

MUSTAFAYEV RADİF

**Orta əsrlər müsəlman
sivilizasiyasında bərabərlik
problemi**

Bakı – 2010

AMEA-nın Fəlsəfə, Sosiologiya və Hüquq İnstitutunun Elmi Şurasının 30 sentyabr 8 sayılı protokolu ilə çapa təqdim edilmişdir

Elmi redaktor: Sankt-Peterburq Kral İncəsənət Akademiyasının müxbir üzvi, əməkdar elm xadimi, fəlsəfə elmləri doktoru, professor Cəmil Teymur oğlu Əhmədli

Rəyçilər: fəlsəfə elmləri doktoru, dosent Aydın Arif oğlu Əli-zadə

Fəlsəfə elmləri doktoru Lalə Cəfər qızı Mövsumova

İSBN 978-9952-445-11-6

Mustafayev Radif Heybət. Orta əsrlər müsəlman sivilizasiyasında bərabərlik problemi. Bakı, "Təknur", 2010, 160 s.

Bəşər fikir tarixində həmişə aktual olan bərabərlik probleminin Orta əsrlər müsəlman sivilizasiyasında da araşdırılması müham əhəmiyyət kəsb edir. Kitabda başqa demokratik dəyərlərlə yanaşı bərabərliyin də müsəlman fikrini məşğul etdiyi aşkarlanaraq, müsəlman sivilizasiyasını meydana gətirmiş İslam dinində, Xilafət üsuli-idarəsində, dini və elmi-fəlsəfi fikirdə, o cümlədən də müsəlman mistikasında bərabərlik problemi tədqiq edilmişdir. Orta əsrlər müsəlman sivilizasiyasında cəmiyyətin inkişaf dinamikası, sosial fəlsəfi anlamı müəyyən edilmiş bu kitab tədqiqatçıların, müəllimlərin, tələbələrin, bütövlükdə müsəlman tarixi keçmişimizlə maraqlanan hər bir oxucunun maraq dairəsinə daxil ola bilər.

© R. Mustafayev

© «Təknur»

Mündərəcət

Giriş.....	4
------------	---

I Fəsil. İslamaqədərki Ərəbistan mühiti və İslam

1.1. İslamaqədərki Ərəbistan gerçəkliyinin sosial və hüquqi mühiti.....	10
1.2. İslam dininin meydana gəldiyi gerçəkliyə münasibəti.....	20

II Fəsil. Müsəlman cəmiyyəti modelinin Xilafət üsul-idarəsində reallaşdırılması özəllikləri

2.1. İslam dinində bərabərlik problemi.....	25
2.2. Xilafət üsul-idarəsində bərabərlik problemi.....	35

III Fəsil. Orta əsrlər müsəlman Şərfinin ictimai, siyasi və fəlsəfi fikrində bərabərlik problemi

3.1. Orta əsrlər İslam dini fikrində şəxsiyyət azadlığı problemi.....	49
3.2. Orta əsrlər müsəlman Şərqi filosoflarının sosial ideallarında bərabərlik problemi.....	79
3.3. “Hökmdarlara nəsihət” proqramatik rəssionalizmində insanın sosial və hüquqi vəziyyəti.....	103
3.4. İnsan və cəmiyyət problemlərinə realist rəssionalist münasibət.....	109

IV Fəsil. Orta əsrlər Azərbaycan ictimai, bədii, fəlsəfi fikrində bərabərlik və ədalət ideyaları

4.1. Erkən orta əsrlər Azərbaycanda sosial və hüquqi sistem.....	114
4.2. Ərəb xilafətinin Azərbaycanda sosial və hüquqi siyasəti.....	117
4.3. Orta əsrlər müsəlman sivilizasiyasının azərbaycanlı nümayəndələrinin ictimai, bədii, fəlsəfi fikirlərində bərabərlik və ədalət ideyaları.....	127

İstifadə edilmiş ədəbiyyat.....	143
---------------------------------	-----

Giriş

Tədqiqatçılar müsəlman sivilizasiyasının Orta əsrlər dövrünün tədqiqinə aid çoxsaylı ədəbiyyatda müxtəlif aspektləri işıqlandırmışlar. Lakin fundamental nəzəri aspektlərə münasibət bildirilməsi həmişə aktual olaraq qalmaqdadır. Belə ki, Orta əsrlər müsəlman sivilizasiyasında bərabərlik problemi də bu cür fundamental mövzulardandır. Bu mövzu özündə bir növ müsəlman cəmiyyətinin mentalitetini və burada hakim cəmiyyət modelinin mahiyyətini əks etdirir. Bunu aydınlaşdırarkən ilk növbədə İslam dinində, daha sonra isə Orta əsrlər müsəlman Şərqində cərəyan etmiş sosial-ictimai proseslərin prinsipial məqamlarını işıqlandırmaq zəruridir.

Ümumiyyətlə, bəşəriyyətin ədalətli cəmiyyət quruculuğu ilə əlaqədar irəli sürdüyü ideyalardan biri də bərabərlik ideyasıdır. Reallıqda bu ideya təkcə bir ideal olaraq qalmayıb cəmiyyətdə insanların sivil mövcudluğunun mühüm şərtlərindən biridir. Məlum olduğu kimi, bərabərlik probleminə XVIII əsrin sonlarında Amerikada və Fransada baş vermiş burjua inqilablarından başlayaraq yeni bir kontekstdə və yeni bir anlamda münasibət bildirilərək, “bərabərlik” şüarı həmin tarixi dövrdə daha şox qabardılmışdır. Lakin tarixin müxtəlif dövrlərində bərabərlik probleminə münasibət bildirilmiş çoxsaylı mövqeləri fərqləndirmək olar. Elə orta əsrlər müsəlman sivilizasiyasında da bərabərlik probleminə özünəməxsus, amma kifayət qədər işıqlandırılmamış münasibəti ilə səciyyəvidir.

Bərabərlik prinsipinin bu və ya başqa tarixi reallıqlarda hansı keyfiyyətdə əsas götürülməsi müxtəlif ideya istiqamətlərini bir–birindən fərqləndirmiş mühüm göstəricilərdəndir. Çünki cəmiyyət sistemini təşkil edən müxtəlif səviyyəli və müxtəlif xarakterli elementlər və ya alt sis

temlər bir-biri ilə həm koordinasiya (üfuqi), həm də subordinasiya (şaquli) əlaqəsində mövcud olur. Elə bu səbəbdən də ümumiyyətlə, bərabərlik problemi hər bir cəmiyyətdə həmişəyaşar, «əbədi» problem kimi aktualdır. Bütövlükdə isə bərabərlik problemi mühüm sosial, ictimai, siyasi və ideoloji əhəmiyyət kəsb etdiyindən onun tədqiqi istənilən cəmiyyətdə sistemin elmi əsaslarla mütərəqqi idarə olunmasını təmin edə biləcək, mahiyyətini açıqlamaqda zəmin rolunu oynayır.

Tədqiq etdiyimiz mövzu ilə əlaqədar Orta əsrlər müsəlman sivilizasiyasına gəldikdə isə, bu problemin ümumi şəkildə, yaxud qismən işlənməsi, bu barədə az-çox tam bir təsəvvürün olmaması, sözügedən realıqda bərabərlik probleminin araşdırılmasını aktual edir. Belə ki, demokratiyanın mühüm prinsiplərindən biri olan bərabərlik ideyaları çox vaxt yalnız Qərb fəlsəfəsi və ictimai fikir tarixinin nailiyyətləri kimi təqdim edildiyindən (avropasentrizm), Şərqi bu yöndə irəli sürdüyü fikirlərə və əldə etdiyi nailiyyətlərə üstüörtülü, ötəri münasibət bildirilir, xüsusən də müsəlman sivilizasiyasının dəyərlər sistemi açıq-aydın təhrif edilir. Əlbəttə, Qərb şərqşünaslığında dəyərli tədqiqatlar da (M.Edwards, U.M.Uot, R.Qenon, Dominik və Janin Sürdellər və b.-i) az deyildir. Amma müsəlman dünyasını cəhalət və dini fanatizmdə günahlandırmaq, bəşər fikir tarixində və mədəniyyətində Şərqi oynadığı böyük rol və xüsusən də, İslam dəyərlərini təhrif etmək bir növ dəbə çevrilmişdir. Kitabda bərabərlik probleminə dair İslam münasibətlər sistemi mümkün qədər obyektiv təhlil edilərək Orta əsrlər müsəlman sivilizasiyasında problemin inkişaf dinamikası tədqiq edilmişdir. Fikrimizcə, müsəlman sivilizasiyasında sözügedən problemin tədqiqi bir daha oxucuları məsələyə bəryanlı yanaşmanın yanlışlığına inandırır, ən

başlıcası, İslam dininin əsaslı təbliğinə ehtiyac duyulan demokratik dəyərlərlə zəngin olduğu haqqında məlumat və bilklərlə təmin edəcəkdir.

Müxtəlif dövrlərdə olduğu kimi, müəyyən siyasi məqsədlər naminə, müasir dövrdə də, bütövlükdə bəşəriyyəti hədəf seçmiş beynəlxalq terrorizmdə daha çox İslam faktorunun hallandırılması, müsəlman cəmiyyətinin bir çox aspektlərini, eləcə də burada bərabərlik probleminin obyektiv, elmi-fəlsəfi mövqedən araşdırmağı aktual edir. Müsəlman sivilizasiyası isə, sonuncu monoteist dünya dini olan İslam dini ilə əlaqədar formalaşdığından, İslam dini fikrinin təşəkkül tapdığı Orta əsrlər dövrünə müraciət etmədən, İslam aləmindəki dini-fəlsəfi, habelə elmi-fəlsəfi sistemləri tədqiq etmədən, bu sivilizasiyanın yaratdığı münasibətlər sisteminin mahiyyətini açıqlamaq qeyri-mümkündür.

Müstəqilliyini əldə edənə qədər, müsəlman Şərqinin mühüm tarixi-mədəni arealı olan Azərbaycanda İslama (ümumiyyətlə dinə) ifrat dərəcədə ideologiləşdirilmiş bir mövqeyin hakim olduğu göz önündə idi. Müstəqil Azərbaycanda xalqın öz keçmişinə marağı artdığından, öz mənlilik şüurunu formalaşdırmaq məqsədi ilə özünü dərk etmək zərurəti kəskin şəkildə ortaya çıxmışdır. Tarixən müxtəlif mədəniyyətlərin və dini baxışların yayılıb, dərin kök atdığı Azərbaycan Respublikasında dözümlülük, plyüralizm kimi demokratik dəyərlər mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Özündə dini və dünyəvi dəyərləri birləşdirmiş Azərbaycanda bütün bu məsələlər kompleksinə adekvat münasibət göstərmək üçün müsəlman Şərqindəki münasibətlər sistemini, eləcə də bərabərlik problemini dərinlən öyrənmək günümüzün aktual məsələlərindəndir. Çünki, keçmiş mədəni irsi olduğu kimi araşdırmaq, onun pozitiv nümunələrinin müdafiəsi,

cəmiyyətimizin çağdaş problemləri sistemində bu yönün təbliğ edilməsi və dirçəldilməsi, xalqın mənəvi dəyərlərinə, onun mədəni ənənələrinə, əxlaqi normalarına, idraki stereotipinə, siyasi, hüquqi, fəlsəfi, xüsusilə də, dini fikir tarixinə istinad edilməsi milli inkişafda dirçəlişə nail olmaqdan ötrü atılması vacib addımlardandır.

Əlbəttə, təəssüfdoğurucu bir hal - İslam adı altında çıxış edən ayrı-ayrı qüvvələrin öz fəaliyyətlərində İslama istinadən zorakılığa və terrorizmə yol vermələridir. Orta əsrlər müsəlman sivilizasiyasında bərabərlik probleminin tədqiqi isə bir daha ictimai şüurda yer tutmuş bir çox ifrat dini təəssübkeşlik və xürafat hallarına yol verməməklə, formalaşmaqda olan milli-mədəni, ideoloji mühitimizin sağlam qərarlaşmasında olduqca əhəmiyyətlidir. İslam dininin sosial, istimai, hüquqi anlamlarının tədqiqi, müasir dövrdə müsəlman cəmiyyətinin bir çox yanlış izahlarına aydınlıq gətirərək, müasir aktual problemlərdən, məsələn, cəmiyyətdə qadın və onun hüquqi vəziyyəti (gender problemi), sosial ədalət, dini tolerantlıq, insanlar arasındakı irqi-milli ayrışmışlıq və s. bu kimi bərabərlik problemi ilə birbaşa əlaqədar məsələlərə İslamın və bütövlükdə müsəlman sivilizasiyasının münasibətini aydınlaşdırmış olur. Bu isə terrorçu fəaliyyətlərini dini pərdə altında gerçəkləşdirənlərə və İslamı terrorçu, özünəqapalı bir ideologiya, müsəlmanları isə terroristlər kimi qələmə verənlərə obyektiv cavab verməyə imkan verir. Çünki elə terrorizmin, özünəqapalılığın əsl səbəblərini aydınlaşdırmaq üçün, müsəlman Şərqiində formalaşmış cəmiyyət modelinin tarixini, bu model çərçivəsində fəaliyyət göstərən münasibətlər sisteminə əsaslı tədqiq etmək son dərəcə aktual və zəruridir.

Mövzunun tədqiqi dairəsi yalnız Orta əsrlər müsəlman sivilizasiyasındakı dini və dini-fəlsəfi fikirlərin

araşdırılması ilə kifayətlənmir. Bu dövrdə bəşər fikir tarixinin olduqca mühüm, mütərəqqi inkişaf mərhələsi olmuş orta əsrlər müsəlman Şərqində, o cümlədən də Orta əsrlər Azərbaycanda yaşayıb-yaratmış mütəfəkkir və filosoflarının ictimai, sosial fəlsəfi baxışlarına müraciət edilir, onların Avropa fəlsəfi fikrinə və ümumiyyətlə bəşər fikrinə göstərdikləri müsbət təsirin işıqlandırılmasına cəhd göstərilmişdir. Belə ki, müsəlman Şərqi tarixində mütərəqqi rəşionalizm və azadfikirliliyin, bərabərlik prinsiplərinin tam şəkildə öyrənilməməsi nəticəsində onun humanizm, ədalət və demokratiya elementlərinin yeri və rolu düzgün müəyyənəşdirilməmişdir. Başqa bir tərəfdən isə, müsəlman xalqlarının ictimai fikrini, utopik təlimlərini və burada bizi maraqlandıran problemin mahiyyətini obyektiv, elmi-fəlsəfi tədqiq etmək, bütövlükdə bəşəriyyəti dini, milli, sosial və s. zəmində konfrantasiyalara sürükləmək təhlükəsini minimuma endirə biləcək addımlardandır.

Kitabda məqsəd Orta əsrlər müsəlman sivilizasiyasında bərabərlik problemini kompleks şəkildə tədqiq etməkdən ibarət olub, dövrün dini, dini-fəlsəfi, elmi-fəlsəfi mənbələri araşdırılmış, müvafiq ideya istiqamətlərindəki fikirlərin ümumifəlsəfi təhlili ən başlıca vəzifə kimi müəyyən edilmişdir. Kitabda biz, aşağıdakı vəzifələri həll etməyə çalışmışıq:

- 1.İslam dinində cəmiyyət modelini, cəmiyyətin quruluşunu, mühüm sosial-fəlsəfi anamları, cəmiyyətin idarə edilməsi prinsiplərini açıqlamaq;
- 2.Müsəlman cəmiyyəti modelinin (ümmət) Xilafət üsul-idarəsində reallaşma özəlliklərini, habelə bu prosesdə şəxsiyyətlərin, adi insanların və despotların rolunu müəyyən etmək;
- 3.Orta əsrlər müsəlman sivilizasiyasında meydana çıxmış bir sıra sosial-siyasi hərəkətlərin sosial-hüquqi mahiyyətini,

bərabərlik probleminə münasibətlərini müəyyən etmək;

4.Orta əsrlər müsəlman sivilizasiyasında müxtəlif ideya istiqamətlərinin mövcud ictimai-siyasi reallıqlara münasibətlərini fəlsəfi cəhətdən təhlil etmək;

5.Ərəb imperiyasının tərkib hissəsi və başlıca ideya istiqamətlərinin daşıyıcısı olmuş, müsəlman Şərqlinin ictimai-fəlsəfi fikir tarixini duyulacaq dərəcədə zənginləşdirmiş Orta əsrlər Azərbaycan ictimai, bədii və fəlsəfi fikrində insan və cəmiyyət problemini araşdırmaq.

Problem özündə Orta əsrlər müsəlman Şərqlinin fəlsəfi və ictimai fikir tarixini ehtiva etdiyindən, mövzu tədqiq edilərkən sistemli, kompleks yanaşma metodlarından, müqayisəli tarixi metoddan və analiz metodundan istifadə edilmişdir.

Monaqrafiyada Orta əsrlər müsəlman sivilizasiyasının mühüm aspektlərindən biri tədqiq edildiyindən, mövcud monoqrafiya gələcək tədqiqat işləri üçün baza, zəmin rolunu oynaya bilər. Bununla yanaşı kitab ali məktəblərdə tədris edilən fəlsəfə tarixi kurslarında, proqram tərtibində istifadə üçün də əhəmiyyətliyə. Bütövlükdə iş, müasir qloballaşma prosesində mənsub olduğumuz sivilizasiyanın mahiyyətini, milli-mədəni tariximizi, mənlilik şüurumuzu öyrənmək istəyən hər bir insan üçün olduqca maraqlı və faydalı ola bilər.

Müəllif, elmi fəaliyyətində bəhrələndiyi və əvəzsiz rolları olduğu bütün müəllimlərinə, yaxınlarına dərin təşəkkürünü bildirir.

I Fəsil. İslamaqədərki Ərəbistan mühiti və İslam

1.1. İslamaqədərki Ərəbistan gerçəkliyinin sosial və hüquqi mühiti

Müsəlman sivilizasiyasının meydana gəldiyi islamaqədərki Ərəbistan cəmiyyətinin gerçəkliyini, tarixi-mədəni zəminini nəzərə almaq zəruri olduğu kimi, «...müsəlman cəmiyyətinin inkişafının bu və ya digər mərhələsində ictimai münasibətlərin (xüsusən də bizi maraqlandıran sosial və hüquqi münasibətlərin-R.M.) hansı ab-havadan nəfəs aldığını müəyyən» etmək üçün də bu mühiti təhlil etmək labüddür (18, s.115). Belə ki, mövcud ədəbiyyatda yer almış Ərəbistan mühitinə formasialı yanaşma bir sıra elmi mübahisələr doğurduğu kimi, fikrimizcə bu yanaşmanı tamamlayacaq sivilizasiyalı təhlillə İslam dininin meydana gəldiyi gerçəkliyi işıqlandırmaq daha məqsədəuyğundur. Çünki, postsovet məkanında bir çox stereotiplərdən qurtulmayaraq, ictimai münasibətlərin formasialı izahına üstünlük verildiyi təqdirdə, bütövlükdə ictimai strukturun başa düşülməsində formasialı yanaşmadan imtina etməyib onun daha da inkişaf etdirib mütləqləşdirilməsindən imtina edib elə islamaqədərki Ərəbistan mühitinin də sivilizasiyalı təhlili daha dolğun və obyektivdir. Öz növbəsində cəmiyyətə sivilizasiyalı yanaşma formasialı strukturların ayırd edilməsi prinsipləri ilə tutuşdurulduqda meydana çıxdığından belə yanaşmada cəmiyyətin müəyyən inkişaf səviyyəsinin (vəhşilik, barbarlıq və s.) bildirilməsi, onun daha geniş ictimai struktura əsaslanması ilə seçilir. Bununla yanaşı sivilizasiyalı yanaşmada başlıca ictimai, kulturoloji faktorlar kimi cəmiyyətin mənəvi məqamlarına diqqət yetirilərək formasialı yanaşmadan

daha çox ictimai həyatın konkret empirik müstəvisinin, xüsusiyyət və qarşılıqlı əlaqələrinin qeyd edilməsi ilə səciyyəvidir. Lakin buna keçməzdən əvvəl İslam dininin meydana gəldiyi erkən Orta əsrlər Ərəbistan mühitinin formasialı izahının tənqidi zəruridir.

Bütövlükdə islamaqədərki Ərəbistan mühitinə formasialı münasibət kimi, bir ictimai-iqtisadi formasiyadan başqa birinə (daha alisinə) keçidin tələblərinə uyğun olaraq, müəyyən mənada formasialı yanaşmadan çıxış etmiş tədqiqatçıların baxışlarını sistemləşdirmiş görkəmli sovet tədqiqatçısı L.V.Neqriyanın fikrincə, Ərəbistan mühitində «V-VII əsrləri qəbilə-icma quruluşundan sinfi münasibətlərə keçid mərhələsi kimi səciyyələndirmək olar» (152, s.121). Amma L.V.Neqriya, hətta Xilafət dövründə yalnız Ərəbistanın oturaq əkinçilik və ticarətlə məşğul olmuş əhalisi arasında inkişaf etmiş sinfi münasibətlərin mövcud olduğuna baxmayaraq, maldar köçəri qəbilələrinin “ənənəvi istehsal münasibətləri formalarını və qəbilə-icma strukturunu təkrar istehsal etməyə məhkum” olduğu”nu etiraf etmişdir(152, s. 118). İslamaqədərki Ərəbistan mühitini dövrün materialları əsasında araşdırmış başqa bir sovet tədqiqatçısı L.İ. Nadiradze, L.V. Neqriyadan 21 il əvvəl eyni bir ideoloji sistemə xidmət etmələrinə baxmayaraq görkəmli sovet şərqşünası A.Y. Yaqubovskiye, M.A.Saleyə etiraz edib formasialı yanaşmadakı mütləq sxematizmə qarşı çıxaraq sübut edirdi ki, “VII əsr Şimali Ərəbistanda qul əməyinin üstünlük təşkil etdiyi və quldarlıq istehsal münasibətlərinin hakim olduğu barədə hipotezi” əsassızdır” (86, s. 156). Əslində Sovet alimlərinin cəmiyyətin bəzi ictimai-iqtisadi formasialarda yaşamayaraq daha alisinə «sıçramaq» fikrinin (məsələn, Kiyev Rusunda quldarlıq olmadan feodalizm münasibətlərinin mövcud olduğunu, feodalizm münasibətlərinin in

kişaf etməmiş Monqolustanda və sinfi düşmənçilik şüarı ilə kapital münasibətlərinin qeyri-təbii inkişaf yolunu seçmiş SSRİ-də sosializmi qurmağın mümkün olduğunu qəbul etmək kimi) tərəfdarı olmuş L.İ.Nadiradze, islamaqədərki Ərəbistan mühitinin konkret-tarixi materiallarına əsaslanaraq orada köləliyin mövcud olduğuna baxmayaraq quldarlığın hakim ictimai münasibət sistemi olmadığını aşkarlamışdır (86, s.139). Bu mənada, sovet epoxasının sonuna yaxın belə tədqiqatçılar “ərəb qəbilələrinin qəbilə-icma münasibətlərindən ərəb Şərqi inkişaf dövrünün mürəkkəb sosial-sinfi planında müsəlman aləmində hakim mövqeyə keçmiş və onun formasiyalı mahiyyətini ifadə etmiş uzun tarixi inkişaf yolunu keçdiyini” iddia etmişlər (85, s.47). Buradakı maraqlı məqam isə, “bu dövrün «sinifsiz münasibətlərdən feodal münasibətlərinə keçid» {dövrü} kimi adlandırıla bilməsi”dir (85, s.47). Deməli, keçmiş Sovet ədəbiyyatında yer almış islamaqədərki Ərəbistan mühitinin mütləq formasiyalı izahı yalnız «ideoloji sifariş»in diqtəsi olduğu bir daha aşkarlanıb bunun müasir şərqşünaslıq sahəsində əhəmiyyətini itirərək psevdoelmi nəticələrə gətirib çıxartdığının şahidi oluruq.

Məlumdur ki, Ərəbistanın şimalında yaşayan köçəriləri təqribən b.e.ə. VII əsrdən onlara qonşu olan xalqlar «ərəb» adlandırırdılar. Bu söz sami dillərində «çöl» mənasını verib, etnik mənsubiyyət bildirməyib, sadəcə olaraq «quraqlıq», «xam torpaq» və onun sakinləri mənalarını ifadə edirdi (35, s. 6-7). «Cənubi Ərəbistanın epigrafiq mənbələrində isə «ərəb» sözünə b.e.-nin II əsrində rast gəlirik. Bu söz də hər hansı bir şəxsin müəyyən qəbilə-tayfa birliyinə və ya müəyyən bir əraziyə mənsubluğunu bildirməyib, Həzrəmutda, Ərəbistanda, Suriyada yaşayan xüsusi sosial kateqoriyalı insanlara aid edilərək, onları

cənubi Ərəbistan mədəniyyətinin daşıyıcılarından fərqləndirirdi» (152, s.126). VII əsrin birinci yarısında İslam bayrağı altında vahid bir xalq kimi birləşən qohum qəbilələr şimal və cənub etnik qruplarına ayrılmışdılar. Bunlardan yarımadanın şimalında yaşayanlar öz soy köklərini Ədnana, cənubda yaşayanlar isə Qəhtana aid etmişdirlər. Bütün yəmənilər Qəhtan nəslindən olub, qəhlan və himyar qollarına ayrılırdılar (217, s.20). Öz növbəsində, Şimal qəbilələrinə daxil olan nizarilər və məadilər rəbiə və mudər adlı bir çox tayfa və qəbilə qollarına ayrılırdılar. Bütövlükdə ədnanilər isə «müstəərəb» , yəni, «ərəbləşmiş, ərəblərə qoşulmuşlar» hesab edilirdilər (217, s.20).

Hər iki etnik qrup sami-hami dilləri ailələrinə daxil olan eyni köklü dillərdə danışsalar da, bir-birlərini çətinliklə başa düşürdülər. Elə bu səbəbdən də onlar özlərini bir-birindən fərqli xalqlar sayırdılar. Bu məsələdən bəhs edərkən, ərəb tədqiqatçısı Əhməd Əmin də üç fərqləndirici amil göstərmişdir: «1) Cənubda yaşayanlar həmişə bir yerdə məskun olduqlarından mədəni (yəni, hadara, həzəri - oturaq əhali - R.M.) idilər, bundan fərqli olaraq şimal əhalisi köçəri həyat keçirən bədəvilər idilər; 2) yəmənilərin dili hicazlıların dilindən fərqlənirdi. Belə ki, yəmənilərin dili həbəş dilinə, hicazlıların dili isə ibri (qədim ivrit dili - R.M.) dilinə yaxın idi; 3) bu iki qrup əhalinin təfəkkür tərzı (dünyagörüşü) bir-birindən - bədəvi və oturaq həyat tərzlərindən irəli gələrək fərqlənirdi (217, s.18). Qeyd olunur ki, Ədnanilərlə (Hicazlılarla) Qəhtanilər (Yəmanilər) arasındakı düşmənçilik çox qədimdən mövcud idi» (217, s.19). İş o yerə çatmışdı ki, rəvayətə görə, bir-birindən fərqlənsinlər deyərək, şimallılar əmmamələrini və yəhərlərini qırmızı, cənublular (yəmanilər) isə əmmamələrini və bayraqlarını sarı boyayırdılar.

Tədqiqatçıların hesablamalarına görə, VI-VII əsrlərdə bütövlükdə Ərəbistan yarımadası əhalisinin əksəriyyəti (4 milyondan artıq bir hissəsi) oturaq əhali, yalnız 3 milyonu - köçəri əhali olmuşdur (83, s.34). İslamaqədərki Ərəbistan gerçəkliyinin daha dolğun təsvirinə çalışan O.Q.Bolşakov qeyd edirdi ki, sırf köçəri əhali – bədəvilər daha çox səhralıq rayonlarında əksəriyyət təşkil edirdilər. Bununla belə köçəri tayfalarla qohumluq əlaqələrini saxlayan elə bir qrup əhali də var idi ki, onlar su hövzələrinin ətrafındakı ərəziləri əkib – becərməklə məşğul olurdular. Elə bu cür qarışıq təsərrüfat tiplərinin mövcudluğundan oturaq əhalinin həyat tərzilə köçəri əhalinin həyat tərziləri arasında keçilməz bir sədd olmamışdır (83, s.34).

Köçəri ərəblərin oturaq ərəblərdən fərqləndirilməsi, bədəvilərin «arab» (sözün ifadəsi və yazılışı bu sözü «ərəb»-dən, yəni oturaq ərəblərdən – həzərilərdən fərqləndirir – R.M.) adlandırılması , İslam dininin müqəddəs kitabı- Quranda da öz əksini tapmışdır. Dəvə və ya keçi yunundan (keçədən) düzəldilmiş çadırlarda köçəri həyat keçirənləri «əhlül-vəbər», «əhlül-xiyam» və yaxud «səkənətül-xiyam» da adlandırmışdılar. Həyat tərzləri əsrlər boyu dəyişməz qalmış bədəvilərdən bəhs edərkən, orta əsr ərəb mütəfəkkiri İbn Xəldun (1332-1406) özünün “Ərəb əyyamının, əcəmlərin, bərbərlərin ibrətamiz nümunələri və onların möhtəşəm hakimiyyətə malik olmuş müasirləri haqqında məlumat divanı” kitabı”na yazdığı “Müqəddimə”də qeyd edirdi ki, bədəvilərdəki sosial nizam və hüquqi münasibətlər onların əcdadlarından qalmış adət və ənənələrə əsaslanmışdır. Köçəriliyi primitivliyin bir növü saymış İbn Xəldun (111, s.66), köçəriləri həddindən çox mobil, sərt iqlim şəraitinə dözümlü, mərhumiyyətlərə mətanətlə sinə gərən, daim qonşularla (hətta qohum qəbilələrlə - R.M.)

mübarizə aparan və bu səbəbdən də cəsur və qətiyyətli olan; yalnız ən zəruri olana malik olmalarından aralarında bərabərsizliyin olmadığı, monolit, homogen bir qrup kimi səciyyələndirmişdir (46, C.I, s.98). Buna bariz misal kimi, VI əsr şairi Təəbbətə Şərrənin (Sabit ibn Cabirin - R.M.) səhradakı bədəvi həyatının bədii təsvirini göstərmək olardı (185, s.69).

Su qıtlığı olmayan Yəmən və Hira kimi iqlimi mülayim, əkinçiliyə yararlı torpaqlarından fərqli olaraq, Ərəbistanın əsasən səhralıq zonalarında həyat sürən bədəvi tayfalarda, elə oturaq ərəblərdə olduğu kimi qəbilə-icma münasibətləri hökm sürürdü. Bu səbəbdən sinfi münasibətlərin təşəkkül tapmadığı, icma əxlaqının hakim kəsildiyi İslamaqədərkə ərəb qəbilələrinin sosial strukturu aşağıdakı kimi idi: «1) qəbilənin qan və nəşəblə bir-birinə bağlı olan üzvləri, 2) qonşu əcnəbi ölkələrdən, xüsusən də Həbəşistandan gətirilən qullar və kölələr və 3) başqa qəbilələrdən ayrılıb himayəyə alınan məvalilər...» (206,67).

Primitiv demokratiyanın mövcud olduğu, qəbilə üzvlərinin bərabərliyinə əsaslanan köçəri qəbilələrində «...bədəvi (onun üzərində) ağalığa, ağanın (ona) verə biləcəyi cəza anlayışına (laqeyid olduğu kimi) nifrət edirdi (50, C.5, 314). Buna baxmayaraq, ən yaşlı və hörmət qazanmış, nüfuzlu qəbilə üzvü, qəbilə toplantısında başçı seçilərək, şeyx, əmir, rəbb adlanırdı. Bədəvi başçısının vəzifəsinə qəbilə toplantılarını idarə etmək, başqa qəbilələrlə münasibətdə öz qəbiləsini təmsil etmək, qəbilə üzvləri arasındakı ixtilafları həll etmək, müharibə elan etmək və döyüşə başçılıq etmək, əldə edilən qəniməti bölüşdürmək, qəbilənin hərəkət marşrutunu müəyyənləşdirmək və bu kimi başqa işlərlə yanaşı qəbiləyə ümumi rəhbərlik funksiyasını həyata keçirmək daxil idi. Amma ən başlıcası, qəbilə başçısının qəbilə üzvlərinin azadlığını

məhdudlaşdırmayıb, onlara ağalığ etməkdən çox onların hiss və düşüncələrinə uyğun hərəkət etməsi, kimsəni vəzifəylə yükləməyib, cəza verə bilməməsi idi (50, C. 5, s. 314). Çünki köçərilərin şüurunda, başqa sözlə desək, primitiv qruplaşmada qarşılıqlı münasibətlər daha çox qardaşlar arasındakı münasibətlər kimi başa düşülürdü. Yəni, qardaşlar bərabərdirlər, lakin aralarında yaşca böyük olan, özündən kiçiklərə himayədarlıq etməlidir. Bədəvi (eləcə də oturaq ərəbin) davranışının «...əxlaqi təməlini (isə) şərəf və üstünlük meyarı olan, mürüvvət (kişilik) təşkil edirdi» (27, s. 18). Buraya məsələn, həlimlik, kəramətlilik, qonaqpərvərlik, qonşulara qarşı vəfa və himayədarlıq, qan intiqamını yerdə qoymamaq, qəbiləsinə sadıqlıq və s. daxil idi (206, s.67). Qəbilə mənsubiyyətindən irəli gələrək, hər bir bədəvi öz qəbiləsinin qeyrətçəkəni olmalı idi. Ərəb dilində qrup (isaba) və bağlılıq, əlaqəlilik (asab) mənasını verən və İbn Xəldunun qohumluq əlaqəsində olan insanların öz qohum və doğmalarının qayğısına qalması, təhlükə yarananda onların əmlak, həyat və şərəflərinin mühafizəsinə qalxmaq kimi tərif verdiyi əsəbiyyə münasibətləri hakim idi. Belə ki, «...bədəvilərdə...ictimai tənzimləmə meyarı olan əsəbiyyə ruhu – qəbilə təəssübü doğurmuşdu» (27, s.22). Beləcə «bu ruh üsbəyə – “mütəəssib”, yəni dilbir və bir-birini ehtirasla müdafiə edən camaata” bağlılıq ruhu kimi izah edilir»di (152, s.93). Bu bədəvilərin qəbilə həyatının şüura aşılacağı dar təsəvvürlərlə məhdudlaşması demək idi. Belə qapalı qəbilə dünyasının nümayəndəsi olan İslamaqədərki bədəvi şair Əntərə zamanəsinin vətənpərvəri kimi, «...döyüş zamanı doğmalarını anmasını, ...həm qəbilələrini düşmən nizələrindən qoruyub, düşmənlərin gününü dar etməsi ilə öyünürdü» (185, s.93).

Qəbilədə insanın başqa həm qəbilələri arasındakı mövqeyini (İslamaqədərki poeziyada bunu ali sima, dərəcə,

fəzilətli mənasını verən sura, dərəcə, fədl sözləriylə ifadə edirdilər – R.M.) onun şəxsi keyfiyyətləri, əsl-nəsəbi, həm qəbilələri arasındakı nüfuzu müəyyən edirdi. Çünki tam hüquqlu üzvlərin bərabərliyindən çıxış edən İslamaqədərki Ərəbistan mühitində ictimai şüurun səviyyəsini qəbilə cəmiyyətinin sosial etikasına müəyyən edirdi. Başqa sözlə desək, İslamaqədərki dövr ərəb qəbilələrində insanın yaxud qrupun sosial statusunun müəyyən edilməsinin əsasında etik-sosial yanaşma dururdu.

Hətta qan bahasının (diyə) birlikdə ödənilməsi qəbilədə bəzən qan davası düşməsin deyə, qəbilə başçısı cinayətkar qəbilə üzvünü, mərkəzi bir yerdə – toplantı, bazarda qəbilədən xaric olunmuş elan edirdi. Ayrılıqda məhvə məhkum olacaqlarını anlayan belə adamlar başqa bir qəbilənin himayəsi altına daxil olaraq, bu qəbilənin hər bir üzvünün malik olduğu bütün hüquqlara sahib olurdular (206, s.67). Belə himayədarlığa (rabitət əl-vəla) car deyilirdi.

Otlaq və su hövzələri üstündə kəskin mübarizə və qanlı rəqabətin baş alıb getdiyi bədəvilərdə, İbn Xəldunun qeyd etdiyi kimi, əsəbiyyəsi daha güclü olan qəbilə rəqibini məğlub edirdi. Zəif və kiçik qəbilələr isə onlarla ittifaq bağlamağa məcbur idilər. Beləcə, hakim, hökmdar (məxzən) və tabe olmuş, itaətdə olan (rayyə) tayfalar meydana çıxırdılar. İslamaqədərki Ərəbistanda qohumlaşmaya səbəb olan qəbilələrarası münasibətlərdə hilf (bir neçə nəslin, yaxud qəbilənin ittifaqı, blok), başqa sözlə desək, qarşılıqlı razılığı əks etdirən əqd (müqavilə, bağlaşma) olduqca mühüm idi. Bu bir qəbilənin başqası ilə birləşməsinə, birinin o birisi ilə qarışmasına (ləhiqa bi, sərə fi, dəxələ fi, indammə ilə) gətirib çıxarırdı (bax: 152, s.53-78). Qonşuluqda olub, qonşu qəbilənin himayəsində yaşamaq isə civar (qonşuluq) adlanırdı. Bununla yanaşı, İslamaqədərki Ərəbistanda, himayədarlığın başqa – istina (üzdöndərmə, yəni nəsil və ya qəbiləyə öz

qəbiləsindən üz çevirənlərin qəbulu), rıqq (qul olma, daha doğrusu, tək-tək yad olanlara şamil edilən hamiçilik), vəla (döyüş, basqın nəticəsində ələ keçən və ya satın alınan kölənin azad edilməsi) kimi formaları da mövcud idi. Amma əsas ictimai birləşmə prinsipi qan qohumluğu əlaqələri (rabitət-əd-dəm və n-nəsəb) olduğundan, «məvalilər psixoloji cəhətdən həmişə alçaldılır və təhqir edilirdilər, qəbilənin başqa üzvləri onlara daima kin-küdürrət bəsləyir, {onlara münasibətdə} təkəbbür edirdilər (özlərini daha üstün sayırdılar)» (27, s.16).

İslamaqədərki Ərəbistanda bədəvilərin mülkiyyət formalarına gəlinə, mənbələrdə burada otlaqlara kollektiv mülkiyyətin olduğu qeyd edilir. Heyvanların miqdarı isə otlaqlardan fərqli olaraq həmişə müəyyən bir sayda şəxsi mülkiyyətdə sadalanır. Amma tədricən otlaqların da ən yaxşı hissələrinin «hima» adı ilə qəbilə şeyxlərinin mənimsəməsi faktı (bax: 152, s.94), buna qədər aralarında bərabərlik və ibtidai (primitiv) demokratiya münasibətlərinin hökm sürdüyü (bax: 111, s.70) başqa qəbilə üzvlərinin torpaqdan (otlaqlardan) özgələşmələrinə, qəbilə rəhbərliyindən aşağı tutulmalarına səbəb olurdu (152, s.95-96). Bütün bunlara baxmayaraq, İslamaqədərki Ərəbistan bədəvilərində sinfi münasibətlərin yaranmasına mane olan amillərdən biri də bu həyat tərzinin xüsusiyyətindən irəli gələn əlavə işçi əməyinə ehtiyacın olmaması idi. Başqa bir amil isə bədəvi həyatının ayrılmaz hissəsi olan talançılıq, yağmalamaq olan «qəzv»lər (qazv) idi. İslamda adlandırıldığı kimi, cahiliyyət dövrü bədəviləri qarət etməkdə və yaxud qarət edənlərə qarşı vuruşda şücaət göstərənləri özlərinin qəhrəmanları hesab edirdilər. Eyni zamanda, “qəzv”lə qənimət əldə edərkən, bu qənimətin həm qəbiləli arasında bölüşdürüldüyündən, qohum kollektiv arasındakı kəskin münaqişələr yumuşaldılmış olurdu» (152, s.103). Buna

baxmayaraq, yenə də qəzvdən əldə edilmiş qənimətin böyük bir hissəsi seyyidə (ağaya – tayfa başçısına) çatırdı (217, s.24). Qənimətin dördtdə bir hissəsini almaq hüququ olan nüfuzlu seyyidlər isə, məlik (hökmdar) titulu daşıyırdılar.

Oturaq əhali şəhərlərdə palçıq evlərdə yaşadıklarından, onlara «palçıq (gil) adamları» (əhl əl-mədər) deyilirdi. Burada əl işləriylə məşğul olanların əksəriyyəti kölələr, əcəmlər və yəhudilər olub, İslamaqədərki dövrün tədqiqatçılarına istinad etmiş şərqşünas alim A.Məmmədovun qeyd etdiyi kimi, bu dövrdə ərəblərdə peşə və sənətlərə ikrah edilmişdir (18, s.117). Belə ki, oturaq ərəblər daha çox ticarətlə məşğul olurdular. «Ərəbistan yarımadasından böyük və mühüm ticarət dövrüyyəsi Şam ölkəsini Hindistanla əlaqələndirirdi. Bunlardan biri Həzrəmutdan Bəhreyn və Fars körfəzindən keçərək Suhar şəhərində başa çatırdı. Başqa birisi isə, Həzrəmutdan Qırmızı dəniz sahillərinə yaxın Nəcdin isti səhralığından uzaq, enişli-yoxuşlu sahil xətlərilə Məkkə şəhərinə yetişirdi ki, bu yolun üstündə Yəmənlə Bəsrə yerləşirdi» (217, s.28). Yeganə gəlirli peşə sayılan ticarət eyni zamanda ərəb qəbilələri arasında ən şərəfli iş hesab olunurdu. Bir çox təbii amillərin ucbatından əkinçilik böyük gəlir gətirməsə də, elə «İslamaqədərki cəmiyyətdə (Ərəbistanda – R.M.) məhsuldar qüvvələrin müəyyən bir hissəsi əkinçiliklə də məşğul idi» (152, s.107). Əkilən torpaqlar icmanın xüsusi mülkiyyətində olurdu. Bu zaman istehsal vasitələrindən məhrum olmuş başqa azad icma üzvləri isə sahibkarlarla icarədarlıq münasibətlərinə girirdilər. Məsələn, «Yəsrib (indiki Mədinə şəhəri – R.M.) vadisində torpağın icarəyə verilməsinin bir neçə növü vardı. Bunlara, əl-mühaqələ (icarə haqqının buğda ilə ödənilməsi, icarə müqaviləsinin müəyyən bir zamana uzadılması), əl-müzərəə (məhsulun üçdə, yaxud dördtdə birinə görə bağlanan müqavilə), əl-musəqat (icarədarla əraziyə su verən arasında məhsulun bir hissəsinə görə bağlanan) icarədarlıq münasibətləri daxil idi» (152, s.110). Məkkənin torpaq sahibləri də icarə yolu ilə istismar etməyi ictimai

münasibətlərində istifadə etmələrinə baxmayaraq, burada əsasən, «ticarət ən şərəfli iş sayılır, Məkkə kübarlarının çoxu ticarətlə məşğul olurdu»lar (18, s.117). Torpaqlarını icarəyə verərkən də, onlar bunu «Taifin təcrübəli üzümçülərinə icarəyə verirdilər. Bu iqtisadi mənfəət baxımından daha gəlirli bir addım idi» (152, s.112). Bunun əvəzində qullar təsərrüfatın müxtəlif sahələrində istismar edildiyindən, onlar ticarətlə, zərgərliklə, dülgərliklə, dərziçiliklə, rəngsazlıqla məşğul olurdular. İslamaqədərki Ərəbistanda qul öz azadlığını pulla da satın ala bilərdi. Belə azad olmaya əl-mükatəbə deyilirdi. Belə qullar hüquqları baxımından qul sayılsalar da, iqtisadi baxımdan onlar da başqa azad icma üzvləri kimi, icarədarlıq münasibətlərində yaşayırdılar.

1.2. İslam dininin meydana gəldiyi gerçəkliyə münasibəti

Bir çox tədqiqatçılara görə, İslam dini özünəqədərki Ərəbistanın qəbilə və tayfalarında dini şüurun təkamülünün təbii və qanunauyğun bir mərhələsində meydana gəlmişdir (132, s.7). Elə İslam dininin meydana gətirdiyi müsəlman icmasının (ümmət) bütün münasibətlər sistemi də “İslamaqədərki Mərkəzi Ərəbistanın oturaq cəmiyyətlərində mövcud olan sosial münasibətlərin elə elementlərinə istinad etmişdir ki, bunlar ictimai şüurda hələ də yenilik kimi dərk edilib, bəzi hallarda isə əsas etik-hüquqi normalarla ziddiyyət təşkil etmişdir” (171, s.72).

İslam dinində “cahiliyyə” (cəhalət, nadanlıq, qaranlıq) dövrü adlandırılmış islamaqədərki Ərəbistan gerçəkliyinin araşdırılmasında dinin ilk mənbələrini və bu ənənəyə əsaslanmış çoxlu sayda tədqiqat işlərini

fərqləndirmək olar. Belə ki, bu cür mənbələr İslamaqədərki Ərəbistan gerçəkliyini səciyyələndirmək üçün dəyərli mənbələr olduğu kimi, sözügedən reallıqda İslam dininin meydana çıxmasının daha çox teoloji izahını əks etdirməkdədirlər.

Dini rəvayətə görə ərəblər Allahın böyük elçilərindən biri olmuş İbrahim peyğəmbərin oğlu İsmailin nəslindəndirlər. Bu mənada Ş.A.Paşazadə “İslamda ümmət və şüubilik” adlı əsərində İslamaqədərki Ərəbistan mühitini tədqiq edərək yazmışdır ki, “...ərəblər İbrahim əleyhissəlamın dinindən uzaqlaşdıqca tarixi ümumərəb birliyindən də uzaqlaşır, həqiqi biliyin əsaslarını unudurdular. Bu isə onların tarixi düşüncəsini təhrif edir, onları labüd olaraq qəbilə təəssübü mənəsinə sürükləyirdi” (27, s.27). Düşmənçilik və ədavətin ara vermədiyi cahiliyyət dövrü ərəblərin “dini olan haqqında təsəvvürləri (büt-pərəstlik – R.M.) də xalqa-qəbiləyə {məxsus} aid olan təsəvvürlə əlaqədar olub, bu təsəvvürləri tamamlayırdı” (27, s.27). Tanrılar panteonu anlayışından fərqli olaraq, hər bir icmanın öz tanrısı – bütü olan İslamaqədərki büt-pərəst ərəb qəbilələri üçün elə qonşu qəbilənin tanrısı anlayışı mövcud idi (genoteizm yaxud, etnoteizm – R.M.). Ayrı-ayrı qəbilə əsəbiyyələri və onların fərqli dini əqidələri, İslamaqədərki Ərəbistanda parçalanmaya və mərkəzdənqaçmaya səbəb olan əsas amillər idi. Elə İslam dinində də bu amillər cahiliyyət dövrü əsəbiyyəsi və cahiliyyət dövrü əqidəsi kimi qiymətləndirilərək onlardan irəli gəlmiş mənəvi dəyərlər məqbul sayılmamışdır.

