idi.. Onun çox mülayim danışığı sadə adamların və xalqın xoşuna gəlirdi. O, filosof kimi danışar və çoxlu hikmətli sözlər deyərdi: mirvari saf qızıl sapına düzöldüyü kimi onun ağızından bir-birinin ardınca hikmətli sözlər tökülürdü”. Alban tarixçisi Vironun vətənpərvərliyini heyranlıqla təsvir edir, onun öz vətənini sevə-sevə gəzib seyr etdiyini xəbər verir.

Azərbaycanda islam dini yayıldıqdan sonra xristianlıq xristian albanların zaman keçdikcə assimilyasiyaya uğraması ilə özgələşmişdir.

Yaxın və Orta Şərqi ölkələrində, o cümlədən Azərbaycanda VII əsrdəki fəaliyyət göstərmiş ideoloji cərəyanların təlimləri uzun müddət yaşamış, hətta islam dininin qərarlaşdığı ərazidə bəzən bu və ya digər şəkildə təzahür edərək sonrakı fikir cərəyanlarına təsir göstərmişdir.

II FƏSİL

VII-X ƏSRLƏRDƏ AZƏRBAYCAN FƏLSƏFƏSİ

İCTİMAİ-SİYASİ VƏ İQTİSADI VƏZİYYƏT. İSLAM DİNİNİN YAYILMASI. MƏDƏNİYYƏT. İDEOLOJİ CƏRƏYANLAR VƏ TƏLİMLƏR

İctimai-siyasi və iqtisadi vəziyyət

Mənbələrdə bu dövrdə Azərbaycan ərazisinin təxminən əvvəlki sərhədlər daxilində qaldığı göstərilir. Başlıca dəyişiklik bir sıra yer adlarının yazılışında nəzərə çarpır. Ölkənin cənub hissəsi – Atropatena artıq Azərbaycan, şimal hissəsi isə əsas etibarilə Arran deyə tanınırdı.

Azərbaycan VII əsrin birinci yarısında yenə də İran ilə Bizans arasında davam edən müharibələrdən zərər çəkirdi. Bir yandan da şimaldan Xəzərlərin arasıkəsilməz basqınları vəziyyəti ağırlaşdırırdı.

Ərəb xilafəti işğalçılıq fəaliyyətinə başlayan ərəfdə Atropatena və Albaniya Sasanilərin tabeliyində idi. Xəlifə Ömər in hakimiyyəti dövründə (634-644) ərəblər İrana hücumə başladılar. Onlara qarşı döyüşdə Sasani qoşunları ilə birlikdə Girdiman hökmdarı, Mehranilər sülaləsindən Cavanşir (616-680) başda olmaqla alban dəstələri də iştirak edirdi. 636-cı ildə xilafət qoşunları İran ordusunu darmadağın etdi və Sasanilərin paytaxtı Mədain şəhərini dağıtdı. Döyüslərdə mərdliklə vuruşan Cavanşir Sasanilərin məğlubiyyətindən sonra öz dəstələri ilə Albaniyaya qayıtdı. Öz ölkələrində mülklərindən məhrum olmuş İran feodalları 639-cu ildə Albaniyaya soxularaq Bərdəni qarət etdilər və şəhər əhalisindən çoxlu əsir götürdülər. Albanlar Cavanşirin komandanlığı altında əsirləri azad edib, qəsbkarları qovdular.

Ərəblər İran ordusunu tamamilə darmadağın edəndən sonra Zaqafqaziyaya hücumə keçdilər. Xəlifə Osmanın (644-656) 654-cü ildə göndərdiyi ordu Təbrizi və Naxçıvanı zəbt edərək Arrana daxil oldu. Beyləqan və Bərdə işğal edildi.

Əməvilər sülaləsindən Müaviyənin (661-680) xəlifəliyi Cavanşir üçün sərfəli oldu, xəlifə ilə danışıqla girdi. Müaviyə Cavanşirə öz hakimiyyət ərazisini genişləndirməyi təklif etdi. “Lakin Cavanşir dünyanın dörd tərəfinə hakim olub özünü hakimi-mütləqə çevirmək istəmədi.

O bu əlavə şöhrətdən imtina edib, öz təbii səxavətinə görə daha çox abadlıq və tikinti işləri ilə məşğul olmağı və öz ölkəsinin qayğısına qalmaqta daha üstün tutdu”. Moisey Kalankatuklunun yazdığı kimi Cavanşiri hər şeydən çox xalqın gün-güzəranı maraqlandırır: “Buna görə o, xəlifədən xahiş etdi ki, onun ölkəsinə təyin olunmuş bacın miqdarını azaltsın. Cənubun hökmranı buna razı olub əmr etdi ki, vergi onun üçdə biri qədər yüngülləşdirilsin”.

Moisey Kalankatuklu Cavanşirin siyasi fəaliyyətini, başçılığını yüksək qiymətləndirərək yazırdı: “O, ədalətli hökmlər çıxarıb xalqın etibarlı haqqını verirdi. O, bütün günü nəşəli keflə yox, öz ölkəsinin qayğısına qalmaqla məşğul olurdu”.

Xilafətin tərkibində Albaniyada Mehranilər sülaləsi daha bir əsr hakimiyyətdə sayılsa da əslində idarəçilik ərəb əmirlərinin əlində idi. Bu dövrdə Albaniya ərazisi Arran, Muğan və Şirvan vilayətlərinə bölünürdü.

Artıq VIII əsrin 30-cu illərində Azərbaycan başdan-başa ərəb xilafətinin tərkibinə qatılmışdı. Azərbaycanın vahid dövlətdə – Xilafətdə birləşdirilməsi onun iqtisadi, ictimai-siyasi və mədəni həyatı üçün əhəmiyyətə malik idi. Bu, ölkənin ayrı-ayrı rayonları arasında möhkəm birlik və təmas yaratmaqla yanaşı onun xarici ölkələrlə qarşılıqlı əlaqəsinin genişləndirilməsinə real imkan verirdi.

Azərbaycanın işğalından sonra torpaqların çox hissəsi xilafətin mülkiyyəti elan edildi. Bu dövlət torpaqları divanı adlanırdı. Yerli feodal əyanların irsi mülkiyyəti olan torpaqlara mülk deyilirdi. Əməvilərin hakimiyyəti dövründən şərti feodal torpaq mülkiyyəti – iqta (kəsik) da yayılmışdı. Dövlətdən iqta bəxşiş almış şəxs orada təbii suvarılan torpaqlardan götürülən gəlirin yarısını, süni suvarılan torpaqlardan götürülən gəlirin isə dördü birini təşkil edirdi. Başqa vergilər də vardı.

Azərbaycanda dini idarələrin torpaq mülkiyyəti – vəqf də genişləndirdi.

Xilafət ərəzilərini əmirlər, onların məmurları idarə edirdilər. Vergi yığmaq işi amillərin, məhkəmə işləri qazilərin ixtiyarında idi.

Qədim müəlliflər kimi orta əsr tarixçi və coğrafiyaçıları, habelə Azərbaycanla az-çox tanışlığı olan şəxslər buranın mədəni, xeyirxah insanlarından söhbət açmış, gözəl iqlimini, zəngin təbiətini heyranlıqla təsvir etmiş, onun iqtisadiyyatı ilə bağlı dəyərli fikirlər söyləmişlər.

Azərbaycanda istehsal, sənətkarlıq, ticarət sahələri üzrə müəyyən məlumat əldə etməkdən ötrü, hər şeydən əvvəl, onun mühüm şəhərlə-

rinin, ayrı-ayrı rayonlarının inkişafını, təsərrüfatı üçün səciyyəvi nailiyyətləri gözədən keçirmək lazım gəlir. Mənbələrdə Ərdəbil, Marağa, Bərdə və s. şəhərlər “olduqca sağlam iqlimli, münbit torpaqlı, bol nemətli” yerlər kimi səciyyələndirilir. Azərbaycanın bütün rayonlarında satış qiymətlərinin ucuz olduğu göstərilir.

Maddi məhsulların bolluğu ölkədə bazarların böyüməsinə, daxili və xarici ticarət əlaqələrinin genişləndirilməsinə səbəb olmuşdur.

Azərbaycandan müxtəlif ölkələrə ipək, boyaq maddəsi və kənd təsərrüfatı məhsulları, neft və başqa sərvətlər ixrac edilirdi. Gəncədə istehsal olunmuş yun paltar, Təbriz xalıları Azərbaycanın sərhədlərindən çox uzaqlarda şöhrət qazanmışdı. Azərbaycan maddi sərvətlərinin yalnız zənginliyinə, bolluğuna görə deyil, həm də keyfiyyətə üstünlüyünə və nadirliyinə görə də seçilirdi. Ölkənin təbiətinin gözəl, yaşayış səviyyəsinin yüksək olması, heç şübhəsiz, adamlarının xarakterinə müsbət təsir göstərmişdir.

İslam dininin yayılması

Xilafətin fəthləri ilə bir vaxtda Azərbaycanda islam dini də yayılmağa başlamışdı. Yeni din ölkənin cənub hissəsində – Muğanda və Kaspi dənizi sahilli vilayətlərində nisbətən tez qəbul edilmişdi. İslam dini Azərbaycanın iri şəhərlərində, xüsusən tacirlər arasında sürətlə yayılır, əvvəlki dini əqidələri aradan qaldırırdı. Xristianlıqdakı missionerliyə oxşar hala zəif, əlahiddə şəkildə bəzən islamda da təsadüf edilirdi. Məsələn, Əhməd Bəlazuri (820-892) yazırdı ki, hakim əl-Əşas ibn Qeys Azərbaycana dövlət təqaüdü və maaş alan ərəbləri köçürdü, Azərbaycan əhalisini islama döndərməyi onlara tapşırırdı. Sonralar əl-Əşas buraya gələndə gördü ki, əhalinin çoxu artıq islamı qəbul etmişdir və Quran oxuyur. O, təqaüd və xəzinədən maaş alan ərəblərin müəyyən hissəsini Ərdəbilə köçürdü, onu tikdirib abad etdi və orada məscid tikdirdi; sonralar o məscid genişləndirildi. Lakin belə təşəbbüslər mütəşəkkil olmamışdır.

İslam dini bəzilərinin cizyə vergisindən azad olmaları, bəzilərinin hakim dairələrdə mövqe tutmaları və başqa məqsədlər üzündən, ümumiyyətlə isə köüllərə daha tez yol tapması, həyatiliyi, munisliyi sarıdan qəbul edilirdi. Monist islam dünyagörüşü atəşpərəstliklə ziddiyyət təşkil etdiyindən onu daha artıq dərəcədə sıxışdırırdı.

Keçmiş etiqadlarla müqayisədə islamın mütərəqqi cəhətləri, xüsusən, azadfikirlilik meyillərinə dözümlülüyü ona qarşı rəğbəti artırırdı.

Azərbaycanda müsəlmanlaşma prosesi ayrı-ayrı bölgələrdə müxtəlif müddətlərdə başa çatmışdır. Lakin əvvəlki dini əqidələr birdəfəlik yox olmamış, özünün bir sıra müddəalarını və prinsiplərini xalq adət-ənənələrinə qoşaraq əsrlər boyu yaşatmışdır. Ölkədəki maddi mədəniyyət abidələri – atəşgahlar, alban kilsələri də keçmişlə bağlılığı möhkəmlətməmişdir. Belə abidələrdən biri Şizdə yerləşirdi. X əsrdə Əbu Düləf yazırdı: “Orada çox möhtəşəm bir atəşkədə (od evi) vardır. Şərqdə və Qərbdə yaşayan atəşpərəstlər buradan od aparırlar. Atəşgədə qübbəsinin başında onun tilsimi olan gümüş aypara vardır. Bəzi əmir və fəhmlər onu çıxarmaq istəmiş, lakin bacarmamışlar. Bu məbədin möcüzələrindən biri oradakı ocağın yeddi yüz ildən bəri yanmasıdır. Heç vaxt sönməməsinə baxmayaraq orada kül belə yoxdur”.

Zehinlərdən tamamilə silinməmiş əski etiqadlar bəzən siyasi hərəkətdə açıq şəkildə, bəzən də rəsmi ideologiya ilə bir araya sığmayan bidət formasında təzahür etmişdir.

Beləliklə, Azərbaycanda islamın tənənəsinə, rəsmi din elan etməsinə baxmayaraq, VII-X əsrlərdə müəyyən yerlərdə, əsasən cənub rayonlarında qeyri-rəsmi surətdə atəşpərəstlik, şimal rayonlarında isə icazəli qaydada xristianlıq qalmaqda idi.

Xilafətə qarşı narazılıq. Xürrəmilik

Xilafətdə ictimai ədalət, hüquq bərabərliyi məsələləri mühüm yer tuturdu. Lakin ərəblərin başqa xalqlara münasibətində şovinist əhval-ruhiyyə qalmaqda idi. Azad fikirli əcəmi (qeyri-ərəb) şairlərin, alimlərin ilkin orta əsrlərdə mühüm tənqid hədəfinə çevrilmiş ərəb şovinizmi şüubilik (əş-şüubiyyə) hərəkatının yaranmasına səbəb olmuşdu. Şüubilər mötədil və ifratçılara bölünürdülər. Mötədil şüubilərə görə, ərəblərlə başqa xalqlar arasında heç bir fərq yoxdur. Onlar ictimai bərabərlik təbliğ edirdilər. İfratçı şüubilər isə ərəbləri hər hansı cəhətdən öz xalqlarından aşağı sayırdılar. VII-VIII əsrlərdə Azərbaycanda çox geniş yayılmış şüubiliyin görkəmli nümayəndələri əcəmilərin qızgın təəssübünü saxlayır, ərəblərin yanında öz əsil-nəsəblərindən iftixarla danışırdılar. Xalqlar arasında ictimai bərabərsizliyə qarşı cəsarətlə çıxış edən bu mütəfəkkirlər ərəblərin qədim və zəngin mədəniyyətli başqa xalqlar üzərindəki üstünlüyünü inkar edirdilər.

Azərbaycanda ərəblərə qarşı narazılıq ayrı-ayrı regionlarda müxtəlif təbəqələr arasında özünü göstərirdi. Xəlifə Əbdülməlik ibn Mərvan (646-715) Bərdədə oturan alban katolikosunun Bizans imperatoru

ilə sazişə girməsini eşitdikdə Albaniyaya qoşun göndərib başçısına əmr vermişdi ki, katolikos Nerseslə onun həmfikir olduğu əyan qadını bir zəncirlə cələkləyərək Xəlifə sarayının qarşısına gətirsinlər, onların cəzası bütün qiyamçılar üçün biabırçılığa çevrilsin.

Yadellilərin və yerli feodalların amansız istismarı əhalinin vəziyyətini ağırlaşdırır, xalq kütlələrinin narazılığını artırır. VIII əsrin axırlarında Bərdə, Beyləqan və Ərdəbildə həyəcanlar baş vermişdi. Üsyançılara ağır divan tutulsa da, ölkəni xalq qiyamlarının yeni-yeni dalğaları bürümüşdü. Ərəb istilaçılarına qarşı ən qəti etiraz, qəzəb 808-ci ildə Azərbaycanda coşan xürrəmilik hərəkatında öz əksini tapmışdır. Xürrəmilərin başçılarından Cavidan 816-cı ildə öldürüldükdən sonra onun yerini Babək tutmuş, görkəmli sərkərdə kimi apardığı iyirmi illik mübarizədə misilsiz qəhrəmanlıqlar göstərmişdir.

Xürrəmilərin təlimi qədim Azərbaycanda, eləcə də bir sıra başqa Şərqi ölkələrində yayılmış dini-fəlsəfi fikrin, ilk öncə, zərdüştiliyin əsasında meydana gəlmişdi. Onlar xeyir ilə şər qüvvələr arasında daim mübarizə getdiyini deyir, xeyirin şərə gec-tez qalib gələcəyinə ümid bəsləyirdilər. Xürrəmilər hülul (Tanrının insanda həll olması, təcəssüm etməsi) və tənəsüx (ruhun ölməyib bir bədəndən başqasına keçməsi) təlimlərindən çıxış edirdilər. Xürrəmilərin beş sayına üstünlük verdikləri, varlığı beş sayə nisbətə nəzərdən keçirdikləri məlumdur. Cisimlərin od, hava, su, torpaq və göyün cismindən, bitkilərin hissələrinin kök, gövdə, yarpaq, çiçək və meyvədən, duyğuların eşitmə, görmə, iybilmə, dadbilmə və toxunmadan ibarət olması buna misal çəkilir. Beşliyə inam əski türk və çin xalqlarının inanlarında başlıca yer tuturdu.

Babək və babəkilər məzdəkilərin yolu ilə gedərək torpaq və əmlak üzərində xüsusi mülkiyyəti rədd edir, ictimai bərabərlik ideyasını irəli sürürdülər. Babək azadlıq carçısı olması ilə şöhrət tapmışdır. Onun fikrincə, “qırx il miskin qul kimi ömür sürməkdənsə, bir gün ağa kimi yaşamaq daha yaxşıdır”.

Dil və ədəbiyyat

VII-X əsrlərdə Azərbaycanın istər cənub, istərsə də şimal hissəsində müxtəlif etnik mənşəli xalqlar yaşamışlar. Onlardan hər biri öz dilini əsrlər boyu qoruyub saxlamışdır. O dövrdəki səyyahların, tarixçi və coğrafiyaçı alimlərin verdikləri məlumatlardan bəzilərinə Azərbaycanda əhalinin müxtəlif yerli dillərdə danışdığı göstərilir. Təəssüf ki, onların hansı qrupa mənsubiyyəti məlum deyildir. Buranın türk torpağı olduğunu söyləyənlər

də vardır. Qədim tarixə bələd Abid ibn Şariyə Azərbaycanın işğalı zamanı I Müaviyənin sualına cavab verərək demişdir: “Azərbaycan qədimdən türklərin yaşadığı ölkədir”.

Azərbaycanda VII-X əsrlərdə ictimai-siyasi və etnik-əxlaqi fikirlərlə zəngin folklor yaranmışdı. Məzmun və deyim etibarilə müsəlmançılıqdan əvvələ aid atalar sözləri, zərb-məsəllər və s. ədəbi nümunələr sırasında Dədə Qorqud adından söylənilən dastanlar daha çox şöhrət tapmışdı.

Bu dövrdə bütün müsəlman Şərqi ölkələrində dövlət dili ərəb dili idi. Bədii əsərlərin bir qismi, elmi əsərlərin, demək olar ki, hamısı ərəb dilində yazılırdı. Ərəbdilli poeziyanın inkişafında başqa xalqlar kimi azərbaycanlıların da öz yeri vardı. IX-X əsrlərdə hazırlanmış cünglərdə, şeir antologiyalarında azərbaycanlı şairlərin yaradıcılığından nümunələr verilmişdir. İbn Qüteybənin (828-889) “Şeir və şairlər” (“əş-Şir və-ş-şüara”) və Əbülfərəc İsfahaninin (897-966) “Nəğmələr kitabı” (“Kitab əl-əğani”) əsərlərindən İsmayıl ibn Yəsar (uzun ömür sürüb 748-ci ildə vəfat etmişdir), Musa Şəhəvat və Əbülabbas Əma kimi azərbaycanlı şairlərin ərəbcə şeirlərindən nümunələr verilmişdir.

Elm

VII-X əsrlərdə Azərbaycanda elmin bütün sahələri əsrdən-əsrə yüksələn bir coşğunluqla inkişaf etmişdir. Bu da hər şeydən əvvəl Xilafətin özündə baş verən mədəni hadisələrlə, əlverişli şəraitin mövcudluğu ilə əlaqədar idi. Xilafətin hər yerində olduğu kimi Azərbaycanda da təhsil ocaqları vardı.

Orta əsrlərdə elmlər dünyəvi və dini olmaqla iki yerə bölünürdü. Dünyəvi elmlərə, adətən, “əqli elmlər” (“əl-ülüm əl-əqliyyə”), dini elmlərə isə “ənənəvi elmlər” (“əl-ülüm ən-nəqliyyə”) deyilirdi. Elmlər “şəriət elmləri” (“ülüm əş-şəriə”) və “xarici elmlər” (“ülüm əl-əcəm”) kimi də təsnif edilir. “Xarici elmlər”, yaxud həmin mənada “gəlmə elmlər” (“əl-ülüm əd-dəxilə”) təbiri hər şeydən əvvəl dünyəvi elmlərin ərəblərə sonradan keçməsi ilə əlaqədardır. Dini elmlərə Quranın təfsiri, hədis, fiqh, kəlam kimi fənlər daxildir.

Quran (mənası qiraət) islam dininin müqəddəs kitabıdır. O, 114 surədən (fəsildən) ibarət olub, ayələrə bölünür. Bu ecazkar əsər yalnız dinin deyil, hüququn, şəriətin və bütünlüklə müsəlman xalqlarının ideologiyasının qiymətli mənbəyidir. Orta əsrlərdə fəlsəfi, ictimai-siyasi, etik, estetik və s. görüşlərin çoxunu Qurandan təcrid etmək qeyri-mümkündür; əksər ideoloji cərəyan, təlimlər az-çox dərəcədə onunla

bağlıdır. Bu əzəmətli abidənin təfsirinə və şərhinə dair yüzrlərlə dəyərli əsər yazılmışdır.

İlk müsəlman icması Qurandakı əmrlərlə idarə edilirdi. Xilafətin genişlənilib inkişaf etməsi ilə əlaqədar olaraq hüquqi münasibətlər formalaşdı. Əməvilər dövründə hakimiyyət artıq teokratik xarakterini itirdiyindən dövlət işlərinin idarəsi üçün təkcə Quran kifayət deyildi. İctimai və siyasi məsələlərin həllində lazımı əlavələrə ehtiyac duyulurdu. Bunun üçün peyğəmbərin əshabələrinin və onların ardıcılarının hədisləri (söhbətləri, rəvayətləri) mühüm vasitə oldu. Hədislər toplusunun – sünnənin köməyi ilə yoluna qoyulmayan məsələlərdə icmaya (din xadimlərinin yekdil qərarına) arxalanırdılar. Hökm verərkən hədisləri zəruri sayanlara “hədis tərəfdarları” (“əshab əl-hədis”), rəyləri və mühakimələri əsas götürənlərə “rəy tərəfdarları” (“əshab ər-rəy”), “müqayisə tərəfdarlarına” (“əshab əl-qiyas”) deyilirdi. Birinci halda qatı ortodoksal islam mövqeyindən çıxış edilir, ikinci halda müsəlman hüququ sisteminə rəşionalizm ünsürləri yeridilirdi.

Beləliklə, Quran, sünnə, icma və qiyas müsəlman hüququnun əsaslarını (üsul əl-fiqh) təşkil edirdi. Bu əsaslardan istifadə edilməsindən asılı olaraq Müsəlman Şərqində bir neçə sünni hüquq məzhəbi (məktəbi) yaranmışdı. Onlardan ən məşhurları hənəfilik, malikilik, şafilik və hənəbilik idi. Hənəfililiyin əsasını Əbuhənifə Nüman ibn Sabit (699-769) qoymuşdu. Hənəfilər hüquq məsələlərində əqlin müddəalarına üstünlük verdikləri halda Malik ibn Ənəsin (715-795) ardıcılıqları olan malikilər sünnilərə çox meyil edirdilər. Məhəmməd ibn İdris Şafin (767-820) və onun ardıcılıqları bu məzhəblər arasında orta yeri tuturdular. Ancaq müsəlman ideoloqları şəriət əhkamlarını qızğın müdafiəyə qalxır, sərbəst düşüncəyə yol vermək istəmirdilər. Onların bu ideyası öz əksini ortodoksal sünnilikdə – hənəbilik məzhəbində tapdı. Əhməd ibn Hənəbəl (780-855) və onun tərəfdarları yalnız Qurana və sünnəyə əsaslanırdılar, dini əhkamlardan kənarda qalan azad-fikirlik meyillərinə qarşı amansız idilər.

Sünni fəqihlər – hüquqşünas alimlər Azərbaycanda da fəaliyyət göstərmişlər. Əbu Abdulla Müqəddəsi (X əsr) onların əsasən hənəbəl məzhəbinə mənsub olduqlarını qeyd edir. Əslində müxtəlif hüquq məktəblərinin hamısının Azərbaycanda nümayəndələri vardı. Hənəfilərdən Əbusəid Əhməd Hüseyn oğlu Bərdəi (...-929), malikilərdən Əbubəkr Məhəmməd Abdulla oğlu Əbhəri (902-986), şafilərdən

Yəqub Musa oğlu Ərdəbili (...-991) və başqa azərbaycanlı hüquqşünas alimlərin adına bir sıra mötəbər mənbələrdə rast gəlmək olur.

Əhməd Harun oğlu Bərdəi Bərdici (844-914), Məkki Əhməd oğlu Bərdəi (...-965), Cəfər Məhəmməd oğlu Maraği (889-967), Əbdül-əziz Həsən oğlu Bərdəi (...-935), Musa İmran oğlu Səlməsi (...-990) kimi mükəmməl təhsil görmüş alimlər hüquqi baxışların mündəricəsini özlərinin topladıqları hədislər əsasında genişləndirdiklərinə görə bütün müsəlman Şərqi ölkələrində sayılmışlar.

Vaxtilə Kür çayı sahilində Bərdənin 14 fərsəxliyində yerləşən Bərdic şəhərində anadan olmuş Əbubəkr Əhməd Harun oğlu Bərdici doğma yurdunda dövrünün zəruri biliklərinə yiyələndikdən sonra müxtəlif yerlərə – İran, İraq, Suriya, Misir, Əlcəzair, Hicaz və başqa ölkələrə səyahətlər etmiş, təhsilini artırmışdır. Mənbələrin verdiyi məlumatlara görə o, sakin olduğu yerlərdə həm öyrənir, həm də öyrədirmiş. Əhməd Bərdici nüfuzlu müəllim sayılarda hələ iyirmi beş yaş tamam deyilmiş. Bir tarixçi yazır: “Əbubəkr Müstəmlinin xəttində oxudum ki, o, Əhməd Harun oğlu Bərdicini 869-cu (255) ildə Zəhli məscidində dinləmişdir”.

Əhməd Bərdicinin yaradıcılığı dini ideologiyaya həsr olunmuşdur. Tarixçi Əbülhəsən Darəqütni (918-995) onu “Hədis dayaqlarından biri” sayıb, “inanılmış”, “nüfuz sahibi” adlandırmışdır. Xətib Bağdadi (1002-1071) və Əbusəd Səmani (1113-1167) onun haqqında “fəzilətli”, “Zəkali” və “Hafiz” (Quranı əzbər bilən) sözlərini işlətməmişdir. İbn əl-İmad Hənbəli yazır ki, Əhməd Bərdici “axırcı nüfuz sahiblərindən və dünya alimlərinin məşhurlarından idi”. Başqa mənbələrdə isə o, “təkbəddilməz nüfuz sahibi”, “müsəlman hüququnu dərinləndirən” alim kimi təqdim olunur.

Tarixi mənbələrdə Əhməd Bərdicinin əsərlərindən üçü haqqında xüsusi məlumat verilir. Onlardan “Əshabələr, ardıcılıq və hədis müəlliflərindən nadir adların təbəqələri” (“Təbəqat əl-əsmə əl-müfrədə min əs-sahabə və-t-tabiin və əshab əl-hədis”) traktatı daha məşhurdur. Burada 426 nəfər Peyğəmbər əshabələrinin, ardıcılıqlarının, davamçıların və hədis alimlərinin adları, onların mənsub olduqları yerlər göstərilir. Əhməd Bərdici traktatın əvvəlində onun yeniliyinə işarə edərək yazır: “Mənim [araşdırdığım] nadir adlardır. Onlar Peyğəmbər əleyhissəlamın əshabələridir. Alimlərdən heç birinin həmin adlardan hansınisa çəkmiş olduğunu bilmirik”.

Əsər əsrlər boyu islam ideoloqlarının marağını doğurmuşdur. İbn Bükeyr Bağdadi (938–998) ona şərh və kiçik əlavələr verməklə özünün “Nadir adların təbəqələrinin tənqidi” (“Naqd Tabaqat əl-əsmə əl-müfrədə”) traktatını qələmə almış, bir sıra hüquqşünas, ilahiyyatçı alimlər ilk mənbə kimi ondan geniş bəhrələnmişlər.

“Əqli elmlər” deyilən dünyəvi elmlərə gəldikdə, buraya fəlsəfə, məntiq, tibb, riyaziyyat, kimya və kosmoqrafiya daxil edilirdi. Dünyəvi elmlər xilafətin erkən çağlarından hakim dairələri maraqlandırmış, elmi-fəlsəfi ədəbiyyatın yunan, fars, süryani və b. dillərdən ərəbcəyə çevrilməsinə ciddi əhəmiyyət verilmişdir. Əməvilər dövründə Xalid ibn Yəzid (...-704) tibb və kimyaya dair bəzi kitabları yunan və qıbtı dillərindən ərəbcəyə tərcümə etməyi İsgəndəriyyə mədrəsəsinin alimlərinə tapşırırdı. Abbasi xəlifələrindən Əbucəfər Mənsur (754–775) və xüsusən Məmun (813–833) zamanında tərcüməçilik hərəkatı daha böyük vüsət almışdı. Məmun 832-ci ildə tərcüməçilər üçün ayrıca bir məktəb təsis etmişdi. “Elm evi” (“Dar əl-elm”), yaxud “Hikmət evi” (“Beyt əl-hikmə”) adlanan bu məktəb müsəlman Şərqlinin mədəni inkişafı üçün misilsiz rol oynamışdır. Xəlifə elmi, fəlsəfi əsərləri toplamaq üçün Konstantinopola, İrana, Hindistana və b. yerlərə nümayəndələr göndərir, əldə olunmuş kitabların öyrənilməsini və ərəbcəyə çevrilməsini təşkil edirdi. Müxtəlif millətlərin nümayəndələri olan tərcüməçilər həm də müxtəlif əqidə yolçuları – zərdüşti, sabii və xristian idilər.

Beləliklə, qədim elmi, fəlsəfi fikrin ən gözəl nümunələri artıq X əsrdə ərəb dilində vardı. Bu tərcümə ədəbiyyatı içərisində Pifaqorun, Evklidin, Platonun, Aristotelin əsərləri ilə yanaşı, Qalenin, Aleksandr Afrodisinin, Plotinin, Porfirinin, Ptolomeyin əsərləri xüsusi yer tuturdu. Tərcüməçilərin özlərinin yazdıqları şərhlər və tədqiqatlar ərəb dilində yaranan elmi-fəlsəfi fikri xeyli zənginləşdirmişdi.

Orta əsr Şərq fəlsəfi fikrində Platonun və Aristotelin əsərləri daha artıq nüfuz qazanmışdı. O dövrdə Yaxın və Orta Şərq ölkələrində elə bir görkəmli alim, filosof tapmaq olmaz ki, bu iki fikir nəhənginin ideyalarından bəhrələnməsin. Platon (e.ə. 427–347) Afina yaxınlığındakı Egina adasında zadəgan ailəsində anadan olmuşdur. O, əvvəlcə biliyin mütləq nisbiliyi haqqında qeyri-təbii elmi baxışa tərəfdar çıxan, yəni obyektiv həqiqətin idrakının mümkünliyünü inkar edən relyativist Kratilin şagirdi olmuş, sonralar isə Sokrat məktəbində fəlsəfi təhsil

almışdı. Alim on iki il Afinadan uzaq düşüb Misiri, Cənubi İtaliya və Siciliyanı gəzib dolaşmışdır. Bu səfərlərdə onun ictimai-siyasi və elmi-fəlsəfi baxışları formalaşmışdır. Platon miladdan əvvəl təqribən 387-ci ildə Afina ətrafındakı parkda bir fəlsəfi məktəb təsis edib, onu Akademiya adlandırmışdı.

Yaxın və Orta Şərqlərdə ən çox yayılan Aristotelin (e.ə. 384-322) əsərləri idi. Ərəbdilli filosoflar onu özlərinin “Birinci müəllimi” (“əl-Müəllim əl-əvvəl”) hesab etmişlər. Aristotel Makedoniya yaxınlığındakı Stagir şəhərində anadan olduğu üçün Stagirit (Stagirli) adlanmışdır. O, miladdan qabaq 367-ci ildə Afinaya gedib, Platon məktəbinə – Akademiyaya daxil olub, iyirmi il orada oxumuşdur. Makedoniyanın gənc çarı Aleksandr (İsgəndər) ilə yaxınlığı tədqiqat aparmaq üçün Stagiritin qarşısında böyük imkanlar açmışdı. Alim miladdan əvvəl 335-ci ildə Afinada özünün Likey adlı məktəbini təsis etmişdi.

Platonun “Siyasət”, “Qanunlar”, “Timey” və s., Aristotelin “Orqanon” məntiq əsərləri külliyyatı, “Fizika”, “Metafizika”, “Nəfs haqqında”, “Etika” və s. kitabları, habelə Hippokratın, Qalenin və neoplatonçuların bəzi traktatları orta əsr Şərqlərdə fəlsəfi fikrinin mühüm ideya mənbələri olmuşdu.

Müsləman Şərqiində, sözlün əsil mənasında elm və fəlsəfə tərcümə ədəbiyyatından sonra çiçəklənməyə başlamış, bu möhkəm zəmin üzərində bəşər mədəniyyətinin yeni bir mərhələsi qərarlaşmışdır. Bu dövrdə fəaliyyət göstərən böyük şəxsiyyətlərin yaradıcılığı həm yeniliyi, orijinallığı, həm də dərin elmiliyi ilə səciyyələnmişdir. Eyni zamanda onların coğrafi mövqeyi bu və ya digər bir ölkə ilə məhdudlaşmır, məşriqdən məğribədək geniş ərazini əhatə edir. Məsələn, Orta Asiyadan türk Məhəmməd ibn Musa Xarəzmi (...-847) ilk dəfə olaraq sabit məntiqi qaydalar əsasında cəbr elminin bünövrəsini qoymuş, İrandan fars Əbubəkr Məhəmməd Razi (865-925) tibb sahəsində yüksək nailiyyətlər qazanmış, Suriyadan ərəb Əbu Abdulla Məhəmməd Bəttani (858-929) riyaziyyata qiymətli yeniliklər gətirmişdir. Ərəbdilli kimyaçı alimlər bu elmin sonrakı inkişafı üçün mühüm olan bir sıra işlər görmüşlər. İlk dəfə onlar bəzi kimyəvi birləşmələri – gümüş nitrat (ma əl-fidda), sulfat turşusu (zit əz-zac) və i.a. hazırlamış, yeni maddələr – naşatır spirti (ruh ənnüşadır), sülema (əs-süleymani), spirt (əl-kühul), potaş (əl-qily), arsen (əz-zirnic), bura (əl-bura) və i.a. əldə etmişlər. Distillə etmə, süzəcdən keçirmə, bullurlaşdırma kimi

proseslərin izahını birinci dəfə ərəbdilli kimyaçıları vermişlər. Bu alimlər kimyəvi maddələrdən dərmanları hazırlamışlar.

Təbiət elmləri IX əsrdən etibarən Azərbaycanda da əhəmiyyətli dərəcədə inkişaf etmişdir. Kimyəvi maddələrə dair biliklər hər şeydən əvvəl, ölkədə faydalı qazıntıların zənginliyi ilə bağlıdır. Məsələn, mənbələrdə Şiz şəhərində qızıl emalı ilə əlaqədar deyilir ki, orada mövcud olan üç növ qızıldan birinin torpağını su ilə təmizlədikdən sonra qızıl qırıntılarını civə vasitəsilə yığırlar. Onun fiziki xassələri haqqında təcrübi-elmi mülahizələr deyilir.

Təbabət xalq arasında türkçəçarəlik formasında geniş yayılmışdı. “Kitabi-Dədə Qorqud”da dağ çiçəyi ilə ana südüünün qarışığını Buğacın yarasına məlhəm etmək, onu “həkimlərə ismarılmaq”, Qaraca Çobanın yapıncını yandırmaq qurumsunu yarasına basması tibbi müalicə barədə müəyyən təsəvvür yaradır. O dövrdə Azərbaycanda olmuş səyyahlar və coğrafiyaşünaslar ölkədə mahir təbiblər yaşadığını xəbər verirlər. Azərbaycanda tibbi müalicə üsulları yerli şərait amilləri, təbiətin burada misilsiz səxavəti sayəsində daha uğurlu olmuşdur. Burada ki daşları tökən çay suyunun, qoturluğu sağaldan bulaq suyunun, adamların əhval-ruhiyyəsində istənilədikdə şənlik, yaxud kədər yarada bilən otun, necə deyirlər, min dərddə qarşı min bir dərmanın mövcudluğu bu yerlərin təbiblərini hər cür xəstəliyə çarə qılan, sakinlərini gümrah və uzunömürlü etmişdir.

Xilafət dövründə qazanılmış elmi nailiyyətlər təkəcə bu və ya digər bir ölkə daxilində qalmayıb, bütün müsəlman Şərqi xalqlarının, sonralar isə bütün bəşəriyyətin mədəniyyət xəzinəsinin ümumi sərvətinə çevrilmişdir.

Şiəlik və sufilik

Sünni hüquqşünas alimlər, xüsusən hənbəliyələr belə bir fikri qızğın müdafiə edirdilər ki, imam (başçı, xəlifə) ancaq Peyğəmbərin mənsub olduğu qüreyş qəbiləsinin üzvlərindən seçilməlidir. Şiələr isə peyğəmbərin əmisi oğlu və kürəkəni Əli ibn Əbitalibin başçılığını qanuni sayırdılar. İlahinin insanda həll olmasını, təcəssüm etməsini, bir ruh kimi ayrı-ayrı şəxslərə keçməsinə qəbul etmək şiə fırqələri üçün demək olar ki, səciyyəvi cəhətdir. Onlardan qalilik və ismaililik öz biddətçi ideyaları ilə daha məşhurdur. Şəhrəstani yazır ki, qalilərə İsfahanda xürrəmilər və kuzilər, Reydə məzdəkilər və sinbazilər, Azərbaycanda dəqulilər deyilirdi. Qali şiələrin əksəriyyəti bütün müsəlmanlar üçün zəruri ayinləri, ibadətləri icra

etmir, cənnəti də, cəhənnəmi də həyatın özündə görərək dünyanın əbədiyyətinə inanırdılar. İsmaililiyə gəldikdə o, şiəliyin ən mürəkkəb qoludur. Mənbələrdə göstərilir ki, həmin fırqəyə müxtəlif yerlərdə batinilik, məzdəkilik, təlimilik, mülhidlik (dinsizlik) adı verilmişdir. Əlbəttə, bu adlanma ismaililiyin müxtəlif təlimləri müəyyən dərəcədə özündə birləşdirməsi ilə əlaqədardır.

Vaxtilə dördüncü xəlifə Əli ibn Əbitəlibdən siyasətdə narazılığa görə üz döndərmiş xaricilərin adı ilə bağlı hərəkət da orta əsrlərdə müsəlman ölkələrində, o cümlədən Azərbaycanda yayılmışdı. Bütün abbasi və əməvi xəlifələrinə qarşı çıxmış xaricilər sonralar elm ilə də məşğul olmuş, hüquqa, ilahiyyətə və tarixə dair kitablar yazmışlar. İbn ən-Nədim (936–995) xaricilərin görkəmli azərbaycanlı nümayəndələrindən Əbubəkr Məhəmməd Bərdəi haqqında məlumat verərək yazmışdır: “O, xarici olub, onların fəqihlərindən idi”.

Xilafətdə gedən təbəqələşmə, hakim dairələrdə varlanmaya, dəbdəbəli həyat sürməyə güclü meyil göstərilməsi müsəlman icmasının aşağı təbəqələrində ciddi narazılığa səbəb olmuşdu. Bu öz ifadəsini ən əvvəl passiv formada zühddə (asketizmdə) tapdı. Zəhidlər (asketlər) zəngin həyat tərzinə nifrət bəsləyərək mənəvi kamilliyi maddi sərvətə qarşı qoydular.

İctimai-siyasi hadisələrin kəskinləşdiyi ideoloji mühitin mürəkkəbləşdiyi belə bir dövrdə – VIII əsrdə yeni bir fikir cərəyanı – sufilik (təsəvvüf, sufizm) meydana çıxmış, bütün müsəlman ölkələrində sürətlə yayılmışdır. Sufilik orta əsr müəlliflərinin çoxunun, o sıradan sufi müfəkkirlərin özlərinin fikrincə, əs-suf (yun, qaba yun), əs-səff (sıra), əs-səfa (saflıq), əs-suffə (məsciddə: daş çıxıntı) və başqa bu kimi ərəbcə sözlərin birindən əmələ gəlmişdir. Onu yunanca sofiya (hikmət) sözü ilə əlaqələndirənlər də olmuşdur. Bunlardan əs-suf sözünə daha çox üstünlük verilir, bu söz ilə sufi termini arasında forma və məzmun yaxınlığı göstərilir. Sufilər isti iqlim şəraitində narahat qaba yun paltar geyməklə özləri nəfslərin həzzinə, rahatlığına vaxt ayırmadan birtəhər dolanmaq və axirət işləri ilə dərinlən məşğul olmaq məqsədini güdmüşlər. Mürəkkəb, çoxçeşidli və çoxşaxəli olan sufilik orta əsrlər boyu ayrı-ayrı vaxtlarda müxtəlif ideya istiqaməti almışdı. Yarandığı ilk çağlarda onu səciyyələndirən fəqirlik və zəhidlik (güşənişlik) idi. Buna görə də deyirdilər: “Zəhid (asket) fəqirdir, fəqir sufidir...” Zəhid maddi ələmə laqeydliyi ilə səciyyələnir: “Zəhid nə

dünya varına görə fərhələnir, nə də məhrumiyyətə görə təəssüflənir”. Fəqirlik Allaha ehtiyac hissini ifadə edir: “Fəqirlik Haqdan savayı heç şeyə ehtiyac duymamaqdır”. Zühd və fəqirlik təsəvvüfün əsasını təşkil etsə də, “təsəvvüf” anlayışına tam tutumda daxil olmur, sufilər zühdün və fəqirliyin ancaq müəyyən cəhətlərini götürürlər. Zahid və fəqir özünü fərdiləşdirir, tənhaləşdirsə, sufi öz-özlüyündə deyil, Allahla mövcud olduğunu iddia edir. Bu fikir sonra panteist ruhda yozulur: “Sufi Allahdır”. Çox vaxt rəmzi ibarələrlə deyilmiş ara-sıra dini-mistik, ara-sıra panteist məzmun daşıyan “sufi” və “təsəvvüf” anlayışları haqqında kəlamların sayı hələlik müəyyənləşdirilməmişdir. Məşhur sufilərdən biri “təsəvvüf nədir” sualına yüzdən çox cavab vermişdir.

İslam zəminində meydana çıxmış sufiliyə şamanlıq, zərdüştilik, budizm, xristianlıq, neoplatonizm və b. təlimlərin təsir etdiyini göstərmişlər. Bu ideya mənbələrindən sufiliyə başlıca olaraq mistik əhvalruhiyyə, vəcd və hüluliliyin bir sıra ünsürləri keçmişdir. Sufilikdə hind və çin fəlsəfəsinin də ünsürlərini axtarırlar. Hind təsiri “fənanın” qəbulunda, çin təsiri isə “dao” (“yol”) ilə “təriq” (“yol”) terminlərinin uyğun məzmun daşmasında görülür. Daosizmde də, sufizmde də insan səadəətə çatmaq üçün öz nəfsini təmizləyib bütün şəhvetlərdən arınmalıdır.

IX-X əsrlərdə sufilik başlıca müxalifətçi cərəyanlardan sayılırdı. Onun görkəmli nümayəndəsi Əbuyəzid Teyfur İbn İsa Bistami (...-874) yalnız Allaha məxsus Sübhan adını özünə aid edir, “Sübhanəllah!” (“Allaha şükür!”) əvəzinə “Sübhani!” (“Mənə şükür!”) deyirdi. Mütəfəkkirin “Mən Allaham, məndən başqa ilahi yoxdur!” (“Ənə Allah, ya ilahə illa ənə!”) kimi müddəaları islama, eləcə də bütün dinlərə açıqdan-açığa zidd görünürdü. Allah ilə insanın eyniliyi fikri Hüseyn ibn Mənsur Həllac (858-921) tərəfindən qəti şəkildə irəli sürülmüşdü. O, “Ənə əl-Həqq” (“Mən Haqqam”) hökmünə görə dinsizlikdə təqsirləndirilərək Bağdad zindanına salınmış, mühakimə edildikdən sonra edam edilmişdir. Orta əsrlərin mötəbər qaynaqlarında, habelə sonrakı təzkirələrdə IX-X əsrlərdə yaşamış çoxlu azərbaycanlı sufilər haqqında məlumat verilir. Onlardan Hüseyn Cibril oğlu Mərəndi, Əbubəkr Zəncani, İbrahim Yəhya oğlu Təbrizi, Əbülfərəc Əbdülvahid Vərsani, Səid Qasım oğlu Bərdəi, Əli İbrahim oğlu Urməvi, Əbubəkr Məhəmməd Abdulla oğlu Əbhəri, Əbdülhüseyn Zəncani, Əbuzürə Ərdəbili və başqalarını göstərmək olar. Bu sufi mütəfəkkirlər içərisində İbn Yəzdanyar Urməvi daha çox tanınmışdır.

Orta əsr müəllifləri göstərirlər ki, Əbubəkr Hüseyn ibn Əli ibn Yəzdanyar Urməvinin təsəvvüfdə ayrıca təriqəti vardır. O, bir sıra alimləri inkar edirdi. Əbdürrəhman Cami (1414–1492) yazır ki, İbn Yəzdanyar sufiləri Allaha daha yaxın saymışdır: “Mələklər səmanın gözətçiləridir, hədisçilər sünnənin gözətçiləridir, sufilər isə Allahın gözətçiləridir”. Əbülqasım Qüşeyrinin (986–1073) fikrincə, İbn Yəzdanyar demişdir: “Sən Allahla ünsiyyətdə olmağı bərk istəyirsənsə, deməli, insanlarla ünsiyyəti sevirsen... Sən Allah yanındakı mənzili bərk istəyirsənsə, deməli, insanlar yanındakı mənzili sevirsen”. İbn Yəzdanyar bununla insanlara Allah kimi baxmış, panteizmə güclü meyil göstərmişdir. O, habelə Allahı yuxuda gördüyünü söyləmişdir.

***Sifatilik, qədərilik
və cəbərilik***

Müxtəlif firqələrə bölünən sifatilər bilavasitə Qurana və hədislərə əsaslanaraq Allahın bilik, qüdrət, dirilik, iradə, eşitmə, görmə, danışma və bir sıra başqa əzəli atributlara malik olduğunu söyləyirdilər. Sifatilərdən bəziləri hətta ifrata vararaq Allahı insana bənzədirdilər. Məsələn, kərramilik firqəsinin başçısı demişdir: “Allah cisimdir, onun həddi və sonu vardır...” Sifatilər israrla deyirdilər ki, Quran Allahın kəlamıdır, o, yaradılmamışdır. Onun işarələri də, hərfləri də, sözləri də əzəlidir, qədimdir.

Allahın atributlarına, o cümlədən onun kəlamına, başqa sözlə, Qurana münasibətdə cəbərilər və qədərilər sifatilərə zidd idilər. Onlar elan edirdilər ki, Allahın heç bir qədim atributu yoxdur, eləcə də Quran sonradan xəlv edilmişdir. Lakin iradə azadlığı məsələsinə cəbərilər ilə qədərilər bir-birlərinə zidd mövqe tuturdular. Cəbərilərin əqidəsinə görə insanın əlindən müstəqil surətdə heç şey gəlmir, o, heç şey bacarmır, gördüyü işləri icbari olaraq yerinə yetirir. İnsanın özünəməxsus nə qüdrəti, nə iradəsi, nə də ixtiyarı vardır. Allah sair təbii şeylərə hərəkət bəxş etdiyi kimi insanın da işlərini bilavasitə özü müəyyənləşdirir. Hüseyn Nəccar demişdir ki, Allah bəndələrin istər xeyir, istər şər, istər yaxşı, istər pis əməllərinin xaliqidir. Təbiətə, insana mənsub edilən hərəkət, fəaliyyət, məsələn, ağacın bar verməsi, suyun axması, günəşin çıxması və batması, buludun hərəkəti, yağışın yağması, bitkinin böyüməsi və i.a., eləcə də insanın bütün yaxşı və pis əməllərini özü icra etməsi ancaq məcazi mənədadır.

Cəbərilərin əksinə olaraq, qədərilər iddia edirdilər ki, insan öz hərəkətlərində sərbəstdir. Allah onun işlərinə qarışmır, şər də, xeyir

də insanın öz əməllərinin nəticəsidir. Cəbərilər, “insan pis bir iş tutursa, onu öz xoşu ilə deyil, Allahın qabaqcadan qərarlaşmış iradəsi ilə tutmuş olur”, – dedikdə məsuliyyət hissini öz boyunlarından atırlar. Eləcə də, qədərilər “hər bir iş yalnız insanın özündən asılıdır, ilahi qüvvənin ona müdaxiləsi yoxdur”, – dedikdə dinsizliyə meyil göstəririlər. Beləliklə, cəbərilər də, qədərilər də ortodoksal islam ideologiyasına xilaf çıxırdılar. Təsədüfi deyildir ki, qədəriliyin banisi Məbəd Cühəni (VII əsr) və cəbəriliyin başçılarından Cəhm ibn Səfvan Səmərqəndi (...-745) dinsizlikdə təqsirləndirilib əzabla öldürülmüşdür.

Mütəzililik və əşərilik

Formalaşmaqda olan islam sxolastikası müxalifətçi və ortodoksal qollara ayrılırdı. Bunlardan biri mütəzililik, digəri əşərilik idi. VIII əsrdə meydana çıxmış mütəzililik elə həmin vaxtdan etibarən Azərbaycanda yayılmışdı. Əbusəid Bərdəi və Əbülhəsən Bərdəi onun tanınmış nümayəndələri olmuşlar. Xətib Bağdadi yazır: “Əbusəid Əhməd Hüseyn oğlu Bərdəi Əbuhəniyənin məzhəbinə (hənəfiliyə) mənsub fəqihlərdən və mütəzililərin təlimlərini izləyən mütəkəllimlərdən biridir”. Tarixçi sonra IX əsrin sonu – X əsrin əvvəllərində yaşamış Əbülhəsən Bərdəi haqqında “Mütəzililərin təlimlərini izləyən mütəkəllimlərdən biri” ifadəsini işlədərək onun həmin cərəyanın görkəmli nəzəriyyəçilərindən Məhəmməd ibn Əbdülvəhhab Cübbai (849–916) və Əbülmücalid Əhməd ibn Hüseynlə yaxın, müsahib olduğunu yazmışdır.

Əhməd ibn Yəhya Murtəzanın (1363–1437) “Mütəzililərin təbəqələri” (“Təbəqat əl-mütəzilə”) kitabında Əbülhəsən Bərdəi haqqında söhbət edərkən deyilir: “Əbülhəsən Əhməd Ömər oğlu Bərdəi... necib və görkəmli alim idi”. Mənbədə “Bərdəinin çoxlu disputları, kitabları və ardıcılıarı” olduğu qeyd edilir.

İbn ən-Nədim xariciliyin nümayəndəsi kimi adını çəkdiyi Məhəmməd Bərdəinin eyni zamanda mütəzili olduğunu xəbər verir: “Əbubəkr Bərdəini (adı Məhəmməd Abdulla oğludur) 951-ci (340) ildə gördüm, mənimlə etdiyi ünsiyyətdə mütəzilə təliminə mənsubiyyəti aydınlaşdı”. Mütəfəkkir təxminən 961-ci (350) ildə vəfat etmişdir. İbn ən-Nədim Əbubəkr Məhəmməd Bərdəinin on altı traktatının adını çəkmişdir: “Fiqhə dair düzgün yol göstərən kitab” (“Kitab əl-mürşid fi-l-fiqh”), “Fiqhdə müxaliflərə cavab kitabı” (“Kitab ər-rədd əla əl-müxalifin fi-l-fiqh”), “Qəribin fiqhə dair yaddaş kitabı” (“Kitab təzkirət əl-ğərib fi-l-fiqh”), “Öyrənənlər üçün düşüncə kitabı” (“Kitab ət-təbessür

li-l-mütəəlimin” “Müxaliflərə qarşı etiraz kitabı” (“Kitab əl-ihdicac əla əl-müxalifin”), “Fiqhın əsaslarına dair toplu” (“Kitab əl-cami fi üsul əl-fiqh”), “Dua kitabı” (“Kitab əd-dua”), “Quranda əvəz edən və əvəz olunan ayələr haqqında kitab” (“Kitab ən-nasix və-l-mənsux fi-l-Quran”), “Sünnə və yekdillik kitabı” (“Kitab əs-sünnə və-l-cəməə”), “İmamətə dair kitab” (“Kitab əl-imamə”), “İbn ar-Ravəndinin imamətə dair kitabının tənqidi kitabı” (“Kitab naqd kitab İbn ar-Ravandi fi-l-imamə”), “Məstedici maddəni qadağan etmək haqqında kitab” (“Kitab təhrim əl-muskir”), “Siğəni təsdiqləyəne cavab kitabı” (“Kitab ər-rədd mən qalə bi-l-muta”), “İman və vəd kitabı” (“Kitab əl-iman və-n-nüzur”).

Mütəzililik IX əsrin birinci yarısında rəsmi dairələr tərəfindən qəbul edilmişdi. Məmunun verdiyi fərmana görə o, hətta müdafiə olunurdu. Təəssübkeş islam ideoloqları – Əhməd ibn Hənbəl və onun ardıcılıarı olan hənbəli fəqihlər mütəzililərə qarşı çıxdıqları üçün cəzalandırılmışlar.

Mütəzililikdə ayrı-ayrı məsələlərə münasibətdə ciddi fikir ayrılığı vardı. Ən böyük ixtilaf imamət (başçılıq) barədə idi. Xariciliyi təmsil edən mütəzililər demokratik mövqə tuturdular. Onların fikrincə imam və ya hər hansı başçı müsəlman olan bütün şəxslərdən, habelə müxtəlif siniflərin nümayəndələrindən seçilə bilərdi. Xaricilərin təliminə görə, hakimiyyət başçısı üçün ümdə şərt onun ədalətli və haqq tərəfdarı olmasıdır. Hakim buna dönük çıxarsa öldürülməlidir. Mütəzililərdən bəziləri xaricilərlə həmfikir olsalar da, bəziləri onlara zidd gedərək imamın (başçının) yalnız qüreyşilərdən seçilməsini təkid edirdilər. İfrata vararaq, ədalətli cəmiyyət üçün başçını artıq sayan qruplar da vardı. Əsəmm adlı bir mütəzili göstərirdi ki, “insanlar bir-birlərinə zülm etməkdən əl çəksələr imama ehtiyac qalmaz”.

Mütəzililər arasında fikir ayrılığı sxolastik mübahisələrə səbəb olmuşdur. Onların fikrincə, Allah gözlə görünməz. Ancaq “o, qəlb ilə görünərmimi?” sualına müxtəlif cavablar verilmişdir. Əbülhüzeyl Əllaf (...-849) və mütəzililərin çoxu demişdir: “Allahı qəlbimizlə görürük, o mənada ki, onu qəlbimizdə bilirik”. Hişam ibn Əmr Fuvəti və Əbbad ibn Süleyman bunu inkar etmişlər.

Orta əsr müəllifləri mütəzililərin təlimində bəzi mübahisəli məsələlərlə yanaşı ondakı ümumi cəhətləri, prinsipləri (əl-üsul) də müəyyənləşdirmişlər. Onlardan “ət-tauhid” və “əl-ədl” daha səciyyəvidir.

“Ət-Tauhid” (tovhid, Allahın birliyinin qəbulu) prinsipinə görə, mütəzililər ardıcıl monist mövqə tutur, Allahın özəldə nə bir adı, nə də

bir sifəti olduğunu söyləyirdilər. “Çünki sifətlərin ən xüsusi vəsf olduğu əzəlilikdə [Allaha] şəriki olsaydı, ilahilikdə də ona şəriki çıxardı”. Beləliklə, mütezililərin təlimində Allahın sifətləri əzəli olmadığı kimi, onun kəlamı, başqa sözlə, Quran da sonradan yaranmış sayılır.

Mütəzililər iradə azadlığı məsələsində cəbərillərə qarşı olub, qədərilik mövqeyindən çıxış edirdilər. “Əl-Ədl” (ədalət) prinsipinə görə, Allah zülm etməz. O, adildir. İnsan özünün xeyir və şər əməllərinin müqtədir yaratıcısıdır, yaxşılığı və yamanlığı əql ilə dərk etmək, xeyir işlərə qoşulmaq, şərdən saqınmaq mümkündür. Bu iki prinsipi əsas götürdükləri üçün mütezililər “tovhid və ədalət əhli” adı ilə tanınmışdır.

Mütəzililərin yaratıcılığında təbii-elmi fikirlər, ruh haqqında, substansiya haqqında, cisim haqqında, atom haqqında maraqlı ideyalar, müləhizələr irəli sürülmüşdür.

Mütəzililər bütün sxolastlar kimi kreasionizmi qəbul edib, dini dünyagörüşünü fəlsəfi planda əsaslandırmaq məqsədini güdmələrinə baxmayaraq, məntiqi mühakimələrin axırında bəzi ehkamlara qarşı çıxdıqları üçün ortodoksal islam ideoloqlarının ciddi narazılığını doğurmuşdular. Onların əleyhinə xeyli kitab və məqalə yazılmışdır. İdeya mübarizəsi bəzən həddini aşır, açıq vuruşmalara gətirib çıxarırdı. Ərəb tarixçisi və coğrafiyaşünas Əhməd Yəqubi (905-ci ildən sonra ölüb) o dövrdə Bərdədə sünnilərlə mütezililər arasında baş vermiş çekişməni təsvir edərək yazır: Bərdədə “mütəzililərlə təəssübkeş müsəlmanlar arasında dava düşdü. Onlar bir-birini az qala qırana qədər vuruşdular”.

Azərbaycanda ideoloji mübarizənin gedişini izləmiş tarixçi İbn Havqəl (...-977) yazırdı ki, orada kəlamın və nəzəri elmlərin təəssübkeşlərinə yer verilmir, “məntiqi küfr, mübahisə sənətinin insanı vacib işlərdən ayıran, idarəçiliyə mane olan məşğuliyyət hesab edirlər”.

Mütəzililik IX əsrin sonlarından etibarən hakim dairələr tərəfindən bidət elan edilərək öz yerini tədricən ortodoksal islam sxolastikasına – əşəriyyə tərk etmişdir. Əbülhəsən Əşəri (837-935) və onun ardıcılıarı da məntiq və fəlsəfə istilahlərini işlədirdilər. Bununla belə, onlar Allahın sifətlərinin (atributlarının) əzəliliyini təsdiqləsələr də sifətlər kimi ilahiyə insan surətini isnad vermirdilər.

Hüquq təlimlərində, mütəzililikdə və əşerilikdə dini və dini-fəlsəfi baxışların sxolastik aspekti işlənilib hazırlanmışdır. İslam ehkamlarının mistik planda şərhli qismən şiəlikdə, daha geniş surətdə isə sufizmdə verilmişdir. Sxolastlarla mistiklərin məramları, məqsədləri eyni (dini

ehkamları əsaslandırmaq) idi. Onların ifrat meyilləri də uyğun gəlirdi. Məsələn, mütəzililər kimi ismaililərdən bəziləri Allahın atributlarının əzəliliyini inkar edirdilər. Lakin onların tədqiqat üsulları, metodları başqa-başqa idi: mistiklər sxolastlardan fərqli olaraq məntiqi sübutlara, dəlillərə deyil, mistik halda intuitiv idrak sayəsində alınan “biliklərə”, “həqiqətlərə” arxalanırdılar.

Şərq peripatetizmi Təbiət elmləri ilə elmi-fəlsəfi fikir vəhdət-də inkişaf edirdi. Peşəkar filosoflar eyni zamanda təbiətşünas alimlər idi. Yəqub Kindi və Əbunəsr Farabinin əsərləri, habelə “safliq qardaşları” (“İxvan əs-səfa”) cəmiyyətinin hazırladığı traktatlar o dövr fəlsəfi fikrinin qiymətli nümunələridir.

Müxalifətçi sxolastların – mütəzililərin içərisindən çıxmış ərəb filosofu Əbuyusif Yəqub ibn İshaq Kindi (800-873) müxtəlif elmlər sahəsində böyük nüfuz qazanmışdı. X əsr müəlliflərindən biri bu barədə yazırdı: “O, tibb, fəlsəfə, hesab elmi, məntiq, nəğmə bəstələmə, həndəsə, ədədlərin xassələri, kosmoqrafiya və ulduzlar elmi üzrə alim idi. İslamda ondan başqa elə bir filosof olmamışdır ki, öz əsərlərində Aristotel yolu ilə getmiş ola”.

“Aristotel yolu ilə getmiş” sonrakı böyük filosof Əbunəsr Məhəmməd ibn Tərxan ibn Uzluğ Farabidir (874-950). Filosofun geniş tərcümeyi-halını yazmış müəlliflər onun Sır-Dərya çayı üzərində Fərab şəhərində hərbi türk ailəsində doğulub boya-başa çatmasını, çoxlu səfərlərdə olub, nəhayət, Bağdada getməsini, doğma türk dilindən savayı xeyli əcəbi dili mükəmməl bilməsini, Aristoteldən sonra “İkinci müəllim” (“əl-Müəllim əs-sani”) sayılmasını xəbər vermişlər. Əbunəsr Farabinin irsi bütün müsəlman Şərqi ölkələrində, o sıradan Azərbaycanda elmi-fəlsəfi fikrin inkişafında misilsizdir. Filosof ilk dəfə olaraq dini və dini-fəlsəfi təlimlərdə mühüm yer tutan kreasionizmə tənqidi yanaşmış, onu emanasiya prinsipi ilə əvəz etmişdir. Varlığın qisimlərini səbəb ilə nəticə asılılığında götürən filosof mövcudatın iradə ilə deyil, zəruri surətdə meydana çıxdığını söyləmişdir. O özünün emanasiya nəzəriyyəsində materianın əbədililiyinə ciddi əhəmiyyət vermişdir.

Əbunəsr Farabinin əsərləri bütün müsəlman ölkələrində geniş yayılaraq elmi fəlsəfənin və təbiətşünaslığın əsaslandırılmasında mühüm vasitə və nümunə olmuşdur.

Azərbaycanda ideologiyanın digər sahələri ilə yanaşı elmi-fəlsəfi fikir də inkişaf etmişdi. Peripatetik fəlsəfi fənlər – məntiq, metafizika

və fizika ərəb ölkələrində, İranda və Orta Asiyada olduğu kimi burada geniş yayılmışdı. Nəzəri elmlərə qarşı mübarizə faktı və fəlsəfi biliklərin ensiklopediyasını hazırlamış “Saflıq qardaşları” cəmiyyətinin Azərbaycanla bağlılığı bunu bir daha göstərir. X əsrin sonlarında Bəsrədə (İraq) meydana çıxmış bu gizli cəmiyyətin üzvləri Orta Asiya, Azərbaycan, Suriya və başqa yerlərdən toplanmış, bütün müsəlman Şərqi ölkələrində təbii-elmi bilikləri təbliğ etmişlər. “Saflıq qardaşlarının və vəfa munislərinin traktatları” (“Rəsail İxvan əs-səfa və xüllan əl-vəfa”) adlı geniş mündəricəli ensiklopediyada müxtəlif dillərdən ərəbcəyə tərcümə edilmiş zəngin ədəbiyyatdan istifadə olunmuş, hindlilərin məşhur “Kəlilə və Dimnə” əsərindən iqtibas verilmişdir.

X əsrdə bidət sayılan cərəyanların və təlimlərin “Saflıq qardaşları”nın dünyagörüşünə təsiri daha güclü idi. Onlar mütərəqqi ziyalıların dərin rəğbətini qazanmışdılar. Azadfikirli ərəb şairi Əbüləla Məerri bir şeərində onları dost kimi anırdı.

VII-X əsrlərdə ideologiya Azərbaycanda xilafətə tabe digər ölkələrdəki kimi ümumislam mədəniyyəti ilə birlikdə inkişaf etmişdir. Hüquqi, dini, dini-fəlsəfi və elmi-fəlsəfi məsələlər bütün islam aləmi üçün demək olar ki, eyni olduğundan Azərbaycanın ideoloji həyatı başqa yerlərdəkindən məzmunca o qədər də fərqlənmirdi. Bununla belə, yerli adət-ənənələr, əski düşüncələr, xalqın xarakterindən irəli gələn xüsusiyyətlər ədəbiyyat, incəsənət və ümumiyyətlə, mədəniyyət sahələrində öz təsirini göstərməyə bilməzdi. Xürrəmilikdə işığa vurğunluq, şüubilikdə el-obasının hər hansı cəhətdən üstünlüyü ilə fəxr etmə, azadfikirlilik meyillərinin meydan alması Azərbaycan gerçəkliyi üçün səciyyəvi idi. O dövrdə Azərbaycanda, ümumiyyətlə, müsəlman Şərqində dini və dini-fəlsəfi təlimlər (sxolastika və mistika) ilə yanaşı elmi fəlsəfənin olması bəşər fəlsəfəsi tarixi üçün böyük nailiyyət sayılmalıdır. Çünki feodalizm dövründə Qərb ölkələrində – xristian aləmində elmi fəlsəfə mövcud deyildi, orada “kilə əhkamı hər cür təkəkkürün çıxış momenti və əsası idi”.

VII-X əsrlərdə Azərbaycanda fəaliyyət göstərmiş ideoloji təlimlərdən çoxu öz inkişafını davam etdirərək sonrakı dövrlərin fəlsəfi fikrinin təməli olmuşdur.

DƏDƏ QORQUQ MÜDRİKLİYİ

Dədə Qorqud şəxsiyyəti. Dünyagörüşü

Azərbaycan elm və mədəniyyətinin konkret tarixi simaları adətən mənəviyyatın hansısa bir sahəsində bu və ya digər fəaliyyətə görə tanınır və xalqın həyatının müəyyən problemləri ilə bağlı yada düşürlər. Onlardan bəzilərinin yaradıcılığında universallıq xidmət dairəsini az-çox genişləndirsə də hər halda sahə məhdudluğu səddini aşı bilməmişdir. Dədə Qorquda gəldikdə isə o, müəyyən dövrdə xalq mənəviyyatının mücəssəməsi kimi çıxış etmişdir. “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda Oğuz elinin başbiləni, yolgöstərəni olan bu müdrik qoca alim, imam, peyğəmbər səviyyəsində tutulur: “Oğuzun ol kişi tamam bilicisiydi. Nə dersə olardı, qeybdən dürlü xəbər söylərdi. Haqq-taala onun könlünə ilham edərdi”.

“Kitabi-Dədə Qorqud” bütövlükdə orta əsrlərdə formalaşmış yazıya alınmasına baxmayaraq onun tarixi islamdan qabağa gedib çıxır. Dədə Qorqudun yaşı da buna şəhadət verir: “Rəsul əleyhissəlam zamanına yaxın Bayat boyundan (qəbiləsindən) Qorqud Ata derlər bir ər qopdu”.

Dastanları söyləyən ozan bildirir ki, Dədə Qorqud həmin dastanlarda cərəyan edən hadisələrin bilavasitə iştirakçısı və onları əks etdirən boyların müəllifidir. Bu baxımdan əsərdə təbiətə, cəmiyyətə və insana dair bütün baxışlar, düşüncələr Dədə Qorqud müdrikliyinin ifadəsidir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” on iki boydan (dastandan) ibarətdir. Bunlardan hər biri müstəqil, bitkin sənət əsəri olmaqla bərabər Oğuz elinin həyat hadisələrinin mühüm cəhətlərini işıqlandıran bədii salnamədir. Bu abidə Azərbaycan xalqının etnoqrafiyasını, tarixi coğrafiyasını, dilini, düşüncə tərzini, dünyagörüşünü, sosial-siyasi və əxlaqi baxışlarını, bir sözlə, zəngin mənəviyyatını, mədəniyyətini təcəssüm etdirən misilsiz qaynaqdır.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da Dədə Qorqudun öyüdlərinin verildiyi “Müqəddimə” eposun proloqu yerindədir. Ayrı-ayrı dastanlarda təsvir edilən hadisələr, yürüdülmən mühakimələr, hikmətli sözlər tezislər şəklində burada öz ifadəsini tapmışdır. Həmin kəlamların məzmununu şərti olaraq müəyyən mövzulara ayırmaq mümkündür: ilahi iradənin müəyyən ediciliyi; zərurətin dərk edilməsi; təbiət və həyat qanunauyğunluğu, aqlın, idrakın və müsbət xasiyyətlərin qiymətləndirilməsi; qohum-əqrəba, ailə-övlad münasibətləri və s.

Tanrıya sitayiş, peyğəmbərə alqış, dualar, diləklər və başqa mövzular da burada mühüm yer tutur. Qəhrəmanlıq əzmi, özünə güvənmə əhval-ruhiyyəsi güclü olan bu dastanlarda Allahdan imdad diləmə, ilahi iradəyə tapınma həqiqətin dərk olunması kimi meydana çıxır:

Allah-Allah deməyincə işlər önməz (rast gəlməz).

Qadir Tanrı verməyincə ər bayımaz (varlanmaz).

“Kitabi-Dədə Qorqud”un islamdan qabaq yaranmış olduğunu nəzərə aldıqda orada islam dininin prinsiplərinin hələ möhkəmlənmədiyini bilmək çətin deyildir. Əsərdəki düşüncə və ifadə tərzini bu qənaətə gəlməyə əsas verir. Eposdakı hadisələrin cərəyan etdiyi yerlərdə kəlisələrin olması xristianlığın mövcudluğu ilə bağlı idi. Oğuzlar onları yıxıb məscidlər yaptıklarını söyləyirlər. Yerlərdə “yapma ağac tanrılı” adamların yaşaması isə bütperəstlikdən xəbər verir. Bəkil oğlu İmran bir kafirlə savaşırkən Allahdan imdad diləyir. Kafir deyir: “Sənin bir Tanrın varsa, mənim yetmiş iki bütخانam var”. Oğlan başa salır: “Sən bütələrinə yalvarırsan, mən aləmləri yoxdan var edən Allahıma sığındım”. Haqq-taala Cəbrayıl vasitəsilə oğlana qırx ərcə qüvvət verir, ona qələbə qazandırır. Məğlub olan kafir islam dinini qəbul edir.

“Dəli Domrul” dastanında islam prinsiplərinin hələ tamamilə mənimsənilmədiyini aşkar görünür. Dəli Domrula “Allah-taaladan buyruq oldu, al qanatlı Əzrail ol yigidin canını aldı” deyəndə o, bütün müsəlmanlar üçün məlum məsələyə sualla yanaşır: “Əzrail dediyiniz nə kişidir kim, adamın canını alır?” Dəli Domrulun Allaha müraciətində də islama müğayirlik vardır: “Ya Qadir Allah, birliyin, varlığın həqqiçün Əzraili mənim gözümə göstərgil.” Burada dinin əsaslarına, müəyyən mənada tovhidə, xüsusən Allahın adilliyinə laqəydlik duyulur. Dəli Domrul deyir: “Savaşım, çəkişim, dirəşim, yaxşı yigidin canını qurtarayım”. Ədaləti Allahın işlərində yox, öz mübarizəsində axtaran Dəli Domrula Haqq-taala deyir: “Bax, bax! Mərə, dəli qavat mənim birliyim bilməz, birliyimə şükür qılmaz. Mənim ulu dərgahımda gəzəmənlilik eləyir”.

Hadisələrin gedişində Dəli Domrul ilahi iradənin mütləqliyini başa düşüb Tanrıya müraciətlə deyir:

Ucalardan ucasan!

Kimsə bilməz necəsən,

Görklü Tanrı (...)
Mənim canımı alar olsan, sən alğıl,
Əzrail almağa qoymağıl.

“Tanrının birliyinə yoxdur güman” (şübhə) fikri tovhidin təsdiqini bildirir.

Başqa bir boyda məbud insan xasiyyətində təqdim edilir:

Kimsə rizqin yemədin,
Kimsəyə güc etmədin.

Haqsızlığa məruz qalıb dara düşmüşləri xilas edən Xızr peyğəmbərə inam da islamdan qabaqkı türk düşüncəsidir. Ölümçül yaralanmış Buğac haqqında deyilir: “Oğlan onda, yıxıldıqda boz atlı (yaşıl donlu) Xızr (İlyas) oğlana hazır oldu. Üç qatla yarasın əli ilə sığadı.

– Bu yaradan qorxma, oğlan, [sənə] ölüm yoxdur, – dedi. – Dağ çiçəyi anan südü ilə sənin yarana məlhəmdir, – dedi, qayıb oldu”.

Qazan xanın suya və qurda müraciəti haçansa onların totem sayılmasından irəli gəlir: “Su haqq didarın görmüşdür. Mən [bu] suyla xəbərleşim”; “Qurd üzü mübarekdir, qurdlan bir xəbərleşəyim”; lakin bu totemlər eposda artıq öz dövrünə uyğun boyalarla anılır.

Bütün bunlarla bərabər aydın görünür ki, Dədə Qorqud öyüdlərini yazıya alan kəs islam dinini, onun ümdə prinsiplərini və VII əsrə aid islam tarixini yaxşı bilir. Boylarda əks olunmasa da “Müqəddimə”də bəlkə də rəsmiyyət xatirinə şübhəli təəssübkeşliyi özünü göstərir.

“Kitabi-Dədə Qorqud”un “Müqəddiməsi”ndə qəzavü-qədərə dair verilən öyüd boyla həmahəng səslənir:

Əzəldən yazılmasa qul başına qəza gəlməz,
Əcəl vədə irməyincə kimsə ölməz.

Mövcudatda varlıq formalarından birinin digərinə çevrilməsi, yarananın məhv olması, köhnənin yenini əvəzləməsi labüdlüyünün idrakı Dədə Qorqudun dünyagörüşü, həyata, insana baxışı üçün səciyyəvidir. O, ölümlə əlaqədar təskinliklə deyir:

Qanı dediyim bəy ərənlər?
Dünya mənim deyənlər?

Əcəl aldı, yer gizlədi,
Fani dünya kimə qaldı?
Gəlimli, gedimli dünya...
Son ucu ölümlü dünya.

İnsanın fiziki ölümünə gəldikdə, Dədə Qorqud onu islamdan fərqli məzmununda başa düşür, daha doğrusu, ölümdən sonra dirilməni inkar edir:

Ölən adam dirilməz,
Çıxan can geri dönməz –

deyir. Məntiqi olaraq cənnətə və cəhənnəmə inamı aradan qaldıran, orta əsrlərdə Oğuz düşüncəsində möhkəm yer tutan bu azadfikirlilik islam mühitində meydana çıxmış bidət deyil, ondan çox qabaq mövcud olan əski əqidədir. İslama yad bəzi başqa qaydalara adi hal kimi baxılması da bu qəbildəndir. Məsələn, Qazan xanın məclisində içki içib məst olmağın haram sayılması yada düşmür.

Dünyaya naturalist baxış, təbiətdəki qanunauyğunluğu sezmə, onun tərənnümü Oğuz soyunun həyat şəraitindən, yaşayış tərzindən irəli gəlir.

El, ailə qayğısı

“Kitabi-Dədə Qorqud”da sosial-siyasi hadisələr erkən feodalizm quruluşuna uyğun şəkildə cərəyan edir. Burada Oğuzların özlərinə məxsus hakimiyyət qayda-qanunları, qəbilədaxili idarəçilik vardır. Ayrı-ayrı kiçik feodal-lar xan, yaxud bəy adlanır. Onlar vahid xanlar xanına tabedirlər. Oğuz feodalları arasında tabeçilik itaətdən daha çox rəğbətə və sədaqətə əsaslanır. Əsərdə xanlar xanı iltifatlıdır, elin taleyini düşünür, dünyanın ən zəngin, ən gözəl ərazisinə – Dəmirqapı Dərbənd – Göycə dənizi (gölü) – Mardin – Əlincə – Qaradağ əhatəsində yayılmış, oraları özünə məskən etmiş Oğuz nəslinin qeydinə qalır, qayğısını çəkir. Xanlar xanı Xan Bayandır ildə bir kərə toy edib Oğuz bəylərini qonaqlayır. Kitabın ilk boyunda deyilir: “Yenə toy edib atdan ayğır, dəvədən buğra, qoyundan qoç qırdırmışdı”. Xanlar xanı öz adamlarına tapşırırmışdı: “Oğlu olanı ağ otağa, qızı olanı qızıl otağa qondurun. Kimin ki, oğlu-qızı yox, qara otağa qondurun, qara keçə altına döşəyin, qara qoyun yəxnəsindən önünə gətirin, yeyərsə yesin, yeməzsə dursun, getsin”, – demişdi.

Dirse xan Bayandır xandan incisə də onu haqlı sayır. O, sonra səxavət və comərdliyi sayəsində savab qazanır, arzusuna yetir: “Bir ağzı dualının alqışı ilə Allah-taala bir əyal verdi”.

Bəlkə də Dirse xanın Bayandır xana dərin rəğbətinin ifadəsidir ki, oğlu on beş yaşa çatanda onun ordusuna qarışır. Həmin əyal (oğul) isə bir dəfə Bayandır xan Oğuz bəyləri ilə bir yerdə olanda onun “qatı daşa buynuz vursa un kimi üyüdən” buğasını yırıb Buğac adını qazanır.

Ailə-məişət məsələlərinə bütün dastanlarda bu və ya digər dərəcədə toxunulur. O dövrdə Oğuz ailəsi islam dini qayda-qanunları əsasında qurulmuş olsa da hələ öz əski adət-ənənələri ilə yaşayırdı. Ailə qurmaqda, evlənməkdə ilkin şərt evə, mənzilə malik olmaqdı. Eposda deyilir: “Oğuz zamanında bir yigit ki, evlənsə ox atardı. Oxu nə yerdə düşsə onda gərdək tikərdi”. Dastanlardan birində qırx yigidin evlənməsi faktının təsviri maraqlıdır: “Baybura bəyin oğlancığı Beyrək Baybecan məliyin qızını aldı. Ağ ban evinə, ağ otağına geri döndü. Düyünü başladı. Bu qırx yigidin bir qaçına xan Qazan, bir qaçına Bayandır xan qızlar verdilər. Beyrək dəxi yeddi qız qarındaşını yeddi yigidə verdi. Qırx yerdə otaq tikdi. Otuz doqquz qız taleli taleyinə birər ox atdı. Otuz doqquz yigit oxunun ardınca getdi”.

Oğuz elində ailənin əsasını bir-birinə qarşılıqlı məhəbbət və rəğbət bəsləyən ər-arvad münasibəti təşkil edir. “Kitabi-Dədə Qorqud”da ata, ana, oğul, qız, gəlin və b. qohumlar arasında təəssübkeşlik hissi güclüdür.

Oğuz xatun-qızları gözəl, həyalı və qürurlu olmaqla bərabər cəsurdurlar: yeri gəldikdə bədöy atlara minir, kişilərlə bir yerdə qılınç çalırlar, lazım gəldikdə düşmən üzərinə yeriyir, zəfər qazanırlar. Ən çox isə onlar yüksək əxlaqa və qeyrətlərinə görə tanınırlar. Oğul üçün ata, qız üçün ana nümunə sayılır.

Yetkinlik “Kitabi-Dədə Qorqud”da müsbət etik-əxlaqi keyfiyyətlər yüksək qiymətləndirilir. İnsanın həm fiziki, həm də əqli yetkinliyinə böyük əhəmiyyət verilir, birisi tərifi-lənərkən deyilir: “Camal və kamal yiyəsi yigit idi”. Sağlam bədən, uca boy, qara qıyma, yaxud ala göz, çevik hərəkət oğuzlar üçün səciyyəvidir. Dastanlarda verilən bir sıra təsvirlər bu barədə aydın təsəvvür yaradır.

Kişilər haqqında təsvirlərdən isə başlıca olaraq qüvvət, qürur, dözümlülük kimi keyfiyyətlər ön plana çəkilir.

Ağıl qəhrəmanın hünərini, son nəticədə isə qələbəsini təmin edən mühüm amildir. İgid Qanturalıdan hünər göstərmək tələb ediləndə o demişdir: “Baba, yelisi qara qazlıq atıma əyər salayım. Qanlı kafir elinə aqın çapayım. Baş kəsim, qan töküm kafirə qan qusdurayım, Qul qaravaş gətirəyim”. Qanlı Qoca belə cavab vermişdir: “Hay, canım oğul! Hünər dediyim ol deyil. Ol qız üçün üç canəvər (can alan) saxlamışlar. Hər kim ol üç canəvəri bassa, ol qızı ona verərlər. Basıb öldürməsə, onun başını kəsərlər, bürcə asarlar”.

Bu üç canəvərdən biri buğa idi. Qanturalı onunla üzleşəndə alınına yumruq vurub yerində dayandırır. Gərgin anda o, əqlini səfərbər edir: “Bu dünyanı ərənlər əql ilə bulmuşlardır!” – deyir. Qanturalı buğanın alından yumruğunu götürüb yana əyilir, buğa buynuzu üzərinə dik gəlir, müvazinətini saxlaya bilmir, yıxılıb əzilir.

Qanturalı digər iki canəvərə – aslana və dəvəyə də beləcə ağılla, fənd işlətməklə qalib gəlir. Basat həmçininin Təpəgözü aqlının sayəsində məhv edə bilir.

Təkəbbürlük eyləyəni Tanrı sevməz,
Könlün yuca tutan ərde dövlət (ağıl) olmaz.

İlk dastanda fənd işlədib buğaya qalib gələn Buğac ağıllı gənc təsiri bağışlasa da bəylik taxtına çıxanda babasının qırx igidini anlamaz olur (saymır), nəticədə hiyləyə məruz qalır. Qazanın “ərəm, bəyəm, deyü öyünmədim, öyünən ərənləri xoş görmədim” deməsi Oğuz ərənlərinin xarakterini ifadə edir.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da Oğuz təəssübkeşliyi, oğuzlar arasında birlik əzmi güclüdür: “Yalnız yigit alp olmaz”. Bu yüksək insani hiss başçıdan tutmuş çobanadək hər kəsdə hakimdir. Qazan xan düşmən əlində əsir olarkən onu quyudan çıxarıb gətirir və deyirlər: “And iç kim, bizim elimizə yağılığa gəlməyəsən. Həm bizi öy, Oğuzu sındırğıl, səni qoyu verəlim var get”. Qazan xan şərtin birinci hissəsinə razı olur: “Vallah, billah, doğru yolu görür ikən əyri yoldan gəlməyəyin”. Şərtin ikinci hissəsinə gəldikdə o, düşməni öyməyəcəyini qəti bildirir, məğrur-məğrur deyir:

Kəndü əslim, kəndü köküm söyməğim yox,
Oğuz ərənləri durarkən səni öyməyim yox.

Qazan xan düşməne əsir ola-ola oğuz cəsarəti ilə ona nifrətini açıq bildirərək Tanrı qoysa ondan intiqam alacağını gizlətmir.

Lakin rəzil düşmən Qazan xanın kökünün, soyunun gücündən qüdrətindən qorxub, “Bunun oğlu var, qardaşı var. Bunu öldürmək olmaz!” – deyir.

Oğuzlar arasında birlik çətin vaxtda, dar ayaqda daha artıq dərəcədə özünü göstərir. Qazan xan evini xəyanətlə yağmalayan Şöklü Məliyin üstünə tək getmək istəyir. Ona qoşulmaması üçün Qaraca Çobanı böyük bir ağaca möhkəm sarıyıb yola düşür. Bir də görür ki, Çoban ağacı yerilə-yurduyla qopararaq arxasına alıb gəlir. Sonra Oğuz bəyləri özlərini yetirirlər: “On iki min kafir qılıncdan keçdi. Beş yüz Oğuz yigitləri şəhid oldu. Qaçanını Qazan bəy qovmadı, aman diləyəni öldürmədi”.

Dədə Qorqud “Qara polad üz qılıncın çalmanın qırım dönməz” öyüdünü verib, “Çalışanda qara polad üz qılıncın kütəlməsin” – deyir, hücumda olan Oğuz igidlərindən hər birinin iyirmi dörd düşməne üstün gəlməsini təqdir edir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” əsrlər boyu Oğuz ellərində dillər əzbəri olub, ağızdan-ağıza, nəsildən-nəslə keçərək xalqımızın ədəbi dilinin, bədii təfəkkürünün inkişafında misilsiz rol oynamışdır. Bu ulu abidə zehnimizin, düşüncəmizin, mənəviyyatımızın aynası, qismətimizin yazısıdır.

“SAFLIQ QARDAŞLARI”NIN FƏLSƏFƏSİ

Əqidə dostları

Orta əsrlərdə din ilə bidət arasında gedən açıq mübarizələr çox vaxt ağır faciələrə gətirib çıxardığı üçün X əsrin sonlarında yaranmış “Saflıq qardaşları” cəmiyyəti gizli fəaliyyətə başlamışdı. Onun mərkəzi orqanı Bəsrədə (İraq) yerləşsə də üzvləri bütün müsəlman Şərqi ölkələrinə, o cümlədən Azərbaycana mənsub olmuşdur. “Saflıq qardaşları və vəfa munisləri” (“İxvan əs-səfa və xüllan əl-vəfa”) cəmiyyəti onun ideologiyası barədə mövcud mənbələr içərisində Cəmaləddin Əli ibn Yusif Qiftinin (1167-1248) “Filosoflar haqqında məlumatları alimlərin xəbər vermələri” (“İxbar əl-üləma bi-əxbar əl-hükəma”) kitabı qiymətlidir. Sonralar Zauzəni “Filosofların tarixi (“Tarix əl-hükəma”) əsərini ondan xülasə etmişdir.

Öz kitabında “Saflıq qardaşları”na ayrıca yer vermiş Cəmaləddin Qifti onlar haqqında ətraflı məlumat üçün ciddi axtarışlar apardığını,

nəhayət, Əbuhəyyan Əli ibn Məhəmməd Təvhidinin (...-1009) yazısına rast gəldiyini bildirmişdir. Azadfikirli, hətta dinsizlikdə ittiham edilmiş Əbuhəyyan Təvhidi 984-cü ildə Simsamüddövlə Büveyhinin (984-987) vəziri Hüseyn ibn Əhməd ilə söhbətində “Safliq qardaşları”nın fəaliyyətindən bəhs etmiş, vəzirin tələbi qarşısında onların tərkibi, təşkili, ideya və qayələri barədə söhbət açmışdır.

Cəmaləddin Qifti yazır ki, “Safliq qardaşları” “ilk fəlsəfənin sahələrində dair bir əsəri yazmağa toplaşmış camaatdır. Onu sayı əlli bir məqalədə tərtib etmişlər. Onlardan əllisi fəlsəfədən əlli növə daırdır. Əlli birinci məqalə isə ixtisar və xülasə yolu üzrə müxtəlif məqalələri özündə toplayır”.

Qeyd etmək lazımdır ki, “Safliq qardaşları”nın bu gün əldə olub çapdan çıxmış traktatlarının sayı əlli ikidir. Görünür, bir traktat ya digərindən ayrılmış, ya da sonradan əlavə edilmişdir.

Cəmaləddin Qifti bildirir ki, “Safliq qardaşları” traktatlarının “müəllifləri öz adlarını gizli saxladıkları üçün camaat onların yazısına dair müxtəlif rəyde olmuşdur. Hər dəstə öz düşündüyü və təxmin etdiyi kimi fikir yürütmüşdür. Kimisi demişdir ki, bu (traktatlar) Əli ibn Əbitəlibin nəslindən olan bəzi imamların (başçıların) kəlamlarından dır. Onları inşa edən imamın adı haqqında isə həqiqətə uyğun gəlməyən müxtəlif rəylər söyləmişlər. Kimisi də demişdir ki, həmin (traktatlar)... bəzi mütəzili mütəkəllimlərin əsəridir”.

Həqiqətən, xilafətə qarşı çıxan şiəliyin, xüsusən batinilik mövqeyində duran ismaililiyin və mütəzililiyin “Safliq qardaşları”nın yaradıcılığına dərin təsiri açıq-aşkardır. “Safliq qardaşları” eyni zamanda müxalifətçi sxolastlar kimi özlərini “ədələt əhli və həmd övladları” adlandırırdılar. Traktatların başlanğıcında həmçinin deyilir ki, bunlar “elmin sahələrinə, hikmətlərin qəribəliklərinə, adabdan nadir şeylərə, mənaların həqiqətlərinə dair səmimi sufilərin kəlamı barədədir”.

“Safliq qardaşları”nın yaradıcı üzvlərindən, elm və sənət adamlarından beş nəfərin adı məlumdur: Zeyd ibn Rifaə, Əbu Süleyman Məhəmməd ibn Məşər Bisti (Müqəddəsi), Əbülhəsən Əli Harun oğlu Zəncani, Əbuəhməd Məhrəcani, Əvfi. Onların çoxlu dostları, həmkarları, xidmətçiləri varmış. Əbuhəyyan Təvhidinin verdiyi məlumatda deyilir: “Bu dəstə on-on düzəlmişdi, bir-birinə sədaqətlə səmimi münasibətdə idi, qüdsiyyət, paklıq, nəsihət əsasında toplanmışdı”.

“Safliq qardaşları” cəmiyyətin müxtəlif təbəqələrini təmsil edirdi. Özləri xəbər verirlər: “Bizim comərd, fəzilətli adamlardan ölkələrə

səpələnməmiş qardaşlarımız, dostlarımız var. Onlardan bir tayfa padşahların, əmirlərin, vəzirlərin, amillərin və katiblərin övladlarıdır, bir tayfa şəriflərin, dehqanların, tacirlərin, qaimlərin övladlarıdır, bir tayfa alimlərin, ədəblərin, fəqihlərin və din xadimlərinin övladlarıdır, bir tayfa sənətkarların, təsərrüfatçıların və sair adamların övladlarıdır”.

Bu “Safliq qardaşları və vəfa munisləri” içərisində azərbaycanlı Əbülhəsən Əli Harun oğlu Zəncaninin hansı ixtisas sahibi olması konkret bilinməsə də cəmiyyətdə yaradıcı ziyalı kimi nüfuz qazanması onların elmi-fəlsəfi irsini bizə daha artıq dərəcədə doğmalaşdırır.

“Safliq qardaşları” geniş xalq kütlələri içərisində təbii-elmi biliklər yayır, dini fəlsəfələşdirməyə çalışırdılar. Cəmaləddin Qifti Əbuhəyyan Təvhidinin dilindən yazır: “Onlar öz aralarında bir təlim yaradıb göstərmişlər ki, onun vasitəsilə Allahın razılığını qazanmaq yolunu yaxınlaşdırırlar. Belə ki, demişlər: şəriət cəhəzlərlə korlanmış, yanılmalarla qarışmışdır. Onun təmizlənməsi və paklaşdırılması yalnız fəlsəfə ilə mümkündür. Çünki o, etiqadi hikməti və çalışqan məsləhəti əhatə edir. Göstərmişlər ki, yunan fəlsəfəsi ilə ərəb şəriəti nizamlanmışda kamillik hasil olar”.

Müəllif sonra qeyd edir ki, “Safliq qardaşları” elmi və əməli fəlsəfənin bütün qisimlərinə dair yazdıqları traktatları köçürücülərə verib çoxaldır, adamlara paylayırdılar.

Əbuhəyyan Təvhidi deyirdi: “Safliq qardaşları” həmin traktatları dini kamilliklərlə, şəriət misalları ilə, ehtimal olunan hissələrlə, qızıl kimi incə sözlərlə doldurmuşdular”.

Əbuhəyyan Təvhidi həmin traktatlardan bir neçəsini Əbu Süleyman Məhəmməd ibn Bəhram Sicistani Məntiqiyə göstərdiyini yazır: “O, günlərlə onları nəzərdən keçirdi, hərtərəfli və dərinləndirən öyrəndi, sonra mənə qayıtdı. Dedi: zəhmət çəkiblər, lakin zənginləşməyiblər, məsələ qoyublar, lakin yenilik gətirməyiblər, həmlə ediblər, lakin varid olmayıblar, nəğmə oxuyublar, lakin şənəndirməyiblər...” Məhəmməd Sicistaninin fikrincə, “Safliq qardaşları” fəlsəfəni şəriətə yeritməyin və şəriətə fəlsəfəyə bağlamağın mümkünlüyünü güman etməkdə yanılmışlar. O qeyd edir ki, “Safliq qardaşları”ndan qabaq da bu fikrə düşənlər, yəni din ilə fəlsəfəni birləşdirmək istəyənlər olub, lakin onların məqsədlərinə çatmayıblar. İbn Abbas Buxari bunun səbəbini soruşduqda Şeyx deyib: “Şəriət qüdrətli və böyük Allahdan Onunla xalq arasında Elçi vasitəsilə vəhy yolundan, minacat, ayələrin şəhadəti və möcüzələrin zühuru təriqindən əxz edilmişdir. O əsnada tədqiqat

aparmağa, məqsəd güdməyə yol yoxdur. İddiaçının, ona diqqət yetirənin təslim olması labüddür. Burada “nə üçün?” aradan qalxır, “necə?” batil olur, “mögər deyilmi?” yoxa çıxır, “əgər” və “kaş” havaya gedir. Çünki bu maddələr haqqında olanlar hissidir, onların hamısı xəbəri əhatə edir”.

Əbuheyyan Tavhidi şəriət və fəlsəfə barədə “Saflıq qardaşları”nın nümayəndəsi Müqəddəsidən eşitdiyini demişdir: “Şəriət xəstələrin təbabətidir, fəlsəfə sağlamların təbabətidir. Peyğəmbərlər xəstələri onların xəstəliyi artmayana qədər, yalnız xəstəlik afiyətlə aradan qalxana qədər sağaldırırlar. Filosoflar isə öz dostlarının sağlamlığını onları əsla heç bir xəstəlik bürüməmiş qədər mühafizə edirlər. Xəstənin tədbirtökəni ilə sağlamın tədbirtökəni arasında aşkar fərq, açıq-aydın iş var. Çünki xəstənin tədbir qayəsi sağlamlığa keçmədir. Bu, dərman yaxşı təsiredici, təbiət qabil və təbib yaxşı məsləhətçi olanda mümkündür. Sağlamlın tədbir qayəsi sağlamlığı qorumadır. Sağlamlığı qoruduqda fəzilətlərin kəsbini onu faydalandırır, onlar üçün zəmin hazırlayır, onların təminatını genişləndirir. Bu halın sahibi ən böyük səadət əldə edəndir. O, ilahi həyat üçün artıq haqq qazanıb. İlahi həyat ölməzlik və davamiyyətdir. Xəstəliklə əlaqəsi olmayan bir kəs öz dostunun təbabəti ilə fəzilətlər kəsb etsə, həmçinin, həmin fəzilətlər bu fəzilətlər qəbilindən deyil”.

Fəlsəfi elmlərin ensiklopediyası

Dörd hissədən ibarət “Saflıq qardaşları və vəfa munisləri” ensiklopediyasındakı əlli iki traktatdan on dördü riyaziyyat, on yeddisi təbiiyyat, onu metafizika və on biri ilahiyyat məsələlərinə həsr olunmuşdur. Riyaziyyata aid traktatlarda riyazi fənlərin idraki əhəmiyyəti yüksək qiymətləndirilir. Səya dair traktatda deyilir ki, sayların nəfslərdəki surətləri mövcudatın materiyadakı surətlərinə uyğundur. Həndəsəyə dair traktatda məqsəd hissi şeylərdən əqli şeylərə, cismani şeylərə, cismani şeylərdən ruhi şeylərə, konkret şeylərdən mücərrəd şeylərə keçməkdə nəfsin düzgün istiqamətləndirilməsidir. Digər traktatlarda isə beləcə insan nəfsinin biliklərlə zənginləşdirilməsi, idraki qüvvələrə yiyələnməsi, nəhayət, kamilləşməsi, saflaşması qayəsi qarşıya qoyulur.

“Saflıq qardaşları”nın əsərləri dörd cilddə toplanmışdır: 1) riyazi elmlər, 2) təbii elmlər, 3) əqli-nəfsani elmlər (metafizika) və 4) ilahi-qanuni və dini şəri elmlər. Bu cildlərdəki traktatların düzümü müəyyən dərəcədə “Saflıq qardaşları”nın təliminin sistemini əks etdirir. Onların fikrincə, “fəlsəfi elmlər dörd növdür: birinci – riyaziyyat, ikinci – məntiq, üçüncü – təbiiyyat, dördüncü – metafizika”.

“Saflıq qardaşları”nın təlimində təbiyyat elmi yeddi qismə ayrılır: cismani başlanğıclar haqqında elmdə beş şey – ilk materiya, forma, zaman, məkan və hərəkət, habelə onların arasındakı münasibətlər, səma və aləm haqqında elmdə göylərin, planetlərin substansiyaları, əmələgəlmə və məhvəlmə haqqında elmdə od, hava, su və torpaqdan ibarət dörd ünsürün mahiyyəti, meteorologiyada planetlərin hərəkətləri və ünsürlər üzərinə şüa buraxmaları ilə onlara təsir göstərmələri sayəsində havanın dəyişməsi keyfiyyəti, mineralogiyada minerallar, botanikada bitkilər, onların növlərinin xüsusiyyətləri və nəhayət zoologiyada qidalanan, böyüyən, hiss və hərəkət edən cisimlər (orqanizmlər) öyrənilir.

Göründüyü kimi, təbiyyat elminin bu qisimləri Aristotelin əsərlərinin adları ilə uzlaşır. Onların inşasında, heç şübhəsiz, Yəqub Kindinin və Əbunəsr Farabinin traktatlarından geniş istifadə edilmişdir. Bəzi alimlərin ehtimalına görə, Əbunəsr Farabi özü “Saflıq qardaşları” cəmiyyətinin üzvü olmuşdur.

Varlıq təlimi

“Saflıq qardaşları”nın varlıq təlimində Pifaqorun və onun ardıcıllarının ideyaları mühüm yer tutur.

Metafizikaya dair traktatlardan birində Pifaqor say elmi və onun xüsusiyyəti haqqında ilk söhbət açan alim kimi səciyyələndirilir. Mütəfəkkirin dilindən deyilir: “Mövcud şeylərin təbiəti sayın təbiətinə uyğundur”.

“Saflıq qardaşları”nın fikrincə, filosoflar, alimlər və hikmət sahibləri mövcud şeylərin başlanğıclarına dair varlığın əsaslarından bəhs etmişlər. Hər bir qrupun ağına gətirdiyi şey digərlərinin ağıllarına gətirdikləri şeylərdən başqadır. Belə ki, dualistlər ikiliyi, nəsrənilər üçlüyü, naturalistlər dördlüyü, xürrəmilər beşliyi, digərləri altılığı, başqaları yeddiliyi, səkkizliyi, doqquzluğu ağıllarına gətirmişlər. Hər bir tayfa ağına gətirdiyi şeyi söyləməklə ifrata varmış, ona aludə olmuş, ondan savayı heç şey tanımamışdır.

“Saflıq qardaşları”nın traktatlarında ikiliyə materiya və forma, substansiya və aksidensiya, səbəb və nəticə, işıq və qaranlıq, hərəkət edən və sükunətdə olan, xeyir və şər və i.a. üçlüyə üç ölçü (xətt, səth və cisim), üç zaman (keçmiş, indi və gələcək) və i.a. dördlüyə dörd ünsür (od, hava, su və torpaq), dörd qatışıq (səfra, qan, bəlgəm və öd), dörd fəsil (yaz, yay, payız, qış), dörd cəhət (şərq, qərb, şimal və cənub) və i.a. birrəqəmlilərdən hər birinə bu qayda üzrə müvafiq misallar çəkilir. Maraqlıdır ki, “Saflıq qardaşları” beşlik tərəfdarı kimi xürrəmiləri təqdim etmişlər. Beş səyyari planet – Saturn, Yupiter, Mars, Venera, Merkuri, beş növ cisim – od, hava, su, torpaq və göyün cismi,

beş duyğu – eşitmə, görmə, iyilmə, dadılmə və toxunma, bitkidə beş hissə – kök, gövdə, yarpaq, çiçək və meyvə beşliyə misal çəkilir.

“Saflıq qardaşları” mövcud şeyləri yalnız ikilik, yaxud üçlük, yaxud dördlük, yaxud beşlik və i.a. ilə məhdudlaşdırmağı düzgün hesab etmə-yərək onları tam halda götürən pifaqorçuların fikirlərinə şerik çıxmış-lar: “Pifaqorçulara gəldikdə, onlar hər bir haqlının haqqını vermiş, hətta demişlər: mövcudat sayın təbiətinə uyğundur. Bununla onu nəzərdə tutmuşlar ki, mövcud şeylərdən bəzisi iki-iki, bəzisi üç-üç, bəzisi dörd-dörd, bəzisi beş-beş və i.a. olub, beləcə çoxlu məbləğə çatmışdır”.

Vahidin saya nisbətinə yaradıcının mövcudata nisbəti kimi baxan “Saflıq qardaşları” pifaqorizmi neoplatonizmin emanasiya nəzəriyyə-sinə uyğunlaşdıraraq yazırdılar: “Vahidin təkrarından say nəşət edib çoxaldığı kimi, yaradıcının aşib-daşmasından və comərdliyindən də xilqətlər, onların tamamı və kəmalı nəşət etmişdir”.

“Saflıq qardaşları”nın emanasiya nəzəriyyəsində əql ikiyə, nəfs üçə, ilk materiya dördə, təbiət beşə, cisim altıya, göylər yeddiyə, ünsürlər səkkizə və qatışıq doqquza müqabildir. Doqquz təklilər mərtəbəsinin sonuncusu olduğu kimi, qatışıqlar da mineral, bitki və heyvandan ibarət ümumi mövcud şeylər mərtəbəsinin sonuncusudur.

Şərq peripatetiklərinin əsərlərində olduğu kimi, “Saflıq qardaşla-rı”nın traktatlarında da “materiyanı” və “forma” anlayışları bir-biri ilə əlaqəli aydınlaşdırılır: “Filosoflar “materiyanı” dedikdə formanı qəbul edən bir substansiyayı, “forma” dedikdə isə substansiyanın qəbul etdiyi hər bir fiquru və nəqşi nəzərdə tutmuşlar”.

“Saflıq qardaşları” materiyanı dörd növə görə fərqləndirmişlər: sənət materiyası, təbiət materiyası, tamın materiyası və ilk materiya. “Sənət materiyası o cisimdir ki onun üzərində iş görülür, məsələn, dülgərlər üçün taxta, demirçilər üçün dəmir, bənnalar üçün torpaq və su, toxucular üçün iplik, çörəkçilər üçün un. Bu qayda üzrə hər bir sənət sahibi üçün üzərində iş görəcəyi bir cismin olması ləzumdür: həmin cisim sənət materiyasıdır. Onda edilən fiqurlar və nəqşlər isə formadır... Təbiət materiyası dörd ünsürdür. Ay göyünün altında olan, yəni bitki, heyvan, minerallar və onlardan təşəkkül tapmış, habelə məhv-olma zamanı onlara çevrilən hər bir şey buraya daxildir... Tamın mate-riyası elə mütləq cisimdir ki, bütün aləm, yəni göylər, planetlər, ünsür-lər və mövcud olanların hamısı ondadır. Çünki bütün bunlar cisim-lərdir, müxtəliflik müxtəlif formalar sarıdandır. İlk materiyanı gəldikdə o, hiss ilə dərk olunmayan əqli, bəsit substansiyadır, nəinki varlığın

formasını, habelə onun mayasıdır. Bu maya kəmiyyəti qəbul etdikdə üç ölçüyə – uzunluq, en və dərinliyə malik olanı göstərən mütləq bir cismə çevrilir. Cisim dairə, üçbucaq, dördbucaq və s. kimi fiqurlardan biri olan keyfiyyəti qəbul etdikdə göstərilən məxsusi cismə çevrilir”.

Şərq peripatetikləri kimi “Saflıq qardaşları” da materiya ilə formanı qarşılıqlı münasibətdə götürürlər. Məsələn, “köynək paltarada formadır, paltar onun üçün materiyaadır. Paltar iplikdə formadır, iplik onun üçün materiyaadır, iplik pambıqda formadır, pambıq onun üçün materiyaadır. Pambıq bitkidə formadır, ünsürlər onun üçün materiyaadır. Ünsürlər cisimlərdə formadır, cisim onun üçün materiyaadır. Eləcə də, bunun kimi, çörək xəmirə formadır, xəmir onun üçün materiyaadır. Xəmir unda formadır, un onun üçün materiyaadır. Dən bitkidə formadır, bitki onun üçün materiyaadır...”

“Saflıq qardaşları” öz fikirlərini sübuta yetirmək üçün məkan barədə aristotelçi anlayışa istinad edirdilər: “Boşluq mənası tutulmamış məkandır. Məkan isə cisimlərin xassələrindən biridir, yalnız cisimdə olur və onsuz mövcud olmur”.

Mövcudatda boşluğun inkarı dünyanın vəhdətinin qəbul edilməsi fikrinə gətirib çıxarmışdır.

“Saflıq qardaşları”nın traktatlarında hərəkətin növləri haqqında mülahizələr də maraqlıdır. “Hərəkət altı növə bölünür: əmələgəlmə, məhv olma, artma, azalma, dəyişmə və yerdəyişmə. Əmələgəlmə şeyin yoxluqdan varlığa, yaxud potensialıqdan aktuallığa keçididir. Məhv olma bunun əksidir. Dəyişmə müəyyən keyfiyyətlərin rənglər, dadlar, qoxular və başqa keyfiyyətlərlə əvəz olunmasıdır. Yerdəyişmə adlanan hərəkət, alimlərin fikrincə, cismin bir yerdən başqa yerə keçməsidir”.

İdrak nəzəriyyəsi “Saflıq qardaşları”nın idrak nəzəriyyəsi peripatetik fəlsəfəyə uyğundur. Onlar göstərirler

ki, təamlar və bütün yemək-icmək bədəninin qidası və həyatı olduğu kimi bilik də nəfsin qidası və həyatıdır. Onların fikrincə, insanın biliyi apriori olmayıb, həyatın özündə qazanılır, zira nəflər elm və etiqada yiyələnməkdən qabaq üzərində heç bir yazı olmayan ağ vərəqə bənzəyir. Vərəqdə düzgün, yaxud səhv bir şey yazıldıqda başqa şeyin yazılmasına mane olduğu kimi nəflərdə də bir elm, etiqa və ya adət özünə yer tutduqdan sonra oradan çətin pozulub silinir. Bu ideya sonrakı əsrlərdə materialist təlimin əsas müddəalarından biri olmuşdur.

“Saflıq qardaşları”nın idrak nəzəriyyəsinə görə, insan məlumatı üç yolla əldə edir: duyğular yolu ilə, əql yolu ilə və zəruri sübut yolu

ilə. Duyğular yolu ilə dərk etmə (daha doğrusu, qavrama) uşaqlıqdan başlayır. İnsan əql yolu ilə dərk etmək sayəsində sair canlı varlıqlardan ayrılır. Əqllə dərk etmə fikir, düşüncə, fərqləndirmə, başa düşmə, doğru vəhm və saf zehndir. İnsan yetkinləşərək buna yiyələnir. Zəruri sübut yolu isə istidlal yoludur... Göründüyü kimi, burada əql yolu ilə dərk etmənin zəruri sübut yolu ilə dərk etmədən fərqləndirilməsi şərtidir. Belə ki, burada zəruri sübut yolu dedikdə məntiqi-elmi əsaslara və riyazi prinsiplərə istinad edən idrak üsulu nəzərdə tutulur.

“Safliq qardaşları”nın fikrincə, insanın məlumat əldə etməsi üçün bunlardan başqa heç bir yol yoxdur. Bununla da onların qnoseologiyasında skeptisizm və aqnostisizm yer qalmır.

“Safliq qardaşları” öz qayələrinə uyğun olaraq ictimai-siyasi həyatla dərinlən maraqlanmışlar. İnsanı ictimai varlıq kimi başa düşən ideoloqlar özlərinin ensiklopediyasında bu mövzuya “İnsanın qarşılıqlı yardıma ehtiyacı” adlı xüsusi fəsil ayırmışlar. Orada deyilir ki, “vahid insan təkbaşına yalnız çətin güzəranla yaşaya bilər. Çünki o, müxtəlif istehsalların yerinə yetirilməsində olan yaxşı yaşayışa möhtacdır. Vahid insanın bunların hamısına çatması mümkün deyildir. Çünki ömür qısa, istehsal sahələri çoxdur. Bu səbəbdən hər bir şəhərdə, yaxud kənddə bir-birinə qarşılıqlı yardım etmək üçün çoxlu adamlar bir yerə cəm olmuşlar”.

“Safliq qardaşları” aləmi “böyük insan” saydıqları kimi insanı da “kiçik aləm” hesab etmişlər. Onlar həmçinin yazırlar ki, insanın heykəlinin quruluşu “fəzilətli şəhərə”, onun nəfsi isə həmin şəhərin “padşahına” bənzəyir.

“Safliq qardaşları” “fəlsəfinin əvvəli elmlərə məhəbbət, ortası mövcud şeylərin gerçəkliklərinin insan imkanı daxilində dərk olunması və axırı elmə müvafiq danışmaq və əməldir” – deyərəkən bir daha aydın olur ki, son məqsəd qazanılmış fəlsəfi biliklərdən həyatı nəticələr çıxarmaqdır.

İrəli sürdükləri problemlərə, təbliğ etdikləri elmi, fəlsəfi fikirlərə görə “Safliq qardaşları” cəmiyyətinin traktatları uzun müddət yasaq olunmuş kitablar siyahısında qalmışdır. Bu əsərlər toplusu orta əsrlərdə təəssübkeş islam ideoloqları tərəfindən yandırılan kitablardan idi. Lakin bu dəyərli abidə qadağan olunmasına baxmayaraq, Yaxın və Orta Şərq ölkələrində geniş yayıla bilmiş, İspaniya vasitəsilə Qərb ölkələrinə nüfuz etmişdir.

III FƏSİL

XI-XII ƏSRLƏRDƏ AZƏRBAYCAN FƏLSƏFƏSİ

İCTİMAİ-SİYASİ VƏ İQTİSADI VƏZİYYƏT. MƏDƏNİYYƏT. FİLOSOFLAR, MÜTƏFƏKKİRLƏR VƏ ONLARIN TƏLİMLƏRİ

İctimai-siyasi və iqtisadi vəziyyət

Yaxın və Orta Şərq, Şimali Afrika və Cənub-Qərbi Avropa ərazilərini zorla birləşdirən Ərəb xilafəti ayrı-ayrı ölkələrdə genişlənən azadlıq hərəkatlarından sarsılmış, artıq IX əsrin ortalarında zəifləyib nüfuzunu getdikcə itirməyə başlamışdı. Nəticədə, ona daxil olan əyalətlərdə feodallar arasında mərkəzi hakimiyyətə qarşı itaətsizlik meyilləri yaranmış, müstəqilliyə can atmaq cəhdləri güclənmişdi. X əsrdə Abbasilər siyasi hakimiyyətdən məhrum olduğu ərəfədə imperiyadakı ölkələrin təşəkkülü ilə bir sıra xırda dövlətlər əmələ gəlmişdi. Lakin zaman keçdikcə onlardan bəziləri sıxışdırılıb aradan çıxarılmış, az-çox qüvvətli feodal hökmdarlar öz ərazilərini daha da genişləndirməyə müvəffəq olmuşdular. Artıq XI əsrdə Məzyədilər (861-1027) Şirvanda, Rəvvadilər (979-1054) Azərbaycanın cənub vilayətlərində, Şəddadilər Dvində, sonralar isə Gəncədə və başqa yerlərdə özlərinin müstəqil dövlətlərini yaratmışdılar.

XI əsrin ortalarında Azərbaycan, eləcə də bir sıra başqa ölkələr Səlcuqların hücumlarına məruz qaldı. Orta Asiyadan çıxmış türk-oğuz tayfaları birliyinin yaratdığı Səlcuq dövləti (1038-1157) Toğrul bəyin (1038-1063) Qəznəvilər üzərində qələbəindən sonra (1040) möhkəmlənmişdir. Onun işğalçılıq hərəkatı sultan Alp Arslanın (1063-1072) dövründə başa çatmışdır. Rəvvadilər və Şəddadilər dövlətlərini də özlərinə tabe edən Səlcuqlar Şirvanşahlara toxunmamış, külli miqdarda bac almaqla onların hakimiyyətini saxlamışlar.

Səlcuq dövləti sultan Mahmudun (1092-1094) hakimiyyəti dövründən etibarən tənəzzülə uğramağa başladı, Börküyarığın (1093-1104) öz qardaşı Məhəmmədlə (1105-1118) hakimiyyət uğrunda mübarizəsi nəticəsində iki yerə bölündü. Sonralar Səlcuq dövlətinin bütün ərazisi Məhəmmədin hakimiyyəti altına keçsə də sultan Səncərdən (1118-1157) sonra o, artıq dağıldı. Nəticədə bir sıra sultanlıqlar, əmir-

liklər, o cümlədən Azərbaycan Atabəyləri – Eldənizlər dövləti yarandı və Şirvanşahlar dövləti ilə yanaşı müstəqil inkişaf yoluna düşdü.

Azərbaycan Ərəb xilafətinin tərkibindən çıxdıqdan sonra, ümumiyyətlə, müstəqil olduğu vaxtlarda onun iqtisadi, ictimai-siyasi və mədəni həyatında böyük dəyişikliklər baş vermişdi. Ölkənin istiqalyyəti qazanması məhsuldar qüvvələrin inkişafını sürətləndirmiş, iqtisadiyyatın tərəqqisi üçün əlverişli şərait yaratmış, maddi sərvətlərin rəsmi və qeyri-rəsmi vergilər şəklində yad ölkələrə daşınmasının qarşısını almışdır.

Azərbaycanın yerüstü və yeraltı sərvətlərinin tükənməzliyi, sənaye və kənd təsərrüfatı məhsullarının bolluğu əvvəllərdə olduğu kimi yenə də səyyahların, coğrafiyaçıların və tarixçilərin heyrətini doğurmaqda idi. O dövrün müəllifləri Azərbaycanda neft, qızıl, gümüş, dəmir və s. çıxarıldığını xəbər verirlər. Təbii sərvətlərin zənginliyi ticarət və sənətkarlığın sürətlə inkişaf etməsinə, mahir sənətkarların yetişməsinə səbəb olmuşdu. Toxuculuq, dulusçuluq, zərgərlik, dəmirçilik əsas peşələrdən sayılırdı. O dövrdə Azərbaycanda və digər Şərqi ölkələrində sənətkarlıq Qərbi Avropadan çox yüksəkdə dururdu. Sonralar orada dulusçular Şərqdən götürdükləri texniki üsulları tətbiq etməyə başlamışdılar.

İstehsal olunmuş mallar ölkə daxilindəki iri bazarlarda və xarici məmləkətlərdə satılırdı.

XI-XII əsrlərdə iqtisadi cəhətdən böyük imkanlara malik olan Azərbaycanın elmi-mədəni həyat səviyyəsi, mənəvi inkişafı da yüksək idi.

Ədəbiyyat,

incəsənət və elm

XI-XII əsrlərdə Azərbaycanda, ümumiyyətlə müsəlman Şərqi ölkələrində tədris ocaqları – mədrəsələr fəaliyyət göstərirdi ki, bunlarda dini və dünyəvi elmlər öyrədilirdi. Təbriz, Marağa, Naxçıvan və b. şəhərlərin mədrəsələri müxtəlif ixtisaslar üzrə adlı-sanlı alimlər yetirmişdir. 1067-ci ildə Bağdadda açılmış Nizamiyyə mədrəsəsi həmçinin bir çox azərbaycanlı alim və tələbələri öz ətrafında birləşdirirdi.

Orta əsrlərdə başqa ölkələrin nümayəndələri də Azərbaycana gəlir, burada təhsil alır, elm, ədəbiyyat və incəsənətlə məşğul olurdular. Məsələn, İspaniyadan gəlmiş yəhudi alim Samuil Məqribi (...-1174) Cahan Pəhləvanın sarayında təbib işləmiş, ərəb şairi Əbu Məhəmməd Qasim Şami (XI əsr) Azərbaycanda yaşamışdır. Məşhur mütəfəkkir Fəxrəddin Razi (XII əsr) fəlsəfə elmlərini Marağada, fiqhi (hüquqşünaslığı) Mərənddə öyrənmişdir.

XI-XII əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatı və incəsənəti üçün uğurlu dövrdür: şifahi və yazılı ədəbiyyatda, incəsənətdə, xüsusən poeziyada parlaq nailiyyətlər qazanılmışdı. “Kitabi-Dədə Qorqud” eposu o dövrdə geniş yayılmışdı.

XI-XII əsrlərdə Azərbaycanda görkəmli şairlər yaşayıb-yaratmışlar. Onlardan Əbülhəsən Miyanəci, Ömər Gəncəvi, Qətran Təbrizi, Fələki Şirvani, Məhsəti Gəncəvi və başqalarının əsərləri Şərq poeziyasının nadir incilərindədir. Dünya şöhrəti qazanmış Xaqaninin və Nizaminin qiymətli yaradıcılığı da bu dövrə düşür.

Əfzələddin Xaqani (1120-1199) ilk təhsilini Şamaxıda əmisindən almış, dini və dünyəvi elmlərin müxtəlif sahələrini öyrənmişdir. Xaqaninin yaradıcılığında vətənə, xalqa məhəbbət ilhamla tərənnüm edilir, əməksevərlik insan ləyaqətinin əsası sayılır.

XII əsrdə bəşər mədəniyyəti xəzinəsinə parlaq töhfələr bəxş etmiş ən böyük sənətkar Nizami Gəncəvidir (1141-1209). Öz dövrünün bütün bilik sahələrinə dərinlən yiyələnmiş mütəfəkkirin əsərlərində ecazkar bədiiliklə yanaşı bir sıra elmi məsələlər barədə mühüm məlumat verilir.

Qeyd etmək lazımdır ki, “Xəmsə”də fəlsəfi fikirlərin dərinliyini göstərmək üçün bəziləri onu elmi traktatlar yerində tuturlar. Əslində, “Xəmsə” hər şeydən əvvəl yüksək bədiiliyi ilə seçilir. O, dərin elmi fikirlər, kamil dünyagörüşü ifadə etməklə bərabər bədi dəyərini daim saxlayır.

XI-XII əsrlərdə Azərbaycanda incəsənət xeyli inkişaf etmişdi. Musiqişünaslıq bir fənn kimi riyaziyyat üstündə gedirdi. XI əsrdə başqa müasirləri ilə yanaşı Əbülhəsən Bəhmənyar da musiqişünaslığa xüsusi maraq göstərmiş, bu barədə ayrıca traktat yazmışdır. O dövrdə memarlıq və xəttatlıq sahəsində istedadlı sənətkarlar yetişmişdir. Naxçıvanda 1162-ci ildə Yusif ibn Qüseyrin, 1186-cı ildə Atabəy Məhəmməd Cahan Pəhləvanın arvadı Möminə xatının sərdabələrini tikmiş Əcəmi Əbubəkr oğlu Naxçıvani XII əsrin böyük sənətkarlarındanır. Başdan-başa həndəsi nəqşlər və kitabələrlə bəzədilmiş bu abidələr təsviri sənətin müxtəlif növlərini özündə təcəssüm etdirir. Urmiyada Üç günbüz sərdabəsi, Marağada Göy günbüz sərdabəsi, Bakıda Qız qalası XII əsrdə tikilmişdir.

Zamanın kəşməkeşlərindən çıxıb gələn kitabələr, saxsı qablar üzərindəki şəkillər həmin əsrlərdə rəssamlığın yüksək inkişaf etdiyini göstərir. Təbriz xalçaçılıq məktəbi çiçəklənmə dövrünü keçirirdi.

O dövrdə Azərbaycan dili türk dilləri ailəsində inkişaf edib formalaşmaqda idi. XI əsrdə Mahmud Kaşğari türk dilçiliyi sahəsində tədqiqat apararaq, “Türk dilinə dair nəhvin mühüm məsələləri kitabı” (“Kitab cəvahir ən-nəhv fi lüğət-ət-türk”) və b. əsərlər yazmışdır. O, türk dillərinin fonetik qanunlarını, morfoloji xüsusiyyətlərinin və sintaktik quruluşunun ilk elmi izahını vermişdir. Mahmud Kaşğarının yaradıcılığı dilçilik tarixini öyrənmək baxımından daha böyük əhəmiyyət daşıyır.

Orta əsrlərdə müsəlman Şərqində ümumi dilçilik elmi üzrə tədqiqatlar müəlliflərinin milliyyətindən asılı olmayaraq ərəb dili materialı əsasında aparılırdı. Bununla belə, o dövrdə sanballı dilçilik əsərləri ən çox Orta Asiya, Azərbaycan və İran alimləri tərəfindən yazılmışdır. Xarəzmdən mütəzililik cərəyanına mənsub Carullah Mahmud Zəməxşəri (1075-1144), Azərbaycan alimlərindən Xətib Təbrizi və başqaları ərəb dilçiliyinin gözəl nümunələrini yaratmışdılar.

Əbu Zəkəriyyə Yəhya Əli oğlu Xətib Təbrizi (1030-1109) bütün müsəlman Şərqində tanınmış görkəmli ədib idi. O, ərəbdilli poeziyanın şah əsərlərini dərinlən təhlil etmiş, orta əsrlərdə ədəbiyyatşünaslığın inkişafı üçün böyük xidmət göstərmişdir. Alim Əbutəmmamın, öz müəllimi Əbüləla Mərrinin və başqa mütəfəkkir şairlərin əsərlərinin müfəssəl şərhini vermişdir. Xətib Təbrizinin yaradıcılığında şərh bədii əsərin yalnız dil və üslub cəhətdən sadəcə izahı olmayıb, habelə sənətkarlıq və məntiqilik baxımından onların bütün məziyyətlərini, fəlsəfi və bədii-estetik dəyərini əks etdirir.

Ədəbi əsərlərin şərhində fəlsəfi aspekt Yusif Xoylunun (...-1153) yaradıcılığında nisbətən geniş yer tutmuşdur.

Orta əsr Şərq alimlərinin əksəriyyətinin yaradıcılığı ədəbiyyat, incəsənət və elmin yalnız bir sahəsi ilə məhdudlaşmamış, çoxcəhətli və rəngarəng olmuşdur. Məsələn, Əbülfəz Hübeyş İbrahim oğlu Tiflisi (...-1203) həm təbib, həm ədib, həm də riyaziyyatçı-astronom kimi tanınmışdır. O, təbabətə dair “Tibb traktatları məcmuəsi” (“Məcmuət ər-rəsail ət-tibbiyyə”), “Tibbə dair kafi əsər” (“Kifayət ət-tibb”), “Dərmanlar cədvəli” (“Təqvim əl-ədəbiyyə”) və s., astronomiya və başqa sahələrə dair “Ulduzların təsviri” (“Bəyan ən-nücum”), “Ulduzlar elminə giriş” (“Mədxəl ilə elm ən-nücum”), “Sənətlərin təsviri” (“Bəyan əs-sinaat”) və s. əsərlərin müəllifidir.

XI-XII əsrlərdə müstəsna hallar nəzərə alınmazsa dini elmlər əsas etibarilə fəqih-mütəkəllimlər, qismən sufilər, dünyəvi elmlər ən çox şərq peripatetikləri tərəfindən inkişaf etdirilmişdir. Eynəlqazat

Miyanəci sufizmin panteist fəlsəfəsini, Şihabəddin Sührəvərdi işra-qilik təlimini yaratmışdır.

**Fəqih-
mütəkəllimlər**

Orta əsrlərdə fiqh “müsəlman hüququ”, kəlam isə “müsəlman sxolastikası, ilahiyatı” mənası daşmasına baxmayaraq, bu terminlər arasında kəskin fərq qoyulmurdu. Sxolastlar bir qayda olaraq dövlət işlərində çalışır, hüquq məsələləri ilə də məşğul olurdular. Başqa sözlə, mütəkəllimlər (kəlamçılar – sxolastlar) eyni zamanda fəqih (hüquq-şünas) idilər. Müxalifətçi sxolastika – mütəzililik gizli fəaliyyət göstərirdi. İlk Səlcuq sultanı Məhəmməd Toğrulbəyin hakimiyyəti illərində bidət sayılmaqda davam edən ortodoksal sxolastika – əşərilik XI əsrin ikinci yarısında – Alp Arslanın vaxtında rəsmi dairələrdə artıq qəbul edilmişdi.

