

**İradə Zərqanayeva**

*Əbu Hamid Qəzalinin  
fəlsəfi-etik görüşləri*

**Bakı -2007**

**Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Fəlsəfə və Siyasi Hüquqi  
Tədqiqatlar İnstitutunun Elmi Şurasının qərarı ilə çap olunur.**

**Elmi məsləhətçi:** akademik Fuad Qasımzadə

**Elmi redaktor:** Əmirşah Əmirəhmədov

**Rəyçilər:** Əli Abbasov, fəlsəfə elmləri doktoru, professor  
Solmaz Rzaquluzadə, fəlsəfə elmləri namizədi  
Həsən Hüseynov, fəlsəfə elmləri namizədi  
Arzu Hacıyeva, fəlsəfə elmləri namizədi  
KönÜL Bünyadzadə, fəlsəfə elmləri namizədi

**Zərqanayeva İradə Zumrad qızı**

***Qəzalinin fəlsəfi-etik görüşləri.***

Bakı, AMEA FSHTİ nəşri, 2007, 150 səh.

Görkəmli sufi-filosof Əbu Hamid əl-Qəzalinin (1058-1112) yaradıcılığı əsrlərdir ki, dünya elmi ictimaiyyətinin diqqət mərkəzindədir. Əsərləri fars, yəhudi, ingilis, alman, fransız, ispan, rus, türk və s. dillərə tərcümə edilmişdir. Şərq və Qərb tədqiqatçılarının çoxsaylı araşdırmalarına baxmayaraq, son illərdə Qəzalinin heç bir əsəri azərbaycan dilinə tərcümə olunmamış, elmi yaradıcılığı geniş tədqiq edilməmişdir.

Qəzalinin fəlsəfi-etik görüşlərinin tədqiqinə həsr olunmuş bu kitab boşluğu aradan qaldırmaq yolunda ilk təşəbbüsdür. Kitabın yazılmasında məqsəd idealist filosof, ilahiyyat alimi, İslam ideoloqu kimi tanınmış mütəfəkkirin müasir fəlsəfi məktəb və konsepsiyalarda həlli axtarılan problemlərə cavab verə bilmək imkanını ortaya qoyan fəlsəfəsinə, universal etik təliminə, zaman və məkan çərçivəsini aşan obyektiv mövqeyinə elmi ictimaiyyətin nəzərini cəlb etməkdir. Kitab ali məktəblərin fəlsəfə, ilahiyyat, kulturologiya və başqa humanitar fakültələrinin tələbələri, fəlsəfə və ictimai fikir tarixi üzrə mütəxəssislər, geniş oxucu kütləsi üçün nəzərdə tutulmuşdur.

©İ.Zərqanayeva, 2007.

©AMEA FSHTİ nəşri, 2007.

## MÜNDƏRİCAT

ÖNSÖZ (fə.l.e.d. prof. Ə.Abasov).....	3
GİRİŞ.....	7

## I FƏSİL. QƏZALİNİN ŞƏXSİYYƏTİ, İRSİ:

## TARİXƏ DAHA BİR NƏZƏR

1.1. Həyatı .....	14
1.2. Əsərləri.....	22
1.3. Qəzalinin böyük cihadı.....	36

## II FƏSİL. QƏZALİNİN FƏLSƏFİ SİSTEMİNİN ƏSASLARI

2.1. Din, fəlsəfə, təsəvvüf.....	44
2.2. Varlıq təlimi - «müamələ».....	64
2.3. İdrak təlimi - «mükaşəfə».....	79

## III FƏSİL. QƏZALİNİN ETİK GÖRÜŞLƏRİ

3.1. Əxlaqa təsir edən fitri amillər.....	100
3.2. Əxlaqa təsir edən dünyəvi amillər.....	114

NƏTİCƏ.....	126
-------------	-----

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT.....	136
---------------------------------	-----

## ÖNSÖZ

Haqqında Müsəlman Şərqində olduğu kimi, Qərb elm mühitində də minlərlə tədqiqat işi yazılması Əbu Hamid Qəzalinin (1058-1112) ensiklopedik zəkasına müraciət tələbi və ehtiyacından doğur. Bu ehtiyac İslam dəyərlərinə hörmətlə yanaşan Azərbaycanda da vardır.

Əl-Qəzali nadir müsəlman mütəfəkkirlərindəndir ki, Orta əsrlərdən bəri Avropa onun haqqında geniş məlumata malik idi. Qəzalinin Avropa dini-fəlsəfi cərəyanlarına təsir edən fikirləri, o cümlədən Averroesin (İbn Rüşdün) onun əsərləri ətrafındakı nəzəri müzakirələri hamıya məlum faktdır. Lakin Qəzalinin «İhya ülm əd-din» əsərinin alman alimi M. Şmolder tərəfindən 1842-ci ildə fransız dilinə tərcümə edilməsi daha kiçik auditoriyaya məlumdur. Maraqlıdır ki, Qəzalinin bu əsərində səslənən fikirləri ondan bir-neçə yüzillik sonra Rene Dekart məşhur «Metod haqqında düşüncələr» (1637) əsərində təkrarlamışdır. Bunu nəzərdə tutan C. Lyuis özünün «Fəlsəfə tarixi» əsərində yazırdı: «Bu (yəni Qəzalinin əsəri – Ə.A.), Dekartın «Discours sur la methode» əsəri ilə o qədər eynidir ki, əgər tərcümə iki yüz il əvvəl meydana çıxsaydı, hamı Dekartı başqasının fikirlərini mənimsəməkdə ittiham edərdi» ((Льюис Джордж Генрих. История Философии от начала ее в Греции до настоящих времен. Санкт-Петербург, 1865, с.368 – 369).

Mənəviyyata ideal, maddiyata real baxışı ilə seçilən Qəzalinin çoxşaxəli yaradıcılığı, bir-birindən dəyərli əsərləri milyonlara gərək olacaq hikmət xəzinəsidir. Ümumilikdə Qəzalinin şəxsiyyəti və ensiklopedik bilik səviyyəsinin miqyasına gəldikdə, təkcə onu demək kifayətdir ki, müasirlərinin fikirlərinə görə, əgər «İslam tamamilə yox olsa, itki o qədər də böyük sayılmazdı, bir şərtlə ki, Qəzalinin əsərləri qalayıdı»

İradə Zərqanayevanın oxucuların mühakiməsinə təqdim etdiyi kitabda Əbu Hamid Qəzalinin elmi-fəlsəfi irsi ilə tanışlıq, fəlsəfi-etik görüşlərinin tədqiqi ilə yanaşı, digər tədqiqatçıların fikirlərinə münasibət də aşkarlanmışdır. Kitabı oxuyarkən, əsasən idealist filosof, məşhur ilahiyyat alimi İmam Qəzali kimi məşhur mütəfəkkirin fəlsəfi-etik görüşlərinin şərhinə müəllifin fərqli yanaşması, bitərəf mövqeyi nəzərə çarpır. O, türk, rus,

qismən də ingilis dilində olan ədəbiyyatlardan istifadə etsə də onların təsiri altına düşməmiş, öz sözünü deməyə cəhd etmişdir. İ.Zərqanayeva tədqiqatın məqsəd və vəzifələrinin öhdəsindən demək olar ki, gəlmiş, fəlsəfə və ictimai fikir tarixində Qəzali ilə əlaqədar biliklərimizi bir az da zənginləşdirmişdir.

Kitabın I fəslində mövzu ilə əlaqədar ədəbiyyatın icmalı verilir, Qəzalinin həyatı və əsərləri haqqındakı məlumatlara əsasən mövzunun tədqiqat strukturu, işlənmə ardıcılığı müəyyən edilir. Qəzalinin öz əsərləri, rus, ingilis, türk dilində olan tədqiqat işləri və monaqrafiyaların diqqətlə araşdırılması nəticəsində yeni faktlar aşkara çıxarılır, adı və soyadının, təvəllüdünün, milliyətinin dəqiqləşdirilməsinə cəhd edilir. Qəzalinin böyük sistematik, sufi-filosof olmaqla yanaşı, nüfuzlu dövlət xadimi kimi ictimai əhəmiyyət kəsb edən fəaliyyəti, sözün həqiqi mənasında böyük cihadı nəzər-diqqətə çatdırılır.

Qəzalinin fəlsəfi görüşləri əsasən ontoloji və qnoseoloji aspektlərdə şərh edilir. II fəslin birinci paraqrafında Əbu Hamid Qəzalinin fəlsəfi sisteminin əsasları tədqiq edilir. Göstərilir ki, onun düşüncə sisteminin əsasında islam mədəniyyətinin yazılı abidəsi Ourani-kərim, islam dini ilə başqa dünyagörüşlərin qarşılıqlı təsiri zəminində yaranmış nəzəri məktəb – kəlam, Quran hikməti ilə həyat gerçəkliyi arasındakı uyğunluğu tədqiq edən süfizm durur. Qəzalinin əsərləri, habelə haqqındakı tədqiqatlardan məlum olduğu kimi, o, müsəlman Şərqi'nin başlıca düşüncə axınları – məşşailik (islam peripatetizmi), kəlam, batınilik və süfiliyi tədqiq etmiş, ən çox sufileri bəyənmişdir – «yalnız nəzər əhli deyil, həm də hal əhli olduqlarına görə».

II fəslin ikinci paraqrafı Qəzalinin ontoloji görüşlərinə həsr olunub. Bu hissədə Qəzalinin varlığın mərtəbələri haqqındakı fikirləri şərh edilir. Varlığa münasibətdə, yaradılışın səbəbi məsələsində filosofun teizm mövqeyində durması vurğulansa da, diqqət, onun yaradılış üzərində düşüncə, tədqiqatın vacibliyi fikrinə yönəldilir. «Xəlc edən deyil, xəlc olunan üzərində düşünün» - müraciəti onu sufildən daha çox məşşailərə yaxınlaşdırırdı. İnsanın varlığı, mövqeyi, həyatın mənası haqqındakı mülahizələri isə sufizm təlimi ilə həmahəng gəlir.

Növbəti paraqrafda Qəzalinin qnoseoloji görüşləri barədə məlumat verilir. Onun idrak prosesi haqqında düşüncələri, biliyin

strukturu, növləri, xarakteri ilə bağı fəlsəfi görüşləri aydınlaşdırılır. Qəzalinin Allahdan başqa hər şeyin bir dəyişmə halında olduğunu qəbul etməsi, insan biliyinin nisbi xarakter daşması qeyd olunur. Müəllif onun skeptisizmini mücərrəd deyil, konkret hesab edir və elmi dəlillərə əsaslandığını vurğulayır.

