

MƏTANƏT ŞƏKİXANOVA

**SUFİZM FƏLSƏFƏSİNİN «KAMİL İNSAN»
KONSEPSİYASI**

Bakı – 2006

AMEA-nın Fəlsəfə və Siyasi-Hüquqi tədqiqatlar İnstitutunun «Elmi şurasının» mart 2007-ci il tarixli iclasının 2 sayılı protokoluna əsasən çapına icazə verilmişdir.

Elmi redaktor: Fəlsəfə elmləri doktoru **Yusif Rüstəmov**

Rəyçilər: Fəlsəfə elmləri doktoru **Zümrüd Quluzadə**

Fəlsəfə elmləri doktoru **İzzət Rüstəmov**

Korrektorlar: **Turabova X. F, Qurbanova S. O, Axundova G. C.**

Kompyüter dizaynı: **Həbib Hüseynov**

Təqdim olunan kitab sufizmin fəlsəfəsinin «kamil insan» fenomeninə həsr olunub, Azərbaycan dilində yazılmış ilk əhatəli fəlsəfi əsərdir. Əsərin ilk fəslində müəllif müdriklik, kamillik anlayışlarının mənşəyinə tarixi bir ekskurs edərək bu anlayışlar haqqında düşüncələrin hələ ilk yarandığı sivilizasiya ölkələrinin də fikir tarixini incələmişdir. Fəlsəfi klassisizmin vətəni olan Yunanistanın fəkir nəhənglərinin kamillik haqqında düşüncələrinə də müraciət edən müəllif fəslin sonunda İslam dininin kamillik ülgüsünü (etalonunu) əsərin qayəsində dayanan problem kimi işıqlandırmaqla məntiqi ardıcılığa diqqət yetirmişdir.

Kitabın ikinci fəslində isə sufizmin fundamental problemlərini işıqlandırmaqla, əsərin adından da göründüyü kimi sufizmin «kamil insan» fenomenini təqdim etməyə xidmət edir. Kitabın məhz bu fəslində müəllif sufizmin kamil insan fenomeninin xarakterini açmaq üçün bu cərəyanın idrak və varlıq nəzəriyyələrinə, bu nəzəriyyələrin əsasında dayanan «İlahi eşq» kateqoriyasına müraciət etmişdir. Kitabın diqqət cəkmək məziyyətlərindən biri əsərdə İslamın iki böyük cərəyanının şüarlarında «vəlayət», sufizmdə isə «vəlilik» konsepsiyalarının müqayisə edilməsidir. Əsərdə açılır ki, sufizmdə vilayət sözünün meydana gəlməsi və vəlilərin mövcudluğu, dinin ezoterik tərəflərinə yiyələnməyin mümkün olmasını şərtləndirir. Bununla da dini anlamının yeni, ruhi-psixoloji başlanğıcı, ezoterik reallıqları dərk etməyə qadir olanların məktəbləri və bu məktəblərin davamçıları fəaliyyətə başladı ki, sufizmin vilayət (vəlilik, övliyalıq) konsepsiyası da köklərini buradan götürür

MÜNDƏRİCAT

ON SÖZ.....4

I FƏSİL. SUFİZMƏ QƏDƏRKİ FƏLSƏFİ FİKİR TARİXİNDƏ
İNSAN KAMİLLİYİ PROBLEMİ
.....8

- 1.1. Qədim dövr Çin fəlsəfəsində kamil insan problemi.....13
- 1.2. Qədim dövr Hind fəlsəfi fikrində insan.....18
- 1.3. Qədim dövr Azərbaycan dini fəlsəfi fikrində insan.....25
- 1.4. Antik dövrün fəlsəfi fikrində insan.....32
- 1.5. İslamda kamil insan kimdir.....38

II FƏSİL. SUFİZMİN «KAMİL İNSAN» FƏLSƏFİ KONSEPSİY-
ASI.....5

3

- 2.1.Sufizmin «kamil insan» konsepsiyasının ontoloji aspek-
ti.....57
- 2.2. Sufizm təliminin İlahi eşq konsepsiyası.....65
- 2.3.Sufizmin «kamil insan» konsepsiyasının qnoseoloji aspekti.....80
- 2.4.Sufizmdə «kamil insan» və kamillik yolunun fəlsəfi açılışı.....98
- 2.5.Kamilləşmə prosesinin dini-etik
aspektləri (kamil insanın etikası)..... 124

NƏ-
TİCƏ.....143

İSTİFADƏ	OLUNMUŞ	ƏDƏ-
BİYYAT.....	150	

ÖN SÖZ

Dünya fəlsəfi fikir tarixinin insan haqqındada ilk fəlsəfi düşüncələri də daxil olmaqla sonrakı dövrlərin bu fenomen barəsindəki fikirləri keçici deyildir. Keçmişin fəlsəfi irsinə isti münasibət bəsləyərək «sufizmin kamil insan konsepsiyası» na müraciətin bu gün aktuallıq qazanması bir tərəfdən təbii-elmi və mənəvi ehtiyaclardan, digər tərəfdən keçid dövrünün problemlərindən doğan bir tələbatdır. Odur ki, bir quruluşu digəri ilə əvəz edən Azərbaycan cəmiyyətində məxsusi çətinliklər yaşayan soydaşlarımıza mənəvi və maddi böhranlardan çıxmaq üçün kömək məqsədi ilə bu mövzuya müraciət olunması bu günün tələbatından doğmuşdur.

Fəlsəfi fikir tarixində «kamil insan» fenomenini də ehtiva edən varlıq problemi daima təkmilləşən və zamanəyə müvafiq formalaşan müxtəlif baxışların mövzusu olmuşdur. Zaman keçdikcə bütün dövrlər üçün aktual olan bu problemin öyrənilməsi elmi-fəlsəfi ədəbiyyatda təkmilləşmiş və sistemləşmişdir. Oxuculara təqdim olunan bu kitabın birinci fəslində bu təkmilləşən problemin genezisinə müraciət edilmiş, dünyanın sivilizasiya beşiklərində-qədim Çində (konfusiçilik və daosizm fəlsəfəsində), Hindistanda (upanişadlarda, vedalarda, buddizm, sankhiya, yoqa və çarvaka-lokayatada), Azərbaycanda (zərdüştilik, zərvanilik, manilik, məzdəkilik, xürrəmilik və s.), Antik Yunanıstanda (xüsusilə Afina polisində, ayrıca isə antik dünyanın fəlsəfə nəhənglərinin fikirlərində), eləcə də son din olan İslamda «kamil insan»ın kim olduğuna sistemli surətdə baxılmış və araşdırılmışdır. Kitabın ikinci fəslində isə sufizmin fundamental problemləri araşdırılmışdır. Mövzunun bu forma və ardıcılıqla araşdırılması zamanəmizdə yeni və aktualdır.

Kitabda sufizmə həm Şərqdə, həm də Qərbdə müraciət edən tədqiqatçıların onlarla tədqiqat işlərinə də müraciət olunmuşdur. Bu təlimə «Qərb münasibəti» və «Şərq münasibəti» kimi formalaşmış, çox vaxt birtərəfli işıqlandırılan elmi fikirlər, bəzən isə kəskin mövqedə duranların problemə elmlikdən uzaq qərəzli münasibətləri saf-çürük edilərək məsələlərə aydınlıq gə-

tırılmışdır. Belə ki, əsərdə Qərb və Şərq fəlsəfi fikrində, eləcə də müxtəlif dini ənənələrdə «kamil insan»ın özünəməxsus xüsusiyyətlərə malik olduğu müəyyənləşdirilib. Müəllif əsərdə kamillik, insanın hərtərəfli inkişafı (müdrəkləşməsi) və kamil insan problemini sadəcə inanan, mənən zəngin, gözü-könlü tox insanların deyil, bəlli bir yol (sufi idrak yolu) tutub gedən, bütün ruhu ilə özünü Allaha, varlığa həsr edən insanların yüksək intellekt dairəsində (sferasında) tədqiq etmişdir.

İndiyə kimi tədqiqatçıların çoxunun (ənənəvi olaraq sovetlər dövründə) bu cərəyana müəyyən mənada dinə ayrılıq gətirən bir bidətçi fəlsəfi cərəyan kimi baxmalarının (bu o dövrün allahsızlıq ideyasına xidmət edirdi) əleyhinə olaraq kitabda, dinə nəinki bu tədqiqata cəlb olunmuş cərəyandan kənar obyekt kimi baxılmamış, əksinə sufizmin «kamil insan» fenomenini aşkarlamaq üçün bir predmet kimi yanaşılmışdır. Belə bir yanaşma isə günümüzdə aktualdır. Sufizmə, görünən və icra olunan dinin görünməyən tərəflərinin daxili mənalarını, yəni İslamın psixologiyasını açıqlayan bir cərəyan kimi baxılmasının özü də günümüzün yeniliyi olmaqla müəllifin bu yöndən təqdimatı ilə aktuallıq qazanmışdır.

Kitabın sufizmin qnoseologiyasına həsr olunmuş bölməsi də özünə məxsus yenilik və yığcamlıqla işlənmişdir. Məlum sufi yolunun şəriət, təriqət və Həqiqət mərhələləri idrakın üç: - hissi-emosional, məntiqi-əqli, intuitiv-ekstatik formasına uyğun əlaqələndirilərək açılmışdır. Bu bölmədə indiyədək sufilərin idrak nəzəriyyəsi haqqında müxtəlif səviyyələrdə aparılan mülahizələrə (xüsusilə bu təlimin əqli idraka olan münasibətinə) onların öz mövqeyindən çıxış edilərək ciddi cavab verilmişdir. Belə ki, sufilərin ənənəvi idrak pillələrini də qəbul etməklə zamanələrinə görə progressiv olub kvant mexanikasının (zərrəciklər fizikasının və nisbilik nəzəriyyəsinin) qanunları ilə açıqlanan idrakdan xəbərdar olmaları elmləşdirilmişdir. Ayrıca kitabın mətnində, yəni onun ayrı-ayrı paraqraflarında elmin mistikləşdirilməsi, mistikanın elmləşdirilməsi barəsindəki fikirlər də bu gün aktual olub əsərdə belə izah olunur ki, mistik cərəyanların öz metodlarını açıqlamaq üçün elmin (xüsusilə fizikanın, kvant mexanikasının) qanunlarına, elmin müxtəlif sahə-

lərinin isə (psixologiya, fəlsəfə, embriologiya və s.) mistikaya müraciət etmələri bu gün artıq qəbul olunmuş haldır.

Kitabın müasir oxucu üçün aktualıq məziyyətini artıran xüsusiyyətlərindən biri də burada sufizmin övliyalıq, vəlilik, yəni «kamil insan» konsepsiyasının təriqətlər fəlsəfəsində tarixən formalaşmış daha bir konsepsiya ilə şəliyin vilayə «kamil imam» konsepsiyası ilə tutuşdurulmasıdır. Əsərin bu hissəsi məlum səbəblər üzündən qaranlıqda qalan məsələlərə aydınlıq gətirməsi ilə əlamətdar olub, aktualıq kəsb edir. Beləliklə, əsərdə **sufizmin İslamdan nəinki ayrı olmadığı, əksinə onun təməl prinsipləri ilə çulğalaşmış bir cərəyan olduğu açıqlanır**. Bu təlimin isə dini insanlara çatdırmaqda daha cazibəli bir dillə bəşərlik təbliğ etdiyini əsərin səhifələrində açıqlamağın özü də bu günün tələblərindən olması ilə aktualdır.

Əsərdə həmçinin insanın kamilləşməsi və bütövləşməsi barəsində fikirlərin, onun mənəvi-mədəni inkişafının fəlsəfi təfəkkür baxımından səciyyələndirilməsinin, dünya fəlsəfi fikir tarixində insanın kamilliyə doğru tədricən inkişafının son nəticədə «insan konsepsiyası» problemini meydana çıxarmasının vurğulanması da maraqlıdır.

Bu kitabda da sufizm bir cərəyan kimi İslam peyğəmbəri Məhəmməd (s) ölümündən sonra ərəb xilafətində cəmiyyəti idarə edənlərin varlanmaq ehtirasına qarşı müxalif fikir cərəyanı kimi təqdim olunur. Bu mövqedən formalaşan sufizm saf düşüncə tərzini kimi insanları dostluğa, ədalətə, bərabərliyə, sevgiyə çağırان humanist bir dini-fəlsəfi cərəyan kimi açıqlanır.

Sufizmdə ruhunu məqamlar keçib təmizləyərək, gözünü və könlünü dünyanın nemətlərindən çəkib İlahi Həqiqətə üz tutan mürid özünün Varlığın bir parçası olduğunu dərk etmişdir. Kamilləşmiş sufinin qəlbini Kainatın bütün sirlərini özündə əxz edən «Həqiqət evi» kimi təqdim etməklə, əsər bu günün insanlarını bu mənəviyyat yolçuları və «Həqiqət» fədailərindən örnək götürməyə çağırır...

Günümüzdə dağlaraq yenidən qurulan dövlətlərin siyasi-iqtisadi mənzərəsi fonunda **özünü itirib düşdüyü vəziyyətdən çıxış yolu axtaran müasir insana sufizmin təbliğ etdiyi mənəvi dəyərlərdən tutarlı tövsiyə olmadığını**

asılayan müəllif, oxucuya əsərin bu istiqamətdə yazılmasının nə dərəcədə aktual olduğunu fikirləşməyin çətin olmadığını təlqin edir. İllərlə sovet məkanında qərəzli fikirlərin hücumuna məruz qalmış din, o cümlədən dini-fəlsəfi cərəyanlara baxış əsərdə obyektiv elmi baxışla əvəz olunmuşdur.

Son zamanlar İslamın ardıcılığının Qərbin həm din, həm də siyasi xadimlərinin yersiz hücumlarına məruz qalması, İslam adı altında həyata keçirilmiş bir çox terror aktlarından çıxış edən bu dairələrin bütövlükdə İslama, onun zəngin mədəniyyətinə qarşı əsassız iddialar irəli sürmələrindən irəli gələn etiraz əlamətləri də kitabda incə bir tərzdə öz əksini tapmışdır. Şübhəsiz ki, bu tədqiqat əsərinin məqsədlərindən biri də İslam mədəniyyəti, onun tərkib hissəsi olan dini-fəlsəfi fikir tarixi, onda yer almış mütərəqqi, ümumbəşəri humanist fikir nümunələrini (o cümlədən sufizmi) öyrənərək qərəzsiz surətdə müasirlərimizə çatdırmağın aktuallığından irəli gəlmişdir.

Beləliklə, «Sufizm fəlsəfəsinin «kamil insan» konsepsiyası» adlanan bu elmi tədqiqat əsərində sufizmin fundamental problemlərinə baxış və onların aktualıq kəsb edən istiqamətlərinin işıqlandırılması əsərin qayəsi kimi qarşıya qoyulmuş, uzun illər sovet dövrü tədqiqatlarında gah idealist, gah da materialist-panteist dünyagörüşü kimi birtərəfli işıqlandırılan bu məsələlər elmi əsaslarla işıqlandırılaraq adekvat elmi nəticələr əldə edilmişdir. Əsərdə sufilərin fikirlərinin istinadı olan Qurani-Kərim və Hədislərə müraciət edilmiş, sufizmin fəlsəfə tarixində ən qədim və müasir cərəyanlarla oxşar və fərqli tərəfləri müqayisəli şəkildə verilmiş, müsəlman filosof və ideoloqları ilə yanaşı, sufizmlə yaxından məşğul olan Qərb və postsovet filosoflarının və tədqiqatçılarının da çoxlu sayda əsərlərinə müraciət edilmişdir. Əsərin qayəsindən anlaşılır ki, **Şərqli-Qərbli bütün dünya, bütün bəşəriyyət sufizm müstəvisinə gəldikdə, yəni insan adlı varlıq mənəviyyətin saflığına nail olmaq üçün iddialarını minimuma endirdikdə ictimai həyatın da bütün sahələrini əhatə edən həqiqi Tövhidə nail olunacaq. Kamil insanlar ədalətli, humanist cəmiyyətlər yaratmaqla, bütün xalqların və millətlərin bərabərliyinə nail olmaqla əsrimizdən keçib məchul gələcəyə uzanan bu yolun həqiqətə aparan ən doğru yol olduğunu sübut edəcəklər.**

Redaktordan

I FƏSİL

SUFİZMƏ QƏDƏRKİ FƏLSƏFİ FİKİR TARİXİNDƏ İNSAN KAMİLLİYİ PROBLEMİ

İnsan yer üzündəki canlıların ən yüksək, ali pilləsi olmaqla ictimai fəaliyyətin və mədəniyyətin subyektidir. Odur ki, o, fəlsəfənin əbədi problemlərindən biridir. Bu onunla əlaqədardır ki, hər bir dövr «insan» anlayışının məzmununa öz təsirini göstərmişdir. Müasir dövrdə elmi-texniki tərəqqi və sosial dinamizm şəraitində insan problemi daha böyük əhəmiyyət kəsb edir.

«Kamil insan» fenomeni cəmiyyətin inkişafının və bəşəriyyətin fikir tarixinin uzun sürən təkamülü nəticəsində yaranmışdır. Hərtərəfli insan haqqında ilk fikirlər isə ideya mübarizəsi şəraitində meydana gələrək inkişaf etdirilmişdir.

Fəlsəfə tarixində insan problemi və onun araşdırılması insanı əhatə edən mühitlə, cəmiyyətlə və kosmosla əlaqədə öyrənilir, onun bioloji və etik varlıq kimi formalaşması məsələləri isə nisbətən bizə yaxın dövrün tədqiqatçıları olan Alekseyev V.R, Qumilyov L.N, Pyer Teyyar de Şarden, Kaznaçev V.P, Spirin E.A, Yaspers K. və başqalarının əsərlərində öz əksini tapmışdır.

İnsan probleminin elm sistemində yeri məsələsinə dair də müəyyən tədqiqat işləri yazılmışdır. Bu qəbildən olan tədqiqat əsərlərində tədqiqatçılardan V. Xalliger, Serjantov V. F. və Qreçaniy V.V. insan probleminə ümumi şəkildə yanaşmaqla bu problemi öyrənməyə cəhd göstərmişlər (180; 179; 178; 176; 149;109; 75).

İnsan probleminə ictimai-fəlsəfi və sosial aspektlərdən yanaşma yolu ilə öyrənilməsinə rus tədqiqatçılarından M.Veberin, D.Lukaçın, N.E. İvanovanın, V. Davidoviçin, R.Abolinanın, İ.T. Fralovanın araşdırmalarında da rast gəlinir (168;122; 100; 90; 81).

İctimai məzmununda, ictimai model nümunələri əsasında və fəlsəfi cəhətdən insan probleminin analizi və modelləşdirilməsi məsələləri M.Vartovskinin, E. V. Osipovanın tədqiqatlarında və eləcə də müxtəlif elmi

məcmuələrin və konfransların materiallarında da öz əksini tapmışdır (133; 134; 80).

İnsan problemi müxtəlif istiqamətlərdə öz geniş elmi-şərhini müasir fəlsəfədə də tapmışdır (180; 140; 87). Bu qəbildən olan tədqiqat işlərində insan mənəvi dəyərlərin daşıyıcısı kimi qiymətləndirilir (184;168; 159; 151). Digər tərəfdən insan mənəvi dərk olunanın subyektı kimi nəzərdən keçirilir (186; 185; 184; 169; 166;165; 119 71; 66). Tədqiqatçılar tərəfindən insanın dini görüşünün formalaşmasına təsir göstərən faktorlar (amillər) da geniş öyrənilərək aşkar edilir. Bu istiqamət sufizm fəlsəfəsində və eləcə də müasir fəlsəfi təlimlərdə və cərəyanlarda insana verilən qiymətin və onun mahiyyətinin öyrənilməsinə yönəldilmişdir (160; 159;156; 118; 108; 93; 92; 90).

Qurub yaradan insanın ictimai və mənəvi cəhətdən formalaşması prosesi həmişə fəlsəfə elminin obyektı olmuşdur. Keçmişin görkəmli fikir nümayəndələri Zərdüşt, Budda, Lao-Tszı, Konfutsi, Pifaqor, Sokrat, Platon, Aristotel, Epikur kimi fəlsəfə nəhəngləri, Avropa fəlsəfi fikir tarixində Makiavelli, Tomas Mor, Spinoza, Bekon, Hobs, Con Lokk, Monteskyö, Kant, Hegel, Feyerbax, Marks, Engels və başqaları insan probleminə müraciət edərək ontoloji, qnosoloji, fenomenoloji tədqiqat metodlarından istifadə etmişlər. Xalqların mədəniyyət tarixi göstərir ki, cəmiyyətdə qəbul edilmiş normalarla yanaşı, insan müəyyən mənada həmin qaydalara «zidd» olan daxili, yəni özünə məxsus qaydalara da meyl göstərir. Bu ondan irəli gəlir ki, insanlara daxilən xas olan xeyir və şər mənəvi borc, qadağalar və s. bu kimi fərdi xüsusiyyətlər xasdır. Belə ikili xüsusiyyətlər adətən gizli formada özünü büruzə verir və eyni zamanda cəmiyyətdə hökm sürən qaydalara və əxlaq normalarına qarşı birbaşa mübarizə aparmaq kimi bir məqsəd güdmür...

Qədim Şərq fəlsəfi fikir tarixində insan, onun mənəvi təkamülü, həyata baxışları, dünyəvi düşüncələri xüsusi yer tutur. Misir, Şumer, Hind, Çin, İran və Turan fəlsəfi fikir nümunələri ilə tanışlıq göstərir ki, oxşar və fərqli cəhətlərinə baxmayaraq, insan konsepsiyası hər yerdə demək olar ki, eyni təkamül prosesini yaşamışdır. İnsanın təbiətlə daha çox bağlı olduğu dövr-

lərdə onun təbiətə münasibəti hissənin tama münasibəti kimi təzahür edirdi. İnsanın ətraf mühitlə qarşılıqlı əlaqəsi özünü həm də onun daxili dünyası və dünyagörüşündə göstərir. Qədim mifoloji mətnlərdə və tarixi xronoloji salnamələrdə insanın tarixən mərhələ-mərhələ formalaşan, yetkinləşən, dəyişən, əvəz olunan, bəzən də tamamilə itib yoxa çıxan cəhətləri göstərir ki, bütün bunlar mədəniyyətin sosial hadisə kimi başlanğıcı, inkişafı ilə əlaqədardır. Burada təbiət hadisələri ilə cəmiyyət hadisələrinin insana təsiri, bu hadisələrə insanın münasibəti, qəbilə, tayfa, ailə ənənələri, ayinlər və mərasimlər bütövlükdə bir-biri ilə bağlı, biri digərini tamamlayan sistem halını almışdır. Zaman keçdikcə, təcrübələr çoxaldıqca fərdin təkmilləşməsi yolunda bəzi xüsusiyyətlər genişlənib inkişaf etmiş, bəziləri isə əriyib yoxa çıxmışlar. Şərq xalqlarının mifik təfəkküründə dünyanın və insanın yaranması tarixinin başlanğıcı barədə yaranan fəlsəfi düşüncələr nə qədər fərqli görünsə də mahiyyətcə demək olar ki, eynidir. Belə ki, hələ ilkin fəlsəfi düşüncələrdə insan təbiətin əbədiyyətinə inanır, ucalığı yüksək qiymətləndirirdi. İnsanın ucalığa sitayışı, onun göyə, tanrılara yaxınlığı məhz göylə yerin əlaqələndiricisi, göyə körpü olması ilə bağlı idi. Göyə can atma ölümsüzlüyə qovuşmaq demək idi. İnsanın səadətə çatması həm də onun əbədi həyat qazanması idi. Qədim şumerlərin («Bilqamış və ölümsüz dağ») dastanında da bu motiv aydın görünməkdədir.

Şumer fəlsəfəsində insanın təbiətə münasibəti ilə yanaşı onun ətrafdakı şeylər dünyasına münasibəti də çox mühüm yer tutur.

Qədim Şərq dünya modelində teosentrizm yüksək həddə çatmışdı və dünya duyumunda yalnız tanrılar və təbiət münasibətləri əsas yer tuturdu. İnsanlar Tanrı və təbiət qüvvələrinin əsiri, gücsüz və imkansız varlıq kimi təqdim olunurdu.

Miflərdən sonrakı inkişaf prosesində isə insan fəaliyyətinin genişlənməsi Şərq mədəniyyətində «insan konsepsiyası»nın formalaşmasında çox maraqlı nəticələrə gətirib çıxartdı. Bəlkə elə buna görə də Şərq fəlsəfəsində insanın təkamülü prosesində ürək və beyin, ruh və can, ağıl və hiss ayrı-

ayrılıqda dəyərləndirilməyə başladı. Tarixi inkişafın bütün dövr və zamanlarında ürək və ağıl münasibətlərinin çox maraqlı nümunələrinə rast gəlmək mümkündür. Bütün bunlarla yanaşı, insan haqqında ilk fəlsəfi nümunələrin təhlili göstərir ki, insanda fəlsəfi baxış uzun sürən zaman ərzində formalaşmışdır. Onun şəxsləşməsi, fərdiləşməsi sanki ənənəyə çevrilərək diqqətdən kənarda qalmışdır. Ümumi insan tipi əzəmətli, güclü, ağıllı gözəl anlayışları ilə təsvir olunur, lakin fərdiləşdirilə bilmirdi. Bəzən Şərq insan təlimində şəxsiyyətin fərdi xüsusiyyətlərinin olmadığını qeyd edirlər (57, 213).

Qureviç «Orta əsrlər mədəniyyətinin kateqoriyaları» əsərində yazır: «Qədim Şərqin, ümumiyyətlə Orta əsrlərin insan haqqında fəlsəfi fikir nümunələrindən görünür ki, cəmiyyətdə insanların özlərini qədim əsrlərdən bəri müəyyən edilmiş qaydada aparmaları dəyişməz həyat norması, hətta rəşadət sayılırdı. Yalnız bu cür ənənəvi davranış mənəvi qüdrət hesab olunurdu. Bununla belə, insanın qismətinin, titulunun, taleyinin Allah tərəfindən bəxş olunduğu da mifik-fəlsəfi cəhətdən əsaslandırılırdı. Tanrıların himayəsi olmadan şahın şahlıq etməsi, hakimiyyətin uzun müddətli, davamlı olması mümkün deyildir. Şahlıq insana tanrılar tərəfindən verilməli idi. Şahlığı əlindən alınandan sonra insan adi adamlardan biri səviyyəsinə endirilirdi. İnsan taleyinin öncədən müəyyənləşdirilməsi mifoloji düşüncə zamanından formalaşmış və yaddaşlarda kök salmışdır. «Gedər-gəlməz», «o dünya», «qaranlıq dünya», «son nəticənin ölüm olması» kimi düşüncələr «insan konsepsiyası»nın formalaşmasında ciddi rol oynamış, davranışların əxlaqi etik cəhətdən sistemləşdirilməsində əsas yer tutan bir anlayış kimi qədim vaxtlardan bu günə kimi fəlsəfi fikir tarixində kök salmış və müxtəlif baxışlarda davam etdirilmişdir. «Kamil insan», «mükəmməl insan» haqqında mövcud olan fəlsəfi ideyalar da, insan-təbiət, insan-insan münasibətlərində «olumdan-ölümə», «ölümdən-ölümsüzliyə» hərəkət də həyat yolunda formalaşmışdır. Bu münasibətlər kompleksində seçilən, fərqləndirilən insan fəlsəfi düşüncədə dövrdən, zamandan pillə-pillə keçərək və güc alaraq hər tərəfli insan kimi yetkinləşirdi. Bununla bağlı tədqiqatçı A.Y Qureviç yazır: «Hər bir cəmiyyət özünün meydana gətirməli olduğu tipini yetişdirir. Bu ideal nümunə mənəvi

tərbiyədə mühüm rol oynayır və ona görə də cəmiyyətin əxlaqi vəziyyətinin əks etdirilməsinə xidmət edir».

Tədqiqatçı alim İsmayıl Vəliyev özünün «Bədii ədəbiyyatda və təsviri sənətdə insan konsepsiyası» adlı tədqiqat əsərində yazır: «Qədim dövrün fəlsəfi fikir tarixində insani münasibətlərin müxtəlif forma və xüsusiyyətləri barədə dolğun təsəvvür yaradılsa da, insanın gerçək həyatı və dini ənənəvi xüsusiyyətləri əks etdirilsə də müasir elm onu olduğu kimi təsvir edə, canlandırma bilmir». M. A. Dandamayev Çikaqo Universitetinin professoru A. Leo Oppenheymə haqq qazandıraraq yazır ki, keçmiş dini mənəvi konsepsiyalar müasir insanların anlama biləcəyi vəziyyətdə deyil (39, 167). Amma biz qeyd etmək istəyirik ki, bu gün çoxlarının ağlla dərk edə bilməyərək mistika adlandırdıqları məsələləri, eləcə də sufilərin hər addımında istinad edərək söykəndiyi Quran ayələrini elm artıq açmaqda, insan aqlının dərk edəcəyi formada sübut etməkdədir və təbii ki, bu sufizmə dair məsələlərin də açıqlanmasında və eləcə də onun «kamil insan» konsepsiyasının müxtəlif məsələlərinin aşkarlanmasında mühüm rol oynayır.

Tarixən insan sivilizasiyasının inkişafı, yəni onun elmi, fəlsəfi, mədəni-mənəvi təkamülü göstərir ki, insan təbiətin yetişdirdiyi ən nadir və yenilməz varlıqdır. Qədim Misir, Şumer, Het və başqa xalqların yaratdıqları insan haqqında fəlsəfi fikir nümunələri bütövlükdə insanın özünü və dünyanı dərk etmək sahəsində fəlsəfi axtarışlarının nəticələridir. Dünya fəlsəfi fikir tarixinin insan haqqında ilk fəlsəfi düşüncələri keçici deyildir. Onlar günümüzü keçmişlə birləşdirir və həmişə dəyərlidir. Bizcə keçmişin fəlsəfi irsinə isti münasibətin bu gün daha da güclənməsi təbii-mənəvi ehtiyaclardan doğan əhəmiyyətli bir haldır... Beləliklə kitabın əvvəlində də qeyd etdiyimiz kimi, indi qarşıya qoyduğumuz və həll edəcəyimiz məsələlərin həllinin ardıcılığına əməl edərək, əsərin növbəti səhifələrində qədim sivilizasiya beşiklərinin bir çoxunda insana, onun müdriklik və kamilliyinə münasibətin köklərinə nəzər salaq.

Qədim dövr Çin fəlsəfəsində kamil insan problemi.

Bir nəfər Yan Çjunun yanına gəlib deyir:

- Mən xəstəyəm, məni sağalda bilərsənmi?

-Xəstəliyin əlamətlərini sayın.

-Öz icmamda tərifi şöhrət hesab etmirəm, tənəni təhqir hesab etmirəm. Həyata ölüm kimi baxıram, özümə özgə kimi baxıram, öz evimdə qonaq kimi yaşayıram. Heç bir rütbə və mükafat məni sevindirmir, heç bir cəza və ya vəd məni qorxutmur. Heç bir müvəffəqiyyət və ya məğlubiyyət məni dəyişdirmir

-Siz dünyada ən böyük müdrikliyi xəstəlik sayırsınız?-

Yan Çju demişdir.

Qədim mədəniyyət ocaqlarından olan Çində yaranan fəlsəfə öz əzəliyyəsinə və uzun ömürlülüyinə görə yalnız Hind fəlsəfəsi ilə müqayisə oluna bilər.

B.e.ə. VIII-VI əsrlər isə Çin fəlsəfəsi tarixinə «qızıl əsr» kimi daxil olmuşdur. Məhz bu əsrlərdə Çində «100 məktəb»in yaranması ilə yüksək fəlsəfi fikirlər intişar tapmış və bu fikirlərin müəllifləri olan Lao-Tszı, Konfutsi, Mao-Tszı, Syuan-Tszı və b. kimi mütəfəkkir filosoflar yetişmişdir. Bu filosofların əsərlərində ənənəvi Çin təlimlərində insanın mahiyyəti, həyatda yeri, mövcudluğu və.s. haqqındakı suallara ətraflı cavab verilir. Çin fəlsəfi düşüncəsində insan dünya və təbiətlə harmoniyada olan təkamül qanununa tabe olan vahid sistem təşkil edir.

B.e.ə. V əsrdə Konfutsi məktəbi şəxsiyyət konsepsiyasını beş məxsusi kateqoriya əsasında açıqlayaraq qeyd edirdi ki, insan təbiətinə xas olan beş daimi keyfiyyət bunlardır: «İnsanilik, humanizm (jen), borc, ədalət (i), mərifət, ədəb, ənənəviliyə sadıqlıq (li), səmimiyyət (sin) və nəhayət ağıl, bilik (çji)» (123; 141).

Konfutsinin ən yüksək qayəsi ideal bir toplum qurmaq və ideal bir insan formalaşdırmaq idi. Onun bu barədəki fikirlərini «Söhbətləşmələr» əsərinin türkcəyə tərcüməsinin on birinci səhifəsində oxuyuruq: «İdeal bir insan ağıllı, cəsur, zərif, musiqiyə və mərasimlərə bağlı, hərislikdən uzaq, təvazökar bir insandır».

Təvsiyələrində Konfutsi məktəbinin davamçılarına «öz səhvlərinizi düzəltməkdən qorxmayın» (123, 141) deyirdi. Səhvlərini düzəldərək insan yavaş-yavaş özünün əxlaqını da cilalayır və Çjun-Çjiya (Allaha) yaxınlaşır. Əgər insan ayıq başla və lazımi cəsarətlə öz səhvlərini başa düşərsə və boy-nuna alarsa, öz üzərində Çjun-Çjinin qaydalarına xas nəzarət etməyi bacarsa, pis xüsusiyyətlər onu gün-gündən tərk edər. Beləliklə, səhvləri tez düzəltmək və mövcud şəraitdən çıxış yolu tapmaq lazımdır (61, 54).

Filosofun fikrincə, varlığı kamilləşdirmək, dünyanın ahəngdarlığını təmin etmək yalnız insana xasdır və bu işdə əxlaq normalarının, etik prinsiplərin rolu böyükdür. Şəxsiyyətin formalaşması üçün də kompromislərlə dolu sosiallaşma prosesi vacibdir.

Qədim Çin fəlsəfəsində «in», «yan», «tautsızı», «dao», «de» və digər kateqoriyaların araşdırılması tədqiqatçılarda böyük maraq doğurur. Məsələn, Dao insan həyatının məzmun və formasını müəyyənləşdirir. Dao gözəldir, lakin bu gözəllik yer həyatının miqyasına sığmır. Ona görə də Dao özünü insan yaradıcılığında tam aşkar edə bilmir.

Dao həqiqətin səsidir. Bu səs hər kəsin qəlbində, daxili dünyasında yaşıyır. Məhz buna görədir ki, bu səsə diqqətli olmaq hər bir insanın mənəvi borcudur. Dao-nu insanlar dünyada ancaq məhəbbətlə, sevgilə tapa bilərlər. Çin tədqiqatçısı Yuy Çunxay Konfutsinin «Dəyişmə» kitabının «kamil insana» həsr olunmuş hissəsini açaraq yazır: «Dao axtarışı yolunda insanın

sərf etdiyi məhəbbət və sevgi onun üçün şərəfdir. Məhz bu şərəf işi ona gözəllik və kamillik verir və onun üzünü şəfəqləndirir». Qədim Çin fəlsəfəsində hər bir kəsin həyatının mənası özünü tapmaq, özünə varmaq, özünü aşkarlamaqdır. Bu fəlsəfəyə görə ancaq əsl insan «Mən», «İlahi qəlb», «Dao»nu özündə duyar, seyr edər, duyduqlarını ifadə edər, həzzini bölüşər. İnsan düşüncəsinin predmeti Çin filosoflarına görə «Dao»nun əzəli və əbədi axtarışı, «Dao» axtarışıdır.

Daosizim və Konfutsiçilik təlimləri insanın cəmiyyətdə yeri və məqsədi kimi məsələləri şərh edərək fəlsəfə tarixində ideal insan obrazı yaratmağa cəhd etmişlər. Konfutsi təliminə görə «Syun-Tszı» (ideal ər) qədim Çin cəmiyyətində vətəndaşlar üçün nümunə hesab olunurdu. Konfutsi vətəndaşları özünü idarə etməyi öyrənməyə və «Li» qaydalarını (uzaq keçmişin qaydalarını) bərpa və təmin etməyə çalışaraq humanizmin məhz bundan ibarət olduğunu iddia edirdilər. Konfusi «Szyun-Tszı»yə istinadən ictimai vəzifəyə və normalara ciddi əməl etməklə ümumbəşəri qaydalar yaratmaq uğrunda mübarizə apararaq, ümumxalq mənafeyi, maraqları naminə şəxsi «Mən»i tənziqləməyə çağırırdı (53, 22). «Lunyu» kitabında deyilir: «Ləyaqətli davranış və ictimai bərc öz «Mən»inə üstün gəlməkdən və «Li» qaydalarına, yəni cəmiyyətdə hələ qədim zamandan qəbul olunmuş əxlaqi normalara ciddi əməl etməkdən ibarətdir» (53, 21-22).

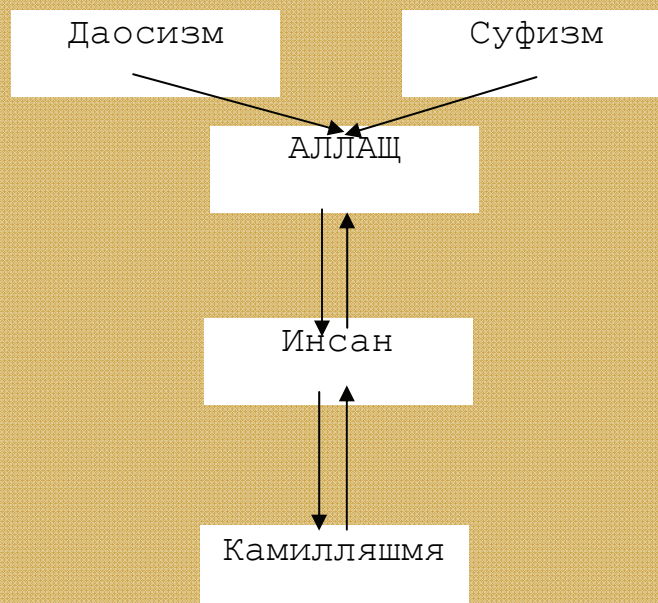
Beləliklə, humanist filosofun diqqət mərkəzində insan onun ailədə və cəmiyyətdə mövqeyi durur. Yaxşı oğul-pis oğul, yaxşı ata-pis ata, yaxşı təbəə-pis təbəə, yaxşı hökmdar pis hökmdar. Onun etik normalar kimi həll etmək istədiyi məsələlər bunlardır. Konfutsi əlbəttə, bu cəhətlərin yaxşılarının tərəfdarı idi. O, buna nail olmaq üçün müəyyən «davranış normaları» təklif etmişdir. Həmin normalar bunlardır: «Səmimiyyət, sədaqət, hörmət, təvazökarlıq, mülayimlik, güzəştə getmək və s. Eyni zamanda bu keyfiyyətlər müəyyən hədd daxilində arzulənməlidir. Əks təqdirdə hörmət qorxaqlığa, cəsarət azğınlığa, doğruçuluq tündməcazlıığa çevrilə bilər» (61, 6).

Qədim Çin fəlsəfəsinin ən qüdrətli nümayəndəsinin dünyəgörüşü olan «Dao və De» fəlsəfəsində filosof Lao insanlara öz şəxsi «mən»inə üstün gəl-

məyi tövsiyə edir. Bu təlim öz şəxsi məninə üstün gəlməyi, əsl insan, yəni «çji-çje»ni hər yerdə mövcud olan və hər şeyin mahiyyətini təşkil edən Dao ilə qarşılıqlı əlaqədə təsəvvür edir. Məqsəd «Dao»ya-vahid olana, təbiətə qayıtmaqdır. İdealist filosof Men Tszi yazırdı ki, insan təsadüfi və süni olan hər şeyi unutmalı, mütləq «Eqo»ya qovuşması ilə öz «Eqo»sundan əl çəkməlidir. Bu vaxt mütləq (absolyut) «Eqo» bu insanı başından dırnağının ucuna qədər çulğalayır»

Dao öz mahiyyəti etibarlı ilə immanent olduğu üçün şəxsi olana üstün gələ və onu kamilləşdirə bilər.

Göründüyü kimi, Çin fəlsəfəsində «Dao» insanı kamilləşdirə biləcək qüvvə, müəllim hesab olunur. Sufizmə gəldikdə isə insan tədriclə özünü dərk etməklə həqiqəti dərk etməyə başlayır və bu dərk etmə yolunda ona Allahın seçdiyi insanlar (övlilər-sufi şeyxləri, müəllimlər) bələdçi olur. Sufi idrak yolunu seçən insanın özü xilqətinin İlahi başlanğıcla əlaqəsini dərk edərək o mahiyyətə can atır. Bu yola qədəm qoyan sufii yaradılmışlar içərisində özünün kamil bir varlıq olduğunu artıq bilir və bu kamilliyin «mənbəyinə» can atır. Bu izahatlardan sonra Çin filosoflarının kamillik haqqında fikirləri ilə sufilərin kamillik haqqında fikirlərinin müqayisəsi aşağıdakı sxem formasında daha aydın görünür.



Nəticə etibarlı ilə Çin fəlsəfəsində də Çji Jen (mükəmməl insan) öz təbiətinə məxsus xüsusiyyətlərə görə «Dao» ilə harmoniyada mövcud olan insandır.

Daosizmə görə idrak çalışmasından alınan bilik xeyirxahlığa, gözəlliyə, fəzilətə xidmət etməlidir. Beləliklə, Çin filosofları özündə Dao-nu kəşf edən insan haqqında fikir söyləyərək deyirdilər: «O, tam, bitkin bilik qazanır və bununla da Ali Şəxsiyyətə məxsus atributlara malik olur» (61, 53).

Qədim Çin mütəfəkkirlərindən Çjuan-Tszı ideallıq, kamillik mərhələsinə çatmış şəxsiyyəti müəyyənləşdirərək onun keyfiyyətlərini çjen-jen (əsillər), şen-jen (gözəl insan), çji-jen (kamil-insan) kimi anlayışlarla eyniləşdirir. Mütəfəkkirin fikrincə belə bir insan haradasa kəpənəyə bənzəyir. O, elə bir daxili harmoniyaya və kamilliyə nail olmuşdur ki, hər hansı bir hadisə zamanı özünü tam sakit, tam sərbəst aparmağa qadirdir (60, 37).

Böyük filosof Lao isə özünün «Dao və De fəlsəfəsi»ndə maraqlı fikirlər söyləyərək yazır: «Qədimlərdə müdriklər kiçik şeylərin də mahiyyətini və sir-lərini bilirdilər, amma bildiklərini açıb demirdilər və buna görə onları tanımaq qeyri mümkün idi» (85 28).

Müasir türk tədqiqatçısı Abduləziz Bayandur Lao Tzının «Hua hu kinq» («Bilinməyən təlimlər») əsərinə istinadən yazır: «Öz həyatını Dao ilə quranlar üçün qaranlıq və aydınlıq, həyat və ölüm arasındakı aldadıcı sərhədlər aradan qalxır... insan mənfi təsirlərdən qorunub, sonsuz həyat gücünə yiyələnir. Beləliklə, ölməzliyə qovuşur» (1, 104).

Göründüyü kimi, yaradıcılığına nəzər saldıığımız Çin müdrikləri öz əsərlərində bu və ya digər formada «kamil insan», «müdrək ər» barədə fikirlər söyləməyə çalışmış və onu dünyanın kamil ruhu olan Absolyut Ego (Mütləq Mən) ilə eyniləşdirməyə cəhd etmişlər.

Adlarını çəkdiyimiz əsərlərə istinadlardan gördük ki, Konfutsinin şəxsiyyət konsepsiyası beş kateqoriya vasitəsi ilə açılır və sufizmin şəxsiyyət konsepsiyasından fərqli olaraq insanın kamilləşməsi ağılla sona çatır. Qeyd edək ki, bu fəlsəfənin sufizmlə eyniyyəti isə ondadır ki, burada da varlığını

kamilləşdirmək, dünyanın ahəngdarlığını təmin etmək yalnız insana məxsusdur.

Daosizmdə isə xatırladılır ki, bütün yer üzünü tutan, həqiqətin səsi olan Dao gözəldir lakin insan zəkası onu tam mənası ilə aşkar edə bilməz. Eyni ilə sufizmdəki kimi Dao-nu insanlar dünyada məhəbbətlə, sevgi ilə axtara və tapa bilirlər. (Çinlilərin Daosizm nəzəriyyəsinin sufizmdən fərqliliyi Dao-nu axtarıb tapmaqdadır. Burada ona qovuşmaqdan deyil, onu tapmaq, aşkarlamaq və digərlərinə də açıqlaya bilmək insanların borcudur. Lakin yerə və göyə sığmayan Daonu insan qüdrəti tam mənası ilə aşkarlaya bilməz).

İstər Konfutsiçilik olsun, istərsə də Daosizm-insan təbiətdə ərimiş Daonu tapmaqda, onun qayda-qanunları ilə oturub durmaqda öz şəxsi «mən»inə qalib gəlməli kamil bir cəmiyyət üzvünə çevrilməlidir. Bu fəlsəfi cərəyanlardan görürük ki, Dao immanentdir, o, insanın şəxsi «mən»inə üstün gələrək onu kamilləşdirir. Bu fikir sufizmdə başqa cür anlaşılr. Belə ki, sufizmdə insan mahiyyətinə qovuşmaq üçün əzablı, izzətli yollarla öz nəfsinə qalib gəlməli və Allahı unutduran hər şeydən imtina etməlidir.

Sonda qeyd etmək lazımdır ki, Çin fəlsəfi cərəyanlarında ağıllı, müdrik, kamil ər haqqında söhbətlər ümumilikdə gedir və sufizmdən fərqli olaraq fərdiləşmir (irəlidəki bölmələrdə isə biz görəcəyik ki, sufi idrak yolu keçən hər bir kəs, son nəticədə hətta həmyolçularına belə açıqlanmayan fərdi, özünəməxsus xüsusiyyətlər əxz edir ki, bu onun özü ilə Allahı arasında sirdir)

Qədim dövr Hind fəlsəfi fikrində insan

Rəngli şüşədən keçən işıq müəyyən rəngdə göründüyü kimi, şüur da maddi şərait örtüyü ilə təhrif oluna bilər, lakin Tanrının şüuru materiyanın təsirinə məruz qalmır.

Bhaqavad-

gita.

Hind fəlsəfəsinin ən böyük abidəsi Bhaqavad-qitadan öyrənirik ki, canlı varlıqlar Tanrının xoşbəxt, ayrılmaz hissəcikləridir və məhz buna görə uca Tanrıya xidmət etmək onların təbii borcudur.

Bütün fəlsəfi sistemlər kimi, ictimai fəaliyyətin və mədəniyyətin subyekti olan insan anlayışının məzmununa hind dini-fəlsəfi məktəbləri də öz təsirlərini göstərmiş və insan probleminin təkamülünə töhfələrini vermişdir. Belə ki, hədsiz dərəcədə zəngin olan qədim Hindistanın yazılı ədəbi-fəlsəfi abidələri insan probleminə geniş yer vermişdir. Buraya vedalar, upanişadlar, araniyaklar, sutralar, çatakilər, «Mahabharata», «Ramayana», «Pañçatantra» və s. daxildir.

Hind fəlsəfəsində Mütləqə (Allaha) doğru hərəkət insandan başlayır. Bu fəlsəfəyə görə insan Mütləqin mahiyyətini, qüdrətini, sirrini özündə gizlətməmişdir. İnsan Tanrını özündə kəşf edir, Mütləqi aşkarlayır. Hind fəlsəfəsində insan həyatının başlıca qayəsi mənəvi kamilləşmədir. Həqiqət və xeyir hind düşüncəsinin cövhəridir. «Özünü dərk et» (Atman viddhi) kəlamı hind fəlsəfi düşüncəsinin aparıcı prinsipidir. Upanişad, buddizm, vedanta, sankhiya, yoqa və s. dini fəlsəfi sistemlərdə eyni bir fikrin-«insan ölməzdir, çünki onda bütün mövcudluğun əzəli və sonu olan ruh yaşayır» ideyasına döndünə rast gəlirik. Bu fəlsəfi təlimlərə görə özünü axtaran insan Mütləqi özündə, öz varlığında, öz məhəbbətində tapır, kəşf edir. Yalnız Allaha olan qüdrətli məhəbbət insanı Ona qovuşdurur. Bu üçlük Allah-insan-məhəbbət qədim Hind dini fəlsəfəsinin əsasını təşkil edir. «Mundaka-upanişad»da deyilir: *«Axar çaylar öz adını və formasını dənizlərdə itirdiyi kimi müdrik insan adından və formasından azad olub hüdudlardan kənarda yerləşən Allaha tərəf gedir»* (142, 197).

Beləliklə əsl insan, şəxsiyyət ruhunu tam cismani olandan azad etməli, fiziki və mənəvi kamilliyə can atmalıdır, maddi təbiət tərəfindən məhduləşdirilmiş insanın biliyi qüsurludur (6, 7). Buddizmin «Nixon renki» adı altında topladığı buddist əfsanə və əsatirlərində insan haqqında karma təlimi geniş işıqlandırılmışdır. Burada «ideal şəxsiyyət-imperator surəti mərkəzi yerlərdən birini tutur» (126, 12-18) və o, mükəmməl şəxsiyyət hesab olunur.

Buddizmin qanunları toplanan «Cammapade»nin ifadələrindən birində isə deyilir ki, «hətta Allahların özü belə müdriklərə həsəd aparır. Kim ki həqiqi biliklə danışır və hərəkət edir, onu kölgə kimi xoşbəxtlik təqib edir» (78, 5).

Hind fəlsəfəsinin əsasları toplanan «Veda təlimi»ndə isə insan kiçik aləm (mikrokosm) olub quruluşu və mahiyyəti etibarlı ilə böyük dünyanı (makrokosm) təkrar edir. (182, 77). Maraqlıdır ki, bu ideya həm Platonun fəlsəfi təlimində, həm də sufizmdə də öz əksini tapmışdır.

Qədim Hindistan fəlsəfəsində zahidlər üçün müəyyən olunmuş mətnlərdə (aranyaki) yazılır: *«İnsan dənizdir, o bütün aləmlərin fəvqünə yüksəlir. Nəyi əldə etməsinə, nəyə çatmasına baxmayaraq hər şeydən yüksəkdə dayanmağa can atır. Əgər o səma aləminə belə yüksəlsə, yenə də ondan da yüksəyə can atacaq. Əgər o, digər bir dünyaya çatmağı qarşısına məqsəd qoyubsa, yenə də ondan da yüksəyə çatmağı arzu edəcəkdir»* (97, 79).

Zahidlər üçün müəyyən olunmuş digər bir mətndə (aranyakidə) «Artman və insan» başlığı altında verilmiş parçada «insan heyvan və bitki arasında olan şüurlu varlıq kimi qiymətləndirilərək bütün aləmlərin fəvqünə qaldırılır» (79, 35).

Mövcud mədəniyyətlərin ən qədimi olan hind dini mədəniyyətinin əsası toplanan «Bhaqavad-qita» da mükəmməl tərkidünyalıq» adlı başlıqda göstərilir ki, Allah Ali Şəxs dedi: «Böyük alimlər arzulara əsaslanan fəaliyyətdən əl çəkməyi, tərkidünya həyat tərzini-saniyasa adlandırırlar. Hər cür fəaliyyətin bəhrələrindən əl çəkməyi isə müdrüklər tərkidünyalıq - tyaqa adlandırırlar (5).

Yəni, mənəfətlənmələrdən ötrü həyata keçirilən fəaliyyətdən əl çəkmək lazımdır. İnsan yalnız öz ruhi biliyini inkişaf etdirən fəaliyyətdən əl çəkməməlidir. Yenə də orada göstərilir ki, dünyada insanın müxtəlif məqsədlər üçün qurban verdiyi məlumdur. «Bhaqavad-qita» maddi arzuların yerinə yetirilməsi üçün edilən qurbanların hamısını bir heçə endirməyi məsləhət görür. Bunlara son qoyulmalıdır, deyir Ancaq insanın ürəyini təmizləmək,

yaxud ruhi biliyini inkişaf etdirmək üçün icra edilən ayinlərdən imtina etmək olmaz» (5, 677).

Bəzi hind müdrikləri, filosofları deyirlər ki, hər cür həzz güdən fəaliyyətdən günah iş kimi əl çəkmək lazımdır. Digərləri isə qurbanlar kəsməkdən, xeyriyyəçilikdən və zahidlikdən əl çəkmək lazım deyildir, deyirdilər.

Hind fəlsəfi təlimlərindən olan yozizm də Allah-Təalanı, yaxud öz «Mən»ini dərk etməyin elmi-fəlsəfi yolu kimi insanların şüurunu təmizləyir, çirkaba batmaqdan qoruyur, kamilliyə, tam biliyə, tam həzzə, nail edir. Qədim hindlilərin yoqa təliminə görə «insan Krişnanı dərk etməyə yönəltdiyi meditasiya prosesinin köməyi ilə Allhı duya bilər».

Hind müdrikləri hamının Krişnanı axtarması barəsində söhbət açır və deyirdilər ki, bəziləri həyatları boyu Onu axtardıqlarını başa düşməsələr də bu belədir. Krişna- Tanrının özü, mövcudatın mənbəyi, keçmişdə, hazırda və gələcəkdə mövcud olacaq hər şeyin səbəbidir. Onlara görə Tanrı hədud-suzdur və buna görə də onun çoxlu adları var. **Allah, Budda, Rama, İyedova** - bunların hamısı **Krişnadır**, hamısının da mahiyyəti eynidir.

Onun Ali, əbədi, həzz və biliklə dolu şəxsiyyəti həm şəxssizliyin (Mütləqin), həm də şəxsiyyət atributlarına malikdir. Okeanın bir damlası okeanın özü ilə eyni keyfiyyətə malik olduğu kimi, insanların şüuru da Allahın şüuru ilə eyni keyfiyyətə malikdir. Lakin insanlar maddi enerji ilə eyniləşdiyinə və maddi bədənə, hissi həznlərə, maddi əmlaka bağlı olduğuna görə insanın həqiqi, transsendental şüuru çirkabla örtülmüşdür və toz basmış güzgü kimi heç nəyi düzgün əks etdirmir. Bu fikirlər Bhaqavad-qita tərəfdarlarından və sonrakı bölmələrdə biz sufələrin də (İslamdan irəli gələn bəzi nüansları istisna etməklə) belə düşündüyünü görəəcəyik...

«Hind fəlsəfi fikrinin mənbələri» adlı əsərdən oxuyuruq: «Əfsanəyə görə dindar bir hindus öz əqidəsi yolunda Naçiketa adlı sevimli oğlunu ölümə qurban vermək qərarına gəlir. Bundan xəbər tutan oğlan bütün olanların və olacaqların səbəbini soruşmaq üçün «Ölüm Mələyi»ni axtarmağa gedir. Onun səltənətinə gələn oğlan mələyi orada tapmayaraq üç gün gözləməli olur. Geri döənən «Ölüm» öglana onun səltənətində keçirdiyi üç günün əvə-

zində (qonaqpərvərlik əlaməti olaraq) üç arzusunu yerinə yetirməyə söz verir. Əqidəli oğlan isə dünya nemətlərinin heç biri ilə aldanmayaraq Həqiqəti dərk etməyi, ölümdən sonra insan həyatının hansı formada davam edəcəyini öyrənmək istəyir. Birinci ona belə cavab verir: «Var dövlət gözlərini tutmuş və yalnız maddi dünyanın mövcud olduğunu fikirləşənlər və o biri dünyanın olmadığını deyənlər sözsüz mənim (ölümün) zərbəmə məruz qalacaqlar. Əsl mahiyyət isə insanda əxz olunmuşdur. Atman (dünya ruhu) həyatın ən yüksək başlanğıcını təşkil edir. Ona nə müqəddəs kitab Veda ilə, nə ağılla, nə də elmlə çatmaq olar, ancaq o adamlar Atmana çatır ki, onları məhz Allah seçir. Kim Atmana çatırsa ölümdən qurtulur. Kim ki, Atmanı dərk edir və ona qovuşur, o duyulmayan, başlanğıcı və sonu olmayan fəvqəladə möhtəşəm, daimi (Atman) olur və ölüm onlar üçün mövcud deyil» (78, 43). İrəlidə görəcəyik ki, bu qayə sufizmdə də beləcə təkrar olunur. Belə ki, dünyanın aldadıcı nemətlərindən «qaçan» sufi, Allahın seçdiyi məxluqa çevrilərək «ölümün pəncəsindən» qurtulur və əbədiyyət qazanır.

Qədim hind dini fəlsəfi təlimlərinin bir çoxu kamilləşməyən insanın dəfərlə həyata qayıdaraq yaşadığına bir inam yaradırdı. Maddi olan hissələrlə yaşamanın acısından qurtarmaq üçün isə onlar bir yol göstərirdi: hər cür maddi həzzlərdən əl çəkib kamilləşərək yaşamaq. «Şiri işopanişat»da (upanişadların toplandığı mənbə) bir hind yoqisi öz Allahına müraciətlə yalvararaq xahiş edir ki, «-Ey mənim müqəddəs Allahım, məni zülmətin əlamətlərini insana yük edən bu həyata bir daha qaytarma və mənim varlığımı öz nilufər qədəmlərinin yanında bir atoma çevir» (6, 12)

Hind müdriki kamilləşməyə doğru gedən insan barəsində belə deyir: Yaşadığımız ömür ərzində bizim müvəqqəti şeylərə bağlılığımız güclənmişdir. Bu fani bədəni, ət və sümük kisəsini biz səhvən öz həqiqi mahiyyətimiz hesab edir, yanlış olaraq bu müvəqqəti varlıqdan başqa heç nəyin mövcud olması ilə razılaşıırıq. Elə isə hind filosofları insanları kamilləşərək bütün maddi olanlardan əl çəkməyə, hətta öz maddi «Mən»ini yox edərək «nirvana» halına gəlib çatmağa çağırırlar. Bu zaman Həqiqətin dərkində özünü fəda edən şəxs «həzrət Krişnanın nilufər qədəmlərində bir atoma çevrilir» (6).

Sufizmin məşhur tədqiqatçılarından olan Reynold Eley Nikolson sufi təriqət yolu qət edən müridin çatdığı «fəna» pilləsi ilə hind buddizminin ardıcılığının can atdığı «nirvana» halını eyniləşdirmişdir. Zəhiri baxımdan, eləcə də məqsədyönlülük baxımından həqiqətən də Nikolson yanılmamışdır. Ancaq hind yoqisinin əldə etdiyi son məqamda, «nirvana»da onun fiziki mövcudluğu bitir. Bunun əksinə olaraq «fəna» halına çatmış və Allahda əbədiyyət qazanmış, Onun «sifətləri» ilə əxlaqlanan sufi isə nəinki ölmür, o yeni missiya ilə yeni həyata başlayır. Bu ölmədən öncə ölmək sirrinə vəqif olan sufinin yer üzünün insanlarını mahiyyətləri olan ulu Yaradanın yoluna dəvət etməsidir.

Yenidən mövzumuzə qayıdaraq qeyd edək ki, hinduizmdə də hər bir can İlahi təbiətlidir. Bhaqavad-qita yazır: «Beləliklə, özünə nəzarət edən yoqi daim yoqa ilə məşğul olmaqla hər cür maddi çirkəbdən azad olub Allaha transsendental xidmətdə tam xoşbəxtliyin ən yüksək mərhələsinə çatır» (5, 628).

Özünü gerçəkləşdirmə-uca Tanrı ilə qarşılıqlı münasibətdə insanın öz əzəli mövqeyini dərk etməsi deməkdir. Fərdi ruh Tanrının ayrılmaz hissəciyidir və onun borcu Ona transsendental xidmət göstərməkdir. Qızılın bir parçası qızıl olduğu kimi canlı varlıqlar da idarə edən, yəni Bhaqvanın-həzrət Krişnanın ayrılmaz hissəcikləridir. Bu təlimin tərəfdarı olan tanrıçılar hesab edirlər ki, insan işvapraya (İlahiyə) tabe olan işvara (İlahi xilqətli məxluq) olduğu üçün Allaha xas olan keyfiyyətlərə də malikdir.