Əşərilik rəy və məntiqi mühakimələrə üstünlük verən hənəfilərlə qatı təəssübkeş hənəbililər arasında orta mövqə tutan şafin məzhəbli fəqihlər içərisində daha geniş yayılmışdı. Yaxın və Orta Şərqdə Əbu-İshaq Şirazi Firuzabadi (1003-1088), Əbuhamid Məhəmməd Qəzali (1059-1111) və Fəxrəddin Məhəmməd Razi (1148-1210) fiqh-kəlam məktəbinə başçılıq etmişlər.

Əbuİshaq Şirazi Firuzabadi Nizamiyyə mədrəsəsinin ilk müdiri olmuş, “Fəqihlərin təbəqələri” (“Təbəqat əl-füqəha”) kitabını yazmışdır.

Fəlsəfə ilə xüsusi maraqlanmış, Qədim Yunanıstan, eləcə də Şərq filosoflarının əsərlərini mükəmməl öyrənmiş Əbuhamid Qəzali islam teologiyasını məntiq əsasında işləyib hazırlamışdır. O, “Elmin meyarı” (“Meyar əl-elm”), “Baxışın məhəkki” (“Məhəkk ən-nəzər”), “Düzgün tərəzi” (“əl-Qüstas əl-müstəqim”) əsərlərində peripatetiklərin məntiq istilahlarının məzmununu dəyişdirmiş, onları fəqihlərin, mütəkəllimlərin ixtiyarına vermişdir.

Əbülhəsən Əşəri məntiq müddəaları ilə sünənənin vəhdətini yaratdığı kimi, Əbuhamid Qəzali də Əbülqasim Qüşeyridən sonra mötədil sufizm ilə ortodoksal islamı yaxınlaşdırmağa, bərişdirməyə çalışmış və buna ilk dəfə məhz o, müvəffəq olmuşdur.

Fəxrəddin Razi Azərbaycanla daha çox bağlı idi. İbn Əbi Useybiə xəbər verir: “İmam Fəxrəddin Razi hikməti (fəlsəfəni) Marağada Məcdəddin Cilinin yanında öyrənmişdir... Qazi Şəmsəddin Xoylu Şeyx Fəxrəddin haqqında bizə nəql etdi ki, o demişdir: “Vallah, yemək əsnasında itirdiyim vaxtı elmə sərf etmədiyim üçün təəssüflənirəm. Çünki

vaxt və zaman qiymətlidir. Mərənd qazisi Mühyiddin mənimlə söhbət edərkən dedi ki, Şeyx Fəxrəddin Mərənddə idi. O, atamın dərslərini dediyi mədrəsəyə düşmüşdü. Onun yanında fiqh öyrənirdi. Sonra o özü müs-təqil surətdə hikmət elmləri ilə məşğul olmağa başladı”.

Fəxrəddin Razinin onlarla əsərində fəlsəfi məsələlər sxolastika mövqeyindən şərh edilir.

Əbuhamid Qəzali və Fəxrəddin Razidən təhsil almış azərbaycanlı fəqih-mütəkəllimlər elmi yaradıcılıqla bərabər mədrəsələrdə dərslər demiş, dövlət işlərində çalışmışlar. Onlardan Təbriz nahiyəsinin qazisi Büdeyl Əli oğlu Bərzəndi (...-1082), onun oğlu Əbumənsur Salih (...-1099), “Bağdad fəqih” fəxri adını almış, “ədalətli hüquqşünas” (“fəqih salih”) Əbu Ömər Osman Dərbəndi (1106-cı ildən sonra ölüb), vərəsəlik hüququna dair əsər yazmış Əbdüləziz Əli oğlu Uşnuhi (...-1111), “Mahir hüquqşünas, disputçu” (“fəqih bari münazir”), Deyr əl-Aqulda qazi işləmiş Əbülfəz Məhəmməd Ömər oğlu Urməvi (1067-1152), “dini təlimdə dolaylı sübutda və üsulda görkəmli tədqiqatçı hüquqşünas” (“fəqih, mühəqqiq, fadil, fi elm əl-məzhəb və-l-xələf və-l-üsul”) Əbuəfəs Ömər Əhməd oğlu Zəncani Xətibi (1098-...) və başqalarını göstərmək olar.

Bəzi fəqih-mütəkəllimlərin yaradıcılığında hədisçilik üstünlük təşkil edirdi. Hüseyn Bərdəi (...-1029), Əbdülməlik Beyləqani (...-1103), İsmayıl Gəncəvi (1105-1192) belə alimlərdən idi.

Mənbələr XI-XII əsrlərdə yaşamış bəzi fəqih-mütəkəllim və mühəddis alimlər haqqında məlumat verərkən onların yaradıcılığında daha çox müəllimlik və hüquqşünaslıq fəaliyyətinə diqqət yönəldir. Tacəddin Sübki (1326-1369) “Böyük şafii təbəqələri” (“Təbəqat əşşafiiyyə əl-kübra”) kitabında Əbdürrəhim Rüstəm oğlu Zəncani haqqında deyir: O, Bağdadda Əbumənsur Rəzzazdan fiqh öyrənmiş, Dəməşqdə Mücahiyyə, sonra isə Qəzaliyyə mədrəsələrində dərslər demişdir. Əbdürrəhim Zəncani Bələbəkə qazi olmuş və 1168-ci ildə orada qətl edilmişdir.

Əbülqasim Səd Əli oğlu Zəncani (990-1078) Zəncanda Məhəmməd Übeyd oğlu Zəncaninin, Misirdə Əbu Abdulla Məhəmmədin, Dəməşqdə Əbdürrəhman ibn Yasirin hədislərini dinləmişdir. O, ömrünün son çağlarında Məkkəyə getmiş, orda “Şeyx əl-Hərəm” vəzifəsində nüfuz qazanmışdır. Öz müasirləri Əbülqasim Zəncaninin din məsələlərini mükəmməl bildiyini, hədisçilikdə mötəbərliyini, çox

ibadət etdiyini dönə-dönə xatırlatmışlar. Əbusəd Səmani Əbülqasim Zəncaniyə bəslənən yüksək ehtiramlı belə ifadə edir: “O, hərəmdə görüldükdə Mətaf (Kəbənin ətrafında dolanmaq üçün xüsusi hasarlanmış yer) boşalır, onun əlini öpənlər Qara daşı öpənlərdən çox olur”.

Orta əsr müəllifləri Əbülqasim Zəncanini hədisləri bilməkdə məşhur Şeyx əl-İslam Abdulla ibn Məhəmməd Ənsari ilə müqayisə etmiş, Azərbaycan aliminə üstünlük vermişlər.

Sufilər və əxilər

XI-XII əsrlərin başlıca ideya cərəyanlarından biri təsəvvüf idi. XI əsrə qədər sufi mütəfəkkirlərin fəaliyyətini, ideya istiqamətini iqtisadi və ictimai-siyasi şəraitlə bərabər, əsasən onların fərdi həyat yolları müəyyənləşdirirdi. Bu və ya digər böyük sufi şeyxini özünə mürsid seçib, onun yolunu axıradək ardıcılıqla davam etdirmək cəhdinə o zamankı sufilər arasında az təsadüf edilirdi. Bəzi istisnalar nəzərə alınmazsa mürsid ilə mürid ən yaxşı halda müəllim ilə şagird münasibətində idi. Təriqəti qət etmək, hallara yiyələnmək və hətta qovuşmaq prinsipi hamı üçün ümumi olmaqdan daha çox fərdi səciyyə daşıyırdı. X əsrin sonlarından etibarən sufi icmaları təşkil olunub, geniş yayılmağa başlayır. Ayrı-ayrı şeyxlər öz ətrafında çoxlu müridlər toplayır, onlar üçün tərtib etdikləri ciddi adətlər məramnaməsi üzrə gələcək davamçılarını hazırlayırdılar.

Sufi müridlər bir növ yataqxanalarda (ribat, zaviyə, xənəkə, təkkə), yaxud müstəqil surətdə öz evlərində yaşayırdılar. Ribat və zaviyələrdə bu və ya digər dərəcədə xidmət göstərmək, ümumiyyətlə, görkəmli sufilərdən müəyyən müddət ərzində təlim almaq o dövrün əksər sufiləri üçün demək olar ki, adət şəklinə düşmüşdü. “Sufi şeyx” rütbəsi ən məşhur şeyxlərin icazəsi ilə verilirdi. Öz təlim-tərbiyəsini başa vurmuş mürid mürsidin buyruğu ilə xüsusi qurşaq bağlayır, xırqə geyir və şeyxlərə məxsus papaq qoyurdu.

Sufilik ayrı-ayrı mütəfəkkirlərin təlimlərinə görə şaxələnilib müəyyən ordenlərə (silsilə) çevrilirdi. XII əsrdə Əbunnəcib Sührəvərdinin və onun qardaşı oğlu Əbuhəfs Sührəvərdinin adı ilə bağlı sührəvərdilik, Əhməd ibn Əli Rifainin (1106-1182) adı ilə bağlı rifailik, Əbdülqadir ibn Əbusalih Cili Cilaninin (...-1166) adı ilə bağlı qadiri-lik, Nəcməddin Kübranın (1145-1221) adı ilə bağlı kübravilik, Əhməd ibn İbrahim Yəsəvinin (1078-1166) adı ilə bağlı yəsəvilik və başqa sufi ordenləri yaranmış, sonrakı dövrlərdə formalaşaraq bitkin cərəyanlara çevrilmişdir.

Təsəvvüf mötədil və ifrat olmaqla iki istiqamətdə inkişaf edirdi: mötədil sufilər islam monoteizmindən kənara çıxmırdılar, ifrat sufilər isə az-çox dərəcədə panteizmə meyil göstərirdilər. Azərbaycanda mötədil sufizmin görkəmli nümayəndələri vardı. Onlardan Əbuhefs Ömər Məhəmməd oğlu Sührəvərdi (1063-1137), onun qardaşı oğlu Əbunnəcib Əbdülqahir Abdulla oğlu Sührəvərdi (1097-1168) daha məşhur idilər. Əbunnəcib Sührəvərdi Zəncan yaxınlığındakı Sührəvərd qəsəbəsində anadan olmuş, Bağdada gedib orada Nizamiyyə mədrəsəsində təhsil almışdır. Orta əsr mənbələrində Əbunnəcib Sührəvərdinin ilk gənclik illərində yoxsul həyat sürdüyü söylənilir. Yaqut Həməvi (1179-1229) halal zəhmətlə dolanan mütəfəkkir haqqında yazır: “O, Bağdadda su daşıyar, öz qazancını yeyərdi”.

Çətin güzəran, zəhmətli günlər keçirən Əbunnəcib Sührəvərdi görkəmli alim, böyük sufi şeyxi kimi şöhrət qazanaraq Nizamiyyə mədrəsəsində dərs demiş, bir müddət ona başçılıq etmişdir. Əbunnəcib xalq içərisində böyük nüfuza malik sufi şeyxi kimi tanındığı üçün onun hüququ hakim dairələr tərəfindən toxunulmaz olmuşdu: mütəfəkkir təqib olunan şəxslərə belə öz sufi ribatlarında yer verməkdən çəkinmirmiş. Tacəddin Sübki yazır: Əbunnəcib Sührəvərdi “sultandan, xəlifədən və başqalarından qorxub, ona pənah gətirənləri müdafiə etmiş, onlar təhlükədən sovuşmuşlar”.

Mənbələrdə Əbunnəcib Sührəvərdinin Əbdürrəhim və Əbdüllətif adında iki oğlu yad edilir. Onlardan biri sufi, digəri hüquqşünas alim olmuşdur.

“Təsəvvüfə dair müridlərin davranış qaydaları” (“Adab əl-müridin fi-t-təsəvvüf”), “Allahın gözəl adlarının şərh-i” (“Şərh əl-əsma əl-hüsna”), “Çıraqların qəribəsi” (“Qərib əl-məsabih”) Əbunnəcib Sührəvərdinin başlıca əsərləridir.

Sufi təliminin mötədil qoluna mənsub mütəfəkkirin nəzərində təsəvvüf şəriətdən başlayıb, təriqətdən (mənevə kamillik yolundan) keçərək həqiqətdə sona yetir. Birinci mərhələ elm, ikinci mərhələ əməl və üçüncü mərhələ vergi ilə səciyyələnir. O bu mənada deyir: “Təsəvvüfün əvvəli elm, ortası əməl, axırı ilahi vergidir. Elm muradı aşkar edir, əməl tələbi müəyyənləşdirir, ilahi vergi ümid qayəsinə çatdırır”.

Əbunnəcib Sührəvərdinin sufi təlimi onun əmisinin adını daşıyan qardaşı oğlu Əbuhefs Ömər Məhəmməd oğlu Sührəvərdi (1145-1234) tərəfindən davam və inkişaf etdirilmişdir. O, böyük süfi mütəfəkkir,

hüquqşünas alim olmaqla bərabər görkəmli siyasi xadim, nüfuzlu diplomat idi. Qısa müddət ərzində böyük şöhrət tapdığından xəlifə Nasir li-Dinillahın (1180-1225) rəğbətini qazanmış mütəfəkkir Bağdadda baş şeyx rütbəsini tutmuşdur.

Tarixi mənbələrdən Nasir li-Dinillahın 45 illik hakimiyyəti zamanı xilafətin möhkəmləndiyi göstərilir. Hinduşah Naxçıvani (XIV əsr) Nasir xəlifənin geniş məlumatla malik olduğunu, fiqhi dərindən bildiyini, habelə hədislərə dair “Ariflərin ruhu” (“Ruh əl-arifin”) adlı kitab tərtib etdiyini yazır. Həmin dövrdə xilafətin ictimai-siyasi həyatında türklərin (azərbaycanlıların) geniş fəaliyyət göstərmələri faktı diqqəti cəlb edir: Əbunnəcib Sührəvərdi, Məhəmməd Hibbətulla oğlu Səlməsi və başqalarının Nizamiyyə mədrəsəsində dərslər demələri, Xilafət divanına nəzarət etmək vəzifəsinin Yunis Müzəffər oğlu Urməviyə tapşırılması və i.ə. Görünür, bu, xəlifənin özünün yarımtürk olması ilə bağlıdır; onun anası Zümrüd xanım türk qızı idi.

Şihabəddin Əbuhəfs Sührəvərdi mühüm işlərdə xilafət üçün elçilik (səfirlik) etmiş, diplomatik danışıqlar aparmışdır. Bu cəhətdən Əbuhəfs Sührəvərdinin müsəlman Şərqiyyənin mədəni, ictimai-siyasi həyatında özünəməxsus yeri vardır.

Azərbaycanda XI-XII əsrlərdə sufizmin ifrat qoluna mənsub mütəfəkkirlərə gəldikdə, onlardan Məhəmməd Bakuvi və Əbülfərəc Zəncani məşhurdurlar. Əbu Abdulla Məhəmməd ibn Übeydulla İbn Bakuyə (İbn Bakı) Bakuvi (Bakuyi) Şirazi Həllacın görkəmli davamçılarından biri, İbn Xəfifin (...-982) mürididir. O, Şirazda, Nişapurda və başqa şəhərlərdə yaşamışdır. İlk qaynaqların verdiyi məlumatla görə, mütəfəkkirin ölümü təxminən 1037-ci ilə düşür. Məhəmməd Bakuvinin ərəb dilində aşağıdakı traktatları vardır: “Həllacın həyatının başlanğıcı və sonu” (“Bidayət hal əl-Həllac və nihayətuh”), “Sufilərin hekayətləri” (“Hikayət əs-sufiyyə”) “Ariflərin xəbərləri” (“Əxbər əl-arifin), “Qafillərin xəbərləri” (“Əxbar əl-ğafilin”). Birinci traktatı L.Massinyon fransızcaya tərcüməsi ilə birlikdə 1914-cü ildə Parisdə çap etdirmişdir. İkinci traktatın əlyazması nüsxələrindən biri İstanbul Ayasofiya kitabxanasında saxlanılır. Bəzi mənbələrdə Məhəmməd Bakuvi əşəriyyətin nümayəndəsi kimi də göstərilir. Mütəfəkkirin hədislər toplaması faktı eyni zamanda onun süni hüquqşünas alim və sxolast olmasını söyləməyə əsas verir.

Məhəmməd Bakuvi ömrünün axır çağlarında (90 yaşdan sonra) Şiraz yaxınlığında bir mağaraya çəkilib orada yaşamışdır. Mütəfəkk-

kirin həmin yerdə məzarı “Bakuhi”, yaxud bu sözün təhrifi olaraq “Baba Kuhi” adlanır. XIX əsrdə Rzaquluxan Hidayətin “İnsan” və “Kuhi” təxəllüslü şair Əli Şirazinin bir şeir divanını Bakuviyə mənsub bilməsi həqiqətdən uzaqdır. Şiəliyi qızğın tərənnüm edən həmin divan məzmun və üslubca XVI əsrə uyğundur.

İfrat sufi mütəfəkkir Əbülfərəc Zəncani eyni zamanda da “Əxi” adını daşımış, Əxi Əbülfərəc Zəncani kimi tanınmışdır. Mütəfəkkir 1062-1065-ci illər arasında Zəncanda vəfat etmişdir.

XII əsrdə Sədəddin Mahmud Əbülqasım oğlu Təbrizi də əxi olmuşdur. Mütəfəkkiri “kəmalə çatmış arif, təriqət mürşidi, həqiqət və gerçəklik rəhbəri” adlandırmış, onun 10 oktyabr 1181-ci ildə vəfat etdiyini xəbər vermişlər.

Təsəvvüfdəki bir sıra etik-əxlaqi və ictimai-siyasi fikirlər o dövrdə mövcud əxilik, mələmətilik və qələndərlik cərəyanlarının ideologiyası ilə çulğalaşmışdır. Sufi mütəfəkkirlərdən bəziləri həmin cərəyanlarla maraqlanmış, onların müəyyən ideyalarını təbliğ, bəzi müddəalarını tənqid etmişlər.

Orta əsrlərdə əxilər müxtəlif ictimai mövqə tuturdular. Mənbələrin verdiyi məlumatlarda əxi kəndlidir, tacirdir, ətrafına müridlər toplamış sufidir, ilahiyat alimidir, əmirdir, qazidir və ələlxüsus sənətkardır. Əxi icmalarının üzvləri bəzi sufi təşkilatları kimi nəzir-niyaz hesabına yaşamır, öz halal zəhmətləri ilə dolanırdılar. Əxilər sünni məzhəbinə mənsub sayılısalar da fikir azadlığına, əqidə sərbəstliyinə pis baxmırdılar. Əbülqasım Qüşeyri əxiliyin ideologiyası – fütüvvə (cömərdlik) haqqında söz açarkən yazır ki, onun nümayəndəsi evində yemək yeyən şəxsin övliya, yaxud kafir olmasının fərqi yoxdur. Bu ideologiyanın əsasında humanizm, ictimai bərabərlik, sosial ədalət durur: “Fütüvvə odur ki, özün ədalətli olub, başqasının da ədalətli olmasını tələb edirsən”.

Əbülqasım Qüşeyri “Təsəvvüf elminə dair traktat” (“Ər-Risalə fi elm ət-təsəvvüf”), İbn Ərəbi (1165-1240) “Məkkə fəthləri” (“əl-Fütuhət əl-məkkiyyə”) kitablarında əxilərin ideologiyasının şərhinə xeyli yer vermişlər. Əbuhəfs Sührəvərdi bu mövzuya ayrıca əsər həsr etmiş, mələmətilik və qələndərlik haqqında mötəbər fikirlər söyləmişdir.

Daxilən salih əməllərlə məşğul olan mələmətilər zahirən özlərini günahkar göstərir, danlağa məruz qoyurdular (mələmət-danlaq). Əbuhəfs Sührəvərdi yazır: “Mələməti o kəsdir ki, xeyiri izhar etmir, şəri gizlətmir. Bu o deməkdir ki, mələmətinin damarlarından səmimiyyət

təamı keçmişdir. O özünü sidq ilə doğrultmuşdur”. Həqiqi simalarını gizlətmək mələmətilər üçün əsas prinsip sayılır: “İstəməz ki, birisi onun halı və əməlləri ilə tanış ola”.

Şəriət qaydalarını pozmaqda ittiham edilən qələndərilər dini ayinlərə etinasız yanaşır, namaz qılmır, oruc tutmur, rəsmi adətlərə riayət etmədilər.

Sufilərdən fərqli olaraq əxilik, mələmətilik və qələndərilik yalnız praktiki səciyyə daşıyırdı, nəzəri məsələlərə nüfuz etmir, idraki məqsədə yönəlmirdi.

Sufilik vahid, yekcins təlim olmadığı üçün onun vahid antologiyasından, vahid qnoseologiyasından danışmaq çətindir. Buna görə də ümumiyyətlə, sufizmin yox, müəyyən bir sufi mütəfəkkirin, yaxud müəyyən qrupa mənsub sufi mütəfəkkirlərin dünyagörüşü, fəlsəfəsi haqqında konkret fikir söyləmək mümkündür.

Sufilərin dünyagörüşü

Sufilərin dünyagörüşünün ya monoteist, ya da bu və ya digər dərəcədə panteist məzmun daşıdığını nəzərə alaraq, ilk növbədə, həmin mütəfəkkirlərin yaradıcılığında “monoteizm” və “panteizm” anlayışlarını ifadə edən terminlərə diqqət yetirilməlidir. İslamda, eləcə də müsəlman sxoastlarının əsərlərində “monoteizm” ət-tauhid termini ilə ifadə olunur. Mötədil sufilər bu terminin məzmununa bir qədər mistik ünsürlər qatsalar da onu yenə də “monoteizm” kimi başa düşmüşlər. İfrat sufilərə gəldikdə, onlar ət-tauhid terminini panteizm mənasında anlamağa çalışmışlar.

İslamda ət-tauhid “Allahdan başqa ilahi yoxdur” (“La ilahə illəllah”) hökmü ilə Allahın birliyini iqrar etməkdir. Sufilər bu təbiri dəyişib, “Ondan başqa O yoxdur”; “Səndən başqa Sən 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 vücudə gəlir. Cüneyd Bağdadi yazırdı ki, “Haqq sənə məxsus “sən”i öldürür, özünə məxsus “Sən”i dirildir”, “bilavasitə Allahla birgə mövcud olursan”. İfrat sufilərə gəldikdə, onlar “Mən”i həm Allah, həm də insan yerində işlədərək, “İnsan” ilə “Allahı” eyniləşdirmişlər: “Məni görən kəs haqqı görmüşdür”, “Məndən başqa ilahi yoxdur”, “Sufi Allahdır”, “Mən haqqam”. Həllac insani təbiət ilə ilahi təbiət arasında yalnız yenilik ilə qədimlik sarıdan fərq görürdü.

“Panteizm” orta əsr Şərq mütəfəkkirlərinin əsərlərində adətən əl-hülul (təcəssüm) və əl-ittihad (birləşmə) terminləri ilə ifadə edilir. Əl-Hülul ilahi təbiətin insanda təcəssüm etməsini, insani təbiətin ilahiyə çevrilməsini göstərir, əl-ittihad isə insani və ilahi başlanğıcın birgə mövcudluğu deməkdir. Ortodoksal islam ideoloqları panteist filosofları həm əl-hüluli (əl-hülul tərəfdarı), həm də əl-ittihadi (əl-ittihad tərəfdarı) adı ilə ittiham etmişlər.

Tədqiqatçılar sözüün əsil mənasında panteizmin Yaxın və Orta Şərqdə XII əsrin sonunda meydana çıxdığını göstərmişlər. İ.P.Petruşevski yazır ki, “XII əsrin sonuna qədər sufizmin panteist fəlsəfəsi haqqında deyil, yalnız panteizmə meyil haqqında, sufilər içərisində panteist əhval-ruhiyyə haqqında danışmaq olar; belə bir fəlsəfə ancaq İbn Ərəbinin zəmanəsindən etibarən meydana çıxmışdır”. Sufizmdə panteist sistemi ilk dəfə İbn Ərəbinin (1165–1240) işləyib hazırlaması haqqındakı müddəa digər tədqiqat əsərlərində də söylənilmişdir.

Mühyidin Məhəmməd ibn Əli ibn Ərəbi Cənubi İspaniyanın Murşiya şəhərində anadan olmuşdur. O, mükəmməl təhsil görmüş, o dövrdəki müxtəlif fəlsəfi təlimləri öyrənmişdir. Mütəfəkkir XII əsrin sonlarında Sevilyadan şərqə doğru səyahət etmiş, axırda Kiçik Asiyaya gəlib, Konyada yaşamışdır. “Məkkə fəthləri” (“Fütuhat əl-məkkiyyə”), iyirmi cildə “Quranın təfsiri” (“Təfsir əl-Quran”) və “Hikmətlərin əsas mənalari” (“Füsus əl-hikəm”) onun məşhur kitablarıdır.

Əsərlərində sufizmin panteist fəlsəfəsi ibn Ərəbidən hələ yarım əsrdən əvvəl Azərbaycan filosofu Eynəlqzat Miyanəcinin (1099–1131) əsərlərində dolğun şəkildə öz ifadəsini tapmışdır. Onun təlimində sufilərin panteist ideyaları və peripatetik filosofların təbii-elmi görüşləri məharətlə birləşdirilir. Eynəlqzat Miyanəci Allahı mövcudatın özündə, onunla eyniyyətdə bir başlanğıc saymaqla buraya yalnız insani və ilahi başlanğıcları deyil, maddi və mənəvi olan hər şeyi daxil etmişdir.

Şərq

peripatetikləri

Orta əsrlərdə Şərq peripatetizmi fəlsəfi fikrin əsasını, nüvəsini təşkil edirdi. Fəlsəfə deyilərkən, ilk növbədə, dünyəvi elmləri özündə toplayan bu təlim yada düşürdü. XI–XII əsrlərdə müsəlman ölkələrində Əbu Reyhan Biruni (973–1048), İbn əl-Heysəm (965–1038), İbn Sina (980–1037), Bəhmənyar (993–1066) və İbn Rüşd (1126–1198) elmi, fəlsəfi əsərləri ilə bəşər mədəniyyəti xəzinəsini zənginləşdirmişlər.

Yaxın və Orta Şərq ölkələrində təbiətşünas alimlərin, məntiqçi filosofların yetişməsində İbn Sinanın xidmətləri böyükdür. Onun

şagirdləri içərisində müxtəlif ölkələrin nümayəndələri vardı. Əsas dərs kitabları alimin öz əsərləri idi. Mənbələrdə deyilir: “Elm öyrənənlər hər gecə onun evində yığışırdılar. Əbuübeyd “Şəfa” (“əş-Şifa”) kitabını, Məsumi “Tibb qanunu” (“əl-Qanun fi-t-tibb”) kitabını, İbn Zilə “İşarələr və qeydlər” (“əl-İşarat” va-t-tənbihat”) kitabını, Bəhmənyar isə “Hasil edən və hasil olunan” (“əl-Hasil va-l-məhsul”) adlı kitabı növbə ilə oxuyardılar. Dərs sübh açılana qədər davam edərdi”.

XI əsrdə İbn Sinadan sonra peripatetizmin – məntiq, metafizika və təbiət elmlərinin inkişafı bilavasitə Azərbaycan filosofu Əbülhəsən Bəhmənyarın adı ilə bağlıdır.

Aristotel ənənələri, peripatetik fəlsəfə Yaxın və Orta Şərq ölkələrində Bəhmənyardan sonra da öz inkişafını davam etdirmişdir. Peripatetizmə dair yeni-yeni əsərlər yazmaqla bərabər, Aristotelin və onun Şərq davamçılarının kitabları ayrı-ayrı mədrəsələrdə tədris edilir, geniş miqyasda yayılırdı.

Azərbaycanda peripatetizmin görkəmli nümayəndələri haqqında o dövrün fəlsəfə tarixçiləri qiymətli məlumat vermişlər. “Şərif” ləqəbi ilə tanınmış Şihabəddin Maraği təxminən XI əsrin sonlarında yaşamış Azərbaycan filosoflarından. Onun “Dialektika” (“əl-Cədəl”) kitabı məntiqə dair qiymətli vəsaitlərdən sayılır. Seyfəddin Amidinin (1156-1233) “Dialektika elminə dair ümid qayəsi” (“Ğayət əl-əməl fi elm-əl-cədəl”) kitabı Şihabəddin Marağinin əsərinin şərhinə həsr edilmişdir. Azərbaycan filosofunun “Dialektika” traktatından başqa alimlər də bəhrələnmişlər.

“İslam filosoflarının tarixi” kitabında XI-XII əsrlərdə yaşayıb-yaratmış daha üç azərbaycanlı peripatetik filosof – Əbusəid Urməvi, Abdulla Urməvi və Əbusəd Təbrizi haqqında ilk mühüm məlumat verilir. Zəhirəddin Beyhəqi yazır: “Əbusəid Urməvi hikmət zirvəsinə çatmış filosof, ədəbiyyatı dərinədən bilən nəzm və nəsr əsərlərinin müəllifi idi”. “İlahi haqqında kitab” (“Kitab fi-l-ilahi”), “Məntiqə dair traktat” (“ər-Risalə fi-l-məntiq”), “Evklidin kitabından birinci və ikinci məqalənin şərh” (“Şərh əl-məqalətəyn əl-ula va-s-saniyə min kitab Üqlidis”) onun əsərlərindəndir.

Abdulla Urməvi təbiətşünas alimdir. Zəhirəddin Beyhəqi onun barəsində yazır: “Həkim Abdulla Urməvi Bağdadda təbib, gözəl keyfiyyətli, yaxşı əxlaqlı filosof idi”.

Əbusəd Təbrizi haqqında da geniş məlumat yoxdur. Onun 1123-cü ildən bir qədər əvvəl Beyhəq şəhərinə səfər etdiyi məlumdur. Əbusəd

Təbrizi “hikmət, xüsusən fəlsəfi kateqoriyalar sahəsində məşhurdur” – deyən fəlsəfə tarixçisi Azərbaycan mütəfəkkirinin yaradıcılığından bəzi nümunələr vermişdir.

Əndələsdə (İspaniya) yaşamış İbn Rüşd (Averroes) bir sıra orijinal elmi-fəlsəfi əsərlərin müəllifi olmaqla bərabər Stagirit irsinin düzgün şərhçisidir. Əndələs filosofu işraqilik fəlsəfəsini təəssübkeş islam ideoloqlarının hücumlarından qorumuş, fəlsəfənin də, şəriətin də müddəalarını həqiqət saymışdır. O, fəlsəfəni “şəriətin dostu və süd bacısı” adlandırmışdır.

Şərq peripatetizminin sistemi

Şərq peripatetikləri Aristotelin elmlərin təsnifatı nəzəriyyəsinə əsaslanaraq öz sələflərindən aldıkları fəlsəfəni nəzəri və əməli olmaqla iki hissəyə böldürlər. Birinci hissəyə metafizika, təbiyyat, və riyaziyyat, ikinci hissəyə isə etika, mənzil-məişət məsələləri və siyasət daxil edilirdi. Məntiqə gəldikdə, Şərq peripatetikləri onu gah fəlsəfənin nəzəri və əməli hissələrindən sonra üçüncü bir hissə zənn etmiş, gah da nəzəri hissənin tərkibinə salmışlar.

Andronik Rodoslu miladdan əvvəl I əsrdə Aristotelin əsərlərini mövzulara görə düzüb nəşr etdirərkən Varlıq məsələsinə dair bir neçə kitabı “Fizika” kitabından sonra siyahıya almış, ona “Metafizika” (hərফən: “Fizika”dan sonrakı) sərlövhəsini qoymuşdu. Beləliklə, Aristotelin gah “Varlığın başlanğıclarına dair”, gah “Fəlsəfə”, gah “İlahi haqqında elm”, gah da sadəcə “Hikmət” adlandırdığı traktatları əhatə edən kitaba “Metafizika” deyilməsi tamamilə təsadüfi olmuşdur. Həmin traktatlarda ilk səbəb, ilk mahiyyət bərəsində mücərrəd mühakimələr yürüdüldüyündən, sonralar bu mövzuya təbiət fəvqündəki məsələlər kimi baxılmışdır.

“Metafizika” ərəbdilli fəlsəfi ədəbiyyatda həmin təbire hərफən mütəbiq “Mabəd ət-təbiə” (“Təbiətdən sonrakı”) termini ilə ifadə edilmişdir. Lakin bəzi Şərq peripatetikləri metafizika mövzusunda yazdıqları əsərlərə başlıq qoyarkən Birinci müəllimin təbیرini saxlamışlar. Yəqub Kindinin “İlk fəlsəfə”, Əbusəid Urməvinin “İlahi haqqında kitab”ı buna misal ola bilər.

Şərq peripatetizmi İbn Sinanın və onun şagirdlərinin əsərlərində özünün dolğun, mükəmməl ifadəsini tapmışdır. Metafizika peripatetizmin sistemində mühüm yer tutduğundan orta əsrlərdə filosofları qruplara bölərkən Şərq peripatetiklərini metafizik filosoflar kimi

səciyyələndirmişlər. O dövr filosoflarının və fəlsəfə tarixçilərinin əsərlərində metafizika mütləq varlıq haqqında elm kimi təqdim edilir, İbn Sina metafizikanın ali elm adlandırıldığını qeyd edərkən göstərir ki, burada araşdırılan şeylərin mövcudluğu hissi olanların materiyası ilə bağlı deyildir. Belə ki, onları materiyasız və hərəkətsiz təsəvvürə gətirirlər, məsələn, əql, varlıq, vəhdət, səbəbiyyət, səbəb əlaqəsi və s. İbn Sina öz fikrini aydınlaşdıraraq yazır ki, metafizika materiyaya və hərəkətə zəruri surətdə ehtiyac duymayan şeylərin xarakterini dərk edir. Həm də o şeylərdən bəziləri materiya ilə bağlı ola bilməz, məsələn, əql və mütləq gerçəklik, bəziləri isə materiya və hərəkət ilə birləşə bilər, ancaq bu, zəruri olaraq onların təbiətindən irəli gəlir, məsələn, səbəbiyyət – cisimdə də ola bilər, əql keyfiyyətində də ola bilər. İbn Sinanın fikrincə, ali elmin mövzusu ayrı-ayrı şeylər deyil, məhz mütləq varlıqdır.

Bəhmənyarın fəlsəfi təlimində metafizika varlıqdakı şeylərin əvvəlcisində, ilk səbəbə görə olan elmdir. “Metafizikanın mövzusu” traktatında deyilir: “Metafizika adı ilə tanınmış elmin mövzusu mövcudata görə mövcuddur, mətləbləri isə şərtsiz mövcud olan varlıqla əlaqədar şeylərdir”. Bu fikir “Təhsil” kitabında da iqrar edilir. Orada deyilir: “Bu elmin mövzusunu bütün şeylərin ümumi cəhəti təşkil edir. O, mövcud olana, yəni varlığa görə mövcuddur”.

Metafizikanın mövzusu özünün əhatə etdiyi məsələlərin ümumiliyinə görə digər elmlərin mövzusundan seçilir. Bəhmənyar bununla əlaqədar olaraq yazır ki, təbiyyat və riyaziyyat elmlərində cismin və kəmiyyətin mövcudluğu məsələsi tədqiq edilmir. Belə məsələlər metafizikada araşdırılır. Digər elmlərin mövzuları bu elmin mövzusu üçün mahiyyətə məxsus aksidensiyalardır.

Azərbaycan filosofunun bu fikri Aristotelin fəlsəfi konsepsiyasına uyğundur. Birinci müəllim “Metafizika” kitabında yazırdı ki, öz-özülüyündə mövcud varlığı və ona xas olanı tədqiq edən bir elm vardır. Bu elm ayrıca elmlər adlananlardan heç biri ilə eyni deyildir. Zira başqa elmlərdən heç biri öz-özülüyündə mövcud olanın ümumi təbiətini tədqiq etmir, onların hamısı mövcudatın müəyyən bir hissəsini özünə ayıraraq götürərək həmin hissəyə xas olanı tədqiq edir, məsələn, riyazi elmlər. Biz başlanğıcları və ali səbəbləri axtardığımız üçün aydındır ki, onlar hər hansı özü mövcud olanın (physeos tinos kath, hauten) başlanğıcları və səbəbləri olmalıdır. Əgər şeylərin ünsürlərini axtaranlar həmin başlanğıcları da axtarırlarsa, onda onların axtardıqları ünsürlər

nə isə təsadüfi mövcud olanın ünsürləri olmalıdır. Buna görə də öz-özlüyündə mövcud olanın ünsürləri mövcud olmalıdır və öz-özlüyündə mövcud olanın ilk səbəblərini dərk etmək bizim üçün zəruridir.

Metafizika elminin mətləblərini təşkil edən şərtsiz varlıqla əlaqədar şeylərə gəldikdə, Əbülhəsən Bəhmənyar göstərir ki, onlar mövcudat üçün ya növlər, ya da aksidensiyalar kimidir. Bəhmənyarın metafizikasında “varlıq”, “substansiya”, “aksidensiya”, “cisim”, “materiya” və “forma” anlayışları geniş şərh edilir. Bir sözlə, metafizikada, filosofun özünün dediyi kimi, “bütün elmlərin möhtac olduğu müqəddimələr” araşdırılır.

Şərq peripatetizmində “aşağı elm” – “təbiiyyat” (“ət-təbiiyyat”, yaxud “əl-elm ət-təbii”, yaxud da “elm ət-təbiə”) termini Aristotel fəlsəfəsindəki “fizika” termininə mütabiqdir. Birinci müəllimin fizikası hərəkət edən varlıq haqqında və əsas etibarilə materiyadan ayrı mövcud olmayıb, tərif verilə bilən mahiyyət haqqında elmdir. İbn Sina buna uyğun olaraq “Bilik kitabı” əsərində yazır: “Fizika elə hallar haqqında elmdir ki, onların təsəvvürü materiyadan ayrılmazdır. Bu elmin mövzusu hissi cisimdir”. Aristotelin təlimində olduğu kimi, ərəbdilli peripatetiklərin yaradıcılığında da fizika sözün ən geniş mənasında bütün təbiət elmlərini, təbiətsüənəslığın fəlsəfi məsələlərini ifadə edir.

Bəhmənyar “Əyani mövcud şeylərin halları” kitabında yalnız hərəkət edən varlıq və materiya ilə bağlı mahiyyət haqqında deyil, ümumiyyətlə, “əyani mövcud şeylər” haqqında söhbət açır, səbəb ilə nəticə arasındakı münasibəti ətraflı nəzərdən keçirir, nəticə olan şeylərin tədqiqini aparır.

Əbülhəsən Bəhmənyarın riyaziyyata dair baxışı da Aristotelin və onun Şərq davamçılarının təliminə uyğundur. Öz sələfləri kimi o da yazırdı ki, riyaziyyatda miqdar cəhətdən cismin kəmiyyətinin hallarından bəhs edilir.

Şərq peripatetiklərinin sistemində varlıq haqqında təlim metafizika və təbiiyyat qisimlərində, idrak nəzəriyyəsi təbiiyyatın son hissələrində və məntiq qisimində araşdırılır. Şərq peripatetiklərinin fikrincə, varlığa məntiqi tərif etmək mümkün deyildir. “Təhsil” kitabında deyildiyi kimi, o, təsəvvürdə daha ilkindir, zira onun üçün nə cins, nə də fərqləndirici əlamət vardır. Bir sözlə, varlığı tanıdacaq daha ümumi bir şey yoxdur. Bu müddəə İbn Sinanın varlıq təliminə uyğundur. “Bilik kitabı” əsərində deyilir ki, varlıq əqlə tərifsiz və təsvirsiz dərk edilir. Onun cinsi

və növü olmadığından tərifsizdir, çünki ondan daha ümumi bir şey mövcud deyildir. O, təsvirə də gəlmir, çünki hər şeydən daha artıq məlumdur.

Hər şeyin ilkin əsası, başlanğıcı hesab edilən varlıq öz-özlüyündə aşkar olduğundan Şərq peripatetiklərinin rəyincə, onu yalnız özünə görə anlamaq lazımdır. Bəhmənyarın fikrinə əsasən varlığın məntiqi tərifinin yoxluğu üzündən onun şərhində çoxları səhvə yol vermişlər. Filsofa görə, həmin şəxslər varlığın real gerçəkliyinə onun təsir edən və təsirlənən olması baxımından yanaşdıqları üçün məsələnin mahiyyətini açma bilməmişlər. Zira təsir edən və təsirlənən şeylər mövcudatın qisimləridir. Mövcudat təsir edən və təsirlənən şeylərdən daha artıq dərəcədə məlumdur.

Şərq peripatetiklərinin antologiyası mövcudatın mərtəbələrinin vahid başlanğıcdan, ilk səbəb olan varlıqdan meydana çıxdığını təsdiqləyən neoplatonçu emanasiya nəzəriyyəsinə əsaslanır. Ərəbdilli peripatetiklər bu nəzəriyyəni eynilə təkrarlamamış, onu öz təlimlərinə uyğun şəkildə işləyib hazırlamışlar. Şərq aristotelçilərinin emanasiya nəzəriyyəsi neoplatoniklərin emanasiya nəzəriyyəsindən istər terminologiya, istərsə də məzmun etibarilə bir sıra cəhətdən fərqlənir. Məsələn, Plotinin fəlsəfəsindəki “vahid” anlayışı Farabi, İbn Sina və Bəhmənyarın əsərlərində əsas etibarilə “vacib varlıq” termini ilə verilir. Yaxud neoplatonçuların “üçlük” (“triada”) anlayışına vahid, əql və nəfs daxil olduğu halda, ərəbdilli peripatetiklərin “üçlük” (“əl-salus”) anlayışına əql, nəfs və cisim daxildir.

Şərq peripatetiklərinə görə, vacib varlıq, ilk səbəb özünü anlayan əqli varlıqdır. Onun öz-özlüyündə olan əqlindən zəruri surətdə ilk əql, yəni ilk nəticə hasil olur. “Bu nəticə tək mahiyyətdir, bəsitdir, çünki yeganə səbəbdən zəruri surətdə meydana çıxmışdır. O, xalis, bəsit bir əql olmalıdır”. Bununla belə, peripatetik filosofların fikrincə, bu ilk nəticədə üç cəhətə görə – onun ilk səbəbə, öz mahiyyətinə və öz imkanına nisbətə görə çoxluq vardır. Bunun sayəsində ikinci əqldən üçüncü əql, göy sferasının nəfsi və göy sferasının cismi meydana çıxmış, emanasiya bu qayda üzrə onuncu əqlin (Ay sferasının fəal əqlinin), ünsürlər aləminin və insan nəfslərinin meydana çıxmasına qədər davam etmişdir.

Azərbaycan, ümumiyyətlə, Şərq peripatetikləri idrak prosesinin hissi və əqli olmaqla iki mərhələdən keçdiyini göstərmişlər. Onlar idrakın hər iki formasını izah edərkən o dövrdə qazanılmış yüksək elmi nailiyyətlərə

arxalanmış, mühüm qnoseoloji məsələlərin qoyuluşunda və həllində əsasən Birinci müəllimin – Aristotelin əsərlərinə istinad etmişlər.

Şərq peripatetiklərinin Şərq nəzəriyyəsi ortodoksal sxolastların təliminə zidd idi. Belə ki, mütəkəllimlər idrakda istər hissini, istərsə də əqlin qüvvəsinə inamsız baxmış, onlara şübhə ilə yanaşmışlar. Məsələn, Əbuhamid Qəzali “Yanılmadan xilas edən” (“əl-Münqiz min əddalal”) traktatında yazır: “Hissi məlumatlara inam haradandır? [Hisslərdən] ən qüvvətli görmədir. Budur, kölgəyə baxdıqda onu tərənəmiz, dayanmış görürsən və hərəkət etmədiyini iddia edirsən. Ancaq təcrübə və müşahidə ilə bir saatdan sonra bilirən ki, o, hərəkət edir, özü də kəskin sıçrayışla deyil, tədricən, zərrə-zərrə, dayanmadan hərəkət edir. Habelə ulduza baxdıqda onu dinar boyda kiçik görürsən. Ancaq həndəsi dəlillər göstərir ki, o, ölçüdə yerdən böyükdür. Başqa hissi məlumatlar da onun kimidir. Hakim Hiss öz hökmünü verir, Hakim Əql isə onu təkzib edir, müdafiəsinə heç bir yol qoymadan ondakı yalanı üzə çıxardır.

Hissi məlumatlara da inam itdikdə düşündüm: “Bəlkə yalnız əqlin məlumatlarına inanmaq lazımdır? Axı, onlar aksiomlardan ibarətdir. Məsələn, deyirik: “Üçdən on çoxdur”, “İnkər və iqrar vahid şeydə bir yerə sığa bilməz”, “Vahid şey həm meydana çıxmış, həm də qədim, həm mövcud, həm də qeyri-mövcud, həm vacib, həm də qeyri-mümkün ola bilməz”.

Bu zaman hissi məlumatlar deyir: “Nəyə görə əminsən ki, əqli məlumatlara inamın hissi məlumatlara inamın kimi deyildir? Sən bizə inanmışdın. Sonra hakim Əql gəlib bizi təkzib etdi. Əgər hakim Əql olmasaydı, bizə inanmaqda davam edərdin. Bəlkə, əqli idrakın arxasında da başqa bir hakim var. Hakim Əql meydana çıxıb hissini hökmünü təkzib etdiyi kimi, o da meydana çıxıb əqlin hökmünü təkzib edər”.

Əbuhamid Qəzalinin hissini və əqlin hökmlərini şübhə altına almaq cəhdi peripatetiklər tərəfindən təkzib edilmişdir.

Beləliklə, Şərq peripatetikləri, o cümlədən XI-XII əsrlərdə yaşamış Azərbaycan peripatetikləri maddi aləmin dərk olunması məsələsinə müsbət yanaşmışlar. Həmin filosofların fikrincə, insan bütün bilikləri hissi və məntiqi idrak yolu ilə yalnız xarici aləmin təsiri altında əldə edir, zira xarici aləm idrakın yeganə mənbəyidir. Şərq peripatetiklərinin idrak nəzəriyyəsi orta əsrlərdə Yaxın və Orta Şərq ölkələrində spektisizm və aqnostisizm qarşı mübarizədə böyük rol oynamışdır.

Məntiq elmi bəşər fəlsəfəsi tarixində iki istiqamətdə inkişaf etmişdir. Onlardan birinin mənbəyi qədim yunan məntiqindən, xüsusən Aristotel məntiqindən, digərinin mənbəyi hind məntiqindən ibarətdir. Yunan məntiqi sonralar Avropa və müsəlman Şərqi ölkələrində, hind məntiqi isə Çin, Yaponiya, Tibet, Monqolustan, Seylon və İndoneziyada yayılmışdır.

Müsəlmanlar arasında məntiqin geniş intişar tapması qədim yunan fəlsəfəsindən mövcud kitabların ərəb dilinə tərcüməsi ilə bilavasitə əlaqədardır. Lakin müsəlman Şərqi ölkələrində hind məntiqi səpkinsində yazılmış traktatlar da vardır.

Ərəbdilli peripatetiklərin məntiqi bütövlükdə Birinci müəllimin “Orqanon”, “Poetika”, “Ritorika” və Porfirinin “İsaqoqe” əsərlərinə istinad edir. Lakin Şərq filosofları öz sələflərindən aldıkları məntiqi sadəcə olaraq təkrarlamamış, onu yeni müddəalarla zənginləşdirmişlər.

Şərq peripatetiklərinin əsərlərində məntiq həm elm, həm sənət, həm də alət kimi səciyyələndirilmişdir. Fikirləri ölçdüyü üçün onu tərəzi də adlandırmışlar. Əbunəsr Farabi yazır ki, məntiq sənəti əqli kamilləşdirən, idrakda insanı düzgün yola, həqiqətə yönəldən, onu yanılmadan qoruyan, səhvə yol verilib verilmədiyini yoxlayan qaydalar məcmusunu öyrədir. İbn Sinaya görə, məntiq elə bir elm, yaxud sənətdir ki, onun vasitəsilə zehnin məlumdan məchula keçməyinin müxtəlif yolları aşkar edilir. Bəhmənyara gəldikdə, o öz sələflərinin baxışlarını inkişaf etdirmişdir. Azərbaycan filosofu yazır: “Məntiq haqqında deyilə bilər ki, o, ümumiyyətlə elmin bir hissəsidir, çünki məchulu arayır; deyilə bilər ki, o, alətdir, çünki özündən başqa (elmlərdə) tətbiq edilir. Deməli, məntiq alət olduğuna görə ondan daha ümumi bir anlayış, “elm” anlayışı onun predikatı olur. Bu ona bənzəyir ki, müəyyən insan “insan” olduğuna görə özündən daha ümumi bir anlayış, “canlı varlıq” anlayışı onun predikatı olur, deyilir: “İnsan canlı varlıqdır”.

Bəhmənyarın fikrincə, alətin (metodun) özü də “elm” anlayışına daxildir. Bu mənada, məntiqin ümumiyyətlə elmin hissəsi olması ilə alət olması arasındakı fərq biri daha xüsusi, digəri daha ümumi iki anlayış arasındakı fərq kimidir. Müəyyən bir elmin aləti olan şey ümumiyyətlə, elmin bir hissəsidir, əksinə deyildir.

Şərq peripatetiklərinin, o cümlədən İbn Sina və Bəhmənyarın təlimində məntiqin mövzusunu hissi qavrayışın verdiyi məlumatlardan sonra qazanılan anlayış və müddəalar, onların təbirincə, “ikinci əqli məlumatlar” təşkil edir. “Təhsil” kitabında deyilir: “Məntiqin mövzu-

suna gəldikdə, o, birinci əqli anlayışlara istinad edən ikinci əqli məlumatlardır. Bu, mütləq surətdə əqli anlayış cəhətdən deyil, məlumdan məchula gedib çıxmağı təmin edən keyfiyyət cəhətdəndir”.

Bu fikir “İzahat” kitabında eynilə öz əksini tapmışdır. Əbunəsr Farabi kimi Bəhmənyar da məntiqi qrammatika və əruz ilə tutuşdurub, onlar arasındakı uyğun və fərqli cəhətləri göstərmişdir. “Təhsil” kitabında deyilir ki, məntiqin anlayışa (düşüncəyə) nisbəti qrammatikanın sözə və əruzun şeirə nisbətidir. Bununla belə, Azərbaycan filosofu yazır: “Sağlam fitrət və sağlam zövq qrammatikanı və əruzunu öyrənmədən keçinə bilsə də, insanın fitri qabiliyyəti ağıl işlətməkdə əsas etibarilə bu aləti qabaqcadan hazırlamağa möhtacdır”.

Hind məntiqi başlıca olaraq fəlsəfi disputları ifadə edir. Onun yaradıcılarından biri Vasubandhu (420–500) olmuşdur. “Böyüklerin ən böyüyü”, “İkinci budda” ləqəbi ilə şöhrət tapmış Vasubandhu üç məntiq traktatının müəllifidir. Onun çin dilində natamam tərcüməsi saxlanılan “Disput aparmaq sənəti” əsəri daha məşhurdur. Müsəlman Şərqi alimləri arasında yayılmış hind məntiqi səpkisindəki əsərlər də öz adlarına görə Vasubandhunun “Disput aparmaq sənəti” kitabının adına uyğun gəlir: “Mübahisə etmək qaydaları” (“Adab əl-bəhs”), yaxud “Disput aparmaq elmi” (“Elm əl-münazərə”).

Qeyd etmək lazımdır ki, yunan məntiqi kimi disput aparmağa dair təlimi də həm peripatetik filosoflar, həm də fəqih-mütəkəllimlər öyrənmiş, bu barədə əsərlər yazmışlar. XII əsrdə həmin sahədə ən məşhur əsər Şəmsəddin Səmərqəndinin “Mübahisə etmək qaydaları” kitabıdır. O, üç fəsildən ibarətdir: 1) təriflərə dair, 2) mübahisənin quruluşu və 3) seçilən məsələlər. Şəmsəddin Məhəmməd ibn Əşrəf Səmərqəndi bu kitabdan əlavə, “Mizan tərəzisi” (“Qustas əl-mizan”) və “Səhifələr” (“əs-Səhəif”) adlı əsərlərin müəllifidir. “Mizan tərəzisi” ənənəvi məntiqə aid olub bir müqəddimədən, “Təsəvvürlər” və “Təsdiqlər” adlı iki məqalədən ibarətdir. Hacı Xəlifə göstərir ki, “Mizan tərəzisi” Siracəddin Urməvinin “Nurların doğuşları” əsərinin Qütbəddin Razi tərəfindən şərh edildiyi üslubda şərh edilmişdir. Müəllifi naməlum olan bu şərhin həcmi də “Sirləri işıqlandırmalar” traktatının həcmi qədərdir. Göründüyü kimi, Şəmsəddin Səmərqəndi həm yunan, həm də hind məntiqi səpkisində əsərlər yazmışdır. Deməli, onun, eləcə də bu mövzuda yazan ərəbdilli başqa alimlərin yaradıcılığında iki müxtəlif sistemli məntiq təlimi bir-birinə qarşı qoyulmamış, əksinə, birinin digəri ilə tamamlanması aspektində işlənib hazırlanmışdır.

“Mübahisə etmək qaydaları” kitabına Azərbaycan filosofları da dəyərli şərhlər yazmışlar.

Bəhmənyar polemik məktublarından birində fəlsəfi fənlərin İbn Sina tərəfindən verilmiş təsnifatına tənqidi yanaşmışdır. O yazırdı: Cənabımız Şeyx Rəis İbn Sinanın “Təbirincə, fəlsəfə nəzəri fəlsəfəni və əməli fəlsəfəni özündə birləşdirir. Onun fikrincə, əməli fəlsəfədə də nəzər və idrak vardır. Deməli, onların hər ikisinin qayəsi idraktır”.

Filosof öz müəlliminə etiraz edərək bildirirdi ki, “əməli fəlsəfə əməldir, nəzər deyildir. Bu məsələdə əvvəlki və sonrakı filosoflar da həmrəydirlər”.

Əməli fəlsəfəni həm əxlaqi xeyirxahlıq, həm də onu öyrənən elm sayan İbn Sinadan fərqli olaraq Bəhmənyar əməli fəlsəfəni yalnız əxlaqi xeyirxahlıq mənasında şərh edirdi. Təhsil kitabında deyilir ki, fəlsəfə (hikmət) insan nəfsinin elm və əməl cəhətdən öz mümkün kamilliyinə gedib çıxmasıdır. O, elm ilə mövcud şeyləri olduğu kimi təsəvvür edir, anlayır, hökmlər verir, nəticələr çıxarır, əməl ilə özündə ədalət və fəzilətli vərdiş adlanan xasiyyət hesab edilə bilir.

XI–XII əsrlərdə yaşamış digər Azərbaycan peripatetik filosofları Əbusəd Təbrizi, Abdulla Urməvi və Əbusəid Urməvi də nəzəri fəlsəfi məsələlərlə bərabər ictimai–siyasi və etik fikirlər irəli sürmüşlər. Onlar əqli yetkinlik, doğruluq, dostluq, səxavət və təvazökarlığı yüksək qiymətləndirmiş, həmin insani keyfiyyətlərin əksini kəskin pisləmişlər.

Qazanılmış biliklərdən həyati və əxlaqi nəticə çıxarmağı, Bəhmənyar kimi, Abdulla Urməvi də tövsiyə edirdi: “Elmləri öyrənib yadda saxlamaq yerə toxum səpmək kimidir, mənaları düşünmək isə toxumları suvarmağa bənzəyir”. Abdulla Urməvi yoxsul olub insanlarla dost kimi yaşamağı, varlı olub düşmən kimi yaşamaqdan üstün tuturdu.

Təbiət elmləri ilə bilavasitə qaynayıb–qarışdığı üçün peripatetik fəlsəfə gerçək həyatla daha yaxından bağlı idi. Əbusəid Urməvi tərkidünyalığa qəbahət kimi baxaraq yazırdı: “Zahid insanlıq surətindən çıxmış və insanlara nifrət bəsləyir”.

Şərq peripatetikləri feodal cəmiyyətinin sinfi quruluşunu müəyyənləşdirməyə təşəbbüs göstərmişlər. Əbusəid Urməvi o dövrdə insanların üç – yuxarı, aşağı və orta silkə bölündüyünü qeyd edir: “Yuxarı tərəf hər cəhətdən başcıdır, aşağı tərəf hər cəhətdən tabedir, orta tərəfdən olanlardan hər biri bir cəhətdən başçı, digər cəhətdən tabedir”.

Ərəbdilli peripatetiklərin əsərləri yalnız Yaxın və Orta Şərq ölkələrində deyil, eləcə də Qərb ölkələrində yayılmağa başlamışdır. Həmin

əsərlərdən bəziləri Avropanın müxtəlif qərb dillərinə tərcümə olunmuş, orada fəlsəfi fikrin, habelə təbiət elmlərinin inkişafına təkan vermişdir.

İşraqilik

Peripatetizm və sufizmin panteist fəlsəfəsi ilə yanaşı, XII əsrdə müsəlman Şərqişində üçüncü bir elmi-fəlsəfi təlim – işraqilik meydana gəldi. Azərbaycan filosofu Şihabəddin Yəhya Sührəvərdinin yaratdığı bu təlimin ayrı-ayrı ideyaları Qədim Şərq və Qədim Yunanıstan fəlsəfi fikrinə gedib çıxır. Bir mənbədə işraqiliyin banisi haqqında deyilir: “O öz fəlsəfəsində sabii (ulduzlara sitayiş edən) yunanlardan və məcusi farslardan bəhrələnmişdir”. Şihabəddin Sührəvərdi Qədim Şərq alimlərindən Cəmasif, Bozorgmöhür, Ağasazman, Hermis və başqalarını yüksək qiymətləndirmiş, qədim yunanlardan Empedoklu və Pifaqoru azman filosoflar, hikmət dühaları saymış, Platonu “fəlsəfənin rəisi” adlandırmış və onların fikirlərinə dönə-dönə müraciət etmişdir.

Şihabəddin Sührəvərdinin və onun davamçılarının peripatetik mövzulara – məntiq, metafizika və fizikaya (təbiyyata) xüsusi əsərlər həsr etmələri onların aristotelizmdən kifayət qədər bəhrələnmələrinə parlaq misaldır. İşraqiliyin banisi bəzi məsələlərdə peripatetizmə tənqidi yanaşsa da, Aristotelin adını Birinci müəllim kimi həmişə ehtiramla çəkmişdir.

İşraqiliyi qərmətlik, habelə ismaililik, nüseyrilik və başqa məzhəblər, təlimlər ilə əlaqələndirənlər də olmuşdur. İşraqi filosofların yaradıcılığında sufizm cərəyanının təsiri böyükdür. Təsadüfi deyildir ki, bəzi müəlliflər işraqiliyi sufi təlimi kimi səciyyələndirmişlər. İşraqilik fəlsəfəsinin ideya mənbələrindən danışarkən neoplatonizmi ön plana çəkən tədqiqatçılar da vardır.

Qeyd edilən təsirlərə baxmayaraq işraqi filosoflar öz sələflərinin mövcud fikirlərini sadəcə olaraq təkrarlamamış, istər antoloji, istərsə də qnoseoloji məsələləri araşdırarkən bir sıra yeni fikirlər, mülahizələr irəli sürmüşlər. İşraqilik mühüm fəlsəfi problemlərin izahında əvvəlki fikir cərəyanlarının demək olar ki, hamısından fərqlənir, başqa sözlə, ayrı-ayrı məsələlərin qoyuluşunda və həllində burada özünə-məxsusluq duyulur.

Müxtəlif təlimlər arasında yaxınlıq, birinin digərindən bəhrələnməsi ilə yanaşı, açıq ideya ixtilafı da vardı. Bu hal mütəkəllimlər ilə peripatetiklərin qarşılıqlı münasibətlərində daha kəskin şəkil almışdı. Bir sıra ciddi məsələlərdə mötədil sufilər mütəkəllimlərlə, işraqilər isə peripatetiklərlə həmfikir olurdular.

Əbuhamid Qəzali məntiq və fəlsəfi istilahlardan, prinsiplərdən istifadə etməsinə baxmayaraq öz əsərlərində Farabi, İbn Sina və onların ardıcılılarına qarşı çıxmış, peripatetik fəlsəfənin əsassızlığını sübuta yetirməyə çalışmışdır. O, peripatetik fənlərə sxolastika mövqeyindən yanaşaraq, onların hər biri üzərində xüsusi dayanmışdır. Mütəkəllim dünyəvi elmlərin dini elmlərlə bağlılığının olmadığını söyləmişdir. Məsələn, o, “Yanılmadan xilas edən” traktatında riyaziyyat haqqında yazır: “Riyazi fənlərdən heç birinin dini ömrlərlə nə inkari, nə də iqrari mənada əlaqəsi vardır. Əksinə, riyaziyyat sübutlu göstərişlərdir ki, başa düşüldükdən sonra inkar edilə bilməz”.

Əbuhamid Qəzali riyaziyyatın dinə iki zərəri olduğunu qeyd edir. Onlardan biri budur ki, riyaziyyatı öyrənmiş kəs ondakı sübutların aydınlığına heyran qalıb, filosoflara rəğbət bəsləyir, başqa fəlsəfi elmlərin də bu cür ciddi əsaslandırılmasına inanır. Həmin kəs filosofların kafirlikdə təqsirləndirildiyini gördükdə filosoflara haqq qazandırır və özü də dinsiz olur.

Mütəkəllimin nəzərində riyaziyyatın dinə ikinci zərəri bundan ibarətdir ki, islamın cahil dostu (hənbəli fəqih) dinə kömək göstərməyi fəlsəfi fənlərin inkarında görür. O, hətta filosofların dedikləri real hadisələrə də islam adından qarşı çıxır. Nəticədə cahil fəqihin sözünə dini müddəa kimi baxıldığından fəlsəfəyə rəğbət, dinə isə nifrət yaranır.

Əbuhamid Qəzali başqa peripatetik fənləri də bu qayda üzrə gözdən keçirir, onları öyrənənlərin dinə zidd mövqe tutacaqlarının labüdlüyünü söyləyir.

Mütəkəllim təbiyyatda filosofların səbəbiyyət haqqındakı təliminin dini əqidəyə zidd olmasında israr etmiş, ən çox isə metafizikanın tənqidi üzərində dayanmışdır. “Yanılmadan xilas edən” traktatında deyilir: “Metafizikaya gəldikdə, filosofların əksər yanılmaları məhz bundadır”. Əbuhamid Qəzali “Filosofları təkzib” (“Təhafüt əl-fəlasifə”) əsərində dünyanın qədimliyini, maddi aləmin, zamanın və hərəkətin əbədiliyini söylədiklərinə görə, ümumiyyətlə, bu cür iyirmi fəlsəfi məsələdə dinə müvafiq mövqe tutmadıqlarına görə peripatetik filosofları kəskin tənqid etmişdir.

Sufilərin mötədil qoluna mənsub Əbuəfəf Sührevərdi də peripatetizmə qarşı axına qoşulmuşdur. İbn Rüşd Əbuhamid Qəzalinin “Filosofları təkzib” əsəri əleyhinə “Təkzibi təkzib” (“Təhafüt ət-təhafüt”) traktatında və Şihabəddin Sührevərdi “Filosofların görüşləri” (“Əqaid

əl-hükəma”) traktatında peripatetiklərə haqq qazandırmışlar. Dini fəlsəfə ilə elmi fəlsəfə tərəfdarları arasında gedən bu ideya mübarizəsi sonrakı əsrlərdə daha da güclənmişdir.

Qeyd etmək lazımdır ki, bu dövrdə Şərqdən fərqli olaraq Qərbdə yalnız dini elmlər öyrənilirdi. Dünyəvi elmlər qadağan olunmuşdu, elmi fəlsəfə mövcud deyildi. XI əsrin sonlarında İspaniyanın Toledo şəhərinin işğalından (1085), Siciliyanın tam tutulmasından (1091) və Yerusəlimin süqutundan (1099) sonra avropalılar ərəbdilli elmləri öyrənmək imkanı qazandılar. Riyaziyyat və astronomiya elmləri Avropaya məhz İspaniya vasitəsilə keçmişdir. XI–XII əsrlərdə yəhudi alimləri dünyəvi elmlərə və fəlsəfəyə dair bir sıra mühüm traktatları ərəbcədən latın dilinə çevirib Avropa ölkələrində yaymışdılar. Şərq alimlərinin, filosoflarının əsərləri, habelə Platonun, Aristotelin və başqa yunan filosoflarının kitablarına onların yazdıqları şərhlər ilə bərabər antik elmi-fəlsəfi irsin özü də latın dilinə ərəbcədən tərcümə edilmişdi. Çünki o zaman həmin elmi-fəlsəfi irsin yunanca əsli itmiş olduğundan nəzərə gəlmirdi. Tərcümə ədəbiyyatının yayılması katolik kilsəsi tərəfindən ciddi müqavimətlə qarşılanırdı. Görkəmli ingilis şərqşünası U.M.Uott “Orta əsr Avropasına islamın təsiri” kitabında yazırdı: Ərəbdilli alimlərin tədqiqatları, əsərləri tam halda göz önünə gəldikdə aydın olur ki, onlar olmasaydı, Avropa elmi və fəlsəfəsi belə sürətlə inkişaf edə bilməzdi. Ərəbdilli alimlər yunan fikrinin sadəcə ötürücüləri deyil, həm də əsil daşıyıcıları idilər. Onlar əxz etdikləri elmləri nəinki canlı saxlamışlar, habelə onların diapazonunu genişləndirmişlər. Avropalılar qabağa getmək üçün ən əvvəl, mümkün olan hər şeyi ərəbdilli alimlərdən öyrənməli olmuşlar.

Maraqlıdır ki, o dövrdə Hindistanda dünyəvi elmlər tərəqqi etmiş olsa da dünyagörüşü elmə yox, dinə əsaslanmışdır. Əbureyhan Birününin xəbər verdiyi kimi, brahman inkvizisiyası hind mütəfəkkirlərini öz kəşflərinə dini boya verməyə məcbur edirdi.

Beləliklə, XI–XII əsrlərdə bəşər fəlsəfəsi tarixi Azərbaycan, ümumiyyətlə, müsəlman Şərqi filosoflarının sayəsində elmi fəlsəfədən xali olmamışdır. XII əsrdə Şərq peripatetizmi, panteizm və işraqilik dünya fəlsəfi fikrinin inkişafında zirvələrdir.

pankzyas

ƏBÜLHƏSƏN BƏHMƏNYAR

Həyat və yaradıcılığı

Əbülhəsən Bəhmənyar Mərzban oğlu Şərq peripatetizminin görkəmli nümayəndələrindəndir. Araşdırmalardan sonra bu qənaətə gəlmək olur ki, o, X əsrin sonlarında təvəllüd tapmışdır. Həmin tarix şərti olaraq 993-cü il göstərilə bilər. Orta əsr müəllifləri Bəhmənyarın “Azərbaycan ölkəsindən”, yaxud “Azərbaycanlı” (“əl-Azərbaycani”) olduğunu yazmışlar. İlk mənbələrdə o, atəşpərəst (məcus, zərdüşti) sayılır. Bəziləri isə onun islamı sonradan qəbul etdiyini söyləyirlər.

Mənbələrdə Bəhmənyar Mərzban oğlunun Kiya (hakim, bahadır) adlandırılması onun hakim olan mərzbanlı ailəsinə mənsubluğunu göstərir.

Azərbaycan filosofu Şərqin ensiklopediyaçı alimi İbn Sinanın ən görkəmli şagirdi və davamçısıdır. Onun öz müəllimi ilə ilk görüşü haqqında yazırlar. Bir dəfə İbn Sina dəmirçixanada olarkən Bəhmənyar oraya gəlib od istəyir. Dəmirçi deyir: “Qab gətir, içərisinə od qoyub apar”. Bəhmənyar ovcuna bir qədər torpaq töküb deyir: “Odu bu qaba qoy”. Bəhmənyarın dərrakəsini görə İbn Sina onu özünə şagird götürür.

Bəhmənyar parlaq istedadı və çalışqanlığı ilə İbn Sinanın dərin rəğbətini qazanmışdır. Müəllim sonralar öz şagirdi haqqında iftixarla yazırdı: “O mənə oğuldan artıq istəklidir. Mən ona təlim-tərbiyə vermiş və bu səviyyəyə gətirib çıxarmışam”.

1023-cü ildən qabaq Bəhmənyarın İbn Sina ilə Həmədanda olması məlumdur. Sonralar İbn Sina bəzi yaxın adamları ilə İsfahana gedərkən Əbülhəsən Bəhmənyarın onlarla birlikdə olması xəbər verilmir. Çox güman ki, İbn Sina Əlaüddövlənin sarayında yaşadığı dövrdə Azərbaycan filosofu ondan uzaqda olmuş, buna görə də onunla məktublaşmağa başlamışdır. Müəllimlə şagird arasında gedən mübahisələrə həsr edilmiş məktublardan bəzilərinin məzmunu onların təqribən XI əsrin otuzuncu illərində yazıldığını göstərir.

Əbülhəsən Bəhmənyarın ölüm tarixinə gəldikdə, o, ayrı-ayrı müəlliflər tərəfindən gah 1038-ci, gah 1065-ci, gah 1066-cı, gah da 1067-ci illərə isnad verilmişdir. İlk mənbələrdən çıxış edib, dəqiqləşdirmələr aparanda filosofun 1066-cı ilin ortalarında öldüyünü söyləmək olar.

Əbülhəsən Bəhmənyar İbn Sinadan sonra otuz ildən bir qədər az ömür sürmüşdür. Şərq peripatetizminin XI əsrin ortalarına aid mərhə-

ləsi bilavasitə onun adı ilə bağlıdır. İbn Sina ənənələrini qoruyub saxlamaq filosofun üzərinə ciddi və məsul vəzifələr qoyurdu. O var qüvvəsini əsirgəmədən aristotelçi fəlsəfənin irəliyə doğru inkişafını təmin etməli idi. İbn Sina vaxtilə bəlkə də bu ümidlə sevimli şagirdi Bəhmənyar haqqında yazmışdı: “Onun axır gəlib mənim yerimdə olmasına bir şey qalmayıb”.

Azərbaycan filosofu öz yaradıcılığında İbn Sinanın əsərlərindən iqtibaslara geniş yer vermiş, müəlliminin ideyalarının daha artıq dərəcədə təbliğinə çalışmışdır.

Mənbələrdə və məxəzlərdə Bəhmənyarın əsərlərindən aşağıdakılar göstərilir: “Təhsil”, (“ət-Təhsil”), “Məntiqə dair zinət” (“əz-Zinə fi-l-məntiq”), “Gözəllik”, (“əl-Bəhcə”), “Səadət” (əs-Səadə”), “Musiqi kitabı” (“Kitab fi-l-musiqə”), “Metafizikanın mövzusu” (“Maudu elm ma bəd ət-təbiə”), “Mövcudatın mərtəbələri” (“Məratib əl-maucudat”) və b.

“Təhsil” Bəhmənyarın yaradıcılığında xüsusi yer tutur. Filosof bu əsəri dayısı Əbu Mənsur Bəhram ibn Xurşid ibn İzədyara ithaf etmişdir. Onun ərəb orijinalının müxtəlif illərdə köçürülmüş əlyazması nüsxələri Rampur, Tehran, İstanbul, Vatikan, Qahirə, London, Beyrut və dünyanın başqa şəhərlərinin kitabxanalarında, əlyazmaları fondlarında saxlanılır. “Təhsil” ilk dəfə 1971-ci ildə Tehranda çap edilmişdir.

Bəhmənyar İbn Sina ilə apardığı mübahisələr nəticəsində yazdığı bu əsərin quruluşuna görə “Bilik kitabı”na, mənalının əhatəsi sarıdan öz müəlliminin bütün əsərlərinə müvafiq gəldiyini müqəddimədə qeyd edir. “Təhsil” əsəri “Məntiq” (“əl-Məntiq”), “Metafizika” (“Elm məbəd ət-təbiə”) və “Əyani mövcud şeylərin halları” (“Əhval əyan əl-maucudat”) olmaqla üç kitabdən ibarətdir. Bunlar Şərq peripatetizminin əsasən nəzəri hissəsini ifadə edir. Müəllif burada Aristoteldən başqa Empedoklun, Evklidin, Sokratın, Platonun və antik dövrün digər nəhəng alimlərinin adlarını çəkmiş, onlardan iqtibaslar gətirmişdir. O, mühüm fəlsəfi problemlərin qoyuluşunda və həllində İbn Sinanın əsərlərindən, ümumiyyətlə fikirlərindən geniş bəhrələnərək müəlliminin yolunu ardıcıl davam etdirmişdir.

“Təhsil” orta əsrlərdə məntiq, metafizika və təbiyyatı öyrənmək üçün mühüm mənbələrdən biri olmuşdur. Görkəmli ərəb filosofu Əbdül-lətif Bağdadi (1163–1231) peripatetizmə dair başqa əsərlərlə yanaşı bu kitabdən təhsil aldığı xüsusi qeyd etmişdir. “Təhsil” fəlsəfi biliklərin

öyrənilməsində lazımlılığına və məşhurluğuna görə hələ o dövrdə ərəb orijinalından fars dilinə tərcümə edilmişdir. Bu sərbəst tərcümənin XVII əsrdə köçürüldüyü ehtimal edilən bir əlyazması Özbəkistan Elmlər Akademiyası Biruni adına Şərqsünaslıq İnstitutunun Əlyazmaları fondunda saxlanılır. Əlyazmasında əsərin ünvanı “Dünyanı göstərən cam” (“Cam-e cəhan-noma”) kimi tanınmış “Kəmaləddinə töhfə kitabı” yazılmışdır. Burada müəllifin adı çəkilmir, ancaq bir yerdə belə ifadə işlədilir: “Dünyanı göstərən cam” kitabı nəinki “Təhsil” kitabı üslubundadır, hətta özü tərcümədir”. Əsərin farsca başqa bir əlyazması nüsxəsi İranda Milli Şura Məclisi kitabxanasında mövcuddur. “Təhsil” fars dilində Tehranda (1983), rus dilində Bakıda (1983, 1986) nəşr edilmişdir.

“Metafizikanın mövzusu” və “Mövcudatın mərtəbələri” traktatlarının əlyazması nüsxələri Avropanın müxtəlif kitabxanalarında vardır. S.Popper bu iki traktatı ərəb orijinalından alman dilinə tərcümə edib, 1851-ci ildə hər iki dildə çap etdirmişdir. “Metafizikanın mövzusu” və “Mövcudatın mərtəbələri” traktatları 1911-ci ildə Qahirədə çapdan çıxmışdır.

Bəhmənyarın yaradıcılığından danışarkən İbn Sina ilə onun arasında gedən elmi-fəlsəfi mübahisələr üzərində xüsusi dayanmaq lazımdır. Əsas etibarilə “Mübahisələr” kitabında toplanmış həmin polemik əsərlərdə elmlərin təsnifatı, əql, nəfs, materiya, forma və digər mövzular ətrafında ciddi söhbətlər gedir.

Ayrı-ayrı fraqmentlər halında bir sıra məntiq, metafizika və təbiətşünaslıq məsələlərinin şərh edildiyi “İzahat” (“ət-Təliqat”) deyilən bir kitabı bəzi müəlliflər İbn Sinaya mənsub etməklə bərabər onu Bəhmənyarın söyləməsi adlandırırlar. Onların fikrincə, Azərbaycan filosofu “İzahat” kitabını İbn Sinadan eşidib yazmışdır. Bu kitabla “Mübahisələr” arasında müəyyən uyğunluq vardır.

Əbülhəsən Bəhmənyarın yaradıcılığı, xüsusən onun “Təhsil” əsəri bütün Yaxın və Orta Şərqi ölkələri xalqlarının fəlsəfi fikrinin mühüm nailiyyətlərindən sayıla bilər.

Varlıq təlimi Bəhmənyarın metafizikasında anlayışların üstünlük dərəcəsi həcm genişliyinə əsasən müəyyənləşdirilir. Bu baxımdan ən geniş həcmə və ən böyük ümumiliyə malik “varlıq” anlayışı daha üstün hesab edilir. “Təhsil” kitabında göstərilir ki, varlığa məntiqi tərif vermək mümkün deyildir. Belə ki, o, təsəvvürdə daha ilkindir, zira onun üçün nə cins, nə də fərqləndirici əlamət vardır. Bir sözlə, varlığı tanıdacaq daha ümumi bir şey yoxdur.

Müxtəlif baxımdan nəzərdən keçirilən varlıq vacib və mümkün, səbəb və nəticə, ilkin və meydana çıxmış və s. qisimlərə bölünür. Zəruri və mümkün qisimlərə bölünməsi baxımından varlığın təsnifatı bütün Şərq peripatetiklərinin antologiyasında mühüm yer tutur. Zəruri, yaxud vacib varlıq mövcudatın əsasını təşkil edir, ondan savayı mövcud olan hər şey mümkün varlıq sayılır. Bəhmənyar varlığın qisimlərini qarşılıqlı surətdə araşdıraraq yazır ki, vacib varlıq qeyri-mövcudluğunun fərz edilməsi mümkün olmayan varlıqdır. Mümkün varlıq isə nə varlığı, nə də yoxluğu cəhətdən zəruridir. Filosof bununla belə bir fikri təsdiqləyir ki, “vacib” [varlıq] öz-özlüyündə səbəbsiz varlıqdır, çünki öz varlığında onun bir səbəbi olsaydı, varlıq həmin səbəb ilə mövcud olardı. Onda o, öz-özlüyündə mövcud varlıq olmazdı. Mümkün [varlıq] öz mahiyyətinə görə mümkün sayılan varlıqdır. Belə ki, onun varlığı və yoxluğu bir səbəbledir”.

Əbunəsr Farabi göstərirdi ki, mümkün varlıq öz-özlüyündə mümkün, vacib varlığın sayəsində isə zəruridir. Bu müddəə İbn Sina, Bəhmənyar və sonrakı peripatetiklər tərəfindən qəbul edilmişdir. Bəhmənyar vacib varlıq haqqında “səbəbi olmayan varlıq”, “ilk səbəb”, “tək” ifadələrini işlətməmişdir. Ərəbdilli peripatetiklər ilk səbəb və onun nəticəsi məsələsi ilə dərinlən maraqlanmış, öz antoloji təlimlərini bu təməl üzərində qurmuşlar. Məhz bu baxımdan Yəqub Kindi ilk səbəbə dair elmi “ilk fəlsəfə” kimi səciyyələndirmişdir. Bütün mövcudatı səbəb və nəticə asılılığında təsəvvür edən Bəhmənyar isə yazırdı: “Qarşımıza çıxan iki şeydən biri səbəb, digəri nəticədir”.

Vacib varlığın mahiyyətsiz mövcudluğuna dair müddəaya gəldikdə, Şərq peripatetiklərinin hamısı bunda həmrəy idilər. Onların fikrincə, zəruri varlığın əsasında heç bir substansional mahiyyət durmur. Bəhmənyar bu münasibətlə yazır: “Öz-özlüyündə vacib [varlıq] üçün varlığın vacibliyini lazım bilən bir mahiyyətin olması doğru deyildir. Onda varlıqdakı həmin vacibliyin o mahiyyətdən asılı olması və onsuz vacib olmaması lazım gələrdi... Bu halda vacib varlıq vacib varlıq olmazdı, çünki onun üçün lazım olan bir səbəb vardır. Bu isə qeyri-mümkündür. Deməli, vacib varlıq üçün heç bir mahiyyət yoxdur”. Azərbaycan filosofuna görə, mahiyyət ancaq mümkün varlıq üçündür. Vacib varlıq əvvəlcə substansiyadan ibarət mahiyyəti, daha sonra başqalarını əmələ gətirir. “Təhsil” kitabında deyilir: “Mahiyyətə malik hər bir şey nəticədir”. Bu fikir “İzahat” kitabında eynilə verilmişdir.

Mütəkəllimlər ilk varlığın əsasında bir mahiyyətin olduğunu söyləyirdilər. İslam sxolastları bununla peripatetiklərin təlimində vacib varlığın özünün özü üçün səbəb olması fikrinə qarşı çıxırdılar.

İlk səbəb və nəticə haqqındakı təlim qabaq (öncə) və sonra bəhsində davam etdirilmişdir. Bəhmənyarın qabaq və sonra anlayışlarını təhlil etməsi onun fəlsəfi mövqeyini düzgün qiymətləndirmək üçün müəyyən əhəmiyyət daşıyır. Bu bəhsə “Metafizikanın mövzusu” və “Təhsil” əsərlərində xüsusi fəsillər ayrılmışdır. Qabaq və sonra 1) zaman və məkan, 2) üstün və sabiq, 3) tək və çox, habelə 4) varlığın hasili baxımındandır. Azərbaycan filosofu qabaq və sonra mənalərini ətraflı şəkildə izah etdikdən sonra bildirir ki, bu qabaq olanların bütün kateqoriyaları təbiətə və səbəbiyyətə xüsusiləşən şeydən başqa həqiqi qabaqlıq (öncəlik) deyildir. Zamanca qabaqlıq vəhmədə və fərziyyədə olan bir şeydir. Həqiqi qabaqlıq isə mahiyyət etibarilə olur. Mahiyyətə qabaqlıq dedikdə bir şeyin varlığının başqasından, yaxud müqayisə edilən ikinci şeydən asılı olmaması nəzərdə tutulur. Həmin ikinci şeyin varlığı birincidən faydalanır. Öz müəllimi İbn Sina kimi Bəhmənyar da ilk səbəb ilə nəticə arasındakı, başqa sözlə, vacib varlıq ilə maddi aləm arasındakı münasibəti əsla zamanca, yaxud məkanca qabaq və sonra olmaya görə müəyyənləşdirməmişdir. Əksinə, filosof dəfələrlə qeyd etmişdir ki, səbəb ilə nəticə zamanca birləşir.

Bəhmənyar səbəb ilə onun təsirinin öz aralarında həmişə ayrılmaz surətdə bağlı olduğuna uyğun gələn səbəbiyyət haqqındakı peripatetik təlimi nəinki tənqid etməmiş, əksinə, göstərmişdir ki, səbəb məhz nəticəyə nisbətdə səbəbdir zira “səbəb əgər fələn səbəbdirsə, onunla birlikdə nəticənin olması vacibdir”.

Azərbaycan peripatetik filosofu “səbəbin varlığından nəticənin varlığının hasili vacibdir” tezisini “Metafizikanın mövzusu” traktatında da bəyan etmişdir.

Peripatetik filosofu görə, aləm və zaman ilk səbəbdən heç bir boşluq vasitəsilə nə ayrılır, nə də aradan qaldırıla bilər: “Əgər aləm aradan qaldırılmış fərz edilərsə, ölçülərin mövcudluğu vacibdir, belə ki, sonsuz bir fəza fərz edilir. Ondan ötrü isə sabit bir müddət fərz edilir. Bunun hər ikisi qeyri-mümkündür. O ikisinin xəyalda aradan qaldırılmasının qeyri-mümkünlüyündə dəlil budur ki, zaman əbədidir, aləm əbədidir”.

Bəhmənyar bununla belə qənaətə gəlir ki, ilk səbəb nəticəni zamanca qabaqlamaq xüsusiyyətinə malik deyildir.

Dörd cür səbəb haqqında aristotelçi təlim ərəbdilli filosofların varlıq təlimində mühüm yer tutur. Bəhmənyar əmələgətirici (əl-fail), forma (əs-surə), materiya (əl-maddə), yaxud ünsür (əl-ünsür), məqsəd (əl-ğayə) səbəblərini “Təhsil” kitabında aşağıdakı misalla izah edir: Qapının hazırlanmasında dülgərin işi “əmələgətirici”, ağaca müəyyən forma verilməsi “forma”, qapı üçün ağac “materiya” və qapının hasilindən nəzərdə tutulan fayda “məqsəd” səbəbidir.

Bəhmənyarın İbn Sina ilə apardığı mübahisələrdən məlum olur ki, o, yaradıcılığının müəyyən dövrünə qədər emanasiya təliminə şübhə ilə yanaşmışdır. Azərbaycan filosofu bu yerdə Stagiritin təliminə daha çox yaxınlaşırdı. Qeyd etmək lazımdır ki, Aristotel öz antologiyasında mövcudat mərtəbələrindən deyil, “formalar formasından” və onun fəaliyyətə (vücuda) gətirdiyi mövcudat təşkil edən forma və materiyadan ibarət strukturu qəbul edirdi. Lakin Bəhmənyar emanasiya nəzəriyyəsinə axıradək laqeyd qalmamışdır. İlk varlıqdan çıxan varlığın tək mahiyyət olması haqqında müddəa “Təhsil” və “Mövcudatın mərtəbələri” traktatlarında iqrar edilmişdir. “İlk [varlıqdan] çıxan varlıq tək mahiyyət olmalıdır. Çünki ilk [varlıq] hər cəhətdən vahidi lazım bilir. Bu tək mahiyyət qeyri-maddi bir şey olmalıdır”.

Bəhmənyara görə, birinci əqlin zəruri surətdə ilk səbəbi dərk etməsi başqa bir əqlin varlığı üçün səbəbdir, birinci cismin materiyası və formasının, yəni özünün varlığı isə ilk nəticənin öz-özlüyündə mümkün bir mahiyyət olmasından və ilk səbəbdən onun üzərinə bir şeyin axıb tökülməsindən irəli gəlir.

Şərq peripatetiklərinin, o cümlədən Əbülhəsən Bəhmənyarın kosmologiyasında mövcudat müxtəlif mərtəbələrdən ibarət bir quruluşda təqdim edilir. “Mövcudatın mərtəbələri” traktatında əsasən mücərrəd substansiyalara diqqət yetirilir: “Mücərrəd substansiyalar real gerçəkliklərin dörd müxtəlif mərtəbəsidir: 1) heç bir səbəbi olmayan varlıq, o təkdir; 2) fəal əqllər, onlar növə görə çoxdur; 3) səmavi nəfslər, onlar növə görə çoxdur; 4) insani nəfslər, onlar şəxslərə görə çoxdur”.

“Təhsil” kitabında mövcudatın bütün mərtəbələri nəzərdən keçirilir: ilk səbəb, ilk nəticə, materiya və formadan təşəkkül tapmış göy sferaları, onlara aid planetlər, fəal əqllər və nəfslər, nəhayət ünsürlər aləmi. Birinci göydən sonra sabit ulduzlar göyünün sferası, onun ardınca Saturn (Zühəl), Yupiter (əl-Müşteri), Mars (əl-Mirrix), Günəş (əş-Şəms), Venera (əz-Zührə), Merkuri (Utarid) və Ay (əl-Qəmər) planetləri, sferaları gəlir. Bütün bunların mərkəzində isə Yer kürəsi dayanır.

Aristotelçi filosofların varlıq təlimində fəal əqllər, səmavi nəfslər, göy sferalarının və planetlərin cisimləri yuxarı aləm, insani əqllər, nəfslər, dörd ünsür (od, hava, su və torpaq), habelə onlardan təşəkkül tapmış şeylər aşağı aləm sayılır. Onların fikrincə, əmələgəlmə və yox olmaya məruz qalmayan göy sferalarının cisimlərindən fərqli olaraq ünsürlər aləmində hər şey dəyişmədə, yeniləşmədə, köhnənin məhv olması, yeninin meydana gəlməsi halındadır. Yuxarı və aşağı aləmlər vahid tamı təşkil edir. Buradan dünyanın vəhdəti məsələsi meydana çıxır. Bu ideya da Aristotelin kosmoloji təlimi ilə bağlıdır. Stagirit “Metafizika” kitabında göyün vahid olmasını aşkar bir şey hesab edərək yazırdı: “Əgər göylər insanlar kimi çox olsaydı, onda onlardan hər birinin növünə görə bir, sayına görə isə çoxlu başlanğıcı olardı. Sayca çox olan nə varsa, materiyaya malikdir. Ancaq varlığın birinci mahiyyəti materiyaya malik deyil, zira o, tam həyata keçmədir. Deməli, ilk mühərrik hərəkətsiz olub, həm tərifə, həm də saya görə birincidir: beləliklə, daimi və fasiləsiz hərəkət edən şey, həmçinin yalnız vahiddir. Deməli, ancaq bir göy var”. Qeyd etmək lazımdır ki, burada göy deyilərkən bütün maddi aləm nəzərdə tutulur. Ona görə də ərəbdilli tərcüməçilər həmin anlayışı aləm termini ilə vermişlər.

“Metafizika” kitabının bu hissəsi ayrı-ayrı şərhçilər tərəfindən özünəməxsus şəkildə aydınlaşdırılmışdır. Femistin təbirincə, Aristotel deyir: “Əgər aləm vahiddən çox olarsa, ilk səbəb vahiddən çox olmalıdır. Forması vahid və sayı çoxlu şeylərin çoxluğuna səbəb materiya və ünsürdür. İlk mühərrik nə materiyaya qarışır, nə də cismə malik olur. Beləliklə, ilk mühərrik tərifdə və sayda vahid olmalıdır. Deməli, aləm vahiddir”.

İbn Sina isə “Metafizika” kitabına həsr etdiyi şərhdə dünyanın vəhdətini ilk başlanğıcın – ilk mühərrikin vahid olması ilə əsaslandıran Aristotelin fikrini aydınlaşdıraraq yazır ki, o, “bu göyün mühərriki vahiddir” dedikdə göyün vahid olmasını da təsdiqləyir. Əgər o, çox olsaydı, başlanğıc çox olardı. Bu, mümkün deyil, əksinə, başlanğıc vahiddir. Buradan aydın olur ki, göy vahiddir.

Dünyanın vəhdətini qəbul edən Şərq peripatetikləri onun çoxluğunun inkarı üzərində özlərinin orijinal əsərlərində də xüsusi dayanmışlar. İbn Sinanın “Nicat” kitabının “Aləm vahiddir və onun çox olması mümkün deyildir”, “Bilik kitabı” əsərinin “Bəsit cisimlərin yerləri və cismani aləmin vəhdəti” fəsiləri bu münasibətlə yazılmışdır. Bəh-

mənyarın “Təhsil” kitabında da dünyanın vəhdəti məsələsinin şərhinə geniş yer verilmişdir: “Çoxlu aləm mövcud ola bilməz”. Artıq aydınlaşdırdıq ki, göy sferası xaricində heç nə yoxdur. Aydın oldu ki, forma ilə təsəvvür edilməyən materiya mövcud deyildir. Deməli, aləmə aid forma vahid materiya ilə xüsusiləşir. Vahid aləmdə ehtiva olunan şeylərin hamısı ondan toplanır. Beləliklə, çoxlu aləmin varlığına imkan qalmır. Dünyanın vəhdəti aksidental surətdə yox, aktual surətdə olmalıdır. Deməli, onun varlığının vəhdəti aktual surətdədir. İlk səbəbdən sonrakı şeylərin hamısına məxsus bir imkan aktual surətdə vahid, potensial surətdə çoxlu olmalıdır. Varlıq aktual surətdə vahid, potensial surətdə çoxludur. Bu vəhdət nizamın, yaxud onun mislinə bir şeyin vəhdətidir”.

Aristotelin kosmologiyası kimi Şərq peripatetiklərinin kosmologiyası da teleoloji səciyyə daşıyır. Onların rəyincə bütün mövcudatda tam bir məqsədəuyğunluq hökm sürür, zira mövcud qayələr və səbəblər son nəticədə vahid ilk səbəblə şərtlənir. Mövcudatda tam bir məqsədəuyğunluğun hökm sürdüyünü qəbul edən Şərq peripatetikləri hər şeyin zərurət üzündən baş verdiyini iqrar edirdilər. “Təhsil” kitabında zərurət təsadüf ilə birlikdə müqayisəli surətdə nəzərdən keçirilir. Bəhmənyarın fikrincə, daimi və təkrarlanan şeyi təsadüf adlandırmaq olmaz, təsadüf yekcins və azlıqda qalan şeydə mövcuddur. Bununla belə, Azərbaycan filosofu qeyd edir ki, yekcins və azlıqda qalan şey hansısa bir cəhətdən zəruridir.

Şərq peripatetikləri təsadüfdən söz açsalar da əslində onu zərurətə qarşı qoyub inkar etmişlər. Onlar metafizik materialistlər kimi çıxış edərək göstərmişlər ki, təsadüf anlayışı şeylər və hadisələr arasındakı əlaqəni bilmədikdə ortaya çıxır. Hadisələrin səbəbi aşkar edildikdə onları təsadüfi saymaq düzgün deyildir. Bəhmənyar yazır ki, əgər bir adam öz məlumatı ilə hər şeyi əhatə etsəydi, biliyindən heç şey kənar da qalmazdı, heç nə onun üçün təsadüfi mövcud olmazdı, əksinə, zəruri olardı. Filosofa görə, birisi yol gedərkən xəzinə taparsa, bu tapıntı təsadüf sayılır. Lakin həmin şəxsi xəzinəyə doğru aparın bir səbəb olmuşdur. O mənada təsadüf deyilən şey əslində zəruriliklə baş vermişdir. Filosofun nəzərində təsadüf öz aralarında səbəb əlaqəsi olmayan hadisələr haqqında deyilə bilər, məsələn, Zeydin öyləşməsi Ayın tutulması ilə bir vaxta düşür, bu, xalis təsadüfdür.

Əlbəttə, ardıcıl determinist olan Şərq peripatetikləri təsadüfün obyektivliyini inkar etməklə zərurəti təsadüf həddinə gətirib çıxarırdılar.

Məsələn, “Təhsil” kitabında deyilir ki, bir əldə beş əvəzinə altı barmağa təsadüf edilərsə, bu özü də müəyyən bir zərurətdir, çünki o, müəyyən səbəblə əlaqədardır.

Dünyanın nizamı, quruluşu Şərq peripatetiklərinin nəzərində hər cür qüsurdan xali, mütləq surətdə ölçülü-biçilidir. Bəhmənyar bu barədə ətraflı söhbət açdıqdan sonra yazır ki, bu nizam həqiqi nizamdır, ondan daha üstün, daha bitkin bir nizam yoxdur. Fəal əqllər mütləq xeyirdən və onun tələbatından zəruri surətdə çıxmışdır. Göy sferaları da ondan meydana çıxmışdır. Göy sferalarının altında təzahür edən şeylərin nizamı ən üstün hərəkətlərdən – sferaların hərəkətlərindən asılıdır. Deməli, təbiət aləmindəki mövcud bu nizam da mümkün ola bilən ən bitkin, ən üstün bir nizamdır.

Əbülhəsən Bəhmənyar öz sələfləri kimi, mövcudatı mərtəbələr-dən ibarət bilib göstərmişdir ki, dünyanın zamanca başlanğıcı yoxdur, o, əzəli və əbədidir.

Bəhmənyarın varlıq təlimində mümkün varlıq öz növbəsində substansiya (əl-cauhər) və aksidensiya (əl-arad) olmaqla iki qismə bölünür. “Təhsil” kitabında deyilir: “Əgər mümkün şeylər mövcuddursa onların varlığı ya bir substratda, ya da qeyri substratda olur. Substratda mövcud olan aksidensiya adını daşıyır, substratda mövcud olmayan isə substansiya’dır”.

Substansiya və aksidensiya istilahlarını fəlsəfəyə ilk dəfə Aristotel gətirmişdir. Şərq filosoflarının Birinci müəllimi “Kateqoriyalar” kitabında substansiya (mahiyət) haqqında yazır: “Ən başlıca, ilkin və şərtsiz mənada adlandırılan mahiyət odur ki, heç bir substrat haqqında deyilmir və heç bir substratda mövcud olmur, məsələn, ayrıca adam, yaxud ayrıca at”.

Farabi və İbn Sina kimi Bəhmənyar da substansiya və aksidensiyanın şərhinə geniş yer vermişdir. “Təhsil” kitabında bu mövzuya xüsusi fəsil həsr edilərək israrla deyilir: “Substansiya odur ki, heç bir substratda mövcud deyildir”. “İzahat” kitabında da bu fikir üzərində əsaslı dayanılır: “Substansiya substratda yox, konkret şeylərdə mövcuddur”, “substansiyanın real gerçəkliyi mahiyətdir, mahiyyəti olmayan heç bir şey substansiya deyildir”.

Aristotel təlimindən çıxış edilərək, “Təhsil” kitabında ayrı-ayrı fərdi şeylər ilk substansiya adlandırılır və bu, sair substansiyalardan üstün, qabaq sayılır. Əbülhəsən Bəhmənyarın fikrincə, növ ikinci, cins

isə üçüncü substansiyadır. Zeyd və Əmr ilk substansiyaya, insan və heyvan uyğun olaraq ikinci və üçüncü substansiyalara misal çəkilir. İkinci və üçüncü substansiyaların birinci substansiyadan fərqi budur ki, onlar işarə edilmir. “Təhsil” kitabında deyilir ki, Zeydə işarə etsən insana işarə etmiş olarsan. Əgər insan təkcə Zeyd üçün predikat olsaydı, onda hər bir insan Zeyd olardı. Əksinə, ümumi anlayışlar işarə ediləni göstərmir.

Öz sələfləri kimi Bəhmənyar da substansiyayı beş qismə bölür: materiya, forma, cisim, nəfs və əql. O, “Mövcudatın mərtəbələri” traktatında yazır ki, cisim materiya və formadan ibarətdir. Forma öz varlığında materiya və materiya formaya möhtacdır. “Təhsil” kitabında qapının quruluşu onun formasına, qapının təşəkkül tapdığı ağac isə onun materiyasına misal göstərilir. Bəhmənyar materiya ilə formanın vəhdətini, onların bir-birindən ayrılmazlığını belə ifadə etmişdir: “Əgər deyilərsə: materiya yox olduqda forma qala bilərdimi? Deyərdik: yox!”

“İzahat” kitabında bildirilir ki, materiya ilə forma biri digəri üçün səbəbdir, bir-birini şərtləndirir: “Forma materiyanın qərarlaşmasında və aktual surətdə mövcud olmasında onun səbəbidir. Əgər onun mövcudluğu üçün səbəb olmazdısa və forma materiyadan ayrı düşərsə, [formanın] fərdiləşməsi batil olardı. Ona görə batil olardı ki, onun varlığı həmin materiyada mövcud idi”. Azərbaycan filosofunun fikrincə, materiyasız forma olmadığı kimi, formasız materiya da mümkün deyildir, çünki materiyada bir forma aradan qalxdıqda labüd surətdə onu başqası əvəz edir. O yazır: “Forma bir formanın gəlişi olmadan materiyadan ayrı düşməz. Bu [başqa forma] materiyanın mövcudluğunda birinci [formanın] funksiyasını yerinə yetirir”.

Əbülhəsən Bəhmənyar öz müəllimi İbn Sinanın mövqeyindən çıxış edərək göstərir ki, “materiya əsla məhv olmur”. Bu baxımdan materiyadan ayrılmaz forma da onunla vəhdətdə daimidir.

Şərq peripatetiklərinin, o cümlədən Bəhmənyarın əsərlərində materiya ilə forma donuq, ətalətli bir şey kimi götürülmür, onlar arasında mütləq hədd olmadığı, onların bir-birinə keçə bilmələri qəbul edilir: müəyyən münasibətdə materiya adlanan şey başqa münasibətdə forma sayılır.

Cismə gəldikdə, Əbülhəsən Bəhmənyar göstərir ki, o, materiyadan və mövcud formadan təşəkkül tapır. Deməli, cismin mövcudluğu o ikisindən sonradır. Filosof cisimlərin çox olduğunu göstərir: səmavi

cisimlər, ünsürü cisimlər, dörd ünsürdən (od, hava, su, torpaqdan) təşəkkül tapmış cisimlər: buludlar, meteoridlər, küləklər, minerallar, bitkilər, heyvanlar və i.a. Peripatetik alimlərin fikrincə, bütün bunlarda bir nizam, bir tərtibat vardır. Onların kosmologiyasına görə, maddi varlıqların ən ali mərtəbəsində cəhətlərlə hüdudlanmış birinci cisim durur. Bəsit, sonlu sayılan bu cismin təbii şəkli sferik (kürəvi) təsəvvür edilir. Başqa göy sferaları, “Təhsil” kitabında deyildiyi kimi, biri digərinin içərisində yerləşən sferalar birinci cisimlə əhatə olunur. Bütün cisimlərin məcmusu vahid sferanı (kürəni) əmələ gətirir.

Bəhmənyarın fikrincə, cisim hiss (duyğu) ilə qavranıldığı üçün onun isbatına ehtiyac yoxdur. Cismə üç ölçüyə – uzunluğa, enə və dərinliyə malik substansiya kimi tərif verilərək, onun mövcudluq üsulu göstərilir.

Şərq peripatetiklərinin varlıq təliminə görə, hər bir cismin təbiəti, materiyası, forması və aksidensiyaları vardır. Bəhmənyar yazır ki, cismin təbiəti onun özünəməxsus dəyişməsi və sükunətin təzahür etdiyi qüvvədir. Cismin forması o mahiyyətdir ki, cisim necə varsa məhz onun sayəsində elədir. Cismin materiyası formanın daşıyıcısı mənə-sındadır. Aksidensiyalar odur ki, cismin materiyası forması ilə birlikdə təsəvvür edildikdə və növ xüsusiyyəti tamamlandıqda ona daxilən xas olur, yaxud kənardan qoşulur.

“Təhsil” kitabında deyilir ki, şeyin təbiəti onun forması ilə eyni ola bilər, bəsit cisimlərdə (dörd ünsürdə) belədir. Suyun təbiəti elə mahiyyətlə eynidir ki, su necə varsa məhz onun sayəsində o cürdür. Lakin həmin mahiyyət ondan meydana çıxan əsər-əlamətlərə nisbətdə təbiətdir, su növünü müəyyən etməsinə nisbətdə isə formadır.

Azərbaycan filosofunun fikrincə, cisimlər, ümumiyyətlə, ya bəsitdir ki, onların vahid təbiəti vardır, ya da mürəkkəbdir ki, təbiətləri müxtəlif olan cisimlərdən ibarətdir. Mürəkkəbdə elə məziyyət olur ki, bəsit cisimlərdə o yoxdur, məsələn, kuporosdan və ağac fırından düzəlmiş boyada mövcud olan keyfiyyət. Bəsit cisimlər ya elədir ki, onlardan tərkib vücuda gəldikdə, ondan bəsit cisimlərdə mövcud olmayan bir şey hasil olur, ya da elə bəsitdir ki, ondan heç şey təşəkkül tapa bilmir. “Təhsil” kitabında cismin varlıq üsuluna dair nəzər əhlinin üç doktrinası qeyd edilir: 1) “cisim bəsitdir, onda mürəkkəblik yoxdur”; 2) “cisim bölünməz hissəciklərdən düzəlmişdir”; 3) “cisim materiya və formadan təşəkkül tapmışdır”. Azərbaycan peripatetik filosofu

birinci müddəanı qənaətbəxş saymamış, ikinci müddəanın təkzibi üzərində xüsusilə geniş dayanmışdır. “Təhsil” kitabında “Cisim bölünməz hissəciklərdən düzəlmişdir deyən kəsin sözünün batil edilməsi haqqında” adlı xüsusi fəsil vardır. Bəhmənyar cismin materiya və formadan ibarət olmasını, habelə onun sonsuz surətdə bölünə bilməsini söyləməklə cismin bölünməz hissəciklərdən (atomlardan) təşəkkül tapmasını qəbul edən mütəkəllimlərə qarşı çıxmışdır. O bu yerdə də ardıcıl aristotelizm mövqeyində dururdu. Təbiətdə boşluğun olması ideyasını rədd edən aristotelçilər cisimlər aləmini üzvi əlaqədarlıqda, vəhdətdə götürürdülər.

Şərq peripatetiklərinin antologiyasında materiya, forma və cisim maddi substansiyalar sayılır. Materiya və formanın vəhdətini ifadə edən cisim mürəkkəb substansiya adlanır. Əbülhəsən Bəhmənyarın və digər aristotelçi filosofların fikrincə, nəfs və əql mücərrəd dərkedici substansiyalardır. Həmin substansiyalar arasında fərq bunda görülür ki, əql maddə ilə təmasda olmadığı halda, nəfs cisimlərdə qərar tuta bilər.

Bəhmənyar “Təhsil” kitabında yazır ki, ünsürlərdən və onların qarışığından əmələ gəlmiş cisimlər (canlı varlıqlar) duyur, iradə ilə hərəkətdə olur. Qidalanır, böyüyür və maddələr mübadiləsi edir. Bu, onların cisimliklərinin hesabına deyildir. Deməli, onların mahiyyətlərində öz cisimlərindən başqa bir şey olmalıdır. Biz həmin şeyi nəfs adlandırırıq. Filosof nəfsin üç – nəbati, heyvani və insani növlərini fərqləndirir. Nəfsin nəbati qüvvəsi qidalanma, inkişaf edib böyümə və törəyib çoxalma vəzifələrini yerinə yetirir. Heyvani nəfs qüvvələri təhrikedici (şəhvət, qəzəb) və qavrayıcı (xarici və daxili hissələr) olmaqla iki yerə bölünür. “Təhsil” kitabında deyilir ki, bütün heyvani qüvvələrin fəaliyyəti yalnız bədənlə olur. Qüvvələrin mövcudluğu onların fəaliyyət göstərmələri sarıdandır. Heyvani qüvvələr, deməli, bədənə məxsus fəaliyyət göstərmələri sarıdan mövcuddur. Belə ki, onlar bədənin yox olması ilə yoxa çıxır.

İnsani nəfs qüvvəsinə gəldikdə, o, əqldən, yaxud düşünən qüvvədən ibarətdir. Özlərinə məxsus nəfsi qüvvələrlə bərabər heyvan nəbati, insan isə heyvani və nəbati qüvvələrə də malikdir. Lakin Bəhmənyarın fikrincə, bitkidə, heyvanda və insanda müştərək olan nəfsi qüvvələr eyniləşdirilə bilməz, onların arasında əsaslı keyfiyyət fərqləri vardır. XI əsr Azərbaycan filosofu bu münasibətlə yazır: “Biz insanda və sair heyvanlarda bir nəfs qüvvəsi var dedikdə onlarda, məsələn, xurmada

olan nəfs qüvvəsinin mövcudluğunu nəzərdə tutmur, əksinə, nəbati nəfs fərqləndirici əlamətlərə görə müxtəlif olan cinsi bir mənədir. Belə ki, insandakı nəbati nəfs qidanı elə sərf edir ki, o, materiyanı (bədəni) insani dərkədicisi qüvvələr üçün alət olmağa gətirib çıxarır”.

Nəbati, heyvani və insani nəfs qüvvələri arasında keyfiyyət müxtəlifliyi orqanizmlərin tərkib və təşəkkül cəhətdən müxtəlifliyindən irəli gəlir. Filsofa görə, insandakı ət insan nəfsinin fəaliyyəti üçün münasibdir, at nəfsinin fəaliyyəti üçün münasib deyildir.

Təbiətşünas Şərq filosofları orta əsrlərdə bitki, heyvan və insanı, ümumiyyətlə, üzvi aləmi, habelə bütün maddi varlıqları bir-birindən təcrid edilmiş şəkildə deyil, qarşılıqlı əlaqədə, vəhdətdə götürüb tədqiq edirdilər.

Əbunəsr Fərabī, Əbuəli İbn Sina kimi Bəhmənyar da Aristotel təliminə uyğun olaraq nəfsin bədəndə vücuda gəldiyini, onun sayəsində fəaliyyət göstərdiyini qəbul etmişdir. Azərbaycan filosofunun fikrincə cisim olmadan nəfs vücuda gələ bilməz. O, ruh adlanan incə bir cisimdə təzahür edir. Peripatetik təsəvvürə görə, ünsürlərin qarışığından və onların buxar hallarının incəliyindən törəyən bu cisim ürəkdə meydana çıxır, hiss və hərəkət qüvvələrinin daşıyıcısı olan beyində kamilləşir. Nəfs mücərrəd substansiya sayıldığından bədəndə həkk olmur. Cisim öldükdən sonra nəfsin yaşamaqda davam etməsinə inanan Şərq peripatetikləri eyni zamanda onun cəsəddən cəsədə keçməsinə iddia edən tənəsux təliminə qarşı idilər. Bəhmənyar “Təhsil” kitabında bu təlimin təkzibi üzərində xüsusi dayanmışdır.

Aksidensiyalar bəhsində Aristotelin kateqoriyalar haqqındakı təliminə uyğun olaraq öz-özlüyündə müstəqil surətdə deyil, müəyyən bir substrata bağlı müvəqqəti, keçici və qeyri-mühüm xassələrdən söhbət gedir. Əbülhəsən Bəhmənyar “Təhsil” kitabında “aksidensiya bir şeydə onun bir hissəsi kimi olmadan mövcuddur və həmin şeydən ayrı mümkün deyildir” müddəasının geniş şərhini vermişdir.

Aksidensiyalar iki qismə bölünür: onlardan bəzisini təsəvvür etmək üçün öz substratı kifayətdir, məsələn, kəmiyyət və keyfiyyət. Bəzi aksidensiyaları təsəvvür etmək üçün isə kənar şeylərə ehtiyac duyulur, məsələn digər kateqoriyalar.

Bu bəhs “İzəhat” kitabında da həmin məzmununda nəzərdən keçirilir. Birinci qisim aksidensiya özü də iki növdür: birinin səbəbi substansiyada vardır, məsələn, miqdar, bölgü, bir şeyin ən azı və ən çoxu.

Bu, kəmiyyətdir. Həmin aksidensiyanın ikinci növü mahiyyətdən xaric təsəvvür edilməyən, substansiyada bir haldır. Bu, keyfiyyətdir. Kəmiyyətə misal: say, uzunluq, en, dərinlik. Keyfiyyətə misal: sağlamlıq, xəstəlik, ismət, düşüncə, bilik, güclülük, zəiflik. "Təhsil" kitabında bu kateqoriyalardan hər birinin şərhü üzərində geniş dayanılır. Burada kəmiyyətin fasiləsiz və fasiləli qisimləri fərqləndirilir. Fasiləsiz kəmiyyət odur ki, onun üzərində biri digəri ilə təmasda olan müəyyən həddin mövcudluğunu fərz etmək mümkündür. Belə kəmiyyətin dörd növü vardır: xətt, səth, cisim və zaman.

Fasiləsiz kəmiyyət sabit və qeyri-sabit kəmiyyətə bölünür. Sabit fasiləsiz kəmiyyət xətt, səth və cisimdə olur, onun nəzərdə tutulan hissələri eyni vaxtda mövcuddur. Qeyri-sabit fasiləsiz kəmiyyətin, yəni zamanın hissələri isə eyni bir vaxtda olmur.

Bəhmənyar göstərir ki, zamanda iki yanaşı hissə təsbit olunmur. Bununla belə, zamanın hissələrində birləşmə vardır. Bu ondan ibarətdir ki, zamanın hər bir hissəsi yox olanın sonu, mövcud olanın başlanğıcıdır. Zamanın hissələri qabaq və sonradan ibarətdir.

Fasiləli kəmiyyətlərə saylar misal çəkilir, çünki onlarda iki hissə üçün ortaqla bilən hissə yoxdur.

Əbülhəsən Bəhmənyar keyfiyyətin dörd növünü göstərir: 1) hal və vərdiş keyfiyyətləri; 2) güclülük və gücsüzlük keyfiyyətləri; 3) təsirlənmə keyfiyyətləri və 4) kəmiyyətə görə seçilən keyfiyyətlər. Birinci növ keyfiyyətə keçici, ötərgi hal, məsələn, həlim adamın qəzəbi və möhkəmlənmiş qabiliyyət, məsələn, bilik, sabit xasiyyət və adət və i.a. aid edilir. İkinci növ keyfiyyət cismin təsirlənməyə və hər hansı əsərəlaməti qəbul etməyə hazır olmasıdır, məsələn, sağlam qüvvəyə yiyələnmək, yaxud xəstəlik üzgünlüyünə düşər olmaq. Üçüncü növ keyfiyyətlər rəngləri, dadları, qoxuları və duyğu ilə qavranılan belə şeyləri əhatə edir. Bunlardan bir qismi, məsələn, balın şirinliyi, gülün qırmızılığı sabit, bir qismi isə, məsələn, utanarkən üzün qızarması, qorxarkən rəngin saralması keçici keyfiyyətlərdir. Dördüncü növ keyfiyyətlər kəmiyyətlərə nisbətdə fərqlənir, məsələn, xəttin düz və əyriliyi, cismin səthinin necəliyi, ədədlərin cüt və tək olması.

Aksidensiyaların ikinci qismi qalan yeddi kateqoriyada ifadə olunur. Onlardan nisbət – münasibət (əl-idafə) başqa şeyin müqabilində olan mövcudluğu göstərir, məsələn, atalıq, oğulluq, qardaşlıq, dostluq və i.a. Harada? (əl-eynə?) şeyin məkanda mövcudluğudur, məsələn,

onun aşağıda, yaxud yuxarıda olması. Haçan (əl-mətə?) şeyin zaman da mövcudluğudur, məsələn, onun dünən və bu gün mövcud olması. Vəziyyət (əl-vəd) müxtəlif cəhətlərdə cismin hissələrinin vəziyyət halıdır, məsələn, ayaq üstə durmaq, oturmaq və s. Malikiyyət (əl-mülk) insanın sahib olduğu bir şeydəki halıdır. Təsir etmə (ən yəfələ) şeyin nəyəsə elə nisbətidir ki, bir dəfədə deyil, əksinə, tədricən potensialıqdan aktuallığa çıxış yolunda ona təsir göstərir. Eləcə də təsirlənmə (ən yənfə-ilə) qeyd olunmuş bu təsirdən təsirlənən şeyin nisbətidir.

Əbülhəsən Bəhmənyar Aristotel və İbn Sina mövqeyindən çıxış edib, bu kateqoriyalarla əlaqədar olaraq hərəkət barədə ətraflı söhbət açmış, hərəkəti potensialıqdan aktuallığa tədrici keçmə kimi səciyəyləndirmişdir. Filosof göstərir ki, hərəkəti zamana görə müəyyənləşdirmək mümkün deyildir, zira zaman özü hərəkətin sayəsində müəyyən edilir. Mövcud hərəkət hərəkətin çıxdığı başlanğıc ilə hərəkətin yönəldiyi son arasında baş verir. Belə ki, ortada hansı hədd fərz edilirsə, hərəkət edən cisim nə ondan qabaq, nə də ondan sonra həmin hədd daxilində mövcud olur.

Birinci müəllim və onun Şərq davamçıları hərəkət növlərini kateqoriyalara nisbətdə müəyyən etmişlər. Stagiritə görə, “mahdiyyət [kateqoriyası] üçün hərəkət yoxdur, belə ki, mövcud heç şey ona zidd deyildir...”.

Əbülhəsən Bəhmənyar bu məsələni geniş işıqlandırmışdır: “Bil ki, substansiya artmanı və azalmanı qəbul etmir. Hər bir hərəkət isə azalmanı və artmanı qəbul edən şeyə görədir. Deməli, heç bir hərəkət substansiyaya görə deyildir. Substansiyanın vücuda gəlməsi və yoxa çıxması hərəkət yox, əksinə, bir dəfə olan şeydir. Bir dəfə olanın sırf potensiallığı ilə sırf aktuallığı arasında orta mövqə tutmuş tamamlama yoxdur”.

Aristotel keyfiyyət, kəmiyyət və məkana nisbətdə üç hərəkət tipinin mövcudluğunu müəyyənləşdirmişdir. Peripatetik filosoflar buna vəziyyətə görə hərəkəti də əlavə etmişlər.

Şeyin artması və azalması kəmiyyətə aid hərəkət növünə, qaralıqdan ağılığa və əksinə çevrilməsi, soyuqluqdan istiliyə və əksinə keçməsi keyfiyyətə aid hərəkət növünə misal çəkilir. Keyfiyyətə görə hərəkətə insan nəfsində baş verən hadisələr də daxil edilir. Məkandakı hərəkət cismin başqa cisimlərə nisbətən yerdəyişməsidir. Vəziyyətə aid hərəkət öz üzərində fırlanan cismin hərəkətidir.

Peripatetiklərin təlimində hərəkətin düzxətli və dairəvi növləri üzərində müfəssəl dayanılır. Düzxətli hərəkət ünsürlərdən təşəkkül

tapmış mürəkkəb cisimlərə nisbət verilir. “Təhsil” kitabında deyilir: “Tərkibi qəbul edən cisimlər şübhəsiz, məcburi düzxətli hərəkəti qəbul edir, yoxsa tərkibi qəbul etməzdi. Bu cür hərəkətin olduğu yerdə hərəkətin baş verdiyi cəhətlərin mövcudluğu labüddür, zira hərəkətin gerçəkliyi bir şeydən ayrılmaq və bir şeyə doğru irəliləməkdir. Cəhət mövcud olmazsa, ayrılma və irəliləmə də olmaz”.

Əbülhəsən Bəhmənyarın fikrincə, ünsüri cisimlər təbii halda hərəkətsizdir. Başqa sözlə, cisim öz təbii məkanında hərəkətə malik deyildir. Hərəkətə gəlmək üçün onun təbiətinə bir hal əlavə olunmalıdır. Bu, meyil adlanır. “Təhsil” kitabında göstərilir ki, hərəkət etmə halında meylin təbiətə nisbəti yandırma zamanı hərəkətin odun təbiətinə nisbəti kimidir.

Düzxətli hərəkət təbii və məcburi olur. Təbii hərəkət öz təbiətinə məxsus qayəyə yönələn cisimdəki qüvvədən irəli gəlir. Məcburi hərəkət odur ki, onun hərəkətdiricisi hərəkət edən cisimdən xaricdir. Bu, bəzən cəzb etmə ilə olur, bəzən də dəf etmə ilə. Düzxətli hərəkətdən fərqli olaraq, dairəvi hərəkət çıxış yerinə doğru irəliləmədir. Peripatetik filosoflara görə, ünsürlərdən təşəkkül tapmış cisimlər üçün düzxətli hərəkət səciyyəvidirsə, göy cisimlərinə də dairəvi hərəkət xasdır.

Şərq peripatetikləri Aristotelin fəlsəfi təliminə uyğun olaraq göy sferalarının hərəkətini ilk mühərrikin fəaliyyəti ilə əlaqələndirirdilər. Onların əqidəsinə, ilk mühərrikin təsəvvürü şövqü, şövq isə hərəkəti təmin edir. Göylərin hərəkəti təşviq yolu ilə meydana çıxmış zənn edildiyindən, ilk mühərrikin onu hərəkətə gətirməsi məşuqun aşıqı hərəkətə gətirməsinə bənzədilir.

Bəhmənyara görə, göy cisimlərinə məxsus dairəvi hərəkət təbiətən hərəkətlərin ilkinidir, fasiləsizdir əbədidir.

Peripatetik filosoflar hərəkəti materiyadan ayrı təsəvvür etmir, hər bir hərəkətin yalnız cisimlərdə mövcud olduğunu söyləyirdilər. “Təhsil” kitabında deyilir: “Hərəkət potensial və aktual surətdə olandan təşəkkül tapmış bir şeydə mövcud olmalıdır ki, bu da cisimdir”.

Filosof daha sonra yazır: “Hərəkət edən [cisim] hərəkətin mövcudluğu ilə birlikdə labüddür. Materiya ilə əlaqəsi olmayan mücərrəd substansiyanın hərəkət etməsini qeyri-mümkün saydıq. Hərəkət edən başqa cür yox, ya cisim, ya da cismani olmalıdır”.

Şərq peripatetiklərinin varlıq təlimində hərəkət sükunət ilə qarşılıqlı surətdə nəzərdən keçirilir. “Təhsil” kitabında deyilir: “Hərəkət

fasiləsizlik üzrə hədlərə gəlib çatmadır. Sükunət odur ki, gəlib çatma kəsilir. Həmin hədlər gəlib çatmaya görə fərz olunur. Bu üsulla “kəsilmə” (“fasilə”) mənasında hərəkətin mövcudluğu izlənilir... “Kəsilmə” mənasında hərəkətin mövcudluğu yalnız nəfəsdədir”.

Əbülhəsən Bəhmənyar “Mövcudatın mərtəbələri” traktatında təbii hərəkətin öz təbii halına qayıtmasını sükunət adlandırmışdır. Sükunət hərəkətə nisbətə mövcuddur: “Hərəkətdə olmayan şey sükunət halında ola bilməz”. Sükunət nisbidir: “Əgər [cisim] sükunətdədirsə, şübhəsiz, hərəkətə gəlməlidir, yoxsa onda sükunət olmazdı”.

Sükunət anlayışı “Təhsil” kitabında daha geniş izah olunur: “Sükunət zamanla ölçülür, yəni onun qədərini aksidental surətdə zaman müəyyənləşdirir. Çünki bir şey başqa bir şeylə birlikdə hərəkət etdikdən sonra, o ikisindən biri bir müddət sükunət halında olub, bundan sonra öz hərəkətini dayandırmadan davam etdirən şeylə birlikdə yenidən hərəkətə başlayırsa, ona müvafiq hərəkət edən şeyin hərəkət müddətinə onun sükunət halının bir nisbəti olduğu fərz edilir. Həmin hərəkət zamanla müəyyənləşir, onun aksidental surətdə aradan qalxması da zamanla müəyyənləşir”.

Bəhmənyarın fikrincə, materiyasız zaman yoxdur. Zamanın “mövcudluğu materiyadan asılıdır, o, materiyada mövcuddur. Onun materiyada mövcudluğu hərəkət vasitəsi ilədir”.

Şərq peripatetiklərinin varlıq təlimində cisim, hərəkət və zaman vəhdətdə, bir-biri ilə qarşılıqlı əlaqədə, münasibətdə nəzərdən keçirilir. “Zamansız cisim yoxdur, zira zaman hərəkətin sayıdır, yəni hərəkətin sayıldığı müddətdir. Deməli, hərəkət varsa zaman da vardır”.

İdrak nəzəriyyəsi Şərq peripatetikləri insanın yetkinliyini, idrak qabiliyyətini onun nəfsinin fəaliyyəti ilə əlaqələndirirdilər. İbn Sina və Bəhmənyarın fikrincə, “cismani hallardan hər biri kamala tabedir. Bu kamal nəfəsdür”. “İdrak nəfə məxsusdur”. İbn Sina “Mübahisələr” kitabında öz şagirdlərindən birinin, bəlkə də Bəhmənyarın sualına verdiyi cavabda deyirdi: “Dərketmə şeyin surətinin və onun xüsusiyyəti, yaxud ümumiliyi sarıdan həqiqətin əldə edilməsidir”.

Şərqin başqa peripatetik filosofları kimi, Əbülhəsən Bəhmənyar da idrak prosesinin hissi və əqli olmaqla iki mərhələdən keçdiyini göstərmişdir.

Orta əsrlərdə müsəlman Şərqi ölkələrində fəaliyyət göstərən digər fikir cərəyanlarının nümayəndələrinə nisbətən peripatetik filosoflar

təbiətsünaslıq məsələləri ilə daha artıq məşğul idilər. Onlar təbiətin sirlərinə dərinləndən bələd olmaq üçün ilk növbədə bilavasitə konkret maddi şeyləri və hadisələri qavramağa çalışırdılar. Bu səbəbdən Şərqi peripatetizminin qnoseologiyasında idrakın hissi mərhələsi çox böyük əhəmiyyət daşıyırdı.

Şərqi peripatetikləri digər mühüm fəlsəfi məsələlərin şərhində olduğu kimi, idrakda hissin, duyğuların rolunu müəyyənləşdirərkən də ardıcıl aristotelizm mövqeyində durmuşlar. Stagirit “Nəfs haqqında” traktatında göstərirdi ki, duyğu olmadan təsəvvür əmələ gəlməz, təsəvvür olmadan isə hökmlərin heç cür qurulması mümkün deyildir. “Buna görə də kim duymursa, heç bir şey dərk etmir və heç bir şey anlamır: əgər o, bir şey dərk (...) edərsə, onda bunu görə təsəvvür şəklində dərk etsin: zira təsəvvür də duyğudur, ancaq materiyasız”.

Hissləri, duyğuları idrakın mənbəyi hesab etmək haqqında Birinci müəllimin doktrinasını demək olar ki, Şərqi onun bütün tərəfdarları qəbul etmişlər.