Dini yanaşmanı əldə rəhbər tutmuş QMİ sədri, tarix elmləri doktoru Ş.A.Paşazadə qeyd etmişdir ki, “bədəvilər öz etnik-tarixi kökləri barədə həqiqi təsəvvürləri itirmişdilər. Bu təsəvvürlərin məfkürə təməli olmaq etibarını ilə hənifilik öz ardıcılarının sayına görə büt-pərəstliklə rəqabət apara

bilməzdi” (27, s.28). İslamaqədərki Ərəbistan mühitindəki dünyagörüşləri cahiliyyət dövrünün düşüncələri (zənn əl-cahiliyyə – Ali-İmran, 154) kimi inkar etmiş İslam dinində əslində, bununla ərəb qəbilələri arasında geniş yayılmış təkcə bütperəstliyi deyil, bütün cahil, nadan, qeyri-əxlaqi sosial-ictimai münasibətlər sistemi ittiham edilmişdir. Buna görə də, Quranda “cahiliyyət” sözünün ərəblərdə “elmin” olmaması ilə deyil, “mülayimlik anlamına gələn “hilmin” antonimi olan “cəhilə” sözündən alınıb “qabalıq”, “çılğınlıq” mənasını” bildirdiyini müəyyən etmiş filologiya elmləri doktoru A.Qasımova, özünün “Cahiliyyət ərəblərinin əqli-mənəvi durumu” adlı fundamental tədqiqatında bir yaşam tərzini kimi “cahiliyyət”in hər zaman, hər yerdə ola bilməsi mövqeyindən çıxış etmişdir (12, s.20).

İslamaqədərki mühitin daha çox dini təsəvvürlərinin tənqidinə diqqət çəkmiş Ş.A.Paşazadə isə haqlı olaraq qeyd etmişdir ki, “Cahiliyyət dövründə əsəbiyyə dinlə – bədəvi ərəblərin əqidələri (bütperəstliklə – R.M.) ilə sıx bağlı olmuşdur, hətta, demək olar ki, bu əqidələrin nəticəsi kimi meydana çıxmışdır” (27, s.27). Belə ki, bütperəstliyin qəbilə əsəbiyyəsinin əqidə əsası kimi Ərəbistan mühitinin mərkəzdənqaçma amillərindən biritək “qövmiyyət yaxınlığı hissini güclənməsinə mane olması” fikri İslamda cahiliyyət təkəbbürü və təssübünə (həmiyyət əl-cahiliyyə – əl-Fəth, 26) qarşı müharibə elan edilməsi ilə ifadə edilmişdir. Həqiqətən də, ilkin müsəlmanlıq icma mədəniyyətinin əxlaqi prinsiplərinə istinad edir və burada icma təfəkkürü aparıcı mövqeyə malik idi. Lakin cahiliyyət dövrü ərəb qəbilə və tayfalarında hökm sürmüş icma münasibətlərindən fərqli olaraq, müsəlman icması qohumluq əlaqələri əsasında deyil, iman birliyi (ideoloji birlik) əsasında formalaşırdı. Artıq qəbilələrarası ittifaqların (hilfin) mahiy

yətinə vahid tanrıya (Allaha) inamı tərənnüm etməklə rədd etmiş Məhəmməd peyğəmbər “İslamda hilf (bloklaşma) yoxdur” (55, C.VI, s.343, C.VII, s.74) prinsipini elan edərək, iman birliyini önə çəkirdi. İslam dini, bir tərəfdən də əsil-nəsəbə (nəsəb) görə birlik şüurunu pisləməirdi. Məsələn, İslam tarixinin nəhəng simalarından biri olmuş Əli bin Əbi Talib, elə bu mənada, öz xütbələrindən birində söyləmişdir ki, “Ey insanlar, hər bir kəs nə qədər dövlətli olsa belə, öz nəslinə, kökünə möhtacdır. İnsan daim öz kökünü əlləri ilə, dili ilə hər cür pisləkdən qorumalıdır. Çünki nəsil, kök adamı qoruyan ən güclü qüvvədir” (7, s.82). Amma İslam “qohumluq əlaqələrinin (ərham) qoruyub-saxlamağa” (14, surə 4, ayə 1) çağırdığı kimi, “digər tərəfdən, insanın əzəli olaraq bir təməldən (özüldən) yaradıldığını nəzərdə tutan “əsl birliyi”” (vəhdət əl-əsl) fikrini bu şüura qarşı qoyur” (27, s.44). İslam təlimi “ictimai-əxlaqi baxımdan insanların imanda şəriklik şüarıyla, cahiliyyət birlik şüurunun lakonik ifadəsi olan «zalimlik etmiş olsa da, zülmə məruz qalmış qardaşına kömək et!” əxlaqını, yəni qəbilə təəssübkeşliyini inkar etmişdir. Belə ki, Əhməd Əmin İslam peyğəmbərinin hədislərinin birində: “leysə minnə mən dəa ilə əsəbiyyə au qətli əsəbiyyə...” – peyğəmbərin, islamaqədərki dövrün əsəbiyyə münasibətlərinə çağırən və buna görə öldürülən şəxsin ondan (müsəlman) olmadığını misal gətirmişdir (217, s.105).

İslam dininin əzəli olaraq varlığına şamil edilmiş fəvqəlmilli, ümumbəşəri mədəni məzmununu aşkar etməyin çətin olmadığını qeyd etmiş Ş.A.Paşazadə vurğulamışdır ki, “Adəm övladı şeylərin İlahidən müəyyən edilmiş qaydasına əsasən (əl-fitrə) yer üzündə intişar taparaq qövmiyyət birlikləri əmələ gətirmişdir və İslama görə, bu insan birliklərinin fitri xüsusiyyətləri heç kəsə bu və ya digər bir millətin və ya qövmin digəri üzərində müstəsnalığını

iqrar etməyə haqq vermir” (27, s.33). Ərəbistan qəbilə parakəndiliyinin aradan qaldırılmasında İslamın təktanrılıq prinsipi olan tövhidin böyük rol oynadığına işarə edərək Ş.A.Paşazadə yazmışdır ki, “İnsana misli görünməmiş mənəvi azadlıq gətirən tövhid onun iradəsini əsarətdən qurtarır, onun ruhunu hər cür buxovlardan azad edir, kimin və ya nəyin tərəfindən olursa-olsun dünya hökmranlığı iddiasına düşmüş zülmkarlarınmı və ya sehr və xürafatınmı, yaxud daşdan və ağacdan yonulmuş bütələrinmi tərəfindən bəndə edilmiş zəncirləri kökündən qırıb atır” (27, s.40). Bütövlükdə İslamda ifrat qəbilə təəssübkeşliyi kimi qəbilə əxlaqından irəli gəlmiş dar dünyagörüş sistemi ümumbəşəri məzmunla əvəz etdi. Üstəlik, İslam meydana gəldiyi mühitin ifrat qəbiləçilik təfəkkürünə qarşı təktanrılıq prinsipini irəli sürərək buna qədər mövcud olmuş sosial və hüquqi münasibətlər sisteminin də yeni məzmun kəsb etməsinə gətirib çıxartmışdır.

II Fəsil. Müsəlman cəmiyyətinin Xilafət üsul-idarəsində reallaşdırılması özəllikləri

2.1. İslam dinində bərabərlik problemi

Vahid tanrıya inamın zəruri tələb olduğu, həyata etik-sosial yanaşmanın hökm sürdüyü ilk müsəlman cəmiyyəti Məhəmməd peyğəmbərin Yəsrib şəhərində İslam dini əsasında təşkil etdiyi müsəlman icması (ümmət) olmuşdur. Baxmayaraq ki, Yəsribin qəbilə başçıları ilk vaxtlar Məhəmməd peyğəmbərin yalnız ali ruhani nüfuzunu qəbul edirdilər, o, özünəməxsus “siyasi və diplomatik istedadı” (83, s.94) ilə vəziyyəti dəyişdirə bildi. O, Yəsrib əhalisinin dörd əsas ünsürünü: aus, xəzrəc (ənsarların), yəhudilərin və mühacirlərin (Məkkədən hicrət, köç etmişlər, qüreyşilər) sülh içində birgəyaşamalarını təsbitləyən qarşılıqlı müqavilələr bağlaya bildi. Tədqiqatçıların “Mədinə konstitutsiyası” kimi qiymətləndirdiyi bu müqavilədə (83, s.93; 132, s.59: “Mədinə statusu”), başqa insanlardan fərqləndirilən dindarlar (100, s.136: an-nas, dunən-nas) vahid bir icmanın (ümmətin) üzvü elan edilirdilər. Burada icma üzvlərinin Allahın himayəsində olduqları vurğulanır, dindar kimsələr bir-birinə himayədarlığa, Allah yolunda birgə döyüşməyə (cihada) çağırılırdılar. Belə ki, icmanın müdafiəsi və İslamın yayılması naminə aparılan bir çox döyüşlər də, müsəlman icmasında mövcud münasibətlərin formalaşmasına təkan verirdi. Allahdan nazil edilmiş vəhylərlə Quranda, Allah qarşısında hamı bərabər elan edilərək, «Allahın yanında ən hörmətli olan (şəxsin) Allahdan ən çox qorxan, pis əməllərdən ən çox çəkinən» (14, surə 49, ayə 13) iman gətirmiş şəxs olduğu təsdiqlənirdi. Ən əsası isə, hər bir mömin icma üzvünün hüquqlarını özündə əks etdirən hal

kimi, cinayətkarın cəzasının fərdiləşdirilməsi idi. Amma «...yeni icmanın quruculuğuna olduqca həssaslıqla yanaşan Məhəmməd peyğəmbər, ayrı-ayrı qəbilələrin bunaqədərki əlaqə və münasibətlərini (məs: qanbahası, əsirlərin alınması) olduğu kimi» (83, s.107) saxlasa da, bunlardan irəli gələn nəticənin möminlər arasında bərabər bölünməsinə tələb edirdi. Yəhudilər də icmanın bərabər üzvləri elan edilərək, onların da dinləri tanınır və möminlərə qarşı olanlara yardım etməmək, cinayətə görə yalnız cinayətkarın məsuliyyət daşması yəhudilərə də aid edilirdi.

Müqavilələrdə öz əksini tapmış və müsəlman icmasını səciyyələndirən bir məqam da elə şəxsiyyətin müsəlman konsepsiyası idi. Müsəlman icmasında «Mömin kəs, bizim özgələşmə adlandırdığımız bir şey hiss etməyib, özünü bütövlükdə icmaya qarşı qoymadığı kimi, onun da (ümmətin də) özünə qarşı olduğunu hiss etmirdi. Çünki o, “mən” və “onlar” anlayışları ilə düşünməyib, başqa icma üzvləri ilə qarşılıqlı münasibətləri daha geniş məfhum olan “biz” məfkurəsi ilə gerçəkləşdirirdi» (132, s.58). Məhəmməd peyğəmbərə gələn vəhyələrə görə isə əldə edilən «...hər hansı qənimətin beşdə biri Allahın, peyğəmbərin, onun qohum-əqrəbasının, yetimlərin, yoxsulların və yolçularındır {pulu qurtarıb yolda qalan müsafirlərindir}» (14, surə 8, ayə 41). Bütövlükdə mal-dövlətin «...içərinizdəki zənginlər arasında əldən-ələ düşən bir bir sərvət olmasın» deyə, yoxsul insanların da bundan faydalanmasına səy göstərilmirdi (14, surə 59, ayə 7). Bölünməyən, bütün müsəlmanların ümumi mülkiyyətinə aid olan qənimət isə fey adlanırdı. Ümumi xəzinə isə, «bəlkə də tarixində ilk dəfə dövlət (burada icma – R.M.) xəzinəsi hökmdarın şəxsi mal-mülkündən ayrılaraq» (45, s.43) beytül-mal adlandırıldı.

İslamın nəzərdə tutduğu cəmiyyət modelində, əgər yoxsul və bununla bərabər mömin olan bir insan üstün tu

tulur və bu hal təqdir edilirsə, yoxsulluğun həqirlik və dilənmək dərəcəsinə çatması da məqbul sayılmır. Belə ki, Məhəmməd peyğəmbərdən nəql edilmiş hədislərdən birində deyilir ki, yalnız «dilənməkdən qurtulmaq və nəfsini qorumaq üçün dünyanı (var-dövlət) tələb edən kəslər qiyamət günündə Allahın huzuruna üzü bədr gecəsindəki ay kimi parıldayaraq gələcəkdirlər» (48, C.VI, s.101). İslam peyğəmbəri mömin olan hər bir şəxsi hansısa bir peşəylə məşğul olmağa və bununla da başqalarına möhtac olmamaları naminə, ən gözəl qazancın insanın öz əlinin əməyi ilə qazandığı qazanc olduğunu təkidlə bildirmişdir (18, s.134). Buna görə də, İslamda yoxsulluq təqvaya yaxın olsa da, «lakin yoxsul başqasının malına göz dikməməli, ona həsəd aparmamalı, nə yolla olursa-olsun varlanmağa həris olmamalıdır. {Çünki} İnsanın göz və könül toxluğu İslamın təqdir etdiyi ən gözəl xüsusiyyətdir» (18, s.146).

İslamda tövhid, mütləq varlığa – Allaha inam olub, «sosiallaşmanın (burada, müsəlman icmasının – R.M.) əsasında duran təməl prinsipdir» (52, s.35). İnsan isə, Allahın xəلق etdiyi canlıların ən gözəli və ən kamilidir. O, insanın surətini gözəlləşdirmişdir (14, surə 64, ayə 3: «fəəhsənə suvarakum»), onu gözəl biçimdə yaratmışdır (14, surə 95, ayə 4: «xələqnəl insanə fi əhsəni təqvim»). Elə «...əzəli olaraq İslamın varlığına şamil edilmiş fəvqəlmilli, ümumbəşəri məzmunu...»nu (27, s.29) əks etdirən cəhətlərdən biri isə, Quranda «başqa canlılardan fərqlənən insanlara dil, din, irq fərqlərinin fəvqündə duran» (52, s.35) – “nas” (insanlar) kəlməsilə müraciət edilməsidir. Çünki Allah insanlara (ya eyyuhən-nas) müraciət edərək, «Sizi tək bir şəxsdən (Adəmdən) xəلق edən, ondan zövcəsini (Həvvanı) yaradan və onlardan da bir çox kişi və qadınlar törədən...» (14, surə 4, ayə 1) Rəbb olduğunu, yalnız Ondan və Onun Qiyamət günü imansızlara verəcəyi əzabdan qorxmağa çağırmışdır. Başqa bir tərəfdən isə ilahiy

yatçılar da yekdilliklə «İslam dininə mənsub olanların birlik və bərabərlik içində olmalarını, irq, dil, bölgə və başqa amillərlə ayrılıb parçalanmamalarının səbəbini tövhidlə» əlaqələndirməkdədirlər (40, s.99).

Həqiqətən də, İslam dininin bütün bəşəriyyətə ünvanlandığını ifadə edən «nas» kəlməsi ilə yanaşı, Quranda 64 dəfə «ümmət» kəlməsi də işlədilmişdir ki, bu isə «...insanların inanc birliyini, ...din və şəriətlə bağlı olduqlarını...» ifadə edir (52, s.36-37). «Şuub» sözünü Quran təfsirində izah etmiş Ət-Təbəri isə yazmışdır ki, bununla uzaq nəsəblə bir-birinə bağlı olan insanlar nəzərdə tutulur. Ərəblər isə daha çox qəbilə əhli olduqlarından, şəb qəbilələrin cəmidir (205, C.XI, s.397-398). Ət-Təbəri, Məhəmməd peyğəmbərdən nəql etdiyi hədislərdə də Allah elçisinin «insan nəsəblərindən birinin başqasından üstün olmadığını, hamının Adəm övladları olaraq yalnız saleh əməldə və təqvada (Allahpərəstlikdə, Allahdan qorxmaqda, çəkinməkdə) fərqləndiklərini» söylədiyini bildirirdi (205, C.I, s.399). Amma İslam peyğəmbərinin mənşəcə ərəb olması, Quranın da ona «açıq-aydın ərəb dilində» nazil olunmasından, bu yeni din ilk öncə meydana gəldiyi Ərəbistan gerçəkliklərinə öz münasibətini bildirməli idi.

İslamda bərabərlik probleminə münasibətlərin daha aydın ifadə edildiyi məqamlara gəldikdə, konkret olaraq Quranın bu məsələ ilə bağlı olan ayələrini üç qrupa ayırmaq mümkündür. Bunlardan birinci qrupa daxil olan ayələr, İslamın özünəqədərki sosial və əmlak bərabərsizliyinə münasibətin ifadə olunduğu ayələrdir. Belə ki, İslam dini meydana gələnə qədər Ərəbistan mühitində hətta, qəbilədaxili sosial fərqlər və əsasən qəbilə-tayfa adət-ənənlərinə əsaslanmış hüquqi münasibətlər hökm sürmüşdür (Daha ətraflı bax: I Fəsl, I paraqraf). Belə bir mühitdə İslam dinini təbliğ etdiyi ilk zamanlarda Məhəmməd peyğəmbər kasıb

olduğuna görə tənə edilərək, varlı, şan-şöhrətli bir insanın peyğəmbərliyə layiq olduğu, deməli üstün sosial statusa sahib insanın belə bir hüquqa malik olduğu iddia edilmişdi (bax: 14, surə 43, ayə 31).

Amma cəmiyyətdəki sosial fərqlərin mövcudluğunu inkar etməmiş İslamın müqəddəs kitabı Quranda, cəmiyyətdə insanlardan birinin başqasından {dərəcə etibarıyla} üstün olmasının səbəbi, «Birinin o birinə iş gördürməsi» ilə izah edilmişdir (14, surə 43, ayə 32). Bununla da İslam mücərrədlikdən çəkinərək, gerçək həyatdakı sosial və hüquqi bərabərsizliklərə biganə olmadığını nümayiş etdirmişdir.

Cəmiyyətdə bu qəbil münasibətlərin daha qabarıq hiss olunduğu sahələrdən biri elə kişi və qadının qarşılıqlı sosial və hüquqi vəziyyətləridir. Belə ki, cahiliyyə dövründə ərəblərin qız uşaqlarına qarşı vəhşi münasibət bəslədikləri Quranda öz əksini tapmışdır (məs., bax: 14, surə 16, ayə 57-58; surə 81, ayə 8). Başqa bir tərəfdən isə, L.V.Neqriyanın da vurğuladığı kimi, qıza verilən əmlak (mehr) başqa qəbiləyə keçməsin deyə, xüsusən də oturaq ərəb qəbilələrində endoqam nikahlara üstünlük verilirdi. Əri öldükdə isə dul qalan qadın ya heç bir şeysiz ata evinə qayıtmalı, ya da ki, ərinin qohumlarının biriylə mehr ödənilmədən nikaha girməyə məcbur idi (əlbəttə, varlı dul qadınlar belə hallarda istisna təşkil edirdilər). Cahiliyyət dövründə müstəsna hallarda qız uşaqları da varis sayılırdılarsa da, əksər hallarda qadınlar bundan məhrum idilər. Bu dövrdə əxlaqi çirkinliyin açıq təcəssümü kimi, eybəcər nikahlar (məs., ögey anayla nikah və s.) adət halını almışdı. Belə hallara aydınlıq gətirən ayələr isə, artıq ikinci qrupa aid olan ayələrdir. Belə ki, Quranın bu qrup ayələrində müsəlman icmasındakı sosial və hüquqi münasibətlər sistemi müəyyən edilərək, İslamın cəmiyyət ideali və ya özünəməxsus şəxsiyyət azadlığına baxışı, bərabərlik ideali işıqlandırılmışdır.

Quranla yanaşı İslam əsaslarına aydınlıq gətirən peyğəmbər Sünnəsindən olan hədislərin birində deyilir ki, Qeys bin Səd adlı bir şəxs İslam peyğəmbərinə Hirədə camaatın öz başçılarına səcdə etdiklərindən şikayət etmişdir. Cavabında Məhəmməd peyğəmbər buyurmuşdur ki: «Əsla belə davranmayın! Əgər mən {insanlardan} birinin {başqa} birinə (fərzi-muhal, yəni təsəvvür edilməsi qeyri-mümkün olan) səcdə etməsini əmr etmiş olsaydım, qadınların öz ərlərinə səcdə etmələrini əmr edərdim. Çünki Allah qadınların üzərinə ərləri üçün bir haqq qoymuşdur» (59, s.65). Amma Quranda kişilərin qadınlardan dərəcə etibarilə üstün olmaları açıqcasına bildirildiyi kimi, qadınların da kişilər üzərində haqları olduğu təsdiqlənmişdir (bax: 14, surə 2, ayə 228; 205, C.I, s. 464, 468-469). Qadın və kişinin bir-birindən olduğu (bəədukum min bəədin) təsbitlənmiş Quranda, mömin qadınla mömin kişi arasında fərq qoyulmadan hər biri cənnətlə müjdələnmişdir (14, surə 4, ayə 124). İslamda «onlar (qadınlar – R.M.) məhkəmədə şahidlik hüququna, xüsusi mülkiyyətə sahib olmağa, vəfat etmiş valideynlərinə, qohumlarına və ərinə varis olmaq hüququna malikdirlər» (74, s.24). Halbuki, cahiliyyət dövründə miras yalnız (qadın və uşaqlardan başqa) döyüşə qadir olan kimsələrə aid edilirdi. Bu səbəbdən, «qadına {mirasın} səkkizdə birinin, qıza isə yarısının...» verilməsi haqqında Quranda ayə nazil olanda çoxları bununla barışa bilmirdilər (217, s.275-276; 152, s.89).

Qadınlara əziyyət və zərər vermək məqsədilə haqlarına təcavüz etməyi məqbul saymayan İslam dini yalnız qadının «...qəlbən, öz razılıqları ilə...bağışladıqlarını...» kişilərə halal edir (14, surə 4, ayə 4). Quran nikahla əlaqədar, «Əgər yetim qızlarla {evlənəcəyiniz təqdirdə} ədalətlə rəftar edə bilməyəcəyinizdən qorxarsınızsa, o zaman sizə

halal olan başqa qadınlardan iki, üç və dörd nəfərlə nikah bağlayın» (14, surə 4, ayə 3) söyləyib, buna qədər mövcud olan poliqamliğin çərçivələrini müəyyən edirdi. Bunu deyəndə «Əgər {onunla} ədalətlə dolanacağınıza əmin deyilsinizsə, o halda təkcə bir nəfər {azad} qadın və ya sahib olduğunuz kənizlə evlənin» buyuruğu nəzərdən qaçırılmamalıdır. Bir sözlə, İslama görə, «...bər-bəzək içində böyüdüüb, mübahisə zamanı bir dəlil gətirə bilməyən {xilqətcə zəif} qızlar...»-dan (14, surə 43, ayə 18) fərqli olaraq, «Kişinin {ailədəki} durumu primus inter pares (bərabərlər arasında birinci – R.M.) olmaqdan artıq bir şey deyildi»r (44, s.133).

Möminləri qardaş elan etmiş İslam (bax: 14, surə 49, ayə 10) müsəlmanları bir-birinə qarşı dost və mərhəmətli olmağa (məs., borcu bağışlamağa (14, surə 2, ayə 280), möminin mömini öldürməməsinə (14, surə 4, ayə 92), ədalətlə davranmağa çağırır. İslam peyğəmbərindən söylənilən hədislərin birində deyilir ki, «Həqiqətən də Allah mömin üçün möminin qanını, malını, namusunu və onun (mömin kimsə – R.M.) haqqında pis fikirdə olmağı haram bilmişdir» (48, C.IV, s.49). İslam peyğəmbəri «müsəlmanın başqa müsəlman qardaşını həqir vəziyyətdə görməsi»ni şəh adlandırmışdır (48, C.IV, s.79). Başqa bir hədisdə isə peyğəmbər, qonşuluğu gözəl yerinə yetirən bir şəxsi müsəlman hesab etmişdir (48, C.IV, s.123)...

İslamda «iman qardaşlığı qan qardaşlığından artıq» olduğundan (27, s.47), peyğəmbər müsəlmanın müsəlman qardaşının eybini örtməsinə, sanki cahiliyyət dövründə ərəblərin diri-diri topağa basdırdıqları bir qız uşağının diriltməsinə bənzətmişdir (48, C.IV, s.51). İman isə, «...mütləq olaraq “yaxşı iş”lə» (əməli-saleh) əlaqələndirilir, daha doğrusu, «yaxşı iş» imanın meyarı kimi göstərilir»di

(18, s.123). Bu qəbil əməllər zümərəsinə daxil olan, müsəlman cəmiyyətində insanın yerini müəyyənləşdirən amillərdən biri isə, mömin kimsənin Allah, din, iman yolunda cihad etməsidir. Belə ki, Quranda heç bir üzürlü səbəb olmadan evlərində əyləşən müsəlmanlar (qaidunə), Allah yolunda öz malları və canları ilə cihad edənlərlə (mucahidunə) bərabər sayılırlar. «Allah malları və canları ilə vuruşanları evlərində əyləşənlərdən dərəcə etibarilə üstün tutmuşdur...Allah mücahidləri evlərində oturanlardan daha böyük mükafatla, Öz tərəfindən yüksək dərəcələrlə, bağışlama və rəhm göstərməklə üstün tutmuşdur» (14, surə 4, ayə 95-96). Quranın başqa bir ayəsində isə, iman etməmiş, amma Kəbə zəvvarlarına su verib Məscidül-həramı təmir edən kimsənin belə Allaha, axirət gününə iman gətirib, Allah yolunda cihad edənlərlə bərabər olmadığı da öz əksini tapmışdır (14, surə 9, ayə 19). Quranda rastlanan “əcəm” anlayışı da heç bir müəyyən xalq mənasında işlədilməyərək, «yalnız anlaşılmaz bir dildə danışan adam»ı nəzərdə tuturdu (27, s.32).

İnsanlararası münasibətləri daha da humanistləşdirməyə yönəlmiş başqa bir addım isə Quranda ərəblərin cahiliyyət dövründə hökm sürən insan qətlinə görə sərt qanbahasının (diyət) yumuşaldılaraq, «qisasda həyat vardır»(14, surə 2, ayə 179), başqa sözlə, mümkün qədər bağışlamaq, mərhəmətli olmağın tövsiyyə edilməsi idi. Bununla İslam öldürülmüş insanın hüququnu müdafiə etdiyi kimi, hər bir kəsin yaşamaq hüququnu da təsbitləyirdi. Dini rituallar, eləcə də «İslamın bərabərlik və qardaşlıq şüarına uyğun olaraq {müsəlmanların} bir sırada durub namaz qılmaları...» (52, s.120-121) dinin sosial gücünü nümayiş etdirməklə cahiliyyət dövrünə məxsus olan fərdiyyətçiliyin aradan qalxmasında ciddi amil rolunu oynayır.

Müsəlman ümmətinin başçısı «Məhəmməd peyğəmbər isə, ...şəxsi və ya hər hansı bir klanın (qəbilə “əsəbiyyəsi”, təəssübkeşliyi – R.M.) iradəsini deyil, İlahi iradə və buyruqların həyata keçirilməsini təmin edirdi» (122, s.193). Beləliklə də, «...hamının (bütün icma üzvlərinin – R.M.) itaət etdikləri ali məqsədlə müqayisədə, şəxsi istək və xeyir-şər haqqında mövcud olmuş təsəvvürlər olduqca cılız görünürdü» (83, s.135). Müsəlman icmasında yaranmağa başlayan, hakim təbəqəyə məxsus olan, «Allahın və Peyğəmbərinin öz nemətləri ilə varlandırıdığı...» (14, surə 9, ayə 74) şəxslərə isə, hamının hörmətlə yanaşması tövsiyyə edilirdi (14, surə 58, ayə 11). Bu şəxslərin idarəetmə üsuluna gəldikdə isə, İslamda «Başçıların (ulul-əmr) sadəcə {istənilən məsələyə} veto {hüququ} və sürgün {etmək} haqqı var»dır (56, C.II, s.11). Bununla yanaşı, Quranda «hər bir tayfanın {öz} rəhbəri» olduğu da təsbitlənir (bax: 14, surə 13, ayə 7).

Əbu Hamid əl-Qəzali (1059-1111) Əbu Davud, Muslim və Buxariyə istinadən yazırdı ki, İslam peyğəmbəri son vəsiyyətində kölələr haqqında Allahdan qorxmağı buyurub demişdir: «Yediyinizdən onlara (kölələrə – R.M.) yedirin. Geydiyinizdən {onları} geydirin. Gücləri çatmayan işlərdə onları çalışdırmayın. Sevdiniz (razı olduğunuz – R.M.) kölə və cariyələri yanınızdan buraxın (azad edin – R.M.). Xoşlamadığınız {kölə və cariyələri} satın. Allahın xəlq etdiklərinə əzab verməyin. Çünki onları sizə mülk edən Allahdır. Əgər Allah istəsəydi sizi onlara mülk edərdi» (48, C.IV, s.136). Cənnətə girməyəcək şəxslərə gəldikdə isə, peyğəmbər belələrinə: hiyləgər, təkəbbürlü, xain və köləsi ilə pis davranan insanları aid edirdi. Belə ki, Məhəmməd peyğəmbər həmişə kölələrin səhvlərini bağışlamağı təqdir etmişdir.

Hələ cahiliyyət dövründə bir qəbilə birliyinin ondan güclü olan başqa qəbilələrdən asılılığını göstərən icbari

ödəmələrdən fərqli olaraq, müsəlman icmasında yeni bir element – vergi meydana çıxmışdı. Amma Quranda zəruri vergilərin dəqiq müəyyənliyi verilməmişdir. Bununla belə yoxsullardan, icma, qohum və başqa insanların himayəsində yaşayan müsəlmanlardan başqa hər bir müsəlman illik gəlirinin 2,5 – 5 %-ni mütləq şəkildə icmanın xeyrinə zəkat verməliydi. Zəkatın ödənilməsi ilə əlaqədar bu mütləqlilik sonralar yarandığından, İslamın ilk vaxtlarında zəkatın elə sədəqə (kөнüllü ödəmə – R.M.) adlandığı da unudulmamalıdır. Elə İbn Xəldun da, hədislərinin birində otuz ildən sonra hökmdarlığın bərqərar olacağını söyləmiş Məhəmməd peyğəmbərin dilindən: «Zəkatlar vergi şəklini almadan öncə qiyamət qopmayacaqdır» ifadəsini misal gətirməsinə səbəb, sonralar xəlifəliyin hökmdarlığa çevrilərək, vergilərdən istismar vasitəsi kimi istifadə edilməsinə diqqət çəkməsidir (46, C.II, s.353).

Həqiqətən də, «Məhəmməd heç də yeni bir dövlət və ya yeni dövlət institutları yaratmaq fikrində olmasa da, icma (millə) haqqında olan təsəvvürlərin gerçəkləşməsi dövlət qurumu olmadan mümkün deyildi» (83, s.135). Bütövlükdə isə «nəzərə alınmalıdır ki, ümmət öz başlıca əlamətlərinə görə müsəlman cəmiyyəti idi və dövlətlə eyniyyət təşkil etmirdi» (27, s.55). Quranın Ali-İmran surəsinin 110-cu ayəsində isə müsəlman icması bəşəriyyət üçün meydana çıxarılan ən xeyirli bir ümmət adlandırılır. Çünki elə İslamın təqdir etdiyi belə bir cəmiyyət modelində insanlar «yaxşılıq edib pisləkdən uzaq dururlar».

İslam peyğəmbəri dini-mənəvi başçı olmaqla yanaşı, müsəlman icmasının dünyəvi işlərini də tənzimləyirdi. Elə bu səbəbdən də «Qərbi Ərəbistanda qəbilə-tayfaların 630-631-ci illər ərzində dini-siyasi bilikləri, hər şeydən əvvəl, Məhəmmədin şəxsiyyəti ilə bağlı olub, yalnız onunla

qarşılıqlı andlaşmalarla təsbitlən»mişdi (83, s.188). Dövlət isə əsasən ümmətin siyasi təşkilinin başlıca təsisatı kimi onun idarə edilməsini, onun ictimai və siyasi mənafeyinin qorunmasını həyata keçirməli idi.

İnsanların müxtəlif dillərdə danışan və müxtəlif irqlərə mənsub olmalarını Allahın varlığına dəlil olduğu göstərilən Quranda (14, surə 30, ayə 22), ən-Nisa surəsinin 59-cu ayəsində deyilir ki, «Ey iman gətirənlər! Allaha, Peyğəmbərə və özünüzdən olan ixtiyar sahiblərinə itaət edin!». Bu ayəni təfsir edərkən ət-Təbəri, İslam peyğəmbərindən: «Kim ki, mənə itaət edir, bilin ki, o Allaha itaət etmiş olur. Kim ki, əmr sahiblərinə (qanuni hakimiyyətə – R.M.) itaət edirsə, o kəs mənə itaət etmiş olur. Kim ki, mənə qarşı asilik edir, o şəxs Allaha asilik etmiş olur. Kimlər ki, əmr sahiblərinə asilik edirsə, o şəxs mənə qarşı asilik etmiş olur.» - hədisini misal gətirmişdir (205, C.IV, s.149-150).

2.2. Xilafət üsul-idarəsində bərabərlik problemi

Elə peyğəmbərin vəfatından sonra, müsəlman icmasının qarşısında «dini şövq, siyasi səriştə ilə qurulan bu birliyin qorunub saxlanılması» (83, s.188) problemi bütün ciddiliyi ilə ortaya çıxdı. Belə ki, cəmiyyətin teoloji mahiyyətindən irəli gələrək, müsəlmanların bərabərliyi təqvada üstünlük prinsipi ilə sosial bərabərsizliyi ikinci dərəcəli edirdi. Nəticədə müsəlman icmasına peyğəmbərdən sonra kimin başçı olması məsələsində qruplara ayrılan müsəlmanlar arasında iki məqam xüsusilə seçilməyə başladı. «Əvvəla, hamı belə bir insanın icma tərəfindən seçilməsinə razı idi; ikincisi, seçiləcək şəxs icmaya layiqli və əxlaqi saflığa malik olmalıydı» (122, s.197).

İlk seçimin tarixini əks etdirən mənbələrdən məlum olur ki, ənsarlar növbənin onlarda olduğunu əsas gətirərək

Səd bin Ubeydi rəhbər seçmək istəsələr də, hadisə yerinə özlərini yetirmiş, mühacirlərdən olmuş Əbu Bəkr və Ömər vəziyyəti dəyişməyə nail oldular. «Elə həmin gün, ümumi andıçmaddən (Əbu Bəkrə – R.M.) sonra, ...Əbu Bəkrin göstərişilə Məhəmməd peyğəmbər sonuncu dəfə rahatlandığı yerdə dəfn edildi» (83, s.191). Beləliklə də Əbu Bəkr, «icmanın başçısı kimi, buradakı hərbi və mülki başçılığı həyata keçirməli, möminlərin işlərinə əncam verməli (məhkəmə), hələ peyğəmbər öz sağlığında ona icazə verdiyi kimi, ibadətlərdə imam (başçı) olmalıydı» (122, s.197). Öz növbəsində, Əbu Bəkr də özünü Allahın xəlifəsi adlanmasına razılıq verməyib, peyğəmbərin xəlifəsi olduğunu elan etdi. Amma peyğəmbərdən fərqli olaraq, Əbu Bəkr «seyidliyin (tayfa başçıların – R.M.) bəzi əlamətlərini özündə birləşdirərək, icma cəmiyyətindən sinfi cəmiyyətə qətiyyətlə addımlayıb, dövlət aparatını yaratmağa başladı» (122, s.197). İkinci xəlifə Ömər xəlifəliyi zamanı isə, «əmirəl-möminin» (möminlərin başçısı) titulu dövryyəyə girdi. Onun, xəlifəliyi zamanı hərbi reestrin (siyahının) tərtibi üçün divanəl-mükətilənin (yaxud divanəl-cund) yaradılması, xilafətin rəsmi olaraq qəbilə-tayfa institutundan istifadə edib, dövlət quruculuğunda bundan bəhrələnmək demək idi. Artıq müsəlman ordusu döyüşdüyü zaman da tayfalara görə təşkil edilib, ələ keçirilən ərazilərdə də tayfa mənsubiyyətinə görə (əmsarlar): məhəllələrdə-tayfa; küçədə-(bu tayfadan olan) qəbilə, həyətyanı sahədə isə (yenə bu tayfadan olan) ailə məskunlaşdırılırdı. Xilafət idarəçiliyində, insanlar arasındakı qövmiyyət münasibətlərindən faydalanmaq (məsələn, müsəlmanlara əmək haqlarının və təqaüdlərin ödənilməsində) əgər bir tərəfdən effektiv idisə, başqa bir tərəfdən isə, bu ərəblərin öz keçmişləri haqqında olan təsəvvürlərin, ən başlıcası isə qəbilə təəssübkeşliyinin yenidən dirçəldilməsinə vəsilənin yaradıcıdır. Çox çəkmir ki, üçüncü xəlifənin hakimiyyəti zamanı cəmiyyətdəki sosial təbəqələşməyə etiraz simptomları görünməyə başlanır. Cəmiyyətdəki varlılara qarşı mübarizəyə çağıran nüfuzlu səhabələrdən olan Əbu Zərr əl-Qiffarinin çıxışları buna ən bariz misal idi (bax: 27, s.66). Beləliklə də cəmiyyətdə

müxtəlif sosial və siyasi maraqları olan qruplar seçilməyə başlayır (151, s.17). Belə qruplardan biri, müsəlman icması yarananda hakim mövqeyini əldən vermiş, keçmişdəki nüfuz və rollarını qaytarmaqda maraqlı olan mühafizəkarlar, əsasən də keçmiş ərəb aristokratiyası, qəbilə-tayfa zədaganları idilər. Belələri İslamı qəbul etsələr də, İslam cəmiyyətində keçmiş hakimiyyət ənənələrini yenidən bərpa etmək niyyətində idilər. Amma «İslam risaləsinin (xüsusilə də buradakı sosial və hüquqi baxışların – R.M.) dar qəbilə-qövmlər çərçivəsində qala bilməyəcəyini, hökmən öz cəhanşümlü təbiətini gerçəkləşdirməyə çalışacağını dərk edən bu başçılar fəth edilmiş ölkələrin əhalisi ilə ədalətli münasibətlər yaratmağa rəğbət göstərirdilər» (27, s.65). Başqa bir qrup isə İslam qarşısında xidmətləriylə seçilmiş, peyğəmbərə ən yaxın insan qrupu idi. Bunlardan da bir çoxları hakimiyyətə yiyələnmək üçün əsl fürsət yarandığını düşünürdülər. Amma müsəlman icmasında möminlikləri ilə ad çıxartmış başqa şəxsiyyətlər də var idi. Belələrindən olan Əli bin Əbi Talib, bir nəfərin müsəlmanlar arasındakı ixtilafın niyə məhz onun xəlifəliyi dövründə baş verməsi sualına verdiyi cavabında bu cür insanların mövqeyini açıqlayırdı. Belə ki, müsəlman icmasındakı ixtilaflara görə onu təqsirləndirmək qəsdində olan bu şəxsə xəlifə Əli söyləmişdir ki, «{Adlarını çəkdiyiniz (Əbu Bəkr və Ömər)} şəxslər mənim kimi, yəni mənim tək haqq və ədalətə razı, məkr və nəfsani istəklərdən uzaq olan insanların zamanında hakimiyyətdə idilər. Mənim xəlifəliyim isə, sən kimilərin, yəni dünya və nəfsani istəklər arxasınca qaçan qərəzkar insanların zamanına düşmüşdür» (46, C.I, s.535-536).

Əlbəttə ki, müsəlman icmasının formalaşmasında əsasən oturaq əhali iştirak etsə də, hərbi zəfərlər daha çox bədəvilərin adıyla bağlı idi. Qeyd etdiyimiz kimi, qonşu tayfaları talan etməklə dolanan bu bədəvilərin qarşısında, müsəlmanların tərəfinə keçdikdən sonra, İslamın düşmənlərinə qarşı ekspedisiyalarda iştirak etmək kimi

geniş imkanlar açılmışdı (83, s.116). Xüsusən də rəşidi xəlifələrin teokratik hakimiyyətlərinin İbn Xəldunun qeyd etdiyi kimi, «haqq və ədalət üzərində qurulan xəlifəlik olub, hökmdarlıq olmaması...» (46, C. I, s.526), «onların (rəşidi xəlifələrin – R.M.) müsəlmanların işlərini idarə edib, monarxiyadan (tiranlıqdan – R.M.) çəkinmələri» (188, s.261) ilə müşayət edilirdi. Belə bir hal isə ilkin İslama uyğun gəlməklə ərəblərin ibtidai həyat tərzilə də səsleşirdi. Nəticədə bədəvilərin qəbilə əsəbiyyəsində İslam dini tez bir zamanda hakim dünyagörüşə çevrildi. Amma hələ Quranda da bədəvilər haqqında söz düşəndə, onların imanı şübhə altına alınmışdı (bax: 14, surə 49, ayə 14). Bədəvilərin əsəbiyyəsi isə İslam formasını almaqla, onların «{təkallahlılıq} dini məfkurə{si} ətrafında toplanmaları, özlərinin haqq yolunda olmalarına inanmaları və bu yolda ölümdən belə çəkinməmələri...» (46, C.I, s.404), bədəvilərdə əsəbiyyə qüvvələrini qat-qat artırırdı. Sonralar yenidən dirçəldilmiş və getdikcə «cəmiyyətin bütün qüvvələrinin məcmu tərbiyyələndiricisi və kifayət qədər mürəkkəb bir hadisə» (76, s.83) olan bu əsəbiyyə qüvvəsinə arxalanan Üməyyə qəbiləsinin başçısı və əməvilər sülaləsinin banisi olan Müaviyyə bin Əbu Sufyan (661-680) isə, III xəlifə Osman bin Əffanın qətlində IV rəşidi xəlifə Əli bin Əbi Talibi günahlandırmaqla, xəlifəliyə iddia etməyə başladı. Beləliklə də keçmişin bir çox qeyri-islami dəyərləri müsəlman cəmiyyətində yenidən dirçəldən, güc və zora əsaslanan, nəticədə isə ümmət daxilində sosial və hüquqi bərabərsizliyi dərinleşdirən amillərə vüsət vermiş “fətnə dövrü” yeni bir mərhələyə addımladı. Buna qədər isə, xəlifə Əli xəlifəyə qarşı çıxmış və hakimiyyətə iddia edənlərdən Təlhə və Zubeyrə, eləcə də onları dəstəkləmiş Aişə ilə mübarizədən qalib çıxmışdı. Amma Suriya valisi Müaviyyə ilə Siffin döyüşündə xəlifə ordusunda baş vermiş nifaq nəticəsində

12 minlik bir dəstə Əli düşərgəsini tərk edir (bu səbəbdən də onlar xaric olmuşlar – xəvaric adlanırlar). Bu zaman «əmirəlmömin əleyhəssəlamın (Əlinin – R.M.) ümmətin vəhdətini qoruyub saxlamaq əzmi...» -nə baxmayaraq (27, s.67), «islami öz təfəkkür tərzləri çərçivəsində anlayan» (50, C.V, s.316) bədəvilərin əksəriyyət təşkil etdikləri xaricilər, hökm çıxarmağın yalnız Allaha məxsus olması şüarı ilə, istər Əli, istərsə də Müaviyyə hakimiyyətinə düşmən mövqedən çıxış etməyə başladılar. Siyasi vəziyyət isə, artıq məğlubiyyətinin astanasında olan Müaviyyənin xeyrinə dəyişmiş oldu. Çünki, xəlifə Əli süi-qəsd nəticəsində 661-ci ildə Kufədə Əbdür-Rəhman ibn Mülcəm adlı bir xarici tərəfindən qətlə yetirildikdən sonra Müaviyyə özünün ən başlıca rəqibindən qurtulub, az sonra isə Həsən bin Əlidən xəlifəliyi ona təslim etməsinə nail oldu. Bu hadisələri siyasi hakimiyyət uğrunda əsəbiyyə münasibətlərinin təbii nəticəsi ilə izah edən İbn Xəlduna görə, baxmayaraq ki, xəlifə Əli haqlı idi, Müaviyyənin ittiham edilməsi də məqbul deyildir (188, s.262). Bununla belə, İbn Xəldun Həsənlə müqaviləsinin şərtlərini pozmuş Müaviyyənin xəlifəliyə təyin etdiyi oğlu haqqında yazırdı ki, «Yezid ədalətli bir imam (başçı – R.M.) olmadığı üçün Yezidin əmriylə Hüseyn və tərəfdarları ilə döyüşmək caiz (doğru) deyildi». Bu döyüşdə öldürülən Hüseyn bin Əlinin şəhid, günahsız olduğunu yazan mütəfəkkir, Hüseyni dövrünün ən ədalətli şəxsi, imamı adlandırmışdır (46, C.I, s.552).