İ. Zərqanayeva Qəzalinin etikasını əxlaq təsir edən fitri və dünyəvi amillər zəminində təhlil edir. III fəslin birinci paragrafında mütəfəkkirin qənaətinə əsasən, anadangəlmə fitri amillərin əxlaq təsiri araşdırılır. Burada Qəzalinin «İhya ulüm əd-din», «Təsəvvüfün əsasları» və s. əsərlərinin təhlili kontekstində onun antropo-etik sistemində fitrət anlayışının ehtiva etdiyi nöqtələr aşkarlanır. İnsanın genetik strukturunun mahiyyəti, əxlaq prosesində, şəxsiyyətin formalaşmasında fitri amilin rolu müəyyən edilir.

İnsanın şəxsiyyət kimi formalaşmasında, ətraf mühitin təsiri və təlim-tərbiyə nəticəsində qazınlan keyfiyyətlərin də rolu vardır ki, bunlar ümumilikdə dünyəvi amillər kimi araşdırılır. Tədqiqatdan məlum olur ki, dünyəvi təsirlər bəzən fitri keyfiyyətlərin unudulmasına səbəb olur. İnsan daim nəfsini tərbiyə etməli, bədəni imkanlarını ruhun uralığına sərfl etməlidir ki, iman hissini itirməsin. Məhz iman – fitrətin xatırlanmasıdır.

Müəllif belə nəticəyə gəlir ki, Qəzalinə dahi mütəfəkkir kimi yetişdirən amil onun heç bir bilik mənbəyinə (dini, yaxud fəlsəfi, rasionall yaxud irrasional) barmaqarası baxmamasıdır. O, dünyadakı rəzillikləri görüb nifrət edən, şikaytlənən, yaxud üsyan edənlərdən fərqli olduğu kimi, dünyanı «ayağı altından qaldırıp başı üzərinə qoyanlara» da bənzəmədi. Müəllifin rəyinə görə Qəzali Qurani oxuyub dünyanı quran, dünyadan dərs alıb axirətini düşünən şəxsiyyətlərdəndir.

Müasir elm adamının, dindarın, adi vətəndaşın, nə üçün yaşadığını düşünən hər kəsin bu ensiklopedik bilik sahibinin fəlsəfi sistemindən bəhrələnməyini düşünür, müəllifin ilk cəsarətli addımını alqışlayıram. Qəzali kimi dahinin irsinin tədqiqi ilə məşğul olmaq müəllifdən gərgin zəhmət və böyük məsuliyyət tələb edir. Qəzali dünyasına kiçik bir pəncərə hesab oluna bilən bu kitab Azərbaycanda azərbaycan dilində nəşr olunan ilk tədqiqat kimi təqdirəlayiqdir.

Bu ilk təşəbbüsün daha sanballı ardıcılıları olacağına ümid edirəm. Çünki Qəzalinin fəlsəfi-etik görüşləri, gələcəkdə tədqiqi

tövsiyə olunan sosial, siyasi, ruhi-mənəvi və s. nöqtəyi-nəzərləri, fikir və düşüncələri həm islamşünaslığın, həm də fəlsəfə tarixinin bir çox məsələlərinə cavab tapmaqda müstəsna əhəmiyyətə malikdir.

***Əli Abasov,***  
fəlsəfə elmləri doktoru, professor

## GİRİŞ

Müasir fəlsəfənin tədqiqat obyektini kimi Orta əsr Müsəlman fəlsəfəsi orijinallığı və əhatə dairəsi ilə nəzərləri cəlb edir. Ən müxtəlif cərəyan və məktəblərə məxsus Şərq filosoflarının əsərlərində Yunan fəlsəfəsi və Qurani-kərim ayətlərinin güclü təsiri aydın görünür. İslam bölgəsi mütəfəkkirlərinin təlimləri, fikir və ideyaları bu iki - dünyəvi və dini bilik mənbəyinə münasibət əsasında təşəkkül tapmışdır. İctimai fikir tarixinin görkəmli nümayəndələrindən bəziləri yunan fəlsəfəsinə, digər qismi isə İslama üstünlük vermişlər. Müasir fəlsəfi tədqiqatlarda Orta əsr müsəlman filosoflarının İslama xüsusi rəğbəti, peripatetizm yaxud panteizm mövqeyində durmalarından asılı olmayaraq, onların əqidəsi ilə izah edilir. Əslində bu həm də, İslamın ictimai-iqtisadi, mədəni-siyasi dəyəri, insanın formalaşmasında müqayisəolunmaz təsiri ilə əlaqədardır. Bu təsir yalnız din məfhumunun əhatə etdiyi elmi, mənəvi dəyərlər sistemi deyil, konkret olaraq Qurani-kərimin və Məhəmməd peyğəmbər (s.s.) əməli nümunəsinin harmoniyasıdır.

Mənbəyi Qurani-kərim olsa da, İslam dini iyirmi ana (əsas) elmi və ondan ayrılan altmış qolu ehtiva edir (44, XXI). Bütün bunlar Qurani anlamaq və təfsir etmək üçün müqəddimə hesab olunur. İslam tarixində ilahiyyat elmini dərinləndirən mənimsəmədən Qurani oxumaq və haqqında fikir yürütməyin qadağan olunduğu dövrlər məlumdur. Hər cür çətinliklərə qatlaşaraq təfsirə cürət edənlər haqqında da heç vaxt birmənalı fikir olmamışdır. «Təfsirlər nə qədər mükəmməl, fəhəhət və bəlağətlə yazılsa da, Qurani-kərimin mətni ilə müqayisədə çox zəif və sönük görünür» (44, XXXIII). «Həzrəti Əli: - İstəsəydim yalnız «Fatihə» surəsinin təfsirindən yetmiş dəvə yükü kitab yazardım – buyurmuşdur» (111, 803). Lazım bilməyib. Çünki Qurani öz-özünü təfsir edən kitabdır. «Qurani-kərimin sirlərini hər kəs elmdəki dərəcəsinə, qəlbinin saflığına, mənəni düşünmə imkanlarına və sərf etdiyi qeyrətinə görə anlaya, qabiliyyətinə uyğun qavraya bilər» (111, 838).

Orta əsrlərdə insanların Qurani-kərimdən «aralı düşmələri» və əsasən dini ədəbiyyatla məşğul olmaları, onları ilahi bilikdən fərqli düşüncələrə salmışdır. Bu dövrdə hakim dairələr xalqı şəriətə tabe olmağa dəvət edir, sufilər təriqətçiliyin

vacibliyinə inandırır, filosoflar isə hər cür asılılıqdan fərqli azad düşüncəyə çağırır, lakin özləri məhdud rasional idrak çərçivəsindən kənara çıxa bilmirdilər. Nəticədə müsəlman bölgəsi daxilində dini təmayüllü, lakin Qurandan fərqli (təriqətlər), habelə, dünyəvi olmasına baxmayaraq, daha çox Quranın mənəvi dəyərlərinə müvafiq təlim və cərəyanlar (peripatetizm, panteizm, işraqilik, və s.) formalaşmışdır.

İctimai fikrin, fəlsəfi təfəkkürün inkişafında müəyyən xidmətləri olan ilahiyyat, peripatetizm və sufizm Qurani-kərimdən bəhrələnsələr də, özünəməxsus ideya və prinsiplərə malikdirlər. Elmi mənbələrə görə, bu ideya axınları çox asanlıqla kütlələri təsir altına salır, cəmiyyət həyatına fəal müdaxilə edirdilər (145, 23-27; 147; 157, 31-32; 158). Quranın hikmətini mənimsəyən və insanın nəfsinə daha əlverişli olan ilahiyyat, peripatetizm və sufizm nəzəriyyələri kütlələr içərisində, az qala Qurani-kərimə «alternativ» təsirə çevrilirdi. Nəticədə müsəlman cəmiyyəti parçalanır, insanlar müxtəlif təlim və cərəyanlara qoşularaq Quranın əsil məramından, bəşəri birlik ideyasından uzaqlaşırıdılar. Müsəlman birliyinə qayıdışı və ictimai-iqtisadi münasibətlərin ilahi nizamını təmin edən, inkişafa istiqamət verən yeni ideologiyaya tələbat yaranmışdı.

Belə zamanlarda vəziyyətin gərginliyini dərk edərək yollar arayan, parçalanmanı dayandıрмаğa, insanları birləşdirməyə, cəmiyyətdəki qarışıqlığa bir nizam, aydınlıq gətirməyə cəhd edən böyük şəxsiyyətlər olmuşdur. Onlardan biri Hüccət əl-İslam, Zeyn əd-Din Əbu Hamid Məhəmməd ibn Məhəmməd əl-Qəzali ət-Tusi, Əş-Şafiidir. İslam düşüncə tarixinin ən görkəmli simalarından olan İmam Qəzali (1058-1112) ilahiyyat alimi kimi yetişmiş, sufi kimi yaşamış, filosof kimi hikməti sevmiş və orijinal fəlsəfi-etik sistem işləyib hazırlamışdır. Onun yaradıcılığı universal elmi səviyyəsi, yüksək fəlsəfi dəyəri, sadə və lakonik dili ilə nəzəri cəlb edir. Qəzali irsi yalnız elmi ictimaiyyətə deyil, cəmiyyətin digər təbəqələrinə ünvanlanması ilə də aktualdır. Qəzali zamanında cəmiyyəti dini və siyasi böhrandan xilas etməyə çalışan böyük şəxsiyyətdir. Təsadüfi deyil ki, elmi mənbələrdə onu Məhəmməd peyğəmbər(s.s.)lə, əsərlərini Quranla müqayisə etmişlər (132, 9; 79, 137; 111, IV-V). XI əsrin görkəmli Şərq mütəfəkkiri Əbu Hamid Qəzalinin «İhya ülum əd-din» («Din elmlərinin ihyası»), «Məqasid əl-fəlasifə» («Filosofların

məqsədləri)), «Təhafüt əl-fəlasifə» («Filosofların təkzibi»), «Əlmünqiz min əd-dəlal» («Yanımaqdan xilas edən») və s. əsərləri hələ XII-XIII əsrlərdən Avropa elmi və dini mühitinə məlum idi. Florensiya şəhərinin ən böyük kilsəsində məşhur filosoflarla yanaşı Qəzalinin portretinin də asılması bir həqiqətin təsdiqidir: böyük şəxsiyyətlər dinindən, dilindən, milli mənsubiyyətindən aslı olmayaraq ayrı-ayrı xalqlara deyil, bütün bəşəriyyətə xidmət edir və onların irsinin dəyərini dərk edənlərə məxsus olurlar.