Bəhmənyar İbn Sina təlimindən çıxış edərək göstərir ki, insan fərdən məlumat toplamağa, elm öyrənməyə qabildir. Filosofun fikrincə, şeylər təbii surətdə duyğular vasitəsilə, sonra onların nüsxəsi olan təxəyyül vasitəsilə, daha sonra isə əql vasitəsilə dərk edilir. Azərbaycan filosofu bu münasibətlə yazır: “İnsanda duyğu ilə dərk etmə, təxəyyüllə dərk etmə, vəhmlə dərk etmə və əql ilə dərk etmə vardır”.

Ərəbdilli peripatetiklərin, o cümlədən Bəhmənyarın fəlsəfəsində idrakın hissi mərhələsi öz növbəsində iki qismə bölünür. Birinci qismdə duyğulardan, onların təbirincə xarici hisslərdən, ikinci qismdə isə daxili hisslərdən bəhs edilir. “Təhsil” kitabında deyilir: “Xarici hisslər beşdir: toxunma, dadbilmə, iybilmə, eşitmə və görmə”.

Bəhmənyarın fikrincə, “duyğu fərdi ayrıcaları qavrayır”. Duyğulardan birincisi toxunmadır, canlı varlıq onun sayəsində canlıdır. “Təhsil” kitabında qeyd edilir ki, toxunma duyğusu ilə istilik və soyuqluq, rütubət və quruluq, kələ-kötürlük və hamarlıq, ağırlıq və yüngüllük, habelə bərklik və yumşaqıq kimi keyfiyyətlər qavranılır. İstilik və soyuqluq üzvlərə təsir göstərir, quru və kələ-kötür şeylər isə üzvün onlara basılması ilə duyulur.

Azərbaycan filosofunun təlimində orqanizm üçün gərəkliliyinə görə toxunma duyğusundan sonra dadbilmə duyğusu gəlir. Dadılan şey də təmasla bilinir.

İyibilmə duyğusunun qoxuya malik şeydən yayılan buxara nisbətdə olması göstərilir. Həmin şey qoxu orqanı tərəfindən qarşılandıqda duyulur.

Əbülhəsən Bəhmənyar eşitmə duyğusunun şərhi üçün səs hadisəsini nəzərdən keçirmişdir. O, səsin cisimlərin bir-birinə zərblə dəyməsindən yarandığını, dalğa şəklində yayılıb eşitmə orqanına təsir göstərdiyini və duyulduğunu söyləmişdir.

Yaxın və Orta Şərqi təbiətşünas alimləri görmə hadisəsinin şərhi üzərində əsaslı dayanmışlar. Bu mövzuya İbn əl-Heysəm və başqaları hətta ayrıca traktatlar həsr etmişlər.

Evklid, Ptolomey və antik dövrün bəzi alimlərinin fikrincə, görmə guya gözdən çıxıb, görünən obyektə düşən şüanın sayəsində mümkün olur. Bəhmənyar İbn əl-Heysəm, İbn Sina və digər sələflərinin yolu ilə gedərək, bu müddəanı təkzib etmişdir. O, “Təhsil” kitabında yazır ki, əgər görmə gözdən görünən obyektə bir şeyin nüfuz etməsi olsaydı, bu şey yalnız cisim təsəvvür edilərdi. Lakin həmin cismin uzaq məsafələrə gedib, yenidən gözə qayıtması mümkün deyildir.

Azərbaycan filosofu görməni görünən şeyin gözdəki inikası kimi aydınlaşdırmışdır: işıqlanan cismin surəti şəffaf mühitdə qarşısında rəngli maneə olmadıqda gözdə alınır, göz əvvəlcə rəngi və bunun vasitəsilə ölçüləri, fiqurları qavrayır.

Daxili hissələrə müştərək hiss, vəhm, xəyal, yaxud təsvir edən qüvvə, yadda saxlayan qüvvə, yaxud yaddaş və təxəyyül qüvvəsi, yaxud təfəkkür qüvvəsi daxildir.

Orta əsr Şərqi peripatetiklərinin təliminə görə, daxili dərkedici qüvvələrdən bəziləri hissi şeylərin surətlərini, bəziləri isə onların mənalarını qavrayır. Surətləri qavrayan qüvvə müştərək hiss adlanır. Əbülhəsən Bəhmənyar yazır ki, müştərək hiss bütün duyulan şeyləri xarici hissələr yolu ilə qəbul edən bir qüvvədir.

Xəyal istilahı hafizənin surətli tipini, yaddaş-yadda saxlayan, yaxud yada salan qüvvə istilahı hafizənin sözlü-məntiqli tipini ifadə edir.

“Təhsil” kitabında göstərilir ki, idrakın hissi formaları konkret şeylərin dərk olunmasına yararır, duyğu, xəyal və yaddaş ayrıca şeyləri mənimsəyir. Duyğu çoxlular üçün deyilən “insanı” dərk etmir. Xəyal da elədir. Xəyala, yaxud insani duyğuya hər hansı surəti gətirsən sair fərdi surətlərin onda müştərəkliyi sənin üçün mümkün olmaz.

Əbülhəsən Bəhmənyar xarici və daxili hissi qüvvələri bir-birindən təcrid edilmiş şəkildə deyil, vəhdətdə, biri digərini tamamlayan idrak

mərhələsi kimi götürürdü. O, “Təhsil” kitabında yazırdı: “Duyğu təkrarlandığında yaddaş olur, yaddaş təkrarlandığında təcrübəyə çevrilir”. Azərbaycan filosofu hissi idrak formalarının sadədən mürəkkəbə doğru inkişafını izləmişdir: yaddaş qüvvəsi vəhmə xidmət edir. Bədəndə vəhmdən öncə olan qüvvələrin hamısı yadda saxlayan qüvvəyə və təxəyyül qüvvəsinə, beş duyğu isə müştərək hissə xidmət edir.

Şərq peripatetiklərinin idrak təlimində istər xarici, istərsə də daxili hissi qüvvələrin fəaliyyətinin bilavasitə orqanizmin fəaliyyəti ilə bağlı, hissi idrak qabiliyyətinin bədənin müvafiq üzvlərindən asılı olduğu göstərilir. “İzahat” kitabında deyilir: “Nəfs hissi və xəyala gətirilən şeyləri üzv vasitəsilə dərk edir”. Azərbaycan filosofunun fikrincə, hissi idrak müəyyən bir üzvə görə və onun təsirlənməsi sayəsində mümkün olur. O, bu baxımdan “Mövcudatın mərtəbələri” traktatında yazır: “Hər bir dərk edilən şey dərk edəndə təzahür edir”.

Şərq peripatetikləri göstərir ki, insanın hissi fəaliyyəti yalnız xarici aləmin, obyektiv gerçəkliyin orqanizmə təsiri ilə baş verir. İbn Sina bu münasibətlə yazırdı: “Biz mütləq surətdə hissən vərdişinə görə deyil, əksinə, hissi şey hazır olduqda və biz hissedici [qüvvə] ilə ona yaxınlaşdıqda hiss edirik”.

Bu fikir Əbülhəsən Bəhmənyarın “Təhsil” kitabında da öz əksini tapmışdır: üzvdə duyulan və xəyala gətirilən şeyin mənimsənilməsi üzvün ondan təsirlənməsinə görədir, yoxsa həmin şey yanaşı da olsa, onda mənimsənilməzdi. Bunun üçün toxunma duyğusu üzvün keyfiyyəti misləndə keyfiyyəti qavramır. Deməli, bu qavramaların misli yalnız üzvün qavranılan şeydən təsirlənməsi sayəsində başa gəlir.

Hisslər (duyğular və digər dərk edici nəfsi qüvvələr) Şərq peripatetikləri tərəfindən maddi varlıqların düzgün surəti, inikas hesab edilir. Əbülhəsən Bəhmənyar yazır: “Real gerçəkliyə və mahiyyətə görə dərk edilən şey nəfsdə təzahür edən əsərdir. Onun əsəri olan şey isə aksidensiyaya görə dərk edilir. Bunun üçün hökm verirlər ki, bu dərk ediləndən ötrü xaricdə bir varlıq vardır, yaxud xaricdə bir varlıq yoxdur”. “Təhsil” kitabının başqa bir yerində həmçinin deyilir: “Şeylərin əyanilikdə varlığı var. Nəfsdəki varlıq əyanilikdə mövcud olan həmin şeylərin əsərləridir. Nəfsdə mövcud olan heyət əyanilikdəki varlığa müxalif deyildir, elə onun heyətidir. Dərk edilən şey gerçəkliyə görədir, o, mahiyyət etibarilə nəfsdə alınan əsərdir, hadisə etibarilə xaricdən olan şeydir. Bunun üçün deyirik ki, bu şey mövcuddur, yaxud mövcud

deyildir, yəni zehində təzahür edən əsərin əyanilikdə varlığı vardır, yaxud onun əyanilikdə varlığı yoxdur”.

Şərq peripatetiklərinin idrak nəzəriyyəsində nəfsin xarici və daxili hissi qüvvələri içərisində təxəyyül qüvvəsi ilə təfəkkür qüvvəsi xüsusi əhəmiyyət daşıyır. İbn Sina və Bəhmənyar qeyd edirlər ki, təxəyyül qüvvəsi heyvani nəfse, təfəkkür qüvvəsi isə insani nəfse nisbətəddir.

Təfəkkür qüvvəsi əqli idrakın mümkün olmasını təmin edir. Beləliklə, ərəbdilli peripatetiklərin, o cümlədən Bəhmənyarın təliminə görə heyvani nəfs qüvvələri təxəyyül qüvvəsində sona vardığı halda, insani nəfs qüvvələri üstəlik təfəkkür qüvvəsinə, daha doğrusu, əqli idraka da malikdir.

Şərq peripatetiklərinin fəlsəfəsində əqli idrak məsələləri geniş işıqlandırılmışdır. Aristotelçi filosofların əqidəsinə görə, hisslər, duyğular, qavrayışlar vasitəsilə şeylərin zahiri cəhətləri barədə məlumat əldə edilə bilər, şeylərin mahiyyətinin idrakına gəldikdə, o, yalnız əqlin sayəsində mümkündür. Əbülhəsən Bəhmənyar yazır: “Şeylərin mahiyyətlərinin dərk olunması [hisslərin] işi deyildir. Belə ki, onlar dəyişə bilən zahiri cəhətləri qavrayır, əql isə şeylərdə sabit olan mahiyyətləri və həqiqətləri dərk edir”.

Əbülhəsən Bəhmənyar əqli idrakı hissi idrakın bilavasitə davamı, sonrakı mərhələsi kimi şərh etmişdir. Azərbaycan filosofunun təlimində idrak prosesinin hər bir mərhələsi özündən sonrakı mərhələ üçün şərt olub, onu hazırlayır.

Hissi idrak formaları tərəfindən spesifik tərzdə əldə edilən məlumat əqlin sərəncamına verildikdən sonra yeni bir keyfiyyət qazanır. “Duyğu qatışıq şeyləri xəyala ərz edir, xəyal [onları] əqlə ərz edir. Sonra əql həmin [şeylərdə] ayrı-seçkilik və abstraksiya edib, mənalardan hər birini bir fərd olaraq götürərək, ən xüsusini, ən ümumini, substansionalı və aksidentalı müəyyənləşdirir. Bu zaman əqldə birinci mənalar, yəni təsəvvür üçün ilkin şeylər rəsm olunur. Bundan sonra [əql] onlardan təriflər düzəldir”.

Əbülhəsən Bəhmənyar İbn Sina mövqeyindən çıxış edərək, idrakın əqli mərhələsini onun hissi mərhələsindən nəinki mütləq surətdə ayırmır, əksinə, əqli məlumatların hissi məlumatlar əsasında meydana çıxdığını söyləyir.

Əqli məlumatlar hissi məlumatların sayəsində əldə edilməklə bərabər, məzmunca onlara uyğundur. “Hər bir ayrıca şəxsən əqlə dərk

etdiyi onun hiss ilə dərk etdiyinə mütabiqdir”. Lakin əqli idrak inikas üsuluna və xarakterinə görə hissi idrakdan fərqlənir. Belə ki, əql müəyyən şey haqqındakı mövcud hissi – konkret biliyi abstraksiya yolu ilə ümumiləşdirir, nəticədə, əqlə dərk edilən şey ümumi olur: “Fərddən əqlə dərk edilən şey ilə ondan hiss ilə dərk edilən şey, deyildi kimi, bir-birinə mütabiqdir. Lakin növü öz fərdində cəmləşən fərddən əqlə dərk edilən şey varlıqda hiss ilə dərk edilən şeyə mütabiq olsa da onun əqldə özünün ümumi təsəvvür edilməsi üçün ümumi olması qeyri-mümkün deyildir”.

Buna görə də “Təhsil” kitabında deyildi kimi, əqli düşüncə universaliləri mücərrəd surətdə əldə edir. Nəticədə o, eynilə Zeydi deyil, ümumi insanı dərk edir.

İdrak fəaliyyətində hissi mərhələ ilə əqli mərhələnin bağlılığını izləyən Bəhmənyar “Təhsil” kitabında yazırdı: “Şeylər duyulur. Bu, duyğu əsnasında duyulanın olması ilədir. Duyulan sonrakı xəyala gətirilir. Bu, bəzən şeyin qeyb olması ilə birlikdə baş verir. Şey haqqındakı təsəvvür şeyin özündən heç də fərqli deyildir. Bundan sonra əqli idrak cari olur. Əqlə dərk olunan eynən duyulana uyğun gəlmir, əksinə, o, duyulan qəbilindən olan hər bir fərdə mütabiqdir. Məsələn, əqlə dərk olunan “insan” həm Zeydə, həm Əmrə, həm də Xalidə mütabiqdir. “Zeyd” təsəvvürü isə Əmrə mütabiq deyildir, duyğu ilə mənimsənilən də elədir”.

Azərbaycan filosofu idrakda ayrıca və ümumi anlayışlarının münasibətini düzgün təyin edərək yazır: “Bundan sonra bil ki, ayrıcanı qavrayan kəs bir cəhətdən ümumini də qavrayır. Belə ki, Sokratı qavrayan kəs, deməli, “insanı” qavramışdır. Duyğu nəfsə Sokratı “insan” təqdim edir. Lakin o, insanın aksidensiyaları ilə qatışmış məlum “insandır”. Sonra əql onu mücərrədləşdirir və aksidensiyaları, yəni əlaqəsi olmayan aksidensiyaları ondan kənar edir. Nəticədə onun üçün Sokrat ilə Platonun fərqlənmədiyi mücərrəd insan qalır”.

Əqlin fəaliyyətini idrak qabiliyyəti baxımından qiymətləndirən Şərq peripatetikləri, o cümlədən Bəhmənyar, onun əhəmiyyətini elmi və əməli bilik qazanılması üçün vasitə olmasında görürdülər.

Əbülhəsən Bəhmənyarın idrak nəzəriyyəsi öz məzmunu etibarilə təkcə orta əsr peripatetizmində deyil, ümumiyyətlə, Şərq fəlsəfi fikrinə mühüm əhəmiyyətə malikdir. Azərbaycan filosofu obyektiv gerçəkliyin dərk olunmasında idrakın həm hissi, həm də əqli mərhələlərini

düzgün şərh etməklə onlar arasındakı üzvi bağlılığı elmi əsasda aydınlaşdırmışdır.

Bəhmənyarın idrak nəzəriyyəsi onun məntiq təlimi ilə üzvi surətdə bağlıdır; orada təfəkkür formaları xüsusi olaraq dərinlən araşdırılır.

Məntiq

Əbülhəsən Bəhmənyar məntiqin mövzusu və vəzifələri barədə yazır: “Məntiq nəzəri sənətdir ki, həqiqi tərif adlanan düzgün tərifin və sübut adlanan düzgün sillogizmin hansı formalardan və materialardan, təsvir adlanan inandırıcı tərifin hansı formalardan və materialardan, qüvvətli olub yəqinliyə bənzər təsdiq bildirdikdə topik, zəif olub daha çox güman bildirdikdə ritorik adlanan inandırıcı sillogizmin hansı formalardan və materialardan olduğunu müəyyən edir. O müəyyən edir ki, düzgün olmayan tərif hansı formadan və materialardan, yanılmaya aparıb çıxaran və sofist adlanan düzgün olmayan sillogizm hansı formadan və materialardan, əsla təsdiq bildirməyən, lakin bir şeyə qarşı nəfsin ya rəğbətini oyatmaq, yaxud nifrətini, ikrahını qazandırmaq, ya da onu açmaq, yaxud sıxmaq məqsədi ilə xəyala gətirilən sillogizm – poetik sillogizm hansı formadan və materialardan düzəlir”.

Azərbaycan filosofunun fikrincə, məchul olan, sonra isə düşünməklə məlumə çevrilən axtarılanlar tərifin və sillogizmin sayəsində tapılır. O ikisindən hər biri ya həqiqidir, ya da həqiqidən kənardır (ancaq özünə görə faydası vardır), ya batildir, ya da həqiqiyə bənzərdir. İnsanın fitri qabiliyyəti bu təsnifatda çox vaxt kifayət qədər fərq qoya bilmir. Əgər belə olmasaydı, nə alimlər arasında fikir ayrılığı, nə də birisinin baxışında ziddiyyət özünü göstərərdi.

Sillogizm və tərifdən hər biri müəyyən tərtib üzrə anlaşılan mənələrdən əmələ gəlir və düzəlir. Deməli, o ikisinin düzəltdiyi bir material və düzəlmə üçün bir forma olur. Hər hansı material ev, yaxud kürsü üçün yaramadığı, hər hansı formaya görə ev materialından bir ev, kürsü materialından bir kürsü başa gəlmədiyini, əksinə, hər bir şeyin özünəməxsus eynilə bir forması olduğu kimi, düşünməklə bilinən hər bir məlumatın da özünəməxsus bir materialı və özünəməxsus eynilə bir forması vardır, o bu ikisinin sayəsində həqiqət olur. Evi tikdikdə forma düzgün olsa da, bəzən material cəhətdən, material düzgün olsa da bəzən forma cəhətdən, bəzən də birlikdə hər ikisi cəhətdən fəsad baş verdiyi kimi, tərifdə və sillogizmdə baş verən fəsad bəzən forma cəhətdən, bəzən material cəhətdən, bəzən də birlikdə hər ikisi cəhətdən baş verir.

“İnsan yalnız duyğudan gələn, yaxud duyğunun təsdiqlədiyi şeyə inanır” deyən Əbülhəsən Bəhmənyarın təlimində hissi qavrayışın verdiyi bilik məlumdur, nəzəri elmlərin hələ dərk edilməmiş müddəaları isə məchuldur. Öz sələfləri kimi, Azərbaycan filosofu da məntiqin faydasını, məlumdan məchula keçmək yollarını göstərməklə insanı təfəkkür xətalərindən qorumaqda görürdü.

Əbülhəsən Bəhmənyar nəzəri söhbətlərin sözlərdən, əqli düşüncələrin əqli nitqlərdən düzəldiyini nəzərə alaraq ilk şərhli sözdən və onun anlayışa münasibətindən başlayır. Filosofun fikrincə, sözlər nəfsdəki əsərin (inikasın) yalnız uyğunluq və şərtilik yolu ilə ifadəsidir, çünki adlarda hər hansı şeyə məxsus heç nə yoxdur. Bəhmənyar tərəfindən söz fikrin ifadəsi, yazı isə sözün işarəsi kimi səciyyələndirilir. O qeyd edir ki, nəfsdəki hər bir əsər üçün məxsusi bir yazı işarəsi mümkün idi. Lakin bu, üzün işidir. Ona görə də sözlərlə qənaətlənmək tədbiri görülmüş və uzunçuluqdan qaçmaqla yazılar tərtib edilmişdir. Bəhmənyar bildirir ki, yazı və sözlər nəfsdəki şeyə məxsus təbiilik deyil, əksinə şərtilik yolu ilədir. Nəfsdəki əsər isə xarici aləmdə mövcud olan şeylərin təbii ifadəsidir (hekayətidir). Deməli, yazı sözün hərflərini ifadə edən formalara görə müxtəlif şərti göstərmədir (işarədir). Sözlər isə nəfsin təsəvvürlərini ifadə edən formalara görə müxtəlif şərti göstərmədir. Nəfsin təsəvvürləri əyani şeyləri qeyri-iradi göstərmədir. Bunun üçün əyani şeylər göstərilir, lakin göstərmir, yazı isə göstərir, lakin göstərilmir. Nəfsin təsəvvürlərindən və sözlərdən hər biri həm göstərən, həm də göstəriləndir.

Beləliklə, Bəhmənyara görə, təsəvvürlər (anlayışlar) yazı və sözlərdən fərqli olaraq, əyani şeylərin inikasındır, onlara mütabiqdir, “Təhsil” kitabında deyilir: “Əyani şeylər və təsəvvürlər fərqlənmir, yazı və sözlər isə müxtəlifdir”.

Bəhmənyar ümumi və xüsusi anlayışlar (universalilər) haqqında danışarkən qeyd edir ki, onların mənalılarının isbatı, ümumi anlayışın qisimləri və mövcudluq üsulları metafizika elmi ilə əlaqədardır. Lakin həmin anlayışlar məntiqin əsaslarıdır. Elmin əsasları isə əsasları olduğu elmdə isbat edilmir, həmin elmdə qoyulur və müəyyənləşdirilir.

Substansional və aksidental ümumi anlayışlar beşdir. Substansional ümumiyyə cins, növ, fərqləndirici əlamət, aksidental ümumiyyə ümumi aksidensiya və xüsusi aksidensiya, yaxud xassə daxildir.

Əbülhəsən Bəhmənyar ümumi anlayışların qisimlərini əlahiddə, bir-birindən təcrid edilmiş şəkildə deyil, vəhdətdə, qarşılıqlı münasi-

bətdə nəzərdən keçirmişdir. O yazır: “Vahid anlayış iki şeyə nisbətdə xüsusi aksidensiya və ümumi aksidensiya ola bilər, belə ki, “hərəkət” cismə nisbətdə xüsusi aksidensiya, cismin növlərinə nisbətdə ümumi aksidensiyadır. Hətta vahid bir şeyin cins, növ, xüsusi aksidensiya və ümumi aksidensiya olması mümkündür. Məsələn, “rəng” keyfiyyətdən bir növdür, ağılıq və qaralıq üçün cinsdir, cisim üçün xüsusi aksidensiyadır, cismin növləri üçün ümumi aksidensiyadır. Biz əgər Zeyd haqqında məlumat versək, cinsə görə “Heyvan”, növə görə “insan”, xüsusi aksidensiyaya görə “gülən” və ümumi aksidensiyaya görə “ağ” deyərik”.

Ümumiləşdirmə yolu ilə növlərdən cins və xüsusişdirmə (məhdudlaşdırma) yolu ilə cinslərdən növ yaranır. Heç bir cinslə əhatə olunmayan ali cinslərin sayı ondur. Onlar kateqoriyalar (əl-məqulat) adlanır. Bu cinslərə predikat olacaq anlayış yoxdur.

Şərq peripatetiklərinin, o cümlədən Əbülhəsən Bəhmənyarın tərif haqqındakı təliminə gəldikdə, burada həm sözün xüsusi mənasında tərifdən, onun tam və natamam növlərindən, həm də onu əvəz edən üsullardan, daha doğrusu, bənzətmə və nominal təriflərdən söhbət gedir.

Əbülhəsən Bəhmənyar düzgün tərif almaq üçün riayət edilməsi zəruri olan qaydaları göstərmişdir: Tərif mütənasib olmalıdır, yəni tərif verilənlə tərif verən eyni həcmdə götürülməlidir. Məsələn, “Şər insanların zülmüdür” tərifində, “şər” anlayışı “insanların zülmü” anlayışına nisbətdə cinsdir, daha geniş həcmə malik olduğu üçün mütənasib deyildir. Tərif dövr etməməlidir. Məsələn, “Ədəd vahidlərdən yığılmış çoxluqdur” tərifində “ədəd” ilə “çoxluq” idrak üçün eyni bir şeydir. Bir şeyə öz ziddinə görə tərif vermək də bu qəbildəndir, məsələn “Cüt tək üzərinə bir gəlinən saydır”, yaxud “Tək cütdən bir çıxılan saydır”. Tərif inkarı olmamalıdır, çünki varlıq öz-özlüyündə məlumdur, yoxluq isə varlığa görə tanınır. Tərif verən tərif veriləndən aydın olmalıdır. Məsələn, “Od nəfsə bənzəyən cisimdir” dedikdə “nəfs” anlayışı “od” anlayışından daha artıq dərəcədə qeyri-müəyyəndir. “Günəş gündüz çıxan ulduzdur” tərifində isə “gündüz” anlayışı yalnız Günəşə görə bəlli olduğu üçün onun məzmununu açma bilməz.

Əbülhəsən Bəhmənyar hökm və onun müxtəlif növlərini əsaslı şəkildə araşdırmışdır. Burada hökm Aristotelin məntiq təliminə uyğun olaraq, bir şey haqqında nəyisə iqrar, yaxud inkar edən fikir kimi səciyyətləndirilir. Hökmlərin qəti və şərti formalarını nəzərdən keçirən Bəhmənyar öz şərhinə qəti hökmdən başlayır. O göstərir ki, qəti hökm

üç şey ilə – subyekt mənası, predikat mənası və o ikisi arasındakı münasibət ilə tamamlanır.

Hökmələr keyfiyyət baxımından iqrari və inkari olmaqla iki qismə bölünür. Qəti iqrari hökm bir şeyin başqa bir şeyə məxsus olmasını irəli sürən müddədir, məsələn, “İnsan canlı varlıqdır”. Bu, o deməkdir ki, zehində “insan” fərz etdiyimiz şeyi, əyanilikdə mövcud olsa da, olmasa da heç nə artırmadan, hər bir halda “canlı varlıq” fərz etməliyik. Qəti inkari hökm isə bir şeyin başqa şeyə məxsus olmamasını irəli sürən müddədir.

Şerti hökmlərin şərti-birləşdirici və şərti-təqsimi kimi iki forması vardır. Məsələn, “Əgər günəş çıxmışdırsa, onda gündüzdür” – hökmündə “günəş çıxmışdır” ilə “onda gündüzdür” arasındakı birləşmə münasibətini iqrar edən müddə irəli sürülür. Belə ki, burada ikinci nitqin birincini izləməsi vacibdir. Əgər “Ya günəş çıxmışdır, ya da gündüzdür” desək, burada iki nitq arasında biri digərini rədd edən münasibətin olması zəruridir. Bu iki nitqdən – şərti-birləşdirici və şərti-təqsimi hökmlərdən hər birinin hissələrində həmçinin nitqi qəti edən münasibətə görə müddəanın irəli sürüldüyü bir tərkib vardır. Məsələn, “günəş çıxmışdır” nitqi “çıxmışdır” ilə “günəş” arasındakı münasibətini iqrarlığına şamil edilir.

Hər bir şərti hökmün şərt hissəciyinin qoşulduğu birinci hissə ön hissə (müqəddəm-antesedent) və ikinci hissə son hissə (tali-konsekvent) adlanır. Bəhmənyar qeyd edir ki, şərti hökmlərdə ön hissə sadə hökmlərdəki subyekt, son hissə isə predikat yerindədir.

Hökmün quruluşu, tərtibi onun forması, üzvlərin konkret məzmunu isə onun materiyasıdır. Predikatın iqrari, yaxud inkari olmasına baxmayaraq, onun subyektə münasibəti ya varlığın zəruriliyi münasibətidir, məsələn, “İnsan canlı varlıqdır”, ya qeyri-varlığın zəruriliyi, yəni qeyri-mümkün olan yoxluğun zəruriliyi münasibətidir, məsələn, “İnsan cansız varlıqdır”, ya da nə varlığı, nə də yoxluğu zəruri olanın münasibətidir, “insan” üçün “katiblik” buna misaldır. Məsələn “İnsan katibdir” və “İnsan katib deyildir”. Beləliklə, bütün hökmlər ya vacib, ya mümkün, ya da qeyri-mümkündür. Hökmlərdə həmin materiyalardan biri işlədikdə modallıq (əl-cihə) adlanır.

Azərbaycan filosofu hökmləri məzmun etibarilə nəzərdən keçirərək onların müqəddəm müddəalar, zənnə əsaslanan müddəalar, bənzər müddəalar və təxəyyülə əsaslanan müddəalar kimi növlərini araşdırmışdır. Müqəddəm müddəalar ya inamlardır, ya da əxz edilmiş

müddəalardır. İnamlar üç cür olur, yəni qəbulu vacib, məlum və vəhmə əsaslanan müddəalardan təşəkkül tapır.

Qəbulu vacib müddəalar ilkin məlumatlar olub, müşahidədən və təcrübədən əldə edilir. İntuisiyaya və camaatın verdiyi xəbərlərə əsaslanan biliklər də bu qəbildəndir. İlkin məlumatlar aydın əqlin xarici səbəblərdən heç birinə görə deyil, özünə görə, özünün fitri təbiətinə görə vacib bildiyi hökmlərdir.

Müşahidədən əldə edilmiş məlumatlar hissi məlumatlar kimidir. Onlar duyğudan aldığımız şeylərə nisbətdə istifadə etdiyimiz hökmlərdir. Günəşin varlığına, onun işıqsız olmasına görə müddəa, odun yandırıcı olması müddəası bu qəbildəndir. Qeyri-hissi nəfsi qüvvələrin müşahidəsinə görə olan hökmlər də belədir, məsələn, özümüzdə bir fikir, habelə bir qorxu, bir qəzəb olduğunu bilirik, özümüzü və öz əməllərimizi dərk edirik.

Təcrübə vasitəsilə qazanılmış məlumatlar təkrar olunan müşahidələrimizin doğurduğu hökmlər və müddəalardır. Bunun nəticəsində heç bir şübhə doğurmadan güclü rəy möhkəmlənir. Təcrübə hökmləri əksəriyyət etibarilə, yaxud qəti surətdə vacib edə bilər. O, müşahidələrlə çulğalaşmış gizli sillogistik bir qüvvədən xali deyildir.

İntuisiyaya əsaslanan biliklər, həmçinin təcrübə vasitəsilə qazanılmış məlumatlara oxşardır. Öz sələfləri kimi, Əbülhəsən Bəhmənyar da hökmə ancaq istidlalın bir ünsürü kimi baxmışdır.

Bəhmənyar istidlalı “müəyyən məqsədə aparıb çıxaran sənət” adlandırır. O qeyd edir ki, hər bir sənət müəyyən materiya və forma ilə bağlıdır. Materiyanın və formanın müxtəlifliyi ilə sənət məhsulu müxtəlif olduğu kimi, istidlal da təşəkkül tapdığı şeyin müxtəlifliyinə görə, ya da düzgün və yanlış qurulmasının müxtəlifliyinə görə müxtəlif olur. Bəhmənyarın fikrincə istidlalda məqsəd kəsb etmə yolu ilə müəyyən bir biliyin, yaxud zənnin qazanılmasıdır.

Azərbaycan filosofu yazır ki, məchul barəsindəki bilik hər hansı mövcud bilikdən deyil, əksinə, məchula xüsusi nisbəti olan bir biliyin, eləcə də məxsusi bir quruluşun köməyi ilə əldə edilir. Bir sözlə, düşüncə vasitəsilə hələ kəsb edilməmiş ilkin təsdiqi şeylərin olması labüddür, zira sonrakı anlayış və hökmlər onların sayəsində qazanılır.

İstidlal bir və ya bir neçə hökmün qarşılaşdırılmasından alınır. Hər hansı bir hökmdən başqa bir hökmün çıxarıldığı bilavasitə istidlal Şərq peripatetiklərinin məntiq təlimində adətən hökm bəhsində nəzərdən keçirilir.

Vasitəli istidlallara gəldikdə, onun deduksiya, induksiya və analogiya kimi növləri fərqləndirilir. Deduktiv istidlallar sillogizm şəklini alır. Bəhmənyar İbn Sina mövqeyindən çıxış edərək yazır: “Sillogizm elə bir nitqdir ki, onda birdən çox müddəa irəli sürülmüşdürsə, aksidensiyaya (kənar şeylərə) görə deyil, özlərinə görə həmin irəli sürülmüş müddəalardan zəruri surətdə başqa bir müddəa nəticə çıxır”.

Filosof qeyd edir ki, istidlalda müəyyən bir axtarılan varsa və həmin axtarılanı nəticə çıxarılaçaq şey axtarılsa, bu sillogizmdir. Əgər bir sillogizm təsadüf yolu ilə qurulub, axtarılmayan bir nəticəyə aparıb çıxarırsa, əslində bu, sillogizm deyildir.

Bəhmənyar, ümumiyyətlə, Şərq peripatetikləri sillogizmlərin nəticə vermə xüsusiyyətinə görə quraşdırıcı və istisnaedici növlərini geniş izah etmişlər.

Sillogizmdə verilmiş hökmlərdən hər birinə müqəddimə, onlardakı subyekt və predikata isə termin deyilir. “Təhsil” kitabında qeyd edilir ki, hər bir quraşdırıcı sadə qəti sillogizmdə təkrarlanan, müqəddimələr üçün müştərək bir hissə vardır. O, orta termindir, məsələn, “Hər bir S V-dir” və “Hər bir V A-dır” dedikdə, V orta termindir. Əbülhəsən Bəhmənyar sillogizmin hissələrini göstərəkən yazır ki, nəticə iki tərəfin birləşməsindən əldə edilir, məsələn, “Hər bir S A-dır”. Nəticədə subyekt və ya ön (bu misalda S) kiçik termin, predikat, yaxud son (burada A) böyük termin adlanır. Kiçik terminin iştirak etdiyi müqəddimə kiçik, böyük terminin iştirak etdiyi müqəddimə böyük müqəddimədir. Bəhmənyar yazır ki, hökmlər kimi müqəddimələr də müəyyən, qeyri-müəyyən və fərdi ola bilər. Kiçik və böyük müqəddimənin təşkilinə quraşma deyilir. Yan terminlərə nisbətə orta terminin vəziyyətinin səciyyəli olduğu quruluşun forması fiqurdur. Özündən zəruri olaraq başqa bir hökmün irəli gəldiyi qurulma sillogizm adlanır. Həmin hökm qurulmanın təşkilinə görə irəli sürülən əsnada axtarılan, zəruri surətdə çıxarıldıqda isə nəticədir.

Sillogizmdə orta terminin vəziyyətindən asılı olaraq dörd fiqur müəyyən edilir.

“Təhsil” kitabında ixtisarlı və mürəkkəb sillogizmlər haqqında da lazımı məlumat verilir. Bəhmənyar qeyd edir ki, sillogizmdə üç termindən düzəlmiş iki müqəddimədən nəticə çıxarılır. Lakin axtarılan çoxlu müqəddimələrin köməyi ilə müəyyənləşsə, burada müxtəlif sillogizmlər vardır. Bunlar mürəkkəb sillogizmlər adlanıb, quraşdırıcı da, istisnaedici də ola bilər.

Mühakimə yürüdərkən sillogizm adətən tam şəkildə deyil, ixtisarla işlədilir.

Şərq peripatetiklərinin məntiq təlimində induksiya və analogiya da müəyyən yer tutur. İnduksiyanı istidlalın xüsusi forması kimi nəzərdən keçirən Bəhmənyar yazır: “İnduksiya çoxlu ayrıcalarda mövcud olan [hallara] görə ümumi haqqında irəli sürülən müddədir”.

“Analogiyaya gəldikdə, – “Təhsil” kitabında qeyd edildiyi kimi, – o müşahidə edilən şeyin timsalında mövcud olana görə qaib şey haqqında irəli sürülən müddədir”. Məsələn, cismi ev timsalında götürüb, evin sonradan yaradıldığı cəhətə nəzərən cismin də sonradan yaradıldığını deyirlər. Bəhmənyar və İbn Sina bu istidlal formasını etibarsız saymışdır. “Təhsil” kitabında qeyd edildiyi kimi, burada müqəddimələr üçüncü fiqur üzrə qurula bildiyi halda xüsusi hökm əvəzinə, səhvən ümumi hökm nəticə çıxarılır.

Şərq peripatetiklərinin məntiqində istidlalın forması və materiyası haqqındakı fikirlər xüsusilə qiymətlidir. İstidlalın forması dedikdə onun quruluşu, müqəddimələr arasındakı əlaqə, materiyası dedikdə müqəddimələrin faktik məzmunu nəzərdə tutulur. İstidlalın düzgünlüyü onun yalnız quruluşunun, formasının düzgünlüyündən deyil, eləcə də onun müqəddimələrinin faktik məzmununun düzgünlüyündən asılıdır. Ərəbdilli filosoflar müqəddimədə faktik məzmunun yəqinliyi baxımından istidlalın beş növünü fərqləndirmişlər: 1) sübut (əl-bürhan), 2) dialektika (əl-cədəl), 3) ritorika (əl-xitabə), 4) poetika (əş-şir) və 5) sofistika (əl-müğalətə). Bunların içərisində sübut mühüm yer tutur. Bəhmənyar yazır ki, sübut yəqin nəticə çıxarmaq üçün yəqin müqəddimələrdən düzəlmiş istidlaldır. Yəqin müqəddimələr ilkin məlumatlardan, ya təcrübə vasitəsilə qazanılmış məlumatlardan, ya hissi məlumatlardan, ya da camaatın verdiyi məlumatlardan ibarət olur.

Nəticənin düzgünlüyü müqəddimələrin düzgünlüyündən çıxarılsa, belə istidlala müstəqim sübut deyilir. Bundan əlavə dolayı sübut da vardır ki, bu, həm xilaf çıxma sillogizmi, həm də qeyri-mümkünlük sillogizmi istilahları ilə göstərilir. Qeyri-mümkünlük sillogizmi quraşdırıcı və istisnaedici olmaqla iki sillogizmdən düzəlir. Burada irəli sürülən müəyyən bir müddəə ona zidd müddəanın qeyri-mümkünlüyünün isbatı ilə sübuta yetirilir.

Şərq peripatetikləri idrak və məntiq məsələlərindən bəhs edərək fikir, zəhin, zəka, intuisiya kimi terminlərin daşdığı mənalara da diqqət

yetirmişlər. Bəhmənyar “Təhsil” kitabında yazır: “Fikir əqlin faydalandığı bir qüvvədir”, “Fikir mətləblərin başlanğıclarına doğru insan zehninə elə hərəkətidir ki, onlardan mətləblərə gedib çıxılır”, “Zəhin bilik əldə etmək üsulunu hazırlayan nəfs qüvvəsidir”, “Zəka intuisiya qabiliyyətidir”, “İntuisiya – axtarılan verildikdə orta termini tapmağa, yaxud orta termin tapıldıqda böyük termini tapmağa yönəlmiş nəfsin hərəkətidir. Bir sözlə, [intuisiya] məlumdan məchula keçmək sürətidir, məsələn, birisi Günəşdən yaxınlığı və uzaqlığı hallarında Ayın işıqlanması şəklini görür, intuitiv surətdə fəhm edir ki, o, Günəşdən işıq alır”.

Şərq peripatetiklərinin fikrincə, insani nəfs ilə heyvani nəfs arasındakı başlıca fərq ilk növbədə idrak qabiliyyətindədir.

Fəlsəfi biliyin faydasına əxlaqi keyfiyyət baxımından yanaşan Bəhmənyarın fikrincə, qazanılmış hər bir bilik insanın mənəviyyatını zənginləşdirməyə, onda gözəl məziyyətlər aşılamağa xidmət etməlidir, əks halda həmin bilik faydasızdır.

Mütəfəkkirin nəzərində var-dövlətə həris bir kəsin hikmət elmi olsa da, hikmət zövqü yoxdur. Belə ki, kamil insanda əqli həzz hissi həzdən güclüdür, daha doğrusu, “Həqiqi həzz əqli həzdir”. Zira “əqli həzlər dərdin təqib etmədiyi şəfadır, xəstəliyin yaxın düşmədiyi sağlamlıqdır”.

Əqli ən böyük varidat hesab edən Bəhmənyar bütün sərvətlərlə müqayisədə ona üstünlük verirdi, çünki “sərvət qorunur, əql isə insanı qoruyur”. Əql filosofun əqidəsinə, təkcə nəzəri idrakı təmin etməklə kifayətlənmir, eyni zamanda həyati fəaliyyətin amili olur: “Əql qürbətə munisdir”; “Sənə narahatlıq üz verdikdə kədəri əzmlə boğ, çıxış yolu tapmaq və xilas olmaq üçün əqli səfərbər et”; “Baş vermiş işə görə qüssələnmə, onu aradan qaldırmağa, dəf etməyə çalış...”.

Müsəlman Şərqi ölkələrində peripatetik fəlsəfənin inkişaf etdirilməsində Bəhmənyarın, ondan təhsil almış alimlərin və onların şagirdlərinin böyük rolu olmuşdur. Öz müəllimi İbn Sina kimi Azərbaycan filosofu da bir sıra görkəmli alimlər hazırlamışdır. Onlardan Əbülabbas Fəzl ibn Məhəmməd Ləvkəri Mərvî, orta əsr müəlliflərinin təbirincə, “fəlsəfə elmlərinin səhələrini – onun incə və böyük məsələlərini bilirdi”. Filosofun yaradıcılığında “Düzgünlüyün zəminliyi ilə həqiqətin bəyanı” (“Bəyan əl-haqq bi daman əs-sidq”) kitabı əsas yer tutur.

Zəhiredin Beyhəqi qeyd edir ki, Əbülabbas Ləvkəri bir çox başqa traktatların, izahat və xülasələrin, habelə qəsidə və şeir divanının müəllifidir. Onun “Hikmət sirləri” (“Əsrar əl-Hikmə”) adlı qəsidəsi

də fəlsəfi məzmun daşıyır. Burada məntiq, təbiiyyat, riyaziyyat və metafizika məsələləri işıqlandırılır.

Mənbələrdə Əbülabbas Ləvkərinin şagirdlərindən “hikmət elmləri sahəsində kamil filosof” Məhəmməd ibn Əbutahir Mərvəzi (...-1144), “filosof, təbib, mühəndis, ədib” Eynəzzaman Mərvəzi, Nizamiyyə mədrəsəsinin müəllimi Əsəd Meyhəni (...-1133), Əbdürrəzzaq Türki (...-1142), Əfzələddin Qilani və başqaları yad edilir. “Qazi filosof, ən fəzilətliyərin şərəflisi Əbdürrəzzaq Türki... həndəsə sənətində mahir, əqli elmlər üzrə alim idi”. Filosofla şəxsən məktublaşmış Zahirəddin Beyhəqi onun elmi mübahisələrdə iştirak etdiyini xəbər verir. İbn Sinanın kitablarının əksəriyyətini əzbər bildiyini, orada irəli sürülmüş məsələlərə bələd olduğunu yazır.

Müəllim-şagird əlaqələrini ardıcıl izlədikdə bir neçə yolla gəlib Nəsirəddin Tusiyə çıxmaq olur: 1) Bəhmənyardan Əbülfəth İbn Xəyyam, ondan Şərəfəddin Məsudi, ondan Fəxrəddin Razi, ondan Qütbəddin Misri, ondan Əsirəddin Əbhəri, ondan da Nəsirəddin Tusi təhsil almışdır; 2) Bəhmənyardan Əbülabbas Ləvkəri, ondan Əfzələddin Qilani, ondan Fəridəddin Nişaburi, ondan da Nəsirəddin Tusi təhsil almışdır. Və belə silsilə son əsrlərdək davam etmişdir.

ƏBUHƏFS SÜHRƏVƏRDİ

Həyat və yaradıcılığı

Şihabəddin Əbuhəfs Ömər Məhəmməd oğlu Sührəvərdi görkəmli hüquqşünas alim, sufi nəzəriyyəçi, ictimai-siyasi xadimdir. O, 1145-ci ilin yanvarında Zəncan yaxınlığındakı Sührəvərd şəhərində anadan olmuşdur. Gəncliyində Bağdada gedib, orada Nizamiyyə mədrəsəsinin müəllimi, əmisi Əbünnəcib Sührəvərdi, Əbdülqadir Cili, Əbuzürə Müqəddəsi və başqalarından təhsil almışdır. Mənbələrdə deyildiyi kimi, Əbuhəfs Sührəvərdi fiqh, təsəvvüf və ədəbiyyata dərinləndirilmiş, geniş əhatəli, mükəmməl biliyi ilə şöhrət qazanmışdır.

Əbuhəfs Sührəvərdinin müəllimi və yaxın dostu, qadiriyyə sufi ordeninin banisi Əbdülqadir Cili şagirdinin gələcəyinə böyük ümid bəsləyərək ona “sən İraqda məşhurların axıncısısan” demişdir.

Azərbaycan mütəfəkkiri ömrü boyu səyahətlərdə, ziyarətlərdə olmuş, dövrün böyük şəxsiyyətləri, yaradıcı ziyalıları ilə görüşmüşdür.

Əbdürrəhman Cami belə bir rəvayəti xatırladır ki, Əbuhefs Sühreverdi “bəzi abdallarla (dərvişlərlə) birlikdə Əbbadan adasında Xızr əley-hissələmi dinləmişdir”.

Əbuhefs Sühreverdi əmisi Əbunnəcib Sühreverdinin Dəclə çayı sahilindəki ribatları nəzdində mədrəsədə müəllimlik etmiş, tədris işləri ilə ciddi məşğul olmuşdur. İbn ən-Nəccar (1162-1245) yazır: “O, həqiqət elmində (təsəvvüfdə) zəmanəsinin şeyxidir. Müridlərin tərbiyəsində, xalqın Allaha dua etməsində, ibadət və zühd yolunu tutmasında rəhbərlik ona məxsus olmuşdur”.

Mənbələrin verdiyi məlumatlara görə, Bağdadda baş şeyx rütbəsini tutmuş, xilafətə elçilik (səfirlik) etmiş Şihabəddin Əbuhefs Sühreverdi varid olduğu yerlərdə böyük ehtiram və təntənə ilə qarşılanmış. İbn Bibi onun Kiçik Asiyaya gəlməsini təsvir edərkən yazır ki, elçinin Aqsarayaya yetişməsini eşidincə sultanla bərabər qazilər, imamlar, şeyxlər, sufilər, əxilər və fütüvvə sahibləri pişvaza çıxdılar. Sultan Əlaəddin Şeyx Şihabəddin Sühreverdi ilə görüşərkən onun əlini öpdü. Elçi gətirdiyi xalata və əmmaməni Konyada sultana verdi. O, xilafət qaydası ilə xalq qarşısında sultanın kürəyinə dörd dəfə üsulluca çubuqla vurdu. Sultan Əlaəddin islamiyyət imamının hədiyyəsi olan bəzədilmiş qızıl nallı qatırın dırnağından öpdü. Şeyxlə birlikdə atlara minib gəzintiyyə çıxdılar. Bütün xalq sultanı həmin vəziyyətdə seyr etdi. Geri döndükdə qonaqlıq oldu. Xüsusi müğənnilər oxumağa başladılar. Şeyx Şihabəddin Sühreverdi ilə gəlmiş müridlər coşdular. Nəgmə məclisdəkilərdə nəşə yaratdı.

Şəmsəddin Əhməd Əflakinin (...-1360) verdiyi məlumatda Şeyx Şihabəddin Sühreverdinin Konyada qəbul edilməsi epizodu maraqlıdır. Burada Azərbaycan alimi ilə Cəlaləddin Ruminin atası o dövrün tanınmış ictimai-siyasi xadimi Bəhaəddin Vələd (...-1231) arasındakı münasibətə xüsusi diqqət yetirilir. Tarixçi yazır: “Xəlifə tapşırığını çatdırdıqdan sonra Bəhaəddin Vələd şeyxə böyük ehtiram göstərdi; o, Bağdadda həddən ziyadə ibadətlər etmişdi. Ona dedi ki, sührəverdlilər həm ətiq şeyləri sevəndirlər, həm də bizə yaxın qohumdurlar”.

Bəhaəddin Vələd səltənət adından sührəverdlilər “bizə yaxın qohumdurlar” deyərkən, şübhəsiz, onların türkdilli, daha doğrusu, azərbaycanlı olmalarına işarə etmişdir.

Şihabəddin Əbuhefs Ömər Sühreverdi ömrünün son çağlarında kor olmuş, 1234-cü ildə sentyabrın sonlarında Bağdadda ölmüş və orada Vədiyyə qəbiristanlığında dəfn edilmişdir.

Əbuhəfs Sührəvərdi zəngin yaradıcılığa malikdir. Onun əsərlərindən “Biliklərin töhfələri” (“Əvarif əl-məarif”) dəfələrlə Misirdə, 1966-cı ildə Beyrutda, “Duaların şərhinə dair bəndələrin xəzinəsi” (“Kənz əl-ibad fi şərḥ əl-aurad”) 1908-ci (1326) ildə Kazanda, “Ürəkləri sevgiliyə qovuşmağa aparan cazibə” (“Cəzb əl-qülub ilə müvasələt əl-məhbub”) 1910-cu (1328) ildə Hələbdə çap edilmişdir. Kataloqlardan və şərqşünas alimlərin əsərlərindən məlum olur ki, mütəfəkkirin kitablarının əksəriyyəti dünyanın müxtəlif ölkələrində əlyazması şəklində saxlanılır.

Əbuhəfs Sührəvərdinin çap edilməmiş əsərlərindən aşağıdakıları göstərmək olar: “İman nəsihətlərinin inşası və yunan qəbahətlərinin ifşası” (“Rəşf ən-nəsaih əl-imaniyyə və kəşf əl-fədaih əl-yunaniyyə”), “Doğru yolu bildirmək və möminlərin əqidəsi” (“İlam əl-hüda və əqidət ərbab ət-tüqa”), “Quranın təfsirinə dair bəyanın pis əməli” (“Nüğbət əl-bəyan fi təfsir əl-Quran”), “Fəqirliyə dair traktat” (“Risalə fi-l-fəqr”), “Ariflərin məqamları” (“Məqam əl-arifin”), “Sufi libası geyməyə dair traktat” (“Risalə fi lübs əl-xirqə”), “Sührəvərdi vəsiyyətləri” (“əl-Vasaya əs-sührəvərdiyyə”), “Müridlərin irşadı və taliblərin nicatı” (“İrşad əl-müridin va incad ət-talibin”), “Təsəvvüfə dair traktat” (“Risalə fi-t-təsəvvüf”), “Ruhun zikrinə fütuhun vəqiəsi” (“Sünuh əl-fütuh bi-zikr ər-ruh”), “Kələmdə imkan qayəsi” (“Ğayət əl-imkan fi-l-kəlam”), “Fiqhın neməti” (“Nemət əl-fiqh”), “Seyr və uçma” (“əs-Seyr va-t-teyr”), “Yollara dair” (“Fi-s-süluk”), “Fütüvvə kitabı” (“Fütüvvətnamə”) və s.

“Biliklərin töhfələri” Əbuhəfs Sührəvərdinin ən böyük və ən məşhur kitabıdır. Müəllifin öz sağlığında belə yüksək qiymətləndirilən bu traktat sufizmə dair əsərlər içərisində mühüm yer tutur. Fuad Köprülünün “Türk ədəbiyyatında ilk mütəsəvviflər” əsərində “Biliklərin töhfələri” kitabı “Mükəmməl bir əxlaqi-sufiyyə məcmusu” adlandırılır.

Dünyanın bir çox kitabxanalarında, o cümlədən Özbəkistan EA Biruni adına Şərqşünaslıq İnstitutunun Əlyazmaları Fondunda “Biliklərin töhfələri” əsərinin müxtəlif əlyazmaları saxlanılır. Onlardan biri 1658-ci (1068) ildə, digəri 1817-ci (1232) ildə nəsx-nəstəliq xətti ilə köçürülmüşdür. Başqa bir nüsxənin köçürülmə tarixi naməlumdur. “Biliklərin töhfələri” kitabının məlum olan ən köhnə nüsxəsi (1297-1298-ci ildə Dəməşqdə köçürülmüş) Sankt-Peterburqda saxlanılır.

Şihabəddin Əbuhefs Sühreverdinin bu kitabını Arifi türk, İsmayıl ibn Əbdülmömin ibn İsmayıl (...-1266) və başqaları fars dilinə çevirmişlər. Əsərin ərəbcədən alman dilinə tərcüməsi çap olunmuşdur.

“Biliklərin töhfələri” kitabında mötədil sufizmin, demək olar ki, bütün mühüm məsələləri müfəssəl surətdə araşdırılır. Sufiliyin mənşəyi və mahiyyəti, sufi sözünün təfsiri, sufi adlanan bəzi təriqətlərin – mələmətiliyn, qələndəriliyn və s. tənqidi, şeyxlik rütbəsinin müəyyən edilməsi, insanın özünü dərk etməsi, mükəşifələr (haqqı görmə), hallar, məqamlar, hal ilə məqam arasında fərqin izahı və digər məsələlər “Biliklərin töhfələri” əsərində geniş işıqlandırılmışdır. Əbuhefs Sühreverdi altmış üç fəsildən (bab) ibarət mündəricə təqdim etdikdən sonra yazır: “Bu fəsillər sufilərin elmlərindən bəzisini – onların hallarını, məqamlarını, davranışlarını, vəcdə gəlmələrinin qəribəliklərini, biliklərini və tovhidlərinin həqiqətlərini, işarələrinin dəqiqini, istilahlərinin incəsini əhatə edir”.

“İman nəsihətlərinin inşası və yunan qəbahətlərinin ifşası” traktatı peripatetizmin tənqidinə həsr olunmuşdur. Mütəfəkkir Aristotele qarşı çıxaraq, onun davamçıları olan filosofları dinsizlikdə ittiham edir. Əsərin yazılma səbəbi belə izah olunur: “Bu hökmdarın (Nasir li-Dinillahın) sayəsində din bazarının rəvac tapmasına baxmayaraq, cavanlardan bəzisi dinlə bir araya sığmayan fəlsəfə ilə məşğul olur. Odur ki, mən bu kitabı özüm rəvayət etdiyim hədislərin üzündən yazdım. Yadıma gələn müsnədləri də ona əlavə etmişəm”.

Əsərin meydana çıxması tarixi faktla əlaqələndirilir: Xəlifə Nasir li-Dinillahın özü hədis rəvayət etməsinə və başqalarına da rəvayət etmək icazəsi verməsinə baxmayaraq o, İbn Sabit ibn Saburun (...-1199) təhriki sayəsində fəlsəfə ilə tanış olmuş, şəri elmləri alçaltmışdır. Əbuhefs Sühreverdi bu kitabı güman ki, həmin münasibətlə yazmışdır.

“İman nəsihətlərinin inşası...” kitabı on beş fəsildən (bab) və iki xatimədən (nəticədən) ibarətdir. Əsərin əlyazması nüsxələri Qota, Brusa, İstanbul, Tehran və başqa şəhərlərin kitabxanalarında saxlanılır. Əsəri Muinəddin Əli ibn Cəlaləddin Yəzdi (...-1387) fars dilinə çevirmişdir. Bu tərcümə Sipihsalar kitabxanasında (İran), Britaniya muzeyində (İngiltərə), Xədiviyyə kitabxanasında (Misir) və s. fondlarda mövcuddur.

“Sühreverdi vəsiyyətləri” bir neçə traktatdır. Onlardan biri mütəfəkkirin öz oğluna vəsiyyəti, yaxud nəsihətidir. Müəllif sufi olmağın

məsuliyyətindən söz açır, sufi elmində cahil olanları düşmən adlandırır: “Elm əhlinin cahilləri düşməndirlər”. O, oğlunu cahil sufi olmaqdan saqındırmağa çalışır: “Fiqhi öyrən və sufilərin cahillərindən olma. Belə ki, onlar dinin oğruları, müsəlmanların yolkəsənləridir”.

Mütəfəkkirin öz oğluna yazdığı: “Vəsiyyət”in bir neçə nüsxəsi Daşkənddə və S. Peterburqda saxlanılır. Başqa bir “Vəsiyyət”i Əbuhəfs Sührəvərdi öz müridi Ömər ibn Əbusəid Multani üçün yazmışdır. Traktatda sufizm məsələləri əsas yer tutur. Buradakı üç nüsxədən ikisi Berlində saxlanılan nüsxəyə mütabiqdir.

Əbuhəfs Sührəvərdinin yaradıcılığında onun Kəmaləddin İsmayıl İsfəhaniyə (1170–1237) bir məktubu da maraqlıdır. İncə şeirlər ustadı kimi şöhrət tapmış Kəmaləddin İsfəhani Əbuhəfs Sührəvərdinin güclü təsirində olmuşdur. Şair mütəfəkkirə həsr etdiyi yetmiş yeddi beytdən ibarət qəsidəsində onu “zəmanənin yeganəsi” adlandırmış, səmimi hörmət hissi ilə mədh etmişdir. Qəsidədən məlum olur ki, Kəmaləddin İsfəhani Azərbaycan sufi mütəfəkkirini şəxsən görməmiş, onun fikirlərindən uzaqdan-uzağa təsirlənmişdir.

Əbuhəfs Sührəvərdinin şairə göndərdiyi məktub sufi tövsiyə ruhunda yazılmışdır. Burada insanın mistik özünükamilləşdirməsi üçün bir sufi məqamından digərinə yüksəlmə prosesi müxtəsər surətdə şərh edilir. Bu məktub məzmunu etibarilə “Biliklərin töhfələri” kitabında qoyulmuş və geniş izahı verilmiş bəzi məsələlərə uyğun gəlir.

Sufi təlimi

Şihabəddin Əbuhəfs Sührəvərdinin əsərlərinin dərinədən tədqiqi, onun sufi təliminin hərtərəfli araşdırılması sufizmin mötədil qolunu öyrənmək üçün qiymətli mənbədir. Burada sufizmin praktikasının – sufilərin əxlaq normalarının mənəvi keyfiyyətlərinin, davranış qaydalarının müfəssəl şərhı verilir. İnsanın mistik özünükamilləşdirməsi yolu göstərilir.

Əbuhəfs Sührəvərdi sufilərin təbiətini, daxili aləmini onların geyimləri, zahiri cəhətləri ilə əlaqələndirmişdir: “Ad onların əlaməti, Allaha görə elm onların sifəti, ibadət onların bəzəyi, möminlik onların şüarı və haqqın həqiqətləri onların sirləridir”.

Mütəfəkkir öz zəmanəsində də qaba yundan paltar geyməyin sufilər arasında dəb olduğunu xəbər verir. O bildirir ki, sufi təbiətli bəzi adamlar o dövrdə yun paltar geymədikləri üçün sufi adlanmamışlar. Sufi terminini mənşəcə ərəb dilinə mənsub sayan alim bir fikir cərəyanı kimi də onun islam dini zəminində yarandığını söyləmişdir.

Sufizmin psixoloji nəzəriyyəsinə danışıqdan tədqiqatçılar diqqət, adətən, şəriət, tərifiqət və həqiqət mərhələlərinin şərhinə yönəlmişlər. Lakin sufilerin psixologiyasını öyrənərkən ilk növbədə onların ruh haqqındakı fikirlərini nəzərdən keçirmək lazımdır, çünki digər psixoloji məsələlər məhz ruhla əlaqələndirilir. “Biliklərin töhfələri” kitabında deyilir: “Qeyb olanlar [ruhun] sayəsində görünür, həqiqətlər əhli üçün vəhy onun sayəsində olur”.

Sufi mütəfəkkirlərin əqidəsinə, bədəndə baş verən psixik hadisələr bilavasitə ruhla bağlıdır: “Ruhla görə aql qərarlaşmış, ruha görə mühakimə cari olub. Əgər ruh olmasaydı, aql fəaliyyətini itirərdi, nə ona əsaslanan, nə də ona məxsus bir mühakimə olardı”.

Əbu-həfəs Sührəvərdinin əqlə belə əhəmiyyət verməsi onun sufi təliminin məziyyətlərindəndir. O, hədislərdən və rəvayətlərdən çıxış edərək bildirir ki, hər hansı insan məhz əqlinə görə başqalarından üstündür. Zira əməlinə görə mükafatlandırılan insan əqlinə görə fəaliyyət göstərir. Mütəfəkkirin fikrincə, ruhun və bəsirətin mövcudluğu əqlin mövcudluğu ilə iqrar edilir: “Əql ruhun dili, bəsirətin tərcümanıdır”. Elm, bilik Əbu-həfəs Sührəvərdi tərəfindən əql ilə vəhdətdə götürülür. “Biliklərin töhfələri” kitabında deyilir: “Bu əql elə bir keyfiyyətdir ki, elmlərin dərk olunması onunla əmələ gəlir”.

Eynəlqəzət Miyanəci və Əbu-həfəs Sührəvərdi xəbər verirlər ki, alimlər ruh haqqında çox danışmışlar. Bununla belə, onların arasında “ruhun mahiyyəti haqqındakı ixtilaf qədər ixtilaf olmamışdır”.

Sufilərin fikrincə, ruh həm maddi, həm də qeyri-maddidir. Əbu-həfəs Sührəvərdi maddi ruhu “heyvani ruh” (“ər-ruh əl-heyvani”) adlandıraraq yazır: “Heyvani ruh hiss və hərəkət qüvvəsinin daşıyıcısı, incə cismanidir... O, vuran damarların içərilərində yayılır. Bu ruh bütün heyvanlarda vardır”.

Sufi mütəfəkkirin heyvani ruh haqqındakı fikri Şərq peripatetiklərinin psixoloji təliminə uyğundur.

“İnsani ruh” (“ər-ruh əl-insani”) adlanan qeyri-maddi ruh isə, sufilərin əqidəsinə, ilahi aləmdən göndərilir. Əbu-həfəs Sührəvərdi yazır ki, insanda ülvə insani ruh heyvani ruha qovuşaraq onunla birikir, yeni keyfiyyət kəsb edir, bunun sayəsində insan nitqə və ilhama malik olur.

Buradakı “insani ruh” termininin məzmunu Şərq peripatetiklərinin əsərlərindəki “nəfs” (daha doğrusu, “insani nəfs”) anlayışına mütabiqdir. Qeyd etmək lazımdır ki, “ən-nəfs” bir termin kimi peripatetiklərin əsərlərində mənəvi “can” mənasını daşdığı halda Əbu-həfəs Süh-

rövərdinin və başqa sufilerin əsərlərində əsasən “ehtiras”, “nəfsin istəyi” məzmununda başa düşülür. Sufi ədəbiyyatda xeyirxah işlər, yaxşı əməllər insani ruha, pis hərəkətlər, mənfi xasiyyətlər heyvani ruha müncər edilir. Sufilərin əxlaq normalarına görə, insan məzəmmətli sifətlərin mənbəyi olan ehtirasın bəd əməllərindən saqınmalı, hallara və məqamlara yiyələnmək üçün özünü hazırlamalıdır.

Sufi mütəfəkkirlər peripatetik filosoflardan fərqli olaraq insani ruhun (nəfsin) nəinki əbədiyyətinə, habelə onun əzəliyyətinə (əzəldən mövcud olmasına) inanırdılar.

Sufilər insanın mütləq həqiqəti dərk etməsini hiss və əqli idrak qüvvəsi ilə deyil, yalnız mistik hallara və məqamlara yiyələnməklə mümkün sayırdılar. Mistik özünükamilləşdirmə yolunda ilk mərhələ şəriətdirsə (əş-şəriə), son məqsəd, son mərhələ həqiqətdir (əl-həqiqə). Şəriətdən həqiqətə mənəvi gediş yoluna təriqət (ət-təriqə), bu yolun üstündəki dayanacaqlara məqamlar (əl-məqamət) deyilir. Məqamlar sufi halları (əl-əhval) ilə qırılmaz surətdə bağlıdır.

Mistik özünükamilləşdirmə yolundakı mərhələlərin nəzərdən keçirilməsi sufilerin psixologiyasını öyrənməkdən əlavə, onların dünya-görüşünü araşdırmaq baxımından da əhəmiyyətlidir. Təsəvvüfdəki şəriət ortodoksal islamdakı “şəriət” anlayışının eyni deyildir. Mötədil sufilər ona bir sıra mistik ünsürlər, əlavə müddəalar daxil etmişlər. İfrat sufilər isə bəzən şəriətdən söz açsalar da, əslində bütün dinlərə laqeyd qalıb, əqidə sərbəstliyini hər şeydən üstün tutmuşlar. Onların fikrincə, həqiqətə çatmaq üçün şəriətə riayət etmək heç də zəruri deyildir.

Təriqətə gəldikdə, o, sufizmə qədəm qoymuş hər kəsin mütləq başa vuracağı yol hesab edilir. Sufilərin nəzərində bu yolun uzunluğu təsəvvüf yolçusunun (əs-salik) onu necə icra etməsindən çox asılıdır. Təriqət hallar və məqamlar silsiləsinin vəhdətindən təşəkkül tapır. Məqam sufinin öz ciddi-cəhdi sayəsində çatdığı kamillik mərtəbəsidir, hal hər bir məqamı tamamlayan, yolçunu yeni məqamlara hazırlayan və nəhayət, haqqa qovuşduran ətədir, ilahi vergidir (əl-vahibə). Hal ani, keçici, məqam isə nisbətən sabit, dayanıqlı psixoloji vəziyyət kimi səciyyələndirilir. Əbu-həfs Sührevərdi hal ilə məqam arasında möhkəm hədd, kəskin fərq olmadığını xatırladaraq yazır: “Bəzilərinə hal görünən şey başqasına məqam görünə bilər”.

Təsəvvüfdə təriqət hallar və məqamların qarşılıqlı inkişaf xəttini təşkil edir. Hər bir sufi müridin ən ali rütbəyə yüksələnədək özünü-

kamilləşdirməsi yalnız halların və məqamların birgə müşayiəti ilə həyata keçir. Özünəhesabat (əl-mühasəbə), özünənəzarət (əl-mürəqəbə) və daxili müşahidə (əl-müşahədə) halları və məqamları bütün təriqət boyu çulğalasaaraq təsəvvüf yolçusunu daim sarır, onu haqqa yaxınlaşdırır.

Sufilərin fikrincə, təsəvvüf yolçusu mistik özünükamilləşdirmə prosesində hər şeydən əvvəl öz nəfsini paklaşdırmalıdır. Bu işə rəzilliklərdən çəkinməklə, uzaqlaşmaqla mümkündür. Əbuhəfs Sührevərdinin Kəmaləddin İsfəhaniyə yazdığı məktubda deyilir ki, insan kin, həsəd və riyadan arındıqda təmizlik nuru onun batininə süzülür, o, bütün rəzilliklərdən yaxa qurtara bilir. İnsan öz nəfsini paklaşdırdıqdan sonra yeni bir məqama qədəm qoyur. Allaha qovuşmaq arzusu ilə sidq və səmimiyyət zirvəsinə yüksəlir.

Əbuhamid Qəzali “Din elmlərinin dirçəldilməsi” kitabında bildirir ki, müqəddəslərin batininə nurun axması elm öyrənməklə, dərslər keçməklə və yazı yazmaqla deyil, zahidliklə, qəlbi dünya işlərindən azad etməklə və Allaha doğru qızgın can atmaqla olur.

“Biliklərin töhfələri” kitabında “tövbə” (“ət-taubə”), “zühd” (“əz-zühd”), “ehtiyatkarlıq” (“əl-uara”), “fəqirlik” (“əl-faqr”), “səbr” (“əs-sabr”), “təvəkkül” (“ət-tauakkul”), “razılıq” (“ar-rida”) və s. məqamların şərhini üzərində geniş dayanılır. Bu terminlər Qurandan götürülmüş olsa da, sufilər, xüsusən ifrat sufilər onları çox vaxt başqa mənada təfsir etmişlər. Məsələn, əgər şəriətdə tövbə günahı boynuna almağı, onu təkrarlamamaq arzusunu bildirirsə, təsəvvüfdə tövbə bütün əlavə işlərdən, son nəticədə isə Allahdan savayı hər şeydən tövbə etməkdir, çünki sufilərin nəzərində təsdiq edilən yeganə gerçəklik Allahdır.

Sufilərin təlimində təsəvvüf yolçusunun son məqsədi haqqa qovuşmaqdır. Bu işə, onların əqidəsinə görə, hallar vasitəsilə mümkündür. Hər bir hal həqiqətin bu və ya digər cəhətini aşkara çıxarır. Əbuhəfs Sührevərdinin fikrincə, halların bir qismi məqamlarla çulğalaşmışdır, zira hal ilə müşayiət olunmayan məqam yoxdur.

Qeyd etmək lazımdır ki, sufizmə dair mənbələrdə Əbunəsr Sərrac Tusinin “Təsəvvüfə dair xülasə” (“əl-Ləmə fit-t-təsəvvüf”), Əbülqasim Qüşeyrinin “Təsəvvüf elminə dair traktat”, (“ər-Risalə fi elm ət-təsəvvüf”) və başqa mötəbər kitablarda hallar və məqamlar bir-biri ilə qarşılıqlı surətdə araşdırılmamış, ayrı-ayrılıqda nəzərdən keçirilmişdir. Məsələyə bu cür yanaşma tədqiqat əsərlərində də özünü büruzə verir: təriqəti yalnız məqamlar məcmusundan ibarət bilərək halları onlardan ayırmışlar.

Əbuhəfs Sührevərdi göstərir ki, hər bir məqamda hal xüsusiyyəti olduğu kimi, hər bir halda da məqama çevrilmək imkanı vardır. Sufi mütəfəkkirə görə, hallar – ilahi vergilər tükənməzdir, məhdudluq onların yalnız bəndə tərəfindən qavranılmasındadır.

Sufi ədəbiyyatda “məhəbbət” (“əl-məhəbbə”), “ünsiyyət”, (“əl-üns”), “yaxınlıq” (“əl-qürb”) kimi hallar geniş şərh edilmişdir. Sufilərin fikrincə, Allah ilə insanlar arasındakı münasibət qarşılıqlıdır. Məsələn, sufi traktatlarda deyilir: Allah bəndələri sevir, onlar da onu; Allah bəndələrin qəlblərinin özünə yaxınlığını gördükdə onların qəblərinə yaxınlaşır.

Sufilərin yaradıcılığında mistik məhəbbət böyük ilhamla tərənnüm edilir. Əbülqasim Qüşeyri yazır: “Məhəbbət elə bir şərəfli halətdir ki, bəndə Haqq-sübhənəni (Allahı) onun sayəsində müşahidə edir”.

Sufilərə görə, məhəbbətin sonu eşqdır, eşq ifrat məhəbbətdir. Eynəlquzat eşqi aşiqi məşuqa qovuşduran qüvvə adlandıraraq yazır: “Aşiq məşuqa eşq ilə çata bilər, məşuqa eşqin qədərincə görə bilər”.

Hallardan “fəna” (“əl-fəna”) sufi mütəfəkkirlərin yaradıcılığında xüsusi əhəmiyyətə malikdir. “Biliklərin töhfələri” kitabında fəna sözünün əvvəlcə tövbə, zühd, nəfsi paklaşdırmaq məqamları ilə əlaqədar daşdığı mənalar göstərilir. Kitabda qeyd edilir ki, həmin mənələrdən bəzisi müxtəlif şeylərin yox olmasına və bəyənilmiş şeylərin qalmasına işarədir; bu, səmimi tövbənin tələbatıdır, bəzisi rəğbət, hərislik və diləyin aradan qalxmasına işarədir, bu, zühdün tələbatıdır; bəzisi qəbahətli keyfiyyətlərin yox olub getməsinə, tərəfli keyfiyyətlərin qorunub saxlanılmasına işarədir, bu, nəfsi paklaşdırmağın tələbatıdır.

Bu deyilənlər təsəvvüfdə “fəna” mənasını bir cəhətdən göstərir, “mütləq fəna” mənası isə başqadır. Sufilərin təlimində mütləq fəna odur ki, insan dünya işlərindən əl çəkib, hissi aləmdən əlaqəni üzür. Allahla ünsiyyətdə olur. Allahdan başqa hər şeydə fanilik görür, yalnız onun varlığı ilə özünü var bilir, bununla da əbədiyyətə (əl-bəqa) qovuşur.

Avropa şərqşünaslarından bəziləri fənanı buddizmdəki nirvana təliminə aparıb bağlayırlar. Əslində, “nirvana” ilə “fəna” anlayışları arasında heç bir əlaqə yoxdur. Nirvanadan fərqli olaraq fəna mistik kamillik prosesində son hədd deyildir, fənanın məntiqi nəticəsi bəqadır. Ümumiyyətlə, sufizmin dünyagörüşü buddizmin dünyagörüşündən tamamilə başqadır. İ.P.Petruşevski yazır ki, “sufizmdə mərkəzi ideya (monoteist, yəni panteist təsəvvürdə) Allahın birliyi və insanın Allah

ilə şəxsi ünsiyyətidir. Buddizm isə vahid Allah, xüsusən vahid yaradıcı Allah ideyasını tanımır; dünyanın Allah tərəfindən yaradılması ideyası və dünyanın Allahdan emanasiya edilməsi ideyası buddizmə həmişə yad olmuşdur”.

Əbuhəfs Sührəvərdinin sufi təlimi Əbuhamid Qəzalinin sufi təliminə çox yaxındır. Hər iki mütəfəkkirə görə təsəvvüf yolçusu hallar və məqamlar silsiləsində mistik özünü kamilləşdirmədən sonra mütəlq həçliyə varmaqla haqqa qovuşur. Əbuhamid Qəzali kimi Əbuhəfs Sührəvərdi də təsəvvüfdə panteist təsəvvürü inkar etmişdir. Mütəfəkkir iddia edirdi ki, Əbuyəzid Bistami “Sübhanəllah!” (“Allaha şükür!”) əvəzinə “Sübhani!” (“Mənə şükür!”) və Həllac “Ənə əl-Haqq” (“Mən haqqam”) deyərəkən özlərini deyil, təkcə Allahı nəzərdə tutmuşlar. O, “Biliklərin töhfələri” kitabında yazır: “Əgər bilsəydik ki, bu söz hüluldan olan bir şeyi gizli surətdə andırır, onda onları rədd etdiyimiz kimi, o sözü də rədd edərdik”.

Maraqlıdır ki, Əbuhəfs Sührəvərdini yaxından tanıyan tarixçi İbn Bibi onu “zamanın Əbuyəzidi” və “İkinci Cüneyd” adlandırmışdır.

Sufilərin qnoseologiyası onların antologiyası ilə sıx bağlıdır. Sufi mütəfəkkirlər şəriət, təriqət və həqiqət mərhələlərinə uyğun olaraq idrakın yəqinliyin elmi (elm əl-yəqin), yəqinliyin eyni (ayn əl-yəqin) və yəqinliyin həqiqəti (haqq əl-yəqin) kimi üç mərhələsini fərqləndirmişlər. Yəqinliyin elmi eşidib öyrənməklə, yəqinliyin eyni görüb anlamaqla həqiqəti dərk etməkdir. Yəqinliyin həqiqəti isə həqiqəti dərk etmək üçün həqiqətə qovuşmaqdır. Birinci yəqinlik, məsələn, od haqqında eşitməklə, ikinci yəqinlik odu görməklə, üçüncü yəqinlik odda yanmaqla əldə edilir. Əbuhəfs Sührəvərdi yazır: Yəqinliyin elmi nəzər və istidlal yolu ilədir. Yəqinliyin eyni müşahidələr və nail olma yolu ilədir. Yəqinliyin həqiqəti isə vüsala yetmək ilədir. Sufi mütəfəkkir göstərir ki, yəqinliyin həqiqəti yəqinliyin elminin və yəqinliyin eyninin işarə etdiyi şeyin həqiqətidir.

Əbuhəfs Sührəvərdi qeyd edir ki, yəqinliyin eyni cəmi halıdır (hal əl-cəm) və yəqinliyin həqiqəti təvhid dilində cəmin cəmidir (cəm əl-cəm). Mütəfəkkirin fikrincə təsəvvüf yolçusu birinci halda Allahın işlərini və hökmlərini, ikinci halda Allahın atributlarını və üçüncü halda Allahın substansiyasını anlayır.

Şihabəddin Əbuhəfs Ömər Sührəvərdinin sufi təlimi onun övladları və ardıcılları tərəfindən inkişaf etdirilmiş, bütün müsəlman Şərqi

ölkələrində nüfuz qazanmışdır. Sührəverdiyyə sufi ordeni yalnız ərəb ölkələri, Kiçik Asiya, Azərbaycan, İran, Orta Asiyada deyil, habelə Hindistanda geniş yayılmışdır. Əsrlərin ideya sınağından keçmiş bu təlim öz varlığını bir sıra ölkələrdə müasir dövrə qədər saxlamışdır.

EYNƏLQUZAT MIYANƏCİ

Həyat və yaradıcılığı

Eynəlquzat Abdulla Miyanəci əslən Cənubi Azərbaycanın Miyanə şəhərindəndir. Coğrafiyaşünas Yaqut Həməvi yazırdı ki, bu şəhər Marağa ilə Təbriz arasında yerləşdiyi üçün belə (Miyanə – orta) adlanmış və həmin iki şəhərlə üçbucaq təşkil etmişdir.

Miyanəcilər XI-XII əsrlərdə istedadlı şairlər, görkəmli alimlər yetirmiş böyük nəsilidir. Onlardan Eynəlquzat Miyanəcinin babası Əbülhəsən Əli Həsən oğlu Miyanəci mükəmməl təhsil görmüş hüquqşünas alim və incə təbli şair kimi tanınmışdır. Mənbələrdə onun haqqında çox az məlumat qalmışdır: “Qazi Əbülhəsən Əli Miyanəci 1079-cu ilin aprel (471-ci ilin şəvval) ayında sübh namazı əsnasında öz məscidində qətl edilmişdir”. Müasirləri mütəfəkkirin “düşmənlər və ona həsəd aparənlər tərəfindən məhv edildiyini” bildirirlər.

Eynəlquzat Miyanəcinin atası Əbubəkr Məhəmməd Miyanəci də adlı-sanlı hüquqşünas alim və Həmədan şəhərinin qazisi imiş. Orta əsr müəlliflərindən biri onun haqqında yazmışdır: “Fəzilətli, fəzilətlinin oğlu və fəzilətlinin atası. Yəni o, Qazi Əli Miyanəcinin oğlu, Eynəlquzat Abdulla Miyanəcinin atasıdır”.

Eynəlquzat Əbülməali Abdulla Məhəmməd oğlu Miyanəci Həmədanda doğulub yaşadığına görə Həmədani kimi də məşhurdur. O, baş qazi vəzifəsində dərin hörmət qazandığından “Eynəlquzat” (ayn al-qudat – Qazilərin gözü) fəxri adını almışdır. “Əbülməali” ləqəbi isə “Fəzilətlər atası” deməkdir.

Eynəlquzat Miyanəci təhsilə çox erkən başlayıb, Ömər Xəyyam (1048-1131), Əhməd Qəzali (...-1126), Məhəmməd Cüveyni (1057-1135) və başqalarından elmin müxtəlif sahələrini mükəmməl öyrənmişdir.

Azərbaycan filosofu gənc olmasına baxmayaraq, dövrün açıqfikirli görkəmli alimləri ilə möhkəm dostluq əlaqələri yarada bilmiş, elm

xadimləri ilə mühüm məsələlər ətrafında mübahisələr aparmış, məktublaşmışdır.

Təhsildə yaradıcılıq fəaliyyətində ənənəvi yollarla getməyən, həmişə axtarışlarda, həqiqət sorağında olan Eynəlquzat Miyanəci keçdiyi həyat yoluna nəzər salaraq yazırdı: “Mən bu yolu seçdim. Mühüm və qeyri-mühüm elmləri nəzərdən keçirdim. Zərərli və faydalı olan hər şeyi mütləliyə etdim. Hətta öz mətləbimdə məni maraqlandıran nə varsa, onun təhsilinə nail oldum. Faydası az [şeylərə] baş qoşmadım, elmdə dolanbac yolla getmədim. Çünki elm çox, ömürsə qıtsadır. Az fayda verəcək təhsildə [ömrü] itirmək axmaqlıqdır”.

Azərbaycan filosofu elmdə və fəlsəfədə çoxlarının təsdiqlədiyi zehniyyətə ilk yaradıcılıq çağlarından tənqidi münasibət bəsləmişdi. Onu nə ortodoksal müsəlman sxolastikası – kəlam, nə də müxtəlif dini cərəyanların – məzhəblərin teoloji kazuistikası qane etmişdi. Mütəfəkkir özü bu barədə yazırdı: “Təqlidin ətəyindən bəsirət zirvəsinə yüksəlmək axtarışı ilə kəlam kitablarını mütləliyə etdim. Məqsədimə çatmadım. Məzhəblərin yanlışlığını gördüm...”

Eynəlquzat Miyanəci 28-29 yaşlarında azadfikirlilik üstündə müsəlman qanunçuları – fəqihlər tərəfindən təqiblərə məruz qalır. Ayrı-ayrı yerlərdə onu kafir elan edir, ölümünə fitva verirlər. O, 1127-ci ildə bu xəbəri eşidib, dostu qazi Kəmalüddövləyə yazmışdı: “Şəhərdə deyirlər ki, Eynəlquzat allahlıq iddiası edir. Mənim qətlimə fitva veriblər. Ey dost, əgər səndən fitva istəsələr, sən də fitva ver”.

Azadfikirli filosof yaxın gələcəkdə cəzalanacağını yəqin bilirdi. Lakin o öz amalları, idealları uğrunda qurban getməyi özünə böyük səadət sayır, məğrur-məğrur yazırdı: “Günlər keçəcək, bir səhər görəcəksən ki, Eynəlquzat bu müvəffəqiyyətə nail olubdur”.

Azərbaycan filosofu dinsizlikdə təqsirləndirilir. Nə sayılan ailədən çıxması, nə böyük mənəb – Həmədanın baş qazisi vəzifəsini tutması, nə də təhsil müəssisəsinə – mədrəsəyə rəhbər olması onu bu ittihamdan xilas edə bilir. O, 1128-ci ildə həbs edilib, Bağdad zindanına göndərilir. Öz müasiri İmadəddin İsfəhani yazırdı ki, kütübeyin vəzir Əbülqasim Dərgəzini Eynəlquzat Miyanəcini həbsə aldı, öz zülmündə tələsdi, hökmündə insafsızlıq etdi. Vəzir filosofun qanını axıtmağa imkan tapmaq və cismən əldə saxlamaq üçün onu qolubağlı Bağdada apardı.

Eynəlquzat Miyanəci Bağdad zindanında yazdığı “Ölkələrin alimlərinə vətəndən ayrı salınmış qəribin şikayəti” (“Şəkva əl-ğərib ən

əl-əvtan ilə üləma əl-büldan”), yaxud müxtəsər “Qəribin şikayəti” (“Şəkva əl-ğərib”) adlanan traktatında ağrılı-acılı günlərindən xəbər verir. O, doğma elindən-obasından uzaq düşdüyünə görə iztirab keçirir, yuxusuz qalır, həsrətə dözə bilməyib göz yaşları axır. “Vətən sevgisi imandır, gizli deyildir ki, vətən sevgisi insan fitrəti ilə qatışmışdır” deyə aləmə car çəkir.

Qürbət diyarda tək-tənha, siyasi dustaq saxlanılan ülvi ideallar şairi özünün bəzi müsibətlərini bildirəcəyi, öz dərdinə şerik etməklə təskinlik tapacağı bir həmdəm, dövrün dönüklüklərindən şikayətini söyləyəcəyi, ağır işdə ona əlac etmək üçün kömək diləyəcəyi bir munis olmadığını yazır. Mütəfəkkir həm də iftixar hissi ilə bildirir ki, ona edilən pisləklərin mayasında bir həsəd (paxıllıq) yatır. Bu işə hər dövrdə böyük şəxsiyyətlərin üzleşdiyi təbii haldır, zira həsəd fəzilətə qarşı yaranır.

Bir müddət qürbətdə saxladıqdan sonra Eynəlqzat Miyanəcini Həmədana qaytarır və 1131-ci ildə may (525-ci ildə cəmadal axirə) ayının 6-da otuz iki (hicri tarixi ilə otuz üç) yaşında dərs dediyi mədrəsədə edam edirlər.

Eynəlqzat Miyanəci qısa ömür yaşasa da həyatda dərin iz qoyub getmişdir. Hələ öz sağlığında elmi ictimaiyyətin diqqətini cəlb etmiş filosof haqqında İmadəddin İsfəhani yazırdı: “O, görkəmli alimlərdən idi. Fəzilət və zəkada kim onun mislində ola bilər?!” Tarixçi sonra onun “həqiqətə dair mənalar yaratdığını” söyləyir.

Zəhirəddin Beyhəqi Eynəlqzat Miyanəcini sufi filosof kimi səciyyələndirmiş, yaradıcılığından nümunələr vermişdir.

Əbusəd Səmani də Eynəlqzat Miyanəci haqqında tərifləyici fikirləri təsdiq edir: “O, əsrin görkəmli alimlərindən biridir, zəka və fəzilətdə misal çəkilir. Böyük hüquqşünas və istedadlı şair idi”.

Eynəlqzat Miyanəcinin gənc yaşlarında xalq içərisində belə qızgın rəğbət qazanması heyrət doğurur. Onun geniş mündəricəli yaradıcılığını yüksək qiymətləndirən Əbusəd Səmani daha sonra yazır: Eynəlqzat Miyanəci “yaxşı söhbətçil idi. Adamlar ona inanır, ondan xeyir-dua alırdılar. Xüsusi şəxslərin (əyanların) və ümumi camaatın yanında onun nüfuzu vardı”.

Eynəlqzat Miyanəci zəngin və orijinal yaradıcılıq irsinə malikdir. Onun iyirmi dörd yaşına qədər yazdığı əsərlərdə, özünün xəbər verdiyi kimi, ədəbiyyat, hədis, təfsir, hüquq, kəlam, habelə peripatetizm məsələləri əsas yer tutur. Filosofun bundan sonra qələmə aldığı “Həqiqət-

lərin məğzi” (“Zübdət əl-həqaiq”), “Müqəddimələr” (“Təmhidat”) və “Qəribin şikayəti” kitablarında sufizmin müxtəlif aspektləri işıqlandırılmış, ona bitkin fəlsəfi məzmun verilmişdir.

“Həqiqətlərin məğzi” sufi-fəlsəfi traktatını Eynəlquzat Miyanəci iyirmi dörd yaşında ikən yazıb başa çatdırdığını bildirir. Müəllif yüz fəsildən ibarət bu əsərdə ifrat sufi mütəfəkkirlərin istəyini yerinə yetirmək məqsədini güddüyünü söyləyərək, onların panteist əhval-ruhiyyəli fikirlərini inkişaf etdirib, təsəvvüfdə fəlsəfəyə geniş yol açmışdır.

“Müqəddimələr” Eynəlquzat Miyanəcinin ən iri həcmli kitabıdır. Onun yazılıb tamamlandığı vaxt filosofun ciddi təqiblərə məruz qaldığı 1127-ci ilə təsadüf edir.

“Qəribin şikayəti” Eynəlquzat Miyanəcinin son kitabıdır. Mütəfəkkir ölüm ayağında qələmə aldığı bu traktatda öz yaradıcılıq fəaliyyətinə bir növ xitam verir, panteist doktrinalarına, mütərəqqi ictimai-siyasi baxışlarına bəraət qazandırmğa çalışır. Əsər dərin elmi-fəlsəfi məzmun daşmasına baxmayaraq, poetik nümunələrin geniş yer verildiyi yüksək bədii üslubda tərtib edilmişdir.

Bu əsərlər doktor Əfif Üseyran tərəfindən 1962-ci ildə Tehranda çap olunmuşdur. Filosofun öz dostlarına və müridlərinə göndərdiyi geniş mündəricəli sufi və elmi-fəlsəfi “Məktublar” iki cildde buraxılmışdır. Eynəlquzat Miyanəcinin panteist fəlsəfəsinin işıqlandırılmasında həmin məktublarda da öz yeri vardır.

Eynəlquzat Miyanəci özünün fəlsəfi sistemində həm varlıq təlimini, həm də idrak nəzəriyyəsini tamamilə orijinal şəkildə işləyib hazırlamışdır. O, bütün əvvəlki filosoflardan öz yetkin dialektik mühakimələri ilə seçilir.

Varlıq təlimi

Monoteizm, dualizm, panteizm və s. dünyagörüşü ifadə edilən təlimlər varlığa baxışa, onun qisimləri arasındakı münasibətə görə müəyyənləşir. Kreasionizm (Allahın dünyanı heçdən xəlx etməsi haqqında nəzəriyyəyə) əsaslanan ideoloqlar, o cümlədən ortodoks və müxalifətçi sxolastlar, mötədil sufilər monoteistdirlər. Vacib varlıq ilə mümkün varlığın yanaşı mövcudluğunu iqrar edən Şərq peripatetikləri dualistdirlər. Allah ilə insanın substansional vəhdətinə inanən ifrat sufi mütəfəkkirlər panteizmə meyil edənlərdir. Allah ilə bütün mövcud şeylərin eyniliyi prinsiplərini işləyib hazırlamış Eynəlquzat Miyanəci panteistdir. Qeyd etmək lazımdır ki, bu təlimlərdən hər biri üçün spesifik terminlər, ifadələr

vardır. “Nəzər əhli”, “aqillər”, “alimlər” dedikdə məntiqi dəlillərə, əqlin (ağlın) və elmin müddəalarına əsaslananlar – peripatetiklər, “mərifət əhli”, “ariflər” dedikdə isə, mərifət (intuisiya) tərəfdarları – mistiklər (sufi mütəfəkkirlər) nəzərdə tutulur. İntuisiya dialektik tefəkkür tərzii ilə əlaqədardır.

Eynəlquzat Miyanəcinin varlıq təlimində “varlıq” bütün mövcud şeyləri əhatə edən ən ümumi qisimlərə, məsələn, qədimə və sonradan meydana çıxmışa, kamilə və naqisə, vahidə və çoxa bölünür. Allah, substansiya və onun atributları, aksidensiya və i.a. istilahlarm şərhi də Eynəlquzat Miyanəcinin varlıq təliminin başlıca xüsusiyyətlərini əks etdirir. Varlığın qisimləri, növləri filosof tərəfindən başqa istilahlarla da verilir. Eynəlquzat Miyanəcinin panteist məzmun daşıyan varlıq təlimi öz mahiyyəti etibarilə kreasionizmə və dualizmə müxalifdir.

Panteist filosof Allah ilə mövcudat arasındakı münasibəti Günəş ilə onun şüaları timsalında aydınlaşdırır. O yazır: “Ümumi camaatın nəzərində deyildi ki, ərzə yayılan şüaların varlığı üçün, qaim Günəşin üzü olmasaydı, şüaların varlığı əsla mövcud olmazdı”.

Günəş ilə şüalar arasındakı münasibət Xaliq ilə məxluqat arasındakı münasibətdən fərqlidir. Xaliq ilə məxluqat bir-birindən zamanca ayrılır, zira məxluqat sonradan meydana çıxmışdır. Günəş ilə şüalar isə birgə mövcuddur. Eynəlquzat Miyanəcinin varlıq təlimində Günəşlə onun şüaları kimi Allahla mövcudat da bir-birindən ayrılmazdır, vahid tamdır.

Varlığı vacib və mümkün qisimlərə bölən Şərq peripatetikləri bu qisimləri zamanca və təbiətə fərqləndirməyib, müəyyən mənada bərabər tuturdular. Eynəlquzat Miyanəci Şərq peripatetiklərinin bu dualist mövqeyini fürsət düşdükcə təkzib etmiş, onların əsaslandıqları emanasiya (mövcudatın mütləq vahid varlıqdan zəruri surətdə çıxması) təliminin tənqidi üzərində xüsusi dayanmışdır. Mövcudatın mərtəbələrini vahid başlanğıcdan, ilk səbəb sayılan vacib varlıqdan hasil olmasını təmin edən emanasiya nəzəriyyəsinə görə vahid ilk səbəbin əmələ gətirdiyi ilk nəticə həmçinin vahid olmalıdır.

Eynəlquzat Miyanəci emanasiya prinsipini tənqid edərkən yazır: “Deyə bilərsən nəzər əhlinin (peripatetiklərin) yanında aşkar məlumdur ki, Allah-taala mövcudatdan yalnız bir şey üçün səbəb olur. Sonra həmin şey başqa bir şey üçün səbəb olur və beləliklə, bu hal insan varlığına gəlib çatır. Hər cəhətdən vahid olandan yalnız vahid şeyin mey-

dana çıxması mümkündür. Bu, elə böyük uydurma söhbətdir ki, onu söyləməyə adamın dili gəlmir. O, bəsirətlilər yanında açıq küfrdür”.

Ərəbdilli peripatetiklərin emanasiyaya inanmalarını onların metafizikəsinə düşünmələrində görə mütəfəkkir göstərirdi ki, yalnız formal məntiqə əsaslanan alimlərin dəlilləri gerçəkliyi düzgün əks etdirmir, həqiqət insana bu yerdə intuisiya ilə bəlli olur. Məsələn, o yazırdı ki, aqlın gözü ilə baxanlar mövcudatın mahiyyətlərində mövcudata məxsus mərtəbələrədən ibarət bir tərtib, onlardan bəzisini zəruri surətdə Allaha bəzilərdən yaxın görürlər. Bundan başqa cür olmağı təsəvvür etməzlər. Onlar zənn edirlər ki, varlığın mənbəyi vahid, ondan çıxmış mövcudat çoxludur. Heç şübhəsiz, onlar vahiddən çoxlunun çıxış keyfiyyətinin bəyanında soyuq ibarəbazlığa möhtacdırlar. Mərifət gözü ilə baxanlar isə mövcudatda əsla mərtəbələrədən ibarət tərtib görmürlər.

Peripatetiklərə görə, Allahın substansiyası yalnız ondan emanasiya yolu ilə çıxmış ilk nəticənin daşıyıcısıdır, mövcudat silsiləsindəki digər şeylərin daşıyıcısı deyildir. Eynəlqzat Miyanəci bu fikri panteist mövqedən qəti şəkildə rədd edərək yazmışdır: “Ariflər alimlərin nəzərində ilk mövcud şey üçün daşıyıcı olan Allahın substansiyasını heç bir fərq olmadan hər bir mövcud şey üçün daşıyıcı bilirlər”.

Eynəlqzat Miyanəci emanasiya silsiləsində hər bir varlığın özündən sonrakı varlığı törətməsini, onun üçün səbəb olmasını qəbul etməyi monizmdən uzaqlaşmaq kimi qiymətləndirərək yazır: “Hər bir öz-özlüyündə vacib olan iki qədim varlığı isbat edən kəs ilə hər biri vücuda gətirmək üçün yararlı iki səbəbi isbat edən kəs arasında fərq yoxdur”.

Emanasiya nəzəriyyəsinin tənqidi və kreasionizmin inkarı Eynəlqzat Miyanəcinin substansiya və atributlar, xüsusən aksidensiyalar haqqında təlimində inkişaf etdirilir.

Mütəfəkkirin panteist fəlsəfəsində ən ümumi mənada götürülən “varlıq” anlayışı son nəticədə “Allah” anlayışı ilə eyniləşdirilir. Allah mövcudatın (mövcud şeylər aləminin) mənbəyi, çıxış yeri adlandırılır. Allaha filosof tərəfindən panteist mövqedən varlığın mənbəyi və çıxış yeri deyilməsi ciddi narazılığa səbəb olmuş, mütəfəkkirin dinsizlikdə təqsirləndirilib edam edilməsi üçün əsas dəlillərdən biri sayılmışdır.

Panteist filosofun antologiyasında Allah ayrı-ayrı şeylər aləmini təmsil etməklə eyni zamanda bütövlükdə həm çox, həm də vahid təmdir. O yazır: “Həqiqətdir ki, qüdrətli və ali olan Allah çox və təmdir, ondan başqa nə varsa, tək və hissədir. Ondən savayı hər bir şey yalnız

onun tamlığını və çoxluğunu izləyən olması cəhətdən həm hissə, həm də tək olur”

Mövcud şeylər aləminin müəyyən təzahürlərinə nisbətde Allahı çox və tam adlandırmağa “öz-özlüyündə qaranlıq kəlam” deyən filosof həmin fikri belə bir misalla aydınlaşdırmağa çalışır: “Bil ki, Günəş vahid olsa da, ondan çıxan şüalar çoxdur. Haqdır ki, deyilə: Günəş çoxdur, şüalar isə vahiddir”.

“Qəribin şikayəti” traktatından məlum olur ki, bu müddəa da müsəlman ideoloqlarının hiddətini doğurmuşdur.

Eynəlquzat Miyanəcinin fikrincə, substansiya deyilən qədim (əzəli), yaxud vacib varlıq öz-özlüyündə mövcuddur, onun heç bir başqasına ehtiyacı yoxdur. Bununla bərabər, o, meydana çıxmış varlığın mövcudluğu üçün ümdə şərtidir: əgər varlıqda bir qədim olmasaydı, meydana çıxmış da əsla mövcud olmazdı.

Filosof bu kəlamlardan məntiqçilərin “birləşmiş şərti sillogizm” adlandırdıqları apodiktik istidləlin nəticə çıxdığını qeyd edərək əql ilə anlaşılan həqiqətlərin idrakında güclü olmayıb, təzə başlayan kəsə asan olsun deyə yazır: “Deyilir: “Əgər varlıqda bir mövcud olsaydı, varlıqda bir qədimin olması zəruri surətdə lazım gələrdi”. Bu, birisinin şübhə edəcəyi təsəvvür olunmayan yəqin əsasdır. Sonra deyilir: “Varlıq qəti olaraq məlumdur”. Bu da birinci kimi yəqin olan ikinci əsasdır. Sonra əvvəlki iki əsasdən nəticə çıxır: “Bir mövcudun varlığı zəruri surətdə qədimdir”. Bu, varlıq yolu ilə qədimi isbat edən istidləldir. Nə müxtəsər deməkdə, nə də geniş təhqiq etməkdə bu bəyanın arxasında bir bəyanın olması təsəvvür edilməz”.

Panteist filosof qədim (əzəli) varlığın mövcudluğu haqqında geniş söhbət açmadan o barədə özündən qabaq kifayət qədər məlumat olduğunu qeyd edir: “Həmin qədimin mövcudluğu necə olmuşdur? Bu, məlum müddəadır və kitablar onunla doludur”.

Substansiya öz-özlüyündə mövcud və öz-özlüyündə zəruridir, qədimdir, sonsuzdur, onun varlığı üçün bir başlanğıc yoxdur və i.a. bu kimi təbirlər panteist fəlsəfədə substansiyanın vahidliyini əsaslandırır. Filosofa görə, substansiya vacib varlıq adlandırıldığı təqdirdə heç vəchlə özündə ikilik olmayan vahiddir. Belə ki, ikiliyin varlığı vacib varlıqda əsla təsəvvür edilməz. Çünki mümkün deyildir ki, iki şey ola və onlardan hər biri öz-özlüyündə vacib ola.

Substansiya öz qədimliyi etibarilə də yalnız vahid olmalıdır, çünki “qədim birdən artıq ola bilməz”. Eynəlquzat Miyanəci bu tezisə məzmu-

nunu açaraq yazır ki, bir-birindən fərqlənməyən iki şeyin mövcudluğu qəti surətdə qeyri mümkündür. Yoxsa onlardan hər ikisi qədim olardı, zira ikilik keyfiyyətlərin cürbəcürlüyü və müxtəlifliyi üzündəndir.

Eynəlquzat Miyanəci substansiyanın birliyinə əhədiyyət və vəhdət baxımından yanaşmışdır. Bu anlayışlar sufi ədəbiyyatda mühüm yer tutub, sufizmin antologiyası haqqında müəyyən təsəvvür yaradır. Y.E.Bertels onları müqayisə edərək yazır: “Əhədiyyət mütləq, ali birlikdir, burada çoxluq haqqında təsəvvür tamamilə istisna edilmişdir. Vahidiyyət (vəhdət) həmçinin tərkib hissələrə ayrılmadığına və yekcins olduğuna baxmayaraq, çoxluq ideyası onda artıq qoyulmuşdur. Bu anlayış, belə bir müqayisə ilə izah edilir: Ağac toxumunda potensial surətdə bütün ağac tamamilə (kök, gövdə, budaqlar, qabıq, yarpaqlar, çiçəklər, meyvələr) qoyulmuşdur. Ancaq bütün bunlar toxumda tərkib hissələrə ayrılmadan homogen şəkildə mövcuddur. Eləcə də vahidiyyətdə bu birlikdə hələ həm gizli halda, həm də bu formada xaricdə görünməməsinə baxmayaraq bütün mövcudatın ideyalar çoxluğu artıq qoyulmuşdur”.

Eynəlquzat Miyanəci əhədiyyətin vəhdətdən daha xüsusi olduğunu qeyd edib, bu anlayışları mövcudluq imkanı baxımından nəzərdən keçirmişdir: vəhdət Günəş üçün lazımı xassə deyildir, belə ki, onun ikincisinin mövcudluğu mümkündür. Filosof məktublarında da bu məsələyə toxunmuşdur: “Vahid və əhəd arasındakı fərq böyükdür. Vahid birdir, əhəd yeganədir. Günəş birdir, amma yeganə deyildir. Sən də say etibarilə bir adamsan, lakin sənə bənzəyən çoxdur. Günəş say etibarilə birdir, onun ikincisi yoxdur, lakin onun min-min olması mümkündür. Onun ikincisinin olması imkanı aradan qalxarsa bu yerdə əhədiyyət olar”.

Eynəlquzat Miyanəci vahidi üç dərəcəyə malik mənə kimi nəzərdən keçirmişdir: mütləq həqiqətin – Allahın substansiyasının vahidliyi, onunla çulğalaşmış şeylərin vahidliyi və mövcud varlığın inikasının vahidliyi. “Birinci dərəcədə bu, həqiqətin həqiqətidir. Nə potensial, nə də aktual surətdə özündə çoxluq olan vahiddir. O, nöqtə kimidir. Bu, Yaradıcı–taalanın substansiyasıdır. Fərd substansiya adlandırdığımızdır. Bu nöqtə nə bölünəndir, nə də bölünə biləndir, varlıq, imkan, potensiallıq və aktuallığa görə çoxluqdan təcrid olunmuşdur. O Yaradıcı–taalanın substansiyası olmaqla vahiddir.

İkinci dərəcə, vahid fasiləsizliyə görədir. Bu odur ki, onda aktual surətdə çoxluq (cismani aləmi nəzərdə tuturam) yoxdur. Lakin onda

çoxluq qüvvəsi, yəni potensial surətdə çoxluq (ilahi qüvvəni nəzərdə tuturam) vardır. Bu dərəcə Allah-taalanın substansiyası ilə çulğalaşmış işıqlardır. Onlar bəzən kəşifləşib qırılıaraq cisim adlanır, fərd və fasiləsiz olduqda fərd substansiya adlanır...

Mövcudatdan üçüncü dərəcə qeyd edilən həmin iki mövcud şeydən əsər olan inikasdır. O, ələmə mənsub bir mənadr...”

Eynəlqzət Miyanəcinin təlimində Allah öz müxtəlifliyi ilə mövcud bütün varlıqların çıxış yeri və mənbəyi olmaqla bərabər, həm də onların yeganə səbəbidir. Çünki “Ondan savayı olan hər bir mövcud şeyin nə həqiqət, nə də varlıq sarıdan substansiyası vardır” Filosof qeyd edir ki, Allahdan başqa şeylər ümumi camaatın nəzərində mövcud adlandığı kimi səbəb də adlanır. Hər bir şey yalnız qədim substansiyaya bağlılığı cəhətdən əsasa malikdir. Eləcə də onun oluşu yalnız həmin cəhətdə səbəb sayıla bilər. Onun varlığına məxsus bir gerçəklik olmadığı kimi, onun səbəbliyi üçün də əslində gerçəklik yoxdur. Beləliklə, burada yalnız o qalır ki, deyilə: “Əgər səbəb varsa, o, Allah-taaladır”. “Hər bir mövcud şeyin varlığına səbəb Allah-taaladır”.

Filosof səbəb ilə nəticə arasındakı münasibəti əsaslı şərh etmişdir: səbəbin varlığı labüddür ki, ondan nəticə vücuda gələ. Çünki yoxluq səbəbiyyət üçün yaramaz. Səbəbin varlığı davam etməlidir ki, o, nəticə üzərindəki varlığın davamını saxlamağa yaraya. Mümkün mövcudatdan heç şeyin özünəməxsus substansiyası və həqiqi varlığı yoxdur. Vacib substansiya Allaha məxsusdur. Gerçəklik sarıdan varlığı olmayan şey başqası üçün səbəb ola bilməz.

Panteist filosofun təlimində vücuda gətirmək keyfiyyəti yalnız Allaha, yaxud onun substansiyasına – vacib varlığa xasdır. O bu fikri obrazlı şəkildə izah edərək yazır ki, bunun üçün ümumi bir misal vardır. “Gecə Ay üzərinə Günəşdən işıq səpilərsə şübhə yoxdur ki, Ayın işığı özünə görə gerçəkləşən varlıq deyildir, əksinə, o, Günəşdəndir. Ayın işığı bu nöqsanla Yer üzərinə səpilən işığın varlığı üçün səbəb olmağa necə yarayar? Qoy nəzər əhli bunu əsaslı surətdə gözdən keçirsin, bu barədə özü qərara gəlsin. Heç şübhəsiz, o, insaf gözü ilə baxsaydı görərdi ki, Günəşin işığı Yeri işıqlandırmaqda Ayın işığından əfzəldir. Ayın işığı üçün məxsusi bir varlıq yoxdursa, vücuda gətirmə onun üçün necə mümkün ola bilər?”.

Əlbəttə, mütəfəkkir yerin işıqlandırılmasında Ay işığının vasitəli səbəb olması faktını inkar etmir, mahiyyətə varlıqda bu səbəbin zahiri

səciyyə daşdığıını söyləyir. “Bəli, Ay işığı istilah etibarilə səbəb adlansaydı, ona söz olmazdı. Lakin Ayın işığının Günəşin işığından asılı olmasına göz yummaq mümkün deyildir. Əgər Günəşin işığı mövcud olmasaydı, Ayın işığının əsla bir varlığı olmazdı”.

Sonra, filosof təşbihdən müstəqim mənaya keçərək, Allahın substansiyasını, yaxud vacib varlığı Günəşin yerinə qoyur: öz atributlarında mövcud, öz-özülüyündə Haqq vacib varlıqdan qeyrisinin səbəb kimi yarandığını sübuta yetirməyə çalışan kəs müşriklilik (çoşallahlılıq) etmiş, vacib varlığa bənzəri olanı təsdiqləmiş və işığı vücuda gətirməkdə Ayı Günəşə şerik sayan adam mislində olmuşdur. Şübhəsiz, əgər vacib varlığın yoxluğu fərz edilsəydi, varlıqda əsla bir şey qalmazdı. Deməli, hər hansı şeydə heç nə vacib varlığa möhtac olmaya bilməz, çünki onunla olmazsa, heç nəyin varlığı qalmaz.

Eynəlquzat Miyanəci bütün mövcud şeylərin yalnız vacib varlığın sayəsində gerçək olduğunu israrla söyləmişdir. Qeyd etmək lazımdır ki, ayrı-ayrı şeylərin substansional müstəqilliyinin inkarı panteist mütəfəkkirlərin hamısının antologiyası üçün səciyyəvi xüsusiyyətdir. Məsələn, XVII əsr Niderland filosofu Benedikt Spinoza deyirdi: “Allahdan başqa heç bir substansiya nə mövcud ola bilər, nə də təsəvvür edilə bilər”. V.V.Sokolov bu məsələ ilə əlaqədar yazır: “Təbiət predmetlərini onların keyfiyyət müəyyənliyindən məhrum edən, onların substansional müstəqilliyini inkar edən, onları eyni bir substansiyanın modulları, təzahürləri elan edən Spinoza antologiyasının güclü monist təmayülü tamamilə aşkardır”.

Substansiyanın məzmunu atributlar vasitəsilə açılır. Atributlar haqqında təlim dini-fəlsəfi fikir tarixində Eynəlquzat Miyanəciyə qədər uzun inkişaf yolu keçmişdir. Allahın atributlarına dair baxışlarda ayrı-ayrı mistik və şolastik təlimlər arasında nə qədər müxtəliflik və fərq olsa da, onların tərəfdarları kreasionizmi iqrar edir, islam monoteizmini əsaslandırmağa çalışırdılar. Eynəlquzat Miyanəciyə gəldikdə, o, Allahın atributlarını nə sifətilər (Allahı cismani sayanlar) kimi bəsitləşdirir, nə mütəzəzilər kimi inkar edir, nə də əşərilər kimi bu iki zidd baxışı uyğunlaşdırmağa səy göstərirdi. Atributlar substansiyaya və şeylər aləminə nisbətdə eyniyyət və müxtəliflik hallarını ifadə edir: “Substansiyadan ayrılmazlığı cəhətdən nəzər saldıqda atributlar substansiyanın eynidir. Bu halda onlarda əsla və qətiyyəni müxtəliflik yoxdur. Varlığın çoxlu qisimlərə bölünməsi cəhətdən nəzər saldıqda

(atributlar) substansiyadan başqadır. Bu halda atributlar müxtəlif və saysız-hesabsızdır”.

Eynəlqzat Miyanəci “bunun üçün aydın misal mövcuddur, yalnız onu eşitdikdən sonra bəlkə qane olasan” deyib, on ədədini substansiya, sonsuz sayda müxtəlif nisbətlərdə onunla eyniyyət təşkil edən ədədləri isə atributlar yerində götürərək yazır: “Bil ki, “on” ədədinin öz-özlüyündə anlaşılan bir mənası vardır. Bu məna bölünməz vahiddir. Onu ərəb dilində “əl-aşr” sözü göstərir. Əgər “on”un beşə nisbəti götürülərsə, o, “ikiqat” sözü ilə, iyirmiyə nisbəti götürülərsə, “yarı” sözü ilə, otuzə nisbəti götürülərsə, “üçdə bir” sözü ilə göstərilir. Eləcə də, müxtəlif nisbətlərdə başqa sözlərlə göstərilə bilər. Nisbətlər müxtəlif olduqda “on” sözünün təsvir edildiyi bu atributlar bir cəhətdən nəzərə alındıqda o atributlarda saysız-hesabsızlıq yoxdur, “on”un nisbət verildiyi ədədlərin qisimlərini izləyən cəhət nəzərə alındıqda həmin nisbətlərə görə “on”a nisbət verilən ədədlərin saysız-hesabsızlığı üçün onlar saysız-hesabsız olmuşdur”.

Substansiya ilə atributlar arasındakı bu dialektik əlaqə Eynəlqzat Miyanəci tərəfindən ardıcıl surətdə izlənilir. “Bir bax, bu atributlar Allahın substansiyasına ondan meydana çıxmış mövcud şeylərin nisbətlərinin saysız-hesabsızlığı etibarilə necə də saysız-hesabsızdır. O atributlar substansiyadan ayrılmazlığı cəhətdən öz mahiyyətlərində necə də birləşmişdir”.

“Atributlar nə substansiyanın eyni, nə də ondan başqadır” hökmünün məzmunu Eynəlqzat Miyanəcinin bütün sufi-fəlsəfi əsərlərində irəli sürülür. “Müqəddimələr” kitabında deyilir: “Haqq-taalanın atributları onun substansiyasının eyni deyildir, belə ki, əgər öz atributlarının məcmusu substansiyanın eyni olsaydı, birləşmə olardı. [Atributlar] onun substansiyasından başqa da deyildir, belə ki, başqalıq ilahiliyin çoxluğu olardı. Atributlar onun substansiyaları ilə mövcuddur – deyilə bilər”.

Eynəlqzat Miyanəci batinilərin Allahın atributlarına etinasız qalan ekzoterik doktrinası kimi zahirilərin, onun fikrincə, dualizmə aparıb çıxaran ekzoterik doktrinasını da rədd edir. O yazır: “Substansiyanı təsdiq edib, atributları təsdiq etməyən kəs bidətçi cahildir, substansiyadan həqiqi fərqlənmə ilə fərqlənən atributları təsdiq edən kəs isə kafir dualistdir və bu küfrü ilə o, cahildir”

İ.A.Konikovun Spinoza fəlsəfəsindən bəhs edərkən söylədiyi aşağıdakı mülahizə Azərbaycan aliminin antologiyasına da aid edilə bilər:

“Beləliklə, substansiyanın öz mövcudluğu atributlar üzərində yüksə-
lən nə isə sonsuz, xalis absolyut deyildir. O, sonsuz və saysız-hesabsız
atributların – keyfiyyətlərin sonsuz vəhdətidir. Allah özünün atributla-
rının məcmusundan ayrılmazdır”.

Eynəlqizat Miyanəcinin fəlsəfəsində substansiya ilə aksidensiya
bütünlükdə Allahla mövcudatı, vacib varlıqla mümkün varlığı təşkil
edir. Filosof mümkün varlığı eyni zamanda caiz varlıq adlandıraraq yazır:
“Caiz varlıq mövcud olmaya da bilər. Onun yoxluğu qeyri-caiz olduqda
o, mənəvi işıqlar və ruhlardır. Bu olmadıqda o, mövcud ola da bilər,
mövcud olmaya da bilər. Nə ki varlığa daxil deyil, o, yoxluqdur”.

Öz varlığı sarıdan vacib, qeyri-mümkün və mümkün olanları qar-
şılıqlı şəkildə nəzərdən keçirən filosof göstərir ki, hər bir mümkün
varlığın mövcudluğu qədim varlıq ilə vacib olur. Hələlik mövcud olma-
yan hər bir şey qeyri-mümkün varlıq sayılır (burada özünə görə deyil,
başqasına görə mövcudluq nəzərdə tutulur). Qeyri-mümkün isə həya-
ta keçirilə bilər deyildir. Bir şey həyata keçirilə bilməzsə, əzəli qüdrət
onu vücuda gətirməz. Bunun bəyanı odur ki, “mövcudatın varlığındakı
səbəb böyüklüyü çox olan Allahdır, o, mövcuddur”.

Eynəlqizat Miyanəcinin fikrincə, şeylərin mövcud və qeyri-mövcud
olması onların Allaha nisbətindən irəli gəlir. O yazır: Varlığın çıxdığı
Əzəli həqiqətə nəzər saldıqda Ondən vücuda gəlmiş şey və Ondən hə-
ləlik vücuda gəlməmiş şey (lakin o, adlandıqı məqamda və məlum
vaxtda vücuda gəlir) nəzərə alındıqda Əzəli həqiqətdən vücuda gəl-
miş şey üçün elə bir nisbət olur ki, bu nisbət hələlik Ondən çıxmamış
şey üçün mövcud deyildir. Bu, mövcud olanların və yox olanların
Allaha nisbətdə fərqlənməsidir.

Beləliklə, filosof vacib, mümkün və qeyri-mümkün olanları Şərq
peripatetikləri kimi ayrı ayrılıqda şərh etsə də, son nəticədə varlığın
müxtəlif qisimlərinə panteistcəsinə vahid tam, küll halda baxmışdır.
Onun nəzərində ən ümumi yeganə olan varlığın bir qütübünü zəruri
varlıq təşkil edirsə, digər qütübü müxtəlif maddi və mənəvi şeylər alə-
mindən (mümkün varlıqdan) sonra qeyri-mümkün varlığa tərək olunur.
Lakin burada Eynəlqizat Miyanəci qeyri-mümkün varlıq anlayışını
mütləq mənada deyil, zəruri varlığın mümkün varlıqdan keçib gedən
sonsuzluğu mənasında ifadə edir. Deməli, “vacib varlıq ilə qeyri-
mümkün varlığın hüdudu qovuşmuş, o ikisi arasında sədd olmamışdır.
İmkan o ikisi arasında ayırıcı həddir. Düz xətt üzərində fərz olunmuş

xəyalı nöqtə kimi, zamanın keçmişi ilə gələcəyi arasındakı ayırıcı hədd kimi onun da əsla bir gerçəkliyi yoxdur”.

Eynəlqizat Miyanəci vacib varlığa qədər olan yolu onun özü kimi sonsuz hesab etmişdir. Son yalnız tək-tək şeylərdən təşəkkül tapmış mümkün varlığa aiddir. O yazır: “Hər bir mümkün varlıqdan mümkün varlığa yol sonludur. Hər bir mümkün varlıqdan vacib varlığa yol sonsuzdur”.

Eynəlqizat Miyanəcinin varlıq təlimində cisim, hərəkət, zaman, habelə onlarla bilavasitə bağlı fəlsəfi kateqoriyaların izahı da maraqlıdır. Onun əsərlərində cisimlərin cansızlara və canlılara bölünməsi, canlı cisimlərin nəfsə (cana) malik olması haqqındakı müddəalar qəbul edilir, cismin və düşüncəli nəfsin vəhdətindən təşəkkül tapmış insan varlığı məsələsi üzərində xüsusi dayanılır. Bu yerdə əsas etibarilə ifrat sufi mütəfəkkirlərin mövqeyindən çıxış edən filosof Hüseyn ibn Mənsur Həllaca istinad edərək, insani təbiət ilə ilahi təbiəti tutuşdurub yazırdı: “Mənimlə Rəbbim arasında yalnız iki atribut fərqi vardır: substansionallıq atributu və mövcudluq atributu. Mövcud olmağımız Onun sayəsindədir, substansiyalarımız Ondadır”. Allah ilə insanın eyniləşdirilməsi panteist təlimə tamamilə uyğun idi.

Peripatetik sələflərindən əxz etdiyi fəlsəfi kateqoriyaları özünə-məxsus şəkildə nəzərdən keçirən Eynəlqizat Miyanəci onlara bir sıra yeni məzmun vermişdir. Filosofun varlıq təlimində şeylərin cinsi onların substansional atributu, şeylərin hər hansı keyfiyyəti isə onların aksidental atributu adlandırılır. Eynəlqizat Miyanəci elan edir ki, gördüyümüz göylər, planetlər, Ay, Günəş, ünsürlər, tərkiblər, bitkilər, heyvanlar və bütün başqa şeylərdə substansional və aksidental olmaqla iki cür atribut mövcuddur. Filosof yazır: “Hər bir atribut ki, atribut daşıyan (yəni cisim) onsuz mövcud olmur, biz onu substansional adlandırırıq. Hər bir atribut ki, atribut daşıyanın mövcudluğu həmin atributsuz ola bilər, biz onu aksidental adlandırırıq”.

Filosof substansional və aksidental atributlar arasındakı fərqi göstərərək yazır ki, substansional atributlar öz atribut daşıyanlarının mövcudluğu üçün zəruridir, aksidental atributlar mövcudluq üçün mümkündür: ola da bilər, olmaya da bilər. Lakin substansional atributlar hər halda olmaya bilməz, əks təqdirdə atribut daşıyanlar olmaz.

Eynəlqizat Miyanəci bu fikri qnoseoloji baxımdan da əsaslandırırmağa çalışmışdır: “Substansional atribut odur ki, o atributsuz atribut

daşıyanın gerçəkliyini zehnin qavraması mümkün deyildir. O atributu bilməyən kəs atribut daşıyanı anlaya bilməz. Bunun üçün misal odur ki, deyirsən: “Göy cisimdir. Yer cisimdir. Cisimlik Göyün və Yer in substansional atributudur. Əgər birisi hələlik cisimlik mənasını öz zehində hasil etməmişdirsə, onun üçün öz zehində Göy və Yer mənasını hasil etmək qeyri-mümkündür”.

Aksidental atributlara gəldikdə, onlar sonradan meydana çıxmış şeylərə məxsusdur. Belə atributlara insanın uzun, yaxud gödək, qara, yaxud ağ ola bilməsi misal çəkilir. Bu atributlar atribut daşıyanlarda zəruri yox, mümkündür, onların mövcudluğu hər hansı bir səbəblə bağlıdır.

Eynəlqizat Miyanəci yazır ki, aksidental atributların aradan qalxmasında müxtəlif müddətlər olur. Onlar bəzən atribut daşıyanın özündən sürətlə yoxa çıxır, məsələn, utancaqlıq qırmızılığı, qorxu sarılığı; bəzən gec aradan qalxır, məsələn, qaynar suyun istiliyi xeyli qalır; bəzən on günə yox olur, məsələn, xəstənin zəifliyi; bəzən iki-üç ay davam edir. Məsələn, qoranın üzüm olması; bəzən bir ildə, yaxud illər ərzində sona çatır və i.a. Filosof əlavə edir ki, üç-dörd min il müddətində aradan qalxıb-qalxmadığını bilmədiyimiz aksidental atributlar da vardır.

Beləliklə, Eynəlqizat Miyanəcinin varlıq təlimində cisimlərin atributları onların mahiyyətləri (cinsləri) ilə yanaşı, onların keyfiyyətlərini (hallarını) da ifadə edir.

Cisimlərin mühüm atributlarından biri hərəkətdir. Eynəlqizat Miyanəci yazır ki, “Hərəkət cisimlərin xüsusi atributlarındandır”.

Orta əsrlərdə hərəkət kateqoriyası Şərq peripatetikləri – Kindi, Farabi, İbn Sina, Bəhmənyar və başqaları tərəfindən geniş şəkildə araşdırılmışdır. Onlar hərəkəti materiyadan ayrı təsəvvür etmir, hər bir hərəkətin yalnız cisimlərdə mövcud olduğunu söyləyirdilər. Eynəlqizat Miyanəci də hərəkəti cisimdən ayırmayıb, onun yalnız cisimdə vəqə olduğunu elan etmişdir. Hərəkət ilə sükunəti qarşılıqlı şəkildə nəzərdən keçirən filosof yazırdı ki, cismin bir anda yalnız bir oluşda mövcudluğu mümkündür. Bir oluş isə bir məkandakından savayı ola bilməz. İki anda cisim zəruri surətdə iki oluşda mövcuddur. İki oluş ya bir məkanda, ya da iki məkanda vəqədir. İndi əgər desək ki, hərəkət iki məkanda iki oluşun məcmusundan, sükunət isə bir məkanda iki oluşun məcmusundan ibarətdir, deməli, bir anda cisim heç cür nə hərəkətdə, nə də sükunətdədir, heç cür nə həmin hərəkətin, nə də sükunətin mövcudluğu ilədir, yəni bir anda hərəkət və sükunət olmur”.

Eynəlqizat Miyanəci zamanı hərəkətlə əlaqələndirmiş, onun hərəkətin mövcudluğunda vəqə olmasını demişdir. Filsofa görə, zaman hərəkətlə, hərəkət isə cisimlə bağlı olduğu kimi, məkan da cisimlərdən kənarda mövcud deyildir, daha doğrusu məkan cismin formasıdır.

Qabaq və sonra kateqoriyaları Aristotelin və onun Şərq davamçılarının əsərlərində mühüm yer tutur. Onların bu barədə mülahizələri bir-birinə tamamilə uyğundur. İbn Sina və Bəhmənyar ilk səbəblə nəticə arasındakı münasibəti əsla zamanca, yaxud məkanca qabaq və sonraya görə müəyyənləşdirməmişlər. Əksinə, peripatetik filosoflar həmişə qeyd etmişlər ki, səbəblə nəticə zamanca birgədir. Həmin filosoflar ilk səbəb ilə nəticə arasındakı zaman fərqlərini inkar etməklə dünyanın qədimliyi ideyasını irəli sürürdülər.

Aləmdən qabaq yoxluğun olmasını sxolastlar iddia edirdilər. Onlar Allahın bütün atributlarının əzəliliyini inkar etdikləri kimi mövcudatın yaradılmasına bəis onun iradəsini də zamanca meydana çıxmış sayırdılar.

Beləliklə, Eynəlqizat Miyanəcinin varlıq təlimi o dövrün dini-fəlsəfi fikrində varlığa dair baxışlardan əsaslı surətdə fərqlənir. Əgər sxolastlar maddi aləmi Allahdan zamanca ayırırdılarsa, Şərq peripatetikləri isə mümkün varlığın vacib varlıqla yanaşı mövcudluğunu dualistcəsinə söyləyirdilərsə, Eynəlqizat Miyanəci Allahı mövcud şeylərin mənbəyi, səbəbi saymaqla onu mövcudatın özü ilə vəhdətdə, eyniyətdə götürürdü.

İdrak nəzəriyyəsi

Eynəlqizat Miyanəcinin idrak nəzəriyyəsi onun varlıq təlimi ilə üzvi surətdə bağlıdır.

Filosofun panteist fəlsəfəsində bütün varlığın və onun qisimlərinin, Allahın, onun substansiyasının və atributlarının, habelə aksidensiyaların, mövcud şeylərin hallarının dərk olunması mümkün sayılır. Burada idrak prosesinin üç mərhələsi qəbul edilir: hissi mərhələ, əqli mərhələ və əql arxası mərhələ (mərifət-intuisiya).