Artıq hakimiyyətdə sülalə monarxiyasının əsasını qoymuş Müaviyyə, xəlifəliyin mahiyyətindən fərqlənən hökmdarlıq, despotizmin əsasını qoydu. Bütövlükdə isə cəmiyyətin teokratikliyindən kənara çıxma bilməyən siyasi hakimiyyət, artıq peyğəmbərin və rəşidi xəlifələrin hakimiyyətləri illərindən «Fəth edilmiş ölkələrin xalqlarına himayədarlıq edilir, onların həyatlarının, mülkiyyətinin, şəxsi və

dini azadlıqlarının toxunulmazlığı təmin edilirdi» (27, s.65). Amma çox keçmədən əməvilərin əyalətlərdəki, xüsusən də, İraqdakı maliyyə-vergi siyasəti narazılıqlar doğurmağa başladı. Belə ki, əməvi hakimiyyətinin nümayəndəsi Xəccac ibn Yusufun (660-714) əmri ilə İslamı qəbul etmiş zimmilərdən də cizyənin alınması Xilafətin qeyri-ərəb əhalisində narazılıqlar doğurmaya bilməzdi. «Sonuncular Əli tərəfdarlarının çıxışlarına qoşulub (işğalçı ərəblərə qarşı – R.M.) şəxsi azadlıqlara, sosial və siyasi bərabərliyə nail olmağa çalışırdılar» (151, s.24). Çünki, Xilafətin işğal etdikləri ərazilərdəki xalqları məvali, yəni himayə edilmişlər hesab edərək, təhqiramiz şəkildə əcnəbi adlandıran əməvilər «qeyri-ərəblərə qarşı... despotizmi və milli ayrışdırıcı gücləndirirdilər» (188, s.16). Əgər «Məğlub edilmiş xalqların kütləvi şəkildə İslamı qəbul etmələrinə qədər {onlar üçün} ərəb sözü müsəlman sözünün sinonimi idi»sə (122, s.137), Əməvi hakimiyyətinin ədalətsizliyinə əmin olduqca, sosial ədalətin yalnız hakimiyyətə peyğəmbər ailəsinin qayıdacağı təqdirdə bərpa ediləcəyinə inam getdikcə artırdı. Çünki «Xilafətin müdafiə etdiyi ərəb təəssübkeşliyi qeyri-ərəb müsəlman xalqlara – əcəmlərə qarşı» yönəlmişdi (27, s.75). Halbuki, «...İslamı qəbul etmiş və dinin əzəli qayələrinə əsasən özlərini ümmətin bərabərhüquqlu üzvləri hesab edən, amma hakim dairələr tərəfindən «ikinci dərəcəli vətəndaşlar» - məvalilər sayılan qeyri-ərəb xalqlar...»-a (27, s.91) görə, «...insanların ləyaqətini hansısa bir nəslə mənsubluğu deyil, əməli fəaliyyəti müəyyənləşdirir» (88, s.18). Beləliklə də, qəbilə təəssübkeşliyi doğuran ərəblərin qövmiyyət birliyi olan əsəbiyyə, «müsəlman xalqları {ilə} münasibətdə..., artıq şüubilik kimi çıxış edirdi» (27, s.79). Belə ki, şüubi (xalqçı) çıxışlarda məvalilər, «bütün müsəlmanların bərabərhüquqlu olacağı bir sosial nizam ar

zulayırdılar» (88, s.18). Baxmayaraq ki, «şüubilik xilafətin tərkibinə daxil olan xalqların özünüdərk və özünüdərsdiq əhval-ruhiyyəsi kimi təşəkkül tapıb, xilafətdə hakimiyyətin ifrat dərəcədə mərkəzləşdirilməsinə cavab olaraq dövlət idarəetmə işlərində iştirak etməkdən uzaqlaşdırılmış xalqların hakim zümrələrə qarşı etirazını ifadə edən “xalq” düşüncəsi” xüsusiyyəti daşıdığı» halda (27, s.89), yerli zadəganların da şüubilik ideologiyasından bəhrələnməsi ilə, istismar etdikləri xalq kütlələrinin «bütövlükdə ərəblərə qarşı yönəldilməsi ilə nəticələnirdi» (88, s.21). Ərəblərin də məvalilərdən öz siyasi maraqlarında istifadə etmələri (məsələn, Əlinin oğlu Hüseynin faciəli şəkildə qətlini əldə əsas tutaraq əməvilərə qarşı qiyam qaldıran Muxtar əs-Səkəfinin (622-687) 685-ci ildə etdiyi kimi) heç də nadir hallardan deyildi. Amma Əməvi hakimiyyətinin siyasi maraqları naminə istifadə etdikləri başlıca amil, ədnanilərlə qəhtanilər (ərəb qəbilələrinin şimal və cənub qrupları) arasında hələ keçmişdən davam edən qəbilə ədavəti idi. Göründüyü kimi, əməvilər tərəfindən dirçəldilən və həyata qaytarılan əsəbiyyə münasibətləri, hakimiyyətin maraqlarından çıxış edib, təkcə qeyri-ərəblərə (məvalilərə) qarşı deyil, həm də ərəblərə qarşı yönəlmişdi. Amma bu ərəb qəbilələri ilk zamanlarda siyasi motivlərə görə bu və ya digər tərəfi müdafiə etmək mövqeyindən çıxış edirdilərsə, «...qəbilə düşmənlərinə qarşı düşmənçilik» məqamı (151, s.25), islamaqədərki qəbilələrarası münasibətlərin getdikcə güclənməsinə gətirib çıxarırdı. Böyük bir əraziyə malik Xilafət üsul-idarəsində (əməvilər zamanı – R.M.) ərəblərlə qeyri-ərəblər arasında təkcə iqtisadi (məsələn, ərəblərlə birgə döyüşən məvalilər onlardan az mukafatlandırılırdılar) deyil, sosial səciyyəli (say etibarı ilə başqa xalqlardan az olan ərəblər yalnız hakimiyyəti təmsil edirdilər) fərqlərin də

mövcudluğunun müsəlmanların birliyinə zidd olduğunu anlayan ilk Əməvi xəlifəsi, məhz Ömər bin Əbdül-Əziz (hakimiyyəti illəri: 717-720) olmuşdur. II Ömər kimi tanınan bu xəlifənin hakimiyyəti dövrü vergi siyasətində islahatların keçirilməsi ilə əlamətdar idi. Bu islahatların nəticəsində məvalilərin hüquqları ərəblərlə bərabərləşdirilmiş, məvali-döyüşçülərə də maaş təyin edilmiş, (kitab əhlindən olan) ruhani və abidlərdən alınan vergilər ləğv edilmişdi. Xəlifə cəmiyyətin birliyinə nail olmaq üçün atdığı başqa addımlar isə, Əlinin öz varislərinə, peyğəmbərin qızına vəsiyyət etdiyi vadilərdən (Fədək və Xeybər vadilərindən – R.M.) gələn gəlirin yenidən onlara qaytarması, xaricilərlə razılığa gəlmək cəhdi, şimal və cənub qəbilələrinin düşmənçiliyini zəiflətməyə çalışması idi. Amma varisləri tərəfindən onun bu mötədil siyasəti və bərabərhüquqlu vergi sistemi davam etdirilmədiyindən, 728-ci ildə müsəlman qeyri-ərəblərin şimali-şərq əyalətlərində, Transsaksoniyada qiyamları baş verdi. Xorasan müsəlmanlarının türk tayfaları (onlar islamı hələ qəbul etməmişdilər – R.M.) ilə anti-ərəb ittifaq qüvvələri, yalnız 738-ci ildə xaqanın öz tayfa başçıları tərəfindən öldürülməsindən sonra dağıldı. Ərəblərlə eynihüquqlu olmamalarından narazı olan Şimali Afrika bərbər tayfalarının da 740-cı ildə qiyam etmələrinə xaricilərin buradakı anti-əməvi təbliğatı təkan vermiş oldu. Mərakeşdən Kayruana qədər bütün əyaləti əhatə etmiş bu qiyam yalnız 742-ci ildə yatırılmışdır. Əndəlüsdə də bərbərlərin bu qiyamdan ruhlanması 741-ci ildə orduda onların ərəblərə qarşı qiyamı və beş illik qanlı vətəndaş müharibəsi ilə nəticələndi. Amma «Əndəlüsdə şüubilər bütövlükdə ərəb mədəniyyətini qəbul edib, ədəbi dili yaxşı bilmələri ilə fəxr etsələr də, ərəblərin yalnız siyasi ağalığına qarşı çıxırdılar» (2, C.II, s.272). Bütövlükdə isə, «Əgər Şərqdə şüubilik bəzi

hallarda İslamı zərdüştlik, yaxud manilik təsəvvürləri ilə əlaqələndirirdisə, Qərb şüubiliyində erkən xristianlığın bərabərlik çağırışlarının təsiri duyulurdu» (27, s.98).

Bütün bunlar bir daha göstərirdi ki, «tayfalararası mübarizə ilə bərbad hala salınmış dövlətdə, yeni sosial-siyasi sistem qura bilməmək...» (151, s.27) xilafətdəki təlatüm və xaosu günü-gündən artırırdı. Beləliklə də Əməvi hakimiyyəti özünə xas olan dövlətçilik qaydalarını Xilafətin hər yerində tətbiq etməyə cəhd göstərsə də, 750-ci ildə siyasi böhran ilini yaşadı. Kütləvi narazılıqların artdığı bir şəraitdə şiə (Əli tərəfdarlarının) müxalifətinin rolu getdikcə artmağa başladı. «Əməvilərə qarşı mübarizədə Əli tərəfdarlarının fəal (təkcə sözdə deyil, əməli olaraq – R.M.) müttəfiqləri {isə} Abbasilər idi» (151, s.28). Elə «Şiələrin və məvalilərin köməyi ilə hakimiyyət başına gələn Abbasi xəlifələri də (hakimiyyətləri zamanı) “xalqların əsəbiyyəsi”ni”, lakin bu dəfə əks qaydada» təşviq etməyə başladılar (27, s.76). Yerlərdə ərəb ağalığına qarşı narazı zadəganların əməvilərə qarşı çıxışları nəticə verdikdən sonra, «onlar abbasilərə xidmət etməyə başladılar» (88, s.20). Abbasilərin məqsədyönlü şəkildə ərəbpərəst ünsürləri hakimiyyətdən uzaqlaşdırmaları isə məvalilərdə «...əsizlələrin öz mövqelərini möhkəmlətməyə və şüubilik ideologiyasıyla mübarizələrini genişləndirməyə şərait yaratmış oldu» (88, s.20). Bununla belə, «şüubilik hərəkətində kasıb təbəqə {isə}, hakimiyyətin dəyişməsi ilə həyatlarının yaxşılaşmadığına» əmin oldular. Bu dövrdə «Müsəlman cəmiyyəti çiçəklənmə dövrünü keçirirdi. Bu var-dövlət yığımı dövrü idi. İnsanlar arasındakı münasibətlərdə var-dövlət əsas meyar sayılırdı...Mal-dövlət yalnız özünü təsdiq vasitəsi, insanın cəmiyyətdəki məqamının, onun əhatə dairəsinin və himayəsində olanların durumunun göstərici idi...» (18, s.151). Bu və başqa səbəblərdən, «VIII-IX

əsrlərdə mütərəqqi şüubi baxışların İranda, Məvarənnəhrdə və Azərbaycanda xalq çıxışlarına təsir etdiyindən, bu çıxışlar təkcə ərəb qəsbkarlarına qarşı deyil, bununla yanaşı yerli hakimlərə qarşı da yönəlmişdi» (88, s.22). Bu çıxış və qiyamların başlıca səbəblərindən bir «xilafətin dövlət aparatını hərəkətə gətirən, hökmdarların və saray əyanlarının dəbdəbəli həyatlarının, o cümlədən, xarici ekspansiyaların maliyyə mənbəyi olan vergi və ödəmələr idi» (188, s.21). Halbuki, mənbələrdə abbasi xəlifəsi Harun ər-Rəşid dövründə, «vergilərə görə qamçılamağın, çarmıxa çəkməyin və zəncirləməyin» qadağan edildiyi bildirilirdi (146, s.115). İsveçrə şərqşünası A.Metsin qeyd etdiyi kimi, İslamda da, yeni dövrə qədər xristianlıqda olduğu kimi, məhkəmə hakimiyyətinin icra hakimiyyətindən ayrılması haqqında düşünülmədiyi üçün «Peyğəmbər kimi, xəlifələr də möminlərin ali hakimləri sayılırdılar. Əyalətlərdə isə, valilər bu hüquqa malik idilər» (146, s.180). Amma bu işə görə «...qazilərin təyin olunması...» zəruri olanda, «hakimləri əyalətlərin baş şəhərlərində təyin edən ilk xəlifə əl-Mənsur (754-775) olmuşdur» (146, s.180). Əlbəttə ki, qazilərin fəaliyyətinə hökmdarların birbaşa təsir etməsi, istədiklərinə nail olması halları istisna təşkil etmədiyi kimi, «...ərəb dünyasının cəngavər dünyagörüşü (yəni, cahiliyyət dövrünün dirçəldilmiş əsəbiyyə münasibətləri – R.M.) ilə, İslamdan irəli gələn, qana görə deyil, möminliklə hökm vermək (başqa sözlə desək, İlahi ədalətin hökmdarların siyasi maraqlarından uca tutulduğu – R.M.) halların, demokrativ dünyagörüşünün toqquşması...» halları da nadir hallardan deyildi (146, s.180). Hətta məsələn, Kindidən verilən məlumata görə, xəlifə Məmunun (813-833) hakimiyyəti zamanı Misirin paytaxtı olan Fustat şəhərinin qazisi, əmirəl-mömininin huzurunda, rəsmi xəfiyyə xidməti məmurunu məhkəmədən xaric etmişdir. Abbasi hakimiyyətinin ilk

vaxtlarından başlayaraq qaziliyin nüfuzu görünməmiş bir miqyas almışdı. Hamı qazinin qarşısında «...bir cərgə və eyni vəziyyətdə durmalıydılar». Belə ki, «Anasına qarşı iddia qaldırmış xəlifə Mehdi (775-785) Misirdən Bağdada gətirilmiş qazinin dəvətiylə xalçası üstündə durub, onun qarşısında oturmuşdur. Xəlifə Məmun (813-833) isə...qaziyə bir vəsadətçi kimi müraciət edərkən xalı üstündə oturanda, hakim onun rəqibinə də xalı verilməsini tələb etmişdir. Xəlifə Harun ər-Rəşidin həyat yoldaşı, böyük nüfuza malik olan Zubeydinin vəkil seçdiyi insan, misirli qazinin önündə yəndəmsiz oturduğuna görə, qazi ona on çubuq vurulmasını əmr etmişdi» (146, s.187).

İslam tarixində ilk dəfə Əbu Yusif Yəqub bin İbrahim Kufini (731-798) qazilər qazisi seçən xəlifə Harun ər-Rəşiddən sonra, «976-cı ildə xəlifənin adından İbrahim əs-Səəbin hazırladığı qramotada, xəlifə (əl-Tai - ?) hər bir hakimə həmişə Quran oxumağı, ibadətləri düzgün yerinə yetirməyi, iddia tərəfləri arasında ədalətli davranmağı məsləhət görürdü. Elə oradaca göstərilirdi ki, xristian və yəhudilərə münasibətdə müsəlmanlara üstünlük verilməməliyi» (146, s.190-191). Belə ki, xilafətin geniş ərazisində, «...orta əsrlər Avropasına məlum olmayan dini dözümlülük...» mövcud idi (146, s.38). Başqa bir tərəfdən hüquqi cəhətdən qazilərin verdikləri hökmləri polis (şurta) icra edirdisə, cəmiyyətdə bir növ mənəvi sensor rolunu oynamış və sadəcə «...ellin polislərindəki aqoranomların islamlaşdırılmış» forması olmamış mühtəsiblər fəaliyyət göstərirdilər (174, s.261). Əsas vəzifələri hisbə, yəni, xeyir işi əmr etmək, pis olanlardan çəkindirmək olmuş bu məmur ordusu «Polis rəislərinin köməkçiləri olub, ... bir növ, öz sahələrində heç kimin əmrlərinə tabe olmayan İslam mənəvi nizamının qoruyucuları kimi...» (174, s. 261) çıxış edirdilər.

Himayə olunmuş dinlərin üzvlərinin icmalarına seçdikləri başçıları isə xəlifə təsdiqləməklə yanaşı, onların dinlərinin sarsılmazlığına da imperiya qanunları ilə zəmanət verilirdi. Belə ki, nə yəhudi xristian, nə də ki, xristian yəhudi ola bilərdi. Yalnız İslamı qəbul edərək, dinini dəyişdirmək mümkün idi. «Qanun qarşısında himayə olunmuşların həyatı müsəlmanların həyatına bərabər tutulduğuna baxmayaraq, ...qullar kimi, müsəlman olmayanlar da məhkəmə prosesində şahidlik edə bilməzdilər, {onların} hətta özüylə eyni dindən olduğu şəxsə qarşı olsa belə (şahidlik)...» etmələrini bəzi müsəlman hüquqşünasları məqbul saymırdılar (146, s.44, 47). Buna baxmayaraq, məmurların sıralarında xristian və yəhudilər kifayət qədər olduğundan, onlar da vəzifəyə təyin olunanda, «eynən müsəlman məmurları kimi and içirdilər» (146, s.52-53). Əbu Yusifin “Kitab əl-xərac”da yazdığına görə, cinayət, məsələn oğurluğa görə zimmilərlə müsəlmanlar arasında fərq qoyulmayaraq, eyni cəzayla (əli kəsməklə) cəzalandırırdılar (190, s.196-197). Müsəlman hüququ xristianlara və yəhudilərə müsəlman olan qullara sahib olmalarına icazə verdiyi kimi, «İslam imperiyasının təəbələri, o cümlədən himayə olunmuşlar, qanunla qul ola bilməzdilər, başqa sözlə deyilsə, digər ölkələrdən fərqli olaraq, ən başlıcası, borca görə qul olmurdular (həbs edilirdilər – R.M.)» (146, s.138). Bununla belə, «Şəhərlərdə xüsusi məmurların idarə etdikləri qul bazarlarında (suq ar-raqiğ)», məsələn, «təxminən, VIII əsrin ortalarında bir qulun qiyməti orta hesabla 200 dirhəm idi» (146, s.138-139). Öz növbəsində, İslam peyğəmbərinin qulunu döyən insanı ən pis insan adlandırması, müsəlman aləmində Məhəmməd peyğəmbərin öz qulları ilə davranış tərzini nümunə timsalına çevirmişdi. Elə bunun nəticəsi idi ki, «erkən vaxtlardan qulu “nökər” yox “oğlan” (və ya “oğlum” – R.M.), qul qadını isə “qulluqçu” yox “qız” (“qızım”

– R.M.) çağırırdılar» (146, s.141). A.Metsin əsərindən də göründüyü kimi, zəncilər (zinci – ərəblər Şərqi Afrikadan olan qulları belə adlandırırdılar. Onlar xilafətə Zənzibar adasının qul bazarlarından gətirilirdilər – R.M.) qaradəriliyərdən ən pis qul sayılmaları, şiə ideologiyası ilə silahlanmış zəncilərin Əli bin Muhəmmədin başçılığı altında qiyam qaldırmaları ilə nəticələndi. Xürrəmi hərəkatından sonra diqqəti çəkən bu qiyamçılar xaricilərin - “Hər kəs, hətta qara qul da, əgər Allahı tanıyan və mömindirsə, xəlifə ola bilər!” şüarını özləri üçün bayraq etmişdilər. Özlərinə qarşı vuruşan müsəlmanları belə kafir adlandıran zəncilər 869-cu ildə Bəsrədəki xəlifə ordusunu məğlub edərək, Ubulla, Abadan, Vasit kimi şəhərləri, bütöv dəniz donanmasını ələ keçirə bildilər. Çox zaman xəlifə ordusundakı zəncilər də onlarla etnik birlik nümayiş etdirərək, döyüşlər zamanı qiyamçı qulların tərəfinə keçirdilər (88, s.24; 135, s.282). Kənd və şəhərlərin yoxsul təbəqələrinin dəstəyini almış bu 14 illik qiyam yalnız 883-cü ildə rəhbərlərinin ölümündən sonra yatırılmışdır. Kəndlilərin, sənətkarların və bədəvilərin qoşulduğu, “ədalət və sosial bərabərlik” təbliğ edən başqa bir qiyam isə, şiələrin ismaililik cərəyanı nümayəndələrinin başçılığı ilə 890-cı ildə baş vermiş qərmətilər hərəkatı idi. Bəhreynli əkinçi Həmdan əl-Əşas-Qərmətin başçılığı ilə bu hərəkat, «bunda müxtəlif xalqlardan olanların; ərəblərin, farsların, nəbatilərin (cənubi Fələstin xalqı) və sudan zəncilərinin iştirak etməsi faktı ilə yadda qalmışdır. Belə ki, onların başlıca şüarları müxtəlif dindən olan insanların qardaşlığı idi» (88, s.24-25). Ş.A.Paşazadə yazır ki, «...sələfilik şüarları ilə çıxış edən qərmətilər öz hərəkatlarını ilkin islama qayıtmaq, ümmətin idarə edilməsində İslam qaydalarını həyata qaytarmaq, hakimiyyətin peyğəmbər {nəslindən} olan imama vermək tələbləri ilə əlaqələndirirdilər...Lakin qərmətilərin sələfilik şüarları son dərəcə ifrat şüarlar idi və Xilafətdə baş verən ictimai böhranın...gərginliyin güclənməsinə

səbəb olmuşdu» (27, s.111).

Əlbəttə ki, Xilafətdə bu qəbil hadisələrin çoxalmasına səbəb, «Abbasilər dövlətindəki güclənən sosial təbəqələşmə amili idi» (135, s.293). Bununla belə dövlətin daxilində güclənmiş qeyri-ərəb ünsürləri – farslar və türklər (və deməli onların əsəbiyyələri – R.M.) xəlifələrin dünyəvi hakimiyyətini məhdudlaşdırmağa can atırdılar. Həmçinin xilafət tərəfindən muzdlu qüvvələrin maliyyələşdirilməsi əhali üzərində ağır vergilərin təyin edilməsi ilə nəticələnib, xəlifələri öz təəbələrindən özgələşdirirdi. Elə bunun nəticəsində «X əsrdə imperiya (xilafət – R.M.) Şərqin islamaqədərki vəziyyətinə qayıtmış oldu: yenə də yarımüstəqil dövlətlər meydana gəldilər...», «...Xəlifəyə isə yalnız Bağdad və Babilistanın bir hissəsini idarə etmək qalırdı» (146, s.13). Bütövlükdə orta əsrlər Xilafət üsul-idarəsində insanın sosial və hüquqi bərabərliyinə dair aşağıdakı qənaətlərə gəlmək olar:

- Məhəmməd peyğəmbərin vəfatından sonra müsəlman icmasında hakimiyyət məsələsinin tarixi həlli ilə yanaşı cəmiyyətdə sinfi münasibətlərin formalaşması dövrü yaşanmışdır;
- Hakimiyyətin sülalə monarxiyasına çevrilərək keçmiş aristokratiyanın əlində cəmləşməsi klassik İslam bərabərlik təsəvvürlərinə zidd olaraq cahiliyyətt dövrünə xas olmuş ifrat qəbilə təəssübkeşliyi dirçəldilmişdir;
- İşğal edilmiş ərazilərdə gerçəkləşdirilmiş ərəb təəssübkeşliyi İslamın bərabərlik ideallarına zidd olduğundan və fərqli sosial və hüquqi münasibətlər sistemi formalaşdırdığından bu ərazilərin qədim dövlətçilik və mədəniyyət ənənələrinə sahib olmuş xalqları arasında şüubilik (xalqçılıq) hərəkatının yaranmasına səbəb olmuşdur;
- Dini şüur hakim olduğundan bütün sosial-ictimai-siyasi çıxışlar da dini səciyyə daşıyıb ilkin İslam və onun norma və prinsiplərinə qayıdıbdan tutmuş, əvvəlki inanc sistemlərində təbliğ edilmiş “sosial ədalət və bərabərlik” şüarlarının gerçəkləşdirilməsinə yönəlmişdir.

III FƏSİL

ORTA ƏSRLƏR MÜSƏLMAN ŞƏRQİNİN İCTİMAİ, SİYASİ VƏ FƏLSƏFİ FİKRİNDƏ BƏRABƏRLİK PROBLEMI

3.1. Orta əsrlər İslam dini fikrində şəxsiyyət azadlığı problemi

Məlum olduğu kimi, şəxsiyyət azadlığı dedikdə, insanın fərdi, şəxsi azadlığından ayrılmaz olan ictimai münasibətlərin konkret-tarixi sistemində insanların obyektiv bərabərhüquqlu vəziyyətdə mövcudluğu nəzərdə tutulur. Orta əsrlər İslam dini fikir tarixinə nəzər yetirdikdə isə, burada Quranın yaradılması, Allahın mahiyyəti və İlahi keyfiyyətlər haqqında olan məsələlərlə yanaşı, orta əsrlər müsəlman Şərqində sosial-ictimai münasibətlərin məzmunundan xəbər verib, mahiyyətini səciyyələndirən, cəmiyyətdə şəxsiyyət azadlığı problemi ilə birbaşa bağlı olan imamət problemi, möminlik məsələsi, insanın öz əməllərinə görə məsuliyyəti kimi problemlər barəsində qızğın müzakirələr və mübahisələr aparıldığıнын şahidi oluruq. Elə bu prosesin nəticəsi olaraq ilahiyyat «Xristianlıqda olduğu kimi, İslamda da dinin yaranmasından çox-çox sonralar meydana gəlmişdir» (192, s.10).

Gələcəkdə müsəlman ümmətinin də 73 firqəyə (qrupa) bölünəcəyini söyləmiş Məhəmməd peyğəmbər, belə bir halın başqa monoteist dinlərdə də mövcud olması ilə müqayisə aparırdı. Həqiqətən də, Məhəmməd peyğəmbərin vəfatından sonra bir sıra siyasi, ideoloji (əqidə) və sosial-hüquqi (fiqhi) məsələlər, müsəlman cəmiyyətində müxtəlif dini-siyasi cərəyanların, məzhəblərin, təriqətlərin və nəhayət İslam sxolastikasının və sufizmin meydana gəlib, formalaşmasına səbəb oldu.

Belə ki, İslam sxolastik cərəyanı olan əşəriliyin ba

nisi Əbülhəsən Əli ibn İsmayıl Əşəri (873-935) “Müsəlmanların fikirləri və ibadət edənlərin rəy müxtəlifliyi” (“Məqalat əl-islamiyyin və ixtilaf əl-müsəllin”) kitabında yazırdı ki, «Peyğəmbərdən (s) sonra müsəlmanlar arasında meydana çıxmış ilk fikir ayrılığı imamət (başçılıq) barədə olmuşdur» (31, s.51). İlk müsəlmanlığı səciyyələndirərkən, İbn Xəldun qeyd edirdi ki, «O zamanlarda qəlbləri birləşdirmək və xalqa dini sevdirmək kimi din və islamiyyət uğrunda atılan addımların hər biri möcüzələrlə (vəhylər – R.M.) müşayiət edildiyindən, əsəbiyyət və bu qəbil hadisələrə ehtiyac yox idi». Amma «Möcüzələr bitib, ilahi yardımların ardı-arası kəsildikdən (vəhylər tamamlandıqdan) sonra qəblərdə yerləşmiş bu qüdsi duyğular getdikcə dəyişilərək onların yerini əvvəllər mövcud olmuş keçmiş adətlər, əsəbiyyət münasibətləri və bunlardan irəli gələn faydalı və zərərli şeylər tutmağa başladı» (46, C.I, 540-541). İbn Xəlduna görə, «...imamət və imaməti vəsiyyət etmək o vaxtlarda (ilkin müsəlmanlıqda – R.M.) günümüzdəki kimi önəmli bir iş deyildi»sə də, müsəlman cəmiyyətində qeyd edilən dəyişikliklərin nəticəsi olaraq «...hökmdarlıq, xəlifəlik və hökmdarlığı, xəlifəliyi vəsiyyət etmək görülməsi ən önəmli olan vəzifələrdən birinə çevrildi» (46, C.I, 540-541). Məşhur “Dinlər və təriqətlər haqqında kitab” (“Kitab əl-miləl və-nihəl”) əsərinin müəllifi Mühəmməd ibn Əbdul-Kərim əş-Şəhristani (1075-1153) isə, müsəlman icmasındakı fikir ayrılığına səbəb olmuş məsələlərdən imamət məsələsini beşinci olaraq göstərsə də, imamətlə bağlı fikir ayrılığının ən təfriqədoğurucu bir məsələ olduğunu qeyd etmişdir. Belə ki, onun fikrincə, «...bütün zamanlar İslamda elə bir ikinci dini əsas haqqında məsələ yox idi ki, ondan ötrü imamət qədər qılınclar sıyrılmış olaydı» (192, s.37). Eyni zamanda, müsəlman cəmiyyətində ruhani və dünyəvi hakimiyyətin,

başqa sözlə desək, dini və siyasi olanların bir-birindən ayrılmaması, istənilən bir problem haqqındakı ilahiyyat mübahisələrinin də dini-siyasi səciyyə daşmasına gətirib çıxarırdı. Siyasi motivlərdən meydana gəlmiş imamət məsələsinin müsəlmanlar arasında dinin əsası kimi qiymətləndirilməsi, xəlifənin müəyyən edilməsi məsələsinin həllinə münasibətdə müsəlman icmasının müxtəlif dini-siyasi cərəyanlara bölünməsi ilə nəticələndiyindən, bu qəbil dini-siyasi cərəyanlar meydana gəlməzdən öncə özlərinin dini-siyasi doktrinalarının formalaşması dövrünü yaşamışlar. Amma Məhəmməd peyğəmbərinin vəfatından sonra müsəlman icmasının üç hissəyə bölündüyünü yazmış əl-Həsən ibn Musa ən-Naubəxti, şiəliyin – Əli bin Əbi Talib tərəfdarlarının, elə bu dövrdə yarandığını iddia etmişdir (151, s.112). Həqiqətən də, «Əli tərəfdarları xəlifəliyi bir növ mənəvi bir irs kimi başa düşürdülər. Əgər peyğəmbərin bir şeyi vardırırsa da bu irs onlara (Əli tərəfdarlarına- R.M.) çatmalıydı» (217, s.311). Lakin ənsarların xəlifəliyini peyğəmbərin söylədiyi «İmamlar (başçılar) qureyşlilərdən {olmalıdır!}» hədisilə əngəlləyə bilmiş Əbu Bəkr bin Əbu Kuhəfa peyğəmbərdən sonra müsəlman icmasının birinci xəlifəsi oldu. Əbu Bəkr ölümündən qabaq, özünün beyətində böyük rol oynamış Öməri xəlifə təyin etmiş və müsəlmanlardan ona beyət (sədaqət andı) almışdır. Bu vaxt hələ peyğəmbərin də praktikasında istifadə edilmiş «Sadiqlik rəmzi olan beyət etmək, İslam praktikasında jest dilində kifayət qədər plastikcəsinə reallaşdırılan zəncirvari struktur...» şəklini almağa başladı (153, s.40). Xəlifə Ömər isə özündən sonrakı xəlifənin seçilməsini altı nəfərə həvalə etmiş, nəticədə Osman bin Əffan xəlifə seçilərək ona beyət edilmişdir. Bu III rəşidi xəlifənin hakimiyyəti illərində atdığı bir çox addımlar (Əbu Zər əl-Qiffarini Rəbəzəyə sürgün

etməsi, hakimiyyətə qohumlarını təyin etməsi, valilərə qarşı yumşaq davranması), bununla bərabər tərəfdarlarının hakimiyyətini səbirsizliklə gözlədikləri Əli bin Əbi Talibin icmada artan narazılıqlara cavab olaraq daha da artan nüfuzu, mövcud hakimiyyətdən narazı qalmışların sayını gündə gündən artırırdı. Nəticədə xəlifə Osman Misirdən gəlmiş bir qrup müsəlman tərəfindən öldürüldü. Amma bundan sonra Əli xəlifə olsa belə, müsəlman icmasındakı fitnələrə son qoyulmadı. Bütövlükdə isə Müaviyyə və xəlifə Əli arasındakı Siffin döyüşü, nəticə etibarı ilə, imamət məsələsinə münasibətləri ilə seçiləcək dini-siyasi cərəyanların konkret mövqelərinin üzə çıxması ilə nəticələndi. Belə ki, döyüş zamanı məğlubiyyətinin qaçılmaz olduğunu anlayan Müaviyyə, əsgərlərinə nizələrinin ucuna Quran səhifələrini taxmalarını əmr edərək, rəqib tərəfdən Quranın hakim edilməsini istəmişdir. Müsəlmanlarla döyüşüb qanlarının axıdıldığı bu döyüşdə maraqlı olmayan bir qrup Əli ordusunun döyüşçüləri də xəlifədən məhkəmə təyin edilməsini tələb edirlər. Əli belə bir işə razı olmasa da, məsələnin bəlkə də sülh yolu ilə bitəcəyinə ümid edərək bunu qəbul etməli oldu. Müaviyyə Əmir ibn əl-Ası hakim seçəndə, xəlifə Əli Abdullah ibn Abbası hakim təyin etmək istəsə də, yenidən narazılıqları aradan qaldırmaq məqsədiylə Əbu Musa əl-Əşərinin onun tərəfindən hakim olmasına razılıq verdi. İbn Asın hiyləgərcəsinə razılığı pozması və nəticədə Əlinin deyil, Müaviyyənin xeyrinə qərar çıxarılması, xəlifəni məhkəmə keçirməyə məcbur edənlər arasında yeni narazılıqlar doğurdu. Onlar «...hakimə müraciət edilməsini böyük günah hesab edərək, Əlinin bu günahına görə tövbə etməsini tələb etdilər» (41, s.72). Göründüyü kimi, bu məqamın özü bizə bir daha xəlifə Əlinin qoşunundakı bu narazı kütlənin mənşəcə bədəvilər ol

duğunu iddia etməyə əsas verir (217, s.305). Hələ sosial nizamlarını şərh edərkən göstərməyə çalışdığımız kimi, bədəvilər hakimə və hökmdarın çıxaracağı qərara hər zaman sayqılı olmadıqları kimi, İslama gəldikləri zaman da azadlıqlarının başçı tərəfindən məhdudlaşdırılması ilə çətin barışırdılar. Baş vermiş hadisə isə, onların İslami dəyərlər forması altında köçəri həyat tərzlərindən irəli gələn sosial nizamları ilə yaşamalarına fürsət vermiş olurdu. Beləliklə də, «Hökm yalnız Allahındır!» (Lə hukmə illə lillah) şüarıyla Əli qoşunundan ayrılmış bu dəstə xaricilər (yəni, xaric olunmuşlar, qiyam etmişlər) adlandırıldılar. Xaricilərin doğru şüar irəli sürüb, bunun mənasını təhrif etdiklərini bildirmiş xəlifə Əli, bununla əlaqədar imamlığa (başçılığa) münasibətini belə açıqlamışdır: «Bəli, doğrudan da hökm ancaq Allahındır. Amma bunlar (xaricilər): «Əmrə ancaq Allah verir» – deyirlər, halbuki insanlara yaxşı, yaxud pis, mütləq bir əmr sahibi gərəkdir. İnanan onun buyruğu altında iş görür; kafir onun sayəsində faydalanır; Allah təqdir etdiyi zaman onunla (əmr sahibi ilə – R.M.) idarə edir. Mallar, qənimətlər onun vasitəsilə toplanır, yollar onunla əminlik tapır, zəifin haqqı qüvvətlidən onunla alınır» (7, s.197). Əbdülqahir bin Tahir əl-Bağdadinin (1037-ci ildə vəfat etmişdir) “əl-Fərq beynəl firqə” əsərindən göründüyü kimi, xəlifə Əli xaricilərin ittihamlarına olduqca məntiqli, «bu və ya başqa problemi fəlsəfi cavablandırmaqla» (68, s.182), əksər qiyamçıları yenidən öz ordusuna geri qaytara bilmişdir. Amma xəlifə Əli xariciliyin olduqca ciddi siyasi bir cərəyanıya çevrilməsinin qarşısını ala bilmədi. Çünki xariciliklə bədəvilər İslamda özlərinə məqbul bir siyasi-ideoloji formanı tapa bilmişdilər. Bu səbəbdən də, xaricilik cərəyanına məxsus müsəlmanların həddindən artıq çılgın, ölməkdən çəkinməyib özlərini təhlükəyə atmalarının sosial əsaslarını düzgün görə bilmə

miş müəlliflər: «Bəlkə də {xaricilərin} bu cür davranışlarına səbəb, bunlardan bəzilərinin dəlisov olması və {ya} sinir sistemlərinin pozulması idi. Nəinki, {əksinə bu insanların} sadəcə mərd və (igid) qəhrəman olmaları” – deyə (41, s.73), bədəvi faktoruna lazımi diqqət yetirmirlər.

Ş.A.Paşazadə isə xariciləri İslam tarixində ilk sələfilik şüarları ilə çıxış edənlər kimi qiymətləndirərək, Q.Qrunebaumun onları “ilk şüubilər” kimi səciyyələndirməsini doğru saymamışdır. Belə ki, Ş.A.Paşazadənin fikrincə, «Xaricilər şüubi deyildilər və şüubi ola da bilməzdilər, çünki şüubilik “xalq” şüuru”nu təmsil edirdi, xaricilər isə, bu hərəkətdə şüubi ovqatlı qeyri-ərəblərin də iştirak etdiyinə baxmayaraq, dini şüur mövqeyindən çıxış edirdilər» (27, s.113). Bir sözlə Ş.A.Paşazadə bu hərəkətdə şüubilik təsəvvürlərinin yox, ilkin İslam bərabərçiliyi baxışlarının səciyyəvi olduğunu qeyd etmişdir. Amma həqiqətən də, demokratik bir baxışın – xəlifənin hər bir müsəlman ola biləcəyi və belə bir insanın seçilməsinin tərəfdarları olmalarına baxmayaraq, sonradan onlara qoşulmuş məvaliləri qəbilə təəssübkeşliyindən çıxış edərək özlərindən aşağı və həqir saymaq xaricilər üçün də adi bir hal olmuşdur (217, s.305). Bunu daha yaxşı anlatmaqdan ötrü Ə.Əmin İbn Əbi Hədidən söyləyirdi ki, xaricilərdən bir qadın məvali olan bir kişi ilə nişanlandıqda, xaricilər bu qadının belə davranmaqla onları biabır etdiyinə görə məzəmmət etmişdilər. Əksinə, «Əgər bu qəbilə təəssübü onlarda (xaricilərdə – R.M.) olmasaydı məvalilərdən sıralarına qatılanların sayı daha da çox olardı» (217, s.305). Din və iman uğrunda vuruşduqlarını zənn etsələr də, xaricilər əslində cahiliyyə dövrü əsəbiyyəsinə dirçəltməkdə idilər. Xaricilərin əsəbiyyəyə görə vuruşmalarına başlıca səbəb isə, «Xaricilərin əksəriyyətinin cahiliyyət dövründə

Mudar qəbiləsi ilə aralarında ədavətin olduğu Rəbiə qəbiləsinə məxsus olmaları idi» (41, s.76).

Xaricilərin dini baxışlarında olduqca sərt mövqelərdən çıxış etmələri, onların hadisələrdə yalnız zahiri olanlarla kifayətlənmələri, aralarında belə, bir çox təfriqələrin düşməsinə səbəb olurdu.

Hənifəlilərdən olan Nafi ibn əl-Əzrəqin adı ilə bağlı olmuş Əzrəqiyyə qrupu isə «xaricilərin ən qüvvətli və ən qaba (kobud) olan» qolu idi (41, s.87). Onlar özlərindən fərqlənməyən müsəlman rəqiblərinin sadəcə mömin olmadıqlarına, onların müşrik olduqlarına, əbədi olaraq cəhənnəm odunda yanacaqlarına əmin idilər. İslam peyğəmbərinin müsəlmanları bir-birinə qardaş elan etməsinə baxmayaraq, Əzrəqilərə görə belələrinin yaşadıkları ərazilər də “Darul-harb” – müharibə meydanıdır. Onların uşaqlarının, qadınlarının öldürülməsi, əsir alınması, qula çevrilməsi, döyüşə bilməyənlərinin belə qanlarının axıdılması halaldır. Əzrəqilər çoxtanrılıq tərəfdarlarının körpələrinin cəhənnəm alovunda valideynləri ilə birgə yanacaqlarını iddia edirdilər. Belə ki, əzrəqilər təkcə çoxtanrılıqların deyil, onlarla birlikdə döyüşən müsəlmanların da uşaqlarını belə aqibət gözlədiyinə əmin idilər (192, s.119). Dinin əsaslarına tamamilə zidd olan bu bədəvi qoluzorluluğunu nümayiş etdirmiş əzrəqilər, daha da irəli gedib, peyğəmbərin də kiçik və böyük günah etmələri məsələsini müzakirə obyektinə etmişdilər. Xaricilərin qeyd edilən amansızlıqları təkcə rəqiblərinin deyil, öz aralarında da tez-tez anlaşılmazlıq, şəxsi hüquqsuzluq doğurduğundan, onlardan başqa bir qrup – nəcdilər təqiyyə prinsipini, yəni öz əqidəsini gizlətməyi məqbul sayaraq, xaricilərdən günah etmiş şəxsin kafir olmadığına, Allah tərəfindən onun bağışlanacağı inamına gətirib çıxartmışdı.

Xaricilərin ən mötədil davranan qolu isə ibadilər qolu olmuşdur. İbadilər özlərinə qarşı vuruşanları nə mömin, nə də ki, müşrik hesab etmirdilər. Onlar belə insanları «Yalnız Allah qarşısında vəzifələrində qusur etmişlər» adlandırırdılar (41, s.93). İbadilərə görə, bu qəbil müsəlmanların qanlarını axıtmaq da haramdır. Onlar döyüşdükləri müsəlmanların yalnız hərbi sursatlarının, atlarının qənimət götürülməsini halal hesab edirdilər. Digər şeylərin haram olduğuna görə, «döyüşdükləri insanlardan aldıkları qızılları və gümüşləri geri qaytarırdılar» (41, s.93). İbadilər düşmənləri ilə evlənməni, onlardan miras almanı və onların şahidliyini məqbul sayırdılar. Amma bununla belə, xaricilərin Yəzidiyyə və Meymuniyyə adlı qrupları, məsələn, yeni bir peyğəmbərin gələcəyinə inanır, atanın övladlarının və bacı-qardaşlarının qızlarıyla evlənməsinin halal olduğunu və bunu Quranda yasaqlayan ayənin olmadığını iddia edir, “Yusif” surəsinin eşq hekayəsi olduğundan onu Quran surəsi hesab etmirdilər.

İbn Xəldun şüəlikdən bəhs edərkən yazırdı ki, bu cərəyanı səciyyələndirən başlıca prinsiplər: xəlifə məsələsinin ümmətin həlledəcəyi məsələlərdən olmaması, bir dini prinsip olması və peyğəmbərlərin özlərindən sonra imam təyin etmələrinin onların üzərinə düşən bir vəzifə olması və bunun ümmətin öhdəsinə buraxmaması, habelə, imamın bütün günahlardan uzaq olmasını qəbul etmək idi (46, C.I, s.495). Həqiqətən də şəxsi keyfiyyətləri və İslam qarşısında olan xidmətlərinə istinad edilməsi, Əlinin «{hakimiyyət} hüququnun getdikcə gərginləşən mübarizə şəraitində hamı tərəfindən yekdilliklə tanınmasına kifayət etmirdi» (151, s.19). Belə olduğu təqdirdə, Əli tərəfdarları Əlinin peyğəmbərlə qohumluq əlaqəsini, peyğəmbərin Əli haqqında və Əhli-beyt (ailəsi) haqqında olan hədislərini, o

cümlədən də Əlini özündən sonra ümmətin başçısı elan etdiyi iddia edilən Qədir-Xum hədisini əllərində rəhbər tuturdular. Başqa bir tərəfdən isə, müsəlman icmasının mərkəzinin «əhalisi islamı yenidən qəbul etmiş və hakimiyyət məsələsində əksəriyyətinin varislik prinsipini tanıyan qədim İraqa...» köçürülməsi, yaranmaqda olan dini-siyasi cərəyanların formalaşması üçün əlverişli sosial-siyasi zəmin yaradırdı. Hakimiyyətin isə, əməvilər tərəfindən ələ keçirilməsi, İbn Xəldunun qeyd etdiyi kimi, «xəlifəliklə hökmdarlığın (dünyəvi hakimiyyətin – R.M.) {daşdıqları} mənaların bir-birinə qarışması» demək idi (46, C.I, s.528). Beləliklə də, müsəlman monarxiya sisteminin əsasını qoymuş Müaviyyə ibn Əbu Sufyanın hakimiyyətindən başlayaraq əməvi hakimiyyətini onun qanuni olmamasında ittiham edən siyasi cərəyanlarla (şii, xaricilik) ilk vaxtlar siyasi (imamət məsələsi – R.M.), daha sonralar isə dini-ideoloji məsələlərdə də mötədil və ifrat qolları fərqləndirilən şii, Əməvi daha sonralar isə Abbasi hakimiyyətinin sosial-hüquqi ədalətsizliklərinə görə müsəlmanların, xüsusən də məvalilərin (qeyri-ərəb müsəlmanların – R.M.) sosial-siyasi etirazlarının ideoloji baza rolunu oynamağa başladı. Bir çox tədqiqatçılar isə, istər şii, istərsə də şüubiliyin yaranmasını peyğəmbərin ən yaxın səhabəsi olan, mənşəcə fars olmuş Səlmən əl-Farisinin fəaliyyəti ilə əlaqələndirirlər. Ş.A.Paşazadə isə xariciliyə məxsus baxışların “ifrat” (ğulat) şiiyə xas olduğunu yazaraq, mötədil şii şüubiliklə heç bir əlaqəsinin olmadığını qeyd edir. Əslində isə mötədil şii təkcə hakim sünni məzhəblərə qarşı deyil, bütövlükdə hakimiyyətə münasibətinin əsasında «demək olar ki, elə sünnilərin dözümlülük doktrinasına analoji olan, hadisələrin real vəziyyətini nəzərə alan səbr etmək (sabr) praktikası» durması (68, s.208), onlara da

xas olmuş “xalq” şüuru”nu üstüörtülü edirdi.

İlk zamanlarda əməvilərə qarşı aktiv mübarizə aparması ilə seçilmiş şiəliyin Zeydiyyə qolu, peyğəmbərin qızı Fatimənin nəslindən olan və sona qədər hakimiyyətdəki tiranlığa qarşı mübarizə aparacaq hər bir insanı imamlığa layiq bilirdilər. Lakin elə şiə hərəkatının ilk dövrlərindən konkret olaraq bu şəxsin kimliyi, şiəlikdə bir çox qolların meydana gəlməsiylə nəticələnmişdi. Necə ki, Fədək və Xeybər vadilərindən gələn gəlirlərə (sədəqə) görə Əli varisləri arasında bu haqqın daha çox kimə məxsus olması, «Əli partiyasının mütəşəkkilliyinə deyil, Əli nəslinin daxilində parçalanmalara» gətirib çıxartmışdı (151, s.27). Başqa sözlə desək, «Şiə ilahiyyatçılarının imamətin ötürülməsində mübahisə doğurmayacaq bir mexanizm tapa bilməmələri, bu məqamın şiəlikdə ən kövrək məqam kimi müxtəlif təriqətlərə parçalanmalara səbəb olurdu» (68, s.206). Amma, məsələn, deyək ki, istər imamlığı Cəfər əs-Sadiqin böyük oğlu İsmayıl aid edərək onun oğlu Mühəmmədi yeddinci və sonuncu üzde olan imam qəbul edən ismaililər qolu, istərsə də şiəliyin hakim dairələrə qarşı ən loyal və mötədil qolu olan on iki imamilər (isnaəşəri): 1) İlahi feyz (yəni, bu Allah tərəfindən imamlara verilən və bununla da onları başqalarından üstün edən bir bilikdir); 2) imamın üzde olmasının zəruri bir şərt olmaması (amma yer üzü ədalətsizliklərlə dolduqda o Mehdi kimi zuhur edəcəkdir – R.M.); 3) imamın heç kəs qarşısında məsuliyyət daşmadığı məsələlərində şərik idilər (41, s.67). İmamlar, özləri birbaşa iddia etməsələr də, bir növ insanlarla Allah arasında əlaqələndirici olduqlarından, «bundan zəruri olaraq insanların adi camaata və fəvqəltəbii qabiliyyətə malik olan xüsusi insanlara bölünməsi, başqa sözlə, elita və kütlə sxemi meydana gəlirdi» (118, s.42). İsmaililikdəki xass

(elita) və amm (kütlə) təlimi də, “ilahi hikmət””, “sirlər”in dərk edilməsi”ndəki ezoterik (batın – daxili) və ekzoterik (zahiri – xarici) tərəflərlə sıxı surətdə bağlı olduğundan, müqəddəs mətnlərdəki mənaların gizli, olduqca qiymətli olan daxili mənalarını kütlənin deyil, seçilmişlərin dərk edə biləcəyi israr edilirdi. İsmaili-batinilərin fikrincə təvil (yəni, müqəddəs mətnin alleqorik mənası – R.M.) tənizildən (yəni, müqəddəs mətnin peyğəmbərə nazil edilməsindən – R.M.) heç də az əhəmiyyət daşıyır. Deməli, bu missiyanı, yəni təvili boynuna almış vasi (imanın təfsirçisi) ismaililər üçün peyğəmbərin yerinə yetirdiyi funksiyadan heç də az əhəmiyyətli olmayan bir iş görmüş olur. Elə özünün təvili ilə seçilmiş Əli ibn Əbu Talib ismaililərə görə belə bir vasi olmuşdur.

Tarixdən məlumdur ki, Misir Fatimi xilafətinin “Dəvəti-qədim” – İsmaili konsepsiyasına qarşı “Dəvəti-cədid”i irəli sürmüş Həsən Səbbahın yaratdığı İsmaili dövlətində isə əhali sosial ədaləti bərqərar etmək naminə bir-birinə rəfiq (dost) deyə müraciət etmişdirlər. Amma bununla belə əhali arasında: 1) sahibi yəqin (yəni, yoxlanılmış və and içərək dəvətdən nəsə bilənlər); 2) müstəci (maariflənmiş, nizarilikdən – Fatimi ismaililiyin Əbu Mənsur Nizarın imamlığını təbliğ edən baxışlardan hali olanlar); 3) məzuni-əkbər (hüccətin hər hansı bir cəzirəyə təlimi yaymağa icazə verdiyi insan); 4) muallim (bütün cəzirə, nahiyyə müstəciqləri ona tabe olurdular); 5) dəi (heç bir ərazilə məhdudlaşmayan təbliğatçı) və 6) hüccət (yəni, imamın bildiyi qədər “ilahi elmi” bilən məsum, səhv etməyən və imamla aralarında vasitəçi olmayan şəxs) fərqləndirilirdi (173, s.126-127). İlk əvvəllər istismara qarşı mübarizə aparmış ismaililərin fədailər adlanan nümayəndələrinə görə isə, əsasən də Avropa tədqiqatçıları ismaililik tərəfdarlarını fərdi terrorla məşğul olan “həşşəşilər” (narkotik qəbul

edənlər), “qatillər”” adlandırırdılar (173, s.146-147).