Dinin elmi-əməli mənimsənilməsi, cəmiyyətin mənəvi paklaşması və əxlaq böhranından xilasını istiqamətində İslam fəlsəfəsinin, o cümlədən ensiklopedik bilik sahibi Qəzalinin fəlsəfi-etik görüşlərinin tədqiqi olduqca vacibdir. Orta əsrlər Müsəlman fəlsəfəsi ilə əlaqədar istər Azərbaycanda, istərsə də xaricdə aparılmış çoxsaylı elmi tədqiqatlarda Qəzali fəlsəfəsinə bu və ya digər aspektdən toxunulur. Qəzalinin həyatı və irsi XI əsrdən müasir dövrə qədər ən müxtəlif, daban-dabana zidd nöqtəyi-nəzərlərin tədqiqat obyektidir. Bu fakt onu tədqiqatçılar üçün daha maraqlı etməklə yanaşı onun universal zəka sahibi, məşhur sistemçi-ideoloq olduğunu bir daha təsdiq edir. Qəzali yaradıcılığı tükənməz dəryadır. Onu bir baxışla əhatə etmək mümkün deyil. Onun görüşləri, fikir və ideyaları bütün bəşəriyyətə ünvanlanmışdır. Bu mütəfəkkirin dünyagörüşü o qədər universal və realdır ki, bəşər düşüncəsinin istənilən aspektindən yanaşdıqda onda «dəyərli gövhər» tapmaq və faydalanmaq mümkündür. Qəzalinin əsərlərini tədqiq edərkən onun Qurani-kərimə, məzhəb və təriqətlərə, peripatetik fəlsəfəyə, sufizmə münasibəti, ümumiyyətlə insan, təbiət və cəmiyyət problemlərinə özünəməxsus yanaşma üsulu meydana çıxır.

Qəzalinin fəlsəfi-etik təlimi cəmiyyətin bütün təbəqələrini birləşməyə, rifaha və tərəqqiyə, qarşılıqlı anlaşmaya cəlb edir. Onun fikir və ideyaları müasir dövrdə insanların islama qayıdışı zamanı daha aktualdır. Qəzali irsinin tədqiqi Azərbaycanda din fenomeninin dərkini, onun zahiri və daxili hikmətinin qavranılması, cəmiyyətin dini baxışının düzgün formalaşması və islam dəyərlərinin doğru-dürüst mənimsənilməsi istiqamətində bir addımdır.

Qəzalinin dünyagörüşünün müxtəlif istiqamətləri haqqında Azərbaycandan kənarında minlərlə elmi tədqiqat işi, monoqrafiyalar yazılmışdır. Onun elmi irsi alman, fransız, ingilis,

ispan, yəhudi, ərəb, fars, türk, rus dilli tədqiqatçılar tərəfindən araşdırılmışdır. Qəzali irsi haqqında elmi rəyin formalaşmasında türk tədqiqatçılarından Necip Taylan, Mustafa Çağırıcı, Übeydullah Küçük, Ahmed Serdaroğlu, Mahmud Camdibi, Abdulkadir Akççek, və s., keçmiş Sovet məkanında V.V.Naumkin, A.Agahi, Q.M.Kərimov, A.V. Saqadeev, A.M.Boqoutdinov, N.S.Kurabayev və başqalarının xidmətlərini qeyd etmək lazımdır (129; 111, IX-CVI; 98; 132; 136; 143; 134, 176 -182; 150...).

Professor Z.C.Məmmədovun tərtib etdiyi «Şərq fəlsəfəsi» kitabının «Əbuhamid Qəzali» bölməsində haqqında qısa məlumat və «Yanımaqdan xilas edən» («Əl-münqiz min əd-dələl») əsərinin 1988-ci il İstanbul nəşrindən müəyyən hissələrin azərbaycanca mətni verilmişdir (79, 135-150). Bu iş Qəzali irsindən azərbaycan dilinə edilmiş ilk tərcümə kimi təqdirəlayiqdir, eyni zamanda, Azərbaycanda orijinaldan edilən tərcümələrə böyük ehtiyac olduğunu göstərir.

Ümumiyyətlə, müasir - qloballaşma dövründə, Şərq fəlsəfəsini təmsil edən dəyərli əsərlərin orijinaldan azərbaycan dilinə, Azərbaycan fəlsəfi fikrini təmsil edən tədqiqatların isə əcnəbi dillərə tərcüməsi, hazırda dünyaya inteqrasiyanı təmin edə bilən olduqca əhəmiyyətli amildir. Azərbaycanda keçmişdə olduğu kimi bu gün də müdrik şəxsiyyətlər, filosoflar vardır ki, sadəcə fəlsəfə ilə məşğul olanlardan fərqlənirlər. Müasir Azərbaycan fəlsəfəsini şeirdə, musiqidə, sənət nümunələrində, həyat ideallarında görmək olar. Hər halda bu fəlsəfənin xarakterini onu yaradanlar deyil, başqaları müəyyən edir.

Çağdaş fəlsəfi fikir ayrılıqda Şərqi, yaxud Qərbi, materializmi, yaxud idealizmi əhatə etmir. Müasir fəlsəfədə rasionallıqdan irrasional düşüncə tərzinə, formal məntiqdən qeyri səlis məntiqə meyli formalaşır. Fəlsəfi problemlərin həllində hissi təcrübə ilə yanaşı intuitiv düşüncənin üstünlüklərinə də istinad edilir. Mistika ilə bağlı son illərdə ərsəyə gəlmiş elmi tədqiqat əsərləri, xüsusilə sufizm fəlsəfəsi və onun təsir dairəsi barədə araşdırmalar bunu deməyə imkan verir.

Yeri gəlmişkən, kitabın ərsəyə gəlməsi ərəfəsində azərbaycan dilində bir-neçə yeni elmi əsər: Yusif Rüstəmovun «Cəlaləddin Ruminin sufilik fəlsəfəsi» (2006), Ağayar Şükürovun

«Şərq fəlsəfəsi və filosofları» (2005), Könül Bünyadzadənin «Şərq və Qərb: ilahi vəhdətdən keçən özünüdərk» (2006), Nəriman Süleymanovun «İslam mədəniyyətində sufizm» namizədlik dissertasiyası (2006) və s. işiq üzü görmüşdür ki, bu əsərlərin müəllifləri Qəzali irsinə müəyyən qədər toxunmuşlar. Arzu Əşrəf qızının «Hermenevtika Şərqdə» əsərinin (2006) IV fəslə Qəzaliyə həsr edilmişdir. Ensiklopedik zəka sahibi, məşhur ilahiyyat alimi və sistemçi-filosof Əbu Hamid Qəzalinin elmi-fəlsəfi irsindən bir nümunə - «İlahi biliklər (seçilmiş əsərlər) kitabı (2006) Elçin Abbasov və Nizami Vəliyev tərəfindən azərbaycan dilinə tərcümə edilmişdir (12).

Ümumiyyətlə son illərdə Əbu Hamid Qəzalinin irsi ilə tanışlığa çox geniş imkanlar açılmışdır. Dövlət kitabxanalarında onunla bağlı çox az, yalnız rus dilində məlumatlara rast gəlsək də, Gəncliyə Yardım Fondunun, ABU-nun, ADU-nun ilahiyyat fakültəsinin kitabxanalarında Qəzalinin əsərlərinin türk dilinə tərcümələri, az da olsa irsinin müxtəlif aspektlərdə tədqiqi barədə kitablar vardır. Bunlara baxmayaraq, Azərbaycanda Qəzali irsi nə fəlsəfi, nə tarixi, nə etik-estetik, nə də sosial-siyasi baxımdan geniş tədqiq olunmuşdur.

«Qabusnamə», «Əxlaqi-Nasiri» kimi mənbələrdə əksini tapan fəlsəfi-etik, ictimai-sosial məsələlər vaxtı ilə Qəzalini düşündürmüş və əsərlərinin əsas motivinə çevrilmişdir. Onun «Hökmdarlara nəsihət» («Nəsihətul-muluk»), «Ey oğul» («Eyyuhəl vələd») və başqa risalələri bu qəbıldəndir. Şərq filosofları İbn Miskəveyh (... - 1030), Əbül Həsən Mavərdi (974 - 1058) Nizami Gəncəvi (1141-1209), Molla Sədranın (1572-1640) (98, 142-144; 68, 116; 16, 37-39), Avropa fəlsəfəsinin bəzi nümayəndələrinin, o cümlədən Dekartın (1596-1650), Foma Akvinskinin (1225-1274) və digərlərinin fəlsəfəsi ilə Qəzalinin ideyaları arasında müəyyən paralellər, təsirlənmələr olduğu məlumdur (132, 19; 68, 124; 45, 189...). Bütün bunlar mükəmməl araşdırma tələb edir və ayrıca tədqiqat işlərinin mövzularıdır.

Qəzalinin zəngin irsi xaricdə əsasən iki istiqamətdə araşdırılmışdır. O, əcnəbi (ərəb, türk, ingilis, fars, alman, rus, fransız) dillərdəki tədqiqatların bir qisminə Əndəlüs filosofu İbn Rüşdün (1126-1198) «Təzkibi təzkib» («Təhafüt ət-təhafüt») əsərinin təsiri altında materializmin, elm və tərəqqinin, ümumiyyətlə fəlsəfənin qatı düşməni kimi tənqid edilmişdir.

Digər araşdırmalarda isə Qəzali ictimai mühitə güclü təsiri ilə nüfuz qazanmış böyük ilahiyat alimi kimi təqdir olunmuşdur (17, 71; 68, 170; 157, 37-38...).