Eynəlqizat Miyanəcinin əsərlərində məlum olur ki, o, idrakın hissi və əqli mərhələlərinin şərhində Şərq peripatetiklərinin mövqeyinə yaxındır. Hissi idrakı Aristotelin “hissdən, (duygudan) məhrum olan kəs idrakdan da məhrumdur” tezi məzmununda başa düşən filosofun fikrincə, rənglər görmə duyğusuna görə, dadlar dadılmə duyğusuna görə, qoxular iyilmə duyğusuna görə, səslər eşitmə duyğusuna görə qavranılır. Bu duyğulardan biri digərini əvəz edə bilməz. Eynəlqizat Miyanəci duyğuları uyğun olaraq görünən, dadılan, qoxulanan, səslənən

şeylərin dərk edilməsində tərəzi adlandırmışdır. Məsələn, rənglərin tərəzisi yalnız görmə duyğusudur. İybilmə, dadbilmə və başqa tərəzilər qırmızı, sarı, göy və s. rəngləri ölçə bilməz. Eləcə də səslərin xoş, yüksək, ahəngdar və bunların əksi olması yalnız eşitmə duyğusuna görə, dadların acı, şor və şirin olması yalnız dadbilmə duyğusuna görə bilindi-yi üçün bunların başqa tərəzilər vasitəsilə ölçülməsi mümkün deyildir. Mütəfəkkir qeyd edir ki, hər şeyin öz tərəzisi var, hər işin öz meyarı var.

Eynəlquzat Miyanəci hissi idrak məsələləri üzərində öz sələfləri olan Şərq peripatetikləri qədər geniş dayanmamışdırsa da idrak prosesinin bu birinci mərhələsinin rolunu düzgün qiymətləndirmişdir. Filosofun fikrincə, hisslər, duyğular obyektiv gerçəkliyi əks etdirir, onların mənbəyi xarici aləmdir, maddi mühitdir, buna görə də, məsələn, “birisini dadmazsa dadı duymaz”. “Görmə əsəri yalnız görünən bir şeydə təzahür edir”. Duyğular konkret şeylərin müəyyən xassələrinin bilavasitə inikasıdır, həmin xassələrin təsdiqi üçün heç bir vasitə, dəlil-sübut rol oynamır. Məsələn, kora rənglərin idrak keyfiyyətlərini başa salmaq çətindir. Eynəlquzat Miyanəci yazır ki, görən kəs görünən şeyləri qavramaqda mühakimə yürütməyə ehtiyac duymur.

Hissi qüvvələrin fəaliyyəti birbaşa orqanizmin fəaliyyəti ilə əlaqədardır, hissi idrak qabiliyyəti bədənin müvafiq üzvlərindən asılıdır. Şərq peripatetiklərinin idrak nəzəriyyəsində mühüm yer tutan bu ideya Eynəlquzat Miyanəci tərəfindən müdafiə edilmişdir. O, yazırdı ki, eşitmə və görmə qulağa və gözə görədir, zira eşidilən və görünən şeylərin qavranılması qulaq və göz kimi üzvlər olmadan mümkün deyildir.

Hissi idrakın müəyyən bir üzvün ətrafdan təsirlənməsi sayəsində mümkün olduğunu Bəhmənyar əsaslı şəkildə yazırdı.

Eynəlquzat Miyanəci də məsələyə belə bir mövqedən yanaşmış göstərir ki, rəngli görünən şeyləri kora təsvir etsək deyər: “Bu görünən şeylər nə dadıdır?”, yaxud “Bu görünən şeylər necə qoxuyur?”. Bu yerdə həqiqi cavab budur ki, deyirik: “Görünən şeylərə aid bilik görən üçündür”.

Eynəlquzat Miyanəci bildirir ki, hissi idrak üçün müəyyən imkan həddi vardır. Bu mərhələdən sonra əqli (məntiqi) idrak mərhələsi gəlir. Filosof insan əqlinin gücünə, gerçəkliyi dərk etməkdə onun böyük imkanına inanırdı. “Həqiqətlərin məğzi” traktatında deyilir: “Bil ki, əql düzgün tərəzidir, onun hökmləri yalana yol verməyən doğru yəqinlikdir. O, adildir, ondan heç zaman haqsızlıq təsəvvür edilməz”.

Əbülhəsən Bəhmənyar və başqa Şərq peripatetikləri kimi Eynəlquzat Miyanəci də sözləri quruluş və məna etibarilə nəzərdən keçirmiş, onları sadə və mürəkkəb, habelə təkmənalı və çoxmənalı olmalarına görə təhlil etmişdir. Mütəfəkkir sözə fikrin ifadəçisi, məna göstəricisi kimi baxmışdır. O yazır: “Bil ki, hər bir mənanın həmin mənaya mütəbiiq təbirlə ifadə olunması təsəvvür edilir. Hətta müəllim o mənanı həmin təbirlə bir, iki və daha artıq dəfə şagirdə şərh edərsə, məna ilə onun haqqındakı biliyi eyniləşdirər”. Filosofun idrak nəzəriyyəsində söz anlayışla, dil tefəkkürlə əlaqələndirilir. O bu münasibətlə deyir ki, adamın kəlamı onun ağılının və elminin kamalını göstərir.

Eynəlquzat Miyanəci tefəkkür formalarından hökmləri, onların müxtəlif növlərini əsasən peripatetik mövqedən şərh etmişdir. Mütəfəkkir hökmləri ümumi və xüsusi, iqrari və inkari olması baxımından nəzərdən keçirmiş, məzmun sarıdan onların müqəddəm müddəalar, zənnə əsaslanan müddəalar və s. növləri haqqında söz açmışdır. Filosof məntiqdən bir metod kimi geniş bəhrələnməmişdir. O öz əsərlərində istidlərin müxtəlif formalarını işlətməmiş, elmi mühakimələrində sillogizmin təbiiliyə yaxın fiqurlarını, apodiktik istidlələri, sübutları tətbiq etmişdir. Formal məntiqin bütün qayda-qanunlarından məhərdətlə istifadə edən alim tefəkkür formalarının düzgünlüyünü onun əks etdirdiyi məzmunun gerçəkliyi ilə vəhdətdə götürmüşdür.

Eynəlquzat Miyanəci hissi idrak kimi əqli (məntiqi) idrakın da müəyyən imkan həddi olduğunu deyir. O özünün idrak nəzəriyyəsində hissi ilə rəasionalın mövqeyini nisbətən aydınlaşdırarkən yazır ki, göz bəzi mövcud şeyləri dərk etməyə qabildir. Göz eşidilən, qoxulanan və dadılan şeylərin qavranılmasında acizdir, eləcə də, əql mövcud şeylərin çoxunun dərk olunmasında çətinlik çəkir.

Filosof qeyd edir ki, bu xüsusiyyət əqlin obyektiv həqiqəti düzgün əks etdirməsinə əsla xələl gətirmir. Həmin fikrin şərh üçün əql yenə də tərəzi ilə müqayisə edilir: “Bil ki, alimlər öz məramlarında qızıl çəkən tərəzinin şahidi olan adam mislindədirlər. Həmin tərəzi ilə adam, məsələn, bir dağı çəkmək istəyir. Bu, qeyri-mümkündür, lakin heç də tərəzinin öz hallarında və hökmlərində düzgün olmadığını göstərmir”.

Eynəlquzat Miyanəci bir daha israrla xatırladır ki, əql qaranlıq məsələlərdən, anlaşılmaz görünən işlərdən çoxunun idrakı üçün yaradır. O, yalnız öz mərhələsindən kənara çıxarsa, həddini ötüb-keçərsə səhvə yol verər.

Panteist filosofun fikrincə, idrak növlərindən heç biri digərini əvəz edə bilməz, duyğu da, qavrayış da, əql də obyektiv gerçəklikdən özünə müyəssər olan cəhətləri əks etdirir. Dərkedici qüvvələrdən birinə aid olan inikas o birisi üçün sırr görünə bilər. Gözün dərk etdiyi şeylər qoxu duyğusu üzərində, vəhmin dərk etdiyi şeylər xəyal və hafizə qüvvələri üzərində, toxunma duyğusunun dərk etdiyi şeylər eşitmə və dadbilmə qüvvələri üzərində sirlərdir. Aksiomlar duyğuların hamısı üzərində sirlərdir. İdrak prosesində məlumların məcmusu bir tama çevrildikdə sirlər aradan qalxır, bütün mövcud şeylər və hadisələr dərk edilən olur.

İdrakda əqlin acizlik çəkdiyi şeylərə gəldikdə, filosof onları metafizik təfəkkür tərzii ilə izah edilə bilməyən məsələlər saymışdır. Eynəlqizat Miyanəcinin fəlsəfəsində substansiyanı anlama peripatetizmdəki ilk səbəbi dərk etmə ilə qarşılıqlı götürülür. Mütəfəkkir, peripatetik filosofların “nəticə olan hər bir varlığı törədən ilk səbəb nəticə olan varlıqla tədqiq edilir” müddəasından çıxış edərək yazırdı ki, əqlin imkanlı ilk səbəbin varlığını mövcudatın varlığına görə istidlal etməkdir. Deməli, Eynəlqizat Miyanəcinin fikrincə, əql mövcudata və onun atributlarına əsasən substansiya haqqında nəticə çıxarır.

Panteist filosof hər şeyi formal məntiqi mühakimələrin köməyi ilə öyrənməyə çalışan alimlərə üz tutub yazırdı: “Əzəli biliyin həqiqətini müqəddimələr yolu ilə təsdiq etməyə çalışsan, sən hələ soyuq dəmiri döyürsən. Bununla idrakda əql arxası mərhələnin (intuisiyanın) özünəməxsus yeri olduğu qeyd edilir: “Acın tələbi su ilə, susuzun tələbi çörəklə təskin olmadığı kimi, əql arxası mərhələyə malik arifin tələbi də əqlə dərk edilən şeylərlə təskin olmaz”.

Eynəlqizat Miyanəcinin fikrincə, əqlin istidlal yolu ilə və müqəddimələr vasitəsilə nəzəri şeylərdən qaranlıq məsələləri dərk etməsi sanki onun əsil təbiətindən xaricdir. Bu ona bənzəyir ki, toxunma duyğusu əslində toxunulan şeyləri toxunulan şeylər olması cəhətdən dərk etmə üçün yararlıdır. Əgər kor toxunma duyğusunu görmə qüvvəsinə görə qavranılan hər hansı varlıq haqqında nəticə çıxarmaq üçün işlədərsə, bu onun təbiətindən, yəni toxunma duyğusunun təbiətindən xaric olar. Eləcə də, yazı yazmaq əlin xasiyyətlərindəndir. Əgər əli çolaq olan birisi ayağı ilə yazı yazarsa, bu, ayağın təbiətindən xaric olar. Əzəli qüdrət ayağı yazı yazmaq üçün deyil, başqa işlər üçün vücuda gətiribdir. Burada bil ki, qaranlıq əqli müddəaların dərk olunması

onların idrakında müqəddimələrə ehtiyac duymayan əql arxasındakı mərhələyə aiddir. Həmin mərhələnin qaranlıq məsələlərə nisbəti əqlin aksiomlara nisbəti kimidir.

“Müqəddimələr” kitabında göstərilir ki, “Allah-taalanı dərk etmək üç növdür: birincisi, onun substansiyasını dərk etmək, ikincisi, onun atributlarını dərk etmək, üçüncüsü, onun işlərini və hökmlərini dərk etmək. Bu proses, filosofun fikrincə, Allahın işlərinin və hökmlərinin dərk edilməsindən başlayıb, onun atributlarının dərk edilməsindən sonra substansiyasının dərk edilməsi ilə başa çatır”.

Eynəlqzat Miyanəci emanasiya nəzəriyyəsini qəbul edən Şərq peripatetiklərindən və kreasionizmə əsaslanan ilahiyyatçı sxolastlardan fərqli olaraq, panteist monizm mövqeyində durub, Allahı insanla eyniləşdirdiyi üçün insanın özünü dərk etməsini Allahı dərk etmək kimi qiymətləndirmişdir. O, panteist məzmunlu kəlamlara istinad edərək, “Özünü dərk edən kəs Allahı dərk etmişdir” fikri üzərində əsaslı dayanmışdır, çünki “Özünü dərk etməkdə aciz olan kəs Rəbbini dərk etməkdə daha artıq dərəcədə acizdir”.

Eynəlqzat Miyanəcinin idrak nəzəriyyəsində “eşq” anlayışı mühüm yer tutur. O, eşqi Allahı dərk etməyin göstəricisi, aşiqi məşuqa qovuşduran qüvvə adlandırmışdır. Eşqin başlanğıcında aşiq müşahidə edən, məşuq müşahidə edilən sayılır. Lakin bu psixoloji halın sonunda onlar arasında fərq silinir: “Müşahidə edən ilə müşahidə edilən birləşdikdə müşahidə edən müşahidə edilənə, müşahidə edilən müşahidə edənə çevrilir”.

Eynəlqzat Miyanəcinin fəlsəfəsinin bu nöqtəsində qnoseoloji aspekt ilə antoloji aspekt üst-üstə düşür. Müşahidə edənlə müşahidə edilənin, dərk edilənin eyniyyətinin qəbulu varlığın vəhdətinin təsdiqinə aparıb çıxarır. Vəhdətdə olmaq əzəliyyəyə, yəni ilahiyyat aləminə, daha doğrusu, Allaha qovuşmaq deməkdir. Bu işə filosofun fikrincə, idrakın hissi və əqli mərhələlərində deyil, yalnız əql arxası mərhələdə salikə (təsəvvüf yolçusuna) müyəssər olur. Eynəlqzat Miyanəci yazır ki, “salikin əzəliyyəyə elm yolu ilə qovuşması açıq-aşkar qeyri-mümkündür”. Bəli, onun mənasının dərk olunması başqa, ona qovuşmaq başqadır. Biz “əzəliyyəyə elm yolu ilə qovuşmaq qeyri-mümkündür” dedikdə, bu onun üçündür ki, özünü hələlək zamanın əsirliyindəki tələbə həsr edən kəs yalnız həmin əsirliyin həllindən sonra əzəliyyəyə qovuşa bilər.

Panteist filosofun fikrincə, əzəliyyəyə qovuşan kəslər, yeni ariflər hər şeyə panteist mövqedən yanaşırlar. O bu mənada “Ariflər Allaha şeylərdən baxmırlar, əksinə, Allahda şeylərə baxırlar”, – deyərək, “Bir şeyi gözdən keçirməmiş ondan qabaq Allahı gördüm” kəlamını yayır.

Beləliklə, Eynəlqzat Miyanəcinin idrak nəzəriyyəsinə görə, konkret hissi şeylərin zahiri cəhətləri duyğularla, onların mahiyyəti əqlle, Allahla eyniləşdirilən şeylər aləminin bütövü isə intuisiya ilə dərk edilir. Bundan əlavə, filosof inkişaf prosesinin sırf formal məntiq qanunları ilə dərk etməyin çətinliyi qarşısında qalarkən həqiqətin yalnız intuisiya vasitəsilə əldə edildiyini söyləmişdir. İntuisiyaya aid edilən bu təfəkkür tərzi bilavasitə Eynəlqzat Miyanəcinin dialektikası ilə əlaqədardır.

Dialektika

Müasir fəlsəfi ədəbiyyatda dialektika dedikdə təbiət, cəmiyyət və təfəkkürün inkişafının ən ümumi qanunları haqqında təlim nəzərdə tutulur. Bu təlim XIX əsrdə özünün yüksək inkişaf səviyyəsinə çatana qədər müxtəlif dövrlərdə görkəmli mütəfəkkirlərin baxışlarında, doktrinalarında ayrı-ayrı ünsürlər halında təşəkkül tapıb formalaşmışdır. Eynəlqzat Miyanəcinin panteist fəlsəfəsində dialektikanın müəyyən cəhətləri bariz şəkildə nəzərə çarpır.

Azərbaycan filosofunun dialektikası onun varlıq təlimi və idrak nəzəriyyəsi ilə sıx bağlıdır. Eynəlqzat Miyanəci “öz cinslərinin və növlərinin müxtəlifliyi üzrə olan varlığın” bir sıra qisimlərə, məsələn, qədimə və sonradan meydana çıxmışa, kamilə və naqisə, vahidə və çoxa bölündüyünü yazmışdır. Onun vacib və mümkün, substansiya və atributlar, substansiya və aksidensiya, müşahidə edilən və müşahidə edən kimi başqa bölgüləri də qeyd edilir. Eynəlqzat Miyanəcinin varlıq təlimindən məlum olur ki, bu tərəflərdən bəzisi digərini əvəz edə bilir, zira burada əkslik münasibəti ilə yanaşı, eynilik münasibəti də vardır. Məsələn, Eynəlqzat Miyanəci yazır: “Varlığın qisimlərinin saysız-hesabsız atributların qisimlərini göstərməsi odur ki, həmin [atributlar] həqiqətdə nə substansiyanın eyni, nə də ondan başqadır”.

Panteist filosof aqillərin, daha doğrusu, yalnız formal məntiqə əsaslanan filosofların mövqeyindən baxdıqda bu müddəanın anlaşılma-
maz olduğunu qeyd etmişdir. Şeylərdə daxili ziddiyyətli cəhətləri, meylləri görəndə Eynəlqzat Miyanəci yazırdı: “Bil ki, birisinin “bu şey, məsələn, bir cəhətdən həmin şeyin nə eyni, nə də ondan başqadır” deməsi [məntiqi baxımdan] qeyri-mümkündür. Aqillərdən heç kəs belə

misallara inanmaz”. Lakin burada iki münasibət mövcud olduğu üçün o, qeyri-mümkün deyildir. Məsələn, belə deyildi ki: “Bu şey nə yoxluqdur, nə də mövcuddur”. Bu, qəti surətdə qeyri-mümkündür. Onun qeyri-mümkünlüyü əql üçün son dərəcə aydındır. Ancaq onun mənasında iki cəhət nəzərə alınarsa və iki müxtəlif məna tələbindən işlədilsə, o, aşkar gerçəklikdir. Onun bəyanı budur ki, şey bəzən bir cəhətdən mövcud, başqa bir cəhətdən isə yoxluq olur”.

Bir-birinə əks olan “xeyir” və “şər” anlayışları, onların dialektik əlaqəsi Eynəlqzat Miyanəci tərəfindən geniş araşdırılmışdır. Filosoفا görə, xeyir və şər öz təbiətinə müvafiq şeyi əksliklə dərk edən varlığa, başqa sözlə, insana nisbətdə mövcuddur. O yazır: “Mənimsəyən qüvvəyə müvafiq şey özünün mənimsənilməsində [mənimsəyəne] uyğun gəldikdə, ona nisbətdə xeyirdir. O ikisi arasında bu nisbət başqa cür olduqda, deməli, [müvafiq şeyin] mənimsənilməsi [mənimsəyəne] uyğun gəlməyib, əksinə, zərər vurduqda, o şey mənimsəyəne nisbətdə şərdir. Bunun üçün caizdir ki, vahid şey bir halda iki mənimsəyəne nisbətdə xeyir və şər olsun. Birisi belə desə gerçəkdir: bir qrup adamın müsibətləri digər qrup adam üçün sərfəlidir”.

Eyni bir fakt, hadisə nəinki müxtəlif adamlara nisbətdə, habelə müxtəlif vaxtlarda eyni şəxsi nisbətdə xeyir və şər görünə bilər. Eynəlqzat Miyanəci bu fikri belə bir misalla aydınlaşdırır: Xəstələnmiş körpə uşaqdan qan alınması və ona acı dərman içirdilməsi ağrı verdiyi üçün uşağa elə gəlir ki, bu, şərdir. Lakin böyüyəndən sonra o, başa düşür ki, bu iş tamamilə xeyirdir, onda zərrə qədər də şər yoxdur.

Vahid səbəbdən əks halların, keyfiyyətlərin nəşət etdiyini məqbul sayan Eynəlqzat Miyanəci yazır ki, Günəş paltarağardanın (paltaryuyanın) paltarını ağardır (rəngini soldurur), sifətini isə qaraldır. Bu, iki müxtəlif təsirdir. Təsiredici isə birdir, çünki paltarağardanın üzünü qaraldan həmin şey (Günəş) paltarağardanın paltarını ağardan şeyin özüdür. Filosof qeyd edir ki, bu iki təsirə görə Günəşə iki müxtəlif ad verib, “Günəş qaraldır” və “Günəş ağardır” desən, bu, cahillərin nəzərində xətdir, zira onlar ağardan qaraldandan başqa güman edirlər.

Eynəlqzat Miyanəci şeyləri daim dəyişmədə, meydana çıxma və yox olmada təsəvvür edirdi. O, “Həqiqətlərin məğzi” traktatında yazırdı: “Kamil olmayanlar zənn edirlər ki, hər bir anda mövcud olan şüa məsələn, özündən qabaqkı və özündən sonrakı anda mövcud olan şüanın eynidir... Əksinə, hər bir anda mövcud olan şüa həmin anda mövcud

nisbəti tələb edir. Həmin anlarda mövcud nisbətlər isə zəruri surətdə bir-birindən fərqlənir”.

Hər şeyi yeniləşmədə və başqalaşmada götürən filosof sözüünə davam edərək yazır: “Bil ki, məxsusi bir anda mövcud olan şüa vahid anlıq olsa belə, özündən qabaq və sonra mövcud olan şüadan başqadır... Bəzi zəif [düşüncəlilər] zənn etmişlər ki, bu anda mövcud olan şüa özündən qabaq və sonra görünən anda mövcud olan şüanın eynidir. Bu ona bənzəyir ki, birisi Zeydi, Əmri, Xalidi və Bəkri insanlıq mənasında vahid görür, zənn edir ki, onlardan hər biri öz yoldaşının eynidir”.

Əsaslı kəmiyyət dəyişmələri keyfiyyət dəyişmələrinə keçməmişdirsə, onlar arasında nisbət (ölçü) pozulmamışdırsa, maddi obyektlərdəki dəyişilmə hələ nəzərə çarpmır. “Şeyi, məsələn, vahid qayda üzrə çox illər mövcud görsən, o, həmin illərdə mövcudluğu tələb edən nisbətlərin anbaan davam etməsi üçündür. Yəqin bil ki, hər bir andakı varlıq həmin anda mövcud olan nisbəti tələb edir”. Kəmiyyət dəyişmələrinin keyfiyyət dəyişmələrinə keçməsi prosesini məhərətlə sezən Eynəlquzat Miyanəci yazırdı ki, Göyün, Yerini və sair mövcud şeylərin bu anda gördüyün varlığı qabaqca görmüş olduğun varlıqdan başqadır.

“Ariflərin çətinlik çəkmədən ilk baxışda mərifət gözü ilə dərk etdikləri” dialektik fikirlərin formal məntiq qayda-qanunları ilə izah edilə bilmədiyini söyləyən Eynəlquzat Miyanəci onları anlamaq üçün alimləri daha dərinə düşünməyə çağırırdı: “Bu mövzu olduqca qaranlıqdır, çətin qavranılındır, ağır dərk ediləndir, fəhmi müşkül olandır. Onun misallarında bürəmələr çoxdur. Bunun idrakı əql üçün yalnız dərin yoxlama, aydın nəzər, dolğun tədqiqat, böyük zəka və yetkin ciddilik ilə təsəvvür edilir”.

Filosof möhkəm inandığı həqiqəti yalnız ariflərə deyil, həm də aqillərə (alimlərə) çatdırmağa səy göstərmişdir: “Aqillərdən kim bu mövzunun fəhmində özündə hər an başqa bir varlığın yeniləşdiyi çıraq işığına diqqət yetirsə, bunu dərk etmək ona asan olar. Uşaqlar zənn edirlər ki, vahid qayda üzrə şölələnən gördükləri çıraq işığı eyni bir şeydir. Alimlər qəti bilirlər ki, hər bir anda onun üçün başqa bir surət yeniləşir. Ola bilsin ki, ona nəzər yetirsən və onunla fəhmimi tanış etsən, əqlin bundan bir şey mənimsəyə”.

Panteist filosof inkişafın inkarla davam edən istiqamətini görə bilmişdir: “Hər bir mövcud şey daimi varlıqdır. O, əbədi qaim canlıya görə daim təkrarlanır. Həmin şey üçün hər bir anda özündən qabaq-kına oxşar başqa varlıq yeniləşir”.

Göründüyü kimi, Azərbaycan filosofunun dialektik mühakimələri panteist təlimin təbiətinə xas ziddiyyətləri əks etdirən təfəkkür tərzindən irəli gəlmişdir.

Eynəlqzat Miyanəcinin XII əsrdə yaratdığı panteist fəlsəfə – varlıq təlimi, idrak nəzəriyyəsi və dialektika orta əsr dünya fəlsəfəsi tarixinin parlaq səhifələrindəndir.

Eynəlqzat Miyanəci dinsizlikdə təqsirləndirilib bədnam edilməsinə baxmayaraq, əsrlər boyu tarixçi və təzkirəçilər tərəfindən görkəmli sufi-filosof kimi yad edilmiş, onun əsərləri ayrı-ayrı ölkələrdə müxtəlif vaxtlarda təkrar-təkrar köçürülərək əldən-ələ gəzmişdir. Sayı yetmişdən artığa çatan, dünyanın mötəbər kitabxanalarında saxlanılan həmin nüsxələrin çoxunun köçürülmə tarixi XVII əsrdən qabağa gedib çıxır. Orta əsrlərdə Eynəlqzat Miyanəcinin traktatlarına, onun təliminə böyük maraq göstərilməsi o dövrdə təsəvvüfdə fəlsəfi aspektin mühüm yer tutması və yayılması ilə əlaqədar idi. İbn Ərəbi, İbn Fariz, Cəlaləddin Rumi, Mahmud Şəbüsteri və başqa sufi mütəfəkkirlərin əsərlərində panteist fəlsəfə özünəməxsus üslubda ifadə edilmişdir. İmadəddin Nəsiminin poeziyası yüksək bədiiyliyi ilə yanaşı, dolğun panteist məzmunu ilə də seçilirdi.

Panteist sufilərin fəlsəfəsi Yaxın və Orta Şərq ölkələrində geniş yayılmaqla bərabər, Qərb ölkələrinə də keçmişdir. İsveçrə şərqşünası A.Mets haqlı olaraq Şərq müəlliflərinin mahiyyət (substansiya) və atributlar haqqında tədqiqatlarının Spinozanın təliminə təsir göstərdiyini qeyd etmişdir.

ŞİHABƏDDİN SÜHRƏVƏRDİ

Həyat və yaradıcılığı

Şihabəddin Əbülfütuh Yəhya Həbəş oğlu Sührəvərdi böyük filosof, işraquilik fəlsəfəsinin banisi, istedadlı şairdir. O, 1154-cü ildə anadan olmuş, Marağa şəhərində Məcdəddin Cilidən fəlsəfi fənləri və fiqhın əsaslarını öyrənmişdir. Mütəfəkkir sonra Yaxın və Orta Şərqlin bir sıra şəhərlərini gəzmiş, təhsilini artırmışdır.

Şihabəddin Yəhya Sührəvərdi yaradıcılığa çox erkən başlamış, az müddətdə bütün müsəlman Şərqi ölkələrində məşhur olmuşdur. Mütəfəkkir orijinal fəlsəfi fikirlərinə görə böyük şöhrət tapmış, özünə həm

dostlar, həm də düşmənlər qazanmışdı. Mənbələrdə istedadlı filosoflardan Şəmsəddin Məhəmməd Şəhrəzuri (...-1250), onun şagirdi Fəxrəddin Mardini (...-1195), Rəfiəddin Cili (...-1244) və Seyfəddin Amidi (1156-1233) onun ən yaxın dostları kimi təqdim edilir. İraqi mütəfəkkirə qarşı çıxanlar içərisində adlı-sanlı alimlər, nüfuzlu filosoflar da vardı. Şəmsəddin Şəhrəzuri bunu onların Şihabəddin Sührəvərdinin fikirlərini dürüst anlaya bilməmələri ilə izah etmişdir. O, “Ruhlar əyləncəsi və sevinclər bağı” (“Nüzhət əl-ərvah və raudat əl-əfrāh”) kitabında yazır: alimlər Şihabəddin Sührəvərdinin “kəlamını anlamaqda çətinlik çəkəndə ona tənə etmişlər. Hətta camaatın yanında fəzilət və şöhrətilə məşhur müasir filosoflardan bir qrup göstərmişdir ki, onun fəlsəfəsi təriqətçilikdir. Kaş biləydim, onun mətin fəlsəfəsi vəhmi prinsiplər, xəyali əsaslar üzərindədirsə, bəs kimin fəlsəfəsi düzgün qaydalar üzərindədir?.. Onlar Şihabəddin Sührəvərdinin kəlamının çətinliyi üzündən onu başa düşmədikləri üçün üzürlüdürlər...”

Şəmsəddin Şəhrəzuri öz müəlliminin təliminin bilavasitə mahiyyətlərə nüfuz etdiyini, bununla da əleyhdarlarının bədbinlik fəlsəfəsindən seçildiyini söyləyir: “Sonra ona tənə edənlərə, onun doktrinalarına qarşı çıxanlara həqiqət və insaf gözü ilə nəzər saldım. Aydın oldu ki, onların fikrincə, ölüm olmayan şey fəlsəfə deyildir, onlar yalnız tələf olmağı izah etmişlər, özəkdəki qabıqla, dəndəki samanla kifayətlənmişlər”.

İlk mənbələr Şihabəddin Sührəvərdinin sufilərlə əlaqəsinə də diqqəti yönəldir. Filosofun sufilərlə dostlaşdığını, onlardan təsirləndiyini qeyd edən Şəmsəddin Şəhrəzuri öz müəllimini sufizmdə Əbuyəzid Bistami və Hüseyn ibn Mənsur Həllac ilə həmməslək saymış, onun ifrat sufilərə məxsus hallar keçirdiyini söyləmişdir.

Şihabəddin Sührəvərdinin orta əsrlərdə Şərq ölkələrində geniş yayılmış sehrkarlıq, gözbağlıclıq, magiya (elm əs-simiya) ilə məşğul olduğunu söyləyənlər də vardır. Bununla əlaqədar bir neçə hekayət mövcuddur.

Əlbəttə, Şihabəddin Sührəvərdinin sehrkarlıq sənətinə yiyələndiyini güman etmək olar. Şəmsəddin Şəhrəzuri də yazırdı: “O, kəramətlər və möcüzələr sahibi idi”. Diqqəti xüsusi olaraq bu sənətə yönəldib, filosofun hünərini sehrkarlıqla məhdudlaşdırmaq onun elmi nüfuzunu aşağı salmaq məqsədini güddüyü üçün öz şagirdi həmin faktdan yan keçmişdir: “Alimnümaların və həqiqi elmlərdə payı olmayan kəslərin

Şihabəddin Sührəvərdinin sehri bildiyini söylədiklərini eşitdim. Bəziləri onun xülyaçı olduğunu göstərir”.

İşraqi filosofdakı qeyri-adi keyfiyyətlər öz şagirdi tərəfindən sufi hallarına müncər edilir. Azərbaycan filosofunu yüksək qiymətləndirmiş öz müasirləri və sonrakı alimlər onun haqqında ən səmimi sözlərini söyləmişlər. İbn Əbu Useybiə Şeyx Sədidəddin Mahmud ibn Ömərən eşitdiyi söhbəti qeyd edərək yazır: “Şihabəddin Sührəvərdi şeyximiz Fəxrəddin Mardininin yanına gəlmişdi. O, bəzi vaxtlarda onun yanına gəlib-gedərdi. Aralarında dostluq vardı. Şeyx Fəxrəddin bizə deyirdi: Bu gənc nə qədər də zəkalı və gözəl nitq sahibidir...”

Həmin məlumat eynilə Şəmsəddin Şəhrəzuri tərəfindən qeyd edilmiş və sonrakı mənbələrdə də öz əksini tapmışdır. Fəxrəddin Mardini demişdir: “Bu zəmanədə onun kimi başqa birisini görməmişəm”.

Şihabəddin Sührəvərdi dərin mühakiməli, zəngin fikirli filosof olmaqla bərabər, coşqun təbli bir şair idi. Keçdiyi mənəli həyat yolu, yaratdığı qiymətli, orijinal əsərlər onun azadfikirlik meyillərindən xəbər verir. Bu keyfiyyət, əlbəttə, onun həyatını təhlükə qarşısında qoymaya bilməzdi. Onun yüksək istedadını, incə düşüncə qabiliyyətini görəndə Fəxrəddin Mardini təəssüflə deyirdi: “Ehtiyatsızlığı və diqqətsizliyinin çoxluğu, özünü mühafizə etməyinin azlığı ucbatından qorxuram ki, bu hal onun tələfinə səbəb ola”.

Beləliklə, hələ öz müasirləri böyük filosofun-mütəfəkkir şairin azadlıq ideyaları ilə çırpınan qəlbinin döyüntülərini duyur, onun yaxın gələcəkdə təhlükə qarşısında qalacağını qabaqcadan hiss edərək halına acıyırdılar.

Şihabəddin Yəhya Sührəvərdi 1183-cü ildə Suriyaya gedib, ömrünün son illərini orada yaşamışdır. Mütəfəkkir Hələb şəhərində Şeyx İftixarəddinin başçılığı ilə Hələviyyə mədrəsəsində keçirilən disput məclislərində fəal iştirak etmişdir. Öz müasirlərinin verdikləri xəbərə görə, o, müzakirələrdə, diskussiyalarda yüksək natiqlik məharəti göstərər, bəsirəti, geniş elmi məlumatı və sübutları sayəsində əleyhdarlarına qalib gəlirmiş. Filosofun şöhrəti Hələbin hakimi əl-Məlik əz-Zahir Gaziyə (1186-1215) çatır. Hakim onun şərəfinə böyük şəxslərdən, fəqihlərdən, mütəkəllimlərdən və müxtəlif sahələr üzrə adlı-sanlı alimlərdən ibarət bir məclis düzəldir. Mənbələrdə deyilir: onlar disput apardılar, Şihabəddin Sührəvərdi öz əleyhdarlarına qalib gəldi. Əl-Məlik

öz-Zahir filosofdan razı qaldı. Rəqiblərin Şihabəddin Sührəvərdiyə qarşı qeyzi artdı, onu dinsizlikdə ittiham etdilər.

Əl-Məlik öz-Zahirin himayədarlıq göstərməsinə baxmayaraq, Şihabəddin Sührəvərdi müsəlman hüquqşünaslarının ciddi tələblərinə görə Misir, Yəmən və Suriyanın hökmdar Səlahəddin Əyyubinin (1169–1193) əmri ilə 1191-ci ilin ikinci yarısında 37 yaşında öldürülmüşdür. XII əsrin azadfikirli filosofunun öz əqidəsindən dönməzliyi bütün müsəlman Şərqi ölkələrində onun məğrur adını “Öldürülmüş filosof” (“əl-Fəyləsuf əl-məqtul”) deyə əbədiləşdirmişdir.

Şihabəddin Sührəvərdinin maraqlı şəxsiyyəti, fitri istedadı və orijinal fəlsəfi fikirləri qabaqcıl ziyalıların dərin rəğbətini qazanmışdır. Onu peyğəmbər adlandıranlar da varmış. Filosofun məzarı üzərində yazılmış iki beyt onun böyüklüyünü obrazlı şəkildə ifadə edir: “Bu qəbrin sahibi gizli gövhər idi. Allah onu şərəfdən yaratmışdı. Zəmanə o gövhərin qədir-qiyətini bilməmiş, buna görə də Allah onu qeyrətlə sədəfə salmışdır”.

Şihabəddin Sührəvərdinin zəngin və çoxcəhətli irsi haqqında öz müasirləri və sonrakı müəlliflər söz açmış, onun orijinallığı və dəyəri barədə maraqlı mülahizələr söyləmişlər. Filosofun əsərlərinin ən geniş siyahısını Şəmsəddin Şəhrəzuri vermişdir. Şagirdi onun əlliyyə yaxın əsərinin adını sadaladıqdan sonra yazır: “Bu onun bizə çatan əsərlərinin və xəbərdar olduğumuz yazılarının adlarıdır. Bizə gəlib çatmayan şeylərin də olması mümkündür”. O, sonra əlavə edir: “Ərəb və fars poeziyasında Şihabəddin Sührəvərdinin təbinin yüksəkliyini göstərən xoşagələ, gözəl şeirləri də vardır”.

Şihabəddin Sührəvərdinin tərcümeyi-halından məlum olduğu kimi o, uşaqlıq və gənclik illərində peripatetizm məsələləri ilə maraqlanmış, məntiq, metafizika və təbiətşünaslıq elmlərini dərinləndirən öyrənmişdir. Orta əsr müəllifləri demişkən, o, peripatetizmin ən görkəmli nümayəndələrindən olmuşdur. Filosof sonralar peripatetizmə münasibəti barədə özü yazırdı: “Bu sətirlərin müəllifi peripatetiklərin təliminin qızgın müdafiəçisi idi”.

Şihabəddin Yəhya Sührəvərdinin əsərlərinin və onlara yazılmış şərhlərin, haşiyələrin əlyazması nüsxələri dünyanın bir sıra fondlarında və kitabxanalarında saxlanılır. Filosofun qeydə alınmış əlli iki əsərindən on üçü peripatetizm, on beşi sufizm, səkkizi işraqilik və on altısı müxtəlif mövzular üzrə qruplaşdırılmışdır. Peripatetizmə dair traktatlardan

“Filosofların görüşləri” (“Əqaid əl-hükəma”) traktatı eyni zamanda “Filosofların etiqadı” (“Ətiqad əl-hükəma”) kimi tanınır. Əsərin yazılması ortodoksal islam ideoloqlarının Şərq peripatetiklərinə qarşı güclü hücumla başladığı bir dövrə təsadüf edir. Burada müəllif aristotelçi filosoflara haqq qazandıraraq onların müddəalarının təhrifinə və rəşadət fikirlərinin bidət kimi qələmə verilməsi cəhdinə qarşı çıxır. “Filosofların görüşləri” əsərinin əvvəlində deyilir: “Bu kitabın yazılmasına səbəb metafizik filosoflardan (peripatetiklərdən) olan elm əhli haqqında camaat arasında yayılan söz-söhbətin və onların barəsində təhrif [cəhdlərinin] gücləndiyini görməyimdirdi. Bunun kökü isə camaatın onlar haqqında belə bir zənnindən irəli gəlir ki, onlar nə yaradıcı, nə peyğəmbər, nə dirilməni, nə məşəri, nə ruhların qayıtmasını, nə axirəti, öləndən sonra nə əzabı, nə rahatlığı təsdiqləyən dəhridirlər... Metafizik filosoflardan olan elm əhlinin barəsində bu zənn səhvdir.

“Lövhü və ərşi qeydlər” (“ət-Təlvihat əl-lauhiyyə vəl-arşiiyyə”) kitabı məntiq, təbiətşünaslıq və metafizikadan ibarətdir. Şihabəddin Sührəvərdi başqa əsərlərində olduğu kimi, bu traktatında da özünəməxsus fikirlər söyləmiş, bir sıra yeni mülahizələr irəli sürmüşdür. O yazır: “Burada peripatetiklərin təlimlərindən məlum olanlarla tək-cə maraqlanmamış, habelə onlarda bacardığım qədər düzəlişlər aparmışam”.

“Müqavimətlər” (“əl-Müqavamat”) traktatının əvvəlində müəllif yazır: “Bu mənim “Lövhü və ərşi qeydlər” adlı kitabıma əlavələr məcrasında cərəyan edən bir xülasədir. Burada əvvəlki filosofların irəli sürdükləri fikirlərin islahına ehtiyacı olanların islahı vardır. Onun “Lövhü və ərşi qeydlər”də verilməsi ifrat yığcamlıq üzündən müyəssər olmamış, ən az bəsitliyə möhtac şey ona uyğun gəlməmişdir. Yığcamlıq böyük şeylər haqqında səhvi dərk etmək məqamında faydasızdır. Burada məlum incəliklər şəklində əhatə olunanı irad etdik. Allahdan kömək diləyərək bunu “Müqavimətlər” adlandırdıq”.

“Girişlər və qarşıya qoyulmuş məsələlər” (“əl-Məşəri vəl-mutarahat”) traktatı Şihabəddin Sührəvərdinin peripatetizmə dair ən böyük və ən məşhur kitabıdır. Əsərdə metafizika, fizika və məntiq məsələləri araşdırılır. Kitabın başlanğıcında deyilir: “Bu, üç elmi əhatə edən bir kitabdır. Ey qardaşlarım, onu sizin təklifinizlə yazmışam. Orada mənim hökmlərimdən olduqca faydalı, kəskin nəticə çıxarmalı tərzdə başqa kitablarımda mövcud olmayan tədqiqatlar və dəqiqləşdirmələr vardır”.

“Həqiqətlərə dair baxışlar” (“əl-Ləmahət fi-l-həqaiq”) əsərinin birinci hissəsində təriflər nəzəriyyəsinə, ikinci hissəsində nəfs haqqında təlimə əsas yer verilmişdir.

Şihabəddin Sühəvərdi aristotelizmi sadəcə olaraq təkrarlamamış, onu daha da inkişaf etdirmək təşəbbüsündə olmuşdur. Bu baxımdan o, Birinci müəllimin təliminə yaradıcı surətdə yanaşmışdır. Filosof fəlsəfi kateqoriyaların yeni təsnifatını işləyib hazırlamışdır. O, on fəlsəfi kateqoriyadan substansiya, kəmiyyət, keyfiyyət və nisbəti müstəqil kateqoriyalar saymış, hərəkəti də buraya əlavə etmişdir. Şihabəddin Sühəvərdinin fikrincə, harada?, haçan?, vəziyyət və malikiyyət; nisbət, təsir və təsirlənmə isə hərəkət kateqoriyasına daxildir. Şəmsəddin Şəhrəzuri müəlliminin peripatetizm sahəsindəki fəaliyyətini qiymətləndirərək yazır: “Bəhsi fəlsəfəyə gəldikdə, Şihabəddin Sühəvərdi onun binasını möhkəmlətməmiş, dayaqlarını qurmuş, qısa, gözəl ibarələrlə onun düzgün, incə mənalarnı ifadə etmişdir”.

Şihabəddin Sühəvərdinin peripatetizmə dair traktatları aristotelçi fəlsəfənin bir sıra mühüm məsələlərini aydınlaşdırmaqdan əlavə, işrafilik təliminin əsaslandırılması üçün də əhəmiyyətlidir.

Şihabəddin Sühəvərdinin sufi traktatlarına haqlı olaraq irfani (qnostik) əsərlər deyilir. Bu traktatlarda güclü sufi əhval-ruhiyyəsi, parlaq təsəvvüf boyası özünü bariz şəkildə göstərməklə bərabər, varlıq təlimi və idrak nəzəriyyəsi məsələləri rəmzlər vasitəsilə dolğun ifadəsini tapmışdır. Bu mənada onları sufi-fəlsəfi traktatlar adlandırmaq daha düzgün olardı.

“Qərb qürbəti” (“əl-Qürbət əl-ğərbiyyə”) traktatı İbn Sinanın “Diri Ayıq-sayıq oğlu” (“Həyy ibn Yəqzan”) əsəri səpkisindədir.

“Quş haqqında traktat” (“Risale-yi teyr”) əsərində quşların timsalında insanlar arasındakı ünsiyyət nəzərdən keçirilir, mənəvi kamillik təlqin edilir.

“Cəbrayıl qanadlarının səsi” (“Avaz-e pər-e Cəbrail”) əsərində varlıq və onun mərtəbələri haqqında peripatetik təlim sufi terminlərdən istifadə edilərək verilir. “Cəbrayıl” dedikdə Onuncu əql – Ay göyünün əqli nəzərdə tutulur. Onun izahı “Filosofların görüşləri” traktatında belə verilmişdir: “Formaların ətaedicisi” adlandırılan odur, peyğəmbərlər onu “Müqəddəs ruh” və “Cəbrayıl” adlandırmışlar”.

“Cəbrayıl qanadları” anlayışı Ayın işıq və qaranlıqdan ibarət iki cəhətinə nisbəti ifadə edir. “Cəbrayıl qanadlarının səsi” isə filosofa görə, insanın intuitiv idrakının əsasıdır.

“Qırmızı simanın əqli” traktatında mövcudat mərtəbələrində fəal əqllər qocalar surətində təqdim edilir. Əsər öz məzmunu etibarilə peripatetizmə, üslubu və ifadələri cəhətdən təsəvvüfə yaxındır. “Qırmızı simanın əqli” təbiri ilk fəal əqli bildirir. Əsərdə varlıq haqqında nəzəri müddəalarla birlikdə təbiətşünaslığa dair maraqlı elmi fikirlər irəli sürülmüşdür.

“Bir gün sufi camaatla birlikdə” (“Ruzi ba cəmaat-e-sufiyan”) traktatında mövcudatın meydana gəlməsi Şərq peripatetiklərinin emanasiya nəzəriyyəsinə uyğun olaraq izah edilir. Burada aristotelçi fikirlər sufi anlayışları ilə çulğalaşmış tərzdə şərh olunur. Ulduzlardan və yeddi planetdən söhbət açıb onların müqayisəsini verən müəllif maraqlı mülahizələr söyləyir. Şihabəddin Sührəvərdinin bir sıra başqa traktatlarında olduğu kimi bu əsərdə də Günəş kainatdakı mövqeyinə görə təqdir edilir və onun cisminin əzəmətli, işığın gur olması səbəbi obrazlı ifadələrlə, təşbihlər və konkret misallarla aydınlaşdırılır.

“Uşaqlıq haləti barədə” (“Fi halət ət-tüfuliyyə”) əsərində etik-əxlaqi fikirlər və idrak məsələləri əsas yer tutur. İnsanın özünükamiləşdirməsi və bunun üçün fərdi təşəbbüs, cidd-cəhd mühüm amil sayılır. Əsərdə xeyir və şəər məsələsinə toxunulur. Müxtəlif mənafeələr baxımından xeyirin, yaxud şərin nisbiliyi qeyd edilir. Günəşin şeni, mövcudatda onun yeri, bütün işıqların ondan hasil edilməsi və s. göstərilir.

“Eşqin həqiqəti, yaxud Aşıqların munisi” (“Həqiqət əl-eşq, ya Munis əl-üşşaq”) traktatı varlıq, idrak, etika və estetika məsələlərini işıqlandırır. Burada Gözəllik, Eşq və Hüzün, yaxud onlara müvafiq Xeyir, Mehr və Qəm triadasından (üçlüyündən) təşəkkül tapmış varlığın halları nəzərdən keçirilir. Şihabəddin Sührəvərdi bu traktatda Şərq peripatetiklərinin varlıq təlimini sufizm və işraqilik üslubunda işləyib hazırlamış, dərin fəlsəfi fikirləri yüksək bədii obrazlarla ifadə etmişdir.

“Qarışqaların dili” (“Lügət-e muran”) əsərində qarışqaların, eləcə də digər quşların, heyvanların gözü ilə mövcudata nəzər salınır, varlıq və həyat haqqında maraqlı mühakimələr yürüdülmür. Müəllif alleqorik üslubda göstərir ki, yarasaların və bayquşların hökmran olduğu şəraitdə qaranlıq işıqdan üstün tutulur, görünən gözləri kor etməyə çalışırlar. Traktatda hər şeyin öz kökünə, mənşəyinə bağlılığı məsələsi xüsusi qoyulur. Əslini itirmiş tovuz quşu manqurt timsalında təqdim edilir.

“Simurğun səsi” (“Səfir-e simorğ”) traktatı sufilərin, müəllifin dediyi kimi, “təcrid qardaşlarının hallarına dair yazılmış sözlərdir”.

Bilavasitə işraqiliyə dair əsərlər Şihabəddin Sührəvərdinin yaradıcılığının özəyini təşkil edir. O, burada yeni bir fəlsəfi təlimin əsaslarını işləyib hazırlamışdır. İşraq (əl-ışraq) – işıqlanma emanasiya termininə uygundur. İşraqilik (əl-ışraqiyyə) “işraqa əsaslanan” deməkdir: işraqilik fəlsəfəsi (əl-fəlsəfət əl-ışraqiyyə).

“İşraq fəlsəfəsi” (“Hikmət əl-ışraq”) kitabı işraqi ədəbiyyatın şah əsəridir. Şihabəddin Sührəvərdi “İşraq fəlsəfəsi” kitabından qabaq və onun üzərində işləməyi dayandırdığı müddətdə yazdığı peripatetizmə dair traktatları xatırladıqdan sonra deyir: “Bu, başqa sayaqdır, təlimə ən yaxın yoldur, təhsildə ən sistemli, ən dəqiq və ən az zəhmət sərf etməkdir. Bu, mənim üçün əvvəlcə fikirlə hasil olmamışdır, əksinə, onun hasili başqa cürdür. Bundan sonra onun ifadəsi üçün dəlil-sübut axtardım, hətta məsələn, dəlil-sübutdan nəzəri kəssəydim belə, bir şəkkək məni şəkkə salmazdı”.

“İşraq fəlsəfəsi” kitabı yeni və orijinal bir təlimin əsaslarını əks etdirdiyi üçün Yaxın və Orta Şərq xalqlarının fəlsəfi fikrində misilsiz mənbədir. Şəmsəddin Şəhrəzuri öz müəlliminin yaradıcılığından söz açarkən yazır: “Bu azmanın (Şihabəddin Sührəvərdinin) kitablarının hamısı şərəflidir, faydalıdır, xüsusən, bütün yer üzündə ilahi ələmə və qeyrisinə dair ondan daha əzəmətliyini, daha şərəfliyini, daha düzgününü, daha bitkinini, daha nəfisini görmədiyən möcüzələrin saxlanıldığı, qərribə nüktələrlə və faydalarla dolu “İşraq fəlsəfəsi” kitabı. O, böyük xütbə, möhtərəm əmrdir. Bundan əlavə, o, gizli bir xəzinə, örtülü bir sirdir. Onun həmin sirrə aparıb çıxaran xüsusi yolları vardır”.

Şəmsəddin Şəhrəzurinin fikrincə, Şihabəddin Sührəvərdi bütün bilik sahələrini özündə ehtiva etməklə filosoflardan və peyğəmbərlərdən yüksəkdə durur. O yazır: “Filosofların işarə etdikləri, peyğəmbərlərin göstərdikləri müqəddəs ilahi elmləri, əzəmətli rəbbani sirləri bu adam bilmiş, “İşraq fəlsəfəsi” adlanan əzəmətli kitabında təbir qüvvəsi ilə onların doğruluğunu sübuta yetirmişdir. Ondən qabaq birisi həmin [kitabı] qabaqlamamış, inşaallah, bundən sonra da ona əlavə edən olmayacaqdır. Bu cəhətdən o, “hökmranlığı sübuta yetmiş” ləqəbini almışdır”.

“İşıq heykəlləri” (“Həyakil ən-nur”) traktatını Şihabəddin Sührəvərdi ərəb dilində yazmış və fars dilinə tərcümə etmişdir. Filosofun yaradıcılığından söhbət açan bütün mənbələrdə və tədqiqat əsərlərində bu traktatın adı çəkilir. “İşıq heykəlləri” bir müqəddimədən və yeddi heykəldən ibarətdir. Ərəb dilində heykəl (əl-heykəl, cəmdə:

əl-həyakil) sözü müxtəlif mənalar bildirir: azman, böyük tikili, məbəd, bədən, gövdə, skelet, heykəl və i.a. Şihabəddin Sührəvərdi heykəl istilahını başqa əsərlərində də işlətməmiş, onlarda “insan cismi”, bir yerdə isə “bitki cismi” mənasını nəzərdə tutmuşdur. “İşıq heykəlləri” traktatına gəldikdə, burada da insan cismi heykəl adlandırılmışdır. Bununla belə heykəllər bütünlükdə cisimlər aləminə şamil edilir. Təsədüfi deyildir ki, “İşıq heykəlləri” traktatının birinci heykəli cismə tərif verməklə başlayır. Traktatdakı yeddi sayı cisimlərin növləri ilə əlaqədardır: efir, dörd ünsürdən üçü (hava, su, torpaq) və ünsürlərin üç törəməsi (mineral, bitki, heyvan). Cisimlərin bütün növləri işığın obyektidir, qəbulediciləridir.

“İşıqnamə” (“Pərtov-namə”) əsərində varlıq təlimi, idrak nəzəriyyəsi müfəssəl araşdırılır, peripatetik fəlsəfədə mühüm yer tutan anlayış və kateqoriyalar işraqilik mövqeyindən təhlil edilir.

“İmadəddin lövhələri” (“əl-Əlvah əl-imadiyyə”) traktatı Xərbut hökmdarı İmadəddin Qara Arslan ibn Davudun sifarişi ilə yazıldığı üçün belə adlanır.

“Sührəvərdi divanı” (“Divan əs-Sührəvardi”) qəsidə və şeirlərdən ibarətdir. Onun yarımçıq bir nüsxəsi Dəməşq şəhərinin Zahiriyyə kitabxanasında saxlanılır. Filosofun şeirlərindən bir qismi onun haqqında məlumat verən mənbələrə daxil edilmişdir.

Bütün Şərqi poeziyasında olduğu kimi, Şihabəddin Sührəvərdinin şeirlərində də məhəbbət mövzusu mərkəzi yerdə durur. Bu mövzu onun işraqi, qismən də sufi doktrinaları ilə fəlsəfi şeirlərində bəzən eyni məzmun daşmasına baxmayaraq, müxtəlif şəkildə ifadə edilmişdir. Mütəfəkkirin şeirlərində sufi-ışraqi fikir aşıqlar arasındakı həyati məhəbbətlə, gerçək həyat zövqü ilə çulğalaşır. Burada ilahi varlığa, mütəlak işığa yaxınlaşmaq meyli olsa da pak, ülvi və atəşin məhəbbətlə sevnənikbin aşıqların, habelə canlı həyat həqiqətlərinin surəti yaradılmışdır.

Şihabəddin Sührəvərdinin əsərlərinin mövzu etibarilə təsnifatı şərtidir. İşraqi traktatlarda peripatetizm və sufizm məsələlərinə yer verildiyi kimi, peripatetizmə dair əsərlərdə də işraqilik və sufizm təsirləri vardır. Şihabəddin Yəhya Sührəvərdinin zəngin irsi işraqilik fəlsəfəsinin əsaslarını öyrənməkdən əlavə, peripatetizm və sufizm məsələlərinin tənqidi üçün də qiymətli mənbədir.

Şihabəddin Sührəvərdinin əsərlərinin əksəriyyətinin orta əsrlərdə köçürülmüş əlyazması nüsxələri hazırda dünyanın müxtəlif şəhərlər-

rində, o cümlədən Bakı, Daşkənd, Sankt-Peterburq, Tehran, Bağdad, Dəməşq, Qahirə, İsgəndəriyyə, İstanbul, Paris, London kitabxanalarında saxlanılır. Onlardan ayrı-ayrı parçalar əlyazmaları nüsxələrinə uyğun şəkildə tərtib edilib, müxtəlif toplulara salınmışdır, bəziləri isə bütövlükdə deyil, müəyyən mövzular üzrə çapdan çıxmışdır. Azərbaycan filosofunun əsərlərinin yaxşı anlaşılmasında və daha geniş yayılmasında onlara yazılmış şərhlərin və haşiyələrin də böyük əhəmiyyəti olmuşdur. Elə buna görədir ki, “İşraq fəlsəfəsi” (Tehran, 1898), “İşıq heykəlləri” (Madras, 1953) öz şərhləri ilə birlikdə verilmişdir.

Şihabəddin Sührəvərdinin irsinin geniş yayılmasında görkəmli fransız şərqşünası A.Korbinin hazırladığı üç cildlik əsərlər toplusunun əhəmiyyəti misilsizdir. Birinci məcmuə 1945-ci ildə İstanbulda buraxılmışdır. Buraya peripatetizmə dair əsərlərin metafizika hissələri daxildir. 1952-ci ildə Tehranda çıxmış ikinci məcmuədə “İşraq fəlsəfəsi”, “Filosofların görüşləri” və “Qərb qürbəti” əsərləri verilmişdir. Nəhayət, 1970-ci ildə Tehranda buraxılmış məcmuədə mütəfəkkirin on dörd traktatı toplanmışdır. Başqa bir məcmuəyə isə Şihabəddin Sührəvərdinin beş traktatı salınmışdır.

Azərbaycan filosofunun əsərlərindən “Aşıqlərin munisi” (“The Lovcs’Friend”) O.Spis tərəfindən 1934-cü ildə Ştutqartda və Dehlidə, “Quş haqqında traktat” (“Risale-yi teyr”) – O.Spis və Xatak tərəfindən 1935-ci ildə Ştutqartda çap edilmişdir. “Cəbrayıl qanadlarının səsi” (“Le Bruissement de l’Aile de Gabriel”) əsəri A.Korbinin və P.Kravusun müqəddimə və izahları ilə 1935-ci ildə “Asiya jurnalı”nda (“Jornal Asialique”) dərc olunmuşdur. Fon Den Berc “İşıq heykəlləri” traktatını Holland dilində 1916-cı ildə nəşr etdirmişdir.

Varlıq təlimi.

Mövcudatın əsasları

Şihabəddin Sührəvərdi “varlıq” anlayışını “yoxluq” anlayışı ilə müqayisəli şəkildə nəzərdən keçirmişdir. “Girişlər və qarşıya qoyulmuş məsələlər” kitabında “Varlıq və yoxluq haqqında” adlı xüsusi bir fəsil vardır. Filosof yoxluğu varlığa nisbətdə aydınlaşdıraraq yazır: “Yoxluq yalnız varlığa görə təsəvvür edilir və əqlə gətirilir”.

Öz peripatetik sələfləri kimi Şihabəddin Sührəvərdi də varlığın qisimlərini bir-biri ilə əlaqələndirmişdir. Vacib, yaxud zəruri varlığın mövcudluğu onun özünə görədir, mümkün varlığın mövcudluğu isə başqasının sayəsindədir. “Mümkün” anlayışı həm varlıq, həm də yoxluq mənasını daşıyır. Lakin buradakı yoxluq mütləq deyildir. Belə ki,

“yoxluğun iki mənası var: birini varlığın qeyri-mümkünü adlandırırlar, o, vücuda gəlmir, digərini mümkün varlıq adlandırırlar, o, vücuda gəlir”. “Vacib varlıq odur ki, mövcud olmaya bilməz, əksinə, mütləq mövcud olmalıdır”.

“İmadəddin lövhələri” kitabında varlığın qisimləri arasında münasibətə dair deyilir: “Şübhə yoxdur ki, mövcudatda Vacib varlıq varsa, deməli, Vacib varlığın mövcudluğu haqdır. Əgər sən bildiyin şeylərdən hamısı mümkün varlıqdırsa və mümkün varlığın öz-özlüyündə mövcud olmaması haqdırsa, deməli, o, bir üstün tutana möhtacdır”.

“İşraq fəlsəfəsi” kitabında deyilir: “Mümkün varlıq öz mövcudluğunda üstün tutana möhtacdır, yoxsa öz-özlüyündə mümkünlüyündən öz-özlüyündə vacibə çevrilərdi”.

Vacib və mümkün varlıqlar arasındakı münasibətin şərhini ilk səbəb və onun nəticəsi haqqındakı təlimə gətirib çıxarır. Mümkün varlıq səbəbin mövcudluğu şərtinə görə vacib, səbəbin yoxluğu şərtinə görə qeyri-mümkün olur. “İşıq heykəlləri” traktatında deyilir: “Səbəb o şeydir ki, başqasının varlığı ona görə vacibdir... “Deməli, [mümkün varlığın] mövcudluğunu yoxluqdan üstün tutan bir səbəb labüddür”.

Vacib varlıq ilə mümkün varlığı səbəb ilə nəticə timsalında götürən Şihabəddin Sührəvərdi “Lövhələri və ərşi qeydlər” kitabında “səbəb” və “nəticə” anlayışlarının daşdığı məzmunu müəyyənləşdirərək, yazır: “Varlıq səbəbə və nəticəyə bölünür. Səbəb o şeydir ki, onun varlığından başqa bir şeyin varlığı hasil olur. Bir sözlə, səbəb odur ki, onun varlığı və yoxluğu ilə başqa bir şeyin varlığı və yoxluğu zəruri olur. Bəzən deyilir: “Səbəb o şeyə nisbətədir ki, şeyin varlığına onun aidiyyəti vardır. Deməli, o onun yoxluğu ilə qeyri-mümkün olur və onun varlığı ilə vacib olur”.

Şihabəddin Sührəvərdinin təlimində nəticə hər şeydən əvvəl müəyyən bir fəaliyyətin nəticəsidir. Bu isə ardıcılıqla baş verən prosesdir: “Ümumi camaat zənn edir ki, fəaliyyət budur: əvvəlcə olmamış bir şeyin varlığı sonradan başqasından hasil olur”.

Səbəbin nəticə ilə yanaşı deyil, həmişə ondan qabaq gəlib onu doğurması faktı “Ürəklər bağı” traktatında xüsusi qeyd edilmişdir. Filosof yazır: “Bil ki, iki şeyin bir-birinə səbəb olması mümkün deyildir, çünki bunun varlığı onun varlığına, onun varlığı isə bunun varlığına söykənər. Onda onlardan hər birinin öz varlığında səbəb olması lazım gələr. Bu, qeyri-mümkündür”.

Şihabəddin Sührevərdinin fikrincə, səbəb ilə nəticə qırılmaz əlaqədə mövcud olur; səbəb və nəticədən biri digərsiz təsəvvür edilmir. Ən başlıcası isə bu sayılır ki, nəticənin varlığı səbəbin varlığından asılıdır, zira səbəb olmasaydı, nəticə də vücuda gəlməzdi. Səbəbiyyət asılılığı bütünlükdə dünyada baş verən hər bir hadisəyə şamildir. Şihabəddin Sührevərdir bu ümumiliyi ifadə edərək yazır: “Mövcud olan heç bir şey səbəblikdən və nəticəlikdən xaric deyildir”.

Şihabəddin Sührevərdir ümumi və ayrıca kateqoriyaları üzərində əsaslı dayanmış, onlar arasındakı dialektik münasibəti qeyd etmişdir. O yazır: “Bil ki, bir şey [başqa] bir şeyə nisbətdə ümumi, digər bir şeyə nisbətdə ayrıca olur. Məsələn, “insan” Zeyd və Əmrə nisbətdə ümumidir”, heyvana nisbətdə ayrıca, “Heyvan insana nisbətdə ümumidir” cismə nisbətdə ayrıca, “cisim” heyvana nisbətdə ümumidir, substansiyaya nisbətdə ayrıca”.

İşraqilik fəlsəfəsində “varlıq” və “yoxluq” anlayışları “ışıq” və “qaranlıq” anlayışları ilə ifadə edilmişdir. Burada işıq (ən-nur) və ziya (ad-diya) terminləri məcazilik olmadan eyni mənə daşıyır. Əgər peripatetizmdə “varlıq” anlayışının ən geniş həcmə malik olması ön plana çəkilirsə, işraqilik fəlsəfəsində işıq üçün onun aşkarlığı daha səciyyəvi sayılır. “İşraq fəlsəfəsi” kitabında deyilir: “Varlıqda bir şeyin tərifinə və şərhinə ehtiyac duyulmursa, deməli, o, aşkardır. İşıqdan daha aşkar heç nə yoxdur. Deməli, tərifdə ondan daha zəngin yoxdur”. Bununla da peripatetizmdə “varlıq”, işraqilikdə isə “ışıq” tərifdən zəngin hesab edilir. “Zəngin odur ki, onun mahiyyəti və kamilliyi başqasından asılı deyildir. Yoxsul odur ki, onun mahiyyəti, yaxud kamilliyi başqasından asılıdır”. Bu fikir “İşıqnamə” əsərində də irəli sürülmüşdür: “Bil ki, həqiqi zəngin odur ki, öz substansiyasında və atributlarında heç şeyə ehtiyac duymur. Öz substansiyasında və ya atributlarında başqasına ehtiyac duyan yoxsuldur”.

İşıq başqası üçün heyət olandan – aksident işıqdan və başqası üçün heyət olmayandan – mücərrəd işıqdan ibarətdir.

İşraqilik fəlsəfəsində mücərrəd və aksident işıqlar, kəşif substansiyalar və bərzəxlər mümkün varlıqlar zümərəsinə təşkil edir. Bu təlimdə Vacib varlığa müqabil işıqlar işığıdır. Şihabəddin Sührevərdir yazır: “Mövcud və aksident işıqların, bərzəxlərin, onların heyətlərinin öz arxasında başqa işıq olmayan bir işığa gedib çıxması zəruridir. O, işıqlar işığı, əhatəedici işıq, əbədi mövcud işıq, müqəddəs işıq, ən əzəmətli,

ən ali işıqdır. O, əbədi itaətdirici işıqdır, mütləq zəngindir, zira onun arxasında başqa heç bir şey yoxdur”.

Şihabəddin Sührəvərdi Vacib varlıq haqqında irəli sürülən bəzi müddəaları müəyyən mənada İşıqlar işığına aid edir: “İşıqlar işığı bütün mövcud şeylərin varlığının səbəbidir”.

Mövcudatın mənbəyi İşıqlar işığı timsalında götürüldükdə emana-siya nəzəriyyəsinin şərhə sadələşir, zira işıq mövcuddursa, şüalanma-lıdır. “İşraq fəlsəfəsi” kitabında İşıqlar işığının sayəsində vücuda gələn ilk varlığın vahidliyi qaranlıq deyil, mücərrəd işıq olması haqqında müddəa irəli sürülür. Şihabəddin Sührəvərdi dolayısı ilə sübutdan istifadə edib göstərir ki, İşıqlar işığından çıxan əvvəlinci varlığın vahid olma-dığı fərz edilərsə, o, ya bir işıq və bir qaranlıq, ya da iki işıq olmalıdır. Əvvəlinci nəticə əgər işıq və qaranlıq olsaydı, İşıqlar işığının mahiy-yyəti qaranlıq vacib bilərdi. Bu, qeyri-mümkündür. Əvvəlinci nəticə: əgər iki işıq olsaydı, onda həmin işıqlar bir-birindən fərqlənərdi. O zaman İşıqlar işığının mahiyyətində iki cəhətin olması lazım gələrdi. Bu isə yenə də mümkün deyildir. Deməli, İşıqlar işığından çıxan əvvəlinci nəticə vahiddir. Bundan əlavə, əgər İşıqlar işığından çıxan vahid şey qaranlıq olsaydı, işraq dayanar, daha heç nə vücuda gəl-məzdi. Varlıq silsiləsinin davam etməsi üçün əvvəlinci vahid nəticə-nin mücərrəd işıq olması labüddür.

Şihabəddin Sührəvərdi İşıqlar işığından hasil olan ilk mücərrəd işıq haqqında yazır: “Birinci varlığa görə vacib birinci şey özündə çoxluq olmayan vahiddir. O, nə özündə müxtəlif heyətlərin, məsələn, fiqurun fərqləndiyi cisim, nə yertutuma möhtac heyət, nə də bədənə ehtiyac duyan nəfsdir. Əksinə, o, özünü və öz yaradıcısını dərk edən mövcud [substansiyadır]. O, ilk yaradılan işıqdır, ondan şəreflisi qeyri-mümkündür, o, mümkün varlıqların sonudur”.

İşraqilik fəlsəfəsi ilə tanışlıqdan sonra yəqin etmək olur ki, babə-kilik hərəkətinin ideologiyasında mühüm anlayışı ifadə edən xürrə ter-mini də İşıqlar işığından çıxan mücərrəd işığa mütabiq bir mənə daşıyır. Şihabəddin Sührəvərdi məcusiliklə, xüsusən zərdüştiliklə bilavasitə bağlı xürrə sözünü “mənevə işıq” mənasında işlətməmişdir.

İşraqilik fəlsəfəsində İşıqlar işığı ilə bütün mücərrəd, idarəedicilik işıqlar (peripatetizmdə Vacib varlıq, əql və nəfslər) dəyişməz hesab olunur. Bu sabit ideal varlıqların sayəsində isə dəyişən, rəngarəng şeylər aləminin vücuda gəldiyi göstərilir. Şihabəddin Sührəvərdinin fikrincə,

hər hansı dəyişmə maddi varlıqların qəbul etmə imkanı ilə şərtlənir. O yazır: “Birinci haqq hər bir şeyə öz hazırlığına layiq olanı bəxş edir”.

Filosof qeyd edir ki, qəhredici işıqların bəzilərindən daimi hərəkətlərin təzələnməsi üçün təzələnen istedadı məxsus şeylər (nəfslər, formalar və s.) hasil olur. Təsiredici tam, təsir isə qəbuledicinin istedadından asılı ola bilər. Gerçəkliyin qərarlaşmasında qəbuledicinin qabiliyyətinə, qəbul etmək imkanına böyük əhəmiyyət verən Şihabəddin Sührevərdi yazır: “Bil ki, ağcaqanadın bədəninin düşüncəli nəfsi qəbul etmək qabiliyyəti olsaydı, o, formalar ətaediciindən onu hasil edərdi”.

Şihabəddin Sührevərdi həm peripatetik, həm sufi-fəlsəfi və həm də işraqi traktatlarında emanasiya nəzəriyyəsini şərh etmişdir. “Filosofların görüşləri” traktatında ilk nəticədən mövcudatın meydana çıxması prosesi belə şərh edilir: “...Yaradıcıya və öz ağıllılığına nisbətə, öz imkanına və öz ağıllılığına nisbətə, öz mahiyyətinə və öz ağıllılığına nisbətə onun üç cəhəti vardır. Öz yaradıcısına və öz ağıllılığına nisbətə görə (bu, ən şərfli cəhətdir) ondan başqa bir əql vücuda gəlir. Öz imkanına və öz ağıllılığına nisbətə görə (bu, ən aşağı cəhətdir) ondan göy sferası, öz mahiyyətini anlamasına görə göy sferasının nəfsi vücuda gəlir. Eləcə də ikinci [əqldən] üçüncü əql, ikinci göy sferası və göy sferasının nəfsi, üçüncü [əqldən] dördüncü əql, üçüncü göy sferası və göy sferasının nəfsi, dördüncü [əqldən] beşinci əql, dördüncü göy sferası və göy sferasının nəfsi, beşinci [əqldən] altıncı əql, beşinci göy sferası və göy sferasının nəfsi, altıncı [əqldən] yeddinci əql, altıncı göy sferası və göy sferasının nəfsi, yeddinci [əqldən] səkkizinci əql, yeddinci göy sferası və göy sferasının nəfsi, səkkizinci [əqldən] doqquzuncu əql, səkkizinci göy sferası və göy sferasının nəfsi, doqquzuncu [əqldən] onuncu əql, doqquzuncu göy sferası və göy sferasının nəfsi, onuncu [əqldən] ünsürlər aləmi və insani nəfslər [vücuda gəlir]”.

Emanasiya nəzəriyyəsinin peripatetik məzmununda şərh Şihabəddin Sührevərdinin bir sıra başqa əsərlərində də öz ifadəsini tapmışdır. Mərtəbələrəndən ibarət sayılan mövcudatdakı həm ideal, həm də maddi varlıqlar özünəməxsus şəkildə izah edilmişdir. Onun sufi-fəlsəfi traktatlarında bədii üslub, obrazlı deyim tərzii güclüdür.

Şihabəddin Sührevərdi işraqiliyə dair əsərlərində mövcudatın mərtəbələrini yalnız işıq və qaranlıqdan ibarət bilərək emanasiyada ikilik təlimini yaratmışdır. İşraqi filosofa görə, işıqlar işığından faydalanan hər bir mücərrəd işığın iki təbiəti vardır: zənginlik və yoxsulluq.

Zənginlik yeni bir mücərrəd işığı doğurur. Yoxsulluq isə mücərrəd işığın kölgəsi timsalında təzahür edir. “İşraq fəlsəfəsi” kitabında deyilir: “Labüddür ki, ən yaxın işığın sayəsində bir bərzəx və bir mücərrəd işıq hasil ola. Həmin [işığın] özlüyündə yoxsulluğu, əvvəlinciyə mənsubluğu ilə zənginliyi vardır. O, öz yoxsulluğunu anlayır, bu ona məxsus zülmani tərkibdir. Həmin [müjərrəd işıq] İşıqlar işığını müşahidə edir və özü ilə İşıqlar işığı arasında örtük olmadan öz mahiyyətini müşahidə edir. [Müjərrəd işıq] İşıqlar işığının cəlalını özü ilə müqayisədə müşahidə etdikdə özünün yoxsulluğunun meydana çıxması və mahiyyətinin kəşifləşməsi ilə ondan bir kölgə hasil olur. Bu [kölgə] ən ali bərzəxdir, ondan daha əzəmətli bərzəx yoxdur”.

İşraqilikdə emanasiya prosesinin bu cür təsəvvürü zərdüştiliyn güclü təsiri ilə yaranmışdır. Şihabəddin Sührəvərdi həmin təsiri dəfələrlə etiraf etmiş, qədim Şərq filosoflarının “ışıq və qaranlığa dair işraq qaydasına” əsaslandığını söyləmişdir. Filosof “İşıq heykəlləri” traktatında göstərir ki, ilk yaradılan işıq özünün əvvəlinci işığa nisbəti və onun cəlalını müşahidə etməsi ilə başqa bir müjərrəd işığı, öz imkanına və mahiyyətinə görə isə təkəcə göy cismini hasilə gətirmişdir: “Bu substansiya öz-özlüyündə mümkün, əvvəlinciyə mənsubluğu ilə zəruridir. Onun əvvəlinciyə nisbəti və [əvvəlincinin] cəlalını müşahidə etməsi başqa bir qüdsi substansiyanı, öz imkanına və əvvəlincinin əzəməti qarşısında mahiyyətinin nöqsanına nəzərən isə bir göy cismini lazım bilir. Bu, müjərrəd, müqəddəs əqli substansiyalar, bəsit fələki və ünsüri cisimlər çoxalana qədər davam etmişdir”.

Emanasiyada üçlük – əql, göy nəfsi və göyün özü əvəzinə ikilik – müjərrəd işıq və onun kölgəsi (göy cismi) ideyasının qəbul edilməsi işraqilik fəlsəfəsinin antologiyasında orijinal cəhətdir.

Şihabəddin Sührəvərdinin varlıq təlimində Yaradıcı mövcudatı heçlikdən deyil, mövcud substansiyadan vücuda gətirmişdir. “Bir gün sufi camaatla birlikdə” əsərində deyilir: “Bir vaxt bir həkkakın (oymaçının) bir gövhəri vardı. İstədi ki, ondan bir sənət nümayiş etdirə...” Burada həkkak Yaradıcı, gövhər isə substansiya mənasındadır.

“Cəbrayıl qanadlarının səsi” hekayətində on əql “on xoş sima qoca” adlanır.

Mövcudatın mərtəbələrindəki maddi varlıqlara gəldikdə, ilk göy timsalında onun birinci əqldən sonrakı əqlə meydana çıxdığı göstərilir. Şihabəddin Sührəvərdi ilk göyün “Ətləs göy”, “Ən böyük göy”, “Ən

özəmətli sfera”, “Ən uzaq göy”, “Tam cisim” və s. adlandığını qeyd edərək yazır: “Onun forması kürə şəklindədir. Onun aşağısı və yuxarısı olmur, əksinə, bütövlükdə yuxarı, yaxud bütövlükdə aşağı olur”.

Ən ali göy sayılan ilk göydən sonra sabit ulduzlar göyü və ardıcıl surətdə digər göylər, onların planetləri gəlir.

Şihabəddin Sührəvərdi öz peripatetik sələfləri kimi, mövcudatı – göy sferalarını və ulduzları (planetləri) tam halda, vəhdətdə götürmüşdür. İşraqi filosof maddi varlıqlar içərisində Günəşi səmanın rəisi, gündüzün əmələgətiricisi adlandıraraq qeyd etmişdir ki, işraq qayda-qanununda ona təzim etmək vacibdir. “Qarışqaların dili” əsərində çox iti görməsi ilə məşhur hüdhüd gündüz kor hesab edilən bayquşların Günəşə həqir münasibətini biləndə deyir: “Sizin bu cahanın bütün işıqları Günəşin işığının hesabınadır. Bütün işıqlar öz işığını ondan alır, ziyasını ondan götürür. “Günəşin gözü” ona görə deyirlər ki, o, işığın mənbəyidir”.

İşraqiliyin antologiyasında ən ali bərzəx və digər ülvi bərzəxlər göyləri təşkil edir. Bu təlimə görə, göylərin materiyası efirdir, sonrakı cisimlərin materiyası ünsürlərdir. Şihabəddin Sührəvərdinin təlimində cisimləri, bütün maddi varlıqları təşkil edən materiya müxtəlif aksidensiyalar sayəsində müxtəlif olur, cürbəcür adlar daşıyır. Məsələn, materiya dörd ünsürdə dörd forma qəbul edir. “Filosofların görüşləri” traktatında deyilir: “İlk materiya elə bir substansiyadır ki, o gah od formasına, gah hava formasına, gah su formasına, gah da torpaq formasına girir”. Filosofun başqa bir əsərində materiyanın dörd təbiətə nisbəti dəmirin qılınca, bıçağa və zirehə nisbətinə bənzədilir.

Şihabəddin Sührəvərdi bir sıra əsərlərində atomistika təliminə toxunmuşdur. O, bu təlimin tərəfdarlarının baxışlarını xatırladaraq yazır: “Bir qrup adamın fikrincə, cismi bölərkən elə həddə çatmaq olar ki, o, istər hissədə, istərsə də əqldə daha bölünən olmaz. Onu fərd substansiya adlandırmışlar. Cisimlərin bu fərd substansiyalardan düzəldiyini söyləmişlər”. Maraqlıdır ki, cisimlər molekulyar quruluşda təsəvvür edilmiş: “Bir cisim ən azı iki fərd substansiyadan ibarət olur”.

Şərq peripatetikləri kimi, Şihabəddin Sührəvərdi də bu təlimə qarşı çıxmışdır. “Cisim bölünməz hissəciklərdən – atomlardan ibarət deyildir” hökmü üzərində israr edən filosof təbiətdə boşluğun olmasına inamı da düzgün saymamışdır.

Şihabəddin Sührəvərdi cisimləri bəsit və mürəkkəb olmaqla iki qismə bölünmüşdür. Bəsit cisimlər yerdə dörd ünsür və göydə efirdir, mürəkkəb cisimlər isə ünsürlərin qatılığından ibarətdir.

Filosofun fikrincə, yerdəki maddi varlıqlar göylərdən işıqlar və qabiliyyətlər iqtibas edir. İqtibas edən cisimlər istilik və soyuqluq, rütubət və quruluq keyfiyyətlərinə görə nəzərdən keçirilir. Birləşməni və ayrılmanı asanlıqla qəbul edən hər şey rütubətli, çətinliklə qəbul edən hər şey quru olur. Bu tərkibdə dörd hal özünü göstərir. Birincisi, od isti və qurudur; bu bəsit cismin yeri bütün ünsürlərdən yuxarıda – Ay göyünün altındadır, onu mütləq yüngül adlandırırlar. İkincisi, hava isti və rütubətlidir; onun yeri odun altındadır, nisbətən yüngüldür. Üçüncüsü, su soyuq və rütubətlidir; nisbətən ağırdır. Dördüncüsü, torpaq soyuq və qurudur, mütləq ağırdır.

Şihabəddin Sührəvərdi efrələrdən fərqli olaraq ünsürləri daim dəyişmədə və yeniləşmədə təsəvvür edirdi. O, maddi varlıqlarda baş verən prosesləri çevirmə, əmələgəlmə və məhv olma halları ilə əlaqələndirirdi. İşraqilik fəlsəfəsində ünsürlər arasında möhkəm sədd qoyulmur, onlardan birinin digəri ilə əvəz olunması mümkün sayılır. “Bil ki, bu dörd ünsür bir-birinə çevrilir” deyən filosof yazır: “Torpaq lətifləşdikdə suya çevrilir belə ki, rütubət quruluğa üstün gəlir. Su lətifləşdikdə havaya çevrilir, istilik soyuqluğa üstün gəlir. Hava lətifləşdikdə oda çevrilir, belə ki, quruluq rütubətə üstün gəlir. Eləcə də od kəşifləşəndə havaya çevrilir, hava kəşifləşəndə suya çevrilir, su kəşifləşəndə torpağa çevrilir”.

Suyun quru istiliklə hava, havanın rütubətli soyuqluqla su olmasını Şihabəddin Sührəvərdi təcrübə aparmaqla sübuta yetirir. Filosof suyun torpağa çevrilməsinə onun qabda ərp bağlamasını, torpağın suya çevrilməsinə isə mexaniklərin daşı fəndlə “su” etmələrini misal çəkmişdir. Od ilə havanın bir-birinə çevrilməsi daha çevik proses hesab edilir. “İşiqnamə” əsərində deyilir: “Üfurmələrlə səs salan hava od olur, onun şöləsi dərhal havaya çevrilir”. “İşraq fəlsəfəsi” kitabında göstərilir ki, cisimlər, məsələn, çaxmaq daşları zərblə bir-birinə çırpılarda aradakı hava qızaraq oda çevrilir. İstilik törədən hərəkət səbəbi aradan qalxanda od yenidən hava olur.

Şihabəddin Sührəvərdi qeyd edir ki, ünsürlərin bir-birinə çevrilməsi onlardan hər birinin heçliyə varıb, yenidən vücuda gəlməsi yox, öz maddi formalarını dəyişməsidir. Filosof maddi şeylərin bir haldan başqa hala çevrilməsini söyləməklə təbiətdə heç şeyin itməməsini, məhv olub sona varmamasını əsaslandırmışdır. Bu çevirmə birtərəfli deyil, biri digərini əvəz edən sonsuz proses timsalında götürülür. Alim

atmosfer hadisələrini bilavasitə ünsürlərin bir-birinə təsir göstərməsi, bir-birinə çevrilməsi ilə izah etmişdir. Ünsürlərin bir-birinə çevrilməsində isə istilik əsas amillərdən biri hesab olunur. Şihabəddin Sührevərdi yazır: “İsti qərribə haldır. O, işıqdandır, yaxud işıqla şərtlənmiş hərəkətdir”. Buna görə də işraqilik fəlsəfəsinin banisi istiliyin şərhini, onun səbəbləri üzərində bir qədər geniş dayanmışdır. İstiliyin üç səbəbi müəyyənləşdirilir: birinci səbəb, isti şeyin, məsələn, odun qonşuluğu; ikinci səbəb, şüa, məsələn, Günəş şüasının istilik verməsi; üçüncü səbəb, hərəkət.

Şihabəddin Sührevərdi cisimlərin ocaqda qızması prosesinin o dövrdə düzgün başa düşülmədiyini qeyd etmişdir. Bəzilərinin fərziyyəsinə görə hərəkətin vacib bildiyi istilik gizli imiş, hərəkətlər onu aşkara çıxarmışdır. Bu mülahizəyə ziddi gedən filosof yazır: “Pıqqapıqla qaynayan suya görə hesab edilir ki, qabaqca soyuq olan suyun xarici və daxili qızır. İstilik əgər daxildən çıxsaydı, daxil soyuyardı”. Bəzi adamlar isə güman etmişlər ki, “su odla qızdır, əksinə, onda özü ilə birlikdə istilik olan odlu hissəciklər yayılır”. Köhnə elmi nəzəriyyələrə görə, bu od hissəciklərinin – guya istilik törədən çəkisiz maddələrin mövcudluğunu Şihabəddin Sührevərdi rədd etmişdir. Filosof cismin qızmasını od hissəciklərinin ona qarışması ilə deyil, onun təsiri altında həmin cismin başqa hala keçməsi fikri üzərində ısrar etmişdir.

İşraqilik fəlsəfəsində minerallar, habelə bitkilər, heyvanlar və insan kimi mürəkkəb təbiətlər arasında keçid axtarılır. Şihabəddin Sührevərdi yazır: “Minerallardan eləsi vardır ki, bitkilərin formasına yaxındır, məsələn, mərcan; bitkilərdən eləsi vardır ki, heyvana yaxındır, məsələn, xurma; heyvanlardan eləsi vardır ki, daxili qüvvə və sair kamilliyi ilə insana yaxındır, məsələn, meymun və i.a.”.

İşraqilik fəlsəfəsində hərəkət kateqoriyasının şərhinə mühüm yer verilir. Hərəkət ən ali bərzəxdən başlamış bütün göylər, planetlər və sair maddi cisimlər aləminə şamil edilir. Hərəkətin səbəbi işıqdır. “İşraq fəlsəfəsi” kitabında deyilir: “Bu aləmdə istər xalis, istərsə də aksident işıq olmasaydı, hərəkət əsla baş verməzdi. İşıqlar hərəkətlərin və hərərətlərin səbəbidir”.

İşraqilik fəlsəfəsində işraq ilə hərəkət qarşılıqlı münasibətdə bir-birini vücuda gətirən proses timsalında götürülür. “İşraq fəlsəfəsi” kitabında deyilir ki, “hərəkətlər işraqları hazırlayır, işraqlar öz növbəsində hərəkətləri vacib bilir... Hərəkət işraqın şərti olmaqda davam

edir. Hərəkətlərin və işraqların bütün sayları aramsız eşq və daimi şövq ilə nizama salınmışdır”.

Hərəkətlə işraq arasında qarşılıqlı münasibətdən “İşıq heykəlləri” traktatında da bəhs olunur: İşıq “hər bir işraqdan hərəkət olaraq törəyir və hər bir hərəkət ilə başqa bir işraq üçün hazırlanır. Bu qayda üzrə işraqların təzələnməsi hərəkətlərin təzələnməsi ilə, hərəkətlərin təzələnməsi isə işraqların təzələnməsi ilə davam etmişdir”.

Dünyanın əzəliyi və əbədiliyi fikri işraqilik fəlsəfəsində özünə möhkəm yer tutmuşdur. “İşraq fəlsəfəsi” kitabında deyilir: “İşıqlar işığı, itaətdirici işıqlar, onların kölgələri və mücərrəd ziyaları daimidir...”

***Psixika
məsələləri və
idrak nəzəriyyəsi***

İşraqilik fəlsəfəsində psixika məsələləri xüsusi araşdırılır. İşraqi filosoflar ruh və nəfs, onların mənşəyi və mahiyyəti barədə maraqlı fikirlər irəli sürmüş, insanın idrak fəaliyyətini həmin psixik hadisələrə istinadən izah etməyə çalışmışlar. İnsanın heyvan, bitki və minerallardan yuxarı pillədə dayandığını söyləyən Şihabəddin Sührevərdi insan təbiətini yüksək qiymətləndirmişdir. O, “İşraq fəlsəfəsi” kitabında yazır: “Ən bitkin məzac (əl-mizac – xarakter, təbiət, bədən quruluşu) insanındır, o, ətaedicidən kəmal diləyir”. Mütəfəkkir başqa əsərlərində də bu fikir üzərində dayanmışdır. “Filosofların görüşləri” traktatında deyilir: “İnsan canlı varlıqlardan ən şərəflisidir. O, [materiyadan] təcrid olmuş bir şeylə (düşüncəli nəfslə) səciyyə-lənir”. Nəfs işraqilik fəlsəfəsində əsas etibarilə idarəedicisi işıq termini ilə verilir. İşraqiliyə dair traktatlarda ona bəzən isfehbud işıq da deyilir. İsfəbud (sepəhbod) pəhləvi dilində başçı, ordu başçısı deməkdir.

Şihabəddin Sührevərdi insan nəfsini vahid ilahi nəfsin, daha doğrusu, Allahın özü güman edən mütəfəkkirləri “İşıq heykəlləri” traktatında tənqid edərək yazır: “Bir qrup adam bu nəfsin cismani olmadığını anladıqda onu Yaradıcı-taala zənn etmişdir. Onlar olduqca çox yanılmışlar...”

İşraqilik fəlsəfəsində insani nəfslər mahiyyətə mücərrəd işıqlardan ibarət olsa da, mənlilik etibarilə vahid olmayıb, bir-birindən fərqlənir, özünəməxsus idraki xüsusiyyət daşıyır. Şihabəddin Sührevərdi bu mənada deyir: “Əgər Zeydin və Əmirin nəfsi vahid olsaydı, o ikisindən hər biri digərinin dərk etdiyi şeyin hamısını dərk edərdi və bir şəxsin bildiyi şeydən bütün adamlar xəbər tutardılar. Ancaq bu cür deyildir”.

Şihabəddin Sührevərdi ərəbdilli peripatetiklərin yolu ilə gedərək insani nəfsin (ışığın) əzəli, bədənə qabaq mövcud olması fikrini rədd

etmişdir. Onun fikrincə, düşüncəli nəfs, yaxud insan cismini küll-ixtiyarla idarə edən işıq bədənin müəyyən hazırlığından sonra vücuda gəlir. “İşıq heykəlləri” traktatında deyilir ki, bədənin onu qəbul etmək hazırlığı artıq başa çatdıqda o, meydana çıxır.

İşraqilik təliminə görə düşüncəli nəfsi bədənə bağlayan heyvani ruhdur. Şihabəddin Sührəvərdi yazır: “Bütün hərəkətverici və dərk-edici qüvvələrin daşıyıcısı heyvani ruhdur. O, xəlilələrin incilərindən törənmiş incə buxarabənzər cisimdir. O, ürəyin sol nahiyəsindən meydana çıxır, düşüncəli nəfsdən işıq sultanını kəsb etdikdən sonra bədəndə yayılır. Əgər onun lütfü olmasaydı, orada cərəyan edən şey cərəyan etməzdi. Hər hansı üzvə nüfuz etməkdə ona maneçilik törədən bir sədd vəqə olduqda həmin üzv ölür. [Heyvani ruh] düşüncəli nəfsin buyruqlarının daşıyıcısıdır. O davam etdikcə nəfs bədəni idarə edir, o kəsildikdə bədəndə onun idarəçiliyi də kəsilir”.

İşraqilik təliminə görə idarəedici işığın bədənlə əlaqəsi müvəqqətidir, keçicidir, cisim ölüb getdiyi halda həmin mücərrəd işıq yaşamaqda davam edir, “xalis işıq aləminə varid olur”. Şihabəddin Sührəvərdinin fikrincə, insanı idarə edən işıq (nəfs) işıqlar işığına qovuşmadan onun divarında ülvü gözəlliyi seyr etməklə səadətə çatır.

Şihabəddin Sührəvərdiyə görə insanda bütün fəaliyyət, habelə idrak qabiliyyəti nəfsin sayəsində mümkün olur. “Cismi idarə etmək, özünü və şeyləri anlamaq onun işidir”. Subyektiv obraz obyektiv gerçəkliyin düzgün inikası olub nəfsdə təzahür edir. Filosof yazır: “Sən bir şeyi yalnız onun səndəki surətinin hasil olması ilə dərk edirsən. Dərk etdiyin həmin şeyin ona mütabiqliyi lazım gəlir, əks halda onu olduğu kimi dərk etməzdin”.

İşraqilərə görə, fəlsəfə idraki aspektdən iki qismə ayrılır: birinci, tədqiqi fəlsəfə, yaxud sübuta əsaslanan fəlsəfə, ikinci, işıqlar aləminin sirlərini “açan” vəhyi, ilhami fəlsəfə. Şihabəddin Sührəvərdinin və ardıcılarının fikrincə, Aristotel və aristotelçilər yalnız hissə və əqlə, Qədim Şərq mütəfəkkirləri və bəzi yunan filosofları, eləcə də sufilər, hətta peyğəmbərlər isə yalnız intuisiyaya, vəhyə əsaslanmış, nəticədə birtərəfliliyə yol vermişlər. Şəmsəddin Şəhrəzuri göstərir ki, “deyilən iki fəlsəfəyə dərinədən yiyələnməkdə bu şeyxə (Şihabəddin Sührəvərdiyə) müyəssər olan müvəffəqiyyət filosoflardan və övliyalardan heç birinə müyəssər olmamışdır. Belə ki, onlardan bəzisinə vəhy müyəssər olmuş, lakin tədqiqat ilə maraqlanmamışlar”.

Düşüncəli nəfsin xarici dərkedicilərdən ibarət qüvvələri xatırladırlarkən beş duyğu – toxunma, dadbilmə, iybilmə, eşitmə və görmə qeyd edilərək göstərilir ki, hər hansı duyğu müəyyən maddi varlığın təsiri ilə yaranır: “Belə ki, qoxu qoxulanan şeylərlə, dad dadılan şeylərlə, toxunma toxunulan şeylərlə əlaqədardır, eləcə də başqaları. Deməli, onlardan hər birinə münasib bir şey vardır”.

Hissi idrak mərhələsindən sonra daxili dərkedici qüvvələr gəlir: müştərək hiss, fikir, vəhm, hafizə. “İşıq heykəlləri” traktatında bunların müxtəsər izahı verilmişdir: Müştərək hiss əyani şəkildə müşahidə edir. Xəyal onun saxlama yeridir. Sürətlər duyğularda yoxa çıxdıqdan sonra burada qalır. Fikri qüvvə odur ki, təhlil, təfsil və tədqiq onun sayəsindədir. Vəhm öz hökmlərində əqlə mübahisə aparır. Hafizə ayrıca vəziyyətləri və halları xatırlamaq üçündür.

Şərq peripatetikləri kimi, Şihabəddin Sührəvərdi də nəfsi qüvvələri lokallaşdırır: “Daxili hisslərdən hər biri üçün beyində məxsusi yer vardır, həmin hiss özündən savayı hisslərin salamat qalması ilə yanaşı, onun pozulmasına görə pozulur. Qüvvələrin dəyişkənliyi və onların öz yerlərinə görə seçilməsi bununla bilinir”.

Şihabəddin Sührəvərdi bir məntiqçi filosof kimi idrakın əqli mərhələsi ilə dərindən maraqlanmışdır. Onun peripatetizmə dair əsərlərində təfəkkür formaları, onların idraki əhəmiyyəti nəzərdən keçirilir, fikri qüvvəyə aid təhlil və tərkib, təfsil və tədqiq üsulları göstərilir. Şihabəddin Sührəvərdi Aristotelin məntiq təliminin səmərəli cəhətlərini etiraf etməklə bərabər, onun tam mötəbərliyini şübhə altına almışdır. O, məntiqdə sadə məzmunla malik, bəsit anlayışlara tərif verməyin çətinliyini nəzərdə tutaraq, həmin anlayışlara əsaslanan məntiqi mühakimələrin dəqiqliyinə müəyyən dərəcədə inamsız baxmışdır. Bununla belə, işraqi mütəfəkkir subyektiv idealizmə qarşı çıxmışdır. O, “İşraq fəlsəfəsi” kitabında yazır ki, belə düşünülməklə deyilə bilməz: Günəşin işığını bizim baxışlarımız aşkara çıxarır, əksinə, o, insanlardan asılı olmayaraq mövcuddur.

Platon kimi Şihabəddin Sührəvərdi də mütləq biliyin mənbəyini maddi aləmdən kənarında axtarırdı. Qədim yunan filosofu insan nəfsinin əzəliliyinə inanır və göstərirdi ki, nəfs bütün məlumatı hələ cisim zindanına (bədənə) düşməmişdən əldə edir. Buna görə də həqiqəti dərk etmək üçün nəfsin keçmişdə “gördüklərini” xatırlamaq lazımdır. Şihabəddin Sührəvərdi isə nəfsin sonradan meydana çıxdığını söylədiyi

üçün onun keçmişdə deyil, hazırkı vaxtda “qüds aləminə”, “müqəddəs atasına”, “göy nəfslərinə” qovuşmasını, onlardan biliklər almasını mümkün sayırdı. Şihabəddin Sührəvərdiyə görə düşüncəli nəfs naxışlı bir şeyin qarşısında naxışı əks etdirən güzgü kimi məlumat alır; əqli bir şeyi daxilən müşahidə edir, xəyalən göz önünə gətirir; onu söhbətə çəkən qərribə surətləri görür, deyilən sözləri eşidir və s.

Şihabəddin Sührəvərdi iddia edir ki, “İşraqi fəlsəfəsi” kitabını intuisiyanın köməyi ilə dərinlən “anlamaq” mümkündür. O yazır: “İntuisiyaya əsaslanan fəlsəfəyə yiyələnməyən, yaxud həmin fəlsəfəni öyrənməyən tədqiqatçının (tədqiqi fəlsəfə tərəfdarının) burada payı yoxdur. Bu kitabda və onun rəmzlərində intuisiyaya əsaslanan fəlsəfə müctəhidi, yaxud həmin fəlsəfəni öyrənən şəxs ilə söhbət edirik. Bu kitabın oxucusunun üzərinə, heç olmazsa, ilahi bərq gəlməli və həmin gəliş onun üçün bir adətə çevrilməlidir. Başqası bu [kitabdan] əsla faydalana bilməz. Təkcə tədqiqatı istəyən kəs peripatetiklərin yolu ilə gedir. Bu, təkcə özü məhkəmə olan tədqiqat üçün yaxşıdır. İşraqi qaydalar barəsində onunla söhbətimiz və mübahisəmiz yoxdur”.

Beləliklə, işraqilik fəlsəfəsinə görə hissi və əqli idrak vasitəsilə maddi aləmin şeyləri və hadisələri haqqında müəyyən bilik əldə edilir, intuitiv idrak isə insana işıqlar aləminin sirlərini açır, mütləq həqiqəti aşkar edir.

İctimai-siyasi fikirlər

İşraqi filosofların fikrincə, düşüncəli nəfsin ülvü işıqlar aləmindən aşağı zülmani aləmə enməsindən məqsəd onun həqiqi elmlərlə və mərifətlərlə kamilləşməsidir. Şihabəddin Sührəvərdinin görkəmli şagirdi Şəmsəddin Şəhrəzuri göstərirdi ki, elmlər uzun zaman yorulmadan çalışmaq nəticəsində qazanılır. Bu isə alimin qeyd etdiyi kimi, “yalnız bədənin və onun qüvvələrinin köməyi ilə mümkündür”. İşraqi filosof belə bir düzgün qənaətə gəlir ki, elm ilə məşğul olmaqdan qabaq maddi istehsal sahəsində çalışmaq lazımdır, zira insan yemək, paltar, mənzil və bu cür lazımı şeylər olmadan yaşaya bilməz.

Şihabəddin Sührəvərdi sufiliyin daha çox təsiri duyulan traktatlarında mənəvi kamilliyi psixoloji hallara və məqamlara yiyələnməklə özünü paklaşdırmaqda, ülviləşdirməkdə görürdü. Bununla belə, onun əsərlərində həmçinin mühüm əxlaqi keyfiyyətlər – xeyirxahlıq, insanpərvərlik, dostluq, səxavət, təvazökarlıq yüksək qiymətləndirilmiş, bəd əməllərə qarşı dərin nifrət hissi ifadə edilmişdir. Filosof insana

cəmiyyətin bir üzvü kimi baxmış, onun həyatda mövqeyini, başqalarına münasibətini mənəvi kamillik sarıdan müəyyənləşdirməyə çalışmışdır. Mütəfəkkirin nəzərində həqiqi elmlərə yiyələnmiş şəxs təkcə özünün deyil, bütünlükdə cəmiyyətin xoşbəxtliyi üçün çalışır.

İctimai-siyasi fikirlər Şihabəddin Sührəvərdinin poeziyasında mühüm yer tutur. Zülmə və ədalətsizliyə qarşı çıxan işraqi mütəfəkkir özünün fəlsəfi şeirlərində bədxah insanları əjdaha və ilanlara bənzədir.

Ruhun və cismin bütün insanlarda eyni mahiyyət daşıdığını ifadə edən bir şeirində o yazırdı: “Bizdəki ruhların ünsürü birdir, eləcə də cisimlərimiz bir cisimdir. Mən özümü sızsiz görmürəm, hesab edirəm ki, siz elə mənəsiniz”. Bununla da Şihabəddin Sührəvərdi insanlar arasında ayrı-seçkilik qoymur, ictimai bərabərlik ideyası təbliğ edirdi.

Şihabəddin Sührəvərdinin imamətə (başçılığa) dair fikri mövcud mülahizələr içərisində fərqlənirdi. Filosof başçılığı milli mənsubiyyətə, qəbilə təəssübkeşliyinə, ictimai-siyasi mövqeyə görə deyil, elmi-idraki keyfiyyətə görə müəyyənləşdirir, insanlara tədqiqi və ilhami (vəhyi) biliyə yiyələnmək qabiliyyəti sarıdan üstünlük verirdi. O yazırdı: “Əgər eyni vaxtda ilahiyyatda və tədqiqatda dərin olan tapılsa, onun başçılığı vardır. O, Allahın xəlifəsidir, əgər tapılmazsa, ya ilahiyyatda dərin, tədqiqatda orta olan, ya da tədqiqatda deyil, ilahiyyatda dərin olan var; o da Allahın xəlifəsidir”.

Deməli, başçılıq üçün ümdə şərt ilahiyyatda dərin olmaqdır; “Həqiqətən aləm ilahiyyatda dərin olan [şəxsdən] xali deyildir. O, təkcə tədqiqatla məşğul olandan daha haqlıdır, zira xəlifəlik üçün [vəhy] qəbul etmək labüddür”.

İlahiyyatda dərin olan şəxsin insanlar arasında mövcudluğu əbədidir: “Yer üzü ilahiyyatda dərin olandan heç vaxt xali deyildir”.

Şihabəddin Sührəvərdinin və onun ardıcılılarının nəzərində işraqilik təliminə yiyələnmiş kəs ilahiyyatda dərin olmaqla bərabər, tədqiqatda da güclüdür. Deməli, həm hissə və aqlə, həm də intuisiyaya (vəhyə) əsaslanan təlimi dərindən bildiyi üçün işraqi filosofun başçılığı məqbul sayılmalıdır. Bu fikrə görə Şihabəddin Sührəvərdini peyğəmbərlik iddiası üstündə ittiham etmişlər. Disput məclislərindən birində onunla aparılan mübahisədən:

“Dedilər: “Sən öz əsərlərində yazmışsan ki, Allah yeni bir peyğəmbər yaratmağa qadirdir. Bu, qeyri-mümkündür”.

O onlara cavab verdi: “Onun qüdrətinə hədd yoxdur. Məgər Ona zidd olmayan bir şeyi istəməyə qadir deyilmi?”

Dedilər: “Yalnız yeni peyğəmbər yaratmaqdan başqa. Axı bu, qeyri-mümkündür”.

O soruşdu: “Mütləq surətdəmi qeyri-mümkündür, yoxsa elə-belə?”

Dedilər: “Sən küfr etdin”.

Şihabəddin Sührəvərdinin fikrincə, xalqa öz dövrünün bütün zəruri biliklərinə yiyələnmiş, mənəviyyatca kamil, düzgün yol göstərən layiqli adam başçılıq etməlidir, “siyasət onun əlində olarsa, zaman işıqlı olar”.

Beləliklə, Şihabəddin Yəhya Sührəvərdinin zəngin irsi XII əsrdən etibarən ərəb, fars və qismən də türk dillərində müsəlman Şərqi xalqlarının fəlsəfəsi tarixində özünə möhkəm yer tutmuşdur. Onun orijinal ideyaları Azərbaycandan başlamış, Kiçik Asiya, Suriya, Misir, İraq, İran, Orta Asiya, Əfqanıstan, Hindistan ölkələrini dolaşmış, İspaniyadan Qərbi dünyasına yol açmış, işıqlı fikirləri iqlimdən-iqlimə keçmişdir.

NİZAMİ GƏNCƏVİ

Həyat və yaradıcılığı

İlyas Yusif oğlu Nizami Gəncəvi 1141-ci ildə Gəncədə anadan olmuş, ömrünün sonuna (1209-cu ilə) qədər orada yaşamışdır. O, mükəmməl təhsil görmüş, ciddi mütaliə etməklə, xalq müdriklərinin söhbətlərini dinləməklə biliyini artırmağa səy göstərmişdir. Dini və dünyəvi elmlərə dərinləndirən yiyələnmiş mütəfəkkir bədii yaradıcılığını həmin özlü üzərində qurmuşdur.

Nizami saraylarda yaşamaqdan boyun qaçırmış, yoxsul həyat sürmüşdür. O, zahidlərdən və bəzi sufilərdən fərqli olaraq maddi nemətlərə, ümumiyyətlə, var-dövlətə real münasibət bəsləmişdir. “Bir ovuc su ilə çörək üçün hər ayağın torpağı olma” deyən mütəfəkkir yalnız halal zəhmətlə yaşamaq prinsipinə görə çətinliklərə, məhrumiyyətlərə qatlaşmış, qənaətlə gün keçirmişdir.

Nizami Dərbənd hökmdarının kənz kimi hədiyyə göndərdiyi “ağıllı, kamallı, gözəl, xoşqədəm” qıpçaq qızı Afaq (Anaq) ilə evlənmişdir. Afaqın vaxtsız vəfat etməsi şairin növrəğini pozmuş, onu körpə övlad qayğıları çəkməyə məruz qoymuşdur. Nizami sonralar Afaqı xatırlayaraq yazırdı: “Türklər kimi köçməyə möhtac olanda ömrümü türk kimi talan elədi. Türküm çadırımdan köçüb getdisə, ilahi, türkzadəmi sən özün saxla!”

Nizami Gəncəvi yaradıcılığa lirik şeirlərlə başlamış və bu səpkidə əsərlər yazdığı ömrünün sonunadək davam etdirmişdir. Onun qəsidə, qəzəl və rübailəri öz məzmunu və ideya istiqaməti etibarilə poemalarına tamamilə uyğundur. Şair beş poemasında – “Xəmsə”yə görə dünya ədəbiyyatı tarixində məşhurdur: “Sirlər xəzinəsi” (“Məxzən ül-əsrar”), “Xosrov və Şirin”, “Leyli və Məcnun”, “Yeddi gözəl” (“Həft peykər”) və “İsgəndərnamə”.

Nizami təbliğ etdiyi nəci bəxş əxlaqi keyfiyyətlərin icraçılarındanır. Zəhməti yüksək qiymətləndirən şair ilk növbədə özü zəhmətkeşdir. Sərf etdiyindən daha çox məhsul verməyi öz prinsipi edir: “İpək qurdu kimi mən öz işimlə bir yarpaq yesəm, ipək bağıslaram. Haramım olsun əgər bir xam su içsəm, bir halal bişmiş ağızdan çıxartmasam. Bir xəzinə yaratmasam, gecə yatmaram”.

Nizami ağır zəhmət hesabına əldə etdiyi nailiyyətin paxıllığını çəkənlərə üz tutub deyir: “Gəl gecə mədəm qazmağımı gör, mədəm qazmaq deyil, öz canımı qazmağımı gör. Hər dürtü ki ağızdan çıxartmaq istəyirəm, neçə vuruşla döş-döşə gəlirəm. Yüz dəfə odlanıb beynimi yandırmaqla gecələr bir şəbçıraq ələ gətirirəm”.

Şair söz xəzinəsinin (mədən qapısının) qıfılsız, hamının üzünə açıq olduğunu söyləyir, zira onun ülvə məqsədi xalqa xidmət etməkdir: “Bir danədən bir ağac yetirməliyəm ki, hər kəs ondan bir meyvə dərsə, ağacı əkənə “Ey xoşbəxt!” desin”.

Nizami Gəncəvi gələcəyə böyük ümid bəsləyir, yaratdığı əsərlərlə əbədi yaşayacağına dərinəndən inanırdı. Ölməz sənət inciləri ilə özünə əzəmətli abidə ucaltmış mütəfəkkir şair haqlı olaraq yazırdı: “Bu mənzuməni oxuyan vaxt Nizaminin hüsurunu sözün arasında taparsan. Hər beytdə sənə bir sirr açan kəs səndən necə gizli qala bilər? Yüz ildən sonra əgər soruşsan: “O haradadır?” hər beytdən səs gələr: “Budur o!”

Coşqun ictimai-siyasi və dərin elmi-mədəni mühitdə yaşayıb-yaradan Nizaminin əsərləri fəlsəfi fikirlərlə zəngindir. Onun varlıq və idrak haqqında düşüncələri dövrün mütərəqqi konsepsiyalarını əks etdirməklə bərabər, öz üslubuna, deyiliş tərzinə, habelə bir sıra orijinal cəhətlərinə görə də seçilir.

Allah və mövcudat haqqında

Nizami Gəncəvinin varlığa dair baxışlarında ilk növbədə Allah ilə mövcudat (maddi və mənəvi şeylər aləmi), onlar arasındakı münasibət nəzərdən keçirilir. Mütəfəkkir şairin bu barədə fəlsəfi düşün-

cələri o dövrün mövcud təlimləri, xüsusən islam dini zəminində yarənib formalaşmışdır. Quranın “Bismillah-ir-rəhman-ir-rəhim” (“Mərhmətli, rəhm edən Allahın adı ilə”) ilk ayəsini özünün ilk poemasının – “Sirlər xəzinəsi”nin ilk misrası edən şair onu “həkimlər (müdrüklər) xəzinəsinin qapısının açarı” kimi mənalandırmışdır. Ona görə də “Fikrin başlanğıcı və sözün sonu Tanrının adı ilədir”.

Nizaminin əsərlərində Allahın vəsfi üçün işlədilən kəlamlar dini ifadələrə çox yaxın olub, onlarla həmahəng səslənir. Şairin nəzərində “Allah” heç şeylə müqayisə edilə bilməyəcək dərəcədə geniş anlayışdır: “Onun əvvəli ibtidasız əvvəl, axırı intəhasız axırdır”, “O Allahdır ki, zahiri ölçüsü yoxdur, vücudunun əvvəli, axırı yoxdur”. Bununla da Allahın “varlığı və atributları əzəli və əbədidir”. Əzəli başlanğıcsız varlıq haqqında deyilir: “Sən doğulmamısan, qalan hamı doğulmuşdur”. Allahın əbədiliyi, sonsuzluğu ölməzliyində, məhvəlməzliyindədir.

Nizami əzəlilik keyfiyyətinə görə Allaha müraciətlə deyir: “Sənin varlığın özündəndir”, “Səndən başqa heç kəsin varlığı özündən əmələ gəlməz”.

Nizaminin varlıq haqqında görüşləri, ümumiyyətlə, fəlsəfi düşüncələri dərin məzmunlu olmaqla bərabər, son dərəcə məntiqidir, orijinal deyilişi ilə müstəqildir. Onun fikirləri sufizm, ismailizm, panteizm və i.a. izmlər qəlibinə girmir. Mistik ekstaz (vəcd) halında ortaya çıxan panteist əhval-ruhiyyə Nizami dünyagörüşünə tamamilə yad idi. “Özündə allahlığı axtarmaq yaramaz” deyən mütəfəkkir Allaha müraciətlə yazırdı: “Səndən başqa kim cürət edib deyə bilər: “Ənə-əl-haqq?”.

Nizami Allah ilə mövcudat arasındakı münasibəti şərh edərkən dünyanın ilahi hökm ilə xəlf edilməsi haqqındakı əqidəyə əsaslanmışdır. O, Allaha “varlığı ixtira edən”, “varlığın əsasını yaradan”, “bütün var olanların xalığı” deyərək fikrini dindəki “kün fəyəkun” (“ol deməklə olur”) ifadəsi ilə təsbit edir: “Hərəkət edən və hərəkətsiz nə varsa, Sənin “kün fəyəku”nun ilə yaranmış”. Lakin Nizami xəlf olma prosesini eynilə müqəddəs kitablardakı kimi təsvir etməmiş, bəzi məqamlarda onu fəlsəfi mənaya yaxınlaşdırmışdır. Şairin fikrincə, mövcudatın meydana çıxması Allahın səxavəti ilə kərəmətinin abad olması sayəsindədir: “Onun səxavəti ilə kərəməti abad olanda varlıq yoxluq buxovundan azad oldu”. “Mövcudatı xəlf etmiş Allahın varlığı əbədi səxavət mədənidir”. “O, bütün səxavət çeşmələrini yaradandır, bütün var olanların xalığıdır”.

Şərq peripatetikləri mövcudatı Vacib varlığın aşib-daşmasından əmələ gəlmiş bildikləri kimi, Nizami də onu Allahın dəryasından bir damla saymışdır. Peripatetizmə görə mövcudat Vacib varlıqdan zəruri surətdə çıxmışdır. Nizami isə göstərmişdir ki, həmin damla Allahın azad iradəsi ilə “atılışdır”: “Allahın kəraməti öz feyzini ehsan qılıb, öz dəryasından bir damla atdı”. Mütəfəkkir “xaric olmuş o damladan dərhal su rəngli fələk (göy sferası) hərəkətə gəldi” deyib, peripatetik fəlsəfəyə yaxınlaşsa da, Allahı hər bir varlığın bilavasitə yaradıcısı və sahibi hesab etmişdir: “Bu qoca əbədi dünyada Tanrıdan başqa kim deyə bilər ki, “Bu varlıq mənimdir?”

Peripatetik fəlsəfədə Vacib varlıq yalnız ilk nəticənin səbəbidir, sonrakı varlıqların səbəbləri mərtəbələrəndən ibarət silsilə təşkil edir. Dinlərdə isə Allah hər bir varlığın bilavasitə xaliqidir. Nizami Allahın qüdrətini səbəb hesab etməyə və səbəbi qüdrətdən üstün tutmağa qarşı çıxaraq yazırdı: “Əgər yaradılış səbəbə həvalə olunsa, bəs səbəbin özünün səbəbi nədir?”

Nizami göstərir ki, mövcud şeyləri vücuda gətirməklə bərabər, onlara hərəkət və həyat bəxş edən Allahdır: “Səndən başqa fələyə əyri dövrəni kim verə bilərdi? Cismin qazanına can duzunu kim tökə bilərdi?” Şair Aristoteldən gələn “ilk təkən” ideyasına uyğun olaraq yazır ki, dolananı bir dolandırən var. Qarının dolandırdığı o cəhrə ilə dolanan çarxı müqayisə edə bilərsən. Onu saz görsən də ilk dəfə fırlatmasan, fırlanmaz. Onu bilicinin əli fırlatsa, o fırlanma bir neçə saat davam edər. Fələyin dövrü də belədir”.

Mövcud şeylər aləmindəki uyğunluq, tənəsüblük Nizaminin əsərlərində ilk növbədə Allahın iradəsi, bilavasitə Onun müdaxiləsi ilə izah edilir: “Bu gözəllikdə belə bir cahan bəzədin, özü də heç kimsədən kömək istəmədin. İstini, soyuğu, qurunu və yaşı bir-birinə əndazə-sincə qarışdırdın”, “Bu dünyada hər şey “Allahın dediyi” ilə quruldu”. Bütün varlığın işini nizama salan Allahdır. Bir sözlə, mövcudatda hər şey yalnız Allahın iradəsi ilə idarə olunur. Nizami yerdə həyatın gedişinə, insan taleyinə göylərin, ulduzların müdaxiləsini batil saymışdır: “Ulduzlardan yaxşılıq və ya pislik necə züھر edə bilər? Onların özləri yaxşılıq və pislik qarşısında acizdir. Əgər ulduzlar səadət verə bilsəydi, Keyqubad münəccimdən doğulardı”.

Nizaminin əsərlərində kainatın quruluşu həm yuxarıdan aşağıya, həm də aşağıdan yuxarıya doğru nəzərdən keçirilir. Birinci hal əsasən

Allahın yaratma aktı ilə, ikinci hal isə peyğəmbərin meracı ilə əlaqədar təsvirdə özünü göstərir. Yer kürəsi məskənimiz olması baxımından Nizamini daha artıq maraqlandırmışdır. Mütəfəkkir planetlərin və göylərin Yer ətrafında fırlanmalarını onların torpağa pərəstişi kimi mənalandırmışdır. O, yer üzündə hər şeyin – istər bir arpa, istər qara pul olsun – dörd ünsürdən əmələ gəldiyini yazmışdır. Nizami torpağı qalan üç ünsürdən (od, hava və sudan) üstün bilmişdir: “Torpağa bağlan, xətər fikrini çəkmə. Torpağı digər üç gövhərdən çox irəli tut. Bütün gövhərlər parıldasalar da, onların hamısından bahalısı (dəyərlisi) torpaqdır. Torpaq onların hər üçündə təzahür edər, o üçündən heç biri torpaqda görünməz”.

Nizami mövcudatı məhdud məkan daxilində bildiyindən, Kainatın sonunu onun zirvəsi adlandırmışdır. Eyni radius boyunca fırlanmalarda zirvəyə qalxma ilə üfüqə enmə arasında fərq yoxdur: “Yeddi dalğa mühiti olan fələk (göy sferası) nə qədər fırlansa, yenə də zirvədədir. İstər üfüqdə olsun, istər zirvədə, haraya getsə, üzü yüksəkliyə doğrudur. Onun gəzinti fəzası olan Kainat onun yüksəkliyi, onun sonudur”.

Allah ilə mövcudat münasibətində zaman və məkan kateqoriyaları nəzərdə tutulmur. Nizami yazırdı ki, Allahın hüzuruna gedən yolun zamanı yoxdur. Onun pərdəsinin arxasına baxmağa nail olanlar Ona cəhətsiz cəhətdən yol tapmışlar. Bununla Allahın zamanca və məkancə ölçüsüzlüyü fikri irəli sürülür. Nizami mövcudatı meydana çıxmış bilsə də onu puç saymamışdır: “Cahanın yaşı çox keçsə də onun bəşindən bir tük əskilməyibdir”.

Nizami dünyada hər şeyin daim dəyişmədə, yeniləşmədə olduğunu söyləmişdir. Məhvə məhkum yalnız müəyyən maddi varlıqlardır ki, onlar da bir şəkildən başqa bir şəklə keçir. Bu mənada: “Hər torpaq bir azad [igidin] çöhrəsidir, hər addım bir şahzadənin başı üstə atılır”.

Beləliklə, Nizami Gəncəvi dini və dünyəvi elmləri, mövcud təlimləri dərinlən mənimsəyib, həmin ideoloji zəmində özünün varlığa dair düşüncələrini yüksək poetik tərzdə ifadə etmişdir. Bütün bunlar insan və cəmiyyət haqqında düşüncələrlə vəhdət təşkil edir.

İnsan və cəmiyyət haqqında

Nizami Gəncəvi insan və cəmiyyətə ümumi mövcudatın, Kainatın özünəməxsus tərkib hissəsi kimi baxmış, onlar arasındakı münasibətləri daim izləmişdir. Mütəfəkkir şair təbiət və cəmiyyətdə baş verən hadisələri insan mənafeyi baxımından qiymətləndirmişdir. Şərq

dini və fəlsəfi fikrində insan yer üzünün ən kamil xilqəti kimi səciyələndirilmişdir. “Quranın “Biz insanları ən gözəl şəkildə yaratdıq” ayəsi onun başqa varlıqlardan üstün tutulmasına şəhadət verir. Şair bu mənada “Mən adəm oğluyam, mələklərdən üstünəm” deyir. Bir ayədə iblis istisna olmaqla mövcud şeylərdən hamısının insan qarşısında baş əyməsi göstərilir. Dini təriqətlərdən bir çoxunda, o cümlədən şiə fırqələrində, habelə panteist əhval-ruhiyyəli təsəvvüfdə insan ilahiləşdirilir, Allah dərəcəsinə qaldırılırdı. Şerq peripatetikləri və işraqilər isə insanı ağına və idrak qabiliyyətinə görə digər canlılardan üstün tuturdular. İnsana “o çərtilmiş qələmin ucu ilə sənin şəklini çox gözəl çəkiblər” deyən Nizami “Sirlər xəzinəsi” poemasında yazırdı: “Ey yer üzündə fələk kimi nazlanan insan, həm fələk, həm də göy sənin nazını çəkir”. İnsan kainatın bütün sirlərini bilib, hər iki aləmdən yüksəkdə durmaqla lövhə-məhfuzda əks olunmuş obrazdır: “Kainatın hərflərini axtarmaq istəsən hamısı səndədir, sən özün o lövhədəsən”.

Nizaminin əsərlərində insan surəti peyğəmbər (Adəm, Məhəmməd, Xızr və b.), ədalətli şah, zəhmət adamı və ümumiyyətlə, xilqətin üstünlük verdiyi İnsan simasında nümayiş etdirilir. İnsan Məhəmməd surətində ən yüksək dərəcəyə qalxır: Merac zamanı mövcudatın son həddinə – ərşin fövqünə çatır, “iki cahanın halqası onun itaətkarı” olur. Mütəfəkkir Məhəmmədi Kainatın ən işıqlı nöqtəsi, Allah şamını öz üreyində yandırmış, savadsız olsa da Əzəl dərəcəsini Əbədə qədər oxumuş sima kimi vəsf etmişdir.

Məhəmmədin Allaha yetişəsi faktının Nizami tərəfindən mistik təsviri dini ədəbiyyatda göstərilən məzmunu uyğundur: heç kəsin Allahla birliyi, eyniliyi caiz sayılmır. Şair tək cə peyğəmbərə deyil, ümumiyyətlə, insana “sənin dövrünün dairədən kənardır, sən qədrin iki cahandan artıqdır” söyləməklə, onu maddi aləmin fövqünə qaldırır. Məcnun atasına deyir: “Ey əzəmət göyü, yüksəklikdə göydən də ucasan”.

Nizaminin fikrincə, insan xilqətdən şərəfli yarandığı üçün zəngin mənəviyyətlə, böyük amallar yolçusu olmalıdır. Şairin nəzərində insan öz bacarıq və qabiliyyəti sarıdan yer üzünün ağasıdır. Dünyada hər şey onun xidmətindədir. İnsan – istər şah, istərsə də adi rəiyyə – həyatda bir sıra fərdi keyfiyyətlərinə – ağıllı, bilikli, hünərli, zəhmətkeş, doğruçu və s. təqdirəlayiq sifətlərinə görə seçilir. Nizami həyatda şəxsi mənəfi ilə ictimai mənəfiyin uyğunluğunu zəruri saymışdır: “Dünyanın sazı ilə oxumalı. Dünya dünya ilə uyuşanlarındır”. Humanist şair

xalqın zəhmətini öz üzərinə götürməyi alicənablıq bilmişdir: “Özünə zəhmət, dostlarına isə rahatlıq axtar”. O, xalq yolunda zəhmətə qatlaşmağı təbliğ edərək yazırdı: “Gərək özünü şam edib, özgülərin xətri üçün yanasan”, “Səy elə ki, xalqın işinə yarayasın, öz xeyir işlə dünyanı bəzəyəsən, gül kimi xoşxasiyyət olmaq yaxşıdır ki, səni xoş ətrin üföqləri bürüsün”.

İnsan təbiətində humanist cəhətlər, meyillər bilavasitə başqalarına münasibətdə özünü bürüzə verir. Bu, Nizami tərəfindən vətənpərvərlik, dostluq, səxavət, düzgünlük, ədalət kimi ali keyfiyyətlərlə vəhdətdə götürülüb, etik və sosial-siyasi planda işıqlandırılmışdır.

Nizami Gəncəvinin insan və cəmiyyət haqqında düşüncələrində şah və rəiyyət münasibətləri başlıca yer tutur. Mütəfəkkir göstərir ki, ölkənin maddi və mənəvi yüksəlişi, sosial-siyasi tərəqqisi ona başçılıq edən şahın əməllərindən çox asılıdır. İnsaf və ədaləti haqsızlıq və zülmə qarşı qoyan şairin bütün poemalarında bu mövzu üzərində əsaslı dayanılmış, “Sirlər xəzinəsi”ndə ona xeyli yer verilmişdir: “Ölkənin işini nizama salan şah gərək rəiyyətin hüququna riayət etsin ki, hamı onun fərmanında yazılanlara baş əysin və onu ürəkdən, candan sevsin”, “Ədalət padşahlığın əsas şərtidir. Cahanın qəddarlığı onsuz da bizə bəsdir”, “Ölkə yalnız ədalətlə qüdrətli (əbədi) ola bilər”. İnsaf və ədalətlə iş görənlər uğun qazanar: “Dərğa insafly olsa, əmir məqamına çatar. Əmir ədalətly olsa, ölkənin şahı olar”. Belə ki, “bütün qələbələrin əsası ədalətdir, bütün zərərlərə bəis zülmdür”. “Türklərin dövləti ona görə ucaldı ki, məmləkətdə ədalət hakim oldu”.