Müsəlman əhalisinin yerdə qalan çoxluğu isə imamət məsələsində orta yolu tutaraq, xəlifənin Qureyş qəbiləsindən olmasını bildirən peyğəmbər hədisinin tərəfdarları, İslamda sünnilik cərəyanının tərəfdarları kimi fərqləndirilmişlər.

Həqiqətən də, ərəblərin yalnız Qureyş qəbiləsinə tabe olacaqlarını zənn etmiş İslam peyğəmbəri, dinin dayaqları olacaqları təqdirdə hakimiyyətin Qureyş qəbiləsindən olanlara aid olduğunu dəfələrlə hədislərdə bildirmişdir. Əksinə, Əbu Zərdən Buxaridə və Səhihi Müslimdə peyğəmbərin «Sizin başçılığınıza üzü quru üzüm {rəngində} olan, burnu kəsik bir həbəşli kölə gətirilsə belə, sizi Allahın Kitabının hökmlərinə görə idarə etdiyi təqdirdə onu dinləyin və ona itaət edin!» söyləməsi (41, s.97), yuxarıda sözügedən hədislərin siyasi reallıqlardan irəli gəldiyi bir daha təsbitlənmiş olur.

Quranda peyğəmbərə və əmr sahiblərinə itaət etmək tövsiyyə edildiyi kimi, sünnilikdə də xəlifəyə beyət edilməsi zəruri sayılırdı. Yəni də Quranın Şura surəsinin 38-ci ayəsində, Ali-İmran surəsinin 159-cu ayəsində göstərildiyi kimi, müsəlmanların öz işlərini istişarə (məşvərət) edərək yoluna qoymaları, sünnilikdə xəlifənin istişarə yolu ilə seçilməsi fikrini vacib etmişdi. «Bu səbəbdən də Müaviyyəyə qarşı yönəldilmiş ən ağır etirazlardan biri, onun İslamdakı istişarə isuluna beyət görüntüsü verərək onu varislik şəklinə salması idi» (41, s.100).

Sünnilikdə xəlifə olan şəxsin ədalətli olması, müsəlmanlarla ədalətli davranması da vacib şərtlərdən biri sayılırdı. Sünniliyin hakimiyyətə münasibətini ümumiləşdirmiş Əbu Zəhra qeyd edirdi ki, onlara görə, «Ən əsası idarə edən şəxsin fəzilətli, ədalətli və xeyirxah bir şəxs olmasıdır.

Əgər belə olmazsa, zalımın zülmünə səbr etmək ona qarşı üsyan etməkdən daha üstündür. Çünki üsyanda sabitliyin pozulması, qan axıdılması, təcavüz və anarxiya vardır. Bunlar isə zalımın zülmündən və gördüyü günahlara dözməkdən daha əzablıdır...» (41, s.113). Əslində dövrün despotik idarəetmə prinsipləri ilə razılaşmağı ifadə edən bu baxış klassik İslama görə məqbul deyildi. Əksinə, əmr sahiblərinin (ulul-əmr) hədlərini aşmaq hallarına qarşı çıxış etmiş müsəlmanı şəhidlə bərabər saymış İslam peyğəmbəri, xüsusilə də idarəçilikdə İlahi ədalətə sığınmanı təqdir etmişdir. Amma sünnilikdən fərqli olaraq radikalılıqları ilə seçilmiş xaricilik cərəyanında isə, xəlifənin əməllərinin “yaxşı” və “pis” olmaq etibarı ilə dar çərçivələrdə qiymətləndirilməsi əslində, «imamət probleminə dualist yanaşma olub, {imamlığın} adi insan təbiətiylə uyğun» gəlməsini qeyri-mümkün edirdi (68, s.184).

Xaricilərdən fərqli olaraq, insanın böyük günah işlətməsi məsələsinin qiyamət günündə Allahın müəyyən edəcəyini iddia edən dini-siyasi cərəyan isə Müricilik cərəyanı oldu. Artıq cəmiyyətdə dinə iman gətirmişlər arasında belə kifayət qədər bərabərsizliklərin vüsət aldığından, müricilərə görə «...kafirliklə yanaşı edilən itaətin bir faydası olmadığı kimi, günah etmənin də imana hər hansı bir zərəri yoxdur» (41, s.148). Amma baxışlarında çıxış yolu kimi, imanı əməldən tamamilə ayıran müricilərdən bir qismi, «...imamın təkcə ürəkdə təsdiqləməkdən ibarət olduğu» (41, s.151) qənaətinə gəlirdilər. Beləliklə də, insan əməlinin əhəmiyyətini kiçiltməklə müricilər son nəticədə, əslində kafir olan insanların da Allah tərəfindən əvf ediləcəklərinə ümid vermiş olurdular. Müricilərin səubanilər qoluna mənsub olmuş Əbu Mənsur Qeylan ibn Mərvan əd-Diməşqi haqqında M.Şəhristani yazırdı ki, o, imamətin qeyri-

qüreyşilər arasında da mümkün olduğunun, yalnız icma tərəfindən təsdiqlənməsinin, imamətin isə Quran və Sünnəyə uyğun idarə edilməsinin tərəfdarı olmuşdur. «Qeylan üç şeyi birləşdirirdi: qədər (iradə azadlığı), ircə (günaha görə cəzalandırılmanın təxirəsalınması) və xuruc (hər hansı bir səbəbdən icmanı qane etməyən xəlifəyə (imama) itaət etməmək, ali hakimiyyətə iddia etmək, qiyam)» (192, s.128).

Məlum olduğu kimi, Qeylan Diməşqi Şamda, Mabəd Cühəni isə İraqda iradə azadlığı ilə bağlı fikirlərilə yadda qalmış müsəlman mütəfəkkirləri olmuşlar. Belə ki, hələ peyğəmbərin sağlığında iradə azadlığı barəsində söhbət düşəndə peyğəmbər qəzavü-qədərə inanmanı imanın əsası sayaraq qədəriləri ümmətin məcusiləri adlandırmışdı. Fikrimizcə, qəzavü-qədər haqqında fikrin müsəlmanlığa məcusilikdən, yəhudilikdən, xristianlıqdan keçdiyini iddia etməklə yanaşı, bu məsələnin iman və məntiq ziddiyyətindən də irəli gəlməsini görməmək qeyri-mümkündür. Əslində, qəzavü-qədəri inkar etmiş Mabəd Cühəni və eləcə də, Qeylan Diməşqi insan əməllərinin Allaha aid edilməsinə qarşı çıxış edirdilər. «Qədərilər Allahın yalnız vahid zatının qədimliyini təsdiq edir, onun atributlarının, eləcə də Quranın yaranmış olduğunu söyləyirdilər» (19, s.22). Onlara görə, insan etdiklərini azad iradəsi sayəsində gerçəkləşdirməklə hər bir işi etməyə qadirdir. İbadət etmək, cinayət etmək, kafir olmaq və s. bu kimi işlərin Allaha aid edilməsi və yaxud da həm Allaha, həm də insana aid edilməsi doğru deyildir. Qədərilər əməllərin yalnız insana aid edilməsinə və deməli, baş verənlərin insanın azad iradəsinin nəticəsi olduğuna əmin idilər. Qeylan Diməşqinin Hişam ibn Əbdülməlikin xəlifəliyi zamanı İmam Əvzayi ilə mənbələrdə yer almış mübahisələri bu baxımdan olduqca maraqlıdır. Belə ki, Əvzayi Qeylana üç sual verir: 1)

Allah yasaqladığı bir şeyin edilməsinə icazə verərmidi? 2) Allah yerinə yetirilməsinə əmr etdiyi bir işin edilməsinə mane ola bilərmidi? 3) Allah haram etdiyi bir şeyin edilməsinə kömək edərmidi? Hər üç sualın cavabında bir şey söyləyə bilməyən Qeylan xəlifə Hişamın əmriylə edam edilmişdir. Əvzayi isə, suallarının birincisinin Allahın Adəmə yasaq etdiyi meyvə əhvalatıyla, ikincisinin İblisin Adəmə səcdə etməməsi ilə və üçüncü sualın isə leş, qan, donuz ətinin yeyilməsinin yasaqlandığı kimi, çarəsizlikdən bunların yeyilməsinə icazə verilməsiylə əlaqədar olduğunu söyləmişdir. Xəlifə Hişam «Bəs ondan soruşacağın tək məsələ nə idi?» deyəndə, Əvzayi Allahın insanı öz istədiyi kimi, yoxsa insanın istədiyi kimi yaratdığı, istədiyi vaxt, yoxsa insanın istədiyi zaman öldürdüyünü, öldükdən sonra da özünün istədiyi yerə yoxsa insanın istədiyi yerə göndərməsini soruşacağını, cavabında isə, «Allahın istədiyi» cavabını alacağını bildirmişdir. Belə isə, «...öz varlığını yaratmağa qadir olmayan, əcəlini əngəlləyə bilməyən və {ölərkən} özünü istədiyi yerə (cənnət-cəhənnəm) qoymağa gücü çatmayan məxluqun əlində hansı güc və qüdrət vardır?» (41, s.141-142).

Qədərilərin əksinə olaraq, başda Cəhm ibn Səffan olmaqla cəbərilər hesab edirdilər ki, «...insan öz əməllərini qabaqcadan yaratmışdır, ...insan da bir şey edəndə və yaxud hərəkət etdiyi zaman bu Allahın qüdrəti sayəsində baş vermiş olur» (217, s.333). Bu fikir isə (elə qədəriliklə əlaqədar olduğu kimi), artıq despotik səciyyə daşıyan hakim dairələrin öz ədalətsizliklərinə bəraət qazandırmaq üçün olduqca əlverişli idi. Cəbərilərin baxışlarını izah edərkən İbn Həzm yazırdı ki, onlara görə «Allah hər şeyi yaradan və yaratdıqlarında özünə bənzər bir şey olmayan mütləq bir güc sahibi olduğundan ondan başqa bir varlığın

nə isə etməsi qeyri-mümkündür. Cəbərilərin fikrincə, bir işin insana aid edilməsi (məsələn) “Zeyd öldü””, “Bina tikildi”” deyimlərinin insana aid edilməsinə bənzəyir. Əslində Zeydin özü ölməmişdir, onu Allah öldürmüşdür; bina tikilməmişdir, onu Allah tikmişdir» (41, s.127). Xorasan məvalisi olmuş Cəhm ibn Səffan Allaha aid edilən sifətləri inkar edirdi. O, Allaha istənilən bir sifətin aid edilməsinin qəti əleyhdarı olaraq, «Mən Allahı yaradılmışlarda (məxluqatda) olan bir sifətlə sifətləndirə bilmərəm.» - söyləmişdir (41, s.130).

Cəhmdən fərqli olaraq cəbərilərdən olmuş dirarilər insana aid etdikləri altıncı hissi ilə axirət günü cənnətdə Allahı görəcəklərinə inanırdılar (192, s.87). Dirarilər imamət məsələsində qeyri-qüreyşlilərin də imamlığını qəbul etmələrini yazmış Şəhristani qeyd edirdi ki, onlara görə «...əgər bu məsələdə qüreyşli və nəbatı arasında seçmək olarsa, onda biz (dirarilər – R.M.) nəbatiyə üstünlük verərik: çünki onun yaxınlarının daha az olması və {qohumluq} əlaqələrinin (əsəbiyyə – R.M.) daha zəif olması, dini qanunları pozduğu zaman onu devirməyimizə imkan verir» (192, s.87).

Müsəlmanlar arasında ilahiyyat məsələlərinə maraq, təkcə İslamı qəbul etmiş və qəbul etməmiş qonşu xalqların təsiriylə deyil, habelə bir çox daxili məsələlərin həll edilməsi zərurətindən irəli gəlirdi. Bütövlükdə isə, belə bir vəziyyət, hakimiyyət dairələri üçün daha yararlı olan müsəlman doqmalarının işlənilib hazırlanmasına olduqca güclü təkan vermiş oldu. Amma bu səbəblərdən birincisini daha müəyyənədicə faktor hesab etmiş Əhməd Əminə görə, «...əgər ərəblər ilkin vəziyyətlərində qalsaydılar (yəni, işğal edilmiş xalqlar özlərinin dini-mədəni təsəvvürləri ilə ərəblərə təsir etməsəydilər – R.M.) {müsəlman icmasında} yalnız xaricilik və müricilik kimi sadə firqələr meydana gələrdi» (217, s.344). Belə ki, VIII əsrin ikinci yarısında

özünəqədərki cərəyanların ideya zəminində Həsən Bəsrinin elə məvali şagirdlərindən olmuş Vasil ibn Əta və Əmr ibn Übeyd dini-fəlsəfi cərəyan olmuş mütəzililik cərəyanının əsasını qoydular. O dövrdə xaricilərin qaldırdığı böyük günah etmiş insanın vəziyyətinə dair fikir söyləmiş Vasil ibn Ətanın (700-749) Həsən Bəsrindən ayrılaraq yaratdığı mütəzililik, Əbu Zəhranın qeyd etdiyi kimi, məvalilər tərəfindən qədim mədəniyyət bölgələrində formalaşaraq, yəhudi, xristian eləcə də qədim filosofların baxışlarından təsirlənmişdir. Özlərini ağılın və zəkanın gücünə arxalanan bir cərəyanın nümayəndələri hesab etmiş mütəzililər əslində «...sxolast olduqları üçün məntiqi və fəlsəfəni “ilahiyyatın kənizi”nə” çevirməyə çalışır, heç də həmişə rəşadət mövqeyində dura bilmirdilər» (19, s.26). Məsələn, mühakimələrində məntiqi dəlillərdən çıxış etmiş mütəzililərdən biri olmuş Əbu Hüzeyl Əllaf, cənnətin sakinlərinin azad iradəyə sahib olmadığını söyləyirdi. «Çünki onlar azad iradəyə sahib olmuş olsaydılar, {bunun müqabilində} məsuliyyət daşımaları da zəruri olardı. {Amma} Axirət cəza və mükafatlandırma yurdu olub, {insanın nəyisə etməsinin mükəlləf edildiyi} vəzifələr mənzili deyildir» (41, s.167).

Mütəzililər insanın iradə azadlığını qəbul etməklə qədərilərlə, Allahın sifətlərini inkar etməkdə isə cəbərilərlə şərik idilər (əlbəttə, bu zaman Allahın sifətlərinin inkarı deyildikdə yenə də məxluqata aid atributların Allaha şamil edilməməsi nəzərdə tutulurdu – R.M.). İstər qədərilərin, istərsə də cəbərilərin Quranın yaradıldığı fikrini daha qətiyyətlə israr etmiş mütəzililərin bu prinsipi Abbasi xəlifələri dövründə hakim ideologiya kimi qəbul edildiyi zaman, bu məsələ imanda ən başlıca məsələyə çevrilmiş oldu. Əsasən tövhid və ədalət tərəfdarları kimi tanınmış mütəzililər, Allahın təkliyini iqrar edib, bənzərinin olmadığına, adil

olub, zülm etmədiyinə inanırdılar. Onlara görə, «...yaxşılığı və yamanlığı əql ilə dərk etmək, xeyir işlərə qoşulmaq, şərdən saqınmaq mümkündür» (19, s.24; 192, s.82). Günah etmiş müsəlmanın möminliklə kafirlik arasında (mənzilə beyn əl-mənziləteyn) olmasını, Vasil ibn Əta belə bir şəxsin fasiq olması ilə izah edirdi. Vasil ibn Ətaya görə, «İman {insandakı} yaxşı məziyyətlərdən (keyfiyyətlərdən) ibarətdir. Bu {qəbil} məziyyətlərin birlikdə sahibi olan insana “mömin”” deyilir. Bu ad isə bir növ belə bir insanın bununla (mömin adlandırılmaqla) öyülməsidir. Yoldan çıxmış (günah etmiş) fasiq bir şəxs isə, özündə xeyirli məziyyətlərə sahib olmadığına görə o öyüləsi bir ada layiq olmayıb, mömin adlandırılmaz. {Amma} belə bir şəxsə “kafir”” də demək olmaz. Çünki o kəlmeyi şəhadətini söyləmiş və bunun kimi başqa daha xeyirli olan əməllər də görmüşdür. Onun bu etdiklərini inkar etmək mümkün deyildir. Amma belə bir insan tövbə etmədən dünyasını dəyişərsə, o əbədi olaraq cəhənnəmdə qalacaqdır...Fəqət belə bir günahkar insanın cəhənnəm atəşi mülayimləşdiriləcəkdir» (41, s.159). Böyük günah etmiş insanın qeyri-müsəlmanlardan fərqləndirilərək “müsəlman”” adlandırılmasının özü, belə bir insanın tövbə edib doğru yola dönəcəyinə olan inamı və mütəzililərin şəxsiyyət azadlığı ideyasını ifadə edirdi. Mütəzililər, «Ümumiyyətlə Allahın bir mömini başqa birindən üstün tutduğunu qəbul etməyib, Allaha iman etmişlərin hamısını müsəlman – “Allahın dostları”” (auliya) hesab edirdilər» (146, s.239).

Yuxarıda qeyd edildiyi kimi, imamət problemindən meydana gəlmiş “böyük günah”” məsələsinin həllində yekdil olmuş mütəzililər arasındakı elə «Ən böyük ixtilaf (məhz) imamət (məsələsi) barədə idi» (19, s.2). Bu haqda məlumat verən M.Şəhristani yazmışdır ki, «Peyğəmbərlik və imamət barəsində bütün Bağdadlı mütəzililərin baxışlarına gəldikdə

bu bəsrəlilərin (mütəzililərin – R.M.) bir qismi rafizilərə, başqa bir qismi isə xaricilərə üstünlük vermişlər» (192, s.83). Öz növbəsində, rafizilər şiiəlikdə bir qrup olmaqla Əbu Bəkrin və Ömərın xəlifəliyini rədd edirdilər. Adlarının da elə buradan götürüldüyünü (rafizə, rəvafiz – rədd edənlər) göstərmiş Əşəri yazırdı ki, onlara görə «...Peyğəmbər (s) Əli bin Əbu Talibin xəlifəliyini adı ilə göstərmiş, bunu izhar və elan etmişdir..., səhabənin əksəriyyəti Peyğəmbərin (s) vəfatından sonra bu yolu tutmadıqları üçün azmışdır..., başçılıq yalnız təyinliklə, yuxarıdan göstərişlə olur, qohumluğa görədir, ehtiyatkar imamın haqqıdır. (Rafizilər – R.M.) Göstərmişlər ki, imam insanların ən fəzilətlisidir, Əli özünün bütün hallarında haqlı olmuş, din işlərindən heç birində səhv etməmişdir» (31, s.51). Bununla belə, xütbələrinin, məktublarının və hikmətli sözlərinin toplandığı “Nəhcül-bəlağə”də də xəlifə Əli təsdiqləmişdir ki, «And olsun Allaha ki, Allah Peyğəmbərini (s) himayəsinə aldığı zamandan bu günə kimi, xalqın mənə beyət etdiyi ana qədər mənim üçün hazırlanmış olan haqqımdan (hüququmdan) məhrum olmuşdum, onu əldə etməkdən mən edilmişdim (uzaqlaşdırılmışdım – R.M.)» (7, s.158).

Xaricilərlə həmfikir olmuş mütəzililər isə, imamın kimliyini qüreyşlilərə mənsub olmaqla məhdudlaşdırmayaraq, onun bütün müsəlmanlardan seçilə bilməsini mümkün sayırdılar. Belə bir yanaşmanın mütəzililərə məxsus olduğunu təsdiqləmiş M.Şəhristani isə yazırdı ki, «Mütəzililər imamətin qeyri-qüreyşilər arasında da olmasına yol vermələrinə baxmayaraq, (deyə ki, nəbati və qüreyşli arasında seçmək olsaydı, cəbərildən fərqli olaraq – R.M.) nəbatinin qüreyşlidən üstün tutulmasına yol vermirdilər» (192, s.87).

İmamət haqqında sünni baxışları ilə həmfikir olmuş mütəzililərdən isə, əl-Cübbai və Əbu Haşimi misal göstərmiş M.Şəhristani yazırdı ki, «Onlar Məhəmmədin və başqalarının (peyğəmbərlərin – R.M.) səhabələri arasında müqəddəslik möcüzəsini tamamilə inkar edərək, peyğəmbərlərin günah etməmələrini qabardaraq onların böyük və kiçik günahlardan kənar olduqlarını iddia edirdilər» (192, s.83). Baxışlarında daha da irəli getmiş başqa bir Əsəm

adlı mütəzili isə, imama ehtiyacın insanların bir-birinə zülm etmələrindən doğduğunu söyləyərək, əks təqdirdə imama ehtiyacın olmayacağı qənaətinə gəlirdi (22, s.25).

A.Metsin mütəzililikdə Volter adlandırıdığı Cahiz isə, hökm verilməsində hədis tərəfdarları (əshab əl-hədis) kimi çıxış edənləri müstəqil əqli nəticələr çıxarmayıb, təqlidçiliklə məşğul olan “avam təbəqə”si” (qara camaat) adlandırırdı (41, s.168). Şüubiliyin açıq-aşkar düşməni olmuş Cahiz yazırdı ki, «Bil ki, sən bu şüubilərdən daha məkrli, öz dinlərinə daha ədavətli, onun şərəfindən daha çox sui-istifadə edən bir kəs görməzsən...» (27, s.112). Bununla belə şüubi çıxışların sosial bazasını təşkil etmiş məvaliləri ərəblərlə birliyə çağıran Cahiz, ərəbləşmiş məvalilərlə ərəblər arasında oxşarlıqlar olduğunu da vurğulayırdı.

Məlum olduğu kimi, İslam peyğəmbərinin vəfatından sonra sosial-ictimai məsələlərin həllində müsəlman hüququnda da «Hökm verərkən hədisləri zəruri sayanlara “əshab əl-hədis”” (“hədis tərəfdarları””), rəyləri və mühakimələri əsas götürənlərə “əshab ər-rəy”” (“rəy tərəfdarları””), yaxud “əshab əl-qiyas”” (“müqayisə tərəfdarları”))» adlanırdılar (19, s.16). Bu zaman İraqda fiqhın tamamilə rəyə, Hicazda isə yalnız hədisə əsaslanması fikriylə razılaşmayan Əbu Zəhra yazırdı ki, «hədis İraqda, rəy isə Mədinədə qəbul edilməkdə idi» (41, s.264). Amma Mədinədəki rəy, «İraqdakı rəyə nisbətdə daha az tətbiq edilib, metoduna görə də, iraclıların tətbiq etdikləri metoddan fərqlənirdi» (41, s.266). Mühəddis fəqihlər hesab edilən birinci qrup “qanunçu-teoloq”lar” «...əvvəllər malikilərin (sünni – R.M.) fiqh məzhəbinə əsaslanır, daha sonra isə, İbn Hənbəlin fiqh məzhəbinə istinad etməyə başladılar» (132, s.64). Heç də təsadüfi deyildir ki, İbn Hənbəl öz baxışlarında əqli dəlillərə əsaslanmış bütün

təlim və doktrinalara qarşı yönəldiyindən Təbəri onu fəqih deyil, hədis tərəfdarı hesab edirdi. Bir sələfilik tərəfdarı tək İbn Hənbəlin «dini məsələləri izah etmək metodu da sələfilik (ilkin təmələ qayıtmaq çağırışları, cəmiyyətin özünü “əməlisaleh sələflər””in nümunəsi əsasında müasir tələblər baxımından islah edilməsi – R.M.) buraxıb, sadəcə əqlə (əqli dəlillərə – R.M.) güvənmirdi» (41, s.405). Hənbəlilərin fikrincə, İslam ehkamlarında və Quran, hədis mətnlərinin anlaşılmasında rəşional metodların yayılması icmadakı təfriqələrin başlıca səbəbidir.

İbn Hənbələ görə, mömin olan şəxs «...Allahın etdiklərindən narazı olmamalı; onun əmrlərinə tabe olmalı; onun etdiklərinə səbrlə dözməli; Allahın əmr etdiklərinə əməl etməli; Allahın qadağan etdiklərini etməməli; Allahın qəzavü-qədərinə – ondan gələn xeyir və şərə inanmalı; iman haqqında olan diskussiya və dialektik mübahisələrdən imtina etməli»dir (192, s.136). İnsanın iradə azadlığı məsələsinə münasibətini İbn Hənbəl «Sünnə haqqında kitab» əsərində aydınlaşdırmağa çalışmışdır. O yazırdı ki, «Qəzavü-qədər – xeyir və şər, rifah və mərhumiyyət, başlanğıc və son Allahdandır, onun lazım bilib, müəyyən etdiyidir. Onlardan (insanlardan – R.M.) heç kim Allahın iradəsindən qaça bilməzlər. Onun qərarını pozmaq olmaz. Əksinə, hamı (bütün insanlar – R.M.) onun (Allahın – R.M.) onlara (insanlara – R.M.) müəyyən etdiyinə doğru gedirlər və onun onlara aid etdiklərini {əməlləri} gerçəkləşdirirlər. Ədalət (əl-ədl)- Rəbbimizdəndir» (192. s.137). Onun fikrincə, «Əgər kimsə böyük günah işləmiş insanın mömin olduğuna inanırsa, o şəxs Adəm peyğəmbərin və atalarına yalan söylədiklərinə görə Yusif peyğəmbərin qardaşlarının da kafir olduqlarını iddia etmiş olur» (41, s.405).
Əbu Zəhra

yazır ki, «Əbu Hənifə və fəqihlərin böyük əksəriyyətinə görə, böyük günah etmiş insan “tövbeyi-nasuh” ilə (yəni, səmimi qəlbdən, tam səmimiyyətlə) tövbə etməzsə, onun vəziyyətini Allah müəyyənləşdirəcəkdir. Allah {əgər} istəyर्सə ona əzab verəcək, istəyर्सə də onu əfv edəcək»dir (41, s.404).

Əhməd ibn Hənbəl Quranın Şura surəsindəki iman gətirmişlərin «..., işlərini öz aralarında məsləhət və məşvərətlə görər...»-lər, 38-ci ayəsindən çıxış edərək, xəlifənin şura ilə seçilməsinin tərəfdarı idi. O da Sünnəyə əsaslanaraq, xəlifənin qüreyşli olmasını söyləyirdi. Lakin onun siyasi baxışlarına görə, xilafətdə əmir əl-möminin rütbəsinə xalqın seçdiyi və ya əksinə bu məqamı qılınc gücü ilə əldə etmiş şəxsə «...istər facir olsun, istərsə də müttəqi olsun itaət etmək lazımdır» (41, s.408). cəmiyyətdə siyasi parçalanmaların qəti əlehdaqları kimi çıxış edən hənbəliqlər, Müaviyyənin açıq-aşkar mühakimə edilməsinin qətiyyənl yol verilməz olduğunu bildirirdilər. İbn Hənbəl yazırdı ki, «...ədalətli olub-olmamasından asılı olmayaraq hökmdarın idarəçiliyinə tabe olunmalıdır. Biz əldə silah hətta ədalətsizlik etmiş hökmdarlara qarşı belə çıxış etmirik; {Çünki} biz heç bir müsəlmanı (təkalahlılıq əhlini), o hətta ağır bir günah etmiş olsa belə, onu imansızlıqda ittiham etmirik;...» (192, s.136).

Bir sözlə, sünni hüquq məzhəblərindən hənifilik və şafiilikdən daha güclü bir şəkildə hənbəlilik və malikilik, təkcə xəlifənin siyasi statusunun deyil, eləcə də ilahiyyat alimlərinin də nüfuzlarının möhkəmləndirilməsi istiqamətində səy göstərirdilər. Amma Əbu Hənifə də ağıllı və yetginliyə çatmış bütün insanların şəxsi azadlığı tərəfdarı kimi yadda qalmışdır. Məsələn, o, imam Şafiidən fərqli olaraq ağılında heç bir qüsuru olmayan qadının öz istəyi ilə evlənməsini məqbul sayırdı (41, s.243-244). İmam Şafii isə,

Qüreyşdən olan bir kəsin hakimiyyəti zorla ələ keçirib, daha sonra ədalətlə davranacağı təqdirdə, onun hakimiyyətinin şəriətə uyğun olması qənaətində idi (41, s.333). Bununla yanaşı o, Əli ilə Müaviyyə arasındakı ixtilaf məsələsində də Əlini haqlı, Müaviyyəni isə haqsız bilirdi (41, s.334).

Bütün məzhəblərin ətrafında isə, «sanki “sıfırıncı ortodoksiya”” adlandırıla biləcək bir istiqamət formalaşaraq, bir tərəfdən, mütəkəllimlərin və filosofların rasionalizminə, başqa bir tərəfdən isə, dini cərəyanların ifrat asketliyinə və mistikliyinə qarşı yönəlirdi» (132, s.65). Elə İbn Hənbəl kimi mühəddis fəqihlərin Allahın atributları və Quranın xəlf edilməsi barədə mütəzililərlə razı olmamaları, mütəkəllimlikdə (müsəlman sxolastikası olan kəlam elmində) yeni bir istiqamətin, əşəriiliyin yaranmasına səbəb oldu. Belə ki, xəlifə Məmunun dövründə hakim ideologiya kimi qəbul edilmiş mütəzililik ideyalarına əsaslanaraq, xəlifə əhalini və hədis alimlərini “mihnə”yə (Quranın xəlf olunması barədə sorğu-suala görə cəzalandırılma) məruz qoymağa başladı. Getdikcə şiddətlənən “mihnə”yə məruz qalanlardan biri elə 833-cü ildə Quranın xəlf olunduğunu qəbul etməyən və buna görə də zindana atılmış İbn Hənbəlin özü idi.

Əgər «mütəzililər iradə azadlığı barədə Quranın 129 yeri, sünnilər isə yenə də elə Qurandan bunun əksinə 216 yeri misal gətirirdilər»sə (192, s.11), bunların arasında orta mövqe tutmağa cəhd etmiş Əşəriyə görə isə, «İnsanın bir şeyi icad etməyə gücü çatmaz, amma {insanda bunu} kəsb etmək (qazanmaq – R.M.) qüdrəti vardır» (41, s.206).

Əşəriiliklə bir vaxtda başqa bir müstəqil kəlam sisteminin yaradıcısı hənəfi fəqih Əbu Mənsur Məhəmməd Matüridi Səmərqəndi (825-944) idi. Təkcə nəqli dəlillərə kifayətlənməyən Matüridi, əqli dəlillərə müraciət edilməsinin labüdlüyünü qəbul edərək, Qurandakı «Mütəşəbih

{ayələri} mütəşabih olmayan {ayələrin} ifadə etdikləri mənanın işığı altında təvil etməyə (alleqorik izaha – R.M.) çalışırdı» (41, s.220). Əlbəttə, Allahı ağılla dərk etmənin mümkün olduğunu bildirən Matüridi, bunun mütləq bir şəkildə deyil, yalnız Allahın insana belə bir güc verdiyi zaman gerçəkləşəcəyinə inanırdı. Matüridiyə görə, insanın öz əməllərini kəsb etməsi «Allahın quluna verdiyi bir güclə edilir (qazanılır)» (41, s.226). İnsan yalnız Allahın onda yaratdığı bir güclə (qüvvə ilə) hər hansısa bir işi yerinə yetirə bilir və ya yerinə yetirə bilmir. Əgər mütəzililər insanın işlərinin Allahın quluna verdiyi bir qüvvə ilə qulu (insan) tərəfindən yaradıldığını söyləyirdilərsə, əşərilər isə əməlin görülməsində insanın kəsbdən başqa bir şey etmədiyini, kəsbin insanın təsiri ilə meydana gəlməyən, sadəcə olaraq insanın istədiyinin Allahın yaratmasıyla birləşməsi olduğunu söyləyirdilər. Matüridi isə, «Kəsb{in} qulun (yəni, insanın) gücü və təsir etməsi (yəni, əməllərin seçim üzrə aparılması) ilə» olduğunu iddia edirdi (41, s.226). İnsandakı kəsbə təsir edən və əməllərinin meydana gəlməsində təsiri olan belə bir gücə (qüvvəyə) “istitaət” (yəni, bacarmaq, edə bilmək) deyilirdi. Matüridinin baxışları ilə razılaşılan Əbu Hənifə də insan məsuliyyətinin bu səbəbdən irəli gəldiyini iddia edirdi.

«İslamda praktik olaraq hakimiyyət uğrunda mübarizənin nəticəsində meydana gəlməmiş və yarandığı andan etibarən (VIII əsr) hakim sülalələrin yürütdükləri siyasətdən narazı olanların geniş sosial hərəkətini təmsil etmiş yeganə istiqamət sufilik olmuşdur» (132, s.25; 146, s.231). Belə ki, VIII əsrin ortalarında indiki İraq və Suriya ərazilərində İslamda meydana gəlmiş mistik-asketik cərəyan olan sufilik, son dərəcə mürəkkəb və çoxcəhətli olmaqla, «...orta əsrlər boyu ayrı-ayrı vaxtlarda müxtəlif ideya istiqamətləri almışdır» (19, s.27). Baxışları cəmiyyətdə fərdi azadlıq kimi

qiymətləndirilə bilən təsəvvüf tərəfdarları elə ilk zamanlardan mömin həyat tərzilə, dünyəvi istəklərə biganəlikləri ilə, peyğəmbərin sünnəsinə və müəyyən etdiyi şəriətə ciddi əməl etmələri ilə seçilirdilər. Buna görə də ilk çağlarda sufiləri daha çox “asketlər” (zuhhad, təkdə zahid), “abidlər” (ubbad), “tərkidünya” (nussaq, təkdə nasiq) adlandırırdılar. Bu dövrdə sufiləri səciyyələndirən cəhətlər isə: çoxsaylı fəvqəladə mühüm ibadətlərin yerinə yetirilməsi, kasıblıq və məhrumiyyət (nəvafil), möhkəm əqidə, halal və haram edilmişlərlə ehtiyatlı davranma (varaə), hərbiçilərlə və dünyəvi hakimiyyətin başqa nümayəndələri ilə əməkdaşlıq etməmək, özünü ilahi iradəyə təslim etmək (təvəkkül), könüllü surətdə fəqirlik (fəqr), yer üzündəki nəsibiylə razı olmaq (riza), əzab və mərhumiyyətlərə səbr etmək (səbr) idi. Amma «Zahid və fəqir özünü fərdiləşdirir, tənhaləşdirsə, sufi öz-özlüyündə deyil, Allahla mövcud olduğunu iddia edir»di (22, s.33). A.Mets yazırdı ki, «Sufilərin başlıca iqamətgahı Bağdad idisə, bu zaman möminlərin keçmiş əqidə (zuhhad, yəni zahidlik) mərkəzi Bəsrə idi» (146, s.232). Tədqiqatçı alim Annemari Şimmelin fikrincə isə, mistisizm Mütləqə (Absolyuta) məhəbbət olub, «...əsl mistisizmi asketizmindən ayıran qüvvə {də elə} məhəbbətdir» (29, s.22). Tanrıya olan məhəbbət və ya «İlahi məhəbbət {onu} axtarana sınaq və qəlbini təmizləmək üçün göndərilən çətinlikləri keçirə bilmək və hətta bu çətinliklərə görə sevinmək qabiliyyəti» verdiyindən, təsəvvüfdə fəna fillah (Allahın iradəsində qeyb olmaq) mərtəbəsinə yüksələn belə bir insan da insani-kamil (kamil insan) adlandırılırdı. Belə ki, «Sufizmin sosial tənqidi də cəmiyyətin yenidən qurulmasının dini-utopik təliminə əsaslanaraq, ilk növbədə dini-əxlaqi özünükamilləşdirmə ilə əlaqədar idi» (132, s.29). Çünki mütəsvvüflərin fikrincə, «...şəxsi ruhi-psixoloji

təcrübə vasitəsilə insanın Allah ilə bilavasitə mənəvi ünsiyyəti, heç olmazsa kənardan seyr etməsi, sonra {Allaha} qovuşması mümkündür» (29, s.12).

Təsəvvüfdə iki istiqaməti fərqləndirmiş görkəmli tədqiqatçı, AMEA-nın müxbir üzvü Z.C.Məmmədov qeyd etmişdir ki: «1) Mötədil sufilərə görə insan öz “mən”i”ni itirib, Allahın “Mən”i”ndə vucuda gəlir. {Məsələn} Cüneyd Bağdadi yazırdı ki, «Haqq sənə məxsus “sən”i öldürür, özünə məxsus “Sən”i dirildir», «bilavasitə Allahla birgə mövcud olursan»; 2) İfrat sufilərə gəldikdə, onlar “Mən”i həm Allah, həm də insan yerində işlədərək, “İnsan”i” ilə “Allah”ı” eyniləşdirmişlər: «Məni görən kəs Haqqı görmüşdür», «Məndən başqa ilahi yoxdur», «Sufi Allahdır», «Mən haqqam». {Məsələn} Həllac insani təbiət ilə ilahi təbiət arasında yalnız yenilik ilə qədimlik sarıdan fərq görürdü» (23, s.66). İfrat sufilərin az-çox dərəcədə panteizmə meyl göstərdiklərini söyləyən tədqiqatçı alim, sufizmin panteist fəlsəfənin də İbn Ərəbidən (1165-1240) hələ yarım əsrdən qabaq orta əsr Azərbaycan filosofu Eynəlxəzrat Miyanəcinin (1099-1131) əsərlərində dolğun bir şəkildə öz ifadəsinin tapdığını sübut etmişdir (bax: 19; 20; 22; 23 və s.). Z.Məmmədov, ümumiyyətlə “panteizm”in Orta əsr Şərq mütəfəkkirlərinin əsərlərində adətən əl-hülul (təcəssüm) və əl-ittihad (birləşmə) terminləri ilə ifadə edildiyini bildirərək, yazırdı ki, «əl-Hülul ilahi təbiətin insanda təcəssüm etməsini, insani təbiətin ilahi təbiətə çevrilməsini..., əl-ittihad isə insani və ilahi başlanğıcların birgə mövcudluğu demək»dir (22, s.66).

Adətən sufizmin panteist fəlsəfəsinin banisi hesab edilən İbn Ərəbi tədqiqatçısı, professor A.D.Kınışa görə isə, bu sufi mütəfəkkirinin baxışlarını panteizmin «Hər şey Allahdır, Allah hər şeydir» məşhur sxeminə sığışdırmaq heç

də asan deyildir. Çünki A.D.Knışın fikrincə, «Hər şeydən əvvəl İbn Ərəbinin metafizikasında mütləq transendental Varlıq (əl-Haqq) və xəlv olunmuş dünya (əl-xəlv) arasında panteizmin tələb etdiyi kimi, heç bir halda substansional bir ümumilik yoxdur» (175, s.11-12). İnsan isə İbn Ərəbiyə görə, dünyada “kiçik aləm” (“əl-aləm əs-səqir”) və aləmin “xülasə”si (“əl-müxtəsər”) olmaq etibarı ilə, ilahi adların və atributların ən çox adekvat təzahürü, məxluqatın son məqsədi və Absolyutun özünüdərkidir. İnsanla Absolyutun birləşməsi, ani olaraq ilkin olanı özünün ümumi ontoloji vəhdətində irrasional “dərk etmək” və özünü onun ayrılmaz hissəsi kimi hiss etməkdir (yəni, qneseoloji bir aktdır). Elə bundan sonra mistik özünün ilkin vəziyyətinə, amma artıq yeni bir səciyyədə qayıtmış olur. Belə ki, o insanlara çatdırılması zəruri olan bir şeyi – varlığın “sirri”ni dərk etmişdir. Sufi baxışlarından göründüyü kimi, bu qəbil insanlar kamil varlıq olub, elə onlardan ibarət cəmiyyət ədalətli cəmiyyət sayıla bilər.

Tədqiqatçı alim Y.İ.Rüstəmov da, İbn Ərəbinin təlimini yalnız şərti olaraq panteizm adlandırılı biləcəyini qeyd edərək, Annemari Şimmelə istinadən İbn Ərəbidə panteizmin «məhəbbətin son məqsədi kimi onun (Allahın – R.M.) reallığını dərk etməkdən və həm də məhəbbətin reallığının Allahın mahiyyəti ilə eyni olması haqqında danışarkən» özünü aydın göstərdiyi ilə razılaşmışdır. Annemari Şimmelə görə, «Məhəbbət Allahın mahiyyətinə əlavə kimi mücərrəd keyfiyyət deyil, o sevən ilə sevilən arasındakı münasibət deyil, başqa sevgi obyektini tanımayan “qnostiklər”in” həqiqi məhəbbətidir» (29, s.30).

Əlbəttə, deyilənləri nəzərə alıb, fikrimizcə, sufizmdə şərti olaraq panteist fəlsəfə kimi qiymətləndirilən istiqamətin XII əsrdə yarandığını qeyd etməliyik. Buna

qədər isə, VIII əsrdə meydana gəlmiş vahid sufizm, onun vahid ontologiyası və vahid qnoseologiyası olmadığından, «...ümumiyyətlə, sufizmin deyil, müəyyən bir sufi mütəfəkkirin, yaxud müəyyən qrupa mənsub sufi mütəfəkkirlərin dünyagörüşü, fəlsəfəsi haqqında konkret fikir söyləmək mümkündür» (23, s.12). Belə ki, sufi təliminin baniləri Rəbiyə əl-Ədəviyyə (717-801), Zu-n-Nun əl-Misri (859-cu ildə vəfat edib) və əs-Sari əs-Səqəti (867-ci ildə vəfat edib) hesab edilir. Əs-Sari əs-Səqəti haqqında mənbələrdən çıxış etmiş A.Mets yazırdı ki, “məqamlar” (məqamat) və “hallar” (əhval) haqqında ilk dəfə o danışmışdır» (146, s. 231). Sufi təliminin sxolastikasız (mütəzilizm) təsəvvür edilmədiyini yazan A.Mets, «o (sufizm) öz tamlığı ilə onun (sxolastikanın – mütəzilizmin – R.M.) problemlərini və metodlarını bütövlükdə qəbul edirdi» (146, s.237). Belə ki, Əbu Həyyyan ət-Tauhidi kimi həm mütəzili, həm də sufi olmuş mütəfəkkirlərin sayı olduqca çox idi. Sufizmin Fars əyalətinin bütün mütəzili dairələrində olduqca asanlıqla yayıldığını yazmış A.Mets, bunun səbəbini, 951-ci ildən sonra ölmüş sufi şeyxi İbn əl-Katibin fikriylə izah etməyə çalışmışdır. Şeyxə görə, «Sxolastlar (mütəzililər) Allah haqqında ideyanı aqlın tələblərinə görə saf-çürük edərək yayınmışlar. Sufilər isə bunu ilmin (yəni, İslamın – R.M.) tələbləriylə saf-çürük edib, hədəfə dəymişlər» (146, s.237).

Sufi hərəkətində tədricən insani sakitləşdirən, onu dünyəvi zövqlərdən qoruyan, mötədillik və könüllü yoxsulluq təlqin edən ən ümumi fəaliyyət qaydalarının məcmuyu hazırlanmağa başlandı. Könüllü olaraq yoxsulluq {içində yaşamaq} həmçinin siyasi bir mənə daşımaqda idi. Belə ki, bəzi erkən asketlər bilərəkdən gəlirli peşələrdən, hətta varislikdən belə imtina edib, bununla da ənənəvi idarəçiliyə xas olan ədalətsizlik və rüşvətxorluğa qarşı etiraz edirdilər. Adətən belə passiv etiraz və aktiv sosial həyatdan və iqtisadi fəaliyyətdən aralanmaq aktiv mübarizəyə gətirib

çıxartmırdı. Buna görə də hakim dairələr gözləri önündə meydana gələn asketik hərəkata qarşı mübarizə aparmağa lüzüm görmürdülər. Onlar silahlı mübarizə yolunu seçmiş dini icmaların, məsələn, xaricilərin və bəzi “ifrat” saydıqları təriqətlərin yatırılmasına öz qüvvələrini yönəldirdilər. Asketlərə özlərinə müəyyən etdikləri dindar əməllərinə əməl etmək qalırdı ki, bununla da onlar özlərini məşhər günündə olacaq haq-hesaba hazırlayırdılar (youmul al-hisab). İlahi mərhəmətə xüsusi əhəmiyyət vermək getdikcə bəzi asketləri hətta İlahi məhəbbət haqqında düşüncələrə gətirmişdi. A.Knışa görə, “Erkən dövr mistiklərin təlim və deyimlərində Allaha yaxın olmaq hissi fikrən yaxud əməllərdə və hətta İlahi mərhəməti qısamüddətli unutmağına (qaflla) görə cəzalandırılmaq qorxusu ilə qarışırdı”(134, s.15).

İslam ehkamları baxımından sufizmin doğruluğunu əks etdirməyə çalışmış ilkin sufi ədəbiyyatından da göründüyü kimi, «Doğrudan da böyük sufi mütəfəkkirlər özlərinin əsas təsəvvüfi görüşlərinin doğruluğunu Quranın ayələrini təfsir etməklə (eyni zamanda Sünnəyə müraciət edərək – R.M.) sübut etməyə çalışmışlar» (29, s.13)

Əbu əl-Qasim Cüneyd Bağdadiyə görə, azadlıq «arifin son məqamıdır» (4, s.124). Əsl azad olmanı yalnız Allahın qulu olmaqda – həqiqi qul olmada görən sufi dünyagörüşündə «hüquq» anlayışının mənası, ilkin sufi ədəbiyyatı müəlliflərindən biri olan Əbu Nəsr əs-Sərrac ət-Tusinin “Kitab əl-lumə fit-təsəvvuf” (“Sufizmdə ən parlaqlar”) əsərində yazdığı kimi, «...hallar, məqamlar, mərifətlər, istəklər (iradələr), məqsədlər, çalışmalar və ibadətlərdir» (4, s.182). İlk baxışdan insanın hüquqsuzluğu kimi nəzərə çarpan belə bir yanaşma, «əslində, insani əxlaqın ilahi, saf bir əxlaqla əvəz edilməsi», insanın Allahla münasibətindən ülviləşməsi deməkdir.

Bununla belə, sufilər məqamla hal arasında böyük fərq görürdülər. Belə ki, sufilərə görə, «Hal Allahın insan

ürəyinə bağışladığı bir şeydir. Ürək onu kənarlaşdırmağa, gedəndə isə yenidən cəlb etməyə qadir deyil. Məqam uzun sürən mərhələdir. İnsan ona öz şəxsi səyi nəticəsində müəyyən qədər nail olur. Məqam əməl sahəsinə aiddir, hal isə bəxş edilən bərəkətdir» (29, s.20).

«Bütün möminlər arasında həqiqətləri, hal və məqamları ilə Allahın seçdiyi kəslər»in – «xüsusi», «xüsusi əhl», «...hallardan və məqamlardan keçən, onları yaşayan, çətinlikləri qət edən bir əhl»in isə, «xüsusun xüsusu» («seçilmişlərin seçilmişsi») olduğunu (4, s.183) yazan əs-Sərrac ət-Tusi, əsərində mistik idrakın müxtəlif mərhələlərində duran bir neçə sufi təbəqəsini bir-birindən fərqləndirmişdir. Belə ki, mistik yolun başlanğıcında durub, müəllimin – şeyxin başçılığı altında dərs alanlara murid (cəmdə, muridun) deyilir. «İlahi hikmətlər»in bəxş edilmədiyi şəxslərdən (bax: 14, surə 2, ayə 269), sadə müsəlmanlardan fərqlənənlər isə, “dərək edən ürək sahibləri” (ərbab əl-qulub) adlanırlar. “Allahın dostları”, başqa sözlə deyilsə, Allahın himayə etdikləri sufilərə isə valilər (cəmdə, auliya, övliya bu sözdəndir – R.M.) deyilir. “Allahı dərək etmiş” və ilahilik, dünya haqqında tam biliyə malik olmuş sufilər arif (cəmdə, arifun) adlandırılırlar. Əsərdə sufilərin növbəti təbəqəsinə isə, mələklərin Allaha yaxın olduğu kimi (bax: 14, surə 4, ayə 172), muqərrəbun - “Allaha yaxınlaşmışlar” deyilir.