Bhaqavad-qita maddi təbiəti aşağı prakrti kimi izah edir. İnsan haqqında isə ali prakrti bəhs edirlər. İstər aşağı, istərsə də ali prakrti daim Uca Tanrının hökmü və nəzarəti altındadır. Bu veda müdrikliyinin məğzini təşkil edən əsas məsələlərdən biri olan canlı və cansız aləmə baxış, dünyanın ruhi və fəlsəfi klassifikasiyasının ən məşhur əsəri olan Bhaqavad-qitanın yeddinci fəslində açıq-aydın belə göstərilir: «Apareyam itas tv anyam praktrim viddi hi me pram civa-hutam» (5, 25), yəni bu maddi təbiət mənim ən aşağı prakrtimdir (aşağı enerjimidir), lakin ondan kənarda başqa prakrti-civa bhutam canlı varlıq, insan mövcuddur ki, o da Tanrının ən yüksək enerjisinə aiddir.

İlahi keyfiyyətlərə malik olan və müqəddəs kitabların göstərişlərinə müvafiq yaşayan insanlar tədricən ruhi kamilliyə nail olurlar. Müqəddəs kitabların göstərişlərinə müvafiq olaraq xeyirxah fəaliyyət ürəyi təmizləyir və insanlarda həzrət Krişnaya möhkəm inam yaradır. Beləliklə, Can, uca Tanrı və onların qarşılıqlı münasibətləri barədə ruhi bilik insanı planlaşdırır və azadlığa çıxarır. Bu cür bilik Tanrıya təmənnəsiz sədaqətli xidmət nəticəsində əldə edilir. Ruhi bilik alovunda təmizlənmiş «müdrək insan» sakitlik, tərkidünyalıq, səbr, ruhi görmə qabiliyyəti və həzz əldə edir.

Aştanqa-yoqada insan mexaniki meditasiyanın köməyi ilə ağına və hisslərinə nəzarət edərək bütün diqqətini yüksək Can, yəni Tanrının ürəkdə olan formasına yönəldir. Bu prosesin son mərhələsində insan Tanrını bütövlükdə dərk edir. Odur ki, Tanrıya saf məhəbbət ruhi həyatın ən yüksək məqsədidir. Bu yüksək yolla gedənlər özlərində İlahi keyfiyyətləri inkişaf etdirirlər.

Dissertasiyanın məhz bu bölməsinə aid olan mənbələri və tədqiqatları araşdırdıqca belə bir nəticəyə gəlmək olur ki, hind fəlsəfi fikri insan haqqında ideyalarını iki istiqamətdə inkişaf etdirmişdir. Birinci istiqamət dini-idealizmə baxışla əlaqədar olub buddizm, vedanta, sankhiya, yoqa və s. sistemlərdə təşəkkül tapmışdır. Bu istiqamətə əsasən Şərq fəlsəfəsinə xas olan ənənəvilik və konservatorluq xasdır. Bu xüsusiyyətlər şəxsiyyət konsepsiyasına münasibətdə də özünü büruzə vermiş, bilavasitə insanın daxili aləminin zənginliyi mənəviyyatının, qəlbinin təmizliyi ilə bağlı götürülmüşdür. Əsl insan, şəxsiyyət qəlbini, ruhunu uzun müddətli və mürəkkəb hazırlıqlar nəticəsində cismani, material olanların yükündən azad etməli, dünyanı seyr etməlidir. Günahdan və əzabdan təmizlənmiş insan fiziki və mənəvi kamilliyə can atmalı, Allaha qovuşmalı, dünyanın mahiyyətini dərk etməlidir.

Hind fəlsəfəsinin ikinci istiqaməti materialist dünya baxışı ilə bağlı olub (lokeyata) çarvak sistemində təzahür tapmışdır. Çarvak materialistləri həyatın mənasını, insanın mahiyyətini ictimai azadlıqda heç nədən asılı olmamaqda, heç bir avtoritetə tabe olmamaqda, digər tərəfdən maddi nemətlərdə, hissi həzlərdə görürdü.

Ümumiyyətlə, hind fəlsəfəsinin mərkəzi xəttini insanın Tanrını özündə kəşf etməsi, Mütləqi aşkarlaması təşkil edir. Yalnız Allaha olan qüdrətli məhəbbət (sufizmdəki kimi) insanı Ona qovuşdurur. Bu fəlsəfənin ayrı-ayrı cərəyanlarının insanı kosmikləşdirməsinin, onu tanrılarla müqayisə etməsinin şahidi olur, bəzən isə burada kamil insanlara tanrıların özlərinin belə qibtə etməsini izləyirik. Sufizmdə Allah insana heyran olmur, bəlkə də əksinə, özünə, öz qüdrətinə «heyran» olmaq üçün onu (insanı) yaradır və seyr edir. Amma sufizmdə kamil sufi Allahın dostudur.

Hind fəlsəfəsində hər cür maddi həzzlərdən çəkinmə və tərki dünyalığa çağırış vardır. Sufizmdə isə təriqət yoluna qədəm qoyan salik Allaha məhəbbətini fərdin fərdə olan məhəbbəti ilə başlayır və heç bir sufi nəinki zəhmətsiz yaşamır, əksinə mütləq bir peşə ilə məşğul olur.

Hind dini-fəlsəfi təlimlərinin əsasında dayanan ruhun bir bədəndən digər bədənə (insan kamilləşənə qədər) keçməsi də sufizmdə izlənilmir. Hindistanın bir sox dini-fəlsəfi cərəyanları sufizmdə olduğu kimi, insanın tam kamilləşəcəyi təqdirdə Allahda əriməsini söyləməsələr də, həmin insanın həzrət Krişnanın «ayaqları altında bir atoma çevrilməsi» barəsində məlumat verirlər (6, 46).

Hind fəlsəfəsində «kamil insan» haqqında olan fikirləri hər nə qədər dini-fəlsəfi cərəyanlarda, eləcə də bu istiqamətin ən əhatəli mənbəyi olan Bhaqavat-qitada izləsək də, əsərdə materilist istiqamətin məktəbləri də nəzərdən keçirilmişdir ki, burada müdrik insan-ictimai azadlığa nail olmuş, hər cür sosial bəlalardan qurtulmuş, istədiyini edərək yaşayan insandır.

Qədim dövr Azərbaycan dini-fəlsəfi fikrində insan.

«... Ey əbədi mövcud olan, bizə işıqla kömək göstər, bizi işıqla möhkəmlət, bizi işıqla birləşdir, bizim son ehtiyaclarımızı özün təmin et, ən uzaq məqsədlərimizi o şey et ki, Səni qarşılamaq üçün bizi hazırlayır.

Şihabəddin Yəhya Sührəvərdi

Azərbaycan mədəniyyəti də dünya sivilizasiyasının beşiyi olan Şərqi fəlsəfi fikrindən, onun mədəniyyətindən təcrid edilmiş şəkildə götürülmə bilməz. Elə buna görə də kitabda Azərbaycan mədəniyyəti və onun fəlsəfi fikri Şərqi fəlsəfi fikrinin tərkib hissəsi kimi təqdim olunur.

E. ə. I minilliyə qədərki dövr Azərbaycan mədəniyyəti, fəlsəfi baxımdan nisbətən az öyrənilmişdir. Hələlik bu istiqamətdə ilk addımlar atılmaqdadır, lakin elə bu ilk addımlar da göstərir ki, birinci minilliyə qədər olan dövrdə Azərbaycan fəlsəfi fikri qədim Şərqi Şumer fəlsəfi fikri ilə çox yaxından səsleşir və bunlar arasında sıx bağlılıq vardır (35, 22-37).

Tarixən Azərbaycan fəlsəfi fikrində şəxsiyyət problemi başlıca yerlərdən birini tutmuşdur. Bunu sonrakı dövrlərin mütəfəkkirlərinin insanı şəxsiyyət kimi tanımaq məsələsinə xüsusi fikir verməsində, cəmiyyətin inkişafında şəxsiyyətin rolunu yüksək qiymətləndirməsində də görürük. Onlar həyatı gözəlləşdirmək, zülmü, istibdadı aradan qaldırmaq üçün şəxsiyyətlərə ümid bağlamışlar. Eyni zamanda onlar cəmiyyət üzvlərinin hər birinin ümumilikdə yüksək şəxsi keyfiyyətlərə malik olmalarını arzu etmiş və məsələnin bu tərəfinə, ayrı-ayrı şəxslərin formalaşmasına daha çox diqqət yetirmişlər. Yüksək mənəvi keyfiyyətlərə malik olan insanların yaşayacağı ideal cəmiyyəti qura bilmə yollarını göstərməyə də cəhd etmişlər.

Qədim Azərbaycanın fəlsəfi fikri Çin, Hindistan, İran, Misir və digər Şərqi ölkələrinin filosoflarının fəlsəfi fikrindən bəhrələnmiş, eyni zamanda onlara təsir göstərmişdir. Bu bölgənin fikir sahibləri maddiliyə, cismani həzzə çağırışı rədd etmiş, mənəvi saflığı, kamilliyi, paklığı, ülviliyi, məhəbbəti,

ilahiliyi həyatın mənası hesab etmişdir. Şərq fəlsəfəsi dünyanın mahiyyətini insanın yüksək mənəviyyatında və onun Mütləq Varlıqla vəhdətində görmüşdür (26, 92).

İslama qədər Azərbaycan fəlsəfi fikrində zərdüştilik, məzdəkilik, qnostiklik, manilik, ilkin xristianlıq və s. fəlsəfi cərəyanlar da mühüm rol oynamışdır. Ümumiyyətlə, Manna, Midiya, Atropatena, Albaniya, Aralıq dənizi ətrafında yaranan böyük mədəniyyətlər bu ərazilərdə yaşamış tayfaların, xalqların yayılma yerləri ilə bağlı olub, özündə insan və onun mənəvi, dini-sosial həyatını əks etdirir. Bu ərazilərdə yaşamış qədim Azərbaycanlıların 2500 illik tarixə malik «Avesta» abidəsi isə özündə müdrik, xeyirxah insan haqqında daha önəmli fikirləri toplamışdır.

Mənbələrdə XI əsrin görkəmli mütəfəkkiri və şairi Əbu Reyhan Biruni (973-1048) (76, 206), Əhməd Bəlazuri (820-892) (70, 28), Yaqut Həməvi (1179-1229) Zərdüştün azərbaycanlı olduğunu qeyd etmişlər. Bu peyğəmbər qədim yunan və orta fars dilli mənbələrdə, eləcə də ərəb dilli müəlliflərdən olan Qütbəddin Şirazinin (1236-1321) məlumatında «görkəmli filosof, kamil imam, Zərdüş Azərbycani» deyə yad edilmişdir (24, 12).

Qədim Manna, Midiya, Atropatena və Albaniya ərazilərində yaranmış böyük maddi mədəniyyətlərlə yanaşı formalaşan «**Avesta**», «Kitabi Dədə-Qorqud» kimi bəşər mədəniyyəti tarixində «daşlaşan» yazılı abidələr burada yaşamış insanların maddi və mənəvi zənginliyini əks etdirir.

Zərdüştilik təlimində insanın təyinatı və həyatın mənası məsələsindən xüsusi bəhs olunmuşdur. Zərdüştilikdə insan mikrokosmos kimi qiymətləndirilmişdir. «**Avesta**» abidəsində insan Hörmüzün yer üzündə canlı simvolu olmaqla Tanrının yaratdığı varlıq heçab olunur. Bu təlimə görə bütün mövcudat Hörmüzün yer üzündə canlı simvolu olan insanda mərkəzləşmişdir (25,7). Yaradılmışların ən kamili insandır ki, öz xeyirxahlığı, bədxahlığı və müdrikliyi ilə fərqlənir. O, vuruşlarda həm döyüşçü, həm sərkərdədir (33, 13). O, maddi mövcudatın baş idarəedicisidir (33, 13).

İnsanın xilqətindəki müdriklik özünü altı xeyirxah əməldə büruzə verir: Düzgün ağıl, itaətkarlıq, təmkin, doğruluq, minnətdarlıq və ümidlə yaşa-

maq. Bu xeyirxah əməllərin inkişaf etməsi dərəcəsi insanın azad iradəsindən asılıdır (59, 2).

«Bu əməlləri inkişaf etdirən insan «İnsanlığın zirvəsidir». O insanlar ki, bu xeyirxah əməllərdən məhrumdur həmin insan insanlıqdan məhrumdur, yaxud insan deyildir. Xeyirxah insana isə aşağıdakı xüsusiyyətlər-şəhvani hisslər, riyakarlıq, təkəbbür yaddır. Təbiətində bu xüsusiyyətlər üstünlük təşkil edən adamlar şeytan qəbilindən olan insanlardır. Əgər insanda qeyd edilmiş qüsurlar və xeyirxah əməllər qarışıq şəkildə mövcud olarsa, belə şəxs yarı insan, yarı şeytan qrupuna daxildir. Xeyirxah insan, yəni əsl insan öz xeyirxah təbiətinə uyğun olaraq yaşamalı, hərəkət etməli, öz yaşayışında səhvlərə yol verməməlidir. O, öz ruhunu ona təbiətin təmiz halda verdiyi şəkildə qoruyub saxlamalıdır. Bunun üçün isə insan özünü sağlam saxlamalı, xoşbəxt hiss etməli və öz həyatından razı qalmalıdır» (25, 6-7).

Böyük bir ərazinin dini düşüncəsini öz nəsihətamiz qatalarında cəmləşdirməyə çalışan Zərdüşt peyğəmbər, «Nə qədər ki, qüvvəm var mən insanlara Həqiqətə can atmağı öyrədəcəyəm» deyirdi (105, 37).

Zərdüştilikdə həm cismani, həm də mənəvi gözəlliklər ön plana çəkilir. Atəşpərəstliyə görə insan vədi pozmamalı, doğruluq olmalı, borcu qaytarmalı, böhtançı olmamalı, heç kəsi təhqir etməməli, oğurluq və talançılıq etməməli, başqasının mülkiyyətinə toxunmamalı, özünə qarşı da amansız olmamalıdır. «Mən o kəsəm ki, pak bir təbiətlə insanların ruhunu qorumaq üçün təyin olunmuşam, çünki Ahura Məzdanın yaxşı əməl üçün verəcəyi mükafatdan xəbərdaram» (25, 9).

Zərdüştilik təlimi xeyirxah söz anlayışını daha da konkretləşdirərək verilən sözü pozmamağı, müqavilələrə əməl etməyi, bütün ticarət işlərində düzgün olmağı, borcları qaytarmağı, böhtan atmamağı, təhqir etməməyi və s. tələb edirdi (125, 100).

Zərdüştün kamil insan obrazının təməlini ləyaqət, vicdan və s. bu kimi əxlaqi kateqoriyalar təşkil edirlər. Odur ki, Zərdüştün idrak təlimi özünü dərk etməkdən və inamdan başlayır, çünki bütün varlığı əhatə edən və onun mahiyyətində duran Mütləq ruh eyni zamanda insanın varlığını təşkil edən

bir universal qüvvədir. İnsanlar Zərdüştün təliminə göstərdiyi münasibətə görə iki cəbhəyə ayrılırlar - xeyirxahlar, bədxahlar. Xeyir və şər anlayışı yalnız insan idrakına mənsub olan anlayışlardır. Heyvanlar, bitkilər aləmi bu cür anlayışlardan məhrumdurlar. Buna görə də onlar xeyirxah və ya bədxah ola bilməzlər. Lakin insanlar şüurlu olduqları üçün öz əqidələrinə və əxlaqi keyfiyyətlərinə cavabdehirlər və bunlar üçün məsuliyyət daşıyırlar.

«Xeyirxah insan öz fikri, söz və əməlləri ilə varlığındakı müqəddəs ruhla vəhdətə girir, bədxah insan isə varlığındakı bu başlanğıcı inkar edir, yəni bədxah insan öz vicdanının səsinə boğan insandır və artıq bu yolla öz aqibətini müəyyənləşdirmişdir. Müdrikin müqəddəs ruhundan ayrılan bədxahın ruhu fərqlidir... Həqiqətpərəst insan varlığın Hakiminə cəhd etdiyi halda bədxah insan isə buna can atmır» (Yasna 47, 4). Zərdüştilik ideologiyasına görə öz xüsusi «Mən»ini dərk etmək, özünə qarşı düşünülmüş məhəbbət hiss etmək nəticə etibarilə digər insanları anlamağa və onlara məhəbbət bəsləməyə gətirib çıxarır (59, 34-42). Qeyd etmək lazımdır ki, bəlli bir yol başlayan sufi müridinin də ilk addımları özünü dərkədən başlayır, bu baxımdan özünü dərk aktı və məhəbbət anlayışının «kamil insan» fenomeninin formalaşması üçün hər bir dini-fəlsəfi cərəyanda önəmli olduğu beləcə bir daha təsdiqlənir.

Zərdüştilik haqqında bu qısa məlumatdan sonra yeri gəlmişkən qeyd etmək lazımdır ki, tarixdən məlum olduğu kimi, «IV əsrin əvvəllərində erməni katolikosu İlya tərəfindən qızıqdırılaraq alban katolikosu Nersesin alban dilində yaratmış olduğu ədəbiyyat, eləcə də o dövrə qədər Albaniyada yaranan ölkənin ədəbiyyat nümunələri (buraya xalkidon ədəbiyyatı və başqa alban dilli ədəbiyyat nümunələri də daxildir) bidət adlandırılaraq məhv edildi və hər ciddi-cəhdlə tarixdən silinməyə çalışıldığı üçün həmin əsrlərə aid fəlsəfi əsərlər günümüze gəlib çatmayıb» (105, 63). Lakin mənbələrdə bu dövrdə fəlsəfi əsərlərin mövcud olduğunu bildirən ədəbiyyat var. Məsələn, o dövrü əhatə edən etibarlı mənbələrdən biri olan Musa Kalankatuklu «Albaniyanın tarixi» əsərində göstərir ki, Albaniyada « dünyəvi ruhda yaranmış fəlsəfi əsərlər olmuşdur». Onun «Albaniyanın tarixi» əsərinin 3-cü

kitab XII başlığında alban keşişi filosof ləqəbli Misale haqqında, eləcə də Aluank (Albaniya) knyazlığının katolikosu-müdrək və möhtəşəm ər, fəlsəfə bilicisi...Viro (105, 63) haqqında məlumatlar var...

Beləliklə, qədim Azərbaycan torpaqlarında İslama qədər yaranan fəlsəfi-dini cərəyan olan zərdüştiliklə yanaşı, digər dini-fəlsəfi, ideoloji cərəyanların mövcud olduğunu da qeyd etmək lazımdır. Bunlardan qnostisizm, manilik, məzdəkilik, xürrəmilik və s. bu kimi təlimlər haqqında məlumat vermək yerinə düşərdi. Qnostisizmin nümayəndələri özlərini Azərbaycanda ilkin xristianlığın yaradıcıları kimi göstərdilər (163, 87).

Xristianlıq Yaxın və Orta Şərqi bir sıra ölkələrində, o cümlədən Azərbaycanda da erkən dövrlərdən yayılmışdı (I əsr). Nəstorilik məzhəbinin banisi Konstantinopol patriarxi (Nəstor 380- 440) deyirdi: «İlahi və insan iki substansiyadır, iki ipostasdır. Tam İlahi ilə insan birləşərək çevrilib tək İsa, vahid təbiət olmuşdur» (84, 30). IV əsrdən (313- cü ildən) Qafqazda Albaniya, İberiya və Ermənistanın dövlət dininə çevrilmiş xristianlıq ilə o vaxtkı Sasanilər dövlətinin dini-ideologiyasına çevrilmiş Zərdüştilik arasında, insanların qəlbini və aqlını fəth etmək (bu onların siyasi mənafeyindən irəli gəlirdi) uğrunda kəskin mübarizə gedirdi (105, 36). Belə ki, qnostiklər (insanın mahiyyətini mələklər vasitəsi ilə Allaha qovuşmaqda, onun nuruna çevrilməkdə görürdülər) insanı nurlu, işıqlı varlıq kimi göstərir, lakin düşünürdülər ki, insan həyata bağlandığı üçün həyat onu məhv edir. İnsan özünün nə dərəcədə nurlu varlıq olmasını dərk etmir, ona görə də insanı həyatın əlindən almaq maddidən xilas etmək lazımdır (26, 97-98).

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi Zərdüştilik dini təlimindən sonra qədim Azərbaycan torpaqlarında bir çox dini təlimlər meydana gəlmişdir.

İslama qədərki fəlsəfi fikirlər və cərəyanlardan Manilik təlimi III əsrdə İranda, Orta Asiyada geniş yayılmışdı. Bu din özündə eklektik surətdə zərdüştiliğin, xristianlığın və buddizmin ayrı-ayrı üsurlərini birləşdirmişdir. Maniyə (214-276) görə də işıq ilə zülmət biri-biri ilə daimi mübarizə aparır. Bu təlimdə qaranlıq maddilik ilə bağlıdır. Qaranlığı Allah yaratmamışdır və buna görə maddi olanlar onun yaratdığı deyildir. Dünya, materiya şərdir.

Maninin təliminə görə bütün dünya və dünya tarixi işıq və qaranlığın, xeyir və şərin, Allah və şeytanın mübarizəsindən ibarətdir. İkili təbiət insan xarakterinə də aiddir. Mani öyrədirdi ki, insan bu qaranlıq qüvvələrdən ruhunu təmizləməklə xilas ola bilər (105, 42). Mani işığı qaranlıqdan azad etməni təbliğ etməklə insanları bütün dünyəvi olanlardan imtina etməyə çağırırdı ki, bu da onun təliminin etikasını təşkil edirdi (105, 42). İnsanların sosial bərabərlikləri və ədalət uğrunda mübarizəyə qalxan Mani kütlələri mövcud hakimiyyətə qarşı qaldırdığı üçün təqib edilir və tutulub öldürülür.

Dualist təlim olan maniliyin fəlsəfi doktrinasında xeyir və şərin, nur və zülmətin əbədi mübarizəsindən, zülmət və şərin ağalığı ideyasından bəhs olunur. Təlimin ana xəttini hər bir fərdin, hər bir canlının «Xeyir Ata» mahiyyətinə can atması təşkil edir. Təlimə görə qəlb insanın intellektual keyfiyyətidir. Qəlb adı ağıl, zəka, təfəkkür, hikmətdir (89, 39). Manilik şəri pisləsə də, onun məhv edilməsinə inanmır. Onun tərəfdarları insanı alçaldan hər cür qul əməyini pisləyir, bu cür əməyi faciə mənbəyi adlandıraraq istismarçılara qarşı çıxırdılar (135, 32). Manilik V əsrdə yaranan məzdəkilik üçün ideya mənbəyi rolunu oynadı. Bu iki cərəyanı birləşdirən tərəflərdən biri də onların hər ikisinin dualist xarakter daşmasıdır (137, 22). Məzdəkilər belə hesab edirdilər ki, Xeyir səltənətinin fəaliyyəti ədalətli, ağıllı və məqsədə uyğun, Şər səltənətinin hərəkəti isə ağıldan kənar xaotikdir. Məzdəkilərin bu dünyada Allahdan gələn bərabərliyi təmin etməyə, sosial bərabərsizlikləri məhv etməyə çağıran görüşləri xürrəmiliyin (ifrat şüalərin ideyaları ilə məzdəkizmin etiqadlarını birləşdirən təlim. «Azərbaycan tarixi» külliyyatının ikinci cildindən ətraflı məlumat almaq olar)) ideya əsasını təşkil edirdi.

Xürrəmilik ilk növbədə dövrün hadisələri burulğanında meydana gələn fəlsəfi təlim idi və insanı hər cür asılılıqdan azad etmək istəyindən doğmuşdur. Formalaşmış, azad fikirli güclü insan tipi ideyası xürrəmilikdən sonrakı fəlsəfi fikrin inkişafında önəmli rol oynamışdır. Yeni düşüncəyə sahib olan insanların yetişməsi elmdə və sənətdə azad fikirliliyin inkişafına təkan vermişdir. Bu təlimdə insanın asılılıqlar məngənəsindən xilasının mümkünlüyü, insan kimi yaşamaq haqqının olması əsaslandırılırdı. Buna görə bütün təbə-

qələrdən olan insanlar bu təlimə inanır və xürrəmilərin hərəkətinə qoşulurdular.

Xeyli geniş ərazidə yayılan bu təlimin təsiri ərəbcə yazan Azərbaycan mütəfəkkir şairi Bərakəveyh Zəncanın (X əsr) yaradıcılığında aydın görünür. O, insanı gözəlliyə, nikbin düşüncəyə, dostluğa, qəmdən, əsarətdən uzaq olmağa, şadlanmağa səsləyir (39, 267).

İslamın yayılmağa başladığı və Ərəb xilafətinin fəthləri dövründə çox böyük fədakarlıqlarla ərazi bütövlüyünü, dini düşüncəsini qoruyub saxlamağa çalışan azadlıqsevər, vətənpərvər insanların «sığınacağına» çevrilən bu siyasi-fəlsəfi cərəyanın öz çıxış nöqtələri vardı. Xürrəmilər azad iradəsi, sərbəst düşüncə qabiliyyəti olan insanı hərtərəfli, yəni «kamil insan» hesab edirdilər.

Artıq belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, Yaxın Şərqi ibtidai icma və erkən feodalizm dövründə mövcud olan zərdüştilik, manixeyçilik, məzdəkilik kimi ideoloji təlimlərinin şəxsiyyət probleminə dair fikirləri formalaşaraq sonrakı dövrlərdə təkcə Azərbaycanda deyil, eləcə də Asiya və Avropada insan haqqında fikirlərin yaranmasında böyük rol oynamışdır.

Ayrıca isə xürrəmiliyə cəmiyyətin bütün təbəqələrinin mövqeyini əks etdirən hər cür asılılıqdan azad olmuş yeni düşüncəyə malik güclü insan tipi görürük. Xürrəmiliyin insan ideali kollektivçiliyə həddən artıq meyilliliyi ilə sufizmin fərdiliyə meyilli olan insanından fərqlənir. Bəzən isə onlar cəmiyyət üçün düşündükləri yüksək amallarla «birləşirlər».

Yuxarıdakı fikirlərimizin yekunu olaraq göstərə bilərik ki, zərdüştilikdə insan eyni ilə sufizmdəki kimi mikrokosmos kimi qiymətləndirilir. O, Hörmüzün canlı simvolu olmaqla Tanrının yaratdığı varlıq hesab olunur və bütün mövcudat onda mərkəzləşir. «Avesta»dan gördüyümüz bu fikirlər sufi şeyxlərinin «kamil insan»ı Kainatın xülasəsi, Tanrının mükəmməl yaradılmışı adlandırması ilə çox səslənir.

Zərdüştiliyin idrak nəzəriyyəsinə görə də insanın özünü dərk etməsi və Mütləq ruhun insanın varlığını təşkil etməsinə inam mühüm əhəmiyyətə malikdir.

Maniliyin etikasına daxil olan bəzi kateqoriyaların da sufizmin etikasına eyniyyət təşkil etdiyini müşahidə etdik.

Beləliklə, kitabın səhifələrində sərfinəzər olunaraq araşdırılan, adları çəkilən və çəkilməyən əsərlərin içərisində qədim Azərbaycan fəlsəfəsində mütəfəkkirlərin şəxsiyyət məsələsinə xüsusi fikir verdiklərini müşahidə etdik. Onlar yüksək mənəvi keyfiyyətlərə malik insanların yaşayacağı ideal cəmiyyəti qura bilmə yollarını göstərmiş və buna qadir olan insanları daha kamil hesab etmişlər.

Antik dövrün fəlsəfi fikrində insan

Təbiət insanlar arasında zəka və mənəviyyətə nəhəng fərq qoyur, cəmiyyət isə rütbə və dərəcə yolu ilə həmişə bu fərqi yox etməyə çalışır.

İnsan nə qədər kamil və nadir nüsxədirsə, bir o qədər tənhalığa məxsusdur.

Həyat müdrikliyi aforizmləri.

ANTİK fəlsəfədə insanı öyrənmək üçün çoxlu cəhdlər göstərilmişdir. Burada insana bir tərəfdən təbiətin, kosmik sistemin bir hissəsi kimi, digər tərəfdən əbədi varlığın mahiyyətinin təcəssümü, bütün şeylərin ölçüsü kimi baxılmışdır (138, 253). Varlıqların yaranmasının, mahiyyətinin əsası kimi sayı, rəqəmləri əsas götürən Pifaqora (e. ə 580-512) və Pifaqorçuların (e. ə. VI əsr) fəlsəfi ideyalarına görə insanlar Mütləqə, Vahidə doğru getdikcə gözəl, gərəkli və yaxşı olurlar. Onların fəlsəfi qənaətinə görə Mütləqə qovuşmaq, onunla birləşmək harmoniya yaradır. Kainatın nəbzi Mütləqdə döyündüyü üçün mövcudatda da dünyəvi bir harmoniya vardır. Bu ahəng Mütləqin hamıda yaşayan ruhu, qəlbi və iradəsidir. «Qəlb allahpərəst, duyğu allahsevər, ruh isə daima allahlardır» (26, 138). «İnsanda ruhla materiyanın əksiliyi yaşayır. Ruhun qüdrəti materiyanın, bədənin, canın xassəsinə çevrilir. Fiziki olan (bədən), mənəvi olana (ruha) qalib gəlmək istəyir. Bu mübarizədə varlıq bütövləşir, insan sakitləşir və kamilləşir» (130, 15). Filosof «in-

san bütün şeylərin ölçüsüdür, təbiətin ayrılmaz hissəsidir, mikrokosm (Kainat) və makrokosm (insan) eyniyyət təşkil edir» (106, 47), deyirdi. Ömrünün 32 ilini Şərqdə (İran, Misir və Babilistanda) keçirən filosof (Pifaqor) oradan aldığı biliklərə əsaslanıb «zərrə, insan geni və Kainatın eyni substansiyanın üç ayrı-ayrı formaları» (11, 85) olması barəsində fikir söyləmişdir ki, bu fikir də elm tərəfindən 25 əsr sonra kəşf olunmuşdur.

Müraciət edilən mənbələrdən görünür ki, antik fəlsəfədə insan problemi çox vaxt allahlarla bağlı surətdə qoyulur. Məsələn, Homerin «İliada» və «Odissey» poemalarında bu fikri görmək olar. Belə ki, insanların həyatı allahlarla əlaqədə götürülür və qəhrəmanların əksəriyyəti bu və ya başqa dərəcədə allahlara bənzədilirdi (143, 45).

ANTİK dövrdə Elladanın çoxəsrlik tarixi ərzində müxtəlif sosial sistemlərin, sosial təbəqə və qrupların nümayəndələri, siyasi sistem və partiyaların tərəfdarları özlərinin şəxsiyyət ideyalarını irəli sürsələr də istismar olunan əhali, qullar isə tərbiyə sistemindən tamamilə kənarda qalırdı. Deməli, antik cəmiyyətdə şəxsiyyət tipinin formalaşmasından söhbət gedərkən biz bunun yalnız Afinanın azad əhalisinə aid olduğunu müşahidə etdik.

Yunan fəlsəfəsində şəxsiyyət tipinin formalaşmasındakı nəzərə çarpan cəhətlərdən biri də bu fəlsəfədə şəxsiyyətin ayrıca, müstəqil tərbiyə obyektini kimi deyil, onun mövcud quruluşu (quldarlıq) təmsil edən dövlətə münasibəti, bu idarəetmə aparatının strukturlarındakı yeri və rolu baxımından nəzərdən keçirilməsidir. Bu quruluşa sədaqət qədim yunanıstanın tərbiyə sisteminin əsasını təşkil edirdi.

Elə buna görə də qədim yunan mütəfəkkirləri şəxsiyyətin tərbiyəsi məsələsi ilə əlaqədar belə qənaətə gəlmişdi ki, onun dövlətə münasibəti, hissənin tama münasibəti kimi başa düşülməlidir. Belə ki, antik dünyanın cəmiyyət adamı allahlardan daha çox kor və adsız taledən asılı olub yaxın ətrafından ayrılmazdır. «Köləlik o dövrün ən parlaq ağıllarını belə məyus edirdi» (63, 117). Bu isə əlbəttə yenə həmin quruluşun prinsiplərindən irəli gəlirdi. Əbəs deyildir ki, Afina təhsil sistemi kamil şəxsiyyət kimi fiziki, za-

hiri, daxili gözəlliyi özündə birləşdirən «adamlar» yetişdirməyi bir vəzifə kimi qarşıya qoyurdu.

«Bu dövrdə Platon (e.ə. 429-347) fərdi «can»a həm təbiətin, həm də cəmiyyətin hissəsi kimi baxırdı. Ona və Sokrata (e. ə. 469-399) görə individual sözünü dilə gətirmək sadəcə gözəl və cəsarətli söylənilmiş hipotezadır (fərziyyə). Aristotel (e. ə. 384-322) təsdiq edirdi ki, real olan ancaq fərdi olandır. Amma onun allahı bu fərdi olana nə isə arzu etməyə, yaxud onu nə ilə isə müqayisə etməyə, ayrıca məhəbbətlə sevməyə qadir deyildi. Plotinə (204-269) görə isə hər hansı bir fərd, səhv kimi yaranmışdır. Onun qurtuluşu sərf olunduğu (yəni ayrıldığı-Ş. M.) Vahid olana, zamandan kənar olana dönməkdədir» (63, 118).

Quldarlıq cəmiyyətinin insanının dünya görüşünü üç əsasa (əxlaq, din və bilik) bağlayan bəzi filosoflar (məs., Pifaqor və b.) bunların aristokratiyaya məxsus olduğunu deyirdilər (106, 43). Yəni, qədim dünyanın, dövlətin mənafeələrindən çıxış edən bütün xadimləri cəmiyyətdə gözəllik, harmoniya və kamillik yarada biləcək tərəflərin aristokratlarda ola biləcəyini vurğulayırdılar.

Beləliklə, qədim Yunanıstanda, Sokratın «özünü dərk et ey insan!» ideyası sofistlərin dəbdən düşmüş fikirlərini alt-üst edən personalist məzmunlu ilk inqilabi ruhlu ifadə idi.

Afinadan fərqli olaraq digər yunan dövləti olan Spartada isə sadəcə mükəmməl şəxsiyyət dedikdə fiziki cəhətdən möhkəm döyüşçü nəzərdə tutulurdu. Beləliklə qədim Spartanın şəxsiyyət timsalı dövlətin bütün əmirlərinə və qanunlarına sözsüz tabe olan qul psixologiyalı döyüşçü idi.

Qədim yunan fəlsəfi fikrində Levkipp (e.ə. 500-440) və Demokritin (e. ə. 460-370) atomizm təlimi isə şəxsiyyətin fərdiləşməsi prinsipini irəli sürən ilk fəlsəfi təlim kimi böyük şöhrət qazanmışdı (121, 200). Şərqin mədəniyyət beşiklərinin bir çoxunu gəzdikdən və Zərdüştün «Avesta»sı ilə yaxından tanış olduqları sonra özünün «atomistika» təlimini yaradan Demokritə görə insanın ruhunda olan atomlarla cismində olanlar növbələşir və müəyyən qurluşa malik olur. Bununla insan heyvanat aləmindən fərqlənir. İnsanın

qurluşunu Kosmosun qurluşuna bənzədən Demokrit elmdə ilk dəfə «mikrokosmos» terminini işlədir. O, insan ruhunu fani sayır, bədən, cism, öl-məsi ilə onun fəzaya səpələndiyini deyirdi. Beləliklə, bu ensiklopedik filosof insanın təbiətini həm kosmosda gedən real proseslərlə əlaqələndirir, həm də təlim - tərbiyə ilə bağlayırdı.

Qeyd etmək lazımdır ki, tarixdə ilk dəfə olaraq qədim yunanlar ahəngdarlıq və hərtərəflilik prinsipinə əsaslanan tərbiyə nəzəriyyəsini yaratmışlar. İnsana antropoloji nəzər yetirən Sokratı insanın hissi aləmi ilə bərabər praktik fəaliyyəti, davranışı, əxlaqi maraqlandırır. Hərtərəfli -həm mənən, həm də zahirən inkişaf etmiş şəxsiyyət Sokratın idealıdır. Varlığı izah edən Sokrat obyektiv idealizm mövqeyindən çıxış edirdi. Fəzilətli olmaq filosofa görə dərrakəli olmaq, yəni fəzilətin nə olduğunu bilmək demək idi. Sokrata görə peşəkar insan, məsələn, əkinçi öz zəhmətli fəaliyyətindən asılı olaraq ağıllı, dərrakəli və nəticədə fəzilətli ola bilməz. Filosofa görə bu insan mənəvi baxımdan heç vaxt ideal ola bilməz. «Təbiət haqqında» poemasında Epikür onun fəlsəfəsini mədh edərək göstərirdi ki, insanı xoşbəxt olmağa qoymayan ölüm qorxusu, tanrıların insan həyatına müdaxilə edə bilməsi qorxusudur. İnsanı bu qorxudan yalnız müdriklik və təbiəti dərk edə bilməsi xilas edə bilər. Təbiəti dərk edib həzz almaq xoşbəxtliyin əsasıdır (11, 161).

Epikürə görə fəlsəfənin məqsədi insanı xoşbəxtliyə çatdırmaqdan ibarət olmalıdır (106, 270). Filosofa görə müdrik insan həyatdan üz çevirmir, lakin həm də ölüm onun üçün nə isə fəlakətli bir şey deyildir.

Hər cür firavançılığın mənbəyi sağlam düşüncədir və ona görə müdrik adam belə hesab edir ki, ağılsızlıqla xoşbəxt olunca, ağılla bədbəxt olmaq yaxşıdır.

Qədim Yunanıstanın məşhur müdriklərindən biri Diogenin (e.ə. 404-323) insan haqqında fikirlərini mənbələrdən birində nəql olunan əhvalat açıqlayır. Bir gün onu günün günorta vaxtı əlində lampa küçədə görüb sual verdikdə ki, nə axtarır, o, belə cavab vermişdir ki, «insan» (11, 107).

Kamillik, fəzilət, insan həyatının mənası kimi məsələlər Platon və Aristotelin siyasi etik traktatlarında daha da inkişaf etdirilmişdir. Platona

görə ali sinif - müdriklər, filosoflardır. Dövlətin başçıları da filosoflar olmalıdır (27, 180). İkinci təbəqəyə məxsus insanlar gözetçilərdir ki, onların vəzifəsi dövləti qorumaq və müdafiə etməkdir. Üçüncü təbəqənin hüquqsuz və mülkiyyətsiz kütlələri isə hakim siniflər tərəfindən istismar edilmək üçündür. Onlar qullardır və bu qulları bildiyimiz kimi, fəlsəfənin bu nəhəngləri (Platon, Aristotel) heyvan cinsi adlandırırdılar. Onu ancaq istismar edilməli olan və mənəvi olanlarla əlaqəsi olmayan alət hesab edirdilər. İrəlidə görəyik ki, bu fikirlər hər bir insanı kamilliyin zirvəsinə çatmaqla «müjdələyən» sufizmin ideyaları ilə heç cür səsləşmir.

Platona görə yetkin şəxsiyyətə xas olan keyfiyyətlər qəhrəmanlıq, mətanət və əqildir. Ən yüksək şəxsiyyət tipləri isə filosoflardır. İdealist filosof insanın məhəbbətini ideyalar aləmi ilə bağlayır, ruhu ölməz sayır, insanın formalaşmasında asketik tərbiyəyə böyük əhəmiyyət verirdi. Ruh bədən dualizmini əsaslandırır və idealı olan insanı təbiət və cəmiyyətdəki harmoniyanın mərkəzində görürdü. Harada bu harmoniya varsa orada hər insan öz bacarığı hesabına yaşayacaq... Bütün müdriklər müdrikliyini təbiətdən, özündən əvvəl yaşamış müəllim və ustadlardan və ən nəhayət öz daxilindən alır. Hərə topladığı bu sərvəti özünəməxsus bir formada istifadə edir (27, 8).

Materialist Aristotel isə insan haqqında fikirlərində belə bir mülahizə irəli sürürdü ki, o insanı azad insan adlandırmaq olar ki, o başqası üçün deyil, özü üçün yaşayır (65, 57). İnsanın dini-mənəvi etiqadlarına gəldikdə isə filosof belə hesab edir ki, bu Tanrılar tərəfindən təsdiq edilmiş ali həqiqət kimi başa düşülməlidir (26, 152).

Əvvəldə qeyd etdiyimiz kimi, yunanları insanın ətraf dünya ilə münasibəti maraqlandırır. Ona görə hələ qədimdən yunan fəlsəfəsi «insan nədir?» məsələsinə «insan nədir, kimdir?» sualından müqayisə olunmaz dərəcədə artıq diqqət yetirmişdir. Doğrudur, bəzi erkən yunan mütəfəkkirləri insanı ilk növbədə mənəvi varlıq saymışlar və bu fikir görünür Platona qədər üstünlük təşkil etmişdir. Lakin Aristotel fəlsəfəsinin meydana gəlməsi ilə fəlsəfi fikrin istiqaməti dəyişmiş və insanın özündən onun ailədəki, cəmiyyətdəki fəalliyətinə keçilmişdir. İnsanı ağıllı heyvan (canlı) kimi səciyyələndi-

rən Aristotelin təsiri ilə fəlsəfə pozitivist mahiyyət kəsb etmişdir. Zaman keçdikcə bu pozitivist empirik və elmi istiqamət Qərb şüurunda üstün mövqə qazanmışdır. Həmin baxışa görə ağıl insanı başqa heyvanlardan (canlılardan) fərqləndirir və onun sayəsində insan öz əcdadlarından çox uzaqlaşmışdır. Bununla belə öz əsası, mahiyyəti baxımından o, irəliyə doğru inkişaf edən heyvan (canlı) olaraq qalır. Həmin fikri yəqin ki, ingilis filosofu Reyli hamıdan yaxşı ifadə etmişdir. Bu filosof insanın heyvandan törəndiyini bir daha vurğulayaraq göstərir ki, indi insan öz inkişafında elə bir mərhələyə çatıb ki, aşağıya yox, yuxarıya baxmalıdır. İnsan şaquli vəziyyətdə dayanan yeganə heyvandır (canlıdır) və o, yalnız baxışlarını yuxarı yönəldəcəyi təqdirdə həmin vəziyyəti qoruyub saxlaya bilər. Zaman ötdükcə isə materialist və elmi istiqamət Qərbdə geniş yayılan dünyagörüşünə çevrilmişdir.

Gizli deyil ki, qədim Yunanıstanda fəlsəfə özünün klassik formasına çatdı və antik dünyanın məşhur filosofları həm materialist, həm də idealist yönəmdən fəlsəfi fikri cilalamış oldular. Beləliklə, bir çox ayrıcalıqlarına baxmayaraq mənbələrdən öyrəndik ki, bu dövrdə filosoflar fiziki sağlamlığı və əxlaqı taraz olan insanı «kamil insan» kimi nəzərdə tutan və hərtərəflilik prinsipinə əsaslanan əxlaq nəzəriyyəsi işləyib hazırlamışlar. Onların bəziləri isə insanın kamilləşməsinə sırf allahlarla bağlı surətdə öyrənmişlər. Bəlkə elə ona görə şair Ovidi yazırdı; «Qəlb allahpərəst, duyğu allahsevər, ruh isə daima allahlardır». Yunan filosofları da (sufilər kimi) «insanda ruhla materiyanın əksliyi yaşayır» deyirdilər.

Beləliklə, tədqiqatda adları çəkilən əsərlərə istinad edərək həm də deyə bilərik ki, antik dövrün filosofları insanı ayrıca bir fərd kimi tədqiq etməmiş, onu cəmiyyətin fərdi olaraq yaşadığı mühitlə harmoniyada tədqiq etmişlər. Bu isə yəqin ki, daha çox onların yaşadığı quldarlıq quruluşunun məfkurəsindən irəli gəlirdi. Bəzi mütəfəkkirlər və filosoflar (Sokrat, Platon, Edip, Sofokl və b.) insanın özünü dərk etməsi, mənəviyyatının önə çəkilməsi barəsində fikirlər söyləsələr də, bunlar insanı hisslərin və ayinlərin təsirinə bağlayan, qulu heyvan cinsi və alət sayan fikirlərin yanında zəif görünürdü (63; 318).

Göründüyü kimi, antik dünyanın ən məşhur filosoflarının (Platon, Aristotel) qulu heyvan adlandıran fikirlərindən sufilərin ən adi insanları Allahın səviyyəsinə qaldıran fikirləri çox fərqlidir. Qeyd etmək lazımdır ki, sonrakı əsrlərin fəlsəfəsi olan sufizmin ardıcılıqları da insanı yunanlar kimi allahlarla (Allahla) əlaqədə öyrənirdilər. Onlar yunanların hissləri, ayinləri vacib hesab edən fəlsəfəsi ilə tanış idilər, lakin bu fəlsəfədə hisslərə aid olan hissəyə yeni bir baxış etməklə bu ikilikdə mənəvi olanları daha mühüm hesab edirdilər. Hər hansı bir insana yaradılmışın əsrəfi və ən ülvü varlıq kimi baxmaları, insanlığa barış gətirmələri ilə fərqlənirdilər.

Sufilər özlərinin eklektik təlimlərində yəqin ki, yunan filosoflarının «müdrilik təbiətlə həmahəng dolanmaqdadır, Kainatda aşağı ilə yuxarı eynidir» (Heraklit), «həyatın mənası iddiasızlıqdır, insanlara nə qədər az şey gərək oldu, bir o qədər allahlara yaxın olacaqlar» (Sokrat), «Xoşbəxtlik və bədbəxtlik insanın ürəyindədir, müdrək adam ləzzəti öz daxilində tapır» (Demokrit) kimi ifadələrindən də bəhrələnməmiş deyillər. Bununla bərabər, kitabın gələcək paraqraflarında onların (sufilərin) son din İslamdan çıxış edib yuxarıda açıqlamaq istədiyimiz bütün cərəyanların və ayrı-ayrı filosofların fikirlərinə oxşar olduğu qədər də fərqli mövqedən yanaşib, mənəviyyat nəğməsi kimi səslənən fəlsəfələrini araşdırdıqca bu fərqliliyin spesifikliyini izləyəcəyik.

1.4. İslamda kamil isan kimdir?

Hikmətin əsası Allahı tanımaqdır

Kim ki, özünü dərk elədi Allahı da dərk edəcək.

SUFİZM fəlsəfəsində «kamil insan» konsepsiyasından danışib İslam dininin insan kamilliyi məsələsinə münasibətindən bəhs etməmək mümkün deyil. Ən azından ona görə ki, sufizm məhz İslam hadisəsidir. Unutmaq lazım deyil ki, sufi ordenlərinin hamısının şeyxləri İslamın peyğəmbəri Məhəmmədə (s) kamillik ülgüsü kimi müraciət etmişlər. Bunu bildikdən sonra

kitabın bu paraqrafının mövzumuza aydınlıq gətirmək üçün nə dərəcədə əhəmiyyətli olmasının izaha olmasa da, şərhə ehtiyacı var.

Dinə inam bəşər nəfsinin ən əsas ehtiyaclarından, tələblərindəndir. Bu ehtiyac insana fitri olaraq mənsubdur. Ola bilsin ki, hətta bu tələbatın insana instinktiv, intuitiv xas olması kimi də qiymət verilsin.

Hələ qədimlərdən insan Kainat və onda baş verənlərin səbəbləri barədə fikirləşmiş, onların mənasını axtarmışdır. Bu amillərin onun taleyinə təsirini araşdırmış, sonra Kainata hökmranlıq edən qüvvə barədə axtarışa başlamışdır. Ondən qorxmış, kömək diləmiş, onu sevmiş, etiqad etmişdir. Bu əsasda da dinlər meydana gəlmişdir.

Ümumiyyətlə, eramızın VII əsrində Ərəbistan yarımadasında İslam dininin bərqərar olması bəşər tarixinin ən əlamətdar hadisələrindən biri idi. Aşılacağı mənəvi dəyərlər baxımından bu din irəliyə doğru yeni bir addım idi. Həm də İslam peyğəmbəri Məhəmməd (s) onu müasirlərinə dövrünün ən kamil və sonuncu vəhyi kimi çatdırmışdı. Belə ki, İslamda ona qədərki səmavi dinlərin ən əsas prinsipləri də ifadə olunmuş və bu mənada o, daha kamil bir din kimi təqdim edilirdi.

«Bu gün sizin dininizi, sizə olan nemətimi tamamladım və sizin üçün din olaraq İslamı bəyəndim (Qurani-Kərim, Maidə 5/3)¹» ayəsi İslamın yer üzünə kamil bir din kimi vəhy olunmasından xəbər verir.

İslam alimlərini məşğul edən çoxsaylı problemlər içərisində kamil insan problemi təbii olaraq önə çəkilmişdir. Onların demək olar ki, yekdil rəyinə görə İslam mütləq mənada kamilliyi ulu Tanrıya, dünyəvi mənada onun elçisi Məhəmmədə (s) aid etmişdir.

İslamın səmavi kitabı Qurani-Kərim bütün Kainatın yaradıcısı, hər şeyin xalığı Allahın birliyini, Onun qüdrət və əzəmətini, əzəli və əbədi varlıq olduğunu tərənnüm edən İlahi bir mənbədir. O insanı yalnız Allaha ibadət etməyə, Ona heç bir ortağ qoşmamağa, bütün işlərdə yalnız Ona bel bağlamağa, Ondən kömək və mərhəmət diləməyə, heç kəsə deyil, yalnız Allahın

¹ Диссертасийада Гурани –Кяримин Няриман Гасымоьлуна аид олан Азярбайџан тцркьясиня ачыгламасындан истифада олунмушдур.

qarşısında kiçilməyə, yalnız Ona boyun əyməyə çağırır. Məhz elə buna görə də bildiyimiz kimi, Qurani-Kərim eyni zamanda insanı daim uca tutur, Allahın onu ən gözəl biçimdə yaratdığını, cəmi məxluqatdan üstün tutduğunu, dağları, dənizləri və çayları, suda-quruda yaşayan bütün heyvanları onun ixtiyarına verdiyini bildirir. Hətta hər cür şəhvət və ehtirasdan, nəfisdən uzaq olub yalnız Allaha ibadətlə məşğul olan nurani mələklərə belə hörmət əlaməti olaraq insana səcdə qılmağı, ona təzim etməyi buyurur.

İslam dininə görə Məhəmməd (s) Qurani insanlara çatdırmış və onu izah etmək üçün peyğəmbərliyə layiq görülmüş yeganə kamil insandır. Təsəvvüfi mənbələrə görə isə, hətta Allah insanlığı Məhəmməd nurundan yaratmışdır. Odur ki, bu dini anlamaq istəyənlər Onun, Peyğəmbərin (s) həyatını və əxlaqını öyrənməlidirlər.

Mənbələrdə deyilir ki, Peyğəmbərin (s) əxlaqı–Qurani əxlaqıdır. Onun nümunəvi həyatı məhəbbət, şəfqət və fəzilətlərlə doludur (31, 23).

Fəlsəfi aspektdən baxdıqda isə bunu belə qiymətləndirmək olar ki, Onun (Peyğəmbərin) hərtərəfli şəxsiyyəti hər yerdə və hər şeydə mövcud olan Ümumiyyə (Allaha) nisbətdə təkcə, təkcələr (burada bəndələr) içərsində isə xüsusiyyətdir (yəni hətta seçilmişlərin seçilmişidir-Ş. M.).

İslamın siyasi-etik, hüquqi normalarının da mənbəyi olan Quranda insandan bəhs edən çoxlu ayələrə rast gəlirik. Burada insana «əminullah» adı ilə xitab edilir. «Əminullah»-Allahın əmini, əmanətdarı, Allahın tapşırdığı əmanətləri daşıyan şəxs deməkdir, yəni insan İlahidən ona həvalə olunan əmanətləri daşıyır (31, 72). Bəs bu əmanətlər nədir? İslam alimlərinin fikrinə görə insana tapşırılan əmanətlər iki nöqteyi-nəzərdən qiymətləndirilir. Birincisi, Allahın yaratdığı bütün nemətlər, canlı və cansız təbiət, yeməli, içməli şeylərin hamısı insana görə xəlpq edilib, insan bütün bunların sahibi hesab olunur. Bununla belə Qurani «Nur» surəsinin 34-cü ayəsində deyilir: «Allahın sizə bağışladığı maldan başqalarına da verin». İnsani cismani və ruhani keyfiyyətləri də bu qəbildəndir. Mal-dövlət, elm, qüdrət, sağlamlıq vəs. nemətlərdən bacarıqla istifadə etmək və ehtiyacı olanlara da kömək göstərmək lazımdır. Qurani ayələrində deyilir ki, insan malik olduğu üstün ne-

mətlərlə öz din qardaşlarına da kömək etməlidir. Məhz bunun nəticəsində yer üzündə İlahi ədalət mühafizə olunur.

«Əmanət» sözünün daşdığı ikinci mənə-İslam-dininin ehkam və şəriətidir. Onlara cəm halında təklif (ərəb dilindən tərcümədə vəzivə kimi də səslənir-Ş. M.) deyilir. İslam əxlaqına görə insanı yüksəldən də, alçaltdan da elə bu vəzifələrdir. Əgər insan öz boynuna düşən şəri təklifində (dinin qaydaqanunlarına əməldə) göstərilən hədləri gözləsə, bir sözlə şəriətə əməl etsə də-rəcəsi artar, mələklərdən uca olar. Allahın «cəlal və cəmalını seyr etmək, Onunla görüşmək» səadətinə nail olar. Quranda deyilir: «Biz bu əmanəti göylərə, yerə və dağlara təklif etdik. Onu öhdələrinə almaqdan boyun qaçırdılar və ondan qorxdular ki, daşıya bilməzlər. O əmanəti insan öz çiyinlərinə aldı» (Əzhab 33/72). Təkcə bu ayə ilə tanışlıq kifayətdir ki, insanın qüdrətli, güclü bir varlıq olması fikrini təsdiqləmək olsun.

İslamda həm də «adəmin İlahi surətini təşkil edən yeddi universal atributun-canlılıq, bilik, iradə, qüdrət, eşitmə, görmə və nitqin insanda olması Allahdan aldığı bənzərsizlik və transsidentliyinin əlamətlərindəndir» (37, 33).

İslamda Allahın təzahürlərini özündə «gəzdirən» insanın, mömin bəndənin əxlaqi baxımdan yaxınlaşmaq istədiyi əlbəttə, yalnız Allah olmalıdır. Axirətini qazanmaq istəyən mömin üçün nə var-dövlət, nə vəzifə, nə qüdrət, nə də şöhrət əhəmiyyətli deyil. O, aramsız ibadətləri ilə Allahına yaxınlaşmağa çalışır, bu yolda hər cür əzab-əziyyətlərə dözməyə hazırdır, tək bir olan Allahının qoyduğu qaydalardan (dindən) kənara çıxmasın. Allaha aparan yolda çəkilən işgəncələr belə mömin şəxsə ləzzət verir.

Məsələn, Peyğəmbərin (s) nəvəsi dinin fədaisi, Allah yolunun aşiqi İmam Hüseyin (ə) Aşura günündə bədənində dəyən ox və qılıncların ağrısını duymur, Allahın lütf və mərhəmətinə nail olmaq üçün şəhadətinin daha tez yetişməsinə arzulayırdı. Allaha yetişmək istəyənin aləmində bu mərhələ eşq, cazibə mərhələsi adlanır ki, təsəvvüf ədəbiyyatında bu mərhələ daha üstün mənə daşıyır (sonrakı fəsildə bunu izləyəcəyik). Əsl mömin Allahdan başqa heç nəyi görməz, Allahdan başqa heç nəyə can atmaz. Öz əxlaqında isə

Allahın müqəddəs adlarının daşdığı mənalara sahib olmağa çalışmalıdır (50, 26). Bu isə təəssüf ki, insana məxsus nəfsin üstün gələcəyi halda mümkün deyildir. Məhz ulu Allah Quranda bəndələrinə belə müraciət etmişdir: «And olsun insanı Yaradana! Sonra da ona xeyir və şəri tanıtdırına ki, nəfsini təmizləyən mütləq nicat tapacaqdır! Onu günaha batıran isə, əlbəttə, ziyana uğrayacaqdır» (Şəms 91/7;10). İslamda bu ayənin düzgün yolu tutub getmək istəyən adama çağırış olduğunu etiraf etsək yanılmarıq.

Fəlsəfənin mənasını şərh edərkən onun insanı elm və ağıl təməli üzərində obyektiv aləmə paralel şəkildə kamilliyə doğru dəyişməsinə qeyd edirlər. Peripatetiklərin (aristotelçilərin-Ş. M.) fəlsəfi sistemində insan maddi və mənəvinin sintezi, sonsuzla sonlunun. zəka ilə duyğunun vəhdəti kimi qəbul edilir.

Şərqin aristotelçilərinin «İkinci müəllim» adlandırdıqları Əbu Nəsr əl-Fərabi «kamil filosof imamdır» demişdir. Rasionalist filosof Şərqin intuitiv dəyərlərindən çıxış edərək Məhəmmədi (s) filosof-peyğəmbər adlandırmışdır (36, 4-5).

İslam dininə görə isə imam «əqli bəst» (geniş əql) sahibi bütün mövcudatın həqiqətlərinə agah olan kamil insandır. Təfsirlərdə «biz hər şeyi aydın bir imamda yazdıq» ayəsindəki imami-mübin (aydın imam-Ş.M.) ifadəsini isə müsəlmanlar Əli ibn Əbu Talibə (ə) də aid etmişlər və bunu belə əsaslandırmışlar ki, peyğəmbər (s) onu elm «şəhərinin qapısı» adlandırmışdır.

Quran hər şeyi əhatə edən «söz» olduğundan və bütün həqiqətləri ehtiva etdiyindən onu daşıyan qəlb də həmin genişlikdə olmalıdır. Bu mənada İslamda kamil insan olan Məhəmmədin (s) qəlbi Quranın bütünlüklə yerləşdiyi ən geniş qəlbdır. «Bu kitab aləmlərin Rəbbi tərəfindən nazil olub, onu sənənin ürəyinə Ruhuləmin (Cəbrail-Ş.M) gətirib» (Maidə 5/48).

İslamın şüəlik təriqətinin ardıcılıqları da kamil imam hesab olunan Əli ibn Əbu Talibi «Qurani-natiq» (danışan Quran), «İmami-Mübin» və «Kitab elminin sahibi» (Rad 13/34) adlandırıblar.

İslam dininin əsaslarına görə Quran bütün varlığın həqiqətlərinin toplusudur. Kamillik səviyyəsinə ucalan insan (imam) da Allahın tam cəlvəsidir

və deyildi ki kimi Quranla vəhdət təşkil edir. Digər tərəfdən o, aləmdəki bütün həqiqətlərə malikdir, buna görə də insan «kiçik aləm», dünya isə «böyük aləm» adlanır.

İnsan öz səy və çalışmaq həddində dünyanın müxtəlif aləmləri və mərtəbələri ilə bağlanır və hətta onlarla birləşir. Bu yolda əlbəttə, kimin səyi çoxdursa ləzzəti (həzzi) də artıq olur.

İnsan ruhi təkamül səviyyəsinə uyğun olaraq Quranın məqam və mənzillərinə yol tapıb onlarla birləşir.

«İslam alimləri kimi Quranın yeddi batini mərtəbəsini insan ruhunun yeddi batini mərtəbəsi («təb», «sədr», «qəlb», «əql», «ruh», «sirr» və «xəfi») ilə əlaqələndirsək dünya həqiqətləri də həmin yeddi mərtəbədə xülasə olunmuşdur» (29, 38). Belə nəticəyə gəlmək olar ki, Quranın ayə və müraciətləri insan nəfsinin yüksəlməli olduğu (yeddi pillədə, sufizmdə də qeyd olunduğu kimi-Ş.M.) şəkildə nazil olmuşdur.