Hazırda bəşəriyyətlə bəşəri dəyərlər, İslam dini ilə «islam cəmiyyəti» arasında nəzərə çarpan fərqlər mövcuddur. Mənəviyyəti tənəzzülə aparan bu fərqləri şərh edən və qurtuluş yollarını göstərən dahi mütəfəkkirin fikir və düşüncələri, on əsr bundan əvvəl olduğu kimi, bu gün də aktualdır. Qəzalinin fəlsəfi-etik sisteminin fəlsəfə tarixinin digər görkəmli nümayəndələrinin dünyagörüşləri ilə müqayisəli təhlili, qarşılıqlı əlaqələri, oxşar və fərqli cəhətləri, ümumiyyətlə bəşər fəlsəfi fikrinə gətirdiyi yeniliklər, cəmiyyətə, ictimai tənqiddən təsirinə araşdırılması həlli vacib problemlərdəndir. Təsadüfi deyil ki, Yunus Apaydın Qəzalinin «Müstəsfa...» əsərini İslam hüququ qaynaqlarının tədqiqində əsas mənbələrdən biri hesab edir ([kitap.antoloji.com](http://kitap.antoloji.com)). Qəzali şəxsiyyətinə olan böyük marağın növbəti təzahürü kimi «Səadət kimyagəri – İmam Qəzali» adında film çəkilir və [idaideruni.wordpress.com](http://idaideruni.wordpress.com) saytının verdiyi məlumata görə tezliklə bu film ekranlara çıxacaqdır.

Dünya ictimai fikir tarixinin görkəmli nümayəndəsi, ensiklopedik bilik sahibi, sistemçi-filosof, XI əsr müsəlman ideoloqu Əbu Hamid Qəzalinin yaradıcılığında araşdırılmamış fəlsəfi, hüquqi, siyasi, etik, sosial, psixoloji məqamlar, açılmamış mətləblər, diqqətdən yayınmış maraqlı faktlar var. Bütün bunlara kitabın məzmunundan irəli gələn məsələlərlə əlaqədar qısaca toxunulmuş, Qəzalinin türk və rus dillərinə tərcümə edilmiş əsərlərinə və digər fəlsəfi-etik ədəbiyyatlara müraciət edilmişdir. Tədqiqat zamanı «Qurani-Kərim» tərcümələri, Əbu Hamid Qəzalinin 14 əsəri, «Qabusnamə», Nəsirəddin Tusinin «Əxlaqi-Nasiri», «Təzkirə», Nizami Gəncəvinin «Sirlər xəzinəsi», və başqa mənbələrdən, V.V.Naumkinin «Воскрешение – наук о вере», Q.Kərimovun «Ал-Газали и суфизм», N.S.Kurabayevin «Проблема человека в доктрине ал-Газали», Anri Massenin «İslam», Ziya Bünyadovun «Dinlər, təriqətlər, məzhəblər», Fuad Qasımzadənin «Qəm karvanı yaxud zülmətdə nur», Zümrüd Quluzadənin «Закономерности развития восточной философии XIII-XVI вв. (Регион Ислама) и проблема Запад-Восток», «Хуруфизм и его представители в Азербайджане», Yusif

Rüstəmovun «Cəlaləddin Ruminin sufilik fəlsəfəsi», Məmmədəli Zeynalovun «Fəlsəfə tarixi», Fərrux Ramazanovun «Этические воззрения Д. Мамедкулузаде», İlham Məmmədžadənin «Xeyir və Şər arasında», S.Xəlilovun «Şərq və Qərb: ümumbəşəri ideala doğru», K.Bünyadzadənin «Şərq və Qərb: ilahi vəhdətdən keçən özünüdərk» və s. tədqiqat, dərslik və monaqrafiyalarından istifadə olunmuşdur.

Kitabın yazılmasında başlıca məqsəd Qəzalinin həyatı və əsərləri haqqında ətraflı məlumat vermək, dünyagörüşünün təməlləri, düşüncə qaynaqlarını tədqiq etmək, elmi yaradıcılığının əsas istiqamətlərini müəyyənləşdirmək, onun fəlsəfi-etik sistemini təhlil etməkdir. Məram Şərq fəlsəfə tarixinin teologiya və mistikadan təcrid olunması probleminə münasibət bildirən birmənalı, bitərəf araşdırma aparmağa cəhd edərkən, digər tədqiqatçıların bir-birinə zidd mülahizələrinin səbəblərinin öyrənilməsi, Qəzali irsinin səciyyəvi cəhətlərinə istinadən, fəlsəfi görüşlərinə dair mübahisəli məqamlara aydınlıq gətirmək yolunda daha bir addım atılmasından ibarətdir.

Kitabda öz əsərləri, zəngin tarixi faktlar, elmi-nəzəri mənbələr və tədqiqat işlərinə istinad edilərək nüfuzlu din xadimi, sufi-filosof Əbu Hamid əl-Qəzalinin şəxsiyyəti və yaradıcılığına, fəlsəfi görüşlərinə fərqli nəzər yetirilir, yeni elmi aspektlər işıqlandırılır. Dahi Şərq mütəfəkkirinin əsərləri və görüşləri haqqında ən müxtəlif, daban-dabana zidd mülahizələrin səbəbləri nəzəri faktlarla aydınlaşdırılır.

Mənəviyyata ideal, maddiyyata real baxışı ilə seçilən Qəzalinin çoxşaxəli yaradıcılığı, fəlsəfi–etik görüşləri milyonlara gərək olacaq hikmət xəzinəsidir. Müasir elm adamının, dindarın, adi vətəndaşın, nə üçün yaşadığını düşünən hər kəsin bu ensiklopedik bilik sahibinin fəlsəfi sistemindən bəhrələnmək imkanı şəxsizdir. Onun fəlsəfi fikri, təlimi və cərəyanı müəllifinə istinadən əvvəlcə birtərəfli, soyuqqanlı, adil bir şəkildə tərkib və təhlil, sonra isə elmi-məntiqi dəlillərlə tənqid etməsi hər bir tədqiqatçı üçün örnəkdir. Qəzaliyə görə əqidə elmə, elm isə əqidəyə mane olmamalıdır, əgər bu hal varsa, insan doğru yolda deyil. Onun fəlsəfi sistemi bu məfkurə ilə qurulduğundan həm elmin inkişafı, həm də insanın mənəvi rifahı cəhətdən ümumbəşəri əhəmiyyət daşıyır. Qəzalinin fəlsəfi irsinin tədqiqi, əsərlərinin dilimizə tərcüməsi Azərbaycanda ictimai fikrin

zənginləşməsinə və inkişafına kömək, indiyədək ədəbiyyatda öz əksini tapmayan, çox vaxt təhriflərə məruz qalmış mətləblərə aydınlıq gətirmək nöqtəyi-nəzərindən olduqca əhəmiyyətlidir.

Qəzalinin fəlsəfi-etik görüşlərinin tədqiqi zamanı məntiqi, dialektik yanaşma üsullarından, deduksiya (tərkib), induksiya (təhlil), təsvir və analogiya, hermenevtika metodlarından istifadə olunmuş, fəlsəfi mühakimələrin sistemləşdirilməsində tarixilik nəzərə alınmışdır.

Azərbaycanda fəlsəfi fikrin təşəkkülündə böyük rol oynamış dini təriqətlər, təlim və cərəyanlar, onların fəlsəfi tədqiqi, insanın mənəvi kamilləşmə konsepsiyası, iradə azadlığı problemi və s. məsələlər Qəzali yaradıcılığında geniş əhatə olunmuşdur. Bu nüfuzlu şəxsiyyətin fəlsəfi nöqtəyi-nəzəri, fikir və düşüncələri həm islamşünaslığın, həm də fəlsəfə tarixinin bir çox məsələlərinə cavab tapmaqda müstəsna əhəmiyyətə malikdir. Haqqında Şərq və Qərb elm mühitində minlərlə tədqiqat işi yazılması insanların onun ensiklopedik zəkasına müraciət tələbi və ehtiyacından doğur. Bu ehtiyac İslam dəyərlərinə hörmətlə yanaşan Azərbaycanda da vardır. Professor Q. Kərimov tərəfindən Qəzali yaradıcılığına göstərilmiş diqqətin (143) Azərbaycanda yeni tədqiqat mövzularında azərbaycan dilində davam etdirilməsinə həm filosofun zəngin irsi, həm də fəlsəfi-etik görüşlərinin cəmiyyətin ictimai mənafeyinə xidmət, əmin-amanlıq, mənəvi inkişafı cəhətdən elmi aktuallığı imkan verir.

Giriş, səkkiz paragrafi əhatə edən üç fəsil, nəticə və ədəbiyyat hissələrindən ibarət olan kitab Qəzalinin anadan olmasının 950 illiyinə həsr olunub. Müəllif oxuculardan ilk işin çətinliyini anlayaraq müəyyən səhv və qüsurların bağışlanmasını rica edir və həmkarlarını Əbu Hamid Qəzali ilə bağlı yeni, daha sanballı tədqiqatlara səsleyir.

## I FƏSİL. ƏBU HAMİD QƏZALİNİN ŞƏXSİYYƏTİ VƏ İRSİ: TARİXƏ DAHA BİR NƏZƏR

### 1.1. Həyatı

İctimai fikir tarixində Hüccət əl-İslam Zeyn əd-din Əbu Hamid Məhəmməd ibn Məhəmməd əl-Qəzali (yaxud əl-Qəzzali) ət-Tusi əş-Şafii kimi məşhur olan İmam Qəzali 1058-ci ildə Təbərən vadisində, Tus yaxınlığındakı Qəzalə kəndində anadan olmuşdur. Hüccət əl-İslam - İslamın höcəti, sənədi, dəlili, isbat edəni, Zəyn əd-din - dinin zinəti, bəzəyi - onun ləqəbləridir. Künyəsi «Əbu Hamid», öz adı Məhəmməd, atasının adı da Məhəmməddir. Xorasanın Tus şəhəri yaxınlığında doğulduğu üçün ət-Tusi, İslam aləmində sünni təriqətinin Şafii məzhəbinə meyl etdiyi üçün isə əş-Şafii kimi tanınmışdır. Soyadının əl-Qəzali və ya əl-Qəzzali olması haqqında tədqiqatçılar arasında fikir ayrılığı vardır. İbn Xaliqan, İbn əl-Əsir, Zəhəbi və başqaları bildirirlər ki, atası ip əyirən («qəzzal») olduğu üçün ona əl-Qəzzali deyilmişdir (143, 69). Əl-Səmani «Kitab əl-ənsab» («Nəsəb kitabı»), Şeyx Siracəddin «İqd əl-məzhəb» («Məzhəb mirvarisi») əsərlərində mütəfəkkirin Qəzalə kəndindən olduğu üçün Qəzali təxəllüsünü götürdüyünü əsaslandırırlar. «Əl-misbah əl-münir» əsərinin müəllifi Əhməd əl-Fəyumi İmam Qəzalinin yeddinci nəsil törəməsindən olan Məcədəddinin bunları ərz etdiyini bildirir: «Babamızın mənsub olduğu yer ilə əlaqəli ismini təştid (qoşa «zeyn») ilə oxumaq xətdir, çünki onun mənsub olduğu yer Tus vilayətindəki Qəzalə kəndidir» (111, X).