Nizaminin “İsgəndərnəmə” poemasında təsvir etdiyi ədalətly şəhərin sakinləri öz qonaqpərvər və humanist xasiyyətlərinə görə fütüvvə ideyası təbliğ edən əxilərə bənzəyirlər: “Yoldaş aciz olsa, kömək edirik, çətinlik çəkərsə, xilas edirik”, “Bir-birimizdən heç bir şey əsirgəmirik”. İsgəndər “dünya yaxşılar üzərində dayanmışdır” qənaətinə gəlir: “Şübhəsiz, dünyanı öyrənənin nəzərində dünya bu yaxşı adamlara görə öz yerində qərar tutur. Dünyanın sütunları da bu xalq olmuşdur”.

Elm və idrak haqqında

Nizami Gəncəvinin idrak haqqında düşüncələri geniş mündəricəli olub, o dövrün elmi-fəlsəfi fikrinə uyğundur. Mütəfəkkirin əqidəsinə, “özü fələyin altında, rəyi isə ondan yüksəkdə olan” insan hər şeydən əvvəl öz idrak qabiliyyətinə görə yer üzünün əşrəfidir. Həm duyğuya, hissə və qavrayışa, həm də ağıla və zəkaya malikdir. Hissi mərhələ

heyvanlara da xasdır. Lakin bu, insanlarda təfəkkür qüvvəsinin sayəsində düzgün istiqam tl ndirildiyi  c n keyfiyyətcə daha üstündür.

Nizami insanın əqli yetkinliyini idrak qabiliyyətini artırımağa  alışmaqda, elmi biliklərə yiyələnməkdə görürdü. Onun əsərlərində elm və idrak məsələləri bir-biri ilə baęlı, əlaqəli  kild  nəzərdən ke irilmisdir.

Şair həm dini, həm də dünyəvi elmləri öyrənməyi lazım bilmişdir. O, “Leyli və Məcnun” poemasında oęluna nəsihət edərkən buyurur: “O elmi öyrən ki, faydası vardır”. Elm öyrənməkdə istedad kifayət deyildir, böyük s y, gərgin cidd-cəhd də gərəkdir: “N  çox istedadlı, lakin t nb l adamlar  z t nb llikl ri nəticəsində saxsı satan olublar. N  çox ürəyi korlar (k tl r) isə təlimin sayəsində yeddi iqlim  qazilər qazisi olublar”.

Nizaminin fikrincə,  z n n yüksək qabiliyyəti ilə başqa canlılardan seçilən insan bütün varlıqlar haqqında mühakimə yürütmək imkanına malikdir: “T bi tl rin yoęrulduęu mayadan bizim  c n başqa varlıq yazıblar ki, diqqətlə baxaq, sirri axtaraq, işin tel ucunu tapaq, yeri də, g y  də gərək, birər-birər bunu da, onu da ara dıracaq”.

Orta əsrlərin ideologiyasına uyęun olaraq, Nizaminin əsərlərində idrak obyektini insanın  z , mövcud şeylər aləmi v  Allahdır. Bütün bunlar bir-birindən təcrid edilmiş deyil, müəyyən münasibətdə, əlaqəli  kild  nəzərdən ke irilmisdir. İnsan  z n  dərk etməklə həyatda tutduęu yeri, mövqeyi müəyyənləşdirir. Mövcud şeylər aləminin idrakına qədəm qoyur. Bədii ədəbiyyatda, o cümlədən poeziyada idrak prosesinin gedişi təsvirlərin, t hkiy l rin məntiqi axarında  z əksini tapır, dünyanın dərk edilən olub-olmaması haqqında qənaət əldə edilir. Nizami maddi varlıęın, ondakı müxtəlif şeylər v  hadisələrin duyęular v  əql vasitəsilə dərk edilməsi imkanı üzərində əsaslı dayanmışdır. Mütəfəkkirin  s rl rində Kainatın – göylər, ulduzlar aləminin əsrarəngiz mənzərəsinin rəsmi, təbiətin füsunkar g z llyinin t r n nm , canlı, həyati insan surətlərinin vəsfi bilavasitə duyęuların, qavrayış v  təxəyyülün məhsuludur. Bütün sonrakı mühakimələr, əqli fəaliyyət və d  nc l r hissi müşahidələrdən əldə edilmiş biliklər üzərində yüksəlir. Nizami Gəncəvi canlı müşahidədən abstrakt t f kk r  doęru gedən bu yolda təbiət və cəmiyyət hadisələrini öyrənməyə, açılmamış sirl rd n ba  a mağa s y göstərmişdir. O yazırdı: “Hər  y  nəzər salsan, onda gizli bir xəzinə vardır. Çalış ki, o xəzinənin açarı poladdan olsun,    d n olmasın”.

“Qafil olmaq igidlikdən deyildir, qafillik divanəlik əlamətidir”. “Ağıl bizi biliyə aparıb çıxarır” deyən şair yazırdı: “Ya ağılın yolu ilə get və işıq tap, ya da onun qapısından ətəyini uzaq tut!”.

Nizami göstərir ki, ağılın (düşüncənin) idrak imkanı maddi aləmdən kənara çıxmır. O, Allaha müraciətlə deyir: “Fələyin hasarını Sən o qədər ucaltmış ki, düşüncəni onun daxilində bəndə saldın. Nilufər rəngli tağı Sən elə yüksəltmiş ki, düşüncə ondan yuxarı qalxa bilmir”. Şair başqa yerdə bu fikir üzərinə bir daha qayıdaraq, yazır: “Asimanda və yerdə olan sirlər insan düşüncəsinin əndazəsindədir. Düşüncə öz əndazəsindən qabağa düşmək istərsə, başını əndazənin sərhədindən kənara çıxara bilməz, hər bir səviyyəyə o qədər çata bilər ki, o səviyyənin sərhədi sona yetər. Kainatın həddi sona çatanda düşüncədə cəhətlərdən əsər qalmaz”.

Allahı dərk etməyə gəldikdə, Nizaminin fikrincə, bütün yaranmışlar buna can atır: “Allahın pərgarının ucundan düşənlərin hamısı bizim kimi Onu axtarır”. Allahı hissi və məntiqi yolla bilavasitə dərk etmək qeyri-mümkün sayılır. Nizami bu işdə ağıl və vəhmin (xəyalın) acizliyini dönə-dönə qeyd etmişdir: “Ağıl axıra qədər Səni tapa bilməz. Sənin varlığın əl çatmayan yerdən idrak peykini həmişə daşa basar”, “Ağıl bütün zirəkliyinə baxmayaraq, Sənin qabağında mat qalıb, yerindən tərpənə bilməz. Ağıl Sənin yolunu necə başa vura bilər, belə işin ardınca vəhm necə gedə bilər?”.

Orta əsrlərdə Allahın dərk edilməsi dini-mistik təlimlərdə vəhy (intuisiya) ilə birbaşa və dini-sxolastik təlimlərdə dolayısı yolla mümkün sayılır. Nizaminin əsərlərində Allahı dərk etməyin hər iki forması göstərilmişdir. Dində peyğəmbər mərci ilə əlaqədar olan birbaşa idrak “görmə” termini ilə verilir. Şair Allahın dərəcəsinə çatmış peyğəmbər haqqında yazırdı: “Bu yerdə təqdirəlayiqdir ki, deyilə: mütləq o, Tanrını gördü və Tanrı görünməlidir”. Allah qeyri-maddi olduğu üçün “Onu görməyin məkan və zamanı yoxdur, çünki O, məkan və zamandan çox uzaqdır”. Nizami bir daha qeyd edir ki, “Məhəmməd varlıq çeşməsinə başqa gözlə deyil, idrak gözləri ilə gördü”. İdrak gözü hissə və duyğulara qarşı qoyulan qəlbin gözüdür: “Hissiyat yolkəsənlərindən uzaq ol, sənin yolunu yalnız qəlbin bilər, qəlbi tanı!”.

Allahı dolayısı yolla dərk etmək, Nizaminin fikrincə, insanın əqlə özünü, yaxud mövcudatı dərk etməsi vasitəsilə baş verir. Birinci halda peyğəmbər adından deyilmiş məşhur bir hədisdən çıxış edilir: “Özünü

dərk edən kəs Rəbbini də dərk edər”. Nizami həmin hədislə əlaqədar yazırdı: “Allahı dərk et ki, bəsirət əhlinin yanında xilqətin örtüyü çox nazik olur. Özünü dərk et ki, mənalar yolu ilə özünü dərk etsən, Allahı da dərk edərsən”. “Özünü dərk edən kəs Rəbbini də dərk edər” hədisini aparıb sufizmə bağlayanlar və bu üsulla Nizaminin təsəvvüfdən təsirləndiyini iddia edənlər yanılırlar. Unutmaq olmaz ki, hədislər və onların şərhləri təsəvvüfdən qabaq meydana idi.

Allahı dərk etməyin başqa bir yolu mövcudatı dərk etməkdir. Şərq peripatetikləri buna uyğun olaraq deyirdilər ki, ilk səbəb öz nəticəsi ilə bəlli olur, səbəbin varlığı nəticənin varlığına görə tədqiq edilir. Nizami səbəblə nəticə əvəzinə Xaliqlə məxluqat münasibətini qəbul etmişdir. O yazırdı: “Qarşına hər hansı bədii (gözəl) naxış çıxsa, ancaq onun yaradanı haqqında düşün”. Meydana gəlmiş bütün mövcudat Allahın varlığından xəbər verir. “Yeddi gözəl”də Allaha müraciətlə deyilir: “Bəsirət əhli qarşısında Sən aydınsan”. Burada “bəsirət əhli” anlayışı ilə mistik sufilər nəzərdə tutulmur. Nizami göstərir ki, Allah surətcə deyil, yaratdığı surətlər (mövcud şeylər aləmi) ilə aydındır. Bu fikir “İsgəndərnəmə” poemasında daha bariz şəkildə ifadə edilmişdir: “Hər yaranmış, görmək imkanına malik olana öz yaradanını nişan verir”. Nizami “bütün yaranmışlarda ancaq Səni görürəm, çünki Sən yaradansan, onlar yaranmışlardır” deyərək məxluqata əsasən Xaliq haqqında fikir yürüdür. Bu, səbəbə görə nəticəni anlamağı xatırladır: “Hər bir surət (rəsm) aqlın, zəkənin yanında onu çəkən rəssamın varlığına dəlalət edir”. “Allahı dərk etməyin meyarı dəlil və ya müqayisədən başqa nə ola bilər? Aqlın müqayisəsi orayadək işləyə bilər ki, yaradana dair bir dəlil aşkara çıxsın”.

Bəhmənyar və bəzi başqa filosoflar kimi, Nizami Gəncəvi də fəlsəfi biliyin, varlığı dərk etməyin faydasına əxlaqi keyfiyyət baxımından yanaşmışdır. O yazırdı: “Dostluğa layiq yalnız ağıldır, aqlın varsa, hər şeyin vardır. Aqlın qədrini bilməyən adamdan dad-fəryad! O, surətcə adamdır, təbiətcə div”. Eləcə də ağıl, “yığılıb qalanda əziyyət və qorxuya səbəb olan qızıldan qiymətlidir”, “Sənin gözün qızıldan nurlanır, bu işə pis şeydir. Dünyada gözə işıq verən ağıldır”.

Bəhmənyarın fəlsəfəsindəki nikbin ruh Nizaminin poeziyasına daha artıq dərəcədə xasdır: “Çarə axtarmaqdan ümidini kəsmə. Dənin göyərməsi təəccüblü deyil. Heç bir ümid etmədiyən şey ümidini doğrulda bilər. Ümidsizlikdə böyük ümid var, qara gecənin sonu ağ səhər olar”.

Şairin idraka dair fikirləri mütərəqqi məzmun daşıyır: özünü, mövcudatı və Allahı dərk edən insan mənən saflaşır, kamilləşir, gələcəyə nikbin gözlə baxır.

Beləliklə, Nizami Gəncəvinin fəlsəfi düşüncələri – Allah və mövcudat, insan və cəmiyyət, elm və idrak haqqında mühakimələri öz parlaq məzmunu və mühüm elmi dəyəri etibarilə dövrün zəngin ideologiyası səviyyəsində idi. Mütəfəkkir şairin yiyələndiyi dərin elmi-fəlsəfi fikirlər onun yaradıcılığında bədii tefəkkürü fəvqəladə kamillik həddinə yüksəlmiş, böyük ideallarla dolu misilsiz sənət inciləri yaratmasını təmin etmişdir.

IV FƏSİL

XIII-XIV ƏSRLƏRDƏ AZƏRBAYCAN FƏLSƏFƏSİ

İCTİMAİ-SİYASİ VƏ İQTİSADI VƏZİYYƏT. MƏDƏNİYYƏT. MÜTƏKƏLLİMLƏR, FİLOSOFLAR VƏ ONLAR ARASINDA MÜNASİBƏT

İctimai-siyasi və iqtisadi vəziyyət

XIII əsrin birinci rübündə Azərbaycanın siyasi mənzərəsini İbn əl-Əsir (1160-1234), daha çox iqtisadi və mədəni həyatını Yaqut Həməvi (1179-1229) işıqlandırmış, sonrakı tarixi hadisələrin təsvirini Həmdulla Qəzvini (1280-1349) və başqaları davam etdirmişlər.

XIII əsrin əvvəllərində Mərkəzi Asiyada güclənməkdə olan monqol tayfaları Çingiz xanın (1206-1227) başçılığı ilə Monqol dövlətini yaratdı. Böyük ordu dəstələrinə malik olan monqollar hərbi yürüşlər edərək, az müddət içərisində Çini və Orta Asiyanın mühüm şəhərlərini tutdular. Onlar 1220-ci ildə İranı işğal edib, Azərbaycana soxuldular. Qış düşəndə Təbrizə çatan monqollar möhkəm qala divarlarını görüb, Eldəniz hökmdarı Özbəkdən (1210-1225) çoxlu pul, paltar və digər qiymətli şeylər alaraq Xəzər sahilinə, oradan da qışlamaq üçün Muğana yollandılar. Qəsbkarlar 1221-ci ilin yazında yenidən Təbrizə hücum etmiş, onu ələ keçirə bilməyəndə Marağa üzərinə yerimişlər. Güclü müqavimətə baxmayaraq, monqollar Marağanı, sonra Ərdəbili tuta bildilər. Sonra Arana üz tutan monqollar Beyləqanda olmağın vəhşiliklər törətmişlər. Hadisələri diqqətlə izləyən İbn əl-Əsir bu zaman Gəncənin işğaldan sovuşmasını belə izah edir: “Gəncə Aran vilayətinin anası (mərkəzi) idi. Ancaq tatarlar (monqollar) onun əhalisinin çoxluğunu, şücaətini, gürcülərlə olan müharibədə mərdlik və qoçaqlıq göstərmiş olduqlarını və bu şəhərin olduqca möhkəmliyini bildikləri üçün oraya yaxın düşə bilmədilər. Ancaq şəhər əhalisinə adam göndərüb onlardan pul və paltar istədilər. Şəhər əhalisi onların istədiklərini verdi, onlar oradan çıxıb getdilər”.

Monqollar 1222-ci ildə çox çətinliklə Şamaxı şəhərinə soxulub, qətl-qarətlər etdikdən sonra Dərbəndə, oradan da Şimali Qafqaza getmişlər. Bu ərəfədə Azərbaycana bir yandan qırpaqlar, onların ardınca

o biri yandan Xarəzmşahlar basqın etmişlər. 1225-1231-ci illərdə Azərbaycan Xarəzmşah Məhəmmədin oğlu Cəlaləddinin hakimiyyəti altına düşmüşdür.

Monqolların yenidən hücumları ilə Azərbaycan bir daha onların zülmünə məruz qalmış və səkkiz il müddətində tamamilə işğal edilmişdir.

XIII-XIV əsrlərin kəşidəyi yüzillik müddətində Azərbaycan Elxanilər dövlətinin (1256-1357) tərkibində qalmışdır. Bu dövlətə onun banisi Çingiz xanın nəvəsi Hülaku xanın (1256-1265) adı ilə Hülakular dövləti də deyilmişdir. Zaqafqaziya, İran, İraq, Əfqanıstan, Kiçik Asiyanın və Türkmənistanın çox hissəsi və s. əraziləri əhatə edən Elxanilər dövlətinin paytaxtı müxtəlif vaxtlarda Marağa, Təbriz, Sultaniyyə olmuşdur.

Elxanilər dövlətinin ilk dövrlərində ona daxil olan ölkələrin iqtisadiyyatı müharibələr nəticəsində tənəzzülə uğramışdı. Kəndlilərdən məhsulun beşdə dörd, hətta daha çox hissəsinin vergi alınması da vəziyyəti xeyli ağırlaşdırmışdı. Qazan xanın (1295-1304) islahatları vergilərin həcmindən dəqiq müəyyənləşdirilməsi, qeyri-qanuni vergilərin qadağan olunması, istifadəsiz torpaqların becərilməsi üçün şərait yaradılması, geniş süni suvarma işlərinin aparılması və s. baxımından təsərrüfatın canlanmasına səbəb oldu. Bu hal Ulcaytu (1304-1316) dövründə də özünü göstərdi. Lakin zaman keçdikcə vəziyyətin yenidən dəyişməsi dövlətin parçalanmasına və nəhayət, məhvinə gətirib çıxardı.

Xalq kütlələrinin və feodalların xeyli hissəsinin yanında nüfuzunu tamamilə itirmiş Şirvanşah Hüşəng 1382-ci ildə öldürüldükdən sonra onun yerinə keçmiş İbrahim (1382-1417) Şirvanın daxili idarə müstəqilliyini qoruyub saxlamağa çalışırdı.

XIV əsrin sonlarında bir-birinə düşmən iki istilacı – Qızıl Orda xanı Toxtamış şimaldan və Orta Asiyada iri feodal dövlət hakimi Teymurləng (1370-1405) cənubdan böyük qüvvə ilə Azərbaycana hücum etdilər. Şirvan, Təbriz, Naxçıvan, Marağa və Mərənd şəhərləri Toxtamış tərəfindən dağıntılara məruz qaldı. O, geri çəkildi, Teymurləngin qoşunları gəldi. Təbriz yenidən talandı, onun mahir sənətkarları Teymurləngin əmrilə Səmərqəndə göndərildi.

İbrahim Şirvanın daxili müstəqilliyini saxlamaq üçün Teymurləng ilə sazişə girdi. Dərbənd keçidinin Qızıl Ordanın basqınlarından mühafizəsi Şirvanşaha həvalə olundu. Azərbaycanın Cənub vilayətlərinin idarəsi Teymurləngin oğlu Miranşahın ixtiyarına verildiyi halda, Şirvan dövləti öz mövcudluğunu saxlaya bildi.

XIII-XIV əsrlərdə Azərbaycanda siyasi vəziyyətin dolaşığı, yadellilərin basqınları, vergilərin çoxluğu xalqın həyatını sarsıtmışdı. Elxanilərin qoyduqları vergi sistemi zəhmətkeşlərin gəlirinin dördü üç hissəsini aparırdı. Yadelli zülmkarlara qarşı Arranda, Şirvanda, Təbrizdə və başqa yerlərdə mübarizələr kəskinləşib silahlı üsyanlara çevrilmişdi. Bütün bunlar xalqın mədəniyyətinə, mənəviyyətinə da ağır zərbələr vurmuşdur. O dövrdə dağıntılara məruz qalmış şəhərlərdən bəziləri sonralar bərpa edilə bilsə də, bir çoxu xarabalığa çevrilmiş, adı xəritədən silinərək yalnız tarixdə qalmışdır. Qətl-qarətlər ərəfəsində doğma yurdundan didərgin düşmüş ziyalılar qərrib diyarlarda çox vaxt həmişəlik məskunlaşır, mənsub olduqları yerləri daşdıqları nisbələrdə yaşadırdılar. Bütün müsibətlərə, fəlakətlərə baxmayaraq, mənbələrdə XIII-XIV əsrlərdə Azərbaycan yenə də maddi və mənəvi sərvətlərin zənginliyinə görə heyranlıqla yad edilir. Yaqut Həməvi yazırdı ki, Azərbaycan “geniş bir ərazi, böyük bir məmləkətdir, əsas etibarilə dağlar diyarıdır. Burada bir çox qalalar, saysız-hesabsız təbii sərvətlər vardır. Mən buradakından çox bağları olan başqa bir yer görməmişəm”. Həmdulla Qəzvini də Azərbaycanı son dərəcə gözəl və varlı bir ölkə kimi təqdim edir, onun şəhərlərindən hər birini öz sərvətinə, o cümlədən əkinçilik və bağçılığınə görə səciyyələndirir. Məsələn, o, Marağa haqqında yazır: “Çöllərində taxıl, pambıq məhsulları, üzüm və başqa meyvələr yetişir”. Maddi nemətlərin bolluğu sayəsində burada ucuzluqdur: “Yerlərin çoxunda qiymətlər çox aşağıdır”.

XIII-XIV əsrlərdə Azərbaycanın müxtəlif yerlərində dəmir, mis, xalsedon, qızıl, yaqut, neft və başqa faydalı qazıntıların çıxarıldığı məlumdur.

Azərbaycanda gərgin ictimai-siyasi hadisələrin cərəyan etdiyi, dağıcı müharibələr üzündən iqtisadi sarsıntıların baş verdiyi belə şəraitdə mədəniyyətin və elmi-fəlsəfi fikrin yüksək inkişafı heyrətamizdir.

Elmi-mədəni müəssisələr

XIII-XIV əsrlərdə Azərbaycanın inkişaf etmiş şəhərlərində – Şirvan, Naxçıvan, Təbriz, Marağa və başqa yerlərdə elmi-mədəni müəssisələr, o cümlədən mədrəsələr fəaliyyət göstərirdi. Təhsil ocaqları çox vaxt məscidlərdə və digər ictimai binalarda yerləşirdi. Marağa rəsədxanası və onun nəzdindəki mədrəsə məşhur idi. Mənbələrdə Nəsirəddin Tusinin Marağa rəsədxanasını təşkil etməsi və oradakı

fəaliyyəti qabarıq göstərilir: “O, Marağada əzəmətli bir qübbə və rəsədxana tikdirdi. Orada böyük bir otağı və geniş guşəni tutub, onu Bağdaddan, Şamdan və Mesopotamiyadan gətirilmiş kitablarla doldurdu, hətta dörd yüz min cilddən çox toplandı”.

Nəsirəddin Tusi rəsədxanaya astronomları, təbiətşünas alimləri və filosofları dəvət etmiş, onların işləməsindən ötrü hər cür şərait yaratmışdı. Buna görə də Hülaku vəqflərin (dini idarələrə məxsus əmlakın) ixtiyarını ona vermişdi: Nəsirəddin Tusinin “Hər bir əyalətdə vəqflərlə məşğul olan, onların üsrünü (desyatini) yığıb, rəsədxana işçilərinin əmək haqqına və rəsədxanada lazımı işlərə sərf etmək üçün gətirən naibləri vardı”. Filosof “Elxani astronomik cədvəl” əsərində yazır: “Rəsədxananın inşası üçün bir qrup alimi – Dəməşqdən Müəyyid Urzini, Mosuldan Fəxrəddin Marağini, Tiflisdən Fəxrəddin İxlatini və Nəcməddin Qəzvinini bir yerə yığdım. Onun inşasına 1259-cu ildə Marağada başladım”.

Nəsirəddin Tusi astronomiya tarixinə nəzər salaraq, məşhur rəsədxanaların uzun illər boyu tikilib fəaliyyət göstərdikdən sonra formalaşdığını və hər bir rəsədxananın ən azı otuz il müddətində tamamlana bilməsini söylədikdə Hülaku Marağa rəsədxanasının on iki ilə tikilib başa çatdırılmasını tapşırırmışdı.

Rəsədxanada çalışmış yaradıcı ziyalıların elmi kəşfləri və ixtiraları hələ lazımınca aşkar edilməmişdir. 1266-cı ildə Nəsirəddin Tusinin yanına gəlib, onunla işləyən azərbaycanlı mühəndis Kəriməddin Əbubəkr Mahmud oğlu Salmasi kağızı həll edib, alınan xəmirədən alətlər və cihazlar düzəldirmiş. Kəriməddin Salmasi rəsədxanada içiboş Yer kürəsi modelini hazırlamış, onun üzərində iqlimlərin təsvirini vermişdir. Əlbəttə, bu, coğrafi qlobus idi. Halbuki elm aləmində elə hesab edirlər ki, ilk coğrafi qlobusu alman coğrafiyaçı və səyyahı Martin Böhaym (1459–1507) hazırlamışdır.

Sonralar Marağa rəsədxanasına oxşar müəssisə XIV əsrdə Təbrizdə yaradılmışdır. “Şəfa evi” (“Dar əş-şifa”) adlanan bu yerdə müalicəxana, mədrəsə və rəsədxana var idi. Burada da dünyanın hər tərəfindən gəlmiş alimlər çalışır, elmin müxtəlif sahələrinə dair tədqiqatlar aparır, tədris işləri ilə məşğul olurdular.

İncəsənət XIII–XIV əsrlərdə musiqi və memarlıq xeyli inkişaf etmişdi. Musiqişünas, bəstəkar, şair və xəttat Səfiəddin Əbdülmömin Yusif oğlu Urməvi bütün müsəlman

Şərqi ölkələrində məşhur idi. O, Bağdadda mükəmməl təhsil almış, məhsuldar işləmiş, bir sıra qiymətli ədəbi və elmi əsərlər yazmışdır. Onlardan musiqi nəzəriyyəsinə dair “Dövrələr” (“əl-Ədvar”) kitabı mütəxəssislər tərəfindən yüksək qiymətləndirilmişdir. Bu əsərə Şihabəddin Seyrəfi, Lütfulla Səmərqəndi və Əbdülqadir Marağayi şərh yazmışlar. Səfiəddin Urməvi not yazılarının ilk tərtibçilərindən biri, habelə iki çalğı alətinin ixtiraçısıdır.

Bu dövrdə Azərbaycanın müxtəlif şəhərlərində ictimai binalar, abidələr və təsviri sənət nümunələri yaradılmışdır. Bakı ətrafı rayonlarda mühafizə qüllələri, Təbrizdə Əli şah məscidi, Şami-Qazan məscidi və başqa tikililərin inşası bu dövrə düşür. Azərbaycanlı ustalar qonşu ölkələrdə də fəaliyyət göstərmişlər. Amasiya (Türkiyə) məscidini 1236-1246-cı illərdə arranlı memar Məhəmməd Mahmud oğlu tikmişdir.

Seyrəfi, Hacı Məhəmməd Bəndçi bu dövrün tanınmış xəttatlarındanandır. Azərbaycanda miniatur sənəti inkişaf etmiş, onun bədii xüsusiyyətləri xalçaçılığa da keçmişdi.

***Sufi təriqətləri
və fəlsəfi poeziya***

XII əsrdə meydana gəlmiş sührəvərdilik, qadirilik, yəsəvilik, rafilik, kübravilik və başqa sufi təriqətləri (ordenlər, silsilələr)

XII-XIV əsrlərdə öz fəaliyyətlərini genişləndirmişdir. Sührəvərdilik ordeninin yaradıcısı Şihabəddin Əbuhəfs Ömər Məhəmməd oğlu Sührəvərdinin 89 illik ömrünün 35 ili XIII əsrə düşür. Bu illərdə də o, ictimai-siyasi və elmi fəaliyyətlə bərabər, sufi müridlərin təlim-tərbiyəsi ilə ciddi məşğul olmuşdur. Bir sıra məşhur şəxsiyyətlər ondan təhsil almış, sührəvərdiliyin təbliğinə cəlb edilmişlər. Bu təriqətin ideyaları Əbuhəfs Sührəvərdinin oğlu İmadəddin Məhəmməd (...-1257), nəvəsi Əbdürrəhman və digər qohum-əqrəbası (tayfası), habelə müridləri – Nəcibəddin Əli ibn Bozquş Şirazi (...-1278), onun oğlu Zəhirəddin Əbdürrəhman, Nəcməddin Məhəmməd ibn İsrail (...-1278), Bəhaəddin Zəkəriyyə Multani (...-1268), Sədrəddin ibn Zəkəriyyə (...-1285), Fəxrəddin İbrahim İraqi (...-1289), Rükəddin Feyzulla ibn Sədrəddin (...-1335), İzzəddin Mahmud ibn Əli Kaşani (...-1335) və onlarla başqaları tərəfindən təbliğ edilmiş, geniş xalq kütlələrinə çatdırılmışdır. Sührəvərdiliyi Hindistanda Nurəddin Mübarək Qəznəvi (...-1249), Həmidəddin Nəcuri (...-1274) və onların müridləri yaymışlar.

Qeyd etmək lazımdır ki, sufi təriqətinin üzvləri, yaxud həmin təriqətlərə rəğbət bəsləyənlər arasında adlı-sanlı şairlər vardır. Sədi

Şirazi (1208-1292), Kəmaləddin İsfahani (1170-1237) sührəvərdiliyi, Fəridəddin Əttar (...-1225) kübraviliyi daha da məşhurlaşdırmışlar. Görkəmli türk şairi Əhməd Yəsəvinin (...-1166) yaratdığı yəsəvilik təriqəti Yunus İmrə və başqa istedadlı şairləri öz ətrafında birləşdirmişdir. Mənsur ibn Arslan Baba (...-1197), Əbdülməlik Tac Xoca (...-1218), İshaq Baba (...-1239), Xəlil Ata (...-1347), Uzun Həsən (1423-1478) kimi şəxsiyyətlər yəsəviləyin ideoloqlarıdır. Nəqşbəndlik, bəktəşilik və İkanilik təriqətləri yəsəvilikdən öyrənmişdir.

XIII əsrdə Cəlaləddin Ruminin (1207-1273) yaratdığı mövləvilik kimi, XIV əsrdə meydana gəlmiş nəqşbəndlik də türk xalqları arasında geniş yayılmışdı. Nəqşbəndlik Buxaralı Xacə Bəhaəddin Məhəmmədə (1327-1389) nisbət verilir. Deyilənə görə, ata-anası və o özü naxışlı tafta toxuduqları üçün nəqşbənd adını almışlar. Zeynalabidin Şirvani yazır ki, Nəqşbənd Xacə Bəhaəddinin doğulduğu kənddir, nəqşbəndlik təriqəti gizləndə dua oxumaq və daxili müşahidə halı keçirmək üzərində qurulmuşdur. Bu təriqətə məşhur filosoflar, alimlər, şairlər mənsub olmuşlar.

Hürufiliyin də meydana çıxması XIV əsrə təsadüf edir. Onun banisi Fəzlullah Nəimi (1339-1394) papaqçılıqla məşğul olmuş, 1369-cu ildə İsfahana, 1373-cü ildə Məkkəyə səfər etmiş, 1386-cı ildə öz təlimini geniş şəkildə yaymağa başlamışdır. O, Hürufi ideyalarına görə 1394-cü ildə Şirvanda həbsə alınmış və "Cavidanname" əsərini məhbəsdə yazmışdır. Fəzlullah Nəimi Teymurləngin əmrilə edam edildikdən sonra, hürufilik onun ardıcılıarı tərəfindən qızğın müdafiə edilmişdir.

XIII-XIV əsrlərdə Azərbaycanda ədəbiyyat ərəb və fars dilləri ilə yanaşı doğma dildə də yaranır, əhali arasında da daha artıq yayılırdı. Həmin dövrdə Azərbaycan dilinin əhəmiyyətinin artması ilə əlaqədar gedən bu proses onun sürətli inkişafına, yüksək ədəbi dil səviyyəsinə çatmasına kömək etmişdir. XIII əsrdə İzzəddin Həsənoğlunun əldə olan iki lirik şeri Azərbaycan dilində yaranmış poetik nümunələrdən sayılır. Azərbaycan bədii-ədəbi dili Qazi Bürhanəddinin şeirlərində, Yusif Məddahın "Vərqa və Gülşa" poemasında, "Əhməd Hərami" dastanında və s. əsərlərdə ifadəliliyi, səlisliyi və rəvanlığı ilə diqqəti cəlb edir.

Zülfüqar Şirvani (1192-1295) və Hümam Təbrizi (1238-1314) fars və ərəb dillərində, İbrahim Urməvi (1228-1293) və Nəcməddin Tiflisi ərəb dilində yazıb-yaratmışlar. Bu şairlərin poeziyası bədii dəyəri ilə

bərabər mütərəqqi ictimai-siyasi məzmunu ilədə seçilir. Mahmud Şəbüstərinin (1287–1320) və Əvhədi Marağayinin (1274–1388) əsərlərində təsəvvüf və fəlsəfə məsələləri xüsusi qoyulmuşdur.

Sədəddin Mahmud Əbdülkərim oğlu Şəbüstəri Təbrizi, özünün xəbər verdiyi kimi, Misir, Şam və Hicaz ölkələrinə səfər etmiş, kənd-bəkənd, şəhərbəşəhər gəzmiş, hər yerdə alimlər və şeyxlərlə görüşmüş, elmi axtarışlarda olmuşdur.

Mütəfəkkir sufizmə və onun fəlsəfəsinə aid “Dünyaların ağasını dərk etməyə dair yəqinliyin həqiqəti” (“Haqq əl-yəqin fi-mərifət Rəbb əl-aləmin”), “Həqiqət axtaranların güzgüsü” (“Mirat əl-mühəqqiqin”) əsərlərini nəsrilə, “Sırr gülşəni” (“Gülşən-e raz”) və “Sədət kitabı” (“Sədət-namə”) əsərlərini nəzmlə yazmışdır.

Mahmud Şəbüstərinin 1317-ci ildə qələmə aldığı “Sırr gülşəni” kitabında başlıca ideya varlığın vəhdətinin panteistcəsinə izahıdır. Mütəfəkkir Şərq peripatetiklərinin emanasiya nəzəriyyəsinin kreasionizmə müxalif olması üzərinə gəlmədən mövcudatın mərtəbəli quruluşunu Quran surələrinə nisbətdə nəzərdən keçirir. “Bütün aləm Haqq-taalanın kitabıdır” deyən şair aksidensiyanı hallanmaya, substansiyanı hərflərə, mərtəbələri isə ayələrə və durğuya bənzədir. Onun fikrincə, hər bir aləm xüsusi surədir, biri “Fatihə”, digəri “İxlas”dır.

Mahmud Şəbüstəri Quran ayələri ilə mövcudatın mərtəbələri arasında müqayisə aparıb, birinci ayəni universal əqlə, “İşiq” ayəsinə universal nəfsə, “Ərş”i əhatəedici göyə, “Kürsi”ni ulduzlar göyünə, “Fatihə” surəsinə (“əs-Səb əl-məsani”) qalan yeddi göyə müvafiq götürür.

Mütəfəkkir dörd ünsürdə (torpaq, su, hava və odda) ayələrin aşkar olduğunu, onlardan törənmişlərdə (mineral, bitki və heyvanda) isə ayələri saymağın çətinliyini deyir. Burada insan nəfsinin mövcudatın sonunda meydana gəlməsi Quranın “İnsan” (“ən-Nas”) surəsinin axıncı olması ilə əlaqələndirilir.

Mahmud Şəbüstəri insan nəfsini universal nəfs ilə bir tutub, onu bütün aləmə şamil edir, “insanın cahan, cahanın da insan olmasını” söyləyir. Mütəfəkkir bu vəhdəti dialektik tərzdə belə bəyan edir:

Sən haman cəmsən ki, təkin özüsən,
Sən haman təksən ki, cəmin özüsən.
Bu sirri o adam anlayar, bilər,
Cüzdən küllə sarı eyləyər səfər.

Bütün bu mühakimələri ilə bərabər “Mən Haqqam” deyən şair son nəticədə Allah, İnsan və Aləmi vəhdətdə, eyniyyətdə görür.

Mahmud Şəbüstəri sufi sələfləri kimi, varlığın idrakında zahiri cəhətləri qavramağı şəriətə, daxili cəhətləri dərk etməyi isə həqiqətə bağlayır. Deməli, həqiqəti bilmək, haqqa çatmaq üçün şəriət ilə həqiqət arasındakı yolu (təriqəti) qət etmək lazımdır.

Şeyx Rükəddin Əhməd Marağayi Marağada anadan olmuş, İrani və ərəb ölkələrini gəzmiş, iyirmi ilədək İsfahanda yaşamışdır. Sufi şairi Əbuhamid Əvhədəddin Kirmanidən (...-1236) təhsil almış və onun şərəfinə Əvhədi təxəllüsünü götürmüşdür.

Əvhədi Marağayi Sədrəddin Konəvinin də dərslərində iştirak etmiş, İbn Ərəbinin “Hikmətlərin əsas mənaları” (“Füsus əl-hikəm”) əsərini onun yanında mütaliə etmişdir. Şairin on beş min beyt qəsidə, qəzəl, qitə və tərcibəndlərdən ibarət divanı, iki poeması vardır. O, “On məktub” (“Dəhnamə”) poemasını 1306-cı ildə, “Cəmşid camı” (“Cam-e cəm”) poemasını 1332-ci ildə tamamlamışdır.

Əvhədi Marağayini varlıq və idrak məsələləri dərinədən düşündürmüşdür. Bu, “Cəmşid camı” poeməsindəki bədii suallardan da aydın görünür:

Bu yer ki, üstündə salmışan məskən
Nədir, heç özünə demisənmi sən?
Əsli haradandır, nədir bu qayda?
Var idi, ya yoxdan o oldu peyda?..

Bütün bu suallardan sonra deyilir:

Bunu sən bilərsən elm ilə ancaq,
Elmsiz nəfs, axı nə bacaracaq?

Əvhədi Marağayinin yaradıcılığında ictimai-siyasi, etik-əxlaqi məsələlər daha geniş yer tutur. Şair ölkənin firavanlığı, rəiyyətin xoşbəxt yaşaması üçün şah və vəzirin ədalətli olmasını ümdə şərt sayır. Qeyd etmək lazımdır ki, XIII-XIV əsrlərdə mütəfəkkirlər – Siracəddin Urməvi, Nəsirəddin Tusi və b. ictimai-siyasi mövzuda danışanda diqqəti ilk növbədə məhz ədalət məsələsinə yönəlmişlər. Onların fikrincə, xalqa pislik edənin özü pisləyə məruz qalar. Hümam Təbrizi yazırdı:

Kim ki xalqın canını daim çalar bir gürzətək
Bir zərbə ilə tez çəkər dövrən özü ondan damar.
Daimi dövlət nədir? Ərz eyləyim: ədlü kərəm
Bəxtiyar kəsdən qalar ancaq bu işlər yadigar.

Əvhədi Marağayi pisliyin mayasını pisləkdə, yaxşılığı ağıllı yaxşılıqda gördüdü:

İnciklik olmasa, üsyan da olmaz,
İnsan incidəndə iman da olmaz.
Elm öyrən, yaxşılıq toxumu səp sən,
Elə et yaxşı da meyvə dərəsən.

Əvhədi Marağayi ömrü sərxoşluqda və tiryək huşyarlığında keçirənləri kəskin tənqid etmişdir. Həyatı mənalı başa vurmağı Nəcməddin Əbülbəqa Tiflisi də tövsiyə edir: “Bu yuxu müddətindən istifadə et, sənin günün qonaqdır. Hazırkı ömrün fürsətini əldən vermə, vaxt son həddir. Bu anları itirmə, itki heyifdir. Gələcəyi də indini də, harada olmağı da, necə olmağı da hesaba al”.

Fəqih-mütəəllimlər

XIII-XIV əsrlərdə sünni hüquq məktəblərinin Azərbaycanın müxtəlif yerlərində nümayəndələri vardı. Həmdulla Qəzvini Marağada yaşayanların çoxunun hənəfilik məzhəbinə, naxçıvanlıların şafii məzhəbinə mənsub olduğunu xəbər verir. Sünni hüquq məktəblərindən Azərbaycanda daha geniş yayılanı şafilik idi. Onun görkəmli nümayəndələrindən Əminəddin Müzəffər Əbülkeyir oğlu Təbrizi Varani (1163-1224) hüquqşünas alim, ilahiyyatçı və filosofdur. O, Mosulda Əbülmuşəffər Məhəmməddən, Bağdadda Əbülqasim ibn Fəzlandan və başqalarından təhsil almış, bir müddət Nizamiyyə mədrəsəsində işləmişdir. Azərbaycan alimi sonra Misirə getmiş, Nasiriyyə mədrəsəsində dərs demiş, oradan qayıdıb Şirazda vəfat etmişdir.

Əminəddin Təbrizi üç cildə ibarət “İncilər boyunbağısı” (“Simt əl-fəraid”), iki cildə ibarət “Məsələlərin səlisi” (“Səbt əl-məsail”) kimi əsərlər yazmışdır. Mütəfəkkir müsəlman Şərqi ölkələrində Əbu-İshaq Şirazi Firuzabadidən sonra ən böyük hüquqşünas ilahiyyatçılar olan Əbuhamid Məhəmməd Qəzalinin “Yığıcam” (“Vəciz”) traktatını xülasə və Fəxrəddin Razinin müsəlman hüququnun əsaslarına aid

“Məhsul” traktatını ixtisar etmişdir. Onlardan birincisi “Xülasə” (“əl-Müxtəsər”), ikincisi “Təhsisat” (“ət-Tənqihat”) adlanır.

Əbülmənaqib Mahmud Əhməd oğlu Zəncani (1177-1258) də şafii idi. O, əslən Zəncan şəhərindən olub, Bağdadda yaşamışdır. İbn Nəccar (1162-1245) yazır: Əbülmənaqib Zəncani “məzhəb, xilaf və üsulda mahir olmuş, Nizamiyyə mədrəsəsində dərs demiş, oradan çıxdıqdan sonra Müstənsiriyyə mədrəsəsində müəllim işləmişdir... O, Nasir li-Dinillahın yanında rüsxətlə hədis öyrənmişdir”. Şəmsəddin Zəhəbi Türkməni (1274-1348) Əbülmənaqib Zəncanini “elm dəryası” adlandırır, onun əsərləri olduğunu qeyd etmişdir. Mütəfəkkirin yaradıcılığı barədə məlumat verənlər onun Qurani təfsir etdiyini, Əbunəsr İsmayıl Cövhərinin (...-1005) dilçiliyə dair “Düzgün olanlar” (“əs-Sihah”) kitabı əsasında “Düzgün olanlar” (“əs-Sihah”) kitabı əsasında “Düzgün olanların islahına dair ruhlarnın gəzintisi” (“Tərvih əl-ərvah fi təhzi əs-Sihah”) xülasəsini yazdığını qeyd edirlər. Əbülmənaqib Zəncaninin “İkinci dərəcəli məsələləri əsaslar üzrə üzə çıxarmaq” (“Təxric əl-fürü əla-üsul”) kitabı 1961-ci ildə Dəməşq universitetində çap edilmişdir.

Şafii məzhəbi üzrə azərbaycanlı fəqihlərdən, Fəxrəddin Razinin şagirdləri olmuş Zəki Beyləqani, Tacəddin Urməvi və Şəmsəddin Xoylu bütün müsəlman Şərqi ölkələrində məşhur idilər.

Əbuəhməd Zəki Həsən oğlu Beyləqani (1186-1277) əqli elmləri dərindən bilən fəqih-mütəkəllim və münazir idi. O, 1238-ci ildə tacir sifəti ilə Dəməşqə getmiş, sonra İsgəndəriyyə və Ədən şəhərlərinə yollanmışlar. Alim uzun müddət Yəməndə dərs demiş, orada vəfat etmişdir.

Tacəddin Məhəmməd Hüseyn oğlu Urməvi Bağdadda yaşamış, Şərəfiyyə mədrəsəsində dərs demişdir, Zəkəriyyə Qəzvini xəbər verir ki, o zəmanəsində üsulu, fihi, hikməti (fəlsəfəni) və ədəbiyyatı bilməkdə misilsiz idi. Tacəddin Urməvi 1254-cü ildə 80 yaşında vəfat etmişdir. Onun yaradıcılığında mühüm yer tutan, 1219-cu ildə tamamlandığı “Məhsul”dan hasil edilən kitab” (“Kitab əl-hasil min “əl-Məhsul”) Fəxrəddin Razinin fiqhın əsaslarına dair “Məhsul” əsəri əsasında yazılmışdır. Bu traktatın əlyazması Qahirədə Xədiviyyə kitabxanasında saxlanılır. Tacəddin Urməvi tərcüməçilik ilə də məşğul olmuş, 1228-ci ildə Dəməşqdə Fəxrəddin Razinin məntiqə və fəlsəfəyə aid “İlahi həqiqətlərə dair Kəmaləddin traktatı” (“ər-Risələt

əl-Kəmalıyyə fi-l-həqaiq əl-ilahiyyə”) əsərini fars dilindən ərəbcəyə çevirmişdir.

Şəmsəddin Əbülabbas Əhməd Xəlil oğlu Xoylu 1187-ci ilin dekabr ayında Xoy şəhərində doğulmuş, görkəmli alimlərdən dini və dünyəvi elmləri mükəmməl öyrənmişdir. Mütəfəkkir monqolların hücumu zamanı Şama getmiş, geniş biliyi ilə sultan İsa ibn Məlik Adilin dərin rəğbətini qazanmışdır. O, Dəməşqdə Adiliyyə və Dimağiyyə mədrəsələrində dərs demiş, bir çox məşhur alimlərin müəllimi olmuşdur.

Şəmsəddin Xoylu Şamda Cəmaləddin Misridən sonra baş qazi vəzifəsini tutmuşdur. Azərbaycan alimi 2 mart 1240-cı ildə vəfat etmiş və Dəməşq yaxınlığında Qasiyun dağının ətəyində dəfn olunmuşdur.

Şəmsəddin Xoylu dilçi, ədəbiyyatşünas, fəqih, mütəkəllim, filosof və təbib kimi tanınmışdır. Zəkəriyyə Qəzvini xəbər verir ki, o, şəri və əqli elmlərə dair gözəl əsərlər yazmışdır. Mütəfəkkirin öz şagirdi İbn Əbi Useybiə isə yazır: “O, hikmət elmlərində zəmanəsinin yeganəsi, şəriət işlərində öz vaxtının görkəmli alimi, tibbin əsaslarının bilicisi idi”. Cəmaləddin Əsnəvi (1305-1370) də bu fikri təsdiq edir: “O, kəlam, fəlsəfə və tibb elmlərində mütəxəssis, yetkin alim idi”. Öz müasiri Əbu Şamə (1199-1266), Şəmsəddin Əhməd Xəlil oğlunu ərəb dilçiliyinin banisi Xəlil Əhməd oğlu (712-778) ilə bərabər tutmuşdur. “Elmlərin mənbələri” (“Yənabi əl-ülum”), “Üsula dair kitab” (“Kitab fi-l-üsul”), “Nəhv kitabı” (“Kitab fi-n-nəhv”), “Hikmətli rəmzləri əhatə edən kitabı” (“Kitab yeştəmilu əla rümuz hikmiyyə”) mütəfəkkirin başlıca əsərləridir.

Şəmsəddin Xoylunun oğlu Şihabəddin Məhəmməd 1229-cu ilin avqust ayında Dəməşqdə anadan olmuşdur. On bir yaşında ikən atası ölən Şihabəddin Məhəmməd zəhmətə qatlaşmış, öz istedadı və çalışqanlığı sayəsində elmi biliklərə dərinlən yiyələne bilmişdir. O, Adiliyyə mədrəsəsində təhsil almış, habelə Ömər ibn Kərəm, Əbuhəfs Sührəvərdi və başqalarının mühazirələrini dinləmişdir. Şihabəddin Xoylu böyük alim kimi tanındığı bir vaxtda – 1258-ci ildə Qüdsün, sonralar isə Hələbin və Misirin qazisi olmuş, eyni zamanda müəllimlik etmişdir. Azərbaycan mütəfəkkiri axırda Dəməşqə qayıdaraq, orada da qazi vəzifəsini tutmaqla bərabər, tədris işlərində fəal xidmət göstərmiş, Adiliyyə, Qəzaliyyə və Dimağiyyə mədrəsələrində dərs demişdir.

Tarixçi İbn Şəddadın (...-1285) Dimağiyyə mədrəsəsi ilə əlaqədar belə bir məlumatı maraqlıdır ki, “burada əvvəlcə məşhur baş qazi

Şəmsəddin Xoylu, sonra Müvəffəqəddin Xoylu., sonra baş qazi Şəmsəddin Xoylunun oğlu Şihabəddin Xoylu, sonra Kəmaləddin Tiflisi, sonra İmadəddin İbn Yunus... dərs demişlər”.

Şihabəddin Xoylu 19 avqust 1294-cü ildə vəfat etmiş, atasının yanında dəfn olunmuşdur.

Şihabəddin Xoylu iyirmi fənni əhatə edən böyük bir kitabın, eləcə də “Təlimlərin sahələri” (“Əqalim ət-təlim”), “Cəbr və müqabil” (“əl-Cəbr və-l-müqabələ”), “Kosmoqrafiya” (“əl-Heyə”), “Vərəsəlik hüququ” (“əl-Fəraid”), “Əruz” (əl-Arud”) kimi müxtəlif mövzulu əsərlərin müəllifidir.

Mənbələrdə Müslihəddin Əbülfəth Musa İbn Əmirhac Məhəmməd Təbrizi (1270-1336) hənəfi fəqih kimi təqdim edilir. Zeynəddin Qasim ibn Qütlubuğanın (...-1474) hənəfilərin təbəqələrinə dair “Tərcümeyi-halların tacı” (“Tac ət-təracim”) kitabında “fəzilətli imam” adlandırılan Azərbaycan aliminə xüsusi başlıq ayrılmışdır. Burada İbn Əmirhac Təbrizinin 1310-cu ildə Dəməşqə getdiyi, arada vətəninə qayıtdığı, sonra 1325-ci ildə yenidən Dəməşqə və oradan Qahirəyə səfər etdiyi göstərilir. Alim Hicaza gedən yolda Bəni Salim vadisində vəfat etmişdir. İbn Əmirhac Təbrizi Müzəffərəddin Əhməd Bağdadinin (...-1295) fiqhın əsaslarına dair “Bədii (“əl-Bədii”) kitabını şərh edib, öz əsərini “İncə” (“ər-Rəfi”) adlandırmışdır. Zeynəddin Qütlubuğa iki cildən ibarət həmin şərhin müəllif nüsxəsini gördüyünü bildirir.

Peripatetik filosoflar

XIII-XIV əsrlərdə müsəlman ölkələri xalqlarının fəlsəfi fikrində aparıcı qüvvə yenə də peripatetiklər idi. Fəlsəfi fənlərin fəal təbliğatçılarından Mosulda İbn Yunus, Bağdadda Əbdüllətif Bağdadi, Dəməşqdə Şəmsəddin Xosrovşahi o dövrdə müsəlman Şərqi ölkələrində, o cümlədən Azərbaycanda peşəkar filosofların yetişməsində böyük xidmət göstərmişlər.

Kəmaləddin Musa ibn Yunus (1156-1242) Mosulda atasından, Bağdadda Nizamiyyə mədrəsəsində Azərbaycan alimi Məhəmməd Hibbətulla oğlu Səlməsindən təhsil almış, tədris işləri və elmi yaradıcılıqla məşğul olmuşdur. İbn Yunus Əsirəddin Əbhəri, Siracəddin Urməvi, Nəsirəddin Tusi və dövrün digər təbiətşünas filosoflarının müəllimidir. Heç bir dini təəssübkeşliyə yol verməyən alimin məşğələlərində təkçə müsəlmanlar deyil, xristianlar və yəhudilər də iştirak etmişlər. İbn əl-İbri (1226-1286) xəbər verir ki, asuri və latın dillərini

mükəmməl bilən intakiyalı Saziri Yəqubi Şərq peripatetiklərindən Farabi və İbn Sinanın əsərlərini, habelə tibbə, riyaziyyata və ümumiyyətlə, təbiətşünaslığa dair kitabları Mosulda İbn Yunusun yanında mütaliə edib öz vətəninə qayıtmışdır.

İbn Yunusun məntiq, fəlsəfə və riyaziyyata dair bir sıra əsərləri vardır.

Müvəffəqəddin Əbdüllətif ibn Yusif Bağdadi (1162-1231) fəlsəfəni İbn Sinanın “Nicat”, “Şəfa” və Bəhmənyarın “Təhsil” kitablarından öyrəndiyini yazırdı. Alimin yaradıcılığı və müəllimlik fəaliyyəti də əsas etibarilə peripatetik fənlərin təbliğinə yönəlmişdi. İbn Əbu Useybiə yazır ki, Əbdüllətif Bağdadinin yanında əmim həmçinin Aristotelin kitablarını öyrənirdi. O, həmin kitablara çox diqqətli və onların mənalərini anlamaqda fəhmli idi.

Şəmsəddin Əbdülhəmid ibn İsa Xosrovşahi (1184-1252) Təbrizin Xosrovşah kəndində anadan olmuşdur. O, Müəyyəd Tusidən hədis dinləmiş, Fəxrəddin Razidən fiqh, kəlam və fəlsəfə öyrənmiş, bir mənbədə deyildiyi kimi, “çoxlu elmlərdə mahir olmuşdur”, fəlsəfə sahəsində böyük nüfuz qazanmışdır. Şəmsəddin Xosrovşahi 1209-cu ildən sonra Şama getmiş, orada dərs demişdir. Müasirləri mütəfəkkirin elmi yaradıcılığını və müəllimlik fəaliyyətini yüksək qiymətləndirmişlər. Öz şagirdi İbn Əbi Useybiə onu “alimlərin başçısı, filosofların ağası, ənam nümunəsi, islamın şərəfi” adlandıraraq yazırdı: “O, fəlsəfi elmlərdə seçilmiş, tibbin əsaslarını işləyib hazırlamış, şəriət işlərini mükəmməl bilmiş, özündə ləyaqət və fəziləti cəmləşdirmişdi”, İbn Əbi Useybiə Şəmsəddin Xosrovşahi ilə ilk görüşünü belə xatırlayır: “O, Dəməşqdə gələndə gördüm, onu xoşsifət, məlahətli danışan, güclü zəkali, elmləri dərinləndirən bilən gördüm”. Azərbaycan filosofu haqqında belə yüksək rəyləri başqa müəlliflər də söyləmişlər. Dəməşqdə hacib işləyən Nəcib Misri Kərək hakimi Nasir ibn Məlik Müəzzəm ibn Adil barədə demişdir: hakim “Şəmsəddin Xosrovşahinin yanına gedir, orada Şeyx Əbuəli İbn Sinanın “Fəlsəfənin əsasları” (“Üyun əlhikmə”) kitabını mütaliə edirmiş”. O, Xosrovşahinin mənzili yerləşən məhəllənin başına çatanda özü ilə olan məiyyəyə və məmlüklərə dayanmaq işarəsi vermiş. Hakim minikdən düşərək dəsmala sarınmış kitabı qoltuğuna vurub, filosofun qapısına gəlir, qapını döyür, açılanda içəri keçirmiş. O, filosofun yanında mütaliə edir, onu maraqlandıran məsələləri soruşmuş, ayağa qalxıb gedəndə şeyxin onu ötürməsinə

razi olmurmuş. Mənbələrdə Sədidəddin ibn Yəqub ibn Səqləb haqqında da deyilir: “O, Kərəkdə Şəmsəddin Xosrovşahinin yanında fəlsəfi elmlərdən çoxunu mütaliə etmişdi”.

Şəmsəddin Xosrovşahi 1254-cü ilin noyabr-dekabr ayları arasında Dəməşqdə vəfat etmiş, Qasiyun dağının ətəyində dəfn olunmuşdur. Mütəfəkkirin vəfatı münasibətilə müasirləri dərinədən kədərlənmiş,

Şeyx Erbili və Nəcməddin Ləbbudi onun şərəfinə mərsiyə yazmışlar. Şəmsəddin Xosrovşahinin əsərləri fəlsəfə, məntiq, kəlam və fiqh məsələlərinə həsr edilmişdir. Onlardan Əbuishaq Şirazinin şafilik məzhəbi üzrə fiqhə dair “Düzəliş edilmiş kitabın xülasəsi” (“Müxtəsər kitab əl-Müznəb”), “İbn Sinanın “Şəfa” kitabının xülasəsi” (“Müxtəsər kitab əş-Şifa”), Fəxrəddin Razinin “Ayələr və bəyanatlar kitabının tamamlanması” (“Tətimmət kitab əl-Ayat və-l-bəyyinat”), “İbn Sinanın məqalələrinin xülasəsi” (“Müxtəsər məqalat İbn Sina”) və b. traktatlar haqqında orta əsr mənbələrində məlumat verilmişdir.

Əsirəddin Müfəzzəl Ömər oğlu Əbhəri (...-1265) “Fəlsəfənin yol göstəriciliyi” (“Hidayət əl-hikmə”), “Kateqoriyalara giriş” (“İsağuci”), “Kosmoqrafiyaya dair xülasə” (“Müxtəsər fi elm əl-heyə”), “Astrolyabiyaya dair traktat” (“Risalət əl-əstürlab) və s. əsərlərin müəllifidir. “Fəlsəfənin yol göstəriciliyi” kitabı məntiq, təbiyyat və metafizikadan ibarətdir. Əsirəddin Əbhərinin əsərlərini sonrakı əsrlərdə görkəmli filosoflar şərh etmişlər.

XIII-XIV əsrlərdə məntiq, metafizika və təbiyyat məsələləri Nəcməddin Naxçıvani, Əfzələddin Xunəci, Siracəddin Urməvi, Nəsirəddin Tusi, Səfiəddin Hindi Urməvi və başqalarının yaradıcılığında geniş və dərinədən işıqlandırılmışdır.

Nəcməddin Əhməd Əbubəkr oğlu Naxçıvani Yaxın və Orta Şərq ölkələrində tanınmış Azərbaycan filosoflarındanıdır. O, təhsilini Naxçıvan şəhərində almış, elmin bütün sahələrini mükəmməl öyrənmişdir. İbn əl-İbri Nəcməddin Naxçıvani haqqında yazırdı: “O, böyük fəzilət sahibi, dəqiq elmlərin dərinədən bilicisi idi. Öz vətəninə fəlsəfə ilə məşğul olurdu”. Nəcməddin Naxçıvani dogma yurdunu, çox güman ki, siyasi şərait üzündən tərk etməli olmuşdur: “O, ölkələri səyahətə çıxdı, xeyli gəzib-dolaşdı, axırda Kiçik Asiyaya daxil oldu, böyük mənəblər tutdu”. Bir müddət Əmir Cəlaləddin Qaratayın vəziri işləmiş filosof yuxarı dairələrdəki haqsızlığın, ədalətsizliyin bilavasitə şahidi olduqda ətrafında baş verən bu ictimai-siyasi hadisələrə biganə

qala bilmir, etiraz əlaməti olaraq saray həyatını tərk edir. İbn əl-İbri bu münasibətlə yazır: “Sonra idarəçilik narahatlığı və əzab-əziyyətləri onu bezikdirdi. Oradan Suriyaya yola düşdü”.

Nəcməddin Naxçıvani Hələb şəhərində ömrünün son çağlarında güşənişin olmuşdur. Deyilənə görə, o, evdən heç yana çıxmır, ancaq dostları ona baş çəkirmiş. Filosofun 1253-cü ildən sonra vəfat etdiyini yazırlar.

Nəcməddin Naxçıvaninin elmi və fəlsəfi yaradıcılığı orta əsr müəllifləri tərəfindən yüksək qiymətləndirilmişdir. İbn Bibi onu “bütün elmlərdə və fənlərdə dalğalı dənizə və yağışlı buluda” bənzətmiş, dini və dünyəvi elmləri özündə topladığını qeyd etmişdir. Nəcməddin Naxçıvani peripatetik fəlsəfənin problemlərini dərinlən araşdırmış, məntiq və təbiətşünaslığa böyük əhəmiyyət vermişdir. Bununla belə, o, ardıcıl aristotelçi olmamışdır. Azərbaycan filosofu ərəbdilli peripatetizmin, onun görkəmli nümayəndəsi İbn Sinanın əsərlərinin fəal təbliğatçılarından sayılmasına baxmayaraq, bir sıra doktrinaları tənqidi planda nəzərdən keçirmişdir.

Nəcməddin Naxçıvani İbn Sinanın “Tibb qanunu” və “İşarələr və qeydlər” kitablarına şərhlər yazmışdır. Filosofa məxsus “Məntiqin məğzi və fəlsəfənin xülasəsi” (“Lübab əl-məntiq və xülasət əl-hikmə”) əsərinin üzünü İbn Kəmmunə İsraili (...-1284) köçürmüşdür. İbn Kəmmunə həmçinin Nəcməddin Naxçıvaninin “İşarələr və qeydlər” kitabında qaydaların pozulması, “Şəfa” və “Nicat” kitabları üzərindən örtüyün götürülməsi” traktatını xülasə etmişdir. O, burada peripatetik fəlsəfə ilə ona qarşı yönəldilmiş tənqidi ideyaları barışdırmağa çalışmışdır. Mübahisə doğuran mürəkkəb fəlsəfi məsələlərdən biri nəfsə dair idi. İnsanın məhvindən sonra nəfsin yaşamasına inanan Nəcməddin Naxçıvani Şərq peripatetiklərinin əksinə olaraq, mənbələrdə deyildiyi kimi, “tənasüx təliminə güclü meyil göstərirdi”. Nəcməddin Naxçıvani İbn Sinanın əsərlərini ortodoksal islam mövqeyindən təftiş etməmiş, əksinə, hakim ideologiyanın prinsiplərinə heç də uyğun gəlməyən bir təlimi – tənasüxü qəbul etməklə peripatetiklərə tənqidi yanaşmışdır.

Əfzələddin Məhəmməd Namavər oğlu Xunəci (1194-1248) və Siracəddin Mahmud Əbubəkr oğlu Urməvi (1198-1283) öz həyat yollarına, ictimai-siyasi fəaliyyətlərinə görə bir-birinə çox yaxındır. Hər iki filosof ardıcıl Şərq peripatetizmi mövqeyində duraraq, məntiq və təbiətşünaslığa dair qiymətli əsərlər yazmış, elmi-fəlsəfi fikrin inkişafında böyük əmək sərf etmişdir.

Nəsirəddin Məhəmməd Tusinin xidməti xüsusi qeyd edilməlidir. O, orta əsrlərdə böyük ensiklopediyaçı alim, görkəmli filosof kimi şöhrət tapmışdır. Müasirləri və sonrakı müəlliflər Şərq mədəniyyətinin, elmi-fəlsəfi fikrinin inkişafında onun misilsiz rolu olduğunu söyləmişlər. Marağada Nəsirəddin Tusidən təhsil almış alimlərdən Nəcməddin Katibi Qəzvini, İbn Kəmmunə İsraili və Qütbəddin Şirazi fəlsəfənin bütün sahələrinə dair sanballı əsərlərin müəllifidir. Nəcməddin Əli ibn Ömər Katibi Qəzvini (1203-1277) “Şəmsəddin traktatı” (“ər-Risələt əş-şəmsiyyə”), “Həqiqətlərin açılmasında incəlikləri ehtiva edən” (“Cami əd-dəqaiq fi kəşf əl-həqaiq”), “Mahiyyət hikməti” (“Hikmət əl-ayn”) və s. əsərlər yazmış, Əfzələddin Xunəcinin “Fikirlərin qaranlıq yerlərində sirlərin açılması” kitabını şərh etmişdir. O, bu şərhdə Şihabəddin Marağinin məntiqə dair “Dialektika” traktatından da geniş istifadə etmişdir.

Nəsirəddin Tusi kimi, şagirdləri də işraqiliklə maraqlanmışlar. Qütbəddin Şirazi və İbn Kəmmunə İsraili Şihabəddin Sührəvərdinin əsərlərinə dəyərli şərhlər yazmış, işraqilik fəlsəfəsini təbliğ etmişlər.

Siracəddin Urməvinin bilavasitə şagirdlərindən Səfiəddin Məhəmməd Əbdürrəhim oğlu Hindi Urməvi daha çox məşhurdur. O, 1351-ci ildə Hindistanda təvəllüd tapmış, Yaxın və Orta Şərqlin bir sıra şəhərlərini gəzmişdir. Mütəfəkkir Yəməndə, Misirdə və b. ölkələrdə olduqdan sonra Kiçik Asiyada qərar tutmuş, Konya və Sivas şəhərlərində yaşamışdır. Səfiəddin Urməvi Kiçik Asiyada Siracəddin Urməvidən başqa alimlərin də yanında təhsil almış, elmin müxtəlif sahələrini öyrənmişdir. O, 1286-cı ildə Dəməşqə köçüb, ömrünün axırına qədər orada Zahiryyə və Atabəkiyyə mədrəsələrində dərs demişdir. Səfiəddin Hindi Urməvi “Üsul elminə çatmağın sonu” (“Nihayət əl-vüsul ilə elm əl-üsul”), “Üstün” (“əl-Faiq”), “Kəlam elmində diqqəti cəlb edən şeylərin mahiyyəti” (Zübdət əl-məalim fi elm əl-kəlam), “Nəfsə dair traktat” (“ər-Risələ ən-nəfsiyyə”) və başqa əsərlər yazmışdır.

***Mütəkəllimlər ilə
filosoflar arasında
münasibət***

XIII-XIV əsrlərdə yaşamış fəqih-mütəkəllimlərdən bəziləri öz yaradıcılığında fəlsəfəyə müəyyən yer verdikləri kimi, filosoflardan bəziləri də sxolastikaya meyilli olmuşlar. Peripatetik filosofların yaradıcılığında fiqhə dair traktatlara da rast gəlinir. Bu, onların dövlət-hüquq işlərində çalışmaları ilə əlaqədardır. XIII-XIV əsrlərdə yaşamış bir sıra azərbaycanlı peripatetik filosoflar eyni zamanda qazi vəzifəsində işləmişlər.

Yaradıcılığı universal səciyyə daşıyan filosoflardan biri Şəmsəddin Məhəmməd Müzəffər oğlu Xətib Xalxalidir. Cəmaləddin Əsnəvi onu “nəqli və əqli elmlər sahəsində başçı”, “çoxlu məşhur əsərlərin müəllifi” kimi təqdim edərək göstərir ki, “o, məntiqə dair də əsər yazmışdır”. Bu fikri İbn əl-İmad Hənbəli təsdiqləyir. Hacı Xəlifə (1608-1670) “Kitabların və fənlərin adlarına dair zənlərin açılması” (“Kəşf əz-zünun ən əsami əl-kütüb val-l-fünun”) kitabında onun “Məntiqə dair qəsidə” (“Qəsidə fi-l-məntiq”) əsərinin adını çəkir. Mənbələrdə Şəmsəddin Xalxalinin qrammatikaya, hədisə və fiqhə dair bir neçə traktatı haqqında məlumat verilir. O, Hüseyn ibn Məsud Bəğəvinin (...-1122) “Sünnə çıraqları” (“Məsabih əs-sünnə”) və Siracəddin Yusif Səkakinin (...-1209) “Elmlərin açarı” (“Miftah əl-ülum”) əsərlərinə şərhlər yazmışdır.

Alimlərdən Tacəddin Əli Abdulla oğlu Ərdəbili Təbrizi təxminən 1278-ci ildə Ərdəbildə anadan olmuş, uzun müddət Təbrizdə yaşamışdır. O, Qütbəddin Şirazi, Bürhanəddin Abdulla, Siracəddin Ərdəbili, Əlaəddin Xarəzmi, Cəmaləddin Şirazi, Fəxrəddin Carberdi və dövrün digər görkəmli alimlərindən fəlsəfə, məntiq, hesab, həndəsə, fiqh, hədis kimi fənləri öyrənmiş, dini və dünyəvi elmlərə dair bir sıra əsərlər yazmışdır. Tacəddin Təbrizi müsəlman Şərqi böyük şəhərlərini gəzmiş, nəhayət, gedib Qahirədə müəllim işləmişdir. Alim 1346-cı il yanvarın 11-də vəfat etmişdir.

Çoxcəhətli yaradıcılıq yolu keçmiş mütəfəkkirlərdən biri də Şərəfəddin Maraği (1327-1386) idi. Əbdülhəyy İbn əl-İmad Hənbəli onun haqqında yazır: “Şərəfəddin Əli Əbdülqadir oğlu Maraği Sufi öz ölkəsində təhsil alıb, fiqh, üsul, tibb, nücum elmləri üzrə mahir olmuş, əqli elmlərdə yüksəlmişdir. Cəmaləddin Süyuti demişdir: “O, əqli elmlərdə fəzilət sahibi idi. Üsula dair “əl-Kəşşaf”, “əl-Minhac” kitablarını oxumuşdu. Tibbi və nücumu gözəl bilirdi. İfrat mütəzili idi... Tövbə etdi...”

Şərəfəddin Maraği Kiçik Asiyada Sümeysatiyyə və Dəməşqdə Xatun xanəqahlarında sufilik etmişdir.

Mütəkəllimlər ilə filosofların işlətdikləri istilahlər, tədqiq etdikləri mövzular çox vaxt eyni olsa da niyyətlər, məqsədlər başqa-başqa idi. XIV əsrin görkəmli filosofu və sosioloqu İbn Xəldun (1332-1406) haqlı olaraq yazırdı: “Mütəkəllimlər kainata Xalığın varlığını göstərən dəlil nöqtəyi-nəzərindən baxırlar. Filosofun ilahiyyətə (metafizikaya)

baxışı mütləq varlığa baxışdır. Mütəkəllimin varlığa baxışı budur ki, [varlıq] vücuda gətirəni göstərir”. İbn Xəldun peripatetik fəlsəfi istilahları kəlam elminə qatmağı dolaşılıq hesab etmişdir. “Çünki kəlam məsələləri şəriətdən və ehkamları dəlil ilə əsaslandırmaqdan ibarətdir. Bu, gerçəkliyi nəqli (dini) dəlillərlə fərz etdikdən sonra əqli dəlil-sübut axtarmaqdır. Kəlam elminin mövzusunda təbiyyata və ilahiy-yata (metafizikaya) baxış yoxdur”.

Şərq peripatetikləri ortodoksal islam ideoloqlarının – mühəddis (hədisçi) və qatı sünni fəqihlərin, əşərilərin, habelə bəzi mötədil sufilərin tənələrinə daim məruz qalmışlar. İslam ideoloqları peripatetizmin sistemində daxil olan fənləri gah birbaşa din adından küfr elan edir, gah da onları dərinədən öyrənərək yalana çıxarmağa, gözəndə salmağa çalışırdılar. Hənbəli məzhəbinin məşhur nümayəndələri – İbn Səlah Şəhrəzuri (1181-1243), Şərəf Nəvəvi (1233-1277), İbn Təymiyyə (1263-1323), İbn Qəyyim (1292-1350) və başqaları dünyəvi elmləri “mənfur elmlər”, onların tərəfdarlarını isə “kafirələr”, “şeytanlar” adlandırdılar. Qatı sünni fəqihlərə görə, yalnız Quran və hədislər elm sayıla bilərdi. İbn Təymiyyə bütün həmfikirələrinin mövqeyini bəyan edərək yazırdı: “Yalnız Peyğəmbər əleyhissəlamdan irs qalmış elm həqiqi elm adını daşıya bilər. Ondan savayı hər nə varsa, ya faydasızdır, ya da elm adlansa da elm deyildir. Onun faydalı elm olması üçün Məhəmməd əleyhissəlamdan miras qalması labüddür”. İbn Səlah Şəhrəzuri isə göstərirdi ki, fəlsəfə səfehlik və pozğunluq üçün mənbə, çaxnaşma və azğınlıq üçün maya, dönüklük və dinsizlik üçün çıxış yeridir... Məntiqə gəldikdə, o, fəlsəfəyə girişdir, deməli, şərin girişi də şərdir. Onu təlim və tədris etməyə qanunçu icazə verməməlidir.

Bu dövrdə peripatetizmin emanasiya nəzəriyyəsi qızğın müzakirə obyektini idi. Bəhmənyarın öz müəllimi İbn Sinaya verdiyi sualdan doğan “Həqiqi vahiddən yalnız vahid çıxar” müddəası Fəxrəddin Razi, Nəsirəddin Tusi kimi mütəfəkkirləri ciddi düşündürürdü. Nəsirəddin Tusi öz müəllimləri Şəmsəddin Xosrovşahi və Əsirəddin Əbhəriyyə məktubla müraciət edib, bu barədə onların fikirlərini bilmək istəmişdir.

Kreasionizmə qarşı qoyulan emanasiya nəzəriyyəsinə tənqid edərək İbn Təymiyyə yazırdı ki, “Vahiddən heç bir şey çıxmır, əsla heç bir şey törəmir. Ondan heç bir şey törəməmiş, heç bir şey çıxmamışdır. O, hər şeyi məhz xəlq etmişdir”.

Peripatetizmin sistemində ortodoksal islam ideoloqlarının hücumlarına ən çox məruz qalan məntiq idi. O zaman “Məntiqlə məşğul olan zındıqdır” (“Mən təməntəqə təzəndəqə”) ifadəsi zərb-məsəl olmuşdu.

Hənbəli fəqihlərə, fəlsəfi istilahlardan istifadə edən islam sxolastlarına belə mənfə münasibət bəsləyirdilər. İbn Təymiyyə yazırdı: “Fəlsəfəyə meyil edən Əbuhamid Qəzali “onu təsəvvüf və islam ibarələri qəlibində izhar edirdi. Buna görə, islam alimləri onu inkar etmişlər. Hətta ən yaxın dostlarından Əbubəkr İbn əl-Ərəbi demişdir: Şeyximiz Əbuhamid Qəzali filosofların içərisinə girib, sonra çıxmaq istəmiş, bacarmamışdır”. İbn Səlah Şəhrəzuri yazırdı ki, şəriət ehkamlarının öyrənilməsində məntiq istilahlarını işlətmək biabırçı alçaqlıqdır.

İbn Təymiyyə “Məntiqin inkarı” (“Naqd əl-məntiq”) əsərində peripatetik fənləri bir-bir inkar edərkən yazır: “Məntiqə gəldikdə, kim desə ki, o, əlavə borcudur və onu bilməyənün elmlərindən heç birinə inanmaq olmaz, bu söhbət çox cəhətdən son dərəcə qüsurudur”.

Fəxrəddin Razinin İbn Sinanın “İşarələr və qeydlər” kitabına həsr etdiyi şərhə də mütəkəllimlər ilə peripatetiklər arasında gedən ideya ixtilafı öz ifadəsini tapmışdır. Burada İbn Sinanın fəlsəfi müddəaları araşdırılıb aydınlaşdırılması əvəzinə, dolaşdırılıb təkzib edilmişdir. Məhz buna görə, Nəsirəddin Tusi Fəxrəddin Razinin şərhini rədd edərək demişdir: “Bu, şərh yox, təhqirdir”.

İbn Qəyyim Nəsirəddin Tusinin ləqəbi “Nəsir əd-din və-l-millə” (“Dinin və millətin tərəfdarı”) əvəzinə “Nəsir əş-şirk və-l-küfr və-l-ilhad” (“Müşriklilik, küfr və dinsizlik tərəfdarı”) ifadəsini işlədərək, yazırdı: “O, öz kitablarında dünyanın ilkinliyini, axirətin batilliyini, böyük Tanrının bilik, qüdrət, dirilik, eşitmə və görmə sifətlərinin inkarını müdafiə etmişdir. Dinsizlər üçün mədrəsələr tutmuşdu. O, dinsizlərin imamı İbn Sinanın “İşarələr və qeydlər” kitabını Quranın yerinə qoymaq istəmiş, lakin bunu bacarmamışdır. Demişdir: “O, xüsusi adamların Quranıdır, bu isə camaatın Quranıdır”.

Qeyd etmək lazımdır ki, öz dövrü üçün mütərəqqi ictimai-siyasi ideyalar, gözəl əxlaqi fikirlər söyləmiş görkəmli Azərbaycan şairi Xaqani Şirvani də yunan filosoflarına qarşı çıxmışdır. Azərbaycan mütəfəkkiri İbn Səlah Şəhrəzüridən çox əvvəl fəlsəfə terminini qərəzli surətdə səfeh kəlməsinə bağlamışdır.

Sufilikdə panteist məzmun hülulilik, ittihadilik ilə yanaşı, XIV əsrdən etibarən vəhdət əl-vücuda (varlığın vəhdəti) termini ilə də göstərilməyə başlanmışdır. Ortodoksal islam ideoloqları İbn Ərəbini və onun ardıcılarını, habelə İbn Səbin, İbn əl-Fariz və başqa panteist əhval-ruhiyyəli sufileri dindən uzaqlaşmağa ittiham etmişlər. İbn Təymiyyə onları “Xaliqin varlığı ilə məxluqatın varlığı artma, çoxalma və fərqlənmə olmadan eyni bir şeydir” tezisini irəli sürməkdə təqsirləndirdi.

Yaxın və Orta Şərq ölkələrində mövcud fikir cərəyanları arasında kəskin ideya mübarizəsinə baxmayaraq, bir-birinə yaxınlaşma, qarşılıqlı təsirlənmə halları artırdı. Müxtəlif təlimlərin uzlaşdırılması XIII əsrin sonlarından etibarən daha artıq dərəcədə nəzərə çarpır. O dövrdə eyni zamanda həm kəlam, həm peripatetizm, həm işraqilik, həm də sufizm ilə məşğul olan alimlər meydana gəlmişdilər. Məsələn, tarixçi Səlahəddin Xəlil ibn Aybək Səfədi (1296-1362) “Sufi” deyə məşhur Şəmsəddin Məhəmməd Əhməd oğlu Şirvani (...-1300) haqqında yazır ki, o, Şihabiyyə xanəqahının şeyxi, ulduzlar elminin və hüquq normalarının bilicisi idi, fəlsəfəni öyrənir, qalan elmlərlə də maraqlanırdı.

Müsəlman aləmində yaranmış zəngin elmi və fəlsəfi irsin xristian aləminə təsiri XIII-XIV əsrlərdə daha qabarıq şəkildə özünü göstərmişdir. Ərəbdilli filosofların, alimlərin əsərləri orijinalda, habelə latın və yəhudi dillərində Avropa ölkələrində kütləvi yayılırdı. İbn Rüşdün adı Averroes şəklində latınlaşdırılmış, averroizm isə artıq mühüm fəlsəfi cərəyana və təlimə çevrilmişdi. XIII əsrdə Paris universiteti averroizmin mərkəzi sayılırdı. Siqer Brabantski (1240-1284) və onun tərəfdarları Averroesin qızğın təbliğatçıları idi. Averroistləri sıxışdırmaq üçün Foma Akvinalı (1225-1274) 1269-cu ildə iki dəfə Parisə gəlməli olmuşdur. Siqer 1270-ci ildə kilsəyə qarşı 13 tezislə ittiham edilib papa həbsxanasına salınmış və orada öldürülmüşdür. Onun ardıcılardan Hosvin və Boetsin də ömrü beləcə faciə ilə nəticələnmişdi.

XIII-XIV əsrlərdə averroizm həmçinin İtaliya, İngiltərə və Fransada geniş miqyasda yayıla bilməmiş, sonrakı dövrlərdə uzun müddət öz təsirini saxlamışdır. Həm də qeyd etmək lazımdır ki, Avropada ərəbdilli mədəniyyət bütünlükdə Renessans mədəniyyətinin mühüm nəzəri əsası olmuşdur.

ƏFZƏLƏDDİN XUNƏCİ

Həyat və yaradıcılığı

Əfzələddin Məhəmməd Namavər oğlu Xunəci Azərbaycan mədəniyyəti tarixində böyük filosof, görkəmli məntiqçi, mahir təbib, müdrik hüquqşünas kimi şərəfli yer tutur. O, əslən Cənubi Azərbaycanın Xunəc şəhərindəndir. Coğrafiyaçı, səyyah Yaqut Həməvi Xunəcin Marağa ilə Zəncan arasında yerləşdiyini qeyd edib, orada kağız istehsal olduğunu və buna görə onun həm də Kağəzkonən adlandırıldığını xəbər verir.

Əfzələddin Xunəcinin həyatı, əsərləri və yaradıcılıq fəaliyyəti haqqında ən qiymətli ilk mənbə öz şagirdi İbn Əbi Useybiənin “Təbiblər təbəqələri barədə xəbərlərin qaynaqları” (“Uyun əl-ənba fi təbəqat əl-ətibba”) kitabıdır. Ərəb alimi Azərbaycan mütəfəkkirinə dərin rəğbətini ifadə edərək yazır: “Əfzələddin Xunəci bilikli başcıdır, kamil düşünəndir, alimlərin və filosofların cənabıdır, öz zəmanəsinin elm xadimidir”.

Əfzələddin Xunəci haqqında sonrakı müəlliflər – tarixçilər, təzki-rəçilər, filosoflar ən tərifli, ən səmimi sözlərini söyləmişlər. Məxəz-lərdən məlum olur ki, Əfzələddin Əbu Abdulla Məhəmməd Namavər oğlu Xunəci 1194-cü ilin may ayında anadan olmuşdur. İbn əl-İmad Hənbəlinin verdiyi xəbərə görə, Əfzələddin Xunəci ilk təhsilini öz vətəndə almış, orada işləmiş və sonralar başqa ölkələrə çıxıb getmişdir. Azərbaycan filosofu bir çox ölkələr gəzmiş, nəhayət Misirdə yaşamışdır. O, ehramlar diyarında həm dövlət işlərində çalışmış, ictimai-siyasi məsələlərlə məşğul olmuş, həm də yaradıcı alim və möhtərəm müəllim kimi özünü tanıtmışdır. Mütəfəkkir ömrünün son çağlarında Misirin və onun əyalətlərinin baş qazisi vəzifəsini tutmuşdur. Tarixçi Cəlaləddin Süyuti (1445–1505) “Misir və Qahirə xəbərlərinə dair mülahizələrin yaxşısı” (“Hüsn əl-mühadəra fi Misr va-l-Qahira”) kitabında yazır: “O, Şeyx İzzəddin Əbdüssələmdan sonra Misir diyarına qazi təyin edilmişdir”.

Orta əsr müəllifləri Əfzələddin Xunəcinin şəxsi keyfiyyətlərini təqdir etməklə birlikdə onun müəllimlik fəaliyyətini yüksək qiymətləndirmişlər: O, ciddi elmi axtarışda olmuş, dərin bilik əldə etmiş, dünyəvi elmlərdə yetkinləşmiş, zəmanəsinin nadir şəxsiyyəti sayılmışdır. Bu fikir bir sıra mənbələrdə təkidlə irəli sürülür. İbn Əbi Useybiə yazır: “Əfzələddin Əbu Abdulla Məhəmməd Namavər oğlu

Xunəci hikmət (fəlsəfə) elmlərində fərqlənmiş, şəriət işlərini mükəmməl bilmişdir. O, ciddiyyətlə çalışan və çox müaliəli idi”. Mənbələrin verdiyi məlumata görə, Azərbaycan filosofu hüquq məktəblərində şafiiilik təliminin tərəfdarı olmuş, dini-hüquqi məsələlər üzrə fitvalar vermiş, hüquqşünas alimlər məclislərində disputlar aparmışdır.

Tədris işlərində qızgın fəaliyyət göstərmiş Əfzələddin Xunəci Cəmaləddin Əsnəvi (1305-1370) və Əhməd Taşköprizadənin (1495-1559) qeyd etdikləri kimi, Qahirədə Salihiyyə mədrəsəsində və başqa mədrəsələrdə dərs demişdir. O, elmin müxtəlif sahələrində məşğələlər keçirmiş, təbabətdən mühazirələr söyləmişdir. Alim özündən əvvəlki təbiblərin ideyalarını mənimsəyib, onlara əsaslanmışdır. Əfzələddin Xunəcinin şagirdi olduğunu həmişə iftixarla xatırlayan İbn Əbi Useybiyə yazırdı: “Mən onunla 1235-ci (632) ildə Qahirədə görüşmüşəm. O, bütün elm sahələrində son dərəcə səyli idi. Rəis İbn Sinanın “Tibb qanunu” (“əl-Qanun fi-t-tibb”) kitabından ümumi məsələlərə dair hissəni onun yanında müaliə etmişəm”.

Əfzələddin Xunəci uzun müddət Misirdə yaşayıb səmərəli elmi yaradıcılıqla, tədris işləri ilə məşğul olduğu və ölkənin ictimai-siyasi həyatında yaxından iştirak etdiyi üçün orta əsr müəlliflərindən bəziləri onu eyni zamanda Misri (əl-Misri) nisbəsi ilə də yad etmişlər.

Əfzələddin Xunəci 1248-ci ildə dekabrın 22-də vəfat etmiş, Qahirədə dəfn olunmuşdur. Azərbaycan filosofunun ölümündən təsirlənən şagirdi şair Şeyx İzzəddin Məhəmməd ibn Həsən Erbili öz müasirlərinin ürək ağrısını xüsusi bir şerində qələmə almışdır. Şair səmimiyyət ifadə edən, təşbihlərlə dolu həmin mərsiyənin hər misrasında dahi bir zəkanın ölümünə acıyır, bu ağır itkiyə dözməyin son dərəcə çətin olduğunu göstərir.

Əfzələddin Xunəcinin müxtəlif mövzulu əsərləri barədə XIII əsrdən bəri Yaxın və Orta Şərq müəllifləri məlumat verməkdədirlər. Filosofun zəngin və çoxcəhətli yaradıcılığında təbabət, təbiətşünaslıq, xüsusi məntiq məsələlərinin mühüm yer tutduğunu onun haqqında söhbət açan bütün müəlliflər söyləmişlər. “Rəis İbn Sinanın nəbz haqqında dediklərinin şərhi” (“Şərh ma qaləhu ər-Rais İbn Sina fi-n-nabd”), “Tibb qanunu” kitabının şərhi (Şərh “əl-Qanun fi-t-tibb”), “Qızdırmanın dövrləri” (“Ədvar əl-hümməyat”) traktatları məşhur olub, dünya kitabxanalarında mövcuddur. Bunlardan “Tibb qanunu” kitabının şerhinin əlyazması nüsxələrindən biri Paris Milli kitabxanasında saxlanılır.

Orta əsr mənbələrində Əfzələddin Xunəci ən çox məntiqçi filosof kimi yad edilmişdir. O dövrdə Misirdə olmuş suriyalı alim, tarixçi Əbu Şamə Müqəddəsi (1199-1266) Əfzələddin Xunəciddən söz açarkən “o, məntiqçi filosof idi” deyib, diqqəti bu cəhətə yönəltmişdir. Azərbaycan aliminin “Məntiqə dair cümlələr” (“əl-Cümləl fi-l-məntiq”), “Məntiqə dair konspekt” (“əl-Mucəz fi-l-məntiq”), “Fikirlərin qaranlıq yerlərində sirlərin açılması”, (“Kəşf əl-əsrar ən ğəvamid əl-əfkar”), “Təriflərə və təsvirlərə dair məqalə” (“Məqalə fi-l-hüdüd və-r-rusum”) traktatları orta əsr fəlsəfi fikir xəzinəsinin qiymətli inciləridir.

“Məntiqə dair cümlələr” əsərində müəllif onu öz dostları olan böyük alimlər üçün yazdığını qeyd edir. Traktatın müqəddiməsində deyilir: “Bu, məntiq qayda-qanunlarını və müddəalarını nizama salan cümlələrdir”. Əlyazma nüsxəsi İran, Fransa, İngiltərə və başqa ölkələrdə saxlanılan bu əsər 1976-cı ildə Tunisdə çap edilmişdir. “Məntiqə dair konspekt” əsəri on iki fəsil olub, məntiq təliminin bütün mündəricəsini əhatə edir.

Əfzələddin Xunəcinin əsərlərinin, eləcə də onlara yazılmış şərhlərin ayrı-ayrı vaxtlarda köçürülmüş əlyazması nüsxələri dünyanın müxtəlif ölkələrində məşhur kitabxanaların ziyanıdır. “Fikirlərin qaranlıq yerlərində sirlərin açılması” kitabının Mahmud ibn Məhəmməd ibn Şərəfşah tərəfindən 1280-ci ildə köçürülüb tamamlanmış əlyazması Qahirənin Xədiviyyə kitabxanasında saxlanılır.

Əfzələddin Xunəcinin yaradıcılıq irsi ilə keçən əsrdən etibarən Avropa şərqşünasları da maraqlanmağa başlamışlar. Alman alimi Hammer Purqştal 1856-cı ildə Vyanada çap etdirdiyi çoxcildli “Ərəb ədəbiyyatı tarixi” kitabında Əfzələddin Xunəciyə xeyli yer ayırmışdır. Mütəfəkkirin elmi-fəlsəfi irsini araşdırmaq baxımından alman şərqşünası Karl Brokkelmanın (1868-1956) tədqiqatı daha münasibdir. O öz kitabının “Fəlsəfə və siyasət” bölməsində Əfzələddin Xunəci haqqında müxtəssər bioqrafik məlumatdan sonra onun traktatlarından ətraflı söhbət açmış, həmin əsərlərin saxlanıldığı ünvanları göstərmişdir. Bu tədqiqat işi şərqşünas alimin şagirdləri tərəfindən davam etdirilmiş, mövcud faktların həcmi və mündəricəsi daha da genişləndirilmişdir.

Şərq fəlsəfəsi və məntiqi məsələlərindən bəhs edən müasir tədqiqat əsərlərində Əfzələddin Xunəciyə xüsusi səhifələr ayrılır. Nikolas Resçer “Ərəbdilli məntiq tarixinə dair tədqiqatlar” (1963), “Ərəbdilli məntiqin inkişafı” (1964) adlı kitablarında Azərbaycan aliminin fikir-

lərinə, mülahizələrinə xeyli yer vermişdir. Bir sıra başqa Qərb şərqşünas alimlərinin, fəlsəfə tarixçilərinin tədqiqat işlərində də tanınmış orta əsr filosofu kimi Əfzələddin Xunəcinin adına rast gəlmək olur.

Müasir Şərq müəlliflərinin orta əsrlərdə yaşamış görkəmli şəxsiyyətlərdən bəhs edən əsərlərində həmçinin Əfzələddin Xunəci böyük təbiətşünas alim, filosof, məntiqçi və hüquqşünas kimi səciyyələndirilir. Məhəmmədəli Ayni 1928-ci ildə İstanbulda Universitetin ilahiyyat fakültəsinin məcmuəsində dərc etdirdiyi “Türk məntiqçiləri” əsərində Azərbaycan aliminin məntiqə dair traktatları üzərində geniş dayanmışdır. Məhəmmədəli Ayni Əfzələddin Xunəci haqqında ən ümumi məlumatlarla kifayətlənən bir sıra Şərq müəlliflərindən fərqli olaraq, filosofun məntiq irsinin məziyyətləri barədə təsəvvür yaratmağa çalışmışdır.

***İdrak nəzəriyyəsi
və məntiq***

Əfzələddin Xunəci idrakın hissi və əqli mərhələlərini qəbul etmiş, onları vəhdətdə götürmüşdür. Filosofun təlimində “təsəvvürlər” və “təsdiqlər” haqqında mühakimələr onun idrak nəzəriyyəsi ilə məntiq arasında ortaqlıq yaradır. Təsəvvürlər və təsdiqlər zəruri və nəzəri qisimlərə bölünür. “Fikirlərin qaranlıq yerlərində sirlərin açılması” kitabında deyilir: Təsəvvürlərdən və təsdiqlərdən “hər biri ya nəzəridir ki, onun təhsilində fikir yürütməyə ehtiyac vardır., ya da zəruridir ki, buna ehtiyac duyulmur”. Zəruri, yaxud aşkar bilik sübut tələb etmir. Belə ki, o, bilavasitə hissi məlumatlardan və aşkar müddəalardan ibarətdir. Məsələn, “şey”, “isti”, “ağ”, “tam hissədən böyükdür” və s. Nəzəri, yaxud kəsb bilik sübut tələb edir. Belə ki, o, vasitəli məlumatlardan ibarətdir, məsələn, “ruhun gerçəkliyi, “dünyanın yaranması” və s. haqqında müddəalar.

Göründüyü kimi, burada “təsəvvür” həm təsəvvür, həm də anlayış yerində işlədilir. Zəruri, yaxud aşkar biliyi ifadə edən təsəvvür sözün əsil mənasında təsəvvür, nəzəri, yaxud kəsb biliyi ifadə edən təsəvvür isə sırf anlayışdır.

Orta əsrlərdə təsəvvürlərin qazanılması keyfiyyəti sxolast mütəfəkkirlərlə peripatetik filosoflar arasında ciddi müzakirə mövzusu olmuşdur. Görkəmli islam sxolastı Fəxrəddin Razi təsəvvürü mütəlqələşdirib, onun yalnız bir mənasını məqbul saymışdır. O demişdir: “Təsəvvürlərdən heç biri kəsb edilmiş deyildir, çünki təsəvvür ya hiss edilmiş, ya da qeyri-hiss edilmiş olur. Hər bir hiss edilmişin tələbi

qeyri-mümkündür, çünki o, hasilin (bilavasitə inikasın) əldə edilməsidir. Hər bir qeyri-hiss edilmiş də elədir, çünki onun haqqında məlumat yoxdur”.

Şərq peripatetiklərinin mövqeyindən məsələyə yanaşan ərəb filosofu İbn Ərəfə (1316-1401) yazır ki, Əfzələddin Xunəci, Əsirəddin Əbhəri və Siracəddin Urməvi Fəxrəddin Raziyə etiraz etmişlər. Onların fikrincə, təsəvvürün bəzi cəhətlərinə görə məlum olan şeyin həqiqətini tələb etmək mümkündür.

Hisslərin (duyguların) vasitəsilə qazanılan təsəvvürlər (anlayışlar), habelə təsdiqlər (aksiomatik müddəalar) Şərq fəlsəfi ədəbiyyatında “birinci əqli məlumatlar”, yaxud “təbii universalilər” adlanır. Bunların əsasında əldə edilən anlayış və müddəalara isə “ikinci əqli məlumatlar” deyilir.

Digər Şərq peripatetikləri kimi, Əfzələddin Xunəcinin fikrincə, birinci əqli məlumatlar ikinci əqli məlumatlar üçün əsasdır. Zəruri bilik idrakın hissi və əqli mərhələləri ilə əlaqədardırsa, nəzəri bilik idrakın yalnız əqli mərhələsində meydana çıxır. İdrak prosesi tək-cə hissi, yaxud tək-cə əqli mərhələ ilə məhdudlaşmadığı kimi, bilik də ya tək-cə zəruri, ya da tək-cə nəzəri ola bilməz. Əfzələddin Xunəci yazır: “Təsəvvürlərin və təsdiqlərin hamısı zəruri deyildir, yoxsa heç bir şey düşünə bilməzdik, nəzəri də deyildir, yoxsa bir şey əldə edə bilməzdik. Deməli, onlardan bəzisi zəruri, bəzisi isə nəzəridir”.

Əfzələddin Xunəcinin idrak təlimində dil və təfəkkür məsələsi əsaslı yer tutur. Farabi, İbn Sina, Bəhmənyar və başqa filosoflar kimi, o da sözü anlayışın, fikrin ifadəçisi, göstəricisi adlandırmışdır. Sözü müəyyən məna ifadə etməsi, göstərməsi üç prinsip əsasında olur: mütəbiiqlik, natamamlıq və iltizam. Əfzələddin Xunəci “Məntiqə dair cümlələr” traktatında yazır: “Söz öz mənasını tamam ifadə edirsə mütəbiiqlik, onu qismən ifadə edirsə natamamlıq, ondan xaricdə olanı ifadə edirsə, iltizam göstərməsidir”. Bu fikir onun digər əsərlərində də söylənilir. Filosof mütəbiiqlik göstərməsinə insanın “düşüncəli varlıq” olması anlayışını, natamamlıq göstərməsinə insanın ayrılıqda ya “düşüncəli”, ya da “varlıq” olması anlayışını, iltizam göstərməsinə isə insanın “yazı yazmaq sənətinə və biliyə qabil” olması anlayışını misal çəkmişdir.

Söz yalnız müəyyən məna daşdığı və müəyyən məna göstərdiyi təqdirdə söz olur. Bu baxımdan, sözü göstərməsi sözdən mənanın başa düşülməsidir.

Sözün müəyyən məna ifadə etməsi onun quruluşu, tərkibi cəhətdən də nəzərdən keçirilir. Əfzələddin Xunəci sözləri sadə və mürəkkəb olması baxımından iki qismə bölmüşdür. Mütəfəkkir ayrı-ayrı sözlərdən təşəkkül tapmış mürəkkəb sözün hər bir hissəsinin öz mənasının hissəsini göstərdiyini qeyd etdikdən sonra, sadə sözlər bəhsinin üzərində müfəssəl dayanmışdır.

Anlayışları substansionallıq və aksidentallıq baxımından gözdən keçirən Əfzələddin Xunəci növ, cins, fərqləndirici əlamət, habelə xüsusi və ümumi aksidensiyaların geniş təhlilini vermişdir. Ümumi anlayışların şərhini tərif bəhsi üçün bir növ müqəddimədir. Tərif nəzəriyyəsi peripatetiklərin idrak və məntiq təlimlərinin mühüm hissəsini təşkil edir. Təsadüfi deyildir ki, Şərq filosofları, o cümlədən Əfzələddin Xunəci məntiqə dair kitablarında tərifə və onun qaydalarına müəyyən yer verməkdən əlavə, bu mövzuya ayrıca əsərlər həsr etmişlər.

Stagirit tərifini mötəbər biliyin əsas metodlarından biri kimi səciyələndirmişdir. Öz sələflərinin yolu ilə gedərək Əfzələddin Xunəci də göstərirdi ki, tərif şeyin mahiyyətinin, məzmununun açılmasından irəli gəlir. Filosof tərif verməyin mövcud şərtlərini və üsullarını xatırlatmışdır.

Hökm bəhsində bu təfəkkür formasının iqrarlıq və inkarlıq ifadə etməsi Əfzələddin Xunəci tərəfindən mühüm şərt sayılmışdır. Onun fikrincə, əmr, sual, arzu və bu qəbildən olan cümlələr məntiqi hökm yerində işləyə bilməz. Belə ki, bu cür cümlələr təsdiq və təkzib ifadə etmir.

Başqa Şərq peripatetikləri kimi, Əfzələddin Xunəci də hökmləri qəti və şərti olmaqla iki yerə bölmüş, onlardan hər birinin ayrı-ayrılıqda şərhini vermişdir. Filosof yazır: "Hökm ya şərtidir ki, onun tərəfləri iki hökmə ayrılır, ya da qətidir ki, həmin iki hökmün yerini iki sadə söz tutur".

Qəti hökmlərin məntiqi quruluşuna gəldikdə, o, subyektdən, predikatdan və onların aralarındakı əlaqədən təşəkkül tapır. Əfzələddin Xunəci yazır ki, əlaqə, daha doğrusu, əlaqəni göstərən söz açıq deyildikdə hökm üç üzvlü, həmin söz deyilmədikdə iki üzvlü adlanır.

Əfzələddin Xunəci hökmləri kəmiyyətə, keyfiyyətə və modallığa görə də müfəssəl araşdırmışdır.

Şərti hökmlərə gəldikdə, Əfzələddin Xunəci onları birləşdirici və təqsimi olmaqla iki qismə ayırmışdır. Şərti birləşdirici hökm odur ki, hökmlərdən biri digərini özünə qoşmuş olur. Əsası ifadə edən hökm

ön hissə, nəticə bildirən hökm son hissə adlanır. Filosofun fikrincə, şərti birləşdirici hökmlərdə ön hissə ilə son hissə arasındakı əlaqəyə görə hökm lazımlıq və təsadüfilik ifadə edir.

Şərti-təqsimi hökm, Əfzələddin Xunəcinin təbirincə odur ki, ondakı müddəa iki hökm arasında bir-birini rədd etməklə irəli sürülür. Ümumiyyətlə, şərti hökmlərdən hər biri iki qəti hökmdən, yaxud iki birləşdirici hökmdən, yaxud iki təqsimi hökmdən, yaxud bir qəti və bir birləşdirici hökmdən, bir qəti və bir təqsimi hökmdən, yaxud da bir şərti və bir təqsimi hökmdən düzəlir.

Əfzələddin Xunəci hökmlər arasındakı ziddlik və əkslik münasibətlərinə də diqqət yetirmişdir. O, yazır: “Ziddiyyət iki hökmün iqrarlığa və inkarlığa görə ixtilafıdır. Belə ki, onlardan birinin öz-özlüyündə doğruluğu digərinin yalan olmasını vacib edir”.

Şərq peripatetiklərinin, o cümlədən Əfzələddin Xunəcinin təlimində çevrilmə və dəyişilmə məntiqi əməliyyatları da xüsusi araşdırılmışdır. Çevrilmənin izahında göstərilir ki, məsələn, “Zeyd görəndir”, yaxud “Zeyd görməyəndir” hökmləri törədici hökmlər, onların çevrildikləri “Zeyd görməyən deyil” və “Zeyd görən deyil” hökmləri isə törənmiş hökmlərdir. Birinci iki hökmün predikatları iqrar, ikinci iki hökmün predikatları inkar formasındadır.

Dəyişilmə barədə isə Əfzələddin Xunəci “Məntiqə dair cümlələr” traktatında yazır: “Dəyişilmə hökmün iki tərəfindən hər birinin digəri ilə əvəz edilməsidir”. Siracəddin Urməvinin aydınlaşdırdığı kimi, bu, subyekt predikat, predikatı subyekt yerinə qoymaqdır.

Dəyişilmə iki cürdür: bərabər dəyişilmə, məhdudiyətlə dəyişilmə. Bərabər dəyişilmədə hökmün kəmiyyəti, keyfiyyəti və doğruluğu, yaxud yalanlığı saxlanılır. Subyekt və predikatı eyni həcmli anlayışlar olan ümumi iqrari hökmlər belədir, məsələn, “Hər bir insan düşüncəli varlıqdır” hökmünün “hər bir düşüncəli varlıq insandır” hökmünə dəyişilməsi. Xüsusi iqrari və ümumi inkari hökmlər də bərabər dəyişilir. Predikatın həcmi subyektin həcmindən geniş olan ümumi iqrari hökmlərdə dəyişilmə məhdudiyətlə olur. Məsələn, “hər bir insan varlıqdır” hökmü “bəzi varlıq insandır” hökmünə məhdudiyətlə dəyişilir.

Bütün peripatetiklərin məntiq sistemində mərkəzi yeri istidlal haqqında təlim tutur. Filosoflar istidlalın ayrı-ayrı növlərinə müxtəlif silloqizmlər kimi baxmışlar. Əfzələddin Xunəci istidlala lakonik şəkildə belə tərif vermişdir: “İstidlal başqa bir nitqi öz-özlüyündə lazım bilən

müddəalardan düzəlmiş nitqdır”. Yeni müddəa heç bir kənar şərt olmadan, yalnız irəli sürülmüş məlum müddəaların–müqəddimələrin özündən hasil edilir, nəticə olaraq çıxır.

Peripatetik sələfləri kimi, Əfzələddin Xunəci də daha çox deduktiv istidlallar üzərində dayanmış, sillogizmin müxtəlif formalarını geniş təhlil etmişdir. Onun əsərlərində sillogizmin birləşdirici və istisnaedici qisimləri müqayisə edilib fərqləndirilir. Müqəddimələr faktik olaraq nəticəni, yaxud onun əksini əhatə etdikdə sillogizm istisnaedici, əks halda birləşdirici adlanır.

Əfzələddin Xunəci birləşdirici sillogizmin məntiqi strukturunu yığcam şəkildə ifadə edərək yazır: “O, iki müqəddiməni əhatə edir. Onlardan biri axtarılanın kiçik termin adlanan subyekti özündə birləşdirir, bu, kiçik müqəddimədir. Digəri isə onun böyük termin adlanan predikatını özündə birləşdirir, bu, böyük müqəddimədir. Müqəddimələrdən hər birinin başqa tərəfi o ikisi arasında müştərəkdir, birləşdiricidir, bu, orta termindir. Orta termin kiçik müqəddimədə predikat, böyük müqəddimədə subyekt olduqda, bu, kamil quruluşdur, birinci fiqur adlanır. Əksinə olduqda, bu, kamillikdən çox uzaq olduğu üçün dördüncü fiqur adlanır. Orta termin hər iki müqəddimədə predikat olduqda, bu, öz müqəddimələrində ən üstün olanında, yəni kiçik müqəddimədə birinci fiqura uyğun olduğuna görə, ikinci fiqur adlanır. Orta termin hər iki müqəddimədə subyektdirsə, üçüncü fiqurdur”.

Əfzələddin Xunəci “Fikirlərin qaranlıq yerlərində sirlərin açılması” traktatında sillogizmin bütün fiqurlarının və onların moduslarının geniş şərhini vermişdir.

Şərti quraşdırıcı sillogizmlərdən beş qismi göstərilir: 1) iki birləşdirici; 2) iki təqsimi; 3) bir birləşdirici və bir təqsimi; 4) bir qəti və bir birləşdirici; 5) bir qəti və bir təqsimi hökmlərdən düzələn sillogizmlər.

Farabi, İbn Sina, Bəhmənyar və başqa görkəmli Şərqi peripatetikləri kimi, Əfzələddin Xunəci özünün idrak nəzəriyyəsi və məntiqində təfəkkür formalarını – anlayış, hökm və istidlalı quruluş, struktur cəhətdən araşdırmaqla bərabər, onların daşdığı məna və məzmunu da böyük əhəmiyyət vermişdir. Bu baxımdan onun fəlsəfi və məntiqi görüşləri sxolastikaya qarşı yönəlmiş, müsəlman Şərqi ölkələrində orta əsrlərdə elmi-fəlsəfi fikrin inkişafında mühüm rol oynamışdır.

Əfzələddin Xunəcinin zəngin yaradıcılığı hələ öz sağlığında və sonrakı dövrlərdə istedadlı filosofların, məntiqçi alimlərin diqqətini cəlb etmişdir. Onun əsərlərinə adlı-sanlı alimlər dəyərli şərhlər yazmışlar.

“Məntiqə dair cümlələr” traktatı əsasında Məhəmməd ibn Salim Həməvi (...-1297) və başqa filosoflar yeni əsərlər yaratmışlar. Məhəmməd ibn Mərzuq Tələmsani (...-1438) “Məntiqə dair cümlələr”i nəzəmə çəkmiş, Bürhanəddin Ömər Bəqai isə 1457-ci ildə həmin mənzuməni təhsisatla yenidən işləmişdir.

“Məntiqə dair konspekt” əsərini Siracəddin Urməvi, Məhəmməd ibn Davud Tələmsani, İsa ibn Davud Məntiqi, Fəxrəddin Əli ibn Məhəmməd və başqaları şərh etmişlər.

“Fikirlərin qaranlıq yerlərində sirlərin açılması” kitabına Nəcəddin Katibi Qəzvini şərh, İbn Bədi Bəndəhi və başqaları haşiyə yazmışlar.

SİRACƏDDİN URMƏVİ

Həyat və yaradıcılığı

Böyük Azərbaycan filosofu, təbiətşünas alimi, ictimai-siyasi xadim Siracəddin Urməvi orta əsrlərdə bəşər elmi-fəlsəfi fikrini zənginləşdirmiş dahi şəxsiyyətlərdəndir.

Siracəddin Mahmud Əbubəkr oğlu Urməvi 1198-ci ildə Cənubi Azərbaycanın Urmiya şəhərində anadan olmuş, uşaqlıq illərini həmin səfalı diyarda keçirmişdir. Mənbələrdə onun Mosulda təhsil aldığı göstərilir. Bu şəhər o dövrdə Yaxın Şərqdə mədəniyyət mərkəzlərindən biri olmaqla bərabər, karvan yollarının üstündə yerləşdiyi üçün səyyahlar məkanı sayılırdı. Yaqut Həməvi xəbər verir ki, Mosul “İraqın qapısı, Xorasanın açarıdır. Azərbaycana buradan gedirlər”.

Siracəddin Urməvi Mosulda o dövrün böyük təbiətşünas, məntiqçi filosoflarından Kəmaləddin Musa İbn Yunusdan və başqalarından fəlsəfə, məntiq, hüquq, tibb, riyaziyyat, astronomiya və s. elmləri mükəmməl öyrənmiş, bu sahələrin mahir mütəxəssisi kimi ətraf məmləkətlərdə məşhurlaşmışdır. Azərbaycan alimi həmin dövrdə görkəmli şəxsiyyətlərlə – elm adamları və siyasi xadimlərlə yaxınlıq etmiş, dövlət və hüquq işləri ilə maraqlanmışdır.

Mənbələrdən məlum olur ki, Siracəddin Urməvi bir müddət Dəməşqdə yaşamış, sonralar isə Kiçik Asiyaya getmişdir. 1246-cı ildən qabaq o, artıq Konya şəhərində qazi imiş. Görkəmli hüquqşünas alim kimi onun 1250-ci ildə disput məclislərində iştirak etdiyi xəbər verilir.

XIII əsrdə Kiçik Asiya yenə də azadfikirlilik meyillərinin geniş meydan aldığı bir region idi. Buraya dünyanın ayrı-ayrı yerlərindən müxtəlif əqidəli elm və incəsənət xadimləri axışıb gəlirdilər.

Müasirləri və sonrakı müəlliflər Siracəddin Urməvinin elmi və müəllimlik fəaliyyətini yüksək qiymətləndirmişlər. XIII əsrin türk tarixçisi İbn Bibi 1282-1285-ci illərdə qələmə aldığı “Ali işlərə dair Əlaəddin əmrləri” (“əl-Əvamir əl-aliyyə fi-l-ümur əl-aliyyə”) kitabında Azərbaycan filosofunun bütün elm sahələrində şöhrət tapdığını qeyd edərək yazmışdır ki, dünya dairələrində, ruzigar meydanlarında əvvəlki alimlərdən, fəzilətli filosoflardan qalibiyyət çələngini onun alması heç kəsdə fikir ayrılığı doğurmamışdır. Siracəddin Urməvinin bütün elmlərə dair əsərlərindən ən adlı-sanlı, görkəmli adamlar bəhlənmiş, ən böyük şəxslər iqtibas gətirmişlər.

Tarixçi Kərim Aqsarayı 1323-cü ildə tamamladığı kitabında öz həmkarının rəyinə şərik çıxmışdır. O, Siracəddin Urməvini “elm aləmi, fəzilətlər dənizi, şəriət asimanının günəşi, həqiqət və təriqət mühitinin mərkəzi, əqli (dünyəvi) və nəqli (dini) elmlərdə dünya alimlərindən qalibiyyət çələngini almış” bir şəxsiyyət kimi yad edərək yazır ki, hər yandan və hər tərəfdən görkəmli adamlar faydalanmaq məqsədilə onun məclisinə üz tutmuşlar.

Mənbələrdə Siracəddin Urməvinin aşağıdakı əsərlərinin adı çəkilir: “Məntiqə və fəlsəfəyə dair Nurların doğuşları” (“Mətali əl-ənvar fi-l-məntiq və-l-hikmə”), “Hikmət incəlikləri” (“Lətaif əl-hikmə”), “Haqqın bəyanı” (“Bəyan əl-haqq”), “Metodlar” (“Mənahic”), “Ziddiyyətin misallarına dair traktat” (“Risalə fi əmsilət ət-təarud”), “Dialektikaya dair traktatlar” (“ər-Rəsail fi elm əl-cədəl”), “Həkimanə sözlərin islahı” (“Təhzi bən-nükət”), “Təhsil” (ət-Təhsil”), “Suallar” (“əl-Əsilə”) və i.a.

Filosofun kitabları içərisində daha geniş şöhrət tapan “Nurların doğuşları” əsəridir. Bu kitaba, xüsusən onun məntiq hissəsinə onlarla şərh və haşiyyə yazılmışdır. “Nurların doğuşları” əsərinin məntiq hissəsinin Qahirədə Xədiviyyə kitabxanasında saxlanılan əlyazması Siracəddin Urməvinin sağlığında – 1278-ci il iyulun əvvəlində Konya şəhərində xəttat İsmayıl ibn Xəlil tərəfindən köçürülüb tamamlanmışdır. Azərbaycan filosofunun bu kitabının həmin hissəsi Qütbəddin Razinin (1291-1365) ona yazdığı şərh ilə birlikdə Təbrizdə, İstanbulda və Tehrandə müxtəlif illərdə çap edilmişdir.

Siracəddin Urməvinin “Nurların doğuşları” kitabına özünün yazdığı təfsirin – “Nurların doğuşları”nı işıqlandırmalar” (“Ləvami əl-Mətali”) traktatının Qahirədə saxlanılan nüsxəsini Əbu Abdulla Əhməd ibn Mikayıl Təbrizi 1278-ci ilin 10 oktyabrında köçürüb qurtarmışdır. Xəttat əmək haqqının Siracəddin Urməvi tərəfindən ödənildiyini qeyd etmişdir.

Filosofun digər böyük əsəri “Hikmət incəlikləri” kitabının dibaçəsində deyildiyi kimi, müəllif onu 1257-ci ildə yazıb qurtarmışdır. Əsər 1972-ci ildə Tehrandə çapdan çıxmışdır.

Siracəddin Urməvinin əsərlərində peripatetik fəlsəfənin bütün problemləri geniş araşdırılmış, varlıq təlimi, idrak nəzəriyyəsi və məntiq məsələləri dərinləndirilmiş, müterəqqi sosial-siyasi görüşlər və etik fikirlər öz dolğun ifadəsini tapmışdır.

Varlıq təlimi Siracəddin Urməvi Şərqi peripatetizmi mövqeyindən çıxış edərək varlığın müxtəlif qisimlərinin şərhini vermişdir. Filosof “varlığı”, ilk növbədə onun ziddi olan “yoxluq” anlayışı ilə qarşılıqlı götürmüşdür. O bu anlayışları müxtəlif aspektlərdə nəzərdən keçirdikdən sonra üç qisimdə qruplaşdırmışdır: 1) Vacib varlıq – qeyri-mümkün yoxluq, 2) vacib yoxluq – qeyri-mümkün varlıq və 3) mümkün varlıq – mümkün yoxluq. Peripatetik sələfləri kimi Siracəddin Urməvi göstərirdi ki, vacib varlıq özü də iki qisimdə: “Biri öz-özlüyündə vacib varlıq, digəri isə başqasının sayəsində vacib varlıqdır. Öz-özlüyündə vacib varlıq odur ki, onun mahiyyəti (substratı) yoxluğu qəbul etmir, bəlkə onun varlığı elə öz mahiyyətindəndir. Başqasının sayəsində vacib varlıq odur ki, onun mahiyyəti yox ola bilər, onun varlığı başqasındadır”.

Siracəddin Urməvi öz-özlüyündə vacib varlığı öz-özlüyündə mümkün varlığın ilk səbəbi təmsalində götürür, onun qabaqlığını göstərirdi, “çünki səbəbin mövcudluğu nəticənin mövcudluğundan qabaqdır”.

Filosof mövcudatda səbəbiyyətin obyektivliyini qəbul edir. O yazır: “Mövcud olan hər şey bir səbəbin nəticəsidir. Həmin səbəb də digər bir səbəblə nəticələnir. Bu, sonsuz davam edir”.

Vacib və mümkün varlığı səbəb ilə nəticə əlaqədarlığında götürən Siracəddin Urməvi onların hər ikisini əzəli və əbədi hesab etmişdir: “Əzəli olan şey məhv olmaz, çünki əzəli ya vacib varlıqdır, ya da vacib varlığın nəticəsidir”. Peripatetik filosof bu fikri bir daha iqrar edərək, yazır: “Vacib varlığın nəticəsinin məhv olması qeyri-mümkündür”.

Siracəddin Urməvi substansiya və aksidensiya mövzusu üzərində geniş dayanıb, onu vacib varlığa deyil, yalnız mümkün varlığa aid etmişdir. Materiya, forma, cisim, əql və nəfs haqqında verilən məlumatlar peripatetik təlimə tamamilə uyğundur. Siracəddin Urməvi hərəkət, məkan və zaman kateqoriyalarından hər birinin izahına “Nurların doğuşları” kitabında xüsusi fəsil ayırmışdır. O, hərəkət haqqında danışırkən yalnız Şərq alimlərinin deyil, habelə qədim filosofların, o cümlədən Zenon, Platon, Aristotel və başqalarının müvafiq fikirlərini gözdən keçirmiş, ən çox isə Birinci müəllimə əsaslanmışdır. Öz sələfləri kimi Siracəddin Urməvi hərəkətin on kateqoriyadan dördünə – kəmiyyət, keyfiyyət, məkan və vəziyyətə görə baş verdiyini yazırdı.

Azərbaycan filosofu keyfiyyətdəki hərəkətə bir sıra misallarla yanaşı, insan nəfəsində baş verən hadisələri də daxil edirdi. O, elm hasil etməyi – az bilikdən mükəmməl biliyə keçməyi hərəkət növü sayırdı. Bundan əlavə, onun fikrincə, zənn etmə, istəmə, kədərlənmə, ləzzət alma, rəğbət bəsləmə, nifrət etmə, sağlam olma, xəstə düşmə kimi proseslər də hərəkət ifadə edir.

Siracəddin Urməvi məkan və zamanı aristotelçi mövqedən aydınlaşdırmışdır. O, məkana ehtiva edən cismin daxili səthi ilə ehtiva edilən cismin xarici səthinin təması kimi baxmış, zamanı isə hərəkət miqdarı kimi müəyyənləşdirmişdir.

Siracəddin Urməvi maddi aləmin ayrı-ayrı cəhətlərini, keyfiyyət-lərini araşdırarkən bir sıra qiymətli təbii-elmi fikirlər söyləmişdir. Kainatın geosentrik nəzəriyyəsini qəbul edən alimin təsəvvüründə maddi aləmi iç-içə yerləşmiş göylər, onların ulduzları, planetləri və Yer kürəsi təşkil edir. Hər bir göyün özünəməxsus ölçüsü, qalınlığı vardır. Onun fikrincə, planetlər üzükdə qiymətli qaş kimi göy sferalarında qərar tutmuşlar. Təbiətşünas alim göstərir ki, göylərin dövrləri arasında müəyyən zaman fərqləri mövcuddur. Hər göyün iki nöqtədə dövrü olur, onu qütb adlandırırlar. Göylərin dövrləri müəyyən saylarla hesablanır. Belə ki, bir dövrü Ay göyü bir ayda, Günəş göyü bir ildə, Yupiter göyü on iki ildə, Saturn göyü otuz ildə başa vurur. Göylərin hərəkət sürəti onların kiçikliyindən, yaxud böyüklüyündən asılı deyildir. Hər bir planetin ziyası başqa, rəngi başqa və yeri başqadır: Merkuri sarıtəhərdir, Veneranın rəngi ağ və işıqlıdır, Mars qırmızıdır. Yupiter sarıdır, Saturn tündür. Filosof “yuxarı aləmin” cisimlərini ideallaşdırmadan, onlara maddi şeylərin adı təzahürləri kimi baxmışdır: Ayn üzündə ləkə görünür, Günəşin üzündə xala oxşar qara nöqtələr var.

Siracəddin Urməvi Yer kürəsinə mövcud planetlərdən biri kimi baxmaqla yanaşı, ona xüsusi diqqət yetirmiş, insanı əhatə edən şeylər və hadisələr haqqında maraqlı mühakimələr yürütmüşdür. O, göy cisimlərinin, ilk növbədə Günəşin və Ayın Yerə təsiri, Yerdəki həyat üçün mühüm amil olmaları barədə söz açmışdır.

Siracəddin Urməvi öz əsərlərində tibb məsələlərinə geniş yer vermişdir. O, qədim və orta əsr müəlliflərinin təbabətə dair traktatlarını dərinlən öyrənmiş, mühüm məsələlərdə Aristotelin, Qalenin və İbn Sınanın doktrinalarına əsaslanmışdır.

İnsanı maddi və mənəvi varlığın vəhdəti kimi götürən Siracəddin Urməvi onun dünyagörüşünü, idrak qabiliyyətini araşdırmaqla yanaşı, cismani təbiətini, bədən quruluşunu da bilməyə çalışmışdır. Alim insan orqanizmini üzvlər sistemindən ibarət bir tam kimi təsəvvür etmişdir. Üzvləri bəsit və mürəkkəb olmaqla iki yerə bölmüşdür. Onun fikrincə, bəsit üzvlər on növdür: sümük, qığırdaq, sinir, bağ, vətər, vena, arteriya, qişa, ət və dəri. Bəsit üzvlərdən hər birinin hissəsinin adı, eyni zamanda həmin üzvün bütövünün adını daşıyır: məsələn, ət və sümük. Burada “bəsit üzvlər” deyilərkən insan orqanizminin üzvlərini təşkil edən əsas elementlər, toxumalar nəzərdə tutulur.

Siracəddin Urməvinin fikrincə, sinirlər hissi və iradi hərəkətin başlanğıcı olan beyindən nəşət edib, bədənin hər bir üzvünə bağlanır. Ət və bəzi digər bəsit üzvlərin məcmusu əzələ adlandırılmışdır. Alim əzələ ilə vətəri birlikdə nəzərdən keçirdikdən sonra, onların işi barədə məlumat vermişdir: “Hərəkətə gətirmə yalnız əzələlər vasitəsilə mümkündür. İnsanın bədənində 569 əzələ vardır. Onlardan hərəsi müəyyən bir şəkildədir və üzvün hərəkəti üçün yararlı olmaqdan ötrü müəyyən bir vəziyyətdədir”.

Siracəddin Urməvi mürəkkəb üzvlərdən danışarkən qeyd edir ki, insan orqanizmində üç minə yaxın üzv vardır. Onlar qruplara bölünür: Qida orqanlarına mədə, qara ciyər, onlardakı kanallar və damarlar, ağız, boğaz və bağırsaqlar aid edilir. Təbii hərəkət orqanları ürək, damarlar, ağ ciyər, döş qəfəsi və tənəffüs orqanlarıdır. Hiss, hərəkət və əqli fəaliyyət orqanları baş beyindən, onurğa beynindən, sinirdən və vətərdən ibarətdir. Alim göstərmişdir ki, bu qruplardakı üzvlərdən hər biri başlıca, digərləri isə köməkçidir. Belə ki, qruplardan birincisində qara ciyər, ikincisində ürək, üçüncüsündə baş beyin başlıcadır.

XIII əsr Azərbaycan alimi insan bədənindəki üzvləri qruplarda sadəcə təsnif etməklə kifayətlənməmiş, onlar arasındakı qarşılıqlı

əlaqələri aşkara çıxarmağa çalışmışdır; “Bu üç üzvdən hər biri digərini faydalandırır. Baş beyin ürəkdən təbii hərərət, qara ciyərdən qida alır, ürək baş beyindən hiss və hərəkət qüvvəsi, qara ciyərdən qida alır, qara ciyər baş beyindən hiss və hərəkət qüvvəsi, ürəkdən həyat amili olan təbii hərərət alır”.

İdrak nəzəriyyəsi

Siracəddin Urməvi cansız cisimlərə nisbətə canlıları, canlılar içərisində isə insanı üstün tutmuşdur. Filosofun fikrincə, “insanın sair canlılardan üstünlüyü ondadır ki, insanda ayrıca və ümumi şeylər haqqında məlumat, habelə dərkətmə qüvvəsi və aləti vardır”.

İdrak prosesinin hissi və əqli olmaqla iki mərhələdən keçdiyini söyləyən Siracəddin Urməvi “Hikmət incəlikləri” kitabında hissi idrak formalarından bəhs edərkən yazır: “Dərəkədic qüvvələrə gəldikdə, onlar iki qisimdər: birinci, xarici qüvvələrdir, onlar beş duyğudur: eşitmə, görmə, iyilmə, dadılmə və toxunma.

[Dərəkədic qüvvələrdən] ikincisi, daxili qüvvələrdir: onlar da beşdir. Çünki daxili dərəkədic qüvvələr ya sərf-nəzərlə olur, ya da sərf-nəzərsiz. Sərf-nəzərsiz daxili qüvvələrə gəldikdə, onlar dörd qisimdər. Çünki bu qüvvələrin dərəkədicisi ya surətlərə görə, ya da mənalara görə olur. Surətlərin dərəkədicisini müştərək hiss adlandırırılar. Onlardan hər biri üçün [xüsusi] saxlama yeri (xizanə) vardır. Müştərək hissənin saxlama yerini xəyal adlandırırılar, vəhmin saxlama yerini “yadda saxlayan” adlandırırılar. Bu iki qüvvə iki yadda saxlama yeri ilə dörd olur. Sərf-nəzərlə olan daxili dərəkədic qüvvəyə gəldikdə, onu fikirləşən qüvvə adlandırırılar”.