Bektaşilik təriqətinin banisi, Hacı Bektaş Vəli (1209-1270) də yazırdı ki, Allah insanı dörd ünsürdən yaratdığından, insanlar dörd qrupa bölünürlər: 1) Abidlər, bunlar şəriət əhli olub, əsilləri havadır; 2) Zahidlər, əsilləri atəşdəndir, daima Tanrını zikr edib, qorxu və ümid ilə axirət üçün yararlı işlər görürlər; 3) Mühiblər (sevənlər) həqiqət vurğunu olub, torpaqdandırlar və 4) Ariflər, əsl sudandırlar və onlar mərifət tayfasındırlar (29, s.37-38).

3.2. Orta əsrlər müsəlman Şərqi filosoflarının sosial ideallarında bərabərlik problemi

Ərəb xilafətinin ələ keçirdiyi ərazilərdən biri də, iki nəhəng imperiyanın – Bizans və Sasani imperiyalarının qovuşağında yerləşmiş, mərkəzi Antioxiya (ərəblər bu şəhərə Antakiya deyirdilər) şəhəri olan Aralıq dənizi sahili və İkiçayarası ərazi idi. VII əsrdə bu ərazini ələ keçirmiş ərəblərin «...ağıllarına belə gəlməzdi ki, {onlar} bir növ Terra Philosophica – “fəlsəfə ölkəsi””nə qədəm qoymuşdular» (112, s.25). Belə ki, «Suriyalı xristianların təqib edilməsi, Aristotelin (peripatetik fəlsəfənin – R.M.) öyrənilməsi mərkəzin (İsgəndəriyyə və Bizansdan sonra – R.M.) Antioxiyaya keçməsinə gətirib çıxartmışdı» (128, s.27). XII əsrdə yaşamış əndəlüslü filosof İbn Rüşdün qeyd etdiyi kimi, «müsəlman cəmiyyətinin çoxsaylı nümayəndələri öz tədqiqatlarında əqli mühakimələrə əsaslanmışlar» (31, s.179). Bu baxımdan, Orta əsrlər müsəlman Şərqi filosoflarının bərabərlik probleminə də münasibəti əks olunmuş ictimai-siyasi fikri də şərti olaraq rəşadətçiliklə istinad etmiş, üç qrup ideya cərəyanı kimi fərqləndirmək olar. Bunlara: «1) Antik dövr intellektual ənənələri davam etdirən filosofların (fəlasifə) cəmiyyət və siyasətə baxışlarını ehtiva edən mücərrəd rəşadətçilik; 2) “Hökmdarlara nəsihət” adlı xüsusi bir janrda öz əksini tapmış pragmatik rəşadətçilik (bunları pragmatik siyasi konsepsiyalar da adlandırmaq olar – R.M.); 3) İbn Xəldun və onun davamçılarının müqəddəm sosioloji refleksiyalardakı realist rəşadətçilik, tarix fəlsəfəsi» aiddir (159, s.133).

«Artıq cəmiyyətdə şəriət elmlərinin, o cümlədən, sufi təlimlərinin (mistikanın) möhkəm mövqe tutduqları bir zamanda İslamın fikir dairəsinə daxil olan fəlsəfə» (187, s.57),

onlara qarşı ciddi ideya mübarizəsi şəraitində inkişaf edirdi. Şərq peripatetizminin mükəmməl sistemini yaratmış Əbunəsr Farabi (874-950) özünün “Kitab əl-huruf” (“Hərflər kitabı”) əsərində ilk öncə dövrünün sosial mühitinə münasibətdə yazırdı ki, «...fəlsəfə dindən əvvəl gəlir. Dialektika və sofistika isə fəlsəfəni...qabaqlayır» (128, s.185).

Mütəkəllimləri və fəqihləri filosoflardan, ümumiyyətlə isə dini fəlsəfədən fərqləndirən məqamlardan bəhs edərkən, Farabi yazırdı ki, «mütəkəllimlər fikrin müqəddiməsində (başlanğıcında durub – R.M.) imanın nə olduğunu sübut edən nəzəri şeylərlə məhdudlaşırlar. O (mütəkəllim), xalqı da buna təhrik edir» (128, s.185).

Əlbəttə ki, kifayət qədər güclü teokratik bir cəmiyyətdə əqli müddəalara üstünlük vermiş Şərq peripatetizmini (o cümlədən başqa fəlsəfi təlimləri) “fövqəldini” bir sistem kimi şərh etmək doğru olmadığı kimi, bu sistemin dinin sosial konsepsiyasından təsirlənmədiyini və onun ümumiyyətlə dinlə heç bir əlaqəsinin olmadığını da iddia etmək, onun sırf elmi-fəlsəfi təlimlərlə (və ya refleksiyalarla) kifayətləndiyini iddia etmək doğru deyildir. Çünki heç olmazsa, məsələn, dinlə bidət arasında kəskin mübarizə zamanı «əsərlərində xilafətə (hakimiyyətə – R.M.) qarşı çıxan şiəliyin, xüsusən batinilik mövqeyində duran ismaililiyin və mütəzililiyin dərin təsiri duyulan» “Saflıq qardaşları və vəfa dostları” (“İxvan əs-səfa və xüllanə-l-vəfa”) adlı gizli fəlsəfi cəmiyyətin üzvləri hesab edirdilər ki, «yunan fəlsəfəsi ilə ərəb (burada İslam dini nəzərdə tutulur – R.M.) şəriəti nizamlanıqda kamillik hasil olur» (31, s.7-8). Göründüyü kimi, İslam əsaslarını fəlsəfi dünyagörüş süzgəcindən keçirmək tendensiyası dövrün özünəməxsus mənzərəsini işıqlandırdığı təki, ən başlıca səbəb «Klassik İslama xas olmayan, əksər müsəlman icmalarında ruhaniliyi (xristian ru

haniliyini – R.M.) xatırladan müəyyən bir sosial təbəqə»nin yaranması idi (68, s.98). Cəmiyyətdə bu zümrənin fəaliyyəti və despotik idarəetmə nəticəsində din özünün sosial-ictimai tərəqqi potensialından özgələşmişdi. Amma Orta əsrlər müsəlman Şərqində mövcud vəziyyətdə elmi-fəlsəfi dünyagörüşə müraciət edilməsi və bu sahədə parlaq nailiyyətlər əldə edilməsi özünü çox gözlətmədi. Burada Şərq peripatetizminin Əndəlüslü nümayəndəsi – Əbülvelid Məhəmməd ibn Əhməd ibn Rüşdün (1126-1198) əsərlərinə diqqət yetirməyimiz yerinə düşərdi. O, Allahın xəlv etdiklərini ağılı köməyi ilə araşdırmağa və onları ağıl vasitəsilə dərk etməyə çağırması barədə Quranda çoxsaylı ayələrin olduğunu göstərərək, «...varlığın araşdırılması işində əqli mühakimələrə əsaslanmağı...» olduqca vacib sayırdı (31, s.178).

Bütövlükdə isə, Şərq peripatetizminin sosial ideali buradakı ümumfəlsəfi sistemin ayrılmaz tərkib hissəsi kimi çıxış etdiyindən, peripatetizmin varlıq təlimini, idrak nəzəriyyəsi, başqa sözlə deyilsə, «...metafizika, etika, psixologiya kimi bölmələrini bilmədən bu filosofların siyasi nəzəriyyələrini adekvat başa düşmək qeyri-mümkündür» (132, s.108).

Belə ki, ənənəvi olaraq mövcudat Şərq peripatetiklərinin varlıq təlimində vacib və mümkün varlıqlara bölünmüşdür. Bu zaman Şərq peripatetiklərinin, xüsusən də, «sintetik təfəkkür tərzinə malik olmuş Əbu-Nəsr» (106, s.58) Farabinin əsərlərində Vacib varlığın və ya Birinci varlığın (əl-Mavcud əl-Əvvəl) dindəki Allah anlayışı ilə sinonim mənada işlədilməsini görmək heç də çətin deyildir. Çünki, Farabinin səciyyələndirdiyi Vacib varlığın da, «mövcudluğu özlüyündədir, {O da} əbədidir, əzəlidir, yoxluğa təmas etməz...O {da} qalması (mövcudluğu üçün – R.M.) uzaqdan bir şeyə ehtiyac duymaz, ...O {da}, xalis xeyirdir, ...Bütün şeylərin mövcudluğu Vacib varlıqdandır»

və s. (31, s.69; 182, s.48, 68, 69, 72, 74). Amma dindəki kreasionizmdən (Allahın dünyanı “ol!”” (kun) deməklə heçdən yaratması aktı – R.M.) fərqli olaraq, bu filosoflar Vacib varlıqla mümkün varlığın yanaşı mövcudluğunu (dualizm) israr edirdilər. Dünyanın (materianın – R.M.) əzəli və əbədiliyini iqrar etmək isə, bütün dinlərin əsaslarına zidd olduğundan, Orta əsrlərdə peripatetik filosoflar mülhid (ateist), dəhri (naturalist-materialist) adlandırılırdılar. Amma «Axirəti tamamilə inkar edən dəhriyələrdən fərqli olaraq, Şərq peripatetikləri güman edirdilər ki, öləndən sonra insanın cismi deyil, yalnız nəfsi yaşamaqda davam edir» (31, s.294). Eyni zamanda bu filosofların böyük imkanlara malik ərəb dilində sinonimliyə müraciət etmələrinə diqqət yetirməyimiz də, dövrü səciyyələndirən məqamları anlamaqda olduqca əhəmiyyətli olardı. Belə ki, professor N.Mehdiyə görə, Orta əsrlər müsəlman Şərqində istər mədəniyyət, istər dini-fəlsəfə, istərsə də elmi-fəlsəfə sahəsində sintetik bir şəkildə sinonimləşdirmədən olduqca geniş istifadə edilmişdir. Sinonimləşdirmənin «məntiqi davamı kimi omonimləşdirmənin meydana gəlməsi isə, İslamın bazis dilinin bütün semantik planını dağıtdığı kimi...bu (vasitələrin hər ikisi, omonimlik və sinonimlik – R.M.) mütərəqqi ideyaların orta əsrlərə məxsus fikir-söz ifadə etmək azadlığının formaları» olmuşdur (153, s.82).

Farabiyə görə, Vacib varlıqdan yaranmışların birincisi isə “İlk əql”dir. Filosof bu öz-özlüyündə mümkün varlıq, Birincini anladığına (dərk etdiyinə – R.M.) görə isə vacib varlıq olan birinci əqldən isə «ən ali göy sferası{nın} öz materiyası və forması – nəfsi ilə meydana» gəldiyini söyləyirdi (31, s.70). Belə ki, Vacib varlıqdan sonra fəal əqllərin sayəsində meydana gəlmiş bu göy sferalarından sonuncusu Ay göyünün əqlidir. Elə «bu axırncı əql bir cəhətdən yer nəfsinin mövcudluğunun səbəbi» olduğu kimi, başqa

tərəfdən isə, “göy sferaları”nın vasitəsilə dörd ünsürün (od, hava, su və torpaq –R.M.) səbəbi» olan Fəal əlqdir (31, s.71). On birinci intelligensiya (mücərrəd əql – R.M.) olan Fəal əql isə, başqa intelligensiyalardan (göy sferası və onların əqllərindən – R.M.) Ayaltı aləmə “yaxın” olması”na görə fərqlənir. Həmçinin Fəal əql təkcə özünü deyil, Birincini, İlk əqldən yarananları və bütün ayaltı aləmdə mövcud olanları dərk edir. Fəal əql, mücərrəd dərkedici substansiyalar olan nəfsə və əqlə malik insana daha “yaxın” olduğu”ndan, insan elə Fəal əqlə mövcudatı və Birincini dərk edə bilər. Bu isə insanın “ali səadət”inə” zəmanət olub, Şərq peripatetizminin sosial baxışlarındakı ən önəmli bir məqamdır.

Şərq peripatetiklərinin səadət haqqında baxışlarından bəhs edərkən İbn Xəldun yazırdı ki, «onlara görə hər kim ki, Fəal əqlin nə olduğunu bilib və ölümündən qabaq bunu (Fəal əqli – R.M.) anlayarsa, o səadətdən nəсібini, payını almış olur» (46, C.III, s.109). Amma Farabidə təkcə yerdəki xoşbəxtlik deyil, «Bədənin ölümündən sonra nəfs üçün səadətlər və izzətlər»in olduğu da bildirilirdi (31, s.76; 182, s.195-196). Filosofun dini doqmalara biganə olduğunu söyləyən tədqiqatçıların fikrincə, bu, Farabinin fəlsəfi sistemindəki, «geniş mənada nəzəri və praktik elmlər, dar mənada isə intellektual və etik xeyirxahlıq arasındakı münasibətlərin» düzgün dərk edilməsi ilə izah edilə bilər (132, s.114). Fikrimizcə isə, «müqəddəs mətnlərin hərfi mənasıyla ziddiyyət təşkil etməyən, obrazlar və pritçalar formasında nəzəri və praktik fəlsəfənin həqiqətlərini təqdim edən belə bir “həqiqi din”» (132, 114) Farabinin din haqqında olan idealını əks etdirmişdir. Çünki, Farabi və sonrakı Şərq peripatetikləri apodiktik biliklərə əsaslanmış fəlsəfi həqiqətlərin əksər insanlar tərəfindən dərk edilmədiyini iddia edirdilər. Sadə insanların anladıqları dil dindəki obrazlı, asan anlaşılan dildir.

Bununla belə, Farabiyə görə, «nəfs bədənin əsarətindən azad olduqdan sonra “ali səadət” olan “kamilliyin” sonuncu mərtəbəsinə” nail olur» (112, s.74). Bu vaxt insan nəfsinə ehtiraslardan çox, əql hakim kəsilir. Halbuki, Farabiyə görə, bu intellektual kamilliyə «nail olmamış nəfslər, bədən ölən zaman öz ilkin elementlərinə (ünsürlərə – R.M.) parçalanırlar» (112, s.76). Ümumiyyətlə, Farabi qeyd edilən intellektual səadəti mülki (dünyəvi – R.M.) səadətdən ilkin olan, əvvəlinci bir şey hesab edirdi. Sonralar bu barədə yazmış İbn Sina Farabinin “Elmlərin siyahıya alınması” (“İhsa əl-ulum”) kitabına işarə edərək, burada «Dünyəvi və axirət xoşbəxtliyinə hazır olan kəsə...hər birinin qayəsi göstərilən siyahıya alınmış elmlərdə öz nəzəri qüvvəsinin təkmili (Fəal əqlin dərki – R.M.), əsasları onun (nəfsin növlərinə aid – R.M.) qüvvələrindən hər birinə mənsub ismət, şücaət, hikmət və ədalət olan fəzilətlərdə öz əməli qüvvəsinin təkmili və onların rəzilliklərdən çəkinmə»yinə tövsiyyə edildiyi bildirilirdi (31, s.108). Bu məqamdan bəhs edərkən, Orta əsrlər müsəlman filosoflarından «...peripatetik filosofları sadəcə lənətləməmiş, dərin mühakimələrlə, məntiqi dəlillərlə {onları} təkzib etməyə səy göstərmiş...» (31, s.13) Orta əsrlər mistiki və sxolastı Əbuhamid Qəzali “Mizan əl-əməl” (“Əməlin ölçüsü”) əsərində göstərirdi ki, fəlsəfənin məqsədi «xoşbəxtliyə nail olmanın yolunu göstərməkdən ibarətdir» (112, s.49). Xoşbəxtlik isə, «Axirət dünyasına hazırlıq olan, həqiqi bilik (ilm) və düzgün əməlin vəhtətindədir» (163, s.243). Şərq peripatetizmində də həqiqi biliyin nəzəri sənətlə, yəni fəlsəfə ilə əldə edilməsi mümkün sayılırdısa, əməli (praktik) sənət olan siyasətlə isə, insan əməlini düzəldib, nəfsini xoşbəxtliyə yönəltmək mümkün sayılırdı. Başqa sözlə, kamilliyin əldə edildiyi elm, praktik fəlsəfə olan siyasət elmi və ya mülki elm hesab edilirdi.

Platon və Aristotellə həmfikir olmuş Farabi də insanın ictimai (təbii, siyasi) mahiyyətə malik olduğunu vurğulayırdı. Filosofa görə, insan varlığının dərinliklərindən irəli gələn siyasət isə, «varlığın stabil sisteminin ali və yüksək nizamında əhəmiyyət kəsb edir» (187, s.110). Belə bir əhəmiyyət isə, «İlk səbəbdən yaranaraq, səma və əqlərdən təbiətə qədər davam edən varlıq sistemində insanın təbiətin məhsulu, yəni ağıllı varlıq olması»ndan irəli gəlir (187, s.111). Çünki nəfsin hər üç növünə (nəbati, heyvani və insani nəfsə) sahib olan insanın “insani qüvvələr”-indən ən alisi əqli və ya düşünən qüvvədir (əl-qüvvə ən-natiqə, əl-qüvvə əl-fikriyyə). Farabinin fikrincə, əqlin maddi, yaxud potensial mərtəbəsi (əl-əql-əl-həyulani) xalis qabiliyyət olduğu kimi, Fəal əql qazanılmış əql (əl-əql əl-müstəfad) vasitəsilə əqli məlumatları aktual əqlə (əl-əql bil-mələkə, au bil-fel), materiyadan təcrid olunmuş əqli məlumatları dərk edən əqlə bəxş edərək, aktuallaşmış olur. Əlbəttə nəzəri və əməli-praktik əqlə bölünən insanın bu əqli qüvvələrindən «Nəzəri əqli qüvvə heç kimə xidmət etmir. O, insana onun köməyi ilə xoşbəxtliyə nail olmaq üçün yaradılmışdır» (187, s.111). Xoşbəxtliyə isə insan «...insanlar birliyində...» (132, s.115), «şəhərdə, kollektivdə» (187, s.111) və deməli, cəmiyyətdə nail olur. Müxtəlif insan qrupları və ya ayrıca bir insanla necə davranacağını öyrənilməsini vacib sayan Farabi, insanların təbiətən fərqli olduqlarından, onlar arasındakı «qanunun {da} hallarla şərtləndiyini» vurğulayırdı (112, s.60). Belə ki, bir insan qrupunda mövcud olan qanun başqa insan qrupları üçün əhəmiyyət daşımamaya və onun icrası zəruri olmaya bilər. Amma qanun – namus (cəmdə nəvamis) çoxobrazlı, dəyişkən, ötəri olmaqla nisbi səciyyə daşdığı kimi, insanların rifahı və səadəti onun məqsədi olduğundan

mütləq səciyyəyə də malikdir. Cəmiyyətdəki qanunların qanunverici insanlar (vadi ən-namus) tərəfindən müəyyən edildiyini söyləyən Farabinin fikrincə, «Birinci qanunverici – Zevsdir» (112, s.61). Qanunların həyata keçirildiyi cəmiyyət isə Farabiyə görə, iki yerə: bütöv və yarımçıq cəmiyyətlərə bölünür. Platon və Aristotelin bütöv cəmiyyət, cəmiyyətin sonuncu mərhələsi kimi təqdim etdikləri şəhər (polis), Farabidə bütöv, kamil cəmiyyətin ilkin və ən aşağı forması olan “cahil şəhər”lər”ə uyğun gəlir (187, s.115, 136). Farabiyə görə, “ali səadət””ə və “kamilliy”ə” nail olmaq, antik filosofların başa düşdükleri bütöv cəmiyyətdə deyil, Şərq peripatetiklərinin bölgüsündə bütöv cəmiyyətin ilkin forması olan kiçik toplumlardan – şəhərlərdən fərqlənən “Fəzilətli şəhər””də, “Yetkin toplum””da (ifadə Ə.Əliyevindir) mümkündür. Farabi Yetkin toplum-şəhər (əl-mədinə əl-fəzilə) dedikdə, «həqiqi səadətin əldə edilməsi naminə işlərində qarşılıqlı surətdə bir-birinə yardımçı olan insanların yaşadıkları şəhər»i nəzərdə tuturdu (112, s.78). Daha çox yaşadığı dövrün reallıqlarından çıxış etmiş Farabiyə görə, ədalət “...mübarizədən ibarət olub müəyyən bir qrupun istənilən bütün başqa birisini məğlub etməsidir” (183, s.353). Elə insanın və ümumiyyətlə bütün təbii mövcudluqların mahiyyətindən irəli gələrək bu qəbil ədalətin həyata keçirilməsini təbii saymış Farabinin Yetkin toplumu da ierarxiyalaşmış bir toplumdur. Yəni, burada başçılar (ruasa – rəislər) və idarə olunanlar və ya təəbələr (mərusun), hökmdarlar (muluk) və sadə xalq (əvam) vardır. Antik ənənədəki anatomik təsəvvürlərdən faydalanmış Farabi Yetkin toplumu bədənə bənzədib, onun başçısını – «Şəhərin başlandığı və bütün həyat fəaliyyətləri funksiyalarının cəmləşdiyi “ürəyi””» adlandırırdı (112, s.88). Deməli ürək ətrafında bədənin bütün orqanları və hissələri birləşərək

bütövlük əmələ gətirdikləri kimi, Yetkin toplumda da «hissələrin harmoniya və qarşılıqlı yardımlaşmasını təmin edəcək nizam» (112, s.88), «öyrədənənin öyrənənə münasibətində olan insanlararası əlaqə (irtibat)» (112, s.78) və xeyirxahlıq bərqərar olmalıdır. Bütün bunlar Farabinin sosial idealında nəzərdə tutduğu humanizmi ifadə edərək, hər şeydən əvvəl Yetkin toplumun başçısının vəzifələrinə daxil olan bir işdir. Əgər Fəal əql belə bir şəxs «duyğu ilə dərk edən əqlinə (əql munfəil) təsir etdikdə {o} müdrik – filosof» olduğu kimi, “təxəyyül qüvvəsinə təsir etdikdə isə, qabaqcadan görün – peyğəmbər olur» (112, s.90). Ən önəmli olan məqam bu şəxslərdən hər ikisinin bilavasitə (bi bəsair ənfusihim – öz bəsirətiylə) səadətə nail olmalarıdır. Belələrindən fərqli olaraq, heç də bütün insanlar öz səadətlərini və ona gedən yolu dərk etməyə qadir deyildirlər. Sosial bərabərsizliyi intellektual qradasiya əsasında təsbitləmiş Farabidə, bunu başqa toplumları özünün idealından aşağı saydığı hallarda da, ümumi şəkildə görmək mümkündür. Çünki, özünün idealında həqiqi biliklə bu biliyə uyğun əsl əməlin vəhdətini vurğulamış Farabi, şəhərin Yetkin toplum adlandırılması üçün də bu şərti zəruri saymışdır. Yetkin topluma zidd olan şəhər-toplumlar isə: 1) “Cahil toplum” (“əl-mədinə əl-cahiliyyə”); 2) “Azgın toplum” (“əl-mədinə əl-fəsiq”); 3) “Çaşqın toplum” (“əl-mədinə əz-zəlyə”); 4) “Qarışıq toplum” (müxtəlif dindən olanların yaşadıkları şəhər – R.M.) (“əl-mədinə əl-mütəbəddil”) elə bu idealın əməl olunmadığı topluslardır.

Cahil toplumun altı növünü fərqləndirmiş Farabi bunları: “zəruri olanlarla davranan toplum”, “mübadilə toplumu”, “alçaq toplum”, “şöhrətsevər toplum”, “ağalıqsevər toplum”, “kollektiv toplum” adlandırırdı.

İnsan cəmiyyətinin “zəruri olanlarla davranan toplum”-dan başlandığını qeyd edən Farabi, bu toplumda «hələ

şəhər cəmiyyətinin bərqərar olmadığını, bəzilərinin sürü ilə, bəzilərinin vəhşi heyvanlar kimi, bəzilərinin isə yırtıcılar kimi həyat sürdüklerini» yazırdı (187, s.141). Belə toplumdan olan insanlarla heyvanlar kimi davranmağı məqbul sayan Farabi, onlardan şəhər ətrafında məskunlaşanları və şəhər adətlərindən nəyəsə beləd olanları qul edib, heyvanlar kimi işlədilmələrini lazım bilirdi. Yalnız «bu mərhələdən sonra zəruri olanlarla davranan şəhər, başqa sözlə desək, ictimai həyatın ilk mərhələsi başlayır» (187, s.141). Elə ali rifaha və kamilliyə yalnız şəhərdə nail olunacağını iddia edən Farabi, «cəmiyyətlə dövlət arasındakı fərqdən hali olub, şəhəri insan inkişafının ən ali mərhələsi hesab edirdi» (132, s.115). Belə ki, tələbatlarını ödəmək üçün başqa insanlarla birgə yaşamağa ehtiyac duyan insanlar, «yaşamaq və özlərini qorumaq (əkinçilik, maldarlıq, ov etmək, soyğunçuluq və s. ilə məşğul olmaq – R.M.) naminə, zəruri olan şeyləri əldə etmək naminə əməkdaşlıq etdikləri (birgə yaşadıkları – R.M.) şəhər “zəruriyyətçi şəhər”-toplumdur”» (112, s.80).

Bu mərhələdən sonra, təkcə zəruri tələbatların ödənilməsi ilə deyil, sərvət toplanılması, qüdrət və ambisiyalarının gücləndiyi, əmtəə və ya onun ekvivalentləri olan qızıl və gümüşün toplandığı “mübadilə toplumu”, şəhəri meydana gəlir. Bu şəhərdə ən zəruri sənətlərlə yanaşı ticarət də inkişaf edir. Əlbəttə öz şəxsi mənafeyini düşünən belə bir toplumda, şəhərin başçısı cəmiyyəti idarə edəcək ən güclü və bacarıqlı bir insan olmalıdır. Maddi rifahın yüksəlməsinə, cismani zövqlərə – yeməyə, içməyə, əyləncələrə üstünlük verən insanın başçı olduğu şəhəri isə Farabi “alçaq toplum” (mədinə əl-xisas) adlandırmışdır.

“Mübadilə toplumu” və “alçaq toplum”da məqsəd sayılanların daha yüksək məqsədlərə nail olmaq üçün vasitəyə çevrildikləri, insanların şöhrət qazanmaq üçün bir-

birilə əməkdaşlıq etdikləri şəhər isə “şöhrətsevər toplum”dur. «Farabi yazır ki, “şöhrətsevər toplum”- şəhər” (mədinə əl-kəramə) öz xüsusiyyətlərinə görə ideal şəhərə yaxınlaşır. Belə ki, insanların şöhrət, şərəf, ad-san kimi keyfiyyətləri ictimai fəaliyyətlərində (məsələn, varlanmaq, həyatdan ləzzət almaq və s. kimi işlərdə fayda vermək, başqalarının da bu məqsədlərə nail olmalarına çalışmaq və s.), başqalarına da xeyir gətirir» (187, s.143). “Şöhrətsevər (alicənablıq) toplum”u” cahil toplumların ən yaxşı forması hesab edən Farabiyə görə, «bu şan-şöhrətə və əzəmətə can atmaq ekstremal bir forma aldıqda şəhər tiranlar şəhərinə çevrilir» (187, s.143).

Hökmdarlıq və despotizmin hökm sürdüyü “ağalığsevər toplum”da” (mədinə ət-təqəllüb) biri başqasını istənilən vasitə ilə tabe etməyə səy göstərir. «Ən başlıcası isə, tiran istənilən halda öz qarşısına hakimiyyətə yiyələnməkdən başqa bir məqsəd qoymur, başqalarını özünə tabe olmağa məcbur edir, onlar üzərində mütləq ağalığına nail olur» (187, s.143). Bu şəhərin başçısı cəmiyyəti özünə tabe etmək üçün qarşısına çıxan bütün maneələri dəf edə bilən güclü bir insan olur. Farabi yazırdı ki, tiranlar hər şeyi yalnız öz şəxsi məmnunluqları üçün etdiklərindən, zülmkarlıq, qəzəb, tamahkarlıq, zina etmək, qarınqululuq kimi xəstəliklərdən əzab çəkirlər. Amma rəqiblərinə ədalətlə yanaşan tiranlara cəngavər və alicənab insan deyilir. Bütün hallarda «Tiraniya şəhəri “şöhrətsevərlik toplumu”ndan daha çox despotizmə meyillidir» (187, s.145).

Farabiyə görə, insanların azad olduqları, istədiklərini etdikləri, hamının bərabər olduğu toplum “kollektiv (xalq) toplum”udur. Bu şəhər «anarxiya, başçısızlıq və qərəzli əməkdaşlığın olduğu» şəhərdir (112, s.80). Farabinin bu toplumu belə səciyyələndirməsi, filosofun bərabərliyin eqa

litar interpretasiyasına biganə olmasını, belə bir mövcudluğun qeyri-mümkün saydığını ifadə edirdi. Farabiyə görə, bu cür «şəhərdə elə bir başçı məqbul sayılır ki, o özü az bir şeylə kifayətlənib, xalqın məqsəd və arzularına nail olmaq üçün maksimum şərait yaratmış olsun» (187, s.145). Deməli, filosofun təsvir etdiyi kimi, hamının bərabər olduğu belə toplumlarda əxlaqa zidd məqsəd və arzuların yaranması üçün də daha çox zəmin vardır. Müxtəlif millətlərdən və dinlərdən olan insanların bu qəbil toplumuna üstünlük vermələri onunla bağlıdır ki, «aralarındakı sərhədlərin çətin müəyyən edilə bilinməsi, müxtəlif toplumlara xass həyat tərzlərinin {bu toplumda} qovuşmasına gətirib çıxarır» (187, s.145). Amma daha açıq və azad olan bu toplumda yaşayanlar arasında xeyirxah əməlləri ilə seçilən müdrik insanların: filosofların, ritoriklərin, şairlərin meydana gəlməsi, onda utopik şəhərə xass olan keyfiyyətlərin formalaşmasına səbəb olur. Burada ləyaqətli bir insan hökmdar ola bilsə də, «...onun hakimiyyəti də başqa cahil şəhərlərdə olduğu kimi uzun sürməyib, ya devriləcək, ya özü öldürüləcək, ya da ki, hakimiyyəti anarxiyaya çevriləcəkdir» (187, s.146). Göründüyü kimi, Farabinin baxışlarında antik filosofların şəhəri siyasi idarəetmə formaları olan oliqarxiya, timokratiya, despotizm, demokratiya arasında ideya paralelləri danışılmazdır. Bu zaman ən ümdə olanı isə, filosofun müasiri olduğu cəmiyyətə xas bir çox qüsurları işıqlandırması və bu toplumlardan başqa, «əvvəla, həqiqi səadət haqqında biliyə, sonra isə bu biliyə uyğun əmələ» müvafiq davranmayan, yolunu azmış toplumlardan da bəhs etməsi idi (112, s.82). Bu qəbil toplumlara aid olan insan qruplarından biri də Yetkin toplumun qanunlarını öz xeyirlərinə yozaraq, şəxsi qusurlu əməllərinə bəraət qazandıranlar (muhərrif); bilməyərəkdən səhv davrananlar; səadət və ona

gedən yolu düzgün başa düşüb, təsəvvür etdiklərinə əmin olmayanlar; (səadət və ona aparan yolu) düzgün təsəvvür etməyənlər (marəq); doğru təsəvvür edib, səadətə çatmanın prinsiplərini doğru başa düşməyənlər» aiddir (112, s.95). Bu qəbil insanların Yetkin topluma təhlükə mənbəyi olması, bir növ disidentliyi Yetkin toplumun başçısı tərəfindən bu “cücərtilər”ın daima nəzarətdə saxlanılmasını zəruri edir. Farabiyə görə, belə insanlar ya şəhərdən qovulmalı, ya cəzalandırılmalı, ya da ki, həbs edilib, xoşlarına gəlməyən işləri görməyə təhkim edilməlidirlər. Yetkin toplumun başqa hissələrinə (cuz) gəldikdə isə, Farabi bunu mürəkkəb orqanizmdə birləşmiş müxtəlif növ elementlər kimi təsvir edərək, bunlarla idrak nəzəriyyəsində açıqladığı insani nəfsin qisimlərinin yerinə yetirdikləri funksiyalar arasında oxşarlıqlar olduğunu bildirirdi. Belə ki, Farabi Yetkin toplumun sosial strukturunda təsərrüfatla məşğul olanları (maliyyun – əkinçilər, çobanlar, tacirlər) nəfsin qidalandırıcı hissəsiylə müqayisə edirdi. Döyüşçülər, keşikçilər və bu qəbildən olanlar (mucahidun) nəfsin təhrikədiçi funksiyasını, “ölçü ilə məşğul olanlar” (muqəddirun – hesabdarlar, həkimlər, astroloqlar və s.) isə nəfsin qavrayıcı qüvvəsinin daşdığı funksiyaları yerinə yetirirlər. Nəfsin təxəyyül hissəsinə şəhərin natiqləri (zuul-əlsinə) – vaizlər, ritoriklər, şairlər, musiqiçilər, katiblər və s. aiddirlər. Yetkin toplumda bu şəhərin “ən fəzilətli” (əfzal) isə, müdriklər, ağıllı və nüfuzlu insanlar isə nəfsin düşünən qüvvəsinə məxsus funksiyaları icra edirlər (112, s.94-95). Farabidə cəmiyyətin bu cür bölgüsündən göründüyü kimi, şəhərdən başlayan insan cəmiyyətinin səadət prinsipləri əsasında formalaşdırılması, sonradan ayrıca xalqda, millətdə (əl-ummə əl-fəzilyə) və daha sonra isə bütün bəşəriyyətdə (əl-məmur əl-fəzilyə) davam etdirilirdi.

«Ərəb xilafətində geniş kütlələr arasında elmi və fəlsəfi bilikləri yaymaqla “zülm dövləti” olan Abbasi xəlifəliyinin şüurlu şəkildə yenidənqurulması naminə maarifçilik və azadfikirliliyi yayan» gizli fəaliyyət göstərmiş elmi-fəlsəfi təlim “Saflıq qardaşları” cəmiyyəti idi (126, C.I, s.93). Hakim siyasi quruluşa muxalif mövqelərdən çıxış etmiş “Saflıq qardaşları və vəfa dostları” (“İxvanə əs-səfa və xüllan əl-vəfa”) cəmiyyətdə əhalinin müxtəlif təbəqələrini əhatə etmələri barədə yazırdılar: «Bizim cəmərd, fəzilətli adamlardan ölkələrə səpələnmiş qardaşlarımız, dostlarımız var. Onlardan bir tayfa padşahların, əmirlərin, vəzirlərin, amillərin (məmurlar) və katiblərin övladlarıdır, bir tayfa şəriflərin (imam Həsənin nəslindən olanlar – R.M.), dehqanların, tacirlərin və qaimlərin övladlarıdır, bir tayfa alimlərin, ədiblərin, fəqihlərin və din xadimlərinin övladlarıdır, bir tayfa sənətkarların, təsərrüfatçıların və sair adamların övladlarıdır» (31, s.79). Cəmaləddin Əli ibn Yusif Qifti (1167-1248) “Saflıq qardaşları” barədə məlumat verərkən bildirirdi ki, bu ideologiyanın «müəllifləri öz adlarını gizli saxladıkları üçün camaat onların yazısına dair müxtəlif rəydə olmuşdur...Kimisi demişdir ki, bu {traktatlar} Əli ibn Əbi Talibin nəslindən olan bəzi imamların (başçıların) kəlamlarındandır...Kimisi də demişdir ki, həmin {traktatlar}...bəzi mütəzili mütəkəllimlərin əsərləridir» (22, s.47). Həqiqətən də, əlli iki traktat dörd bölmədən ibarət baxışlarında “Saflıq qardaşları” dini doqmalara Əbu Nəsrdən (Farabidən – R.M.) daha çox yaxın» idilər (112, s.116). Belə ki, “Saflıq qardaşları”nın geniş mündəricəli ensiklopedik traktatlarının dördüncü cildində ilahi qanunlardan və dini-şəri elmlərdən bəhs edilir.

Traktatlarında aləmi “böyük insan”, insanı isə “kiçik aləm” hesab etmiş “Saflıq qardaşları”, insanın ictimai varlıq

olması barədə yazırdılar 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» (22, s.54).

İlahiyyat elmlərindən dördüncüsünün idarəetmə (siyasət) olduğunu yazmış “Saflıq qardaşları” bunun da dörd növünü fərqləndirirdilər (31, s.85). “Cəmiyyət” və “dövlət” anlayışlarını identik mənada işlətməmiş “Saflıq qardaşları”na görə, cəmiyyətdə idarə edilmənin birinci növü peyğəmbər idarə etməsidir. Belə ki, peyğəmbərlər Həqiqəti bilavasitə görə “mələklər mərtəbəsi”nə nail olmuşlardır. Mələklər cəmiyyətdəki qanunvericilərin müəllimləri olduqlarından (112, s.121), peyğəmbər – kamil insan vəfat etdikdə «bütün icma peyğəmbərə xass olmuş xüsusiyyətlərlə səciyyələnməlidir» (112, s.111). Yəni fikirlərində, qəlblərində bir-biriylə qarşılıqlı məhəbbətlə birləşən insanlar, peyğəmbərin gətirdiyi dinin möhkəmləndirilməsinə, qoyduğu qanunun (şəriətin) qorunmasına, icmanın doğru əməllərlə din yoluna üz tutmalarına səy göstərməlidirlər. Beləliklə də, “Saflıq qardaşları”nın cəmiyyət idealını əks etdirən Ruhani Şəhərin (Yetkin Ruhani toplumun) hər bir üzvünün nəfslərinin bir olub, yalnız cisimlərinə görə bir-birindən fərqləndiklərini bilən şəhər-toplumdur (112, s.111). Elə “mələklər səviyyəsi”nə də peyğəmbərdən sonra, bu şəhərin üzvləri hamılıqla nail olmağa səy göstərməlidirlər. Təxminən əlli yaşında belə bir səviyyəyə nail olan şəhər əhli Həqiqəti bilavasitə görmüş olur. Çünki bu zaman nəfs bədəndən ayrılır və insanda Məhəmməd peyğəmbərdə olmuş merac etmək qabiliyyəti yaranır (112, s.114).

“Saflıq qardaşları” istənilən insan birliyinə başçının və deməli idarəetmənin vacib olmasını qeyd edərək, idarəetməni (siyasəti) geniş mənada nəzərdən keçirirdilər. “Saflıq qardaşları” yazırdılar ki, «Bil ki, bədən idarə edilən (məsus) nəfs isə idarə edəndir (səis). Əgər nəfs olduğu bədəni lazımi dərəcədə idarə etməyə tərbiyələndirilmişsə (siyasə cəsəd), onda o (nəfs – R.M.) ailəni, xidmətçiləri və qulları da idarə edə (siyasə) bilər. Eynən əgər kim ailəsini ədalətlə idarə edə bilərsə, öz tayfasını da idarə edə bilər. Kim ki, istənilən səviyyədə tayfasını idarə edə bilirsə, bütöv bir şəhərin əhalisini də idarə edə (yəsus) bilər» (112, s.137). Bununla belə unudulmamalıdır ki, “Saflıq qardaşları”nda siyasət, insanın ölümündən sonra (miad) mükafatlanmaq məqsədiylə əlaqədar olan bilik və fəaliyyət kimi nəzərdən keçirilmişdir. Belə ki, “Saflıq qardaşları”nın esxatoloji görüşlərinə görə, nəfs – əkinçi, bədən (cisim) – sahə (əkilən yerdir), insan əməli – bəhrə, ölümü isə – bu bəhrənin yığılı, o biri dünya – {bu bəhrənin} xırmanıdır (112, s.125). Ruhani şəhərin başçısı da ruhani başçı olaraq, vaxtilə Farabinin Yetkin toplumun başçısı üçün sadaladığı keyfiyyətlərə malik olmalıdır. Bunlara isə: sağlamlıq və fiziki qüsuruzluq; gerçəkliyi və başqalarının nə istədiklərini doğru başa düşmək; güclü yaddaş; güclü idrak qabiliyyəti; natiqlik qabiliyyəti; elmlərə və onların inkişafına maraq; vulqar həyat tərzindən və ehtiraslardan uzaq olmaq; həqiqətə və həqiqət söyləyənlərə məhəbbət, yalan və yalançılara nifrət; ləyaqətlik; var-dövlət və dəbdəbəyə biganəlik; ədalətli olmaq; qətiyyətlilik və mərdlik kimi keyfiyyətlər aiddir.

“Saflıq qardaşları”nın təsəvvürlərinə görə, hər bir dövlətin mövcudluğu müddəti orta hesabla 147 il davam edir» (126, C.I, s.106). bütün cəmiyyətlərdə baş verən dəyişiklikləri ulduzların, planetlərin hərəkətləri ilə əlaqələndirmiş “Saflıq qardaşları”, baş verənlərin ayaltı aləmdəki

qanuna uyğunluqlarla şərtləndiyini iddia edirdilər.

Cəmiyyət üzvlərinin bir nəfər kimi maarifləndirilməsinin mümkünlüyünə əmin olan “Saflıq qardaşları” həqiqi biliyin çox olduğu insanın daha çox mələklərə oxşadığını və Allaha daha yaxın olduğunu söyləyirdilər (112, s.123). Amma cəmiyyətdəki istər intellektual, istərsə də sosial fərqlərin mövcudluğunu qeyd edən “Saflıq qardaşları” başçının, qanunverici insanın “elita” (xass) ilə birbaşa, “qara cammat”-la (cumhur) isə onların anlayacağı bir dildə danışmasını tövsiyyə edirdilər. Səma cisimlərinin xeyirxah təsiriylə sosial strukturdakı bir mərtəbədən başqa birinə yüksəlməni isə “Saflıq qardaşları” bu dünyadakı xoşbəxtlik və uğur hesab edirdilər. Sosial bərabərsizliyə toxunarkən, bunun ya insanın şəxsi qabiliyyətləri, ya da ki, zorun nəticəsində meydana gəldiyini bildirən “Saflıq qardaşları” bunlardan birincisinin qanuna uyğun hal olduğunu söyləsələr də, ikincilərin insanın mahiyyətinə zidd olduğunu qeyd edirlər (126, C.I, s.107).

Şərq peripatetizminin görkəmli nümayəndəsi İbn Sina (980-1037) yazırdı ki, «Allah öz rəhmi sayəsində təzələnən bir mərhəmət şəfqəti göstərərək insanları ağıllarında və fikirlərində fəzilətli, mülklərində və rütbələrində isə təfəvütlü etmişdir» (31, s.107). Allahın belə davranmasını ədalətli hesab edən filosof qeyd edirdi ki, «Bu, onların fənasına səbəb fəsada uğramaqda hallarının bərabər, talelərinin yaxın olmasındandır, öz aralarında rəqabət, bir-birlərinə həsəd aparmaları, bir-birini sıxışdırmaları, incitmələri üzündəndir». Ağıl sahiblərinə istinad etdiyini bildirən İbn Sina yazırdı ki, «adamların əgər hamısı padşah olsaydı əyani surətdə büsbütün həlak olardı. Onlar yoxsulluqda bərabər olsaydılar zərərdən ölərdilər, bəladan qırılardılar» (31, s.107). Farabi və “Saflıq qardaşları”nın yazdıqları kimi,

İbn Sina da bildirirdi ki, «Padşahın və camaatın, himayə edənin və himayə olunanın, xidmət edənin və xidmət olunanın bərabər surətdə ehtiyac duyduğu şeylər var. Çünki hər bir insan bu dünyada ruhunu saxlayan, bədənini yaşadan qidaya, əlinin mayası ilə nail olduğu, çalışmasını dayandırdıqda (asudə vaxtda) sığındığı mənzilə möhtacdır» (31, s.108). Bununla yanaşı cəmiyyətdə insanlar «...mənzilini qoruyan, qazancını yığıb saxlayan həyat yoldaşına, qocalanda onun üçün çalışan, yaşa dolanda onu təmin edən, nəslini davam etdirən, ondan sonra xatirəsini yada salan oğul-uşağa, ona kömək edən, yükünü çəkən, qulluğunda hazır dayanana və xidmətçilərə möhtacdır» (31, s.108).

İbn Sina insanı heyvandan fərqləndirən əlamətlərə dili, davranış normalarını, öngörmə və ümid etmə kimi keyfiyyətləri aid edirdi. İbn Sinanın fikrincə, «İnsanın özü-özünə {nəfsinə} şeylərdən ən yaxınıdırsa, özünə qarşı olanların ən comərdidirsə və özünə diqqətdə ən üstünüdürsə idarəetmə növlərindən onun başlamalı olduğu birinci şey özünü idarə etməkdir» (31, s.108). İbn Sina yazırdı ki, «ağıl idarə edəndir, nəfs isə pisliyi əmr edəndir, çox eyblidir, öz təbiətində olduqca qüsurludur, onun xasiyyətinin prinsipi damğa vurmaqdır». Dünyəvi və axirət xoşbəxtliyinə hazırlaşan hər kəsə ismət (iffət), qənaət, səxavət kimi fəzilətlərin zəruriliyini qeyd edən İbn Sina, hesab edirdi ki, «insan üçün vacib olan şey qeyd edilən həmin fəzilətləri qazanmaq və onlardan hər birinin əksi olan rəzilliklərdən qaçmaqdır» (31, s.109). Fəzilətin ifrat və təfrit (ölçünün əksliklə pozulması – R.M.) kimi iki rəzilliyyətin arasında orta hal olduğunu bildirən İbn Sina, ədaləti də zülm və məzlumluq arasında orta bir vəziyyət hesab edirdi. Bütün bunlarla bərabər İbn Sina əsl insaniyyət gerçəkləşdirilməsini sosial ideal saydığı Ədalətli Şəhərdə mümkün bilirdi. Ədalətli

Şəhər-toplumda ər-arvad arasındakı məhəbbətə zəmanət verən, ona “ən gözəl əsas”, ən başlıcası isə, toplumlardakı əlaqələri möhkəmləndirən – nikahdır. Belə ki, «Platonun “Dövlət”” əsərindəki iddiaya əks olaraq, İbn Sina qeyd edirdi ki, nikah «qanunla ilkin müəyyən ediləsi bir şeydir» (112, s.148). İbn Sina irsinin tədqiqatçısı M.N.Boltayev qeyd etmişdir ki, “İbn Sina Platonun dövlətindəki quldar ierarxiyalı nizamını inkar etdiyi kimi, Aristotelin də quldarlıq demokratiyasını qəbul etməmiş”, ideya sələfi olduğu Farabinin ruhunda “...feodal silki cəmiyyətini və monarxiyalı dövləti romantik şəkildə idellaşdıraraq, ona heç bir real zəminə əsaslanmamış mücərrədlik əlavə etmişdir” (82, s.340).