Leydəndə nəşr edilmiş İslam ensiklopediyasındakı «Al-Ghazali» bəndinin müəllifi, şərqşünas Montqomeri Uatt, «Əl-misbah əl-münir» əsərinin müəllifi Əhməd əl-Fəyumi və başqa tədqiqatçılar Qəzali adını təştid ilə oxumağın səhv olduğu fikrindədirlər (166, 200). Tarixən məşhur şəxsiyyətlərin doğulduqları yeri özlərinə təxəllüs götürdükələrini (məsələn, Gəncəvi, Tusi, Cüveyni, Miyanəci, Şührəverdi, Şirvani, Beyləqani, Gilani, Bakuvi və s.) və yuxarıdakı mülahizələri nəzərə alaraq, onun soyadının vətəni ilə bağlı Qəzali olması qənaətində qalırıq. Qəzali, özü də əsərlərinin birində: «Məni qəzzala nisbət etmişlər, amma mən Qəzaliyəm» - demişdir (111, I).

Tədqiqat əsərlərində Qəzalinin təvəllüdü müxtəlif cür göstərilir. Qərb elmi mənbələrində və Azərbaycan fəlsəfə ədəbiyyatında bu görkəmli şəxsiyyətin yaşam tarixinin miladi təqvimlə 1059-1111 (135, 617; 157, 137; 79, 135; ...), bəzən də 1058-1111 (107, 11; 164, 112; 45, 188; 61, 135; 81, 379, ...) olduğu bildirilir. Bir çox ərəbdilli müəlliflər, bəzi türk tədqiqatçıları və özbək alimi, professor A.M.Boqoutdinov Məhəmməd Qəzalinin təvəllüdünü 1058-1112 göstərmişdir (111, 292; 134, 5, 10; ...).

İmam Qəzalinin yaşadığı illər, demək olar ki, bütün mənbələrdə hicri təqvimlə 450-505-dir. Bu faktı əsas götürərək, hicri təqvimindən miladi təqviminə keçmək üçün mövcud riyazi qaydaya əməl etdikdə ( $450_h : 33 \sim 14$ ;  $450 - 14 + 622 = 1058_m$ ;  $505_h : 33 \sim 15$ ,  $505 - 15 + 622 = 1112_m$ ) 1058-1112 alınır. Hesab edirik ki, onun dəqiq təvəllüdü 1058-1112-ci illərdir.

«Böyük Sovet Ensiklopediyası»nda Qəzalinin fars mənşəli olması qeyd olunur (135, 617). Lakin həmin məlumatın istinadını tapmaq təəssüf ki, mümkün olmadı. Qəzalinin əsərlərinin ərəb və fars dillərindəki nüsxələri onun mənşəcə fars olmasını deməyə əsas vermir. Azərbaycanın Xaqani Şirvani, Nizami Gəncəvi, Məhəmməd Füzuli, Nəsirəddin Tusi, Siracəddin Urməvi, İbrahim Zəncani və başqaları da daxil olmaqla son yüzilliyə qədərki dövrdə yaşamış elmi, ziyalı təbəqəsi, mütəfəkkirlərin demək olar ki, hamısı ərəb, fars dillərini öz ana dili kimi bilir, daha geniş auditoriyaya xidmət üçün əsərlərini, əsasən bu dillərdə yazırdılar. Tədqiqat materiallarında Qəzalinin mənşəyi haqqında dəqiq məlumat olmasa da, onun öz əsərində bir məsələnin izahında müqayisə üçün başqa dilə (məsələn, fars, yaxud ərəb) deyil, məhz türk dilinə müraciət etməsi maraqlıdır. O, «İhya ülm əddin» əsərində yazır ki, Ouranın sirlərini anlamadan təfsirə cəhd edən şəxs, türkcə bir kəlmə bilmədən, türk dilini anladığını iddia edənə oxşayır (111, 826). Onun Tusda məskunlaşmış azərbaycanlı olması ehtimalı daha çoxdur və geniş bioqrafik tədqiqat tələb edir.

Əbu Hamid Qəzali Tus vilayətinin Qəzalə kəndində iplikçi («qəzzal») ailəsində anadan olmuşdur. Qəzalinin atası Məhəmməd kasıb və savadsız olmasına baxmayaraq elm-irfan əhlinə rəğbət bəsləyərmiş. O, övladları Məhəmməd və Əhmədin təhsil almaları üçün əlindən gələni əsirgəməz, gecələr göz yaş axıdaraq onların savadlı olmaları üçün dua edərmiş... (111, XI).

Ölümündən əvvəl Məhəmmədi və Əhmədi köhnə dostu sufi şeyxi Əhməd ər-Radəganiyə tapşırıan ata, yanılmamışdı. Qardaşlar çox erkən yetim qalmalarına baxmayaraq, elm yolunu tutmuş, bir müddət Əhməd ər-Radəganinin himayəsində yaşayıb ibtidai təhsil almışlar. Övladlarının İslam tarixinin və bəşər təfəkkürünün görkəmli nümayəndələri olduğunu görmək ataya nəsib olmasa da, onun niyyəti yerinə yetmişdir.

**Qeyd:** Şihabəddin Əhməd ibn Məhəmməd əl-Qəzali - Əbu Hamid Qəzalinin qardaşı, sufi-alimdir. Əksər məlumatlara görə H.517/1123-cü ildə, Brokkelmana görə isə H.520/1126 tarixdə Qəzində vəfat etmişdir. O, 1095-ci ildə Əbu Hamid tədrisi tərək edərək inziva həyatını seçəndə, Bağdaddakı Nizamiyyə mədrəsəsində qardaşını əvəz edərək vaiz olmuş, Qəzalinin işini davam etdirmişdir. Əhməd Qəzali Azərbaycan filosofu Abdulla Məhəmməd oğlu Miyanəcinin (Eynəlqızat Miyanəcinin) müəllimlərindən biridir. «Lübab əl-İhya» («İhyanın qəlbi»), «Əl-təcrid fi kəlimət ət-tovhid» («Tövhid kəlməsinin müstəsənəliyi»), «Minhac əl-əlbab» («Əl-əlbab əsərinin metodu»). «Risalə fi fadl əl-fakr vəl-fükara» («Fəqirliyin və fəqirlərin fəziləti haqqında risalə») (əlyazması Paris kitabxanasında saxlanılır), «Kitab əz-zahira li əhl əl-bəsira» («Bəsirət əhli üçün əsasnamə»), «Sırr əl-əsrar fi kəşf əl-ənvar» («Nurların kəşf olunma əsrarının sirri»), «Risalə ayniyyə» («Göz risaləsi»), və s. əsərlərin müəllifidir. Elmi irsi Brokkelman və Tacəddin Sübki («Təbəqət əş-Şafiiyyə» əsəri) tərəfindən tədqiq olunmuşdur.

Məhəmməd o dövrün elm mərkəzi sayılan Gurgana gedir və üç il İmam Əbu Nasr İsmailinin tələbəsi olaraq fiqhın əsaslarını öyrənir (111, XI). Gurgandan qayıdarkən yolda başına gəlmiş bir hadisə Məhəmmədin həyat məsləkini müəyyənləşdirir: olduğu karvana hücum edən quldurlar onun qeyd dəftərlərini də alırlar. O, quldurbaşına yalvararaq üç illik zəhmətinin, bütün öyrəndiklərinin orada yazıldığını söyləyir və qaytarılmasını xahiş edir. Quldurbaşı istehza ilə qəh-qəhə çəkir: - Bilik başda olar, dəftərdə yox! Bir halda ki, dəftərsiz aciz qalırsan, elm öyrəndiyini necə iddia edə bilərsən?.. Bu hadisədən Qəzali böyük dərs alır. O, bir soyğunçudan da hikmət əxz etdiyini sonralar əsərində belə qeyd edirdi: «Cənabi-Haqq, onu məni irşad etmək üçün danışdırmışdı. Tusa qayıdan kimi dəftərlərə yazdıqlarımı hafizəmə elə nəqş etdim ki, onu heç kəs əlimdən ala bilməsin» (109, 8-9). Qəzalinin qənaətinə görə, kimin dediyinə yox, nə deyildiyinə fikir vermək lazımdır. Deməli, pis hadisədən də yaxşı

nəticə hasil etmək olar. Bu, insanın niyyətindən, hadisəyə münasibətindən və Allahın kəramətindən asılıdır (111, XII-XIII).

Qəzali Tusa qayıtdıqdan sonra daha məsuliyyətlə çalışmışdır. Təhsilini artırmaq üçün Nişapurda «İmam əl-Hərəmeyn», «Əbul-Məali» adları ilə məşhur olan Ziyaəddin Əbdülməlik ibn Abdullah əl-Cüveyninin (1028-1086) müdir olduğu Nizamiyyə mədrəsəsinə daxil olmuş, İslam hüququ, məntiq və kəlam elmlərini mükəmməl öyrənmişdir (79, 137).

**Qeyd:** Ziyaəddin Əbdülməlik ibn Abdullah əl-Cüveyni (1028-1085). Xorasanda Nişapur və Bistam arasında yerləşən Cüveyn bölgəsindəndir. İlk təhsilini atasından aldıqdan sonra İraqda, Bağdadda yaşamış, siyasi görüşlərinə görə Hicaza köçmüş, Məkkədə, daha sonra Mədinədə dərs demişdir. Burada hörmət qazanaraq «İmam əl-Hərəmeyn» («Məkkə və Mədinə imamı») titulu almışdır. Sultan Alp-Arslanın hakimiyyəti dövründə Nişapur Nizamiyyə mədrəsəsində müdir olmuş, 30 il müəllimlik etmiş, məşhur əsərlər yazmışdır: «Nəhayət əl-mətləb fi dirayət əl-məzhəb» («Məzhəbə qulluq etmənin nəticəsi»), «Əş-şamil fi usul əd-din» («Din üsullarının məzmunu»), «Əl-burhan fi usul əd-din» («Dini üsulların sübutu»), «Təlxis ət-təqrib» («Təqribin icmal»), «Əl-irşad, əl-əqidə ən-Nizamiyyə» («Nizamiyyədə əqidə və irşad»), «Muğisul xəlq fi ixtiyar əl-Haqq» («Haqq barəsində insanları xilas edən kitab») və s.