Şərq peripatetikləri göstəririlər ki, xarici və daxili hissi qüvvələr ali heyvanlara da xasdır. Buna görə də Siracəddin Urməvi yazır ki, “Heyvan hissi şeyləri bildiyi üçün cansız cisimlərdən üstündür”. Bununla belə, insan öz hissi idrak qabiliyyətinə görə heyvandan yüksək pillədə durur. Heyvanlarda nəfs qüvvələri xəyala gətirən qüvvədə sona çatdığı halda, insanda əlavə olaraq fikirləşən qüvvə, daha doğrusu, təfəkkür də vardır.

İdrakın əqli mərhələsi Siracəddin Urməvi, ümumiyyətlə, Şərq peripatetikləri tərəfindən hissi mərhələnin davamı, həqiqətin əldə edilməsi prosesinin yüksək məqamı kimi göstərilmişdir. Belə ki, şeylərin və hadisələrin mahiyyəti yalnız bu mərhələdə dərk edilir. Təfəkkür formalarından bəhs edən məntiq idrakın əqli mərhələsi ilə bilavasitə bağlıdır.

Məntiq

Siracəddin Urməvinin məntiqi Aristotelin və onun Şərqdəki davamçılarının təliminə əsaslanır. İdraki əhəmiyyət daşıyan məntiqin əsas qayəsi həqiqətə çatmaqdır. Əfzəldəddin Xunəci kimi Siracəddin Urməvi də göstərirdi ki, məchul olanı aşkar edərkən səhvə yol verilə bilər. Bu səhvi aradan qaldıracaq müəyyən üsullar və xüsusi şərtlər vardır. O yazır: “Bir çox nəzəri biliyin bəzi başqa zəruri bilikdən hasil edilməsi müəyyən üsullar və xüsusi şərtlərlə mümkündür. Onların mövcudluğu və düzgünlüyü zəruri surətdə bilinmədiyi üçün fikirdə tez-tez səhv baş verə bilər”.

Müəyyən üsullar dedikdə anlayışın tərifinə və istidlalın deduksiya, induksiya, analogiya kimi növlərinə, xüsusi şərtlər dedikdə isə tərifin və istidlalın qaydalarına riayət etmək nəzərdə tutulur.

Siracəddin Urməvi Stagiriti izləyərək, məlum biliklərə istinadən yeni biliklərə çatmağı mümkün saymışdır. Buradan da yeni biliyin əldə edilməsi yollarını və şərtlərini öyrədən xüsusi elm kimi məntiqin vəzifəsi meydana çıxır. “Nurların doğuşları” kitabında deyilir: “Məlumlardan məchullara keçmək yollarını və onların şərtlərini öyrədən bir qanuna ehtiyac duyulur. Belə olduqda fikirdə yalnız nadir hallarda səhv baş verə bilər. Bu [qanun] məntiqdir”.

Siracəddin Urməvi anlayış, hökm və istidlaldan ibarət təfəkkür formalarını, onların növlərini geniş araşdırmışdır. Sözlərin anlayışları mütəbiqlik, natamamlıq və iltizam göstərməsi ilə ifadə etməsini söyləyən Siracəddin Urməviyə görə, natamamlıq və iltizam göstərmələri mütəbiqlik göstərməsi ola bilər. Mütəbiqlik göstərməsi isə əksinə, vahid tam ifadə etdiyi üçün natamamlıq göstərməsi, xatırlanması ilə başqa bir anlayışı ifadə edə bilmədiyi üçün iltizam göstərməsi ola bilməz. Bu fikir ortodoksal islam şolastı Fəxrəddin Razinin “Mütəbiqlik göstərməsi həqiqət, natamamlıq və iltizam göstərmələri isə məcazdır” deyən müddəasını təkzib edir. Azərbaycan filosofunun fikrincə, göstərmə həm həqiqət, həm də məcaz olsaydı, onda həqiqət və məcazın eyniləşməsi lazım gələrdi, zira yuxarıda deyildiyi kimi, natamamlıq və iltizam göstərmələri mütəbiqlik göstərməsi də ola bilər. Siracəddin Urməvi mütəbiqlik göstərməsini həqiqət deyil, həqiqət yolu ilə olan, natamamlıq və iltizam göstərmələrini isə məcaz deyil, məcaz yolu ilə olan hesab etmişdir. O, “Nurların doğuşları” kitabında yazırdı: “Sözün mütəbiq olaraq göstəriləni ifadə etməsi həqiqət yolu ilə, natamam və iltizam olaraq göstəriləni ifadə etməsi məcaz yolu ilədir”. Siracəddin Urməvinin bu mülahizəsini onun ardıcılıqları da müdafiə etmişlər.

Təfəkkür formalarının – anlayış, hökm və istidlalın real gerçəkliyi ifadə etməsi başqa Şərq peripatetikləri kimi, Siracəddin Urməvini də düşündürən başlıca prinsiplərdir.

**Sosial-siyasi
görüşlər**

Orta əsrlərdə müsəlman Şərqi ölkələrində insan düşüncəli nəfsə malik (şüurlu), bütün yaranmış-lardan üstün varlıq, yer üzünün əşrəfi sayılmışdır.

Siracəddin Urməvi ailədə, cəmiyyətdə, ictimai-siyasi həyatda insanın mövqeyini məhz bu baxımdan səciyyələndirmişdir. Mütəfəkkir insanı müstəqil varlıq, hakim olması etibarilə yüksək qiymətləndirərək, yazırdı: “Bil ki, aləmin yaradıcısı (onun qüdrəti böyük olsun!) insanı ilk fitrətdən hakim yaratmışdır”.

Siracəddin Urməvinin fikrincə, hakimlik məsuliyyətini daşıyan insanın hökmü ya onun özüne, ya da başqasına aid olur. Bu başqası isə onun ya ev əhli, ya da şəhər və vilayət (ölkə) əhlidir.

Mütəfəkkir insanın hökmünə Allahın hökmünü nümunə göstərərək, yazır: “Hakim hökm verməkdə hakimlər hakimindən – Yaradıcıdan öyrənməlidir”. Bu yerdə dünyanın ən kamil quruluşda, ən bitkin nizamda olması barədə peripatetik müddəalar xatırladılır, göylərin, ünsürlərin, insan xilqətinin və digər canlıların yaranışına adillik hökmünün təzahürü kimi baxılır.

Siracəddin Urməvinin fikrincə, insan hakim olmaqdan, hökm verməkdən qabaq bir fərd və ictimai varlıq kimi mövcud olub yaşmalıdır. Bu yerdə mütəfəkkir insan həyatı üçün zəruri olan maddi və mənəvi amilləri ilk növbədə nəzərdən keçirir. O, maddi nemətləri – “yemək-ichmək, paltar, məskən və mənzili”, “öz fərdini yaşatmaqdan ötrü lazımı vəsaiti”, habelə “öz növünü saxlamaqdan ötrü nikahı” başlıca amillər hesab etmişdir.

Siracəddin Urməvi yaşamaq üçün maddi ehtiyacların ödənilməsinin zəruriliyini söyləyərkən, mülkiyyət münasibətinə toxunmuş, onun iki formasını qeyd etmişdir. “Bil ki, adamın istər fərdin, istərsə də insani növün qalmasında möhtac olduğu şey iki qisimdir: onlardan biri heç vaxt heç kəsə məxsus olmayan su, bitki, çöl ovu, dəniz ovu və buna bənzər mülkiyyətdir, digəri isə odur ki, şəxslərdən kiməsə məxsusdur”.

“Heç kəsə məxsus olmayan” mülkiyyət dedikdə torpaq üzərində xüsusi mülkiyyət inkar edilir. Siracəddin Urməvi bu fikri “İnsanlar su və otlada şərikdirlər” hədisi əsasında irəli sürmüşdür. F.Engels yazırdı ki, “Torpaq üzərində xüsusi mülkiyyətin olmaması bütün Şərqi başa

düşmək üçün həqiqətən açardır. Onun bütün siyasi və dini tarixinin əsasını bu təşkil edir. Lakin nə üçün Şərq xalqları torpaq üzərində xüsusi mülkiyyətə, hətta feodal mülkiyyətinə gəlib çıxmamışlar? Mənə elə gəlir ki, bunun başlıca səbəbi iqlimdir və torpağın xarakteridir...”

Siracəddin Urməvi əsas diqqəti xüsusi mülkiyyətə, onun təbircə, “şəxslərdən kiməsə məxsus şeyə” yönəlmişdir, çünki “dava-dalaş və düşmənçilik onun başındadır”.

Filosof göstərir ki, birisinin sahib olduğu və hər vəchlə əldə saxlamağa çalışdığı xüsusi mülkiyyət başqasının tamamını doğurduğu üçün “əgər hissi, yaxud şəri, yaxud da əqli bir təhrik və qadağan olmazsa, həmin şeyi o kəsdən zorla alarlar”. Burada hissi təhrik və qadağan dedikdə zor işlətmə, cismani cəza vasitəsi, əqli və şəri təhrik və qadağan dedikdə qanuna tabe etmə nəzərdə tutulur. Siracəddin Urməvinin fikrincə, bu tədbirləri hüquqi qaydada həyata keçirən əgər olmazsa, özbaşnalıq hökm sürər, ictimai münasibətlər pozular. O yazır: “Xalq arasında təhrikədi (sövqədi) və qadağanədi gərəkdir ki, zülm və zorakılıq aradan qalxa və ya azala, bununla aləmin (cəmiyyətin) nizamı baqi qala”.

İnsanların həyatda tutduqları mövqeyə görə müxtəlif təbəqələrə bölündüyünü görə Siracəddin Urməvi öz peripatetik sələfləri kimi, feodal cəmiyyətinin sinfi quruluşunu müəyyənləşdirməyə təşəbbüs göstərmiş, ayrı-ayrı kateqoriyaları səciyyələndirməyə çalışmışdır. Mütəfəkkir cəmiyyətə başçı ilə rəiyyət timsalında baxaraq onun üzvi vəhdətini insan orqanizminə bənzətmişdir. O yazırdı: “Bil ki, başçının rəiyyətə nisbəti başın bədənə nisbəti kimidir”. Filosof başçının fəaliyyətini başın, rəiyyətlərin fəaliyyətini digər üzvlərin fəaliyyəti ilə müqayisə edir: “Dərketmə, hiss və hərəkətin asılı olduğu nəfsani (ideal) ruhun mədəni, yəni beyin başdadır, çoxlu hisslər (duyğular) – eşitmə, görmə, iyilmə və dadılmə də başdadır. Heyvani (maddi) ruhun, yəni təbii ruhun ürək və ciyərdən ibarət mədəni isə bədəndədir”.

Baş ilə bədən kimi, başçı ilə rəiyyət də qarşılıqlı, qırılmaz əlaqəli olub, vahid tam təşkil edir: “Deməli, başın heyvani və təbii qüvvələri bədəndən, bədənin nəfsani qüvvələri başdan hasil olur”.

Bu müqayisə ilə başçının rəiyyətlərdən faydalandığını söyləyən Siracəddin Urməvi göstərir ki, o da öz növbəsində rəiyyətlərin mənafeyini güdməli, onları qorunalıdır. “Belə etməyən hər bir padşahın başçılığı məcazi mənədadır və hakimiyyətdə onun quruca adı var”.

Rəiyyətlər kateqoriyasına sadə zəhmətkeş xalq kütləsi ilə yanaşı, qalan bütün təbəələr daxil edilir və onlar ara mərhələlər sayılır. Siracəddin Urməvinin fikrincə, müxtəlif təbəqələrdən ibarət vəzifə sahibləri zəhmətkeş xalqın tərəfində durmalı, onun mənafeyinə xidmət etməlidir. Bu münasibətlə, o, vəzir xalqın cəfakeşi, adamların qayğısına qalan bir xeyirxah kimi görmək istəmişdir: “Bilmək lazımdır ki, vəzir rəiyyətin zəhmətini çəkən şəxsdir, xalqın ehtiyaclarını ödəyən idarəedicidir, ona həvalə olunanı qoruyandır”.

Siracəddin Urməvi vəzir sözünün leksik mənasını da bu baxımdan yozur: “Vəzir yük daşıyan deməkdir”. “Deməli, vəzir əslində öz əzabını rəiyyətin üzərinə qoyan yox, rəiyyətin əzabını götürən kəsdir”. Bu fikirdə bir daha ısrar edilir: “Deməli, rəiyyətin işlərində onların tələbatını yerinə yetirməyən kəs vəzir deyildir”.

Siracəddin Urməvi sonra digər vəzifə sahibləri haqqında söhbət açıb, onların xalqa ləyaqətlə xidmət göstərmələri zərurəti üzərində dayanır. Məsul vəzifələrdən biri əmirlik idi. Əmir əmr (iş) sözündəndir. “Deməli, əmir o kəsdir ki, rəiyyətin işi ona tapşırılmış olur. İş o kəsə tapşırılır ki, o, rəiyyətin qayğısına qalmağı vacib bilir, onların işlərini ən yararlı və ən sərfəli şəkildə yerinə yetirir, padşah ilə rəiyyət mənafeyi arasında birlik yaradır. Çünki əmir padşahın vəkili, rəiyyətlər isə padşahın xidmətçiləri kimidir. Vəkillikdə heyif almaq və tərəfkeşlik etmək vəkilə yaramaz”.

Naib (yerli inzibati idarə rəisi, canişin) və amil (vergi yığan, darğa, müvəkkil) şəhər və kəndlərdə camaatla bilavasitə təmasda olan, hakim sinfin iradəsini yerlərdə icra edən məmurlardır.

Siracəddin Urməvi cəmiyyətdəki müxtəlif təbəqələr içərisində məhsul becərən, maddi nemətlər istehsal edən rəiyyətləri xüsusi fərqləndirmiş, onlara qarşı diqqətli olmağı zəruri saymışdır. O, bir ictimai-siyasi xadim kimi yazmışdır: “Bil ki, rəiyyətlərin qayğısına qalmaq, onları mühafizə edib qorumaq padşah üçün iki səbəbdən mütləq surətdə vacibdir. Birinci səbəb budur ki, rəiyyətlər mülkün və dövlətin əsasıdır. Çünki rəiyyətlər olmazsa, dövlət qalmaz. Rəiyyətlər çox olduqca, mülk və dövlət də çox gedər. Deməli, rəiyyətlər dövlətin əsasıdır, əsas saxlanılmadıqda, ikinci dərəcəli də qala bilməz. İkinci səbəb, dövlətdə əsas sərvətdir. Belə demişlər: mülk yalnız adamlarla, adamlar yalnız sərvətlə, sərvət yalnız quruculuqla, quruculuq yalnız ədalət və siyasət (idarəetmə) ilə olur. Beləliklə, sərvət dövlətdə əsas-

dır və o, rəiyyətlərdən hasil edilir. Deməli, rəiyyətlər dövlətin əsası olan sərvətin əsasıdır. Onda əsasın əsası saxlanılmalıdır ki, ikinci dərəcəli olan da qala”.

Bununla, XIII əsr Azərbaycan filosofu cəmiyyətdə sadə zəhmətkeş insanların – rəiyyətlərin mövqeyini, xidmətini düzgün başa düşmüş, onların rolunu yüksək qiymətləndirmişdir: rəiyyətlər maddi istehsalın başlıca qüvvəsi olan əmək adamlarıdır, onlar passiv və ətalətli qüvvə deyil, ölkənin və dövlətin əsasıdır.

Siracəddin Urməvi cəmiyyətdə insanların özlərinə münasib mövqə tutmalarına, öhdəsindən gələ bildikləri işlərdə çalışmağa cəlb edilmələrinə böyük əhəmiyyət vermişdir. Bu yerdə başçının ciddi məsuliyyət daşdığını söyləyən mütəfəkkir yazırdı ki, o, işə götürdüüyü hər kəsin ağıl və qabiliyyətini, bilik və bacarığını dəqiq müəyyənləşdirməli, mühüm vəzifələri səriştəli adamlara tapşırmalıdır. Filosof belə bir mülahizə irəli sürür: əgər birisinin düzgün və müstəqil fikir yürütmək qabiliyyəti varsa, çətin məsələlərdən baş açə bilirsə, işlərin tədbirində məharət göstərsə, onu müharibəyə göndərmək məqsəduyğun deyildir. Eləcə də, əgər birisi şücaətli və qorxmazdırsa, lakin fikir yürütməkdə və mülki tədbirlərdə zəiflik göstərsə, onu dövlət işlərində məşvərətə çağırmaq ziyan vurur. Burada “hər bir işin öz adamı var” kəlamını xatırladan Siracəddin Urməvi israrla qeyd edir ki, hər kəs öz bacarığına münasib işlərdə çalışmalıdır, əks təqdirdə nəinki başqaları, hətta özü zərər çəkər, atalar sözündə deyildi ki, “Toxucu dəmirçilik edərsə, saqqalını yandırar”.

Siracəddin Urməvi vəzifə işində bacarıq və qabiliyyəti mənalı və formal olmaqla iki qismə bölərək, yazırdı: “Bilmək lazımdır ki, formal qabiliyyət başqadır, mənalı qabiliyyət başqa. Padşah bu ikisi arasında fərq qoymalıdır”.

Mənalı qabiliyyət dedikdə el-obanın qayğısına qalmaqla, xalqın mənafeyini düşünməklə yanaşı, vəzifə borcunu yerinə yetirmək fəaliyyəti nəzərdə tutulur. Siracəddin Urməvi fikrini şərh edərək, yazır: “Məsələn, birisi gəlib desə ki, filan vilayətdən min dinar vergi yığaram. əgər onun vergi yığması və [dövlətə] mənfəət verməsi [həmin vilayətdə] bir mülkün pisləşməsi və zay olması [hesabına] deyildirsə, yaxud bir haqsız nahaq yemirsə, yaxud da həmin [kəs] vilayət quruculuğunu artırarsa (gəlir və mənfəət quruculuğun səbəbinə hasil olur), deməli, o kəs mənalı qabiliyyətə malikdir”.

Formal qabiliyyətə gəldikdə, burada hökumət tapşırığını artıqlaması ilə yerinə yetirmək əzmi olsa da el-obaya və xalqa ağır zərbə vurmaq faktı özünü göstərir. Siracəddin Urməvi sözünə davam edərək yazır ki, əgər vergi yığan xalqdan hər dəfə on dirhəmə əlavə beş, yaxud üç, yaxud da iki dirhəm nahaq alırsa, bu, formaca gəlir gətirmə olmasına baxmayaraq, mənaca tamam təqsirdir. Çünki bu səbəbdən vilayətdə elə xarabalıq yaranar ki, onu heç bir düşmən etməz.

Siracəddin Urməvi dövlət idarəçiliyində bəsirətliyi, uzaqgörənliyi, təkcə bugünkü işləri deyil, onların gələcək nəticələrini də qabaqcadan qiymətləndirmək bacarığını başçı üçün zəruri şərt hesab etmişdir. Filosof işlərin hazırkı vəziyyətinin və aqibətinin idrakına misal olaraq yazır ki, uşaqlarda qan artıqlığının əmələ gəldiyini görəndə kafi ağıllı ata övladının bədənində həmin artıq qanın qalması ilə onun həlak olacağı nəticəsini qabaqcadan bilir, həccam (qan alan döllək) gətirib, qanı azaltdırır. Şəfəqli ana isə qan alınarkən uşağın əziyyət çəkdiyinə görə ağlayıb şivən qoparır. Əgər ata həmin işi etməsəydi, qan çoxalar, fəsad törəder, nəticədə uşaq ölerdi. Göründüyü kimi, burada uzaqgörənlik həm əqli yetkinliyə, həm də keçmiş təcrübəyə əsaslanır. Bu idrak fəaliyyəti isə insanın əməli işində onun karına gəlir. Aqillər demişlər: “İşlərin son nəticələrinə nəzər salan kəsə hər hansı halın müsibətləri və əzabları asan olar”.

Uzağı görmək və çətin işlərdən baş çıxarmaq üçün Siracəddin Urməvi məsləhət və məşvərətin əhəmiyyətini göstərmişdir. Filosofun fikrincə, padşah öz ətrafına ağıllı, qabiliyyətli adamları toplamalı, onlardan faydalanmağı bacarmalıdır. Özündən razı olub, başqalarına qulaq asmamağı axmaqlıq adlandıran mütəfəkkir məsləhət və məşvərəti eyni zamanda etik-əxlaqi mənada qiymətləndirmişdir. Məsələn, əgər birisi özbaşına iş gördükdə həmin iş pis nəticə verərsə, aqillər ona eyib tutar, onu üzürlü saymazlar, deyərlər: “O, özbaşına iş gördü, məşvərəti özünə ar bildi”. Əgər həmin şəxs məsləhətlə iş görsəydi, zərər gəlsə də onu məzəmmət etməzdilər.

Siracəddin Urməvi padşahın adamlarla məsləhətləşməsində iki halı qeyd etmişdir: aşkar məsləhətləşmə və gizli məsləhətləşmə. Aşkar məsləhətləşmənin şərti budur ki, padşah öz rəyini qabaqcadan bildirmir. Çünki padşahın rəyi səfeh olsa da məsləhətçi onun xilafına çıxmaz. Məsləhətçinin susması isə faydasız olar: ağıllı bir rəy itirilər. Deməli, padşah hər kəsin rəyini eşitməlidir. Əgər hamı bir fikrə gəlsə, öz

rəyi də ona uyğun olanda padşah həmin işi edir. Əgər fikir ayrılığı meydana çıxarsa, padşah hər kəsin rəyini ağılın məhəkkinə vurur, düzgün olanı yerinə yetirər.

Gizli məsləhətləşmə odur ki, padşah hər kəslə ayrı-ayrılıqda görüşər, hər kəsin rəyini ayrılıqda öyrənər. Bir-birindən xəbərsiz həmin məsləhətləşməni hər kəs özünə aid bilər, fikir və düşüncədə əlindən gələni əsirgəməz. Siracəddin Urməvi qeyd edir ki, müşavirlər və məsləhətçilər nə qədər çox və ağıllı olsalar, daha artıq fikir aydınlığı yaranar. Bu məsələnin mühüm etik-əxlaqi tərəfləri də vardır: məsləhət padşahı məzəmmətli sifətlərdən – bədxahlıqdan, paxıllıqdan daşındırar, tərifi keyfiyyətlərə – xalqı, onun var-dövlətini, namus-qeyrətini qorumağa, ölkədə quruculuq işləri aparmağa sövq edir. Padşaha verilən məsləhətlər, öyüd nəsihətlər içərisində yersiz müharibələrə, günahsız qanların axıdılmasına qarşı yönələn fikirlər, mülahizələr daha dərin ictimai məna kəsb edir: “Müharibə və döyüş tələb edən hər bir qərar düzgünlükdən uzaqdır, sülh tələb edən [qərar] isə düzgünlüyə daha yaxındır. Belə ki, sülhdən gələn zərər az olar, ölümün, müharibənin zərəri isə böyükdür”.

Siracəddin Urməvi aşağı təbəqənin haqq səsinə qulaq asmağı padşah üçün məziyyət hesab edir, öz adamlarının ədalətsizliyini üzə çıxaran şikayətçilərə onun həssaslıqla yanaşmasını məsləhət bilir: “Əgər rəiyyətlərdən birisi zülm olduğunu padşaha çatdırarsa, padşahın onu əziz tutması və bunu bir yaxşılıq, nemət bilməsi, ona layiqincə təşəkkür etməsi gərəkdir ki, bu, padşahın zülm etmədiyi və zülm etməyə razılıq vermədiyi barədə rəiyyətlərin inamlarına dəlil ola”.

Siracəddin Urməvinin fikrincə, padşah tədbirli, soyuqqanlı olmalı, hər hansı faktı tam şəkildə aydınlaşdırmadan, əsaslandırmadan nəticə çıxarıb qərar verməməlidir: “Bilmək lazımdır ki, rəiyyətlər bəzi amillərdən və naiblərdən şikayət etdikdə haqlı da ola bilərlər, haqsız da. Eləcə də amil [padşaha] cavab deyəndə haqlı da, haqsız da ola bilər”.

Subyektivliyə, qərəzli münasibətə yol verməmək üçün mütəfəkkir bu qənaətə gəlir ki, gərək vilayətin hər yerində padşahın xəbərtutanları olsun, hər iki tərəfin əhvalını arayıb bilən xəbərtutanların məlumatı əsasında padşah işə başlasın, haqqı nahaqdan seçsin, vilayətdəki hadisələrin həqiqi mənzərəsini aşkara çıxartsın. Mütəfəkkir padşahı sərrafa, xəbərtutanları isə məhək daşına bənzədir. Bəsirətli sərraf bir sikkəyə baxanda onun xalis, yaxud qəlp olduğunu tanıyar. Bununla belə, o,

həmin sikkəni məhəkkə vuranda onda heç bir şübhə yeri qalmaz. Özü-
nün düzgün mühakiməsi ilə haqqı nahaqdan seçən padşah da elədir. O,
xəbərtutanlardan əhvalatı eşidəndən sonra işin əslini yəqin bilməmiş olur.

Siracəddin Urməvinin fikrincə, ölkənin fırvanlığı, dövlətin möh-
kəmliyi, xalqın güzəranının yaxşılığı qanun-qaydaların ədalətli,
demokratik olması ilə bağlıdır. Tərəfkeşliklə, qərəzli yanaşma ilə məsə-
ləni həll etmək qeyri-mümkündür. Bütün mübahisə və münaqişələrdə
“Padşah hər iki tərəfin qayğısına qalıb, izhar etməlidir: hər ikinizin
tərəfi bizim yanımızda möhtərəmdir”.

Bununla belə, hüquqşünas alim rəiyyətlərə qarşı daha artıq dərə-
cədə diqqətli olmağı məsləhət görmüşdür. Çünki “rəiyyətlərə haqq-
ədalət verdikdə onun qədrini bilirlər”.

Əlbəttə, bu, XIII əsr Azərbaycan filosofunun əməkçi xalq kütləsi-
nə hədsiz rəğbətini ifadəsi olmaqla bərabər, çoxillik iş təcrübəsində
və dərin müşahidələr nəticəsində gəldiyi düzgün qənaət idi. Mütəfəkkir
göstərirdi ki, padşah bir saatin içində on amil və ya naib təyin edə
bilər, amma bir xaraba vilayətin abad olmasına bir ömür gərəkdir.

Siracəddin Urməvi dövlət idarəciliyi işlərində inzibati cəza təd-
birlərini də nəzərdən keçirmişdir. Mütəfəkkirə görə, xalqın hifzi və
qorunması canilərin və cinayətkarları cəzalandırmağın icrası ilədir.
Cəzanın tətbiq edilməsi həm cani və cinayətkar olacaq adamların, həm
də başqalarının həyatı üçün əhəmiyyətli hesab edilir. Məsələn, cani və
cinayətkar olası adam biləndə ki birisini öldürdükdə onun özünü də
öldürərlər, qətdən əl çəkər, yaşayıb ömür sürər. Bu, başqaları üçün də
dərs olar. Nəticədə bütün xalq baqi olar.

Siracəddin Urməvi cinayət faktının xarakterinə xalqın mənafeyini
müdafiə etmək prinsipindən yanaşmışdır. Mütəfəkkir günahkarı mül-
kün və rəiyyətin mühafizə edilib qorunması cəhətdən cəzalandırmağı
tərifəlayiq iş, padşah və onun hakimiyyəti üçün narahatlıq doğuran
cəhətdən cəzalandırmağı məzəmmətli iş saymışdır.

Filosof cəza məqamında da rəiyyətlərə həssaslıq göstərilməsini
təvsiyə etmişdir. “Çünki mülk və padşahlıq, məlum olduğu üzrə, rəiy-
yətə bağlıdır”.

Ölkə daxilində asayişin vəziyyəti, filosofun fikrincə, onun xarici
siyasətinə də təsir göstərir. Humanist alim qeyd edir ki, ölkədə özba-
şınalığ yaranıb, cinayət halları artarsa və padşah onun öhdəsindən gələ
bilməzsə, ətrafda düşmənin ona hücum etmək meylı baş qaldırar.

Düşmən belə düşünər ki, az bir qrupu (cinayətkarı) dəf edə bilməyən kəs qüdrətli və böyük kütlə məcmusuna malik olanların (düşmən cəbhənin) öhdəsindən necə gələ bilər? Bu şübhə düşmən zehmində özünə yer saldıqda, ondan hansı fəsadlar törənəcəyi məlumdur. Siracəddin Urməvi bütün bunları nəzərə alaraq, cinayət işinin hər hansı variantda həll edilməmiş qalmasını qəti surətdə yolverilməz hal saymışdır.

Ölkədə maddi nemətlər bolluğu yaratmağı, quruculuq işləri aparmağı, ümumiyyətlə, iqtisadi və mədəni tərəqqini rəiyyətlərin fəaliyyəti kimi qiymətləndirən filosof onların qayğısına qalmağı vacib bilərək göstərir ki, bu qayğı yalnız ədalətlə mümkündür. Ədalətlik etmək vacib vəzifələr (borclar) qəbilindən hesab edilir.

Qeyd etmək lazımdır ki, “ədalət” anlayışı Siracəddin Urməvi tərəfindən çox geniş məzmununda başa düşülür, təkəcə insanlar arasındakı münasibətə deyil, bütünlükdə maddi aləmə şamil edilir. O yazır: “Ədalətə yalnız rəiyyətlərin hifzi istinad etmir. Eləcə də Yer-göy və o ikisi arasında nə varsa, hamısının xilqətinin bünövrəsi ədalət üzərində qurulmuşdur”.

Siracəddin Urməvi ədalətin tərəziyə bənzədildiyi bir hədisdən çıxış edərək yazırdı: “Bil ki, ədalətin tərəziyə bənzədilməsi tərəzinin iki gözü, dili və ortasında dilin yerləşdiyi iki qolun olması cəhətdəndir. Tərəzinin daşları və onlardan da hər birinin müəyyən ağırlıq ölçüsü vardır: 10, 20, 50, 100. Həmin daşlardan birini tərəzinin gözüne qoyarkən çəkilən şey tərəzinin o biri gözündədirsə, bərabərlik və düzgünlük olduqda tərəzinin dili ortada dayanar, [biri digərindən] az və ya çox olduqda dil bir tərəfə meyil edir. İdarəçilik də bu cürdür. Belə ki, cəzanın qanunla qərarlaşdırılmış müəyyən bir həddi vardır, məsələn, zinaya görə yüz şallaq, abırlı adamı təhqir etməyə görə səksən şallaq vurulur. Yüz şallaq vurulması yerdə səksən şallaq vurularsa, [zərər çəkən üçün] haqsızlıq olar, yüz on şallaq da vurulsa, [günahkar üçün] haqsızlıqdır. Bu yerdə cəzaya müvafiq yüz şallaq vurmağı icra etməyi ədalət bilən hüquqşünas alim göstərir ki, “ədalət qanunun təyin etdiyi orta həddir”.

Siracəddin Urməvi Aristotelin yolu ilə gedərək, özünün sosial-siyasi baxışlarında mötədillik prinsipini əsas götürmüş, ifrata (artıqlığa və əskikliyə) varmağı orta həddə – ədalətə qarşı qoymuşdur.

Siracəddin Urməvinin fikrincə, haqq-ədalət işi hər şeydən, hətta peyğəmbər nüfuzundan üstündür. Dini rəvayətə görə, Musa peyğəm-

bər Allaha dua edib, Firona cəza verməsini diləmişdir. Lakin Firon üç keyfiyyətlə yanaşı ədalət sahibi olduğu üçün cəzalandırılmamışdır.

Ədalətli insan, ilk növbədə ədalətli şah, sultan arzusu orta əsrlərdə ictimai-siyasi ideyaların mərkəzində durmuşdur. Bir hədisdə deyilir: “Sultan yerdə Allahın kölgəsidir, hər bir məzlum ona sığır”.

Siracəddin Urməvi qeyd edir ki, qızmar günəş istisindən yanmaq üçün ağac kölgəsinin sərinliyinə çəkilmək lazım gəlir. Eləcə də adam bir zalımın zülm və zorakılığından xilas olmaq üçün dövlət başçısının insaf və ədalətinə pənah aparmalıdır. Mütəfəkkir zülm və zorakılığın zərbəsini Günəşin və odun istisinin yandırmasından daha güclü, daha dəhşətli saymışdır. Belə ki, bir məzlum zorakı zalımın əlindən qaçmağa üz qoyduqda qarşısına od çıxsa da qorxmadan özünü oda atar, dayanmaz.

Ağac kölgəsinin sərinliyi qızmar istinin yandırmasını aradan qaldırdığı kimi, başçının insaf və ədaləti də zülm və zorakılığın meydan almasına imkan verməməlidir.

Siracəddin Urməvi insanlar arasındakı münasibətdə ədaləti hər şeydən, hətta şəriətin mühüm tərkib hissəsi olan, hər bir mömin bəndənin yerinə yetirəcəyi zəruri vəzifələri ifadə edən ibadətdən üstün tutmuşdur. Azərbaycan filosofu “Ədalətli sultanın bir günlük ədaləti altmış ilin ibadətindən yaxşıdır” hökmünü dönə-dönə işlətmişdir.

Siracəddin Urməvi göstərir ki, ibadət fərdi şəkildə icra edilib, bir şəxsin mənafeyi ilə bağlı olduğu halda, ədalət ictimai mahiyyət daşıyır. O yazır: “Şəxsin ibadəti onun özündə məhdudlaşan mənfəətidir. Qalan xeyir işlərdən heç biri ondan asılı deyildir”. “Lakin ədalət elə bir ibadətdir (zəruri borcdur) ki, onun mənfəəti ümumidir, aləmin (cəmiyyətin) nizamı ondan asılıdır. O, haqqın naibliyi və xəlifəliyidir, həlak və məhv olmaqdan xalqın qorunmasının səbəbidir...” Bu müqayisədən sonra filosof bir daha qeyd edir: “Deməli, padşahın ədalətinin ibadətdən daha yaxşı olması lazım gəlir”.

Siracəddin Urməvi padşahı cəmiyyətin bir üzvü kimi xalqdan ayırmamış, onu yalnız fəzilət və kamalına, icra ediləcək ağıllı hökm və əmrinə görə fərqləndirmişdir. Filosofun fikrincə, padşahın ömrü onun ədaləti ilə ölçülür: “Belə ki, islam padşahının ədalətlə keçirdiyi hər gün altmış illik ömür sayılarsa, Allah-taalanın səxavətində onun ədalətlə keçirdiyi yüz il gör neçə illik ömrə bərabərdir?!” Mütəfəkkir bu yolla padşahı ədalətə çağırır: “Deməli, belə neməti anlamaq lazımdır, onun itirilməsinə güzəşt edilməməlidir”.

Siracəddin Urməvi qeyd edir ki, xeyirxah işlərin müqabilində padşahın alacağı mükafat başqalarınınkından qat-qat çoxdur. Eləcə də bədxah işlərə görə onu daha artıq dərəcədə cəza gözləyir. Filosof yazır: “Bilmək lazımdır ki, padşahın günahının cəzası da ondakı nemətin qədərincədir. Çünki haqqın neməti çox olan kəsdə onun günahının cəzası da çoxdur”.

Ədalət maddi nemətlər bolluğunun, firavanlığın rəhnidir: “Filosoflar demişlər: padşah öz ədaləti, insafı və islahı ilə, rəiyyətin halının islahı ilə məşğul olarsa, onun çoxluğu ilə əmin-amanlıq, məhsuldarlıq və ucuzluq, bitki, heyvan, dürr və nəsil də bərəkət hasil olar. Padşah, Allah göstərməsin, bunun xilafına olarsa, vilayətin əhvalı da həmin firavanlığın xilafına olar”.

Siracəddin Urməvi padşahın ədalətinin yaxşılığa səbəb, zülmünün pisliliyə bais olmasını əsaslandırmaq üçün yeri gəldikcə el rəvayətlərindən, ibrətamiz hekayətlərdən də istifadə etmişdir: Deyirlər ki, padşah bir dəfə ov edərkən öz adamlarından uzaq düşür. Gecə çağı bir kəndə gəlib, qoca kişi ilə qarının evində qərrib bəndə kimi qonaq qalır. Onların bir inəyi varmış. Padşah inəyin çox süd verdiyini görüb, öz-özünə düşünür: “Bu inək nadir heyvandır, onu alaram, əvəzində onlara başqa bir şey verərəm”. Ertəsi gün inək sağıma gələndə çox az süd verir. Padşah biləndə ki, inəyin suyu, ələfi dünənki kimi olmuşdur, südün azalma səbəbi ilə maraqlanır. Qocalar deyirlər ki, yəqin ölkənin padşahı zülm etmək niyyətinə düşüb. Ona görə də bərəkət ərşə çəkilibdir. Padşah öz-özünə düşünür: “Düz deyirsiniz, zülm etmək niyyətinə düşən padşah mənəm. İndi Allah yoluna qayıdaram, bir daha zülm etməərəm”. Səhəri gün inək sağılında əvvəlki kimi çox süd verir. Qocalar deyirlər: “Padşah ədalət yoluna qayıdıbdır”. Padşah heyran qalıb, bir daha zülm və cövr etməməyi qərara alır.

Siracəddin Urməvi bu hekayəti söylədikdən sonra yazır: “Ədalət, insaf və yaxşılıq padşahın mayasında möhkəmləndikdə, onun sayəsində vilayətin işi nizama düşər, dövlət din və millət düşmənlərinə qarşı qüvvət, fəth, zəfər və qələbədə yüksələr, dağıntı vilayətə yol tapmaz. Bunun əksi olduqda hər nə desən – xof, həlak, məhv, dağıntı və zaval baş verər”.

Siracəddin Urməvi yazır ki, padşah ölkənin ədalətlə idarə edilməsi üçün öz təbəələrinin halından həmişə xəbər tutmalı, onların qayğısına qalmalıdır. Filosofun fikrincə, padşah bilavasitə özü nəzarət edə bil-

mədiyi vilayətlər üçün bir naib, yaxud bir vəzir təyin edər, rəiyyətlər özlərinin minnətdarlığını və ya şikayətlərini onun vasitəsilə padşaha çatdırırlar. Əgər ölkənin ərazisi geniş olarsa, padşah naibləri və amilləri uzaq nahiyələrə göndərər, zülm və zorakılığın qabağa çıxmaması üçün heç kəsin həyat tərzindən (güzəranından) xəbərsiz qalmaz.

Filosof göstərir ki, padşah öz adamlarının rəiyyətlərlə yaxşı rəftar eləməsinə xüsusi diqqət yetirməlidir. Çünki o, amilləri və naibləri nəzarət altına aldıqda rəiyyələrə cəfa, zülm və zorakılıq gəlməz, vilayət abad qalar, iqtaçılar məmnunluq bildirər, ordu və xidmətçilər gümrah olar.

Ədalətlik bolluq və firavanlığın rəhni olduğu kimi, onun yoxluğu da fəsadların səbəbidir. Filosof yazır ki, “zölmün əsəri xarabalıqdır”. O bu fikrin şərhini üzərində müfəssəl dayanır: “Vilayət xaraba qaldıqda ikinci il sahələrdən heç bir məhsul götürülməz. Vilayət iqtaçıları xəzinəyə möhtac olur və bu, firavanlığın fəsadına gətirib çıxarar”.

Siracəddin Urməvi ədalətin başçı və digər insanlar arasında qarşılıqlı münasibətin təsiri altında təzahür etdiyini yazaraq bildirir ki, ədalətli olmağın şərti haqlının haqqını ödəməkdir. Filosofun fikrincə, dövlət başçısı ətrafda ədalətin bərqərar olmasını təmin etməkdən ötrü hamıdan əvvəl özü ədaləti qorumalıdır: Padşah özü insaf iş görərsə, forma və məzmunca onu öz əyanlarından da görmüş olar. Çünki bilirlər ki, onların birindən zülm və zorakılıq baş verərsə, padşah onu əfv etməz, şübhəsiz, onlar zölmədən imtina edirlər.

Siracəddin Urməvi bir hüquqşünas alim və dövlət xadimi kimi ictimai münasibətlərdə ədalətin hüquq bərabərliyini ifadə etməsinə daha çox diqqət yetirmişdir. O, cəmiyyətdəki müxtəlif qruplar, təbəqələr arasında hüquq bərabərliyinə riayət edilməsini ədalətin bərqərar olması üçün mühüm amil sayaraq yazmışdır: “Cəzalandırmaqda və tərbiyələndirməkdə [padşah] öz əyanlarını və digər rəiyyətləri bərabər tutur ki, ədalət və insaf tərəfi qorunmuş qala”.

Bu prinsipə əsasən əyanların özləri də haqq-ədalət qarşısında bərabərdirlər: Padşah “əyanlar arasında da insaf və ədaləti saxlayır, birinin başqasına zorakılıq etməsinə, yaxud başqasının halının ziyanına çalışmasına, yaxud da başqasının fikrinin xələlinə səy göstərməsinə güzəşt etmir”.

Bərabərlik aktını cəmiyyətin bütün üzvlərinə eyni dərəcədə şamil edən alim peyğəmbər adından demişdir: “Rəiyyəti basib-keçmək və öz övladlarını seçib-ayırmaq böyüklüyün şərti deyildir”.

Bərabərlik olmayan yerdə sosial ədalətdən danışmağa dəyməz. Siracəddin Urməvi məhz bu mənada müdrikliklə yazırdı: “Beləliklə, ədalət odur ki, rəiyyətləri bir-biri ilə hüquqca bərabər edir və özlərini də rəiyyətlərlə hüquqca bərabər tuturlar”.

Siracəddin Urməvinin mütərəqqi sosial-siyasi görüşləri, xüsusən ədalətə və tutduqları mövqedən asılı olmayaraq insanlar arasında hüquq bərabərliyinə səsləyən humanist ideyalar, əməkçi insanlara dərin rəğbət bəsləmək, zəhmətkeş xalq kütləsini cəmiyyətin əsas qüvvəsi kimi başa düşmək müsəlman Şərqi xalqlarının, ümumiyyətlə, bəşəriyyətin orta əsr ictimai-siyasi fikir tarixində müəyyən nailiyyət sayıla bilər.

Etik fikirlər Etika fəlsəfi fikrin tərkib hissəsi olub, sosial-siyasi məsələlərlə vəhdət təşkil etmişdir. Bu fənn Qədim Şərq, Qədim Yunanıstan mütəfəkkirlərinin əxlaqi fikirləri, xüsusən Aristotelin təlimi əsasında formalaşaraq, orta əsrlərdə müsəlman Şərqi ölkələrində xeyli inkişaf edib yayılmışdır.

Qeyd etmək lazımdır ki, etik problemlərə filosoflardan başqa, mistik və sxolast mütəfəkkirlər xüsusi diqqət yetirmiş, ona ayrıca əsərlər həsr etmişlər. Bu mövzu görkəmli ədibləri, böyük söz ustalarını da dərinləndirən maraqlandırmış, onların yaradıcılığında bəzən aparıcı istiqamət olmuşdur.

Siracəddin Urməvinin etik fikirləri onun fəlsəfi təlimi, xüsusən sosial-siyasi görüşləri ilə sıx bağlıdır. Mənəviyyat məsələlərinə insanın özünü idarə etməsi baxımından yanaşan Siracəddin Urməvinin etikasının mündəricəsini fəzilətlərə yiyələnmək, rəzilliklərdən qaçınmaq üçün davranış qaydaları, onların yerinə yetirilməsinə olan tələblər təşkil edir. Etik normaların hüququ normalarla yaxınlığına nəzər salan mütəfəkkir, onlardan birinin adət-ənənələrlə, digərinin rəsmi qanun-qaydalarla tənzip edildiyini göstərmişdir.

Ərəb dilində etikaya “əxlaq elmi” (“elm əl-əxlaq”) deyilir. “Əxlaq” isə xülq (xasiyyət) sözünün cəmidir. Əslində yunanca – etika (ethika) termini də elə “xasiyyət” mənasını bildirir. Bu baxımdan “əxlaq” mənəviyyat, əxlaqi keyfiyyətlər məzmununu daşımaqla bərabər, çox vaxt “xasiyyətlər” yerində işlədilir.

Siracəddin Urməvinin etikasında insanın özünü idarə etməsi bilavasitə xasiyyətlərlə bağlıdır. O bu məsələ üzərində əsaslı dayanaraq, yazır: “Xasiyyət nəfəsdə sabitləşmiş möhkəm bir tərkibdən (heyətdən) ibarətdir ki, ondan baş verən işlər hər hansı fikrə ehtiyac olmadan asan-

lıqla meydana çıxır”. Mütəfəkkir “nəfsdə sabitləşmiş möhkəm bir tərkib” dedikdə möhkəm psixi xüsusiyyətlərin məcmusunu nəzərdə tutmuşdur.

Siracəddin Urməvi göstərir ki, insanın xilqəti (yaradılışı) onun zahiri (xarici) forması olduğu kimi, xasiyyəti də onun batini (daxili) formasıdır. Xasiyyət iki qismə bölünür: yaxşı xasiyyət, pis və mənfur xasiyyət. Bəyənilmiş işlər yaxşı xasiyyətdən, pis işlər pis xasiyyətdən irəli gəlir. Yaxşı və pis xasiyyətlər emosiyalardan və affektlərdən yaranan psixoloji hallarla sıx bağlıdır.

Siracəddin Urməvi insanda mövcud olan bütün xasiyyətlərin başlanğıcını (əsasını) dörd qüvvəyə – əql qüvvəsi, qəzəb qüvvəsi, şəhvet qüvvəsi və ədalət qüvvəsinə aid etmiş, bunları həm ayrı-ayrılıqda, həm də bir-birilə qarşılıqlı münasibətdə nəzərdən keçirmişdir.

Ədalət və insaf terminlərindən söhbət gedərkən onların eyni zamanda, “bərabərləşdirmə”, “tənləşdirmə” mənalarında işlədildiyi qeyd edilmişdir. Bir kökdən törənmiş ədalət və mötədillik sözləri də müəyyən məqamlarda uyğun mənə çalarlarına malik olub, geniş fəlsəfi məzmun daşıyır. Təbiətdə, cəmiyyətdə və insan xarakterində mövcud halların nizamına Siracəddin Urməvi tərəfindən mötədillik prinsipindən qiymət verilmiş, təbii qanunauyğunluqlara və hadisələr arasındakı səbəbiyyət əlaqələrinə mötədilliyin təzahürü kimi baxılmışdır. Peripatetik filosof yazır ki, Günəşin yeddi göyün ortasında yerləşməsi bu sistemdə mötədilliyi təmin edir. Əgər Günəş bundan uzaq olsaydı, onun istiliyi yer üzünə yararlı yayılmazdı, bəlkə də meyvələr və yetişməyə möhtac digər şeylər yetişməzdi. Əgər Günəş bundan yaxın olsaydı, bitki və heyvan qalmazdı, hamısı yanardı.

Mötədillik əks cəhətləri, qütbləri bərabərləşdirmə, tənləşdirmə yolu ilə tənzim etmədir. Göydə bürclərdən, Yerdə ünsürlərdən bəziləri isti, bəziləri soyuq olub, mötədillik halı yaradır.

Təbiətdə olduğu kimi, cəmiyyətdə də mötədillik ziddiyyətləri aradan qaldırır, müxtəlif tərəflərin mənafeyini təmin edir. Şəxsi mənafeyin ictimai mənafe ilə uzlaşması, vəhdəti bilavasitə mötədillik prinsipi ilə əlaqələndirilir. Siracəddin Urməvi yazır: “Həmçinin hakimin (insanın) işləri və əxlaqi keyfiyyətləri mötədillik üzrə olmalıdır ki, onun şəxsi mənafeyi və aləmdə ümumi camaatın mənafeyi intizam cəhətdən baqi qala”.

Filosof bütün ictimai-siyasi və etik normalarda olduğu kimi əql, qəzəb və şəhvet qüvvələrinin fəaliyyəti üçün də mötədillik prinsipinə

möhkəm riayət etməyi vacib bilir: “Bu üç qüvvənin mötədilliyi və kamilliyi elə olur ki, orta mövqə tuturlar, məzəmmətli sayılan hər iki artıqlıq və əskiklik cəhətdən uzaqlaşır. Əql qüvvəsinin artıqlıqla ölçüsünün pozulmasından artıq biclik, məkr və hiyləgərlik, onun əskikliklə ölçüsünün pozulmasından kütlük, axmaqlıq, ağılsızlıq və naşılıq meydana çıxır. Naşılıq təcrübənin azlığıdır. Mötədilliklə olduqda tədbirin yaxşılığı, rəyin düzgünlüyü, incə şeylərdə gözüaçıqlıq, səriş-təlililik və hikmət əsərlərindən olan hər şey meydana çıxır”. Bir sözlə, “əql qüvvəsi mötədillik və kamillik halında olanda danışmaların doğrudluğu və pisliyi arasında asan fərq qoya bilir”.

Siracəddin Urməvi qəzəb qüvvəsinin şərhini üzərində nisbətən geniş dayanmış, onun yaranma səbəblərini və təsir xüsusiyyətlərini göstərmişdir. Filosof qəzəbi oda bənzədib, onun bədəndə əmələ gətirdiyi fizioloji və psixoloji prosesi təsvir edərək yazmışdır: “Həmin od əziyyət verən və həlak edən şeyləri aradan qaldıracaq vaxta qədər yandırır. Qan ürəyi çuşa gətirir, damarlarda gəzir, bədənin yuxarı hissəsinə qalxır. Əgər qəzəb getdikcə azalrsa, ürəyin qanı yayıldandan sonra bütün bədəndə təzahür edir. Bundan rəng qızarır, göz al qana boyanır”.

Qeyz halında isə vəziyyət dəyişir: Qəzəb getdikcə artanda, ürəyin qanı yığılır, zahirdən daxilə qaçır. Bununla yanağın rəngi saralır. Qeyz bir təndə qaldıqda ürəyin qanı gah yayılır, gah da yığılır. Bu o çağadək davam edir ki, yanaq gah qızarır, gah da saralır, həyəcan bədəni sarır, əhval pozulur.

Siracəddin Urməvi qəzəb qüvvəsində ifrat meyilləri, cəhətləri aydınlaşdırarkən yazır ki, o, artıqlıqla ölçünün pozulması tərəfinə düşdükdə cəsarət olur: yenilməzlik, qələbəlik, təkəbbür artır; əskikliklə ölçünün pozulması tərəfinə düşdükdə zəlalət olur: alçaqlıq, qorxaqlıq, cövr, cılızlıq özünü göstərir. Qəzəb qüvvəsi orta vəziyyətə düşdükdə mötədillik və kamillik yaranır: şücaət, alicənablıq, nəciblik, geniş ürəklik, həlimlik, dözümlülük, vüqar, hirsli boğma və buna bənzər məziyyətlər təzahür edir.

Şəhvət qüvvəsi ifrata vardığıda abırsızlıq, yamanlıq və bu kimi başqa keyfiyyətlərə çevrilir. Bu psixoloji hal orta vəziyyətə düşdükdə şərəf, səxavət, həya, səbr, comərdlik, qənaətcillik, ehtiyatkarlıq, xoş-sifətlik (gülərüzlülük), paklıq, zəriflik, tamah azlığı və xalq mənafeyini güdmək məziyyətləri əmələ gəlir.

Siracəddin Urməvi əql, qəzəb və şəhvət qüvvələrinin həm ifrat meyillərinin artıqlığı və əskikliyindən, həm də onların mötədil halla-

rından irəli gələn bəzi xasiyyətlər barədə ayrılıqda da söz açmışdır. Məsələn, filosofa görə, qəzəb qüvvəsindən kin hissi əmələ gəlmişdir: “Bil ki, birisi qəzəbini boğduqda və intiqam çəkə bilmədikdə o [hiss] batınə qayıdır, batində qan coşur, kin yaranır”. Hər bir mənfi hal isə öz növbəsində başqa bir mənfi emosiya ilə çulğalaşır.

Şəhvət qüvvəsinin mötədil halından yaranmış səxavət mühüm etik keyfiyyətlərdən sayılıb, xəsisliyə qarşı qoyulmuşdur. Orta əsrlərdə səxavət və xəsislik mövzusunda ayrıca əsərlər yazılmışdır. Siracəddin Urməvi var-dövlətə rəasional münasibət bəsləmiş, ona ancaq ehtiyacı aradan qaldıran, insanın rifahını təmin edən vasitə kimi baxmışdır. Filosof “tərifəlayiq var-dövlət nədir?”, “məzəmmətli var-dövlət nədir?” suallarının cavabında yazmışdır: “İnsanın özünü dolandırması (yemək, içmək, geyim), nəslini saxlaması (nikah) və s. vacib işlər (bəndlər, körpülər, məscidlər tikmək) üçün ayrılan var-dövlət tərifəlayiqdir. Nəfsin kamilləşdirilməsi (məsələn, elm ilə məşğul olmaq) üçün sərf edilən var-dövlət də bu qəbildəndir. Bunların əksinə olan (yüngül əyləncələrə xərclənən) var-dövlət isə tərifəlayiq deyildir”. Siracəddin Urməvi fikrində israr edərək, yazır: “Comərdlik və səxavət xeyir işlərə var-dövlət sərf etməkdir. Xeyir işlərdən başqasına var-dövlət sərf etmək comərdlik və səxavət deyildir, əksinə, israfçılıq və haramdır”.

Var-dövləti məzəmmətli şəkildə xərcləməyin iki tərəfi olduğunu qeyd edən filosofa görə əskikliklə olan tərəf xəsislikdir, artıqlıqla olan tərəf israfçılıqdır. Bu ikisi arasında orta hədd səxavətdir. Filosof qənaətcilliyi yüksək qiymətləndirmiş, acgözlük və tamahkarlığı kəskin pisləmişdir.

Beləliklə, insanda mövcud olan bütün xasiyyətlərin başlanğıcının əql, qəzəb və şəhvət qüvvələrinə gedib çıxdığını söyləyən Siracəddin Urməvi yazır: “Bu üç qüvvənin kamilliyi ədalətlə açıldıqda onun nəticəsi xasiyyətlərin (əxlaqın) və işlərin yaxşısı olur”. Ədalət (tənlik, mötədillik) həmin üç qüvvəni daim müşayiət edir, tənzimləyir, kamilləşdirir: “Əql qüvvəsinin kamilliyinin nəticəsi hikmətdir, qəzəb qüvvəsinin kamilliyinin nəticəsi şücaətdir, şəhvət qüvvəsinin kamilliyinin nəticəsi şərəfdir”. Məhz bu keyfiyyətlər insanı ideallaşdırır, yer üzünün əşrəfi edir: “Özündə hikmət, şücaət, şərəf, ədalətlik hasil edən kəs mələklər dərəcəsinə yaxınlaşır və şeytanlar mərtəbəsindən uzaqlaşır. Hər kəs şeytanlara mələklər dərəcəsinə uzaq olduğu qədər yaxındır”.

Siracəddin Urməvinin etikasında insanın özünü idarə etməsi (“bədənə aid siyasət”) məsələlərindən sonra insanın öz ailəsini idarə etməsi (“mənzilə aid siyasət”) məsələləri araşdırılır. Burada ailə başçısının üzərinə ciddi vəzifələr düşür. O, istər öz hərəkətləri və davranışı, istərsə də ailə üzvləri ilə (ümumiyyətlə, himayəsində olanlarla) rəftarı üçün böyük məsuliyyət hissi duymalıdır. Bu işin həm qanun, həm də adət tərəfi vardır: “Bil ki, sənin evində və mənzilində olan kəsin səndə bir haqqı qanun, bir haqqı adət üzrədir. Hər kəsin öz haqqı özünə çatmalıdır”.

Ailənin idarəsinin etik-əxlaqi məsələlərlə bağlı olan adət tərəfinə gəldikdə, Siracəddin Urməvi tövsiyə edir: Gərək öz ailə üzvlərinlə alicənablıqla davranasan, pis xasiyyətlərdən yan qaçasan, onlardan heç kəsin qanun-qayda çərçivəsindən kənara çıxmasına imkan verməyəsən.

Siracəddin Urməvi övlada valideynin gələcəyi kimi baxaraq, onun tərbiyəsini ən vacib məsələlərdən hesab etmişdir. O yazırdı: “Bilməlisən ki, layiqli övlad ana və atanın başqa həyatıdır. Onun vasitəsilə onların tərifı və xatirəsi əbədi qalır, onda olan elm və əməlin savabı daima onlara çatır”.

Mütəfəkkir uşağın tərbiyəsinin düzgün təşkil edilməsi məsələsinə ciddi əhəmiyyət vermiş, burada ailənin, müəllimin və mühitin rolunu qeyd etmişdir. Filosof göstərmişdir ki, uşaqların tərbiyəsi ilə onların doğrulduqları vaxtdan başlayaraq məşğul olmaq gərəkdir. Onun fikrincə, körpə yaxşı bir dayəyə tapşırılmalı, halal yeməklə qidalandırılmalıdır. Belə olduqda uşağın mayasına nanəciblik nüfuz etməz.

Siracəddin Urməvi uşaqların yeddi yaşdan etibarən təlimlə məşğul olmasını məqsədəuyğun hesab etmişdir. Dini və dünyəvi elmlərin tədrisini eyni dərəcədə lazım bilən alim uşağın ciddi təlim-tərbiyəsi üçün onu bilikli və bacarıqlı bir müəllimin ixtiyarına verməyi məsləhət görmüşdür.

Böyüklərə qarşı dərin hörmət hissənin aşılınması uşaqların tərbiyəsində başlıca amillərdən sayılır. Siracəddin Urməvi yazır: “Anaya, ataya, müəllimə, ustaya və özündən böyük hər kəsə qarşı onun ürəyində ehtiramı möhkəmlədirlər. Deyirlər ki, sən birisinə ehtiram etsən, özünə ehtiram etmiş olarsan, bu səbəbdən adamlar sənə hörmət bəsləyirlər”.

Siracəddin Urməvi uşağın ailədə, ictimai yerlərdə özünü aparması ilə əlaqədar bir sıra ədəb qaydalarını nəzərə çarpdırmışdır. Məclisdə əyləşərkən adamlara arxasını çevirməməyi, ayaqlarını bir-birinin üstündən aşırıbmağa, əlini çənəsinin altına, başını çiyinə qoymamağa

tövsiyə edən Siracəddin Urməvi uşaqları oturuşlarında, duruşlarında ədəbli olmağa çağırırdı.

Az danışmaq, nitqdə süniliyə yol verməmək, yalan söyləməmək, nalayiq sözlər işlətməmək, müsahibi məsxərəyə qoymamaq, qeybət-dən, xəbərçilikdən saqınmaq, hirsli boğmaq, həsəd çəkməmək, özündə günahkarı bağışlamaq hissi aşılmaq, səxavətli olmaq, təvazökarlıq etmək və i.a. müsbət insani keyfiyyətlərə Siracəddin Urməvi tərəfindən həyatı misallar çəkilməklə inandırıcı şəkildə rəğbət oyadılır.

Siracəddin Urməvi söz deməkdə ədəb qaydalarına riayət etməyin zəruriliyini söyləyərkən qayğıkeş valideyn, təcrübəli müəllim kimi çıxış etmişdir: hərzə-hədyandan qaçmalı, birisi danışanda susub diqqətlə qulaq asmalı, özündən böyüyün ehtiramını hər sözdə vacib bilməli, ona ədəblə müraciət etməli, söz deyəndə tələsməməli, təmkinli olmalı və i.a.

Siracəddin Urməvi ictimai münasibətlərdə olan hər bir insanın fəaliyyətində dil, təfəkkür və əməl triadasını vəhdət halında götürərək, pis danışığın çox vaxt pis niyyətdən doğduğunu və pis əməllə nəticələndiyini qeyd etmişdir.

Dərstdən sonra asudə vaxtını səmərəli keçirməklə də ciddi maraqlanan mütəfəkkir göstərir ki, uşaq normal surətdə əyləncə ilə məşğul olarsa, bir tərəfdən zehni yorğunluqdan qurtulub rahatlıq tapar, dincələr, digər tərəfdən, onda fiziki bacarıq və məharət aşılınar. Ox atmaq, top vurmaq, şahmat oynamaq faydalı əyləncələrə misal çəkilir.

Siracəddin Urməvi oğlan uşağına bərbəzəkli, baha, xüsusən ipək və zərbafta paltar geyindirməyin əleyhinə çıxmışdır. Çünki zərif paltar onun əzalarını zəif, çətinliklərə dözümsüz etməklə bərabər, lovğa böyüməsinə səbəb olar.

Siracəddin Urməvi uşağın tərbiyəsində tənbehlə yanaşı, fiziki cəzanı da məqbul saymış, haqqına olan cəzaya dözməyi şücaət kimi qiymətləndirmişdir. Alimin fikrincə, təqsirkar uşağı cəzalandıran zaman o, çığır-bağır salmamalı, heç kəsə pənah aparmamalı, ətrafdan havadarlıq gözləməməlidir.

Siracəddin Urməvi uşaqlarda, eləcə də böyüklərdə əməksevərlik keyfiyyətini yüksək qiymətləndirmiş, onu mühüm həyat amili kimi səciyyələndirmişdir. O yazırdı: “Bilmək lazımdır ki, heç bir məqsəd, xüsusən böyük əməllər zəhmətsiz hasil olmaz”.

Siracəddin Urməvi insanın yüksəliş yolunu təkcə onun fitri qabiliyyətində, misilsiz istedadında deyil, habelə inadlı əməyində və bunun

sayəsində qazandığı zəngin təcrübəsindən düzgün nəticələr çıxarmasında görürdü. Filosof insanları öz qarşılına qoyduqları məqsədə çatmaq üçün daha əzmkar, daha prinsipial olmağa çağırırdı. Bu münasibətlə o, rəvayət, əfsanə və hikmətli sözlərdən misallar gətirir: “Dəri dabbəyə tərəfindən aşılmağınca hökmdarların kəməri olmağa layiq görülməz. Qızıl dəfələrlə oddan keçməyincə, padşahların üzüyü olmağa rəva bilinməz. At əhliləşməyincə padşahın miniyi olmaz. Ay səfər zəhmətini başa vurmayağınca, hilaldan bədriyə çatmaz. İnsan da elədir, əziyyət, məşəqqət və möhnət çəkməyincə hökmdarlığa, başçılığa, padşahlığa və əmirliyə yiyələnməz. İnsan zəhmətə nə qədər çox qatlaşsa, sərvəti də bir o qədər çox tapar, tənbelliyi çox edib, dəbdəbəyə çox uyararsa, onun zəiflik və çatışmazlığı çox olar.

Siracəddin Urməvinin etik-əxlaqi təliminə görə, insanın özünü idarə etməsi fəaliyyətində əsas məqsəd yaxşı işlərə qoşulmaq və pis işlərdən saqınmaqdır. Bu münasibətlə filosof “işlərin və xasiyyətlərin (əxlaqın) yaxşılığı və pisliliyi” məsələsini nəzərdən keçirmiş, onları seçib fərqləndirməyi vacib vəzifə kimi qarşıya qoymuşdur. İşlərin və xasiyyətlərin yaxşılığını və pisliliyini üç qismə bölən mütəfəkkir birinci qismə aşkar halları daxil edir, məsələn, doğruculuğun, ədalətin yaxşılığı; yalanın, zülmün pisliliyi. Belə ki, “Doğruculuğun yaxşılığı faydalıdır”; “Yalanın pisliliyi zərərliyədir”. Çünki hər kəs bilir ki, elm, ədalət və doğruculuq yaxşıdır, faydalıdır; cəhalət, zülm və yalan pisdır, zərərliyədir.

İkinci qisim odur ki, işlərin və xasiyyətlərin yaxşılığı və pisliliyi aşkar deyildir. Lakin aqilin onların yaxşılığını və pisliliyini nəzər və fikir vasitəsilə bilməyi bacarmaq imkanı vardır. Bu, yalnız konkret şəraitdə aqlın düzgün mühakiməsi ilə müəyyən edilir. Məsələyə dialektik yanaşan filosof yazır: “Doğruculuğun yaxşılığı zərərliyədir”; “Yalanın pisliliyi faydalıdır”. Həmin müddəalar belə əsaslandırılır ki, doğruculuqdan və yalandan hər biri bir cəhətdən pis, digər cəhətdən yaxşıdır. Məsələn, doğru danışmaq yaxşıdır, lakin bu doğruculuq düşməyə sirt açarsa, pisdır. Eləcə də yalan danışmaq pisdır, lakin bu yalan düşməyə sirt gizlədərsə, yaxşıdır. Çünki doğruculuq doğruculuq olduğu cəhətdən yaxşıdır, zərərli olduğu cəhətdən pisdır. Yalan yalan olduğu cəhətdən pisdır, faydalı olduğu cəhətdən yaxşıdır.

Əksliklərin vəhdətini göstərən bu mühakimələr Siracəddin Urməvinin dialektik düşüncə tərzini ifadə edir. Eyni bir şeydə toplanan əks cəhətləri – həm faydalı, həm də zərərli keyfiyyətləri görə bilib düzgün

qiymətləndirməkdə isə yeganə meyar ağıldır. Mütəfəkkir yazır: “Belə ki, aqıl nəzər saldıqda əgər yaxşılıq cəhəti pislik cəhətinə üstün gəlsə, onun yaxşılığına hökm verir, onu icra etməyə qol qoyur, əgər pislik cəhəti yaxşılıq cəhətinə üstün gəlsə, onun pisliliyinə hökm verir və ondan saqınır”.

İşlərin və xasiyyətlərin yaxşılığı və pisliliyi Siracəddin Urməvinin fikrincə, bəzən aşkar olmadığı kimi bir sıra hallarda ağıl ilə də təyin edilə bilmir. Üçüncü qismi təşkil edən bu qəbildən sayılan yaxşılıq və pislik şəriətə görə qiymətləndirilir. Məsələn, Ramazan ayının son günü şəvval ayının ilk gününə qovuşur. Bu iki gün mahiyyətə vahid zamanı təşkil edir. Lakin şəriət ramazanın axırncı gününün orucunu vacib buyurduğu üçün yaxşı, şəvvalın birinci gününün orucunu haram buyurduğu üçün pis sayılır.

Siracəddin Urməvi bu yerdə rasionalist mövqedən çəkilməyib şəriət müddəalarının da ağıla uyğunluğunu göstərməyə çalışır. “Ağıl yaxşı deyər hökm verdiyi bir şeyi şəriət heç vaxt rədd etmir” söyləyən mütəfəkkir əksliklərdən təşəkkül tapmış şeylərə münasibəti istisna sayır. Çünki dialektik düşüncəyə görə, “onun iki cəhəti vardır: bir cəhət yaxşılıq, digər cəhət isə pislkdir”. Pislilik cəhəti yaxşılıq cəhətindən üstündürsə, şəriət ondan imtina edir. Aqıl nəzər saldıqda məlum olur ki, o iş pisdır, onu icra etmək yaxşı deyildir. Lüzumsuz əyləncələr buna misal çəkilir.

Şəriət qayda-qanunlarını eyni zamanda ağılın qayda-qanunları kimi səciyyələndirən Siracəddin Urməvi şəriət hökmünə görə mükəlləfiyyətli işlər üzərində ayrıca dayanmışdır. Burada vacib, qadağan, zəmanət verilmiş, rədd edilmiş və icazəli işlərdən söhbət gedir.

Qeyd etmək lazımdır ki, şəriət hökmünə görə mükəlləfiyyətli işlərdən bəzilərinə sırf dini borc və vəzifələrdən söz açılsa da, bəzilərinə insanların əxlaqi normalarını təmin edən amillər nəzərdən keçirilir. Məsələn, zina, şərab, oğurluq, yol kəsmək və s. haqqındakı qadağanlar, eyni zamanda, müsbət dünyəvi əxlaq prinsipləridir.

Siracəddin Urməvinin bəzi etik doktrinaları onun qnoseoloji və psixoloji görüşlərinə uyğun gəlir. Filosofun fikrincə, xasiyyətlər (əxlaq), habelə ideyalar, əqidələr fitri (anadangəlmə) olmayıb, sonradan qazanılır, islah edilə-edilə formalaşır. O göstərir ki, insani nəfslər əsl təbiətləri etibarilə pakdır. Onlarda rəzil xasiyyətlər sonralar başqaları ilə təmasdan və qaynayıb-qarışmaqdan əmələ gəlir. Nəfsin pak saxla-

nulmasında, onda yaxşı xasiyyətlərin (əxlaqın) iz salmasında tərbiyənin rolu yüksək qiymətləndirilir. Siracəddin Urməvinin misal gətirdiyi bir hədis bu fikrin əsaslandırılmasına imkan verir: “Hər bir doğulan kəs fitrət üzrə doğulur, onun valideynləri onu yəhudi edir, xristian edir və məcusi (atəşpərəst) edir”. Mütəfəkkir sözüne davam edərək, yazır: “Bu mənə təcrübədən məlumdur. Belə ki, atası xristian olan uşağı müsəlman tərbiyə etsə o, müsəlman olar, həmin uşağı xristian tərbiyə etsə o, xristian olar, eləcə də başqa etiqlarlarda: bidətçinin tərbiyə etdiyi bidətçi, sünninin tərbiyə etdiyi sünni olar. Həmçinin sənətlərdə: Öyrənən öyrədənə davamçısıdır. Buradan məlum olur ki, rəzil və gözəl xasiyyətlər (əxlaq) kəsb edilə də bilər, kəsb edilməyə də”.

Siracəddin Urməvi “insani nəfslər əsl təbiətləri etibarilə pakdır” fikrini əsaslandırdıqdan sonra belə bir qənaətə gəlir ki, “uşaqların nəfsləri məzəmmətli cizgilərdən xalidir və saya lövhə hər bir cizgini asanlıqla qəbul edir”.

Qeyd etmək lazımdır ki, XIII əsr Azərbaycan filosofunun araşdırdığı bu məsələlər sonrakı alimləri dərinədən düşündürmüşdür. İnsan nəfsinin ilk halını ağ lövhəyə bənzədən XVII əsr ingilis materialist filosofu Con Lok (1632-1704), eləcə də XVIII əsr fransız materialistləri (Helveti, Holbax, Lametri və b.) mənəviyyatın, ideyaların fitri olmaması, ictimai mühitin təsiri altında yaranması məsələsi üzərində geniş dayanmışlar.

İnsan nəfsində – saya (yaxud ağ) lövhədə sonradan izlər (cizgilər) kimi təzahür edən xasiyyətlərin (əxlaqın) və ideyaların dəyişilən olub-olmaması, başqa sözlə, mənəviyyatın islah edilib-edilməməsi məsələsi də orta əsrlərdə müsəlman Şərqi ölkələrində ciddi mübahisə mövzusu idi.

Siracəddin Urməvi yazırdı: “Bəziləri deyirlər ki, xasiyyətləri (əxlaqı) dəyişdirmək qeyri-mümkündür, çünki yaradılış zahiri, xasiyyət isə batini formadır. Belə ki, zahiri forma dəyişməyə və əvəz edilməyə qabil deyildir. Birisinin forması uzun olduqda gödək, gödək olduqda uzun ola bilmir. Eləcə də batini formanı dəyişdirmək və əvəz etmək mümkün deyildir”. O, islam peyğəmbərinin adından deyilən belə kəlamı misal gətirmişdir: “Xasiyyətlərinizi yaxşılaşdırın”. Mütəfəkkir bu hökmdən çıxış edərək, yazırdı: “Əgər xasiyyətləri (əxlaqı) dəyişdirmək və başqası ilə əvəz etmək mümkün olmasaydı, xasiyyətləri (əxlaqı) yaxşılaşdırmağı buyurmaq qeyri-mümkün idi”.

Bu cür məntiqi mühakimə yürüdən filosof qeyd edir ki, heyvanların xarakterlərini dəyişdirmək mümkündür. Belə ki, ov heyvanı vəhşi təbiətlidir, onu ələ öyrətmək olur. Tula acgözdür, onu elə etmək olur ki, ov tutanda yeməsin. Xam at əhliləşə bilir. Bütün bunlar xarakterləri (xasiyyətləri) dəyişdirmək və əvəz etməkdir. Buradan belə nəticə çıxır ki, heyvanlardan daha artıq dərəcədə qabiliyyətli olan insanın xasiyyətlərini dəyişə bilməsi təəccüb doğurmur.

Siracəddin Urməvinin fikrincə, daxili hissi qüvvələr nəfsə məxsus olduqları üçün insanda fitridir, həyat amilidir. Lakin bu hisslər daxili formanın, daha doğrusu, xasiyyətlərin eyni deyildir. Filosof izah edir ki, məsələn, qəzəb və şəhvət olan daxili qüvvələrin aradan qaldırılması qeyri-mümkündür. Çünki o qüvvələr zəruri mənafe üçün yaranmışdır: əgər təam şəhvəti kəsilərsə, həyat dayanar, əgər intim əlaqə şəhvəti kəsilərsə, nəsil olmaz, nəticədə insan növü qalmaz. Əgər qəzəb qüvvəsi tamamilə kəsilərsə, adam zərərini və həlakedicini özündə dəf edə bilməz və həlak olar.

Qeyd etmək lazımdır ki, Siracəddin Urməvi bu məsələdə Aristotel mövqeyində durmuşdur. Yunan filosofu “Nikomaxın etikası” əsərində yazırdı ki, “qabiliyyətlər bizdə anadangəlmədir, lakin biz anadangəlmə yaxşı, yaxud korlanmış oluruq”.

Siracəddin Urməvi xasiyyətlərin anadangəlmə olmadığını söyləməklə yanaşı, insanlarda özünəməxsus fərdi xüsusiyyətlərin mövcudluğunu da qeyd etmiş, islah oluna bilmələrinə görə adamların təbiətlərini müxtəlif dərəcələrə bölmüşdür.

İnsan nəfsində (şüurunda) mövcud ideyaların, xasiyyətlərin (əxlaqın) sabit, dəyişilməz deyil, dialektik tərzdə həmişə yeniləşmədə, inkişafda olduğunu göstərən Siracəddin Urməvi onların islahı, yaxşılaşdırılması məsələsinə böyük əhəmiyyət vermişdir. Filosoфа görə, müəyyən xasiyyətin özünə zidd olanla əvəzlənməsi müvafiq müddət tələb edən, spesifik səciyyəli bir prosesdir. O yazır: “Bil ki, ziddən ziddə bir dəfədə keçmək son dərəcə çətindir. Deməli, pis xasiyyətdən yaxşı xasiyyətə keçidin asanlıığı üçün o, tədriclə olmalıdır”.

Göründüyü kimi, bu mühakimələr dialektikanın kəmiyyət dəyişmələrinin keyfiyyət dəyişmələrinə keçməsi prinsipinə əsaslanır: xırda, əvvəldə nəzərə çarpmayan kəmiyyət dəyişmələri tədricən toplanaraq, əsaslı keyfiyyət dəyişmələrinə gətirib çıxarır, köhnə keyfiyyət yox olur, yeni keyfiyyət meydana gəlir. Siracəddin Urməvi köhnə keyfiy-

yətdən yeni keyfiyyətə keçərkən, tədricilikdə fasiləni mühüm vasitə hesab etmişdir. “Bu sözün bəyanı odur ki, məsələn, əgər birisində yüksək mənsəbpərəstlik xasiyyəti varsa və o xasiyyəti özündən yox etmək istəyirsə, onun yüksək mənsəbdən birdəfəlik əl çəkməsi çətindir, əncam isə onu başa çatdırmaqdır. Onda onun yolu budur ki, malik olduğu həmin yüksək mənsəbdən nisbətən aşağı mənsəbə, sonra isə daha aşağı mənsəbə keçə, mənsəbpərəstlikdən yaxa qurtaranadək belə edər”.

Siracəddin Urməvinin təlimində insana mücərrəd bir fərd deyil, ictimai varlıq kimi baxılır, ayrıca şəxsin mənafeyi aləmin, başqa sözlə, cəmiyyətin mənafeyindən ayrı götürülmür. O yazır: “Bil ki, aqilin işləri və əxlaqi keyfiyyətləri onun özünün mənafeyinə və aləmin (cəmiyyətin) mənafeyinə uyğun olmalıdır”.

Qeyd etmək lazımdır ki, XIII əsrdə Azərbaycan filosofu tərəfindən irəli sürülən bu fikir sonrakı filosofların, xüsusən XVIII əsr fransız materialistlərinin baxışlarında mühüm yer tutmuşdur. Onların, eləcə də Siracəddin Urməvinin əqidəsincə, insanın bütün hərəkətləri, emosiyaları həmişə ağılla idarə edilməlidir. Başqalarının köməyinə ehtiyac duyan şəxs eyni zamanda, başqalarının işinə yaramalıdır. Həmin filosofların təlimində ümuminin mənafeyi ilə ayrıca insanın mənafeyi qarşı-qarşıya qoyulmadan bir-biri ilə əlaqədə, vəhdətdə götürülür. Zira, insanın şəxsi xoşbəxtliyi cəmiyyətin xoşbəxtliyinə uyğun gəlməlidir.

Əxlaq haqqında təlim təcrübəyə əsaslanmalı, yaxşı və ya pis hərəkətlər müəyyən sınaq məhəkkinə vurulmalıdır. Məsələyə məhz bu baxımdan yanaşan Siracəddin Urməvi yazır: “Bu belə olur ki, yaxşı hesab edilən hər bir işin icrasına tələsilir... Pis hesab edilən hər bir işdən yan qaçılır və imtina edilir”.

Siracəddin Urməvi müsbət xasiyyətlərin vərdiş yolu ilə qərarlaşıb möhkəmlənməsini mümkün saymışdır: “Həmçinin, [insan] elə edir ki, yaxşı xasiyyət, məsələn, həlimlik, səxavət, mürüvvət, insaf və s. onun vərdişi olur və onda qalır. Hər bir axmaq və pis sayılan xasiyyəti özündən uzaqlaşdırır, elə edir ki, o xasiyyətin ziddi mümkün qədər onda qərarlaşır”.

Bununla da insan ədaləti gözləmiş və öz mənafeyini cəmiyyətin mənafeyi ilə uzlaşdırmış olur. Siracəddin Urməvi yazır: “Hərgah [insan] belə edərsə, onun hökmü özünə ədalətlik cəhətdən olar, şəxsi mənafeyi və onunla bağlı aləmin (cəmiyyətin) mənafeyi hasilə yetər”.

Siracəddin Urməvinin etik fikirləri Yaxın və Orta Şərq ölkələrində inkişaf etmiş feodalizm dövrünün mənəvi həyatının çoxcəhətli əxlaqi prinsiplərindən peripatetik fəlsəfəyə uyğun mütərəqqi bir konsepsiyanı ifadə edir. Mütəfəkkirin etik təlimi sxolastik mühafizəkar baxışlardan və mistik əhval-ruhiyyədən fərqli olaraq, gerçək həyat həqiqətləri əsasında yaranmış, hər şeydən əvvəl, zəhmətkeş xalqın mənafeyini güdməklə insan mənəviyyatının saflaşdırılması, gənc nəslin düzgün tərbiyələndirilməsi məqsədinə doğru yönəlmişdir.

Siracəddin Urməvinin dərin məzmunlu təbiətşünaslıq, məntiq və fəlsəfəsi ilə birlikdə mütərəqqi sosial-siyasi görüşləri və etik fikirləri orta əsr Şərq mədəniyyəti tarixinin parlaq səhifələrindən olub, bəşəriyyətin mənəvi sərvət xəzinəsini zənginləşdirmişdir.

NƏSİRƏDDİN TUSİ

Həyat və yaradıcılığı

Nəsirəddin Məhəmməd Tusi (1201-1274) böyük ensiklopediyaçı alim, görkəmli filosof kimi məşhurdur. Kəmaləddin İbn Yunus, Fəridəddin Nişaburi, Səlim ibn Bidar, Azərbaycan filosoflarından Şəmsəddin Xosrovşahi və Əsirəddin Əbhəri ona dərs demişlər. Nəsirəddin Tusi ictimai-siyasi həyatda fəal iştirak etmiş, Hülakunun vəziri olmuşdur.

Mükəmməl təhsil görmüş Nəsirəddin Tusi zəngin yaradıcılıq yolu keçmiş, dəyərli əsərlər yazmışdır. Filosofla şəxsən tanış olan İbn əl-İbri göstərir ki, onun məntiqə, təbiyyata, metafizikaya, həndəsəyə və digər elmlərə dair gözəl əsərləri vardır. Tarixçi “Əxlaqi-nasiri” adı ilə tanınmış “Etika” kitabı üzərində xüsusi dayanır: “Burada Platonun və Aristotelin əməli hikmətə dair düzgün düşüncələri cəmlənmişdir. O, qabaqkı alimlərin fikirlərini qüvvətləndirmiş, sonrakı alimlərin şübhələrini və əqidələrində buraxdıqları səhvləri həll etmişdir”.

İbn Şakir Kütübi (1287-1363) Nəsirəddin Tusinin fəlsəfəyə, məntiqə, təbiyyata, riyaziyyata, hüquqa və s. elmin müxtəlif sahələrinə dair, ümumiyyətlə, otuzdan çox əsərini qeydə almışdır: “Kosmoqrafiyaya dair traktat” (“ər-Risalə fi elm əl-heyə”) “Elxani astronomik cədvəl” (“Zic-i ilxani”), “Cəbr və müqabil” (“əl-Cəbr və-l-müqabelə”), “Evklidin ”Göy hadisələri” kitabının ifadəsi” (“Təhrir kitab “Zahirat ət-fələk” li-Uqlidis”), “Kəlamın təcridi” (“Təcrid

əl-kəlam”), “Mövcudatın bölgüsü və onun qisimləri” (“Qismət-e macudat və əqsam-e an”), “İqtibasın əsası”, (“Əsas əl-iqtibas”), “İşarələr və qeydlər kitabının şərhı” (“Şərh kitab əl-İşarat va-t-tənbihat”), “Tibb qanunu kitabından birinci hissəyə haşiyələr” (“əl-Həvaşi əla külliyyat əl-Qanun fi-t-tibb”) və i.a.

Nəsirəddin Tusi İbn Sinanın “İşarələr və qeydlər” kitabına yazdığı şərh üzərində iyirmi ilə yaxın işləmiş və onu 1246-cı ildə tamamlamışdır. Müəllif bu şərhı ağır şəraitdə Ələmut qalasında bir növ həbsdə olarkən qələmə almışdır. Mütəfəkkir kitabın sonunda qeyd edir: “Onun hissələrinin çoxunu ən çətin vəziyyətdə yazmışam, əksəriyyətini ürəkbulandırıcı bir müddətdə tərtib etmişəm. O zamanların hər çağı qüسسə, üzücü əzab, təəssüf və böyük həsrətlə dolu idi. O yerlərdə hər an cəhənnəm odu yanır, üstündən qaynar su tökülürdü. Heç vaxt gözlərim yaşsız, ürəyim kədərsiz olmurdu. Dərdim dəmbədəm çoxalır, qayğı və qəmim artırdı”.

Mənbələrdə Nəsirəddin Tusi humanist və geniş ürəkli insan kimi təqdim edilir: “O, yaxşı surətli, xeyrixah, səxavətli, cömərd, həlim, xoşrəftar və böyük fəzilətli idi”. Mütəfəkkirin mədəniyyət tarixində ən böyük xidmətlərindən biri Marağa rəsədxanasını təsis edib, dövrün görkəmli alimlərini öz ətrafında birləşdirməsi, onların işləmələri üçün şərait yaratması olmuşdur.

Nəsirəddin Tusi elmi biliklərin əhəmiyyətini onların insanlar üçün lazımlı olmasında görürdü. Nəql edirlər ki, alim rəsədxana tikmək fikrinə düşəndə Hülaku astronomiya elminin faydasını ondan soruşur. O deyir: Əmr et bir nəfər hamıdan xəbərsiz hündür yerə qalxıb yuxarıdan böyük bir mis təşt tullasın. Elə edirlər. Təştin səs-küyündən hamı dəhşətə gəlir, hətta bəziləri az qala sarsılır. Nəsirəddin Tusi və Hülaku isə hadisədən xəbərdar olduqları üçün hallarını pozmururlar. Filosof deyir, bax, astronomiya elminin də faydası belədir, baş verən hadisədən bixəbər olursan.

Mənbələrdə qeyd edilir ki, Nəsirəddin Tusi özünün çoxlu şagirdləri və dostları ilə Marağadan Bağdada getmiş, bir müddət sonra orada vəfat etmişdir. Marağa rəsədxanasında onun işini böyük oğlu Sədrəddin Əli davam etdirmişdir. Filosof Həsən ibn Əhməd xəbər verir: “Marağaya səfər etdim. Rəsədxananı və onun müdiri, Xacə Nəsirəddin Tusinin oğlu Əlini gördüm. O, farsca şeirdə və astronomiyada fəzilətli bir gənc idi”.

Falsafa

Nəsirəddin Tusi öz sələflərinin təbirinə uyğun olaraq, fəlsəfəni çox vaxt hikmət termini ilə ifadə edib, onun hər şeyi necə varsa, elə dərk etməyə, hər şeyi lazımınca yerinə yetirməyə deyildiyini yazmışdır. Filosofun fikrincə, bunun nəticəsində insanın mənəviyyatı mümkün qədər təkmilləşir, arzu edilən səviyyəyə yüksəlir.

Varlıq təlimi, idrak nəzəriyyəsi və məntiq Nəsirəddin Tusinin fəlsəfi sistemində bir-biri ilə üzvi surətdə bağlıdır. Azərbaycan filosofu Farabi, İbn Sina və Bəhmənyarın mövqeyindən çıxış edərək mövcudatın zəruri və mümkün olmaqla iki qismə bölündüyünü yazmışdır. O, mümkün varlığın şərhində müfəssəl dayanmışdır: mümkün varlıq materiya, forma, cisim, əql və nəfsdən ibarət substansiyaya, habelə kəmiyyət, keyfiyyət, məkan, zaman və başqa kateqoriyalarda ifadə olunan aksidensiyaya bölünür. Filosof göstərir ki, cisimlər materiya və formadan təşəkkül tapmışdır. Od, hava, su və torpaq bəsit, onlardan əmələ gəlmiş minerallar, bitkilər və heyvanlar mürəkkəb cisimlərdir.

Maddi aləmin məhvəlməzliyi, əzəliyi və əbədiyi ideyası Nəsirəddin Tusini düşündürmüş, öz peripatetik sələfləri kimi bu məsələyə müsbət yanaşmışdır. Mövcud şeylərin qalması, yaxud məhv olması aktuallıq və potensiallıq baxımından nəzərdən keçirilir. “Bunun sübutu odur ki, əgər bir varlığın həm əbədi qalmaq, həm də məhv olmaq imkanı varsa, deməli, onun əbədiyi aktuallığa, məhvi potensiallığa aiddir”. Aktuallıq əbədi, potensiallıq müvəqqətidir. Aktuallıq və potensiallıq arasında bir görüş nöqtəsi, qarşılıqlı əlaqə zəruridir. “Ona görə, əbədi qalacaq aktuallıqla məhv olacaq potensiallıq görüş nöqtəsində bir-birində həll edilmiş kimi olur; çünki potensiallıq məhv olduqda onun xüsusiyyəti özündə qala bilməz. O, bu zaman əbədi qala biləcək aktuallığa keçməlidir”.

Nəsirəddin Tusi buradan belə qənaətə gəlir ki, “məhv ola biləcək hər şey müəyyən məkan daxilində, müəyyən halda olmalıdır. Hal ya forma olacaq, ya da keçici əlamət. Deməli, məhv ola bilmək (fəna) yalnız forma və keçici əlamətə aiddir”.

Öz peripatetik sələfləri kimi Nəsirəddin Tusi də maddi varlıqların məhvinə onların mütləq yoxa çıxması deyil, yalnız formalarının və əlamətlərinin dəyişməsi sayəsində birinin digəri ilə əvəz olunması, köhnə varlığın mövcudluğuna son qoyulması mənasında başa düşmüşdür. Bu, dialektik bir prosesdir. Burada inkar edən özü də inkar edilir.

Çevrilmə qarşılıqlı ola bildiyi üçün köhnə ilə yeni arasında ümumi cəhət labüddür.

Nəsirəddin Tusi maddi varlıqdakı dialektik inkişafın düzgün, obyektiv mənzərəsini vermişdir. O yazır: “Əgər bir adam diqqətli və kamil tədqiqatçı gözü ilə maddələrin dəyişməsilə, quruluş və tərkiblərin dağılıb yenidən qurulmasına, onlar arasındakı çevriliş və ziddiyyətlərə nəzər salsın, maddələr mübadiləsindən, yaranıb-yox olma proseslərindən xəbərdar olsa, mütləq görər ki, dünyada heç bir şey tamam şəkildə məhv olmur, bəlkə onun formaları, vəziyyəti, tərkibi, quruluşu, rəngi, keyfiyyətləri ya şərikli bir varlığa və ya sabit bir maddəyə çevrilir. Məsələn, su hava olur, hava da od. Bu üç hala düşə bilən maddə çevrilmə yolu ilə hər üç halda mövcuddur, əks təqdirdə suyun havaya, havanın da oda çevrildiyini demək olmaz. Çünki əgər bir varlıq məhv olsa, onunla ümumi cəhəti olmayan başqa bir varlıq əmələ gəlsə, onda “bu varlıq o varlığa çevrildi” demək olmaz. O maddə keyfiyyətləri dəyişilmiş yeni maddə olar, çünki cismi varlıqların məhv olmaq qabiliyyətləri yoxdur...”

Materiyanın hərəkəti üzərində xüsusi dayanan Nəsirəddin Tusi hərəkətə cismin yalnız mexaniki yerdəyişməsi kimi baxmamış, ümumiyyətlə, onun kəmiyyətə, keyfiyyətə, məkan və vəziyyətə görə növlərini qəbul etmişdir. “Mövcudatın bölgüsü və onun qisimləri” traktatında cismin qızdıqda genişlənməsi, soyuduqda əksinə, sıxılması, canlı orqanizmlərin inkişafı, güclülüğün zəifliklə, sağlamlığın xəstəliklə əvəz olunması və s. hərəkət növlərinə misal çəkilir.

Şərq peripatetiklərinin sistemində əqllər və nəfslər, onların antoloji və qnoseoloji aspektdə şərhli əhəmiyyətli yer tutur. Yaxın və Orta Şərq filosofları, o cümlədən Bəhmənyar, Siracəddin Urməvi və Nəsirəddin Tusi yer üzərində nəfsin nəbatı, heyvani və insani kimi üç növünü qəbul etmişlər. Nəfsin nəbatı qüvvəsi qidalanmanı, inkişaf etmə və çoxalma vəzifələrini yerinə yetirir. Heyvani qüvvə təhrikedici (şəhvət, qəzəb) və qavrayıcı (xarici və daxili hisslər) olmaqla iki yərə bölünür. İnsani nəfs qüvvəsinə gəldikdə, o, əqldən, yaxud düşüncənə qüvvədən ibarətdir. Nəsirəddin Tusi yazır: “İnsani nəfsi bütün heyvani nəfslərdən ayıran bircə qüvvə vardır ki, ona nitq (düşüncə) qüvvəsi deyilir. Bu qüvvə heç bir əlavə vasitəyə (alətə) ehtiyac duymadan dərk ediləsi şeyləri bir-birindən fərqləndirə bilir. Bu qüvvə varlıqların həqiqətən necə olduqlarını bilməyə, əqli anlayışların mahiyyətini açmağa

yönəldikdə ona nəzəri əql, lakin obyektlərə, xeyirli və zərərli işləri bir-birindən ayırmağa, peşə və sənəti, dolanışacaq və məişəti nizama salmağa yönəldikdə ona əməli əql deyirlər”.

Nəsirəddin Tusinin varlıq təlimində təbiətşünaslıq məsələlərinin şərhə geniş yer tutur. Təsədüfi deyildir ki, məşhur ərəb tarixçisi və sosioloqu İbn Xəldun orta əsrlərdə təbiyyat elminin inkişafından danışarkən, İbn Sinanın görkəmli davamçısı kimi Nəsirəddin Tusinin adını çəkmişdir.

Təbiətşünas Şərq peripatetikləri idrak prosesini hissi və əqli mərhələlərdən ibarət bilməşlər. Nəsirəddin Tusinin təlimində duyğular və əqlin rolu eyni dərəcədə mühüm sayılır. Filosof öz sələflərinin belə bir müddəası ilə razılaşıb ki, hissi qavrayışla şeylərin zahiri cəhətləri haqqında məlumat əldə edildiyi halda, əql vasitəsilə onların mahiyyəti dərk edilir. Duyğular konkretidir, onlardan hər biri maddi şeylərin və hadisələrin yalnız ayrıca bir cəhəti haqqında məlumata malik olur. Məsələn, görmə görünə bilənlərdən başqa, eşitmə səslənənlərdən başqa heç bir şeyi dərk edə bilməz, hisslər (duyğular) mahiyyətin idrakında acizdir. Buna görə “heç bir hiss özünü və öz hissi vasitələrini dərk edə bilməz. Məsələn, görmə hissi nə özünü dərk edər, nə də gözü. Heç bir hiss öz səhvinin fərqi var bilməz, necə ki, göz. Yer kürəsindən yüz altmış dəfədən çox böyük olan Günəşi bir ovuc (boşqab) boyda görür və bu açıq səhvin fərqi var bilmir, su kənarında olan ağacın əksini başaşağı görür, lakin onun nə üçün belə olduğunun səbəbini anlayıb dərk edə bilmir, başqa hisslərin başqa səhvləri də bunun kimi”.

Şüur (nəfs) “hansı hissə hansı qüvvəyə və hansı vasitələrə malik olduğunu, hisslərin səhvlərinin səbəb və səbəbkarlığını tapıb aşkara çıxara bilir, onlardan hansının yalan olduğunu bir-birindən ayırır, bəzilərinə təsdiq, bəzilərinə rədd edir”.

Təbiətşünas filosof hisslərin məhdud imkan həddinin olduğunu qeyd etsə də onları, idrakın mənbəyi saymış, Aristotelin və Şərq peripatetiklərinin elmi ideyalarını davam etdirmişdir. O, “İqtibasın əsası” kitabında yazır: “Hiss (duyğu) ayrılıqda ümumi rəy ifadə etmir, amma məlum olmalıdır ki, ümumi və ayrıca elmlərin qapılarının açarı hissdür (duygudur)”.

Dünyanın dərk olunmasını elmi şəkildə izah edən Nəsirəddin Tusi göstərirdi ki, idrak şeylərin və hadisələrin insan şüurunda (nəfsində)

passiv inikası deyil, onun dialektik tərzdə ifadəsidir. Məsələn, “bir mum parçasına bir möhür basılıbsa, onu yox etmədən, pozmadan yerinə başqa möhür basılmaz. Basılsa, əvvəlki möhürdən bir iz qalmışsa, möhürlərin yeri bir-birinə qarışar və onların heç biri tam möhür hesab edilə bilməz. Bu xüsusiyyət bütün cisimlərə aiddir. Halbuki nəfsin xüsusiyyəti bunun əksinədir, nə qədər əqli məlumatlar, hissi şəkillər bir-birinin ardınca onda həkk olur-olsun, bir-birinin üzərinə düşür-düşsün əvvəlkinə itirmədən, pozmadan hamısını qəbul edər. Onda olan bütün surətlər tam və kamildir. Heç elə hal ola bilmir ki, surətlərin çoxluğu üzündən o, yeni surət qəbul edə bilməsin, bəlkə əksinə, bir çox surətləri o özü daha asan yaradır”.

Filosof idrak prosesinin dialektikasını görə bilmişdir. O yazır: “Şeylərin dərk olunması bir dəfədə başa gələn iş deyildir, əksinə, qüvvət və zəiflik, aşkarlıq və məxfilik, xüsusilik və ümumilik, kamillik və qeyri-kamillik sarıdan mərhələlərə malikdir”.

Nəsirəddin Tusi göstərir ki, insanlar çox elm öyrənib, çox biliyə yiyələndikcə onların əqli yetkinliyi, idrak qabiliyyəti artır. Filosof öz sələflərinin yolu ilə gedərək, idrakda məntiqin rolunu xüsusi qeyd edib onu həm elm, həm də tədqiqat metodu (alət) kimi səciyyələndirmişdir. O, “İşarələr və qeydlər” kitabına həsr etdiyi şərhə yazır: “Məntiq öz-özlüyündə elmdir, digər elmlərə nisbətə isə alətdir. Buna görə də İbn Sina başqa bir yerdə onu “alət olan elm” təbiri ilə ifadə etmişdir”. Məntiqin bütün mühüm məsələləri Nəsirəddin Tusinin əsərlərində, demək olar ki, nəzərdən keçirilmiş, anlayış və onun tərif, hökmlər və onların müxtəlif növləri geniş işıqlandırılmışdır.

***Etik və
ictimai-siyasi
görüşlər***

Əməli fəlsəfənin qayəsini əxlaq, evqurma və şəhərsalma kimi müəyyənləşdirən Nəsirəddin Tusi “Əxlaqi-nasiri” kitabında üç məqalədən birincisini əxlaqın saflaşdırılmasına həsr etmişdir. Filosof əxlaq elmi (etika) haqqında yazır: “Bu elm insani nəfsin elə xüsusiyyətlər qazana biləcəyindən danışır ki, onun idarəsi ilə edilən bütün davranış və rəftar gözəl, tərifəlayiq olsun”.

Etikanın mövzusu insanın iradəsindən asılı yaxşı və təriflənən, qəbahətli və pislənən işlərin hamısının əlaqədar olduğu insani nəfəsdür. İnsani nəfs, yaxud düşüncəli nəfs idrak vasitəsidir, “ağlın dərk etdiyi nə varsa, hamısı onun sayəsində olur”, “ bədəndə nə kimi dəyişiklik və fəaliyyət baş verirsə, hamısı onun qüvvə və təsiri nəticəsində əmələ gəlir”.

Başqa filosoflar kimi, nəfsi antoloji və qnoseoloji aspektdə mənəvi “can” mənasında şərh edən Nəsirəddin Tusi etik-əxlaqi planda onu “ehtiras”, “nəfsin istəyi” məzmununda götürmüşdür.

Nəsirəddin Tusinin fikrincə, insan yaranarkən orta dərəcədə, kainatdakı təkamül mərhələlərinin ortasında olur, fitrətinə görə aşağı dərəcədəkilərlə əlaqədardır, yalnız iradəsi sayəsində ali dərəcəyə yüksələ bilər. İnsan heyvanlardan fərqli olaraq, maddi ehtiyacları təbiətdən hazır şəkildə almır, həmin şeyləri ağıl, bilik, əmək, sənət və peşəyə yiyələnməklə, özü də bacardığı üçün yaxşı üsulla əldə edir. Nəsirəddin Tusi yazır ki, insanın mənəvi ehtiyacları fikir, ağıl, şüur və iradə vasitəsilə təmin və idarə edilir. İnsanın xoşbəxtlik və bədbəxtlik açarı, kamillik və naqislik sükanı onun ağıl və iradəsinin ixtiyarına verilmişdir.

İnsanın özünükamilləşdirməsi prinsipinin Nəsirəddin Tusi tərəfindən izahı peripatetik fəlsəfi müddəaların sufi əxlaqının təbliği kimi səslənir. Lakin mütəfəkkir mistik əhval-ruhiyyədən uzaq olub, rasionalist mövqə tutur. O yazır: İnsan “əgər düzgün, ardıcıl, məqsəduyğun, müstəqim xətlə (ən qısa yol ilə) hərəkət etsə, tədriclə elm, mədəniyyət, bilik və hikmətə yiyələnsə, təkamülə qadir olan fitri istedadı hədləri aşaraq, onu bir mərtəbədən başqa bir mərtəbəyə, bir dərəcədən o biri dərəcəyə yüksəldər, birbaşa gətirib arzu edildiyi məqsədə, ilahi nurun şəfəq saldığı ali məqama çatdırar və Allahın yaxın adamları cərgəsinə daxil edər, lakin yaradıldığı fitri dərəcədə oturub qalsa, cilovu öz nəfsinin ixtiyarına versə, nəfsi onu aşağıya – heyvani mərtəbəyə sövq edər, şəhvani hissləri cuşa gətirər, qəbih, bəzi xəstələrə xas olan nalayiq hərəkətlərin artmasına səbəb olar, günbəgün, anbaan alçaldar, düşkünlük və naqisliyi artırır, yuxarıdan aşağıya yuvarladılan daş kimi az bir müddət ərzində onu rəzalət çirkabının ən dərin yerinə salar və bu onun ən dəhşətli sonu olar”.

Nəsirəddin Tusi öyrədir ki, fəzilətin daxili qüvvədən konkret fəaliyyətə keçməsi üçün insan öz nəfsini rəzalət və kəsafətdən təmizləməlidir. O, nəfsini onu korlayan və zəiflədən şeylərdən saxlasa, zəruri olaraq nəfsin daxili qüvvəsi hərəkətə gələr, məhz ona xas olan elm öyrənmək, həqiqəti dərk etmək, maarifə yiyələnmək kimi fəaliyyətlərə başlar, xoşbəxtlik və səadətə çatar. Filosofun fikrincə, insanın kamilliyi iki cürdür: elm və əməl. Elmi kamillik qüvvəsi elm öyrənməyə, maarifə yiyələnməyə yönəlir. Əməli kamillik qüvvəsində isə insan öz imkan və fəaliyyətini nizama salıb elə uyğunlaşdırır ki, onlar bir-birine

mane olmayıb, əksinə, bir-birini tamamlayır. Belə halda əxlaq münasib, xoşa gələn tərzdə tərbiyələninir.

Fəlsəfədə idraki cəhətin elm ilə, icraçılığın əməllə şərtləndiyini qeyd edən Nəsirəddin Tusi yazır: “Kimdə bu fəzilətin hər ikisi varsa, o, ən müdrik insan, ən kamil alim hesab edilər, onun yeri bəşər övladının tuta biləcəyi ən yüksək mövqeyin fəvqündə olar”.

İnsani nəfsi kamilləşdirməyin məqsədi onun xeyir və səadətidir. Alimlər mütləq və nisbi xeyiri fərqləndirmişlər: mütləq xeyir bütün mövcudatın və bütün arzuların son məqsədidir. Nisbi xeyir isə müəyyən cəhətdən faydası olan şeylərdir. Səadət xeyirlə müqayisədə fərdi səciyyə daşıyır. Hikmət, şücaət, iffət və ədalət nəfsə aid səadət sayılıb, fəzilətlər adlandırılmışdır. Bunların da bir sıra növləri vardır, məsələn, hikmətə zəka, dərketmə sürəti, zəhin aydınlığı, hazır cavablıq və s., iffətə həya, səmimiyyət, dinclik, vüqar və s. fəzilətlər daxildir.

Nəsirəddin Tusi ölkəni idarə etmək qaydaları haqqında mühakimələrdə insan və cəmiyyətə dair maraqlı fikirlər söyləmiş, bu məsələdə ən çox Əbunəsr Farabiyə istinad etdiyini bildirmişdir. Mütəfəkkir yazır ki, bu bəhsdə əsas məqsəd bütün dünyada mövcudatın ən şərəflisi olan insanın öz nəslini mühafizə etmək və özünü qoruyub saxlamaq üçün bütün köməklərə, o cümlədən öz növünün köməyinə də ehtiyacı olduğunu deməkdir.

Nəsirəddin Tusi ictimai varlıq kimi səciyyələndirdiyi insanın cəmiyyətdən kənarında mövcudluğunu qeyri-mümkün saymışdır. O yazır: “Dünyanın intizamı, məişətin nizamı əməklə hasilə gəldiyindən, insan növü isə köməksiz yaşaya bilmədiyindən əmək köməksiz, kömək isə ictimai birliksiz ola bilməz. Deməli, insan növü öz təbiəti etibarilə ictimai birliyə möhtacdır”. İnsanlar arasında birinci ictimai birlik ailədir. Bunun ardınca məhəllə, şəhər, ölkə və nəhayət, bütün dünya ictimai birlikləri gəlir. Ailə qurma, yaxud evqurma hikməti “camaatın hamısının xeyrinə olan, məişətlərinin təminatını asanlaşdıran, mənəviyyatlarının inkişafını sürətləndirən, ümumi mənafeələrini müdafiə edən bir elmdir”. “Yerdə qalan birliklər haqqında elm (siyasət) daha geniş mənədir”. Nəsirəddin Tusi siyasəti “ictimaiyyət hikməti” adlandırır fikrini açıqlayır: “Bu elm hamının xeyrinə olan birgə əməyin həqiqi və ümumi inkişaf qanunları haqqında nəzəriyyədir. Bu elmin mövzusu (obyekti) ictimai əməklə birləşən və beləliklə, istehsalı ən kamil təşkil edən insanlar münasibəti sistemidir”.

İctimai həyat şəraiti yaşayış tələbini təmin etməklə bərabər fərdin kamilləşməsinə imkan yaradır: “İnsanlar həm özünü, həm də nəslini mühafizə etmək üçün bir-birinin köməyinə möhtac olduqları kimi, kamilliyə çatmaları üçün də yaşamağa möhtacdırlar, deməli, kamilliyə çatmaq üçün də bir-birlərinə ehtiyacları vardır. Belə olduqda hər adamın kamilliyi və bitkinliyi öz növündən olan adamlardan asılı olar. Deməli, o, qarşılıqlı kömək əsasında öz növü ilə ünsiyyət və əlaqə yaratmağa məcburdur”.

Nəsirəddin Tusi tərəfindən səciyyələndirilən dövlət öz prinsipləri etibarilə dünyəvidir. Lakin o, dini də təcrid etmir, bununla belə, Əcəm padşahı Ərdəşir Babəkandan (III əsr) iqtibas gətirməklə bu dinin özünü konkretləşdirmir: “Din və ölkədarlıq (dövlət) iki sirdaşdır, birinin tamamlığı digərindən asılıdır. Din qaydadır, dövlət onun sütunları; bünövrə sütunlarsız zay olduğu kimi, sütunlar da bünövrəsiz dura bilməz. Eləcə də din dövlətsiz mənfəət əldə etmədiyi kimi, dövlət də dinsiz möhkəm ola bilməz”.

Nəsirəddin Tusi Aristotele istinadən siyasətin (idarəetmənin) müxtəlif formalarını nəzərdən keçirmişdir. Siyasət bəzən qərarı işlərə (məsələn, müqavilələr, sazişlər), bəzən əqli hökmlərə (məsələn, ölkə, şəhər, idarəetmə) aid olur. Dərrakə, fəzilət və mərifətdə xüsusi istedadı olmayan bir adam bu iki iş növünün heç birinə başlamamalıdır, çünki şəriəti öyrənmədən, onun tələbatını bilmədən bunlardan birini o birisindən qabağa salmaq dava-dalaş və ixtilafa səbəb olar. Deməli, şəriətin nə tələb etdiyini müəyyənləşdirmək üçün elə bir şəxsiyyətə ehtiyac var ki, o, ülvi bir ilhama malik olmaqda başqalarından fərqlənsin, qalanlar onu təqlid etsin. Bu xasiyyət dövlət başçısı üçün məxsusi keyfiyyətlərin olmasını tələb edir. Əməldə ən yaxşı başçı odur ki, “xalqı yaxşıqla var-dövlətə, xoş güzərana, bol nemətə çatdırsın: ya öz tərəfindən, ya başqalarının vasitəsilə, ya məsləhət və tədbiri ilə onların varidatını, mal-mülkiyyətlərini saxlayıb, yaxşı qorusun, lakin bu şərtlə ki, məqsədi kəramət olsun, dövlətlənmək olmasın; o bu yol ilə onlarla birlikdə (qərəzi ləzzət deyil, kəramət olsa da) daha tez ləzzətə çatar”.

Mütəfəkkir fəzilətli siyasət ilə naqis siyasəti qarşılaşdırır: birincinin məqsədi xalqı kamilləşdirmək, nəticəsi səadətə çatmaqdır, ikincinin məqsədi xalqı qul halına salmaq, nəticəsi bədbəxtlik və məzəmmətdir. “Birinci siyasət camaata ədaləti təbliğ edib, rəiyyətə ən sədəqətli dost gözü ilə baxar, şəhəri xalqa xeyir verən işlərlə doldurar, özü

şəhvani hisslərə hakim olar. İkinci siyasət camaatı qarətə təhrik edib rəiyyətə qul və nökrer gözü ilə baxar, şəhəri xalqa zərər verən şər işlərlə doldurar, özü şəhvani hisslərin əsiri olar”, Siracəddin Urməvi kimi Nəsirəddin Tusi də rəiyyətin hüququnu qızğın müdafiə edirdi. O yazırdı: “Rəiyyəti ədalət və hikmət qanunları əsasında idarə etmək lazımdır”.

Nəsirəddin Tusinin geniş mündəricəli əsərləri sonrakı təbiətşünas, məntiqçi filosoflar üçün örnək olmuş, peripatetik ənənələrin əsrlər boyu qorunub saxlanılmasında fəal rol oynamışdır.

V FƏSİL

XV-XVI ƏSRLƏRDƏ AZƏRBAYCAN FƏLSƏFƏSİ

İCTİMAİ-SİYASİ VƏ İQTİSADI VƏZİYYƏT. MƏDƏNİYYƏT. ƏDƏBİ-FƏLSƏFİ TƏLİMLƏR. İDEOLOGİYADA SİNKRETİZM

İctimai-siyasi və iqtisadi vəziyyət

Teymurləngin ölümündən (1405) sonra onun imperiyası dağıldı. Varislər arasında hakimiyyət uğrunda mübarizə başladı. Bu dövrdə

Şirvanşah İbrahimin nüfuzu xeyli artdı. O, ətrafında birləşən qüvvələrlə Kür sahilində Miranşahın oğlu Ömər in ordusunu məğlub etdi. Təbrizdə Ömərə və sonra onun böyük qardaşı Əbubəkərə qarşı üsyan qalxdı. Xalqın çağırışı ilə Şirvanşah 1406-cı ilin mayında Təbrizə gəldi. İbrahim əhalidən alınan vergiləri qaydaya saldı. O, qısa müddətə olsa da Azərbaycanın böyük bir hissəsini öz hakimiyyəti altında birləşdirdi. İbrahim Qaraqoyunluların hərbi qüvvələri ilə üzleşməmək üçün 1406-cı ilin yayında Arrana çəkilməli oldu.

Başçıları Baharlı tayfasına mənsub olan Qaraqoyunlular ta qədimdən Kiçik Asiyada və Dəclə-Fərat çaylarının sahillərində yerleşmiş oğuz-türkmən soydaşlarının yanına Orta Asiyadan gəlmişdilər. Qara Məhəmmədin oğlu Qara Yusif teymurilər in qoşunlarını darmadağın etdi. Miranşah öldürüldü. Qaraqoyunlular dövləti (1410-1467) yarandı. Onun ərazisi Kürdən cənuba Azərbaycanı, Ermənistanı, Qərbi İrani, İraqı, Kürdüstanı, Gürcüstanın bir hissəsini və s. əhatə edirdi. Paytaxtı Təbriz idi. Qaraqoyunlular, sonra Ağqoyunlular və Səfəvilər sülalələri 300 ildən çox müddətdə hakimiyyətdə olmaqla azərbaycanlıların böyük bir imperiyaya başçılığını təmin etmişlər.

Qara Yusif 1412-ci ildə Kür sahilində döyüşdə İbrahimi məğlub etməklə Şirvan dövlətini özündən asılı vəziyyətə saldı. İbrahimin oğlu Xəlilullah (1417-1462) Qara Yusifin ölümündən sonra Şirvanın Qaraqoyunlulardan nominal asılılığını belə qəbul etmədi.

Qara İsgəndər (1420-1437) və Cahanşah (1437-1467) Qaraqoyunlular dövlətini xeyli möhkəmlətdi. Lakin Ağqoyunlular tayfasının başçısı Uzun Həsən (1453-1478) bu dövləti məğlub edərək onun yerində

Ağqoyunlular dövlətini (1467-1501) yaratdı. Paytaxtı yenə də Təbriz olan bu dövlət Uzun Həsənin oğlu Yaqubun dövründə (1478-1490) osmanlıların hücumlarının qabağını aldı.

1497-ci ildə Ağqoyunlular dövləti iki hissəyə parçalandı: Azərbaycan və Ermənistanla Əlvənd Mirzə, İraq və Farsla Murad padşah başçı oldu.

Ərdəbil hakimləri olan Səfəvilər XV əsrin ortalarında güclənərək Ağqoyunlulardan və Şirvanşahlardan narazı qalan xalq kütlələrini öz ətrafında birləşdirmək məqsədilə təbliğat vasitəsi kimi şüarlıqdan istifadə etdilər. Səfəvilər 12 qırmızı zolağı olan çalma bağladıkları üçün qızılbaşlar adlanırdılar. Səfəvilərin yaratdıqları dövlət (1501-1736) Azərbaycan tarixinin mühüm dövrünü təşkil edir. Onun banisi Şah İsmayılın (1487-1524) atası Səfəvilər sülaləsinin banisi Şeyx Səfiəddin Ərdəbilinin nəvəsi Şeyx Heydər, anası Uzun Həsənin qızı Aləmşah bəyimdir. Şah İsmayıl az müddətdə öz ətrafına güclü qüvvələr toplayıb, 1500-cü ildə Şamaxını, sonra Bakını tutaraq özündən asılı vəziyyətə saldı. Daha sonra Ağqoyunlular üzərində qələbə çalan Şah İsmayıl Təbrizə daxil olub, 1501-ci ildə özünü şah elan etdi. O, az müddətdə Azərbaycan, Şərqi Ermənistan, Şərqi Gürcüstan, İran, İraq, Cənubi Türkmənistan və indiki Əfqanıstan (Bəlx vilayəti istisna olmaqla) ərazisini öz hakimiyyəti altına aldı.

Səfəvilər dövlətinin meydana gəlməsi və onun qüdrətinin artması Türkiyəni narahat etmişdi. Bununla belə, Türkiyə sultanı II Bəyazid 1504-cü ildə Səfəvilər dövlətini tanımışdı. 1512-ci ildə Türkiyədə hakimiyyət başına gələn Sultan I Səlim şüarına qarşı amansız oldu. O, Səfəviləri müsəlman dininin düşməni elan etmişdi. 1514-cü ildə Çaldıran müharibəsində qələbə qazanan sultan qoşunları Xoy, Mərənd şəhərlərini keçib, Təbrizə daxil olmuşdu. Türk qoşunları geri çəkildikən bir neçə min sənətkar ailəsini İstanbula köçürmüşdü.

Şah İsmayılın vəfatından sonra onun oğlu Təhmasib (1524-1576) dövründə Şirvan və Şəki tamamilə Səfəvilər dövlətinə tabe edildi. Osmanlılar dəfələrlə Azərbaycana hücum çəkildilər. Nəticədə bir sıra yerlər onların ixtiyarına keçdi. Təhmasib öz paytaxtını şərquə, Türkiyə sərhədindən uzaqlara – Qəzvinə köçürdü. Lakin XVI əsrin ikinci yarısında Səfəvilər İsmayıl Mirzənin və onun öldürülməsindən sonra böyük qardaşı kor Məhəmməd Xudabəndinin (1578-1587) dövründə xeyli zəiflədi.

XV-XVI əsrlərdə Azərbaycanda iqtisadiyyat siyasi hadisələrin təsiri ilə ayrı-ayrı vaxtlarda bu və ya digər regionda müxtəlif vəziyyətdə olmuşdur. Ümumiyyətlə isə ölkədə maddi sərvətlərin, nemətlərin bolluğu işğalçıların törətdikləri dağıntıların tezliklə aradan qaldırılmasını, iqtisadi və mədəni dirçəlişi təmin etmişdir.

XV əsrdə Şirvan özünün yüksək səviyyəli kənd təsərrüfatı və sənaye məhsulları ilə tanınırdı. Şamaxının ipək və ipək məmulatı dünyada məşhur idi. Buradan Rus dövlətinə, İraqa, Kiçik Asiyaya, Suriyaya və Venesiyaya ipək ixrac edilirdi. Liman şəhəri Bakıdan Həştərxana, Orta Asiyaya və Xəzər dənizinin cənub sahillərindəki vilayətlərə neft, ipək, zəfəran və başqa mallar göndərilirdi. Gəncə, Naxçıvan, Təbriz, Marağa, Ərdəbil və b. şəhərlər də öz məhsulları ilə seçilirdi.

XVI əsrdə Səfəvilərin hakimiyyəti dövründə məhsuldar qüvvələr daha da inkişaf etmiş, əkinçilik, sənətkarlıq və ticarət artmışdır.

İncəsənət

XV-XVI əsrlərdə Azərbaycan incəsənətinin bütün sahələrində parlaq nailiyyətlər əldə edilmişdir. O dövrdə yaranmış memarlıq abidələri, xəttatlıq, təsviri sənət nümunələri əzəməti, gözəlliyi, ideyalılığı etibarilə bəşər mədəniyyətinin nadir inciləridir. Şirvanşahlar sarayı ansamblının binaları 1420-1460-cı illər arasında salınmışdır. Əsas bina, divanxana, sərdabə və məsciddən ibarət kompleks yerin relyefinə uyğun və ahəngdardır. Yuxarı həyətdə saray binası və onun yaxınlığında Seyid Yəhya Bakuvinin türbəsi yerləşir.

Qaraqoyunlu hökmdarı Cahanşahın 1465-ci ildə Təbrizdə tikdirdiyi Müzəffəriyyə memarlıq kompleksi, onun mərkəzi binası Göy məscid gözəl sənət əsəri olmuşdur.

Ağqoyunlu hökmdarı Yaqub padşahın 1486-cı ildə tikdirdiyi "Səkkiz behişt" ("Həşt behişt") kompleksi kitabxana, məscid, min nəfərlik xəstəxana, cıdır meydanı və parkı özündə birləşdirir. Sarayın həcm-məkan kompozisiyasını prizmaşəkili səkkizüzlü gövdə və onun ortasında ucalan mərkəzi günbəz təşkil etmişdir.

XV-XVI əsrlərdə Azərbaycanda görkəmli rəssamlar və xəttatlar fəaliyyət göstərmişlər. Onlardan Əbdülhəyy və Xacə Əbdürrəhim qardaşları məşhurdur. Bu sənətkarlar Hacı Məhəmməd Bəndçidən xəttatlıq icazəsi almış Şəmsəddin Məşriqinin (...-1409) oğlanlarıdır. Klassik xətt növlərinin, xüsusilə süls xəttinin mahir ustası Xacə Əbdürrəhim Xəlvəti (...-1454) Cəfər Təbrizinin və Nemətulla Bəvvabın müəllimidir.

Cəfər Təbrizi Firdovsinin “Şahnamə”, Sədinin “Gülüstən” əsərlərini nəfis xətlə köçürmüşdür (1426). Onun nəstəliq, nəsx, süls və s. xətt növlərində yazmaqda yüksək qabiliyyəti vardı.

Nemətulla Bəvvab Təbrizdə Müzəffəriyyə binasının divarlarındakı və səqfindəki, eləcə də o binanın mərmər döşəmələrindəki kitabələri hazırlamışdır. Təbriz şəhəri Osmanlılar tərəfindən işğal ediləndə o, gedib Kaşanda şeyxülislam, dörd il sonra İsfahanda baş qazi işləmişdir.

Bu dövrdə Təbriz miniatür məktəbinin nümayəndələri daha böyük şöhrət tapmışdılar. XV əsrdə Nizaminin “Xəmsə”sinin əlyazmalarına çəkilmiş miniatürlər üslubu və bədii estetik kamilliyi sarıdan diqqəti cəlb edir. XVI əsrdə bu məktəbdə Sultan Məhəmmədin rəhbərliyi ilə Mir Müsəvvir, Mirzə Əli Təbrizi, Mir Seyid Əli, Müzəffər Əli kimi sənətkarlar çalışmışlar.

Təbriz rəssamı Pir Seyid Əhmədın şagirdi Kəmaləddin Behzad (1455-1535) da 1510-1522-ci illər arası Təbriz miniatür məktəbində işləmiş, Şah İsmayılın saray kitabxanasının rəisi olmuşdur.

XVI əsrin görkəmli mədəniyyət xadimlərindən biri Sadiq bəy Əfşardır (1533-1610). O, rəssam, xəttat, şair və alim kimi tanınmışdır. Sadiq bəy Əfşar II Şah İsmayılın dəvəti ilə saray kitabxanasına gəlmiş, Şah Abbasın vaxtında həmin kitabxananın rəisi olmuşdur. O, xeyli bədii və elmi əsərin, o cümlədən rəssamlıq sənətinin qayda-qanunlarından bəhs edən “Qanun əs-süvər” traktatının müəllifidir.

XV-XVI əsrlərdə Qarabağ, Quba-Şirvan, Gəncə-Qaxax və Təbriz xalçaçılıq məktəbləri yüksək inkişaf mərhələsinə çatmışdı.

XV-XVI əsrlərdə musiqi sahəsində çalışan görkəmli nəzəriyyəçilər vardı. Məhəmməd Əbubəkr oğlu Şirvani “Safliq qardaşlarının musiqisi” adlı əsərini Şirvanşaha ithaf etmişdi. Əbdülqadir Marağayi (1353-1433) Səfiəddin Urməvi ənənəsini yaradıcılıqla davam etdirərək, qiymətli əsərləri ilə bu sahəni xeyli zənginləşdirmişdi. Əbdülqadir Marağayının oğlu Əbdürrəhman və nəvəsi Əbdüləziz həmçinin musiqiçi olmuş, musiqiyə dair traktatlar yazmışlar.

XVI əsrdə Baharlı tayfasının böyüklərindən Əlişəkərbəyin oğlu Həsən bəy incəsənətin bir neçə sahəsini bilmişdir: şair, habelə şeirşünas, musiqişünas və xətxünas kimi tanınmışdır. O, 1588-ci ildə Hindistana getmiş, bir müddədən sonra orada vəfat etmişdir.

Bu dövrdə muğamatla yanaşı aşıq musiqisi də inkişaf edib, xalq arasında geniş yayılmışdır.

Ədəbiyyat

XV-XVI əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatının zəngin və kamil dövrüdür. Bu ərəfədə yaranmış poetik əsərlər həm dil və üslub, həm də məzmun və ideya cəhətdən öz məziyyətləri ilə seçilir. Türk, fars və ərəb dillərində yazılmış Azərbaycan poeziyasının ən gözəl nümunələri doğma dildə olanlardır. Bu sənət inciləri əsrdən-əsrə cilalanaraq, yetkinləşərək XVI yüzillikdə bəşər dühasının möcüzəsi həddinə çatmışdır. Qasimi, Nəsimi, Həqiqi, Gülşeni, Kişvəri, Həbib, Xətayi, Şahi, Süruri və başqaları, nəhayət Füzuli və bir sıra başqaları poeziya kəhkəşanının parlaq ulduzlarıdır. Bu ədəbi simalardan bəziləri dövrün müxtəlif bilik sahələrinə – dini və dünyəvi elmlərə dərinlən yiyələnmişdilər. Onlardan Bədrəddin Seyid Əhməd Laləvini göstərmək olar.

Bədrəddin Əmir Seyid Əhməd Seyid Məhəmməd oğlu Laləvi (1436-1506) Şirvanda anadan olmuş, gah burada, gah da Təbrizdə yaşamışdır. Özünün yazdığına görə, o, son dəfə 29 fevral 1463-cü ildə Təbrizə gəlmiş, 1468-ci ildən onun Lalə kəndində sakin olmuşdur. Bədrəddin Laləvi qrammatikanı və bəzi sufi məsələlərini Şirvanda, ədəbiyyat, fəlsəfə, riyaziyyat, kəlam, fiqh, hədis və təfsiri Təbrizdə öyrənmiş, təhsilini Xorasanda davam etdirmişdir. Onun müəllimlərindən Zəhirəddin Ərdəbili, Qiyasəddin Xorasani, Nəcməddin Səlməsi və b. tanınmış alimlər idi. Bədrəddin Laləvi “İncəliklər” (“əl-Lətaif”), “Saliklərin davranış qaydaları” (“Adab əs-salikin”) və s. əsərlərin müəllifidir. Şah İsmayıl Xətayi onu hörmətli tutmuş, öz nümayəndəsi təyin etmişdir. Əbdürrəhman Cami 1473-cü ildə Məkkə ziyarətindən qayıdarkən Təbrizə gəlmiş və Bədrəddin Laləvi ilə görüşmüşdür. Həmin ərəfədə “Töhfələr” (“Məvahib”) əsərini yazıb tamamlayan Azərbaycan mütəfəkkiri onu dostunun mütaliəsinə vermişdir. Əbdürrəhman Cami “Töhfələr”i “zəngin xəzinə” adlandırmışdır.

Məhəmməd Füzulinin poeziyası munis duyğulardan yoğrulmuş kamil tefəkkürün ifadəsidir. Mütəfəkkirin yaradıcılığı təkcə son dərəcə yüksək bədiiliyi ilə deyil, həm də dərin elmiliyi və yığcam məntiqiliyi ilə seçiyənlənir. Az sözlə çox mənə, fikir ifadə etmək dünya şairləri içərisində, bəlkə də ən çox Füzuliyə məxsus keyfiyyətdir.