Orta əsrlər müsəlman Şərqində olduğu kimi Ədalətli Şəhərin əhalisini də İbn Sina üç hissəyə bölürdü. Bunlar: başçılar “qurucular”” (mudəbbirun), “sənətkarlar”” (sinnə) və hərbiçi “mühafizəçilər”” (həfəzə) idi. İbn Sinaya görə, hər bir təbəqənin öz başçısı və bu başçının da qrupdaxili rəhbər təyin etdiyi başçı olmalıdır. Qəribədir ki, İbn Sina ideya davamçısı olduğu Farabinin türk mənşəli olmasını sanki unudaraq, qatı sünni olan Mahmud Qəznəvinin zülmündən çəkdiyi məşəqqətlərə görə türkləri qınayır, onları təbiətə qul və xeyirxah olmayan adlandırırdı (112, s.148; 132, s.130). Fikrini “nəəcib iqlim””lə əsaslandırmağa çalışan İbn Sinanın türklərlə yanaşı zənciləri də təbiətə qul hesab etməsinə gəldikdə isə, bu orta əsrlər müsəlman Şərqindəki «ənənədən irəli gələn bir şey idi» (132, s.131).

Başqa peripatetik filosoflar kimi, İbn Bəcca (1070-1138) da cəmiyyətdəki sosial qradasiyanı intellektual əsasda aparırdı. Fəal əqli qabiliyyətlərinə görə o, insanları üç qrupa bölür: “sadə xalq”” (cumhur), “nəzəriyyəçilər” (nuzzar) və “bəxtəvərlər” (suədə). Sonuncular Fəal əqli birbaşa dərk etdiklərindən, onunla vəhdətdə olur (mütəvəhhid), yəni onlar qovuşmuşlar kimi də səciyyələndirilirlər. Farabi

və İbn Sinadan fərqli olaraq, İbn Bəcca insanlararası əməkdaşlığı və birliyin (dövlətin – R.M.) yaranması səbəbini «Nə maddi tələbatların ödənilməsində, nə də ki, təhlükəsizliyin təmin edilməsində görür, onu intellektual kamilliyə olan tələbatla» əlaqələndirirdi (132, s.136). İbn Bəccaya görə, təbiətə müxtəlif olan insanların dövlətdə birləşmələri, onların kamilliyə can atmalarından irəli gəlir, fərdi kamilliyin zəmini isə “Fəzilətli Şəhər”dir. İbn Bəcca, «Başlıca məqsəd kimi seçilmiş mənasız şöhrətpərəstliyi və maddi rifahı, müasiri olduğu cəmiyyəti bürümüş “nəfs xəstəliyi”nin simptomları hesab edirdi» (112, s.177). Sosial utopiyasını “Fəzilətli Şəhər”, “Kamil Şəhər”, “Mütləq xeyirxahlar Şəhəri”, “İmam Şəhəri” kimi müxtəlif adlarla adlandırmış İbn Bəcca, Kamil şəhəri insani nəfsin əqli və ya düşünən qüvvəsinə bənzədirdi. Heyvani nəfsin müxtəlif qüvvələrini qeyri-kamil toplumlardakı həyat tərzlərinin obrazı (siyar) hesab edən İbn Bəccaya görə, “Cismani Şəhər”, “Bər-bəzək Şəhəri”, “Təxəyyül Şəhəri” və “Yaddaş Şəhəri” heyvani nəfsdəki duyğuya, müştərək hissə, təxəyyül və yaddaş qüvvələrinə bənzəyir. Belə ki, “Cismani Şəhər”də əhəlinin fəaliyyəti yalnız cismani formalarda mövcud olur. Belə bir həyat tərzini yaşayan insanın məqsədi yemək-ichmək, ev-eşikdir. Buraya həmçinin əyləncə məqsədi ilə edilən ovçuluğu, şahmat oyununu da əlavə etmək olar. Əsas məqsəd isə cismani həzz almaqdır (iltizaz). “Bər-bəzək Şəhəri”nə gəldikdə isə, buradakı insanlar əvvəlki toplumdakı həyat tərzinə yaxın həyat keçirənlər də, bunlar mənəvi dəyərləri özlərinə məqsəd bilirlər. “Yaddaş Şəhəri”nin toplumunda mənəvi formanın yadda qalması üçün xatırlanmasına (zıkr) üstünlük verilir. Belələri əsrarəngiz işlər görüb, abidələr, kitab və poemalar yaradırlar.

İbn Bəcca sadaladığı bu qeyri-kamil şəhərlərin həyatda “saf” şəkil”də deyil, toplumların “qarışıqı” şəklində mövcud olduğunu vurğulamaqla, bu toplumların ali məqsədlərini bir-birindən fərqləndirmişdir.

Farabi Yetkin şəhərdə yaşayan, fikirlərinə və həqiqəti dərk etmələrinə görə başqa insanlardan fərqlənən insanları – disidentləri “nəvabit” (hərfi mənada, cücərti) adlandırırdısa, İbn Bəcca hesab edirdi ki, sadalan cəhətlərə görə oxşar olan bu şəxslər, qeyri-kamil şəhərləri belə Kamil topluma çevirə biləcək və deməli, hamını xoşbəxt edə biləcək insanlardır (112, s.183-184). İntellektual tənhalıqla səciyyələnən belə şəxslərin baxışları cəmiyyətdə qəbul edilmiş fikirlərdən fərqlənir.

İbn Bəcca Həqiqətə qovuşmaq deyərkən Şərq peripatetikləri kimi Fəal əqlin ağılla idrakını nəzərdə tuturdu. İbn Bəcca, insanın onun cəmiyyətdən kənar mövcudluğunu təsəvvür etmirdi. Həqiqətin, yəni dünyanın, insanın, cəmiyyətin həqiqi dərk edilməsi Kamil toplumda (və ya toplumlarda) mümkündür. İbn Bəcca sufilikdə olan zahidliyə, tərki-dünyalığa qarşı Kami Şəhərdə olan kollektivçiliyi, birgə əməyi, bərabərlik və kamilliyi təbliğ edirdi.

Əslində, İbn Bəcca «elə bir ideal şəhərin fantastik obrazını təsvir edirdi ki, bunun gerçəkləşdirilməsi tamamilə qeyri-mümkün» idi (187, s.231). Maariflənməyi, təhsili cəmiyyət həyatında önə çəkmiş İbn Bəcca, özünü idarə edə bilməyən insanları təbiətə qul adlandırırdı. O, formal xeyirxahlıqdan bəhs edirdi.

Beləliklə, İbn Bəccanın fikirlərinin təhlili göstərir ki, «mütləqiyyətin və tiraniyanın hakim olduğu dövrdə, {dövlətdə} islahatların aparılması imkanlarının məhdudluğundan məyus olan filosof, nəzəri siyasətdən uzaqlaşaraq, çıxış yolunu mütləq və həqiqi mənəviyyatın simvolu və modeli kimi rəşadətçi metafizikanın dərin düşüncə okeanına qərq olmaqda görürdü» (187, s.236).

Özünün özəl cəmiyyət idealını açıqlamamış İbn Tüfeyl (təq. 1105-1185) isə, insan-cəmiyyət münasibətlərinə başqa prizmadan yanaşması ilə seçilir. İbn Tüfeyl fəlsəfi povestindəki qəhrəmanın insan cəmiyyətindən

kənarda heyvanlar arasında yaşamasını təsvir etməklə, insanın cəmiyyətdən kənarda da yaşaya bilməsini mümkün sayırdı. Əslində İbn Tüfeyl qəhrəmanı vasitəsi ilə «müasiri olduğu ərəb-islam cəmiyyətinin böhranlı vəziyyətini, getdikcə elmi nailiyyətlərin inkar edərək, mövhumatçı formalarda dinin rolunun artmasını qeyd etməklə, cəmiyyətin dəyişdirilməsinin qeyri-mümkünlüyünü» ifadə edirdi (112, s.204). Bu səbəbdən də heç bir ideal Şəhər layihəsi irəli sürməmiş İbn Tüfeylin qəhrəmanı öz dostu Asal ilə söhbətlərindən aldıkları zövq və mənəvi ləzzətin az sayda insanlara qismət olduğunu anlayaraq, öz adasına qayıdır, Həqiqət haqqında düşüncələrə qərq olmaqla ömürlərini başa vururlar.

Orta əsrlər İslam sxolastlarını – mütəkəllimləri ara həkimlərinə bənzədən İbn Rüşd isə olduqca təzadlı bir ideoloji mühitdə yaşamış, «...dövrün, şəraitin ruhuna uyğun elmi yaradıcılıq üsulu ilə» (31, s.14) yenidən Xeyrixah Şəhər haqqında fikirlər irəli sürmüşdür. Sosial baxışlarında, “peyğəmbərlik”lə “fəlsəfi müdrüklük” arasında fərqlərin olduğunu, ziddiyyətin isə olmadığını göstərməyə çalışan İbn Rüşd, İslam peyğəmbəri Məhəmmədin sonuncu peyğəmbər (xatəm əl-ənbiya) olması məqamına əsaslanırdı. Belə ki, filosofa görə, İslam peyğəmbərinin sonuncu peyğəmbər olması, ali həqiqətin filosoflara məxsus əqli imkanlarla dərk edilməsini zəruri edir. «Biz Allah-təalanın “Elmdə sabitqədəm olanlar” kəlamına əsaslanırıq» (31, s.185) söyləyən İbn Rüşd, «Şəriət mətnlərində həm hərfi (zahiri), həm də daxili (batini) mənalarının mövcudluğunun səbəbi(ni) insanların öz fitri qabiliyyətlərinə və mühakimələr yürütmək bacarığına görə bir-birindən fərqlənməsi»ndə görürdü (31, s.184).

Bütün Şərq peripatetikləri kimi, İbn Rüşd də insan səadətini insani nəfsin əqli qüvvəsi ilə əlaqələndirirdi. İbn Rüşdə görə aqlın nəzəri və əməli funksiyalarından irəli

gələn fəaliyyətin kamil bir şəkildə gerçəkləşdirilməsi isə «...ağıllı xeyirxahlar (fəzail) sayəsində mümkündür» (112, s.235). Bununla belə hər bir insanın bütün xeyirxahlıqlara bütövlükdə nail olması üçün cəmiyyətin olması zəruridir. Təbiətə müxtəlif olan insanların toplumu isə onlar arasındakı qarşılıqlı asılılığı, əmək bölgüsünü, əməkdaşlığı şərtləndirir. Platon kimi İbn Rüşd də ideal saydığı toplumun əhalisini üç qrupa: sənətkarlara və tacirlərə; döyüşçülərə və keşikçilərə; müdriklərə-filosoflara bölürdü. Sadalanan bu təbəqələr arasındakı münasibətlərin səciyyəsiindən çıxış edərək, İbn Rüşd Xeyirxah Şəhər adlandırdığı toplumu, həmçinin Xeyirxah insanlar (qardaşlar) Şəhəri (mədinə əl-Əxyar) də adlandırır. İbn Rüşdün fikirlərində ən önəmli məqam isə, onun belə bir ideal toplumun prinsiplərinə ərəb-müsəlman tarixində Məhəmməd peyğəmbərin sağlığında və “Rəşidi xəlifələr”in hakimiyyətləri dövründə əməl edildiyini söyləməsidir. «O zaman ilahi qanunlar, peyğəmbər vasitəsi ilə insanlara göndərilən Qanunlar həyata keçirilmişdir» (112, s.236). Müaviyyədən başlayaraq Əməvi sülaləsinin hakimiyyəti dövründə müsəlman icmasındakı hakimiyyət timokratiyaya (yolunu azmış “şöhrətsevər toplum”) (mədinə əl-kəramə) – R.M.), daha sonra isə varlı və acgöz azlığın (“alçaq şəhər”) (mədinə əl-xisəsə) yəni, oliqarxiyaya – R.M.) hakimiyyətinə çevrilmişdir. İbn Rüşd Xeyirxah Şəhərdə tək-cə hökmdarların yox, bütün sakinlərin var-dövlət hərisliyinin qəti əleyhinə çıxış etmişdir. Onun fikrincə Şəhərdə mübadilə və yığım üçün nə qızıl, nə də ki, gümüş olmalıdır, bunun əvəzinə hamı ən zəruri olanları bərabər şəkildə pulsuz əldə etməlidir. Bu ideya toplumda yaşayan insanların ictimai həyatın bütün sahələrində bərabər olmaları zərurətinin təməlini təşkil edir. Lakin qeyd edək ki, belə bir hal eqalitarlıqdan fərqli olaraq, cəmiyyətdə insanın hüquqi bərabərliyini nəzərdə tuturdu.

İbn Rüşd də sələfləri kimi Şəhər əhalisinin tərbiyyələndirilməsi işinə xüsusi diqqət yetirirdi. İbn Rüşd görə, «Tərbiyyələndirmək məqsədi ilə «sadə xalqın səadətə nail olması üçün zəruri olan» və daha asan dərk edilə bilən pritçalardan, əfsanələrdən də istifadə edilə bilər» (112, s.238). Filosofun fikrincə, heç bir tərbiyyənin təsir etmədiyi insanlara qarşı isə, Xeyirxah Şəhərin prinsiplərinə uyğun gələn zor işlətmək məqbuldur.

İbn Rüşd başqa Şərq peripatetiklərindən fərqləndirən başqa bir orijinal məqam isə ondan ibarətdir ki, səadət deyildikdə başqaları təkcə kişiləri nəzərdə tutduqları halda, o, öz sosial utopiyasında kişilərlə bərabər saydığı qadınların da səadəti probleminə diqqət yetirmişdir. Ümumiyyətlə, orta əsrlər müsəlman sivilizasiyasına xas olmuş fəlsəfi refleksiyalarda insanın sosial və hüquqi bərabərliyi ilə əlaqədar aşağıdakı qənaətlərə gəlmək olar:

- Orta əsrlər müsəlman sivilizasiyasında fəlsəfənin meydana gəlməsi başqa fikir istiqamətləri ilə mübarizə şəraitində gerçəkləşdirilərək, heç də antik irsin təkrarlanması və ya fəvqəldini bir hadisə olmayıb dualist bir idealizm fəlsəfəsi olmuşdur;

- Orta əsrlər müsəlman filosoflarının baxışları məhz müsəlman sivilizasiyasını formalaşdırmış İslam dininin sosial konsepsiyasının təsiri altında antik irsdən özünün humanistliyi ilə seçilib, Orta əsrlər müsəlman cəmiyyətinə xas problemlərin mücərrəd-utopik həllindən ibarət olmuşdur;

- Orta əsrlər müsəlman sivilizasiyasına xas fəlsəfədə insanların intellektual baxımından fərqləndirilməsi mütləqləşdirilərək, antik dövr humanizmindən özünün ümumbəşəriyyəti ilə seçilmiş özünəməxsus fikir azadlığı ifadə edilmişdir.

3.3. “Hökmdarlara nəsihət” praqmatik rassionalizmində insanın sosial və hüquqi vəziyyəti

Artıq sinfi münasibətlərin formalaşdığı və despotik idarəetmənin hökm sürdüyü orta əsrlər müsəlman Şərqində, “Hökmdarlara nəsihət” adı ilə tanınan sosial-siyasi ədəbiyyat janrında isə praqmatik rasionalizm ideyaları yer almışdır. Bu qəbil əsərlərdə orta əsr hökmdarlarının həyatlarındakı müxtəlif tərəflərə toxunulan məsləhətlər, nəsihətlər ifadə edilmişdir. Belə bir janrın meydana gəlməsinin ilkin obyektiv səbəbi isə, «çoxsaylı idarəetmə problemlərinin olduğu nəhəng, çoxmillətli dövlətin (ərəb xilafətinin – R.M.) idarəçilik tələbatı» idi (120, s.145). Bu qəbildən olan çoxsaylı ədəbiyyatın olduğunu qeyd etməklə yanaşı, “Hökmdarlara nəsihət” janrında yazılmış, dövrün sosial-siyasi, eləcə də hüquqi problemlərinin əks edildiyi önəmli əsərlərdir (171, s.21).

Bu əsərlərin müəllifləri öz məsləhətləri və ya nəsihətlərini hökmdarlara (muluk) ünvanlayırdılar. Buna görə də onların toxunduqları ilk məsələ hakimiyyət məsələsi olurdu. Hakimiyyət daşıyıcılarını neqativ, kamillikdən uzaq bir varlıq kimi xarakterizə edən “nəsihətçi”lər, hökmdarları kamilliyə ehtiyacları olan insanlar hesab edirdilər. Belə ki, Əbül Həsən əl-Məvardi “Hökmdarlara nəsihət”də yazırdı ki, «{Hökmdarlar} başqalarından fərqli olaraq öz işləri ilə az məşğul olur, ayrı-ayrı hərəkətlərinin {nəticələrini} daha az görürlər». Onlar, «başqa insanlardan fərqli olaraq, öyüd almaq və məsləhətə qulaq asmaqdan, {xüsusən də} bu onların şiltaqlıqlarına zidd olanda, bunlardan uzaqda dururlar». Onlar həmçinin «heç olmasa öyrənəcəkləri təqdirdə nailiyyətlərini təmin edəcək elmləri öyrənməyi özlərinə sığışdırmırlar, xeyirləri naminə deyilən

məsləhətlərə {əməl etmələri} ağillarına belə gəlmir». Amma hökmdarların ətrafında öz tutduqları mənəbləri itirməkdən çəkinən çoxlu “nəsihətçilər” və “sirdaşlar” vardır ki, onların söylədikləri hökmdarların şiltaqlıqları ilə üst-üstə düşüb, şöhrətpərəst məqsədlərinin həyata keçirilməsi məqsədi daşıyır (171, s.22-23). Buna görə də, yalnız həqiqi nəsihətləri qəbul edib, öyüdlərə diqqət yetirməklə, hökmdarlar «xeyrini-şərdən, ucalığı-alçaqlıqdan ayıra bilməyən axmaq və əxlaqsız, alicənab olmayan və pis vərdişli {insanlardan} üstün ola bilərlər».

“Hökmdarlara nəsihət” janrında yazılmış əsərlərdə qoyulan problemlərdən biri siyasətlə (dünyəvi idarəetmə üsuluyla – R.M.) “ilahi qanunvericilik” arasındakı kateqorial fərqi araşdırmaq olmuşdur. Bu isə bizə orta əsrlər müsəlman Şərqinin tarixi inkişafında insanın sosial və hüquqi bərabərliyi probleminin ilkin müsəlman icmasından fərqli olaraq hansı təbəddülatlara uğradığını aşkarlamağa kömək edir. Belə ki, orta əsrlər müsəlman Şərqində müsəlmanların böyük bir əksəriyyəti siyasəti şəriətin əsasları və müəyyən etdikləri ilə ziddiyyət təşkil etdiyini iddia edirdilər. Dövlət siyasətinin təmsilçiləri olan məmurların «Həyat yollarının (həyat tərzlərinin) hüquqşünas və alimlərin vəziyyətlərindən köklü surətdə fərqlən»diyini yazan A.Metsə görə, «Əhdi-Cədiddəki vergiyiğanları və günahkarlar{ı eyniləşdirdikləri} kimi, bu dövrün (IX əsr – R.M.) mömin adamları da, təbii olaraq, məmurları və günahkarları bir sıraya qoyurdular» (146, s.77). Alim tədqiq etdiyi çoxsaylı ədəbiyyatda qənaətini bölüşdürərək yazmışdır ki, «Tarixçi müəlliflər düzgün adamların yüksək vəzifəli məmur olmaları {faktlarına} hətta təəccüblənirdilər» (146, s.78). İş o yerə gəlib çatmışdı ki, bir insanın qeyri-əxlaqi davranışını da dövlət məmurlarından gələn hər hansı bir təsirin nəticəsi olduğu haqqında xalq içində zərb məsəllərin sayı-hesabı yox idi.

Siyasətə münasibətləri olduqca neqativ olan bu qəbil insanlar əksərən şəriətlə kifayətlənən ənənəvi-qanunvericilər qrupunu təmsil edirdilər. Siyasətə daha çox aludə olmuş əməli siyasətçilər isə, icma üçün yenilik olan nəticələrə gəlib çıxmaqla mühafizəkar təbəqənin narazılıqlarını doğururdular. Bu iki istiqamət arasında orta mövqe seçənlər isə siyasətlə ilahi qanunvericiliyi birləşdirməklə, İbn Təymiyyənin etdiyi kimi, “şəriət siyasəti” elmini formalaşdırmağa çalışırdılar. Tədqiqatçıların fikrincə, əksər “Hökmdarlara nəsihət” müəlliflərinin də ilahi qanunvericiliyə müraciət etmələrinin başlıca səbəbi, «hökmdarların əxlaqsızlıqda həddini aşmış tiran hakimiyyətlərini cilovlamaq» idi (171, s.25). Hökmdarların “ilahi qanunvericiliyi” deyil, öz istədiklərini siyasət kimi qələmə vermələri ilə razılaşmayan bu müəlliflərin istinad etdikləri, lakin heç də bu janrın ən başlıca ədəbi mənbəyi olmayan “müdrirlərin” (filosofların) davranış və fikirləri” idi. Orta əsrlər müsəlman Şərqiində geniş yayılmış, Platona və Aristotela aid edilən bu apokrif yazılar, maksimlər, tarixi və psevdo-tarixi lətifə və deyimlər, ərəb tədqiqatçısı Əbdür-Rəhman Bədəvinin fikrincə, «qismən autentik» mətnlər idilər (171, s.27). Amma o da məlumdur ki, bu üsulla “nəsihət” müəllifləri istədikləri fikri bildirməyə, hakimiyyət daşıyıcıları isə, bu yazıların hakimiyyətlərinə aid olmadığını zənn edib, ləyaqətlərinə xələl gəlmədən müxtəlif öyüdlərdən faydalanmağa çalışırdılar.

Ümumi şəkildə desək, “Hökmdarlara nəsihət”də cəmiyyətin sosial strukturu, hakimiyyətin təbiyyəti, mənbəyi və daşıyıcıları, onun dağılması səbəbləri, hakimiyyətin “yaxşılaşdırılması” imkanları” və s. kimi ictimai-siyasi problemlər müzakirə edilmişdir. Məsələn, bu qəbil müəlliflərdən İbn əl-Müqəffənin “Səhabələr traktatı” (“Risalətus-səhabə”) əsərində Allaha itaət və imama itaət məsələsi araşdırıldığı

kimi, müəllifin ədalətli, “ilahi qanunvericilik” əsasında qurulan və yaşayan icmada imama (başçıya) ehtiyac olmaması fikri diqqət çəkirdi. İbn əl-Müqəffə başçıları özlərindən ağıllı hesab edənlərin də düzgün fikirdə olmadıqlarını qeyd edirdi. Onun fikrincə, bu halda imam Allaha itaət etməzsə, heç kəs Allaha itaət etməz (171, s.30). Hər iki mövqeyin birtərəfli yanlış olduğunu qeyd edən İbn əl-Müqəffənin fikrincə, başqalarını fikirlərlə (rəy), tədbirlərlə (tədbir), əmrlərlə (əmr) özlərinə tabe etdirən imamların əlində bunlar Allahın onlara bəxş etdiyi “cilov”lar”dır. Əlbəttə yalnız Allaha itaəti vacib bilən imamlar itaətə layiqdirlər.

İbn əl-Müqəffə cəmiyyətdə hakimiyyətin zəruriliyini icmanın bütün üzvlərinin iki qrupa: amma (cəmi, əvam olan “sadə xalq”, “kütlə”) və xass (cəmi, xəvas olan “elita”, “seçilmişlər”) ayırmalarıyla əsaslandırırırdı. Belə ki, imamın (başçının) mövcudluğuna hər iki təbəqənin ehtiyacı vardır. İbn əl-Müqəffə əmin idi ki, «...sadə xalq (amma) öz rifahına müstəqil surətdə özü nail ola bilməz, o (xalq), rifahlarına yalnız imamları ilə nail ola bilər. Elə bu səbəbdəndir ki, əksər insanlar zəif və cahil olduqlarından biliklərə və {düzgün} fəaliyyətə sahib deyillər» (171, s.31). Həmçinin elitanın da imama ehtiyacı daha çoxdur. Onlar imamların fəaliyyətini dəstəkləyir, başçıların hakimiyyətinə təhlükə yarandıqda insanları doğru yola çağırır və bununla da hakimiyyətə kömək edirlər.

Qudamə ibn Cəfərin ərəb xilafətinin inzibati təşkili və fizikal aparatının prinsipləri, daxili və xarici ticarəti, həmçinin siyasət sənətinin qaydaları əks olunan “Xərac kitabı və katiblik sənəti” (“Kitab əl-xərac və sinəətul-kitabə”) əsərində də cəmiyyətin müxtəlif növ elementlərdən təşkil edildiyi qeyd edilmişdir. Qudamə ibn Cəfərə görə, üzvlərinin qarşılıqlı fəaliyyəti prosesində cəmiyyətdə ədalət də, ədalət

sizlik də birgə törədilir. Amma Allahın qoyduğu qayda və qanunlar hamı üçün ümumi olduğundan, onlara zidd hərəkətlər və davranışlar müvafiq surətdə cəzalandırılmalıdır. Müəllifə görə, cəmiyyətdə birliyə, vəhdətə nail olmaq hökmdarların təkhakimiyyətliliyindən asılıdır. Hökmdarların vəzifələrinə isə, “həqiqi” olan ictimai işlərin qurulması (idarə edilməsi) daxildir. Həqiqət isə tək olduğundan, ictimai işləri idarə edən başçı da bir nəfər olmalıdır.

974-cü ildə Bəsrədə doğulmuş görkəmli şafi ilahiyyatçısı və Bağdadın baş qazisi olmuş Əbul Həsən Əli Muhəmməd ibn Həbib Məvardi müsəlman icmasının başçıları kimi xəlifələrin suverenliklərini itirdikləri bir zamanda yaşamışdır. Elə buna görə də Məvardi “Hökmdarın əxlaqı və hakimiyyətin idarə edilməsi haqqında baxışların asanlaşdırılması və zəfərin tezləşdirilməsi” (“Təhsil ən-nəzər və təcil əz-zəfər fi əxlaqəl mələkə və siyasətul-mulk”) əsərində hakimiyyətin deqradasiyası mənzərəsini bütün detallarına qədər təsvir etməyə çalışmışdı Dövlət dedikdə hakimiyyətə sahib olan bir qrupu, yeni hakimiyyətin qurulmasını (təsis əl-mulk) hakimiyyətin başqa bir qrupun əlinə keçməsi (intiqəl əl-mulk) kimi qiymətləndirən Məvardi, hakimiyyətin deqradasiyası prosesinin üç mərhələsini fərqləndirirdi: birinci mərhələdə hakimiyyət “əxlaqi baxım”dan ciddi və güclü” olduğundan, insanlar ona tabe olmağa can atırlar. Bu mərhələni insanlar arasında nubi bərabərliyin olduğu dövr kimi də səciyyələndirmək olar. İkinci mərhələ keçid dövrü olduğundan bu dövr təbələrlə “yumşaq” davranmaq”la səciyyəvi olur. Buna zəmin isə, əvvəlki dövrdən qalma hakimiyyətin möhkəmləndirilməsi və sabitlikdir. Amma üçüncü mərhələdə «ədalətsizliyin yayılması, {hakimiyyətin} zəifləməsi» dövrü başlanır. Beləliklə də hakimiyyətin inkişafı yolunda ədalətdən ədalətsizliyə doğru təkamül

baş verir və cəmiyyətdə sosial və hüquqi bərabərsizlik dərinləşdiyindən hakimiyyət tənəzzülə uğrayır.

Baxışlarında tiraniyaya (dövlət təqəllub) qarşı çıxış etmiş Məvardi, belə bir idarəçilik üsuluna əsaslanan hakimiyyətin «təbələlərini həlak və ölkəsini bərbad etdiyini» vurğulayırdı (171, s.36). Məvardiyə görə zənginliklər əsasında qurulan hakimiyyət də müvəqqəti olur, ömrü uzun olmur.

Əbu Hamid əl-Qəzali isə hesab edir ki, Allah yaratdığı insanlardan iki qrupuna üstünlük verir: bunlar peyğəmbərlər və dövlət başçılarıdır. Qəzaliyə görə, «{Allah} Peyğəmbərləri qullarına dəlillərlə {Allaha} qulluq yolunu bildirmək və onlara doğru yolu açıqlamaq üçün göndərmişdir. Hökmdarlar {isə Allahın} qullarını bir-birilərinə qarşı edəcəkləri zülmərdən qorumaq, məişətlərini təmin etmək xüsusunda çətinliklərlə qarşılaşmamaları üçün {başqalarından} seçmişdir. Çünki bildirdiyinə görə: “Hökmdar yer üzündə Allahın kölgəsidirlər”» (49, s.52). Qəzaliyə görə, «Ədalətli davranan hökmdarın bu adilliyi bütün kütlə içində yayılaraq, xalqın bu qəbil davranmasına, aralarında haq və hüquqa riayət edib, adil olmalarına gətirib çıxaracaqdır» (49, s.53). Bu səbəbdən də «Hökmdar daima dürüst və bildiklərini həyata tətbiq edən biliciləri huzurundan əskik etməyib, onların faydalı öyüdlərini almalı, biliklərini tətbiq edə bilməyən alimlərdən qaçmalıdır» (49, s.32).

Həmişə Allahı, peyğəmbəri və axirət dünyasını anmağı hökmdarlara tövsiyyə edən Qəzali, onları dövlət işlərində diqqətli olmağa, təbələlərinə qarşı mərhəmətli olmağa çağırırdı. Qəzali hökmdarlara müraciətlə yazırdı ki, «Sizə bildirilən istənilən bir məsələnin öhdəsindən gəlməyib, ona göz yumarsınızsa, ən sadə bir şey bir neçə gün gecikdikdən sonra böyük bir bəla olacaqdır ki, bütün xəzinəni xərcləsəniz belə bunu aradan qaldırmaq mümkün olmayacaqdır» (49, s.43).

Bu dünyanın ədalətlə sabit, zülmə isə xaraba olduğunu bildirən Qəzali, fikrini Sasani hökmdarlarından ədalətli davrananları misal gətirərək, ədalətli davranmayıb, «xalqına zülm edən idarəçiliyin bir gün {zalım hökmdarın} əlindən alınacağına həqiqət olduğunu» yazırdı (49, s.53). Qəzali həmçinin hökmdarları üstündə müxtəlif meyvələrin olduğu, lakin ətrafında yırtıcı heyvanların onu əhatə etdiyi bir dağa bənzədərək, «Ağlı olan {adamın} hökmdarla dostluq etməkdən çəkinmə»sini tövsiyyə edirdi (49, s.87). Eynilə də Qəzaliyə görə hökmdarı islah etməyə çalışmaq məqsədi ilə ona yaxınlaşan bilicilər də, «əyilmiş bir divara kürəyini verib, sonda divarın altında qalmış insana oxşayırlar» (49, s.88).

Hər halda orta əsrlər müsəlman Şərqi ictimai-siyasi fikir tarixində “Hökmdarlara nəsihət” janrının müəlliflərini səciyyələndirən başlıca cəhət, «hakimiyyətin meydana gəlməsi və mövcudluğu haqqında dünyəvi başlanğıc»dan bəhs etmələri idi (171, s.37).

3.4.İnsan və cəmiyyət problemlərinə realist-rasionalist münasibət

Orta əsrlər müsəlman Şərqi mücərrəd rəssionalistlər olmuş filosoflardan, “Hökmdarlara nəsihət” sosial-siyasi janr müəlliflərinin pragmatik rəssionalizmindən fərqli olaraq görkəmli dövlət xadimi, maliki qazisi olmuş Əbu Zeyd Əbdürrəhman ibn Xəldunun baxışı realist-rasionalizm idi. «Ən başlıcası bu idi ki, “sosial fizika” yaratmaq məsələsini qarşısına qoymuş İbn Xəldun, ictimai-siyasi məsələlərin izahında filosofların mücərrəd rəssionalizmindən və “nəsihət” müəlliflərinin pragmatik rəssionalizmindən uzaq dururdu. Çünki bunlardan hər biri müxtəlif səbəblərdən praktik nəticələr çıxardaraq, hesab edirdilər ki, cəmiyyəti dəyiş

dirmək mümkündür» (120, s.155). İbn Xəldun isə belə düşünməyib, cəmiyyətin təbii hərəkətinin, ümumiyyətlə isə, təbii olanın dəyişməzliyi fikrində israr etmişdir.

“Müqəddimə”də, İbn Xəldun cəmiyyətə xas olan obyektiv “təbii hərəkətlər”i, ilahi mənşəli hadisələrdən (peyğəmbərlik) və qanunlardan (şəriət) fərqləndirirdi.

İbn Xəlduna görə, insan üçün ictimai həyat, yaşamaq təbii zərurət olduğundan, qidalanmaq, təbii qüvvələrdən qorunmaq üçün ilkin vəhşi insanlar (təvəhhuş) birgə yaşayan insanlar (umran) səviyyəsində cəmiyyətdə (ictimia) birləşirlər (46, C.I, s.100-101). Cəmiyyət isə öz inkişafında həyat üçün vacib olan vasitələrin xarakterinə, istehlak xarakterinə görə bir-birindən fərqlənən primitiv (bidava) və sivilizasiyalı (hidara) mərhələlərdən keçir. Köçəriliyi də primitivliyin bir variantı hesab edərək, İbn Xəldun, bu mənada insanları heyvanlardan fərqləndirmiş mədəniyyətin (umran) «yalnız hədarilərdə (oturaqlarda – R.M.) yox, bədəvilərdə (köçərilərdə – R.M.) də olduğunu bildirirdi» (50, C.V, s.312). Köçəriliyi və oturaq həyat tərzlərinin təbii bir hal olduğunu göstərməyə çalışan İbn Xəldun, «Xalqların və nəsillərin hallarının (həyat tərzlərinin – R.M.) fərqli və müxtəlifliyini, onların yaşayışlarının müxtəlif şəkildə və üsulda olması» ilə izah edirdi (46, C.I, s.302). İnsanlar isə məlum olduğu kimi müxtəlif iqlimlərdə yaşadıklarından bu onların həyat tərzlərini şərtləndirmiş olur. Belə ki, İbn Xəlduna görə, «Birinci, ikinci, altıncı və yeddinci iqlimlər kimi itidal (mülayim, mötədil – R.M.) bölgələrdən uzaqlarda yaşayanlar...hər iş və hallarında (həyat tərzlərində) itidaldan uzaqdırlar...Evləri palçıqdan və qamışdan olub, yeməkləri darı və otdur, geyimləri ağac yarpaqlarındandır...Geyim və əxlaqları dilsiz heyvanlara yaxındır, məsələn, sudanlılar (I iqlim) peyğəmbərlik nə olduğunu bilmir, şəriətləri (ilahi qanun – R.M.) yoxdur» (46, C.I, s.195). İbn Xəldun insani nəfsləri üç sinfə ayırırdı. Bunlar

dan birincisi «...mənəvi idrak dərəcəsinə çatmaq üçün təbiətə aciz olanlardır» (46, C.I, s.236). Bu təbəqəyə aid olanlar yalnız duyğu və xəyal ilə idrak edib, məlum qayda və üsullardan faydalanaraq, məntiq elmindəki təsəvvür və təsdiqə uyğun qaydalarla mənalar çıxarırlar. «İkinci sinif isə, ali şəxsiyyətlər olub, bunların nəfs və ruhları Uca Tanrının yaratmış olduğu təbii hallarında qalaraq, nəfslərinin hüdudlarına qaranlıq pərdələr örtməmiş olduqları üçün ruhları yüksək aləmlərə çata bilən və mələklər kimi...möhtac olduqları elm və ruhani biliklərin nurları ilə aydınlaşmış insanlardır» (46, C.I, s.237). Əvvəlkilərdən fərqli olaraq, bu təbəqənin insanların bilikləri məhdud deyildir, bir anda qeybdən elmlərə yiyələnib, bir çox sirlər onlara bəllidir. Üçüncü sinfə aid insanlar isə, «İlahi biliklərin tez bir zamanda qəlblərində əks olunan» peyğəmbərlərdir (46, C.I, s.238).

İstənilən cəmiyyətin «...yasaqçı və hakimə möhtac olduğunu...», «bu hakimin isə insanların bir-birinə təcavüzlərinə əngəl olduğunu» (46, C.I, s.352) qeyd edən İbn Xəlduna görə, «insanların {cəmiyyətdə} yaşamaları hakimin özü tərəfindən bildirilən qanunlar və yaxud da ki, arxasında onu qoruyacaq qohumlarının yardımıyla təmin edilə bilər» (46, C.I, s.104). İlk vaxtlarda qohumluqla şərtlənən bu birliyin təməlinin qoyulduğu əsəbiyyə anlayışını İbn Xəldun «...düşmənlərin hücumlarından qorunmağın və düşmənləri qovmağın, {qənimət əldə etməyin} və istilaların insanların bir araya toplanması» kimi səciyyələndirirdi (46, C.I, s.353). Deməli, hökmdarlıq «bu qüvvət və qüdrətlə (əsəbiyyə ilə – R.M.) əhalinin hökm və idarə altına alınması»dır (46, C.I, s.353). Amma cəmiyyətin ilkin inkişaf mərhələsində, o cümlədən də primitivliyin variantlarından olan köçərilik-bədəvilikdəki əsəbiyyəni səciyyələndirən cəhət, maddi rifah halına görə daha zəngin olan sivilizasiyalı şəhər cəmiyyə

tinin “hakim və təəbə” münasibətlərindən fərqli olaraq, burada «bərabərlik münasibətləri və ibtidai demokratiya»nın hökm sürməsidir. Köçəriliyin qabalığının oturaq həyatın mədəniyyətindən əvvəl olduğunu qeyd edən İbn Xəldun yazırdı ki, «Bu səbəbdən köçəriliyin (primitivliyin) qayəsinin mədəniləşmək olduğunu və mədəniyyətə doğru inkişaf etdiyini görürük» (46, C.I, s.300).

İdarəetmədə bir bərabərsizlik olduğunu, idarəçiliyin zor tələb etdiyini vurğulayan İbn Xəldun, primitiv qruplarda hələ də möhkəm olan “illüзор” qrupdaxili qohumluq” əlaqələrinin sonralar “hökmdar-təəbə” münasibətlərinə çevrilməsinin zəruri olduğunu qeyd edirdi. Çünki «hökmdarlıq və səltənət nizamı cəmiyyətin yüksək inkişaf mərhələsindən xəbər verir» (188, s.249). Hökmdarlıq isə himayədarlıqdan fərqli olaraq «zora əsaslanan hökmranlıq və rəhbərlikdir» (188, s.250).

Dövlət qurmağın sosial həyatın göstəricisi və insanlar üçün təbii bir zərurət olduğunu qeyd edən İbn Xəldun, vergi münasibətlərinin həlledici rolunu da vurğulayırdı.

Bütün bunlara baxmayaraq, İbn Xəldun dövlətdə hakim sülalə ilə insanın doğulub-möhkəmlənməsi, qocalıb-ölməsi mərhələləri arasında mexaniki paralelin təxminən 120 il hökm sürməsinə təbii sayırdı. Belə ki, hakimiyyətin üç nəsildən sonra süqut etdiyini yazan İbn Xəlduna görə «Dövləti quran ilk nəsil primitivlik keyfiyyətlərini (məişət və qabalığını, igidliyini, yırtıcı heyvanlar kimi vəhşiliyini, ucalıq və şərəf kimi bədəvidət və təbiətini), yəni əsəbiyyəsinin şiddət (güc) və qüdrətini mühafizə edər və qılınclarının kəsəri olduğundan başqa xalqlar və tayfalar onlardan qorxaraq onları tanıyarlardı» (46, C.I, s.433). İkinci nəsə gəldikdə isə, bunlar «dövlət sahibi olmaq və bolluq içində yaşamaq sonunda primitivlik halını (xüsusi hallarda isə bu, köçəri həyat tərzini – R.M.) buraxaraq, oturaq həyata

(şəhər mədəniyyətinə – R.M.) öyrəşirlər. Mərhumıyyətlərdən qurtularaq bolluq və firavanlığa qovuşurlar» (46, C.I, s.433). Bu nəslin hakimiyyəti illərində şöhrət və şərəfin bir şəxsdə toplandığını, onun təsiri ilə başqalarının da dövləti qorumaqda tənbelləşdiklərini qeyd edən İbn Xəldun, «bu dəyişikliklərin nəticəsində əsəbiyyənin şiddət və qüdrətinin az-çox qırıldığını...onların düşgünlüyə və boyun əyməyə alışdıqlarını» vurğulayırdı (46, C.I, s.433). «Üçüncü nəslə (bətn) gəldikdə isə, bunlar primitivlik zamanını və vaxtı ilə {sələflərinin} qaba həyat yaşadıqlarını tamamilə unudurlar, ...ləzzət və nemətlər içində yaşamağa alışdıqlarından və bu qəbil həyatın ən təkamül etmiş dərəcəsinə çatdıqları üçün, uşaqlar kimi qorunmaya və tərbiyyə edilməyə möhtac olurlar. Bu səbəbdən də əsəbiyyə tamamilə aradan gedib, qorumaq və qorunmaq büsbütün unudulur» (46, C.I, s.433). Bu nəslin nümayəndələrini nəzərdə tutan İbn Xəldun yazırdı ki, «bunlar atları üstündə qadınlardan da qorxaqdırlar».

İbn Xəldun dövlət idarəçiliyinə gəldikdə də burada «dövlətin ağıl və bəsirət sahibləri tərəfindən tərtib edilən... əqli siyasəti (siyasəti əqliyyə) ilə, ...Tanrı tərəfindən endirilmiş və şəriətdən ibarət olaraq xalqlara təbliğ edilmiş olan qanunlarla idarə edilən dini siyasəti» bir-birindən fərqləndirirdi (46, C.I, s.479). Orta əsrlər müsəlman Şərqiindəki ənənələrə uyğun olaraq, İbn Xəldun da xəlifəliklə hökmdarlıq arasında fərq qoyur, onun fikrincə, «Siyasətçi əqli dəlil və hökmlərə istinad edərək dünyəvi məsləhət və faydalarını əldə edən, zərər və ziyanlarını dəf etməyə səy göstərən insandır. Xəlifəlik isə ümumiyyətlə axirəti, fayda və məsləhətlərini göz önünə gətirərək, şəriət ilə iş görməyə sövq etməkdir» (46, C.I, s.481).

IV Fəsil. Orta əsrlər Azərbaycan ictimai, bədii, fəlsəfi fikrində bərabərlik və ədalət ideyaları

4.1. Erkən orta əsrlər Azərbaycanda sosial və hüquqi sistem

Şərqdə selevkilərin, Parfiyanın varisi olmuş Sasani dövlətində olduğu kimi o zamanlar Azərbaycan ərazisində mövcud olmuş Atropateniyada yaşamış atəşpərəst əhali də dörd zümərəyə bölünürdü. Zərdüşt qanununun nüfuzu ilə müqəddəsləşdirilmiş dövlətin sosial strukturunu kahinlər, döyüşçülər, katiblər və vergi verənlər təşkil edirdilər. Baş mobedin (mobedani mobed – mobedlər mobedi) rəhbərlik etdiyi kahinlər zümərəsi mobedlərdən və herbedlərdən və eləcə də bu zümərəyə daxil olan hakimlərdən – didvarlardan ibarət idi (2, C.II, s.89). Kahinliyin adətən irsən keçdiyinə baxmayaraq, tarixdən bu zümrənin başında kübar dairəyə mənsub dünyəvi şəxsin durması faktı da məlumdur. İkinci zümərəni təşkil edən döyüşçülərin ali səviyyəsini zadəganlar – vaspuxrlar (şahzadələr), şəhriyarlar və vuzurqlar (əyanlar), azadlar (azad adamlar, kübarlar) təşkil edirdi. “Azad”lar”a süvarilər, mülk sahibləri (kadaq-xvadan) və xüsusi qrup dehqanlar (mülkədarlar, feodallar) da daxil idilər. Katiblər zümərəsinə (dəbir) xidməti idarələrin katibləri, səlnaməçilər və b. ilə yanaşı həkimlər, münəccimlər, musiqiçilər və deməli xırda və orta məmurların bir qismi də daxil idi. Dördüncü zümərə isə, özündə bütün zəhmətkeş əhalini – əkinçiləri, maldarları, sənətkarları (dəmirçi (ahəngar), çörəkbişirən (nanbaq), çəkməçi (kəşfqər), dəllək (varzvi

ray), dulusçular (dosenqar) və s.) eləcə də ticarətlə məşğul olanları birləşdirirdi (2, C.II, s.90-91).

Müasir Azərbaycan Respublikasının ərazisində mövcud olmuş Albaniyada da kübar əyanlara (azatlar) qarşı qoyulan bütün imtiyazsız, istismar olunan əhali, erkən feodal cəmiyyətinin kəndli sinfini – şinakanlar və qara camaatı bildirən ramiklər adlanırdılar.

Albaniyada erkən feodalizm dövründə primitiv formada olmuş quldarlıq ölkənin iqtisadiyyatında aparıcı rol oynamadığı III-VII əsrlərdə Atropateniyada qullar heç bir zümrəyə aid edilmədiyi halda, quldarlıq inkişaf etmiş uklad şəklində mövcud idi. Təbii ki, qulların əsas kütləsini anşəhriq (hərfən: gəlmə, qərib) adlanan hərbi əsirlər təşkil edirdi. III-V əsrlərdə Atropateniyada (Adurbadaqanda) borca görə köləliyin də geniş yayıldığı bildirilir. Tarixi məlumatlara görə, bu dövrdə cinayət etmiş şəxslər köləyə çevrilərək, atəşgahlarda ömürlük qul olurdular. Sasani “Qanunnamə”si”ndə qulların azadlığa buraxılması (manumissiyası) və qulların əmlakının olması haqqında məlumat verildiyi kimi, torpaq sahəsi ayrılmış qul və quldar arasında feodalizm dövrünə xas olan biyar və töycü qəbilli münasibətlər formalaşırdı.

III əsr Sasani dövlətində zərdüştiliyn, xristianlığın, buddizmin, brəhmənizmin, Ön Asiya qnostizminin sinkretik ifadəsi olan Mani hərəkatı geniş vüsət almışdı. Mani (216-276) tərəfindən yaradılan bu yeni təlim yüksək zümrələrin ağalığına, dünyəvi və dini başçıların istismarına qarşı Xeyrin Şərdən azad olması şəklində xalq kütlələrinin etirazını əks etdirən, dünyadan və dünya nemətlərindən uzaq olmanı, cəmiyyətdə bərabərhüquqluğu təbliğ edən dualist bir təlim idi. Tədqiqatçılara görə, maniçilik quldarlıq quruluşunun böhran keçirdiyi, feodal istismar formasının yaranması

ilə əlaqədar meydana gəlmişdir (160, s.63). Həm Atropateniya, həm də Albaniya dövlət dini başçılarının maniçiliyə qarşı fəal mübarizə aparmasına, maniləri təqiblərə məruz qoymalarına baxmayaraq, manilik Avropada xristian bidətçiləri – boqomillərə, albiqoylulara, pavlikianlara, Şərqdə isə bir çox dini cərəyanlara, o cümlədən V-VI əsrlərdə yayılmış məzdəkilər hərəkatına güclü təsir göstərmişdir.

Belə ki, məzdəkilər hərəkatı “vergi verənlər” zümərəsinin nümayəndələrini ehtiva edirdi. Xeyrin Şər üzərində qələbəsinə inanmayan maniçilikdən fərqli olaraq, məzdəkilər son nəticədə Xeyrin qələbəsinə inanırdılar. Məzdəkilərin “sadə xalq”ı hakim təbəqə etməsi”, hərəkatın bərabərliyi təbliğ etməsinə dəlalət edirdi. Məzdək insanlar arasında ibtidai icmada mövcud olmuş primitiv demokratiya, sosial və əmlak bərabərliyi tərəfdarı idi. Bu mənada o, qadının azadlığını kollektiv mülkiyyətdə görərək, dövründə qadınların məhkum olduqları hüquqsuzluq və köləliyini bu yolla aradan qaldırmaq istəmişdir.