Mədrəsədə İran, Azərbaycan, Ərəbistan, Misir və başqa diyarlardan dərs almağa gəlmiş 400 tələbə içərisində 3 nəfər xüsusilə seçilirdi və müəllimi onlar haqqında yüksək fikirdə idi: Kiya Hərras, Əhməd ibn Məhəmməd əl-Xafi və gənc Qəzali. Cüveyni: «Kiya - qəzəbli şir, Xafi - yanar od, Qəzali - xəzinə dolu dəryadır» demişdir (143, 70). Geniş şərhlə ehtiyac yoxdur, müqayisə göz önündədir. Hələ gəncliyindən Qəzalinin dərin zəkası, sanbalı və mütədilliyi özünü büruzə verirdi.

İmam əl-Hərəmeyn Nişapur Nizamiyyə mədrəsəsinə rəhbərlik edərkən, Əbu İshaq Şirazi (1003-1084) Bağdad Nizamiyyə mədrəsəsinin müdiri idi. Cəmaləddin İbrahim bin Əli Firuzabadi Şirazi Firuzabad bölgəsində yaşamış, Əbu Talib Təbəriyədən dərs almışdır. «Əl-mühəzzəb» («Qızıla çəkilmiş»), «Ət-tənbih» («Xəbərdarlıq»), «Ən-nükət» («İncə mətləblər»), «Ət-təbsirə» («Aydınlaşdırma»), «Əl-müavənə» («Əməkdaşlıq»), «Ət-təlxis» («İcmal») və s. əsərlərin müəllifidir. Şirazi zühd və təqvası ilə məşhurdur, şeirləri vardır.

Şirazinin vəfatından sonra məşhur vəzir və dövlət xadimi Nizamülmülk tanınmış zəka sahiblərini bir yerə toplayaraq elmi yarışma təşkil edir.

**Qeyd:** Nizamülmülk Əbu Əlihüseyn bin Əli (999-1092) fiqh, hədis və digər elmlərə yiyələndikdən sonra Bəlh hakimi Əli bin Şadanın katibi olmuş, daha sonra Davud bin Mikayıl Səlcuqinin yanında işləmişdir. Səlcuqi onun ağıl və fərasətindən razı qaldığı üçün vəsiyyətində oğluna tövsiyə etmişdir. Nizam əl-Mülk Alp Arslana 20 il vəzirlik etmiş, vəfatından sonra oğulları arasındakı ixtilafı həll edərək Məlikşahı taxta çıxarmış, dövlətin bütövlüyünü qorumuşdur. O, idarəçiliyi dövründə daim elm, irfan əhlinin qayğısına qalmış, məscid və mədrəsələr açmış, ədaləti və müdrikliyi ilə ad-san qazanmışdır. Şairlərə hörmət edər, özü də fars və ərəbcə şeirlər yazarmış. Məşhur «Siyasətnamə» əsərinin müəllifidir. O, keçmiş tələbəlik yoldaşı, sonralar fitnəkar hərəkətlərinə görə təqib olunmuş, «Şeyx əl-Cəbəl», «Həşşəşi» ləqəbləri ilə tanınan batini Həsən Səbbah (H. 473-518) tərəfindən bıçaqlanmış, aldığı yaralardan 96 yaşında vəfat etmişdir (111, XXII-XXIII).

Bağdadda təşkil olunmuş elmi yarışmada 26 yaşlı Qəzali məntiqi mühakimələri və parlaq zəkası ilə elm xiridarı olan Nizamülmülkü heyran qoyur. Nizamülmülk Qəzalini Bağdad mədrəsəsinə dəvət edir. Məlumatlara görə, o, müəllimi Cüveyniyə bəslədiyi dərin məhəbbət və hörmətə görə, vəzirin dəvətini qəbul etməmiş, Nişapurda qalmışdır (111, XIX).

İmam əl-Hərəmeyn vəfat edərkən Qəzali - 28 yaşında, müamələ (rasional) elminin zirvəsinə ucalmış, adı dilləri dolaşan ünlü bir şəxsiyyət, ilahiyyat alimi idi. Əbəs deyil ki, onu «Hərəmeynin ən böyük əsəri» adlandırırdılar. Tezliklə Qəzalinin şöhrəti Xorasanı aşaraq bütün Şərqi yayılır və onu müstəqil fəaliyyətə dəvət edirlər. Qəzali, bu dəfə Nizamülmülkün təkidi ilə Bağdad Nizamiyyə mədrəsəsində müəllim işləməyə razılıq verir (143, 70).

Qəzali, mədrəsədə dərs deyərəkən öz tələbələrinə təvazökar olmağı, şöhrətə uyub ifrata varmamağı, sözü əhlinə deməyi tövsiyə edərdi. «İnsanın dərəcəsi biliyi ilə ölçülür. Elmdən daha dəyərli bir şey yoxdur. Sultanlar insanlara hökm edir, alimlər isə sultanlara», «Oxu, çünki elm kasıblıqda sərvət, zənginlikdə zinətdir», «Vücudun qidası yemək, qəlbin qidası elm və hikmətdir» - söyləyərdi (111, 24-26).

Qəzalinin həyat və yaradıcılığında ifrata varmaması, əsrarlı, vəcdlə dolu qəlbini real həyatla məharətlə uzlaşdırma bilmə bacarığı onu acı aqibətdən dəfələrlə xilas etmişdir. O, deyirdi: «Sirr saxlamaq əxlaqlı olmaqdır... Bəzi sirlər vardır ki, açanın məhvinə, qanınin tökülməsinə səbəb olur. Halbuki, onu açmasa, iki şeyə nail ola bilər: qayəsinə qovuşar, lovgalıq və şəhvətdən xilas olar» (108, 96).

Qəzalinin yaşadığı dövr cəmiyyətin ictimai-siyasi həyatında ziddiyyətlərin kəskinləşməsi, dini elmlərin hakim dairələrin əlində istismar vasitəsi olması, insanların elmlərdən doğru faydalanmaması, cəmiyyətdə mənəvi tənəzzül ilə xarakterizə olunur. Bir tərəfdən islamla pərdələnən despotizm, digər tərəfdən isə ifrat azadfikirlilik, sufizmin yanlış qavranılması, ona qeyri-elmi, kütləvi yanaşma hallarının artması, «avam təbəqənin «ən əl-haqq» («mən haqqam»), «Sübhani, Sübhani» («mən nöqsansızam, günahsızam») kimi böyük ideallara uyaraq gündəlik azuqəyə möhtac qalması» (111, 94-95) və s. cəmiyyətdə mənəvi, sosial-siyasi böhranın yetişməkdə olduğunu göstərirdi. Qəzalinin qeyd etdiyi kimi: «Allahın Qurani-kərimdə buyurduğu, peyğəmbərimizin getdiyi yol unudulmuşdu» (111, 2). Mütəkəllimlərə görə həqiqətin meyarı – Allah kəlamı (Quran ayələri), batınilərə görə, məsumluq (müqəddəslik), filosoflara görə ağıl, sufilərə görə, mərifət hesab olunurdu və onlar bir-birilərini haqsızlıqda ittiham edirdilər. Qəzali bu dörd firqədən hansının haqlı olduğunu bilmək məqsədilə hər birini ayrılıqda müfəssəl tədqiq etmişdir. Nəticədə Orta əsrlər Müsəlman Şərqinin başlıca nəzəri-ideya axınları olan kəlam, batınilik, fəlsəfə, sufizmi dərinədən mənimsəmiş, cəmiyyət üçün faydalı cəhətlərini aydınlaşdırmış, həmçinin onlar arasında dialoqa nail olmaq üçün «hər kəsi öz dilində danışdırmaq» qərarına gəlmişdir. Cəmiyyəti mənəvi böhrandan xilas, təlatümləri ram etmək üçün güclü dəlil, mükəmməl ideoloji sistem lazım idi. Bütün bunları nəzərdən qaçırmayan Qəzali vahid, universal ideologiya yaratmağa cəhd etdi.

Elmi mənbələrdə, tədqiqatlarda nəhaq yerə onu peyğəmbərlə müqayisə etmərlər (111, XXV, 79, 137 ...). Həqiqətən, onun fəlsəfi-etik konsepsiyası cəmiyyətin bütün təbəqələrini birləşməyə, rifaha və tərəqqiyə, qarşılıqlı anlaşmaya dəvət edirdi.

Mürəkkəb və ziddiyyətli bir mühitdə yaşayan Qəzalinin şöhrəti gündən-günə artır, yüksək təbəqəli dövlət adamları, elm, irfan aşıqları uzaq-uzaq ellərdən hüzuruna gəlir, moizələrinə qulaq asır, mühüm işlərdə ondan məsləhət alırdılar. O, dəfələrlə Xəlifə ilə Səlcuqlar dövləti arasında elçilik etmiş, təmkinini və siyasəti ilə anlaşılmazlıqları yoluna qoymuşdu.