Beləliklə, İslam dinində kamil insan və şəxsiyyətə aid olan məsələlərin mərkəzində İslam dininin banisi, fenomen sima sayılan Məhəmməd Peyğəmbərin şəxsiyyəti durur. İslam Peyğəmbəri kamil insanı və şəxsiyyəti səciyyələndirən əxlaqi keyfiyyətlərə malik olmaqla yanaşı bu keyfiyyətləri açıqlayan davranış qaydaları haqqında bir çox müdrik fikirlər söyləmişdir ki, bu fikirlər əlbəttə Qurani-Kərimdən qaynaqlanmışdılar.

Peyğəmbərin (s) kəlamları humanizm, xeyirxahlıq, beynəlmiləçilik, ümumbəşəriyyət ideyaları ilə yüklənmişdir. Təktanrılıqı təbliğ edən İslam dinini müsəlmanlıqda və ümumiyyətlə, insanlar arasında ayrışdırıcı rədd edir, hamının Allah qarşısında bərabərliyi ideyasını irəli sürürdü. «İnsanların hamısı Adəm övladlarıdır, onların hamısı torpaqdan yaranmışlardır və axırda da torpağa dönəcəklər». «Allah deyir ki, Məndən rəhm diləyirsinizsə, bütün yaratdıklarımın acıyın» (16).

İslam dininə bələdlik insana bu nəticəyə gəlməyə imkan verir ki, kamil din bütün başqa varlıqlardan üstün yaradılmış mükəmməl varlığa, insana verilir... İslamda önəmli məqam bundan ibarətdir ki, bu dində insanın kamilliyi onun kamil iman sahibi olması ilə ölçülür. Bu dində həm də insana

verilən yüksək qiymət birinci növbədə Allahın öz bəndələrinə olan iltifat və mərhəmətindən hasil olur... Bu iltifata layiq mömin müsəlman haqq yoluna çatmış, hidayətə nail olmuş olur. Bu iltifatın bir göstəricisi də İslamda bir canlı varlıq olaraq insanın əmin-amanlığının, hüquqlarının, bərabərliyinin və başqa təbii haqlarının tələb edilməsidir.

İslamda kamillik anlayışı mütləq mənada ancaq Allaha aid edilir. İnsanın kamilliyi birbaşa İlahi kamilliklə bağlı olub onun mahiyyətindən irəli gəlir.

Kamil bir varlıq olmaq etibarını ilə insan birinci növbədə məhz Allahın mərhəməti ilə bu dərəcəyə çatmışdır, çünki Allah ali kamillik olmaqla canlı varlıqlar içərisində ən şərəfli varlıq olaraq insanı seçmişdir. Odur ki, ona kəramət, ağıl, azadlıq, qüdrət və s. kimi ali keyfiyyətlər bəxş etmişdir. Artıq qeyd etdiyimiz kimi İslamda insanın kamilliyi məhz iman baxımından kamilliyinə dəlalət edir. Yəni bu dində kamil insan kamil iman sahibidir. Kamil insan azaddır, hüquqlarını bildiyi üçün güclüdür, onun əqli qabiliyyəti bir çox həqiqətləri dərk etməyə imkan verir. Həm də bu insan qeyd etdiyimiz kimi həmişə Allahla bağlıdır və yalnız Onun köməyinə möhtacdır. Qurandakı «Möminlərə yardım eləmək Biz-im borcumuz idi» (Rum 30/ 47). «Ey iman sahibləri! Allah-ın dininə yardımçı olsanız O, da sizə kömək olar möhkəmləndər addımlarınızı» (Məhəmməd 47/7). Bu ayələri xatırlamaq bəlkə də kifayətdir.

Xüsusi vurğulamaq lazımdır ki, bir din olaraq İslam insanın tam kamilləşə bilməsi ideyasını və onun ilahiləşdirilməsini qətiyyətlə rədd edir (məntiq isə bundan ibarətdir ki, fiziki «Mən»ə məxsus olub günahsız olmamaq mümkün deyil-Ş.M.). İnsan dünyəvi mənada kamil ola bilər, kosmik planda isə o da Allaha möhtacdır. İslam həm də insanın kamilliyini onun iman kamilliyi ilə əlaqələndirir. Bu barədə Quranda deyilir: «Ey insanlar! Biz sizi kişi və qadın olaraq yaratdıq! Sizləri xalqlar, qəbilələr etdik ki, bir-birinizi daha yaxşı tanıyasınız; Sizlərdən Allah üçün ən möhtərəm bəndə ən çox mömin olandır». (Hucurat 49/3), yaxud «Möminlər o kəslərdir ki, Allaha və Rəsuluna iman gətirmişlər» (Hucurat 49/ 15).

Bu ayələrdə heç şübhəsiz «ən kəramətli və ya ən qiymətli» dedikdə hər tərəfli müsbət xüsusiyyətlərə malik, Allaha daha yaxın bəndə nəzərdə tutulur ki, elə bu da onun kamilliyinin ifadəsidir. Yəni Allah üçün ən kamil bəndə ən çox mömin olandır. Bu barədə hədislərdə deyilir: «Hər biriniz Adəmdir. Adəmin torpaqdan, ərəbin əcəmdən (yəni qeyri-ərəb müsəlman- Ş.M.) üstünlüyü yalnız imanının dərəcəsinə görədir (20, 39).

İslamda insanın kamilliyinin daha bir göstəricisi Allahın onu ən gözəl biçimdə xəlf etməsindədir. Allah onu (insanı) cisim və ruh üçün sığınacaq etmişdir. İslamın insan fenomeni cisim və ruhun vəhdətinin ahəngdar daşıyıcısıdır. İlk növbədə elə bu vəhdətin, ahənginin özü bu kamilliyin göstəricisidir. İslamın «kamil insan»ı varlığının ruhi və cismani tələblərini ödəməli, hər iki tərəfin tələblərini ödəməkdə ifrata varmamalı və bu xüsusda mötədillik göstərməlidir. Quran möminlərin bu kamil sifətləri barəsində belə deyir: « Orta bir yol tutarlar» (Furqan 25/ 67). «...De ki, bunlar bu dünyada iman gətirənlərindir, qiyamət gününün qurtuluşu da onlar üçündür» (Əraf 7/32).

Məhz bu göstəriciləri yerinə yetirən insan bu meyarları gözlədikdə Allahın müəyyənləşdirdiyi qaydalara tabe olur və özünün kamilliyini bürüzə verir. Bu cür insan sözün əsl mənasında insandır. Göründüyü kimi, İslamda insan kamilliyi iman anlayışı aspektində qoyulur. İman geniş əhatəli universal anlayış olaraq insanın həyat və davranışının çox cəhətlərini müəyyənləşdirir. Kamil müsəlman üçün iman malik ola biləcəyi yaxşı keyfiyyətlərdən üstün və həm də onları doğuran kateqoriyadır. İslamda iman insanların qarşılıqlı məhəbbət, əməkdaşlıq, insanlıq, humanizm keyfiyyətlərinin əsasıdır.

Bildiyimiz kimi İslamda iman şəriətin qayda-qanunlarına əməl etməklə cəlalanır. Odur ki, Peyğəmbər də (s) bütün müsəlmanlara İslamın ayinlərini (xüsusilə namazı) icra etməyi vacib bilmişdir. O deyirdi ki, namaz zamanı insan Allahın qarşısında baş əyir, Ona səcdə edir, vahid Allahı alqışlayan sözlər deyir, Qurandan surələr söyləyir. Namaz zamanı insan sanki Allaha qovuşur və bu təmas onu saflaşdırır. Allahın böyüklüyü, ululuğu bu zaman, insanı özünü anmağa vadar edir. Gün ərzində beş dəfə Allaha «qovuşmaq»

insanda təvazökarlıq, sadəlik, səbirlilik, təmkinlilik və digər bu kimi müsbət keyfiyyətlər tərbiyə edir, lakin qeyd etmək lazımdır ki, peyğəmbər bir çox insani keyfiyyətləri müsəlmanlar üçün vacib sayılan namaz qılmaq mərasimindən də üstün tutmuşdur. Bu baxımdan Peyğəmbərin elmi insana verdiyi yüksək qiymət xüsusilə diqqətə layiqdir. «Elmi biliklərə yiyələnmək üçün bir an çalışmaq Allahın yanında oruc tutmaqdan da, namaz qılmaqdan da, həccə getməkdən də, ulu Tanrı yolunda cihada qoşulmaqdan da üstündür». «Biliyi ilə xalqı faydalandıran bir alim, yetmiş il ibadət edən adamdan xeyirlidir» və yaxud «Bilin ki, mərhəmətli alim, bilikli insan qiyamət günü parlayan, nuru aləmə işıq saçan ulduza bənzər». «Təəssüflər olsun o icmaya ki, başçıları bir şey deyəndə, «İlahi, nə düzgün buyurur» deyə onun sözlərinə haqq qazandırır (16, 57-58).

Beləliklə, İslamda insan kamilliyinin bir göstəricisi də onun elm və biliyə bağlılığıdır. Tarixən İslam elm bilik və ağıla əsaslanan rəşadət yönümlü bir dindir. Quranın çoxsaylı ayələri insanları elm və biliklərə yiyələnməyə sövq edir. Heç təsadüfi deyildir ki, Quranın bir çox ayələri məhz oxumaq və yazmaq sözləri ilə bağlıdır. «Yaradanın adı ilə başla qiraətini». «Oxu! Rəbbindir ən böyük kərəm yiyəsi», «Yazmağı öyrətmiş», «Bilmədiyi nə varsa insana öyrətmiş O» (Ələq 96/1, 3, 4, 5).

Quranda bilikli insanlara yüksək qiymət verilir, onlar digərlərindən üstün tutulur: «Bilənlər bilməyənlərə bərabərmi tutular?» (Zumər 39/ 9).

Göründüyü kimi Allah insanları elm, bilik axtarışına, bu yolda ağıla rəşadət təfəkkürə əsaslanmağa çağırır. «Yer üzündə iman gətirənlər üçün çoxsaylı möcüzələr var. Sizin yaradılmanızda, canlıların yaradılaraq yer üzündə yayılmasında ayələr (möcüzələr-Ş.M.) vardır yəqinliklə inanmış kimsələr üçün» (Casiyə 45/3,4). Yunus surəsinin 101-ci ayəsində deyilir: «Göylərdə və yerdə baxın nələr var». Yenə də həmin surədə Allah insanları təbiət hadisələrini müşahidə etməyə, onları dərk etməyə, elmi nəticələr çıxarmağa, həm də riyazi biliklərə yiyələnməyə çağırır: «Günəşi işıqlı, ayı nurlu düzəldən O-dur, hər gecəni ay üçün mənzil eləmiş ki, illərin sayını, vaxtı hesablaya bil-

siniz... Allahın yerdə və göydə yaratdıqlarının şübhəsiz dəlilləri var O-ndan çəkinənlər üçün» (Yunus10/5).

Elm barədə çoxsaylı Peyğəmbər (s) hədisləri də vardır. Məsələn, «Ömrünü elmə sərf edən insan heç vaxt ölmür»; «Alimlərə hörmət edən elə bilsin ki, mənə hörmət edir»; «Beşikdən qəbr evinə qədər elm axtarın»; «Bir alimin qələminin mürəkkəbi bir şəhidin qanından müqəddəsdir»; «Elm axtarışı yolunu tutanlara Allah cənnət yolu açar» və s. (11, 186).

İslamda Məhəmməddən (s) ikinci Sima sayılan Əli ibn Əbu Talib öz divanında «atası Adəm, anası Həvva olan insanlar bir insan olmaq etibarı ilə bərabərdirlər. Ana insanın həyat mənbəyi, ata isə onun əsil-nəcabətidir. Adi palçıq və sudan ibarət insanlar öz əsil-nəcabətinin şərəfəti ilə fəxr edirlər. Lakin insanı başqaları üzərində ucaldan onun elmidir. Elm adamları öz-lərinə həqq yolu seçirlər. Adamların dəyəri onların müsbət keyfiyyətləri ilə müəyyənləşdirilir. Elmə aşına ol, ondan bir əvəz diləmə. Adi adam ölüdür, alim adam isə həmişə yaşardır» deyirdi (9, 95).

İslam Peyğəmbəri (s) elmə qiymət verdiyi kimi, həm də elmlı adamları əldə etdiyi elmi səmimi qəlbədən insanlar arasında «paylamağa» çağırırdı. Belə ki, hədislərin birində deyilir: «Allahın qarşısında elmlə məşğul olan daha bir insan da dayanacaqdır ki, həmin insan elm və dini öyrənib başqalarına da öyrətmişdir. Həmin insandan Allah sorğu edəcəkdir: «Sən öyrəndiklərinlə necə rəftar etdin?» O cavab verəcək: «Mən elmi-dini bilikləri öyrənmişəm və Quranı oxumuşam. Bütün bunları Sənə və Sənin şəninə görə öyrənmişəm». Allah deyəcək: «Sən əslində elm və dini ona görə öyrənmişən ki, sənə desinlər savadlı və elmlisən» (170, 6). Yəni təşəxxüs satmaq üçün öyrənilmiş elm də İslamda bəyənilmir.

Kamillik zirvəsinə ucalmış İslam Peyğəmbərinin (s) fikrincə, hər bir fərdin, şəxsiyyətin cəmiyyət qarşısında məsuliyyəti olmalıdır. Hərtərəfli möminin müqəddəs borcu hamının haqqında düşünməkdir. Hər bir şəxsiyyət cəmiyyət qarşısında borcunu ödəməlidir və bu zaman gördüyü işlərin həcmindən asılı olmayaraq, yüksək dərəcəli alim olsa belə, özünü kütlədən üstün hiss edib təkəbbürlə hərəkət etməməlidir. Əksinə sadə olmalı və özünü

cəmiyyətin adi bir üzvü kimi aparmalıdır, çünki uca və ali olan varlıq yalnız Allahın özüdür.

İslamın kamil əxlaqlı Peyğəmbəri (s) insansevərliyi (« Qəlbinin incə olmasını, ehtiyaclarının ödənilməsini istəyirsənsə yetimin halına acı, əlini başına çəkib onu oxşa, yediindən ona da ver və qarnını doyur. Belə etsən qəlbin də incələşər, ehtiyacların da ödənilər»), səxavətliliyi (« Səxavətli insan Allaha yaxındır, insanlara yaxındır, atəşdən uzaqdır»), təvazökarlığı («Şübhə yox ki, oturmaq üçün baş tərəfdə olan yerlərə göz dikməyib, başqa yerlərlə qane olmaq ulu Tanrıya qarşı könül xoşluğundandır»), səbirli olmağı («Şübhə yox ki, səbr hər bir işin uğur bünövrəsidir»), zəhmətsevərliyi («Kim ruzi qazanarkən yorulub yatarsa, günahları bağışlanmış halda yatar»), ədalətli olmağı («Bir gün ədalətlə iş görmək altmış il ibadət etməkdən üstündür»), həyalı, etibarlı, düzgün olmağı («Din qardaşınızda üç əlamət gördünüzmü (bunlar həya, etibar, düzgünlükdür) ondan möhkəm yapışın. Həmin əlamətləri görməsəniz isə ondan əl çəkin»), xeyirxahlığı («İnsanların ən xeyirlisi, insanlar üçün faydalı olandır») və s. bu kimi keyfiyyətləri kamil insana məxsus ali keyfiyyətlər hesab edirdi. Bu keyfiyyətlərdən məhrum olan insanları isə mömin müsəlman, deməli, hərtərəfli insan adı daşımağa layiq bilmirdi. İslam dininin kamillik ülgüsü Məhəmməd Peyğəmbər (s) özü həddən artıq vicdanlı, səmimi, namuslu, sədaqətli, düzlüyü sevən, təvazökar, səliqəli bir insan idi. Əxlaqı, mətanəti və səbiri ilə seçilirdi. Kəlamlarında bu keyfiyyətlərə yüksək qiymət verməsi də onun şəxsiyyətinin insanlara bir əxlaq ülgüsü (etalonu) olmasından irəli gəlir (16).

«And olsun ki, ürəyinin təmizliyinə inanan, özü doğru, sözü doğru, nəfsi təmiz, əməlləri düz, yalan sözlərdən yzaq, düzü əyridən seçən adam müradına çatmışdır və çatır» (170).

Ağıllı, geniş anlayışlı, həlim, gözəl xasiyyətli, əliaçıq, kiçiyin halına acıyan, böyüyün haqqını qiymətləndirən insanları Peyğəmbər əsil mömin və kamil şəxsiyyət hesab edir: «Tərəzidə çəkilsə, gözəl xasiyyətdən daha ağır gələn heç bir şey yoxdur», «Atəş qarı necə əridirsə, gözəl xasiyyət də günahları elə əridir» demişdir (11).

Xəsislik, hiylə, paxıllıq, həsəd Peyğəmbərin fikrincə, insanda olan ən pis keyfiyyətlərdir. Şəriətimizdə yalan danışmaq, qeybət etmək pislənmiş, Allah yolunda düzgün danışmaq, haqq, ədalət tərəfdarı olmaq tərifə layiq görülmüşdür.

Ümumiyyətlə, İslam şəriətində mənəviyyat məsələlərinə dair örnəklər İlahi təlqinlərin özülündə dayanır. Axirət dünyasına qədər uzanan yolu dost-dogru qət etməyə borclu olan insana bəzən onu düşündürüb-daşındırmaq, beynini «məşq elətdirmək» üçün ümumilikdə, bəzən də konkret şəkildə nələri yerinə yetirməli olduğu bildirilir.

İslamda müqəddəs bilinən imanın mənəviyyat sınaqlarından uğurlu, yaxud uğursuz keçidini isə Allah-Təala yaratdığının öz ixtiyarına buraxır, onu öz ağıl ilə davranmağa, iş görməyə çağırır. Qurani-Kərimin müxtəlif surələrində «bir ağıl işlətsəniz!», «bəlkə düşünüb-daşınasınız», «düşünməzmisiniz?», «yenədəmi düşünmək bilməzmisiniz?» müraciətləri insana xəbərdarlıqdan başqa həm də onu düşüncə donuqluğundan azadfikirliliyə, ictihada, aktiv təfəkkürə səsləyir. İnsanı bəsirətsiz başçıların əsarətindən qurtarıb bir-başə görünməz Allaha bağlayaraq onu əsl azadlığa çıxaran İlahi göstərişlər, bu dünyadakı siyasət və mənəviyyat, insan və cəmiyyət problemlərinin çeşidli aspektlərini də incəliklərinə qədər ehtiva edir.

Odur ki, bu İlahi vəhyəldən bəhrələnən İslam Peyğəmbəri (s) hamını və hər kəsi düzgünlüyə, haqqa və ədaləti unutmamağa çağırırdı və o, belə bir qəti fikirdə idi ki, nə qədər acı və ağır olsa da, insan həmişə həqiqəti deməyə çalışmalıdır. Peyğəmbərin bir çox kəlamları insanları düzgünlüyə, həqiqəti söyləməyə çağırır. «Həqiqət naminə alçalmaq, günah işlər görüb ucalmaqdan daha yaxsıdır» və yaxud «Allaha, doğru sözdən daha qiymətli bir sədəqə yoxdur», kimi kəlamlar bunu bir daha sübut edir (16, 46).

«Artıq yemək və içmək ürəyi məhv edir» fikrini söyləyən Məhəmməd Peyğəmbər insanları gözü-könlü tox olmağa çağırır. «Möminin ucalığı xalqdan bir şey ummamasındadır, xalqdan bir şey istəməməsindədir».

Peyğəmbərin müdrik kəlamları əxlaq tövsiyələri ilə zəngindir: «Dindar adamların inam baxımından ən üstünü əxlaqı ən gözəl olan mömindir». «Ev-

lənin, boşanmayın, çünki Allah nə əxlaqı yüngül kişiləri, nə qadınları xoşlamır”» və s. (170).

Peyğəmbərin fikrincə, valideyinin ən böyük borcu uşaqlarını vətən övladı kimi böyütmək, ona gözəl tərbiyə və əxlaq təlqin etməkdir. Çünki gözəl ədəb və tərbiyə şəxsiyyətlə bağlı olub son mərhələdə öz təzahürünü cəmiyyətdə tapır.

Məhəmməd Peyğəmbər (s) müsəlmanları bir çox nəzəriyyəçilərin söylədiklərinə zidd olaraq bu dünyada passiv yox, fəal olmağa çağırır. Hər iki dünyadan söhbət açan Peyğəmbər: «Başınız yaxşı adamdırsa, varlılarınız səxavətlidirsə, işləriniz bir-birinizin məsləhəti ilə görülürsə, yerin üçtə altından daha sərfəlidir sizə» və yaxud «Xeyirli adam o adamdır ki, bu dünyasını axirət dünyasına, axirət dünyasını bu dünyasına qurban vermir və xalqına yük olmur» deyirdi (16, 45).

Peyğəmbər insanı ideallaşdırmağı qəti qadağan edirdi. Onun fikrincə, ideal yalnız və yalnız Allahın özüdür. Tanrının yaratdığı insanlar arasında isə heç bir fərq yoxdur və ola da bilməz. Bu dinin kamil insanı, özünün belə ideallaşdırılmasına qarşı çıxırdı. Deyirlər bir dəfə yanına gələn bir şəxs onun mövqeyinin zəhmindən özünü itirdi. Peyğəmbər həmin adama: «Özünə gəl, mən padşah deyiləm. Qüreyş nəslindən olan və qaxac ətlə keçinən bir qadının oğluyam» dedi. Məhəmməd (s) padşahlarını, başçılarını ideallaşdıran icmanı bədbəxt bir icma hesab edirdi (16; 44-45-46-47).

Axırncı din olan İslamın kitabı Qurani-Kərimi, onun peyğəmbəri kamil şəxsiyyət olan Məhəmmədin (s) kəlamlarını incələdikcə «kamil insan» haqqında fikirlərimizə yekun olaraq deyə bilərik ki, İslamda insan özünün bütün cəhətlərinin tarazlığını qoruyub saxlaya bildikdə və Allahın ona verdiyi səhətləri bərabər səviyyədə inkişaf etdirdikdə kamilləşir.

İslam dininin əsaslarına görə yer üzünün yaradılmışlarından olan insan bütün qabiliyyətlərini inkişaf etdirməklə yanaşı, varlığının tarazlığını və yaradılışının harmoniyasını qura bilməlidir.

Beləliklə, İslam dininin nəzəriyyəsinə görə kamil insan odur ki, onda bütün insani dəyərlər bir-biri ilə həmahəng surətdə inkişaf etmiş olsun və onların heç biri inkişafsız qalmasın.

Quran belə bir insan barəsində «imam» kəlməsini işlədib. «[Ya Məhəmməd!] Yadına sal ki, İbrahimi öz Rəbbi bir neçə sözlə [bəzi əmrləri ilə] imtahana çəkdiyi zaman o, Allahın əmrlərini tamamilə yerinə yetirdi. Belə olduqda Allah–Təala ona: «Səni insanlara imam [dini rəhbər, başçı-Ş,M.] təyin edəcəyəm»-dedi...» (Bəqərə 2/124).

İbrahim müxtəlif çətin İlahi imtahanlardan başı uca çıxdıqdan, onların hamısını arxada qoyduqdan və sonda ali qiymət aldıqdan sonra «imam», yəni kamil insan dərəcəsinə çatdı (38, 27).

Nəticə etibarı ilə isə dünyanın İslami anlamının harmoniyası mövcudluğun müxtəlif səviyyələrinin bir-birinə qarışmaması üzərində möhkəm yer tutur. Allahdan başqa Allah yoxdur (La ilahə illəllah) inamı heç nə ilə əvəzlənmir. Allah-adam ideyası isə İslama prinsipial olaraq yabançıdır. İnsan məhz insandır. İslamda yalnız Məhəmməd (s) Peyğəmbər bəndələrin arasında ən kamil olması ilə istisnalıq təşkil edir. İslam dininə görə yer dairəsi bir, mələklər dairəsi isə tamamilə başqa şeydir. Ona görə də insanın onun təbiətindən kənarda olanlara çatması mənasızdır (32, 72).

Nəhayət, insanın İslamı açıdan kamilliyi məsələsinə münasibətinə sufizmin ardıcılardan olan İnayət xanın (1882-1927) Delfli bir şairin adı ilə ifadə etdiyi kimi müraciət etsək «...Allah ona görəmi insanı yaradıb ki, yalnız dualar etsin? Çoxlu mələklər bu işlə məşğuldurlar. İnsan isə məhz insan olmaq üçün yaradılmışdır» (171, 65) kimi səslənər.

Ümumiyyətlə, İslam alinin aşağıya, idrakın cismani olana, müqəddəsin dünyəviliyə doğru enməsinə qəbul etmir, yalnız onların ierarxik (mərtəbəli) harmoniyasını təsdiqləyir. İslamda ruhi dünya da elə bu prinsiplər əsasında formalaşır. Belə ki, əgər müsəlman üçün bir-biri ilə bağlı iki rol: Abdullah–Allahın qulu və xəlifətullah–Allahın yerdəki canişini rolu müəyyən olunmuşdursa, o hər iki ipostasda (vəziyyətdə) ali başlanğıcdan eyni dərəcədə

tabe vəziyyətdədir, yəni Allahın qayda-qanunları ilə harmoniyadadır. Bu qaydalardan kənara çıxmaq İslama görə bəndəlikdən çıxmaqdır.

Peyğəmbər (s) özü demişdir ki, «Allah hər bir şey üçün kamillik müəyyən «edib». (Burada «kamilliyi» «gözəllik» kimi də tərcümə etmək mümkündür). Hər bir şeyin kamilliyi və ya gözəlliyi onun Tanrını tərif və həmd etməsində gizlənmişdir. Başqa sözlə, hər bir şey İlahi atributları təzahür etdirdiyi dərəcədə kamil və gözəldir (37,35).

Bu kamillik atributlarını özündə ən çox əks etdirən və yer üzünə xəlifə kimi göndərilən insan isə İslama görə yer üzünün ən ali varlığıdır. Bu ali varlıq yalnız və yalnız öz yaradılışının ən yüksək mərtəbəsinə (Allahın onu «görmək istədiyi» səviyyəyə) kimi kamilləşə bilər və həmin insanın ən fəzilətli əməli əsl mömin, kamil iman sahibi olmaqdır. Kamil möminin isə İslamda arzuladığı ən uzaq yol Cənnətə qovuşmaq arzusudur. İslamda Allahın qüdrətini deyil, mahiyyətini dərkə cəhd isə küfr hesab olunur. Mahiyyətləri dərk etməyə cəht daha çox fəlsəfənin işidir. Fəlsəfi dünyagörüşündə isə insan niyə?, nə üçün?, nədən?, necə? suallarına cavab axtardığı üçün bir axtarışdadır və bu müdaxiləli axtarışın özü İslamın ehkamlarına qarşı gəlməkdir.

Müsəlman ruhanilərinin daimi iddiası şübhəsiz bundan ibarətdir ki, şəxsiyyət üçün qanunlaşdırılmış əxlaq normaları Allah tərəfindən müəyyən edilmiş, əbədi və dəyişilməzdir. Onların fikrincə, insanların mənəvi zənginliyi, əxlaqi saflığı yalnız dini etiqad əsasında mümkündür. İnsanların bütün mənəviyyatını və həyat tərzini müəyyən edən yalnız və yalnız dindir, amma bu gerçəyi də etiraf etmək lazımdır ki, İslamın bərqərar olduğu elə ilk dövrlərdən başlayaraq dində fikir müxtəlifliyinin, fərqliliyin meydana çıxması çeşidli məzhəblərin, təriqətlərin, cərəyanların və s. yaranmasına yol açdı. Bunu İslam alimləri Məhəmməd Peyğəmbərə (s) istinad edilən bir hədisi açıqlamaqla da izaha çalışırlar. Hədisə görə Peyğəmbər demişdir: «yəhudilər 71, xristianlar 72 bölüyə ayrıldıqları kimi, İslam ümməti də 73 qola bölünəcəkdir» (40, 10; 69, 29).

Nəticə etibarı ilə həm İslam fəlsəfəsinin çeşidli təlimlərində, həm də bu cərəyanların şəxsiyyət anlayışına baxışlarında müxtəliflik ortaya çıxdı. Bu

təriqətlərin çoxu Quranda yalnız insana olunan əmr və qadağaları, günahların cəzasını, yaxşılıqların mükafatını görürdülərsə, bu əhatəli kitabın məzmununun yalnız qeyd etdiklərimizlə bitmədiyini söyləyən sufizmin (İslam mistikasının) tərəfdarları isə Qurani-Kərimin çoxlarına eyni cür görünən ayələrinin məzmununda daha dərin mənalar axtarır, görünənlərdə görünməyəni-Həqiqəti məhz bu yolla açıqlamağın mümkünlüyündən bəhs edirdilər ki, bu da insanların «insan» kimi formalaşmasında az əhəmiyyətə malik deyildi.

Beləliklə, sufizm Quran ayələrinin ezoterik mənalarını açıqlamağa cəhd etdiyi üçün digər cərəyanlardan fərqli bir addım atmış oldu. Bununla da digərlərindən seçilib öz ardıcılıqları və onunla əlaqədə olanlar üçün bir əndişə yaradaraq zəmanəsinin hakim dini əqidəsi tərəfindən heç cür qəbul olunmadığından bidət adlandırıldı. Rus tədqiqatçısı Bartolda istinad edən akademik F.F Qasımzadə yazır ki, «...Quranı qəbul edən və onun kəlamlarının alleqorik şərhini verən sufilər, əslində müsəlmanlıqdan əvvəlki təlimlərə yaxın idilər. Onların Allah haqqında təsəvvürləri və Ona yaxınlaşmaq vasitələri antik fəlsəfənin son nümayəndələrini xatırladır. Burada neoplatoniklər və neopifaqorçuların təlimi, Avropa kabbalası və buddizmə, ümumiyyətlə hind zahidliyinə oxşar cəhətlər görünür» (14, 60). Sufilərin özlərindən əvvəlki təlimlərə müraciəti barədə müasir tədqiqatçılardan Aleksandr Kınışda «Müsəlman mistikası» əsərində geniş bəhs etmişdir (111, 194-195). Lakin bununla bərabər biz də bir tədqiqatçıyıq və fikrimizcə, sufilərin İslam mistikləri olduğunu nəzərdən qaçırmamaqla onların istinad etdikləri əsas mənbəyin Qurani-Kərim olduğunu xüsusi qeyd etməliyik...

Nəticədə bir daha qeyd etmək lazımdır ki, ezoterik şərh əsas götürən sufizm insanın kamilləşərək Allahda əriyə, yox ola bilməsi haqqında metafora (kənardan anlamaq istəyənlərə məcazi gələn) irəli sürdüyü və buna çatmanın metodologiyasını işləyib hazırladığı üçün də fərqli bir cərəyana çevrildi.

Kitabın II fəslində isə biz məhz bu təlimdə (İslam mistikası-təsəvvüfdə) «kamil insan» haqqında fikirlərin necə formalaşması, bu təlimin ontologiya-

sı, qnoseologiyası, sufilərın İlahi eşqi, nəhayət «kamil insan»ın əxlaqı və onun kimliyi barəsində geniş bəhs edəcəyik.

II FƏSİL

SUFİZMİN «KAMIL İNSAN» FƏLSƏFİ KONSEPSİYASI

İnsanı tanımaq istəyirsənsə, onun Allahın sözünəmi, yoxsa insanların verdikləri sözləmi daha çox güvəndiyinə diqqət et.

Şəqiq Bəlxı (sufi övliyası)

Hörmətli oxucu qarşınızda bu kitabın yazılma səbəbini özündə ehtiva edən problemin ağırlıq yükünü öz üzərinə alan fəsilin ilk səhifəsi açıldı. təsəvvür yaratmaq üçün qeyd etmək istərdim ki, tarixilik baxımından sufizmdə «kamil insan» anlayışına ilk dəfə Şeyx İbn əl-Ərəbinin (1165-1240) «Fütuhəti Məkkiyyə» («Məkkə fəthləri») əsərində rast gəlinib. Bununla bərabər demək lazımdır ki, «kamil insan» anlayışı sufizmin özü qədər qədim tarixə malikdir. Bu anlayışı Bəyazid Bistami də(?-; 874) «əl-kamilül tam» kimi istifadə etmişdir. X əsrdə yaşamış, özündən əvvəlki sufilərin adlarını və əsərlərini özünün «əl-Lüma» (Parçalar) əsərində ümumiləşdirmiş Sərrac Tusi (?-378/990) də «həvvasu-l həvvas»-seçilmişlərin seçilmiş adı ilə anmışdır.

Fəlsəfə tarixində «kamil insan» adı ilə yazılan ilk əsər Əbdülkərim Ciliyə(1078-1167) məxsusdur. Bir qədər sonra, yəni Orta əsrlərdə Əzizəddin Nəsəfi (?-1282) sufizmin varlıq və idrak problemləri baxımından bu mövzuya müraciət edərək özünün əhatəli, məntiqi quruluşa malik olan «İnsan-i kamil» əsərini yazmışdır. Əsrlər sonra isə bu ad altında Ərzurum sufisi İbrahim Hakkı (?-1772) kamil insanların etikasını göz önünə qoyan «İnsan-e Kamil» əsərini yazdı.

Tədqiqatçılardan isə XX əsrdə Avropanın ən tanınmış universitetini bitirən Pakistan filosofu doktor Məhəmməd İqbal(1877-1938) da özünün Londonda 1908-ci ildə çapdan çıxan «İranda metafizik fəlsəfənin inkişafı» əsərinin 150-ci səhifəsindən başlayaraq bu mövzuya bir neçə səhifədə müraciət etmişdir.

İngilis şərqşünası Reynold Eley Nison isə «İslam dini fəlsəfəsi» (195) və «sufizmin «kamil insan» doktrinası» (196) adlı məqalələrində kamil insandan bəhs etmişdir ki, bu məqalələrdə də sufizmin «kamil insan» konsepsiyası olduqca qısa şəkildə öz əksini tapmışdır. Keçmiş sovetlər məkanında tanınmış alim, yazar, filosof Məhəmməd İqbalın yaradıcılığına həsr olunmuş məqalələr içərisində «Məhəmməd İqbalın və Cəlaləddin Ruminin yaradıcılığında «kamil insan» konsepsiyası» (154) adlı həcmli məqalə yazılmışdır. Bir qədər sonra tədqiqatçı M.Korneyev də «Sufizm, Məhəmməd İqbal və «kamil insan» konsepsiyası» adlı məqalə ilə çıxış etdi. SSRİ-nin Türkiyədəki fəvqəladə və səlahiyyətli səfiri Radiy Fiş özünün «Cəlaləddin Rumi» adlı fəlsəfi-bədii əsərində 8-9 səhifədə Şəms Təbrizinin və Cəlaləddin Ruminin «kamil insan»a baxışlarını işıqlandırmışdır (164).

Beləliklə, göründüyü kimi indiyə qədər «sufizmin «kamil insan» konsepsiyası» na toxunulsa da tədqiqat əsəri kimi bu mövzu ətraflı şəkildə nə keçmiş sovetlər məkanında, nə də Azərbaycanda fəlsəfi baxımdan elmi əsaslarla tədqiq olunmamışdır.

«Kamil insan»a birbaşa həsr olunmuş əsərlər o qədər də çox olmasa da, ümumiyyətlə sufizmin ayrı-ayrı problemlərinə həsr olunmuş zəngin əsərlər və tədqiqat işləri çoxdur və biz bu əsər və monoqrafiyalardan istifadə edərək kitabda ümumiləşmələr aparmış, son nəticədə «kamil insan»ın kim olduğunu sufizmə məxsus fəlsəfi dillə açmağa çalışmışıq.

Kitabın əvvəlində də qeyd etdiyimiz kimi, «Sufizm fəlsəfəsinin «kamil insan» konsepsiyası» fəlsəfə tarixində sistemli şəkildə demək olar ki, indiyə qədər araşdırılmamış, keçmiş sovetlər məkanında, eləcə də Azərbaycanda tədqiqat obyektinə çevrilməmişdir. Tədqiqatçılarımız isə bu cərəyana və «kamil insan» məsələsinə ancaq araşdırılan məsələ ilə əlaqədar olaraq yanaşmışlar. Odur ki, «Sufizmin «kamil insan» konsepsiyası» adlı monoqrafik tədqiqat işi də indiyə qədər yazılmamışdır.

Doğrudur İslamın özü qədər tarixə malik olan bu cərəyanın əhatəliliyindən asılı olaraq indiyə qədər ayrı-ayrı aspektlərdən elmi araşdırmalar aparılaraq müəyyən nəticələr alınsa da, sufizmin məhz «kamil insan» konsepsiyası

siyası barəsində demək olar ki, əhatəli elmi nəticələr əldə edilməmişdir. Amma bunu da etiraf etmək lazımdır ki, təsəvvüf (sufizm) fəlsəfi təliminin ayrı-ayrı problemlərini aydınlaşdırmaqda və bu problemlər barədə elmi fikir irəli sürülməsində ilk mənbələrin və sufizmin görkəmli nümayəndələrinin əsərlərinin əhəmiyyəti əvəz edilməzdir.

«İnsafla demək lazımdır ki, bizdə də (Azərbaycanda) indiyədək sufizm fəlsəfəsinin ayrı-ayrı problemlərinə və onun şəxsiyyətlərinə dair araşdırmalar aparılmış» (114, 92-102), fəlsəfi ədəbiyyatda bu təlimin müəyyənləşdirilməsi və qiymətləndirilməsinə dair bir çox tədqiqat işləri yazılmışdır (146; 145; 117; 110; 103; 72; 68; 54; 39; 28; 23; 14; 4).

Qeyd etdiyimiz bu tədqiqat işlərinin bəzində müəyyən bir sufi mütəfəkkirin dünyagörüşü, bəzində isə sufizmin müxtəlif problemləri və ayrı-ayrı mütəfəkkirlərin insan haqqında fəlsəfi baxışları işıqlandırılmışdır. Yuxarıda verilən ədəbiyyatlarda və adları çəkilən tədqiqat işlərində sufizmin tarixi, mahiyyəti məhz qeyd etdiyimiz aspektlər baxımından işlənmişdir. Bundan başqa, bəzi sufi mütəfəkkirlərin əsərləri və sufizmə dair müəyyən əsərlərdən parçalar da Azərbaycan dilinə tərcümə edilmişdir (34). Bütün bunlara baxmayaraq qeyd etmək lazımdır ki, sufizm kimi geniş, əhatəli bir cərəyanın tədqiqi üçün görülməli işlər hələ çoxdur.

Sufilərin elm və biliyinin ən etibarlı mənbəyi olan Qurani-Kərimin Azərbaycan dilinə tərcüməsi də uzun illər məhdudiyyətlərlə tədqiq olunmuş bu fundamental sahənin əslində olduğu kimi tədqiq olunmasına yeni imkanlar açdı.

Əsərdə fəlsəfi tədqiqatın obyektinə çevrilmiş «Sufizm cərəyanının «kamil insan» konsepsiyası» mövzusunda bəhs edilsə də müəllif əsərdə həm də Qədim Çin, Hindistan, Azərbaycan dini-fəlsəfi təlimlərində və bədii abidələrində, Qədim Yunan fəlsəfi cərəyanlarında, o cümlədən axırıncı din olan İslamda insanın kamilləşməsi haqqında ideya və mülahizələri ümumiləşdirilmişdir. Odur ki, tədqiqat işi bu paraqraflara həsr olunmuş ədəbiyyatlarla da zəngindir (172; 171; 142; 141; 127; 126; 124; 84; 77; 64; 65; 38; 27; 20; 19; 6; 5...).

Kamil insan haqqında sufi mütəfəkkirlərindən Bəyazid Bistaminin, Mənsur Həllacın, Zü-nun Misrinin, Rəbiyə əl-Ədəviyyənin, Rıyah əl-Qeysin, Sərrac Tusinin, Şeyx İbn əl-Ərəbinin, Mövlanə Cəlaləddin Ruminin, Sədi Şirazinin, Əbdürrəhman Caminin, Əbdülkərim Cilinin, Əzizəddin Nəşəfinin, İbrahim Hakkı Ərzurumlunun, və b. müəlliflərin nöqteyi-nəzərindən «kamil insan»a həsr olunaraq yazılan əsərlər bu günə qədər yazılan bütün tədqiqat işlərinin ən inandırıcı mənbələridir... Bu baxımdan qeyd etdiyimiz ilk mənbələrin öyrənilməsi, müəyyən mənada ayrı-ayrı sufi mütəfəkkirlərin «kamil insan» haqqında ideyaları ilə tanışlıq tədqiq etdiyimiz mövzunun əsl mahiyyətinin dərk olunmasına kömək edir.

Bu mənbələr cərgəsinə Həzrət Əmir Əli ibn Əbu-Talibin (598-661) «Nəhcül bəlağə» («Bəlağətli nitq»), Mənsur Həllacın (858-922) «Kitab ət-təvasin»ni («Təvasin» kitabı»). Sərrac Tusinin (?-378/990) «Əl-Lümə» («Parçalar») əsərinin tərcümə və şərhini, Əbu Bəkr Kəlabazinin (?-380/990) «Tərrüf li məzhəbi əhl ət-təsəvvüf» («Təsəvvüf əhlinin məzhəbi haqqında araşdırma»), Əbu Həmid əl-Qəzalinin (1058-1111) «İhya ülum əd-din» («Dini elmlərin dirçəlməsi») və «Əsmaül Hüsna» («İlahi əxlaq») əsərlərini, Fəridəddin Əttarın(?-628/1230) «Təzkirat əl-övliya» («Övliyaların xatırlanması»), Əbu Həsən Əli b. Osman Cüllabi Hucvirinin (?-1230) «Kəşf əl-Məhcub» («Gizlinlərin açılması») əsərini, Şihabəddin Ömər Sührəvərdinin (1145-1234) «Avarif əl-məarif» («Biliklərin töhfələri») əsərini, Şeyx İbn əl-Ərəbinin (1165-1240) «Fütuhəti Məkkiyə» («Məkkə fəthləri») və «Füsu-su-l Hikəm» («Həqiqət inciləri») əsərlərini, Mövlanə Cəlaləddin Ruminin (1207-1273) «Fihi Ma Fih» («Nə varsa içindədir») və «Məsnəvi»sini, Əzizəddin Nəşəfinin (?-1282) «İnsan-i Kamil» əsərini, Sədi Şirazinin (?-691/1292) «Külliyat»ını, Marağalı Əvhədinin(1247-1338) «Cami-Cəm»ini, İbrahim Hakkı Ərzurumlunun (?-1772) «İnsan-i kamil» əsərini və «Divan»ını, Həzrət İnayət Xanın (1882-1927) «Xöşbəxtlik kimyası» əsərini, İdris Şahın «Sufilər» (196; 188;171; 102;96; 56; 51; 49; 47; 46; 45; 44; 43;10) antologiyasını daxil etmək olar. Bu mənbələr və tədqiqat əsərlərinin bizim

üçün «sufizmin «kamil insan» konsepsiyası»nın fəlsəfi bir problem kimi araşdırılmasında təkzib edilməz əhəmiyyətli yeri var.

Kitabda göstərilən əsərlər içərisində daha çox sufizmin təşəkkül tarixinə, bu təriqətin fəlsəfi cərəyanlar içərisindəki roluna, eləcə də sufizm fəlsəfəsinin ontologiyasına, qnoseologiyasına, etikasına, «eşq konsepsiyası»na, bir sözlə ayrı-ayrı problem və müddəalarına həsr olunan mənbələrlə yanaşı, sufizm barəsində tədqiqat aparan, milliyyətindən asılı olmayaraq bu sahənin öyrənilməsində çoxlu zəhmətlər çəkən müəlliflərin tədqiqat əsərlərinə də müraciətlər edilmişdir.

2.1. «Kamil insan» konsepsiyasının ontologiyası

Kainat əzəli olması ilə əvvəl, əbədiyyə ilə axır, birliyi ilə zahir, heç bir şeyə ehtiyacı olmamaq cəhətdən isə batin olan Allah tərəfindən yarandılmışdır.

Əli ibn Əbu Talib. Nəhcül bəlağə

Sizlərdən hər biriniz namazına kifayət qədər Qurani-kərim oxumağı öyrəndikdən sonra özünü elmə versin, çünki oxuduğu Qurani-Kərimin mənasını elmlə anlar.

Abdullah bin Mübarək (sufi ovliyası)

Sufizm fəlsəfəsinin ana xəttini təşkil edən «kamil insan» konsepsiyasını, yəni sufizmdə insanın varlıq problemini araşdırmaq üçün məhz bu təlimin ontologiyasını incələmək lazımdır. Qeyd etdiyimiz kimi, sufizm fəlsəfəsinin mərkəzi xəttini onun ontologiyası təşkil edir ki, o da öz qarşısına həm din, həm də onunla bağlı fəlsəfi fikir üçün fundamental və ümumi olan Allah və təbiət münasibətini həll etmək kimi başlıca məsələ qoymuşdu. Odur ki, bu məsələni şərh edən sufi nəzəriyyəçiləri təbiətin ondan kənarda olan Allahın

bircə dəfə «ol!» deməsi aktı ilə, yaxud da ki, onun (dünyanın) hər şeyə nüfuz edən (immanent) Allah ilə materiyanın birləşərək forma almasından-mı yaranması məsələsini aydınlaşdırmağa çalışırdılar.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz məsələnin ikinci tərəfini bir çox tədqiqatçıların da dediyi kimi, sufizm nəzəriyyəsinin vəhdəti-vücut istiqamətinin tərəfdarları müsbət qəbul edirdilər. Bu təlim Allaha münasibətdə ortodoksal İslami baxışlardan fərqli olaraq varlıq problemini Kainatın və insanın varlığı ilə əlaqəli şəkildə həll edirdi. Sufizm təliminin ontologiyasına görə Allah «öz»-lüyündən çıxaraq təbiətin varlığı ilə eyniyyət təşkil edir, amma bu eyniyyət mücərrəd mənada başa düşülən eyniyyətdir, diqqəti cəlb edən tərəf bundan ibarətdir ki, bu eyniyyətdə Allah yenə vahid Məbud olaraq qalır. Beləliklə, bu təlimdə sufizmin İslamın «Allahı dərk doktrinası»ndan fərqli olan vəhdəti-vücut əsaslı həlli varlıq təlimi kimi üstünlük təşkil edir. Bu da nəticə etibarı ilə Allahın və təbiətin mahiyyətinin eyniyyətini təsdiqləyir.

Tarixən yazılmış bir neçə «Kamil İnsan» əsərlərindən birinin müəllifi Əziz Nəsefi yazır: «Bil ki, ulu Allah mövcudatı yaratdığında ona aləm adını verdi. Çünki mövcudat Onun varlığının, elm, iradə və qüdrətinin əlamətidir», yaxud «Uca Allah mülkünü mələkutu kimi yaratmış, mələkutunu da cəbərutu kimi qurmuşdur... Mülk hissi vücut, mələkut əqli vücut, cəbərut həqiqi vücutdur və s.» (43,68-71).

Sufizmin «vəhdəti-vücut nəzəriyyəsi təsəvvüf təfəkkürünün ən önəmli siması, əsərləri özündən öncəki təsəvvüf mədəniyyətinin sistematik və zəngin bir təsnifatını verən şeyx **İbn əl-Ərəbiyə** məxsusdur» (51, 539). Bu təlimə müraciət etməklə İbn əl-Ərəbiyə istinad edənlər «Həqiqi varlıq birdir, o da Hakkın varlığıdır. Ondan başqa həqiqi vücut sahibi bir varlıq, Ondan başqa vücut mövcud deyildir. Digər varlıqların varlığı Onun varlığına nisbətdə yox kimidirlər, çünki onların varlıqları Onun varlığına bağlıdır. Bu görünən aləmdəki əşyalar Onun təzahürləri kimidir. Onun varlığı olmadan əşyanın varlığı düşünülə bilməz... Vəhdəti-vücut anlayışına görə əşya Allah Təalanın isim və sifətlərinin təcəllisidir, eyni deyildir» deyirdilər. (51,538-541).

Tədqiqatçılar yazır ki, Ərəbi konsepsiyasının tərəfdarlarına görə «Allahın mahiyyəti Kainatda özünü İlahi dünyanın real aləmdə tutqun işığı, dünya cisminin ruhu, təbiət adlı orqanizmin ayrı-ayrı hissələrinin əlaqələri, hər iki dünyanın eşqi, göyün və yerin, bütün göy və yerdə mövcud olanların və əksliklərin əzəli kimi» büruzə verir. Sufizmin metaforik (məcazi) Allahı hər şeydə təcəlli etdirən vəhdəti-vücud nəzəriyyəsi mübaliğəsiz olaraq dialektik olub, İslamın hər şeydən kənarda dayanıb yalnız yaradan olan Allahıyla bağlı metafizik təliminə ziddir.

Vəhdəti-vücud təliminin ontologiyasına görə maddi aləm İlahi varlıqla qeyri varlığın (hələ forma almamış materiyanın) birləşməsindən əmələ gəlmişdir. Fəlsəfədən məlum olduğu kimi İlahi Mahiyyət öz funksiyası etibarı ilə forma yaradıcı qüvvədir (formalar formasıdır), maddi olanlar isə İlahi formanın qəbul ediciləridirlər (64, 71). Şeyx İbn əl-Ərəbinin fikrinə görə **«dünya ilahi işığın təzahür yeri olub minlərlə forma və atributlarla özünü büruzə verərək bu atributlar və formalar vasitəsi ilə özünü aşkarlayır»** (41, 45). **Bizim Kainat adlandırdığımız çoxsaylı rəngarəng varlıqlar isə sufilərə görə Allah adlı Həqiqətin çox tərəfli təzahürləridir. Rus şərqşünası Bertelsin qeyd etdiyi kimi, «zahirləri baxımından onlar müxtəlif olsalar da məzmunları etibarı ilə Vahid olana məxsusdurlar»**(74, 463). Vəhdəti-vücud əsaslı dünya görüşün belə ikili nöqtəyi-nəzərə malik olmasının səbəbi, Vahid olanın Kainatda özünü zamandan kənar aşkarlaması, Allah və təbiətin vahidliyi, İlahi varlığın forma yaradıcı mahiyyətinin, maddi kütlə ilə birləşməsi kimi başlıca ideyası ilə bağlıdır.

Sufizmin bir çox tədqiqatçıları qeyd edir ki, əgər həqiqi mövcudluğa malik olmayan formasız materiya hərəkətdə deyildirsə, özünün formal mövcudluğunu keçici (immanent) olan Allahdan almış materiya isə həqiqi varlığa və hərəkəti mövcudluğa malikdir. Bu halda hər şeyə nüfuz edən Allah forma yaradıcı mahiyyət kimi çıxış edir. Yaxud bütün fərdi mövcud olan şeylərin təbiəti forma verici İlahi Mahiyyətlə birləşərək nəticədə onun formal maddi tərəfini, real aləmi meydana gətirir və Kainatı yaradır. Bu mənada vəhdəti-vücud doktrinasının ontologiyasının başlıca istiqamətini davam

etdirən sufi şeyxlərinin elə bu nəzəriyyəyə əsaslanan şərhlərindən belə çıxır ki, maddi olaraq mövcud olanlar Allahın nurundan emanasiya olunan təbəqə olmaqla, Onun özündəndirlər.

Fikirlərində Qurani-Kərimə və Peyğəmbər sünnəsinə əməl edən sufilər kənardan onları müşahidə edən idealistlərə materialist mövqeli görünürdülər. Bu isə həqiqətən də belədir onların fəlsəfəsində materialist dialektika üstünlük təşkil edir (Ş.M.). Rus tədqiqatçısı Nikolay Kuzanski yazır ki, əslində onlar unikal fikirlərini açıqlamaq üçün «materiya özünün mürəkkəb təbiəti etibarlı ilə sadə, vahid Allah ilə eyniyyət təşkil edə bilməz. (!) Allahın varlığı maddi aləmə nüfuz etsə də, eyni zamanda heç bir şey ilə eyniyyət təşkil etməyərək heç nədən də ayrı deyildir. Belə ki, O hər şeydədir, hər şey də Ondadır və hər şey Onun vasitəsi ilə mövcuddur. O bütün maddi və qeyri-maddi mövcud olanları əhatə edir. Beləliklə, keçici mövcudluğa malik olanlar özlərinin mövcud olmalarına görə onlarla substansional eyniyyət təşkil edən vahid Mövcudluğa borclu olaraq mövcudluq əldə edirlər. Yəni mahiyyətlərinin substansional vəhdətinə görə mövcud olmayanlar da, mövcudluq statusu qazandılar ki, qeyd etdiyimiz kimi buna görə onlar Mütləq var olana borcludurlar» deyirlər (113, 105).

Molla Sədra (1572- 1640) «Bizim əşya haqqında təsəvvürlərimizə görə hər bir əşyanın mahiyyəti öz-özünə var olmaq deyil, bəlkə bir başqasının ona «varlığı» bağışlamasıdır. Biz o başqa varlığa səbəb deyirik. «Əsaləti vücud» (Varlığın əsil olması-Ş.M.) görüşünə görə isə əşyanın həqiqi zəti onların həmin Varlıqdan götürdüləri paylardır» (18, 23). Bu halda Varlıq görünən aləmin bütün şeylərinin vahid yaradıcısı olub eyni zamanda ruh və materiya, dünya və Allah arasındakı uçuruma da körpü atır (yəni onların arasındakı ziddiyyəti aradan qaldırır). Bu barədə Hegelin «Onun prinsipləri hiss olunanla fəvqəli hiss olunan arasında körpü yaradır» (83, 152) fikrini xatırlamaq yerinə düşür.

Vəhdəti-vücud fəlsəfəsinin bir çox ardıcılarının (məsələn, İbn əl-Ərəbinin, Mövlanə Cəlaləddin Ruminin, Fəridəddin Əttarın, Şəms Təbrizinin, Mahmud Şəbüstərinin və s.) fikrinə görə yerin və göyün, İlahi olanla tə-

bii olanın, çox olanla Vahid olanın arasındakı fərq onların daxili mahiyyətinin uyğun gəlməsi ilə itir.

Maddi aləmlə (insanın cismani varlığı da daxil olmaqla) ruhi İlahi mahiyyətin vəhdəti prinsipi özlüyündə İlahi-maddi olan Vahidin zidd qütblərinin arasındakı əksiliyi aradan qaldırmaq üçün dialektik ideya irəli sürdü. Vahidlə (Allahla) çoxluğun (çox əşyalı dünya) əlaqəsi barəsində Əbdürrəhman Cami belə yazırdı: «Kəşf əhli və hikmətli kişilərin söylədiyinə görə vahid bütün rəqəmlərdə var və onların əsasını və formasını vahid təşkil edir» (73, 465). Belə ki, «əzəli olandan hissə almaqla və mahiyyəti baxımından Onunla eyniyyət təşkil etməklə varlığı aktualıq qazanan konkret əşyalar elə Ona borcludurlar» (104, 106).

Nikolay Kuzanski bu təlimin ontologiyasını xarakterizə edərək göstərdi: «Bütün şeylərdə olan Allah ayrı-ayrı predmetlərdə necə açılır... Şeylərə Onsuz baxırsan rəqəmlər vahidsiz heç nə olduqları kimi, predmetlər də Onsuz heç nədirlər, Onu əşyalarsız düşünürsən varlığı heç nəyə çevrilir. Ona əşyalarda baxırsan... belə çıxır ki, həmin əşyaya varlığında Allahın mahiyyəti olan hər hansı varlıq kimi baxırsan. Əşyaların varlığı Allahın varlığı qarşısında Ondən başqa bir şey deyil. Absolyt (Mütləq-Ş.M.) varlıq hər cür çoxluqdan azaddır. Fərdi bir əşyanı ayrılıqda götürsən isə o çoxluqdan azad deyil» (113, 105-108). Bu barədə Zümrüd Quluzadənin «Qasımı Ənvərin dünyagörüşü» əsərində Qasminin dili ilə yazdıqlarından oxuyuruq :

«Mən vahid canam cismim yüz mindir

Nə can, nə cism bir halda ki, onların hər ikisi mənəm,

Özünü, başqasında yaratdı - möcüzə budur

Yaratdığı sevindi, hansı ki, mənəm» (116, 141)

Sufilər demək olar ki, «peripatetik fəlsəfənin ayrı-ayrı nümayəndələrinin mövqeyinə əvvəlcə əqlin, sonra xeyirxah ruhun və təbiətin meydana gəlməsinə» eyni mövqedən yanaşırlar, lakin onlar nəinki peripatetik fəlsəfənin ontologiyasını və qnoseologiyasını tənqid edirdilər, eyni zamanda həmin filosofların «məntiqi-əqli düşüncə tərzlərinə və fəlsəfi nəzəriyyələrinə qarşı çıxaraq özlərinin erotik-intuitiv idrak (əsası eşq olan) nəzəriyyələrini və

qnostik meditasiya yollarını irəli sürürdülər» (95, 37). Allahın, dünyanın və insanın mahiyyətinin eyniliyini irəli sürməklə sufi filosofları İslamın « daima özünün-özü olaraq qalan donmuş Allah»ını (127, 22) hər yerdə və həmişə diri olan (Həyy) Allahla əvəz etdilər.

Məlum olduğu kimi, İslamın Kainatın yaradılışı barəsində kreatsionist (kreatsionizm - canlı və cansız aləmin Yaradanın bir aktı ilə yaranması haqqında dini təlim) təlimininin (161, 193) əsasında bir-birinə bərabər olmayan Allah - təbiət dualizmi dayanır. Bu dualizmə görə təbiətdən kənar Allahın transsendent varlığı həm ontoloji, həm qnoseoloji eləcə də digər məsələlərdə tamamilə təbiətdən və insandan asılı olmayıb mütləq olaraq birinci qalır.

Sufizm mövqeyində duran Əbdürrəhman Cami yazır: «Varlıq bütün müəyyənliklərdən və adlardan yüksəkdə dayanır. Lakin O, bir mahiyyət kimi bütün şeylərə hoparaq onların əsasını təşkil etmişdir. Bu belə başa düşülməlidir ki, heç bir şey bu həqiqi Varlıqdan məhrum deyildir. Əks təqdirdə şeylərin mahiyyəti belə olmazdı. Varlıqsız heç bir şey özünün həqiqi varlığına malik ola bilməzdi. Bütün varlıqlar onun Varlığının nurunun parıltısıdır» (73, 451-452).

Bundan başqa, əgər ontoloji aspektdə sufilərin vəhdəti-vücut əsaslı təliminə əsasən Allah Kainatdan asılı olmayaraq mövcuddursa, bunun əvəzində idraki aspektdə Onun təbiətə böyük ehtiyacı var. Ona görə ki, məhz təbiət vasitəsi ilə Allah özünü büruzə verir və yalnız insan vasitəsi ilə dərk olunur. Başlıcası isə onlar bir-birindən ayrılmaz dərəcədə vəhdətdə mövcudurlar. Belə ki, sufilərə görə Allah aləmin mahiyyətini təşkil edir, aləm isə öz növbəsində bu Mahiyyətin özünü formaca büruzə vermiş olan tərəfidir. Fəlsəfi aspektdə Allah idrakın obyektı və predmetidir, onun yaratdığı insan isə həmin idrakın subyektidir. Başqa sözlə desək vəhdəti-vücut nəzəriyyəsinin ontoloji təliminə görə yuxarıda qeyd etdiyimiz münasibətdə Allah, yaxud İlahi Varlıq mahiyyət, qanun, aləmin konkret şeylərinin məzmunu kimi çıxış edir. İkincilər isə təzahürlər, forma və obrazlar sahəsinə daxil olub özlərində İlahi mahiyyətin qanunauyğunluqlarını, tarazlığını və s. ehtiva edirlər. Bu Varlıq təbiətə harmoniya, qayda-qanun, gözəllik, işıq, bütövlük, vahidlik və

s. verir. Beləliklə, sufizm fəlsəfəsinin vəhdəti-vücut əsaslı ontoloji nəzəriyyəsi belə bir ideya ilə şərtlənir ki, ayrı-ayrı mövcudatlardan formal şəkildə yaradılmış aləm Allahın təzahürünün, Onun gizlin mahiyyətinin sübutudur. Bu şərtlənmədə sanki Mahiyyət forma, forma isə məzmun (mahiyyət) qazanır.