Tarixdən məlum olduğu kimi, Sasani şahənşahı I Kavad (488-531) feodalların gündən-günə artan təsirinə qarşı mübarizəsində elə bu hərəkatdan istifadə etməyə çalışmışdır. Amma məzdəkiliyin artan qüdrəti VI əsrin birinci yarısında hərəkatın amansızcasına yatırılması ilə, ardıcılarının isə Azərbaycanın, Deyləmin, Təbəristanın dağlıq yerlərinə qaçıb sığınacaq tapmaları ilə sona yetmişdir.

V əsrdə Albaniyada ruhani olmayanlarla ruhanilər, kübar cəmiyyətindən olan azatlarla sadə əhali – ramiklər arasında baş verən çəkişmələrə qarşı müstəqil Alban kilsəsinin nüfuzundan istifadə etmək məqsədilə Alban hökmdarı III Vaçaqanın təkidilə Aquen kilsə məclisinin qanuni qərarları qəbul edildi. Bu tarixi sənəddə müxtəlif sosial təbəqəyə aid insanların sosial və hüquqi münasibətləri

öz əksini tapmışdır. Belə ki, bu sənədin XX maddəsində azatların özbaşına hərəkətləri məhdudlaşdırılaraq ruhanilərlə onların hüquqları bərabərləşdirilirdi. Cinayətkarların dünyəvi qanunlarla mühakimə edilməsini, qatilin ölüm cəzasına məhkum edilməsini təsbit etmiş bu qanunda xristian kilsə nikahı ailə münasibətlərinin əsası kimi qəbul edilmişdir. (bax: 2, C.II, s.60-64) Ümumiyyətlə aralarındakı mübarizəni dini müstəviyə keçirmiş Sasani və Bizans imperiyaları ərəb fəthatlarına qədər xristian dini ilə bir-çox manipulyasiyalar etmişdirlər. Amma Bizansda kilsə yığıncaqlarının müəyyənləşdirdiyi ortodoksal xristianlıq sosial-hüquqi normaları hökm sürdüyü halda, Sasani imperiyasında istənilən xristian yerəsləri, o cümlədən atəşpərəstlik dünyagörüşü hakim olmuşdur.

4.2. Ərəb xilafətinin Azərbaycanda sosial və hüquqi siyasəti

633-cü ildə ərəb-müsəlman qoşunları Sasani imperiyasının sərhədlərini keçərək, 637-ci ildə imperiyanın paytaxtı, ərəblərin Mədain adlandırdıqları Ktesifonu, ilin axırı üçün isə bütün Babilistanı fəth etdilər. Ərəblərin Sasani imperiyasının Xəzərsahili vilayətlərinə, o cümlədən Azərbaycana real hücumu yalnız 642-ci ildə baş verən Nihavənd və Həmədanın fəthindən sonra mümkün olaraq, xüsusən də Nihavəndin süqutu ət-Təbərinin təbirincə desək, farsların birliyini pozaraq, hər bir vilayət əhalisinin düşmənlə yalnız öz vilayəti həddlərində döyüşməsi ilə nəticələndi. Nihavənd döyüşündən bir il sonra, xəlifə Ömər in əmriylə Bukayr ibn Abdallah və Utba ibn Farkadın başçılıq etdiyi qoşun dəstələri Azərbaycan ərazisinə daxil oldular. Be

ləliklə də 643-cü ildə Ərdəbil yaxınlığındakı Cərmidan dağı yanında Xilafət qoşunları Reydəki döyüşdən təzəcə qayıtmış Azərbaycan mərzbanı İsfəndiyar ibn Fərruxzadın hələ yaxşı möhkəmlənə bilməmiş dəstəsilə üzləşdilər. Özünün və qardaşı Bəhramın qoşunlarının ərəblərə məğlub olduğunu görən Bukayra əsir olan İsfəndiyar ərəblərlə Azərbaycan arasında sülh müqaviləsi bağlamışdır. Əmirəl möminin Ömər ibn əl-Xəttabın amili (vergiyə nəzarət edən xəzinə qulluqçularının titulu – R.M.) adlandırılan Utba ibn Farkadla Azərbaycan əhalisi arasında bağlanmış bu sülh müqaviləsində (aman) qeyd edilirdi ki, əhalinin əmlakına, dini icmalarına, qanun və qaydalarına imkan daxilində cizyə verəcəkləri təqdirdə toxunulmayacaq bir müqavilə idi. Daha sonra müqavilədə yazılmışdır ki, «Qadınlar və uşaqlar, həmçinin yaşamaq üçün vəsaiti olmayan xroniki xəstələr, dünya malından heç nəyi olmayan zahidlər {cizyə verməkdən} azaddırlar» (35, s.22). Bu amanın qeyd edilən insanlara və onlarla yaşayanlara aid edilərək, bu qəbil insanlar müsəlman qoşunlarından istənilən bir müsəlmana bir gün, bir gecə yer edib, yol göstərməkdə borclu hesab edilərək, belələrindən müsəlman qoşunları sıralarına daxil olanları həmin ilin cizyəsindən (can vergisi – R.M.) azad edilirdilər.

Xilafətin işğalında olan ərazilərin idarə edilməsində yerli hakimlərlə yanaşı yüksək rütbəli ruhanilər – Atropateniyada (Adurbadaqanda) mobed, Albaniyada isə katolikos da iştirak edirdi. Amma xəlifə Əbdülməlik ibn Mərvanın hakimiyyəti dövründə (685-705) erməni katolikosu İlya bu vaxta qədər müstəqil olmuş Alban kilsəsinin erməni katolikosluğuna tabe etdirilməsinə nail oldu.

Ərəblər Azərbaycanda məskunlaşdıqdan sonra, on

ların Kufədən, Bəsrədən və Şamdan olan qohumları da buraya axışdılar. Hər biri bacardığı qədər torpaq zəbt edir, bir hissəsi isə əcəm adlandırdıqları xalqın torpaqlarını satın alırdılar. Beləliklə də bütöv kəndlər ərəblərin himayəsinə keçdi. Himayə altına düşmüş kəndlilər isə ərəblərin yarıdalarına çevrilirdilər.

Əməvilərin hakimiyyəti dövründə Azərbaycanda əsasən şimal ərəb tayfalarına iltifat göstərilərək, əvvəla xəzinənin təqaüd məsrəflərini azaltmaq, ikincisi isə işğal olunmuş ərazidə ərəb hakimiyyətini möhkəmləndirmək məqsədilə imtiyazlar verilmişdi. Amma əməvilər sülaləsinin süqutundan sonra cənub ərəb tayfalarına arxalanan abbasilər dövründə bu ərəb kolonistləri şimal tayfalarını tədricən Azərbaycan və Arrandakı məskənlərindən sıxışdırmağa başladılar. «Azərbaycanın cənubunda – Təbrizdə rəvvadilər, Miyanic və Cibaliyədə həmdanilər, Bərzədə avdilər, Nerizdə tailər, Səratda kindilər və s. məskunlaşdılar» (2, C.II,s.185).

Artıq bütün Xilafətdə olduğu kimi, Əməvilər sülaləsinin hakimiyyəti başlanandan cahiliyyə dövrü qəbilə əsəbiyyəsinin dirçəldilməsi ilə əlaqədar olaraq, Azərbaycanın şimalında – Arranda da ərəblərin şimal – nizarilər qrupuna aid edilən tayfaları Beyləqanda, Bərdədə, Qəbələdə, Dərbənddə və bir çox başqa yerlərdə yəmənliyə – cənub qrupuna aid ərəb tayfalarına qarşı güclü müqavimət göstərdilər. Aralarındakı bu mübarizə yalnız Yəzid ibn Məzyəd əş-Şeybani Azərbaycana və Arrana hakim olarkən səngimiş oldu. İddia edildiyinə görə elə o, «ölkədə qayda yaratdı və nizariləri yəmənliylə bərabərləşdirdi» (2, C.II, s.185). İslamı qəbul etmiş xalqlar, o cümlədən azərbaycanlılar arasında bəzi dağ kəndləri sakinlərini nəinki öz etiqadlarını, hətta öz dillərini də qoruyub saxlaya bilmələrinin səbəbini tarixçi alim N.Vəlixanlı haqlı olaraq “Müqəddimə” müəllifi

İbn Xəldunun realist rasional fikirləriylə əsaslandırırmışdır. Belə ki, İbn Xəldun kitabının 25-ci fəslini “Ərəblərin ancaq düzən yerləri və bölgələri ələ keçirmələrinə dair” adlandıraraq yazırdı ki, «Ərəblər vəhşi təbiətləri ucbatından yağmalamağı və yer üzündə pozuculuqla (dağıdıcılıqla) məşğul olan bir tayfadırlar... Ancaq özlərini qorumaq məcburiyyətində qaldıqları zaman döyüşmək və {başqalarına} hücum etməyə əl atırlar. {Ərəblər} Qala və ələ keçirilməsi çətin olan (dağlıq) yerlərinə hücum etməyib bu kimi yerləri sonraya saxlayaraq ələ keçirilməsi daha asan olan yerlərə hücum edib, yağmalayırlar» (46, C.I, s.379).

İşğalçı ərəblərin simasında özlərinə arxa tapmaq istəyən yerli əyanlar İslamı qəbul edən ilk təbəqə olmuşdur. Çünki İslamı qəbul etməklə onlar öz mal və mülklərini qoruyub saxlaya bildilər. Şəhərlilərin kəndlilərə nisbətən İslamı daha həvəslə qəbul etmələrini izah edən akademik Z.Bünyadovun fikrincə, kəndlilərə nisbətən daha ağır cizyə ilə yüklənmiş şəhərlilərin İslamı qəbul etmələri, öz varidatlarını qorumaq cəhdindən, ərəb üsul-idarəsində bu zümrədən olanlara daha çox güzəşt edilməsindən irəli gəlirdi. Amma istənilən halda İslam dininin «...köüllərə daha tez yol tapması, həyatiliyi, munisliyi...» danılmaz olmuş, «keçmiş etiqadlarla müqayisədə islamın mütərəqqi cəhətləri, xüsusən, azadfikirlilik meyllərinə dözümlülüyü ona qarşı rəğbəti artırırdı» (22, s.23). Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, xilafətdəki sosial-siyasi mübarizələri sakitləşdirmək naminə «xəlifə I Ömər fərmanına görə, islamı qəbul edən kəndli, hətta xəzinədən mukafat da alırdı» (2, C.II, s.188).

Beləliklə, İslamı qəbul etməklə bu cür insanlar nəzəri də olsa ərəblərlə bərabərhüquqlu insanlara çevrilirdilər.

«Yerli feodal cəmiyyəti üzərində hakim mövqe tutan xilafət üsul-idarəsi ərəblərin işğal dairəsinə düşmüş bütün

becərilən torpaqları müsəlman icmasının mülkiyyəti elan etdi» (2, C.II, s.214). Mövcud idarəçiliklə kifayətlənərək, ərəblər yalnız öz rəiyyətlərinə qarşı münasibətdə bütün hüquq və imtiyazlarını qorumuş əvvəlki sahibkarların müsəlman icmasının xəzinəsinə (beytül-mala) boyun olduqları vergilərlə kifayətlənirdilər. Torpaq işğalından sonra sahibsiz qalan (savafi) və xəlifə və ya daha sonralar sultan torpaqlarına, iqta torpaqlarına, mülk, dini təsisatların ixtiyarındakı vəqf torpaqlarına və dövlət torpaqları kateqoriyasına daxil olan icma torpaqlarına bölünürdü.

Ərəblərin sosial-iqtisadi münasibətləri çərçivəsində «Erkən xilafət dövründə kəndli kütlələrinin Azərbaycanda geniş yayılmış istismar formaları içərisində yardarlıq icarəsi xüsusi yer tuturdu» (2, C.II, s.217). Torpaq sahiblərini sürətlə müflisləşdirən çoxsaylı vergilər onları məcbur edirdi ki, torpağı xırda hissələrə bölüb, müzəraat, musakat və s. adlanan icarə şərtlərilə yardarlara versinlər. Bəzən isə müflisləşmədən qaçmaq üçün torpaq sahibi məhsulun bir hissəsini bütöv ərəb qəbilələrinin və ya ərəblərdən olan iri torpaq sahiblərinin və dövlət qulluqçularının himayədarlıqlarına verərək, əvəzində məmurların təzyiqindən mühafizə olunurdular. Elə bu qəbildən olan iqtisadi münasibətlər haqqında deyilir ki, «İşğalçı ərəblər tutduqları ölkələrin feodal ağaları ilə tez bir zamanda ümumi dil tapsalar da, özlərini onlardan həmişə ayırırdılar» (2, C.II, s.218).

Hələ VII əsrin 90-cı illərinin əvvəllərində dövlətin vergi aparatını qaydaya salmaq istəyən xəlifə Əbd əl-Məlik (685-705) vergilərin alınması qaydalarında islahat aparmışdır. Bundan sonra “kitab əhli” olan zimmilərdən vergilər heç bir təzyiqə yol verilmədən alınmalı idi. Əslində əhalidən vergi yığılması prosesində hədsiz özbaşınalıqlar olurdu. Can vergisi – cizyənin müsəlmanlardan yox, yalnız

zimmilərdən alınması haqqında ət-Toubə surəsinin 29-cu ayəsindəki göstəriş bir çox yerlərdə əməli olaraq tətbiq edilmirdi. Nəticədə bütün Xilafətdə ərəb hakimiyyəti orqanlarının vergi zülmünə qarşı narazılıqlar artdı. Yalnız xəlifə II Ömər (717-720) məvalilərdən cizyənin alınmasını qadağan edərək, İslamı qəbul edənə amanda olduğunu təsbitləmişdi. Torpaq vergisi isə yenə də bütün torpaq sahiblərindən alınır. II Ömər yürütdüyü siyasət özünə nüfuzlu ardıcılar tapmadığından, xəlifə II Yəzidin zamanında (720-724) Cənubi Qafqazın xristian əhalisinə qarşı böyük amansızlıq göstərildi; belə ki, xəlifə bütün ikona və xaçları məhv etmək, bütün donuzları qırmaq əmrini vermişdi. Xəlifə Hişamın (724-743) dövründə isə ərəblərin Azərbaycan və Arrandakı vergi siyasəti köklü dəyişikliyə məruz qalaraq, cizyə xəzinəyə böyük gəlir gətirən vergilərdən biri kimi fərqləndirilməyə başlandı. Amma xəzinəyə ünvanlanmış vergilərin heç də hamısı beytülmala (xəzinəyə) gedib çatmırdı. Çünki əyalət əmirləri və məmurları onlara tapşırılan əyalətə özlərinin şəxsi qazanc mənbəyi kimi baxırdılar. Cahiliyyə dövrü ərəblərində olduğu kimi, «Vergi zülmünün ağırlığına dözməyən əhali kütləvi surətdə kəndləri tərk edir, suluklar adlandırılan torpaqsız, yoxsul kəndlilərə çevrilirdi»lər (2, C.II, s.222). Xəlifə Harun ər-Rəşidin dövründə (786-809) Avropa ölkələrindəki benefisiya sistemini xatırladan müqatə (iltizam) sisteminin genişlənməsi əhalinin vəziyyətini daha da ağırlaşdırmış oldu. «Harunun qardaşı, Xilafətin şimal vilayətlərinin canişini Übeydallah ibn Mehdi (788-791) tərəfindən Arran və Ərminiyyənin hakimi vəzifəsinə təyin edilmiş Süleyman (788-790) «adamlar üzərinə elə dözülməz vergi yükü qoydu ki, əhali özünün axırncı var-yoxunu verdikdən sonra da onun zülmündən yaxa qurtara bilmədi». (2, C.II, s.224).

Əməvi hakimiyyətinə qarşı çıxış edən ələvilər və ab

basilər yerlərdəki narazılıqlardan məharətlə istifadə edirdilər. IX əsr ərəb tarixçisi əl-Kufinin “bəyləqanlı” adlandırdığı Müsafir ibn Kəsir (Kuseyr) Azərbaycanda ərəb üsul-idarəsinə qarşı artan hərəkətin başında durmuşdu. Onun səyi ilə bu hərəkət başqa muxalif qüvvələrə, eləcə də xaricilərə mənsub olan şəxslərin də iştirak etdiyi geniş bir hərəkətə çevrilmişdi. Müsafir ibn Kəsirin qaldırdığı üsyanın təkcə əməvilərə qarşı deyil, ümumiyyətlə ərəb ağalığına qarşı yönəldiyini dərk edən abbasilər hakimiyyətə gələn kimi Azərbaycana hakim təyin etdikləri Məhəmməd ibn Sulu qiyamçıların üzərinə göndərdilər. Qəddarlıqla yatırılan üsyandan sonra ərəb tayfaları arasındakı qəbilə təəssübkeşliyinin doğurduğu qarşıdurmaya yalnız Yəzid ibn Məzyəd əş-Şeybaninin hakimliyi dövründə son qoyulmuşdu. Abbas və Əli oğullarının düşmən kəsildikləri bir dövrdə, 755-ci ildə abbasilər sülaləsini hakimiyyətə gətirmiş xorasanlı Əbu Müslimin xəlifə əl-Mənsurun əmri ilə qətlə yetirilməsi muxalif qüvvələrin sıralarını daha da artırmış oldu. Belə ki, orta əsr müsəlman ilahiyyatçılarının “ifrat” (ğali, cəmdə ğulat) şiələrdən hesab etdikləri “əbumüslimiyyə” təriqətinin ardıcılıarı əvvəllər “ravəndilər” adlandırılan şiə abbasilərə mənsub olsalar da, Əbu Müslimin öldürülməsindən sonra abbasilərdən ayrılaraq müstəqil təriqətə çevrildi. Onların çıxışlarında Xilafətin Şərqi vilayətlərinin müsəlman-şiə əhalisi ilə yanaşı atəşpərəst iranlı və azərbaycanlılar da iştirak edirdilər. Bu səbəbdən də ideya baxımından müxtəlif təriqətləri yaxınlaşdırmış və ən başlıcası isə ərəb ağalığına qarşı yönəlmiş bu sosial hərəkət orta əsrlər müəlliflərinin onu xürrəmilik, məzdəkilik, yaxud da, ifrat şiə təriqəti adlandırması ilə nəticələnmişdi. Belə ki, əş-Şəhristani ifrat şiəlik kimi xarakterizə etdiyi bu təriqətçilərin İsfəhanda xürrəmilər və kuzilər, Reydə məzdəkilər və sunbadilər, Azərbaycanda bir yerdə dəqulilər, başqa yerdə isə müxəmmirilər, Məvarənnəhrdə mübəyyidilər kimi ta

nındıqlarını bildirirdi. İ.P.Petruşevskinin fikrincə isə, burada erkən məzdəkilik inancları ilə ifrat – Əli və onun nəslini ilahiləşdirən şiə ideyalarının birləşməsindən yaranmış ümumi məzdək-xürrəmi tipli təriqətlərdən danışmaq yerinə düşür.

Əbu Müslimin edamı Nişapur şəhərinin rəisi Sumbatın (Sunbadın) üsyan qaldırması ilə nəticələndi. Xorasandan tutmuş Azərbaycana qədər yayılmış bu hərəkət ona qoşulmuş müxtəlif dini-siyasi qüvvələri özündə birləşdirmişdi. Amma məzdəkizmin dominantlığı açıqcasına hiss edilən bu hərəkətin başçısı Əbu Müslimi Allahın elçisi adlandıraraq, onun Məzdəklə birlikdə qayıdacağını elan etmişdi. Həmçinin xürrəmdinilər adlandırılan bu insanlara müraciətlə Sunbad «Məzdək şiə olub, ona görə şiələrə əlbir olun, Əbu Müslimin qanını alın!» deyirdi (2, C.II, s.234). 70 gün davam etmiş bu üsyan xilafət qoşunu tərəfindən yatırılmış, onun rəhbəri qətlə yetirilmişdir.

Xürrəmdinilərlə xürrəmi-babəkiləri fərqləndirən “Azərbaycan tarixi”nin müəlliflərinin fikrincə, «Babəkin başçılıq etdiyi xürrəmilər-babəkilər öz ideya və əməlləri ilə ifrat şiələrə və batinilərə yaxınlaşan xürrəmdinilərdən fərqli olaraq əsas məzdəkiliklə bağlı yeni dini {dünya}görüş yaratmış, yalnız ərəblərin hakimiyyətlərinə qarşı deyil, onların təbliğ etdikləri və o dövrdə Azərbaycanda hələ də tam mənimsənilməyən ideologiyalarına qarşı da çıxmışdılar» (2, C.II, s.238). Fikrimizcə, 2 əsrdən sonra işğalçı ərəblərin əllərində hakim ideologiya olan İslam dininin mənimsənilmədiyi fikrini IX əsrə aid etmək sadəlövlük olardı. Bununla belə göstərildiyi kimi, Sumbad hərəkətində də məzdəkilik ideyaları hakim olmuşdur. Xürrəmi-babəkilər hərəkətinə gəldikdə isə, burada ərəb işğalından, İslam ideologiyasından, onunla bağlı ədalətsizlikdən imtina edilməsi, alternativ ideologiya yaratmaq cəhdində özünü ifadə edirdi. Çünki cəmiyyətdə ədalət və bərabərliyin bərqərar ediləcəyinin peyğəmbər nəslinin hakimiyyətə

gəlməsi ilə əlaqələndirilən ümidlər puça çıxmış, yerli istismarçılarla əlbir xalqı talayan və ona qarşı ayrı-seçkilik siyasəti siyasəti yürüdən ərəb ağalığı özünün zirvə həddinə çatmışdı. 20 ildən artıq Xilafəti lərzəyə salmış bu möhtəşəm xalq-azadlıq hərəkatının adını əxlaqsızlıqla əlaqələndirmiş müsəlman təəssübkeşlərini isə anlamaq heç də çətin deyildir. Bununla belə, akademik Z.Bünyodovun “xürrə” terminini, Avestadakı «xwaranah» termininə istinadən, kölgə (qaranlıq) ilə müşayət olunan ilk mücərrəd işığa tapınma dünyagörüşü kimi qiymətləndirməsi olduqca əhəmiyyətli bir faktdır. Belə ki, xürrəmilərin sosial təlimi də işığın qüdrəti ilə yerdə ədalətli cəmiyyət yaratmağın mümkünlüyünə əsaslanırdı. Xürrəmilər icması daxildə qayda-qanun məsələlərini həll edən imamlar, eləcə də icmadan icmaya gedərək təbliğat aparan, icma üzvlərinə təlimin başlıca müddəalarını öyrədən təbliğatçı – mələklər tərəfindən idarə olunurdu. Bununla belə şiələrin siyasi məqsədlər üçün etdikləri kimi, «Xürrəmilər hülul (tanrının insanda həll olması, təcəssüm etməsi) və tənəsüx (ruhun ölməyib bir bədəndən başqasına keçməsi) təlimləri»ni qəbul edirdilər (2, C.I, s.241).

Ərəb əsarətinə, feodal istismarına qarşı yönəlmiş və bunları dinlə bağlayan və deməli, bir növ dinin əsaslarına qarşı yönələn xürrəmilər hərəkatı sosial bərabərlik ideyasını irəli sürərək, torpaq və əmlak üzərində xüsusi mülkiyyəti təsdiqləyirdi.

Orta əsr Azərbaycanın IX-XII əsr siyasi tarixinə nəzər yetirmiş olsaq, xürrəmilərin məğlubiyyətindən sonra, xüsusən də, xəlifə əl-Vasiqin dövründə (842-847) ərəb işğalında olan Qafqazın böyük bir müqavimət meydanına çevrildiyinin şahidi oluruq. Xəlifə Mütəvəkkilin (847-861) Qafqaza göndərdiyi Böyük Buğa burada müəyyən mənada zor gücünə nisbi sabitlik yarada bilsə də, artıq zəifləmiş və

ya İbn Xəldunun təbirincə desək, əsəbiyyə qüvvəsi tükənmiş ərəb xilafətinin hər yerində olduğu kimi Azərbaycanda da əvvəlcə yarımmüstəqil, daha sonra isə müstəqil dövlətlər yaranmağa başlanır.

Belə ki, 861-ci ildə xəlifə Mütəvəkkilin öldürülməsi ilə xilafətdə başlanan hərc-mərclikdən istifadə edən Şirvan hakimi Heysəm məzyədilər arasında ilk dəfə olaraq qədim şirvanşahlar titulu qəbul edərək, müstəqil Şirvan dövlətini bərpa edir. 869-cu ildə Dərbənddə məskunlaşmış ərəb nəslindən olan Haşim əs-Suləmi bu şəhər-dövləti müstəqil elan edərək, XI əsrin sonuna qədər siyasi müstəqilliyini saxlaya bilən Dərbənd əmirliyinin əsasını qoyur. Azərbaycan ərazisinin cənubunda isə, Məhəmməd ibn Əbus-Sac xilafətdən asılı olmayan Sacilər dövlətini yaradır...

X əsrin ortalarına yaxın şiə olan iranlı Buveyh qardaşlarından Muizəddövlə ləqəbli Əhməd Bağdadı ələ keçirməklə xəlifənin zahiri siyasi hakimiyyətinə son qoyur. 1055-ci ilə qədər Abbasi xəlifələri “əmir əl-üməra” titulu daşıyan Büveyhi əmirlərinə tabe edilirlər. Elə bu ərəfdə «...Abbasilər öz hakimiyyətlərinin təhlükəsizliyini təmin etmək məqsədi ilə Xilafət tarixində ilk dəfə olaraq iranlılara qarşı türk ünsüründən fəal surətdə istifadə etməyə başladılar» (27, s.76). Amma 1055-ci ildə səlcuq sultanı Toğrulun Bağdadı tutması ilə xəlifə siyasi hakimiyyətini tamamilə əldən verərək, müsəlmanların yalnız dini başçısına çevrildi. Elə bu dövrdə Azərbaycanda deyləmli Salarilərin (təqr. 916-1090), mənşəcə kürd olan Şəddadilərin, əsilləri ərəb olan Rəvvadilərin (X əsrin əvvəli-1071), Atabəylərin (1136-1225) dövlət qurumları təşəkkül tapır. 1258-ci ildə isə orta əsrlər müsəlman Şərqi Abbasi xilafətinə son qoymuş monqol işğalına məruz qaldı.

4.3. Orta əsrlər müsəlman sivilizasiyasının azərbaycanlı nümayəndələrinin ictimai, bədii, fəlsəfi fikirlərində bərabərlik və ədalət ideyaları

İslamı qəbul etmiş qeyri-ərəbləri məvalilər (himayə edilmişlər – R.M.) adlandırırdılar. IX-X əsrlərdə yaşayıb-yaratmış ərəb filoloqları - İbn Qüteybə, Əbul-Abbas əl-Mübərrəd, Məhəmməd əl-Mərzubani və ən çox Əbul-Fərəc İsfahaninin əsərlərində Azərbaycanın ən erkən ərəbdilli, məvali şair və ədiblərinin yaradıcılıqları haqqında məlumat verilmişdir. Xüsusən də, İbn Qüteybə “əş-Şir vəş-şüəra” (“Şer və şairlər”) kitabında qeyd etmişdir ki, «Əbul-Yəqzan Cuveyriyəyə əsaslanaraq demişdir: “Mədinədə məvalərdən elə bir şair yoxdur ki, o, əslən Azərbaycandan olmasın”» (15, s.13).

Xilafətin ictimai-siyasi həyatında müxtəlif formalarda təzahür etmiş şüubilik keçmiş Sasani imperiyasında yaşamış xalqlar arasında şiəçiliyə meyillilik, təriqətçilik və hətta keçmiş etiqadlarından irəli gələrək açıqcasına zındıqlığa meyl göstərilməsi ilə müşayiət olunurdu. Ərəb alimi Şavqi Dayfin qeyd etdiyi kimi, «Əməvilər məvalilərlə münasibətdə dinin göstərişlərindən uzaqlaşmış, onları ağır vergilərlə sıxışdırmağa başlamış, onlarla ərəblər arasında hüquq bərabərliyini pozmuşdurlar» (15, s.38). İctimai-siyasi həyatdakı bu ayrı-seçkilik, VIII əsrin I yarısında İran (Sasani) xalqları arasında meydana çıxan “şüubilik” hərəkatının islamaqədərki yerli mədəni ənənələri ərəb mədəniyyəti dairəsinə daxil etmək yolu ilə qoruyub saxlamaq cəhdində göstərirdi. Şüubiləri mötədil və ifrat qollara ayırırdılar. Mötədil şüubilər ərəblərlə başqa xalqlar arasında heç bir fərq qoymurdular. Bu da məlumdur ki, məvalilərin

heç də hamısı ərəblərə qarşı açıq mübarizə aparmırdı. İctimai-siyasi ziddiyyətlərin böhran həddinə çatdığı, müxtəlif cərəyanlar, məzhəblər və təriqətlər arasında kəskin mübarizə getdiyi bir dövrdə məvali şairlər də öz mənafelərinə uyğun olaraq bu və ya başqa siyasi dəstənin tərəfində dururdular. Həmin siyasi qruplar da, öz növbəsində, məvalilərin xidmətindən həvəslə istifadə edirdilər. Bu qəbil məvalilərdən biri, əslən azərbaycanlı məvali şair – Musa Şəhəvat şiələrin tərəfində durduğu halda, digəri – Əbul-Abbas əl-Əma əməvilərin təəssübkeşi kimi şöhrət tapmışdı (bax: 15).

Heç bir əsas olmadan əksər tədqiqatçıların fars şairi adlandırdıqları İsmayıl ibn Yəssar (uzun ömr sürüb, 748-ci ildə vəfat etmişdir) isə, «ərəblərin və onların dilinin aparıcı rolunu inkar edir, poeziyalarına istehza ilə yanaşır, həyatın bütün sahələrində nəinki bərabərliyi, habelə iranlıların və başqa qeyri-ərəblərin üstün» olduğunu iddia edən ifrat şüubilərdən idi. Əbul-Fərəc İsfəhani bu haqda yazırdı ki, «İsmayıl əcəm təəssübkeşliyi və əcəmlərlə fəxr etmək xəstəliyinə tutulmuşdu. Buna görə də daim söyülür, döyülür və təhqir edilirdi» (15, s.56). Sarayda şairin xəlifə Hişam ibn Əbdül Məliklə qarşılaşması hadisəsindən danışmış İsfəhanidən bu səhnəni tərcümə etmiş M.Mahmudov yazır ki: «...Xəlifə şairin mədhini dinləməyə hazırlaşır. Lakin...

Əslim nəcib, şöhrətim isə ölçüsüzdür.

Qılıncın ucu kimi zəhərli bir dilim vardır.

Daha sonra şair əcəmlərin (Sasani xalqlarının – R.M.) keçmiş tarixindən, onların şan-şöhrətindən, ədəbiyyat və mədəniyyətindən söhbət açır. Təkəbbürlü xəlifənin qəzəbi aşıb-daşır, o sərsəmcəsinə bağırır: «Ey anası...mənimmi qarşımda fəxr edib, özünü və millətini (xalqını – R.M.) tərifləyirsən. Boğun bunu suda!». “Əğani” müəllifi davam

edərək yazmışdır ki: «Onu hovuzla saldı, az qaldı ki, nəfəsi kəsilsin. Sonra {xəlifə} onun {sudan} çıxarılmasını və Hicaza sürgünə göndərilməsini əmr etdi». » (15, s.56).

IX-X əsrlərdə yaşamış bir çox azərbaycanlı sufilərin orta əsrlər mötəbər mənbələrində adlarının çəkildiyi məlumdur. Bunlardan Əbubəkr Hüseyn ibn Əli ibn Yəzdanyar Urməvi daha çox tanınmışdır. Əbülqasim Qüşeyrinin (986-1073) fikrincə, İbn Yəzdanyar demişdir: «Sən Allahla ünsiyyətdə olmağı bərk istəyirsənsə, deməli, insanlarla ünsiyyəti sevirsən...Sən Allah yanındakı mənzilini bərk istəyirsənsə, deməli, insanlar yanındakı mənzili sevirsən» (22, s.34).

Əbul-Həsən əl-Əşərinin tələbəsi olmuş, lakin müəlliminin baxışları ilə tamamilə razılaşmamış “Böyük şeyx” ləqəbli sufi İbn Xəfifin (981-ci ildə ölmüşdür) tələbəsi olmuş Əbu Abdulla Məhəmməd ibn Bakuvi isə (təq. 933-1050) müsəlman Şərqi azərbaycanla əlaqələri ilə məşhur olmuş Hüseyn ibn Mənsur Həllacın qızğın təbliğatçısı olmuşdur. Bəzən onun hakim quruluşa qarşı passiv formada muxalifətdə durmasını, möhtəşəm xürrəmi hərəkatının məğlub edilməsi ilə də əlaqələndirirlər (160, s.131).

Gizli elmi-siyasi cəmiyyət olan “Saflıq qardaşları”nı Azərbaycan elmi-fəlsəfi fikri ilə bağlayan başlıca məqam, cəmiyyətin görkəmli nümayəndələri sırasında azərbaycanlı Əbülhəsən Əli ibn Harun əz-Zəncaninin olmasıdır. Belə ki, “Saflıq qardaşları”nın təlimindəki «...başlıca dəyər bu təlimin ərəb Xilafətinin hakimiyyətinə, hegomonluğuna qarşı yönəldiyi kimi, {burada} qeyri-ərəb xalqlarının sıxışdırılmasına qarşı» mübarizə aparmaları idi (160, s.112).

XI-XII əsrlərdə yaşamış başqa Azərbaycan peripatetik filosoflardan Əbusəid Urməvi isə insanları üç – yuxarı, aşağı və orta silkə bölmədiyini qeyd edirdi. Filosof yazırdı ki, «Yuxarı tərəf hər cəhətdən başcıdır, aşağı tərəf hər

cəhətdən tabedir, orta tərəfdən olanlardan hər biri bir cəhətdən başçı, digər cəhətdən tabedir» (19, s.96). Zahidi insanlıq surətindən çıxmış və insanlara nifrət bəsləyən bir şəxs kimi səciyyələndirən alim, tərkidünyalığa qəbahət kimi baxırdı (22, s.77).

XI-XII əsrlərin başlıca ideya cərəyanlarından birinin təsəvvüf olduğunu yazan Z.C.Məmmədov, X əsrin sonlarından etibarən sufi icmalarının geniş yayıldığını qeyd etmişdir. Ribat, zaviyə, xənəkə, təkkələrdə və eləcə də müstəqil surətdə öz evlərində yaşayan sufi muridləri, seçdikləri mürşid – böyük sufi şeyxinin yolunu axıradək ardıcılıqla davam etdirməyə cəhd edirdilər. Sufilik şaxələnilib müəyyən ordenlərə (silsilələrə) parçalanır ki, bunlardan biri də xalq içərisində böyük nüfuza malik olan sufi şeyxi Əbunnəcib Sührəvərdi və onun qardaşı oğlu Əbuhəfs Sührəvərdinin adı ilə bağlı olan sührəvərdilik idi. Sufi təliminin mötədil qoluna aid edilən Əbunnəcib Sührəvərdi hakim dairələr tərəfindən toxunulmaz olduğundan, Tacəddin Sübkiyə görə: «sultandan, xəlifədən və başqalarından qorxub ona pənah gətirənləri müdafiə etmiş, onları təhlükədən sovuşdurmuşdur» (23, s.62).

Təsəvvüfdəki bir sıra etik-əxlaqi və ictimai-siyasi fikirlər o dövrdə mövcud olmuş əxilik, məlamətlik və qələndərlik cərəyanlarının ideologiyası ilə çulğalaşmışdır. Sufi mütəfəkkirlərdən bəzilərinin həmin cərəyanlarla maraqlandıqlarını qeyd edən Z.Məmmədov, bu orta əsr cərəyanlarından olan əxilərin ideologiyasının şərhinə Əbülqasim Qüşeyrinin “Təsəvvüf elminə dair traktat” (“ər-Risalə fi elm ət-təsəvvüf”), İbn Ərəbinin “Məkkə fəthləri” (“əl-Fütühat əl-məkkiyyə”) kitablarında xüsusi yer ayırdıqlarını, Əbuhəfs Sührəvərdinin isə bu mövzuya ayrıca bir əsər – “Fütüvvətnamə” həsr edərək, burada məlamətlik və qələndəri

lik haqqında mötəbər fikirlər söylədiyini qeyd etmişdir.

Belə ki, əxilərin ideologiyasının ifadə edən “fütüvvə” anlayışını şərh edən Əbülqasim Qüşeyri yazırdı ki, fütüvvə (cəmərdlik) başqasının işində iştirak etmək, onun işinə yaramaqdır. Fütüvvə icmasının üzvləri – əxilər evində yemək yemək yeyən şəxsin övliya, yaxud kafir olmasının fərqi yoxdur. Onlar üçün ən xarakterik cəhətlər: zəhmətsevərlik, səxavətlik və qonaqpərvərlikdir. Fütüvvə varını heç kəsdən əsirgənməkdir. Bir sözlə, bu ideologiyanın əsasında humanizm, ictimai bərabərlik və sosial ədalət dururdu. Əxiliyi xarakterizə edən sosial şüar isə fütüvvənin «özünün ədalətli olub, başqasının da ədalətli olmasını tələb» edilməsi idi (22, s.65; 19, s.146).

İntuitiv idrakla insanın işıqlar aləminin sirlərinə, mütləq həqiqəti aşkarlamağa qabil olduğunu deyən, orta əsr müsəlman Şərqində “Öldürülmüş filosof” (“əl-Fəyləsuf əl-məqtul”) adı ilə əbədiləşdirilmiş böyük filosofumuz, işraqilik fəlsəfəsinin banisi Şihabəddin Əbülfütuh Yəhya Həbəş oğlu Sührəvərdi (1154-1191) zülmə və ədalətsizliyə qarşı çıxaraq bədxah insanları əjdaha və ilanlara bənzətmişdir. O, ruhun və cismin bütün insanlarda eyni mahiyyət daşıdığını ifadə edirdi. İnsanlar arasında ayrı-seçkilik qoymayıb, ictimai bərabərlik ideyasını təbliğ edən Şihabəddin Sührəvərdi bir yerində yazırdı ki, «O şey ki, xeyirdir {demək} hamımız üçündür; O şey ki, ziyandır {demək} hamımıza ziddir» (15, s.129).

Şihabəddin Sührəvərdinin imamətə (başçılığa) dair fikirlərinin mövcud mülahizələrdən fərqləndiyini qeyd edən Z.Məmmədov, filosofun başçılığın milli (etnik – R.M.) mənsubiyyətə, qəbilə təəssübkeşliyinə, ictimai-siyasi mövqeyə görə deyil, elmi-idraki keyfiyyətə görə müəyyən

ləşdirdiyini söyləyir, insanlara tədqiqi və ilhami (vəhyi) biliyə yiyələnmək qabiliyyəti sarıdan üstünlük verdiyini yazırdı (22, s.170). Filosofun fikrinə görə, ilahiyyatda dərin olan şəxsin insanlar arasında mövcudluğu əbədidir. İşraqi təliminə yiyələnməklə həm ilahiyyatda, həm də bununla bərabər tədqiqatda da güclü olmaq, layiqli bir insan kimi cəmiyyətə başçılıq etmək mümkündür.

XI əsrdə Azərbaycanda mövcud olmuş ərəbdilli bədii fikir haqqında ətraflı fikir yürüdülməsi çox çətin olduğunu qeyd edən M.Mahmudov, ancaq bir mənbədə – Əbull-Həsən əl-Baxərzinin “Dumyat əl-qəsər va usrat əhl əl-əsr” məcmuəsində bu dövrdə yaşamış şairlərin yaradıcılıqlarından bəzi nümunələrin olduğunu yazmışdır (15, s.84). 1074-cü ildə vəfat etmiş Baxərzinin qəd edilən əsərində həyatı barədə heç bir məlumat verilməyən, yaradıcılığından isə cəmi dörd beyt təqdim edilən şairlərdən biri İskafi Zəncani olmuşdur. İskafi Zəncaninin dövründən narazılığını əks etdirən bu beytlərdən birində sosial bərabərliyin tərəfdarı kimi çıxış edirdi. Bu beytdə İskafi Zəncani insanlar arasında sərvətlərin qeyri-bərabər paylanmasından narazılıq edərək söyləmişdir ki,

O vaxta kimi ki, Allah insanlara elə bir sərvət versin ki,

Zənginlər də, dilənçilər də bərabər olsunlar (15, s.102).

İskafi Zəncani dövründə “yaylığa layiq olan başlar”ın saraylarda ən mühüm vəzifələr tutduğuna, cahillərin meydan sulamalarına işarə edərək, başqa bir beytində söyləyir:

Yaylığa layiq olan başlarda çələng (yaxud əmmamə) görünəndə

Mən doğrudan da utanıram (15, s.103).

XI-XII əsrlər Azərbaycanın şifahi və yazılı ədəbiyyatının, incəsənət və xüsusən də poeziyasının çiçəkləndiyi

bir dövr olmuşdur. Elə “Kitabi-Dədə Qorqud” eposu da məhz bu dövrdə geniş yayılmışdır.

Həqiqətən də «zehnimizin, düşüncəmizin, mənəviyyatımızın aynası, qismətimizin yazısı» olan bu dastanda xalqımızın nəinki orta əsrlər islam dövrü, eləcə də bir çox məqamlarda islamdan qabaqkı dövr həyat və düşüncə tərzinin izləri də özünün ifadəsini tapmışdır. Daha çox cəngavərlik həyatı və düşüncəsinin təcəssümü olan “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda «oğuzlar tam formalaşmış köçəri aristokratik cəmiyyəti kimi təsvir edilmişdirlər» (160, s.31). Bu dastanlarda baş verən sosial-siyasi hadisələr isə qul-qaravaşların xatırlanıb, feodal münasibətlərinin təşəkkül tapdığı bir dövrdə cərəyan edir.

“Dədə Qorqud” dastanı”nda qadın da cəmiyyətin hüquqlu bir üzvü kimi təsvir edilirdi. Oğuzun xatun-qız, gəlin, anaları gözəl, həyalı və qürurlu olmaqla bərabər özlərinin cəsurluqları ilə də seçilirlər.

IX-XII əsrlərdə Azərbaycanda yaşamış görkəmli şairlərdən Əbülhəsən Miyanəci, Ömər Gəncəvi, Qətran Təbrizi, Fələki Şirvani, Yusif Tahir oğlu Xoylu, Məhsəti Gəncəvi və başqalarının əsərləri orta əsr müsəlman Şərqi poeziyasının inciləri olmuşdur. Qətran Təbrizi kimi tanınmış Əbu Mənsur Qətran Cili Azərbaycanı (1012-1088) ömrünün çox hissəsini sarayda keçirsə də, baxışlarında azadfikirliliyi ilə seçilib, hakim dünyagörüşlə heç zaman razılaşmamışdır. Belə ki, dövrünün şahını substansiya, xalq nümayəndələrinin isə bu substansiya ilə yanaşı mövcud olan dəyərsiz aksidensiyaya çevrildiyini deyən Qətran Təbrizi, yalnız xalqın qəbul etdiyi və xalqa xidmət edən insanı ideal hökmdar hesab etmişdir (126, C.I, s.160). Əks halda şair hökmdarla ünsiyyətdə olmaqla xalq qarşısında alçaldığını yaxşı dərk edirdi.

Rübailərinin birində sufi təriqətlərindən olan

qələndəriliyin dünyəvi nemətlərdən imtina edib mövcud əxlaq normaları və ənənələri dağıtmağa çağıran baxışlarından çıxış edən şairəmiz – Məhsəti xanım Gəncəvi də dünyada ədalətsizliyin hökm sürməsindən, xalqın səfil vəziyyətində yaşamasından şikayətlənirdi. Çıxış yolunu o da hökmdarı ədalətə çağırmaqda görürdü. Cəmiyyətdəki ədalətsizliyi çərxi fələyin dövrünü ilə əlaqələndirən şairə, «Misir, Babilistan, Çin hakimiyyətin altında olsa belə, ...on arşın kəfən və üç arşın torpağın hazırlandığını» deyərək, tərki dünyalıq və var-dövlət toplamağın əbəs olduğunu bildirib, həyatdan zövq almağa çağırırdı. Məhsəti xanımın da ən çox kəskin tənqid etdiyi məqam, görüntü xatirinə olan dindarlıq və asketik həyat tərzisi olmuşdur.

Qeyd etdiyimiz zamanda dünya şöhrəti qazanmış iki böyük Azərbaycan şairinin – Əfzələddin Xaqani və Nizami Gəncəvinin ictimai-siyasi baxışları daha çox diqqəti cəlb edir.

Yüksək ruhani vəzifələrində oturub xalqı dünya sərvətlərinə biganəliyə səsləyən din xadimlərini daha kəskin tənqid edən şair yazırdı ki, «Peyğəmbərin yerində oturub onlar (din xadimləri – R.M.) peyğəmbərlərin qoyduqları qanunları pozaraq başqalarının əmlakları hesabına zorla vəqflər yığıb özlərinə var-dövlət yaradırlar» (126, C.I, s.300). Şairi ən çox narahat edən məsələ də elə təbiətə bərabər olan, səhərin hamı üçün eyni açılıb gecənin hamı üçün bir olduğu, ayların və illərin varlıya və kasıba baxmayaraq ömürdən azaltdığı halda, cəmiyyətdə sosial bərabərsizliyin mövcud olması idi.

İlk vaxtlar Xaqani də ədalətli hökmdar məsələsinə inansa da, daha sonralar xalqa görə özünün təxəllüsündən imtina edərək əsərlərində zülmə qarşı «Qanı qanla yu!»

şüarıyla mübarizəyə çağırmağa başladı. Belə ki, şair zalım hökmdara müraciətlə “Miratüs səfa” (“Saflıq aynası”) qəsidəsindən görmək olar (8, s.70).

Eləcə də Xaqani “Mədain xərəbələri”ndə keçmiş Sasani paytaxtından ibrət mənasında bəhs edərək onun xarabalıqlara çevrilməsini məzlumlara edilmiş zülmərlə əlaqələndirirdi (8, s.240).

İnsan və cəmiyyət problemlərinə böyük əhəmiyyət verən Nizami Gəncəvi, böyük humanist bir şair kimi «təbiət və cəmiyyətdə baş verən hadisələri insan mənafeyi baxımından qiymətləndirirdi» (22, s.175). Belə ki, «Allah ilə mövcudat arasında münasibəti izah edərək Şərq peripatetizmi ilə İslam kreasionizmi arasında öz fəlsəfi düşüncələrinin ümumi məntiqinə uyğun bir mövqe tutmuş» (23, s.37). Nizaminin sosial ideali f.e.d. Z.Quluzadənin qeyd etdiyi kimi, «Şərq (müsəlman Şərqinin – R.M.) və dünya ictimai-fəlsəfi fikir tarixinin ideal cəmiyyət haqqındakı nəzəriyyələr zəncirində bir halqa» idi (24, s.407).

Əxlaqi kamilliyi sosial kamilliyin əsası və bir-birindən ayrılmaz kateqoriyalar kimi nəzərdən keçirən Nizamiyə görə, «sosial kamillik əxlaqi kamillik üzərində yüksəlib, onunla bərqərar olur» (126, C.I, s.324). Şair insan təbiətindəki humanist cəhətləri, meylləri vətənpərvərlik, dostluq, səxavət, düzgünlük, ədalət kimi ali keyfiyyətlərlə vəhdətdə götürür, bunları etik və sosial-siyasi planda işıqlandırır.