Elmi mənbələrdə «Məğrib hakimi Yusif ibn Təşfinin, dəfələrlə dini və siyasi problemlərin həllində Qəzalinin məsləhətlərindən faydalanması qeyd olunur. Təşfinin hakimiyyəti illərində Əndəlüs və Məğribdə (İspaniya) geniş şöhrət qazanmış Qəzalinin əsərləri, təəssüf ki, hökmdarın ölümündən sonra, onun bədxahları tərəfindən tamamilə yandırılmışdır» (111, XX; 143, 15). Mütəfəkkirin bu dövrdə yazdığı «Hökmdarlara nəsihət» («Nəsihət əl-mülük») kitabı (orijinalı fars dilindədir, türkcə tərcüməsi «Devlet başkanlarına» adlanır) onun ictimai-siyasi görüşlərini əks etdirir (106, 52-66, 95, 96-138). Bəzi türkdilli ədəbiyyatlarda əsərin gah Sultan Səncərə, gah da Sultan Məhəmməd bin Məlikşaha müraciətlə yazılması qeyd olunur (106, 14; 111, XXXVII-XXXVIII, VVIII). Halbuki Qəzali vəfat edəndə Sultan Səncər hakimiyyətə gəlməmişdi. Sultan Məlikşahın ölümündən sonra, xanımı Türkan xatunun oğlu Mahmudu hakimiyyətə gətirmək uğrunda bütün cəhdlərinə baxmayaraq, əvvəlcə Bərqyaruk ibn Məlikşah (1094-1105), sonra Məhmət Tapar (1105-1118), daha sonra Sultan Səncər (1118-1157) taxta çıxmışdır. Professor M. Altay Köymən «Türk tarixi: Səlcuqlar dövrü» əsərində Türkan xatunun böyük nüfuz sahibi Qəzaliyə müraciət etməsi və onun təsiri ilə Məkkə və Mədinə də daxil olmaqla, bütün xilafətdə Mahmudun adına xütbə oxunduğu barədə məlumat verir. Lakin digər tədqiqatlarda əksinə, Qəzalinin şəriətə görə, qardaşlardan yaşı az olanın sultan olmayacağı qərarını bildirdiyi vurğulanmışdır (105, 172-173). Beləliklə, tədqiqat əsərin Sultan Məlikşaha həsr olunması fikrini təsdiq edir.

Əbu Hamid Qəzali «Hökmdarlara nəsihət» əsərində yazırdı: «Zülmə zəfər qazanılmaz, güclə nəfəs alandan həyat gözləmək olmaz» (106, 110). Bu fikir müasir «Ordum varsa, yurdum var» deyimini xatırladır. Hər iki fikirdə əsas məqsəd güc deyil, qayğıdır. Qəzali, dövlət idarəçiliyi haqqındakı görüşlərində müsəlman və yunan filosoflarının fikirlərinə istinad edir. Onun

nəzərində ən yaxşı hökmdar - hakimiyyəti altında sabit xarakterli - əqidəli insanların rahat, «buqələmun»ların, nakəslərin isə tələş içində yaşadığı şəxsiyyətdir (106, 109). Hökmdar bilməlidir ki, ən ədalətsiz insan imanını və axirətini dünya nemətlərinə satandır. O özü də təbəələrinə qarşı ədalətli olmalı, həzz və qəzəb kimi nəfsani gücünü ağıl və imanına tabe etməyi bacarmalıdır. O, yazır ki, «Ədalət günəşi əvvəlcə hökmdarın qəlbində baş qaldırmalı, sonra ətrafını nura boyamalıdır» (12, 32-33). Qəzaliyə görə, ədalət əqli dolğunluqdan yaranır və konkret məqsədə əsaslanır. Hər cür xoşbəxtliyin əsası ağıl, elmin nəticəsi kəşfdir.

Əbu Hamid Qəzalinin əsərlərinin fəlsəfi dəyərini aydınlaşdırmaq üçün onun yaşadığı dövrün ictimai-siyasi mühitinə nəzər salmaq lazımdır.

X əsrin sonu XI əsrin əvvəllərində Bağdadda Abbasi xilafətinin hakimiyyəti zəifləməkdə, İspaniyada, Əndəlüsdə İslamın siyasi nüfuzu sarsılmaqda, Səlcuqlar dövlətinin sərhədləri isə genişlənməkdə idi. Misirdə şiə Fatimi xanədanı hakimlik edirdi. Qəzali Səlcuqlar dövlətinin hökmdarları Toğrul bəy, Alp Arslan və Məlikşah, məşhur vəzir Nizam əl-Mülkün idarəçiliyinin şahidi olmuş, Əl-Cüveyni, Əbu İshaq Şirazi, Mövlana Cəlaləddin Rumi (1207-1273), Ömər Xəyyamla (1040-1123) bir dövrdə yaşamışdır.

«Xaç yürüşləri» başlayanda Qəzali 40 yaşında idi. Bir tərəfdən xarici müdaxilə, digər tərəfdən isə müsəlmanların içərisində gedən təriqət və məzhəb çəkişmələri İslamın iman-əməl birliyini sarsıdırdı (106, 7). O, dövrünün qabaqcıl ziyahısı kimi başverənlərə münasibətini bildirir, Orta əsrlər İslam Şərqində xüsusi çəkisi olan dini məzhəb və təriqətlər, peripatetik fəlsəfə, sufizm, ümumiyyətlə insan, təbiət və cəmiyyət problemlərinin tədqiqi istiqamətində yorulmaq bilmədən çalışırdı.

Qəzali dövrünü səciyyələndirərək yazır: «Cəmiyyət xəstələnmişdir (dəyərlər dəyişmişdir – İ.Z.). Həqiqi alimlər yox, yalnız təqlidçilər vardır, onlar da şeytana uyublar. Bu səbəbdən məruf (yaxşılıq) münkir (pislik), münkir məruf sayılır. Cəmiyyətin başlıca məqsədi tor qurub, haram ovlamaqdan ibarətdir, Allahın Qurani-kərimdə buyurduğu, Məhəmməd (s.s.) və əshabələrinin tutduğu yol unudulmuşdur» (111, 3-4). Qəzalinin məramı Məhəmməd (s.s.) peyğəmbərin vəfatından keçən müddət ərzində baş verən məzhəb, təriqət

parçalanmalarına son qoymaq, elm əhlinin, mütəkəllimlərin, filosofların, sufilerin diqqətini vahid məcraya, ayrılıqları qına yönəltməyə, «axirət elmini yaşatmağa» cəhd idi (111, 4).

## 1.2. Əsərləri

Qəzalinin əsərlərinin, habelə onun haqqındakı tədqiqat işlərinin icmalından məlum olur ki, mütəfəkkirin fəlsəfi irsində iki dövr aydın nəzərə çarpır: 1) sufiliyə qədərki dövr, 2) sufilik dövrü.

Hələ tələbə ikən yaradıcılığa başlayan Qəzalinin sufilikdən əvvəl yazdığı əsərlər əsasən İslamda şəriət, iman və ibadətə, təriqət və məzhəblərə, hədislərə, etikaya aid idi. Bunlara misal olaraq «Cəvahir əl-Quran» («Quranın cövhərləri»), «Fəzail əl-Quran» («Quranın fəzilətləri»), «Əl-əqidə əl-qudsiyyə», («Müqəddəs əqidə»), «Əd-dürrə əl-fəxira fi kəşf ülum əl-axira» («Axirət elmlərinin öyrənilməsinə dair fəxarətli dürr»), «Kitab əl-məvaiz fil-əhadis əl-qudsiyyə» («Müqəddəs hədislər haqqında moizələr kitabı»), «Risalə fil-movt» («Ölüm haqqında risalə»), «Risalə fi üsul əd-din» («Dinin əsasları haqqında risalə»), «Nüzhətüs-salikin» («Yolçuların səyahəti»), «Kitab fil-ibadət» («İbadətə dair kitab»), «Əl-kitab əl-bəsit fil-füru» («Füru elmi haqqında sadə kitab»), «Əl-mustafa min ilm əl-usul» («Əsaslardan seçmələr»), «Kitab əl-xülasə» («Xülasə kitabı»), «Əl-fətava» («Fitvalar»), «Əl-qanun əl-küllü» («Ümumi qanun»), («Əl-ədəb fid-din» («Dini ədəb»), «Kitab eyyuhəl-vələd» («Ey oğul kitabı») və s. - ni göstərmək olar.

1091-ci ildə 34 yaşlı Qəzali Bağdad Nizamiyyə mədrəsəsinin müdiri, «əmmaməsi, cübbəsi, saqqalı, elmi, fəhmi ilə əsrin yeganəsi olan ilahiyyat alimi» idi və 300-dən artıq tələbəyə dərs deyirdi. Çətinliyi, ixtilafı, müşkülü olan ona pənah gətirər, həqiqəti ondan öyrənməyə çalışardı (111, XXVII). Özü isə daxili narahatlıq, şübhələr içində idi. Çünki əsl həqiqət, onun özünə də aydın deyildi, «əmin olmadığı haqqında nə deyər, kimi inandıra bilərdi? Düşünürdü ki, bu halıyla fəlakətdə, uçurumun kənarındadır ...

Zahirən şöhrətin zirvəsində olduğu bir məqamda daxilində mənəvi boşluq hiss etmiş, həyatın mənasının şöhrətlə bitmədiyini anlamışdır. O, «Əl-münqiz min əd-dələl» əsərində keçirdiyi ruhi halları belə qeyd edir: «...Axirət səadəti üçün yeganə yolun təqvaya sarılmaq, nəfsin tamah və təmənnadan

təmizlənməsi olduğunu yaxşı anladım. Bunun təməli isə tərki-dünyalıq və axirətə yönəlmədir – Allah-Təalaya uyaraq, nəfsin dünya ilə əlaqəsini kəsməkdir. Deməli, mal və mövqə hərisliyindən uzaqlaşmaq, mənəvi inkişafa mane olan əyləncələrdən üz çevirmək lazımdır. Öz durumuma baxdım, işlərimi təftiş etdim. Onların ən faydalısı tədris və təlim idi. Fəqət, burada da Allahın buyurduğu kimi yox, mövqə və şöhrət üçün çalışmışam. Bu halımla uçuşumun kənarında olduğumu anladım. Cox tərəddüd etdim: dünya arzuları zəncirlərilə mənə məqam və mövqeyə bağlayır, imanım isə mənə: «Köç zamanı yaxınlaşır, ömrün sonuna az qalıb, indiyədək əldə etdiklərin elmə əməl deyil, riyə və təqliddir...» – deyirdi (108, 60).