Sufilər Allahın Kainatda təzahür etməsinin iki dərəcəsini «Əhədiyyət» və «Vahidiyyət», yəni onun vəhdəti kimi dərəcələrini bir-birindən fərqləndirirlər. Əhədiyyət mərhələsində Allah Mütləq Vahid olub açılmamış gizli şəkildədir və «şey özündə» kimi çıxış edir. Bu halda özünün transsendent nüfuz dairəsini reflektləşdirir. Başqa sözlə, O, özünün özü olan və yalnız özü üçün olan gizlin Varlıqdır. Bu vəziyyətdə təzahür, fərq və rəngarənglik haqqında söhbət belə gedə bilməz. Əlbəttə, bu ayrılıqda götürülmüş Allahdır. Allah özü kimi və Allah özü özündədir. Lakin bütün Kainatda təzahür edən Allah əbədi özünü bürüzə vermə və hərəkət halındadır. Elə buna görə də əhədiyyət mərhələsindən sonra gələn vahidiyyət mərhələsinin Allahla kəsilməz əlaqəsi mütləqdir. Bu mərhələ (Vahidiyyət) Allahın nurunun yayılma sferası olub, Allahın materiya vasitəsi ilə özünü bürüzə verməsi pilləsidir ki, bu pilləni əmələ gətirənlər Allahın güzgü əksinə çevrilir və hamısı immanent olan Allahın varlığına sübutdurlar.

Sufizm fəlsəfəsinin vəhdəti-vücut təliminin ontologiyasına görə vahid Varlıq özünün Özü olduğu gizli halından çıxaraq Mütləq və kəsilməz emanasiya vasitəsi ilə hiss olunan şeylər aləminə daxil olur və Özünü İlahi adlar və atributlar (nur, nəfs, eşq, xeyirxahlıq və s.) formasında aşkarlayır ki, sufilər Allahı xatırladan bu atributların hamısında Onu görürlər. Belə ki, onlar bütün yaranmışlara Yaradanın gözü ilə baxmaq fəlsəfəsinə sahibdirlər. Sufizmin erkən tədqiqatçılarından olan Əbubəkr Kələbazi qeyd edir ki, «Allahın adı Allah deyil və o adın ehtiva etdiyindən də başqa bir şey də deyildir. Bütün görünənlər və hiss olunanlar hamısı Allahdır. Allahın adı Allahın özüdür» (188, 22). Beləliklə, sufizmin vəhdəti-vücut əsaslı doktrinasına görə ilk mahiyyət olan Allah əvvəlcə özü-özünü reflektləşdirərək, heç bir şeyə ehtiyacı olmayaraq, özlüyündə gizli qalmayaraq labüd şəkildə özünü bürüzə verir, adları və atributları vasitəsi ilə təzahürlər aləminə və hiss olu-

nan şeylər dünyasına çevrilir. Bununlada «maddi aləm görmə və hiss etmə sahəsinə, təzahür kitabına, bir sözlə Allahın mahiyyətinin ifadə formasına çevrilir» (43, 83). Bu akt sufilik fəlsəfəsində Allahın mahiyyətinin «maddiləşməsi» prosesi olub Allahın təbiətə çevrilməsi kimi də qəbul oluna bilər. Belə ki, İlahi mahiyyətin təzahürləri olan Allahın maddi mahiyyətini özündə ehtiva edən atributlar zaman-zaman insana mövcudatın varlığının vahidliyindən xəbər verir. Digər tərəfdən bu atributların mahiyyəti özü-özündə dərk olunandır. «Hüseyn ibn Mənsur əl-Həllac, Baba Kühi Bakuvi, Eyn əl-Quzzat Həmədani, Əhməd Cami, Əbdülqadir Gilani, Mühiddin ibn əl-Ərəbi, Şəms Təbrizi, Cəlaləddin Rumi, Fəxrəddin İraqi və s. bu kimi filosofların panteistik fəlsəfəsinin ontoloji əsasını mövcudatın vəhdəti, yəni bütün mövcud olanların vahid İlahi substansiyadan olması fikri təşkil edir (157, 70-77). Bu barədə tədqiqatçı alim Solmaz Rzaquluzadə Eynəlgəzət Miyanəcinin fəlsəfəsini açaraq yazır: «...Bizim varlığımızın mahiyyəti, bizim kökümüz, mövcudluğumuz və kamilliyimiz Ondan və Onun vasitəsi ilədir» (146, 53). Tədqiqatçı özünün əsərində Miyanəcinin «Zübdət əl-Həqayik» (Həqiqət qaymaqları) əsərinə istinadən yenə yazır: «Biz kölgə kimiyik, Ondan düşən kölgə kimi. O, isə bizə qarşı duran günəş kimidir... Aşağı olanda, yüksək olanda, nəzərdən keçən zərrəciklərdə, şahlarda da, yoxsullarda da, «niyədən», «nədən», «haradan» kənarda Allahı görürük... » (146, 7).

Çəkilən misallardan görünür ki, Varlığın (Allahın) forma və materiya vasitəsi ilə özü-özünü aşkarlaması, İlahi mahiyyətlə maddi təzahürləri birləşdirici kimi çıxış etməsi, Allahın mahiyyətinin və maddi təzahürlərin qarşılıqlı əlaqəsi olub Allahın və insanın, təkdə və cəmdə olanların mahiyyətə dialektik vəhdətdə olması deməkdir. Yaxud Allahın təbiət hadisələrinə müstəqil transsindent keçidi və Onun aşkarlanmasının müəyyənlişməsi Onun sirli örtülər arxasından çıxaraq Özünü göstərməsi kimi izah oluna bilər. Sufi nəzəriyyəçilərinə görə Allahın dünyadaxili immanent Varlığa çevrilməsi mübaliğə doğurmayan dialektik aktdır. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, sufilərin təbirincə Allahın özünü zamandan kənar aşkarlaması və təbiətə emanasiyası, Qərb tədqiqatçıları tərəfindən son nəticədə ruhun və materiyanın vəhdə-

tindən ibarət olub yekunda vəhdəti-vücudçu materializm adlandırılırdı. Fəlsəfə tarixindən məlumdur ki, Allah öz təbiəti etibarı ilə xalis zəka kimi çıxış edərək ağılla, nəfslə, ideya ilə, fikirlə, anlayışla eyniyyət təşkil edir. Tədqiqatçı Babamurad İsmətov yazır: «...Bu İlahi «İdeya» vəhdəti-vücudçulara görə materiya ilə uzlaşır və material sima alır. Yəni İlahi nəfs-canlı mövcudatın cismi ilə, İlahi eşq – insani məhəbbətlə, İlahi gözəllik-cismani gözəlliklə, İlahi forma (surət) – gerçək sevənin hüsnü ilə, İlahi harmoniya – Kainatın tarazlığı ilə, İlahi həqiqət – həyat həqiqəti ilə, İlahi saflıq – dünyəvi olan saf əxlaq və xeyirxahlıqla, seyr vasitəsi ilə əldə edilmiş vəcd halı – həyatı suficəsinə yaşamanın sərməstliyi və s. uzlaşır» (104, 84).

Ömrünün 40 ilini Cəlaləddin Ruminin «Məsənəvi»sinin tədqiqinə həsr edən R.E. Nikolson yazırdı: «Universal ekzistensiyanın (mövcudluğun-Ş.M.) zamandan kənar əbədiyyətinin açılış mənzərəsini daha harada belə seyr edə bilərik?» (154, 136). Doğrudan da İlahi mahiyyətin təzahürlərinin şəhadət aləmindən bariz aşkarlandığı yer varmıdır?

Lakin qeyd etmək istəyirik ki, hər nə qədər Allah özünü təbiətdə ayırayrı şeylərdə büruzə versə də, sufilərə görə bu şeylər Allah deyil, kamil deyil və onlar ən aşağı təzahür mərtəbəsinin predmetləridirlər. Hərəsi özlüyündə Allahın bir sifətini açıqlayan bu şeyləri seyr edən sufilər bu yaradılmışların Yaradanına, daha «kamil Olana», vəhdətə can atırlar. Bunu Əziz Nəşəfi belə qeyd edir: «... Ey dərviş! Vəhdətin həqiqi mənası birlik, təklikdir. Təklikdə çoxluq yoxdur...Odur ki, vəhdət arzu edənlərin mətləbi, yolçuların tələbidir.

Ey dərviş! Çoxluq aradan qalxınca, yolçu üçün şirk, hülul, yaxınlıq, uzaqlıq, fəraq, və vüsəl da aradan qalxmış olur və sadəcə uca Allah qalır...» (43, 31).

Kainatın «əzəli olması ilə əvvəl, əbədiliyi ilə axır, birliyi ilə zahir, heç bir şeyə ehtiyacı olmamaq cəhətdən isə batin» (10, 32) olan Allah tərəfindən yarandığını dərk edən və bu dərk etmə aktında özünün və yaradılışının bir lütf olduğunu anlayan sufi yalnız və yalnız Allahına, Həqiqətlər Həqiqətinə qovuşmağa can atır. Onun bütün düşüncəsi və sevgisi onu şəfqətlə əhatə

edən və mahiyyətindən qarşılıqlı sevgi süzən Allahınadır. Bu inam və kamilləşərək Allaha qovuşa bilmək istəyi sufilərin varlıq təliminin əsasını təşkil edir.

2.2. Sufizm təliminin «İlahi eşq» konsepsiyası

Aqillər ölümü qəbul edərlər

Ariflər ölmədən öncə ölərlər

Əvhəd.i

ALLAHA gedən təriqət yolunun başlanğıcına eşqlə başlayan sufi aqilləri «ölmədən öncə ölə bilmək» fəlsəfəsinə vaqif idilər. Bu fəlsəfənin özündə ehtiva etdiyi sirri açıqlamaq üçün isə sufizmin öz köklərini atdığı əsri incələməli olacağıq...

Son dinin peyğəmbəri Məhəmməd(s) öz həyatının ilkin çağlarında təfəkkür ibadətlərinə dalar, sehirli İlahi həyəcanlar yaşayarmış, Allahı dərkə yönəlmiş bu yaşantılar o dərəcədə güclü təəssüratlar yaradırdı ki, ərəblər Məhəmmədin(s) peyğəmbərlikdən əvvəl Hira dağına çəkilib ibadət etdiyini gördükləri zaman «**Məhəmməd Rəbbinə aşiq olmuşdur**» (57; 154) deyiblər.

İslam Peyğəmbərinin həyatının Mədinə dövrü isə bütövlükdə insanlığın, dünyanın səhmanı və ahəngi üçün narahatlıq və cavabdehliklə səciyyələnir. Allahdan aldığı böyük töhfə ilə (sonuncu din) onun ruhani, daxili aləminin sakitliyə çatmasından sonra yaşadığı cəmiyyətin ictimai-sosial strukturunun da nizama salınmasına məsuliyyət daşması ilə müşayiət olunurdu. Sonralar xilafətdə xəlifələr bir-birini əvəz etdikcə, bu məsuliyyət öz yerini hakimiyyət ehtiraslarına verdi. Əməvilərin hakimiyyəti dövründə (661-750-ci illər) isə özünün kulminasiya mərhələsinə çatdı.

Tədqiqatçı alim Sərxan Xavəri yazır ki, «bu illər ərzində xilafət öz peyğəmbər mənşəyindən o qədər uzaqlaşır ki, Məhəmmədin Rəbbinə aşiqliyini onlara yenidən xatırlatmaq lazım gələn qüvvələrə ehtiyac duyulurdu». Bəlkə elə buna görə də müsəlman dünyasında zahidlik hərəkatı (bir qədər

sonra sufizm adı altında formalaşma) nizamı pozulmuş, ədalətsizliklərlə dolu cəmiyyətə qarşı müxalifət mövqeyi kimi yarandı.

Beləliklə, cəmiyyət əyintilərinə müxalif mövqedə dayanan cərəyanlardan biri olan sufizm fəlsəfi təliminin insanın kamilləşməsinə yönələn idrak yolunun başlanğıcında duran başlıca məsələlərdən biri «İlahi eşq» məsələsidir. Sufizmə görə eşq saflaşma, mənəvi təmizlənmə, aşiqlik, kamillikdir. Tarixən mövcüd olan dinləri və fəlsəfi fikri araşdırdıqca insanın, fani olan məxluqun, qüdrətli tanrılar qarşısında həm qorxusundan, həm də sevgisindən bəhs olunduğunu izləyirik. Bu sevginin Tanrıya can atan insanın qəlbində, şüurunda və psixologiyasında oynadığı rolunu sufizmdə araşdırmazdan əvvəl isə qədim dünyanın da eşq haqqında fikirlərini, ta qədimlərdən eşqin bəşər övladına nə verdiyini sərf-nəzər etmək yerinə düşərdi. Əgər söhbət məhəbbətdən (eros) gedirsə, bu duyğu daha çox sivilizasiya meydanına ilkin gələn xalqlara, misirlilərə, şumerlərə, akkadlara, hindlilərə aiddir.

Şumer-akkadların allahlar panteonunun məhəbbət və çəkişmə, ehtiras və müharibə allahı İştər (İnin) və qədim dünyanın məhəbbət duyğusu haqqında papiruslar dövrümüzə çox az (cəmi əlli şeir və fraqment) xəbər çatdırmışlar. Akkad eposu olan «Qılqamış haqqında dastan» da ilahə İştərə yalnız cismani yaxınlıq lazım idi. O, hələ sevmir, sadəcə xoşlandığına ehtiras duyurdu. Əgər belə olmasa idi o əri Tammuzu cəhənnəmə göndərməz, guya sevdiyi çobanı canavara, bağbanı hörümçəyə döndərməzdi (55, 13). Bir də yəqin ki, o vaxtlar qədim dünya sivilizasiyasına məhəbbət adlı duyğu ayrıca məlum deyildi. Lakin unutmamaq lazım deyil ki, başqa hisslərlə qarışıq da olsa «məhəbbət haqqında qədim sivilizasiya ölkələri 4 min il bundan qabaq öz sözlərini demişdilər» (55, 130). Qədim dünya mütəfəkkirlərinin məhəbbət haqqında ideyaları hələ ali məhəbbətin rüşeyimləri olsalar da belə «bəşər tarixinin sonrakı mərhələsində (Orta əsrlərdə) tədricən «İlahi eşq» konsepsiyası kimi formalaşaraq fəlsəfi fikir tarixində insanların öz Tanrısına yaxınlaşmasında böyük əhəmiyyət kəsb etmişdir. Odur ki, Allaha olan məhəbbət istər qədim yunan fəlsəfəsinin inkişafına, istərsə də Orta əsrlərin müsəlman

Şərqinə, eləcə də Yeni dövr fəlsəfi fikrinin inkişafına böyük təsir göstərmişdir.

Qədim Roma ədəbiyyatının görkəmli nümayəndələrindən biri olan Ovidinin «Metamorfozlar» («Şəkil dəyişmə») əsərində bədii təcəssümünü tapmış Narsis (Nərgiz) ilə bağlı mif bir çox cəhətdən antik yunan və Roma xalqlarının etik-mənəvi cəhətdən inkişafında əhəmiyyətli rol oynamışdır. Göstərilən əsərdə Exonun məhəbbətinə etinasız qalan Narsisi haqq-ədalət ilahəsi Nemesida su içərkən onu öz əksinə vurulmaqla cəzalandırır. Əksinə, qovuşmanın mümkünsüzlüyünü dərk edən Narsis fəraqından məhv olur. İdeal məhəbbət konsepsiyasına uyğun olaraq isə, ona vurulan Exo ruhən öz «mən»indən ayrılaraq sevgisinə doğru yönəlir, yəni transsendensiya (başqasında ərimə) edir. O get-gedə özünün maddi substansiyasından məhrum, olaraq efirə qarışıb yoxa çıxır. Dünyada Exodan yalnız onun səsi nişanə qalır ki, o da öz fərdiliyini itirib başqasının səsinin əks-sədasına çevrilir (bu çevriliş Exonun ideal sevgisinin fədakar sonluğudur).

Antik dünya duyum tərzindən, Orta əsrlər xristian duyum tərzinə keçid dövrünün ideoloqu olan Plotin Narsisin özünə vurğunluğunun mahiyyətini onun özünü dərk edə bilməsi ilə əlaqələndirir. Narsisin nöqsanı onunla bağlıdır ki, insanı özünə qaytarır. Son nəticədə Narsis özünü əksinin əsası olduğunu bilmədiyi üçün günahkardır; özü-özünün əksi olduğunu bilməyən şəxs heç vaxt özünün kim olduğunu bilməz... Plotin özünüsevərliyin özünü-dərk olmamasını və yaxud ona əsas yaratmamasını göstərməklə kifayətlənmir. Bu anlayışların bir-birinə tamamilə zidd olması ideyasını xüsusi olaraq vurğulayır. Narsis haqqında mifin fəlsəfi mahiyyətini açıqlayan mütəfəkkir, insan-cəmiyyət münasibətlərinin dialektikası ilə əlaqədar olaraq aşağıdakı məntiqi nəticəyə gəlir. Nə qədər mən özümə qapanıramsa, bir o qədər özüm haqqımda təsəvvürlərim daralır və səthiləşir. Nə qədər başqasına doğru açılıramsa, bir o qədər özüm haqqında təsəvvürlərim zənginləşir və dərinləşir. Narsissin faciəvi taleyi təsadüflə bağlı deyildir. Onun eqosentrizmə söykənən özünüsevərliyi psixi dünyasını daraldır, onu dəyərlərdən məhrum edir, onun ruhani ehtiyaclarını faktiki olaraq heçə endirir və Narsisin sırf fiziki sub-

stansiyaya çevrilib məhv olması üçün şərait yaradır. Beləliklə, bu miflə antik dünya, insanın cəmiyyətdə özünü təsdiq edə bilməsi üçün transsendensiyasız, başqasına məhəbbətsiz keçinməyinin qeyri mümkünlüyünü sübuta yetirmişdir.

Diqqət etdikdə görürük ki, Narsisin simasında özünusevərlik, özünə məftunluq rüşeyimləri var və bu, dialektik şəkildə insan hisslərinin ülviləşməsi üçün meydan açır, onların incələşməsinə, transsendental ruhani xarakter kəsb etməsinə şərait yaradır. «Artıq antik dünyada belə bir qənaətə gəlmişdilər ki, (bəşəriyyətin sonrakı tarixi inkişafı da bunu sübut etdi ki) insanın dünyanı dərk etməsi başqalarına və eləcə də Allaha məhəbbəti özünə məhəbbətdən və özünə vurğunluqdan başlayır»(15, 8-14). Lakin bu ülvə məhəbbət haqqında danışmaq, Allahda transsendensiya etməyə can atma sonrakı dövrlərin, yəni Orta əsrlərin payına düşdü.

Qədim Yunanıstanın yeddi müdrikindən biri olan Fales ruhu maqnit xarakterli hesab etmişdir. Milet materialist məktəbinin davamətdiricisi Sisili mütəfəkkiri Empedokl özünün «Təbiət haqqında» əsərində yazırdı: «Hər şey eşqlə bir araya gəlir, bir yerə cəmləşir. Eşqin əksindən, yəni predmetlərin bir-birini rədd etməsindən şeylər hərə bir tərəfə dağılır. Bu iki tərəf arasında isə mübarizə heç vaxt kəsilmir» (124,47).

Görünür ki, Empedokl tərəfindən dünyaya bu cür baxış Sisili filosofunun yaşadığı dövrdə kifayət dərəcədə ənənə şəklini almış mifik təfəkkür tərzinin nəticəsi idi. Yeri gəlmişkən qeyd etmək lazımdır ki, sufi nəzəriyyəçiləri də kosmik əsatirlərdən geniş istifadə etmişlər. Y.E.Bertels, Baba Kuhinin divanından və məşhur sufi nəzəriyyəçisi Fəridəddin Əttardan çoxlu misallar gətirməklə sufi rəmzlərini (məhəbbəti kosmosla bağlayan-Ş.M.) yüksək qiymətləndirmişdir(74, 288-283-367-369).

Dünyanın «mifikləşdirilməsi» kimi məsələ azərbaycanlı mütəfəkkir filosof Mahmud Şəbüstəriyə də məxsusdur. O, dünyanın meydana gəlməsini qadın (ana) və kişi (ata) kimi başlanğıcların məhəbbət cazibəsindən vahid halında birləşməsi ilə izah edir(181, 98). Qeyd edək ki, bəhs etdiyimiz bu

məsələ Qədim Şərq və Qərb mənbələrində kifayət qədər geniş şəkildə öz əksini tapmışdır.

Hələ Platon (e.ə. 429- 347) özünün «Pir» fəlsəfi traktatında məhəbbət anlayışını düşüncə səviyyəsində xarakterizə etməyə çalışaraq yazırdı: «Məhəbbətin başlıca məqsədi ölüm və ölməzlik arasında münasibəti tənzimləməkdən ibarətdir»(77, 52). Onun fikrinə görə məhəbbətin köməyi ilə insan pillə-pillə yüksəlir və konkret şeylərin gözəlliyini imumiləşdirərək gözəlliyin özü ilə təmasda olur.

Platonun məhəbbət haqqında fikirlərinin sonralar bu problem haqqında nəzəri təlimin yaranmasında böyük əhəmiyyəti olmuşdur. Belə ki, antik dövrün iki möhtəşəm dühası olan Platon və Sokrata görə Erot (1289, 60)* – pis haldan əla hala can atmaqdır. «Erot-gözəlliyə məhəbbətdir», - müdriklik isə dünyanın ən gözəl səadətidir. Buna görə də Erot Platonun və Sokratın (e.ə. 469- 399) təsəvvüründə-müdriklik aşiqi, filosofdur. Beləliklə, Platon Pifaqorun (b.e.ə. IV əsrdə) müraciət etdiyi «fəlsəfə» sözünə tərif verərək insanlara yalnız müdrikliyə can atmanın sərfəli olduğunu təlqin etmişdir(128, 60). Plotinə (204-269) görə məhəbbət fəlsəfi hissidir və pillə-pillə ucalmaq və təmizlənmək üçün əsas səbəb və vasitədir.*

* **Ерот**-гядим йунанларын мифолозийасында вар-дювлят Аллащы Перос, касыблыг вя ештиаъ илащяси Пенинин оьлудур. Еля бу халгын фикриня эюря о, ата вя анасына охшамайыб онларын мювьуд тьящят-лярини юзцндя топламагла фьрглянирди. «О, касыб иди вя чох эе-ниш йайылмыш фикирляря эюря гьшянэ вя интъя дейилди, яксиня ко-буд вя хошаэялмяйян олуб айагтйалын вя евсиз иди. О, йер цзцнц ачыг сяма алтында эязиб долащыр вя анасынын ясил баласы кими ештиаъ ичярисиндян дя чыхмыр. Диэяр тяряфдян ися еля атасы кими, эюзяллийя вя камиллийя тьан атыр. Эцълц вя гцдрятлидир. О, мащир «овчу», вя арамсыз фитня-фьсад тьорядищьисидир. О, даи-ма аьыла, мянтигя тьан атыр вя она чатыр. О, мащир мяфтунедиъи, сещирбаз вя софистдир. Тябияти етибары иля о ня юляри, ня дя юлмяз дейил. Бир эцнцн ичярисиндя ишляри пис эедярся о юля йахшылащарся-атасындан яхэ етдийи характера эюря-дириля бияр... О, нйи ялдя едирся сон нятиъядя щамысы фани олур вя Ерот щеч вахт ня варлы, ня дя касыб олмур.

* **Плотиня** эюря фьлсфянин мяркязиндя цч проблем дурур. «Ващид» (илащиййат), «тяфякцр» вя «гялб». Онун фикринтъя, илащиййат дцнйянын фьвгцндядир, сонсуздур, гейри-мцййяндир. Щадисяляр садьтъя олараг Аллащ ирадясинин яксидир. Ян йцксяк варлыг тя-фякцрдцр. Тяфякцрцн юзцнцн дя беш категорийасы вар. Варлыг,

Платон və Plotindən fərqli olaraq Prokla görə məhəbbət aşağıdan yuxarıya hərəkətin ancaq mənbəyi yox, həm də insanı Allaha meyl etdirən və onu sevdiren qüvvə olmaqla bərabər, insanları da Allaha sevdiren qüvvədir. Prokla görə məhəbbətin müxtəlif səviyyələri birləşərək bir məqsədə-insanların xilasına yönəlmişdir.

Dünyanın ən böyük monoteist dinlərindən biri olan Xristianlıqda Allahın ruhunu daşıyan İsayə məhəbbət bu dinin mərkəzi xəttini təşkil edir. Belə ki, «Xristian dininə görə İsa ən böyük məhbubdur. Bu dinin əsaslarına görə İsa peyğəmbər insanları hər şeyi qurban verməyi tələb edən və hər şeyə qalib gələn məhəbbətə dəvət edir»(176, 74).

İsa Məsihin nəsihətlərinə görə məhz bu cür məhəbbət sevəni kölə vəziyyətindən qurtara bilər və sevəni sevilənin ləyaqətli səviyyəsinə qaldıra bilər. Xristian dini insanları öz aralarında məhəbbətə çağırır və yalnız məhəbbətin insanlığı xilas edəcəyini göstərirdi. Məsihin nəsihətlərində apostol Pavel tərəfindən rumlulara söylənilmiş ayə «Öz yaxınını özünü sevdiyin qədər sev» (Rum. 13, 8- 10) sonralar xristian dininin devizinə çevrildi(176, 74).

Qeyd etmək lazımdır ki, qədim mif və dinlərdə, mütəfəkkir və filosofların fikirlərində məhəbbət məsələsi öz mahiyyəti, həm də funksiyasına görə sufizmin işləyib hazırladığı «eşq konsepsiyası»ndan fərqlənir. Sufizmə ümumiyyətlə, Allahın insaniləşdirilməsi ideyası xas deyil. Sufizm təlimində insanın ilahiləşdirilməsi başlıca məqsəddir. Bu təlim məhəbbətin Mütləq Varlığa olan gücünün möhtəşəmliyinə arxalanır. Doğrudur, sufizmin «eşq» konsepsiyası ümumi cəhətlərinə görə Platonun, Plotinin, Proklin və b mütəfəkkirlərin təlimləri ilə oxşarlıq təşkil edir (bu isə olduqca təbii bir haldır). Ümumiyyətlə, sufi nəzəriyyəçiləri müəyyən məsələlərin həllində yuxarıda adlarını çəkdiyimiz filosofların fəlsəfi mülahizələrinə öz əsərlərində müraciət etmişlər. Belə ki, sufizm təlimində insanın kamilləşməsi yolunda duran mə-

шырякят, сябат, ейниййят, фярг. Идея вя гцввя тяфяккцрдядир. Варлыын ян ашаы пилляси материйадыр. Материйа илщам вя мящрумиййятдир. Инсанын мярамы тисмини ясарятдян азад едиб идеялар аляминя гайытмагды. Бунун цццн шярдян тямизлянмяк, рущу бядяндян айырмаг лазымдыр. Йалныз тяфяккццраня рущ юзцня нцфуз етмякля (екстазла) али руща, илациййата говуша бияляр.

sələlərdən biri eşq məsələsidir. «Eşq» anlayışı sufizm fəlsəfəsinin təməl daşını təşkil edir. Ona görə ki, sufizmin fəlsəfəsinə dair başlıca ideyalar «eşq» konsepsiyası üzərində inkişaf etdirilmişdir. Bu başlıca konsepsiyayı isə əsaslandırmaq üçün sufilər də özlərindən əvvəl mövcud olan fikirləri sərf-nəzər etmişlər. Bununla yanaşı, qeyd etdiyimiz kimi onların eşq konsepsiyası digər cərəyanların bu duyğu haqqında fikirlərindən fərqlənir.

Elə bir sufi mütəfəkkiri tapılmaz ki, onun yaradıcılığında İlahiyə olan eşq məsələsi başlıca yeri tutmamış olsun. Qeyd edək ki, bu təəccübləndirici bir hal deyil, çünki məhz eşq elə bir fəlsəfi kateqoriya hesab olunurdu ki, onsuz sufizmin qnoseoloji və ontoloji məsələlərini həll etmək mümkün deyil. Sufilərə görə eşq eyni zamanda Allahın mərhəmətindən doğan teoloji prinsip olub, kosmik maddiləşmənin əsasını təşkil edir. Bu maddiləşmə onunla nəşət tapır və onun, eşqin gücü ilə də Mütləqə dönəcəkdir.

Bu təlimə görə «eşq insanın doğuşunun əsasını, onun mənəvi kamilləşməsini etik və estetik dünya durumunu və ekstatik (vəcd) halını təşkil edir»(94, 247).

Buna görə sufi nəzəriyyəçiləri eşqə kor-koranə fiziki qüvvə kimi deyil, fəlsəfi kateqoriya kimi qiymət verərək ictimai həyatın vacib şərti kimi qiymətləndirmişlər.

Tədqiqatçı alim Cavalidze Ruhi Bağdadının dünyagörüşü, yaradıcılığı və lirikasına həsr etdiyi əsərində yazır: «Eşqə belə həssas bir münasibət cəmiyyətdə bu anlayışı işləyib hazırlayan institutun meydana gəlməsinə səbəb olmuş və nəticədə aşiq ilə məşuq arasında qarşılıqlı münasibətlərə dair ciddi etik və estetik qaydalar müəyyənləşdirilmişdir»(95, 96-140).

Sufizm öz inkişafının ilk mərhələlərində İslamın tənzihi (təmizlənmə) təliminin mürəkkəb konsepsiyası ilə üz-üzə gəldi. Bu təlim hesab edirdi ki, Allahla insan arasında sufilərin iqrar etdiyi kimi iki tərəfli əlaqə mövcud deyil. Belə ki, məhəbbət yalnız bir-birinə bərabər olanlar arasında mövcud ola bilər. Eyni zamanda o da məlumdur ki, Allah xəlv etdiklərinin heç birinə bənzəmir. Sufi nəzəriyyəçiləri isə təmizlənmə (tənzihi) təliminə qarşı ilk çıxanlar oldular. Bu qarşıdurmada onlar özlərinin «İlahi eşq» fəlsəfələrinin

mahiyyətini açıqladılar. Belə ki, sufizmin bu məsələyə (eşq) münasibətinin əsasında inam (təcrübədə əldə edilmiş bilik) dayanırdı. Onlar hesab edirdilər ki, Xalqla xəlv olunan arasında daxili doğmalığ mövcuddur. Bu fəlsəfənin unikalılığı orasındadır ki, sufi nəzəriyyəçilərinin başlıca amalıni açıqlayan Allah-insan formulasında, insani olan qütbə üz tutulmuşdur. Erkən sufilər və eləcə də sonrakı dövrlərin sufi nəzəriyyəçiləri eşqin Mütləq Varlıqda təcəllə etməsi məsələsində müxtəlif mövqelərdə dururdular.

Sufizmin yaranmasının ilk mərhələlərində «Zü-nun əl-Misrinin, Rabiyyə əl-Ədəviyyənin, Haris bin Əsəd Mühasibinin, Mənsur Həllacın təbliğ etdikləri «eşq» konsepsiyası ortodoksal İslamın ideoloqları arasında təşvişqarışıq təəccüb doğururdu»(193, 111).

Bununla yanaşı qeyd etmək lazımdır ki, «İlahi eşq»lə bağlı sufizmə dair qənaətlərin çoxu Quran və İslami düşüncə tərzində əsasında yaranmışdır. İslam dininə görə məhəbbətin əsası imandır. Quranda belə bir ayədə vardır; «Kim ki inanır, onda Allaha qarşı böyük məhəbbət vardır». «Küntü kənzən məxfiyyə...»sözləri ilə başlayan hədisdə də yaradılışın səbəblərindən söz açılır: «Mən gizli bir xəzinə idim və istədim ki, məni tanısinlər (mənim haqqımda nə var, bilsinlər), buna görə də məxluqatı yaratdım. İrfani ədəbiyyatda bu hədisi «İlahi eşq»lə əlaqələndirirlər. Sufilərin «eşq» konsepsiyasına görə Allah yeganə və mütləq gözəllik (hüsni-mütləq) idi. O bu gözəlliyin görünüb sevlməsinə istədiyi üçün Kainatı yaratdı. Bu əsasda təsəvvüf ədəbiyyatında «Əzəli aşiq», «əzəli mühibb» məcazları (ifadələri) yaranmışdır. Bu məcazlar isə bir qayda olaraq Allahla əlaqələndirilir. Təsəvvüf traktatlarında da eşq yaranışın başlıca səbəbi kimi göstərilir...

Beləliklə, sufizmin ilk məktəbi olan Bəsrə məktəbinin ideoloqları müəyyən mənada İlahi məhəbbət təlimini formalaşdırmaqla sufizmin «eşq» konsepsiyasının əsasını qoydular. İlahi məhəbbət konsepsiyasını təbliğ edən Bəsrə məktəbinin nümayəndələri təsəvvüfün ilk tərəfdarları hesab olunurlar və ortodoksal İslam tərəfdarları onları kafir adlandırırdılar. Rabiyyə əl-Ədəviyyə, Riya ibn Əmr-əl Qeys, Abdul ibn Zeyd sufizmin «İlahi məhəbb-

bət» təlimini təbliğ etməyə başladılar (Rabiyyə əl-Ədəviyyənin İlahi məhəbbəti tərənnüm edən bir neçə şeir nümunəsi) məlumdur.

Mənbələrdə deyilir ki, məhz bu sufi xanımı ilk dəfə olaraq məhəbbət - hübb (ərəbcə) istilahını qəbul etdi. Abdul Vahid ibn-Zeyd isə eşq (ışq) terminindən başqa termin qəbul etmədi. Bu isə sufi şövqünə aparırdı.

Mənbələrdə göstərilir ki, Rabiyyə əl-Ədəviyyə Riyahın öz oğluna olan mehriban ata münasibətini görəndə ona irad tutaraq «Allaha olan məhəbbət onu sevənin ürəyində heç bir əlavə sevgiyə yer qoymamalıdır» deyir (73, 125).

Təsəvvüf fəlsəfəsində aşiqlik haqqında iki cür anlayış vardır: İnsan cismində olan ruhun cisimdən xilas olaraq Yaradana doğru gedindəki aşiqlik (sufi eşqi- Ş.M.). İnsan cismi daxilində ruhun aşiqliyi. Yəni bəlalı, dərqli bir aşiqlik (sufilərə görə-Ş.M.). İnsan cismindən azad olmuş ruhun aşiqliyi isə qəm və izzirablardan uzaqdır. İlahinin sonsuz gözəlliyi və İlahi vüsəl ümidi özü ilə sonsuz sevinc hissi yaradır və bu eşq İlahi vüsala qovuşanadək davam edir.

Təsəvvüf fəlsəfədə «eşq» bir qayda olaraq «əql» və «elm» sözləri ilə təzad təşkil edir. Baxmayaraq ki, Əziz Nəsefi «...Allahın xəlifəsi ağıldır. Ağıl bu kiçik aləmdə xəlifə olunca, kiçik aləmin bütün mələkləri ona səcdə etdi, ancaq fəhm səcdə etmədi. Eyni şəkildə Adəm böyük aləmdə xəlifə oturunca, bütün mələklər Adəmə səcdə etdi...» (43, 71). Buna baxmayaraq sufizmdə əqli idrakla İlahi Həqiqətin dərk olunması mümkün sayılır. Lakin burada əql amili tamamilə inkar olunmur, eşq yolunun mücahidi İlahiyə doğru gədən yolu əql ilə tapır. Tövhidin (birləşmənin vahidin) təsəvvüfdə mərhələlərindən birincisinin də «elmül-yəqin» olması təsadüfu deyildir. Lakin əqlin imkanları nə qədər geniş olsa da, cisimlə, maddiliklə bağlı olduğu üçün onun köməyi ilə İlahinin həqiqətini bilmək mümkün deyildir. Sufilərə görə İlahi Həqiqət, Mütləq Varlığa aid biliklər əqlə deyil, eşq vasitəsi qət olunan yolun sonunda ekstaz halında əldə edilir. Bu barədə Əvhədi Marağayı belə deyir:

Bu yandan eşq ağı dost tutar özü,

O yandan eşq özü ağıldır düzü.

Ağıl Turu üstə nə varsa ağər,

O ağlın məhsulu deyilmi məğər?

Dəlildən ayrılar ürək burada

Kim buraya çatsa, Həqq olar o da (19, 124).

Sufilərin Vahidə yönələn eşqi əməli tövhüdlə mümkündür. Nəsəfiyə görə «Vəhdətdə çoxluq yoxdur və Həkk aşiqinin dilədiyi bu vəhdətdir» (43, 31).

VIII əsrin sufisi Rabiyyənin Allaha məhəbbəti çox diqqət çəkicidir, belə ki, Allahı ən yaxın həmdəmi hesab edərək onu özündə seyr edən Rabiyyə yazırdı: «Mən Səni öz qəlbimin ən yaxın yoldaşı hesab edirəm, tənim isə, kim onunla ünsiyyət axtarırsa onlar üçündür» (73, 18). O, özünün şeirlərində iki növ məhəbbətdən bəhs edir. Birincisi Allahdan mərhəmət və «bəxşislər» uman kəsin məhəbbətidir. Rabiyyənin nəzərinə bu məqsədli məhəbbətdir. İkinci məhəbbətdə isə məqsəd güdülmür. Bu təmiz məhəbbət olub Allahın özü naminə olan məhəbbətdir. Rabiyyə özü isə Allaha belə muraciət edirdi: «Mənim Sənə olan məhəbbətim iki cür olub «özünüsevmə»dən başlayır, belə ki, özümə olan sevgi və dərk məni Sənə bərabərləşdirib, özümü sevməklə mən sevincləri Səndə tapıram. Bu anda mən hər şeyə və hamıya qarşı kor oluram (heç kimi və heç nəyi görmürəm). O məhəbbətlə ki, (Sənə layiq sevgi ilə) Səni sevirəm bu halda pərdələr götürülür və mən Səni görə bilirəm» (73, 18).

Kiçik haşiyə çıxmaqla qeyd edək ki, bu barədə tədqiqatçı alim Z. Quluzadə yazır: «İnsanın mənəvi inkişafı onun ardıcıl şəkildə özünü mənəvi kamilləşdirmə prosesindən ibarətdir. Onun mənəvi kamilləşməsinin səviyyəsi isə bu prosesi keçən şəxsin fəallığından asılıdır. Fəallıq hər şeydən əvvəl özünü dərk etmə, özünə dalma ilə bağlıdır. Kamilləşmənin başlıca mərhələsini özünü dərk etmə prosesi təşkil edir. Özünü dərk etmə prosesi keçməyən insanın Allaha yaxınlaşması mümkün deyildir» (116, 124). Odur ki, birinci növ məhəbbət Rabiyyəni tam mənası ilə qane etmirdi, çünki bu onun fikrinə din yolunu tutub gedən fanatın ənənəvi Allah sevgisi idi. Bu, insanda cəhənnəm qorxusundan azad olub, cənnət arzusundan doğan məhəbbətdir. Bura-

da ortodoksal İslama qarşı ilk etiraz əlaməti öz ifadəsini tapmışdır. Rəbiyə səmimi, məqsədsiz sevgini Allahla qarşılıqlı ünsiyyətdə olub onda əriməyi təmin edən yeganə vasitə hesab edirdi. O yazırdı: «Bütün sevənlər öz sevgililəri ilə birləşirlər. Mən indi Səninlə təkəm. O, Allahım, əgər mən sənə cəhənnəm qarşısında qorxudan itaət edirəmsə, məni cəhənnəm odlarına at, əgər Sənə cənnət eşqi ilə dualar edirəmsə, məni cənnətə həsrət et, yox əgər Sənə Sənin özün üçün itaət edirəmsə məndən öz əbədi hüsnünü gizlətmə söyləmiş və qəlbimə Allah sevgisi elə hakim olmuşdur ki, orada mənim Ona olan sevgimdən başqa bir şey qalmamışdır. Mən ondan başqa nə birini sevə nə də nifrət edə bilərəm. Mən artıq mövcud deyiləm. Mən öz «mən»imdən çıxmışam. Mən Allahla birləşərək bütövlükdə özümü Ona həsr etmişəm» demişdir(73, 90). Qeyd etdiyimiz fikirlərdə vahid Allah-sevgi obyektı, Allahın maddi aləm vasitəsi ilə təzahür etməsi, bahar, insanın İlahiliklə əlaqəsi, «sevgilinin» hakim olduğu «qəlb», məhəbbət diri ikən Allahda əriyə bilmək üçün vasitə kimi, səmimi və təmənnasız məhəbbət, stayış və sair kimi sufizmin vəhdəti-vücud istiqamətinin rüşeyimlərinə rast gəlirik.

Rəbiyyənin davamçısı olan Zü-Nun əl-Misri (796/861) sufi ənənələrinə görə «məqam və əhval» təliminin yaradıcı hesab olunur. O, Rəbiyyənin məhəbbət konsepsiyasını davam etdirərək öz poeziyasında Allaha iltirab qarışıq sevgi ilə duyulan ülvə məhəbbət tərənnüm etdirmiş və bu aşiqanə şeirlərinə görə «sevən mistik» ləqəbini qazanmışdır.

Sufizmin ilk nəzəriyyəçilərindən olan Haris bin Əsəd Mühasibi «məhəbbət» konsepsiyasını şərh və təbliğ edərkən belə bir müddəadan çıxış etmişdir ki, Allah özü «İlahi məhəbbətin» tərənnümçüsüdür. Öz yaratdıqlarını sevən Allah onların qəlbini Tanrının məhəbbətinə qarşı cavab nuru ilə işıqlandırır.

İbn əl-Ərəbinin isə eritologiyasına (bildiyimiz kimi söz yunan eşq ilahəsi Erosun adı ilə bağlıdır-Ş.M.) əsasən məhəbbət üç qismə ayrılır. İbn əl-Ərəbi yazırdı: «Bilin ki, məhəbbət üç kateqoriyaya ayrılır. Təbii məhəbbət-insanı heyvani hisslərlə birləşdirir, mənəvi məhəbbət - sevəni sevdinə yəni Həqiqətə qovuşdurur. İlahi məhəbbət - bu Allahın öz quluna insana və qu-

lun (insanın) öz agasına Allahına olan məhəbbətidir. Qul öz varlığına həqiqətin təzahür məkanı kimi baxır. Qulun varlığında İlahi məhəbbət özünü bədəndə can kimi büruzə verir. Bu sevgini daşıyan qul həqiqətin «seçilmişinə» çevrilir. Məhəbbətin sərhəddi yoxdur və onunla varlığın ilkin mahiyyəti dərk edilir»(47, 123). Mütəfəkkirin fikrincə məhəbbətin dəqiq yerləşdiyi yer sevənin qəlbidir. İbn Ərəbiyə görə Allah sevgisinin məkanı insanın qəlbidir. Onun əqli və ya hissləri burada iştirak etmir.

Təsəvvüfə görə, əqldən fərqli olaraq eşq könül biliyidir. Eşq saflaşma, mənəvi təmizlənmə vasitəsi, aşiqlik isə kamillikdir. Ona görə də əslində kamil insan obrazı olan aşiqə Məcnun adı verilməsi onun əqldən və əqlin məhdudiyyətlərindən uzaqlığına görədir. Təsəvvüf nümayəndələri əqli inkar edərək, ayrıca fərdə məxsus olan əqli nəzərdə tuturdular. Təsəvvüfdə bir «əqli küll» anlayışı da vardır və o, əlbəttə İlahiyə məxsusdur.

«Əqli-küll» ilkin cövhərdən yarandığı üçün Kainatın əsasıdır. Nəhayət, sufilikdə əql cismə, eşq isə ruha verildiyi, əql maddi aləmi izah etdiyi, eşq isə «aləmül qeyb»ə birbaşa yol açdığı və könül elmi (hal-Ş.M.) olduğu üçün sufizmdə eşq və əql qarşılaşdırılmasında eşqə üstünlük verilir.

Cəlaləddin Ruminin sufizmin «məhəbbət» konsepsiyasının inkişafında böyük xidmətləri olmuşdur. Onun xidmətləri İran alimi M. Murtazaviyə Rumini İbn əl-Ərəbi ilə eyni səviyyəyə qoymağa əsas vermişdi. O, belə bir mülahizə irəli sürürdü ki, əgər İbn əl-Ərəbi müvcudatın vəhdəti, «vəhdət əl vücud» nəzəriyyəsinin yaradıcısı hesab olunursa, Mövlanə isə «məhəbbət məktəbinin» əsasını qoyan şəxs hesab olunmalıdır. Yeri gəlmişkən qeyd etmək lazımdır ki, şərq fəlsəfəsinin yorulmaz tədqiqatçılarından biri olan Zakir Məmmədov vəhdət-vücud nəzəriyyəsinin əsasını İbn əl-Ərəbidən qabaq azərbaycanlı filosof Eynəlgüzat Miyanəcinin qoyduğunu deyir (24, 126).

M.Murtazavi yazır: «Mövlanə Cəlaləddin Ruminin Allaha ehtiraslı məhəbbət konsepsiyası sufizmin yetişdirdiyi kamil insanların səcdəgahına çevrilmişdir. Mövlanə göstərdiyi möhtəşəm cəhdlə klassik sufizm məktəbinin hüdudlarından kənara çıxaraq sufizmin əsaslarını məhəbbət, şövq, sədaqət, həyəcan, müşahidə əsasında Allahı dərk etməklə möhkəmləndirirdi(104, 62).

Rumiyə görə insanın qəlbi yalnız Allah sevgisinin deyil, həm də Allahın özünün yerləşdiyi məskəndir. Deməli, bu mütəfəkkirə görə məhəbbət və Allah öz mahiyyətinə və funksiyasına görə eyniyyət təşkil edir. Rumi öz məsnəvisində Allahın fikri ilə söyləyir ki,

Nə qədər qərribə olsa da Mən yalnız möminin qəlbində oluram

Əgər Məni tanımaq istəyirsənsə həmin qəblərdə axtar. (141: 1.164)

Rumi söyləyirdi ki, Allah sevgisi insanın qəlbində yerləşdiyi üçün O, həmişə onunladır. Məhz buna görə də insanın haqqı vardır ki, özünü sevsin, çünki insanın xilqətində Allahın mahiyyəti ilə eyniyyət vardır. İnsanın özünü sevməsi nəticə etibarı ilə İlahini sevməsidir, çünki onun Allahla bilavasitə əlaqəsi vardır. Bu barədə o yazır.

Sevən özünün təsəvvüründə

İlahi sevgini cahil sevgidən ayırmalıdır.

Kim Allahı arar.

O özü Allahdır, insandan kənarda O yoxdur. (141: 1.170).

Yaxud, X-XI əsrlərin ən görkəmli azərbaycanlı sufi mütəfəkkiri Baba Kuhi özünün «Divan»-ın da yazırdı ki,

Qəlb mahiyyət, bədənsə aksidensiyadır

Məhəbbət, mahiyyət bütün predmetlər aksidensiyalardır(145, 93).

İdrak yolçusu, salik özünü fərdi, fiziki, məxsusi xarakterdən azad edə bilərsə, maddi dünyaya məxsus xüsusiyyətlərdən azad olub, özünün substansional, saf mahiyyətinin əsasını dərk edə bilər. Buradan belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, insan üçün İlahi mahiyyət anlamı özgə, yad bir anlayış deyildir. Ona məxsus bir mahiyyətdir. Bu barədə Rumi deyir ki, özünəməxsus keyfiyyətlərdən təmizlən ki, xilqətinin müqəddəs mahiyyətini dərk edə biləsən(131, 64).

Bəs insan mahiyyəti olan Allahla qovuşmaga cəhd göstərərək bu xoşbəxtliyə necə nail olur? Rumi bu yolu qət etməni izaha çalışaraq özünü böyük Yaradanın eşqinə həsr etməklə əzablı yola qədəm qoyan sufini bərk

qızdırılmış dəmir ilə müqayisə edir. Mövlanəyə görə dəmir odun bütün xassələrini götürməklə mahiyyət etibarlı ilə ona da çevrilir. Rumi yazırdı ki, od üstündə qızdırılan dəmir maddədən çıxarılan yaqut necə qırmızıdırsa eləcə qızarılanda artıq odun bütün keyfiyyətinə malik olur ki, o zaman astaca «mən odam» deyər səslənir. Eləcə də insan öz dünyəvi xüsusiyyətlərinin onu maddiyata bağlayan tərəflərindən böyük eşqin gücü ilə azad olarsa məqsədinin son hədəfi olan Allahına vasil olar və nəticə etibarlı ilə ilahi mahiyyətə yiyələnər. Rumiyə görə məhz elə bu insan Həllac kimi «ənəl-Həqq» deyir.

Beləliklə, «eşq» konsepsiyasının işlənilib hazırlanmasında sufizm təlimi qədim yunan fəlsəfəsinə, eləcə də neoplatonizm (yeniplatonçular eramızdan əvvəl III əsrdə yaranıb eramızın V əsrinə qədər davam edən Romada Ammono Sakkas (175- 242) və Plotinin (204- 269) yaratdığı fəlsəfi təlim-Ş.M.) təliminə bu və ya digər dərəcə də meyl etmişdir. Buradan belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, sufizm təlimində geniş istifadə olunan «eşq» anlayışı mistik məzmun ilə yanaşı, açıq-aşkar miflik məzmun da daşımışdır. Odur ki, eşq sufizmin istər kosmologiya (Kainatın quruluşu haqqında ümumi nəzəriyyə), istərsə də kosmoqoniya (kainatın əmələ gəlməsinə dair proseslər haqqında) nəzəriyyələrinə əsasən yuxarıda qeyd etdiyimiz həm mistik, həm də miflik məzmunundan çıxış edir və onlara əsaslanır. Bununla belə olduqca təbii haldır ki, mistik başlangıç, yaxud dünyagörüşü sufizmin «eşq» anlayışında özünə daha geniş yer tutur. Bu haqda Bertels qeyd edir ki, sufizmin ilk inkişaf dövrlərində istifadə olunan «eşq» anlayışı dünyəvilik anlamından məhrumdur (məsələn, Rəbiyə əl-Ədəviyyənin eritologiyasında olduğu kimi). Belə bir vəziyyətin mühafizə olunmasından çox keçmədi ki, dünyəvi poeziya və peripatetik fəlsəfi istiqamət meydana gəldi və inkişaf etməyə başladı. Dünyəvi poeziya və peripateizm fəlsəfəsi «eşq» anlayışını Aristotelin ruh psixologiyası və idrak nəzəriyyəsi haqqında materialist ənənələri əsasında izah etməyə başladılar. Beləliklə, IX əsrin əvvəlinə qədər müsəlman Şərq fəlsəfəsində və poeziyasında geniş istifadə olunmuş «eşq» anlayışının araşdırılması göstərir ki, bu anlayış mistik elementlərlə yanaşı həm də dünyəvi məzmun kəsb edir. «Eşq» anlayışından sonrakı dövrlərin fəlsəfi ədəbiyya-

tında da, saray şeirində də, traktatlarda da bəhs edilmişdir. Onun xeyirxahlıq, gözəllik arzusundan başqa bir şey olmadığı qeyd edilmişdir. Eşq bütün şeylərin (mövcudatın) birliyinin mənbəyidir (48, 3). Beləliklə sufizmdə eşqin gözəlliyə can atma kimi başa düşülməsi, qədim yunan estetikasının (Sokratın, Platonun, Aristotelin) başlıca xüsusiyyətləri ilə oxşarlıq təşkil etdiyini nəzərə alaraq belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, qədim yunan estetikasında eşq məsələsinə dair ideyalar Şərq peripatetiklərinin eşq haqqında fikirlərinə, eləcə də sufizmin «eşq» konsepsiyasına müəyyən dərəcədə təsir göstərmişdir. Eşq məsələsində sufizm təlimi bu və ya başqa dərəcədə neoplatonizm təliminə meyl etmişdir.

Sufizmin «eşq» konsepsiyası Şərq fəlsəfi fikrinin manixeyçilik və «Avesta» kimi abidəsindən də təsirlənməmiş deyildir. Bu mənbələrin hərtərəfli öyrənilməsi eşq anlayışının dəqiq anlaşılmasında elmi dəyər kəsb edir. Digər tərəfdən isə Şərq və Qərb xalqlarının estetik və ədəbi-fəlsəfi əlaqələrinin dərk olunmasında böyük əhəmiyyətə malikdir. Beləliklə, eşqin İlahi mənşəli olması haqqında qənaət Orta əsrlər sufi mütəfəkkirlərinin əsərlərində öz ifadəsini tapmışdır.

Mübaligəsiz demək olar ki, sufizmin öz qaynağını vəhdəti-vücuda fəlsəfəsindən götürən «məhəbbət» anlayışı sufizm dünyagörüşünün, onun fəlsəfi, dini, etik və estetik sahələrinə aid olan problemlərin əsasını təşkil edir. Belə ki, sufi nəzəriyyəçiləri özlərinin «eşq» konsepsiyası ilə insan-cəmiyyət münasibətlərinin dialektikası ilə əlaqədar olaraq aşağıdakı məntiqi nəticəyə gəldilər ki, nə qədər insan özünə qapanırsa, bir o qədər özü haqqında təsəvvürləri daralır və səthiləşir. Nə qədər başqasına, (unutmamalıyıq ki, sufinin məhəbbətinin əsasını bəşərə olan məhəbbət təşkil edir) son nəticədə Allahına doğru açılsa, bir o qədər özü haqqında təsəvvürləri zənginləşir və dərinləşir. Sufilərə görə cahil insanın eqosentirizmə söykənən özünüsevərliyi psixi dünyasını daraldır, onu mənəvi dəyərlərdən məhrum edir, onun ruhani ehtiraslarını faktiki olaraq heçə endirir, onun sırf fiziki mahiyyət olması üçün şərait yaradır. Beləliklə, sufilər insanın cəmiyyətdə özünü təsdiq edə bilməsi üçün transsendensiyasız, başqasına məhəbbətsiz keçinməyin qeyri

mümkünlüyüni sübuta yetirmişdilər. Onlar bəşəri inandırdılar ki, cəmiyyətdən qaçaraq Allahı axtaran Məcnunun yolu maddi gözəlin və gözəlliğin rəmzi olan Leyli məhəbbətindən başlayır. Maddi gözəlliğin sevilməsindən başlayan Haqq yolu zahiri deyil, İlahi gözəlliğin dərkinə və sevilməsinə gətirib çıxarır.

Yüksək ekstaz halında Allahına qovuşub kamilliyin son mərhələsi olan «bəqa» halını yaşayan sufi Allahın sifətləri ilə «sifətlənərək» və Allaha xoş gedən əxlaqa sahib olaraq yer üzərində onun üzərinə düşən missiyanı yerinə yetirməlidir. Bu işinə o, İbn əl-Ərəbinin sözləri ilə ifadə etsək, Allahın mahiyyətindən süzülüb gələn sevgi və şəfqət ilə yanaşır. Artıq kamil olan sufinin gözündə Kainatın bütün yaradılmışları O-dur. Bütün yaradılmışlara isə kamil sufi onu Allaha qovuşduran şövqün və İlahi eşqin gözü ilə vurğundur.

Beləliklə, sufizmdə İlahi eşq insanı kamilləşdirərək vəhdətə aparan yol olduğu üçün sufizmin «kamil insan» konsepsiyasında həm ontoloji, həm də qnosoloji aspektlərin məqamlarını özündə ehtiva edir. Eşq sufizmin vəhdəti-vücut nəzəriyyəsinin eləcə də ontologiyasının bünövrəsində durur, həm də yuxarıdakı mülahizələrimizdən belə nəticəyə gəldik ki, dünya fəlsəfi təlimlərindəki «eşq» fəlsəfi kateqoriyası anlamından fərqli olaraq mistik idrak, mərifətlə bağlıdır. Şəriətə əməl edərək təriqətə daxil olan yolçu (salik) mərifət yolu ilə kamilləşərək Həqiqətə-Mütləq Varlığa çatır.

2.3. «Kamil insan» konsepsiyasının qnosologiyası

*Ürfanın axırı-Onun görməsi
Ürfanın əvvəli-Onun bilməsi...*

*Onun sifətini axtarmayan kəs,
Mərifətinə yetişə bilməz.*

Əvhədi.

Sufizm fəlsəfəsini əks etdirən mənbələrdən və eyni zamanda bu təriqəti öyrənən tədqiqatçıların əsərlərindən göründüyü kimi, sufizmin qnoseologiyası onun ontologiyası ilə sıx bağlıdır.

Meydana gəlişindən etibarən Peyğəmbərin (s) dövründə qərarlaşmış İslam müraciət edən, müqəddəsliyə inanan, Məhəmmədin (s) əxlaqına yaxınlaşmağa çalışmaqla təlimlərində dinin məxfi və çoxlarını Həqiqətin dərghahına «apara biləcək» gücə malik olan tərəflərini açıqlayan müsəlman mistikləri - sufilər (tədqiqatçı Ə.Əmirəhmədovun sufizmi məhz bu aspektdən işıqlandıran geniş məqaləsinə baxmaq olar (13, 209-220)) təsəvvüf fəlsəfəsinin məqsədinin insanlığın mənən kamilləşə bilməsinə qadir olduğunu sübut etməyə çalışmışlar.

Bu təlimin ontologiyasından bəhs edən paraqraftan gördük ki, mövcudatın vəhdəti (vəhdəti-vücud) nəzəriyyəsinə və onun ardıcılılarına görə bütün gördüklərimiz özünün müxtəlifliyi ilə Allahın təzahürləridir. Başqa sözlə desək, real dünya kiçik hissəciklərdən tutmuş böyük kosmik sferalara qədər Allahın mahiyyətinin təcəssümüdür.

Beləliklə, sufizmdə bu cür təfəkkür tərzinin obyektı Allah, Onun tərəfindən yaradılmış dünya isə subyektdir. Əvvəlki paraqraflardan da gördüyümüz kimi təlimdən məqsəd Allahın, Həqiqətin dərki, bu dərəkə aparan isə insanın özünü dərkindən, bu dərkdə Allaha sevgidən doğan yoldur (təriqətdir). Sufilərin bu idraki yolu bütün mövcudatı yaradana sonsuz sevgidən, «ırfani eşqdən» başlayır. Sufilərin ziddiyyətli idrak təliminə qnostik təcrübənin nəzəriyyəsi də demək olar ki, onun tamamilə açılması Həqiqətə qovuşa bilmənin metodologiyasını verir. Kamillik yoluna qədəm qoyan müridi İlahiyə, «Məhbubuna» aparan bu yol sufənin idraki mücadilə yolu-

dur. Təsəvvüf fəlsəfəsində bu yol insanı bütün dünya qayğılarından təmizləyib sevdiyinin, Allahın hüsuruna, mahiyyətinə (yəni xilqəti təmizliyinə) aparan yoldur. Bir sözlə bu təlimin fəlsəfəsindən doğan özünü dərkə özünüsevərlikdən başlayan və Allahı dərkə aparan salikin idrak yolunda mürid (sufi saliki) Mahiyyəti dərk etmək üçün formadan əl çəkir.

Təriqət yolu keçən «kamil insan»lara görə sufizmin məqsədi insanı formalar dünyasından ruhun dünyasına aparmaqdır, lakin aydındır ki, gerçək aləmdə yaşayan insanın həyatı formalar dünyasında keçdiyindən və ruhi yolun başlanğıcında insan formalardan əl çəkə bilmədiyindən sufizm onlardan (formalardan) insanı daxili dünyaya yönəltmək üçün istifadə edir.

Sufilərə görə forma ruhi dünyanın örtüyüdür, lakin bununla belə həm də onun rəmzidir, eləcə də elə bir «pilləkəndir» ki, onun pillələri ilə ruha çatma, onunla birləşmə gerçəkləşir. Sufilərin formalar dünyasının məğzini onların yolunun ilk pilləsi olan şəriətə, onun ayinlərinə lazımınca əməl etmək təşkil edir.

Sufizmin vəhdəti-vücut təliminin qnoseologiyasının mahiyyəti:

1) Allahın və dünyanın substansional vəhdətinin dərkə və bu vəhdətin qəbul olunmasından;

2) İnsanın və Allahın mahiyyətinin vahidliyinin uzun, əzablı düşüncələr və həyəcanlarla dolu olan yol keçməklə dərk edilməsindən ibarətdir.