Hürufilik

Hürufilik təlimi onun banisi Fəzlullah Nəimidən sonra İmadəddin Nəsimi (1369-1417) və başqaları tərəfindən təbliğ olunmuşdur. Nəsimini bu əqidəyə humanizm idealı bağlamışdır. Yadelli işğalçılar cəng-cidal meydanında zülm və zorakı-

lıq yolu ilə insanları alçaldıb, onlara ən zəif məxluq, ən müti kölə nəzəri ilə baxdıqları bir şəraitdə humanist şair insanı ülviləşdirir, ilahiləşdirirdi. O, insanı bütün maddi və mənəvi aləm səviyyəsində götürüb Allahla eyniləşdirərək, deyirdi:

Adəmi fəzli-Xuda bil adəmi,
Kainata kəndxuda bil adəmi.
Sən dirəxti-müntəha bil adəmi,
Sahibi-ərzü səma bil adəmi.

Şair “cümlə əşya”, “üz” və “haqq kitabı” anlayışlarını iyirmi səkkiz, yaxud otuz iki hərf sayı timsalında vahid məxrəcə gətirib eyniləşdirmiş, varlığın dolğun təsəvvürünü yaratmışdır.

Nəsiminin hürufi panteist ideyaları sonralar Cahanşah Həqiqi və Şah İsmayıl Xətayi kimi hökmdarların söz mülkünün bəzəyi olmuşdur. Cahanşah yazırdı:

Əvvəlü axirdə çün bir zat imiş,
Vahidiyyət şəninə isbat imiş,
Müşəfi-xətti-ruxi ayat imiş,
Qeyri-vəchəş cümləgi əmvat imiş.

“Nəsimi oldu Haqla Haq” deyən Şah İsmayıl Xətayi də panteist əqidəyə tapınmışdı:

Məndədir yer ilə göyün hikməti, həm qüdrəti,
Abü atəş, xakü badü cümlə ərkan məndədir.
Həqtəala dörd kitabı göydən endirdi yerə
Mən onu istəmərəm, çün külli-fürqan məndədir.

Xəlvətlik Hürufilik kimi xəlvətlik də sufilik cərəyanı zəminində yaranmışdır. Ona, həmçinin müxtəlif təlimlər təsir göstərmişdir. Bunlardan işraqilik daha aydın seçilir. Xəlvətlik ideyaları uzaq keçmişə gedib çıxsada da bir təlim kimi Əbu Abdulla Siracəddin Lahicinin (...-1397) adı ilə əlaqələndirilir. O, rəvayətə görə, xəlvətə çəkilib qırx gün tək-tənha ibadət və riyazətlə məşğul olmuş, bu səbəbdən “Xəlvəti” adlandırılmışdır.

Xəlvətilik təlimi sufiliyin psixologiyasına yaxındır. Sufilər kimi xəlvətillərin də öz təriqəti – kamillik yolu vardır. Onların təriqətindəki məqamlar Allahın adlarından seçilmişdir. Buraya yeddi ad daxildir: La ilahə illəllah (Allahdan başqa ilahi yoxdur), Allah, Huva (O), Haqq, Həyy (Əbədi canlı), Qəyyum (Əbədi mövcud) və Qəhhar (Hər şeyə qadir). Xəlvətilik yolçusu bu yeddi ada uyğun və onları dərk edə-edə öz nəfsini yeddi kamillik mərtəbəsindən keçirməlidir: əmmarə (istəyən), ləvvamə (danlayan), mülhimə (təlqin edən), mütməinnə (sakitləşdirən), radiyə (razı qalan), murdiyə (razı salan) və safiyə (saf). Xəlvəti mürid öz mürsidinin köməyi ilə nəfsin bu hallarına müsbət əxlaqi tərzdə əməl edib, mərtəbələrədən keçərək kamillik yolunu başa vurur.

Xəlvətiliyin ən böyük nümayəndəsi Seyid Yəhya Bəhaəddin oğlu Şirvani Bakuvi (...-1463) sayılır. O, filosof, ilahiyyatçı və sufi mütəfəkkirdir. Şamaxı şəhərində anadan olmuş, orada dövrünün tanınmış alimlərindən Sədrəddin Xəlvətinin yanında təhsil almışdır. Gəncliyində Bakıya köçən Seyid Yəhya ədəbi-elmi yaradıcılıq işini davam etdirməklə bərabər, tədris işləri ilə də ciddi məşğul olmuşdur. “Fəzilətləri və gözəl xasiyyətləri məşhur” alimin Azərbaycanın müxtəlif şəhərlərində, ümumiyyətlə, Yaxın və Orta Şərqi ölkələrində çoxlu şagirdləri və davamçıları varmış. Əhməd Taşköprizadə (1495-1561) yazır ki, “onun başına on minə qədər adam toplaşmışdı, davamçıları ətraf məmləkətlərə yayılmışdı”.

Mütəfəkkirin başçılıq etdiyi təriqət şiəliyin Səfəvilər tərəfindən dövlət dini kimi qəbul edilməsinə qarşı mübarizə aparırdı.

Seyid Yəhya Şirvani Bakuvi bir sıra əsərlərin müəllifidir: “Həqiqət axtaranların sirləri” (“Əsrar ət-talibin”), “Sirlərin şəfası” (“Şifa əl-əsrar”), “Vəhyin sirləri” (“Əsrar əl-vəhy”), “Ürəklərin kəşfi” (“Kəşf əl-qülob”), “Elmin bəyanı” (“Bəyan əl-elm”) və i.a. O, həmçinin Mahmud Şəbüstərinin “Sirr gülşəni” poemasını şərh etmişdir.

“Həqiqət axtaranların sirləri” daha məşhurdur. Əsərdə etika və təsəvvüf məsələləri başlıca yer tutur, insan mənəviyyatının saflığına, təmizliyinə çalışmaq, təkəbbürlülük, kin, həsəd, xəsislik, şöhrətpərəstlik, yalan, qeybət və bu kimi mənfi keyfiyyətlərdən uzaq olmaq təbliğ edilir. Bu traktatda filosofun antoloji təlimi də öz ifadəsini tapmışdır. O, mütləq varlıqdan bir işığın meydana çıxdığını və bütün mövcudatın bu işıqdan mərtəbə-mərtəbə vücudə gəldiyini söyləməklə, Şihabəddin Yəhya Sührəvərdinin işraqilik fəlsəfəsinə yaxınlaşır.

“Həqiqət axtaranların sirləri” kitabı “La ilahə illəllah” sözlərindəki hərflərin əbcəd hesabı rəqəmlərinin cəminə uyğun olaraq 24 fəsildən ibarətdir. Əsər ərəbcədən türk dilinə tərcümə edilmişdir. Təsəvvüfə dair “Sirlərin şəfası” traktatı türk (Azərbaycan) dilində qələmə alınmışdır.

Seyid Yəhya Şirvani Bakuvinin əsərləri İstanbulun Nur Osmaniyə və başqa kitabxanalarında saxlanılır.

Seyid Yəhya Bakıda xəlvətlik təlimini geniş yaya bilmişdir. Şeyx Məhəmməd ibn Ramazan Nizami (1622–1700) “Qardaşlara hədiyyə və dostlara ibrət” (“Hədiyyə li-l-ixvan və ibrə li-l-xüllan”) kitabında Seyid Yəhyanın məşhur canişinlərindən Mövlana Yusif, Şirvan qazisi Ziya, Şahqubad Şirvani və Əbdülməcid Şirvaninin tərcümeyi-halını vermişdir. Abbasqulu ağa Bakıxanov Mövlana Yusif Müskürü haqqında yazır: “Onun ulu babaları... Qubanın Müskür nahiyəsinə Qarabağdan gəlmişlər... Təriqət mərasimini təkmil etdikdən sonra Seyid Yəhya Bakuvindən irşad xirqəsi almış və təriqət saliklərinin üzünə fəyz və təbliğ qapılarını açmışdır”.

Abbasqulu ağa Bakıxanov xəbər verir ki, Yusif Müskürinin əsərlərindən ancaq “Sirlərin bəyanı” (“Bəyan əl-əsrar”) adlı ərəbcə kitabı bizə gəlib çatmışdır. Bir müqəddimə və 24 fəsildən ibarət olan bu kitab şeylərin maddi və mənəvi xüsusiyyətlərinə, təriqət sahibləri və füqəranın adət və davranış qaydalarına aid olan geniş mövzuları müxtəsər surətdə izah edir.

Dədə Ömər Rövşəni (...-1486) və qardaşı Əlaəddin Xəlvəti də Seyid Yəhyanın tanınmış müridləridir. Dədə Ömər Rövşəni uzun müddət Gəncə, Bərdə və Şirvanda təriqət başçısı və mürşid olmuş, sonra Ərdəbilə və Təbrizə gedərək Sultan Heydərin və Uzun Həsənin rəğbətini qazanmışdır. Sultan Yəqubun anası Səlcuq Xatun da Dədə Ömərə xüsusi hörmət bəsləmiş, onun göstərişi ilə Təbrizin Müzəffəriyyə zaviyəsində alimə yer verilmişdir.

Dədə Ömərın oğlu, Mədinə şəhərinin qazisi Nemətulla Rövşəni-zadə, Gülşəni Bərdəi və başqaları xəlvətlik ideyalarını Yaxın və Orta Şərqdə geniş yaymışlar. Şeyx İbrahim Məhəmməd oğlu Bərdəi 1427-ci ildə anadan olmuş, əmisi Seyid Əlinin yanında böyümüş, sonra Təbrizə getmişdir. O, Təbrizdə Dədə Ömər Rövşənin müridi olmuş, mürşidinin tövsiyəsi ilə əvvəlki Heybəti təxəllüsünü Gülşəni təxəllüsü ilə əvəz etmişdir. Gülşəni şiəliyə müxalif kimi 1501-ci ildə Təbrizdən Qahirəyə getmiş, xəlvətliyi orada yaymışdır. İbrahim Gülşəni Bərdə-

nin fars və türk dillərində şeirlərindən, bir neçə məsnəvidən ibarət divanı vardır. Onun ən məşhur məsnəvisi "Gizli mənəvi məsələlər" ("Mənəviyi-xəfi") 1506-cı ildə tamamlanmışdır.

İdeologiyada sinkretizm

Müxtəlif ideoloji cərəyanlar və təlimlər arasında kəskinləşən ziddiyyətlərin həlli, daha doğrusu, zamanın tələbinə uyğun olaraq aradan

qaldırılması onlarda yaxınlaşma və uzlaşma prosesini gücləndirir, ideologiyada sinkretizm yaradırdı. XV-XVI əsrlərdə sufilik, işraqilik, kəlam, peripatetizm cərəyanlarından, demək olar ki, heç biri əvvəlki əsrlərdə malik olduğu məzmunu xalis şəkildə saxlamamışdı. Universal yaradıcılıq yoluna qədəm qoymuş filosoflar və mütəfəkkirlərin elmin bütün sahələrinə dair yazdıqları müxtəlif mövzulu əsərlər tədqiqatdan daha çox təbliğat səciyyəsi daşıyırdı. Burada ilk növbədə, sanki mövcud elmləri yaşatmaq, onu daha anlaşılıqlı, dövrün tələbinə uyğun şəkildə yeni nəsə çatdırmaq məqsədi güdüürdü.

Yaxın və Orta Şərqlə filosoflarının, mütəfəkkirlərinin yaradıcılığında XV əsrdən etibarən şərhçilik daha geniş yer tutur. İbn Sinanın "İşarələr və qeydlər", Əbuhəfəs Sührəvərdinin "Biliklərin töhfələri", Şihabəddin Sührəvərdinin "İşıq heykəlləri", Şəmsəddin Səmərqəndinin "Mübahisə etmək qaydaları", Əsirəddin Əbhərinin "Kateqoriyalara giriş", Əfzələddin Xunəcinin "Məntiqə dair cümlələr", Siracəddin Urməvinin "Nurların doğuşları", Nəsirəddin Tusinin "Kəlamın təcridi", Katibi Qəzvininin "Şəmsəddin traktatı", "Mahiyyət hikməti" kitabları ilə yanaşı Əzudəddin İcinin "Kəlam elmində mövqələr", "Disput qaydaları", Sədəddin Təftəzaninin "Məntiq və kəlamın islahı" və bir çox başqa məşhur əsərlər şərh ədəbiyyatı üçün mənbə olmuşdur.

XV-XVI əsrlərin fəlsəfi ədəbiyyatına daha çox xas olan şərh, haşiyyə və izahat janrlarında onların müəllifləri əvvəlki ənənələrə möhkəm bağlanaraq, ya müxtəlif doktrinaları çulğalaşdırmağa, ya da bu və ya digər təlimin müəyyən müddəalarını ön plana çəkməyə çalışmış, öz qənaətlərini söyləmişlər. Burada orijinalıq güclü olmasa da hər bir filosofun və mütəfəkkirin görüş sistemi ardıcılıq, məntiqilik və mükəmməllik baxımından özünəməxsusluq kəsb edir.

Bu dövrdə Azərbaycanda fəlsəfə və təbiət elmlərinin əsaslı öyrənilməsində Cəlaləddin Dəvvəninin xidməti böyükdür. Əslən Fars əyalətinin Dəvvən qəsəbəsindən olan Cəlaləddin Məhəmməd ibn Sədəddin Əsəd Siddiqi Dəvvəni (1427-1502) Cahanşahın Təbrizdəki Müzəffə-

riyyə mədrəsəsində, sonralar isə Uzun Həsənin Təbrizdəki Nəsryyə mədrəsəsində dərs demişdir. O, bir müddət Fars əyalətində qazi işləmişdir. “Elmlərdən nümunə” (Nümuşəc əl-ülüm), “Vacib varlığın isbatı” (“İsbat əl-vacib”), “Düzgün yolun işığı” (“Nur əl-hidayə”), “Cəlaləddin etikası” (“Əxlaq-e cəlali”) və başqa əsərlərin müəllifidir. Cəlaləddin Dəvvani 1467-ci ildə Təbrizdə tamamladığı “İşıq heykəlləri”nin şərhində “Çatışmayan cəhətlər” (“Şəvakil əl-hur fi şərh Həyakil ən-nur”) traktatı ilə işraqi ədəbiyyatın gözəl nümunəsini yaratmışdı.

Qiyasəddin Mənsur ibn Məhəmməd Hüseyninin (...-1542) “Çatışmayan cəhətlərdə qaranlıqların aydınlaşdırılması üçün İşıq heykəllərini parıldatma” (“İbrah Həyakil ən-nur li-kəşf zülumat Şəvakil əl-hur”) əsəri və Yəhya ibn Nüsuh Növizadənin bir traktatı Cəlaləddin Dəvvaninin şərhində əsasını yaranmışdı. Hacı Xəlifə qeyd edir ki, Şeyx İsmayıl Mövləvi “İşıq heykəlləri” kitabını türk dilində şərh edərək, onu “Hikmətlərin izahı” (“İdah əl-hikəm”) adlandırmışdır.

Kəmaləddin Hüseyn İlahi Ərdəbili (1475-1543) ziyalı ailəsində anadan olmuş, ilk gəncliyində Şeyx Heydər Səfəvinin məsləhəti ilə Şiraza və Xorasana gedərək Cəlaləddin Dəvvani, Əmir Qiyasəddin Şirazi və Əmir Cəlaləddin Ətaulla ibn Fəzlullahın yanında təhsilini artırmışdır. Azərbaycan alimi bir müddət Heratda yaşamış, Əlişir Nəvai (1441-1501) və Şahzadə Qərib Mirzə ilə yaxın olmuşdur. O, 1497-ci ildə vətənə qayıtmış, ömrünün sonuna qədər müəllim işləmişdir.

Dini və dünyəvi elmlərə dərinlən yiyələnmiş Kəmaləddin Ərdəbili Şəmsəddin Səmərqəndinin hündəsayə dair “Təsis fiqurları” (“Əşkal ət-təsis”), Nəsirəddin Tusinin “Evklidin kitabının ifadəsi”, “Kəlamın təcridi”, Cəlaləddin Dəvvaninin “Vacib varlığın isbatı” və b. əsərləri şərh etmiş, Siracəddin Urməvinin “Nurların doğuşları”, Katibi Qəzvininin “Şəmsəddin traktatı” kitablarının şərhələrinə haşiyələr yazmışdır.

Kəmaləddin Ərdəbili “İmamların fəzilətlərinə dair tərifi keyfiyyətlərin tacı” (“Tac əl-mənaqib fi fədail əl-əimmə”) və “Nəhc əl-bəlağə”nin şərhinə dair fəsaheə metodu (“Mənhəc əl-fəsaheə fi şərh Nəhc əl-bəlağə”) əsərlərini Şah İsmayıl Xətayinin adına yazmışdır. Alim imamətə dair traktatını ana dilində qələmə almışdır.

Kəmaləddin Ərdəbili tərəfindən nəzmlə Quranın təfsiri fars dilində bir neçə cildə tamamlanmış, ərəb dilində isə yarımçıq qalmışdır. Onun Mahmud Şəbüstərinin “Sirr gülşəni” poemasına yazdığı şərh də yüksək qiymətləndirilir.

Kəmaləddin İlahi Ərdəbili Cəlaləddin Dəvvaninin “İşiq heykəlləri”nin şərhində çatışmayan cəhətlər” əsərini öz müəllifinin yanında mütaliə etmiş, kitabda olan və digər məsələlər haqqında rəvayət söyləmək üçün ondan icazənamə almışdır.

Mövlana Əbdülkərim (...-1495) “İşraq fəlsəfəsi” kitabının Qütbeddin Şirazi tərəfindən edilmiş şərhinə farsca haşiyə yazmışdır.

“İmadəddin lövhələri” kitabını Vədud Məhəmməd oğlu Təbrizi (...-1524) “Lövhələr həqiqətlərinin açıqlanmasında ruhlar çırağı” (“Misbah əl-ərvah fi-kəşf hüquq əl-Əlvah”) adı altında şərh etmişdir.

Davud Şirvani (...-1446) “Nurların doğuşları”, Kəmaləddin Məsud Şirvani (...-1499) “Mübahisə etmək qaydaları”, “Mahiyyət hikməti”, “Kəlam elmində mövqələr”, Əbdürrəhim Şirvani “Mübahisə etmək qaydaları”, “Nurların doğuşları”, Şəmsəddin Məhəmməd Hənəfi Təbrizi “Disput qaydaları”, “Məntiq və kəlamın islahı”, Nəsrulla Xalxali (...-1554), Mahmud Təbrizi “Vacib varlığın isbatı”, İbrahim Şəbüstəri (...-1514), Xeyrəddin Tiflisi “Kateqoriyalara giriş”, Abdulla Naxçıvani “Kəlamın təcridi” kimi kitabların, habelə onlara yazılmış şərhlərin və haşiyələrin əsasında qiymətli əsərlər yaratmışlar.

Fəlsəfi əsərlərin şərhçiləri içərisində sonralar Kiçik Asiyada yaşamış Sinanəddin (Qara Sinan) adı ilə tanınmış Yusif Gəncəvi Təbrizi (...-1507) daha məşhurdur. Əhməd Taşköprizadə onun “Mübahisə etmək qaydaları” (“Adab Sinanəddin Gənci”) əsərlərinin adını çəkmiş, Hacı Xəlifə isə bir sıra digər traktatları haqqında məlumat vermişdir. Onlardan Nəcməddin Nəsefinin (...-1142) “Görüşlər” (“əl-Əqaid”), Bürhanəddin Əli Mərgyaninin (...-1196) fiqhə dair “Yol göstərmə” (“əl-Hidiya”), Siracəddin Yusif Səkakinin (...-1209) “Elmlərin açarı” (“Miftah əl-ülum”), Məhəmməd Cəğmini Xərzəminin (...-1344) “Kosmoqrafiyaya dair xülasə” (“əl-Müləxxəs fi-l-heyə”), Əzudəddin İcinin “Kəlam elmində mövqələr” və başqa məşhur əsərlərə yazdığı şərhlər, haşiyələr Sinanəddin Gəncəvinin yaradıcılığında mühüm yer tutur.

Sinanəddin Gəncəvinin oğlu Əbu Əbdulla Məhəmməd (...-1551) həmçinin çoxcəhətli yaradıcılığa malik alim olmuşdur. O, türkcə “Alimlərin fəzilətləri” (“Mənaqib əl-üləma”), “Zəmanə sahibinin xəbərləri barədə məlumat” (“əl-Bəyan fi əxbar sahib əz-zəman”), “Əli ibn Əbitalib fəzilətlərini öyrənən üçün kafi əsər” (“Kifayət ət-talib fi mənaqib Əli ibn Əbitalib”), Siracəddin Yusif Səkkakinin “Elmlərin açarı” kitabının şərhini və başqa traktatların müəllifidir.

XV-XVI əsrlərdə daha bir sıra geniş mündəricəli yaradıcılıq yolu keçmiş Azərbaycan alimləri vardır. Onlardan biri XV əsrdə yaşamış Şükrullah Şirvanidir. O, Misirdə təhsil almış, təbabəti dəridən öyrənmiş, Quranın təfsirini və hədisləri bilməkdə mahir olmuşdur. Şükrullah Şirvani İstanbulda Sultan Məhəmməd Fatehin (1451-1481) sarayında təbib işləmişdir. Onun fars dilində yazdığı “Elmlərin bağları” (“Riyad əl-ülum”) əsəri doqquz fəsildir; təsəvvüf, məntiq, kosmoqrafiya, astronomiya, hesab, fərasət, poetika, müəmmalar, inşa elmi. Bu kitabın 1489-cü ildə köçürülmüş nüsxəsi İstanbulun Ayasofiya muzeyi kitabxanasında saxlanılır.

Mühyiddin Məhəmməd Məhəmməd oğlu Bərdəi (...-1521) filosof, ilahiyyatçı və hənəfilik üzrə hüquqşünasdır. Mütəfəkkiri ”görməli alim” adlandıran İbn əl-İmad Hənbəli onun ziyalı ailəsindən çıxdığını, ilk təhsilini atasından aldığı yazır. Məhəmməd Bərdəi Bərdə şəhərindən Şiraz və Herat şəhərlərinə gedib, müxtəlif elmləri dəridən öyrəndikdən sonra Bursa şəhərinin Əhməd Paşa mədrəsəsində müəllimlik etmişdir.

Azərbaycan mütəfəkkiri məntiq, fəlsəfə və Quranın təfsirinə dair əsərlərin müəllifidir. “Kateqoriyalara giriş”, “Nurların doğuşları”, “Mübahisə etmək qaydaları”, “Kəlamın təcridi” kitablarının şərhinə onun haşiyələri vardır. Məntiqdən bəhs edən “Kateqoriyalara giriş” kitabının haşiyəsinin əlyazması nüsxələri Sankt-Peterburq, Tehran və dünyanın başqa yerlərində saxlanılır. Qahirənin Xədiviyyə kitabxanasındakı nüsxəni xəttat İsmayıl ibn Əli 1641-ci ildə köçürüb qurtarmışdır. Məhəmməd Bərdəinin bu traktatına orta əsrlərdə “İzahat” yazılmışdır. Onun bir əlyazması nüsxəsi Sankt-Peterburqda Şərqsünaslıq İnstitutunun filialındadır.

Əhməd Məhəmməd oğlu Ərdəbili (...-1585) şiə hüquqşünası və ilahiyyatçıdır. Azərbaycan aliminin məxəzlərdə “Quran ayələrinin və hökmlərinin şərhinə dair bəyanın məğzi” (“Zəbdət əl-bəyan fi şərhi ayət və əhkam əl-Quran”), “Şiə bağçası” (“Hədiqət əş-şiə”) və başqa əsərlərinin adı çəkilir. O, “Zəhinlərin düzgün yol göstərməsinin şərhinə dair fayda və sübut toplusu” (“Məcmə əl-faidə və-l-bürhan fi şərhi İrşad əl-əzhan”) kitabını Cəlaləddin Hillinin (...-1326), “Kəlamın təcridinin ilahiyyat hissəsinin şərhini” kitabını Nəsirəddin Tusinin əsərləri əsasında yazmışdır.

XV-XVI əsrlərdə Azərbaycanda, ümumiyyətlə, müsəlman Şərqi ölkələrində dini, elmi və fəlsəfi ideyalar bir-biri ilə çulğalaşmış, əsasən

sinkretik şəkildə inkişaf etməsinə baxmayaraq dini və fəlsəfi təlimlər arasında fərq yox olmamış, bu, bəzi təəssübkeş alimlərin çıxışlarında özünü göstərmişdir. Ortodoksal islam ideoloqları tərəfindən hücumla ən çox məruz qalan yenə də məntiq idi. Fəlsəfi düşüncə tərzini, məntiqi yanaşma metodu vəhyin iqrarı üçün məqbul sayılırdı. Tarixə, təbiətşünaslığa və riyaziyyata dair sanballı əsərlərin müəllifi Cəlaləddin Süyuti (1445-1505) bu münasibətlə “Nitqi və sözü məntiq və kəlam fənnindən qorumaq” (“Saun əl-məntiq və-l-kəlam ən fənn əl-məntiq və-l-kəlam”) əsərini qələmə almışdı.

Şərqi peripatetizminin metafizikası, onun kreasionizmə qarşı qoyulan emanasiya nəzəriyyəsi islam ideoloqları tərəfindən gah kəskin tənqid edilir, gah da dini baxışlara uyğunlaşdırılırdı. Əli Tusi (...-1482), Mustafa Xocazadə (...-1487), İbn Kamal Paşazadə (...-1533) və Məhəmməd Qarabağinin (...1535) “Filosofları təkzib”, “Təkzibi təkzib” əsərləri mövzusunda açıqları müzakirələr ideya mübarizəsini əks etdirirdi.

Müsəlman Şərqi yaranmış mədəniyyət Avropada XV-XVI əsrlərdə də nümunə olmuşdur. Məsələn, XII əsrdə latıncaya çevrilmiş “Tibb qanunu” kitabı Avropada tibb elminin tədrisində XVI əsrə qədər başlıca vəsait sayılmışdır. İbn Sinanın bu qiymətli əsəri XV əsrdə 16 dəfə (biri qədim yəhudi dilində), XVI əsrdə 20 dəfə, XVII əsrdə daha bir neçə dəfə çap edilmişdir. Ona latın, yəhudi və başqa dillərdə saysız-hesabsız şərhlər yazılmışdır.

Averroizm bəzi ölkələrdə, məsələn, İtaliyada hətta XVI-XVII əsrlərdə əhəmiyyətli dərəcədə özünü göstərmişdir. Papa X Lev XVI əsrdə averroistləri lənətləyirdi. Belə bir şəraitdə Avropada qazanılmış parlaq nailiyyətlər içərisində Xristofor Kolumb (1451-1506) tərəfindən Amerika qitəsinin kəşfi və Nikolay Kopernikin (1473-1543) dünyanın heliosentrik nəzəriyyəsi böyük hadisə idi.

Günəşin kainatın mərkəzi olması ehtimalı Şərqdə çoxdan mövcud idi və islam dininin konkret surətdə əhkamlarına zidd gəlmirdi. Bu təsəvvürlə bağlı, ulduzlardan hər birinə bir günəş sistemi kimi baxılırdı.

Müsəlman Şərqi mədəniyyətinin Qərbdə yalnız elm və fəlsəfədə deyil, habelə ədəbiyyat və incəsənətdə ciddi səmərəli təsiri duyulurdu.

İMADƏDDİN NƏSİMİ

Həyat və yaradıcılığı

Seyid İmadəddin Nəsimi (1369-1417) uşaqlıq və gənclik illərini doğma Şamaxı şəhərində keçirmiş, dövrün dini və dünyəvi elmlərinə də burada yiyələnmişdir. İmadəddin Nəsimi din, fəlsəfə və onların tarixini dərinləndirən, elmlərə möhkəm yiyələndikdən sonra ədəbi fəaliyyətə başlamışdır. Ədibin yaradıcılığı sonralar bütövlükdə hürufizm ideologiyasına həsr edilmişdir. Bu hal, görünür, Fəzlullah Nəiminin Şirvan diyarına gəlib Şamaxı, Bakı və ətraf əyalətlərdə öz təlimini uğurla yayması, dövrün ədəbi, ictimai-siyasi və fəlsəfi fikrinə əsaslı təsir göstərməsi ilə əlaqədardır.

Hürufilər Teymurləng tərəfindən ciddi təqiblərə məruz qaldıqları bir vaxtda (1394-cü ildən sonra) Nəsimi vətəndən didərgin düşmüş, qütbətdə – İraq, Türkiyə və Suriyada yaşamağa məcbur olmuşdur. O, hürufilik təlimi əsasında irəli sürdüyü panteist ideyaları üstündə Hələb şəhərində edam edilmişdir. İmadəddin Nəsimini Təbrizi nisbəsində təqdim edən İbn əl-İmad Hənbəli yazır: “O, hürufilərin şeyxidir, Hələbdə sakin idi, tərəfdarları çoxaldı, bədəti artdı, iş o yerə çatdı ki, sultan onun öldürülməsini əmr etdi; boynu vuruldu, dərisi soyuldu, çarmıxa çəkildi”.

İmadəddin Nəsimi üç dildə – Azərbaycan (türk), fars və ərəb dillərində yazıb-yaratmışdır. Bu da onun əsərlərinin təkcə Azərbaycanda, türkdilli ölkələrdə deyil, bütün Yaxın və Orta Şərqlərdə sürətlə yayıla bilməsini təmin etmişdir. Mütəfəkkirin poeziyası həm siqətlə fikir tutumuna, həm də yüksək bədii dəyərinə, sənətkarlıq xüsusiyyətlərinə görə diqqəti cəlb edir. Onun ana dilində yazdığı şeirlər dil, üslub, bədiilik və məna dərinliyi baxımından bənzərsiz sənət inciləridir. Mütəfəkkirin yaradıcılığında dini, fəlsəfi, ümumiyyətlə, elmi traktatlara rast gəlinmir. O öz dünyagörüşünü, varlıq, idrak haqqında düşüncələrini, sosial-siyasi, etik-estetik baxışlarını poeziyanın müxtəlif janrlarında heyrətamiz ustalıqla, ecazkar bədiiliklə ifadə etmişdir. İmadəddin Nəsimi öz ideyalarını peşəkar filosoflar kimi bitkin bir sistemdə, müəyyən ardıcılıqla verməmişdir. Buna baxmayaraq, mütəfəkkir şair irəli sürdüyü müddəaların mündəricəsinə, panteist yönümünə görə sözün əsil mənasında filosofdur. Eynəlqəzət Miyanəcinin, İbn Ərəbinin geniş əhatəli sufi-fəlsəfi əsərlərindən sonra bu məzmununda traktatlar

yazmağa bəlkə o qədər də ehtiyac duyulmurdu. Mövcud panteist fikirlərin bədii şəkildə qələmə alınıb tərənnüm edilməsi təbliğat üçün daha təsirli, beyinlərə hakim kəsilməsi üçün daha kəsərli idi. Hürufiliyin nəzəri əsaslarına gəldikdə, o, artıq Nəsiminin əsərlərində işlənib hazırlanmışdı. Vəzifə həmin parlaq fikirləri yaradıcı və kütləvi şəkildə xalqa çatdırmaq, zehinləri işıqlandırmaq idi.

Panteist fəlsəfə İmadəddin Nəsiminin dünyagörüşü Qədim Şərq, Qədim Yunanıstan, habelə orta əsrlərin müxtəlif ideya cərəyanları (peripatetizm, sufilik, işraqilik, xüsusən hürufilik) zəminində yaranıb formalaşmışdır. Onun əsərlərində Zərdüşt, Pifaqor, Platon, Aristotel, Bistami, Həllac, İbn Sina, Eynəlqizat Miyanəci, Şihabəddin Sühreverdi və başqalarının, ən çox isə ilahiləşdirib pərəstis etdiyi Fəzlullah Nəsiminin təsiri duyulur.

Mütəfəkkirin ara-sıra işlətdiyi bəzi səciyyəvi fəlsəfi terminlər və mülahizələr Şərq peripatetizmi ilə yaxından tanışlığa dəlalət edir. Nəsiminin şeirlərinə həyula (ilk materiya) və surət (forma), cövhər (substansiya) və ərəz (aksidensiya), illət (səbəb) və məlul (nəticə), vacib və mümkün və s. kateqoriyalar, şübhəsiz, peripatetizm fəlsəfəsindən keçmişdir. Lakin panteist filosof peripatetiklərlə başlıca məsələdə həmrəy olmadığından, onlara laqeyd münasibət bəsləmiş, bəzən də tənqidi yanaşmışdır. Şair rübailərindən birində Aristotelin və İbn Sinanın intuitiv yolla Allaha dərk edə bilmədiklərini xatırladır, bu keyfiyyətə görə vəhy və ilham sahiblərini (intuitivistləri) onlardan üstün tuturdu:

Haqq təcəlli eylədi Musa üçün,
Nə Əristalisü Bu Sina üçün.

Şərq peripatetikləri bütün varlıqları səbəb və nəticə asılılığında görür, onları qarşılıqlı surətdə bir-biri ilə əlaqədar tədqiq edirdilər. Nəsimi isə səbəb və nəticəni deyil, səbəblərin başlanğıcı saydığı cövhəri bilməyə diqqəti yönəldirdi:

Ey hikmətin rəisi, məlulü illəti qoy,
Əvvəl bu cövhəri bil kim, məbdəi-iləldir.

Nəsiminin yaradıcılığında hər iki qrup – mötədil və ifrat sufilərin təliminin təsiri aydın duyulur. Allaha qovuşmaq üçün özünü dərk etmək məsələsi mütəfəkkirin şeirlərində geniş yer tutur.

Nəfsini hər kimsə kim tanıdı, ol həqqi bilir.

Xüsusi traktatlardan fərqli olaraq, bu şeirlər sufi hal və məqamlarının təsvirini vermir, ancaq onların icrasının zəruriliyinə diqqəti yönəldir. Özündən haqq-hesab sormağ, özünənəzarət və daxili müşahidə haqqında Nəsiminin aşağıdakı misralarını göstərmək olar:

Əgər gözlüsən ey gözlü, vücudun şəhrinə gir gör,
Nə mədənsən, nə gövhərsən, nə xoş dəryasan, ey qafil.

Yaxud

Kim ki bilməz özünü, bilmiyə pirlər sözünü,
Kəndisin anlamayan bilmədi hər kar nədir.

“Özünü bil ki, Tanrıdan zatına var münasibət”, “Özünü bilən yəqin sərrafımış” deyən şair özünü dərk etməyi haqqı dərk etməyə gətirib çıxarır:

Kəndi vücudunda çun gördü Nəsimi səni,
Tanıdı kim, kəndidir məzhəri-ənvari-zat.

Yaxud

Nəfsini biləndir ki, yəqin Rəbbini bildi...
Nəfsini bilən bil ki, Haqqı bildi həqiqət.

Nəsimi Allahı dərk etməklə mövcud çoxluğun heçliyə varması, hər şeyin vahid varlığın təzahürü olaraq qalması fikrinə şerik olur:

Faniyi-mütləq olmuşam, Haqlayam, Haqq olmuşam.

Yaxud

Bəqa oldum, fənadan fani oldum,
Bəqadan içmişəm cami-müruq.

Göründüyü kimi, sufizmdəki “fəna” hind fəlsəfəsindəki “nirvana” anlayışına rəğmən sadəcə yox olma, ölmə deyil, əbədiyyətə qovuşmağın ön mərhələsidir:

Tərh eylədi yolunda Nəsimi vücudunu,
Gör anı kim, nə möhtəşəm olmuş fəqirdir.

Yaxud

Nəsimi çünki haqqa vasil oldu,
Hüvəl-baqi, hüvəllahül-bəqadır.

Əslində, fəna bəqanın gerçəkləşməsi üçündür:

Çun doldu vücudum evi sənlik,
Məhv oldu, ey dost, məndə mənlik.

Sufilərin hallar və məqamlarla bağlı psixoloji görüşləri içərisində onların qnoseologiyası da öz ifadəsini tapmışdır. Nəsimi idrakda “yəqinliyin elmi” (elm əl-yəqin), “yəqinliyin eyni” (eyn əl-yəqin) və “yəqinliyin həqiqəti” (haqq əl-yəqin) mərhələlərini nəzərdən keçirmişdir. Onlardan birincisi bilik, ikincisi görmə və üçüncüsü Haqqa çatmadır. O yazır:

Bildigim elmül-yəqindir, gördüğüm eynül-yəqin.

Eynəl-yəqin haqqı görəndə gözdür:

Leylü nahar içində şəmsü qəmər kimi uş,
Hər yana kim baxırsam, eynül-yəqin əyansan.

Əvvəlinci iki mərhələ haqqəl-yəqinlə tamamlanır:

Haqqül-yəqini gördüm, vüslətə vasil oldum,
Cümlə murada irdim, gör kim nə xoş ətadır.

Haqqəl-yəqin vasitəsilə haqqa qovuşmaq, əslində, insanın Haqqı özündə tapmasıdır:

Mən məndə Həqqi buldum, həqqəl-yəqin həq oldum.

Nəsiminin fikrincə, idrak (mərifət) fəzilət və hünər yaradan xalis qızıldır:

Mərifətdir xalis altun, sikkəsi fəzli hünər.

Kamal və idrak qazanmaq insanın həyat qayəsi olmalıdır:

Bu aləmə çün kim gəlir kəsbi-kəmalü mərifət
Etməz olursa dəmbədəm, nadan gedər, nadan gəlir.

Monoteist sufilərin varlıq təliminin əsasında kreasionizm nəzəriyyəsi durur. Bu, sufi ədəbiyyatda Qurandan götürülmüş “kün! Fə kanə” (“Ol! Oldu”) ilə göstərilmişdir. Sonralar bu əhkamın əsaslandırılması üçün bir hədisdən istifadə etmişlər: “Mən gizli bir xəzinə idim, istədim ki, tanınam. Ruhları və insanları yaratdım ki, tanınam”. Nəsimi “Ol! Oldu” ifadəsinə kaf (k) ilə nun (n), həmin hədisə isə “Kuntu kənzən” (“Bir xəzinə idim”) deyə dəfələrlə işarə etmişdir. Lakin şair monoteist sufilərdən fərqli olaraq, həmin ifadələri panteist məzmununda işlətmişdir:

Kaf ilə nun məbdəimdir, mənşəimdir kainat,
Uş bu kövnün küntü kənzi, kənzinin məğruriyəm.
Çün əzəldən ta əbəd baqi mənəm,
Kün fəkanın xəlqi xəllaqi mənəm.

Başlangıç (məbdə) olan kaf ilə nun eyni zamanda mahiyyətə (məni) şamildir:

Kafü nun mənidə külli-mənidür,
Yəni kafü nun sədəfdür, məni dürr.

Şair “Kafü nundur kainatın əsli” fikrini ümumiləşdirərək, başqa bir yerdə yazır:

Kün fəkanın çünki əsli zat imiş,
Cümlə əşya vəhdətdə ayat imiş.

Onun hətta bir şeirdə “Hüsnün təcəlləsindən gəldi vücuda aləm” deməsi emanasiyanı xatırladır.

Nəsiminin panteizmini sufilərin fəlsəfəsindən fərqləndirən başlıca xüsusiyyət onun hürufi rəmzlərdən istifadə etməsidir. 28, yaxud 32 hərflərin mühüm ifadə vasitələrindəndir. O, bir sıra şeirlərində hərfləri

xüsusi mövzuya çevirmiş, birincidən otuz ikinciyədək, yaxud əksinə, hər bir hərflə bağlı fikir söyləmişdir. “Otuzikidir” rədifli şeirdə isə müxtəlif varlıqların hərflərlə eyniyyəti göstərildikdən sonra deyilir:

Gör Nəsimi ki, surəti məni,
Aşkarü nihan otuz ikidir.

Otuz iki əvəzinə iyirmi səkkiz hərf də götürülür:

Bistü həştdən dişxarı heç nəsnə yox.

“Söz” rədifli bir şeirdə isə Xəliq, əql-küll, ərş, kürsi, lövh, qələm, dörd ünsür, doqquz asıman, zahir, batin, əvvəl və axır, aşkar və gizli – hamısı söz adlandırılır.

Nəsiminin əsərlərində “Haqq” (“Allah”) ilə “Cümlə aləm” arasındakı eyniyyət üçün “İnsan” (“Mən”) anlayışı vasitə olur. Belə ki, “İnsan” ən geniş həcmdə “Allah” haqqında, ən zəngin məzmununda isə “cümlə aləm”, yaxud onun təzahürləri haqqındadır. “Mən ki dərvişəm, fəqirəm, padşahi-ələməm” misrası ilə başlanan qəzəl bu fikrin izahı üçün səciyyəvidir. Burada göstərilir ki, “Mən” (“İnsan”) ruh halında rəngsizdir, yəni konkret məzmunundan xalidir, ən geniş həcmə malikdir. O, yalnız rəngə girəndə adəmdir, məzmunca zəngindir. Şeirdə deyilir: “Məni altı cəhətdən faş eyləyən dörd ünsürdür, yoxsa mən vəhdət xəzinəsində ən gözəl işıqam. Qeyb ələminin sifətləri (atributları) məndən aşkar oldu. Ey bəsirətsiz, məni gör ki, nə ən əzəmətli substansiyayam (mahiyətəm). Mənim dilimdə hərdəm söyləyən həqdır, yoxsa mən dörd ünsürdən təşəkkül tapmış dilsiz lalam...”

“Mən” “Allah” (“Haqq”) ilə eyniləşdirilir:

Mənsur ənəlhəq ayidər, yəni ki, Həq mənəm həq;
Surəti-Rəhmanı buldum, surəti-Rəhman mənəm.

“Mən” həm də bütün maddi və mənəvi aləmi əhatə edir:

Mən mülki-cəhan, cəhan mənəm mən!
Mən Həqqə məkan, məkan mənəm mən!..
Mən cümlə cəhanü kainatəm,
Mən dəhrü zaman, zaman mənəm mən!..

Eynəlqzat Miyanəci kimi, Nəsimi də Allahın atributlarının məcmusunu onun substansiyası ilə eyniləşdirir:

Zatının eynidir Allahın sifəti...

O bu fikri kafü nun rəmzi ilə də bildirir:

Həm sifətdir kafü nun, həm eyni-zat,
Kafü nundan vacib oldu mümkünat.

Nəsiminin fəlsəfəsində ən geniş həcmli anlayış “Haqq” (“Allah”) ilə eyniləşdirilən “Mən” anlayışına yalnız bütün mövcudatın mütləq məcmusu bərabərdir. Əks təqdirdə, “Mən” hər şeyə şamildir, ona şamil olan isə yoxdur. “Sığmazam” rədifli məşhur qəzəl məhz bu münasibətlə deyilmişdir:

Məndə sığar iki cahan, mən bu cahana sığmazam,
Gövhəri-laməkan mənəm, kövnü məkana sığmazam.

Ərşlə fərşü kafü nun məndə bulundu cümlə çun,
Kəs sözünüvü əbsəm ol, şərhi-bəyana sığmazam...

Surətə bax, mənini surət içində tanı kim,
Cism ilə can mənəm vəli, cism ilə cana sığmazam...

Əncüm ilə fələk mənəm, vəhy ilə həm mələk mənəm,
Çək dilinivü əbsəm ol, mən bu lisanə sığmazam...

Zərrə mənəm, günəş mənəm, çar ilə pəncü şeş mənəm,
Surəti gör bəyan ilə, çünki bəyana sığmazam...

Burada işlədilən “iki cahan” (“Yer və göy aləmi”), “gövhəri-laməkan” (“məkansız substansiya”), “kövnü məkan” (“varlıq və məkan”), “ərşlə fərş” (“göy qübbəsi ilə yer üzü”), “şərhi-bəyan” (“bəyanın şərhi”), “cism ilə can”, “əncüm ilə fələk” (“ulduzlar ilə göy”), “vəhy ilə mələk” və i.a. anlayışlar “Mən” (“Haqq”, “Allah”) anlayışlarından həcmcə kiçikdir.

“Mən” anlayışı göy, Günəş, Ay, Yer, dörd ünsür (torpaq, su, hava, od), altı cəhət: can, ruh, substansiya, aksidensiya, materiya, forma, 28, yaxud 32 hərf və i.a. bütün maddi və mənəvi olanları özündə birləşdirir, “Allah” ilə eyniyyət təşkil edir.

Hər şeydə Haqqı gören mütəfəkkir “Aləmül-qeybin vücudu kainatın eynidir” deyir, Allahı təbiətdən ayrı hesab etməyi korluq adlandırır:

Ərzü səmada yoxdur bir zərrə səndən ayrı,
Ey cümlənin vücudu, ba cümlə dər miyansan.
Hər şeydə gərçə sənsən, ey can, Günəşdən əzhər,
Əma sanır ki, gözdən la şey kimi nihansan.

Nəsimi “Haqq-taala adəm oğlu özüdür”, “Cümlə aləm bil ki, Allah özüdür” hökmlərini verməklə “Haqq-taala” (“Allah”), “cümlə-aləm” və “adəm oğlu” (“insan”) anlayışlarını eyniləşdirmiş, onların göstərdiyi varlığı vəhdətdə götürmüşdür.

“İnsan” anlayışının şərhini Nəsiminin antoloji baxışlarından əlavə, humanist, etik-əxlaqi fikirləri də ifadə edir:

Hər nə yerdə, göydə var, adəmdə var,
Hər nə ayda, ildə var, adəmdə var.

Yaxud

Adəm oldur ki, cahanın canıdır,
Adəmə yol bulmayanlar fanidir.
Adəmin vəchində sirri-kainat
Oxugil ki, qibleyi-rəhmanidir.

misraları “Kiçik aləm” adlandırılan insanın bədii tərənnümüdür. İnsan maddi şeylərlə eyniyyət təşkil etməklə yanaşı, kamillik baxımından yüksəkdə durur, “kainatda kəndxuda”, “yer və göyün sahibi” adlandırılır. Eyni zamanda aləmin cismi sədəf, kamil insan onun dürdanəsi sayılır.

Nəsimi insanı nə qədər ümumiləşdirib, mücərrədləşdirib kosmoloji (fövqəl-təbii) həddə çatdırsa da onun həyatda real, etik-əxlaqi

vəziyyətini, cəmiyyətdə yerini unutmamışdır. O, bir şerində insan xasiyyəti üçün bir neçə müsbət və mənfi keyfiyyət triadasını qeyd etmişdir.

Ürək açan üç adət bunlardır:

1) birincisi – lətif təbiət, yaxşı xasiyyət; ikincisi – əliaçıqlıq, cömərdlik, səxavət; üçüncüsü – dəstəmaz almaq, haqq buyruğunu tutub ibadət etmək;

2) birincisi – həya; ikincisi – ədəb; üçüncüsü – qiyamət xofu;

3) birincisi – Quran; ikincisi – axar su; üçüncüsü – gözəl üz.

Ürək sıxan üç şey bunlardır:

1) birincisi – yaman qonşu; ikincisi – pis xasiyyətli yoldaş; üçüncüsü – pis övrət;

2) birincisi – yalançılıq; ikincisi – qeybət; üçüncüsü – paxıllıq, ədavət;

3) birincisi – böhtan; ikincisi – ələ salma; üçüncüsü – kobud zarafat.

Şair ürək açan üç adət haqqında deyir:

Nəsimi, sən yəqin əhli-nəzərsən,

Bu üç nəsnəyi qıl kəndünə adət.

Bu şeirlə əlaqədar demək lazımdır ki, könlü rövşən eyləyən üç şeydən birinin axar su qəbul edilməsi, “Kitabi-Dədə Qorqud”da da göstərilirdi kimi, əski oğuz əqidəsindən irəli gəlir.

Nəsimi həyatı, nəsihətamiz sözlər də söyləmişdir; “Nadan ilə söhbət etmə, nadanın tərbiyətindən yenə nadan bitər”, “nəfsi-xəbisə uymaq nadanlığın işidir”, “hirsü həsəd sifatin tərək eylə, ayrıl ondan”.

Mütəfəkkir göstərir ki, insanlar arasında yaxşılıq da, pislilik də qarşılıqlıdır: “Çün hər nə kim əkərsən, anı(onu) biçərsən axır”. Yaxşılıq həm də insanlardan əvəz gözləmədən edilən fəzilətdir: “Yaxşılıq eylə sən, sənə yaxşılıq eyləyə Xuda”.

Nəsimi yaxşılıqla bağlı Zərdüştün etik-əxlaqi prinsiplərini əsas götürmüşdür. Mütəfəkkir min illərin sınağından çıxmış Doğru qövl (söz), Doğru fel (iş), Doğru dil (ürək-fikir) triadasını təbliğ etmişdir.

Nəsiminin panteist düşüncələri onu azadfikirli şair kimi tanıtmışdır. Eynəlqzat Miyanəci və bəzi başqa sələfləri kimi o da dini təəssübkeşlikdən uzaq olmuşdur.

Kafirin bütخانəsi var, möminin Beytül-hərəm,

Aşiqin yar eşigidir Kəbəvü bütخانəsi –

deyən şair yazır ki:

Bütxanə ilə Kəbəyi surətdə fərq edən,
Mənində balıq olmamış ol, gərçi pirdir.

Çünki

Aşiq qatında küfr ilə islam birdir,
Hər qanda məskən eyləsə aşiq, əmirdir.

Azadfikirli şair yar eşqini cənnətdən üstün tutur:

Yar eşiqindən bizi zahid, çağırma cənnətə,
Cənnətül-məva sizə, bu surəti-ziba bizə.

İmadəddin Nəsiminin panteist fəlsəfəsi və humanist, azadfikirli etik-əxlaqi görüşləri Azərbaycan ədəbi-fəlsəfi fikir tarixində dərin iz buraxmış, sonrakı mütəfəkkir şairlər üçün nüsxə olmuşdur.

MƏHƏMMƏD QARABAĞI

Həyat və yaradıcılığı

Mühyiddin Məhəmməd Əli oğlu Qarabaği filosof və ilahiyyatçıdır. O, XV əsrin ikinci yarısında Qarabağda anadan olub, burada boya-başa çatmış, dini və dünyəvi elmləri öyrənmişdir. Məhəmməd Qarabaği hənəfilik məzhəbi üzrə hüquqşünas alim olduğundan Hənəfi adı ilə tanınmışdır. Mütəfəkkir sonralar Rum ölkəsinə (Kiçik Asiyaya) gedib orada yaşayıb-yaratmışdır. Bu səbəbdən mənbələrdə və məxəzlərdə onu Rum nisbəsi ilə yad edirlər.

Məhəmməd Qarabağının Anadoluda olması Sultan Səlim Qanuninin (1520-1566) hakimiyyəti illərinə təsadüf edir. Bu dövrdə Türkiyə səltənət sərhədləri xeyli genişləndirilmiş, ölkədə elm və mədəniyyətin çiçəklənməsi üçün lazımi şərait yaranmışdı.

Məhəmməd Qarabaği İstanbulda dövrün görkəmli alimlərindən Mövlana Yəqub ibn Seyid Əlizadənin (...-1524) dərs dediyi mədrəsədə onun məşğələlərində iştirak etmiş, qısa müddət ərzində təhsili başa vurub, orada assistent (müid) vəzifəsində çalışmışdır. Mütəfəkkir sonra İstanbulun bir çox böyük mədrəsələrində müəllim olmuş, xeyli tələbə

yetişdirmişdir. Məhəmməd Qarabaği ömrünün sonlarında İznikdə Süleyman Paşa mədrəsəsində və Orxan Qazi mədrəsəsində işləmişdir. O, 1535-ci ildə İznikdə vəfat etmişdir.

Məhəmməd Qarabağının yaradıcılığı zəngin və rəngarəngdir. Onun fəlsəfəyə aid “Elmin və idrakın mahiyyətinin təhqiqinə dair traktat” (“Risalə fi təhqiq mahiyyət əl-elm və-l-idrak”) əsərinin 5 yanvar 1663-cü ildə köçürülmüş nüsxəsi Qahirənin Xədiviyyə kitabxanasının əlyazmasıdır. Azərbaycan filosofunun Cəlaləddin Dəvvani-nin “Vacib varlığın isbatı” (“isbat əl-vacib”) traktatı əsasında yazdığı əsəri bəziləri şərh, bəziləri isə haşiyə hesab etmişlər. O, mövcud əl-yazmalarının çoxunda şərh adlandırılmışdır. Həmin şərhə Mirzəcan Şirazi (...-1586), ona isə Heydər ibn Əhməd Qazızadə Həriri haşiyə yazmışdır. Bu əlyazması nüsxələri Qahirədə Xədiviyyə kitabxanasında mövcuddur.

Türkiyənin Darül-Məsnəvi kitabxanasında saxlanılan bir əlyazması toplusunda 1) Mühyiddin Məhəmməd Qarabağının Dəvvaniyə şərh; 2) Həbibullah Mirzəcan Şirazinin Mühyiddin Qarabağının şərhinə haşiyəsi; 3) Cəlaləddin Dəvvaninin öz əsas mətni verilmişdir. Carullah kitabxanasındakı əlyazması toplusunda isə əsərlər 1) Dəvvaninin traktatı; 2) Qarabağının şərh; 3) Mirzəcan Şirazinin haşiyəsi ardıcılığı ilə sıralanmışdır. Konyada Dursunoğlu mədrəsəsində Əli ibn Əbülqasim tərəfindən təliq xətti ilə köçürülmüş nüsxə təxminən 1654-cü ilə aiddir. Filosofun bu şərh “Vacib varlığın isbatı” ilə birlikdə İstanbulda çap olunmuşdur.

Məhəmməd Qarabağının “Ziddin tədqiqinə dair traktat” (“Risalə fi bəhs ən-naqd”) kitabında kəlam və fəlsəfədəki bəzi zidd terminlər araşdırılır, onlardakı mənə və qrammatik formalar açıqlanır.

Azərbaycan filosofunun Siracəddin Əli Uşi Fərqaninin (XII əsr) ilahiyyətə dair “İmlaların başlanğıcı” (“Bəd əl-əməli”) əsərinə həsr etdiyi şərhə Mustafa ibn Yusif Müstarinin 1691-ci ilin dekabr ayının birinci yarısında öz əli ilə yazdığı haşiyə Saltıkov-Şedrin adına S.Peterburq Dövlət kitabxanasında saxlanılır.

Məhəmməd Qarabağının “Mühazirələr” (“əl-Muhadarat”) kitabı onun haqqında söhbət açan bütün müəlliflərin diqqətini cəlb etmişdir. Əsər bütöv halda “Mühazirələrdə sevinc gətirən və təşəxxüsü rədd edən” (Calib əs-sürur və salb əl-ğürur fi-l-muhadarat”) adlanır. İyirmi üç məqalədən ibarət bu traktatın nüsxələrindən “Mühazirələr

elminə dair məqalələr” (“Məqalat fi elm əl-muhadarat”) adını daşıyan da var. Burada fəlsəfə və kəlama dair müxtəlif məsələlərdən bəhs edilir: Allah-taalanın varlığı və birliyinin bilinməsi ilə dinə və axirətə aid əməllər; gözəl əxlaq və doğru yoldan uzaqlaşmalarla ixtilaf edənlərin qüsurları; elmlər və elm sahibləri; səltənət, vəzirlik, ədalət, bağışlama, ordu və silah; çalışmaq, zənginlik, fəqirlik və dünyada buna dair xüsuslar; eşq və sevgi; ziyarət, qardaşlıq və birlik-bərabərlik...

Dünyanın müxtəlif şəhərlərində “Mühazirələr” kitabının on beşdən çox əlyazması nüsxəsi saxlanılır. Onların əksəriyyəti Türkiyədə yayılmışdır. Ən qədim nüsxə 1571-ci ilə aiddir.

Məhəmməd Qarabağının mühüm əsərlərindən biri “Filosofları təkzibin şərhinə izahat” (“Təliqat əla şərh Təhafüt əl-fəlasifə”) traktatıdır. Əbuhamid Qəzalinin “Filosofları təkzib” kitabına İbn Rüşd “Təkzibi təkzib” traktatını yazdıqdan sonra bu mövzuda əsərlər çoxalmışdır. Müslihəddin Mustafa Xocazadə (...-1488), Əlaəddin Əli Tusi (...-1482), Kamal Paşazadə (...-1533) və daha bir neçə filosofun “təkzibləri” əsasında fəlsəfi traktatlar meydana çıxmışdır. Mühyiddin Məhəmməd Qarabağının “təkzibi” Xocazadənin “Filosofları təkzib” traktatına izahatdır. Belə ki, Azərbaycan filosofu bütün mətn boyu Xocazadənin fəlsəfi məsələlərə münasibətini göstərdikdən sonra öz mülahizələrini açıqlamışdır. Həmin mülahizələr müstəqil və bitkin olduğu üçün bir əlyazması nüsxəsində Məhəmməd Qarabağının əsəri “Filosofları təkzib” (“Təhafüt əl-hükama”) adında təqdim edilmişdir. Beləliklə, “İzahat” da, “Filosofları təkzib” də traktatın mündəricəsinə eyni dərəcədə uyğundur.

Əbülqasim Zəməxşərinin, Abdulla Beyzavinin Quranın təfsirinə dair, Əsireddin Əbhərinin məntiqə, Nəsireddin Tusinin fəlsəfəyə və Əzudəddin İcinin mübahisə etmək qaydalarına dair əsərlərinə Məhəmməd Qarabaği tərəfindən yazılmış şərh, haşiyyə və izahatlardan bir neçə nüsxə S.Peterburq, Qahirə, İstanbul və başqa şəhərlərdə mövcuddur. Mübahisə etmək qaydalarına dair əsərin şərhini 1907-ci ildə Temirxan şurada çapdan çıxmışdır.

Fəlsəfi görüşlər Mühyiddin Məhəmməd Qarabağının varlıq və idrak haqqında fikirləri mövcud ideya cərəyanları, ələxüsus peripatetizm və kəlam əsasında yaranıb formalaşmışdır. Mütəfəkkirin fəlsəfi görüşləri metafizika məsələlərinin filosoflar və mütəkəllimlər tərəfindən geniş müzakirəsinə onun müdaxiləsi zamanı aydın və konkret şəkil almışdır.

Məhəmməd Qarabağının antoloji görüşləri varlığın vacib və mümkün qisimlərə bölünməsi, Vacib varlığın isbatı və s. ilə əlaqədar məsələlərin şərhində meydana çıxır. O, “Filosofları təkzib” əsərində Farabi, İbn Sina, Bəhmənyar və b. peripatetiklərin, Əbuhamid Qəzali, Fəxrəddin Razi, Əzudəddin İci və b. mütəkəllimlərin ideyaları zəminində maraqlı fəlsəfi ümumiləşdirmələr aparmışdır. Burada tədqiqat obyektini müxtəlif “təkziblərdə” irəli sürülən tezislərdir. Onlardan biri peripatetiklər tərəfindən söylənilən “İlk başlanğıc öz-özlüyündə vacib edəndir, ixtiyarla fəaliyyət göstərən deyildir” müddəasıdır. Məhəmməd Qarabaği bunu təkzib edən Mustafa Xocazadənin dəlillərinin ardınca öz izahlarını vermişdir. Xocazadə deyir: “Vacib edənin bir şeyi zəruri olaraq meydana gətirdiyində vacib etmə ilə səciyyələnmək mövzusunda bir başqa vacib etməyə ehtiyacı olmadığı kimi, eyni şəkildə ixtiyar sahibi də... [öz iradəsi ilə bir şeyi meydana gətirdiyində, iradə ilə səciyyələnmək mövzusunda bir başqa iradəyə möhtac deyildir]”.

Məhəmməd Qarabağının tənqidi belədir: “Bu, hansı şey olursa olsun, vacib edənin bir başqa vacib etməyə ehtiyacı olmaması, vacib etmənin oluşunun mahiyyətə bağlı bir tələbatdan ibarət olmasıdır. Şübhəsiz, bu da mahiyyətə malik olanın tələb etdiyi şeyə dayanır”.

Mövcudatın meydana çıxma aktında iradə fəaliyyətlə, fəaliyyət üstünlüklü ilə tamamlanır: “Vacib etmənin iki üstünlüklü olmadan (var etməkdən və ya etməməkdən) birinə nisbətində bir üstünlüklünün digərinə nisbəti bərabər deyildir. İxtiyar sahibində isə mümkünün hər iki yönünə olan bağlılığı mümkün və bərabərdir. Əks halda, kəlamçıların qəbul etdikləri fəaliyyətin gerçəkləşməsi və tərkisi mənasındakı bir ixtiyar gerçəkləşmiş olmaz”.

Məhəmməd Qarabaği “Vacib edən nəyə görə iki üstünlüklü olmadan başqasını deyil, məhz üstün tutulanı gerçəkləşdirməyi zəruri bildi?” sualına cavab verir ki, bu Onun özünə görədir, yəni öz-özlüyündə vacib edən olmasıdır. Mütəfəkkir Allahın iradəsinin qədimliyi, başqa bir iradəyə möhtac olmaması fikrini qəbul etmiş, insanın iradəsini onunla əlaqələndirmişdir. Seyid Şərif Curcanidən gətirilən iqtibasda deyilir: “Bəndənin iradəsi sonradan meydana çıxmışdır. O, hər hansı iradəyə ehtiyac duymadan Allahın onda yaratdığı iradəyə möhtacdır”.

Məhəmməd Qarabaği bu məsələdə ifrata varan cəbərilərin də rəyini xatırlatmışdır: “Əgər bəndənin öz fəaliyyəti üçün olan iradəsi sırf Allahın yaratdığı və bəndəyə aid olmayan bir iradə isə, bəndənin

öz iradəsində o fəaliyyəti tərk etməsi mümkün olmayacaq şəkildə məcbur olması gerəkdir. Özünün azad iradəsi olmadığı üçün onun ixtiyari fəaliyyətlərində də vəziyyət eynidir”. Lakin Məhəmməd Qarabaği göstərir ki, məcburiyyət məsələsində iradə ilə fəaliyyət arasında fərq vardır: “Bəndənin iradəsindəki vəziyyətini məcbur qəbul etmiş olsa da bu onun ixtiyari fəaliyyətlərində də məcbur olmasını vacib etmər”. Filosofun fikrincə, həmçinin Allahın iradəsinin əzəli (qədim) olması iradə nəticəsinin (istənenin), başqa sözlə, maddi aləmin də əzəliliyini vacib etmir: “İradə və onun bağlılığı – hər ikisi birlikdə qədimdir. Murad, yəni istənen şey isə sonradan meydana çıxmışdır. Çünki ixtiyar sahibinin əsəri ancaq iradəyə uyğun olur. O şey əzəldə istənen olmayıbdırsa, əzəldə mövcud deyildir, yəni yaradılmayıb”.

Məhəmməd Qarabaği maddi şeylər aləmində hər keçənin bir sonrakına səbəb olması etibarilə səbəblər arasında təbii qayda-qanunun, bir-birini lazım bilmənin mövcud olduğunu yazmışdır: “Çünki iki şey arasındakı bir-birini lazım bilmə (təbii düzüm) o ikisindən birinin öncə, digərinin isə sonra olmasından ibarətdir. Öncəkilər və sonrakılardan hər ikisi gerçək anlamda bir-biri ilə əlaqəli və bir-birinə bağlıdır”.

Səbəb ilə nəticə arasında zaman ardıcılığını qeyd edən filosof belə nəticəyə gəlir ki, xarici aləmdəki varlıqlarda olduğu kimi, səbəb ilə nəticə arasında da kəskin surətdə silsilə qeyri-mümkündür. Seyid Şərif Curcaninin fikrincə, mövcud şeylər aləmində silsilə Allahın iradəsinə görə deyil, bağlılıqlara görə məqbul sayılır: “Şayəd” iradə birdir, fəqət “iradənin bağlılıqları istənen şeylərə, muradlara görə çoxalır” deyilsə, bu vəziyyətdə bağlılıqlarda da silsilə mümkün olur deyərək”.

Məhəmməd Qarabaği peripatetiklər ilə mütəkəllimlər arasında fikir yaxınlığı yaratmağa çalışır. O yazır ki, əgər yaradıcı (əmələgətirici) öz-özlüyündə vacib edəndirsə, nəticənin tam səbəbdən sonraya qalması kəskinliklə qeyri-mümkündür, yəni səbəb ilə nəticə arasında bir fasilə yoxdur, nəticə səbəbdən sonra deyil, bərabər gerçəkləşir. Əmələgətiricinin (təsiredicinin) müstəqil fəaliyyət göstərən olması vəziyyətində isə nəticənin tam səbəbdən sonraya qalması mümkündür. Sonradan meydana gəlmiş fəaliyyəti meydana gətirən isə Allahın iradəsinin bağlılığıdır.

Məhəmməd Qarabaği elan edir ki, fəaliyyətin iradə ilə vacib olması (yəni fəaliyyətin gerçəkləşməsi üçün iradənin gərəkliliyi və şərt olması) Allahın ixtiyar sahibi olmasına xilaf deyildir. Əksinə, həmin fəaliyyəti

bu iradə gerçəkləşdirir. Filosof bu görüşə əks dəlili xatırladaraq, yazır: “Allahın “əzəli iradəsinin istinadı, şəxsləklə iradənin bağlılığının özünə istinadı öz-özlüyündə əzəli iradə və qüdrət ilə deyil, vacib etmə yolu ilədir”. O, peripatetik mövqedən edilmiş bu etiraza belə cavab verir: “Şayəd, sonradan meydana çıxmış fəaliyyət onun ixtiyarı ilə deyil, vacib olarsa, Seyid Şərifin bir çox yerdə xatırlatdığı kimi, bu vəziyyətdə Allaha ehtiyac ləkəsi üz verər, yəni Allahın bir şeyə ehtiyacı olmuş olar”.

Vacib etmə ilə ixtiyar peripatetik mövqedən kəskin fərqləndirildiyi halda Məhəmməd Qarabaği tərəfindən mənaca yaxınlaşdırılır: “Bu vaciblik iradə və qüdrətin bağlılığının bir şərti və gərəyi olan zərurilikdir, əks halda, öz-özlüyündə vacib edən olduğu kimi özünə-məxsus bir vaciblik deyildir. Onun qüdrətinin fəaliyyətin tərkinə olmayan gerçəkləşməsinə bağlılıq etməsi əqlən qeyri-mümkün olmadığı kimi, bunun əksinə, yəni fəaliyyətin tərk edilməsinə bağlılıq edilməsi də qeyri-mümkün deyildir”.

Məhəmməd Qarabaği bu deyilənləri xülasə edərək bir daha bildirir ki, fəaliyyəti tərk etməyə və ya üstün tutmaya iradənin bağlılığı öz-özlüyündə vacib etmə vəziyyətində Allahın hikməti və comərdliyi ilə olur. Bu vəziyyət də Allahın mahiyyətinə və mümkün varlığın mahiyyətinə nəzərən Allahın müstəqil fəaliyyət göstərən vəziyyətində olmasına və Onun fəaliyyəti tərk və üstünlük etməyə edəcək vəziyyətdə olmasına zərər verməz, bir əskiklik gətirməz. Mümkün varlığın iki (fəaliyyəti tərk və üstünlük etmə) yönündən birinin Allahın hikmət və comərdliyinə görə ortaya çıxması Onun ixtiyar sahibi olması ilə ziddiyyət təşkil etməz, əksinə, bu, sağlam əqlin və doğru olan dinin qəbul etdiyi üzrə, Onun ixtiyar sahibi olmasını gərəkli edir.

Sonra Məhəmməd Qarabaği öz-özlüyündə vacib edənin fəaliyyətindəki iradə və məqsədə dair peripatetiklər, mütəzililər və əşərilər arasında gedən mübahisələri xatırlatmışdır. O, Allahın fəaliyyətində (işlərində) bir hikmət və məsləhətin olması mənasını belə şərh etmişdir: “Allah bir işdə özünün xaricindəkilərə bir faydanı təşkil edəcəyini bildiyi anda o işi edir. Qaldı ki, Allahın bu işdəki faydanı bilmədiyini və ya o şeyin faydasız olduğunu bildiyi fərz edilmiş olsaydı, Allah o işi etməzdi. Çünki bu vəziyyətdə onu etməsi əbəs olardı. Bu əbəs bir şey isə Allah üçün qəti surətdə qeyri-mümkündür. Məqsədli səbəbin və məqsədlərin gerçəkləşməsindəki mənə da bundan başqa cür deyildir”.

Burada Məhəmməd Qarabaği peripatetik müddəaları sxolastların əqidələrinə uyğunlaşdırmağa çalışmışdır.

Filosoflarla mütəkəllimlər arasında gedən mübahisədə ikinci tezis aləmin əzəliliyi məsələsidir. Məhəmməd Qarabaği bununla əlaqədar müxtəlif tərəflərin fikirlərini xülasə etdikdən sonra, “Allahın bildiyi şeyin meydana gəlməsi vacib, o şeyin olmaması isə qeyri-mümkündür” müddəası üzərində dayanır. O yazır: “Bu görüş Allah-taala üçün cahilliyin qeyri-mümkün olduğuna görə qəbul edilmiş bir görüşdür. Ancaq bu söhbət mövzusu vaciblik, bir şeyin meydana gəlməsi üçün müstəqil fəaliyyət göstərən qüdrətinin bağlılığının o şeyin meydana gəlməsinə səbəb olması vəziyyətində mümkündür. Hələ qaldı, öz-özlüyündə vacibetmədən olan vaciblik ilə fəaliyyətin gerçəkləşməsi və tərkı mənasındakı qüdrətə ziddlik təşkil edən ixtiyarın inkarı, ortadan qaldırılması”.

Filosof aləmin əzəliliyini Yaradıcının öz-özlüyündə vacib etməsinə görə deyil, azad iradə ilə fəaliyyət göstərməsinə görə inkar edir: “Aləmin yaradıcısının aləmin yaradılması ilə əlaqədar bütün şərtləri əzəldə toplamış olması aləmin qədim olmasını lazım bilməz. Nəticənin tam səbəbdən geri qalması (araya fasilə girməsi) ancaq təsiredicinin öz-özlüyündə vacib edən olması halında qeyri-mümkündür. Fəqət, təsiredici azad iradə ilə fəaliyyət göstərəndirsə hazırda davam edən aləmin yaradılışı ilə əlaqədar əzəldəki iradənin bağlılığı mümkündür. Çünki azad iradə ilə fəaliyyət göstərən əsəri ancaq iradəyə uyğun surətdə gerçəkləşir, iradəyə uyğunlaşır. Şayəd, aləmin varlığı əzəldən mövcud deyildisə və əzəldən vücuda da gətirilməyibsə, əzəldən yaratma ilə əlaqədar bütün şərtlərin toplandığı qədimdən gələcəkdə meydana çıxacaq şey çıxar”.

Aləmin əzəliliyi (qədimliyi) peripatetik filosoflar tərəfindən onun əbədililiyi ilə əlaqələndirilir. Məhəmməd Qarabaği onların mövqeyini şərh edərək yazır: “Hər kim aləm qədimdir” deyərsə, eyni zamanda onun əbədi olduğunu söyləmiş olar. Buna görə də, onların nəzərində qədimliyi sabit şeyin yox olmasının qeyri-mümkünlüyü xüsusi caizlik qazanmış, bu məsələ məşhur olmuşdur... Yənə hər kim “aləm sonradan meydana gəlmişdir” deyərsə, o adam aləmin mahiyyətinin öz-özlüyündə yox olmağı qəbul etməsi cəhəti ilə aləmin yox olmasının və bir sona varmasının caizliyini söyləmiş olar. Varlıqdan öncəki (qabaqkı) yoxluq varlıqdan sonrakı yoxluq kimidir. Buna görə, onlardan biri üçün yoxluq caizdirsə, digəri üçün də caiz olmuş deməkdir. Dolayısı ilə, aləmin meydana gəlmiş olmasına dair ortaya qoyulan dəlil eyni

zamanda aləmin sona varmasının doğruluğu üçün də gerçək olan bir dəlildir”.

Məhəmməd Qarabaği bildirir ki, mütəkəllimlər ilə filosoflar arasında aləmin əbədi olması mövzusunda anlaşılmazlıq, onun əzəli (qədim) olması mövzusunda anlaşılmazlıq kimi deyildir. Aləmin əbədi olması mövzusunda bu iki qrupun görüşləri biri digərini ləğvedici mahiyyət daşıyır. O yazır: “Filosoflar aləmin əbədi olmasının vacibliyini irəli sürürlər. Din əhli isə aləmin əbədi olmamasının vacibliyini deyil, onun əbədiliyinin vacib olmadığını irəli sürürlər. Hətta onlardan aləmin əbədi olması və yox olmasını caiz görənlər olduğu kimi, aləmin heçliyə varacağını qəbul edib, buna əsaslanaraq aləmin heçliyinə dəlalət edən ayələri yozanlar da vardır”. Aləmin əzəliliyi mövzusunda hər iki qrupun görüşlərinə gəlcə, bunlar iki ləğvedici hökmdən daha xüsusidir. Çünki filosoflar aləmin əzəliliyinin vacibliyini irəli sürərkən, kəlamçılar aləmin əzəliliyinin lüzumsuzluğunu deyil, aləmin əzəli olmasının imkansızlığını qəbul edirlər”.

Məhəmməd Qarabaği bu mühakimənin məntiqi əsasını onda görür ki, aləmin sonradan meydana çıxmış olması ilə əlaqədar dəlil onun yox olması ilə əlaqədar dəlilin yerini tutmaz. Eyni zamanda aləmin əbədiliyi ilə əlaqədar istidlalın nəticəsini də ifadə etməz.

Mustafa Xocazadə, İbn Kamal və Məhəmməd Qarabaği emanasiya nəzəriyyəsidəki ilk səbəbdən çıxan nəticənin sayca bir olması məsələsini ayrıca müzakirə etmişlər. “Həqiqi vahiddən yalnız vahid çıxar” müddəası Seyid Şərif Curcani, Cəlaləddin Dəvvani və daha bir sıra mütəfəkkirləri düşündürmüşdür.

Məhəmməd Qarabaği İbn Sinanın “İşarələr və qeydlər” əsərinin şərhçisinin sözlərini xatırladaraq yazır ki, həqiqi birin bir olması etibarilə birdən daha çoxu lazım gəlməyəcəyi ilə əlaqədar hökm açıqlığa və aydınlığa daha yaxındır. Ancaq insanların bir çoxu həqiqi birin mənasını anlaya bilmədiyinə görə bunun əleyhinə olmuşdur.

Həqiqi birin mənası isə peripatetizm ilə kəlam arasında başa düşülən məzmunə görə ayırd edilmişdir. Farabi, İbn Sina və onların davamçılarının təlimində Vacib varlığın (Həqiqi birin) vahid ilk səbəb kimi doğurduğu ilk nəticənin də vahidliyi emanasiya nəzəriyyəsinin qaydasından irəli gəlir. Əbuhamid Qəzali, Fəxrəddin Razi və başqa mütəkəllimlərin təlimində isə Xalığın (Həqiqi birin) öz azad iradəsi ilə yaratdığı məxluqatın, kreasionizmə görə, sayına hədd qoyulması batildir.

Şərq peripatetikləri bu məsələni məntiqi mühakimələrlə sübuta yetirməyə çalışmışlar. Məhəmməd Qarabaği onlardan bəzilərinin dəlillərini xatırlatsa da son nəticədə mütəkəllimlərin mövqeyində durmuşdur. “Aləmi Yaradanın varlığı” məsələsində filosofların göylər və içərisində olanlar, onların ünsürləri və onlardan meydana gələnlərdən ibarət aləmin bir yaradıcısı olduğunu isbat etməkdə acizliyi mütəkəllimlər tərəfindən tənqid edilir. Filosofların həm aləmin qədim olduğunu qəbul etmələri, həm də bununla bərabər aləmin bir yaradıcısı olduğunu irəli sürmələri ziddiyyət sayılır. Məhəmməd Qarabaği bu iki müxtəlif qrupun arasında bir ümumi rəy tapıb ondan çıxış etməyə çalışır. O yazır: “Mümkün bəqa halıdır və bir təsiredənə möhtacdır. O halda mümkün hər şey (sonradan meydana gəlmiş və ya qədim olsun, fərq etməz), özünü vücuda gətirəcək bir təsirediciyə, yaradıcıya möhtacdır”.

Məhəmməd Qarabağinin fikrincə, qədim olan mümkün müstəqil fəaliyyət göstərənə istinadında bir əngəl yoxdur. Elə isə bu təqdirdə aləmin qədimliyi aləmin bir müstəqil fəaliyyət göstərəninin əsəri olmasına mane deyildir. Lakin monoteist dinlərin ehkamları baxımından bu fikir uyğunluğuna bəzi məsələlərə şamil edilə bilər.

Şərq peripatetiklərinin varlıq təliminə görə mövcudatın mərtəbələrindən ibarət səbəb-nəticə silsiləsində olması fikri yaradıcının xələq etmə aktına uyğun gəlmədiyi üçün kəlam mövqeyindən rədd edilir.

Vacib varlığın birliyi haqqında da filosofların gətirdikləri dəlillər mütəkəllimləri qane etməmişdir. Məhəmməd Qarabaği həmin mübahisə mövzusunun xatırladığı yazır: “Filosofların bu məsələdəki dəlilləri hər nə qədər nöqsanlı qəbul edilsə belə, əsas etibarilə dinə (şəriətə) müxalif deyildir”.

Məhəmməd Qarabaği mütəkəllimlərin filosoflara qarşı sırf qərəzini qeyd etməklə ideologiyada belə münasibəti məqbul saymamış, tədqiqatda obyektivliyi üstün tutmuşdur. O yazır: “Filosofların bu mövzudakı dəlilləri Allahın varlığını və birliyini isbat baxımından nə qədər əskik və yetərsiz isə də onların burada söylədikləri sözlərdə müxaliflik yoxdur, bunlara şübhə edilməz. Eləcə də kəlamçılardan nə qədər dəlilləri vardır ki, bu mövzunun isbatı baxımından tam səriştəli olmayıb, əskikdir”.

Beləliklə, Məhəmməd Qarabaği fəlsəfi məsələlərdə peripatetiklərin və sxolastların baxışlarını gözdən keçirib, onlara tənqidi yanaşmış, tərəflərdən bəzən birini, bəzən də hər ikisini rədd etmiş, əsas etibarilə barışdırıcı mövqedə durmuşdur.

MƏHƏMMƏD FÜZULİ

Həyat və yaradıcılığı

Məhəmməd Süleyman oğlu Füzuli 1494-cü ildə İraqın Kərbəla şəhərində anadan olmuş, ilk təhsilini orada aldıqdan sonra elmin müxtəlif sahələrinə mükəmməl yiyələnmək üçün Bağdada getmişdir. O, İraqın Nəcəf və Hillə şəhərlərində yaşamışdır. Füzuli dövrün görkəmli ziyalıları ilə tanış olmuş, ictimai-siyasi həyatla dərindən maraqlanmış, sadə ömür sürməyi sarayda yaşamaqdan üstün tutmuşdur.

Füzuli mədəniyyət tarixində misilsiz lirik şair kimi məşhurdur. Bununla belə, onun yaradıcılığında dövrün ideologiyasını əks etdirən xüsusi fəlsəfi məzmun daşıyan qiymətli traktatlar var. Mütəfəkkirə dünya şöhrətini poetik əsərləri qazandırsa da fəlsəfəyə və fəlsəfə tarixinə, ümumiyyətlə, ideologiyaya həsr olunmuş bu traktatlar onun dünyagörüşünü, ideya istiqamətini, bütünlükdə yaradıcılıq yolunu müəyyənləşdirmək üçün böyük əhəmiyyətə malikdir. Füzulinin bədii yaradıcılığı zahirən, formaca onun elmi və fəlsəfi yaradıcılığından fərqləndiyinə baxmayaraq, ideoloji aspektdə onlar vahid tamı təşkil edib, eyni bir təfəkkürün müxtəlif vasitələrlə ifadəsidir.

Füzulinin fəlsəfi əsərlərindən söhbət gedəndə ilk növbədə “Başlangıcın və sonun idrakı barədə baxışın mənbəyi” (“Mətlə əl-etiqađ fi mərifət əl-məbdə və-l-məad”) yada düşür. Mütəfəkkir bu əsəri yazmazdan qabaq “əqidə sahiblərinin məsləkləri ilə tanış olduğunu”, “bunlardan faydalı olanları seçdiyini” bildirir. Bu əsərdə fəlsəfənin tarixi ilə onun nəzəriyyəsi müəyyən məqamlarda birləşdirilmişdir: burada mühüm fəlsəfi məsələlərin şərhı verilərkən, onların qoyuluşu və həlli tarixən nəzərdən keçirilir. Qədim Yunanıstan filosoflarının, orta əsr Şərq mütəfəkkirlərinin ideyaları açıqlanır.

Füzuli müxtəlif problemlərin şərhı ilə əlaqədar olaraq Qərb filosoflarından Fales, Anaksaqor, Empedokl, Demokrit, Heraklit, Pifaqor, Sokrat, Platon, Aristotel, Prokl, Femisti və b., Şərq filosoflarından Fərabı, Nəzzam, İbn Sina, Nəsirəddin Tusi və başqalarının adını çəkib, fikirlərinə əsaslanmışdır. O, fəlsəfi və dini təlimlərin bu və ya digər məsələdə mövqeyini göstərərkən sofistlər, naturalistlər, dəhrilər, sabiiilər, sufilər, işraqilər, mütəzililər, əşerilər və qeyriləri haqqında söz açmışdır.

Füzulinin fəlsəfəyə (varlığa və idraka) dair baxışlarının araşdırılmasında “Səhhət və Mərəz” (“Sağlamlıq və xəstəlik”), “Bəng və

Badə” (“Tiryək və Şərab”), “Rind və Zahid” (“Kefcil və Zahid”), “Leyli və Məcnun” və başqa nəzm və nəsr əsərlərinin, habelə şeir divanının öz yeri vardır.

Füzulinin ədəbi yaradıcılığı, xüsusən qəzəlləri yüksək səviyyədə bədii olmaqla bərabər, həm də geniş mənə tutumuna malikdir. Bu cəhət onun elmilik prinsipinə bütün yaradıcılığı boyu ciddi əməl etməsindən irəli gəlir. O özü yazır: “Elmsiz şeir əsası yox divar kimi olur və əsassız divar gəyətdə bətibar olur. Şeir rütbəmi elm bəzəyindən məhrum olmağı sayğısızlıq səbəbi bilib elmsiz şeirə ruhsuz qəlib kimi nifrət edib, bir müddət həyatı tənqidi təhlil, ömrün əqli və nəqli elm fənlərini qazanmağı sərf və hasil, fəlsəfi və həndəsi faydalar götürməyi töhfə qılmaqla zaman-zaman bədii sənət ustalarının incilərindən nəzm nazənininə bəzəklər vurdum”.

Varlığa dair baxışlar

İdeoloji cərəyanlara münasibətdə obyektiv mövqe tutmağa çalışan Məhəmməd Füzulinin fəlsəfi baxışlarında varlığa və idraka dair fikirlər öz dolğunluğu və elmi dərinliyi ilə seçilir. Burada peripatetik müddəalar bəzi qeyd-şərtlə və islam dininə uyğunlaşdırılmaqla təbliğ edilir. “Baxışın mənbəyi” traktatının “Vacib varlığın və onunla bağlı məsələlərin idrakına dair” bölməsində varlığın qisimləri göstərilir, emanasiya nəzəriyyəsi ilə kreasionizm tutuşdurulur. Mütəfəkkir yazır: “Fəlosoflar söyləmişlər: “Vahiddən ancaq vahid törəyər”. Onların dəlili budur ki, həqiqi vahid hər cəhətdən vahiddir, çünki nəticəsi öz dərəcəsiindən törəyir və həmin xassədən digər bir nəticənin törəməsi qeyri-mümkündür. Əgər hər hansı iki xassədən iki [nəticə] törəşəydi mürəkkəblik lazım gələrdi. Halbuki o, birdir, bəsitdir”.

Məsələyə islam dini mövqeyindən yanaşan mütəfəkkir sözüne davam edərək deyir: “Bu iddia vacib varlıq məsələsinin isbat olunmasında bizə o qədər də zərər vurmur. Lakin bu, [Allahın] mürəkkəb varlığı xəlq etməyə qüdrətinin olmadığını nəzərdə tutur və buna görə də onu rədd etmək daha yaxşıdır”.

Füzuli mümkün varlığın Vacib varlıqdan labüd surətdə, onun iradəsiindən asılı olmadan meydana çıxması müddəasını mütəkəllimlərin dili ilə tənqid edərək bildirir ki, “bu, yalnız mümkün səbəb və nəticələri ifadə edir. Öz ixtiyarı ilə iş görəndə Vacib varlıq isə xəlq etdiyini istədiyi kimi yaradır”.

Füzuli emanasiya prosesində maddi aləmin vücudə gəlməsi, ilk nəticədə iki cəhətin olması və s. haqqında müddəaları qənaətbəxş

saymadığı üçün bu nəzəriyyəni əsassız hesab etmişdir. O, sonra aləmin qədimliyi (əzəliliyi) barədə filosoflar ilə mütəkəllimlər arasında gedən mübahisələr üzərində dayanmışdır: “Filosoflar demişlər: aləm qədimdir, çünki o, tam səbəbdən dərhal çıxmışdır. Buna görə də ondan əvvəl yoxluq olmamalıdır. Çünki ilkinlik zamanın olmasını tələb edir. Zaman isə yoxluqla bir araya sığmayan mövcudluqdur.

Mütəkəllimlər söyləyirlər: “Aləm sonradan əmələ gəlmədir. Sonradan əmələ gələn isə öz yoxluğundan qabaq mövcud ola bilməz”.

Filosofların sözlərindən anlaşılır ki, qədim iki cürdür: varlığı başqasına möhtac olmayan mənasında – öz-özlüyündə qədim və özündən əvvəl heç bir zaman olmayan mənasında – zaman etibarilə qədim”.

Füzulinin fikrincə, mütəkəllimlərin mövqeyini qəbul etmək Vacib varlığın isbatına mane olmur. Belə ki, o, peripatetik fəlsəfədəki Vacib və mümkün varlıqları İlk səbəb ilə nəticə kimi deyil, Xaliq ilə məxluqat timsalında götürmüşdür.

Mütəfəkkir dövretməni – nəyinsə hər hansı bir cəhətə görə özündən asılı olan şeydən asılılığını və silsiləni – varlıqların sonsuz bir şəkildə ardıcıl düzülməsini qeyri-mümkün saymışdır.

Füzuli Vacib varlığın isbatı üçün mövcud yolları nəzərdən keçirib yazır: “Onlardan biri hüdü (sonradan əmələgəlmə) yoludur. Bu, yoxluqdan sonra mövcud olmaqdan ibarətdir. Mütəkəllim əvvəlcə aləmin əmələ gəlməsini, sonra isə onun bir qədim əmələ gətirəni olduğunu isbat edərək deyir: “Aləm əyani şeylərdən və aksidensiyalardan, aksidensiyalar əmələgəlmələrdən, əmələgəlmələr isə hərəkət, sükunət, birləşmə və ayrılmadan ibarətdir”.

“Bu yollardan biri də mümkünlük yoludur. Mümkünlük mövcud olma və olmamanın qeyri-zəruriliyidir. Mütəkəllim əvvəlcə aləmin mümkünlüyünü qəbul edir, sonra da onun bir yaradanı olduğunu...”

Füzuli kəşf əhlinin yolundan danışarkən panteist əhval-ruhiyyəli mütəfəkkirlərin əqidəsini şərh edir: “Varlıq öz-özlüyündə xarici varlıq deyildir... O, əzəli və əbədidir, vahid bir mahiyyətdir... O, Vacib varlıqdır”.

Aristotelin mövqeyindən Vacib varlıq hərəkətdə olan şeyin hərəkətvericisi kimi isbat edilir. Vacib varlıq Xaliqlə eyniləşdirildiyi üçün onun atributları birbaşa Allahın atributları adlandırılır, bu məsələ ilə əlaqədar peripatetik filosofların, mütəzililərin, əşərilərin və ayrı-ayrı mütəfəkkirlərin fikirləri xatırladılır.

Şərq peripatetikləri kimi, Füzuli də daha çox mümkün varlığın tədqiqinə diqqət yetirmişdir. “Baxışın mənbəyi” traktatında “Aləmin hallarının idrakına dair” bölmə Bəhmənyarın “Təhsil” əsərindəki “Əyani mövcud şeylərin halları” sərlövhəsini xatırladır. Burada bilavasitə təbiətşünaslıq məsələlərindən söhbət açılır, ayrı-ayrı filosofların, mütəfəkkirlərin, fəlsəfi məktəblərin nümayəndələrinin fikirləri təhlil edilir. Füzuli aləmi xəyallardan, boş xüyalardan ibarət bilən sofistlərin hökmünü əsassız sayır: “Çünki özləri aləmin bir hissəsi ola ola, aləmin həqiqət olmasını inkar edən hökm irəli sürürlər”.

Füzuli maddi aləmin başlanğıcı (əsas) ilə xüsusi maraqlanıb yazmışdır: “Əql sahibləri aləmin başlanğıcı barəsində ayrı-ayrı fikirlərdə olmuşlar”. Platona görə, “cismani fərdlərin və müxtəlif cisimlərin yerləşdiyi hissi aləmdəki varlıqlar” əqli idealların, ruhi surətlərin mövcud olduğu əql aləmindəki varlıqların izləridir. Miletli Falesə görə isə “ilk ünsür mütləq bəsit deyildir, onun içərisində məhəbbət (cəzətmə) və ədavətdən (rəddetmədən) ibarət bir tərtib vardır. Onlardan isə bəsit ruhi substansiyalar və mürəkkəb cismani substansiyalar yaradılmışdır. Bu mənaya görə də cütlər öz növü və sifətinə uyğun [şəkildə] bir-birinə birləşib tam varlığa çevrilmişdir, təzadlı şeylər isə bir-birini rədd edərək ayrılmış və fəsad (pozulub parçalanma) əmələ gəlmişdir”.

“Atəşpərəstlər, yəni məcuslar söyləmişlər ki, od ilk başlanğıcdır”.

Füzuli beləcə, dini və fəlsəfi cərəyanların nümayəndələrinin maddi varlığın ilk başlanğıcı barədə fikirlərini iqtibas gətirmişdir. “Demokrit demişdir: “Başlanğıc nə təkce ünsür, nə də əqldir. O, dörd qarışıqdan ibarətdir. Bütün bəsit şeylər bir dəfəyə onlardan yaradılmışdır. Mürəkkəb şeylərə gəldikdə isə, onlar daimi, başqa bir növə keçən şəkildə mövcud olmuşdur. Bunlardan əlavə, aləm bütünlüklə əbədidir. Çünki o, daimi aləmlə bağlıdır”.

Dualistlərə görə, mövcud varlıqların əsası ikidir: işıq və qaranlıq, xeyir və şər. Heraklitin fikrincə, “əmələgəlmənin səbəbi məhəbbətdir, qovuşub birləşmə bundandır, fəsadın səbəbi ədavətdir, parçalanıb ayrılma bundandır. Bunlar xeyir və şərin səbəbləridir”.

Maddi aləmin başlanğıcı haqqında mülahizələrdən sonra mövcudatın quruluşu, strukturu barədə məlum təsəvvürün inşası gəlir. Bu bəhsə müqəddimə kimi şəriət əhli demişdir: “Aləmin şeyləri öz mahiyyətləri və atributları etibarilə sonradan əmələ gəlmədir”. Aristotel, Prokl, Femisti, Farabi və İbn Sinanın fikrincə isə, “göy sferaları öz

mahiyyətləri və hərəkətlərindən başqa, həcm, forma və bunlara bənzər sabit ayrılmaz xassəli şeylərdən ibarət atributları etibarilə qədimdir. Ünsürlər də öz materialarının müəyyən olunmasına görə qədimdir. Onların müəyyən növə xas olan formaları isə növünə görə deyil, cinsinə görə qədimdir”.

Bu fikir Aristoteldən əvvəlki filosofların dedikləri ilə səsləşir: ”Göy sferaları öz mahiyyətlərinə görə qədim, cisim və növ formalarına görə sonradan əmələ gəlmədir”.

Füzuli mümkün varlıqların yuxarı (ülvi) və aşağı (süfli) qisimlərini göstərərək, birinci üçün doqquz göy sferasını sadalayır. Yazır ki, ulduzlar parlaq cisimlərdir, hərəsinin bir məkanı, cismi, hərəkətverici və idarəedicisi vardır. Filosoflara görə, bunlar yuxarıdakı mücərrəd varlıqlar, şəriət əhlinə görə isə, səma mələkləridir.

Aşağı aləm Ay göyü altında olanlardır: torpaq, torpağı əhatə edən su, suyu əhatə edən hava, havanı əhatə edib Ay göyü sferasının batıq yerinə toxunan od. “Bunlardan hər birinin də incə bir cismi, müəyyən bir mərkəzi, sabit bir məkanı, idarəedəni və qüvvəsinin tənzimləyicisi vardır. Filosoflara görə, bunlar nəfslər və əqlər, şəriət əhlinə görə isə yer mələkləridir”.

Füzuli qədim türk və çin əqidəsində geniş yayılmış göy ilə yer arasındakı münasibətə toxunur: “Belə söyləyirlər ki, göy cisimləri ünsüri varlıqlara təsir göstərdiyinə görə “atalar”, ünsüri varlıqlar isə onlardan təsir aldıklarına görə “analdır”. Bunlardan əmələ gələn üç törəmə – minerallar, bitkilər və heyvanlar mürəkkəb varlıqlardır. “Heyvanlar yaradana ən əzizə – insana daha yaxın olduğu üçün [mineral və bitkilərdən] daha şərəflidir”.

Füzuli törəmələrdən hər birini peripatetik alimlərin mövqeyindən şərh etmişdir. O, aristotelçi fəlsəfədən irəli gələn substansiya və aksidensiya məsələlərinə toxunarkən müxtəlif təlimlərin doktrinalarına da biganəlik göstərməmişdir.

Füzuli filosoflar tərəfindən fərqləndirilən beş substansiyanı – forma, materiya, cisim, nəfs və əqli belə səciyyələndirmişdir: “Ya bir yerdə qərar tutan, ya qərar tutan üçün bir yer, ya bunların hər ikisindən birləşib əmələ gələn, ya həmin əmələ gələnlə idarəetmə əlaqəsi ilə bağlanan, ya da mücərrəd olan”.

Peripatetik fəlsəfəyə uyğun on əql nəzəriyyəsinə söhbət açan mütəfəkkir onlardan doqquzunun göyləri, birinin isə insanı idarə etdiyini yazır və insani əqlin dərəcələrini sadalayır.

Nəfs, xüsusən insani (düşüncəli) nəfs haqqında təlim Füzuli yaradıcılığında qabarıq şəkildə özünü göstərir. İnsan varlığını nəfs və bədəndən ibarət bilən mütəfəkkir yazır: “Nəfsin mövcud olması sübut edilir, çünki insan iradi hərəkəti ilə digər canlılara ortaqdır, dülgərlik, əkinçilik və sairə kimi əqli məsələlərdə tədbirlilik və idarə etmə amili başqa canlılara nisbətən insanda üstünlük təşkil edən amildir. Bu, nəfsdir”.

Füzuli yazır ki, nəfsin bədəndən əvvəl mövcudluğunu da, bədənlə birgə yarandığını da deyənələr olmuşdur. Nəfsin aqibəti barədə isə o deyir: “Söyləmişlər ki, nəfs bədənin məhvindən sonra da qalır, çünki maddədən təcrid olunmuş bəsit substansiyadır. Onda qüvvə etibarilə məhv olmaq xüsusiyyətinin mövcudluğu qeyri-mümkündür, çünki imkandan gerçəkliyə hər hansı keçid zamanı iki ziddin birləşməsi lazım gələrdi”.

Hissetmə, duyma və dərk etmə qüvvələri bilavasitə nəfslə bağlıdır.

Hərəkət haqqında təlim Füzulini ciddi düşündürmüşdür. Hərəkət ilk maddi varlıqla mövcuddur. “Göy cisimlərinin açıq-aşkar görünən müəyyən formada dövrü hərəkəti vardır. Ünsüri cisimlərə isə daxili dövrü hərəkət xasdır. Çünki bəsit və ünsüri substansiyalar gah birləşməyə təbii meyil edir, bir-birinə birləşir, tədricən mineral bitki və heyvan formalarında dövr edir, beləliklə də, hər məqamda yuxarı aləmdən özlərinə məxsus bir axıntı (feyz, enerji) alır, bu – əmələgəlmə adlanır, gah da həmin hissəciklər bir-birindən qopub ayrılır, hər bir hissəcik küre şəklinə düşməyə meyil edir, birləşmə aləmindən təklənmə aləminə keçir, bu, məhvolma (fəsad) adlanır”.

Füzuli hərəkət dedikdə maddi şeylər aləmində sükunətə zidd baş verən bütün dəyişiklikləri nəzərdə tutur, bunu gah substansiyaya, gah məkana, gah kəmiyyətə, gah da keyfiyyətə nisbətə araşdırır.

Mütəfəkkir əmələgəlmə və məhvolma prosesini peripatetizmə istinadən şərh etsə də Stagiritin bu prosesi hərəkətdən başqa bilməsi fərqi varmır. Ona bu məsələdə bəlkə də “Saflıq qardaşları” və bəzi Şərq filosofları təsir göstərmişlər.

İdraka dair baxışlar

Məhəmməd Füzulinin fəlsəfi baxışlarında qno-seoloji aspekt daha geniş yer tutub, həmişə diqqət mərkəzində durur. “Baxışın mənbəyi” traktatının “Elmin idrakı və idrakın elminə dair” bölməsində elm və idrakın mahiyyəti, idrakın zəruriliyi, idrakın növləri, idrakın yolları xüsusi araşdı-

rılır. Mütəfəkkir elm ilə idrakı birlikdə götürüb onların mahiyyətini təhlil etmişdir: “Filosoflardan bəziləri demişlər: “Elm – öyrənən şəxsin daxili aləmində öyrənilən [obyektə] tam uyğun bir surətin hasil olmasıdır”. Bəziləri isə deyiblər: “Elm – əşyanın (və ya hər hansı obyektin) surətinin əqldə hasil olmasıdır”.

Ərəbdilli mütəfəkkirlərin əsərlərində elm ilə bilik çox vaxt eyniləşdirilib idraka yaxın məzmununda başa düşülmüşdür. Füzuli elmin, daha doğrusu biliyin əzəli mövcud və sonradan meydana çıxmış, vasitəsiz və vasitəli qisimlərini qeyd edir. Əzəli elm Tanrıya məxsusdur. Vasitəsiz elm Yaradıcının bütün məlumatları, insanın isə öz varlığını bilməsidir. Vasitəli elm hər hansı vasitədən asılı qazanılmış elmdir, məsələn, şeylərin və hadisələrin həqiqətini bilməyimiz.

İdrak prosesinin hissi və əqli mərhələlərdən keçməsi Füzuli tərəfindən qəbul edilmişdir. “Səhhət və Mərz” traktatında alleqorik şəkildə insanın psixik fəaliyyəti gözdən keçirilir, duyğular və digər hissi qüvvələr barədə söhbət açılır. Bədəndə qərar tutan Ruh bədəndə “Hökm və fərmanları icra etməyə hazır və amadə, böyük işləri yerinə yetirməyə müntəzir on muzdur” ilə görüşür. Bunlardan beşi xarici hisslərdir (duyğulardır): birincisi, söz və səsləri dinləməyə məmur Eşitmədir, ikincisi, fiqurları və rəngləri ayırmağa vəkil Görmədir, üçüncüsü, qoxuları duyan İyilmədir, dördüncüsü, hər cür dadı duymaq qabiliyyətinə malik Dadbilmədir, beşincisi Toxunmadır.

“On muzdurdan” qalan beşi isə daxili hisslərdir. Burada Müştərək hiss, Xəyal, Sərf-nəzər, Vahimə və Hafizə hekayətin personajları kimi təqdim edilir, peripatetik fəlsəfəyə uyğun olaraq, həmin hissi qüvvələr haqqında məlumat verilir.

Füzuli hissi və əqli idrak mərhələlərini vəhdətdə götürmüşdür: “Əql ilə dərk olunan hiss ilə qavranılanla mövcuddur. Hiss ilə qavranılanlar bir-birinə bağlıdır”. Mütəfəkkir hissi və əqli idrakı həqiqət saymayan sofistləri də, hiss ilə qavranılanı qəbul edib, əql ilə dərk olunanı qəbul etməyən təbiətçiləri də, bunlardan hər ikisini qəbul edib, lakin dini qayda və hökm tanımayan dəhri filosofları da tənqid etmişdir.

Füzuli idrakın yollarına dair qeyd edir ki, tədqiqatçılar məqsədə çatmaq üçün lazım olan idrak yolları barəsində müxtəlif fikirlərdə olmuşlar. “Onlardan bəzisi göstərmişdir ki, bu, əqli mühakimədir. Çünki əgər əql təsdiqi və ya inkari olmaqla iki müqəddiməni düzgün şərtləndirərsə, sofistlikdən və yanlış əlaqələndirmədən özünü qoru-

yarsa, onda düzgün nəticənin çıxarılması labüddür. Bunlar istidlalilərdir (məntiqçilərdir); hər hansı dini təriqətə mənsubdurlarsa, onda mütəkəllimlər, əks halda isə peripatetiklərdir”.

Füzuli idrak yollarından birini mistikada görür. “Bu yol nəfsi çalışma və daxili təmizlənmə [yoludur]. Belə ki, nəfs ruhidir və mahiyyətce dərk ediləndir. Biliklər ondan yalnız cismani örtüklər və bədəndəki əngəllər üzündən gizli qalır. Əgər bu örtüklər çalışmaları yolu ilə aradan qaldırılsa və müqəddəs varlığa tərəf üztutma hasil olarsa, onda nəfs həmin zənginliyi ilkin mənbədən heç bir vasitə olmadan almağa hazır vəziyyətə gələr”.

“Çalışmaları yolunu tutub, biliklər üçün əqlin mühakiməsini tamamilə inkar edənlər kəşf əhlidir” deyən Füzuli işraqləri və sufiləri bu zümrəyə daxil etmişdir. Lakin o, sufiləri həqiqi müsəlman saydığı halda, işraqləri kafirlər kimi səciyyələndirmiş, idrakın həmişinin hissi və əqli mərhələlərini qəbul etmələrinə etinasız qalmışdır. Mütəfəkkir “Rind və Zahid” əsərində “kəşf əhli” əvəzinə “həqiqət əhli” ifadəsini işlədərək, onların elmə ehtiyac duymadıqlarını yazır: “Münəccimlik, nəhv, sərf, fiqh, fəlsəfə elmləri əqli yüksəltmək və danışığı zinətləndirmək üçündür. Həqiqət əhlinin bunlara ehtiyacı yoxdur. Çünki Allaha yaxınlıq məqamında əql heyran, nitq də laldır”.

İdrak yollarından başqa birisi öyrənmək və peyğəmbərlərdən nümunə götürmək yoludur. Bu yolu tutanlar şəriət əhlidir və öz müddəalarını nəql üzərində qurmuşlar. İlham və vəhy bu yola aiddir. “Bu, məqsədə qovuşmaqla əqli mühakimələrə, nəfsi çalışmalara və nəqli [biliklərdən] hökmlər çıxarmağa ehtiyacı olmayan ən uca dərəcələrə çatmış peyğəmbərlərə və övliyalara xasdır. Bu məqam həqiqi yol adlanır”.

Füzuli insanın mahiyyətini onun idrakı baxımından qiymətləndirmiş, kamilliyini onun idrakı ilə əlaqələndirmişdir: “Yaxşı olar ki, aqıl insan öz xilqəti barəsində düşünsün, öz varlığının mahiyyətini araşdırsın, özünün başlanğıc və son halını dərk etsin, uğur fürsətini fəvri verməzdən və sual-cavab yerinə yönəlməzdən əvvəl özünün düzgünlük və fəsad yolunu seçib ayırsın, əmin olsun ki, insanlar növə görə eyni, zəruri növ əlamətlərinə görə müştərəkdirlər və onlar arasında yalnız idraka görə fərq vardır. İdrak isə müxtəlif olur: ən çətini ən əzəmətlisidir, ən şərəfli ən faydalısıdır. Bu isə mənəvi nemət və insani kamillikdir”.

Yaradıcılığında metafizika və fizika məsələlərinə geniş yer verən Füzuli Şərq peripatetizminin mühüm komponenti olan məntiqə də

ayrı-ayrı müddəalar şəklində toxunmuşdur. Mütəfəkkirin məntiqə dair ayrıca traktatına rast gəlinməsə də bu fənnə dərinədən bələd olması şübhəsizdir. Füzuli məntiqdən bir metod kimi məharətlə istifadə etmişdir. Onun elmi və bədii əsərlərindəki lakoniklik, yığcamlıq məziyyəti ilk növbədə məntiqiliklə bağlıdır. Dahi söz ustası bir qəzəlinde deyir:

Ğəmdən öldüm, demədim hali-dili-zar sana,
Ey güli-tazə, rəva görmədim azar sana.

Bu beytdə yalnız kiçik müqəddiməsi və ümumi nəticəsi söylənilən, böyük müqəddiməsi isə fikirdə tutulan iki şərti sillogizm vardır. İkinci sillogizmdəki kiçik müqəddimə birinci sillogizmin ümumi nəticəsi ilə eyni olduğu üçün, həmçinin atılmışdır. Həmin iki şərti sillogizm destruktiv modus tipindədir:

1) Əgər desəydim hali-dili-zar-sana, ğəmdən ölməzdim.

Lakin ğəmdən öldüm.

Deməli, demədim hali-dili-zar sana.

2) Əgər rəva görsəydim azar sana, deyərdim hali-dili-zar sana.

Lakin demədim hali-dili-zar-sana.

Ey güli-tazə, deməli, rəva görmədim azar sana.

Göründüyü kimi, mütəfəkkir şair 41 mümkün sözdən 27-ni ixtisara salmış, öz fikrini minimum zəruri olan 14 sözlə dürüst ifadə etmişdir.

Eləcə də, “Məni candan usandırdı...” qəzəlinde məşuqə haqqında “gözəl” sözü işlədilməsə də güclü məntiqi mühakimələrdən anlaşılır ki, o, gözəllikdə misilsizdir.

Etik-əxlaqi fikirlər Məhəmməd Füzuli həm elmi, həm də bədii əsərlərində bütün dövrlər üçün maraqlı etik-əxlaqi fikirlər irəli sürmüşdür. “Rind və Zahid” əsəri bu baxımdan daha çox diqqətəlayiqdir. Mütəfəkkir Rind (Kefcil) ilə Zahid surətlərini təsadüfi seçməmişdir: onların dünyagörüşündəki, söhbətlərindəki fərqli cəhətlər həyatın özündəki müxtəlifliyi, təzadları ifadə etmək üçün ən yaxşı vasitədir. Zahid “Əcəm diyarında olduqca vüqarlı, çox təmiz və pak”, “Hər ələmdə bir ələm qaldırmış, hər elmdən bir bəhrəsi” olan kimi, Rind isə “kamalda misli-bərabəri yox”, “öz idrak qüvvəsilə yaradılmış xəttin məzmununu dərk etmək dərəcəsinə çatmış” yeniyetmə bir gənc kimi təqdim edilir. Zahid Rindin müsahibi və nəsihət verənidir. O göstərir ki, Allahın hikmətinin tələbi və Xalığın qüdrət iradəsi insanların vücudunu müxtəlif təbiətdə xəlq etsə də istə-

nilənləri əldə etmək niyyəti və bəxtin qapılarını açmaq ixtiyarı hamıya bərabər verilmişdir. Zahid Rindi cavan ikən həyatda etibara səbəb, öləndən sonra asarı yadigar qalan bir sənət öyrənmək üçün himmətli olmağa çağırır. Verilmiş şeir parçasında deyilir: “Allahlıqdan aşağı olan bütün təkamül rütbəsinə çatmaq üçün insanın tərkibində əqlin feyzindən [hər bir imkan] mərkəzləşmişdir. Lakin səysiz fəzl və hünər örtülü qalar, imkandan gerçəkliyə çevrilə bilməz.

Zahid sənət kəsb etməkdən qabaq elmə rəğbət etməyi lazım bilir. Çünki “elm ruhani ləzzətlərin zəncirini hərəkətə gətirəndir və Allahı tanımaq sirlərinə vasitədir”.

İnsana ictimai varlıq kimi baxan Füzuli onun cəmiyyətdə hər hansı bir işlə məşğul olması zərurətini nəzərə alıb, Zahidin dili ilə deyir: “Əkinçilik kimyasından faydalanan ki, əkinçilik savab mənzilinin yoludur. Kim tarlaya bir toxum salsın, o, hər iki dünya evini abad etmiş olar”. Burada şair “Get əkinçiliklə məşğul ol ki, onun mənfəəti ümumdür” deyib ictimai mənafeyi ön plana çəkir.

İnsanı onun alim (bilikli), yaxud cahil (biliksiz) keyfiyyətlərinə görə gözdən keçirən Rind elmdə əzab görür: “Elm bəhsinin nəticəsi ürək ağrısıdır, onu etmə! Elmin qeydinə qalmağın faydası başağrısıdır, qeydinə qalma!” Rindin əsası budur ki, “dünyada kim nədan və elmsizdirsə, onun neməti (maddi sərvəti) artıqdır”. Lakin Bəhmənyar kimi Füzuli də Zahid vasitəsilə “Mal toplamağı rahatlıq bilmə, o özü narahatlıqdır” deyər tövsiyə etmişdir.

“Dünya neməti sevincini padşahların iltifatından... taparsan” hökmü düz olsa da bu sevinc səadət bəxş etmir: “Onu bil ki, padşahların xidmətçiləri həmişə məhzun və sultanlara yaxın olanlar daima məğmundurlar. Əgər şahın yanında hörmətləri varsa, ədəb qayda-qanunlarını yerinə yetirməklə əzab çəkirlər, əgər hörmətləri yoxdursa, qəzəbdən qorxurlar”.

Mütəfəkkir insanı qorxu, kin, həsəd, riyakarlıq və s. mənfəi hissələrdən uzaq, kamilliyə çatmış, ülvəi bir varlıq timsalında görmək istəmişdir. Şair öz müsbət qəhrəmanı haqqında yazırdı: “Onun başmaqları fələyin başına tac idi”.

Məhəmməd Füzuli bəşər mədəniyyəti tarixinə misilsiz istedadla malik bir şair kimi daxil olsa da, elmi-fəlsəfi traktatları, müdrik mühakimələri onu, eyni zamanda, görkəmli filosof kimi tanıdır, “Hər sözüm bir pəhləvandır kim, bulub təyidi-həq” fəxryyəsinə haqq qazandırır.

VI FƏSİL

XVII-XVIII ƏSRLƏRDƏ AZƏRBAYCAN FƏLSƏFƏSİ

İCTİMAİ-SİYASİ VƏ İQTİSADI VƏZİYYƏT. MƏDƏNİYYƏT. KLASSİK FƏLSƏFƏNİN NÜMAYƏNDƏLƏRİ

İctimai-siyasi və iqtisadi vəziyyət

Bu dövrdə Azərbaycan gah Osmanlıların, gah da Səfəvilərin hakimiyyəti altında olmuşdur. Şirvanda möhkəmlənə bilməyən Səfəvilərin Təbrizə qayıtması Osmanlıların Bakıda hərbi əməliyyatlarına şərait yaratdı. Səfəvi Məhəmməd Xudabəndənin oğlu Şah Abbas (1587-1629) 1590-cı ildə Türkiyə ilə sülh bağlamaq məcburiyyətində qaldı. Müqaviləyə görə, bütün Azərbaycan (Qaradağ, Ərdəbil və Talış əyalətləri istisna olmaqla), Ermənistan, Gürcüstan, habelə İranın qərb vilayətləri Osmanlı imperiyasına birləşdirildi. Şah Abbasın siyasəti nəticəsində Səfəvilər dövləti İran dövlətinə çevrildi, paytaxtı İsfahana köçürüldü. 1603-1612-ci illərdə Şah Abbas ilə Osmanlılar arasında gedən müharibələrin nəticəsində bağlanan sülh müqaviləsinə görə, Azərbaycan, Ermənistan, Gürcüstanın bir hissəsi, habelə Kürdüstan şahlıq İranın hakimiyyəti altına keçdi.

İşğalçıların Azərbaycandan qovulmasında xalq üsyanlarının ciddi təsiri olmuşdu. Zülmkarlara və yerli feodallara qarşı çıxmış Koroğlunun adı sonralar dastana düşüb, dildən-dilə gəzmişdir.

XVII-XVIII əsrlərdə Azərbaycanın Rusiya ilə iqtisadi və mədəni əlaqələri xeyli gücləndi. Burada əsas məqsəd Rusiyada sənayenin inkişafı üçün zəruri xammalın Azərbaycandan aparılmasını təmin etmək idi. Rus qoşunları 1722-ci ildə Dərbəndi, bir il sonra Bakını işğal etdi. İranın Peterburqdakı səfiri tərəfindən imzalanan müqaviləyə əsasən Azərbaycan və İran Xəzər sahillərindəki əyalətləri Rusiyanın ixtiyarına verildi. I Pyotr hökuməti Kəspə sahilə vilayətləri hər şeydən əvvəl rus manufaktura sənayesini xammal bazasına çevirməyə çalışırdı. Bu yerlərin təbii sərvətlərinin öyrənilməsi haqqında fərmanlar verilmişdi. İpəkçiliyin, pambıqçılığın inkişafı, neft hasilatının artırılması, Kürdə

balıqçılığın təşkili və b. işlər üçün tədbirlər görülürdü. Qızıl, gümüş, mis və s. mədən yataqlarını aşkara çıxarmaqdan ötrü Rusiyadan mütəxəssislər göndərilmişdi. Rusiya hökuməti Azərbaycanda bağçılıq, şərəbcilik, ipəkçilik və s. ilə də maraqlanırdı. Lakin 1724-cü ildə İstanbulda Rusiya ilə Türkiyə arasında bağlanan sülh müqaviləsinə görə, Kaspi sahili istisna olmaqla bütün Azərbaycan ərazisi Türkiyə hakimiyyətinə keçdi.

XVIII əsrin 30-40-cı illərində əfşar tayfasından olan məşhur sərkərdə Nadirin müharibələri nəticəsində dirçəldilən İran şahlığı yenidən Azərbaycana, Ermənistanı, və Gürcüstanın Şərqi vilayətlərinə hakim kəsildi. Rus qoşunları Bakı, Quba və b. yerlərdən çəkildi. Ancaq İran dövlətinin hakimiyyəti uzun sürmədi, Nadir şahın öldürülməsi ilə dağıldı.

XVIII əsrin ikinci yarısında Azərbaycan xanlıqlara parçalandı. Keçmişdən mövcud olan Quba və Talış xanlıqları sırasına Qarabağ, Şəki, Şirvan, Gəncə, Bakı, Naxçıvan, Dərbənd, Təbriz, Urmiya, Ərdəbil, Maku, Marağa, Xoy və Qaradağ xanlıqları da əlavə edildi. Bu kiçik feodal dövlətlərə tabe sultanlıqlar və mülkiyyətlər də vardı.

Türkiyə və İran dövlətləri Azərbaycan xanlıqlarını Rusiyaya qarşı çıxmağa təhrik edirdi. Azərbaycanın ən qüvvətli və nüfuzlu feodal hakimi olan Qubalı Fətəli xanı öz tərəfinə çəkmək üçün hər iki dövlət cidd-cəhdlər göstərmiş, lakin onu yolundan döndərə bilməmişdir.

Türkiyənin Qafqazı işğal etməsinə İngiltərə, Fransa və Qərbi Avropanın digər dövlətlərinin marağı vardı. Onlar Rusiyanın Şərqdəki nüfuzuna qarşı mübarizədə İrandan da istifadə etməyə çalışırdılar.

İran hakimi Ağa Məhəmməd xan Qacar bir neçə il ərzində Azərbaycanın cənub xanlıqlarını özünə tabe edəndən sonra Qarabağa qoşun göndərdi. Şuşanı tuta bilməyən işğalçılar 1795-ci ildə gedib Tiflisi talan etdilər. Oradan Azərbaycana qayıdıb, Muğan düzündə düşərgə saldılar. Düşməni qoşunları Şirvanı, sonra isə Şəki və Quba xanlıqlarının bir sıra mahallarını talan etdi. Ağa Məhəmməd xan Şuşa üzərinə yenidən hücum etmək, şəhəri ələ keçirmək və Azərbaycanın bütün şimal xanlıqlarını özünə tabe etmək fikrində idi. Lakin 1796-cı ilin aprelində rus qoşunlarının Azərbaycana hərəkət etməsi və İranda üsyan qalxması onun bu planını pozdu. Həmin il Ağa Məhəmməd xan özünü şah elan etdi.

Ruslar Azərbaycanın şimal xanlıqlarının çoxunu tutdular. İran ordusu 1797-ci ilin yazında yenidən Qarabağa hücumu keçdi, Şuşaya soxuldu. Az sonra Ağa Məhəmməd şah öz yaxın adamlarının sui-qəsdinə nəticəsində öldürüldü. Qarabağ işğaldan sovuşdu.

İran və Türkiyənin qüvvətli müqaviməti sayəsində XVIII əsrdə Azərbaycanın Rusiyaya ilhaq edilməsi baş tutmadı.

XVII-XVIII əsrlərdə Azərbaycanın iqtisadi vəziyyəti orada baş verən ictimai-siyasi hadisələrlə qırılmaz surətdə bağlı idi. Uzun sürən İran-Türkiyə müharibələrində Azərbaycanın son dərəcə talan edilib dağılmasını nəzərə alan Şah Abbas vergiləri bir qədər yüngülləşdirməyə məcbur olmuşdu. Şah Hüseynin dövründə (1694-1722) isə vergilər yenidən xeyli artırılmışdı. Ölkənin kənd təsərrüfatına ağır zərbələr dəyşə də xalqın səyi nəticəsində ipəkçilik, pambıqçılıq, bağçılıq və maldarlıq sahəsində geriliklər tezliklə aradan qaldırılırdı. Şah xəzinəsinin mülkiyyəti hesab olunan Bakı nefti Azərbaycanın şəhər və kəndlərinə, Qafqazın müxtəlif rayonlarına, Rusiya, İran və Orta Asiyaya göndərilirdi.

Yerli dövlət qurumlarının meydana çıxması və xarici basqınların nisbətən azalması nəticəsində XVIII əsrin ikinci yarısında Azərbaycanda, xüsusən onun şimal vilayətlərində əkinçilik və maldarlıq dirçəlmişdi.

***Dil, ədəbiyyat
və incəsənət***

XVII-XVIII əsrlər də Azərbaycanda rəsmi dil Türkiyədən asılı olan dövrdə osmanlı ləhcəsi, İranın hakimiyyəti altında olan dövrdə fars dili idi. Ərəb dili əsas etibarilə din və elm ilə əlaqədar işlədilirdi. Azərbaycan dili geniş xalq kütlələrinin, hətta saray əhlinin danışığında özünü göstərirdi. Azərbaycanca və osmanlıca eyni olan bir çox türk sözlərindən hərbi və dövlət idarələrində termin kimi istifadə edilirdi. Onların bəziləri fars və ərəb dillərində indi də işlədilməkdədir.

XVII-XVIII əsrlərdə Azərbaycan ədəbiyyatının şifahi və yazılı qolları böyük inkişaf yoluna düşmüşdü. “Koroğlu” qəhrəmanlıq eposu, “Əsli və Kərəm”, Aşıq Qərib” kimi aşiqanə-romantik dastanlar xalqın mənəviyyatını, etik-əxlaqi keyfiyyətlərini əks etdirən əsərlərdir. Aşıq ədəbiyyatı güclənmiş, Sarı Aşıq, Abbas Tufarqanlı, Xəstə Qasım və başqa el sənətkarlarının şeirləri dillər əzbəri olmuşdur. Məsihi, Qövsü Təbrizi, Saib Təbrizi, Arif Şirvani, Ağa Məsih Şirvani və başqaları klassik poeziya ənənələrini özlərinə münasib ruhda davam etdirirdilər. Molla Vəli Vidadi və Molla Pənah Vaqif xalq şeri üslubunu yüksək sənət səviyyəsinə qaldıraraq, ülvi söz inciləri yaratmışdılar.

XVII-XVIII əsrlərdə Azərbaycanda çoxlu mədrəsələr vardı. Onlarda mövcud elmlərin tədrisi ilə bərabər sənətkarlıq, ilk növbədə

rəssamlıq və xəttatlıq öyrədilirdi. Mir Əbdülbaqi Təbrizi, Mirzə Şərif İsfahani gözəl xəttat və şair idilər.

XVII-XVIII əsrlərdə bir sıra memarlıq abidələri yaradılmışdı. Gəncədə Şah Abbas məscidi (1606-1607), Şuşada Böyük məscid (1768-1769) məşhurdur. 1762-ci ildə Şəki xanları sarayı, 1788-1789-cu illərdə Əsgəran qalaları tikilmişdir. Şuşa qalasından bir qədər aralıda Xan bağı, Ağdamda Pənah Əli xanın və onun övladlarının qəbirləri üzərindəki günbəzlər XVIII əsrə aiddir.

Bu dövrdə muğamlar və xalq musiqisinin müxtəlif növləri, xüsusilə aşiq musiqisi inkişaf edir, mahir xanəndələr, müğənnilər yetişirdi. Əcəmi Murad Rzaəddin Şirvani və başqa mahir xanəndələr zorla Türkiyəyə aparılmışdı.

Klassik fəlsəfənin nümayəndələri

Orta əsrlərdə yaranıb tərəqqi dövrü keçirmiş ideologiyalar, təlimlər sinkretik şəkildə XVII əsrdə davam etməkdə idi. Bu dövrdə fəaliyyət göstərmiş alimlərin yaradıcılığı universal səciyyəyə daşsa da onlardan bəziləri ictimai, digərləri dəqiq elmlərə daha artıq meyilli olmuşlar.

Məliksəid Məhəmməd oğlu (...-1625) Xalxaldandır. Hikmət (fəlsəfə) və dəqiq elmləri, habelə təsəvvüfə yaxşı bilmişdir. Ömrünün sonunda Şirazda güşənişin olub, Quranın təfsiri, hədis və təsəvvüfə dair kitablar oxumaqla vaxtını keçirmişdir. Qiyasəddin Mənsurun adına "Allahı görməyin qeyri-mümkünlüyünə dair Qiyasəddin töhfəsi" "Ət-Tuhfət əl-qiyasiyyə fi imtina ruyət Allah") kitabını yazmışdır.

Məhəmməd Tağı Tufarqanlı (...-1622) Mövlana Xəlil Qəzvinidən və qardaşı Mövlana Məhəmməd Bağırdan təbabət öyrənmişdir. Onun Bəhaəddin Amilinin (1546-1621) "Kəşkül" əsərinə haşiyələri, məntiqə dair bir mənzuməsi, tibbə dair bir traktatı və şeirlər divanı vardır.

Məhəmməd Əmin Sədrəddin oğlu Şirvani (...-1626) hərtərəfli biliyə malik alim və filosofdur. Mütəfəkkirin yaradıcılığı çoxsahəli olub, ensiklopedik səciyyə daşıyır. O, Qütbəddin Razinin məntiqə, Əbuhamid Qəzalinin ilahiyyətə, Abdulla Beyzavinin Quranın təfsirinə dair əsərlərinə haşiyə və izahlar yazmışdır. Məhəmməd Əmin Şirvaninin "Dünya əhlinin danışıklarının və xalqlarının tayfalarında müxtəlif məzhəblərin bəyanına dair xülasə" ("Müxtəsər fi bəyan məqalat əhl əl-ələm və-l-məzahib əl-müxtəlifə li-təvaif əl-ülum) traktatı bir müqəddimə, on fəsil və nəticədən ibarətdir. Onun başqa bir traktatı

“Həqiqətlərdən seçmələr və incəliklərdə əsas mətləb” (“Nübzə min əl-həqaiq və zübdə min əd-dəqaiq”) adlanır.