Nizaminin ideal insan və cəmiyyət haqqındakı düşüncələri Şərq peripatetiklərinin sosial baxışlarını xatırlatdığı kimi, sosial idealında ifadə olunan ideal hökmdar obrazı da Əndəlüslü peripatetik İbn Rüşdün “peyğəmbər-filosof”la səsleşən “hökmdar-peyğəmbər” obrazını andırır. Belə ki, «dövlətin vəzifələrini müəyyən edərkən, Nizami birmənalı olaraq, onun (dövlətin) “iki qanunun”, “iki

sarayın” – ilahi iradənin və xalq iradəsinin” icraçısı olmasının müqəddəm vacib şərt olduğu qənaətinə gəlir» (160, s.164). Başqa orta əsr müsəlman mütəfəkkir-filosofları kimi Nizami də, tiraniyanı, zorakılığı və ədalətsizliyi dövlətin süqut etməsinin başlıca səbəbi hesab edirdi. İnsan həyatının ağıl əsasında qurula biləcəyinə əmin olan Nizami, insanın zülm, istismar, köləlikdən azad olması tərəfdarı idi. Amma şairin yaşadığı dövr «siyasi, sosial və iqtisadi istismarın, insan şəxsiyyətinin əzildiyi, hüquqsuzluq, ədalətsizlik, zorakılıq, kütləvi inamsızlıq, əksliklərin mübarizəsi hakim olduğu» orta əsrlər zamanı idi (160, s.160). “Ədalətli hökmdar” idealında da Nizami, ən ağıllı və ədalətli hökmdarın da öz mənafeyini hər şeydən üstün tutduğunu gözəl bilirdi. Bu səbəbdən də o, təsəvvürlərdə insanlıq dərəcəsinin ən yüksək mərhələsi olan peyğəmbərliyə müraciət edirdi. Belə ki, Allahın vəhyini İsgəndərə çatdıran mələk onun bir peyğəmbər kimi asudəliyə son qoyaraq fəlak kimi dünyanın başına hərlənib, xalqı Allaha itaət etməyə dəvət etməsini, əqlin üzündəki niqabı ataraq, yəni peyğəmbərlərə xas olan mərifətlə dünyanı diyar-diyar gəzib bütün insanlara xeyir verməsini, «o dünyanı ələ almağa (qazanmağa)» çağırır. Amma İsgəndər bir peyğəmbər kimi səfər əzmi ilə yol hazırlığı görərkən mənalı kəlamlar yığaraq, dini kitabdan savayı üç müəllimin – Aristotel, Platon və Sokratın fikirlərinə dair kitabları – «üç gözəl nəsihətnamə{ləri} də» özüylə götürür.

Yer üzündə bolluq və firavanlığın, təbii sərvətlərin zənginliyinin bir sıra amillərlə yanaşı, insan qayğısından da asılı olduğunu İsgəndərin səfər etdiyi yerlər timsalında təsvir edən Nizami, təbiətin də ədalətsizlikdən əzab çəkdiyini vurğulayırdı. Z.Məmmədovun qeyd etdiyi kimi, bunlardan fərqli olaraq «...ədalətli şəhərin sakinləri öz

qonaqpərvər və humanist xasiyyətlərinə görə fütüvvə ideyası təbliğ edən əxiləri xatırladır: «Yoldaş aciz olsa kömək edirik, çətinlik çəkirse xilas edirik», «Bir-birimizdən heç bir şey əsirgəmirik» (23, s.62).

Var-dövlətlərini, uşaqlarını, əkin və mal-qaranı Allaha tapşıran bu şəhər sakinləri oğrudan da qorxmurlar. Çünki onların sürülərinə dəyən canavar yerindəcə gəbərir, bir sünbül dərənin belə qəfil ürəyinə ox deyir. Bir sözlə Allaha pənah aparmış bu əhalini, özlərinin dedikləri kimi, elə Allah qoruyur.

Xəbərcilik, qeybət qırmaq, fitnə törətmək, qan tökməkdən uzaq olan bu insanlar heç kəsi pis yola çəkməyib, başqalarının eyblərinə göz yumurlar. Onlar qəzəbli, acıqlı insanlara məsləhətlə kömək edir, dərdlinin dərdinə, şad olanın şadlığına şərik olurlar.

Nizami Gəncəvinin sosial idealında şəhər əhalisi arasında qızılın və gümüşün dəyərsiz olması qeyd edilir. Dünya malına həris olmaayn bu insanlar xəsislik nə olduğunu bilmirlər. Bununla belə, Nizami bu ideal cəmiyyətdə yolundan çıxan insanları sıralarından qovduqlarını da qeyd etməyi unutmurdu (24, s.576).

XIII əsrdə Şərqi elmi-fəlsəfi fikrini zənginləşdirmiş filosoflardan Siracəddin Urməvi və Nəsirəddin Tusi özlərinin ictimai-siyasi baxışlarına görə praktik rəasionalist mövqeli “Hökmdarlara nəsihət” janrının müəlliflərini xatırladan Azərbaycan filosoflarıdır.

Mosulda təhsil almış Siracəddin Mahmud Əbubəkr oğlu Urməvi (1198-1283) görkəmli şəxsiyyətlərlə – elm adamları və siyasi xadimlərlə yaxınlıq edib, dövlət və hüquq işləri ilə maraqlanmış şəxsiyyət olaraq, bir müddət Dəməşqdə yaşamış, sonralar isə Kiçik Asiyaya gedərək

Konya şəhərinin qazisi olmuşdur.

Yaranışından insanın hakim yaradıldığını qeyd edən Siracəddin Urməvi hökm verməzdən əvvəl hakimlər hakimi olan Yaradıcıdan ibrət alması zərurətini önə çəkirdi. Alim mülkiyyətin iki növünü: hamıya mənsub olan ümumi mülkiyyəti və bir şəxsə mənsub olan mülkiyyəti fərqləndirirdi. Onun fikrincə, sonuncu cəmiyyətdəki «dava-dalaş və düşməncili»yin ən başlıca səbəbidir. Belə olmasın deyə Siracəddin Urməvi «...hissi, yaxıd şəri, yaxud da əqli bir təhrik və qadağan»ın, yəni zor işlətmənin, cismani cəza vasitələrinin və qanunların aliliyini zəruri hesab edirdi. Belə ki, Siracəddin Urməvi hesab edirdi ki, «Xalq arasında təhrikedici (sövqedici) və qadağanedici gərəkdir ki, zülm və zorakılıq aradan qalxa və ya azala, bununla aləmin (cəmiyyətin) nizamı baqi qala» (22, s.220).

Cəmiyyətə başçı ilə rəiyyət timsalında baxan Siracəddin Urməvi, cəmiyyətin üzvi vəhdətini insan orqanizminə bənzədirdi. Bundan çıxış edərək, filosof başçının rəiyyətə nisbətini başın bədənə nisbəti ilə müqayisə edirdi. Bu qarşılıqlı əlaqə qırılmaz səciyyə daşıyır, vahid tam təşkil edir. «...Başın heyvani və təbii qüvvələri bədənə, bədənə nəfsani qüvvələri başdan hasil olur» (22, s.220).

Rəiyyət kateqoriyasına sadə zəhmətkeş xalq kütləsi ilə yanaşı, ara mərhələ saydığı qalan bütün təbəələri də daxil edən Siracəddin Urməvi, başçının rəiyyətdən faydalandığına görə onun mənafeyini güdməsini, onu qrumasını zəruri hesab edirdi. Siracəddin Urməviyə görə, cəmiyyətin başqa təbəqələrindən olan vəzifəli şəxslər də, məsələn, vəzirlər, əmirilər (padşahın vəkilləri), naiblər (yerli inzibati idarə rəisləri) və amillər (vergi yığanlar, dağalar) zəhmətkeş xalqın tərəfində durmalı, onun mənafeyinə xidmət etməlidirlər. Çünki cəmiyyətdə maddi nemətləri istehsal edən rəiyyət mülkün və dövlətin əsasıdır. Alim yazırdı ki, «...rəiyyət olmazsa dövlət qalmaz. Rəiyyətlər çox

olduqca mülk və dövlət də çox gedər (hakimiyyəti çox davam edər – R.M.)... Belə demişlər: mülk yalnız adamlarla, adamlar yalnız sərvətlə, sərvət yalnız quruculuqla, quruculuq yalnız ədalət və siyasət (idarə etmə) ilə olur» (22, s.221).

Tədqiqatçı alim Z.Məmmədov qeyd etmişdir ki, “ədalət” anlayışı Siracəddin Urməvi tərəfindən çox geniş məzmununda başa düşülür, təkcə inşaatlar arasındakı münasibətə deyil, bütünlükdə maddi aləmə şamil edilir”di (22, s.226). Sosial-siyasi baxışlarında mötədillik prinsipini əsas götürən filosof, ifrata varmağı orta hədd olan ədalətə qarşı qoyurdu. Ədalətin hüquq bərabərliyini ifadə etməsinə daha çox diqqət yetirən Siracəddin Urməvi, yazırdı ki, «Cəzalandırmaqda və tərbiyələndirməkdə {padşah} öz əyanlarını və digər rəiyyətləri bərabər tutur ki, ədalət və insaf tərəfi qorunmuş qala» (22, s.229).

Müsəlman Şərqi xalqlarının və bütövlükdə orta əsr bəşər ictimai-siyasi fikir tarixində fikirləri mühüm nailiyyət sayıla bilən Siracəddin Urməvi, sosial ədaləti yalnız hüquqi bərabərliklə əlaqələndirərək yazırdı ki, «Beləliklə, ədalət odur ki, rəiyyətləri bir-biri ilə (başçı, əyanlar – R.M.) hüquqca bərabər edir və özlərini də rəiyyətlərlə hüquqca bərabər tuturlar» (22, s.230). Belə ki, bərabərlik aktını cəmiyyətin bütün üzvlərinə eyni dərəcədə şamil edən Siracəddin Urməvi İslam peyğəmbərinin adından yazırdı ki, «Rəiyyəti basıb-keçmək və öz övladlarını seçib-ayırmaq böyüklüyün şərti deyildir».

Görkəmli dövlət xadimi olmuş Əbu Cəfər Nəsirəddin Məhəmməd ibn Məhəmməd ibn Həsən Tusi (1201-1274) orta əsr müsəlman Şərqinin bir çox mühüm siyasi hadisələrinin iştirakçısı, ictimai-siyasi baxışlarını “Nəsihətlər” janrında – praktik rəasionalist mövqedən ifadə etmiş filosof olmuşdur.

“Ədalət” sözünün mənasını mənşə etibarilə “bərabərlik” və “tarazlıq” sözləri ilə əlaqələndirən Nəsirəd

din Tusi, yazırdı ki, «bərabərliyi isə birliyi (vahidliyi) başa düşmədən anlamaq çətindir» (33, s.97). Nəsirəddin Tusi «...əks və zidd qüvvələrdən artıq və əskikləri alan, ifratlıq və çatışmazlığı aradan qaldıran, onu birlik libasında naqislik və rəzilətin ən aşağı nöqtəsindən kamillik və fəzilətin ən yüksək zirvəsinə qaldıran odur» – dedikdə, Allahı və ya Şərq peripatetizmində onun sinonimini – Vacib varlığı nəzərdə tuturdu. Sosial həyatda bərabərliyin və yaxud Nəsirəddin Tusinin təbirincə desək, tarazılığın, müvazinətin və deməli, ədalətin tətbiq edilməsi vacib olan üç sfera vardır. Bunlara birinci, maddi nemət və peşələr; ikincisi, müamilə və mübadilə sahəsi; üçüncüsü, “məcburiyyətlə olan işlər” (məsələn, tərbiyə və tənbeh kimi)” aiddir (33, s.98). Nəsirəddin Tusiyə görə, «həqiqətdə bərabərlik və ədalət “vicdan” səmindən”, ilahi namusdan (qanun, cəmi nəvamis – R.M.) ibarətdir, çünki onun da mənbəyi mahiyyəti birlik olan böyük Yaradandır» (33, s.99). Cəmiyyətdəki sosial təbəqələr arasında “dilsiz” adil” adlandırdığı pulu Nəsirəddin Tusi, «xalq arasında adil və bərabərləşdirici vasitə» adlandırırdı (33, s.99). Pulun “üçüncü namus”” adlandırıldığını qeyd edən Nəsirəddin Tusi yazırdı ki, «böyük Yaradanın namusu bütün namuslara nümunədir, ikinci namus (yəni, dünyəvi yurisprudensiya – R.M.) hakim bu “ilahi namus”u təqlid etməlidir, üçüncü namus {isə} ikinci (yəni artıq ilahi qanunun dünyəvi qanunla sintezinə nail olunmuş – R.M.) namusu (qanunu) təqlid» etməlidir (33, s.99). Belə ki, Nəsirəddin Tusi Aristotelin dilindən yazırdı ki, “ilahi namus”a yiyələnmiş adamlar bərabərliyə, xeyrə, səadətə və ədalətə aparan işlər görər, {çünki} “ilahi namus” yaxşılıqdan başqa heç bir şeyə razılıq verməz, çünki böyük Yaradanın iradəsi yalnız gözəl əməllərə yönələr; “ilahi namus” da buna uyğun olaraq faydalı, xoşbəxtliyə səbəb olan işlərə meyl edər, fəsad əməllərdən qaçar» (33, s.100).

İlahi qanunu bütün vəziyyətlərin, kəmiyyət və keyfiyyətlərin ortası, başqa sözlə ədalət (ədalətli) hesab edən Nəsirəddin Tusi, “ədalət” anlayışı ilə “hürriyyət” (azadlıq) anlayışı arasında müəyyən məsələlərdə, məsələn, müamilədə, alqı-satqıda müştəriçilik (oxşarlıq) olduğunu qeyd etsə də, yazırdı ki, «...dünyanın işlərini ədalətlə daha çox nizama salarlar, nəinki hürriyyətlə» (33, s.106). Səxavətli, azad, alicənab adamlar var-dövləti saxlamaq üçün yox, paylamaq üçün toplusalar da, Nəsirəddin Tusinin qənaətinə görə, heç də «hər “azad” adam ədalətli... hər ədalətli {adam isə} “azad”» olmur (33, s.107).

Namus sahibinin (vicdan sahibi, başqa sözlə desək, ilahi qanunu mənimsəmiş insan – R.M.) ədalətli cüz (hissə) kimi deyil, küll (bütöv) halında nəzərdən keçirdiyini qeyd edən Nəsirəddin Tusi, ədalətin məhdud olduğunu, çərçivələrinin mövcudluğunu qeyd edirdi. Çünki «“bərabərliyin” müəyyən həddi vardır, artıqlığın (ifratın) isə yoxdur; bundan əlavə artıqlıq hey çoxalmağa meyl göstərir, hamıya aid olmaz, ədalət isə hamıya şamil olar» (33, s.108). Nəsirəddin Tusinin fikrincə, yalnız «mütləq ədalətə, sərrast bərabərliyə riayət etməkdən başqa qalan hər şey ədalətsizlik»dir (33, s.108). Belə ki, ədalət də özünün nəfsani heyəti sistemində: zatına (məhiyyətinə) görə, zatının şərəfinə görə və onunla əlaqədə olan şəxsin (onun daşıyıcısı olan sahibinin – R.M.) etibarına nisbətən üç qismə ayrılır. «Birinci təbirdə (mənadə) onu “nəfsani səltənət”, ikinci təbirdə “nəfsani fəzilət”, üçüncü təbirdə “ədalət”» adlanır (33, s.109).

Yaxşı həyat yoldaşını ərinə malda, sahiblikdə, ev işlərində şərik sayan Nəsirəddin Tusi azad qadını quldan (qul qadından) «özgələrinin dolanacağına fikir verməyə, qohum-əqrabaya bağlılığa, dostlarla mehribanlıq, düşmənlə müdaraya, məişət işlərində kömək etməyə, oğul-uşağa yaxşı baxmağa, yaramaz işlərlə məşğul olmamağa daha

çox meyl»li olduğuna görə yaxşı sayırdı (33, s.152). Amma xidmət üçün Nəsirəddin Tusi qulu azad qulluqçudan yaxşı hesab edirdi. Çünki «qul ağaya itaət etməkdə, tənbeh və tərbiyə olunmaqda daha mülayim olar, başqa gedəcək bir yerə ümidi gəlməz» (33, s.170). Bununla belə qulların da üç cür: azad təbiətli; nökar təbiətli; lələyün təbiətli olduğunu yazan Nəsirəddin Tusi hesab edir ki, «Birinciləri övlad gözündə görüb, tərbiyyə verib, ədəb öyrətməyə təhrik etmək lazımdır; ikinciləri iş heyvanları, mal-qara yerinə qoyub möhkəmcə yükləmək lazımdır; üçüncüləri qarnını doyurub ən çirkin və natəmiz işlərə göndərmək lazımdır» (33, s.171).

Ümumiyyətlə isə, «İnsanların eyniliyi onların məhvidir» fikriylə razılaşan Nəsirəddin Tusi, insanlardan «bəziləri daha şərəfli, bəziləri daha aşağı sənətlə məşğul olub razı və xoşal ol»malarını, ilahi hikmətdə insanların müxtəlif maraq, fərqli qalibiyyətlərlə yaradıldıqları ilə izah edirdi (33, s.174). Həmçinin insanların dövlət, ağıl, yoxsulluq və bacarıqlarında müxtəlif etməkdə də məqsəd, Quranda da qeyd edildiyi kimi, birinin başqasına iş görməsi üçündür.

Nəsirəddin Tusiyə görə əgər «Camaat rəis və başçıların özlərinə bərabər hesab etsələr..., ondan bir yaxşılıq gördükdə, arzu və istəklərini yerinə yetirdikdə bunun müqabilində onlar da başçıya hörmət edib bir şey verərlər» (33, s.206). Dövlətin yalnız ədalət əsasında uzun müddət yaşaya biləcəyini söyləyən alim, ədalətin üçüncü şərtin «hər sinfin (təbəqənin – R.M.) arasında uyğunluq yaratdıqdan və hər adamın ləyaqət və istedadına görə rütbə verdikdən sonra, onlar arasında olan ümumi gəliri mühafizə etməyə, hərənin öz payına düşəni özünə verməyə səy göstərilməli, burada haqqa (ədalətə – R.M.) və xidmətə fikir verilməlidir» (33, s.214).

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT

1. Aslanova R. **İslam və mədəniyyət**. Bakı, Azərbaycan Universiteti nəşriyyatı, 2002.
2. **Azərbaycan tarixi**. Yeddi cildə. II cild (III-XIII əsrin I rübü). Bakı, Elm, 1998, 596 s.
3. Bünyadov Z. **Dinlər, təriqətlər, məzhəblər**. Bakı, Azərbaycan, 1997, 287 s.
4. Bünyadzadə K. Y. **Təsəvvüf fəlsəfəsinin ilk mənbələri. Sərrac Tusinin «əl-Lümə» əsəri**. Bakı, Qamma servis nəşriyyatı, 2003, 232 s.
5. Əliyev R. **İslam**. Bakı, İrşad, 2000, 380 s.
6. Əlizadə A. Xristianlıq fəlsəfəsi. Bakı, Tək-Nur, 2006, 283 s.
7. Həzrəti Əli ibn Əbi Talib. **Nəhcül-bəlağə** (Xütbələr, məktublar, hikmətli sözlər). Bakı, Nafta-Press nəşriyyatı, 2003, 302 s.
8. Xaqani Şirvani. **Seçilmiş əsərləri**. Bakı, Azərb. SSR. EA. Nəşriyyatı, 1956, 478 s.
9. İmam Buxari və İmam Müslimin ittifaq etdikləri hədislərdən seçmələr. I hissə/tər. ed. E. Salmanov. Bakı, 2002, 45 s.
10. **İnsan hüquqları. Rusiya Elmlər Akademiyasının müxbir üzvü, h.e.d., prof. E.A. Lukaşevanın redaktəsi ilə. Rus dilindən tərcümə edən Ş.İ. Əliyev**. Bakı, Şirvan nəşr, 2005, 572s.
11. **Kitabi-Dədə Qorqud**/Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə F. Zeynalov və S. Əlizadə. Bakı, Yazıçı nəşriyyatı, 1988, 265 s.

12. Qasımova A. **Cahiliyyətt ərəblərinin əqli-mənəvi durumu.** Bakı, Elm, 2007, 240 s.
13. Quliyev A. **Nəsirəddin Tusinin siyasi-hüquqi görüşləri.** Bakı, Azərnəşr, 1995, 148 s.
14. **Qurani-Kərim**/ərəb dilindən tərcümə edənlər: Z.Bünyadov və V. Məmmədəliyev. Bakı, Azərnəşr, 1992, 714 s.
15. Mahmudov M. **Ərəbcə yazmış azərbaycanlı şair və ədiblər (VII-XII əsrlər).** Bakı, Elm, 1983, 206 s.
16. Masse A. **İslam. Tarixi очерк. 3-cü nəşri. Tərc. edənlər: C.Cabbarov, A.Ələsgərov. AE Baş redaksiyası, B., 1991, 256 s.**
17. Məmmədova A.Z. **Nəsirəddin Tusinin dünyagörüşü.** Bakı, Elm, 2000, 100 s.
18. Məmmədov A. **İslamda əsas sosial-fəlsəfi anlayışlar.** Bakı, Nafta-Press, 2001, 180 s.
19. Məmmədov Z.C. **Azərbaycanda XI-XIII əsrlərdə fəlsəfi fikir.** Bakı, Elm, 1978, 205 s.
20. Məmmədov Z.C. **Bəhmənyarın fəlsəfəsi.** Bakı, Elm, 1983, 208 s.
21. Məmmədov Z.C. **Siracəddin Urməvi.** Bakı, Elm, 1990, 48 s.
22. Məmmədov Z.C. **Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi.** Bakı, Bilik İrşad Mərkəzi, 1994, 340 s.
23. Məmmədov Z.C. **Nizami Gəncəvinin fəlsəfi düşüncələri.** Bakı, Elm, 2000, 84 s.
24. Nizami Gəncəvi. **İsgəndərnamə.** Bakı, Yazıçı nəşriyyatı, 1982, 688 s.
25. Nizami Gəncəvi. **Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası. IV cild,** Bakı, Elm, 1985, 640 s.
26. Paşazadə Ş.A. **Qafqazda İslam: Tarix və müasirlik.** Bakı, Azərnəşr, 1991, 224 s.

27. Paşazadə Ş.A. **İslamda ümmət və şüubilik**. Bakı, İrşad İslam araşdırmaları mərkəzi, Bilik, 1992, 127 s.
28. Rüstəmov Y. **Siyasi-hüquqi təlimlər tarixi**. Bakı, Azərbaycan Universiteti, 2000, 316 s.
29. Rüstəmov Y. **Mövlana Cəlaləddin Ruminin sufilik fəlsəfəsi**. Bakı, Azərbaycan Universiteti nəşriyyatı, 2002, 236 s.
30. Salih ər-Reys İ.M. **İslam idarəetməsi və şəriətdə ona nəzarət üsulları**. Bakı, Ozan, 1998, 56 s.
31. **Şərq fəlsəfəsi (IX-XII əsrlər)**/Tərtibçi Z.C.Məmmədov, Bakı, Bakı Dövlət Universiteti nəşriyyatı, 1999, 304 s.
- 32.Tərbiyə Məmmədəli. **Danışməndani-Azərbaycan/** tərc.ed. İ.Şəms, Q.Kəndli. Bakı, Azərnəşr, 1987, 433 s.
33. Tusi Xacə Nəsirəddin. **Əxlaqi-Nasiri**./farscadan tərc. və şərh R.Sultanov. Bakı, elm, 1989, 256 s.
34. Tusi Xacə Nəsirəddin. **Təzkirə (Ağazu əncam; Məbdə və məad)**. Fars və ərəb dillərindən tərcümə edən Ə.Əmirəhmədov. Bakı, Nurlan, 2002, 70 s.
- 35.Vəlixanlı N. **Ərəb xilafəti və Azərbaycan**. Bakı, Azərnəşr, 1993, 157 s.
36. Zahidi C. İslam fəlsəfəsinə bir baxış. Bakı, 1992.

Türk dilində:

37. Abdullah Draz. **İslamın insana verdiyi dəyər**. İstanbul, Kayahan Yayınevi, 1993, 238 s.
38. Asım Köksal. Hz. Hüseyin və Kerbelə faciəsi. İstanbul, Köksal Yayınları, 1999, 400 s.
39. el-Bağdadi A. **Mezhepler arasındaki fərqlər**. Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001, 316 s.

40. Bekir Topaloğlu. **Kelam ilmi.** Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Damla Yayınevi, 1996, 370 s.
41. Ebu Zehra Muhammed. **İslamda Siyasi İtikadi ve Fıkhi mezhepler tarihi.** İstanbul, Hisar Yayınevi, 1983, 606 s.
42. Fahrettin Korkmaz. **Gazalide Devlet.** Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995, 195 s.
43. Hilmi Ziya Ülken. **İslam felsefesi kaynakları ve tesirleri.** Türkiye İş Bankası Kültür yayınları, 1967, 160 s.
44. Hüseyin Hatemi. **İlahi hikmetde kadın.** İstanbul, 1995, 160 s.
45. Hüseyin Tekin Gökmenoğlu. **İslamda şahsiyet hakları.** Ankara, 1996, 1142 s.
46. İbn Haldun. **Mukaddime.**/ Çeviren Zakir Kadiri Ugan, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1989, C.I. 684 s., C.II. 668 s., C.III. 440 s.
47. **İlmihal** C.II. (**İslam ve Toplum**). İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 1999, 568 s.
48. İmam Gazali. **İhyau Ulumid-Din.** 8 ciltte/ ter. Mehemed A. Müftü oğlu. C.IV, C.VI, 480 s.
49. İmam Gazali. **Devlet başkanlarına. Nasihat-ül-Müluk.** İstanbul, Sinan Yayınları, 1969, 176 s.
50. **İslam Ansiklopedisi.** C.V, İstanbul, Baskan Güzel Sanatlar Matbaası, 1992, 559 s.
51. Muhammed Ammara. **Laiklik ve dini fanatizm arasında islam devleti.** İstanbul, Endelüs yayınları, 1991, 355 s.
52. Mustafa Aydın. **İlk dönem İslam toplumunun şekillenışı.** Konya, 1991, 295 s.
53. Saim Yeprem. **İrade Hürriyeti ve İmam Matüridi.** İstanbul, Emre Matbaası, 1997, 376 s.

54. Selçuk Eraydın. **Tasavvuf ve Tarikatlar**. İstanbul, M.Ü.İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997, 518 s.
55. **Sehihi Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarıh tercümesi ve şerhi**. 13 cildde./Mütercim ve şarhı Kamil Miras. Ankara, Emel matbaacılık, C.VI. 546 s., C.VII. 472 s.
56. Süleyman Karagülle. **İslam (Devlet-Dünya) Düzeni. II C., İstanbul, Kobayayınevi, 1997, 182 s.**
57. Şahin Uçar. **Tarih felsefesi açısından İslamda mülk ve hilafet**. İstanbul, İz Yayıncılık, 1996, 182 s.
58. Yaşar Aydın. **İbn Baccenin insan görüşü**. İstanbul, Emre Matbaası, 1997, 310 s.
59. Zekeriya Güler. **40 hadiste kadın**. Konya, Uyusal kitabevi, 1999, 328 s.
60. Zuhaylı Vehbe. **İslam fıkhi ansiklopedisi**. İstanbul, Risale yayınevi, 1994, C.I.551 s., C.V.538 s., C.VII.485 s., C.VIII.583 s., C.IX.526 s.

Rus dilində:

61. Абдуррахман бин Хаммад аль-Умар. **Ислам-религия истины**. Баку, Азернешр, 1995, 54 с.
62. Абу аль-Аала аль-Мадуди. **Принципы Ислама**. Москва, Захра, 1993, 126 с.
63. Абу-ль-Фарадж аль-Исфахани. **Книга песен**. Москва, Наука, 1980, 671 с.
64. Аверроэс (Ибн Рушд). **Опровержение опровержения**. Киев, УЦИММ-Пресс, 1999, 687 с.
65. Авксентьев А.В. **Коран, шариат и адаты**. Ставрополь, Кн. Изд., 1966, 144 с.

66. Азимов К. Азербайджанские мыслители о человеке. Баку, Язычы, 1986, 205.с.
67. Алиев Р.Я. **Ислам, арабизм, социализм.** Баку, Элм, 1993, 286 с.
68. Али-заде А.А. **Божественная и земная власть в исламском мировоззрении.** Баку, Адильоглы, 2004, 224 с.
- 69.Али-заде А.А. **Исламская апологетика. Ответы критикам Ислама.** Баку, Текнур, 2007, 352с.
- 70.Арипов М.К. **Социальный идеал ислама: мифы и реальность.** Ташкент, Узбекистан, 1988, 117 с.
- 71.Аристотель. **Сочинения.** IV Т. Москва, Мысл, 1983, 830 с.
- 72.Ахмедов Э.М. **О структуре арабо-мусульманской философии средневековья.** Науч. докл. высш. школы. Филос. науки, 1977, №5, с.122-131.
- 73.Ахмедов Э.М. **Арабо-мусульманская философия средневековья.** Баку, Маариф, 1980, 68 с.
- 74.Ахмедов А. **Социальная доктрина ислама.** Москва, Политиздат, 1982, 270 с.
- 75.Аль-Бахнасави. **Статус женщины в Исламе и мировых законодательствах.** Баку, изд. «Гапп-полиграф», 2002, 288 с.
- 76.Бациева С.М. **Историко-социологический трактат Ибн Хальдуна “Мукаддима”.** Москва, Наука, 1965, 223 с.
- 77.Беляев Е.А. **Арабы, ислам и Арабский халифат в раннее средневековье.** 2 изд. Москва, Наука, 1966, 280 с.
- 78.Бернард Луис. **Ислам и Запад.** Москва, 2003.
- 79.Бертельс А.Е. **Насир Хосров и исмаилизм.** Москва, Изд. вост. лит., 1959, 289 с.
- 80.Бертельс Е.Э. **Суфизм и суфийская литература.** Изб.

Труды. Москва, Наука, 1965, 522 с.

81.Богораз Л. **Свобода, Равенство и Право человека.** Москва, 1997, 211 с.

82.Болтаев М.Н. **Абу Али ибн Сина – великий мыслитель, ученый-энциклопедист средневекового Востока.** Москва, Сампо, 2002, 400 с.

83.Большаков О.Г. **История Халифата.** Т.І. Москва, Наука, 1989, 312 с.

84.Брентьес Б., Брентьес С. **Ибн Сина (Авиценна)** / пер. с нем. П.М.Комышанченко. Киев, Выща шк. Изд-во при Киев.унив., 1984, 312 с.

85.Вагабов М.В., Вагабов Н.М. **Ислам и вопросы атеистического воспитания:** Учеб. пособия. Москва, Высш. шк., 1988, 272 с.

86.**Вопросы истории и литературы стран Зарубежного Востока.** Москва, 1960, 175 с.

87.ал-Газали А.Х. **Воскрешение наук о вере** / пер. с араб. В.В.Наумкин.Москва, Наука, 1980, 376 с.

88.Гамидов И. **Ибн Кутайба Динавари (жизнь и труды по шуубизму, “адабу” и критике поэзии).** Баку, Элм, 1998. 144 с.

89.Гасанов Р.М. **Ислам. Демократия. Гражданское общество.** Баку, Изд-во Бакинс. Унив., 2000, 79 с.

90.Гейдар Дж. **Революция пророков.** Москва, 2003.

100.Генон Рене. **Восток и Запад.** Москва, 2005.

101.Григорян С.Н. **Из истории философии Средней Азии и Иран VII-XII вв. с прим. избр. философ. произведений Фараби, Газали и Маймонида.** Москва, Изд-во Акад. Наук СССР, 1960, 330 с.

102. Григорян С.Н. **Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока.** Москва, Наука, 1966, 352 с.
103. Грюнебаум Г.Э.фон. **Основные черты арабо-мусульманской культуры.** Москва, Наука, 1981, 227 с.
104. Ерасов Б.Е. **Культура, религия и цивилизация на Востоке.** М., 1990.
105. Еремеев Д.Е. **Ислам: образ жизни и стиль мышления.** Москва, Политиздат, 1990, 288 с.
106. Жданов Н.В. **Исламская концепция миропорядка.** Москва, Междунар. Отношения, 2003, с. 568.
107. Закуев А.К. **Философия “Братьев чистоты”.** Баку, Изд-во Акад. Наук АзССР, 1961, 122 с.
108. Захидов В.Ю. **Три титана.** Ташкент, Фан, 1973, 86 с.
109. Ибн Сина Абу Али. **Избранные произведения.** Душанбе, Ирфон, Т.І, 1980, 420 с.
110. Ибн Туфейль. **Повесть о Хайе ибн Якзана.** ПТБ., Гос. изд., 1920, 108 с.
111. Игнатенко А.А. **Ибн Хальдун.** Москва, Мысль, 1980, 160 с.
112. Игнатенко А.А. **В поисках счастья.** Москва, Мысль, 1989, 251 с.
113. **Из истории средневековой восточной философии.** Баку, Элм, 1989, 148 с.
114. **Из истории суфизма: источники и социальная практика/ Сб. ст.** Ташкент, Фан, 1991, 145 с.
115. **Из философского наследия народов Ближнего и Среднего Востока.** Ташкент, Фан, 1972, 264 с.
116. Ирвинг Вашингтон. **Жизнь Магомета./Сост., рец. И.Ю.Амиров.** Москва, СП. Интербук, 1990, 256 с.

- 117.Ирмияева Т.Ю. **История мусульманского мира от Халифата до Блистательной порты.** Изд-во Урал LTD, 2000, 350 с.
- 118.**Ислам в истории народов Востока.** Москва, Наука, 1981, 197 с.
- 119.**Ислам и женщины Востока: (История и современность).** Ташкент, Фан, 1990, 250 с.
- 120.**Ислам и социальные структуры стран Ближнего и Среднего Востока.** /сб. ст. Москва, Наука, 1990, 299с.
- 121.**Ислам классический: энциклопедия.** М., 2005.
- 122.**Ислам, Религия, общество, государство.** Москва, Наука, 1984, 232 с.
- 123.**Ислам: проблемы идеологии, права, политики и экономики.** Москва, Наука, 1985, 279 с.
- 124.**Ислам: Энцикл. словарь.** Москва, Наука, 1991, 311 с.
- 125.Исмаилов Ш. **Философия Махмуда Шабустари.** Баку, Элм, 1976, 169 с.
- 126.**История Азербайджанской философии.** Т.І, Баку, Элм, 2002, 360 с.
- 127.Казыбердов А.Л., Муталибов С.А. **Абу Наср ал-Фараби: Исследования и переводы.** Ташкент, Фан, 1986, 200 с.
- 128.Касымжанов А.Х. **Абу Наср ал-Фараби.** Москва, Мысль, 1982, 198 с.
- 129.Керимов Г.М. **Аль-Газали и суфизм.** Баку, Элм, 109 с.
- 130.Керимов Г.М. **Шариат и его социальная сущность.** Москва, Наука, 1978, 223 с.
- 131.Керимов Г.М. **Учение ислама о государстве и политике.** Москва, Наука, 1986, 63 с.

- 132.Кирабаев Н.С. **Социальная философия мусульманского Востока (эпоха средневековья)**. Москва, Изд-во УДН, 1987, 176 с.
- 133.**Классический ислам: традиционные науки и философия.** /Сб. обзоров. Москва, ИНИОН, 1988, 131 с.
- 134.Кныш А.Д. **Мусульманский мистицизм: краткая история/** Пер. с англ. М.Г.Романов, СПб., Диля, 2004, 464 с.
- 135.**Краткая история Ислама (570-1000 гг.)** Доктор Рахман. Москва, Умма, 2002, 409 с.
- 136.Кулиев Э.Р. **На пути к Корану.**Баку: CBS, 2009, 446 с.
- 137.Кули-заде З.А. **Закономерности развития восточной философии XIII – XVI вв. (регион ислама) и проблема Запад – Восток,** Баку, Элм, 1981.
- 138.Кули-заде З.А. **Теоретические проблемы истории культуры Востока и низамиведение.** Баку, Элм, 1987, 227 с.
- 139.Кули-заде З.А. **Из истории азербайджанской философии VII-XVI вв.** Баку, Азернешр, 1992, 237 с.
- 140.Кязымов М. **Из истории суфийской мысли.** Переводы. Баку, Элм, 2001, 183 с.
- 141.Лари Р.М. **Западная цивилизация глазами мусулманина.** Б., 1994.
- 142.Маковельский А.О. **Из истории философии в Азербайджане в XI-XII веках.** Труды сектора философии АН Азербайдж.ССР, Т.2, 1960, с.5-25.
- 143.Маковельский А.О. **Философские и общественно-политические взгляды Низами.** Труды Ин-та ист. и

фил. АН Азерб. ССР, Т.8, с.6-40.

144.Максуд Р. **Ислам/** с англ. В.Новикова, Москва, Фаир-Пресс, 2001, 304 с.

145.Маркина З., Померанц Г. **Великие религии мира.** М., Рипол, 1995.

146.Мец А. **Мусульманский Ренессанс.** Москва, Наука, 1966, 458 с.

147.Мовсумова Л.Д. **Ислам, божественный закон и ответственность женщин за уголовные преступления.** Баку, Азерб.Нац. Энцикл., 2000, 80 с.

148.Муджани С.А. **Ислам: Поиски в истории исламской культуры и мысли.** Тегеран, Центр изучения документов и ист. дипломатии, 2002, 173 с.

149.Мухаммад Садик Мухаммад Йусуф. **Права человека в Исламе.** СПб., Диля, 2008, 288 с.

150.Мухаммедходжаев А. **Гносеология суфизма.** Душанбе, Дониш, 1990, 114

151.ан-Наубахти Х. **Шиитские секты.** Москва, Наука, 1973, 256 с.

152.Негря Л.В. **Общественный строй Северной и центральной Аравии в V-VII вв.,** Москва, Наука, 1981, 154 с.

153.Ниязи Мехти. **Средневековая мусульманская культура: Эстетика проявленного и философия сокрытого.** Баку, Ганун, 1996, 192 с.

154.Панова В.Ф., Вахтин Ю.Б. **Жизнь Мухаммеда.** Москва, Политиздат, 1991, 493 с.

155.Петрушевский И.П. **Ислам в Иране VII-XV веках.**

Ленинград, Изд-во Ленинг. Унив., 1966, 336 с.

156.Пигулевская Н.В. **Арабы у границ Византии и Ирана в IV-VI вв.** Моква-Ленинград, Наука, 1964, 336 с.

157.Пиотровский М.Б. **Южная Аравия в раннее средневековье.** Москва, Наука, 1985, 224 с.

158.Платон. **«Государство. Законы. Политик»** М., 1998,

159.Рационалистическая традиция и современность Ближний и Средний Восток/Сб. ст., Москва, Наука, 1990, 280 с.

160.Рзаев А.К. **История политических и правовых учений в Азербайджане (от истоков до XX века).** Баку, Элм, 2000, 526 с.

161.Рзакулизаде С.Дж. **Общественно-политические и философские взгляды Хагани Ширвани.** Баку, Изд-во Акад.Наук АзССР, 1962, 112 с.

162.Рзакулизаде С.Дж. **Пантеизм в Азербайджане в X-XII вв.** Баку, Элм, 1982, 124 с.

163.Роузентал Ф. **Торжество знания: Концепция знания в средневековом исламе / Пер. с англ. А.В.Сагадеев.** Москва, Наука, 1978, 372 с.

164.Сагадеев А.В. **Ибн Рушд (Аверроэс).** Москва, Мысль, 1973, 207 с.

165.Сагадеев А.В. **Ибн Сина (Авиценна).** Москва, Мысль, 1980, 139 с.

166.Сагадеев А.В. **Бахманйар ал-Азербайджани. “Ат-тахсил” (Познание).** Баку, Элм, Книг.І. 1983, 296 с., Книг.ІІ. 1986, 244 с., Книг ІІІ. 1983, 208 с.

167. Сатыбекова С.К. **Гуманизм ал-Фараби**. Алма-Ата, Наука, 1975, 143 с.
168. Семенов Н.С. **Философские традиции Востока**. Учебное пособие, Минск, ЕГУ, 2004, 304 с.
169. Соколов В.В. **Средневековая философия**. Москва, Высшая школа, 1979, 448 с.
170. **Социальные, этические и эстетические взгляды ал-Фараби**. Алма-Ата, Наука, 1984, 176 с.
171. **Социально-политические представления в исламе: История и современности**/ Сб. ст. Москва, Наука, 1987, 120 с.
172. Стенпанянц М.Т. **Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты**. Москва, Восточная литература РАН, 2001, 511 с.
173. Строева Л.В. **Государство исмаилитов в Иране в XI-XIII вв.** Москва, Наука, 1978, 274 с.
174. Сурдель Д., Сурдель Ж. **Цивилизация классического ислама** /Пер. с фр. В.Бабинцева, Екатеринбург, У-Фактория, 2006, 544 с.
175. **Суфизм в контексте мусульманской культуры**/ Сб. ст. Москва, Наука, 1989, 337 с.
176. Сухраварди Шихабaddin Яхья. **Воззрения философов** / Перв. с араб. З.Дж.Мамедов. Баку, Элм, 1986, 29 с.
177. Сюкияйнен Л.Р. **Мусульманское право: Вопросы теории и практики**. Москва, Наука, 1986, 254 с.
178. Тримингэм Дж. С. **Суфийские ордены в Исламе**/ Пер. с англ. О.Ф.Акимушкин. Москва, Наука, 1989, 326 с.
179. Уотт Монтгомери У. **Влияние ислама на средневековую Европу**/ Перв. с англ. С.А.Шуйского. Москва, Изд-

во Наука, 1976, 128 с.

180. Уоттс Монтгомери У. **Мусульманская Испания**/ Пер. с англ. С.И. Дунаевецкого, Москва, Наука, 1976, 213 с.

181. ал-Фараби Абу Н.М. **Социально-этические трактаты**. Алма-Ата, Наука, 1973, 399 с.

182. ал-Фараби. **Научное творчество**./ сб. ст. Москва, Наука, 1975, 184 с.

183. ал-Фараби Абу Н.М. **Философские трактаты**. Алма-Ата, Наука, 1970, 623 с.

184. Философские наследие народов Востока и современность. Москва, Наука, 1983, 247 с.

185. Филиппинский И.М. **История арабской литературы**. Москва, Наука, 1985, 525 с.

186. Фролова Е.А. **Проблема веры и знания в арабской философии**. Москва, Наука, 1983, 168 с.

187. Хатами С.М. **Традиция и мысль во власти авторитаризма** / Пер. с перс. Х.Вахриза. Москва, Изд-во Моск. Ун-та, 2001, 288 с.

188. Хатами С.М. **Ислам, диалог и гражданское общество**. Москва, Изд-во Моск. Ун-та, 2001, 240 с.

189. Хатами С.М. **Страх перед бурей**. Москва, Изд-во Моск. Уни-та, 2001, 128 с.

190. Хрестоматия по исламу. Москва, Наука, 1994, 238 с.

191. Чанышев А.Н. **Философия древнего мира**. Москва, Высш. шк., 1999, 703 с.

192. Аш-Шахристани М. **Книга о религиях и сектах**. Ч. I. Москва, Наука, 1984, 269 с.

İngilis dilində:

- 193.Arberry A.J. **Sufizm/ An account of the mystics of Islam**. London, George Allen Unwin, Ltd, 1956, 141 p.
- 194.Gibb H., Bowen H. **Islamic society and the West. Part 1. London, Oxford Univ., 1963, 386 p.**
- 195.Lewis B. Race and colour in Islam. **New York, Harper & rowbibl, 1971, 113 p.**
- 196.Nasr S.H. **Three muslim sages: Avicenna-Suhrawardi-Ibni Arabi**. Cambridge, Harward University press, 1964, 170 p.
- 197.Petersen E.L. Ali and Muawiya in Early Arabic Tradition. Copeenhagen, Munksgaard, 1964, 203 p.
- 198.Powers D.S. Studies in Quran and Hadith: The formation of iclamic law **of inhertiance**. Berkeley, Univ. of California press, 1986, 263 p.
- 199.Rosenthal E. **Political thought in Medieval Islam**. Cambridge, at the University press, 1958, 324 p.
- 200.Schacht Josep. **An introduction to Islamic Law**. Oxford, Clarendon press, 1991, 304 p.
- 201.Watt W.M. **Islamic philosophy and theology: An extended survey**. Edinburgh, Univ. Press, 1985, 175 p.

Ərəb dilində:

202. احمد امين. **ضحى الاسلام**. الجزء الاول، مصيرية، بكلية الاداب بالجامعة، 1934م. ص 161
203. احمد امين. **يوم الاسلام**. القاهرة مطبعة المعرفة، 1952، ص 246
204. احمد بن عبدالله. **اخوان الصفا و الوفا**. يومى، مطبعة نخبة الاخبار، 1305، ص

- 205 تفسير الطبري المسمى جامع البيان في تأويل القرآن لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري. لدار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، -1 ص 638، -4 ص 671، -11 ص 720
- 206 شوقي ضيف، العصر الجاهلي، القاهرة، مطابع دار المعارف، ص 435
- 207 شوقي ضيف، العصر الاسلامي، القاهرة، دار المعارف، 1962، ص 491
- 208 طبلية العطب، محمد القطب، الاسلام و حقوق الانسان (غير المسلمين في الدوله الاسلاميه)، القاهرة، مكتبه النهضه المصريه، 1987، ص 281
- 209 فرخ عمر، تاريخ الفكر العربي الى ايام ابن خلدون، بيروت، التجارى للطباعه و التوزيع و النشر، 1963، ص 618
- 210 محمد لطفى جمعه، تاريخ فلاسفه الاسلام فى المشرق و المغرب، مصر، مطبعه المعارف، 1922، ص 325
- 211 يوحنا قمير، القرالى، دراسه المختارات، بيروت، دار المشرق، 1970، ص 69
- 212 يوحنا قمير، اخوان الصفاء، بيروت، دار المشرق، 1968، ص 86
- 213 يوحنا قمير، الفارابى، بيروت، دار المشرق، 1968، ص 101
- 214 يوحنا قمير، ابن سينا، بيروت، دار المشرق، 1968 الجزء الاول ، ص 80، الجزء الثانى ص 99
- 215 يوحنا قمير، مقدمه ابن خلدون، بيروت، دار المشرق، 1976، ص 92
- 216 يوحنا قمير، ابن رشد، بيروت، دار المشرق، 1968 الجزء الاول ، ص 79، الجزء الثانى ص 69

Fars dilində:

217 پرتو اسلام، ترجمه کتاب فجر الاسلام بقلم عیلس خلیلی، تهران، چاپ سپهر، 1337، ص 35

218 حقوق خانواده اسلام، حسین حقانی زنجانی، تهران، انتشارات دار التبلیغ اسلامی، 1350 هـ ،

ص 416

219 طبقه بندی علوم در تمدن اسلام، سید محمد صادق سجادی، تهران، چاپخانه کاویان، 1360،

ص 183

220 غول و تعصب در بیان کیفیت توریث و اختلافات اهل سنت و امامیه در مسائل ارث، عبد

الرحیم نجات، تهران، در چاپخانه دانشگاه، 1343، ص 627

221 اسلام و حقوق بشر، زین العابدین قربانی، تهران، نشر فرهنگ اسلامی، 1367، ص 51

**AMEA FƏLSƏFƏ, SOSİOLOGİYA VƏ
HÜQUQ İNSTİTUTU**

**ORTA ƏSRLƏR MÜSƏLMAN SİVİLİZASIYASINDA
BƏRABƏRLİK PROBLEMİ**

Dizayner:	Rza Səttarov
Səhifələyici:	Revaz Mərdanov

Çapa verilmişdir: 18.01.2010
Çapa imzalanmışdır: 25.12.2009
Kağız formatı: 60x84
Çap vərəqi: 10 ç.v.
Tiraj: 100

“Təknur” MMC-nin mətbəəbində şap olunmuşdur
Ünvan: H.Cavid prospekti, 31