Sırf insan varlığının problemləri ilə məşğul olan sufizm özündən asılı olmayaraq mövcudluq qazanan insana tanış olmayan həyat səhnəsində onu gözləyən təhlükələrdən, çətinliklərdən necə qurtararaq, yanılmadan Allahın «buyurduğu yolu» qət edə bilmək üçün oriyentir, insanın kamilləşərək maddi dünyaya məxsus cilovlardan arınıb saf Mahiyyətə dönə bilməsi üçün metodologiya verir. Bu baxımdan sufizmin özünəməxsus idrak nəzəriyyəsi mürəkkəb bir təlimdir. Odur ki, bu nəzəriyyəni bir mənalı izah etməyə çalışıb onu bəsitləşdirməyə cəhd edən hər bir tədqiqatçı dərinə getdikcə yanıldığını hiss edir. Çünki bu təriqətin fəlsəfəsinə məxsus olan idrak yolunu qət edən mürid hər şeydən əvvəl məxsus olduğu aləmin hadisə və proseslərinə hissi-emosional formada yanaşır və münasibət bildirir ki, bu da sufilərin

ənənəvi idrak nəzəriyyəsinin ilk pilləsini qəbul etmələrindən xəbər verir. Bu ilk pillə daha çox sufilərin dinin zahiri atributlarını, yəni tələb və ayinlərini icra etdikləri şəriət pilləsinə uyğun gələn onların qnoseoloji təlimlərində hissi-emosional idrakın önəmliliyindən xəbər verir.

Bir yer oğlu, bir cəmiyyət fərdi kimi sufilərin də dünyəvi və dini elmlərə yiyələnərək insan-təbiət, insan-cəmiyyət münasibətlərini yüksək səviyyədə mənimsəməyə çalışması isə, müridlərin təfəkkürdə ziddiyyətlərə yol verməmək üçün təbiət və cəmiyyətdə hökm sürən obyektiv qanunlara qarşı gəlinməyəcəyini dərk və etiraf etməsi onların bu nəzəriyyənin məntiqi-intellektual tərəfini, yəni əqli idraka uyğun gələn mərifət pilləsini təşkil edir...

Nəhayət sufilərin düşüncələrinə mistik don geyindirən və arifləri «ümumilər» içərisində «xüsusi», «xüsusiələr» içərisində isə «təkcələrə» çevirən təlimlərinin yaranmasına səbəb onların fəlsəfələrini dindən fərqləndirən, getdikləri yolun sonunda qovuşmaq istədikləri Allahın adını daşıyan, Həqiqət mərhələsinə uyğun gələn intuiativ idrakı qəbul etmələridir. Bu mərhələ sufiyə Həqiqətə qovuşa bilmənin, Mütləq varlığa dönüşün «açarını» verməsi ilə əlamətdardır ki, bu da onların getdiyi yolun son mərhələsi «bəqa» halı olub Həqiqət adlanan pillədir.

Sufilərin qət etdiyi bu pillədə, bu mərhələdə real dünyanın qanunları «işləmir». Bu mərhələ sufinin qovuşmaq istədiyi ideal olan mahiyyətlərin, ümumi anlayışların toplusunu birləşdirən Allahın özüdür ki, məntiqi idrakla dərk edilmədiyi kimi fiziki olan hisslərlə də duyulmur. Bu barədə Cəlaləddin Rumi yazır: *«Gördüyümüz, hiss etdiyimiz dünya mənanın surəti, yəni daxili mənəvi aləmin, ruhun təzahürüdür»* (28, 56). Konkret olaraq qeyd etmək lazımdır ki, sonuncu mərhələ özünü «fəna» etmiş (öz «mən»indən keçmiş) sufini dünyəvi problemlərin fəvqünə qaldıran, ona sakitlik bəxş edən «bəqa», əbədiyyət mərhələsidir.

Fəlsəfi cərəyanların çoxunun qayəsini təşkil edən-insan nə üçün yaşayır?, onun həyatının mənası nədir?, o dünyada nə kimi yer tutur?, öz həyat yolunu necə seçir? kimi suallar təbii ki, sufiləri də düşündürürdü. Şəxsiyyətin mənəvi varlığını, şüurunu, intuisiyasını önə çəkən sufizm də mövcudluğu

təhlil etmək üçün ölüm, əzab, qorxu, müqəssirlik, ədalət, ölməzlik, səadət, məhəbbət, eşq kimi mücərrəd kateqoriyalara müraciət etmiş və yekunda dünyanı dərk etməyin ən etibarlı üsulunun intuitiv olduğunu sübut edib.

Tədqiqatçı alim Kamil Hasan Yılmaz, Sərrac Tusinin «əl-Lüma» əsərinə yazdığı şərhdə göstərir ki, «...İslam tövhid dinidir. Təsəvvüf də, bu tövhid dininin insanları ruhi (psixoloji-Ş.M.) baxımdan maarifləndirən təlimidir. Təsəvvüf marifləndirmənin əsası tövhid olduğu üçün ilk dövr sufilərindən etibarən tövhid təsəvvüfü düşüncənin mərkəz nöqtəsi olmuşdur. İlk təsəvvüf klassiklərində mərifət və tövhid məsələləri ümumiyyətlə, birlikdə işlənmişdir» (51, 537).

Xatırlayaq ki, sufizmin idrak nəzəriyyəsinə görə bütün Kainat və onun rəngarəng mövcudatları Allahın dərk olunmasında başlıca vasitələr kimi xidmət göstərilir. Belə ki, Kainatın bütün hissəcikləri və hissələri öz «məzmunlarında» Allahın mahiyyətini (ona düşən qədər bir «pay») ehtiva edirlər və hər yerdə daima Onun mövcudluğuna və varlığına sübut olub Onun eyni deyil, kölgələridirlər. Əziz Nəşəfi deyir: «Mövcudatdakı bütün fərdlər, bu nurun (Allahın-Ş.M.) sifətlərinin göründüyü yerdir» (43, 31). Kainatda Allahın mahiyyətini daşıyan adlandırılmış və material forma almış cismani şeylər insana daima Allahın vahid mövcudluğunu xatırladır. Əşyalaşmış şeylərdə Onun izləri vardır. Hər hansı bir sənət sahibinin özünü görmədən sənət işini görüb ustalığını necə qiymətləndirmək olarsa, eləcə də Allahın mahiyyətini Onun predmetlərdə və hadisələrdə əksinin seyr edilməsi vasitəsi ilə dərk etmək olar. Başqa sözlə, vəhdəti-vücuda fəlsəfəsinin idrak nəzəriyyəsinə görə şeylərin forması vasitəsi ilə Allahı aşkar etmədən birbaşa mücərrəd Varlığın (Həqiqətin) gizlin mahiyyətinə çatmaq mümkün olmayan bir məsələdir. Bu qabiliyyəti həyata keçirmək üçün Qorfunqelin qeyd etdiyi kimi, «insan təbiət aləmi və yaxud ilahi Varlığın kitabı ilə əlaqədə olarkən Allah onun (həmən «kitab»ın) vasitəsi ilə Özünü insan idrakına və biliyinə açır» (86, 64).

Belə ki, insan təbiəti yer üzündə Allahın əbədi və universal işığını toplayan surət, təbiəti forma alaraq yaradılmış mahiyyətdəndir. Sufilərin bu təliminə görə Allah ruh və nəfs şəklində insan cismində yerləşərək, onu Özünün ilkin İlahi və nurlu mahiyyəti səviyyəsinə qaldırır. Bu prosesdə insan özünün «qaranlıq» cismaniliyini itirərək Onunla birləşir və Mütləq başlanğıcla eyniyyət təşkil edir. Vahid mənbənin daxilindən süzülən mahiyyət təbiətin daxilinə immanentdir. İkincisi transsendent başlanğıcdan «tökülən» işıqdır. Əşyaların cismani qaranlığı ilə tutqunlaşmış bu İlahi zərrələr sufi idrak yolu qət edən insanın intuitiv idrakının vasitəsi ilə özünün ilkin başlanğıcına dönür. Allahı dərk etmənin vəhdəti-vücud nəzəriyyəsinə görə əgər Vahid ruh və cismin vəhdəti olan insanda fiziki bədən qaranlıq başlanğıcdırsa, onun ruhu Allahdan bir parça olub qnostik, əqli işıqdır. Ariflərin qəlbi isə onların iradəsindən asılı olmadan obyektiv olaraq əzəli işığa, ilk mənbəyə, İlahi Varlığın fəvqəl intellekt hüduduna can atır. İlkin Mahiyyətə yaxınlaşma ölçüsündən, səviyyəsindən asılı olaraq nurlanmış nəfs yaxud bu nəfsi hifs edən qəlb son dərəcə cilalanır. Nəfsin bu dərəcədə parlaqlığı elə bir dərəcəyə gəlib çatır ki, insanın fiziki gözü ilə kor olmaq olar. Elə bu anda məyusluğa uğrayan idrak yolçusunun imdadına İlahiyyə olan böyük məhəbbət çatır və bu məhəbbət onu irəliyə aparır. Bu məhəbbət gözəlliklə dolğunlaşmış İlahi mahiyyətin təzahürü və yerdə Allahın əksi olduğu üçün özü də İlahi hesab olunur.

İnsanın bədəninin kamilliyində Allahın İlahi formasını, onun «sifət»inin ifadəsini görən sufilərin təsəvvürünə görə insan orqanizminin harmonik quruluşu onun ilahi gözəlliyinin və məqsədyönlü fəaliyyətinin sübutudur. Sufizmin vəhdəti-vücud düşüncəli nəzəriyyəçiləri içərisində insanın İlahini dərk etməsində və özünü kamilləşdirməsində nəfsani cəhdlərinin ön plana çəkilməsi mütərəqqi hal hesab edilirdi. Bununla onlar İslamın əxlaqi normalarına riayət edən sufilərin ilk addımlarının məhz şəriətdən keçdiklərini vurğulayırdılar. Amma əgər İslamda insanın sitayiş etdiyi Allah ondan kənarda və yüksəkdə dayanırsa, vəhdəti-vücudçulara görə immanent olan Allaha sitayiş onu dərk etməyə çalışan insanın vicdanının səmindən, dərkinin

dərəcəsi, sevgisinin hüdudundan asılı olaraq idrak edilir və sonsuz inamlı olan kamil sufiyə ancaq sakitlik gətirir. Xüsusilə qeyd etmək lazımdır ki, sufizmin qnostik Varlıq nəzəriyyəsinin mərkəzi ideyalarından biri də Allahı dərk etmə orqanlarından biri olan qəlb haqqında təlim olan ürək mərkəzçilikdir. «Ürək haqda idraki anlayış öz məzmunununa görə maddi ürəklə (qan dövranının mərkəzi olan ürəklə) heç bir ümumilik daşımır. Birinci qəlb sufizm fəlsəfəsini yaradan mütəfəkkirlərin əsərlərində idraki poetik obrazdır, ikinci isə real qəlb olub birincinin prototipi, bənzəri kimi başa düşülməməlidir. Qəlb idraki anlayışının məzmununa mənəvi cəhətdən bir çox hallar daxildir. Sufizmdə o, İlahi Mahiyyətin saxlanma yeri və yaxud immanent olan Allahın dərgahıdır. İlahi informasiyanın yerləşdiyi mərkəzi orqandır. Allah sevgisinin və məhəbbət izzatlarının mənbəyidir. Sevgiliyə (Allaha) özünü sevdirmə bilmənin inamsızlığından və insanlara qarşı mərhəmət hissinə doğan izzatlar sahəsidir. Sufizm ruhunda yazıb - yaradan şairlərin lirik şeirlərinin təşəbbülərində deyildiyi kimi yalnız bir sevgilinin məskunlaşdığı nurların və xeyirxahlığın hakim olduğu mülkdür və s.»(127, 73).

Sufizmdə bu anlayış bəzən də nəfs, məhəbbət, intuisiya, nurlanma, meditasiya bütün qüvvələrin mərkəzləşməsi və digər idraki anlayışlarla eyniləşdirilir. Hətta bəzən insanın daxili, onun təmiz mənəvi ruhani mahiyyəti bu anlayışla identifikasiya edilir.

Sufizmə məxsus müəyyən müddəalar sufizmin vəhdəti-vücut fəlsəfəsinin Allahın varlığı haqqında, yaxud hər yerdə, Kainatın hər bir hissəsində Onun mahiyyətinin mövcudluğuna aiddir. Cəlaləddin Rumi əsərlərindən birində Allahın bəndəsinə müraciəti kimi yazırdı: «Mənim məkanım nə göydədir nə yerdə, nə aşağıdadır nə yuxarıda, nə torpaqdadır nə səmada, nə ərşdədir nə fərşdə, mənim yerim möminin qəlbindədir» (131, 52).

Sufi mütəfəkkir şairlərinin bu qəbildən olan fikirləri tamamilə idraki mahiyyət kəsb edir. Belə ki, burada qarşıda duran məqsəd sufilər tərəfindən Allahın ontoloji varlığını (immanentliyi ilə dünyada, hər yerdə olmasına rəğmən) inkar deyildir. Əksinə, onlara görə insandan başqa yerdə qalan bütün mövcudat idraki aspektdə özünün mahiyyətini dərk etmək qüdrətində

olmayıb yalnız insan qəlbindəki öz mahiyyətinin sirrini dərk etməyə və onu qorumağa qadirdir. O bu mahiyyəti ehtiva edir və yaradılışında Allahın iştirakına şahidlik edir. Buna görə insan ilk növbədə subyektiv olaraq qərar qəbul etməlidir və öz qəlbinin təmizliyi ilə məşğul olmalıdır. Allahı dərk etmə, özünü təmizləmə və özünü kamilləşdirmə orqanı olan qəlbinin təmizliyinə başlamalıdır. Bir tərəfdən bu çətin bir iş deyil. Cami qeyd edir ki, şübhəsizdir ki, hər yerdə vahid olan Allah özünü büruzə verir. Şeylərin xarici formasında, qəlbin sirlərində, ürəkdə bir olan Allahı görmək və hiss etmək olar. Ondən başqa heç nə, onsuz da başqa bir şey yoxdur ki, həmin başqasından özünü azad edəsən, deyən Cami:

Su və gilin formasında kim özünü belə büruzə verə bilərdi Səndən başqa?

Qəlbin sirlərində və könüldə kim gizlənir ki, Səndən başqa?

Sən söylədin: təmizlə qəlbini hər şeydən Məndən başqa!

Ey dünyanın qəlbi, hər iki dünyada kim var ki, Səndən başqa?(141, 110) (rus dilindən tərcümə bizimdir).

Kənardan özünə bu məsələləri aydınlaşdırmağa çalışanlarda və yaxud tədqiqatçılarda, Caminin yaxud Cami kimi yazan bir çox sufi mütəfəkkirlərinin əsərlərini oxuyanlarda belə bir sual təbii olaraq doğa bilər ki, əgər hər şey belədirsə yəni kamil insanın qəlbində ancaq Allah olub Ondən başqa heç nə yoxdursa, onda bu qədər əzəblı və uzun «yol» keçmək nəyə lazımdır? O yol ki sufinin qəlbindən hər şeyi, Allahı belə «təmizləməyi» tələb edir. Burada məsələ tamamilə başqa cürədir. Söhbət Allahın ontoloji mənada başa düşülən mövcudluğunun, digər maddi olan şeylərin isə (əgər biz onları Allahdan kənarda hesab ediriksə) mövcud olmamasından gedir. İdraki aspektdə isə kamil insan Vahid olana çatmaq üçün özünü bütün maddi olanlardan təmizləyərək azad edir, qəlbini Allahdan başqa hər şeydən yəni çoxluğun küllündən azad edir(74, 448).

Sufizmdə qəlbin, yaxud çox vaxt onun sinonimi kimi başa düşülən nəfsin təmizlənməsi elə Allahı dərk etmə aktıdır. İnsanın özünün daxilində reflektiv baş verən özünü təmizləmə aktı həmin insanın özünü dərk etməsi ilə

uyğun gəlir. Özünü dərk əslində özünün həqiqi mahiyyətinə qovuşmaq deməkdir. Eyni zamanda insanın özünü kamilləşdirməsi ilə uyğun olub insanların İlahi kamillik dərəcəsinə çatması deməkdir. Belə ki, insanın həqiqi mahiyyətini dərk etmə prosesi ilə əldə olunur. Beləliklə bütövlükdə Allahı dərk etmə prosesi eyni zamanda insanın özü-özünü dərk etməsi hesab olunur. Bunlar hamısı dialektik tərzdə bir-biri ilə bağlı olub bir-birinin olmasını tələb edir və biri digərini tamamlayır. İnsanın öz mahiyyətini dərk etməsi, özlüyündə İlahi həqiqətə çatması Onu özündə anlaması deməkdir. Amma vəhdəti-vücud fəlsəfəsinin tərəfdarlarına görə Allahın, insanın, Kainatın, digər bütün mövcudatın həqiqəti bir olub əsl mahiyyəti təşkil edir. Buna görə də müəyyən mənada insanın özünün cismani, fani tərəflərin «çoxluğun külündən» təmizlənməsi, onun dünyəvi yükün ağırlığından və maddiliyin əzablarından təmizlənməsi deməkdir. Onun mənəvi dünyasında bu Allahla vahidlik təşkil etmək və İlahi mahiyyəti əks etdirməsi deməkdir. Bu vəziyyətdə Bəyazid Bistaminin sözləri ilə insan öz halını belə ifadə edir: «Mən özümün bütün naqis keyfiyyətlərimdən təmizləndim, mənim cismimdə Allahdan başqa heç nə yoxdur... Mən özüm-özümdən çıxdım, necə ilan qabığından çıxır. Mən öz mahiyyətimə baxdım və həmin Mahiyyət oldum (165, 188).

Beləliklə, Allahı dərk etmə, Allahın kamilliyinə çatma yaxud öz əsl mahiyyətini açma, eyni ilə Allahın mahiyyətini özündə etiva etmə deməkdir. Özündə Allah, əsl insan mahiyyətini daşıyan insan isə İlahi, həqiqi və ideal insandır. Sufizmdə müəyyən mənada bütün idrak yolu bütünlükdə olduqca mürəkkəb çoxmərtəbəli özünü dərk etmə (öz mahiyyətini açma prosesindən ibarətdir), özünü kamilləşdirmə, Allahı dərk etmə ilə əsl insani xüsusiyyətlər əldə etmədən ibarətdir. Bütün bunlar insanın daxili aləmində baş verir. Belə ki, bunlar onun özünün gizlin təsdiqidir. Onun mənəvi həyatının əhatəsi, kamil insanın özünü idarə etmə sahəsidir. Onun həyatı yalnız Allahın əxlaqi prinsipləri üzərində qurulur. Bütün bunlar kamil insanın daxili dünyasında baş verərək onun özünü gizlin təsdiqi hesab olunur.

Sufilərə görə cismani olan şeylərin gözəlliyi Həqiqətin əşyalarda təcəssümünün gözəlliyidir. Buna görə də forma almış əşyalar, yaxud maddi aləmin formaları ilk «Obrazın» obrazları olub güzgü «vəzifəsini» yerinə yetirirlər. Bu «güzgü»də kamil insanlar Allahı seyr edə bilirlər. Yaradılanların gözəlliyi, tamlığı, füsunkarlığı isə kamil insanı Allahdan nəinki ayırmır, əksinə daima ona Vahid olanı xatırladır.

Tədqiqatçılar yazır ki, «vəhdəti-vücuda nəzəriyyəsinin idrak təliminə görə quruluşca forma almış aləm gözəldir və hər şeyin Allahdan olduğunu qəbul edən kamil insanların gözü qarşısında bu aləm, özünü İlahi ruhla, gözəlliklə, işıqla, təbii aləmin hissə və hissəciklərinə hopmuş şəfqət və məhəbbətlə bürüzə verərək İlahi substansiyanın vahidliyindən xəbər verir. Bu məhəbbət Kainatın, aləmin və həm də cismani olan insanın «qəlbində» və yaxud «nəf-sində» yerləşərək sükunət halında qala bilmir, o daima yerləşdiyi qəlbin sahibinə sevimli iztirablar çəkdirərək onu sevdiyinə can atdırır (104, 76). Sufilərə görə məhəbbət vasitəsi ilə Allaha qovuşmağın yolu insani sevgidən keçir. Sevənin sevdiyinə olan məhəbbəti ilə, kamil insanın, aşiqin Allahına olan eşqi mahiyyətə eyniyyət təşkil edir. Məhəbbət və gözəlliyə aşiqlik kəsilməz vəhdətdə olub üzük və qaşı, can və cisim kimi mövcuddurlar. Odur ki, biz də əvvəlki paragrafda vəhdəti-vücuda fəlsəfəsinin mistik və dünyəvi, İlahi və insani məhəbbət kimi məsələlərinin açıqlanması üçün məhz sufilərin «İlahi eşq» konsepsiyasına nəzər saldıq. Bəzi filosoflara görə Həqiqəti dərk etmə nəzəriyyəsinə, sufizmin qnoseologiyasına əsasən bütün fiziki və mənəvi olan mövcudatın əsasında Allah durur. Buna görə də subyektin, kamil insanın birinci növbədə məqsədi ondan ibarətdir ki, bu müəyyən, görünən maddi aləmi subyektivcəsinə inkar etməklə özündə həqiqəti, İlahiliyi əxz etsin. Kamilləşən insan öz məhəbbəti, idrakı və intuisiyası, həmçinin praktiki fəaliyyəti ilə Həqiqi Varlığın «xarici müəyyənliyini» (yəni özünün fiziksəl xüsusiyyətlərini) tərk edir və sonda özünü əslində özü-özü üçün olan Varlığa qovuşdurmağa çalışır. Bununla da özünə obyektivlik, həqiqilik, əbədilik (bəqa) verməyə can atır. Bu aspektdə Allahı dərk özünü dərkə üst-üstə düşür. Başqa sözlə desək özünü dərk etmə, özünü təmizləmə, mənəvi özünü dərk etmə

və kamilləşdirmə elə bir nəzəri əsasdır ki, bu nəzəri əsasdən çıxış etməklə kamil insan varlığın əsl mahiyyətinə ucalır. Buna görə də bu prosesdə əsas rolu xüsusilə insanın şəxsi cəhdləri, sevgi iztirabları, onun idraki cəhdləri, Allahı sevməsi və onunla qovuşmağa cəhd göstərməsi təşkil edir.

Göründüyü kimi, sufilərin idrak nəzəriyyəsində ənənəvi idraki pillələrlə yanaşı, həm də Allahın eşq yolu ilə intuitiv dərk oluna bilməsi də irəli sürülmüşdür. Sufizmin çoxsaylı nəzəriyyəçiləri belə hesab edirlər ki, belə bir dərk etmə metodoloji cəhətdən yeganə vasitədir. Buna görə də İlahi Varlığı dərk etmənin hər hansı rəşional metodlarını inkar edirdilər. Elə bununla yanaşı onlar teologiyanın doqmatik prinsiplərini bəzən inkar edir, çəkinmədən Orta əsrlərin quru sxolastik, mücərrəd fəlsəfəsinə qarşı çıxırdılar. Allahın dərkində emosiyalara əsaslanmayan dini mühakimələri də qəbul etmirdilər. Vəhdəti-vücut təliminin idrak nəzəriyyəsi artıq qeyd etdiyimiz kimi, İlahi həqiqəti dərk etmənin sırf rəşional yollarını inkar etməklə, rəşionalistlərə qarşı özlərinə məxsus idrak metodlarını (qaydalarını) qoydular. Bu metod özünü yorulmaz məhəbbət axtarırlarında, İlahinin dərkində, məqsədyönlü hərəkətlərdə göstərirdi. Bütün bunlar bir daha İlahi eşqdən doğurdu. Vəhdəti-vücutçuların təsəvvürünə görə Həqiqətə çatmağın və qovuşmağın yolu yalnız dərin eşq iztirablarından, intellektuallaşmış emosiyalardan və özünə məqsədyönlü əzab və əziyyət vermədən keçir. Buna görə də onlar hesab edirdi ki, vahid Varlığı yaxud Həqiqəti məntiqin və teologiyanın metodları ilə həm də ənənəvi dini sxemlər vasitəsi ilə də dərk etmək mümkün deyil. İlahi Həqiqəti insan idrakının dərk etməsi ağılın xaricində olan bir qüvvə olub insanın dəlicəsinə (Məcnun misalı) fədakar eşqi ilə mümkündür. Buna görə də Vahid olandan başqa fikrən digər, ayrıca, təbiətdən kənar Allahın olması barəsində düşünmək cəhdi Tövhidə zidd olub müridi axtarılan, Sevilənə gedən yoldan azdırmaqdan başqa bir şey deyildir. Bu kontekstdə fəvqəl ağıl olan Allahla birləşmə erotik nurlanmanın, ekstatik təcrübənin hədsiz həyəcan və vəcdin sayəsində mövcuddur.

Sufizmin idrak nəzəriyyəsinə görə insan həyatının son məqsədi Allahın İlahi mahiyyətini dərk etmək, Ona çatmaq, Onun varlığına qovuşmaqdır.

Bu sufinin nail ola biləcəyi ən böyük xoşbəxtlikdir. Bu xoşbəxtliyə aparan yol olduqca uzun və əzablıdır. Sufi murşidləri etiraf edirdilər ki, bu əzablı, yüksək iradə hesabına qət edilməli olan yolu başa vurmaq üçün ola bilsin ki, hətta bütöv insan ömrü kifayət etməsin. Digər tərəfdən yuxarıda gördüyümüz kimi Allahın mücərrəd Həqiqətinin dərk olunması nəinki insanın rasiona əqli ilə deyil, həm də məntiqi düşünmə formalarının (deduktiv və induktiv idrakın) nəticələri ilə də mümkün deyildir. Bu dərk etməyə ancaq hədsiz-hüdudsuz məhəbbətin və intellektuallaşmış qəlbin emosional-iradi fəaliyyəti ilə nail olmaq olar. Gərginlik içərisində düşünən və sevən insan özünü ehtiraslarından (Allaha olan ehtirashı sevgidən başqa) təmizləyərək, bacardığıca yüksək mənəviyyat həddinə çataraq, saflaşaraq Allahla «birləşir». Sufizmdəki bu məqamı izah etmək üçün tədqiqatçı alim Yusif Rüstəmov məqalələrindən birində Əbdülqadir Sührəverdidən iqtibas gətirərək yazır: «Allah Təala Rəsulu ilə göndərdiyi şeyləri qəbul etməyə ən saf qəlbləri, ən təmiz nəfsləri hazırladı. Qəlblərdəki saflıq, nəfslərdəki təmizliyin fərqləri elmlərdəki fayda və mənfətin fərqli olması ilə ortaya çıxdı. Hər kəs özünün qəlb və qabiliyyətinə görə o elmdən (Allah kəlamından-Ş.M.) istifadə edir». Beləliklə paraqrafın əvvəlində də qeyd etdiyimiz kimi, sufinin (ağlı) nəfsi bütün maddi olanların məntiqi əlaqələrinin fəvqündə dayanaraq Allahı bilavasitə müşahidə edir. Allahı seyr etməklə vəcdə (ekstaz halına) gələn və tam özünü unutma vəziyyətində (fəna) halında olan sufi Allahın substansiyası ilə mənən və ruhən eyniləşir. Bu kamil insanın qət etdiyi yolun ən yüksək mərhələsi «bəqa» olub onun sevgi ekstazı vasitəsi ilə çatdığı xoşbəxtliyin zirvəsidir. Bu Allahı dərk etməyə çalışan subyektin xüsusi cəhdindən çox, Allahın, Onu dərk etməyə çalışan, kamilliyə can atan şəxsə (quluna) onun uzun sürən əzablı iztirablarının və fədakar cəhdlərinin haqqı olaraq ərməğan verilməsidir. Sonda Allah «kəşf olunur», özünü kamilləşən şəxsə «göstərir». «Mənə doğru bir addım atana Mən yüyürərək gələrəm» ayəsi bu mərhələni işıqlandıran ən yaxşı istinaddır. Rus şərqşünası Bertels yazır: «...Bu anda kamil insanın keçici olan məni Allahda məhv olmanı hiss edərək Mütləqin dənizinə qərq olaraq bununla da dəqiq dərk edir ki, İlahi Mahiyyət əbədi olduğu ki-

mi o da əbədidir. Bu ölməzliyin dərki, kamilliyin zirvəsinə ucalan şəxsin bütün vəziyyətlərinin ən yüksəyidir (74, 25).

Bir sözlə, kamil insanın qət etdiyi idraki yol (təriqət) uzun və əzablıdır, bu əzablı yolun çoxlu pillələri (məqamları) vardır. Əgər həmin məqamların qət edilməsi sufinin özünü özünə unutduran məhəbbətin və salikin psixoloji cəhətdən özünü fədakarcasına Allaha həsr edərək hünər göstərməsinin vasitəsi ilə əldə olunursa, bu məqamları qət edərkən sufinin keçirdiyi hallar ekstatik vəziyyətdə aqlın nurlanması, işıqlanması olub salikin can atdığı cəhdlərin vasitəsi ilə əldə olunmur. Sufilərə görə bu ekstatik hallar Allahın mərhəməti, İlahinin ərməğanı ilə anlar içərisində baş verir və yoxa çıxır. Kamil insanların fikrinə görə intellektual məhəbbətin və intuitiv idrakın son nəticəsi olan hal irrasional və tamamilə intuitiv olub təfəkkür qanunlarının çərçivələrinə sığmır. İzahı dilin təsvir vasitələri ilə də mümkün deyildir (əslində yaşanan hallar yalnız sufilərin özlərinə məlumdur və bunlar sirlər kimi açıqlanmır). Bir sözlə axtarışda olana Allahdan ərmağandır (155, 118-119; 44, 35).

Bəzi nəzəriyyəçilər, xüsusilə də məntiqçi alimlər sübut etməyə çalışırlar ki, bu kamil insanların subyektiv fikirləridir. Həqiqət isə onların dedikləri kimi deyil, çünki onsuz da intuisiya öz mahiyyəti etibarı ilə insanın məntiqi metodik fikirlərinin gedişində prosesləri fəhmi dərk etmədən çıxış edib fərdi və ümumi olanlar, insanlar, hadisələr haqqında evrestik qərar qəbul edərək nəticə çıxarmasıdır... XX əsrin sonlarında çapdan çıxmış kitablardan birində müəllif - psixoloq, pragmatizm fəlsəfəsinin banilərindən biri olan Uilyam Ceymsin XX yüzillikdə Avropa ədəbiyyatında formalaşdırdığı dəqiq fikri olduğu kimi verərək yazır: «...Bizim normal və yaxud adlandırdığımız kimi əqli təfəkkürümüz, təfəkkürün ancaq bir formasını nümayiş etdirir, digər, tamamilə ondan fərqli formalar isə onun yanında sadəcə nazik pərdə ilə ayrılmış halda yerləşir... Məhz ekstatik oyanma (həyəcanlanma-Ş.M.), halında insan daha nəzərə çarpacaq dərəcədə mənəvi təcrübə qazanır»(88, 134-135) yəni iyirminci və iyirmi birinci əsrlərdə sufilərin bu idrak nəzəriyyəsini

elmi faktlarla təsdiqləməyə çalışan müxtəlif peşə sahiblərinin və tədqiqatçıların çoxlu sayda əsərlərinə dövrü mətbuatda rast gəlmək adi hala çevrilib.

Bir çox fəlsəfi cərəyanların ardıcılıqları olan filosofların, eləcə də alim və tədqiqatçıların, bəziləri isə sufi şeyxlərinin bir anda intuitiv nurlanma haqqında söylədiklərini qəbul etmirlər, o səbəbdən ki, yuxarıdakıların fikrincə, onsuz da öz fikrini daim Allahın dərkinə yönəldən adamlarda bu hal müşahidə olunmalıdır. Belə ki, hər hansı bir insanın qəbul etdiyi qərar həmişə həmin şəxsin aqlının tənqidi süzgəcindən keçir. Buna görə də özünü kamilləşmiş hesab edən sufinin « Mən Həqqəm» deməsi onun ekstaz halında olmasının göstəricisi hesab edilməməlidir. Bəziləri (ələlxüsus İslam teoloqları) göstərməyə çalışırdılar ki, bu ifadənin söylənilməsi sufilərin göstərdiyi kimi şüursuzluq halından, yaxud Allahın onlara töhfəsindən əmələ gəlməmişdir. Odur ki, sufilər öz ekstaz halları haqqında fikir söyləyərkən onların bu halın açıqlanan olmaması barəsindəki fikirləri düzgün deyildir. Buna görə də onlara dönük rəqiblər kimi baxan ortodoksal İslam ideoloqları sufilərə inanmamaqda özlərini haqlı bilirdilər. Öz mövqelərində israrlı olan və sufizmə müxalif olanlar fikirlərini qnostik idrak yoluna qədəm qoyan salikin son nəticədə nəyə nail olacağını əvvəlcədən bilməsi ilə əsaslandırırırdılar və zənnimizcə, haqlı idilər. Hesab edirdilər ki, sufi idrak yoluna qədəm qoyan salik şübhəsiz ki, bu yola şüurlu surətdə qoşulmuşdur. Digər bir tərəfdən isə məlum olduğu kimi sufilər müxtəlif metod və vasitələrlə şüurlu şəkildə düşünərək gəldikləri nəticəyə, yəni insanın Allahla birləşə bilməsinə aparan yolun sonuna ayini təmizlənmə mərasimlərinə əməl etməklə nail olmağa cəhd göstərirdilər. Nəhayət, onlar tutduqları yolun verəcəyi nəticəyə tam əminliklə inandıqdan sonra öz daxilləri ilə razılığa gələrkən onda artıq «Mən Həqiqətəm» kəlməsini inamla ifadə edirdilər. Tədqiqatçılar, filosoflar və dinşünasların bir çoxları sufi poeziyasını yaratmış panteistik dünyagörüşünə malik şair və mütəfəkkirlərin adi halda yaratdıqları poeziya nümunələrində də bu ifadələri tez-tez işlətdiklərini vurğulamaqla bir daha göstərmək istəyirlər ki, «Mən Allaham» nidası öz mahiyyəti etibarlı ilə vəhdəti-vücud doktrinası mövqeyindən çıxış edən insanların Allahın yaratdıqları ilə substansional bir-

liyinə işarə olub yalnız Onu nəzərdə tutanların əqidəsinə işarədir (24, 121-122).

Artıq XX əsrin zəka sahibləri sübut etdilər ki, Allahla birləşmək məqsədi ilə qət edilən qnostik yolda fəvqəltəbii heç bir şey yoxdur. Bu prosesdə adi düşüncədə baş verməli olan proseslər yaşanır. Bu düşünmə tərzinə məxsus olan əqli əməliyyatlar adi insan düşüncəsinin çərçivəsində, lakin mistik anlayışların vasitəsi ilə həyata keçirilir. Psixo-analitik müşahidələr, təhtəlşüür araşdırmaları, fizikanın bir çox qanunlarının fəlsəfi kateqoriyaların üzərində dayanan metod və anlayışları ilə həyata keçirilir (elmdə sufilərə məxsus kəramətləri də bu qanunların və kateqoriyaların çərçivəsində izah edirlər).

Qnostik idrak yolunun bütövlükdə məqsədi və «yola çıxan» salikdən tələbi ilk növbədə onun cismani istəklərinin məhdudlaşdırılmasından (belə ki, yaradılışının maddi başlanğıcından bacardıqca uzaqlaşmalı) və nəfsinin maddiliyin pis ehtiraslarından təmizlənməsindən, zahiri görünüşlərində isə daxili aləmlərinin zənginliyinin özünü büruzə verməsindən ibarətdir. Bütün bunlar isə kamil insanların xeyirxah davranışlarında özünü daha bariz biruzə verir. Belə ki, bütün bunlar həmin insanın püxtələşməsindən və kamilləşməsindən xəbər verən nişanələrdir. Qnostik idrak yolunun nəzəriyyəçiləri belə bir ideya irəli sürürlər ki, mənəvi yol gedən salikin nəfsi İlahini o vaxt dərk edir və fikri səlist işləyir ki, ona xarici qıcıqlandırıcılar təsir etmir, yəni onun fikri yalnız özünə qapanır. Bu fikirlər müəyyən dərəcədə Platonun ideyalarına uyğun gəlir. Platonun fikrincə, «ruh hər şeydən üstün o vaxt düşünür ki, onu nə səs, nə görüntülər, nə ağrı, nə həzzlər, nə də müxtəlif qıcıqlar narahat etmir. Nəfs cismindən ayrı düşərkən o tənha qalır, yaxud tənhalıqda Həqiqi Varlığa can atır. O bu vaxt bədənlə (cismlə) bütün əlaqələrini kəsir»(138, 337). Platon hətta nəfsin cisimlə (bədənlə) hər hansı əlaqələrinin kəsilməsi ideyasını da irəli sürmüşdür. Xristianlığa görə bu vəziyyət əlbəttə ki, insanın ölümündən sonra baş verə bilər. Vəhdəti-vücudaçular heç vaxt nəfsin bədənlə (cismani olanla) tamamilə əlaqəsinin kəsilməsini (Platonun dediyi kimi) qəbul etmirdilər, əksinə hesab edirdilər ki, bədən (cismani

olan) bu vəziyyətdə iştirak edir. Belə ki, sufilər belə bir müddəanı da irəli sürürdülər ki, həqiqi salik (seyirçi, yolçu) hər hansı mühitdə öz fikirlərini bəttini istəyinin obyektı olan Allaha yönəltməyə qadirdir. Kamillik zirvəsinə çatmış sufi şeyxləri belə hesab edirdilər ki, «insan cəmiyyəti tərk etmədən «Allahla birgə» yaşamağı bacarmalıdır. O özünü cəmiyyətdə qərib, kimi aparmamalı xaricən cəmiyyət və onun həyatı ilə yaşasa da daxilən Allah ilə olmalıdır»(74, 121). Kamil insanın harada olmasından asılı olmayaraq o, seyr etmə zamanı və meditasiya anında xarici qıcıqlandırıcılardan özünü azad etməyə məcburdur və öz fikirlərinə asudəlik verməlidir ki, özlərinin qeyd etdikləri kimi fikirləri vəhdaniyyət səltənətində, yəni Həqiqi varlığın hüzurunda olmağı bacarsın (44; 43, 198). Sufi idrak nəzəriyyəsinin bu müddəasını illüstrasiyalaşdırmaq üçün Hegelin bu barədə olan fikirlərini misal gətirmək yerinə düşərdi. O, yazırdı ki, « Düşünərkən özümün məxsusi xüsusiyyətlərimdən imtina edərək Allahın predmetində dərinləşirəm. Düşüncəmə sərbəst hərəkət etmək imkanı verirəm»(82, 55).

Qeyd etmək lazımdır ki, sxolastik İslam düşüncə və metodları ilə müqayisədə sufizmin dialektikaya əsaslanan irfani-idrak prinsipləri daha çevik və dinamikdir. Belə ki, rəsmi İslam teologiyasının prinsiplərinə görə insan Allahın mahiyyətinin təbiətini dərkə deyil, ancaq Onun qüdrətini dərkə çalışmalıdır. İrfani-idrak nəzəriyyəsi isə İlahi Həqiqətə çatma və onunla qovuşmanın nəzəri prinsiplərini və praktik yollarını tam-ciddi şəkildə bir problem kimi həllə cəhd göstərmişdir. Beləliklə gördük ki, Həqiqətə-Allaha qovuşmanın vəhdəti-vücudçu yolu qaydaya görə aşağıdakı üç əsas mərhələdən-şəriət, təriqət və Həqiqət mərhələlərindən ibarətdir. Bəzi sufi nəzəriyyəçiləri daha bir mərhələnin-mərifət mərhələsinin də olduğundan bəhs edirdilər ki, bu haqda paraqrafın əvvəlində bəhs etdik.

Həqiqətə qovuşmanın vəhdəti-vücudçu yollarının bu üç mərhələsinə eyni zamanda mahiyyəti etibarı ilə Allahı dərk etmənin üç pilləsi uyğun gəlir. Elm-əl yəqin (yəqinliyin elmi), ayn-əl yəqin (yəqinliyin eyni), həqq-əl yəqin (yəqinliyin həqiqəti).

Bu barədə azərbaycanlı filosoflardan Ənvər Əhmədov, Solmaz Rzaquluzadə, Zakir Məmmədovun da araşdırmaları vardır. Belə ki, Ənvər Əhmədov özünün «Orta əsrlərin müsəlman-ərəb fəlsəfəsi» əsərində yazır: «Sufi müəlliflərinin interpretasiyasında bu terminlər Allaha qovuşmanın mistik yollarına sadıq olanlar tərəfindən belə açılır 1) mən odu tanıyıram, 2) mən odu görmüşəm, 3) mən odu hiss etmişəm» (68, 52). ...Sufinin odu hiss etdiyi lap dəqiq desək «odda yanaraq» onun mahiyyətinə çevrildiyi hal fənadır. «İnsanın qəlbi bu ekstatik halda özündə İlahi təbiəti ehtiva edir yəni Allaha «çevrilir»»(132, 78-70).

Ayrıca sufizm təliminin fəna və bəqa halları dialektik vəhdətdə olub səbəb və nəticə əlaqəsinə malikdirlər. Ruminin sözləri ilə ifadə etsək: «fəna və bəqa arasındakı münasibət gecə və gündüzün gördüyü kimi eyni işi görürlər (bir-birini tamamlayırlar). Qeyri-varlıq Varlığa çatmanı şərtləndirdiyi kimi»(131, 73).

Sufilər qeyd edir ki, əgər bəqa gözləmədiyin halda gəlicə və tam dərk olunmursa, «fəna» əvvəlcədən müəyyənləşdirilmiş idrak fəaliyyətinin uzunmüddətli prosesinin nəticəsidir. Digər tərəfdən «fəna» vəziyyəti öz növbəsində mahiyyət etibarı ilə təriqət anlayışı ilə uyğundur. Başqa bir tərəfdən isə «bəqa» və «Həqiqət» anlayışları «fəna» və «təriqət» mərhələsinin və pilləsinin özünəməxsus tərzdə dialektik inkar edilməsidir. Nəticə etibarı ilə «bəqa» və «Həqiqət» öz növbəsində şəriətin inkarı hesab oluna bilər. İdrak yolu qət edən vəhdəti-vücudçu kamil insana görə «şəriət»- «təriqət» və «Həqiqət» mərhələlərinə nisbətdə çoxdan keçilmiş yol hesab oluna bilər və ona görə də sufi kamilləri hesab edirlər ki, təriqət və Həqiqət mərhələlərində şəriət mərhələsinə ehtiyac duyulmur, əksinə hətta bu mərhələ müəyyən anda salikə (təriqət yolçusuna) maneə belə olur. Bu barədə azərbaycanlı panteist filosof Mahmud Şəbüstəri yazır: « şəriət qabıqdır, Həqiqət isə badamdır, onların arasında təriqət yerləşir. Vaxta ki, badam yetişdi, o elə qabıqsız da keçinər»(181, 57). Buna görə də kim ki, yalnız şəriətlə kifayətlənirdi, onları kamil sufilər özündən razı ağlısızlar adlandırırdılar. Kamil sufi şeyxləri şəriət

çərçivələrini aşma bilməyənləri müsəlman doqmatizmində və ayin təəssübkeşliyində təqsirləndirərək zahir üləmaları adlandırırdılar(164, 181).

Sovet dövründə sufizmi tədqiq edən Babamurad İsmatov yazır: «Ümumiyyətlə vəhdəti-vücuda idrak mahiyyəti etibarı ilə doqmatizmin əleyhinə olub. Bu təlimə özünəməxsus dialektika xasdır ki, bu da özünü «fəna» və «bəqa»nın mərhələ və pillələrində aydın şəkildə göstərir. Vəhdəti-vücuda təliminin kortəbii dialektikasına görə transsendent olan Allahın emanasiyası və yaxud immanent olan Allahın maddi olanlara qarışması, İlahi Mahiyyətin maddi olanlarda təcəssümü və ümumiyyətlə, Vahid olanın təbiətlə, mənəvi olan Allahın fiziki aləmlə birləşməsi, öz mahiyyəti etibarı ilə Mütləq olan ilkin Allahın inkarıdır. Bu, əksliyin (belə ki, dualizm yaxud çoxluğun qaçınılmaz olduğunu) ilkin inkarı olub Vahidin əleyhinədir. Mürəkkəbin sadəliyə, cismani olanın mənəviyə qarşı durması olub inkar, inkarın ikinci hissəsi və yaxud ikinci inkar «fənadır». Bu sanki ikiliyin və çoxluğun mövcud olması fikrinin birinci inkarı olub, çoxluğu vahidə, mürəkkəbi sadəyə, fiziki olanı mənəvi olana qarşı qoyursa, inkarın ikinci həlqəsi isə, yəni ikinci inkar artıq «fəna» hesab olunur. Əgər bu anlayışı mistikanın dumanlı pərdəsindən azad etsək onda bu anlayış öz mahiyyəti etibarı ilə inkar oluna biləcək cəhətlərin inkarı kimi çıxış edəcəkdir. Bu isə inkar olunan müsbət cəhətlərdən nəyin isə saxlanması deməkdir. Buradan göründüyü kimi, «fəna» ikinci inkar kimi çıxış edərək baş verəcək ziddiyyəti aradan qaldırmağa xidmət edir. İkinci inkarın nəticəsi «bəqa» kimi baş verir Bu öz mahiyyəti etibarı ilə əbədi olanın, Vahidi təşkil edənin müsbət cəhətlərinin saxlanması, qorunması, mühafizə olunması deməkdir. İkinci inkarın nəticəsi «bəqa» kimi baş verir bu isə öz mahiyyəti etibarı ilə əksliklərin vəhdəti kimi özünü büruzə verənlərin və əks qütblərin maddi və qeyri maddi olanın, mahiyyət və mövcudatın, tək və cəm olanın immanent və transsendent olanın əbədi, müsbət tərəflərinin tarazlığının qorunub saxlanması deməkdir»(104, 95).

Belə ki, vəhdəti-vücuda doktrinasını əsas tutan kamil insanlar hesab edirlər ki, bu üçüncü dairə, yaxud ikinci inkarın təsdiqidir. Üçüncü dairə

mövcudluğu etibarlı ilə ani bir akt olub nəticə etibarlı ilə özündən sonrakı inkarın başlanğıc mərhələsi ola bilər və bu proses nə qədər ki, insanlıq mövcuddur daimi hərəkətdə olub sonu yoxdur (istiqraridir).

İslamın Peyğəmbəri şəxsiz üstünlüklə «kamil insan» hesab edən doqmatik Allahı dərk nəzəriyyəsinə nisbətən, sufi şeyxlərinin adi insanların da kamilləşə biləcəyini qəbul edən vəhdəti-vücut doktrinası, çevik və dialektik təlimdir.

Şəxsi keyfiyyətindən və qabiliyyətindən asılı olaraq Allahın dərk olunması ideyası insanın mənəvi fəallığı üçün geniş imkanlar açdı və bununla da rəsmi din xadimlərinin vasitəçilik rolunu inkar etdi. Beləliklə, onlar fərd ilə Vahid olan Allah arasında vasitəçiliyə ehtiyac olmadığını iddia edirdilər. Bundan başqa, bu ideya yalnız Peyğəmbərin (s) şəxsiyyətinin insanlarla Allahın arasında vasitəçi ola biləcəyinin yeganəliyini şübhə altına alır. Buradan göründüyü kimi, vəhdəti-vücut təliminə görə hər bir insan öz şəxsi səyi, arzusu və cəhdi vasitəsi ilə ünsiyyət yoluna qədəm qoya bilər. Orta əsrlər də İlahinin mistik yolla dərk olunmasının mənası haqqında Sokolov V.V. yazır ki, «mistik praktika Orta əsrlər dövründə sxolastika ilə müqayisədə qanunauyğun hal olub dindarlar qarşısında İlahiyə çatmanın daha individual və intim yolunu açdı»(152, 183-184). Qnostik idrak yolu ideyası mistik dərk etmə yolu olsa da, belə feodal teokratik qaydaların iç üzünü açdı və insanlarda öz qüvvələrinə ruhi inam yaradırdı. Haradasa dolayısı ilə onlarda azad, mənəvi aktivlik oyadırdı. Bunun nəticəsində sufilər insanlara azad fikirlilik, dostluğa sədaqət, fədakarlıq, fanatizmə qarşı etiraz hissləri aşılamaqla yanaşı, eyni zamanda eşqə əsaslanan idrakla İlahi məhəbbət fəlsəfəsini formalaşıdırırdılar. Həqiqi Varlığın eşq ilə tamamilə dərk olunmasını mümkün hesab edirdilər. Bu təlimə görə eşq bir substansional cəzbedici qüvvə kimi mövcudatın daxilində olan hər şeyi əhatə edir. Digər tərəfdən onları varlığın, mövcudatın ilkin mənbəyi ilə qovuşmasına gətirib çıxaran bir səbəbdir.

Bu yolda həqiqi məhəbbətdən və gərgin emosional eşq yaşantılarından başqa hər şey idrak yolunu tutmuş kamil insana mane olur. Bəlkə elə ona

görə də tədqiqatçı İsmətov Mahmud Şəbüstəriyə istinadən yazır: «Kamil-ləşməyə üz tutan salikin yetkinliyinin müəyyən pilləsində şəriətin (burada hesab edirəm ki, şəriətin sufilər tərəfindən zahiri hesab olunan ayinləri nəzərdə tutulur-Ş.M.) özü belə səddə çevrilir» (104, 95). Biz də öz növbəmizdə bir tədqiqatçı kimi qeyd edək ki, keçilən əzablı, mənəvi yoldan, yaşanan məhəbbətlə dolu sarsıntılardan sonra «bəqa» halına çatmış sufi saliki özünü hansı anda isə tamamilə şüurdan, mənəvi mövcudluqdan ibarət hesab edir ki, bu zaman o təbii ki, şəriətin zahiri atributlarını yerinə yetirməyə heç qadir də deyil. Amma unutmaq lazım deyil ki, vaxtı ilə o bu yola yenidən başlayanda Həqiqətə aparan bu yolun mütləq və mütləq şəriətə lazımınca əməl etməkdən başladığını «zahir üləması» olanlardan yaxşı bilirdi.

Bütün yuxarıda qeyd etdiklərimiz göstərir ki, ariflərin keçdiyi idrak yolu müəyyən mənada İslama «müxalif» mövqe tutur. Vəhdəti-vücuda idrak yolu tutmuş kamil şeyxlərin qarşısında olduqca ciddi dünya görüşü və ideoloji bir məsələ dururdu. Onlar dilemma qarşısında qaldılar, belə ki, ya hakim olan müsəlman ideologiyasına xidmət etməli idilər, yaxud fəlsəfi cəhətdən əsaslanmış idrak yolu keçərək «dönük» mövqedən çıxış etməli idilər. Məhz buna görə ki, sufi idrak yolunu tutmuş şeyxlərin çoxu tarixdən məlum olduğu kimi, dönüklükdə günahlandırılaraq İslam dininin ortodoks nümayəndələri və rəsmi təşkilatları tərəfindən təqib və cəzalara məruz qalır-dılar.

Odur ki, sufi idrak yolunu tutmuş kamil insanlar verdikləri qərarın hansı nəticələrə aparıb çıxaracağını əvvəlcədən bilərəkdən hərəkət etmiş, sakit həyat tərzini keçirməmişdilər. Sufi şeyxlərinin verdikləri bu qərar əqidə baxımından formal olaraq İslami örtüklərə bürünsə də yeni, İslamdan da bəşəri olan eşq dinini qəbul edərək bunu açıq şəkildə İslam ideologiyası, psixologiyası və ənənələri hökm sürən mühitdə insanlar içərisində təbliğ edirdilər.

Beləliklə, kamillik səviyyəsinə çatmış sufi şeyxləri öz təlimlərində və bu təlimin təbliğatçısına çevrilən fəlsəfi əsərlərində Kainatın vəhdəti, tövhid ideyasından çıxış edərək bəşəri, avanqard və olümsüzlük təbliğ edən dialek-

tik-optimist nəzəriyyələrini İslamı metafizik-mexaniki, donuq aspektdən təbliğ edənlərin fikirlərinə qarşı qoyurdular.

2.4. Sufizmdə «kamil insan» və kamillik yolunun fəlsəfi açılışı

Kamil İnsan, ey canımın cananəsi!

Kainat gövhərdə sənmişən dürdanəsi?!

NƏSİ-

MI.

TANRININ insanlığa bəxş etdiyi, kökləri təkallahlılığa dayanan İslam üçüncü böyük monoteist din olmaqla məqsədini Allahı tanımaq, Onu təfəkkür etməyə istiqamətləndirmişdi. Bu din Tanrının peyğəmbər kimi seçdiyi sonuncu elçisi Məhəmmədin (s) adı və fəaliyyəti ilə çox bağlı olsa da, Allahı tanımaqda bitkin və kamil din olan İslam digər dinlər kimi sonralar öz peyğəmbərinin adı ilə adlandırılmadı. Şübhəsiz İslamda Məhəmmədin (s) şəxsiyyəti onu ilk qəbul edənlər üçün fəvqəladə gücə malik idi, lakin sonralar elə Peyğəmbərin özünün israrlı etirafları ilə bu dini qəbul edənlər onun yalnız və yalnız bir olan Tanrının elçisi olması faktını qəbul edərək onu Allahın göndərdiklərinin insanlara bəyan edicisi olduğunu Quranın bir çox ayələrinə (Ey Allahın elçisi, sənə Rəbbindən gələnləri çatdır. (Qurani-Kərim 5/67)) əsaslanaraq qəbul etdilər.

Əlbəttə, böyük bir missiyanı yerinə yetirməyə çalışan Məhəmmədin (s) çiyinlərinə təkəcə İlahinin buyurduqlarını insanlara çatdırmaq yükü deyil,

həm də onların əsl, yəni İlahi mahiyyətini açıqlamaq məsuliyyəti düşürdü. Belə ki, cahiliyyə dövrünün bütpərəstlik məfkurəsinə yiyələnmiş insanına Quranın ayə və surələrinin dəruni (batini) mənalarını anlatmaq çox çətin idi. Öz ədəb və əxlaqı ilə insanlara nümunə olan İslam Peyğəmbəri (s) isə onlara Quranın anlaşılması çətin olan ayələrini izah edirdi.

Zəmanəsinin kamil şəxsiyyəti olan Peyğəmbərin (s) ölümündən sonra İslamın vahid dinə çevrildiyi aləmdə vəziyyət dəyişdi. Bir tərəfdən xilafətdə xəlifəlik uğrunda yaranmış ixtilaflar, digər tərəfdən düşüncə aləmində, Quranın ayələrinin yozulmasında fikir ayrılıqları yaranmağa başladı. Bu zaman Peyğəmbərin (s) yaxın əshabələri tərəfindən qorunub saxlanılan və yeri gəldikcə müraciət olunan sünnə (Peyğəmbərin (s) kəlamlarını və əxlaqını əks etdirən qısa rəvayətlər) köməyə çatırdı. Üçüncü rəşidi xəlifəsi Osmanın ölümündən sonra isə xilafətin siyasət aləmində nəzərə çarpacaq dəyişikliklər və münaqişələr baş verdi ki, bu dəyişikliklər o dövrün düşüncə tərzinə də təsirsiz qala bilməzdi.

«Fəqirliyim fəxrimdir» deyən zahidlik həyatı keçirən Peyğəmbər (s) və onun ilk xəlifələrinin ölümündən sonra xilafətdə siyasi hakimiyyətdə olan məmurların varlanma (xalqın əmlakına göz dikmək, istismarı gücləndirməklə var-dövlət içərisində əzəmətli saraylarda yaşamaq) istəyi cəmiyyətin düşüncə qatlarında əks səda verdi. Elə bu ziddiyyətlərin cəmiyyətdə mövcudluğu təbii olaraq Qurandan təsirlənən elmlərin dinamik inkişafına gətirib çıxardı.

VIII əsrdən etibarən İslamın ənənəvi elmləri olan hədis, fiqh, təfsir ilə yanaşı, bu dövrə qədər dünyada mövcud olan digər məşhur elmlər də hakimiyyətdə olan xəlifə Məmun tərəfindən 832-ci ildə yaradılmış «Hikmət evində» katib, xəttat və tərcüməçilərinə çoxlu qızıl pullar ənam olunaraq tərcümə edildi. Eyni zamanda burada yunan fəlsəfəsi və hikmət elmləri də tərcümə olunaraq alimlərin ixtiyarına verilmişdi.

«O dövrə qədər özünü ancaq zahidlik kimi bürüzə verən sufizm də bu dövrdə inkişaf etməyə və öz əksini daha geniş çərçivədə əsaslı prinsip və müddəalarla dəyərli əsərlərdə tapmağa başladı»(4, 31). Rus tədqiqatçısı

Krımski məlumat verərək yazır: «...Bu dövrdə müsəlman asketizminin əsasını qoyan Bəsrəli Həsən (728-ci il) olmuşdur» (14, 61).

Tədqiqata cəlb olunmuş «Sufizmin «kamil insan» konsepsiyası» adlı mövzunu araşdırmaqda məqsədimiz də məhz bu dərin dini-psixoloji təlim haqqında yazılmış çoxsaylı əsərlərdən və tədqiqatlardan əldə edə bildiklərimizə nəzər salaraq imkan daxilində araşdırma aparmaq və əsaslı surətdə əlbəttə, bu təlimin «insan konsepsiyası» üzərində dayanmaqdır. Zənnimizcə, bu günə qədər sufizmin yaranma tarixi və bu təlimin əsaslı müddəalarını və ideyalarını öz əsərlərində əks etdirən mütəfəkkirlər və nəzəriyyəçilər haqqında çox yazıldığı üçün məhz bu paragrafı birbaşa sufizmin yarandığı dövrün sosial-siyasi mənzərəsini yaratmaqla başlamamız təəccüblü görünməz, çünki bəzən bu təriqətin tərəfdarları Şərqi ideologiya tarixində və onun sosial-siyasi həyatında hakim dinin təbliğatçılarının ortodoksal mövqeyinə qarşı çıxdıqları üçün cəmiyyətin siyasi həyatında mühüm rol oynamışlar. Sufizmin ifrat qolunun tərəfdarları isə İslam ortodoksallarını «Peyğəmbərdən (s) qalan dolğun dinin mahiyyətini düzgün açma bilməməkdə və yalan təbliğat aparmaqda, bununla da cahil insanları aldatmaqda təqsirləndirərək» (115, 138) dünyagörüşlərini əsaslandırmağa çalışırdılar. Bəlkə elə buna görədir ki, müəyyən dövrlərdə İslam fundamentalistləri onları dinsiz fəlsəfələrini isə bidət (küfr) adlandırmışlar.

Tədqiqatçı alim Zümrüd Quluzadə yazır: «Təəccüblü deyil ki, bütün tədqiqatçılar bidətçilərin hakim quruluşa və onların ideologiyasına qarşı müxalifətdə durduqlarını deyirlər» (117, 31). Kütlələrin diqqətini insanın aliliyinə və onun şəxsi ləyaqətinə həddən artıq qiymət verməklə çəkən sufizm bir fəlsəfi təlim kimi insanı ona verilən ömrü xeyirxahlıq və sevgi ilə yaşayarsa Allahına (Cənnətə deyil) qovuşaraq həqiqətin sonsuz dənizinə qərqlənəcəyi və orada əbədiyyət (ölümsüzlük) qazanacağı ilə müjdələyir. Odur ki, çoxlarının fəlsəfə deyil, təsəvvüf adlandırdıqları bu dini-fəlsəfi təlim, məhz elə bu cür yaransaydı (din çərçivəsində) uzun müddət yaşaya bilərdi. Bəlkə buna görədir ki, panteizm fəlsəfəsinin tədqiqatçılarından olan B.İsmatov yazır: «Orta əsrlərin ruhani atmosferi (abı-havası-Ş.M.) fəlsəfə kimi ancaq

teologiyaya, ilahiyyatçı fəlsəfəyə sadıq olan cərəyanlara (məsələn, kəlam kimi), yaxud da din örtüyünə yaxşıca bürünməyi bacarmış bidətçi təlimlərə (panteizm kimi) dözə bilərdi»(104, 19).