Məhəmməd Əmin Şirvaninin yaradıcılığında “Elmlərin mövzuları” (“Mauduat əl-ülüm”) əsəri əsas yer tutur. Bu adda Fəxrəddin Razi, Əhməd Taşköprizadə və başqa məşhur müfəkkirlər də kitablar yazmışlar. Onlar haqqında mühüm məlumat verən Hacı Xəlifə daha çox Azərbaycan filosofunun əsəri üzərində dayanmışdır. Sultan Əhməd xan Osmana (1603-1617) ithaf edilmiş bu əsər “Xaqay faydaları” (“əl-Fəvaid əl-xaqaniyyə”) adı ilə də tanınır. Bütün dini və dünyəvi elmləri əhatə edən əsər əbcəd hesabı ilə Əhməd adındakı hərflərin ifadə etdiyi rəqəmlərə uyğun olaraq 53 fəsildən ibarətdir. Müəllif onu müqəddimə, sağ hissə, sol hissə, arxa və əsas kimi dörd cəhət üzrə tərtib etmişdir. Müqəddimədə elmin mahiyyəti və təsnifatı, əsasda şəriət elmləri, sağ hissədə ədəbiyyat elmləri, sol hissədə əqli elmlər, arxada isə padşahların davranış qaydaları haqqında elm öz ifadəsini tapmışdır. Əsərdə varlığa, idraka, məntiqə, habelə fəlsəfənin əməli hissəsinə – siyasətə və etikaya dair geniş və dürüst araşdırmalar aparılmışdır. Təsadüfi deyildir ki, Hacı Xəlifə “Kitabların və fənlərin adlarında zənlərin açıqlanması” əsərində elmin mühüm sahələri barədə konkret fikir söyləmək yerində “Xaqan faydaları” kitabına müraciət etmiş, ondan geniş iqtibaslar gətirmişdir.

Məhəmməd Əmin Şirvani elmləri müxtəlif baxımdan qisimlərə bölmüş, təsnif etmişdir: nəzəri və əməli, fəlsəfi və qeyri-fəlsəfi... Elmlərdən hər birinin səciyyəvi cəhətlərini göstərən filosofun mübahisə etmək qaydaları haqqında fikirləri maraqlıdır: “Məqbul olanı qeyri-məqbuldan fərqləndirmək üçün bəhsləşmə üsullarını öyrədən qanunun olması labüddür. Bu, mübahisə etmək qaydalarına dair elmdir”. Filosofun fikrincə, məntiq kimi bu elm də bütün elmlərə xidmət edir.

“Dünya əhlinin danışıqlarının və xalqların tayfalarında müxtəlif məzhəblərin bəyanına dair xülasə” traktatının 1646-cı ildə köçürülmüş nüsxəsi Qahirədə, “Həqiqətlərdən seçmələr və incəliklərdə əsas mətləb” traktatının əlyazması Leydendə, “Xaqan faydaları” kitabının əlyazması isə Sankt-Peterburq, İstanbul, Qahirə və b. şəhərlərdə saxlanılır.

Yusif Məhəmmədcan oğlu Qarabaği (...-1644) sxolast, filosof və kübravilik sufi ordeninin nümayəndəsidir. Əslən Qarabağdan olub, Səmərqənddə və Buxarada yaşamışdır. O, Həbibulla Mirzəcan Şirazinin şagirdidir.

Yusif Qarabaği Səmərqənddə Hüseyniyyə xaneqahında “Əzüdəddin əqidələrinə Cəlaləddin Dəvvani tərəfindən yazılmış şərh izahat” (“Təliqə əla şərh Cəlaləddin Dəvvani li-l-əqaid əl-ədudiyyə”) traktatını 1590-cı ildə Əbuhəmid Xəlilullaha təqdim etmişdir. Bu əsər Ağə Hüseyn Xalxali tərəfindən yazılmış haşiyədə tənqidə məruz qaldığı üçün Yusif Qarabaği həmin mövzuya bir daha qayıdıb, “Anlaşılmazlıqların aradan qaldırılmasında haşiyələrin tamamlanması” (“Tətim-mət əl-həvaşi fi izalət əl-ğəvaşi”) traktatını qələmə almışdır. Əsər 1623-cü ildə Buxarada tamamlanmışdır.

İki Azərbaycan filosofu arasında gedən elmi mübahisə sonrakı alimlərin marağına səbəb olmuşdur. Elə həmin XVII əsrdə Əhməd ibn Sədr Həriri “Yusif Qarabaği ilə Hüseyn Xalxali arasında mühakimə” (“Mühakəmə beynə Yusif əl-Qarabaği və Hüseyn əl-Xalxali”) traktatı ilə bu mübahisəyə qoşulmuşdur.

Yusif Qarabağinin “Həbibulla Mirzəcan Şirazi ilə Buxaranın bəzi görkəmli alimləri arasında baş vermiş mübahisələrə dair traktat” (“Risalə fi mübahəsət əlləti vaqaat beynə Həbibulla Mirzəcan əş-Şirazi və beynə badi afadil Buxara”) və Quranın təfsiri ilə əlaqədar daha bir neçə əsəri vardır. Filosofun yaradıcılığında “Qiblə səmtini dəqiq müəyyənləşdirmək haqqında traktat” (“Risalə dər təhqiğ səmt əlqiblə”), “Batınlıq haqqında traktat” (“Risalət əl-batiniyyə”) və başqalarını göstərmək olar. “Yeddi behişt” (“Həft behişt”) Xoca Əbdürəhim ibn Xoca Səidin yuxudakı şeylərin təbiəti haqqında sualına cavab olaraq yazılmışdır. Əsər insanda ruhi və fiziki qaydada gizlənmiş qüvvələrə həsr edilmişdir. Burada cisim, nəfs, yuxular, ilham, vəhy, xarici və daxili hisslər barədə söhbət gedir. Əsərdə təbii elmi fikirlər də öz ifadəsini tapmışdır.

Yusif Qarabağinin əsərlərinin əlyazması nüsxələri Özbəkistan EA Şərqsünəşliq İnstitutunun Əlyazmaları fondunda saxlanılır.

Mirzə Məhəmməd Həsən oğlu Şirvani (...-1686) fiqh, hədis, məntiq, fəlsəfə, ədəbiyyat və mübahisə sənəti sahələrində məşhur olmuşdur. O, Nəcəf şəhərində təhsilini başa vurub, İsfahanda yaşamışdır. Mirzə Məhəmməd Şirvani Əlaəddin Quşçinin (...-1474) “Fiqhın əsaslarının səciyyəvi cəhətləri” (“Məalim üsul əl-fiqh”), İbn Sinanın “İşarələr və qeydlər”, Siracəddin Urməvinin “Nurların doğuşları”, Katibi Qəzvininin “Mahiyyət hikməti” əsərlərinin şərhələrinə haşiyələr və izahlar yaz-

mışdır. Mütəfəkkir həmçinin peyğəmbərlik, başçılıq və həndəsə barədə traktatların müəllifidir.

XVII əsrdə tənəzzülə uğramış klassik fəlsəfi irs XVIII əsrdə sü-kuta varır. Bu yüzildə dəqiq elmlərlə məşğul olan yaradıcı ziyalıların adlarına çox az rast gəlinir. Məhəmməd Əbülqasim oğlu Təbrizinin “Hesabın xülasəsi” (“Xülasət əl-hesab”) kitabına yazdığı şərhin əlyazması Sankt-Peterburqda saxlanılır. Təbrizdən Qarabağa köçüb Şuşada yaşayan Arif təxəllüslü şair Ağə Hüseyn Təbrizinin (...-1805) riyaziyyatı bilməsi, “Fani” təxəllüslü şair Mirzə Həsən Mirzə Əbdür-rəsul oğlu Zünuzinin (1758-...) fəlsəfə, dəqiq elmlər və riyaziyyata bələd olması təsadüfi hal kimi görünür. Mirzə Əbdür-rəsul Zünuzi “Elmlər dənizi” (“Bəhr əl-ülüm”) və “Cənnət bağları” (“Riyaz əl-cənnə”) adlı təzkirələrin müəllifidir. “Cənnət bağları” əsərində Molla Əbdünnəbi Təsuci haqqında məlumat vardır. O, 1705-ci ildə Xoy şəhərində anadan olmuş, mükəmməl təhsil görmüş, Qüds şəhərində Molla Rəfi Gilanidən fəlsəfə elmlərini, üsul və fiqh elmlərini, xüsusən riyaziyyatı öyrənmişdir. Molla Əbdünnəbi müxtəlif şəhərlərdə yaşa-mış, 1788-ci ildə Kərbəlada vəfat etmişdir.

XVII-XVIII əsrlərdə klassik fəlsəfənin bu vəziyyəti bütün müsəl-man Şərqi xalqları üçün ümumi idi.

RƏCƏBƏLİ TƏBRİZİ

Həyat və yaradıcılığı

Molla Rəcəbəli Təbrizi (...-1669) əslən Təbriz şəhərində olub, ömrünün çoxunu İsfahanda yaşa-mışdır. O, dövrün adlı-sanlı mütəfəkkiri Mir Əbülqasim Fındərəski Astrabadinin (...-1640) yanında təhsil almış, xüsusən peripatetik fəlsəfəni dərinlən öyrənmişdir. Filosof öz əsərlərində Aristotel, Əbunəsr Farabi, İbn Sina, Sədrəddin Konəvi, Mahmud Şəbüstəri, ümumiyyətlə, peripatetik və sufi mütəfəkkirlərin adlarını böyük hörmətlə çəkmiş, onların fikirlərinə əsaslanmışdır.

Elmi-fəlsəfi biliklərə möhkəm yiyələnmiş Rəcəbəli Təbrizi bir müddət İsfahanda Şeyx Lütfulla mədrəsəsində müəllim işləmişdir. İkinci Şah Abbas (1642-1666) Azərbaycan aliminə böyük hörmət bəsləmiş, İsfahan qalası divarının xaricində Şəmsabad adlanan yerdə ona bir mülk bağışlamışdır. Deyilənə görə, şah ehtiram əlaməti olaraq onun

mənzilinə gəlib-gedərmiş. Ömrünün son çağlarında tədris işlərindən ayrılmış filosof yalnız elmi yaradıcılıqla məşğul olmuşdur.

Rəcəbəli Təbrizinin əsərləri içərisində iki fəlsəfi traktat başlıca yer tutur: “Vacib varlığın isbatı” (“İsbat əl-vacib”) və “Həkimanə əsaslar”) (“əl-üsul əl-asəfiyyə”). Birinci əsər müqəddimə, beş fəsil və nəticədən ibarətdir. Müqəddimədə ümumi fəlsəfi anlayışlar, onları ifadə edən istilahlər nəzərdən keçirilir. Fəsillərdə öz-özlüyündə Vacib varlığın tərkibə ayrılan olmaması, vahidliyi, onun atributlarının öz substansiyası ilə eyniyyət təşkil etməsi, varlıq sözünün daşdığı mənalar araşdırılır. Nəticədə varlıq haqqında mühakimələrə yekun vurulur.

“Həkimanə əsaslar” kitabı eyni zamanda “Əsil əsas” (“əl-Əsil əl-əsil”) adlanır.

Mirzə Məhəmməd Nəsrabadi (1618-1689) xəbər verir ki, Rəcəbəli Təbrizi gəncliyində “Vahid” təxəllüsü ilə bir sıra rübailər də yazmışdır.

Varlıq təlimi

Rəcəbəli Təbrizinin varlıq təlimi öz məzmunu etibarilə Şərq peripatetiklərinin doktrinaları ilə səsləşir. Bununla belə, burada işraqilik fəlsəfəsinin və sufi ideyalarının müəyyən təsiri duyulur. Azərbaycan filosofu aristotelçi sələfləri ilə həmfikir olub göstərir ki, “varlıq” ən geniş tutumlu anlayışdır, buna görə ona məntiqi tərifi verilə bilmir, o, varlığın qisimləri ilə müqayisədə şərh edilir: “Bil ki, mövcud olan, yəni mövcudat adı daşıyan özü başqasına möhtac olub-olmaması cəhətdən iki qismə bölünür. Birinci qismi öz-özlüyündə mümkün varlıq, ikinci qismi öz-özlüyündə vacib varlıq adlandırırıq”.

Rəcəbəli Təbrizinin Sədrəddin Kəonəvinin “Dəqiq mənalar” (“əl-Nüsus”) əsərindən gətirdiyi iqtibasda göstərilir ki, varlıq adının mövcud şeylərə deyildiyi mənada Allaha deyilməsi şərtidir. “Bunda sözümlər odur ki, varlıq başa salmaq üçündür. O, varlıq mənasına görə deyildir”. Azərbaycan mütəfəkkiri bu məsələ ilə əlaqədar hind filosoflarının da fikirlərini xatırladır: “Onlar demişlər ki, Haqq-taala mümkün varlıqların mövcud olduğu kimi deyildir”.

Vacib varlığın mümkün varlıqdan fərqləndirilməsində israr edildiyi yerdə Rəcəbəli Təbrizi Əbunəsr Fərabiyə də əsaslanır; “İkinci müəllim “Mədəni incilər” (“Füsul mədəniyyə”) əsərində bu ifadəni belə bəyan etmişdir: “Onun ulu varlığı sair mövcud şeylərin varlığından xaricdir, onların heç biri ilə heç şeydə əsla şərik deyildir, şərikdirsə də həmin addan anlaşılan mənada yox, təkəcə adda şərikdir”.

Ardıcıl monist olan sufi mütəfəkkirlər son məqamda yalnız Allahın varlığından söhbət açmışlar. Rəcəbəli Təbrizi yazır: “Sufilər (Allah-taala onlardan razı qalsın) tənzih (özünü təcrid etmə, saflaşdırma) məqamında ada da yol verməmişlər. Bu onların təbiri: nə ism, nə rəsm, nə əlamət, nə sifət”.

Filosof bu əsaslanmada heç də panteist mövqə tutmur, Allahın varlığının mütləqliyini göstərməyə çalışır, zira “əgər Allah-taalada varlıq mənası eynilə mümkün şeylərdəki bir varlıq mənası olarsa, onun həm də yaranmış olması lazım gələr”.

Rəcəbəli Təbrizi Şərq peripatetiklərinin Aristotele mənsub bildikləri “Teologiya” (“Üsuluciya”) əsərindən də istifadə etmişdir. O yazır: “Birinci müəllim “Teologiyada” buyurur ki, “Allah-taala şeylərin substratlarını və formalarını birlikdə meydana çıxarır”.

Azərbaycan filosofu burada substratları varlıqlar, formaları isə mahiyyətlər yerində götürüb yazır ki, “şeylərin varlıqları və onların mahiyyətləri bütünlükdə Haqq-taalanın nəticəsindən və onun yaratdığından ibarətdir”.

Vacib varlıq ilə mümkün varlıq əsas etibarilə səbəb ilə nəticə təmsalında nəzərdən keçirilir. Maraqlıdır ki, Bəhmənyar kimi Rəcəbəli Təbrizi də səbəbin varlığını nəticənin varlığına görə tədqiq etmişdir. Çünki əyani mövcud şeylərin varlığı aşkardır, səbəbin varlığı isə aşkar deyildir və isbata möhtacdır.

Vacib varlığın mümkün varlıq vasitəsilə isbatı, Vacib varlığın tamlığı, yeganəliyi haqqında mühakimələrdən sonra mövcudatın meydana çıxması keyfiyyəti üzərində dayanılır.

Şərq peripatetiklərinin emanasiya nəzəriyyəsini qəbul edən Rəcəbəli Təbriziyə görə, mümkün varlıq məxsusi nəticə olmaqla Vacib varlıqdan zəruri surətdə törənmişdir. O yazır ki, Vacib varlığın mahiyyətində öz nəticəsinin ondan zəruri surətdə meydana çıxması üçün münasib bir məna vardır.

İlk səbəb şərəfli olduğundan, nəticə də şərəflidir. “Həkimanə əsaslar” traktatında deyilir: “Taala – Birinci son dərəcə şərəfətli və ondan da artıq dərəcədə kamil və şərəflidir (Bu elə şərəfin eyni və kamilliyin xalisidir). Onun nəticəsi də nəticələrin ən şərəflisidir”.

Mövcudatı mərtəbələrdən ibarət bilən peripatetik təlimə görə, ilk səbəbə yaxın mərtəbə daha şərəfli sayılır. “İlk əql” adlanan ilk nəticədən sonra nəticələr onun üzərində bərbəbir mərtəbələr təşkil edir.

Özündən üstdəkinə nisbətdə şərəfət sarıdan daha nöqsanlı başqa nəticələrə gedib çıxılır.

Rəcəbəli Təbrizi Vacib varlığın isbatından sonra mümkün varlığın qisimlərinə, onun səciyyəvi cəhətlərinə diqqəti yönəldir. Mümkün varlıq Aristotel təliminə uyğun olaraq mahiyyət (substansiya) və aksidensiyaya bölünür. “Bil ki, mahiyyət yalnız öz-özlüyündə olması cəhətdəndir. Bu, [filosofların] yanında iqrar edilən məşhur əsasdır” deyən Rəcəbəli Təbrizi izah edir ki, “Hər bir şey həmin şey olması cəhətdən yalnız özü olur”.

Rəcəbəli Təbrizi fəlsəfi kateqoriyaları substansional və aksidental qruplara bölmüş, materiya, forma və o ikisindən təşəkkül tapmış cismə diqqəti cəlb etmişdir. Filosof təkcə elmi-fəlsəfi traktatlarında deyil, gəncliyində qələmə aldığı ədəbi-bədii əsərlərində də öz dünyagörüşünü, fəlsəfi fikirlərini irəli sürmüşdür. Onun bir rübaisində od, hava, su və torpaq ünsürlərindən bədii təsvir vasitəsi kimi istifadə edilməklə varlıq təliminin müəyyən cəhətləri işıqlandırılmışdır. “Vahid” təxəllüslü mütəfəkkir həmin mənzuməsində mürəkkəb cisimlərin, o cümlədən insan cisminin dörd ünsür (atəş, torpaq, su, yel) ilə bağlılığını bədii şəkildə ifadə edərək sevgilisinə müraciətlə deyir:

Vahid atəş kimi sənə nur səpər,
Ayağın altında torpağa dönər,
Su kimi çağlayıb axar yanına,
Başına dolanar yel olsa əgər.

Dörd ünsürün qarışığından təşəkkül tapmış yeni keyfiyyət minerallardan, bitkilərdən və heyvanlardan ibarətdir. Canlı varlıqların ən alisi insandır. Yer üzünün əsrəfi sayılan insan özünün düşüncəli nəfsinə görə sair varlıqlardan yüksəkdə durur.

Rəcəbəli Təbrizinin nəfsə dair doktrinaları peripatetik və işraqi doktrinalardan seçilir. Filosof “Həkimanə əsaslar” traktatında “nəfs” anlayışına “varlıq” anlayışı qədər geniş məzmun vermişdir. O yazırdı: “Nəfsin həqiqəti istər yuxarı, istər aşağı, istər qeyri-maddi, istər maddi bütün mövcudatı özündə toplayan gerçəklikdir”. Rəcəbəli Təbrizi bir yerdə hətta qeyd edir ki, “nəfs böyük Allahın adıdır”. Şihabəddin Yəhya Sühreverdidi hələ XII əsrdə bu məsələ ilə əlaqədar yazırdı: “Adamlardan bir qrup bu [nəfsin] qeyri-cismani olduğunu anladıqda

güman etmişdir ki, o, Yaradıcı-taaladır”. İşraqi filosof həmin adamların tamamilə yanıldıqlarını da əlavə etmişdir.

Varlığın substansional vəhdətinin nəfs kateqoriyasına aid edildiyi yerdə panteist sufi mütəfəkkirlərin təsiri danılmazdır. Nəfsin bütün mövcudatı özündə toplayan gerçəklik olması, Rəcəbəli Təbrizin fikrincə, o şəxsə gizli deyildir ki, “nəfsin rayihəsini duyur, onun xarici varlığın mənzillərində olan mənzilini dərk edir”.

Göründüyü kimi, bu sözlərdə dünyanın vəhdəti fikri öz əksini tapmışdır. Rəcəbəli Təbrizin nəfs haqqındakı ifadələrindən panteist nəticələr də çıxarmaq olardı. Lakin filosofun ümumi yaradıcılığı onun daha çox peripatetik və qismən də işraqi mövqedə durduğunu sübut edir, “Vacib varlıq və mümkün varlıq”, “səbəb və nəticə”, “materiya və forma”, habelə varlıq təlimində araşdırılan bu kimi kateqoriyaların Rəcəbəli Təbrizi tərəfindən şərhli panteist fəlsəfənin xarakteri ilə bir araya sığmır. Azərbaycan filosofunun varlıq təlimi Şərq peripatetizminə və işraqiliyə yaxın olub, panteizmdən və dini dünyagörüşündən əsaslı surətdə fərqlənir. Panteizmdə Allah ilə mövcudat vəhdət və eyniyyətdə götürülür, dini təlimlərdə Xəliq ilə məxluqat münasibəti izlənilir. Panteizm və teologiyada ara mərhələlər, mövcudatın mərtəbələri inkar edilir. Rəcəbəli Təbrizin təsəvvüründə isə mövcudat səbəblər silsiləsindən əmələ gəlmiş mərtəbələrə ibarətdir.

Rəcəbəli Təbrizi bütün Şərq peripatetikləri kimi hərəkət kateqoriyasının tədqiqinə xeyli yer vermişdir.

Filosof mühüm, həm də şərhində səhvə yol verilən bu məsələ ilə əlaqədar “Həkimanə əsaslar” traktatında yazır: “Söhbət hərəkətin üstünə gəlib çıxdıqda, onun barəsində danışmağımız vacibdir. Çünki o, olduqca faydalı, zəruri bir məsələdir. Fəhmlərin qədəmləri onda sürüşmüşdür”. Rəcəbəli Təbrizi, ümumiyyətlə, dəyişməni maddi varlıqların xassəsi hesab etmişdir. Onun fikrincə materiya və formanın mövcudluğundan sonra cisimdə vücuda gələn nə varsa, dəyişmə və hərəkətlə bağlıdır. O yazır: “Cismin materiya və formadan təşəkkül tapdığı sübut edildikdə bizim üçün aşkar olur ki, cisimdə başqasını qəbul edən nəşə bir şey vardır. Həmin şey bəzən cisimdə mövcud olmayıb, sonradan onun üçün meydana çıxır. Bu isə yalnız hərəkətlə mümkündür”.

Rəcəbəli Təbrizi hərəkəti ən geniş mənada dəyişmənin növü saymışdır. O yazır: “Bil ki, hərəkət haqq rəyə görə bəzi dəyişən şeylərin dəyişməsi keyfiyyətdir. Dəyişmə iki cürdür: biri odur ki, əmələgəlmə

və məhvolmadakı kimi bir dəfədə baş verir. Digəri odur ki, tədrici yolla vəqə olur”.

Rəcəbəli Təbrizi hərəkəti yalnız tədrici yolla dəyişmə adlandırıldıqda bilavasitə Aristotelin mövqeyindən çıxış edərək onun fikrinə şərik olduğunu bildirmişdir. “Hərəkətin tərifı Aristoteldəki kimidir” deyən filosof yazır: “Hərəkət potensiallıqla olan şeyə xas birinci tamamlanmadır”.

O, sonra bu tərifı şərh edir: “Hərəkət edənə iki tamamlanma xasdır: biri budur ki, hərəkət ona doğrudur, məsələn, məkanca hərəkətin gəlib çıxdığı məkan kimi. İkincisi isə hərəkətin özüdür. O, əvvəlcə qeyd etdiyimiz tamamlanmadan qabaqdır. Beləliklə: hərəkət, deməli, potensiallıqla olana, yəni hərəkət edən [cismə] xas birinci tamamlanmadır. Hərəkət edənə xas iki tamamlanmadan hasil olan şeyin birincisi hərəkətdir. Bundan sonra o şeydir ki, hərəkət ona doğrudur”.

Rəcəbəli Təbrizi qeyd edir ki, potensiallıqla olmaq hərəkətin baş verməsi üçün zəruridir. O yazır: “Potensiallıqla olmaq cəhətdən şərtin faydasına gəldikdə, bu odur ki, hərəkətin obyektı əgər onun potensiallıqla olması cəhətdən deyil, aktuallıqla olması cəhətdən götürülsəydi, hərəkət əsla vəqə olmazdı. Belə ki, şeyə bir potensiya xas olanda ona hərəkət üz verir. Əgər potensiya, məsələn, əqldə olduğu kimi, şeydən rəf edilsəydi, qətiyyəni onun üçün hərəkət gerçəkləşməzdi”.

Şərq peripatetik filosofları hərəkətin mövcudluğunu və formalarını kəmiyyəni, keyfiyyəni, məkan və vəziyyəni kateqoriyalarına nisbətde müəyyən etmişlər. Göründüyü kimi, bunlar aksidental kateqoriyalardır. Rəcəbəli Təbrizi də aristotelçi filosofların yolu ilə gedərək, hərəkətin substansionallığını inkar etmişdir. Stagiritin fikrincə, “mahyyəni [kateqoriyası] üçün hərəkət yoxdur. Belə ki, mövcud heç şey ona zidd deyildir...”

Bu yerdə Azərbaycan filosofu əmələgəlmə və məhvolma prosesini qeyd-şərtsiz hərəkət hesab edən bəzi müasirlərdən, o cümlədən Sədrəddin Şirazi və onun ardıcılardan fərqlənir.

İdrak

nəzəriyyəsi

Rəcəbəli Təbrizi Şərq peripatetiklərinin idrak nəzəriyyəsinə mükəmməl öyrənmiş, idrak prosesinin xüsusiyyətlərinə dair onların fikirlərinə yaxından

bələd olmuşdur. Bununla belə, o, nəfs məsələsinin şərhində olduğu kimi, idrak nəzəriyyəsinde də aristotelçi filosoflardan tamamilə fərqli mövqedə durmuşdur. Rəcəbəli Təbrizinin fəlsəfəsində mücərrəd məzmun

daşıyan ümumi (universal) nəfs öz-özlüyündə bilici və dərkecididir, “bütün şeylər özlərinin mahiyyətləri cəhətdən nəfs üçün məlumdur”.

Şərq peripatetikləri maddi varlıqların ayrı-ayrı hallarını, cəhətlərini bilməkdə nəfsə müxtəlif qüvvələr isnad verir, nəbati, heyvani və insani nəfslərdən hər birinin özünəməxsus qüvvələrə malik olduğunu söyləyirdilər. Rəcəbəli Təbrizi bu fikri təkzib edərək nəfsin idrak qabiliyyətini mütləqləşdirirdi. O yazırdı: “Bilinməlidir ki, şeylərin hamısı – ümumiləri və ayrıcaları nəfs üçün sonrakı filosofların təsdiq etdikləri kimi, çoxlu qüvvələrlə deyil, vahid bir qüvvə ilə məlumdur”.

Rəcəbəli Təbrizi universal nəfsi bəzən düşüncəli nəfs kimi səciyələndirir. Bu yerdə o, şeylərin nəfsə iki yolla – alət (hiss üzvü) vasitəsilə və alətsiz məlum olduğunu yazır: “Nəfsin alət vasitəsilə bildiyi şeylər ayrıca hissi şeylərdir, məsələn, istilik, soyuqluq, işıqlar, rənglər, səslər və duyğularla qavranılan başqa şeylər. Başlanğıc və mücərrəd varlıqlar nəzər və kəsb etmə yolu ilə onlardan məlum olur”.

Filosofun fikrincə, nəfsin alətsiz bildiyi şeylər bu mövcudatda onların real gerçəkliklərindən olan ümumi təbiətlərdir və onların mahiyyətinin özüdür.

Alətlər vasitəsilə şeylərdən alınan məlumat dedikdə hissi idrak vasitəsilə əldə edilən bilik nəzərdə tutulur. Burada ilk növbədə duyğulardan söhbət gedir. Rəcəbəli Təbrizi yazır: “Xarici hisslər (duyğular) ilə qavranılan şeylərə gəldikdə, bildiyin kimi, onlar öz xarici konkret cəhətlərinə, öz xüsusi məkanlarına və öz fərdi aksidensiyalarına görə nəfs tərəfindən dərk edilir. Lakin onlardan hər biri məxsusi alətlər vasitəsilədir. Belə ki, görünən şeylər gözlə, toxunulan şeylər dəri ilə, bədəni əhatə edən əsəblə və s. beləcə dərk edilir...”

Hiss üzvlərindən söhbət açıb, nəfs qüvvəsi “eşitmə kanalında yerləşən əsəb vasitəsilə eşidir, gözlə görür və i.a.” deməklə bərabər filosof nəfsin idrak qabiliyyətini, ümumiyyətlə, orqanizmin fəaliyyəti ilə bağlamayıb, onun öz keyfiyyəti hesab etmişdir. Rəcəbəli Təbrizinin fikrincə, dərkedilən şeylər görünən, eşidilən, toxunulan və s. olub-olmamasına baxmayaraq, “vahid qüvvə ilə nəfs tərəfindən dərk edilir. Deməli, eşitmə qüvvəsi görmədən başqa, görmə qüvvəsi toxunmadan və dadılmadan başqa olmur. Bu qüvvələr şeylərin real gerçəkliklərini və ümumi təbiətlərini fikrə gətirməyən nəfs üçün vasitə olan əqli, qüdsi, düşüncəli qüvvədən nəinki başqa deyildir, əksinə, elə eynilə odur. İdrakda olan bu mərtəbə şərafət etibarilə nəfsin idrak mərtəbə-

sinin ən yaxın və ən alçağıdır. O, xilqətdə bərabərlik şərti ilə insanların hamısı və heyvanların əksəri üçün hasil olur”.

Şerq peripatetikləri, o cümlədən Bəhmənyar, Siracəddin Urməvi, Nəsirəddin Tusi və başqa Azərbaycan filosoflarının əsərlərində toxunma, dadbilmə, iybilmə, eşitmə və görmə hadisələri orqanizmin fizioloji fəaliyyəti ilə əlaqələndirilib, düzgün izah edilmişdir. Rəcəbəli Təbriziyə gəldikdə, o, duyğular vasitəsilə qazanılan biliyə şübhə ilə baxmasa da, şeyi dərk etmək üçün onu vacib saymamışdır. Nəfsin fəaliyyətini bədəndən təcrid edib, onun idrak qabiliyyətini mütləqləşdirən filosofa görə, nəfs ümumi anlayışları bilməklə konkret şeyləri qavrayır: Məsələn, biz Zeydi müşahidə etsək, Zeydin başlıca xassələri olan fərdi aksidensiyaların içərisində xaricdəki mövcud insanın real gerçəkliklərini müşahidə edərək.

Bu baxımdan filosof görünən şeylərin gözdə əks olunaraq qavranılması haqqındakı peripatetik doktrinanı əhəmiyyətsiz sayır. O, iddia edir ki, nəfs özündə bir surətin hasili olmadan görünən şeylərin və onların təbiətlərinin mahiyyətini dərk edir.

Rəcəbəli Təbrizi daxili hisslər vasitəsilə dərk etməyi də spekulativ şəkildə araşdırır: “Daxili hisslər ilə duyulan, məsələn, təsəvvür edilən şeylərə gəldikdə, onlar bəzi işlərdəkindən savayı eynilə öz mahiyyətlərinə görə dərk edilir. Onlar kəmiyyətlərə malik olduqda öz fərdiyyətlərinə və kəmiyyətlərinə görə, rənglərə malik olduqda öz rənglərinə görə dərk edilir”. Filosofun fikrincə, nəfsin işləri alətlərin və dərk olunan şeylərin çoxluğu sarıdan çoxlu və müxtəlifdir. O, nəfsi, məsələn, vahid bir qüvvəsi olan, işləri isə iş görməsi üçün məxsusi olan bir dülgərə bənzədir.

Rəcəbəli Təbrizinin təsəvvüründə nəfs öz bəsitliyi üçün vahid bir qüvvəyə malikdir: “Belə ki, [vahid qüvvə] hissi şeyləri dərk edir, toxunulan şeyləri dərk edən bir nəfsin vasitəsilə dadılan şeyləri dərk edir...”

Hissi idrakın məhz bədənin müəyyən bir üzvünə görə baş verməsini heç də zəruri saymayan Rəcəbəli Təbrizi əqli idrakda nəfsə daha artıq dərəcədə müstəqillik verir. O yazır: “Əqli şeylər və ümumi təbiətlər özlərinin mahiyyətinə görə dərk edilir. Bu da hissi şeyləri dərk edən qüvvənin eynidir. Lakin ayrıca şeylərin dərk olunmasında sanki onlar öz mahiyyətlərindən öz alətlərinə doğru çıxır və əqli şeylərin dərk olunmasında, indicə dediyimiz kimi, öz bəsitliyi üçün bütün şeyləri cəm edən mahiyyətinə qayıdır”.

Nəfsin bütün şeyləri bu cür bilməsi idrakın hissi və əqli mərhələləri arasında keyfiyyət fərfini azaldır.

Bu mühakimələrdə işraqilik fəlsəfəsinin bəzi təsirləri özünü göstərir. Varlıq təlimində daha çox peripatetik filosoflara yaxın olan Rəcəbəli Təbrizi idrak məsələlərində əsas etibarilə Şihabəddin Süh-rəvərdinin doktrinasını izləmişdir. O bu yerdə bir mistik mütəfəkkir kimi çıxış edərək, yazır: “Bu, vəhmlərin anlaya bilməyəcəyi bir qəribə haldır. Bunun idrakı nəfsin idrakına əsaslanır. Onun idrakının həqiqəti nəinki olduqca çətin, habelə zamanəmizin övladları arasında haqq hikmətin təhsilində göstərilən bu cidd-cəhdlərlə birlikdə qeyri-mümkündür”.

Rəcəbəli Təbrizi subyektiv obrazı obyektiv aləmin inikası hesab edən Şərq peripatetiklərindən, o cümlədən Bəhmənyardan fərqli olaraq, “zehni varlığı”, “zehni surəti” batil saymışdır.

Rəcəbəli Təbrizi “xarici varlıq” ilə “zehni varlığı”, obyektiv olanla subyektiv olanı ayırmayaraq yazır: “Belə ki, o ikisi arasında heç şeydə – surətdə, real gerçəklikdə və maddədə qətiyyət fərq yoxdur”.

“Zehni varlığı” “xarici varlıqla” mütləq şəkildə eyniləşdirən filosofun fikrincə, “mahiiyyətin başlıca xassələrinin nə zehində, nə də xaricdə mahiiyyətdən qopub ayrılması mümkündür. Əgər mahiiyyətin başlıca xassələrinin zehində qopub ayrılması caiz olsaydı, cütünü zehni dördə qopub ayrılması caiz olardı. Bu, qeyri-mümkündür. O ikisi arasında fərq olmadığı üçün də elədir”.

Rəcəbəli Təbrizi “zehni surətin” mövcudluğunun təkzibi üçün “oda xas surətin” inkarında israr etmiş, bu qənaətə gəlmişdir ki, “zehni mövcud şeyləri təsdiq edən kəlam tamamilə qeyri-mümkündür və onun iqrarı sağlam əql ilə bir yerə sığmır”.

Rəcəbəli Təbrizinin varlıq təlimi kimi, idrak nəzəriyyəsi də özündən qabaqki fəlsəfi baxışlar zəminində yaranıb formalaşmışdır. Bununla belə, onun elmi-fəlsəfi doktrinaları, xüsusən idrak nəzəriyyəsi bütöv halda platonçu, aristotelçi, işraqi, sufi və ümumiyyətlə, orta əsrlərdə müsəlman Şərqi ölkələrində fəaliyyət göstərən bütün təlimlərdən fərqlənir.

Rəcəbəli Təbrizinin fəlsəfəsi onun saysız-hesabsız şagirdləri tərəfindən təbliğ və inkişaf etdirilmişdir. Məhəmməd Rəfi Pirzadə Rəcəbəli Təbrizini “böyük alim, möhkəm bilikli filosofların nümunəsi, ilahi övliyələrin seçilmişsi” və i.ə. tərifi ilə ifadələrlə yad edərək

“İlahi biliklər” (“əl-Məarif-əl-ilahiyyə”) kitabını onun buyruğu ilə qələmə aldığını xəbər vermişdir. Qazi Səid Qümmi (...-1691) isə Rəcəbəli Təbrizinin mühazirələrindən geniş bəhrələnərək əsərlər yazmaqla bərabər, müəlliminin bəzi traktatlarını ərəbcədən fars dilinə çevirmişdir.

Rəcəbəli Təbrizinin qiymətli orijinal əsərləri və onun istedadlı, müdrik şagirdlərinin yaratdıqları zəngin irs XVII əsrdə müsəlman Şərqi ölkələrində elmi-fəlsəfi fikrin inkişafına və yayılmasına böyük təsir göstərmişdir.

VII FƏSİL

XIX ƏSRDƏ AZƏRBAYCAN FƏLSƏFƏSİ

İCTİMAİ-SİYASİ VƏ İQTİSADI VƏZİYYƏT. MƏDƏNİYYƏT. İDEOLOGİYADA YENİLƏSMƏ

İctimai-siyasi və iqtisadi vəziyyət

XIX əsrin əvvəllərindən başlayaraq, Azərbaycan xanlıqlarından bəziləri Rusiyanın himayəsi altına keçmişdi. Cavad xan isə rus qoşunlarının Gəncə üzərinə basqınına dəf etməyə çalışırdı. 1804-cü ildə yanvarın 2-dən 3-nə keçən gecə müdafiəçilər ciddi müqavimət göstərsələr də ruslar Gəncə qalasını aldılar. Cavad xan döyüşdə öldürüldü. 1805-ci ildə Qarabağ və Şəki xanlıqları Rusiyaya birləşdirildi. Həmin ildə İngiltərə və Fransanın təhriki ilə İran şahı Qarabağa qoşun yeritdi. Şuşa qalasının hasarları yanındakı döyüşlərdə əli boşa çıxdı, Gəncəyə tərəf yön aldı. Burada da uğursuzluğa uğradı, geri qayıtdı.

Müqavimətlərə baxmayaraq Şirvan, Bakı və Quba xanlıqları 1805-1806-cı illərdə Rusiyaya tabe edildi. Türkiyə ilə müharibədən qalib çıxmış Rusiya İranla müharibədə də qələbə qazandı. Nəhayət, 1813-cü il oktyabrın 12-də Qarabağın Gülüstan kəndində İran ilə Rusiya arasında sülh müqaviləsi bağlandı. Müqaviləyə görə Gəncə, Qarabağ, Talış, Şəki, Şirvan, Bakı, Quba, Dərbənd xanlıqları, Dağıstan Rusiyaya birləşdirildi. 1828-ci il fevral ayının 10-da imzalanan Türkmənçay sülh müqaviləsinə görə isə Naxçıvan xanlığı, Ordubad mahalı, İrəvan xanlığı həmçinin Rus imperiyasına qatıldı.

Beləliklə, Azərbaycan iki hissəyə parçalandı. Bu vaxtdan etibarən Şimali və Cənubi Azərbaycanın iqtisadi, siyasi, elmi və mədəni həyat yolları ayrıldı.

Azərbaycanın Rusiyaya birləşdirilməsi onun müstəmləkə halına salınması idi. Bununla belə, burada feodal pərakəndəliyi ləğv edildi, ölkəni müflisləşdirən və onun inkişafına mane olan ara müharibələrinə son qoyuldu.

Amansız müstəmləkəçilik siyasəti yürüdən çarizm Azərbaycan dilinin və mədəniyyətinin inkişafına əngəl törədirdi. Lakin Azərbaycan xalqının rus mədəniyyətinə və onun vasitəsilə yeni Avropa sivilizasiyasına yol açması gələcək tərəqqi üçün müsbət rol oynadı.

Merkəzi Rusiya ilə ucqarlar arasındakı vəhdət bir tərəfdən rus kapitalizminin öz fabriklərinin məhsulları üçün satış bazarı yaratması, digər tərəfdən isə ölkə daxilində xammal mənbələri axtarması nəticəsində meydana çıxırdı. Rusiya bazarı tələbatının təsiri altında Azərbaycanda xam ipək, qızıl boya, pambıq və tütün istehsalı artırdı. Azərbaycanda təsərrüfatın digər sahələri də ciddi nəzarət altında idi. Buradan xammal Amerika və Avropa ölkələrinə də daşınırdı. Ölkədə neft, dağ-mədən və başqa mühüm sənaye sahələrini əsasən xarici, habelə rus kapitalı nümayəndələri ələ almışdı. Azərbaycanda kənd təsərrüfatı və sənaye məhsulları əvvəlki dövrlərə nisbətən xeyli artmış olsa da, bu, təbii ki, ən çox yadelli istismarçıların xeyrinə idi.

Yeni tipli məktəblər

Azərbaycanda sürətlə cərəyan edən ictimai-siyasi hadisələr, dəyişkən iqtisadi vəziyyət onun mədəni həyatına ciddi təsir göstərmişdir. Orta əsrlərdən gələn ənənələr artıq bir sıra yeniliklərlə üzləşmiş, ya dövrün tələbatına görə onlara uyğunlaşmış, ya da köhnələrək tədricən sıradan çıxmışdır. Bu hal gerçəkliyin hər bir sahəsində, habelə ideologiyada, təfəkkürdə baş verdiyi kimi, maarif müəssisələrində, elm ocaqlarında da özünü göstərirdi. Orta əsrlərdə açılmış bir sıra mədrəsələr XIX əsrdə də fəaliyyətini davam etdirməkdə idi. Lakin bunların çoxunda təhsil səviyyəsi xeyli aşağı düşmüş, dəqiq elmlərin tədrisi son dərəcə zəifləmiş, əsas etibarilə dinə və şəriətə dair səthi bilik verməklə kifayətlənilmişdir. Abbasqulu ağa Bakıxanov o dövrün tədris işlərinin yarıtmazlığını göstərərək yazırdı ki, “birinin vaxtı nəhvə, o birinin vaxtı mənasız bəyana sərf olunur. Başqa birisi əsildən qafil ikən üsulun qeydindədir. Daha o birisi zəif və qüvvəsiz olduğu halda, xəbərlər araşdırmaqdadır”. Bu vəziyyət rus və Qərbi Avropa maarifçiliyi ilə tanış olan qabaqcıl Azərbaycan ziyalılarını dərinlən düşündürmüş, onları əməli tədbirlər aramağa vadar etmişdir. Abbasqulu ağa Bakıxanov Bakıda yeni məktəb təsis edilməsi haqqında layihə hazırlamışdı.

Zaqafqaziyada 1802-ci ildə ilk rus məktəbi açılıb, 1829-cu ildə gimnaziyaya çevrilmişdi. Burada adi fənlərdən başqa gürcü dili, sonralar isə həmçinin Azərbaycan dili tədris edilirdi. 1830-cu ildə Şuşada, bunun ardınca Şekidə, Bakıda, Gəncədə, Şamaxıda və Naxçıvanda qəza məktəbləri açıldı. Bu məktəblərdə coğrafiya və şəriət fənləri ilə yanaşı Azərbaycan və rus dilləri öyrədilirdi. Çar hökumətinin başlıca məqsədi inzibati idarələr üçün “təcrübəli məmurlar” hazırlayıb müs-

təmləkəçilik və ruslaşdırma siyasətini həyata keçirmək idi. Lakin bu tədris ocaqları, eyni zamanda açıqfikirli, mütərəqqi ziyalıların yetişməsində mühüm rol oynadı.

1876-cı ildə Qori seminariyasının və 1879-cu ildə orada Azərbaycan şöbəsinin açılması mühüm hadisə idi. Azərbaycanlılar seminariyada təhsil alanların otuz faizindən çoxunu təşkil edirdi. Qori seminariyasının geniş tədris proqramı vardı. Burada hesab, həndəsə, təbiyyat, səhiyyə, tibb, tarix, coğrafiya, ana dili, pedaqogika, psixologiya, hüsnxət, rəsm, musiqi, nəğmə öyrədilirdi. C.Məmmədquluzadə, N.Nərimanov, Ü.Hacıbəyov, M.Maqomayev, F.Köçərli və b. görkəmli ziyalılar bu seminariyanın məzunlarıdır.

Məktəblər şəbəkəsi XIX əsrin sonlarında xeyli genişləndirilmişdi. Artıq Bakıda və Şuşada realni məktəblər fəaliyyətə başlamış, bir sıra yerlərdə rus-Azərbaycan (rus-tatar) məktəblərinin də açılmasına icazə verilmişdi. Yeni tipli məktəblər Azərbaycanın mədəni inkişafında, elm, ədəbiyyat və incəsənətin yüksəlməsində, müasir axara düşməsində böyük rol oynamışdır.

Ədəbiyyat və incəsənət

XIX əsrdə Azərbaycan ədəbiyyatı şifahi və yazılı qollar üzrə inkişaf etməkdə idi. Aşıq Musa (1795-1840), Aşıq Alı (1817-1907) və başqaları xalq şeirlərinin gözəl nümunələrini yaratmışdılar. Yazılı ədəbiyyat bir tərəfdən köhnə ənənələr istiqamətində, digər tərəfdən yeni realist üslubda irəliləyirdi. Bədii realizm bədii nəsr, satirik poeziya, dramaturgiya və s. yeni ədəbi janrlarda öz ifadəsini tapırdı.

Abbasqulu ağa Bakıxanov, Mirzə Şəfi Vazeh, İsmayıl bəy Qutqaşınlı, M.F.Axundzadə tərəfindən Azərbaycan dramaturgiyasının əsasının qoyulması, Azərbaycan Milli teatrının yaradılması böyük mədəni hadisələrdəndir.

Bu əsrdə Azərbaycanda təşkil olunmuş şeir məclisləri istedadlı şairləri öz ətrafında birləşdirir, poeziyada ictimai-siyasi motivlərin güclənməsinə kömək edirdi.

XIX əsrdə Azərbaycan musiqisi aşıqların və xanəndələrin ifasında yayılır, xalqın estetik zövqünü tərbiyə edirdi. Aşıq və xanəndə ansamblları zəngin repertuarlara malik idi. Orta əsrlərdə çiçəklənmə dövrü keçirmiş incəsənət, ümumiyyətlə, zəifləsə də yeni məzmun, yeni istiqamət almışdı. Tətbiqi və təsviri sənətin müasir nümunələri yaranırdı.

Şəhərsalma işi genişlənir, inzibati və ruhani idarə binaları, yaşayış evləri çoxalır. Memarlıqda rus klassizminə xas kompozisiya üsullarına üstünlük verilir. Şuşada Gövhər ağa məscidi, Xızıda Məşədi İbrahim oğlunun məscidi nəzərə alınmazsa, bu dövrdə ənənəvi üslubda əzəmətli binalar tikilməmişdir.

Təsviri sənətdə realist meyillər güclənirdi. Mirzə Qədim İrəvani (1825-1875) Şərq üslubunu saxlamaqla Avropa realist boyakarlığından bəhrələnərək gözəl sənət əsərləri yaratmışdı. Mir Möhsün Nəvvabın (1833-1918) və Xurşidbanu Natəvanın (1832-1897) çəkdiyi şəkillərdə bəzi realist xüsusiyyətlər nəzərə çarpırdı.

Elm.

Tarixşünaslıq

XIX əsrdə Azərbaycanda elmin sahələri məhdud olsa da inkişaf edirdi. Bu dövrdə yüksək ixtisaslı təbiətşünas, riyaziyyatçı alimlər yox idi. Ümumiyyətlə, klassik fəlsəfi ənənələrlə birlikdə dəqiq elmlər də tənəzzülə uğramışdı. Lakin imperiya tərəfindən Azərbaycanın təbii sərvətlərinin – Gədəbəyin mis, Daşkəsənin dəmir və kobalt, Mehmananın polimetal və mis, Zəylinin alunit yataqlarının istismarı, Bakı neftinin çıxarılması və müxtəlif məhsullara ayrılması geoloji və kimyəvi elmlərin öyrənilməsinə zəruri edirdi. Bu sahədə görkəmli rus alimləri zəngin materiallar əsasında uğurlu tədqiqatlar aparırdılar. Onların arasında azərbaycanlı Möhsün bəy Xanlarov da vardı. O, Almaniyada Strasburq universitetində təhsil almış, üzvi kimya üzrə ixtisaslaşmış və doktorluq dissertasiyası müdafiə etmişdir. 1884-cü ildə Bakıya köçən Xanlarov D.İ.Mendeleyev, N.A.Menşutkin və D.P.Konovalovun zəmanəti ilə Rusiya fizika-kimya cəmiyyətinin üzvlüyünə daxil olmuşdu.

Bu dövrdə biologiya, kənd təsərrüfatı, təbabət və b. elmlər Həsən bəy Zərdabi, Nəcəf bəy Vəzirov kimi azərbaycanlı ziyalılar tərəfindən təbliğ edilirdi.

Klassik fəlsəfi irslə varislik əlaqələri də tamamilə qırılmamışdı. Zeynalabdin Şirvani, Abbasqulu ağa Bakıxanov, Mir Möhsün Nəvvab kimi mütəfəkkirlər keçmişə bağlılığı mümkün qədər qoruyub saxlamışlar.

Hacı Zeynalabdin Axund İsgəndər oğlu Şirvani (1779-1837) coğrafiyaşünas-səyyah, tarixçi, etnoqraf, filosof, ədəbiyyatşünas və şairdir. Abbasqulu ağa Bakıxanov xəbər verir: “Onun anadan olmasından altı ay keçəndən sonra atası Axund İsgəndər köç-külfətlə tərk-i vətən edərək Kərbəlaya getmişdir... O cənab on yeddi yaşına qədər rəsmi elmlərlə məşğul olmuşdur”.

Hacı Zeynalabdin Şirvani ömrünün 40 ilini səyahətlərdə keçirmiş, Yaxın və Orta Şərq ölkələrini gəzmişdir. “Bir müddət İraqi-Əcəm, Gilan, Şirvan, Muğan və s. yerlərdə olmuşdur. Buradan Təbəristan, Xorasan, Quhistan, Zabilistan və Kabilə səyahət edərək bir çox məşhur alimlərin və möhtərəm şəxslərin söhbətlərindən faydalanmışdır”. Abbasqulu ağa Bakıxanov daha sonra diqqəti onun Hindistanda və başqa ölkələrdə müxtəlif əqidə yolçuları ilə müsahib olmasına yönəlmişdir.

Zeynalabdin Şirvani “Səyahət rövzələri” (“Riyad əs-siyahə”), “Səyahət bağları” (“Hədəiq əs-siyahə”), “Səyahət bağı” (“Büstan əs-siyahə”) əsərlərində ayrı-ayrı ölkələr, şəhərlər və kəndlər, o yerlərin iqtisadiyyatı və mədəniyyəti haqqında dəyərli məlumat vermişdir. O, “Ariflər bağı” (“Büstan əl-arifin”), “Bilikləri açıqlama” (“Kəşf əl-məarif”) traktatlarında və Cəlaləddin Ruminin “Məsnəvi” əsərinin Bombay çapına yazdığı müqəddimədə fəlsəfi və ictimai-siyasi məsələlərə xüsusi yer vermişdir.

Zeynalabdin Şirvani müsəlman Şərqiinin görkəmli alim və filosofları haqqında söhbət açarkən onların həyatı, yaradıcılığı və dünyagörüşünə dair faktlarla bərabər, ədəbi-elmi əlaqələrinə, dostluq münasibətlərinə də diqqət yetirmişdir. Məsələn, Cəlaləddin Ruminin müəllimi Şəms Təbrizinin Baba Kamil Cündidən, onun kübravilik sufi təriqətinin banisi Nəcməddin Kübradan, onun da Əbuhəfs Sührəvərdidən təhsil almasını göstərir, mürid-mürşid silsiləsini IX əsrin əvvəllərində sufi başçılarından Məruf Kərxiyə (...-815) aparıb çıxarır.

“Səyahət bağları” əsərində Konya şəhəri haqqında məlumatda deyilir: “Onun camaatı, ümumiyyətlə, zəhinli və zəkaldır, sədaqətli və safdır, türk dillidir, mehriban və qonaqpərvərdir, yoxsullara iltifatlıdır”. Sonra şəhərin mədəni həyatı işıqlandırılır. XIII əsrdə orada olmuş böyük alimlər və filosoflar yad edilir: Şeyx Bəhaəddin vəsaitlərdən oğlu Mövlana Cəlaləddin, Şeyx Hüsaməddin, Şeyx Səlahəddin Zerkub, Şeyx Əvhədəddin Kirmani, Mövlana Şəmsəddin Təbrizi, Şeyx Sədrəddin, Şeyx Mühyiddin Ərəbi, Şeyx Əbuhəfs Sührəvərdi... “Kamillərdən, ariflərdən çoxlu kitablar, müxtəlif əsərlər müəlliflərindən ibarət yetmişə yaxın bu adamlar eyni bir əsrdə yaşayıb bu şəhərə toplaşmışdı”.

Zeynalabdin Şirvani klassik fəlsəfəni nəzərdən keçirərkən onun nümayəndələrini iki qrupa bölmüşdür: “Biri işraqilər, digəri peripatetiklərdir. İşraqilər mücahidə, riyazət və mükəşifə əhlidir. peripa-

tetiklər isə nəzər və istidlal tərəfdarlarıdır. Hər iki qrup şəriətdə məqbul sayılır”.

Mütəfəkkir bu izahatdan sonra Şərq peripatetizminin və işraqiliyin varlıq təlimini ən ümumi şəkildə şərh edib, fəlsəfi müddəaları dinin ehkamları ilə tutuşdurmuşdur. Onun əsərləri fəlsəfi, ümumiyyətlə, ideoloji cərəyanların tarixini, onların keçdiyi mərhələləri öyrənmək baxımından xüsusilə əhəmiyyətlidir.

Zeynalabdin Şirvaninin qardaşı Hacı Məhəmmədəli (1783-...) həmçinin alim, səyyah və şair olmuşdur.

Bu dövrdə Abbasqulu ağa Bakıxanovun yaradıcılığı daha geniş mündəricəli idi. Onun pedaqogika, psixologiya, etika, dilçilik, məntiq, fəlsəfə, coğrafiya və astronomiyaya dair əsərləri öz dövrünün zəruri ehtiyacı üzündən qələmə alınmışdır. Alim müasir həmvətənləri içərisində məntiqə xüsusi traktat həsr etmiş yeganə müəllifdir. Abbasqulu ağa Bakıxanovun digər əsərləri də beləcə dövrün tələbatından yaranmışdır.

Rusiyada yaşayan azərbaycanlılardan M.C.Topçubaşov və Mirzə Kazım bəy görkəmli şərqşünas alim kimi tanınmışlar. Mirzə Kazım bəy (1802-1870) əvvəlcə Kazan universitetində, sonra Peterburq universitetində professor və dekan işləmişdir. O, yüzdən çox elmi əsər yazmış, böyük rus şərqşünaslarının bütöv bir nəslinin hazırlanmasında xeyli iş görmüşdür. Mirzə Kazım bəyin yaradıcılığında ictimai-siyasi, fəlsəfi və tarixi mövzular başlıca yer tutur.

XIX əsrdə Azərbaycan tarixinə dair xeyli əsər yazılmışdı. Mirzə Adıgözəl bəyin “Qarabağnamə”, Mirzə Camal Cavanşirin “Qarabağ tarixi” əsərləri, habelə sonrakı müəlliflərdən Əhməd bəy Cavanşirin, Baharlıının və başqalarının tarix kitabları Azərbaycanın müəyyən regionlarının tarixini işıqlandırır. Dövlət işlərində çalışmış, peşəkar olmayan bu müəlliflərin yazıları salnamə xarakteri daşısa da zəngin faktik materialları əhatə etməsi baxımından qiymətlidir.

Azərbaycan tarixşünaslığında əsil elmi tədqiqata əsaslanan ilk tarixi əsər Abbasqulu ağa Bakıxanova məxsusdur. “Gülüstani-İrəm” kitabını yazarkən ciddi hazırlıq işi aparən müəllif qeyd edir ki, “bu işə lazım olan vəsaitlərdən mümkün olanını ələ keçirib, dağınıq məsələləri nəql və rəvayət olunan xəbərlərlə tutuşdurdu”. Əsərin ən mühüm məziyyətlərindən biri onun obyektivliyidir. Abbasqulu ağa Bakıxanov yazır: “Tarix yazmaqda lazım gələn qaydalara riayət etdim: mətləbləri müxtəsər və sadə ibarələrlə yazdım, tədricə diqqət etdim və hadisələr

arasındakı rabitəni gözlədim, millət təəssübündən və vətən tərəfdarlığından çəkəndim. Hər bir mətləbi mötəbər sözlər, cürbəcür kitablar və məktublar, sultanların fərmanları, sikkələr, asari-ətiqələrin qalıqları və əhalinin bir məzmunlu müxtəlif təqir və bəyanları ilə mümkün dərəcədə əsaslandırmağa çalışdım”.

Tarixçiliyin salnameçilikdən yüksək elmi səviyyəyə qaldırılmasına M.F.Axundzadə daha ciddi səy göstərmişdir. Onun Rzaquluxan Hidayətin “Rövzətüs-səfayi-nasiriyyə” kitabına yazdığı tənqid o dövrdə tarixi hadisələri saxtalaşdırıb bayağı şəkllə salanların hamısına aid idi. M.F.Axundzadə tarixçidən hadisələrin real təsvirini, doğru-dürüst qiymətləndirilməsini, bütün bunların isə şeirlə deyil, elmi üslubda yığcam ifadə edilməsini tələb edirdi. O yazırdı: “Rzaquluxan, inan ki, nəsrədə qafiyə kəlamı çiy edir və zəiflədir... İndi bu qaydanı tərkməyimizin və uşaqcasına işdən əl çəkməyimizin vaxtıdır, çünki qafiyə xatirinə sinonim sözlər və çoxlu təkrarlar əmələ gəlir, gərəksiz mənalar meydana çıxır, kəlamın aydınlığı itir...”

M.F.Axundzadə ibarəpərdazlıqla məzmunuz tarix yazan başqa müəllifləri də eləcə tənqid etmiş, onları düzgün elmi yola çağırmışdır.

***İctimai-siyasi və
dini-fəlsəfi təlimlər.
Maarifçilik***

XIX əsrdə əvvəllərdə mövcud olmuş ideoloji cərəyanlar zəminində bir sıra təlimlər əmələ gəlib müsəlman Şərqi ölkələrində, o cümlədən Azərbaycanda yayılmışdır. Onlardan biri Şeyx Əhməd ibn Zeynəddin Əhsai Bəhreyniyə (1753–1827) mənsub şeyxilikdir. Bu dini-fəlsəfi təlim Sədrəddin Şirazinin işraqilik fəlsəfəsinin ifrat şiiyyə məxsus doktrinalarla qatışığından vücuda gəlmişdir.

M.F.Axundzadə Şeyx Əhməd Bəhreyninin əqidələrini 1863-cü ildə Təbrizdə Molla Rəhimin moizəsi kimi ortaya çəkib, təhlil və tənqid etmişdir. Molla Rəhim işraqilik təliminin antologiyasını təsəvvüf və şiə ruhunda təhrif etdikdən sonra ilahinin ruhunun tənəsüx yolu ilə imamlara keçməsi məsələsi üzərində dayanmışdır.

Qasım bəy Zakir (1784–1857) isə şeyxi təriqət mollalarının Xaliq ilə məxluqu kobudcasına eyniləşdirmələrinə qarşı çıxmışdır:

Bişü kəm Xaliqü məxluqda bir fərq gərək,
Eyləsən nik nəzər bunda təfəvüt hanı?

Şeyxiliyin ideya zəminində babilik təlimi yaranmışdır. Onun banisi Seyid Əli Məhəmməd Bab (1819–1850) özünü “Allahın təcəlli etdiyi

güzgü” adlandırıb, Zühur edəcək imam Mehдинin fikir və diləklərini xalqa çatdırmağa vasitəçi olduğunu söyləyirdi. Bab 1847-ci ildə özünü peyğəmbər elan edəndə həbsə alınmış, sonra Təbrizdə güllələnmişdir. Onun həbsxanada yazdığı “Bəyan” adlı kitabda iddia edilir ki, Quran və şəriətə əsaslanan qanunlar köhnəlmişdir, onlar yeniləri ilə əvəz olunmalıdır. Bab və onun şagirdləri – Məhəmmədəli Bərfüruş, Qürrətüleyin və b. məzdəkiliyin bəzi prinsiplərini yeni dövrün tələbatına uyğunlaşdırırdılar: əmlakın ümumiləşdirilməsi, xüsusi mülkiyyətin ləğvi, insanlar arasında hüquq bərabərliyi və s.

1848-ci ildə Mazandaranda İran feodal quruluşuna və ölkəni müstəmləkə halına salan xarici kapitala qarşı xalq üsyanına Molla Məhəmmədəli Bərfüruş və Molla Hüseyn Bəşrüyə başçılıq etmişlər. Babilərin rəhbərliyi altında 1850-ci ildə Zəncanda və Neyrizdə də üsyanlar olmuşdur.

Mirzə Kazım bəyin 1865-ci ildə Sankt-Peterburqda çap etdirdiyi “Bab və babilər” (rusca) kitabı bu barədə qiymətli mənbədir.

Babın davamçılarından Mirzə Hüseyn Əli Bəhəulla (1817-1892) tərəfindən əsası qoyulan bəhailik babilikdəki inqilabi demokratik ünsürlərdən imtina etməsi ilə səciyyələnir.

Şiəliyin imamilik qoluna mənsub Ağa Abid oğlu Fazil Dərbəndi Şirvani (...-1868) də XIX əsrdə məşhur olmuşdur. Onun imamilik hüququna dair iki cilddə “Hökmlərin xəzinələri” (“Xəzain əl-əhkam”), astrolyabiyaya dair “Sənət cövhəri” (“Cauhər əs-sinaə”), “İbadət iksiri” (“İksir əl-ibadət”) və b. əsərləri çapdan çıxmışdır.

Bu dövrdə Şimali Azərbaycanda sünniliklə bağlı nəqşbəndliyin yayılması məlumdur. Türkiyədən nəşət edən bu ideologiya Dağıstanla sərhəd rayonlarda, Qazax və Qarabağ mahallarında poetik formada təbliğ edilmişdir. Məhəmməd Əskəri və onun təsirinə düşmüş Qutqaşanlı Abdulla nəqşbəndliyin tanınmış nümayəndələri idi. Seyid Nigarininin (1815-1885) dini-mistik ideyaları da nəqşbəndlikdən törənmişdir.

Orta əsrlərdə mövcud olmuş dini-fəlsəfi təlimləri bayağılaşdırıb tanınmaz şəkllə salanlardan biri də Qacar sülaləsindən Kərim xan idi. Özünü “Dördüncü sütun” (“Rükni-rəbe”) adlandıran bu şəxsin əqidəsini M.F.Axundzadə belə ifadə etmişdir: “Aləm dörd rüknün üstündə bərqərarıdır, rükni-əvvəl Həqq-taala özüdür: rükni-sani peyğəmbərdir; rükni-salis əimmədir; rükni-rəbe Kərim xandır ki, əimmə tərəfindən naibdir və cümlə kainat onun vücudu ilə qaim və bərqərarıdır. Külli-

məxluqata o Kərim xanın itaəti vacibdir və heç vaxt ələm rükni-rabedən xali ola bilməz...”

M.F.Axundzadə bütün bu xurafatın mayasını ən çox elmsizlikdə görürdü. O yazırdı: “Xülasə, madam ki elmin rəvacı yoxdur və madam ki xalq elm səbəbi ilə həqq ilə batilə fərq verməyə qabil deyil, gündə bir Şeyx Əhməd Bəhreyni və gündə bir Bab və bir Rükni-rabə çıxacaq, ələmə fitnə və aşub salacaq və xalqı sərgərdan və bədbəxt edəcək”.

Şeyxilik, eləcə də yeni şəkildə təzahür edən digər təlimlər dini-fəlsəfi əsaslara malik olmasına baxmayaraq, ifrat meyilləri ilə nə ortodoksal dini prinsiplərə, nə də ümumiyyətlə, məntiqi tənqiddə uyğun idi. Odur ki, həmin təlimlər və onlara söykənən əqidələr rəğbət qazana bilməmişdir.

Belə bir ideya zəminində maarifçilik baxışları yayılmışdır. Maarifçilik feodalizm əleyhinə ilk dəfə Qərbi Avropa ölkələrində və sonra tarixi ardıcılıqla Rusiyada, nəhayət Şərqi ölkələrində meydana çıxmışdır. O, Şərqdə bilavasitə Qərb mütəfəkkirlərinin ideyalarının təsiri ilə əmələ gəlmiş və ümumdünya hadisəsinə çevrilmişdir. Maarifçilik Qərblə birbaşa təmasda, daha doğrusu, Qərbin müstəmləkəsi, yaxud yarımmüstəmləkəsi olan Şərqi regionlarına erkən nüfuz edə bilməmişdir.

Vaxtilə bəşər mədəniyyəti tarixinin parlaq səhifələrinin yarandığı Azərbaycanda, ümumiyyətlə, müsəlman Şərqi ölkələrində xurafatın və cəhəlin inkarı olaraq maarifçiliyin özünə yer tapması təbii idi. Lakin onun ideoloji mübarizədə hələ feodalizm dağılmamışdan kəskin şəkil almasına Qərbdən gələn təsirin nəticəsi kimi baxılmalıdır. Bu cəhət M.F.Axundzadənin baxışlarında daha aydın görünür. O, maarifçilik ideyalarının təbliğində “fransız, rus və başqa Avropa millətlərindən olan müəllifləri” həmişə nümunə göstərmişdir.

Beləliklə, XIX əsr Azərbaycan fəlsəfəsi klassik ənənələri və yeni ictimai-siyasi ideyaları özündə birləşdirməsi ilə seçiyələnir. Abbasqulu ağa Bakıxanovun və M.F.Axundzadənin yaradıcılığı bütövlükdə bu dövrün ideologiyasındakı yeniləşməni əks etdirir.

ABBASQULU AĞA BAKIXANOV

Həyat və yaradıcılığı

Bakı xanı II Mirzəməhəmmədin oğlu Abbasqulu ağa Bakıxanov Qüdsi istedadlı yazıçı, böyük alim və mütəfəkkirdir. O, 1794-cü ildə Bakı yaxınlığındakı Xilə (indiki Əmircan) kəndində anadan olmuş, ilk təhsilə burada başlamışdır. Sonra Qubaya, atasının Əmsar kəndinə köçmüş, Şərq dillərini, ədəbiyyat, ilahiyyat və fəlsəfəni mükəmməl bilməyə səy göstərmişdir. Abbasqulu ağa Bakıxanov 1882-ci ildə baş komandanın dəftərxanasına Şərq dilləri mütərcimi təyin olunmuş, hərbi xidmətdə polkovnik rütbəsinə qədər yüksəlmişdir.

Abbasqulu ağa Bakıxanov 1826-1829-cu illərdə Rusiyanın İran və Türkiyə ilə müharibələrində, Türkmənçayda Rusiya-İran sülh danışıqlarında iştirak etmişdir. Mütəfəkkir xidməti vəzifəsi və şəxsi marağı ilə əlaqədar bir çox yerlərdə – 1827-ci ildə Cənubi Azərbaycanda, sonralar isə Rusiya imperiyasına daxil olan şəhərlərdə, 1833-cü ildə Polşanın mərkəzi Varşava şəhərində, 1834-cü ildə Peterburqda olmuşdur. O, 1835-ci ildə Qubaya qayıdıb elmi və ədəbi yaradıcılığını davam etdirməklə bərabər, “Gülüstan” adlı ədəbi məclis yaratmışdır.

Şərqə səyahətə çıxan Abbasqulu ağa Bakıxanov 1846-cı ildə Təbrizə, Tehrana, Ərzurum yolu ilə İstanbula getmişdir. Bir ay Türkiyədə qalan alim sonra Misiri gəzmiş, oradan Ərəbistana yola düşmüşdür. O, 1847-ci ildə Məkkə ilə Mədinə arasındakı Fatimə vadisində vəfat etmişdir.

Abbasqulu ağa Bakıxanov çoxcəhətli bədii və elmi yaradıcılığa malikdir. Özü aşağıdakı əsərləri barəsində məlumat vermişdir. “Qüdsün bağları” (“Riyad əl-Qüds”) türk (Azərbaycan) dilində olub, on dörd fəsildən ibarətdir. Əsərdə islamın on dörd müqəddəsinin həyatı təsvir edilir, imam Hüseyn müsibəti göstərilir. “Qısa qrammatika” (“Qanuni-Qüdsi”) fars dilində danışmaq və yazmaq üçün vəsaitdir. “Qəribəliklərin kəşfi” (“Kəşf əl-ğəraib”) Yeni dünyanın – Amerikanın kəşfini və vəziyyətini farsca iki məqalədə verir. “Əxlaqın islahı” (“Təhzib əl-əxlaq”) əxlaqi fəlsəfəni asimani kitabların bəyanına və islam, yunan, firəng hükəmasının təyininə görə, bir müqəddimə, on iki fəsil və bir xatimədə izah edir. “Tərəzinin mahiyyəti” (“Ayn əl-mizan”) əsəri müqəddimə, iki fəsil və bir xatimədən ibarət olub, məntiq elmini təşkil edən ləfzin təqsimatından, kəlmənin dələlət yollarından, təsəvvür

və təsdiqin başlanğıc və məqsədlərindən bəhs edir, disput qaydalarını göstərir. “Kainatın sirləri” (“Əsrar əl-mələkut”) heyət elminə dair olub, əski qaydaları yeni üsul və qanunlara tətbiq, əqli dəlilləri nəqli rəvayətlərlə təsdiq edərək, Yer kürəsinin və sair cisimlərin imkan sahəsində hallarını, vəziyyətlərini və onların intizamına səbəb olan qanunları söyləməklə bərabər təhqiq edir. Müəllif farsca yazdığı bu kitabı ərəbcəyə çevirmişdir. “Coğrafiya kitabı” farsca olub, dünyanın riyazi, təbii və siyasi hallarından, səmavi cisimlərin vəziyyətlərindən, ünsürlərin xassələrindən, qatışıqların (mineral, bitki və heyvanların) məhsulatından, iqlimlərin hüdudunu təyin etmək və Yer kürəsi əhalisinin siniflərini müəyyənləşdirməkdən və hər bir ölkənin yaşayış tərzindən bəhs edir. (Tamamlanması məlum olmayan bu əsər əldə yoxdur). “İşıqlar taxçası” (“Mişkat əl-ənvar”) əsərində cürbəcür sirlər, gözəl hal və hərəkətlər şeir və hekayələr şəklində ifadə edilir.

Bu məlumatın verildiyi “Gülüstani-İrəm” kitabı Abbasqulu ağa Bakıxanovun yaradıcılığında xüsusi yer tutur. 1841-ci ildə yazılıb tamamlanmış əsər Azərbaycanda tarixşünaslığın böyük nailiyyəti idi. Burada Azərbaycan və Dağıstanın ta qədimdən 1813-cü ilə qədər tarixi qədim və orta əsrlərə mənsub mənbələr, sənədlər əsasında xülasə edilir. “Gülüstani-İrəm” kitabı ərəb qoşununun Qafqaza gəlməsi, moğolların istilası, Səfəvilərin taxta çıxması, Nadir şahın ölümü və nəhayət, Rusiya ilə İran dövlətləri arasında Gülüstani sülh müqaviləsi üzrə dövrlərə bölünmüşdür. Əsər əsas etibarilə siyasi hadisələrə həsr edilsə də burada ölkənin ictimai və mədəni həyatı ilə bağlı məsələlərə də toxunulmuşdur.

Abbasqulu ağa Bakıxanov tarixə fəlsəfi aspektdən yanaşmış, onu idraki və etik-əxlaqi baxımdan qiymətləndirmişdir. O, “Gülüstani-İrəm” kitabında yazır: “Bu elm (tarix) insanı gözəl əxlaqlı və bilikli edir, ona dolanacaq və yaşayış işlərini öyrədir. Buna görə, onu mənəvi elmlərin qiymətliələrindən hesab edib demək olar: tarix hökmsüz və zülmsüz elə bir hökmrandır ki, bütün Adəm övladı onun əməllərinə boyun əyməkdədir. Onun təlim məktəbində dünyanın müəllimləri əlifba oxuyan uşaqlardır... Tarix elə bir danışmayan natiqdirdi ki, sələflərin vəsiyyətlərini bütün təfsilat və təriflərilə xələflərə bildirir, ehtiyac və rifah səbəblərini, tərəqqi və tənəzzül yollarını anladır. Gələcəkdə törəyə bilən əhvalatı keçmişin libasında insanların ibrət nəzərinə çatdırır. Xüsusən hər bir ölkənin tarixi orada yaşayan xalq üçün faydalı-

dır, çünki tarix ona öz millətinin təbiət və adətlərindəki xüsusiyyətləri bildirər, qonşu tayfaların rəftarından məlumat verər, müxtəlif xalqlarla saxlanan əlaqənin əsas xeyir və zərərini ona məlum edər”.

Abbasqulu ağa Bakıxanov dövrünün yaradıcı ziyalısı kimi geniş mütaliəli olmuş, “xalqların böyük adamlarının – islam, yunan və Avropa filosoflarının əsərlərindən bir qədər tədqiqat işi apardığını” söyləmişdir. Bununla belə, onun dünyagörüşünün formalaşmasında daha çox Şərq mütəfəkkirlərinin təsiri duyulur. Onun Əbülməcid Sənai, Cəlaləddin Rumi, Sədi Şirazi, Baba Əfzəl Kaşani, Hafiz Şirazi, Mir Əbülqasim Fındərəski və başqalarına dönə-dönə müraciət etməsi buna əyani sübutdur.

Falsəfə Abbasqulu ağa Bakıxanovun dünyagörüşü islam dininə uyğunlaşdırılmış şəkildə klassik fəlsəfəyə əsaslanır. O, təbiətşünas Şərq filosoflarından fərqli olaraq fəlsəfənin tədqiqat obyektini bütünlükdə varlıq və onun idrakından ibarət bilməmiş, məhdud bir anlamda götürmüşdür. “Əxlaqın islahı” kitabında deyilir: “Hikmətin (fəlsəfənin) məqsədi göy cisimlərini və onların hərəkət xətlərini müəyyən etmək deyil, bəlkə maarifi təhsil və məsrəfləri təhqiq etməkdir”. Bununla belə, mütəfəkkir varlığın peripatetik və panteist fəlsəfədə araşdırılan ən ümumi prinsiplərini islam əhkamlarının şərhini kimi təqdim etmişdir. O, varlığın vacib və mümkün qisimlərə bölündüyünün, vahiddən yalnız vahid çıxdığının, çoxun təkədən törəndiyinin əqli təhqiqat və nəqli əsərlərdən anlaşıldığını yazmışdır. Lakin Abbasqulu ağa Bakıxanov vahiddən zəruri surətdə çıxmanı öz şərhində Allahın yaratma aktı ilə əvəz etmişdir. Allahın əvvəlcə yaratdığı varlıq dünyada şeyləri tamam əhatə etmək baxımından əql, işləri nizama salmaq baxımından qələm, ilk və son olması baxımından işıqdır. Mütəfəkkir yaratma aktını emanasiya nəzəriyyəsi ilə müəyyən qədər çulğalaşdırsa da təklik və çoxluq məsələsində Allahın təkliyini onun yeganəliyi bilmişdir: “Çoxluğun mövcudluğuna baxmayaraq, o öz vahidliyində qalır. Dəyişiklik yalnız onun zahiri təyinlərində olur, özü isə zaval tapmaz”. Abbasqulu ağa Bakıxanov bu yerdə dini və fəlsəfi tənqidi eyniliyindən çıxış edir: “Onun üzündən başqa hər şey məhv olacaqdır” ayəsinin Allahın hər şeyi əhatə edən varlığını göstərdiyini deyir.

Abbasqulu ağa Bakıxanov mövcudatın meydana çıxmasını “Mən gizli bir xəzinə idim, istədim ki, tanınam” hədisi ilə təəvvüf ruhunda əsaslandırmağa çalışmışdır: “İlk başlanğıcın səbəbi məhəbbət olmuş-

dur, qayıdısa da səbəb o olacaqdır. Beləliklə, bütün sadə və mürəkkəb varlıqlarda həqiqi bağlılıq eşqdir”.

Mütəfəkkir eşqi əql ilə tutuşdurub sufi mistikasına üstünlük vermişdir: “Eşqin elə bir halı vardır ki, bəyana sığmaz. Əqli təhqiqatların da ona daxil ola bilməz. Çünki ağıl hissələrin dərkinə möhtacdır. Hissələr isə təbiətin maddələrindən doğur”.

Haqqı dərk etməyin yeganə vasitəsi eşqdır:

Mərifət üçün eşqdən başqa həqiqi yol yoxdur,
Hər məqama ancaq bu yolla gedib çatmaq olar.

Abbasqulu ağa Bakıxanov “Allah göylərin və yerin işığıdır” ayəsindən çıxış edib, deyir:

Canda eşqin havası bədəndə ruh kimidir,
Ürəkdə məhəbbətin nuru gözdəki işıq kimidir.

Mütəfəkkirə görə, Varlığın eyni və ya onun səbəbi olan məhəbbətin yeri ancaq ürəkdir. Ürək Allahın işığını əks etdirir.

Abbasqulu ağa Bakıxanov özündən əvvəlki filosoflardan fərqli olaraq fəlsəfəyə “elmlər elmi”, daha doğrusu, bütün elmləri özündə toplayan bir elm kimi baxmayıb, onu metafizika ilə məhdudlaşdırdığı üçün təbiətşünaslığı müəyyən mənada ondan ayırmışdır. Mütəfəkkir mümkün varlığı yaranmış bilsə də onun yoxluğunu, heçliyə varacağını qəbul etməmişdir. O, bunu belə izah edir: “Varlıqda yoxluq yoxdur. Biz təgəyir tapmağa və bir haldan başqa hala keçməyə yoxluq adı vermişik. Bütün şeylər bir şəkildən başqa şəkllə girmək üçün həlak olur. Lakin bu dəyişiklik mütləq aləmin intizamı dairəsindən kənara çıxmaz”.

Abbasqulu ağa Bakıxanov “Kainatın sirləri” traktatında maddi aləmin quruluşu, göylər, planetlər, ulduzlar, kainatdakı qanunauyğunluqlar, baş verən dəyişikliklər haqqında söhbət açır. Astronomiyada iki nəzəriyyənin mövcudluğunu qeyd edən mütəfəkkir yazır: “Onlardan biri – yunan Ptolomeyə mənsub olanı Yer in hərəkətsiz, Günəşin isə onun ətrafında dolanmasına uyğun gələn prinsiplərə əsaslanır. Digəri – polyak Kopernikə mənsub olanı bunun əksini təsdiq edir. Nəzəri elmlərdə ənənələrin kor-koranə izlənilməsinə yolverilməzlik – xüsusən hər iki alimin bizim icmaya eyni dərəcədə yad olması nəzərə alınsa – ağılın həqiqətə daha yaxın saydığını qəbul etmək zərurətini irəli sürür”.

Abbasqulu ağa Bakıxanov Kopernikin heliosentrik nəzəriyyəsini qəbul edib yazırdı ki, bu, hündəsənin sanballı dəlilləri ilə, hədislər və Quran ayələri ilə dəstəklənə bilər.

Abbasqulu ağa Bakıxanov Şərqdə Günəşin mərkəz sayılmış olduğunu xatırladaraq yazır: “Münəccimlərdən bir parası bu əqidədədir ki, sabit ulduzların hamısı günəşlərdir. Kəhkəşanda onlardan başqa da sabit ulduzlar olduqca çoxdur. Demək, o günəşlərin hamısının səyyarələri vardır. Hər səyyarə bir aləmdir. Bizim aləmimiz də həmin səyyarələrdən biridir”.

Abbasqulu ağa Bakıxanov maddi aləmi vəhdətdə götürüb, istər yerdəki, istərsə də səmadakı cisimlər arasında qarşılıqlı əlaqə, münasibət olduğunu söyləmişdir. O, bir tərəfdən dini müddəalara, digər tərəfdən qədim alimlərin, habelə XVIII əsr Avropa təbiətşünaslarının təbii-elmi fikirlərinə arxalanaraq həmin nəticəyə gəlmişdir. Mütəfəkkir qeyd edir ki, Yer kürəsinə ən yaxın göy cismi olan, ondan 51353 mil məsafədə yerləşən Ay dənizin qabarmasına və çəkilməsinə təsir edir, bitkilərin inkişaf sürəti Ayın tam (bədr) halında olması və hilallaşması ilə bağlıdır və s.

Məntiq və disputa dair

Abbasqulu ağa Bakıxanov klassik fəlsəfi əsnələri davam etdirərək onun məntiq sahəsi ilə də maraqlanmış, bu mövzuda “Tərəzinin mahiyyəti” adlı traktat yazmışdır. Mütəfəkkir həmin əsəri 1835-ci ildə Əmsar kəndində qələmə almış və 1840-cı ildə Kazan universitetinin professoru Mirzə Kazım bəyə göndərmişdir. Əsər göstərir ki, Abbasqulu ağa Bakıxanov müsəlman Şərqi ölkələrində məntiqə dair yazılmış traktatlara yaxından bələd olmuş, onların səciyyəvi cəhətlərini ayırd edə bilmişdir. İdeoloji mübarizə tarixində məntiqin yerini yaxşı başa düşən müəllif onu tədris üçün lazımlı hesab etmişdir. Əsərin adının “Tərəzinin mahiyyəti”, daha doğrusu, “Tərəzi gözü” (“Ayn əl-mizan”) seçilməsi heç də təsadüfi olmayıb, əvvəlki irslə ideya yaxınlığını göstərir. Məntiq əqlin tərəzisi kimi mənalandırılarkən bu tərəzinin gözündə fikirlər sanki çəkilib (ölçülür), düzgünlük dərəcəsi yoxlanılır. Ölçüdə müəyyən həddə qədər fəlsəfə ilə dinin müddəaları arasında ziddiyyət görünür. Təfərrüata vardığında fikir ayrılığı danılmaz olur. Abbasqulu ağa Bakıxanov mövcud tərəzi kitablarının uzunçuluğunun allahsızlığa bais, müxtəsərliyinin isə təhsil sahibləri üçün faydasız olduğunu gördükdə ifrat müxtəsərlikdən, eləcə də yersiz təfsilatdan xali olan bir xülasəni seçib hazırladığını söyləmişdir.

“Tərəzinin mahiyyəti” traktatının müqəddiməsində sözlər, yaxud işarələr ilə anlayışlar arasındakı münasibətə diqqət yetirilir, sözlərin işlənmə yerindən asılı olaraq, onların hansı mənaları ifadə etməsi göstərilir.

Abbasqulu ağa Bakıxanov peripatetik filosofların təlimlərinə uyğun olaraq məntiqin əhatə etdiyi məsələləri təsəvvürlər və təsdiqlər başlığı altında iki qismə bölmüşdür. Həm “təsəvvür”, həm də “anlayış” mənaları nəzərdə tutulan təsəvvürlər bəhsində beş ümumi anlayış (universal) – cins, növ, fərqləndirici əlamət, xüsusi aksidensiya, ümumi aksidensiya, habelə tərif və onun qaydalarından söhbət gedir. Tərif şeyi substansional əlamətlərə görə, təsvir aksidental xüsusiyyətlərə görə fərqləndirir və onlardan hər ikisi həm tam, həm də natamam olur.

“Tərəzinin mahiyyəti” traktatında məntiqin başlıca mövzusu kimi təsdiqlərə daha geniş yer verilmişdir. Müəllif qeyd edir ki, təsdiq “iki sadə [nitq] arasında münasibətin mövcud olub-olmaması haqqında əqlin iddiasından ibarətdir”. Hökmlər təsdiqin başlanğıcları, sillogizm və onun növləri təsdiqin məqsədləri hesab edilir. Abbasqulu ağa Bakıxanov hökmləri qəti və şərti olması cəhətdən nəzərdən keçirmiş, qəti hökmlərin tək, müəyyən və qeyri-müəyyən, şərti hökmlərin birləşdirici və təqsimi növlərini aydınlaşdırmışdır.

Abbasqulu ağa Bakıxanov hökmlərin modallığından danışarkən subyektlə predikat arasında zərurilik, mümkünlük, qeyri-mümkünlük və s. münasibətlərin ola bilməsini qeyd etmiş, onu antoloji baxışlarla əlaqələndirmişdir. Mütəfəkkir Şərq peripatetiklərinin varlıq təliminə uyğun olaraq yazır: “Zəruri odur ki, onun varlığı labüddür. Mümkün odur ki, varlığı və yoxluğu ona nisbətdə eyni qüvvədədir. Qeyri-mümkün odur ki, onun varlığı ancaq zehində mümkündür”.

Məntiqdə mərkəzi yer tutan istidlal təlimi Abbasqulu ağa Bakıxanovun traktatında əsas tədqiqat obyektidir. Şərq peripatetikləri kimi o da vasitəsiz istidlalları hökm bəhsində araşdırmış, vasitəli istidlallardan sillogizm üzərində müfəssəl dayanmışdır. Mütəfəkkir sillogizmləri formaca və məzmunca təhlil edərkən nəticənin alınmasında həqiqətin maddiliyinə üstünlük vermişdir.

“Tərəzinin mahiyyəti” traktatında digər mühüm mövzu “Disput və onun aparılması qaydalarına dair” adlanır. Hind məntiqinə uyğun bu bəhs haqqında Abbasqulu ağa Bakıxanov yazır: “Disput iki şey arasındakı münasibətdə hər iki tərəfin bəsirətinin öz vəzifələrinə görə

baxışdan keçirilməsidir. Əgər [irəli sürülən] müddəa açıq-aşkar deyil-dirsə, sübut edən [şəxs] isə onun [isbatı] üçün dəlil gətirirsə, sualedici [şəxs] ya dəlilin müqəddiməsinə, ya dəlilin özünə, ya da göstərilən [müddəaya] qarşı çıxıb bilər”.

Traktatda sonra qarşıçıxmaların xüsusiyyətləri şərh edilir. Nəhayət, göstərilir ki, disput aparmaq qaydaları həqiqəti aşkar etmək imkanına malik olmaq üçün gözlənilməsi lazım gələn tələblərdir. Abbasqulu ağa Bakıxanov həmin tələbləri on maddədə ifadə etmişdir: “1) geniş izahat lazım gəldikdə müxtəsərlikdən çəkinməli; 2) zəruri olmadıqda sözcüklükdən saqınmalı; 3) aydın olmayan ifadələr işlətməməli; 4) qaranlıq yerləri aydınlaşdırmaq məqsədi güdən təfsilatdan çəkinmək üçün nitqin ifrat müxtəsərliyindən saqınmalı; 5) rəqibin nə demək istədiyini başa düşməmişdən söhbətə müdaxilə etməməli; 6) müzakirə olunan mövzuya aid olmayan mübahisəyə girişməməli; 7) gülüş, səsi ucaltma, əl-qol oynatma və buna bənzər saymazlıq ifadə edən hərəkətlərdən özünü saxlamalı; 8) güc və qorxu gələn adamlarla disput aparmaqdan imtina etməli; 9) rəqibi təhqir etməməli; 10) həqiqət aşkar olduqda onu etiraf etməli, zira iş bununla da bitir”.

Abbasqulu ağa Bakıxanov məntiqə dair traktatda mübahisə meydanında qalib gəlməyin qaydalarını göstərir, “Əxlaqın islahı” əsərində rəqib ilə davranma qaydasını öyrədir: “Mübahisə zamanı əgər birisinə qalib gəlsən elə etmə ki, onun nadanlığı orada oturanlara məlum olsun. Çünki belə olduqda o, ürəyində sənə kin bəsləyər və intiqam almaq üçün fürsət axtarır”.

Etik-əxlaqi görüşlər

Abbasqulu ağa Bakıxanovun antoloji və qno-seoloji mühakimələri etik-əxlaqi fikirlərlə tamamlanır: “Ürəyin aynası elə şəffaf və təmizdir ki, küdurətin pasından təmizləndikdə bütün şeylərin həqiqətini əks etdirən və haqqı göstərən bir güzgüyə çevrilir”, “Ürək nəfsani pisliklərdən təmizlənsə, Allahın işıqlarını əks etdirər”.

İnsan mənəviyyətinin kamilliyi bilavasitə ürəklə əlaqələndirilir. “Məmləkətin asayişini nizama salmaq siyasət işlərinin möhkəmlənməsinə bağlı olduğu kimi, biliklər əldə etmək və əxlaqı təmizləyib safa çıxarmaq da ürəyin bədən riyasətində müstəqil olmasına bağlıdır”.

Abbasqulu ağa Bakıxanov insana cəmiyyətin içərisində yaşayaraq cəmiyyətin əxlaqını mənimsəyən, cəmiyyətə zidd olarkən öz zərərini və ona uyğunlaşarkən öz xeyrini gören ictimai varlıq kimi baxmış, onu

ağıl və idrak qüvvəsinə görə digər varlıqlardan fərqləndirmişdir. İnsan “bir işi görməyə və ya görməməyə muxtardır. Bu səbəbdən də o, həm yaxşı, həm də pis iş görə bilər. Aləmdə əsil məqsəd və həqiqi məsləhət xeyirdən ibarət olduğu üçün aləmin ən şərəfətli cüzü olan insan da gərək borclarını versin və öhdəsinə düşən vəzifəni unutmasın. Həmişə yaxşılıq etməyə çalışsın və bilsin ki, əxlaqı təmizləyib islah etməkdən və biliklər qazanmaqdan məqsəd yaxşılıqdır. Çünki onsuz əməl meyvəsiz ağac kimi təsirsiz olar”.

Abbasqulu ağa Bakıxanov ümumun mənafeyini fərdin mənafeyindən üstün tutmuşdur: “Yaxşılıq odur ki, onda ümumun mənfəəti olsun. Belə olduğu təqdirdə ümumun mənfəəti xatirinə xüsusi zərəri qəbul etmək lazımdır”.

Yaxşılıq və pislik nisbi səciyyə daşdığından mütəfəkkir ona konkret yanaşır: “Belə olduqda lazımdır ki, hər kəs özünün bütün işlərini və hərəkətlərini insaf gözü ilə mülahizə etsin: başqasına yamanlıq etmək fikrində olan adama yaxşılıq etməsin. Çünki birisi başqasını bir işə sövq edirsə, o işi özü görmüş kimidir. Çox vaxt olur ki, birisi günahkarın halına acıyaraq və ya öz mənafeyi ucundan qanunla cəzaya layiq olan adamı xilas edir və sevinib deyir ki, bu gün mən yaxşı iş görmüşəm. Daha orasını bilmir ki, bu vasitə ilə o, başqa cinayətkarlara da cəzadan xilas olmaq ümidi vermiş və günaha batmışdır”.

Abbasqulu ağa Bakıxanova görə, yaxşılığın, ümumiyyətlə, müsbət əxlaqi keyfiyyətlərin meyarı ədalət və insafdır: “Ədalət və insafın ikisinin də tələbi birdir... Doğrudan da, insaf insan təbiətinin bəzəyidir, o, səlamətliyə və işin gözəl nəticə verməsinə səbəb olar, insanı bütün pisləklərin mənbəyi olan zülmədən saqındırar. Bil ki, hər bir pis iş insaf maddələrinin zəifliyi üzündən əmələ gəlir. İnsanın insafi kamal dərəcəsinə çatdıqda o, zülmü özünə və başqalarına rəva görməz. Demək, heç bir pislik də ondan baş verməz”.

Qədim çin mütəfəkkiri Kun Fu-tszının (e.ə. 551-479) işlətdiyi və sonralar Şərqdə zərbül-məsələ çevrilmiş “Özünə rəva görmədiyən bir işi başqasına da rəva görmə” humanist kəlamı Abbasqulu ağa Bakıxanovun nəsihətləri sırasında idi.

Abbasqulu ağa Bakıxanov əməksevərlik, təvazökarlıq və s. müsbət əxlaqi keyfiyyətlərin məziyyətləri haqqında geniş söhbət açmışdır. “Əxlaqın islahı” əsərində əməksevərliyə “İşin qaydaları haqqında” adlı xüsusi fəsil ayrılmışdır. Orada deyilir ki, “səysiz və çalışmadan

heç bir iş mümkün olmaz. Əməllərin nəticəsi Allahın hikmətinə bağlıdır, “İnsan üçün səydən başqa bir şey yoxdur” ayəsinə müvafiq surətdə insan çalışmalıdır”.

Abbasqulu ağa Bakıxanov kainatın hərəkətindən tutmuş yer üzərindəki hər bir varlığın fəaliyyətinə iş (məşğuliyyət) kimi baxmış, insanı bundan ibrət götürməyə çağırmışdır: “Tənbəllikdən qorx ki, o, bütün eyiblərdən daha pisdır. Çünki bu dünyada heç şey işsiz deyildir”.

İnsan işinin məziyyəti onun elm və kamalla müşayiət olunmasındadır: “Elm və kamal əldə etməyi hər şeydən daha əziz tut. Çünki hər şeyi onların vasitəsilə əldə edirlər”.

İş sağlamlığın rəhni olmaqla bərabər, həyatın qayəsidir: “İşdən can sağlığı, bilik və təcrübə hasil olar; məişətin və axirətin savabı iş vasitəsilə əldə edilir. İşdən boyun qaçıran adam bütün aləmin nizamını pozmuş və bu səbəbdən Allahın hökmünün xilafına iş görmüş olur”.

Abbasqulu ağa Bakıxanov təvazökarlıq qaydaları haqqında yazarkən onu “insan varlığının yaraşığı, zahiri və mənəvi mənfəətlərin mənbəyi” bilmişdir. Mütəfəkkir göstərir ki, “təvazökar, səxavətli və xoşəlaq adamın həmişə dostu çox olmuşdur”. O, bütün bu keyfiyyətləri nəzərdən keçirib yazmışdır: “Əxlaq gözəlliyi haqqında demək lazımdır ki, bu xasiyyət hər kəsdə fitri olarsa, onun dostu çox olar”.

Abbasqulu ağa Bakıxanov “Nəsihətlər” əsərində etik-əxlaqi fikirləri daha kəskin və konkret şəkildə söyləmişdir. Mütəfəkkirin paxıllıq haqqında kəlamları Eynəlquzat Miyanəcinin fikirlərini xatırladır: “Paxıllıq qabiliyyətsizlik əlamətidir. Öz hünərinə inananlar başqalarından çox müvəffəqiyyət əldə edər. Hünərsiz, tərəqqiyə çatmağı bacarmadığı üçün başqalarının tənəzzülünü arzulayır ki, onunla bərabərləşsin. Paxıllıqdan daha bədtər yandırıcı od yoxdur. Paxıl adamlar heç vaxt rahat yaşaya bilməzlər. Paxılın öz dərdi və başqalarının şadlığı hər ikisi ona müsibət olar”.

Abbasqulu ağa Bakıxanov bütün davranış qaydalarına rəasionalist mövqedən yanaşır: “Hər ürəyin istəyəni eləmə, ağılın istəyəni et. Ancaq ağıl yaxşı və pisi bir-birindən ayıra bilər. Ağıldan və elmdən daha yaxşı bir dövlət yoxdur. Çünki onlar həmişə səninlə olar və heç kəs onları sənə əlindən ala bilməz”.

Uzaq keçmişdən – Dədə Qorquddan, Bəhmənyardan bu yana deyilə-deyilə gələn belə yüksək etik-əxlaqi fikirlər, həmişə olduğu kimi, XIX əsrdə də öz dəyərini, aktuallığını itirməmiş və bu gün də müdrik səslənir.

MİRZƏ FƏTƏLİ AXUNDZADƏ

Həyat və yaradıcılığı

Mirzə Fətəli Mirzə Məhəmmədağlı oğlu Axundzadə görkəmli ədib, alim və filosof kimi Azərbaycan mədəniyyəti tarixində özünəməxsus yer tutur. O, 1812-ci ildə Şəki şəhərində anadan olmuş, iki yaşında ikən ata-anası ilə Təbriz yaxınlığındakı Xəmnə qəsəbəsinə köçmüş, dörd ildən sonra atasından ayrılıb, anası ilə birlikdə Qaradağda yaşamışdır. Fətəli yeddi yaşında orada anasının əmisi Axund Hacı Ələsgərdən Quranı, habelə ərəb və fars dillərini öyrənməyə başlamışdır. O, 1825-ci ildə Şəkiyə qayıtmışdır. 1832-ci ildə Gəncəyə gələn Fətəli ruhani olmaq istədiyi halda Mirzə Şəfi Vazehin təsiri ilə niyyətini dəyişmişdir. 1883-cü ildə Şəkiddə açılan rusca məktəbdə oxumuşdur. Bir il sonra Axund Hacı Ələsgər onu Tiflisə aparıb, Qafqaz canişininin baş dəftərxanasında mülki işlər sahəsində Şərqi dilləri mütərcimi işinə düzəltdirmişdir. Mirzə Fətəli ömrünün sonunadək həmin vəzifədə çalışmışdır. O, hərbi işlə əlaqədar 1873-cü ildə polkovnik rütbəsi almışdır.

M.F.Axundzadə Tiflisdə bir sıra rus və Avropa ziyalıları, habelə Şərqi ictimai-siyasi xadimləri ilə görüşmüş, məktublaşmışdır. Mütəfəkkir 1878-ci ildə Tiflisdə vəfat etmişdir.

M.F.Axundzadə yaradıcılığa şeirlə başlayıb, Səbuhi təxəllüsü ilə yazmışdır. O, ədəbi əsərləri içərisində daha çox komediyalarına görə tanınmışdır. Həmin pyeslərdə və “Aldanmış kəvakib” hekayəsində insan və cəmiyyətlə bağlı problemlərə toxunan mütəfəkkir bir çox publisist yazılarında və məktublarında, ələlxüsus məşhur “Kəmalüddövlə məktubları” adlı əsərində ictimai-siyasi, elmi və fəlsəfi məsələləri xüsusi araşdırmışdır.

Fəlsəfi və ictimai-siyasi görüşlər

M.F.Axundzadə fəlsəfənin həm nəzəri məsələləri, həm də onun tarixi ilə maraqlanmış, ciddi araşdırmalar aparmışdır. Bəşəriyyətin elm, fəlsəfə və mədəniyyət tarixini bütöv, vəhdət halında nəzərdən keçirən mütəfəkkir Qədim Şərqi, Yunanıstan və müsəlman Şərqiə aid mərhələləri fərqləndirmiş, onlar arasındakı bağlılığı, varislik əlaqələrini görmüşdür.

M.F.Axundzadə yazırdı ki, ərəblər elmlərin rüseymləri ilə ilk dəfə Aristotel, Hippokrat, Qalen, Platon və başqalarının əsərləri vasitəsilə tanış olmuşlar. Qədim yunanlar da öz növbəsində qədim misirlilərdən,

hindlilərdən, iranlılardan və finikiyalılardan çox şey əxz etmişlər. Beləliklə, M.F.Axundzadə elmlərin inkişaf tarixini, onların keçdiyi inkişaf yolunu dürüst müəyyənləşdirmişdir. O yazırdı: “Qədim elmlər mülki tarixinin ortalarında xristianlar arasında yatmış halda idi. Nəhayət, ərəblər bu elmləri oyandırdılar”.

Ərəblərin, daha doğrusu, ərəbdilli alimlərin oyandırdıqları elmlər Qərbi və Mərkəzi Avropa ölkələrinin Renessansı üçün mühüm nəzəri mənbələrdən olmuşdur.

Mütəfəkkir bunu da qeyd edirdi ki, sonradan ərəblər özləri yenə elmlərdən məhrum qaldılar. Xristianlar isə onların rəvaclanmasına, təkmilinə səbəb oldular.

M.F.Axundzadə müsəlman Şərqi ölkələrində fəaliyyət göstərmiş bəzi cərəyanlar və təlimlər ilə əlaqədar söhbət açmış, sufilik, hülulilik, şeyxilik, babilik və onların tərəfdarları haqqında fikirlər söyləmişdir. Onun əsərlərində Firdovsi, Nizami, Sədi, Hafiz və başqa dahi sənətkarların, eləcə də Hüseyn ibn Mənsur Həllac, Şəms Təbrizi, Cəlaləddin Rumi, İbn Xəldun, Mahmud Şəbüstəri, Əbdürrəhman Cami kimi böyük mütəfəkkirlərin irsinə dərin rəğbət hissi duyulur, mütərəqqi ideyaları təbliğ olunur. Qeyd etmək lazımdır ki, M.F.Axundzadənin islam sxolastikasına mənsub Əbuhamid Qəzali, Fəxrəddin Razi kimi alimlərin əsərlərindən, tənqid məqsədi güdsə də, iqtibaslar verməsi onun həmin ideoloqların yaradıcılığına bələd olmasından irəli gəlir. Lakin mütəfəkkir əsrlər boyu sxolastika ilə üz-üzə duran, mühüm fəlsəfi məsələlərin həllində onunla ziddiyyət təşkil edən Şərq peripatetizmi cərəyanına nədənsə toxunmamışdır.

M.F.Axundzadənin əsərlərində Əbunəsr Farabi, Bəhmənyar və digər məşhur Şərq peripatetiklərinin adı belə çəkilmir. “Hikmət elmində ustad olan İbn Sina” isə ramazana “məərəzan” (“xəstəliklər”) adı qoyması ilə yad edilir.

M.F.Axundzadə elmin Şərqdə yaranmış böyük nailiyyətlərini görməmiş, qərribə sual qarşısında qalmışdı: “Biz tibb, fizika, riyaziyyat, məişət elmi və başqa bu kimi elmləri və sənətləri necə öyrənmə bilərik? Bir halda ki, belə elmlər əvvəllərdə bizim aramızda məlum olmuşdur...”

M.F.Axundzadə Şərq fəlsəfi fikrini ondakı materialist və idealist istiqamətlərə görə izləyib qiymətləndirməyə çalışmışdır. O, Kəmalüddövlə məktubları” və “İngilis filosofu Yuma cavab” əsərlərində

materialistləri naturalistlər, idealistləri isə şəriətçilər deyərək təqdim etmişdir. Bu münasibətlə dünyanın ilki, əsas barədə mühakimələr irəli sürən M.F.Axundzadə səbəbiyyət haqqında təlim üzərində müfəssəl dayanmış, “varlığın səbəbi və onun batilliyi dəlili” müzakirə etmişdir. Şəriətçilərə görə, “Hər varlığa bir səbəb lazımdır, çünki heç bir varlıq öz-özünə vücuda gələ bilməz. O halda bir varlıq olan bu kainat da var ola bilmək üçün bir səbəbə möhtacdır ki, bu səbəb onun yaradandır”.

M.F.Axundzadə materialistlərin (onun təbirincə, naturalistlərin) baxışlarını müdafiə edərək yazırdı ki, “Əşya öz mahiyyət və əslində səbəbə möhtac deyil, o, ancaq bir növdən başqa bir növə, bir haldan başqa bir hala keçməsinə səbəbə möhtacdır”.

M.F.Axundzadə antoloji baxışlarını vəhdəti-vücut təliminə münasibətdə də ifadə etmişdir. Varlığın vəhdətini təsdiq edənləri iki qrupa ayıran filosof birinci qrupa Şərqdə Budda, Mahmud Şəbüstəri, Əbdürrəhman Cami, Qərbdə Ksenefon, Petrarka, Monteskyö və Volter kimi mütəfəkkirləri mənsub bilmişdir. M.F.Axundzadə müxtəlif ölkələrdə və müxtəlif tarixi şəraitlərdə yaşamış bu şəxsiyyətlərə istinadən yazırdı ki, bütün kainat saysız-hesabsız çoxluqlarda, cürbəcür şəkillərdə və növlərdə bilaxtiyar öz qanunu, yəni şərtləri əsasında zühur edən bir vahid, kamil varlıqdır.

M.F.Axundzadə səbəbiyyətlə yaranmış varlıq silsiləsi ideyasını burda da əsassız sayır: “Əgər deyəsən ki, vücudun öz-özünə ərsəyizühura gəlməyi mühaldir, bu kainat gərək bir özgə vücudun iradəsi ilə zühur edə. Pəs haman özgə vücud da, bu dəlil mucibincə bəheysiyyəti ki, vücuddur, gərək bir başqa vücudun iradəsinə mövquf ola və haman başqa vücud da bir qeyri vücudun xahişinə möhtac ola. Habelə nəhayətsiz; bu, təsəlsülə çəker, ayağı bir yerdə bənd olmaz”.

Filosof belə bir qənaətə gəlir ki, bu vahid, kamil qüvvənin, bu vahid kamil varlığın çoxlularda zühur edən hər cüzü, istər səmavi kürələr, istər Yer kürəsi və hər qisim mövcud şey olsun, fərd bəfərd zərrədir və bütün zərrələr bir tamdır, haman tam vahid varlıqdır. Beləliklə, bu vahid varlıq, xaliq də özüdür, məxluq da özüdür.

M.F.Axundzadə du dünyagörüşünü Əbdürrəhman Caminin tovhid barədə dediyi bir rübai ilə əsaslandırılmışdır: “Bütün mövcudatda bir işıqdan savayı heç nə yoxdur. Həmin işıq cürbəcür formalarda zahir olubdur. Haqq işıqdır, onun cürbəcürlüyü və zühuru bu aləmdir. Tovhid budur, yerdə qalan vəhm və qürurdu”.

M.F.Axundzadə varlığın vəhdətini təsdiq edənlərin digər qrupuna Bəhmənyar, Şəms Təbrizi, Cəlaləddin Rumi və Spinoza kimi mütəfəkkirləri daxil etmişdir. Filosof onların konsepsiyalarının şərhində yazır ki, bu aləm mənəbə olan tam varlığın (vücudi-küllün) vasitəsilə mövcuddur və dalğanın dənizə, köpüyün suya olan nisbəti kimi bütün mövcudat tama nisbətdə hissədir (cüzv). Bütün hissələr həmin tamdan ayrılmışdır. Tamın varlığı əsildir, hissənin varlığı şaxədir. Bu şaxə yenə də əsilə qayıdacaqdır; yəni dəniz dalğalanacaq, su hərəkət edəcək, köpüklənəcək, köpüklər qabaracaq, sonra pozularaq suya qovuşacaqdır.

M.F.Axundzadə Cəlaləddin Rumiyə həsr etdiyi ayrıca məqalədə bu məsələləri daha müfəssəl araşdırmışdır. Panteist təlimin əsas müddəalarını, ümumi prinsiplərini nəzərə alan M.F.Axundzadə orta əsrlərdə yaşamış hər bir mütəfəkkirin dünyagörüşündə özünəməxsus, spesifik cəhətlərin də olmasını istisna saymamışdır. Həllacın məşhur “Ənə əl-haqq” kəlamının şərhində İnsan ilə Allah arasındakı münasibət barədə deyilir: “Mən və Tam (Allah) öz-özlüyündə qüdrət sahibi olan vahid və kamil bir qüvvə və varlıqdan ibarətdir, yəni istilik odun varlığı üçün zəruri sayılıb, ondan ayrılı bilmədiyi kimi, qüdrət də onun özündə məlum qanunlarla zəruri olmuşdur”.

Panteist təlimdə dualizm inkar edilir. M.F.Axundzadənin Mahmud Şəbüstəridən gətirdiyi iqtibas buna parlaq misaldır: “Hülul və ittihad burada qeyri-mümkündür, vəhdətdə ikilik xalis aldanmadır”.

Çoxluq şeylər aləminin ziddiyyətini, vəhdət isə onun eyniyyətini bildirir. Müxtəlifliyi, ziddiyyəti əlvanlıq, eyniyyəti rəngsizlik kimi səciyələndirən Cəlaləddin Ruminin iki beytinin şərhində M.F.Axundzadə yazır: “Yəni Musa və Firon ikisi də, Məhəmməd və Əbucəhl ikisi də bir varlıq idilər. Elə ki öz əsillərindən ayrılıb təəyyün aləminə gəldilər, bir-biri ilə vuruşdular. O zaman ki əsillərinə qayıtdılar, yenə də əvvəldə olduqları kimi vahid vücud oldular”.

M.F.Axundzadə panteist məzmun daşıyan vəhdəti-vücud təlimində razılaşmadığı bir sıra cəhətləri, müddəaları göstərmişdir: Tam varlıq guya iradə və ixtiyar sahibidir, hissələri çoxluq və görünən şeylər aləminə salıbdır. Onlar təlaş etməlidirlər ki, özlərini bir müddət seyrdən sonra yenə haman tama qovuşdursun.

M.F.Axundzadə “Kəmalüddövlə məktubları” əsərində Şeyx Əhməd Bəhreyinin yaratdığı şeyxilik təriqətinin ideologiyasında da vəhdəti-vücud məzmununu izləmiş, onu ismailizmin təzahürü kimi qiymətlən-

dirmişdir. O yazırdı: “Əgər Misirin ismailiyə məzhəb Ələvi xəlifələrinin əsrində yazılmış kitablara baxılsa, Şeyx Əhməd Bəhreyninin bütün əqidələri o kitabların içində görünər”.

M.F.Axundzadə bir filosof, ədib, ən başlıcası, həyat hadisələrini daim izləyən realist yazıçı kimi cəmiyyətdə gedən proseslər və ictimai-siyasi məsələlərlə dərinlən maraqlanmışdır. O dövrdə Şərq xalqlarının iqtisadi, elmi və mədəni sahələrdə tənəzzülü böyük mütəfəkkiri ciddi narahat edir, düşündürürdü. Bu gerilikdən xilas olmaq üçün daim yollar arayan filosof cəmiyyətin siyasi və mədəni həyatında əsaslı dəyişikliklər aparılmasını zəruri sayırdı.

1857-ci ildə qələmə aldığı “Aldanmış kəvakib” əsərində ədalətli şah ideyasını təbliğ edən M.F.Axundzadə sonralar fəal mübarizə yolunu nəsihətçilikdən üstün tutmuşdur. O yazırdı: “...Təxminən on min ilin ərzində bütün peyğəmbərlər, filosoflar və şairlər zülmün aradan qaldırılmasını istəyərək belə bir əqidədə idilər ki, onu aradan qaldırmaq üçün zalıma moizə oxuyub, nəsihət vermək lazımdır... Bəşəriyyətin ən şərəfli nümayəndələri olan bu adamların əsrlər boyu zülmü aradan qaldırmaq yolunda çəkdikləri zəhmətlər bütünlükdə nəticəsiz və faydasız qalmışdır. Zülm isə dünyada əsla aradan qaldırılmamışdır. Zülmü aradan qaldırmaq üçün moizələr və nəsihətlər zalımın təbiətinə qətiyyətlə təsir göstərməmişdir.

Nəhayət, hazırkı əsrin əvvəllərinə yaxın, Avropanın Volter, Russo, Monteskyö, Mirabo və başqa bu kimi Söhban təbiətli filosofları, bələğətli və fəsahtli şairləri, natiqləri və həkimləri anlamışlar ki, zülmü aradan qaldırmaq üçün heç də zalıma müraciət etmək lazım deyildir, bəlkə əksinə, məzluma demək lazımdır ki: “Ey nadan, sən ki qüdrət, say və bacarıq cəhətdən zalımdan qat-qat artıqsan; bəs nə üçün zülmə qatlaşırsan? Qəflət yuxusundan oyan və zalımın atasının goruna od vur!”.

M.F.Axundzadənin fikrincə, bu əqidə meydana gəldikdən sonra Avropanın filosofları öz yeni fikirlərini xalqa anladılar. Məzlumlar ağıllı adamların yeni fikirləri ilə tanış olduqdan sonra birdəfəlik himmət edərək qeyrət göstərdilər. Zülmü aradan qaldıraraq özlərinin vəziyyətini, əhvalını və əsəyişini yaxşılaşdırmaq üçün elə qanunlar yaratdılar ki, hər bir insan o qanunlara əsasən öz əli altında çalışan insanlara zülm etməyə qadir olmayacaqdır.

M.F.Axundzadə o dövrdəki Avropa ölkələrinin bir çoxunda mövcud konstitusiyalı dövlət quruluşunu həmin filosofların fikirlərinin nəticəsi kimi qiymətləndirmişdir.

ƏDƏBİYYAT

1. Авеста. Избранные гимны. Перевод с авестийского и комментарии проф. И.М.Стеблин-Каменского. Душанбе, 1990.
2. Azərbaycan tarixi üzrə qaynaqlar. Tərtibçilər S.S.Əliyarov, F.R.Mahmudov və b. Bakı, 1989.
3. Axundov M.F. Əsərləri. I-III, "Elm", 1987-1988.
4. Bakıxanov A. Tərəzinin mahiyyəti. Ərəbcədən tərcümə edən Z.C.Məmmədov. ADU-nun "Elmi əsərləri", № 4, 1971.
5. Bakıxanov A. Gülüstani-İrəm. Bakı, 1951.
6. Bakıxanov A. Təhzi-bi-əxlaq. Nəsihətlər. Farscadan tərcümə edən M.Sultanov (Bakıxanov A. Seçilmiş əsərləri. "Yazıçı", 1984).
7. Əl-Beyhəqi Zəhirəddin. Tətimmət "Sauan əl-hikmə". Lahur, 1967.
8. Bərdici Əhməd ibn Harun. Təbəqat əl-əsmə əl-müfrədə. Beyrut, 1990.
9. Bəhmənyar ibn əl-Mərzban. Maudu elm mabəd ət-təbiə. Məratib əl-maucudat. Almancaya tərcümə edən S.Popper (ərəb orijinalı ilə), Leypsiq, 1851; ərəbcə, Qahirə, 1911.
10. Bəhmənyar ibn əl-Mərzban. Ət-Təhsil. Tehran, ərəbcə, 1971; farsca, 1983; rusca (tərcümə A.V.Saqadəyevindir), Bakı, 1983-1986.
11. Bəhmənyar ibn əl-Mərzban. Təliqat İbn Sina. Qahirə, 1973.
12. Qarabaği Mühyəddin Məhəmməd. Təhafüt əl-hükəma. Ərəb dilindən tərcümə edən Əbdürrəhim Gözəl (Abdurrəhim Güzel: Karabagi ve tehafütü), Ankara, 1991.
13. Əl-Qəzali Əbuhamid. Təhafüt əl-fəlasifə. Qahirə, 1319.
14. İbn Əbi Useybiə. Üyun əl-ənba fi təbəqət əl-ətibba. I-II, Misir, 1299.
15. İbn ən-Nədim. Əl-Fihrist. Beyrut, 1964.
16. İbn Rüşd. Fəsl əl-məqal. Əlcəzair, 1982.
17. İbn Sina. Əl-Mübahəsət. Əbdürrəhman Bədəvi. Ərəstu ind əl-ərəb, Qahirə, 1947.
18. İxvan əs-səfa. Rəsail. I-IV, Beyrut, 1957.
19. Kalankatuklu Moisey. Albaniya tarixi. Müqəddimə, tərcümə, qeyd və şərhlər Z.M.Bünyadovundur, "Elm", 1993.
20. Kitabı-Dədə Qorqud. Azərənşr, 1962.
21. Miyanəci Eynəlxuzat. Zübdət əl-həqaiq, Təmhidat. Şəkva əl-ğərib. Tehran, 1962.

22. Miyanəci Eynəlqzat. Nameha. I-II, Tehran, 1962.
23. Nəsimi İmadəddin. Bakı, 1926; Seçilmiş əsərləri. Azərneşr, 1973.
24. Nizami Gəncəvi. Xəmsə. Tehran, 1313; Divan, 1318; Sirlər xəzinəsi. Yeddi gözəl (filoloji tərcümə R.Əliyevindir). Leyli və Məcnun. Lirikası (filoloji tərcümə M.Əlizadəndir). Xosrov və Şirin (filoloji tərcümə H.Məmmədzadəndir).
25. Sührəvərdi Şihabəddin Yəhya. Məcmuə min əl-müsənnəfat. I, İstanbul, 1945; II-III, Tehran, 1952; 1970.
26. Sührəvərdi Şihabəddin Yəhya. Filosofların görüşləri. Azərbaycan və rus dillərinə tərcümə edənlər Z.C.Məmmədov, T.B.Həsənov (ərəbcə mətnlə birlikdə), "Elm", 1986.
27. Sührəvərdi Şihabəddin Yəhya. İşıq heykəlləri. Ərəb dilindən tərcümə edən Z.C.Məmmədov. "Elm", 1989.
28. Sührəvərdi Əbuhəfs Ömər. Əvarif əl-məarif. Beyrut, 1986.
29. Təbrizi Rəcəbəli. Əl-Əsl əl-əsil. İsbət əl-vacib, Tehran.
30. Tusi Nəsirəddin. Əsas əl-iqtibas. Tehran, 1326.
31. Tusi Nəsirəddin. Əxlaqi-nasiri. Tərcümə edən R.Sultanov. "Elm", 1980.
32. Tusi Nəsirəddin. Şərh əl-İşarat və-t-tənbihat. I-IV, Misir, 1960.
33. Urməvi Siracəddin. Lətaif əl-hikmə. Tehran, 1972.
34. Urməvi Siracəddin. Mətali əl-ənvar. İstanbul.
35. Farabi Əbunəsr. Məcmuə min əl-müəlləfat. Qahirə, 1917.
36. Füzuli Məhəmməd. Mətlə əl-ətiqad (Baxışın mənbəyi). Ərəbcədən tərcümə edən Z.M.Bünyadov, "Yazıçı", 1987.
37. Füzuli Məhəmməd. Rind və Zahid. Səhhət və Mərez. Əsərləri V c., Bakı, 1987.
38. Xunəci Əfzələddin. Kəşf əl-əsrar ən gəvamid əl-əfkar (Qahirədə Xədiviyyə kitabxanasının əlyazması).
39. Xunəci Əfzələddin. Əl-Cüməl fi-l-məntiq. Tunis, 1976.
40. Hacı Xəlifə. Kəşf əz-zünun ən əsami əl-kütüb və-l-fünun. I-II, Dər Səadət, 1310.
41. Hikmət xəzinəsi (Qədim Azərbaycan ədəbiyyatı müntəxəbatı). Tərtibçilər Ə.Q.Səfərli, X.H.Yusifli. Maarif, 1992.
42. Şəbüstəri Mahmud. Gülşəni-raz. "Elm", farsca, 1972; rusca (tərcümə edən Ş.Y.İsmayılov), 1977.
43. Şəhrisani Məhəmməd. Əl-Miləl və-n-nihəl. I-II, Misir, 1961.
44. Şirvani Zeynəlabidin. Büstan əs-siyahə. Tehran, 1315.
45. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. I-III, Bakı, 1957, 1960.

46. Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası. I–X, Bakı, 1977–1987.
47. Azərbaycan tarixi. I–III, Bakı, 1958–1977.
48. Ахмедов Э.М. Арабо-мусульманская философия средневековья. “Маариф”, 1980.
49. Bünyadov Z.M. Azərbaycan VII–IX əsrlərdə. Azərnəşr, 1989.
50. Гусейнов Г.Н. Статьи по истории общественной и философской мысли в Азербайджане, Баку, 1948.
51. Маковелский А.О. Авеста. Баку, 1960.
52. Mahmudov M.R. Ərəbcə yazmış azərbaycanlı şair və ədiblər (VII–XII əsrlər). “Elm”, 1983.
53. Məmmədov Z.C. Azərbaycanda XI–XIII əsrlərdə fəlsəfi fikir. “Elm”, 1978.
54. Məmmədov Z.C. Bəhmənyarın fəlsəfəsi. “Elm”, 1983.
55. Məmmədov Z.C. Eynəlqizat Miyanəci. “Elm”, 1992.
56. Məmmədov Z.C. Orta əsr Azərbaycan filosofları və mütəfəkkirləri. Azərnəşr, 1986; “Elm”, 1993 (rus dilində).
57. Məmmədov Z.C. Siracəddin Urməvi. “Elm”, 1990.
58. Məmmədov Z.C. Şihabəddin Yəhya Sührəvərdi (qısa bibliografik məlumat). “Elm”, 1991.
59. Мустафаев Дж.В. Философские и этические воззрения Низами. Баку, 1962.
60. Очерки по истории Азербайджанской философии. Т. I, Баку, 1966.
61. Tərbiyə Məhəmmədəli. Daneşməndani–Azərbaycan. Tehran, 1935; fars və ərəb dillərindən tərcümə edənlər İ.Şəms, Q.Kəndli. Azərnəşr, 1987.
62. Тримингем Дж.С. Суфийские ордены в исламе. Перевод с англ. А.А.Ставской, глоссарий и указатели О.Ф.Акимушкина. Москва, 1989.
63. Уотт У.М. Влияние ислама на средневековую Европу. Перевод с англ. С.А.Шуйского. М., 1976.
64. Broskelmann Carl. Geschichte der Arabischen Litteratur. I–III, GAL SB, Leiden; 1937.
65. De Boer. The Historu of philosophic in islam. London, 1933.
66. Hammer–purgstall. Litteraturgeschichte der Araber, siebenter Vand, Vien, 1856.
67. A History of Muslim philosophy. Vol. 1–2, Visbaden, 1963.
68. Ülken Hilmi Ziya. İslam felsefesinin kaynakları ve tesirleri. Ankara, 1967.

MÜNDƏRİCAT

Giriş 5

I fəsil. QƏDİM VƏ ERKƏN ORTA ƏSRLƏRDƏ AZƏRBAYCAN FƏLSƏFİ FİKRİ

İctimai-siyasi və iqtisadi vəziyyət. Mədəniyyət və
dünyagörüşü. Atəşpərəstliklə və xristianlıqla bağlı fəlsəfi fikir 9

II fəsil. VII-X ƏSRLƏRDƏ AZƏRBAYCAN FƏLSƏFƏSİ

İctimai-siyasi və iqtisadi vəziyyət. İslam dininin yayılması.
Mədəniyyət. İdeoloji cərəyanlar və təlimlər 19
Dədə Qorqud müdrikliyi 38
“Saflıq qardaşları”nın fəlsəfəsi 44

III fəsil. XI-XII ƏSRLƏRDƏ AZƏRBAYCAN FƏLSƏFƏSİ

İctimai-siyasi və iqtisadi vəziyyət. Mədəniyyət. Filosoflar,
mütəfəkkirlər və onların təlimləri 52
Əbülhəsən Bəhmənyar 76
+ Əbuhefs Sühreवर्दी 106
Eynəlquzat Miyanəci 116
Şihabəddin Sühreवर्दी 138
+ Nizami Gəncəvi 161

IV fəsil. XIII-XIV ƏSRLƏRDƏ AZƏRBAYCAN FƏLSƏFƏSİ

İctimai-siyasi və iqtisadi vəziyyət. Mədəniyyət. Mütəkəllimlər,
filosoflar və onlar arasında münasibət 172
Əfzələddin Xunəci 192
+ Siracəddin Urməvi 200
+ Nəsirəddin Tusi 229

V fəsil. XV-XVI ƏSRLƏRDƏ AZƏRBAYCAN FƏLSƏFƏSİ

İctimai-siyasi və iqtisadi vəziyyət. Mədəniyyət.
Ədəbi-fəlsəfi təlimlər. İdeologiyada sinkretizm 239
+ İmadəddin Nəsimi 252
+ Məhəmməd Qarabaği 261
+ Məhəmməd Füzuli 270

VI fəsil. XVII-XVIII ƏSRLƏRDƏ AZƏRBAYCAN FƏLSƏFƏSİ

İctimai-siyasi və iqtisadi vəziyyət. Mədəniyyət.	
Klassik fəlsəfənin nümayəndələri	280
Rəcəbəli Təbrizi	286

VII fəsil. XIX ƏSRDƏ AZƏRBAYCAN FƏLSƏFƏSİ

İctimai-siyasi və iqtisadi vəziyyət. Mədəniyyət.	
İdeologiyada yeniləşmə	296
Abbasqulu ağa Bakıxanov	305
Mirzə Fətəli Axundzadə	314
<i>Nəticə</i>	320
<i>Ədəbiyyat</i>	323

Buraxılışa məsul: *Əziz Güləliyev*

Nəşriyyat redaktoru: *Əlişirin Şükürlü*

Tərtibatçı-rəssam: *Nərgiz Əliyeva*

Kompyuter səhifələyiciləri: *Günəl Axundova*
Rəvan Mürsəlov

Korrektorlar: *Elnaz Xəlilqızı*
Elsevər Muradov

Yığılmağa verilmişdir 21.04.2006. Çapa imzalanmışdır 23.05.2006.
Formatı 60x90 $\frac{1}{16}$. Fiziki çap vərəqi 20,5. Ofset çap üsulu.
Tirajı 10000. Sifariş 175.

DÜST 5773-90, DÜST 4.482-87



Kitab "CBS-PP" MMC mətbəəsində çap olunmuşdur.
Bakı, Şərifzadə küçəsi, 3.