Sufizmin ingilis şərqşünaslığında qiymətləndirilməsini tədqiq edən A.Bəşirov isə yazır: «İlk baxışdan başa düşmək çətindir ki, subyektiv-emosional (psixoloji-Ş.M.) təlim olan sufizm necə olub ki, Quranın ciddi fatalizmindən çıxıb. Hansı yolla dindar müsəlmanlara sufilərin panteizmini Məhəmmədin (s) öyrətdiyi monoteizmlə birləşdirmək nəsb olmuştur? Sufilər çox böyük çətinliklərdən keçərək öz dünyagörüşlərini təsdiq üçün özlərinə Quranda əsas axtarmışlar. Belə ki, sufizm nəzəriyyəçiləri isbata çalışırdılar ki, onlar Quranın əsl mənasını öyrədirlər. Bunun üçün onlar Quranın ikili mənalara verən ayələrinə müraciət edərək, Allahın hər şeyi yaratdığına və bütün yaranmışları Ona dönməyə çağırmasına istinad edirdilər. Baxmayaraq ki, müsəlmanların bu müqəddəs kitabının mahiyyətində panteizm yoxdur, lakin onda bir çox müraciətlər vardır ki, sufilər onlardan panteistik mənalara çıxarırdılar... Onların Qurana istinad etdiyi ayələr aşağıdakılardır: 1.«Səndən nə vaxt mənim haqqımda soruşsalar Mən-yaxındayam...» (Bəqərə 2/182); 2.«Biz ona (bəndəmizə) şah damarından da yaxınıq» (Qaf 50/15); 3.«Şübhəsiz, yer üzərində ürəkdən inananlar üçün ayələr var. Siz öz xilqətinizdə görməzsiniz bunları?» (Zəriyət 51/ 20-21); 4.«Göylərdə nə varsa, yerdə nə varsa bilir Allah. Bunu bilməzmi oldun. Üç nəfər gizli söhbət edən yerdə dördüncü mütləq O-dur, beş nəfər gizli söhbət edən yerdə altıncı mütləq O-dur. İstər bundan az olsunlar, istərsə də çox, fərqi yox, harada olsalar onların yanındadır O»; (Mucədələ58/8). 5.«Harada olmanızdan asılı olmayaraq O, sizinlədir» (Hadid 57/4); 6.«Məşriq də, məğrib də Allahındır. Haraya getsəniz Allahla üz-üzəsiniz. Hər yeri tutmuş Allah. Hər şeyi bilir Allah» (Bəqərə 21/ 109); 7.«Səhər-axşam öy Rəbinin adını, gecələrdə səcdədə ol, öy Allahı bol-boluna. Ötəri dünyadır insanların sevdiyi. Bu deyilənlər yalnız bir öyüddür o kimsədən ötrü ki, Rəbbinə doğru bir yol tutub getmək istər (İnsən 76/25, 26,29)» (72, 137).

Beləliklə, hər addımında Peyğəmbərin dövründə qərarlaşmış İslama müraciət edərək öz fəlsəfi təlimlərini hazırlayan sufilər, bu əsrlərdə üç əsas doqma-fatalizm, müqəddəslərə sitayiş və «Məhəmməd əxlaqına» can atma yolu ilə İslamın əsas təliminin məxfi (gizli) və psixoloji tərəflərinin mahiyyətini açıqlamağa çalışmışlar.

Xartırladaq ki, sonuncu Peyğəmbər Məhəmmədin (s) ölümü ilə peyğəmbərlik dairəsi sona çatdı. Bu zaman şəriəti təbliğ edənlər də, ezoterik elmlərlə məşğul olanlar da (sufilər) göstəridilər ki, Peyğəmbərdən (s) sonra Allah yaratdıqlarını kamilliyə aparan yolda elçilərsiz qoymayacaq. Əksər yol göstərənlər şəri qanunların göstəricilərinə əməl olunmasına xidmət edirdilər. Bu «xidmətçilər», Peyğəmbərin (s) vərəsələri, dinin qoruyucuları və şəri qanunların müdafiəçiləri idilər. Dinin vacibliyini qəbul etməklə yanaşı onda daha dərin (ezoterik) tərəfləri axtaran, bu dinin sirli, hamı tərəfindən dərk olunmayan tərəflərinə də sahib olmaq arzusunda olanlar isə sufilər idilər.

Fikrimizin izahı üçün yada salaq ki, «Peyğəmbərin (s) ölümündən sonra İslama sitayiş edənlərin içərisində Məhəmmədin (s) yaxın silahdaşı və əmisi oğlu Əlinin tərəfdarlarının, şiələrin sayı da durmadan artırdı. «Onlar öz etiqadlarında Allahın qüsursuz imamı hesab etdikləri Əlini eyni zamanda İlahi müdrikliyin (hikmə-ilahiyyə) daşıyıcısı hesab edirdilər»(155, 114).

İbn əl-Ərəbinin sufi dünya görüşündə yaradılışın təsəvvürünü tədqiq edən Korbin özünün «Tarix» əsərində yazır: **«Şiəlik təriqətində həmçinin imam - Allahın vəlisi mənasında da başa düşülür və bu da peyğəmbərlik silsiləsindən sonra yeni bir dairənin yarandığına (dairət əl-vilayə) işarədir»**(190, 45). Əslində elə vəli sözünün özünü bir termin kimi şiə ideoloqları işlətməmişlər. Bir sözlə, təriqət fəlsəfəsində vilayə sözünün meydana gəlməsi və vəlilərin mövcudluğu, dinin ezoterik tərəflərinə yiyələnməyin mümkün olmasını şərtləndirir. Bununla da dini anlamının yeni, ruhi-psixoloji başlanğıcı, ezoterik reallıqları dərk etməyə qadir olanların məktəbləri və bu məktəblərin davamçıları fəaliyyətə başladı ki, sufizmin vilayə (vəlilik, övliyalıq) konsepsiyası da köklərini

buradan götürür (daha geniş məlumat üçün Triminhemin «Sufi ordenləri» kitabına bax (155)).

Beləliklə, fransız tədqiqatçısı Masse «İslam» əsərində yazır ki, «İslamın bu təriqətinə məxsus olaraq meydana gələn vəla ifadəsinin aid edildiyi şəxs imam, vücudunda İlahi nurun cövhəri olan insandır. Şiəlikdə bu məsələ Allahla İmamın maddi birliyi məsələsidir ki, imam da nəticə etibarı ilə çevrilib hətta Allah olur (yəni imam öz maddi olan varlığında ilahi olan ruhu daşıyır-Ş. M.)» (2, 167).

Beləliklə, izahata şiəlik təriqətinin «vəlayə konsepsiyası» ilə başlamaqda məqsəd göstərdiyimiz kimi sufizmə vəlilik (insanın tam kamilləşdiyi məqam) haqqında fikirlərin haradan gəlməsi faktını araşdırmaqdan ibarətdir. Araşdırmalar göstərir ki, sufizm ideologiyasına inananlar Allahla vasitəsiz əlaqənin mümkünlüyünə inanırdılar. Hər bir insana fərdi yanaşmaq lazım gəlsə də belə öz missiyalarını yerinə yetirən sufi şeyxləri inandırmağa çalışırdılar ki, şəri qanunların daxili reallığının görünməyən tərəflərinin mənasını dərk etmək mümkündür. Amma bu «idrak yolu» müəllimlərsiz keçilmir və onlara ehtiyac var. Bu mürəbbilər (müəllimlər) kifayət qədər çox idi. Sufizmdəki bu rəhbərlik ideyası şiəlikdəki rəhbərlik ideyasından fərqlənir. Sufilərin özünün məxsusi vilayə konsepsiyası var, onların övliyası isə adi insanlar da ola bilib Allah tərəfindən «seçilmişlərdir». Odur ki, sufizmin tanınmış tədqiqatçısı Triminhem də sufilikdəki vəliliklə şiəlikdəki vəliliyin yalnız zahiri bənzərliyindən bəhs etmişdir (155, 15). Kamilliyə aparan yolun mənəvi məqamlarının sonuncu pilləsi olan vəliliyin (vəlilərin) əzəli və əbədi mövcud olması ideyasını irəli sürən sufilər dünyanın «Məhəmməd (s) nuru» (təsəvvüf ədəbiyyatında və tədqiqatlarda bu inancdan çox bəhs edilir-Ş.M.) ilə idarəçiliyində onların da iştirak etdiyini göstərirdilər. Çox vaxt sufilər vəlilik dairəsinin (dairət əl-vilayənin), peyğəmbərlik dairəsindən (dairət ən-nübüvvədən) sonra gəlməsini belə, qəbul etmirdilər. Belə ki, onların bir çoxu sonuncunu-peyğəmbərliyi Allahla insan arasında xüsusi bir əlaqə vasitəsi hesab edərək, passiv və sonlu əlaqə olduğunu söyləyir və göstərirdilər ki, **vəlilik-vilayə isə əzəli və əbədidir**. Həmişə fəal və sonsuzdur. Lakin bu heç də o

demək deyil ki, Allahın göndərdiyi elçilər-peyğəmbərlər (hansılar ki, şəri qanunlar onların vasitəsi ilə yer üzərinə göndərilir) müqəddəslik pilləsinin aşağısında dayanırlar. Sufizmə görə hər bir peyğəmbər özü də vəlidir. Bu barədə Əziz Nəsefi yazır: «Sufilərdən bir zümrə var ki, bu zümrəyə görə nübüvvətin (peyğəmbərliyin-Ş.M.) batini vəlilik, vəliliyin batini uluhiyyətdir (İlahilik (hər şeyin Allahla birləşdiyi səviyyə)-Ş.M.)). Ay kimi olan nübüvvət yarılnca içindən günəş kimi olan vilayət zühur edir. Ay kimi olan vilayət yarılnca içindən günəş kimi olan uluhiyyət zühur edir» (43, 57). İbn əl-Ərəbi isə yazırdı ki, sonsuz olan vəlilik dairəsi hər şeyi əhatə edir və bu başlıca dairədir. Qısacası, sufilərə görə Allahın yer üzərinə göndərdiyi hər bir elçisi peyğəmbər, nəbi olmalıdır. Həm də hər bir peyğəmbər eyni zamanda vəli olmalıdır. Bu o deməkdir ki, Allahın elçisi də vəlidir və təbiəti etibarı ilə yalnız peyğəmbərlik Allahla-insanın açıqlanan əlaqə vasitəsini yerinə yetirir.

Cüneyd Bağdadi «Risalə»sində yazır ki, Allahın qulları içərisində onun seçdiyi (səffa) saf insanlar vardır ki, onlar Onun yaratdıqlarının ən təmizidir. Allah onları vilayət üçün (vəlilik) seçərək ayırmış və həmin şəxslərə xüsusi kəramət bəxş etmişdir. Məhz onları Allah özü üçün əbədiyyət yolçuları yaratmışdır ki, onlar daima onunla olsun.

Sufizmə görə ezoterik elmlərə vaqif olan insanlar vəlilik mərtəbəsini (kamilliyin son məqamı) mənəvi yolla əldə etmişlər. «Faktiki olaraq isə bu mərtəbə onlara (kamil insanlara-Ş.M.) Allahın ikili sevgisinin nəticəsi olaraq onun elçisi Məhəmmədin (s) və Allahın «seçdiyi insanların» (sufi şeyxlərinin-Ş.M.) vasitəsi ilə eyni zamanda arası kəsilmədən Allahdan ilhamlanma ilə axıb gəlmişdir»(155, 115). Mənən kamilləşmənin bu üçlü istiqaməti tamamilə ənənəvi İslamın çərçivəsinə yerləşmişdir. Baxmayaraq ki, İslam fəlsəfəsində bu iki təriqət nümayəndələrinin öz aralarında bu barədə həmişə mübahisə gedir, bununla belə, sufizm kimi şiəlik də qarşısına İslamın əzəli «İlahi kəşf» dilemmasını həlletmək məqsədi qoymuşdur ki, bu barədə tədqiqat işinin qnoseologiya bölməsində bəhs edilmişdir.

Kamillik zirvəsinə çatmış sufi şeyxlərinə görə sufizm «mistik dərk etmə yoludur». Bu təlimin başlıca məqsədi mistik təcrübənin məntiqi şərhini ver-

məyə cəhd etməkdən ibarətdir. Onlara görə bu təlim Allahın məntiqi, mənəvi dərk edilməsi təlimi kimi din sahəsinə aid olub təbii və universaldır, lakin dinin açıqlanan tərəflərinə aid deyildir.

Şəriət görünməyən icra olunmalı tərəfləridirsə, sufizm görünən və icra olunan (şəriətin) görünməyən tərəfinin təfəkkür və intuisiya vasitəsi ilə dərk edilməyə çalışılan tərəfidir.

Sufi müridinin kamilləşmə mərhələlərini necə keçməsi, Allahdan vergi alması yaxud təriqət və vilayətin vəhdətinin mümkünlüyünü bunlar arasındakı qarşılıqlı əlaqənin fəlsəfi mahiyyətini araşdırmaq tədqiqat işinin bu paragrafı üçün xarakterik xüsusiyyətə malikdir və eyni zamanda təsəvvüf fəlsəfəsinin açıqlanmasında mühüm elmi əhəmiyyət kəsb edir.

Öz nəfəndə baş verən dəyişiklikləri hiss etməklə və bilməklə kamilləşən sufi Kainatın hərəkətinə qoşulur və o, İlahinin prinsiplərini dərk etməyə başlayır.

Özünü dərk etmə prosesində Allahı dərk edən, əsl həqiqətə can atan, mistik (127, 65) idrak yolu keçən sufi müridi şəriət, təriqət, mərifət və Həqiqət kimi mərhələləri keçməli idi. Odur ki, kamilləşmə yolunun bu mərhələlərini qısa şəkildə şərh etməyə cəhd göstərək.

Bu mərhələlərin sufizm təriqətinin ana xəttini təşkil etdiyini və onun fəlsəfi əhəmiyyətini nəzərə alıb qeyd edək ki, kamilləşməyə doğru yönəlmiş müridin həqiqətə – Allaha qovuşmaq üçün keçdiyi vəhdəti-vücuda idrak yolu qaydaya görə üç əsas mərhələdən ibarətdir: Şəriət, təriqət və Həqiqət mərhələsindən. Sufizmin bəzi nümayəndələrinin əsərlərində yalnız qeyd etdiyimiz üç mərhələyə rast gəlirik. Bir çox sufi nəzəriyyəçiləri tərəfindən isə mərifət pilləsi təriqət (keçilən yol) pilləsinə daxil edilir. Belə yanaşmaya Fəridəddin Əttarın, Əzizəddin Nəşəfinin və başqalarının sufi təlimlərində rast gəlinir.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz «idraki mərhələlər» İslamın sonrakı inkişaf dövrlərində meydana gələn bir təriqətə məxsus olsada, demək olar ki, ortodoks İslamla üst-üstə düşmür. Sufizm nəzəriyyəçiləri bu təlimi islami qayda-qanunlara uyğunlaşdırmaq və yaxud hər hansı xoşagəlməz hallardan çə-

kinmək üçün qeyd etdiyimiz formulanı Məhəmməd Peyğəmbərin söylədiyi aşağıdakı hədisə aid etmişlər. «Şəriət mənim əməllərim, təriqət mənim hallarım, Həqiqət isə düşüncələrimdir» (45, 12). Bu hədisin ehtiva etdiyi mənalara istinad edən sufilər əslində yeni bir müqəddəslik, zahidlik yolunu, İslama bürünmüş müsəlman mistikasını yaratmışlar.

Tədqiqat işimizin sufilərin idrak nəzəriyyəsinə həsr olunan paraqrafın da qeyd etdiyimiz kimi şəriət sufilərin anlamında kamilliyə aparan idrak yolunun ilk pilləsi olub, bütün İslam ayinlərinin yerinə yetirilməsinin vacib olması kimi başa düşülür. Sufilərə görə bu ayinlərin mükəmməl icra olunması kamilləşməyə qədəm qoymuş müridin «idrak yoluna» hazırlanmasında ən mühüm amillərdəndir. Deməli, şəri qayda-qanunlara əməl etmədən sufizmə məxsus xüsusi idrak yoluna, təriqətə qədəm qoymaq mümkün deyil.

Sufi yolu (təriqət) müridin birbaşa uzunmüddətli, pilləli yol keçərək Allahla çatmaq və ona qovuşmaq üçün əqli və əməli hərəkətə başlamasıdır. Bu yolun son mərhələsi olan Həqiqət idrak yolunun ən yüksək zirvəsi, onun məzmununun sonu olub, həqiqi varlığı-Allahı seyr və müşahidə edərək onda əriməkdir.

Qeyd etdiyimiz kimi, sufizmdə bu üç mərhələyə mahiyyəti etibarı ilə Allahı dərk etməyin üç pilləsi: yəqinliyin elmi (elm əl-yəqin), yəqinliyin eyni (ayn əl-yəqin), və yəqinliyin həqiqəti (həqq əl-yəqin) uyğun gəlir.

Mərhum tədqiqatçı alim, professor Zakir Məmmədov Əbu Həfs Sührəvərdiyə istinadən yazır: «Yəqinliyin elmi nəzər və istidlal yolu ilədir. Yəqinliyin həqiqəti isə vüsala yetmək ilədir. Sufi mütəfəkkir göstərir ki, yəqinliyin həqiqəti yəqinliyin eyninin təsdiqlədiyi şeyin həqiqətidir»(24, 122).

Bir sözlə, kamilləşmə yolunu keçən mürid mahiyyəti olan zata, Allaha qovuşmaq üçün çalışır və pərvanə timsalı olan mürid Allaha sonsuz məhəbbətinin odunda yanaraq tamamilə «əridikdən» sonra özü də İlahi təbiətli olur. Sufizmdə müridin yüksək səyi nəticəsində yetişdiyi bu ekstatik hal «fəna»-dır. Bu halda kamilləşən insanın qəlbi sufilərə görə dünya ruhunda (Allahda) əriyir. «Fəna halında insan qəlbi İlahi təbiətə yiyələnir» (132, 70), «fənanın» məntiqi yaxud idraki praktik nəticəsi kimi «bəqa» kamilləşən su-

finin əqlinin inkişafının sonrakı dövrünün əbədiyyətdə mövcudluq tapmasının nəticəsidir. Bu iki anlayış bir-biri ilə səbəb-nəticə münasibətində olub vəhdət təşkil edir. Rumi yazırdı: «Necə ki, gündüz və gecə eyni işi görür, «bizim təriqətimizdə də mövcud olmamaq mövcudluğu şərtləndirir» (131, 73). Beləliklə, «fəna»nın arxasınca müridin idraki mövcudluğunun, yəni onun şəxsi «mən»inin mövcudluğunun kəsilməsi nəticəsində əldə edilmiş əbədi mövcudluq «bəqa» gəlir. Sufi nəzəriyyəçilərinin işləyib hazırladığı və nəticə etibarı ilə can atdığı bu son psixoloji vəziyyət İslam dininə görə allahsızlığın özüdür. Məntiqin və əqli fəlsəfənin baxımından isə bu paraloqizmdir (yəni məntiqi səhvdir). Amma bu müddəanı irəli sürən sufi nəzəriyyəçiləri isə onu fəxr və cəsarətlə müdafiə edirdilər. Elə buna görə idi ki, ariflər «yalnız şəriətlə kifayətlənənləri, özlərindən razı qalan islam doqmatik düşüncəsizləri» adlandıraraq tənqid edir və hesab edirdilər ki; «alimlərin və üləmaların əlində elm və din Həqiqəti örtən pərdəyə çevrilmişdir» (164, 182). Ümumiyyətlə vəhdəti-vücud idrak nəzəriyyəsi doqmatizmin əleyhinə olub özünə məxsus dialektik düşüncə tərzidir ki, bu sufi idrak yolunun fəna-bəqa mərhələlərinin pillələrində özünü açıq-aşkar şəkildə biruzə verir. Onların əsərlərindən məlum olur ki, kamilləşən sufünün keçdiyi məqamlar sayca və rəngarənglik baxımından bir-birindən fərqlənirlər. Qeyd edək ki, məqamların adları və sayları haqda müxtəlif ordenlərin müridləri və şeyxləri fərqli fikirlər irəli sürmüşlər. Beləki, sufizmin tanınmış nəzəriyyəçisi Sərrac Tusi «əl-Lümə» əsərində kamilliyə doğru ucalma məqamlarından bəhs edərək onları aşağıdakı ardıcılıqla vermişdir. Tövbə (peşimanlıq çəkmək), vəra (möminlik), zühd (zahidlik) fəqirlik (yoxsulluq), sabr (dözüm), təvəkkül (Allaha ümid bəsləmək), riza (hər şeydən razı qalmaq) (51, 43-44-45-46-47-48-49-50-51-52).

Əbu Həmid əl-Qəzali insanın kamilləşməsi prosesində məqamların sayının doqquz olduğunu qeyd edir: Özünün məşhur «İhya»sında («Dini elmlərin dirçəlişi») kitabında aşağıdakı məqamları qeyd edir; peşimanlıq çəkmək (tövbə), səbr (sabr), Allaha minnətdar olmaq (şükür), Allah qarşısında qorxu (xof), xilas olmağa ümid (rica), kasıblıq (fəqr), asketizm (zühd), Allaha sığınmaq və öz iradəsini tərk etmək (təvəkkül), Allaha məhəbbət

(muhabbə) və bunların arasındakı keçid mərhələləri, təkallahlılıq, əzab çəkmək, səmimiyyət. Bütün bu mərhələlər hamısı bir yerdə nəfsin xilas ediciləri adlanır. Onlar Qəzaliyə görə «insanı xilas etməklə» onu Allahı dərkə yönlədir.

Sufizmin digər bir tanınmış nəzəriyyəçisi və tarixçisi Hucuvuri (? - 1057) isə məqamların sayından bəhs edərkən Əbu Nəsr Sərracın fikirlərini müdafiə edir.

Nəcməddin Razi məqamları adlandıraraq yazır: «Tövbə (peşimanlıq çəkmək), zühd (asketizm), təcrid (özünə qapanmaq), akidat (bağlanmaq), təqva (Allaha arxalanmaq), səbr (dözümlülük), əql (ağıl), adab (əxlaq), husnu-hülk (tərbiyə), təslim (itaət), tafdiz (Allaha sığınmaq), mücahidə (cəhd göstərmək), fütüvvət (nəciblik), sidq (qəlbən inam), ilm (elm), niyaz (yalvarış), ayyeri (hiyləgərlik), məlamət (məzəmmət)».

Sufizmin XIV əsrdə yaşamış görkəmli nümayəndisi Mirsəid Əli Həmədani isə özünün «Qırx dayanacaq» traktatında məqamların sayının qırx olduğunu qeyd edir. Sufizm məqamları haqqında geniş məlumatlara Abdullah Ənsarinin və eləcə də Əbdürrəhman Caminin əsərlərində də rast gəlmək olar.

İdrak yolunda, mənəvi təkmilləşmədə müridin yol göstəricisi onun kamilləşən təfəkkürü və durmadan Allahı zikr etməsidir. Nəticə etibarı ilə yuxarıda göstərdiyimiz mərhələləri ayrı-ayrılıqda keçməyə cəhd edən sufi müridi əxlaqi və mənəvi cəhətdən kamilləşir və həqiqəti dərk edərək kamillik zirvəsinə çatır.

Göründüyü kimi sufizmin müxtəlif istiqamətləri və ordenləri üçün məqamların sayı müxtəlifdir. Qeyd etmək lazımdır ki, hər bir orden bu məqamları əsasən özünə məxsus tərzdə keçərək şərh etmişdir. Məsələn, Fəridəddin Əttar özünün «Təzkirat əl-övliya» əsərində «Quşların söhbəti» adlı bölməsində kamilləşən insanın yeddi pillədən keçdiyini alleqorik şəkildə izah edərək yazır: «Tovuz quşuna (quşların şahına-Ş.M) qovuşmaq istəyən quşlar 1.axtarış, 2.eşq, 3.mərifət, 4. yadlaşma (özünə-Ş.M.), 5.vəhdət, 6.fəna halına çatma və 7.Allahda yox olma-bəqa kimi yeddi vadi keçməlidirlər»(46, 32).

Yuxarıda bəhs etdiyimiz Əttara məxsus sxemin düzgün başa düşülməsi üçün qısa bir şərh olduqca yerinə düşər. Hər şeydən əvvəl qeyd etmək lazımdır ki, zikr etmənin geniş mənada məqsədi insan nəfsini təmizləməkdən ibarətdir. Həqiqətə can ataraq kamilləşən sufi öz nəfsini təmizləməli, yəni öz «mən»ini dünyəvi ehtiraslardan qorumalıdır. Bu xüsusiyyətlər nəticə etibarı ilə məhəbbətlə əvəz olunmalıdır. Belə ki, ruhu ilhamlanan mürid sonra mərifət mərhələsinə yüksəlir. 4Vüsal halında yenidən mövcud olmaq və tövhidə (vəhdətə) vararaq sonrakı mərhələlərdə izzirab və sarsıntılardan heyrat keçirən mürid Allahın mərhəməti ilə «fəna» halına çatır, nəhayət əbədiyyətə («bəqa») qovuşur(155,130). Yeddi təmizlənmə mərhələsinin hər birində dərk etmənin mistik pərdəsi götürüldükcə hər məqama uyğun işıq zühur edir. Rənglərin dəyişməsi ilə həm də əlamətlər dəyişir. Axıncı məqamın rəngi olmadığı kimi heç bir məhdudiyyəti də və eyni zamanda özünəməxsus əlaməti də yoxdur. Bu rəng, yəni şəfəf rəngsizlik mahiyyət və vahidlik olan Mütləqin hakim olduğu məkandır. Məqamın zikri «la ilahə illə ənə»dir.

Sufi ordenlərinin məramnamələrində nəfsin təmizlənməsi, məqamların qət edilməsi və bu zaman hər məqama uyğun zikri ifa etmələri əslində müridin kamilləşməsində mistik deyil, etik-ekstatik açar rolunu oynayır. Məhz buna görə ki, nəfsini kamilləşdirməyi qarşısına məqsəd qoyan və təriqətə daxil olan müridə təriqətin mürşidi belə müraciət edərdi: «Mənim qardaşım, sənə vəzifən qəlbinin qələbə çalacağı günə qədər (yüksək ekstatik halda Allahına vara biləcəyin ana qədər-Ş.M.) elə çalışmaqdan ibarətdir ki, onu məzəmmətə layiq xüsusiyyətlərdən azad edərək tərifə layiq xüsusiyyətlərlə əvəz edəsən, bu sənə başlıca cihadındır» (51, 554-556).

Sufi həyat tərzini keçirən və sufizmin idrak yolu ilə irəliləyən mürid birinci növbədə küllün varlığından xəbərdar olmalıdır. O bilməlidir ki, hər bir ayrıca adam öz praktiki fəaliyyətində dünyanın vəhdətinin ilkin şərtini təşkil edən mövcudluğundan çıxış edir və bununla da o küllə nisbətə bir cüzdür. Sufizmdə insan bu küllü təşkil edən varlıqlardan və özünün bir varlıq olması etibarı ilə hansı səviyyədə dayanmasını dərk etdiyi andan zahir və batinin Vahid varlıq-Hak olduğunu dərk edir. Sufi şeyxi, İbrahim Hakkı real

aləmin sultanı, «kamil insan» haqqında yazır: «...Kamil insan könül aləminin elə padişahıdır ki, bütün maddi Aləm onun hökmü altındadır. Belə olan halda necə ola bilər ki, o ulu Sultan (yəni kamil insan-Ş.M.) mənəvi cəhətdən yoxsul və aşağı ruhlu insanlara güvənsin» (45, 14). Bunun üçün isə uca varlığın mahiyyətinin təzahür mərtəbələrini dərkə çalışan insan məhz seçilərək və onu Yaradana xoş gələrək yaşamağa çalışacaqdır. Bəşərin təcrübəsində məhz bu cür həyat tərzini keçirən insanlar insanlığın «fani» olan çərçivələrindən qurtarıb ölməzlik qazandılar...

Bir çox sufi mütəfəkkirləri və tədqiqatçıları «vəhdəti-vücut» doktrinasında «Varlığın mərtəbələri» məsələsini önə çəkərək «Varlığın» bir çox mərtəbələri olduğunu, bəzən isə beş əsas mərtəbənin olduğunu göstərərək bu beş mərtəbəni «həzərəti xəmsə» (beş həzrət) (41, 27) deyərək adlandırmışlar. XIX əsrin tanınmış türk tədqiqatçısı, özü də sufi həyat tərzini keçirən Ahmed Avni Konuk şeyx İbn əl-Ərəbinin «Füsus-l Hikəm»-ə yazdığı şərh və tərcüməçində yeddi pilləli təzahürdən söhbət açır. Elə ona görə də biz də bu tədqiqatda həm şeyx İbn-Ərəbiyə, həm X əsrdə yaşayaraq özündən əvvəl yaşamış sufilərin fikirlərini özünün «əl-Lümə» («Parçalar») əsərində ümumiləşdirməyə çalışan Sərrac Tusinin göstərilən əsərinə türk tədqiqatçısı Kamil Yılmazın şərhindən, həm də məşhür «Füsus»un tanınmış şərhçilərindən olan Ahmed Avni Konukdan, eyni zamanda sonralar bu sahədə çox işlər görmüş rus tədqiqatçısı Yevgeni Eduardoviç Bertelsdən istinadlar gətirərək Varlığın yeddi pilləli təzahürünü şərh etmək fikrindəyik.

Varlığın ilk təzahür (zahir olma, meydana gəlmə) mərtəbəsi *La-tə'yyun Əhədiyyət* mərtəbəsidir ki, bu mərtəbə Varlığın mütləq var olduğu mərtəbə olub hər cür sifət, ad və hərəkətdən xalidir. Bu mərtəbənin varlığı onun Mütləq var olması fikrindən belə yuxarıda dayanıb, əzəlidir. Mərtəbə Həkkın mahiyyəti olub bu mərtəbədən yuxarı mərtəbə yoxdur. Bu mərtəbədə varlıq hər cür zühur, təcəlli və təzahürdən xali, olduğu üçün bu saf mərtəbəyə «*la-tə'yyun*», yəni «*tə'yyunsuzluk*» (zahiri bilinməyən, müəyyənləşməyən) mərtəbəsi adı verilmişdir (41, 22-29-30-31). Sufiglər göstərir ki, bu mərtəbə haqqında bilik əldə etmək, yaxud ony tam mənası ilə dərk etmək

mümkün deyildir. Onun üçün də mərtəbə «qeybü-l qeyb» (qeyblər qeybi) kimi adlandırılır. Daha aşağıdakı zühur mərtəbələri bu mərtəbədə dərk olunmazlıq içərisindədirlər. Bu mərtəbədə söz düşərkən sadəcə «sırf Mahiyyətdən», «sonsuz Varlıqdan» söz açmaq olar. Hər hansı bir vasitə ilə bu mərtəbənin dərk edilməsi mümkün deyildir. «Allahın zati haqqında təfəkkür etməyiniz!»(41) hədisində sözü gedən mərtəbənin məhz bu mərtəbə olduğu söylenilir. «Allah vardır, onunla bərabər heç bir şey yoxdur» hədisi və «Allah aləmlərdən qanıdır» (Ankəbut 29/6) ayəsi də bu mərtəbəyə işarədir. Bu mərtəbədə mahiyyət olan «Varlıq» əbədi və əzəli olmaqla eyni haldadır. «Əl-an kema kan» (O olduğu hal üzrədir) cümləsi də bu deməkdir. Bu mərtəbədə zühur və ya hər hansı bir maddi və ya mənəvi aləm mövcud olmadığı kimi, Hakkın zatından başqa bir şey haqqında danışmaq da mümkün deyildir. Bu mərtəbədə aşağıdakı zühur mərtəbələri ondan ayrılmamış formada «Mahiyyətin» özüdür.

2. İlk tə'yyün (zühur) mərtəbəsi. Mahiyyətin Məhəmməd (s) həqiqəti ilə (əvvəldə qeyd etdiyimiz kimi təsəvvüf ədəbiyyatında bütün mövcudat məhz bu həqiqətdən yaradılmışdır) vəhdətdə zühur etməsi mərtəbəsi. Bu mərhələdə Allah Mahiyyətini iradi olaraq deyil, lazımı olaraq bürüzə verdi. Mərtəbə **t'əyyünü əvvəl**, əvvəlinci təzahür mərtəbəsi adlanır. Allah bir mahiyyət olmaq etibarı ilə bu mərtəbədə bütün sifət və adları özündə ehtiva edir. Bu mərtəbə də Varlıq adlarla eyni mahiyyət təşkil etdiyindən anlayışlarla adlanmış olur. Məhz bu mərtəbədə Mahiyyət bütün anlayışları özündə ehtiva edən Allah adı ilə yaxud (ismi cəmi) ilə adlanır. Bundan başqa Mahiyyətin (Allahın) ilk zühur mərtəbəsinə **Ululhiyyət** mərtəbəsi deyilir (əslində sufizmdə kamil insanların can atdığı mərtəbə elə bu mərtəbədir-Ş. M.). Bu mərtəbəyə bəzən «Mütləq elm» adının verilməsi burada Mahiyyətin şüurunun olmaması ilə bağlıdır(41, 28). Bütün İlahi adlar və sifətlər bu mərtəbədə zühur etdiyi üçün Allah burada çoxluğun qaynağı adlanır. Bu mərtəbəyə «Allah aləmlərdən qanıdır» (Ankəbut 29/ 6) ayəti bir işarədir. Bu mərtəbədə sifət və adlar (isimlər) Mahiyyətdə toplu şəkildə olduqları və ondan ayrı olmadıqları

üçün ancaq *eyniyyət* haqqında danışmaq olar. Burada varlıqdan kənarda bir şey olmadığı üçün «qeyri bir şey» mövcud deyildir.

3. İkinci zühur mərtəbəsi. Allah ikinci zühur mərtəbəsində bütün sifət və isimləri (adları) cəm olaraq bildiyi halda, bu mərtəbədə bütün isimlərin və sifətlərin mənalarını cəm və tək halda bir-birindən ayrılmış tərzdə bilir.

Avni Konuk bəy İbn əl-Ərəbiyə müraciət edərək yazır ki, mövcud varlıqların həqiqətləri olan bu «elmi surətlər» nə özlərinin nə də özlərinə bənzər digər surətlərin əsla şüurunda belə deyillər. Surətlərin bu mərtəbədəki varlıqları maddi olmayıb «sübutidir». Onların «həqiqi» varlıqlarının bir-birindən fərqlilikləri elmidir. Özləridə yalnız elmi surətlər (anlayışlar) kimi dərk edilir.

Məhz bu «elmi surətlər» (həqiqi anlayışlar) çoxluqlar aləmindəki varlıqların səbəbidir. Bu həqiqi anlayışların «elmi surətlərin» səbəbi isə bütün sifət və adları özündə cəmləşdirən Allah adıdır.

Bu ikinci t`əyyun (təzahür) mərtəbəsində zühur edən elmi surətlərə «əyani- sabitə» (aşkar sabitlik) adı verilmişdir. Bu mərtəbədə Hakkın varlığı elmi anlayışlardan ibarət olduğu sadəcə sübut etməklə dərk olunduğu üçün «aşkar sabitliyin» xaricində varlıq yoxdur. Yaşadığımız çoxluq aləminin ikinci mənşəyi bu mərtəbədədir. Şəhadət aləmində (şühud, real aləm) olan surətlər məhz bu mərtəbədəki «əyani sabitə»nin surətləridir. Bunlar fiziki aləmdəki varlıqların hər-birinin həqiqətləri, əslı olub onları idarə edən «Al-laha məxsuslardır» («Rəbbi xaslar»). Onun üçün də bu mərtəbəyə **Rübbiyyət** mərtəbəsi deyilir. Fiziki aləmdəki varlıqların mənşəyi olan bu «elmi surətlər» Hakkın varlığında elmi baxımdan (əsaslandırılmalı bilinən) sabit həqiqi surətlərdən ibarət olub ayrı bir şey olmadığı üçün ayrı bir varlığa da sahib deyillər. Elə isə bu surətlərlə Hakk arasında eyniyyət mövcuddur.

4. Ruhlar mərtəbəsi. Varlıq ilk və ikinci təzahür mərtəbələrindən sonra, ikinci təzahür mərtəbəsindəki «elmi surətlərə» (yəni həqiqi anlayışlara) görə «ruhlar» mərtəbəsinə enər. «Elmi surətlərin» bu mərtəbədə «bəsit cövhlər» kimi forması və rəngi olmadığı kimi, zaman və məkan çərçivəsinə də sığmırlar, çünki zaman və məkan cisimləri şərtləndirən atributlardır. Ruhlar isə cisim olmadığı üçün bölünmə və birləşməni qəbul etmirlər. İnsanın bu aləmi

duyguları vasitəsi ilə dərk etməsi mümkün deyildir. Bu mərtəbədə hər bir isim özünü, öz bənzərini və özünün «rübubiyyət» mərtəbəsindəki Rəbbini dərk və təfəkkür edə bilər. «Mən sizin Rəbbiniz deyiləmmi?» (Əraf, 7/172) ayəsi bu mərtəbəyə işarədir. Məhz bu mərtəbə Həkkın ayrılıq və «qeyrilik» formasının təzahüründən ibarət olub ayrılığın, fərqliliyin ilkin olaraq təzahür etdiyi mərtəbədir.

«Mən sizin Rəbbiniz deyiləmmi?» ayəsində Allah özünü «Mən» və bu xitabına hədəf olanları «siz» deyər ayırdığı üçün bu mərtəbədə ikilik, fərqlilik ortaya çıxır və bu daha aşağı mərtəbələrdə daha bariz gözə çarpar.

5. Misal aləmi. Bu mərtəbə varlıqdan kənarda bir sıra surət və formaların zühurundan ibarətdir. Bu surətlər vahidlərə ayrılır, bölünür və eyni zamanda birləşirlər. Cisimlər aləmində (fiziki həyatda) zahirə gələcək hər bir fərdin surətinə bənzər bir surətin bu aləmdə təşəkkülü olduğuna görə bu aləmə *misal aləmi* adı verilmişdir. İnsandakı intuisiya qüvvəsi bu aləmi xəyal edə bildiyi üçün bu aləmə «xəyal aləmi» də deyilir. Bu mərtəbə «ruhlar aləminə» nisbətən qatı (sıx), «cisimlər aləminə» nisbətən isə incədir. Özündən əvvəlki mərhələyə nisbətən bu mərhələyə ayrılıq, fərqlilik daha çox xasdır.

6- cı mərhələ. *Şəhadət mərtəbəsi*. Varlığın özündən kənarda özünü cismani və maddi varlıqlarla büruzə verdiyi kəşf mərtəbəsidir. Misal aləminin surətlərindən fərqli olaraq bu aləmdəki surətlər təkcələrə ayrılır. Bölünə, parçalana və sadələşə bilirlər. Mərtəbə insan duyğuları ilə hiss edildiyi, ağılı ilə dərk edildiyi və gözü ilə görüldüyü üçün «şəhadət», «hiss» aləmi adı ilə adlandırılır.

Təsəvvüfi düşüncəyə görə bu aləmdə ki, hər şey «ruh sahibidir», «əyani sabitə» aləmində hər birinin «həqiqəti» olub «ruhlar aləmi» mərtəbəsindən enərək zühur etmişdirlər. Məhz bu «həqiqət» onun «ruh»u və «idarə edici-si»dir. Hər bir varlıq Həkkın bir isminin (adının) surətidir (yəni real aləmdə nə qədər şeylər varsa onlar hamısı Allahın bir adının daşıyıcısıdır) və bu isim və surətlər mahiyyəti etibarı ilə Həkkın «ruh»unu daşıyır.

İlahi isimlərin bütün adlarını özündə cəm edən «Allah» adı (ona var olan, vahid olan, «ayn-i vahidə» adı da verilmişdir) bütün adlar ona dəlalət

edir deyə onlarla ortaqdır. Bundan əlavə hər bir ismin bu var olan Vahiddən bir hissəsi var ki, bu hissə digər bir varlıqda yoxdur. Məhz başqa bir şeylə ayrılmayan (bölünməyən) bu vahiddə bir isimlə digər isimlər arasında da bir əlaqədə olduğundan, Həyy (diri olan) adından əvvəlki adların da hissələri onda vardır. Amma bu Həyy (diri olan) adının zühuru hər bir varlıqda dərəcə-dərəcədir. Onun üçün bəzi varlıqlarda «həyat» gizli, amma bəzilərinde aşkardır. Beləliklə, bütün əşyalarda həyat vardır, bəzilərinde bu zahirdə də hiss olunur, bəzilərinde isə daxildə həyat var (cisimlərin daxili atomlarının daimi hərəkətini göstərmək kifayətdir).

Şəhadət Aləmi sufilərə görə bəzən «kövn və fəsad» (olum və ölüm – yaradılış və məhv oluş) aləmi də adlanır. Yaradılış və məhviyyat daima birbirini təqib edərlər. Hər bir varlıq biri-digərindən fərqləndiyi kimi Allahdan da fərqlidir. Onun üçün cisimlər aləminə Allahdan başqalar, fərqlilər aləmi də deyilir. Bu halda şəhadət aləmindəki varlıqlar şəkil, surət, maddə və cisimləriylə Hakkın eyni deyillər. Burada fərq (ayrılıq) mövcuddur. Bu mərtəbəyə görə qul-quldur, Mövla-Mövladır, məxluq məxluqdur, Allah isə Allahdır.

7. Kamil insanın formalaşdığı (zühur etdiyi) kəşf mərtəbəsi İlahi sifət və isimlərin bütün hökm və görkəmlərinin təzahürünə uyğun olmasıyla bərabər, onu da demək lazımdır ki, kamilliyi və bütövlüyü ilə zühur və təcəlli ancaq «insan» da toplanmışdır. İnsanın varlığı Hakkın bütün sifət və adlarının təcəllilərini göstərmək üçün cılalı bir ayna kimi olduğundan, kamil, hərtərəfli zühur və təcəlli «insan»da reallaşmışdır ki, bu cür hərtərəfli insan da «kamil insandır». Tənəzzül (burada eniş) və zühur mərtəbələri onunla sona çatır. Varlığın təzahürünün yeddinci mərtəbəsində Onun istəyi ilə meydana gələn insanın adı ilə şair Şəms Məğribi Allaha müraciətlə, «Sənin zühurun mənə görədir, mənim varlığım da Səndəndir. Əgər mən olmasaydım Sən zahir olmaz və əgər Sən olmasaydın mən vücuda malik olmazdım» deyər müraciət edir (41, 71).

Burada bir şeyi qeyd etmək lazımdır ki, istər kamil insan və istərsə də hər hansı bir bəşər, həm bioloji və həm də fiziki varlığı baxımından olsun is-

tər surəti və ya istərsə də cismi və ya adı etibarı ilə olsun, Hakdan, Allahdan fərqlidirlər.

Yuxarıda sufi mütəfəkkirlərindən bir çoxunun nöqteyi-nəzərindən xüsusilə daha bariz şəkildə şeyx ibn əl-Ərəbinin «Füsusu-l Hikəm» əsərində yazdıqlarına əsasən Varlığın təzahür mərtəbələrini izah etməyə cəhd etdik. Beləliklə təzahür mərtəbələrinin sonuncusu olan «şəhadət aləmini» yaradan Allah, yuxarıda xatırlatdığımız kimi, Quranın məşhur ayəsinə görə insanı yaratdı ki, «onda Özünü seyr etsin və bundan həzz alsın». Şeyx ibn Ərəbinin təbirincə desək, «Sən mənə zühuruna görə, mən Sənə vücuduma görə borc-luyam». Bəlkə elə buna görədir ki, insan özünü dərk etməyə başladığı za-mandan etibarən ona Tanrının bəxş etdiyi şüurla kamilliyini dərk etməyə ça-lışmışdır. Fəlsəfi fikir tarixini və tarixən insan kamilliyi haqqında söylənil-miş fikirləri öyrəndikcə belə bir nəticəyə gəlirik ki, düşünən insanın ümdə problemi özünü dərk aktına çalışmaqdan ibarətdir.

Sufizm fəlsəfəsinin təfəkkürün metod və vasitələri ilə Allahı dərk etmə nəzəriyyəsinin əsasında kəşf və ilham kimi sufi kateqoriyaları dayanır. Bu dərk etmədə bildiyimiz kimi hisslər və ağıl iştirak etsə də onlar son akta («bəqa») çatmaq üçün ancaq vasitələrdir. Yığcam mənada çatdırmağa çalış-saq söyləməliyik ki, bu təlimin idrak nəzəriyyəsində dünyanı dərk etmənin əsasında təfəkkür obyektı kimi elə maddi dünyanın özü çıxış edir. Qeyd et-diyimiz kimi dünyanı dərkə çalışan insanın təfəkkür vasitələri isə hisslər, ağıl, seyr, müqayisə və təcrübədir.

Allahın yaratdığı ən şüurlu varlıq olan insan yer üzünün və bütün yara-dılmışların əşrəfi sayılır. Yaşamının müəyyən anında bütün insanlar demək olar ki, özlərinə bu dünyaya nə üçün gəlmələri, yaradılışının səbəbinin nə olması, haradan gəlib haraya gedəcəkləri barəsində suallar verirlər. Elə bütün fəlsəfələrin varlıq problemi bu suallara cavab axtarışı üzərində qurul-muşdur. Bu suallara cavabları Həqiqətə çatmaqda və Ona qovuşmağa görə sufi təriqətinin müridinə isə birinci növbədə özünün daxili aləmini, qəlbini bu dünyaya bağlayan maddi çatışmamazlıqlardan təmizləmək lazımdır bu isə ona o vaxt müyəssər olur ki, bu yolu seçən şəxs mənəvi, ruhani, psixoloji

«yol» olan və sufilərin dayanacaqlar adlandırdıqları «məqamları» keçsin?, yəni özünü kamilləşdirsin. Bu ağır üsullar və metodlarla Həqiqətə qovuşmağa üz tutan sufilərin fəlsəfəsinin əsasını isə, *şəhadət aləminə* (real, fiziki aləmə) «enənə» qədər yeddi pillədə özünü aşkarlayan Allaha (özünü kamilləşdirmə vasitələri ilə elə həmin pillələri bir-bir qət edərək əks proseslə) qovuşa biləcəklərinə inam təşkil edir. Aşağıda biz həmin məqamların ümumi və qısa xarakteristikasını sufizmə dair müəyyən mənbələrə və bu təriqətin fəlsəfəsinə həsr olunan tədqiqat əsərlərinə əsasən verməyə çalışacağıq.

Beləliklə, kamilləşməyə üz tutan insanın mənən Allahda əriməyə cəhd göstərərək (ruhən və cismən kamilləşərək) ardıcıl şəkildə keçdiyi mərhələlərin başlıca mahiyyətini şərh etməyə cəhd göstərək.

Sufi nəzəriyyəçilərinin fikrincə, kamilləşməyə üz tutan müridin birinci mərhələsi əmr edən nəfs (**nəfsi əmmarə**) mərhələsidir (mərhələlərdə təmizlənməkdə olan nəfsin adları Azərbaycan dilində ilk dəfədir ki işlənir-Ş.M.). Bu cür nəfsdə şəhvani hisslər üstünlük təşkil edir və bu nəfsə sahib olan şəxs müəyyən yanlışlara yol verir. Belə ki, bu qəbildən olan nəfs şəxsə günah olan şeyləri etməyi məcbur və əmr edir. Qurani-Kərimdə «nəfs elə şeydir ki, pisliyə meyillidir» (Yusif 12/53) surəsi nəfsin bu məqamına işarədir. **Əmr edən nəfs** mərtəbəsində olan şəxs yaxşılıq etməz, pislik etməkdən çəkinməz, amma haradasa pislik edərkən peşmançılıq duyar. Cahillik, xəsislik, riyakarlıq, təkəbbürlülük, bəd xasiyyətlik, qısqançlıq, laqeydlilik, şəhvətlilik, səfeh xasiyyət, özgənin işlərinə müdaxilə etmək, insanların üzərində nəzarət, insanlara rişxənd etmək və paxıllıq kimi xasiyyətlər bu məqamda olan şəxsin xarakterik xüsusiyyətləridir. Bu şərəfsiz nəfsdir və onunla mübarizə kamilləşmənin ikinci mərhələsinə gətirib çıxarır. Bu məqamda olan şəxsin zikri «La ilahə illəllah», Allahı seyr edə bilmə dərəcəsi «seyri İllah»dır (51, 554).

İkinci mərhələdə **peşiman olan nəfs (nəfsi ləvvamə)** məqamında kamilləşmə prosesi keçməyə başlayan müridin hərəkətlərinin böyük əksəriyyəti məzəmmətə layiq olur, lakin o etdiyi əməllərə görə hərdən peşmançılıq hissi keçirməyə başlayır. Bu mərhələdə kamilləşməyə doğru yönələn bu şəxsin

özünə tənqidi yanaşması prosesi başlasa da, yenə də o, nöqsanlarına müəyyən mənada haqq qazandıрмаğa çalışır.

Odur ki, ikinci mərhələdə də (məqamda) müridin nəfsi məzəmmətə layiqdir. Bu məqamda müridin xarakterinin başlıca xüsusiyyətləri başqalarını məzəmmət etməyə cəhd göstərmək, ağır xasiyyətlik, iki üzlülük, riyakarlıq, şöhrətə və hakimiyyətə can atma və s. ibarətdir.

Kamilləşmə yolunun ikinci pilləsində (məqamında) olan mürid öz xarakterindəki bu nöqsanları tamamilə aradan qaldırmaq üçün inadlı mübarizə aparmalı və aramsız zikr təmrinini yerinə yetirməlidir. Mənbələrdə göstəriləndi kimi sufizmdə bu məqamdakı nəfsin adı Qurani-Kərimin «Ləvvamə (**peşmankar**) **nəfsə** and olsun (Qyamə 75/2)» ayətindən götürülmüşdür. Bu mərhələdə müridin zikri «uca Allahı yada salıram» (lafza'i-cəlalı), seyri «Allah üçün»dür (İllah). Bu məqamda Allah məhəbbəti (məhəbbətullah) meydana gəlir(51, 555).

Üçüncü mərhələdə müridin nəfsi **ilhamlanmış (nəfsi mülhimə)** olur. Kamilləşmənin qeyd olunan bu üçüncü mərhələsində (məqamında) ilhamlanmış müridin nəfsi nəyin xeyir, nəyin şər olduğunu artıq idrakı ilə dərk etməklə yanaşı, öz şəhvani hisslərini də qismən tərk etmişdir. Bu məqama daxil olan nəfsin adı Qurani-Kərimin «And olsun nəfsə üsyanını və itaətini ilham edə-nə» (Şəms 91/8) ayəsindən götürülüb. Bu mərtəbədə müridin zikri «**Hu**»-Allah, seyri-**uca Allah** (Alellah-dır).

Bu məqamda müridin xarakterinə məxsus əlamətlərin demək olar ki, hamısı tərifə layiqdir. Ona görə ki, bu mərhələdə kamilləşməyə üz tutan müridin ilhamlanmış nəfsi aşağıdakı xüsusiyyətlərə malikdir. Səxavətlidir, hər şeydən razı qalır, biliklərə yiyələnməyə cəhd edir, kobudluqlara qarşı səbirlidir, hamını bağışlaya bilir, mərhəmət hissində malikdir.

Bu nəfsə malik olan mürid «Allah öz yaratdıqlarını darda qoymayacaq» (Hud 11/ 56) ayəsinə istinad edir. Bu mərhələdə salikin malik olduğu nəfsdə həm xoşa gələn, həm də xoşa gəlməyən xüsusiyyətlərin vəhdəti var. Xoşa gəlməyən tərəflərdən azad olmaq və sonrakı məqama çatmaq üçün

mürd özünü cəmləməli, yuxunu belə yaddan çıxararaq bu mərhələnin zikrinə davam etməlidir.

Dördüncü mərhələ pis və çirkin sifətlərdən təmizlənmiş və **sakitlik tapmış nəfs (nəfsi mutmeinne)** kimi qiymətləndirilir. Bu məqamda kamilləşən müridin nəfsi məzəmmət olunacaq xüsusiyyətlərdən tamamilə təmizlənir, nümunəvi əxlaq halına gəlir. Həm də bu məqamda nəfs Allahın müridə ərməğan olaraq verdiyi imkandan, mərhəmətdən sakitlik taparaq iztirablardan qurtarır. Digər tərəfdən kamilliyin bu mərhələsinə yetişən mürid fəna halında olur. Bu mərhələdə Məhəmməd-nuru («Nuri Məhəmməd») zühur edir və mürid Allahın işığına qərq olur. Bu məqamda kamil insanın əxlaqı Məhəmmədin (s) əxlaqının səviyyəsinə yaxınlaşır. Tədqiqatçılar hesab edirlər ki, sufilər bu mərhələnin nəfsinin adını «And olsun insana, insanı kamil Yaradana, uğura uğramış, artıq nəfsini pak etmiş olana» (Şəms 91/7,9) ayələrindən götürülmüşdür. Bu məqama məxsus zikr də Haqqın adıdır. Seyri **Allahla olmaq- seyri Məallahdır.**

Bu məqama yetişən kamil müridin nəfsi Allahda özünə rahatlıq tapır və onun xasiyyətinin başlıca xüsusiyyətləri: təvəkkül, mərhəmət, vəcd, minnətdarlıq, taleyindən razılıq, müsibətə səbirlə dözmək kimi hallardan ibarətdir.

Beşinci mərhələ **razı qalmış nəfs (nəfsi raziyə)** adlanır. Kamilliyin bu məqamına çatan mürid taleyin qəzavü-qədərinə tərəddüd etmədən tabe olan və Allahın sirlərinə yiyələnməsindən tamamilə razı qalan nəfsin sahibi olur. Bu məqamda mürid Allahın sirlərinə (əsrari İlahiyə) bələd olur. Məqamın adı Qurani-Kərimin «dön Rəbb-inin dərgahına, sən aldığın savabdan, O da səndən razı » (Fəcr 89/28) ayəsinə istinadən götürülmüşdür. Zikri daimi və həmişə diri olanın (Həyy) adıdır. Seyri isə **qüdrət, hökümlər Allahdadır (seyri Fillah)** kimidir. Beşinci məqama ucalan müridin nəfsi Allahda rahatlıq taparkən bu halından çox razı qalır. Kamillik yolunun bu məqamında müridin xarakterinin göstərilən xüsusiyyətləri müşahidə olunur. Allah naminə hər şeydən imtina etmək, qəlbən dözümlülük, həyatda heç nədən narazı olmamaq. Qeyd etdiyimiz bütün bu cəhətlər ona görə meydana gəlir ki, kamilliyin bu məqamında olan mürid Mütləqin (Allahın) gözəlliyini seyr edərək

Onda mənən əriməyə başlayır. Odur ki, bu məqama yüksələn sufi müridi Allahın mərhəmət dəryasına qərq olur. Bu məqamda Allah, əgər mürid istəyərsə onun bütün dualarını və arzularını yerinə yetirər, lakin o, kamilliyinin elə mərhələsindədir ki, onun qəlbində Mövlasından, Onun sevgisindən başqa bir şeyi rica etmək üçün arzu qalmamışdır (45, 13).

Xüsusiyyətlərini aydınlaşdırmağa çalışdığımız bu mərhələ artıq müridin «fəna» halında olduğu mərhələdir. Göründüyü kimi, bu mərhələdə sufi müridi nəfsinin və eləcə də bütün ətraf aləmin Allaha məxsus olduğunu və eyni zamanda özünün də ona dönəcəyini müşahidə edir. Beləliklə, kamilləşən mürid Qurani-Kərimin «Onun simasından savayı hər şey məhv olur. O, hökm sahibidir və Onun yanına qayıdacaqsınız» (Qisas 28/88) ayəsini çox yaxşı bilməklə dərk edir ki, hər şey yox olacaq və yalnız Onun zəti baqi qalacaqdır. Belə bir nəticəyə gələn sufi müridi beşinci məqamın zikrini təkrarlamaq yolu ilə bu keçid halından tədricən vəcdə gələrək ölümsüzlük və əbədiyyət halı olan bəqa mərhələsinə daxil olur.

Yeri gəlmişkən qeyd etmək lazımdır ki, vəcd vəziyyətinə çatmaq üçün Təyfurıyyə ordeninin banisi Əbu Yəzid ibn İsa Bistami və onun ardıcıları məstlik (sükur) metodunu ilk dəfə sufizmə gətirmişlər. Bistamiyə görə məhz məstlik (sükur) müridi vəcd halına gətirir (127, 32).

Vəcd elə bir İlahi ünsiyyətdir ki, vəhdətin sirləri onunla aydınlaşır. Allahın hikmətləri və göstərişləri də mürid tərəfindən məhz bu halda icra olunur. Vəcd eşq əhli olan müridin qəlbində açılmamış bir siridir. Ona kamil müriddən başqa heç kim vaqif ola bilməz. Vəcd müridin İlahi sirrlərə yiyələnməkən özünü hiss etməsidir. Sufilərə və sufi nəzəriyyəçilərinə görə vəcd Allahın elə vəsfidir ki, daima aşiqin qəlbini cəzb edir. Buna görədir ki, sufi eşqinin başlanğıcı məhəbbət, sonu isə vəcdir. Vəcdin sonu isə Allahı görmə, yəni müşahidədən ibarətdir.

Altıncı mərhələ **bəyənilmiş nəfs (nəfsi mərziyyə)** adlanır ki, bu məqama yetişən müridin nəfsi Allah dərgahında bəyənilmiş olur. Bu məqamda bəyənilmə Allah ilə-mürid, mürid ilə Allah arasında yuxarıda adı çəkilən ayətin davamı olan, «Rəbbin də səndən razı olaraq» ifadəsi elə bəyənilmiş nəfsə

işarədir və bunu göstərir. Bu məqamın zikri Qəyyum-bütün məqamlarda müvəffəqiyyət qazananın və kamilliyə ucalanın adıdır. **Seyri, bütün hərəkətləri Allahdan gələnin seyridir (seyri-Anillahdır).**

Beləliklə, kamilliyə yüksəlmənin həlledici, sonuncu mərhələlərindən biri olan altıncı (bəyənilmiş nəfs) pilləsində müridin xarakterinin əlamətləri Allah naminə hər şeydən imtina etməkdən ibarətdir. Bütün yaradılmışlara xeyirxah münasibət bəsləyərək yaradılmışları Yeganə olana ibadət etməyə çağırmaq, onların günahlarını bağışlamaq, bütün aləmin xəlv edilənlərinə qarşı mərhəmət qarışıq sevgi duyan bu insan onlara təbiətlərinin və ruhlarının qaranlıq tərəflərindən qurtarmaqda və qəlblərində mənəvi işıq yandırmaqda köməkçi olur. Belə nəfsi daşıyan kamil insan mövcudluq halından çox məmnundur, ona görə ki, o, böyük fədakarlığının, iztirablarının möhtəşəm sevgisinin nəticəsində qət etdiyi yolun sonunda Həqiqətə qovuşmuşdur və hər şeydən tam mənada razıdır.

Qeyd edək ki, Əbu Həmid əl-Qəzali sufizmin idrak nəzəriyyəsindən çıxış edərək bu vəziyyəti ruhun yüksək mərhələsi olan «fəna» adlandırmışdır (146, 76). «Fəna» halı Orta əsrlərin böyük azərbaycanlı mütəfəkkiri Qasimi Ənvərə (?- 1434) görə «əbədiyyət simvolu olub, Allahda əriyərək əbədiyyət tapmaqdır» (116, 98).

Bu kamilliyə ucalmış sufinin bütün hərəkətləri Allahdandır, başqa sözlə desək, mürid öz mövcudluğunun mötədilliyini saxlamaq üçün (yəni bu məqama qədər keçdiyi mərhələlərdə qazandığı müsbət keyfiyyətləri saxlamağa can ataraq) bütün İlahi hikmətlərə yiyələnmişdir. Bu kamil insan elə həmin Mütləq «eqo»nun (yəni Allahın-Ş.M.) hökmü ilə qeyb aləmindən (aləm əl-qeyb) maddi aləmə dönməli idi, ona görə ki, o yer üzərində Allahın seçdiyi və nəticə etibarı ilə sevərək kamilləşdirdiyi seçilmişlərdəndir. Həmin bu seçilmiş insanın isə yer üzərində ali bir borcu var. Yaradılmışların təbiətindəki cəhaləti aradan qaldıraraq onların qəlblərində insanlığın mənəviyyat nurunu yandırmağa idi. Belə zənginləşmiş nəfs kamilləşmənin yeddinci pilləsinə (əl-nəfs əl-kamilə) mərhələsinə qədəm qoyur. Bu mərhələyə daxil olan mürid

bütün mərhələlərin müsbət xüsusiyyətlərini özündə cəmləşdirir və Hakkın nurlu yolu ilə gedir. Bu hal arifin Allahla «cəm» halıdır (41, 128).

Bu məqam verilir (yəni vəhbidir). Məqamın zikri qələbə çalanın, qalib (ya **Qəhhar**) adı, seyri isə Allah ilədir (seyri-Bibillah). Qəhhar adı elə yeddinci məqama yüksəlmiş və kamilləşmiş müridin adıdır. Bu mərhələ mərhələlərin ən təmizi olub, Əl-Qəhhar adı da Qütbün adlarından biridir. Sufizmin terminologiyasına daxil olmuş qütb termini haqqında sufi nəzəriyyəçiləri yazırlar ki, «bütün mövcud olanları Allah qoşa-qoşa yaratmışdır. Nəfsini görünməmiş iztirablarla sınağa çəkib, yer üzünün Allahı unutduran bütün maddi nemətlərindən imtina edərək özünü addım-addım kamilləşdirən sufi şeyxi isə Allahın yer üzərindəki əksi, yəni onun qütbüdür (155, 137). Beləliklə, sufizmə görə Məhəmməd (s) nurundan yaradılan, Allahı tərəfindən seçilən şəfaət verici vəli, övlüya, yəni kamil insan Allahın eynidir. Yəni vəli Allaha bərabər ola biləcək dərəcədə saflaşmış insanın adıdır... Beləcə sufizmin «vəlilik» konsepsiyası»nın mənasını anlamış, vəliliyə can atan, sufi təriqət yolu keçərək bu məqama yüksəlməyi bacaran insanın kamilləşmə prosesinin fəlsəfi açılışını da izləmiş olduq.

Sufizmin ingilis tədqiqatçılarından olan R. E. Nikolson da özünün «İslam mistisizminə dair tədqiqatlar» əsərində bu fikri təsdiq üçün göstərir ki, kamil insan qütbüdür (195, 105).

Çoxpilləli kamilləşmə yolu ideyası yalnız sufizm təlimi üçün deyil, müxtəlif dini-fəlsəfi cərəyanlar üçün də xarakterik bir haldır. Qeyd edək ki, məhz yeddi pilləli kamilləşməyə nadir hallarda təsadüf olunur. Yeddi pilləli kamilləşmə ola bilsin yeddi rəqəminin dini mahiyyət kəsb etməsi ilə də izah oluna bilər. Yeri gəlmişkən qeyd etmək olar ki, yeddi pilləli yol Tibet buddizmində də qəbul olunmuş haldır və bu barədə «Qızıl tövsiyələr» kitabında bəhs olunmuşdur. Adı çəkilən mənbəyə əsasən buddizmə etiqad edənlər də yeddi keçiddən keçməlidir. Birinci keçid üçün açar mərhəmətliklik, xeyirxahlıq, təmənnasızlıq içərisində yaşamaq, ikinci keçid üçün açar sözlə işin vəhdətindən, onların tam harmoniyasından ibarət olmalıdır. Üçüncü keçid üçün açar dözümlülük, bu dünyanın problemlərinə qarşı biganə olmaqdan ibarət-

dir. Dördüncü pilləyə keçid üçün tam biganə olmaq, artıq olan şeylərə tamah salmamaqdan ibarətdir. Beşinci pillənin açarı Ali həqiqətə qovuşmağa aparən mənəvi qüvvədir. Altıncı pillənin açarı əbədi sakitlik və seyrə dalmadır. Yeddinci pillənin açarı isə yüksəlməyə qadir olan insanı *Bodxisatva* dərəcəsinə çatdırır (192, 57).

Qədim nəzəri traktatlar isə israr edirlər ki, müqəddəslər yalnız Allaha məlumdur. Onlar özləri bir-birini tanımağa qadir deyillər və hətta tanıya bilməzlər də. Müqəddəslərə aid olan sirr sufizmdə ümumiyyətlə, ezoterik mənə daşıyır (107,93).

Əlbəttə, keçilən pillələrin sayca uyğun gəlməsi heç də bu təlimlərin məzmunca oxşar olması fikrini demək üçün əsas vermir, bərəhmənizim, buddizm, daosizm, xristian mistisizmi kimi təlimlərin sufizmlə məzmunlarındakı oxşar əlamətlərdən, eləcə də qarşıya qoyduqları məqsədlərin və kamilləşmə prosesinin məzmunca yaxınlığından irəli gələn müəyyən oxşar cəhətlərin olması bunların heç də üst-üstə düşməsi deyil. Yoqa təliminə görə şəxs öz qəlbini «yoqa»da təmizləyən zaman, «yoqa» öz varlığını məxluqlarda görür. Mövcudatın hamısını özündə seyr edir. (Bhaqavat qita (VI, 29)), yaxud Çjuan Tszi özünün «De Daodur» əsərində hesab edir ki, əgər kamilləşmə təbiətə uyğun tərzdə gedirsə, bu proses nəticəsində De-yə qayıtmaq mümkündür. De-yə yaxınlaşmaq isə bu təlimə sitayiş edənləri ilk başlanğıca qovuşdurur.

Kamilləşmə prosesi zamanı ayrı-ayrı mərhələləri keçən şəxs üçün başlıca məqsəd Vahid olan ilkin başlanğıca qovuşmaq üçün İlahi olanla maddi olan arasındakı ikiliyi aradan qaldırmaqdan ibarət olsa da, sufənin bu ikiliyi aradan qaldıra bilmək bacarığı yalnız bu təriqət mürşidinə (kamil insana) məxsus olan yaşanan haldır və bu hal onun ən yaxınlarına da açıqlanmayacaq dərəcədə fərdidir. Bu barədə «Rusiya müsəlman dünyası» adlı topluda Dağıstanda sufi icmasında olmuş xristian jurnalisti Svetlana Metlevanın məqaləsində sufi şeyxinin adından yazdığı etiraflarda oxuyuruq; «... nə ki, sözlə izah edilə bilir o sufizm deyildir».

Mənsur Həllac yazır ki, «müdrikliyin, yəni İlahi həqiqətin dərk olunması gerçək olan hadisələrdən, düşüncənin əhatə dairəsindən, şüurun həddlərindən, formalaşmış ənənələrin, hissiyatımızın imkanlarından kənar-dır»(193,93).

Bununla belə bütün bu oxuduqlarımızdan belə bir sual ortaya çıxır: həqiqətən şəxsiyyətin kamilləşməsi prosesi mövcuddur, yoxsa bu prosesin olması barəsindəki yazıların və fikirlərin özü belə xəyaldır? Psixologiya elminə görə insanın mənəvi inkişafı üçün qarşılıqlı ünsiyyət şəklində əlaqə mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Özünü Allaha qovuşmağa həsr etmə praktikasında İlahi «Mən» ilə fərdi «mən» arasında həmişə qarşılıqlı əlaqə baş verir (141, 196). Bu zaman özünü kamilləşdirməyə həsr etmiş mürid heç şübhə ola bilməz ki, özünü dərk etmə prosesinə başlayır. Artıq məlumdur ki, şəxsiyyətin həqiqi mahiyyətini cəmiyyət həyatında iştirakı və onunla ünsiyyət yolu ilə aşkar etmək mümkündür. Odur ki, sufizmin qaydalarını mənimsəyən şəxs daxilində gedən fizioloji və psixoloji prosesləri nizama salır. Bundan əlavə o öz şüuru daxilində mövcud olan «mən»lə, yəni şəxsi olan «mən»-lə, mümkün olan «mən» arasında qarşılıqlı ünsiyyətə yol açır (141, 196-197).

Beləliklə, kamilləşmə dərəcəsi mümkün «mən»-də daxilən mövcud olan imkanların kamilləşmə prosesinə cəzb oluna bilməsindən asılıdır. Nəticə etibarlı ilə insanın özünü Allaha həsr etməsi, Allahla qarşılıqlı ünsiyyətə başlaması prosesi, şəxsiyyəti psixoloji cəhətdən inkişaf etdirir. Beləliklə, sufizm təliminə görə özünü kamilləşməyə həsr etmiş insanda mövcud olan mümkün «mən», kosmik olan İlahi «Mən»dir. Yaxud bu kamil insana, Məhəmməd Peyğəmbərə, bir sözlə yer üzünün seçilmişlərinə, müqəddəs şeyxlərə məxsus «mən»dir.

İstər insana daxilən xas olan şəxsi «mən», istərsə də mümkün «mən» qarşılıqlı ünsiyyət üçün kifayət dərəcədə deyildir. Sufi ordenlərinin müridlərinin hamısının «kamil insan» timsalı olan Məhəmməd peyğəmbərlə görüşmək imkanı mümkün olmadığı üçün faktik olaraq qarşılıqlı ünsiyyət də mümkün deyil. Yəni kamilləşməyə üz tutan müridlər üçün Allah və Onun peyğəmbəri Məhəmməd (s) qarşılıqlı ünsiyyətin fəal iştirakçıları deyillər.

Özünü sufizmə həsr edən şəxsin mövqeyi və ünsiyyətdə iştirak edən ikinci tərəfə meyl göstərməsi, müridin bu təriqətin ayrı-ayrı pillələrini (məqamlarını) keçərkən şəxsi «mən»inə xidmət edir. Bu tərzdə baş verən qarşılıqlı ünsiyyət prosesi fərdi «mən»ə özünü dərk etmə, özünü qoruma və özünü təsdiqləmə prosesi üçün olduqca əlverişli şərait yaradır (141, 190-191). Bu tərzdə qarşılıqlı ünsiyyət şəxsiyyətin hərtərəfli inkişafı üçün lazım gələn bütün şərtləri özündə ehtiva etmişdir. Odur ki, belə vəziyyətdə qarşılıqlı ünsiyyəti «mümkün mən» yəni müqəddəs şeyx yaradır. Qarşılıqlı ünsiyyətin effekti müqəddəslərin və şeyxlərin sufini nə dərəcədə mənəvi kamilliyə apara bilməsindən asılıdır. Sufizmin tarixi göstərir ki, müşidələr insanların mənəvi cəhətdən kamilləşməsi prosesində müəyyən dərəcədə peyğəmbərlik etməyə cəhd göstərmişlər (196,72).

Sufizmdə «özündən çıxma», ekstaza düşmə kamilliyə can atan müridin yaşadığı cəmiyyətdə hökm sürən ədalətsizliyə, yalan və riyakarlığa qarşı özünəməxsus tərzdə etiraz əlaməti idi. Digər tərəfdən isə bu vəziyyət kamilləşməyə cəhd göstərən sufinin özünü təsdiqləməsinə və əxlaqi cəhətdən cillanmasına kömək edirdi. Bəzi tədqiqatçılar isə belə fikirlər irəli sürürlər ki, sufinin özünə çəkilməsi onun onu əhatə edən mühiti və şəraiti dəyişə bilmədiyi üçün sosial passivliyinin əlamətidir. Sonrakı əsrlərin insanı şüur kimi, mənəviyyət kimi nəzərdə tutan (XX əsrin Qərb fəlsəfəsi) ekzistensialistləri M. Haydegger, K. Yaspers, A. Kamyu, N. Abbanyano, E. Qusserlin dünyanı dərk etməyin ən etibarlı üsulu intuisiya, «ekzistensial nurlanma»dır deyirdilər. Ekzistensializmdə də sufizm kimi insanın «özü-özünü seçməsi» kimi müəyyən edilən azadlıq problemi mühüm yer tutur. İnsan özünü azad surətdə necə seçirsə, eləcə də mövcud olur. Bu cərəyan tam sufizm kimi azadlığı tam indeterminizm ruhunda, yəni hər hansı bir qanunauyğunluqdan, səbəbiyyət asılılığından kənarda, ondan asılı olmadan götürür. Burada da insanın vəzifəsi dünyanı dəyişdirməkdən yox, özünün ona olan münasibətini dəyişdirməkdən ibarətdir. Bir çin filosofunun söylədiyi kimi, başqasına qalib gələn qüvvətli, özünə qalib gələn isə qüdrətlidir.

Qeyd edək ki, obyektiv tərzdə qazanılmış sufi təcrübəsi insanı öz hisslərini nəzərdən keçirməyə yönəldir. Odur ki, onun keçirdiyi həyəcanlar və özünü kamilləşdirmə prosesi sufinin öz şəxsi xilası üçün cəhd göstərməsi kimi qiymətləndirilməlidir.

Kamilliyin zirvəsinə ucalmış sufi şeyxləri güzgü kimi şəxsiyyətlə onu əhatə edən ictimai mühit arasında bilavasitə əlaqə yaradır. Bununla da bu yola üz tutan şəxsin davranışları onu əhatə edən mühitin qaydalarına cəlb olunur. Həmin şəxs (vəli, nəbi, şeyx) «kamil insan»a məxsus olan xüsusiyyətlərə əməl etməyə başlayır.

Beləliklə, sufi nəzəriyyəçiləri hesab edirdilər ki, böyük «Mən» Mütləqə can atan, bütöv bir dünyadır. Özünə bu böyüklüyü qazana bilmiş kamil insanın bütövlüyü onun ailəyə, cəmiyyətə, dünyaya və Yaradan-ına olan məhəbbətinin kamilliyindədir.

Sufi nəzəriyyəçilərinə görə insanı Allaha aparan duyğu, zəkadır, intuisiya və onun qəlbinin işığıdır. Kim ki, düşüncə, zəka, güclü ruh (psixologiya) sahibidir, o lazım gəldikdə kiçik «mən»in tələbatını, ehtiraslarını öldürə bilər. Güclü xarakter sahibi olan sufilərə görə kim ki, hisslərinə qalib gələ bilmirsə o ruhsuz, düşüncəsiz, dərrakəsizdir. O, kəs Allaha yol tapa bilmir, azır, maddilikdən çıxma bilmədiyi üçün doğum və ölümün çərçivəsində qalır. Ölməzlik qazana bilmir... Özündə yüksək insani və İlahi xüsusiyyətləri birləşdirən insan isə elə bir səviyyəyə yüksəlir ki, orada o yenidən doğulur. Bu doğuş isə ölməzlyə, əbədi var oluşa qayıdışdır.

2.5. Kamilləşmə prosesinin dini-etik aspektləri (Kamil insanın əxlaqı)

Cahilin zahidliyi -haramları tərk etməkdir. Alimin zahidliyi- halal olan şeylərin artığından çəkinməkdir. Ariflərin zahidliyi Allah-Təalanı unutduran şeyləri tərk etməkdir.

Əhməd bin Hənbəl (məzhəb imamı)

Sufizmin «kamil insan» konsepsiyasının əxlaqi etik təliminin formalaşmasında vəhdəti-vücud fəlsəfəsi xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Buna görə də sufizmin əxlaqi etik-təlimini həqiqi mənada vəhdəti-vücud fəlsəfəsinin etikası adlandırmaq daha məqsədə uyğundur. İstər sufi nəzəriyyəçiləri, istərsə də yaradıcılığının əsasında vəhdəti-vücud fəlsəfəsi dayanan mütəfəkkir şairlərin əsərlərində sufizmin əxlaqi məzmun kəsb edən problemlərinə geniş yer verilir. Digər tərəfdən bu mənbələrdə sufilərin, rəsmi qəbul olunmuş şəriətin əxlaqi, hüquqi təəssübkeşlərinə münasibətləri də öz əksini tapmışdır.

Əxlaqlarının əsasını İslam şəriəti təşkil edən sufilər Qurani-Kərimin «O kəslər ki, iman gətirmiş və pis əməllərdən çəkinmişlər onlara dünyada da, axirətdə də müjdə vardır. Allahın verdiyi vədlər heç vaxt dəyişməz. Bu, ən böyük qurtuluş və uğurdur» (Yunus10/62-64) ayələrinə istinad edərək hərəkətlərini tənzimləmək üçün Peyğəmbərin(s) bütün müsəlmanlara nümunə olan şəxsiyyətinə müraciət edərək ilkin sufilərin zühdü (asketik) həyat tərzlərinə və fikirlərinə qarşı çıxırdılar. Onların vəhdəti-vücud fəlsəfəsi əsasında formalaşmış etikasının əxlaqi normaları və həyat mövqeyi rəsmi ictimai etik normalardan və qaydalardan xeyli fərqli idi.

Əgər vəhdəti-vücud fəlsəfəsinin varlıq və idrak təlimləri, sufizmin «kamil insan» konsepsiyasının formalaşmasının nəzəri əsasını təşkil edirsə, bu

doktrinanın tətbiqi etikası, yəni sufilərin həyat tərzı isə onların əxlaqi-etik hərəkətlərinin sınaq meydanıdır. Bu isə nəticə etibarı ilə sufilərin təqdirə layiq əxlaqının və insanın kamilləşməsinin sınaqdan keçirilməsi mexanizmidir. Başqa sözlə desək, etika sufizmin yetişdirdiyi kamil insanların həyatının əxlaqi tərəflərini əks etdirən əhatə dairəsi olub, əslində vəhdəti-vücut fəlsəfəsinin metodologiyasının nəzəri göstərişlərinin həyata keçirilməsi (praktikası) idi.

Sufizmin «kamil insan» konsepsiyasının etikasının formalaşdırdığı müridlərin həyat mövqeyi, ictimai həyat tərzı yaşadıkları cəmiyyətdə dinin ortodoksal tərəfdarlarına qarşı olub, onu (dini) insanlara açmaq, onları Allah yoluna dəvət etməklə adi insanların mənafələrini müdafiə edir, onların mənəvi tələblərinin, sosial istəklərinin ifadəçisinə çevrilirdilər. Bu xüsusda Əbu Həmid əl-Qəzali özünün «İlahi əxlaq» əsərində qüdsi hədislərdən birinə müraciət edərək yazır: «Dünyadakı zühdün (zahidliyin-Ş.M.) öz rahatlığın üçündür. Məni zikr etməklə də mənimlə təsərrüf [burada Allahın buyurduqlarına əməl edən insanın sonda ondan əvəz gözləməsi anlaşılmalıdır-Ş.M. (hədis türk dilindən tərcümə olunub)] etdin. Görəsən ancaq mənim üçün bir haklıya arxa durub, bir haksızı susdurdunmu?...» (49, 183). Zənnimizcə, Qəzalinin müraciət etdiyi bu hədis sufilərin fəlsəfələrini açıqlamaq üçün göstərə biləcəyimiz ən yaxşı istinaddır.

Əvvəlki paraqraflardan göründüyü kimi müsəlman dini ehkamlarına görə insan təbiətdən kənarda olan, yəni onun fəvqündə duran Allahın qarşısında aciz bir varlıqdırsa, sufizmin «kamil insan» konsepsiyası»na görə həmin insan Allaha bərabər kamil bir varlıqdır. Digər tərəfdən sufizmin «kamil insan» konsepsiyasının formalaşdırdığı, Allahın Quran vasitəsi ilə insana təbliğ etdiyi əxlaqa yiyələnmiş olan bu insan maddi olanlardan gözünü çəkmiş, sosial vəziyyəti baxımından isə hər cür asılılığın, dinlərin və təriqətlərin dar çərçivələrindən xilas olmuş sərbəst bir insandır. İslam əxlaqının da qəbul etdiyi ilkin sufilərin zahidlik həyatından fərqli olaraq sonrakı dövrlərin həyat sevərlik təbliğ edən sufilərinin Allahın-Mütləq İdeyanın «açılışı» nəticəsində yaranmış həyatın gözəlliyindən və cazibədarlığından zövq al-

mağa çağırışları nəzəri cəlb edir. Əsasında vəhdəti-vücud fəlsəfəsi dayanan və sufinin özünü-özünə unutduran irfani eşqinin və sədaqətinin, sufiyə ölümsüzlük qazandıran əxlaqının əsasını ilk növbədə insana məhəbbət və ailəyə sədaqət təşkil edir.

İnsanlara xeyirxah olan sufilər əxlaqlarının əsasından xəbər verən «halal və haram» haqqında (qidanın və əmlakın) xüsusi konsepsiya da işləyib hazırlamışdılar. Bu «konsepsiya»ya görə dostluqda, insanlara münasibətdə, qarşılıqlı əlaqələrində yalnız öz xeyrini güdənlərin məqsədlərini pisləyərək bu əlaqələrdə səmimi dostluğu və təmənnəsiz köməyi xüsusi şövq ilə təbliğ edirdilər. Onları anlamayan bir çoxlarının isə cahil hərəkətlərinə qarşı təvazö göstərən ariflər öz əməllərində xeyirxahlıq, öz mənafeyini unudub başqalarının qeydinə qalmaqla mütərəqqi humanist görüşlərini və davranışlarını nümayiş etdirirdilər. Təqdirə layiq haldır ki, yuxarıda qeyd etdiyimiz etik-əxlaqi normalar onların həyat mövqelərinə və prinsiplərinə çevrilərək nəzəriyyələrinin fəaliyyət tərəfini təşkil edirdi. Şübhəsiz ki, öz dövrü üçün mütərəqqi olan bu ideyalar vəhdəti-vücud fəlsəfəsinin metodoloji prinsipləri (dinə, təriqət yoluna və mərifətə yiyələnməyin) əsasında formalaşmışdır.

Beləliklə sufilərin vəhdəti-vücud fəlsəfəsi əsasında formalaşmış etikası yaxud əxlaqi təcrübəsi müəyyən mənada İlahi əxlaqi ideyaların həyata keçirilməsinin əməli sferası olub, onları həm Həqiqətin ideal məkanı olan kosmosla, həm də öz din qardaşlarının, eləcə də bəşər övladının evi olan yerlə bağlayaraq sufinin mənəvi-ruhani və fiziki-cismani olan varlığını tənzimləyirdi. Sufilərin əməllərində İlahiyə məxsus və peyğəmbərlərin davranışlarının əsasını təşkil edən əxlaqi sifətlər özünü büruzə verir. Sufilər Allahın həqiqətini və mahiyyətini dərkə cəhd zamanı qət etdikləri məqamlar zamanı əldə etdikləri etik-əxlaqi normaları həyata keçirir, beləliklə, «İlahi əxlaq nəzəriyyəsi»ni praktikaya tətbiq edirdilər və bununla da (sufizmə görə) Allahın kamil insanlarda təcəssümü aktı yaxud da onun dünyəvi olanlarda «maddiləşməsi» baş verir. Nəticədə cəmiyyətdə kamil insanların hərəkətlərində rəvan səbəbiyyət əlaqələri üzə çıxır. «Yəni Allahın əxlaqi ilə əxlaqlanan (Alla-

ha xoş gedən əxlaq-Ş.M.) sufi hərəkətlərini İlahi-ruhi dünyanın qanunları ilə tənzimləyir» (49, 153).

Qeyd etmək lazımdır ki, vəhdəti-vücut fəlsəfəsi əsasında formalaşmış sufi etikasının bir-biri ilə qarşılıqlı əlaqədə olan iki aspekti mövcuddur. Birinci aspektdə insan qəlbini mənəvi cəhətdən təmizləməklə, yaxud əxlaqi cəhətdən özünü təmizləmə yolu ilə Vahid Həqiqətə can atır. Bu son nəticədə elə kamil sufinin yüksək əxlaqının yekunu olaraq onun Həqiqi Mahiyyətə qovuşmasını təmin edir. Belə ki, yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, vəhdəti-vücut fəlsəfəsinə görə saf mənəviyyət Allahın təmiz təbiəti ilə Həqiqət anlayışı ilə uyğun gəlir. Beləliklə bu aspektdə insan daxili, əxlaqi irfani hərəkətləri ilə öz qəlbini qeyri-İlahi olan, yəni Allahı unutduran bütün şeylərdən təmizləməyi nəzərdə tutur. **Bu isə mənəvi, əxlaqi cəhətdən Allaha çatma, yaxud İlahi müdrikliyə yiyələnmək deməkdir. Başqa cür ifadə edilərsə, qeyd etdiyimiz aspektdə bu Allahı dərk etmənin ədəbi, yaxud Allahı əməldə təsdiqləmədir. Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, sufi etikasının digər aspekti Allaha bərabər olan kamil insanın gerçək sosial, ictimai həyatda, digər insanlarla qarşılıqlı münasibətdə və nəhayət, şəxsi ailə həyatında mənəviyyətinin daxili mahiyyətini büruzə verməsidir.**

Sufizmin yetişdirdiyi kamil insanlara görə Rəhman və Rəhim Allaha qulluq edənlər hüzur əhlidirlər, hərəkətlərinə nəzarət edirlər, şöhrət və şan onlar üçün heç bir əhəmiyyətə malik deyildir. Amma dünyaya qulluq edənlər elə deyildirlər, təkəbbürlü olurlar, özlərini çox bəyənirlər, nəticədə isə ona-buna boyun əyib zəlil olurlar.

Kamilləşmə prosesində ardıcıl yol tutan sufilər halal o şeyləri hesab edirlər ki, onlar hər hansı bir insana məxsus deyildir və həmin şeylərdən istifadə etdikdə heç kimin əməyini mənimsəməirlər. İstifadə etdiklərini isə tam halal yolla və zəhmətlə əldə etməyi üstün tuturlar.

Sufilər hətta ac olduqda belə kimə isə əl açmağı və kimdən isə pay ummağı qadağan etmişdilər. Bəzən isə bu halı yol verilən hesab edirdilər, çünki bu yolla onlar qürurlarını sındıraraq özlərini az da olsa, təkkəbbürlü olmaqdan xilas edirdilər. Eləcə də onlar üçün hakim dairələrin bütün çinlərdən

olan məmurlarına əl açmaq və yaxud onlar tərəfindən verilən hər hansı bir mükafatı qəbul etmək haram və yolverilməzdir. Onlar insanlara yalnız zəhmətləri hesabına yaşamağı, öz zəhmətləri ilə qazanaraq keçinməyi təbliğ edirdilər.

Sufi şeyxi olan Əbdürrəhman Sənai halal və haram yolla yaşayanları bütövlükdə xarakterizə edərək yazırdı: «Ədalətli və orta mövqe tutub yaşayan insanlar Allahın dərgahına layiq olanlardırlar. Hər əməlinə məqsəd güdənlər və başqasının əməyini mənimsəyənlər isə Allahdan ayrı düşmüşlərdirlər» (132, 127).

Dünyaya vəhdət gözü ilə baxan sufilər keçimlərinin də Allahın istəyi ilə olduğunu bilirdilər. Odur ki, onlar mallarından, biliklərindən və «canlarından» nə isə verməyi üstün tuturdular. Bunu yenə də Peyğəmbərin (s) «Daima verməyə öyrənin, çünki sonda ən əziz şeyinizi, canınızı verəcəksiniz» hədisinə əsaslanaraq edirdilər. X əsrin görkəmli sufi mütəfəkkiri Sərrac Tusi özünün «əl-Lümə» əsərində göstərirdi: «Əsl comərdlik olanın olmayana (varlının kasıba) verməsi deyil. Həqiqi comərdlik olmayanın olana (kasıbın varlıya) verməsidir...Çünki Məhəmməd (s.ə.s) «İnsanlara xoş rəftarın sədəqədir. Öz qabında olandan qardaşının qabına tökməyin sədəqədir» demişdir (4, 115).

Kamil insanların qəlbində insanlığa qayğı vardır. Onlar insanın hər şeydən öncə bir cəmiyyət üzvü olduğunu unutmur və onları bir-birlərinə səmimi olmağa çağıraraq münasibətlərin bu tərəfini önə çəkirdilər. Bu barədə Yunus Əmrə deyir:

Bir yol könül yıxar olsan
Bu qıldığın namaz deyil...
Bircə gönül yapdın isə,
Ər ətəyin tutdun isə,
Bir yol xeyir etdin isə,
Lap mindəbirsə, az deyil.

Türk Haqq aşiqinin bu misralarından da göründüyü kimi sufilər quru abidliyin deyil, insana faydası toxunan xeyirxah insanların tərəfində idilər və həmin insanların əxlaqını bəyənidilər.

Əzablı idraki-mənəvi yol keçən kamillərin əxlaq nəzəriyyəsi yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, onların özlərini büruzə vermə sahəsinə daxil olub psixoloji intuitiv baxımdan dərk olunanların açıqlanan tərəfidir. Kamillik həddinə çatan sufilərin həyatı və əxlaqı yalnız İlahinin «müqəddəs kitablar» vasitəsi ilə insanlara təbliğ etdiyi əxlaq prinsipləri ilə uyğunlaşır.

Sufizmin Allahı yalnız Həqiqət kimi deyil, həm də gözəllik və fəzilətlər kimi dərk etmək yolu ilə təbliği, müsəlman Şərq xalqlarının mədəniyyətinin müxtəlif sahələrində zəngin şüuruna yol tapa bilməsi bu təlimin sosial ahəngdarlığı ilə də bağlıdır. Belə ki, sufizm ideologiyası müxtəlif xalqların mədəniyyətini sitayiş və etiqadlarını suçəkən kimi mənimsəmiş, İslam əxlaqı və ənənələri əsasında yenidən işləyərək öz varislərinə qaytarmışdır.

Kamilliyin zirvəsinə çatmış sufilər «Qəlbin və əllərin təmizliyi, sosial ədalət, bütün insanların Allah qarşısında bərabərliyi, şərlə mübarizə, xeyirxahlığın təntənəsinə inam, insanlar arasında vicdanlılıq, qardaşlıq və s. kimi irəli sürdüyü belə əxlaqi etik ideallarla, İslama sitayiş edənlərin mənəvi tələbatını ödəməklə yanaşı, adi və gündəlik İslam qaydalarında və bu qaydalara əməl edən cəmiyyətdə mənəvi sahədə tələbatdan irəli gələn boşluğu doldurdu» (3, 14). Bəlkə də məhz buna görədir ki, bir çox ölkələrdə İslam öz «mən»-indən yuxarı qalxmağı bacaran, özünə deyil bütün bəşəriyyətə inanan və kütlələr arasında dinin mahiyyətini açıqlamağa və onu sadələşdirməyə çalışan sufilərin hesabına yayılmış və möhkəmlənmişdir.

Sufilər öz həyat mövqeyi, ictimai-əxlaqı normaları və fəaliyyətləri ilə yaşadıkları cəmiyyətin siyasi həyatında da əhəmiyyətli rol oynayaraq cəmiyyətin dini siyasətə çevirən qüvvələrinə qarşı çıxmaqla, zəhmətkeş kütlələri müdafiə edir və onların sosial-ictimai ümidlərinin, mənəvi tələblərinin ifadəsinə çevrilirdilər. Tarixən istibdada, zülmə və ədalətsiz hakimiyyətə qarşı mübarizəyə qalxan sufi müridlərinin müxtəlif ölkələrdə müxtəlif cür cərəyan edib eyni məqsədə xidmət edən mübarizələrini izləmişik. Bunlardan İranda

(indiki Səmərqənd, Buxara şəhərlərinin ərazisi) teymurilərin işğalına qarşı (XIV əsr) sənətkar sexinin rəhbəri Əbubəkir Kələvi, mədrəsə tələbələri Mövlanzadə və Xurdal Buxarinin rəhbərliyi altında Sərbədar hərəkatını (187, 4-5), əlcəzair xalqının fransız müstəmləkəçilərinə qarşı (XIX əsrin 30-40-cı illəri) mübarizəsini, XIX əsrin ortalarından etibarən Şimali Qafqazda Şeyx Şamilin rəhbərliyi altında Dağıstan türklərinin Rus çarizminə qarşı apardığı hərəkatı, (150, 45) Sudan dərvişlərinin (XIX əsrin sonu-XX əsrin əvvəlləri) fransız müstəmləkəçilərinə qarşı, arçə xalqının (XIX əsrin sonu-XX əsrin əvvəllərində) Hollandiya müstəmləkəçilərinə qarşı apardıqları mübarizələri sufilərin cəmiyyətin siyasi elitesində tutduqları mövqeyi izah etməyə bariz misallardır.

Ümumiyyətlə isə sufizmin etik nəzəriyyəsinin əsasında antroposentrik ideya, Allaha bərabər kamil insan yetişdirmək ideyası durur. Bu ideya ilə «silahlanan» sufi bütün maddi bələlərdən, cəmiyyətdə baş verən ictimai bələlərdən, dinin ortodoksal təqiblərindən və hər cür təriqətçilikdən azad və asılı olmamaq üçün insanı özünü kamilləşdirməyə, kamil və xoşa gələn əxlaq nümayiş etdirərək cəmiyyətdən ayrılmadan yaşadığı cəmiyyətin insanları ilə fəzilətli əməllərlə həmahəng yaşamağa çağırır.

Kamil insan səviyyəsinə çatmış mürsidlər, sufi idrak yoluna və yaşam tərzinə xüsusi davranış qaydaları işləyib hazırlamışdılar. Onlar həmin davranış qaydalarını sufilər üçün ideal davranış qaydaları hesab edirdilər. Bununla belə qeyd etmək lazımdır ki, sufi kamillərinin cəmiyyət üzvləri üçün işləyib hazırladıqları əxlaqi normaları bəzən (onların Allaha olan ülvə məhəbbəti nəminə) İslam əxlaqi ilə üst-üstə düşmürdü. Yeri gəlmişkən kamil insan səviyyəsinə çatmış sufi şeyxlərinin bütün müsəlmanlar üçün vacib olan İslamın beş əsas şərtinə olan münasibətini qısaca da olsa açıqlamaq, söylədiyimiz fikrin təsdiqinə yardım edər.

Sufilər «Allahdan başqa məbud yoxdur və Məhəmməd (s) Allahın yer üzərindəki elçisidir» formulasını qeyd-şərtsiz qəbul edir və hesab edirlər ki, insanın (müsəlmanın) borcu İslamın ikinci şərtinə əməl edərək gündə beş vaxt «fərzləri» yerinə yetirmək və Allaha dua etməkdən ibarətdir. Amma bu

ayinə onların münasibəti fərqlidir. Müsəlmanlığa əməl edən adi bir şəxs üçün gündə beş vaxt qılınan namaz onu cənnətə aparan yoldursa, kamil sufi üçün fərzləri yerinə yetirmənin başqa bir mənası var. Kamil sufiyə görə namaz qılma mərasiminin mahiyyətində əsasən sufizmə sitayiş edən qəlbinin çağırışları və kamilləşən müridin sevgilidən-Allahdan ayrı düşməsindən irəli gələn sarsıntılar durur. Bu barədə məşhur sufi şairi Hafiz Şirazi yazırdı:

Kim ki, öz məmnun qaşlarının qübbəsi altında namaz qılır

O ürəyinin qanı ilə öz aşiqanə niyyətlərini yuyur (173, 13).

Elə buna görə də bəzi sufi nəzəriyyəçiləri ardıcıl şəkildə gündə beş vaxt namaz ayinini formal ritual kimi qəbul etmirdilər. Onlar bu ayinin icrasına başqa məna verərək Allaha özünə çəkilərək sakitlikdə ibadət etməyi daha üstün tuturdular. Onların bu tərzdə Allaha ibadət etmələri tarixilik baxımından xristian zahidlərinin Allaha sitayiş etmələri ilə oxşarlıq təşkil edir. Məsələn, dominikanlı mistik Ekxard belə bir nəticəyə gəlmişdir ki, sakitlikdə və sükut içərisində Allaha edilən sitayişlərdə dualar Allah tərəfindən daha tez eşidilir. Allaha yaxınlaşmaq üçün susmaq yolu ilə edilən ibadətdən gözəl vasitə yoxdur (52, 30).

Allaha müraciət xahiş formasında olmalı deyil. Allaha ibadətdə Onu mədh edən adamın Ondən nə isə istəməsi sufi əxlaqına görə alverin bir növündən başqa bir şey deyil. Şeyx İbn əl-Ərəbi yazırdı ki, Allah ona sitayiş edənlərə mahiyyətindən axıb gələn sevgidən başqa bir şey vermir. **Üzünü kamilləşmə yolunu tutaraq mücadilə edən sufi müəyyən mərhələləri keçmək üçün Allahı unutdura biləcək şeylərin hamısını tərk edir ki, bu da ona saf əxlaqının və qazandığı yüksək mərifətinin sayəsində müəssər olur.** Məzhəb imamı Əhməd bin Hənbəlin sufilər arasında zərbi-məsələ çevrilmiş ifadələrindən birini xatırlamaq, onların əxlaqını açıqlamaq üçün tutarlı misaldır. O demişdir: «Cahillərin zahidliyi-haramları tərk etməkdən, alimlərin zahidliyi-halal olan şeylərin artığından çəkinməkdən, ariflərin zahidliyi-Allahu-Təalanı unutduran şeyləri tərk etməkdən ibarətdir» (7, 23).

Sufi şeyxi İbn əl-Ərəbiyə görə isə ibadətlərdə kamil insanın can atdığı bir şey varsa, o da Allahın mahiyyətindən axıb gələn sevgini mənimsəməkdən ibarətdir.

Böyük sevgisinə-Allahına qovuşan kamil insan əxlaqi baxımdan tam ruhi sabitliyə və sakitliyə qovuşmuş olur, çünki sufilərə görə öz «mən»indən yuxarı qalxmaq və özünü başqasında-(Allahda) tapmaq böyük xoşbəxtlikdir. Məhz buna görədir ki, şəxsiyyəti kamilləşməyə doğru gedən sufi dini ayinləri və gündəlik fərzləri yerinə yetirərkən onun duaları çox sadə sözlərdən ibarət olur. Allaha üz tutan sufi ondan yalnız Onun Özünü istəyir. Bu barədə ilk sufilərdən olan Rəbiyə əl-Ədəviyyə belə demişdir: «Ya Rəbbim ! Sənə cəhənnəm qorxusu ilə ibadət edirəmsə, məni cəhənnəmdə yandır. Sənə cənnət ümüdi ilə ibadət edirəmsə, cənnəti mənə haram qıl. Əgər sənə Sənin üçün ibadət edirəmsə, daima Özünü mənə göstər» (7, 88). Rəbiyənin timsalında çəkilən misal yuxarıda dediklərimizin təsdiqi olub bir daha Allahı yalnız Onun özü üçün sevənlərin təmənnəsiz davranışlarından, gözəl əxlaqından xəbər verir.

İnsanlara heç bir xahiş ilə müraciət etməyən və onları cüzi də olsa incitməyən kamil insanlar, onları yaradan Allahdan da heç bir şey istəməmək əxlaqına malik idilər. XVII əsrin sufisi İbrahim Hakkı yazır: «Kamil insanın dua və ricaları Allahın dərgahında qəbul edilir. Fəqət bu insanın əxlaqı və həyası son dərəcə yüksək olduğuna görə şəfqət və mərhəməti sonsuz olan Allahdan heç bir şey arzulamaz... O, Kainatın hər bir zərrəsinin ulu Allahın iradəsində olduğunu bilir... O, hər İlahi əmrin ən gözəl və ən əla bir şəkildə verilmiş, meydana gələn hər hadisənin ən münasib, ən uyğun surətdə və vaxtında verilmiş olduğunu bildiyi və gördüyü üçün hər hansı bir xüsusda Allaha yalvarmağı rica etməyi lazım bilməz» (45, 13).

Əsirlər keçdikdən sonra ikinci dünya müharibəsinin faşizm tüğyanı böyük bir məkanı lərzəyə gətirəndə alman tədqiqatçısı Şimmel sufi şeyxi Ənsarinin dualarını oxuyaraq özünə sakitlik tapdığını söyləyir. Belə ki, dünyada bütün olub bitənlərin Allahın iradəsi ilə baş verdiyini sufi şeyxlərinin «vasitəsilə» başa düşən tədqiqatçı, «İslamda mistik təsəvvür» əsərində bir sufi-

nin dili ilə yuxarıda dediklərimizi, digər bir sufünün fikri ilə təkrar edərək yazır: « Mənim son dəfə dua etməyimdən və kimə isə dua etməyi məsləhət görməyimdən əlli il keçmişdir» (183, 156). Göründüyü kimi, bəzi tədqiqatçılar (yəni özləri də sufilərə ruhən yaxın olanlar) məqamdan-məqama kamillik qazanan sufilərin bu Allaha təmənnasız xidmət və eşqdən irəli gələn fəlsəfələrini və bu fəlsəfənin onlar tərəfindən cəmiyyətə də tətbiqini başa düşmüşlər, bəziləri isə bunu ya başa düşməmiş, ya da öz mövqeləri ilə sufi şeyxlərinin incə mətləblərdən xəbər verən fikirlərinə xələl gətirmişlər.

Beləliklə qeyd etdik ki, sufi təriqət yoluna-süluka qədəm qoyanlar üçün «dinin hər bir ayınınin başlıca tələbini yerinə yetirmək vacib şərtidir» (164,129). Amma bu insanlar üçün şəriət son hədəf deyil, son hədəfə qovuşmaq, Həqiqətin sonsuzluq dənizinə qərq olmaq üçün bir vasitədir.

Tarixdən bildiyimiz kimi, sufi şeyxlərinin amansızcasına təqibləri və qətiləri bəlkə də onların insanlığın naminə bütün dinlərin çərçivələrini adlayaraq cəsarətlə söylədikləri, yəni əslində «bəşəri din» təbliğ etdikləri fəlsəfələrinin adi ağillərin səviyyəsində anlaşıqlı olmamasından doğurdu. Şeyx Cəlaləddin Rumi deyirdi:

«Gəl, gəl, yenə gəl!

Nə olursan ol, yenə gəl

İstər xristian, istər məcusi, istər bütperəst ol!

Bizim dərğahımız ümüdsüzlük dərğahı deyil.

Tövbəni yüz kərə pozmuş olsan da gəl» (50, 49-52). Göründüyü kimi bu misralar Mövlanəyə aid olsa da, sufilərin insanlar arasında nə qədər bəşəri bir fəlsəfənin təbliği ilə məşğul olduqlarını göstərir. Bu fəlsəfə insanı insanlığın zirvəsinə qaldırmaqla bərabər, onu xilqətində olan kamilliyi dərk edərək mənəviyyatına və əxlaqına nəzarət etməklə Yaradana doğru ucalmağa çağırır. Sufilərin fəlsəfəsinin əsasını yüksək məntiqilikdən doğan determinizm təşkil edirdi. Belə ki, uca amallar üçün yaşayan sufi şeyxləri dinin yüksək ağillər üçün olan batini mənalarını anlayaraq İslamın psixologiyasına əməl etməni təbliğ edirdilər. Onlara görə hər şeydən əvvəl dini, Allahın öz quluna buyurduğu hökümləri öyrənib anlamaq, yəni şüurlu şəkildə nəyin

halal nəyin haram olduğunu ayırd etmək, bu dünyada hər şeyin yaradıcısının Haqq olduğunu dərk edib üzünü Ona tutmaq və əməldə-əxlaqda dünyanı yalnız bir vasitə etmək lazımdır. Sufilərə görə insan bunu dərk etdikcə içindəki inamı sabitləşir. Bu barədə Əli ibn əbu-Talib «Dünyəvi həyat əkin kimidir, onun məhsulu o dünyada yetişir» demişdir (11, 84).

Sufilərə görə Allahın müqəddəs adlarının aramsız zikr edilməsi sevilənin və can atılanın mədh olunması Həqiqətə qovuşa bilmənin əsasıdır... Quranın «Məni zikr ediniz ki, mən də sizi anım. Mənə şükr edin və küfrə sapsamayın» («Bəqərə», 2/152), yaxud «Bilin ki, qəlblər yalnız Allahı zikr etməklə aram tapır!» («Rəd», 13/28), «Allahı çox zikr et və Onu gecə-gündüz təsbih et!» («Əl-i İmran» 3/41) ayələrinə istinad sufilərin «xəlvət»də Allahla olmaq və Onu daim xatırlamaqla ürəkdə aramlıq tapa bilmək ədəbinə aiddir.

Əsrlər öncə sufilərin xüsusi təmrinlərlə Allahı zikr edərək bundan xüsusi sakitlik tapmaları və yüksək inamla yalnız Allah üçün olan ibadətləri, Allahla güvənən insanların başqalarından həm ruhani, həm də cismani baxımdan daha sağlam olması faktını bu gün artıq elm sübut etmişdir...(Dediklərimin sübutu üçün bir çox etibarlı mənbələrə istinad edən Harun Yəhyanın «Quran möcüzələri» kitabına müraciət etmək kifayətdir).

Corc Vaşinqton universitetinin «İslamın öyrənilməsi kafedrası»nın professoru Seyd Hüseyin Nasir demişdir: «Qurandakı hərflər, sözlər və ayələr sadəcə olaraq yazılı dilin elementləri yox, varlıqlardır! Kalliqrafik formalar isə onların fiziki və görünən təəcəssümüdür. Bu hərflər, söz və ayələrin yazılışı və oxunuşu insanı Tanrının yanına qaytarma yoluna yönəltmək üçündür... Quran səsin vizual təəcəssümü olan hərflərdən yaranmış, İlahi adların və vəhylərin inikasıdır» (32, 70).

Sufilərin ən incə davranışları özünü onların «səma» ədəbində büruzə verir. Səmada musiqi ilə müşayiət olunan zikr artıq kamilləşən müridlərin Allah sevgisini qazanmağa doğru yönəlmiş vasitəsidir. Əbu Həmid əl-Qəzali deyir: «Bu hal həmin müridləri uca olan Allaha yönəldir və onlarda musiqi dinləyən zaman Allaha dərin sevgi hissi doğurur (56, 131).

Nəqşibəndiyyə ordeninin mürsidlərindən olan Mirzə Əhmədcan Fərid özünün «Əməlisalehlərin ən yaxşısı və tələb edənlərin (axtaranların) xəbərləri» fəlsəfi traktatında yazırdı: «Səma eşq əhli üçün rahatlıq, layiqli vəcd həlildir» (127, 54).

Türk tədqiqatçısı Süleyman Ateş isə yazır: «səmanın ardınca könüldə oyanan duyğuya vəcd deyilir. Allah sevgisindən, sadıq iradədən Hakka qovuşmaq arzusundan doğan vəcd, Hakk vəcdidir» (42, 156).

Cəlaləddin Rumi «mənim təriqətimdə müridlər fırlanaraq rəqs edən zaman mənəvi şərab əmələ gəlir. Bu «şərab» Allahda ərimək üçün ilğım (miraj) yaradır» demişdir.

Kamil insan kimi formalaşmış sufi şeyxləri və nəzəriyyəçiləri müsəlmanlığın atributlarından biri olan «həcc ziyarəti»nə də özlərinə məxsus münasibət bəsləyirdilər. Onların bir çoxu bir dəfə də olsun müqəddəs yerləri ziyarət etməmişdilər və belə hesab edirdilər ki, həqiqi sufiyə görə «Kəbə» Allah ruhunun yerləşdiyi məkan ola bilməz. Sufinin Kəbəsi arifin (kamil insanın) Allah eşqi ilə dolu qəlbidir.

Sufi şairi və filosofu Şəms Təbrizi demişdir: «Bütün insanların üzü Kəbəyə çevrilmişdir, amma Kəbəni götürsən aydın olacaq ki, onların hamısı-biri digərinin ürəyinə səcdə edir. Birinci ikincinin, ikinci üçüncünün, axırıncısı isə birinciyə səcdə edir».

Türk Haqq aşiqi Yunus Əmrə (? ; 1321) deyirdi ; «Əgər Allahı axtarırsansa, Onu öz qəlbində ara. O, nə Yerusəlimdədir, nə də Məkkədə» (188, 106). Müqəddəs yerləri ziyarət etməyin mənasını sufi öz dərinliklərinə, daha doğrusu özündə «İlahi xəzinəni» yaşadan insan qəlbinə ziyarət etməkdə görür. Ona görə ki, sufilər üçün «bu dünya illüziyadır, amma Həqiqət həmişə onun içərisindədir» (102, 81).

Beləliklə, bəzi insanların ehtiyac içərisində olan ailəsinin büdcəsindən götürərək, yaxud ac olan qohum və qonşularına əl tutmadan böyük bir məbləği sərf edərək yaxındakı həqiqi ehtiyac sahiblərini görmədən bəzən sadəcə hacı adı almaq üçün Məkkəyə getməsi onların ideologiyasına və eləcə də əxlaqına ziddir. Onların əxlaqında göründüyü kimi Həqiqət həmişə hər yerdə-

dir, təkə onu aşkarlaya biləsən. Sufi müridlərinin öz şeyxlərinin müqəddəs hesab etdikləri qəbirlərini ziyarət etmələri də onların əxlaqındandır. Bu isə İslamda Allaha şirk hesab edilir.

İslamın Ramazan ayında oruc tutulması və yoxsullara zəkat verilməsi kimi vacib şərtlərinə gəldikdə isə sufi ideoloqları hesab edirdilər ki, bir ay oruc tutmaq mərasimi kifayət deyil. Oruc saxlamağı sufi şeyxləri kamilləşmə prosesinə kömək edən və nəfsi cilovlayan bir amil kimi qiymətləndirirdilər. Odur ki, onlar bütün il boyu az yeyər, az yatar, gün aşırı oruc tutardılar. İlk sufilər isə ümumiyyətlə, Allaha doğru üz tutan müridə az yemək adətini təbliğ edirdilər və inandırımağa çalışırdılar ki, uzun müddət qidadan az istifadə etmək nəticəsində qəlbdəki qaranlıq işığa çevrilir, bu isə müridin qəlbində Allahdan gələn mənəvi qidaya yol açır.

Beləliklə, sufilərin İslamın ayin və qaydalarına özlərinə məxsus münasibətləri vardır. Bəziləri hesab edirlər ki, bu munasibətlər ayinlərdən uzaqlaşdırır. Amma əksinə, bu ayin və mərasimlərə daha ağır bir formada onlar əməl edirdilər. Şeyx Nəqşibəndiyə görə namaz və oruc Allaha aparan ən qısa və ən kəsə yoldur» (51, 473).

İslamın beş əsas şərtindən biri zəkat vermə bir çox sufi təriqətlərində (xüsusi şövqlə qəbul edənlərdən Çişdiyyə ordeni idi-Ş. M.) prinsip etibarı ilə qəbul edilirdi və sufi şeyxləri hesab edirdilər ki: «dünya malına uymamaq üçün üstündə artıq olanları vermək, «qüruru sındırmaq» üçün isə sədəqə almaq » (4, 115) sufi ədəbindəndir.

Beləliklə, sufilər üçün şəriət gerçək dünyanın şüurlu varlıqlarının yerinə yetirməli olduğu qaydalar və ayinlərdir. Sirli-İlahi aləmin dərk olunmasına keçmək üçün, yəni təriqət yolunu sona vurub kamilləşmə prosesinə qədəm qoyan müridin şəriətə əməl etməsi mütləq vacibdir. İbn əl-Ərəbiyə görə əxlaqi cəhətdən «kamilləşən insan bütün universaliləri özündə ehtiva edir və onun şəxsində simvolik olaraq bütün mövcudat mərkəzləşir. Bu xüsusda şeyx Şəms Təbrizi isə yazır: «Bütün mövcudat İlahi universiumun təzəhürüdür. Kamil insan yaradanın son məqsədi, yaradılmışların tacıdır» (164, 183).

Qeyd etmək lazımdır ki, İbn əl-Ərəbi sufilərin ədəbinə müraciət etdikləri kamil insanı, Peyğəmbəri (s) qiymətləndirərkən ona təkcə, ümumi və xüsusi, mahiyyət və hadisə kimi fəlsəfi kateqoriyalara əsaslanaraq qiymət vermişdir. Belə ki, onun (Məhəmmədin(s)) şəxsiyyəti ümumilər (insanlar) içərisində təkcə, təkcələr (seçkin insanlar, yəni vəlilər və nəbilər-Ş.M.) içərisində isə xüsusidir. Yəni Onun əxlaqı mahiyyət dünyasını açıqlayan təzahürdür. Quranda da deyildi ki, O, «Həqiqətən də sən uca bir əxlaq üzərindəsən» («Qələm» 68/16) ayəsindən xəbər verən əxlaqa malikdir.

Şeyx Sührəvərdi «Avarif»də yazır:«...Sufilər Peyğəmbərin sünnəsini yenidən dirçəltməyə (burada diriltməyə-Ş.M.) ən layiq olanlardır. Rəsulillahın (s) əxlaqı ilə əxlaqlanma onun (s) yolunu getmənin və onun (s) sünnəsini dirçəltmənin ən gözəl yoludur» (44, 87).

Sufizmdə mürsidlik zirvəsinə çatmış sufinin də əxlaqı bütün müridlərə nümunə olmalı idi. Bu xüsusda Əvhədi Marağayi yazır:

*Onu (müridi- Ş.M.) qanadının altına alar,
Başına kamaldan kölgələr salar.
Bədən qidasını azaldar fəqət,
Söz ilə ruhuna o, verər qüvvət.
Pərdədə saxlamaz Onun zatını
Qoruyar nöqsandan həm sifətini.
İşylə qəlbinə güc qüvvət verər,
Mənən özü kimi gözəlləşdirər (19, 198).*

Mürşid öz müridlərinə iradəsini qəbul etdirərək onları öz arxasınca aparırdı. Buna görə də təriqətin şeyxinin rəhbərliyi altında kamilləşmə prosesi keçən mürid «öz iradəsini bəxş etmiş şəxs» kimi başa düşülür və o, azad deyil. Belə ki, sufi nəzəriyyəçilərinə görə yalnız ariflər içərisində seçilənlər, Həqiqi varlığı dərk edənlər, kamilliyin son zirvəsi olan «Həqiqət» mərhələsinə çatanlar mənəvi azadlığa malik idilər və öz düşüncələrini sərbəst ifadə edə bilirdilər. Odur ki, sufizmdə müridləri həqiqi azadlığa malik olan mürsid son mərhələyə çatdıra bilərdi. Azadlığını mürsidinə həvalə etmiş mürid isə «şeyxi qarşısında mürdəşirin (ölü yuyanın) qarşısında duran ölü

kimidir» (1, 110). Sufizmdə mürşidin müqəddəsliyinə göstərilən bu inama İslam açısından baxsaq bu bir şirkdir (Allaha ortağ qoşmaq).

Beləliklə, bütün fəlsəfi cərəyanlarda olduğu kimi sufizmin etikasının başlıca məsələlərindən biri də özünü dərk etmə və iradə azadlığı məsələsidir. Sufizm nöqteyi-nəzərindən də iradə azadlığı məsələsini açmağa ehtiyac vardır və bu onların əxlaqlarının incə mətləblərini açıqlamağa imkan verir. Sir deyil ki, bu məsələ fəlsəfə elmində indiyə qədər öz həllini tapmamış məsələlərdən biridir. Hegelin sözləri ilə desək, «İradə azadlığı problemi qeyri-müəyyəndir, çox mənalıdır, son dərəcə anlaşılmaz mahiyyət kəsb edir» (832, 291). Dialektik materialist fəlsəfə isə «iradə azadlığı» məsələsinə hər şeydən əvvəl elmlə qarşılıqlı əlaqədə olan bir kateqoriya kimi qiymət verir. Fridrix Engelsin «Anti Dürinq» adlı əsərinin rus dilinə tərcümə olunmuş variantının yüz on altıncı səhifəsindən oxuyuruq ki, «İradə azadlığı-qarşıda duran problemi bilik, elm əsasında öyrənərək qərar qəbul etmək deməkdir». Bu mənada sufizm nöqteyi-nəzərindən azadlıq məsələsində səbəbiyyət əlaqəsi müəyyən dərəcədə inkar olunur, ənənəvi biliklərdən yəni, İslam cəmiyyətinin rəsmi qəbul etdiyi əxlaq normalarından fərqləndirilir.

Bildiyimiz kimi, İslama görə insan seçim haqqına və qərar çıxarmaq ixtiyarına malik olmaqla yanaşı, doğru yolu göstərən nişanlara (oriyentirlərə) möhtacdır. Varlığın hadisələri və peyğəmbərlərin sözləri onun üçün məhz bu cür oriyentirlər rolunu oynayır. Bu istiqamətlər ona xidmət edir ki, insan öz azadlığından faydalanaraq əlverişli şəraitdə özünü maksimum dərəcədə reallaşdıra və kamil imana yetişə bilsin. İslamda insana həm «yox» demək, həm də Tanrının əlamətlərinin və peyğəmbərlərin buyurduqlarının köməyi ilə düzgün yolu tapmaq və bu yolda kamilliyə və Tanrının iradəsini həyata keçirməyə nail olmaq azadlığı verilmişdir. Qeyd edək ki, insan taleyinin əvvəlcədən müəyyən edilməsi və insan əxlaqına dair məsələlər Qurani Kərimin bir çox ayələrində öz əksini tapmışdır («Luqmən surəsi» 31/ 39,125, 134-cü ayələr, «Əraf surəsi» 7/188 ayə, «Yunus surəsi» 10/100 ayə). Dində «azadlıq» və «zərurət» kateqoriyaları arasında ziddiyyət yoxdur, çünki insan özünü nə qədər çox azad hiss edərsə, bir o qədər ruhunu kamil imana çat-

dırmağın zərurətini anlayır. Bundan belə nəticə çıxarmaq olar ki, İslama görə obyekt ilə subyektin, yəni Yaradanla yaradılmışın iradəsi üst-üstə düşən zaman varlıq dolğunluq və kamillik həddində olacaq.

«İnsan - yer üzərində yeganə varlıqdır ki, hansı ki, amansızcasına ayıq başla öz hərəkətlərini və özünü təhlil edə bilər. O, təkcə öz əməllərinin və kamilliyinin gözəl tərəflərini deyil, həm də xilqətinin bir çox naqis tərəflərini analiz etməyə qadirdir» (88, 275).

Sufi filosoflarını da bu problem daim düşündürmüşdür. Onların bu məsələyə dair düşüncələri İslam dinində taleyin əvvəlcədən müəyyən olunması müddəasından fərqlənir və müəyyən mənada onunla ziddiyyət təşkil edərək fatalizmə əsaslanmır. Ona görə ki, insan taleyinin əvvəlcədən müəyyən olunması, sufizmin kamilləşmə yolu ilə öz Tanrısına qovuşması kimi bir ideya üçün nəinki «şərait yaratmır», hətta həmin ideyanı mənasız edir. Sufizm ideologiyası isə bildiyimiz kimi insanları kamilləşməyə çağırır və bu təlimin tətbiqi etikasının əsasını kamilləşmə mücadiləsi kimi bir ideya təşkil edir. Buna görə də sufi şeyxləri Allahın qadirliyi və insan iradəsinin azadlığı kimi mühüm əhəmiyyət kəsb edən məsələləri məntiqi cəhətdən uyğunlaşdırmağa və əlaqələndirməyə çalışırdılar.

Şeyx İbn əl-Ərəbiyə görə Allahdan insana «süzülüb» gələn Varlığın, (Onun) özündən başqa bir şey deyildir. Odur ki Ərəbi yazır: «Kamilləşmə mərhələləri keçən müridin öz qərarı, hökmü onun özündən asılıdır. Belə ki, insan yalnız yaxşı əməllərinə görə özünü öyməli, pis əməllərinə görə isə öz-özünü danlamalıdır» (51, 83).

İradə azadlığı məsələsi şeyx Cəlaləddin Ruminin də dünyagörüşündə başlıca həm də obrazlı şəkildə yer tutan mühüm məsələlərdən biri idi. Şeyx açıq şəkildə fatalist dünyagörüşünü müdafiə və təbliğ edənləri tənqid edərək yazırdı: «Allah insana iradə azadlığı vermiş, bununla ona əslində mərhəmət göstərmişdir. İnsanlar bunu bilsələr də onların bir qismi bal arısına, bir hissi əfi ilana bənzəyirlər...» (Məsnəvi 3; 3290-3291).

Əsərlərində Rumi belə bir sualla insanlara müraciət edir: «Xaliq nəyə görə insanı sınaqdan çıxarmaq istədi? O, insana yalnız yaxşı işlər

gördürməyə qadir deyilmi?» Özü bu sualına cavab verərək yazır: «Əgər yoldan çıxarma, nəfs, tamah və əxlaqsızlıq kimi qüsurlar olmasaydı onda əxlaqi təmizliyin dəyəri belə olmazdı. Hikmət və biliyin dəyəri ondadır ki, çıxılmaz vəziyyətdən yol tapa biləsən. Hər yol hamar olsa idi onda hikmətə, biliyə ehtiyac olmazdı (Məsnəvi 6; 1752-1753).

Qurani-Kərim də xeyiri Allahdan gələn, şəri isə insanın qazandığı kateqoriya kimi qiymətləndirərək «...Biz onu eşidən və görən yaratdıq. Biz ona haqq yolu göstərdik. İstər [nemətlərimizə] minnətdar olsun, istər nankor [bu onun öz işidir...]]» («İnsan surəsi» 76/2,3) deyərək seçim qarşısında olan insana xəbərdarlıq edir.

Lakin şərin də Şihabəddin Yəhya Sührəvərdi kimi Allahın qəzası olduğunu qəbul etmək şərə qarşı mübarizənin mənasız olmasından başqa bir şey olmazdı. Bu ideya isə insanı Allahın əvvəlcədən müəyyən etdiyi tale ilə kifayətlənməsinə xidmət edir. Buradan çıxarılaçaq məntiqi nəticə isə ondan ibarətdir ki, mövcud olan şər qüvvələrlə barışaraq onlara qarşı mübarizə aparmaq mənasızdır. Bu düşüncə tərzinin nə ilə nəticələnmə biləcəyini dərk edən sufi şeyxləri sübut etməyə çalışırdılar ki, baxmayaraq ki, xeyir və şər obyektiv kateqoriyalardır insan bunların hər birini seçməkdə azaddır (194, 8).

Beləliklə, sufi şeyxləri insanın iradə azadlığına malik olması kimi ideyanı inkişaf etdirməyə cəhd göstərmişlər. Onlar hesab edirdilər ki, iradə azadlığı insana hər şeydən uca olan Allah tərəfindən verilmişdir ki, insan kamilləşə bilsin, digər tərəfdən isə yola yeni başlayan sufi müridi üçün iradə azadlığı məsələsi gizlin qalmışdır. Ona görə ki, bu məsələnin dərk olunması insan ağılı ilə mümkün deyildir. Cəlaləddin Rumi yazır ki, İlahi səbəbiyyəti qəbul edənlərlə onların rəqibləri arasında mübahisə qiyamət gününə qədər davam edəcəkdir (Məsnəvi 5; 3214). Buna səbəb odur ki, iradə azadlığı məsələsi ətrafında gedən mübahisəni aqlın gücü ilə həll etmək mümkün deyildir. Bu məsələ qəlbin hökm sürdüyü sahələrdə həll edilə biləcək mücərrəd mövzudur. İlahiyə tam məhəbbət hissi ilə yaşayan insan «Okeanın», Mütləq gerçəkliyin

hissəsinə çevrilir və bütün hərəkətlər onun hərəkətləri deyil, okean sularının hərəkətləridir (197, 55).

Sufizmdə hər şeyi əhatə edən uca Allaha olan məhəbbət və ona qovuşma həvəsi kamil insanı o dərəcədə dəyişdirir ki, onun üçün iradə azadlığı məsələsi öz əhəmiyyətini itirir. Getdiyi yolun sonunda insan Mütləq Varlıqla tam qovuşduğunu hiss edir. Onda təbii olaraq belə bir fikir formalaşır ki, «mən Allaham». Mənsur Həllac öz «Divan»-nında yazır: «Dünya forma - Allah onun məzmunu, dünya vücud - Allah onun qəlbidir» (193, 71).

Mənsur Həllacın məşhur «ən əl-Həqq» kəlməsinə görə ittiham olunması və ona ölüm cəzasının kəsilməsi barədə Rumi yazır ki, «mən Allaham» əslində böyük razılıq və barışıq ifadəsindən başqa bir şey deyildir. «Mən Allahın quluyam» deyən şəxs bu ifadə ilə təsdiq edir ki, onun məni və Allah mövcuddur. Kim ki, deyir «mənəm Allah» bununla təsdiq edir ki, «mən yoxam, Allah hər şeydir», Allahdan başqa heç nə gerçək deyil, şəxsi mən də tamamiilə mövcud deyil və mahiyyətə heç nədir» (193, 75). Beləliklə, sufizm təlimində «iradə azadlığı» haqqında sərbəst mühakimə aparmaq hüququ, kamilləşmə yolunu keçib başa çatan şəxslərə məxsusdur.

Sufilərə görə «Hər şeydə var olan əksliklərin mənşəyi, Allahın adlarının bir-birinə zidd olmasıdır. Özü ümumi olan Allah adında isə bu ziddiyyətlər aradan qalxır» (41, 45). Bütün adların bir ada çevrildiyi səviyyəyə yüksələn kamil insan üçün isə bu məsələləri çözləməyin mənası yoxdur. Əziz Nəsefi bu məsələ barəsində yazır: «Kamil insan sahib olduğu kamalı və böyüklüyü duyduğuna görə, onun qüdrəti yoxdur. Arzusuz yaşayır. Hər şeylə həmahəng yaşamaqla zamanını keçirir. Elmi və əxlaqı çox mükəmməldir. Ancaq qüdrət və arzu baxımından təmənnasızdır» (43, 15).

Mövlanə Cəlaləddin Rumi isə bunu Məsnəvisində belə ifadə etmişdir: «Rənglər rəngsizliyə çatınca bütün təzadlar, əksliklər və çəkişmələr yox olur... Beləliklə, bu tədqiqat işinin II fəslinin I paraqrafında da qeyd etdiyimiz kimi, yer üzündəki bu zidd adlar, isimlər İsmnin İlahi zühurunun ən aşağı mərtəbəsi olan «şəhadət aləmi»ndə mövcuddur, «Əhədiyyət», və «Vahidiyyət» mərtəbələrində isə bu ziddiyyətlərdən əsər-əlamət yoxdur. Onda

təsəvvüfün nəzəriyyəçilərinə görə ziddiyyətlər zühurun ən aşağı mərtəbəsində olan «şəhadət aləmi»ndə mövcud olacaqdır və bu mərtəbədə o heç vaxt həll olunmur. Odur ki, sufilərə görə ancaq yuxarı mərtəbələrə qalxmaqla və sırf «Mahiyyət» olan «Əhədiyyət» mərtəbəsinə yüksəlməklə bu əksliklərin həllini çözmək olar.

Beləcə kamil insanlara görə zahiri baxımdan həll edilməz görünən ixtilaflar, təzadlar və ziddiliklər ancaq yüksək mərtəbələrdən, «Həqiqət», hətta «Həqiqətlər Həqiqəti» mərtəbələrindən baxılmaqla həll edilə bilər. Odur ki, ixtilaflar istər şəriətin İlahi ifadəsi olan Qurani-Kərim ayələrini anlamaqda olsun, istər gerçək aləm və insanı dərk etməkdə olsun, var olacaq. Məsələlərin əslini və həqiqətini anlamaq, bütün mərtəbələrin mənşəyi olan ən yüksək mərtəbədən baxa bilmək səviyyəsinə yüksəlməklə gerçəkləşə bilər. Ancaq ən yüksək mərtəbədən söylənilən həqiqət yaşadığımız aləmdəki əqli idraka zidd görünəcəkdir...

Amma Həqiqətə «qovuşduqdan» sonra bu varlıq aləmindəki idraka «geri dönmə» kamil insanların (mənbələrdə bəhs edildiyi kimi) Həqiqətə qovuşmanın verdiyi bir şövq, əldə etdiyi bir «mərifət» və sonunda çatmış olduğu «camu-cəm» deyilən bütün ziddiyyətləri aradan qaldıran məqamda, şəhadət aləminin qaydalarına əməl edərək lakin «qəlb gözü» ilə qurduğu bir sintez ilə yaşayacaqdır ki, sufinin gerçək aləmdə əldə etmək istədiyi və iradəsinin gücü ilə əldə etdiyi azadlıq bundan ibarət idi. Belə ki, «Dərviş o kəsdir ki, hətta qəlbində dərd gəzdirəndə belə xeyirxahdır. Hər şeylə barışmışdır və heç nəyə əsəbiləşmir. Dərviş Haqqın düz yolu ilə getməli və necədirsə (yəni necə olmağa can atırdısa-Ş.M.) özünü eləcə də göstərməlidir» (62, 387).

Sonda biz sufizm əxlaqına yiyələnmiş «şəriət, təriqət, mərifəti» tam olan və özünün də Həqiqətdən olduğunu dərk edən insanı görürük.

Bütün mömin bəndələrin cəhənnəm qorxusu və cənnət arzusu ilə etdikləri ibadətləri sufilər böyük təvəkküllə, yalnız Onun üçün yalnız tapındıqları və «pərdələr götürülərsə yəqinlərindən bir damla belə azalmayacaq» (10, 52) olan Allahları və sonunda bəşərin kamilləşməsi naminə edirlər.

Beləliklə, bu paraqrafda sufilərin əxlaqını sərfi - nəzər etməklə biz əsərdə sufilərin insan-Tanrı, insan-insan, insan-təbiət, insan-cəmiyyət münasibətlərini qisada olsa nəzərdən keçirdik və öyrəndik ki, sufizmin «etik nəzəriyyəsi»nin əsasında sufilərin «Allaha bənzər insan» formalaşdırmaq ideyası və bu ideyanı həyata keçirməyi öyrədən antroposentrik (mərkəzində insan olan) metodologiya dayanır. Həm də öyrəndik ki, elə məhz bu metodologiyanın ontoloji, qnoseoloji aspektlərinin tətbiq sahəsi, onun cəmiyyətdə açılması isə sufilərin etikasını təşkil edir.

Sufizm fəlsəfəsinin «kamil insan» konsepsiyasının etikası həmin insanın Allahla, təbiətlə və cəmiyyətlə münasibətlərinin dərk olunması üçün əsas olub, kamilliyə can atanlar üçün böyük potensial imkanlar açır. Belə bir təlimi əsaslandırmaq və inkişaf etdirmək vaxtı ilə sufizm ideologiyasının tərəfdarlarının və onun nəzəriyyəçiləri olan şeyxlərin payına düşürdüsə, zaman keçdikcə tədqiqatçı alimlər, nəzəriyyəçilər öz töhfələrini müxtəlif yollarla bu təlimə bəxş etməyə başladılar. Bu gün bizim də XXI əsrin əvvəllərində yenidən bu mövzuya - sufizmin «kamil insan» konsepsiyası»na, xüsusən də onun insanlığa örnək olacaq «əxlaq nəzəriyyəsinə» müraciətimiz təsadüfi deyildir, ona görə ki, bütün zamanların və bütün fəlsəfi sistemlərin aparıcı məsələsi olan insan və onun kamilləşməsi bu gün də aktualdır.

NƏTİCƏ

(Kamil insan kimdir?)

Qarşıya qoyduğumuz problemləri həll edərək əsərdə sufizm təliminin mürəkkəb şəxsiyyət xarakterini üzə çıxarmaq üçün aşağıdakı nəticələrə gəldik.

Əsərdə son məqsədə çatmaq, yəni sufizmdə kamil insanın kim olduğunu göstərmək üçün biz müdriklik, kamillik anlayışlarının dünya fəlsəfi fikrində hansı dövrlərdən etibarən işləndiyini də göstərməyə çalışdıq və bununla əlaqədar kamillik probleminin genezisi və təşəkkülü tarixini araşdırdıq.

Bu məqsədlə məhz qədim sivilizasiya beşiklərində, o cümlədən Çində, Hindistanda, Azərbaycanda, Antik Yunanıstanda kamillik məsələsini fəlsəfənin və dini-fəlsəfi abidələrin kontekstində işıqlandırdıq və onların nəticələrini sufizm təliminin «kamil insan» haqqında fikirləri ilə müqayisə edərək aşağıdakı nəticələrə gəldik;

a) Çin fəlsəfəsinin bütün cərəyanları iki - daha qabarıq istiqamətlər olan konfutsiçilik və daosizmin təmsalında araşdırıldı. Gördük ki, Çində din səviyyəsində tutulan konfutsiçilikdə «varlığı kamilləşdirmək, dünyanın ahəngdarlığını təmin etmək yalnız insana xasdır». Amma burada insanın kamilləşməsi sufizmdən fərqli olaraq ağılla sona çatır.

Daosizmdə isə insanlar «Dao»nu sufizmdə olduğu kimi məhəbbətlə, sevgi ilə tapa bilirlər, lakin insan qüdrəti onu tam aşkar edə bilməz. Bu cərəyanın tərəfdarları onu təbiətdə axtarırlar, onu aşkarlamağa çalışırlar, lakin sufizmdəki kimi ona qovuşmaqdan bəhs etmirlər. Bu bölmədə eyni zamanda sufizmə yaxın olan fikir «Dao»nun immanentliyi olsa da, yenə fərqli olan onun («Dao»nun) insanın şəxsi məninə üstün gələrək onu kamilləşdirməsindən ibarətdir. Beləliklə, «Dao»sizmin özündən asılı olmadan kamilləşməyə cəlb olunan insanının, sufizmin öz nəfsinə üstün gələrək dünyanın maddi olan şeyləri və həzləri ilə əlaqəsini kəsən fədakar insanından fərqləndiyini gördük.

b) Qədim Hindistanda müdriklik də əsərdə iki aspektdən işıqlandırıldı. Zəngin Hind fəlsəfəsinin müdriklik haqqında fikirləri buddizmin qanunları toplanan «Campade»də, Bhaqavat-qitada, Mahabharatada, Ramayanada, Upanişadlarda və s. araşdırıldı. Gördük ki, Allah-insan-məhəbbət üçlüyü özünü burada da göstərir. Ümumiyyətlə, Hind fəlsəfəsinin idealist qolları sufizmin daha çox sələfləri hesab oluna bilər. Lakin şübhəsiz ki, sufizm İslami ənənələrə əsaslandığı üçün bu cərəyanlardan da fərqlidir. Sufizmdə kamilləşən insanın Allaha qovuşması ilə Hind fəlsəfəsində kamilləşərək bir bədən-dən digər bədənə keçən ruhun nirvanasının da eyni olmadığını öyrəndik. Belə ki, nirvana səviyyəsinə çatmış insanın fiziki həyatı başa çatır. Halbuki sufizmdə Allahda əriyən, Onun kamillik sifətlərinə yiyələnən «kamil insan»ın isə əksinə, ikinci ömrü başlanır. O yer üzərində insanları Allahın düzgün yoluna dəvət etməyə məsuldur ki, bunu da ancaq fiziki varlığa malik olmaqla yerinə yetirmək olar.

Bu qədim mədəniyyət ölkəsinin materialist ruhlu cərəyanlarının (çaynizm, buddizm, çarvaka-lokayatlar məktəbi) ardıcılarının isə həyatın mənasını insanın mahiyyətini ictimai azadlıqda heç nədən asılı olmamaqda gördüklərini öyrəndik.

c) Əsərin Qədim Azərbaycanın mütəfəkkirlərinin insan haqqında fikirləri toplanmış bölməsindən görünür ki, onlar insanın mənəvi zənginliyi ilə onun cəmiyyət fərdi kimi azadlığını kamilliyin təcəssümü kimi verməyə çalışmışlar. Bu fikirlər özünü yer üzünün qədim dualist dini olan zərdüştilikdə, eləcə də sözü gedən qədim torpaqlarda mövcud olan bir çox dini-fəlsəfi cərəyanlarda göstərmişdir. Zərdüştilik, manilik, məzdəkilik, zərvanilik kimi qədim dinlərin vətəni olan bu torpaqların fikir, düşüncə sahibləri də insanı «mikrokosm» kimi qəbul edərək onu bütün mövcudatın mərkəzləşdiyi Varlıq hesab etmişlər. Onlara görə də ilk növbədə insanınözünü dərkə və onun inamı kamilləşmədə əsaslı yer tutur. Bu bölmədə qədim Azərbaycanda (Albaniya) İslamdan qabaq mövcud olmuş daha bir cərəyanda, nəstorilikdə də (ilkin xristianlıq) insana ali varlıq kimi baxılmış və bu dini-fəlsəfi cərəyana görə insanın mahiyyəti mələklər vasitəsi ilə Allaha qovuşmaqda, onun nu-

runa çevrilməkdə görülmüşdür. Nəstorilər də, həyata bağlanan insanı maddiyyat məhv edir - deyə kamilləşmək istəyən insana xəbərdarlıq edirlər.

d) Əsərin birinci fəslində həmçinin dünya fəlsəfi fikrinin klassik forma aldığı Yunanıstanda da kamillik barəsində yaranan fikirlər araşdırılmış, onların müxtəlifliyi analiz edilmişdir.

Kamilliyin üstünlük dərəcəsi kimi Antik dövrün filosofları da insanı Allahlara bənzətmişlər (sufizmdə olduğu kimi). İnsanda ruhla materiyanın əksliyi yaşayır, demişlər. Bu filosoflara görə ruhun qüdrəti materiyanın, bədən, canın xassəsinə çevrilir, fiziki olan bədən mənəvi olana, ruha qalib gəlmək istəyir. Bu mübarizədə varlıq bütövləşir, insan sakitləşir və kamilləşir. Bununla yanaşı bu mədəniyyətdə zamanla insanların fiziki kamilliyini əsas sayan (məsələn Afina polisi kimi bir çox şəhərlərdə) fikirlərdə olmuşdur.

İnsanı bütün şeylərin ölçüsü hesab edən antik mütəfəkkirlər (məsələn Platon, Aristotel) bu kəlmədəki insan sözünü quldarlıq quruluşunun güclü tərəfinə (quldarlara, ağalara) aid edir, zəif tərəfi (qulları) isə insan belə hesab etmir, onları danışan heyvan hesab edirdilər. Tədqiqat işində bu baxımdan paralellər aparılaraq müqayisələr edilmiş və dinindən, irqindən, sosial vəziyyətindən asılı olmayaraq ən adi insanları belə mənən saflığa, əxlaqi gözəlliyə və kamilləşərək mahiyyətləri olan Həqiqətə qovuşmağa dəvət edən sufizmin təbliğ etdiyi bəşəri ideyalar qabardılmışdır.

Kitabda təsəvvüfün İslam mədəni bölgəsində əmələ gəlməsi və təkamülü barəsində açıqlamalar verilmiş, sufizm sırf İslam hadisəsi kimi işıqlandırılmış, eləcə də İslamda «kamil insan» məsələsi geniş araşdırılmışdır.

Əsərdə sonuncu din olan İslamda kamilliyin yalnız Allaha məxsusluğu qeyd olunmaqla yer üzündəki kamil insanın İslamın peyğəmbəri, hər əməli ilə insanlara nümunə olan Məhəmmədin (s) olduğu göstərilmişdir. İslam mistikləri sufilərin bütün məktəblərinin (ordenlərinin) «kamil insan» ülgüsü kimi Peyğəmbərə müraciət etmələrinin də buradan irəli gəldiyi əsaslandırılmışdır.

İslamda insanın kamilliyini diqqətə almaq üçün təbii olaraq əsərdə Qu-rani-Kərim və Hədislərə müraciət edilmişdir.

Bu dində Allahın təzahürlərini (canlılıq, bilik, iradə, qüdrət, eşitmə, görmə və nitq) özündə gəzdirən insanın, mömin bəndənin əxlaqi baxımdan yaxınlaşmaq istədiyi əlbəttə, yalnız Allahdır.

Nəhayət, əsərin bu paraqrafından bildik ki, İslamda bəndə bəndə, Mövla isə Mövla olmalıdır. İnsan əlbəttə, özünü kamilləşdirməyə can atmalıdır. Amma bu kamillik onu heç cür insanlıqdan (yəni sufizmdə olduğu kimi o, Allaham deməməlidir) ayırmamalıdır. Yəni bu dinə görə insan bu dünyaya gəliş missiyasını yerinə yetirməlidir. Bir sözlə o, düşüncəsini və iradəsini Allahın Mahiyyətini deyil, qüdrətini dərk etməyə yönəltməlidir ki, əsl mömin bəndə ola bilsin.

Əsərin «Sufizmin «kamil insan» fəlsəfi konsepsiyası» adlı ikinci fəslindən isə gördük ki, bu təriqətin ontologiyası, «eşq» konsepsiyası və qnoseologiyası ilə üzvü surətdə bağlı olan və bu təlimlərin məntiqi yekunu olan «kamil insan konsepsiyası bu gün də insanın mənəvi baxımdan təmizlənməsi və Həqiqətə yönəlməsi üçün mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Kitabda tədqiqatımızın son məqsədi olan bu nəzəriyyə göründüyü kimi açıq aşkar humanist və eqosentrik (mərkəzində insan «mən»i, «eqo»su dayanan nəzəriyyə) xarakter daşıyır.

Araşdırmalar göstərir ki, Məhəmməd Peyğəmbərin (s) ölümündən sonra xilafətdə baş verən hərci-mərcliklərə müxalif mövqedən yaranan bu təlim, sosial planda mütərəqqi əhəmiyyətə malik olub yarandığı dövrün feodalist dünyagörüşünün əleyhinə yönəlmişdir. Formalaşdığı ilk dövrdə mistik-tərkidünya xarakter daşısa da, sonrakı inkişaf mərhələlərində insanın ictimai-siyasi, idraki-əxlaqi rolunu inkişaf etdirməyin yollarını və üsullarını göstərdiyi üçün tədqiq olunması bu gün də aktualdır. Məhz bu xüsusiyyətlərinə görə bu nəzəriyyə fəlsəfi baxımdan müasir dövrdə də mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Şəxsiyyətin «mən»ini önə çəkən bu təlimə görə insan Mütləq Varlığın yer üzündə açılışının kamil nəticəsi, yekunu və yaradılmış keçici (fani) məxluqların tacıdır.

Bu təlimin mövcudatın vəhdəti (vəhdəti-vücuda) nəzəriyyəsinə və onun ardıcılılarına görə bütün gördüklərimiz özünün müxtəlifliyi ilə Allahın təzahürləridir. Başqa sözlə desək, real dünya kiçik hissəciklərdən tutmuş böyük kosmik sferalara qədər Allahın mahiyyətinin təcəssümüdür və bu təcəssümü ən kamil formada inikas etdirən insandır.

Beləliklə, sufizmdə bu cür təfəkkür tərzinin obyektı Allah, subyektı isə Onun tərəfindən yaradılmış dünyadır. Təlimdən məqsəd isə Allahın, Həqiqətin dərkı, bu dərk etmədə insanın özünü tanıması və Allaha sevgidən doğan yoldur (təriqətdir). Dissertasiyadan sufilərin idrak yolu bütün mövcudatı yaradana sonsuz sevgidən başlayır. Bu sevgi ilə Allah özünü sonuncu, kamil təzahür olan insan pilləsinə qədər yeddi pillədə aşkarlayır. Sufizm təliminə görə insan bu pillələrin məntiqi davamı olub, onların bütün xüsusiyyətlərini özündə ehtiva edir. Belə ki, yeddinci pillə, yəni insan bu pillələrin mahiyyətini daşıyır və o, geniş mənada Aləmin «Həqiqəti», konkret mənada götürdükdə isə cismani varlıqların elə insan adlı yetkin (kamil) formasıdır.

Özünün kamil yaradılışını dərk edən sufi Allahın mövcudatı yaratdığı eşqə bərabər bir cazibə, eşq ilə Yaradana istiqamətlənərək, eyni ilə yeddi pillədə özünü təmizləyə-təmizləyə Mahiyyəti olan varlığa qovuşmağa can atır.

Beləliklə, sufi təriqət fəlsəfəsinin hərtərəfli araşdırılmasından aydın oldu ki, onlara görə dünya, Kainat insan naminə, onun seyri və həzzi üçün yaradılıb, fərdin Mütləq Varlığı dərk etmə vasitəsi olub, insanın özünü dərkinə xidmət edir. Bu təlim öz mahiyyəti etibarı ilə insanın yalnız özü-özünü nəzərdən keçirməsi olmayıb, onun Allahla, Onun mahiyyəti vasitəsi ilə isə təbiətlə, digər insanlarla, deməli, ictimai aləmlə münasibətlərini tənzimləyir.

Sufizmin vəhdəti-vücuda təməlli təliminə görə İlahi Mahiyyət yaxud İlahi Varlıq öz Mütləq ideallığının gücünə və ağılına görə hər bir mövcudata hopur və onun daxilində mövcud olur. Təlimə görə hər bir insanın daxili aləmi bütövlükdə Varlığın İlahi mahiyyətini özündə ehtiva edir. Bu aləmi cilalayan insan isə «kamil insana» çevrilir. Bu halda o, bir tərəfdən vahid təbiətin hissəsi, real aləmin bütün potensial imkanlarının xülasəsi, təbiətin xüsusiyyətlə-

rinin məcmuu kimi, digər tərəfdən isə öz nəfsi etibarı ilə ruhani, İlahi aləmin nümayəndəsi kimi çıxış edir.

Fəlsəfədə özlüyündə «dünyanın zəkası», «mənəvi mahiyyət» olan Allah, eyni zamanda immanentliyinə görə sufizmdə də dünyanın da daxili mahiyyəti olub maddi olanlar vasitəsi ilə özünü büruzə verir. Forma almış cisimlər, eyni zamanda insan orqanizmi, Allahla substansional eyniyyət təşkil edirlər. Bu mənada insan cismaniliyi, hissləri və cismani ehtirasları ilə küll olana, dəyişkənliyə, formasızlığa və qeyri-varlığa aiddirsə, öz qəlbi, eşqi ilə cüz olana (Vahidə), dəyişməzliyə, formalılığa, mövcudluğa, İlahi dünyaya məxsusdur. Sufizmdə bunu dərk edən insan onu maddiliyə çəkən ehtiraslardan böyük çətinliklə qurtularkən, sanki nurdan libas geyinərək qəlbi işıqlanır və insanı İlahi yüksəkliklərə cəzb edən qüvvə onun Allahla eyniyyət təşkil edərək «mən Allaham» deyə biləcəyi səviyyəyə qədər davam edir. Bu təlimə görə insan ayrılmaz təbii, İlahi tam olub ruhu və cismi ifadə edir. Elə buna görə də o mənəvi axtarışlarını bu vəhdətin bir (fiziki-bioloji, cismani) tərəfi ilə məhdudlaşdırma bilməz. Bunun üçün o öz qarşısına qoyduğu əsl məqsədə çatmaq, sufizmə məxsus idraki yolu qət etmək və öz təyinatını həyata keçirmək üçün ondan tələb olunan tamlığının iki tərəfini də nəzərdə tutaraq İlahi gözəlliyin təbiətdəki harmoniyasını gözləməli, estetik cəhətdən qiymətli olanları seyr edərək özündə yüksək xeyirxahlığı cəmləşdirməyə cəhd göstərməlidir. Başqa insanların xeyirxah əməllərini, gözəl sifətlərini düzgün qiymətləndirən kamil insan bütün bu məsələlərdə Allahın «əxlaqı» ilə əxlaqlanmalı «siması» ilə sifətlənməlidir. Onunla «birləşməyə» can ataraq özünün İlahi kamilliyinə can atmalı, Kamil Olanla eyniyyət təşkil edərək özü də kamil insana çevrilməlidir.

Beləliklə, bütün fiziki yüklərdən azad olmuş, özünü fiziki «mən»inin çərçivəsi ilə məhdudlaşdırmayan insan ikinci dəfə, yəni sufi idrak yolu keçəndən sonra İlahi mahiyyətin ilkin mənasını özündə reallaşdırır. Başqa sözlə desək, əsərdən göründüyü kimi ilk başlanğıcda təbii ki, insan obyektiv olaraq təmiz, saf mahiyyət olmuşdur. Yəqin ki, yenə də həmin obyektiv səbəblərlə maddiliklə çulğalaşmışdır. Onun yaşadığı mühitdə aldığı məlumat-

lar və biliklər mahiyyətinin üzərinə örtük üstündən örtük çəkmişdir... Sufizmin irfani-idraki və etik yoluna qoşulan insanın isə məqsədi öz substansiyasına varmaq cəhdidir. Bu insan subyektiv cəhdləri sayəsində, Allah eşqinin və rəhminin köməyi ilə təmizlənərək getdiyi «əzablı yolun» sonunda Mahiyyətinə varır. Bu yolun sonunda maddi olanların məhdudiyyətlər çərçivəsindən üz döndərən kamil insan mənən təmizlənir, ölümsüzlüyə qovuşaraq sevinclə yaşayır.

İslamda dirilik Allahın atributu, Onun mahiyyətidir. Sufizmdə vəlilik qazanıb Allahın qütbünə çevrilən «ölümsüz» insan Allahla eyniyyət təşkil edib, Ona «bərabər olmaqla» daima «diri» olur. O, çatdığı məqamda xoşbəxt, ölümsüz həyatda yaşayır. Feyerbaxın təbirincə, bu «xoşbəxt həyat Allahla eyniləşmək deməkdir» kimi səslənir.

Nəticə insanın ucalması, ləyaqət və şərəf əldə etməsi, onun Allahlaşması, İlahi, əsl insani səviyyəyə çatması ilə nəticələnir. Sufizmin vəhdəti - vücud nəzəriyyəsinin «kamil insan» konsepsiyası, insanı, İlahi Mahiyyəti kamil səviyyədə daşıyan bir varlıq kimi təqdim edir. Bu təlimə görə Allahın İlahi mahiyyət daşıyan atributları insan simasına, nəfsinə, baxışlarına hakim olur. Buna görə də təəccüblü deyil ki, insanın fiziki və mənəvi kamilliyinin harmoniyası tarixən bir çox fəlsəfələrdə olduğu kimi sufizm ruhunda yazıb yaradan şeyxlərin, şairlər və yazar filosofların əsərlərində də öz əksini tapmışdır.

İslam hadisəsi olan sufizmin təşəkkül tapmasından artıq əsrlər keçmişdir. Dünyaya bir-birinin ardınca gələn nəsillər sufi nəzəriyyəçilərinin keçdikləri təriqət yolunun açılışına, eyni zamanda bu yolu keçən sufənin insanlığa nümunə olan həyatına, əxlaqına həsr olunmuş əsərləri bu gün də sevrək oxuyur, araşdıraraq tədqiq edir.

Zənnimzcə, İslamın zəngin dəyərlərinə bağlı olan sufi şeyxlərinin (Tanrıya yaxın olan Allah dostlarının) qiymətini, onların adlarını və getdikləri yolun həyat qayəsini, idraki-irfani, etik-estetik məqamlarını açıqlayan əsərlərini qoruyub saxlamaqla Tanrının özü vermişdir...

Cəsarətlə qeyd etmək lazımdır ki, bu dini-mistik cərəyan özündən əvvəlki dünya fəlsəfi sistemlərinin bir çoxundan istifadə etdiyi kimi, özündən sonra meydana gələrək formalaşan, dünya fəlsəfə tarixinin mənzərəsində gözə çarpacaq dəyişikliklərə səbəb (ekzistensializm, personalizm, neotomizm və s. kimi) olan cərəyanların meydana gəlməsinə zəmin yaratmışdır.

Nəhayət demək lazımdır ki, insanlığa zəngin mənəvi dəyərlər aşılayan, İslama söykənərək bəşəri ideyalar söyləyən sufilər əslində öz «platforma»ları ilə yer üzündə mövcud olmuş və bütün mənəvi dəyərlərə üstünlük verən dini-fəlsəfi cərəyanların təbliğ etdiyi yüksək ideyalara toplum surətdə malik idilər.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

Azərbaycan dilində

1. Abduləziz Bayandır. **Qurani-Kərimin izahlı tərcüməsi**. Bakı: Təknur MMC, 2004, 215s.
2. Anri Masse. **İslam**. Bakı: Azərbaycan ensiklopediyasının baş redaksiyası, 1992, 253s.
3. Bəşirov A.M. **Sufizm və Orta əsr Şərq müsəlman mədəniyyəti**. Qədim dövr və orta əsrlərdə Azərbaycanın bədii mədəniyyətinin yaranması və inkişafının sosial aspekti //Respublika elmi-praktiki konfransının materialları. Bakı: 1990, s. 13-16.

4. Bünyadzadə K. Y. **Təsəvvüf fəlsəfəsinin ilk mənbələri. Sərrac Tusi «əl-Lümə»**. Bakı: Qamma servis, 2003, 230s.
5. **Bhaqavad-qita** olduğu kimi. Bakı: Bhaktivedanta Buk Trast, 1991, 895s.
6. Bhaktivedanta A. Ç. Svami Prabhupada. **Şri İşopanişad. Onun İlahi mərhəməti**. Bakı: Buktrast, 1991, 128s.
7. **Böyük övliyalar**. Həyatları, rəvayətləri, hikmətli sözləri /toplayan Rəcəb Dikici/. Bakı: Vətən, 1993, 125s.
8. Əbdürrəhman Cami. **Əsərləri**. Bakı: Azərbaycan dövlət nəşriyyatı, 1965, 218s.
9. Əli ibn Əbu Talib. **Divan**. /mətnədə ərəb dilindən tərcümə Z.Qasimovundur/. Dəməşq: Dərul-Kərəm, tarixsiz, 130 s.
10. Əli ibn Əbu Talib. **Nəhcül-bəlağə**. Bakı: Sabah, 1994, 398 s.
11. Əlisa Nicat. **Dünya filosofları**. Bakı: Sabah, 1995, 541s.
12. Əminzadə Ə.Ə. **Azərbaycanda fəlsəfi və ictimai siyasi fikir tarixindən (XV11-XV111 əsrlər və XIX əsrin birinci rübü)**. Bakı: Elm, 1972 , 219 s.
13. Əmirəhmədov Ə. **Sufizm (təsəvvüf, sufilik) nədir, Füzuli sufidirmi? // AMEA Fəlsəfə və Siyasi-Hüquqi Tədqiqatlar İnstitutunun «Elmi əsərlər»i**. Bakı: 2005, №1-2, s. 209-220.
14. Qasımzadə F. F. **Qəm karvanı yaxud zülmətdə nur (Füzulinin dünyagörüşü)**. Bakı: Azərnəşr, 1968, 360s.
15. Qorxmaz Quliyev. **Narsisizm yaxud özünü sevərlik //Cahan. Ədəbi, bədii, elmi, ictimai jurnal**. Bakı: Elnur-P, 1998, №3, s.8-14.
16. Qüdrətov Q., Qüdrətov N. **Məhəmməd peyğəmbərin həyatı və kəlamları**. Bakı: Bilik cəmiyyəti, 1990, 254 s.
17. Hafiz Şirazi. **Külliyat** (fars. dil. tər.). Tehran: İqbal, 1374, 1480s.
18. Kərimova H. **Sədrəddin Şirazinin fəlsəfi görüşləri**. // Cahan. Ədəbi, bədii, elmi, ictimai jurnal. Bakı: Elnur-P, 1998, №5, s. 23-25.
19. Marağalı Əvhədi. **Cami-cəm**. Bakı: Azərbaycan dövlət nəşriyyatı, 1970, 244 s.

20. Məhəmməd Yusif Mussa. **İslam və həyat** /ərəb dilindən tərcümə Z.Qasimovundur/, Beyrut: Əl-əsrul hədis nəşriyyatı, tarixsiz, 280 s.
21. Məhəmmədəli Məhəmməd. **Məhəmməd peyğəmbərin həyatı**. Bakı: 1994, 253 s.
22. Məhəmmədzadə Rza. **İslam əxlaqı**. İSVN 964-90202-3-3, 1999, 153s.
23. Məmmədov Z. **Eynəlqüzat Miyanəci**. Bakı: Elm, 1992, 50 s.
24. Məmmədov Z. **Azərbaycan fəlsəfə tarixi**. Bakı, 1994, 340 s.
25. Məmmədov R.T. **Zərdüştiliyin fəlsəfi aspektləri**. Fəls. elmləri namizədi alimlik dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiya işinin avto-referatı. Bakı: 1999, 27s.
26. Nigar Cərulla qızı. **Fəlsəfi-bədii fikir tarixində şəxsiyyət konsepsiyası**. Bakı: 2000, 379s.
27. Platon. **Dövlət** (tər. Arif Tağıyevindir). Bakı: Təbib, 1999, 358s.
28. Rüstəmov Y. İ. **Mövlanə Cəlaləddin Ruminin sufilik fəlsəfəsi**. Bakı: 2004, 235s.
29. Seyid Abbas Qaimməqami. **Quran və irfani incəliklər** // Keyhani əndişə. Elmi, bədii, ictimai jurnal, Qumm: Keyhan müəsisə nəşriyyəsi, 1988, №34, s. 38-51.
30. Seyid Abbas Qaimməqami. **İslamın nəzərində Quran və irfan** // Keyhani əndişə. Elmi, bədii, ictimai jurnal, Qum: Keyhan müəsisə nəşriyyəsi, 1988, №29, s. 35-42.
31. Seyid Əli Əkbər Ojaqnejad. **İnsana inanım**. Bakı: 2001, 111s.
32. Səlqanik Mariam. **İslamın harmoniyası** // Cahan. Ədəbi, bədii, elmi, ictimai jurnal. Bakı: Elnur-P, 1999, №5, s.70-75.
33. Şahrux Firəngiz. **Əski İran ölkəsinin Rəsulu Peyğəmbər Zərdüşt**. Los-Ancelos, Kaliforniya: Kaliforniya zərdüştçilərinin mərkəzi, 1991, 22 s.
34. Şihabəddin Yəhya Sührəvərđi. **İşıq heykəlləri** (ərəb dilindən tərcümə Z. C. Məmmədovundur). Bakı: Elm, 1989, 47 s.
35. Şükürov A. M., Abdullazadə G.A. **Azərbaycan fəlsəfəsi** (qədim dövr). Bakı: Azərnəşr, 1993, 90 s.

- 36.Təha Eyvaz. **Ağıldan ürəyə doğru** // Cahan. Ədəbi, bədii, elmi, ictimai jurnal. Bakı: Elnur-P, 1997, №3, s. 4-5.
- 37.Titus Brukhard. **İslam incəsənətinin əbədi dəyərləri** // Cahan. Ədəbi, bədii, elmi, ictimai jurnal. Bakı: Elnur-P, 1998, №4, s. 32-36.
- 38.Ustad şəhid Mürtəza Mütəhərri. **Kamil insan**. Bakı: 2001, 293 s.
- 39.Vəliyev İ.Ö. **Bədii ədəbiyyatda və təsviri sənətdə insan konsepsiyası**. Fil. elm. dok. alimlik dərəcəsi almaq üçün təqdim edilən dis. Bakı: 1999, 350 s.

Türk dilində

- 40.Abdulbaki Gölpınarlı. **100 soruda Türkiyede mezhepler ve tarikatler**. Kum: Enqadıyan yayınevi, 1991, 231s.
- 41.Ahmed Avni Konuk. **Füsus-l Hikem. Tercüme ve şerhi**. İstanbul: Dergah yayınları, 1987, 422 s.
- 42.Ateş S. **İslam tasavvufu**. İstanbul: Yeni ufuklar neşriyatı, 1992. 594 s.
- 43.Azizüddin Nesefi. **İnsan-e Kamil** /türkcesi Mehmet Kanar. İstanbul: dergah yayınları, 1990, 204 s.
- 44.Ebu Hafs Şihabüddin Ömer es-Sühreverdi. **Avarifü-l mearif** /arapcadan tercüme ve hazırlayanlar Doç. dr. H. Kamil Yılmaz, Doç. Dr. İrfan Gündüz. ilahiyat fakültesi tasavvuf tarihi öğretim üyeleri. İstanbul: Erkam Yayınları, 1993, 688 s.
- 45.Erzurumlu İbrahim Hakkı. **İnsan-e Kamil**. İstanbul: Hisar yayın evi, tarixsiz, 216 s.
- 46.Ferideddin Attar. **Tezkirat el-evliya**. İstanbul: Erdem yayınları, 1984, 235 s.
- 47.İbn el-Arabi. **Fütuheti el-Mekkiye, altın sahifalar**. İstanbul: Dergah yayınları, 1982, 252 s.
- 48.İbn-Sina. **Aşkın mahiyyeti hakkında risale** / türkçeye çeviren Ateş A/. İstanbul: 1953, 53 s.
- 49.İmam Qazali. **Esmâül Hüsnâ**. İlahi Ahlak /arapca aslından çev., Arıkan Y. İstanbul: Çağaloğlu, 1983, 511s.

50. Mesut Özünlü. **Mevlane ve sevgi** // Diyanət Avroasiya, Türk dövlət və topluluqları arasında dini və mənəvi köməkləşmə ehtiyacı. Toplu, 2002, №5, s. 46-52.
51. Tusi Ebu Nesr Serrac. **El-Lüma. İslam tasavvufu**. Tasavvufla ilgili sorular ve cevaplar / terc.; Kamil Hasan Yılmaz/. İstanbul: Altınoluk, 1996, 558 s.
52. **Zikrullah ve insan** // Altınoluk. Aylık elmi-felsefi, dini mecmua. İstanbul: 2003, № 11, səh 31.

Rus dilində

53. Abaev N.V. **Çan-buddizm - kulğura psixičeskoy deätelğnosti v sredne-vekovım Kitae**. Novosibirski: 1983, 125 s.
54. Abdullaev Ə. A. **Problema çeloveka v soüiokulğturnom kontekste (perexodnyy period)** /dissertaüiə na soiskanie uçenoy stepeni kandidata filofskix nauk. B.: 1999, 147 s.
55. Abramov S. **Metafizika Löbvi i filosofia serdüa v russkoy kulğture**. M.: 1990. 503 s.
56. Abu Xamid al-Qazali. **Voskreşenie nauk o vere**. M.: 1980, 375 s.
57. Averinüev S.S., Qreçeskaə M. **«Literatura i blijnevostoçnaə slovestnostğ»**. Tipoloqia i vzaimosvəzğ literaturı drevnoqo mira. M.: Nauka, 1971, 260 s.
58. Adam Meü. **Musulğmanskiy Renessans**. M.: 1973, 471s.
59. Azimov K. A., Satıbekova S.K. **Analiz zoroastriyskoy konüepüii çeloveka** //Filosofskie nauki. Baku: 1987, №3 s., 34-42.
60. Aleksev V.M. **Nauka o Vostoke**. M.: Nauka, 1982, 535 s.
61. Alen Foks. **Çjuan i Tüzı. Velikie misliteli Vostoka**. M.: 1994, 234 s.
62. Antoloqia misli. **Sufii. Vosxojdienie k istine**. M.: GKSİMO, 2003, 639 s.
63. Antoloqia. **Putğ v filosofii**. M.: Universitetskaə kniqə, 2001, 443 s.
64. Aristotelğ. **Soçineniə** / red. V.F.Asmus/. İnstitut filosofii AN. SSSR. V 4-x t.T. 2. M.: Mıslğ, 1975, 550 s.

- 65.Aristotelğ. **Gtika**. M.: İzd AST, 2002, 492s.
- 66.Asmolov A.Q. **Psixologiya ličnosti**. M.: M U, 1990, 367s.
- 67.Afanasıgev V.K., Dğəkonov M.M. **Ob osnovnix etapax razvitiya izobrazitel'nogo iskusstva drevnego şumera**. Trudi Qosudarstvennoqo Grmitaja, L.: 1961, 212 s.
- 68.Axmedov G. **Arabo-musul'manskaə filosofiya srednevekovğə**. Baku: Maarif, 1980, 66 s.
- 69.Aş-Şaxristani. **Kniqa o reliqiyax i sektax**. M.: Nauka, 1984, 269s.
- 70.Baladzori. **Kniqa zavoevaniya stran / per. s arab. M.K.Juze/**. Baku: 1927, 70 s.
- 71.Bassin F.V. **Problema «bessoznatel'noqo»**. M.: Mediüina, 1968, 468s.
- 72.Başırov A. M. **Filosofskaa problematika sufizma v anqliyskom vosto-kovedenie**. Baku: İzd. AQPU, 2003, 178 s.
- 73.Bertelğs E.G. **Abdurraxman Djami i ego drujba s Navoi**. Duşanbe: Tadjikqosizdat, 1949, 174 s.
- 74.Bertelğs E.G. **İzbrannie trudi. Sufizm i sufiyskaa literatura**. T.3. M.: Nauka, 1965, 524 s.
- 75.**Biologičeskoe i soüialğnoe razvitie čeloveka /Sb. statey/**. M.: Nauka, 1977, 227s.
- 76.Biruni. **İzbrannie proizvedeniya**. T.1. Taşkent: 1957, 727s.
- 77.Blonskiy P.P. **Filosofiya Plotina**. M.: 1918, 154 s.
- 78.Bonqard-Levin Q.M., Qerasimov L.V. **Mudreüi i filosofi Drevney İn-dii**. M.: Nauka, 1975, 342 s.
- 79.Brodov V.V. **İstoki filosofskoy misli İndii**. M.: 1990, 221 s.
- 80.Vartovski M. **Modeli, reprezentayıa i nauçnoe ponimanie**. M.: Pro-qress, 1988, 507s.
- 81.Veber M. **İzbrannie proizvedeniya**. M.: Proqress, 1990, 808s.
- 82.Qeqelğ. **Gnüiklopediya filosofskix nauk /per s nem. B.A.Foxta/ Soçine-niya**. T.3. M.-L.: 1954, 371 s.
- 83.Qeqelğ. **Soçineniya**. Leküii po gsetike /per. s nem. P.S.Popova/ V14.ti t. T. 5. M.: 1929-1958, 440 s.

84. Qeöşev R. **Xristianstvo v Kavkazskoy Albanii** /po dannim arxeologii i pisğmennim istoçnikam. Baku: Elm, 1984, 191s.
85. Qoroxova Q.E. **Universalizm ranneqo daosizma. Dao i daosizm v Kitae.** M.: 1982, 345 s.
86. Qorfunqelğ A.X. **Filosofiə gpoxi vozrojdeniə.** M.: Vıssəə şkola, 1980, 368 s.
87. Qubman B.L. **Sovremennaə katoliçeskaə filosofiyə: çelovek i istoriyə.** M.: Vıssəə şkola, 1988, 190 s.
88. Qureviç. **Vozrojden li mistiüizm?** M.: İzd-vo politiçeskoy lit., 1984, 302s.
89. Quseynov R. **Siriyskie istoçniki X11-X111 vv. ob Azerbaydjane. (İz «Xroniki» Mixaila Siriyüa).** Baku: İzd-vo AN Az. SSR, İn-m istorii, 1960, 181s.
90. Davidoviç V., Aborina R. **Kto tı, çeloveçestvo? Teoretiçeskiy portret.** M.: Molodaə qvardiyə, 1975, 176 s.
91. Djavad Nurbaxş. **Taverna sredi ruin.** M.: NVR, 1992, 134 s.
92. Djavad Nurbaxş. **Ray sufiev.** M.: 1995, 110 s.
93. Djavad Nurbaxş. **Psixologiyə sufizma. Del va nafs (serdüe i duşa).** M.: 1996, 174 s.
94. Djavelidze G. **Ruxi Baqdadi.** (Jiznğ, mirovozzrenie, lirika). Tbilisi: 1968, 140 s.
95. Djavelidze G.D. **U istokov turetüskey literaturı.** Tibilisi: 1985, 247 s.
96. Djullabi Xadjiviri. **Kaşf-ul maxdjub.** L.: İzdanie Jukovskoqo, 229 s.
97. **Drevneindiyskaə filosofiyə.** M.: Mıslğ, 1972, 270 s.
98. Zemlənıy S. **Nenaprasnoe soverşenstvo.** Reüenziə na kniqı «Soverşen-nıy çelovek» / Sostavitelğ i otv., redaktor Şuköurov/. M.: İnstitut vos-tokovedeniə, Valent, 1997, 256 s.
99. İbn al-Farid. **Arabskaə pogziə srednix vekov.** / per. s arab. Z.Mirki-noy/. M.: 1975, 531 s.
100. İvanova N.Ə. **Filosofskiy analiz problemi smisla bitiyə çeloveka.** Kiev: Naukova dumka, 1980, 160 s.

101. İdris Şax. **Sufizm**. M.: Klışnikov, Komarov i K, 1994, 190 s.
102. İdris Şax. **Nablödeniə za pokrovom**. (per. s anql.) M.: Sampo, 2001, 192 s.
103. İsmailov Ş. **Filosofiə Maxmuda Şabustari**. Baku: Glm, 1976, 167 s.
104. İsmatov B. **Panteističeskaə filosofskaə tradiüiə persidsko-tadjikskoy pogzii 1X-XUvv**. Duşanbe: Doniş, 1986, 256 s.
105. **İstoriə azerbaydjanskoy filosofii**. T.1. Baku: Elm, 2002, 358 s.
106. **İstoriə filosofii**. T.1 M.: Politizdat pri ÜK VKP (b), 1940, 491s.
107. Karl V. Grnest. **Sufizm**. M.: 2002, 310 s.
108. Kassak Eji. **Gkzistenüializm v filosofii i literature**. M.; Politizdat, 1980, 360 s.
109. **Kvintgssenüiə. Filosofskiy alğmanax**. M.: Politizdat, 1990, 447 s.
110. Kerimov Q.M. **Alğ-Qazali i sufizm**. Baku: Glm, 1969, 107 s.
111. Knış A.D. **Musulğmanskiy mistiüizm**. M.-S Pb.: DİLƏ, 2004, 453 s.
112. Kovalev S.M. **O çeloveke, eqo porabohenii i osvobojdennii**. M.: Politizdat, 1970, 56 s.
113. Krımskiy A.E. **Oçerk razvitie sufizma do konüa III v.x. qijrı**. M.: 1906, 48 s.
114. Kuli-Zade Z.A. **O nekotorig protivoreçiax v opredelenii i oüenke sufizma v naşey literature / İzvestiə AN. Az. SSR. Serie obhestvennix nauk**, 1965, №5, s. 92-102.
115. Kuli-zade Z.A. **Zakonomernosti razvitie vostoçnoy filosofii XII-XVI vv. i problema Zapad-Vostok**. Baku: Glm, 1983, 279 s.
116. Kuli-zade Z.A. **Mirovozzrenie Kasimi Anvara**. Baku: Elm, 1976, 143 s.
117. Kuli-zade Z.A. **Teoretiçeskie problemı istorii kulğturi Vostoka i nizamivedeniə**. Baku: Glm, 1987, 226 s.
118. Kurbanmamedov A. **Gstetiçeskaə doktrina sufizma**. Duşanbe: Doniş, 1987, 108 s.
119. Leybin V.M. **Psixoanaliz i filosofie neofreydizma**. M.: Politizdat, 1977, 246 s.

120. Lixaçov D.S. **İzbrannoe**. V 3-x tt. T-2. L.: Xud. literatura, 1987, 653s.
121. Losev A.F. **Antiçnaə filosofia istorii**. M.: 1977, 187 s.
122. Lukaç D.K. **Ontoloqii obhestvennoqo bitia**. M.: Proqress, 1991, 412 s.
123. Lönğ-öy. **(Beseda i vıskazıvaniə)**. Çju-üzi-üzi-çen. Pekin: 1954, 361 s.
124. Makovelğskiy A. O. **Dosokratiki**. Çastğ II. Kazanğ: 1915, 401 s.
125. Makovelğskiy A.O. **Avesta**. Baku: İzd-vo AN. Az. SSR, 1960, 142 s.
125. Marks K., Gnqelğs F. **Soçinenia**. M.: 490 s.
126. Meherəkov A.N. **Leqenda «Nixon Renki»** / Journ. Narodı Azii i Afriki, №3, 1981, s 34-42.
127. Muxammadxodjaev A. **Qnoseoloqia sufizma**. Duşanbe: 1990, 235 s.
128. Narskiy İ.S. **Tema löbvi v svetskoy kulğture novoqo vremeni**. M.: 1990, 508 s.
129. **Nastolğnaə kniqə ateista**. M.: İzd-vo polit lit-rı, 1983, 447 s.
130. **Ovidiy Metamorfozı**. 15-ə kniqə. M.: 1938, 135 s.
131. Odilov Nodir. **Mirovozzrenie Djalaladdina Rumi**. Duşanbe: 1974, 136 s.
132. Olimov K. **Mirovozzrenie Sanoi**. Duşanbe: 1973, 127 s.
133. Osipova E.V. **Soüioloqia Gmilə Dörkqeyma**. M.: Nauka. 1977, 172 s.
134. **Ot doklassovıx obhestv k ranneklassovım**. M.: Nauka, 1986, 320 s.
135. **Oçerki po istorii Azerbaydjanskoy filosofii**. Baku: İzd-vo AN Az SSR, 1966, 332 s.
136. Pavlova İ. **Transformaüia sufiyskoy temi «putehestvia v masnavi İkbala «noviy üvetnik tayn»**. Tvorçestvo Muxammada İkbala. M.: 1982, 251 s.
137. Piqulevskaə N.V. **Mazdakitskoe dvijenie** / İzv.An SSSR, Serie ist., fil., №4, 1944, s34-45.
138. Platon. **İzbrannie dialoqi**. M.: 1965, 337 s.
139. **Problema çeloveka v zapadnoy filosofii**. M.: Proqress, 1988, 552s.

140. **Problema çeloveka v sovremennoy filosofii.** M.: Nauka, 1969. 432s.
141. Radjabov İ. **Abdurraxman Djami i tadjikskaa filosofia XU veka.** Duşanbe: İrfon, 1968, 316 s.
142. Radxakrişna S. **İndiyskaa filosofia.** T1, M.: 1956, 623 s.
143. Radüik S.İ. **İstoria drevnegreçeskoj literaturı.** M.: Vişşaa şkola, 1982, 287s.
144. Reysner M. L. **Gvolöüia klassičeskoj qazeli na farsi (X-XIU)** M.: Nauka, 1989, 221 s.
145. Rzakulizade S. Dj. **Mirovozzrenie Baba Kuxi Bakuvi.** Baku: Elm, 1978, 94 s.
146. Rzakuluzade S.Dj. **Panteizm v Azerbaydjane v X-XII vv.** Baku: Elm, 1982, 122 s.
147. Rubens A. **Suhnostğ löbvi-tema filosofskoqo razmışlenia. Filosofia löbvi.** M.:İzd-vo polit lit-rı, 1990, 508 s.
148. Rörikov Ö.B. **Detstvo çeloveçeskoj löbvi. Filosofia Löbvi.** M.: İzd-vo polit. lit-rı, 1990, 508 s.
149. Serjantov V.F., Qreçanıy V.V. **Çelovek kak predmet filosofskoqo i estestvenno-nauçnoqo poznanıa.** L.: İzd-vo LQU, 1980, 216 s.
150. Smirnov N.A. **Möridizm na Kavkaze.** M.: 1963, 234 s.
151. Siminov P.V., Erşov P.M., Vəzemskiy Ö.P. **Proisxojdienie duxovnosti.** M.: Nauka, 1989, 124 s.
152. Sokolov V.V. **Srednevekova filosofia.** M.: Vişşaa şkola, 1979, 122s.
153. **Sufizm v kontekste musulğmanskoj kulğturi.** M.: Nauka, 1989, 344s.
154. **Tvorçestvo Muxammada İkbala. Konüepüia «soverşennoqo çeloveka» v tvorçestve Djalal ad-Dina Rumi i Muxammada İkbala / sb. statey,** M.: 1982, 251 s.
155. Triminqem Dj. S. **Sufiyskie ordenı v İslame / per. s anq. O.F.Aki-muşkina/.** M.: Nauka, 1989, 326 s.
156. Uaytxad A.N. **İzbrannie raboti po filosofii vseedinstva.** Ot. V.S. Solovva P.A. Florenskomı. Novosibirsk: Nauka, 1990, 142 s.

157. Faradjeva F.F. **Traktovka kategorii «substanüia» v srednevekovoy vostoçnoy filosofii (islamskiy region, X-XIII vv.)** / Problemy vostoçnoy filosofii, Nauçno-filosofskiy jurnal, Baku: Institut filosofii i prava. №2, 1988, s 70-77.
158. Feyerbax L. **Suhnostğ Xristianstva**. M.: 1965, 414 s.
159. Filippov L.İ. **Filosofskaa antropoloqi Jan-Pol Sartra**. M.:Nauka, 1977, 288 s.
160. **Filosofia Martina Xaydeqgera i sovremennostğ**. M.: Nauka, 1980, 253 s.
161. **Filosofskaa gnüiklopedia**. V 4-x t. T.3. M.: 1967, 584 s.
162. **Filosofskoe nasledie narodov Sredney Azii i borğba idey**. Taşkent: 1998, 161s.
163. **Filosofskiy slovarğ**. M.: İzd-vo polit. lit-rı, 1972, 495s
164. Fiş Radiy. **Djalaladdin Rumi**. M.: Nauka, 1985, 267s.
165. Frankl V. **Çelovek v poiskax smisla**. M.: Proqress. 1990, 127 s.
166. Freyd Ziqmund. **Vvedenie v psixoanaliz**. Leküii. M.: Nauka, 1989, 265s.
167. Frolov İ.T. **Perespektivi çeloveka v trudax K.Marksa**. M.: 1988, 350s.
168. Frolov İ.T. **O çeloveke i qumanizme**. M.: Politizdat, 1989, 560s.
169. Fromm G. **Duša çeloveka**. M.: Respublika. 1992, 430s.
170. Xadisı Proroka. **Perevod i kommentarii İman Valerii Poroxovoy**. M.: 2000, 191s.
171. Xazrat İnayat Xan. **Alximia sçastğ** (per. s anq.). M.: Sfera, 2003, 400 s.
172. Xayrullaev M.M. **Mirovozzrenie Farabi i eqo znaçenie v istorii filosofii**. Taşkent: 1967, 355 s.
173. Xafiz Ş. **Qazeli**. Duşanbe: 1979, 283 s.
174. Xolliqer Volter. **Çelovek v nauçnoy kartine mira**. M.: Proqress, 1971, 54s.

175. Xrapçenko M. B. **Tvorçestvo, deystvitelñnostğ, çelovek.** M., Sovetskiy pisatelğ, 1978, 64s.
176. Çanışev A.N. **Löbovğ v Antiçnoy Qreüii.** M.: 1990, 508s.
177. Çelovek v zerkale nauk. **Trudı metod. seminara «Çelovek».** L.: 1991, 126 s.
178. **Çelovek v sisteme nauk.** Mater. konf. M.: Nauka, 1987, 504s.
179. **Çelovek i eqo bitie kak problema sovremennoy filosofii.** Kritičeskiy analiz nekotorix burjuaznix konüepüiy. M.: Nauka, 1989, 280 s.
180. Çuxina L.A. **Çelovek i eqo üennostniy mir v reliqioznoy filosofii.** Riqa: Znatne, 1991, 303s.
181. Şabustari M. **Qölğşan-e raz / Per s pers. Ş. İsmaylov/.** Baku: Glm, 1977, 113s.
182. Şeynman-Tonşteyn S.Ə. **Platon i vediyskaə filosofia.** M.: 1978, 321 s.
183. Şimmelğ A. **Mir islamskoqo mistiüizma / per.s anql. N.İ.Priqarinoy i A.S. Rapport.** M.: Aleteə, Gniqema, 1999, 320s.
184. Şopenqaugr Artur. **Svoboda voli i npravstvennostğ.** M.: Respublika, 1992, 448s.
185. Önq K. **Problemi duşi naşeqo vremeni.** M.: Proqress, 1994, 322s.
186. Önq K. **Fenomen duxa v iskusstve i nauke.** M.: Renessans, 1992, 320s.
187. Əndarov A.D. **Sufizm i ideoloqiə naüionalğno-osvoboditelğnoqo dvi-jeniə.** Alma-ata: Nauka, 1975, 176 s.

İngilis və fransız dilində

188. Al Kalabadhi. **The doctrine of the sufis. (Kitab al Ta`arruf li ahl al-tasavvuf).** Cambridge: At the University press, 1966, 173p.
189. Andre Lalande. **Vocabulare tehniqne et Critque de la Philosophie.** Paris: 1972, 733p.
190. Corbin. **Histore.** (Corbin H. Histore de la phlosophie İslamque). T.1. Paris: 1964, 225p.
191. İbn Batuta. **Voyages.** London: 1934, 238 p.

192. Hoppold F.S. **Mysticism. A study and an anthology.** L.: 1973, 322 p.
193. Massignon L. **Al-Hallac. Kitab at-Tawasin, La Passion D-al Hosayn ibn Mansur al Hallaj. Martur mystique de l'İslam.** T.2. R.:1922 ,910 p.
194. Nicholson R.A. **Studies in İslamic mysticism.** Cambridge: At the University press, 1921, 278 p.
195. Nicholson R.A. **İslamic religons philosophy.** Cambridge: Museon, 1915, 83 p.
196. Nicholson R.A. **The doctrine Perfect Man in sufism.** Quest: 1917, 54 p.
197. **Rumi poet and mystic** / Transl. by Nicholson. L.: 1970, 192 p.
198. Schmmel A.M. **Mystical dimensions of İslam.** Chcpel: Hill,1978, 156 p.
199. Smis M. **Rabia the mystic and her fellow saints in İslam.** Cambridge: 1928, 125p.