Bu düşüncənin sahibi sıradan insan yox, «hüccətülislam», «zeynəddin» isimləri ilə məşhur nüfuzlu din xadimi, İslam ilahiyatçısı və fəqihi - İmam Qəzali idi. Tədqiqatçılar Qəzalinin fəlsəfə ilə tanışlıqdan sonra ondan ayrılı bilmədiyini iddia edirlər (143, 83-84; 23, 90). Qəzalinin «mənəvi böhran»ına səbəb isə, islam dini biliklərinin əzəmətli təsir dairəsindən filosofluğa keçidin psixoloji ağırlığı idi. O, Qurani-Kərimin «Allah insanları və cinləri ona ibadət etsinlər deyə yaratdı» ayəsinə inanırdı. Amma ibadətin yalnız təqliddən ibarət olduğuna əmin deyildi. Qəzalinin nəzərinə, təfəkkür və fəaliyyətsiz, şəxsən yaşamadığı mətləbləri həqiqət kimi iddia edən riyakar, kor-koranə təkrarlayan isə təqlidçidir. Mütəfəkkirin düşüncələrindən belə nəticəyə gəlmək olar ki, təqlid - idrak prosesinin ilkin, ibtidai mərhələsidir. Özünü dərk etmək istəyən, daha sonra Allahın dərkinə can atan insan nə vaxtsa təqliddən ayrılmalıdır. Bu vaxt kəsiyini təyin edən cəhət isə mənəvi kamilliyin səviyyəsidir.

Qəzali hicri 488-ci il rəcəb ayından etibarən 6 ay dünya arzuları və axirət düşüncələri arasında çabalayaraq ruhi böhran keçirir, bir qərara gələ bilmir. Dərin depressiyadan dili tutulur, yemək- içməkdən kəsilir, bədəni taqətsiz qalır. Təbiblər dərindən dərman tapa bilmirlər. O, yazır: «Bu çarəsiz durumumla Allah-Təalaya sığındım. Allah dualarımı eşitdi: mövqə, sərvət, ailə, övlad, dost kimi şirin dünya bağlarından üz çevirməyi asanlaşdırdı...» (108, 61-62).

Qəzali 1095-ci ildə tədrisi tərک etmiş, Bağdad mədrəsəsi müdirliyini qardaşı Əhməd Qəzaliyə tapşırmış, ailəsi və yaxınları ilə halallaşaraq Həcc ziyarəti məqsədilə səfərə çıxmışdır (111,

XXIII). O, əvvəlcə Qüdsə getmiş, «Beytülmuqəddəs»də bir çox peyğəmbərlərin ibadət yeri olan Qübbət əs-Səhrada olmuş, Xəlil ər-Rahməndə (Fələstin) İbrahim peyğəmbərin qəbrini ziyarət etmişdir. Burada hökmdarların hüzuruna getməyəcəyinə, onlardan hədiyyə qəbul etməyəcəyinə, heç kəsə mübahisə etməyəcəyinə and içmişdir. Qəzali Mədinəni, 489/1096-cı ilin Həcc mövsümündə isə Məkkəni ziyarət etmiş, Misir və İsgəndəriyyədə olmuşdur. Elmi mənbələrdə Qəzalinin «Həcc səfəri»nin 11 il davam etdiyi qeyd olunur (111, XXIV).

Mütərəqqi keyfiyyətlərinə, mötədil mövqeyinə baxmayaraq, Qəzaliyə həsəd apan, düşmənçilik edənlər də vardı. Bəzi tədqiqatlarda Qəzalinin Nizamiyyə mədrəsəsindəki mövqeyini tərک etməsini əleyhdarlarının fitnələri ilə, xüsusən Həsən Səbbahın «fəaliyyəti» ilə bağlayırlar. Fitnə-fəsad, qətlər təşkil etməkdə ad qazanmış «Həşşəşi», «Şeyx əl-Cəbəl» isimləri ilə məşhur Batini Həsən Səbbah (h.473-518) həmin dövrdə yaşamışdır. Təsadüfi deyil ki, o, Qəzalinin himayədarı Nizamülmülkə sui-qəsdə də günahlandırılırdı. Bəzi tədqiqatçılar batinilər əleyhinə əsərlər yazan Qəzalinin, «Həsən Sabbahın fədailərindən qorxaraq» (məsələn, Farid Jabre), yaxud «öz doğma dayısı Tutuşu öldürtmüş Səlcuq sultanı Bərqyarukdan uzaq olmağa çalışaraq» (D.B. Maqdonald və b.) qaçdığını əsaslandırmağa çalışırlar. Türk tədqiqatçısı Ubeydullah Küçük Qərb tədqiqatçılarının subyektiv fərziyyələrini ciddi hesab etməməkdə (111, XVIII, XXII-XXIII) haqlıdır.

Beləliklə, Əbu Hamid Qəzalinin mədrəsəni tərک etməsini müxtəlif mənalara yozurdular. Ölkə (İraq) xaricində yaşayanlar Qəzalinin siyasi təzyiqə məruz qaldığını zənn edir, xalq «məşhur alimə göz dəydi» deyirdi. Bağdadın varlı təbəqəsi isə onun aqlını itirdiyini zənn edirdi. Onların fikrincə, şan-şöhrət və hörmətdə İmam Qəzalinin mövqeyindən uca məqam yox idi. Bu dünya səadətindən könüllü əl çəkmək - onların nəzərində divanəlikdən başqa bir şey deyildi.

Qəzali qurtuluşu təsəvvüf yolunda, elmə əməl etməkdə, hal əhli olmaqda görəkən, əslində sağalır, nəfsi-əmmarədən, şan-şöhrət, təkəbbür, mövqə və mənəb hərisliyi kimi çoxlarının mübtəla olduğu mərzələrdən xilas olurdu. O, öz nəfsi ilə, mühitin təsiri ilə, bəşəri ehtiraslarla böyük savaşa durmuşdu: az yeyir, az yatır, az danışır. Bu - «ölümdən öncə öl» sufi sirrinin təntənəsi,

Qəzalinin yeni həyatının başlanğıcı idi. O, yazır: «Bu qurtuluş bir dəlil və ya istidlal tərtibi ilə deyil, yalnız Allahın qəlbimə doldurduğu nur ilə olmuşdur» (108, 18). Bu ifadə Qəzalinin fəlsəfəni, məntiqi dərindən bildiyini, lakin «nurlanma»ya inamını, ilahi biliyin təzahürü olan irrasional idraka açıq rəğbətini göstərir.

Qəzali 11 il əyninə dəriş libası (suf) geymiş, əlinə ucu dəmir əsa almış, zahidanə həyat sürmüşdür. İki il Şamda (Suriyada) Əməvi məscidində gündüzlər zikir (Quran oxumaq), fikir (təfəkkür), şükür (ibadət) ilə məşğul olar, gecələr isə minarədən enər, təkəbbürlü nəfsini qırmaq üçün məscidin köməkçi məişət otaqlarını yuyub təmizlərdi. Onun qaldığı minarə sonralar «Əl-Qəzaliyyə» adını almışdır (111, XXIV). Ziya Bünyadov «Dinlər, təriqətlər, məzhəblər» kitabında «Cüneydiyyə»nin bir qolu olub sonradan Qəzalinin düşüncələrini mənimsəyənlər tərəfindən «Qəzaliyyə» adlandırılan təriqətin mövcudluğunu bildirir (6, 215).

Qəzali onu dərindən narahat edən suallara cavab tapmaq, bəlkə özünün də doğru yolda olmadığını müəyyənləşdirmək üçün həqiqət axtarışlarına qərar vermişdi: «Ölçü və hüdudsuz hikmət qapısı qəlbə mücahidə, müraqəbə – zahiri və batini əməlləri ifa, təmiz düşüncə və hüzeni-qəlb ilə – tənha Allahı zikir etmək, maddiyyat ilə əlaqəni kəsib bütün varlığıyla Allaha bağlanmaqla açılır» (111, 82). O məhz bu əqidəni həyatda sınamaq qərarına gəlir və bütün şübhələrinə son qoymaq üçün inziva həyatını seçir. Qəzali həqiqət axtarışlarına kəlamın, fəlsəfənin, təriqət və məzhəblərin, təsəvvüfün tədqiqi ilə davam edir.

Xanəgaha çəkilərək yaradıcılıqla məşğul olan Qəzali öyrəndiklərini, nəzəri biliyini səfərlərdəki həyat təcrübəsi sınağından keçirərək təhlil edir, gəldiyi ibrətamiz nəticələr dolğun əsərlərə çevrilirdi. Keçirdiyi sufi həyatı, onun fəlsəfi yaradıcılığının ən məhsuldar illəri hesab oluna bilər. O, nəfsi ilə mübarizədə, elmə əməldə elə bir mərtəbəyə çatmışdı ki, «zamanın qütbü və iman mərkəzinə aparan yol olmuşdu» (111, XXX). Bunu onun yazdığı əsərlər, tərtib etdiyi mükəmməl antropo-etik fəlsəfi sistemdən də aydın görmək olur.

Qəzalinin bir çox əsərləri, o cümlədən 4 cildlik, təxminən 4300 səhifəlik - «İhya ulüm əd-din» («Din elmlərinin ihyası») traktatı, nisbətən kiçik həcmli digər əsərləri - 1095-ci ildə yazdığı

«Məqsəd əl-fəlasifə» («Filosofların məqsədləri»), «Təhafüt əl-fəlasifə» («Filosofların təkzibi»), 1099-cu ildə yazdığı «Meyar əl-elm» («Elmin meyarı»), «Məhəkk ən-nəzər» («Baxışın məhək daşı»), 1103-cü ildə yazdığı «Əl-qıstas əl-müstəqim» («Düzgün tərəzi»), 1109-cu ildə yazdığı «Əl-müstəsfa fi elm əl-üsul» («Üsul elminə dair saflaşdırma»), «Qayə ən-nəhayə» («Məqsəd və son»), «Xülasət ət-təsnif fiit-təsəvvüf» («Təsəvvüf haqqında əsərin xilasəsi»), «Həqiqət ər-ruh» («Ruhun həqiqəti»), «Təlbis iblis» («İblisin yanılması»), «Mizan əl-əməl» («Əməllər tərəzisi»), «Əl-hikmə fi məxluqatillah» («Allahın yaratdıqlarındakı hikməti»), «Əl-qavaid əl-əşərə» («On qayda»), «Məqamat əl-üləma beynə yədey əl-xüləfa» («Xəlifə qarşısında alimlərin məqamları»), «Əl-kəşf və ət təbiyn fi qürur əl-xəlq əcməin» («Bütün xalqın qüruruna dair kəşf və açıqlama»), «Kitəb əz-zühd əl-fatih» («Açıq zahidlik haqqında kitab»), «Mükaşifət əl-qulub əl-mükərribə ilə ilm əl-qüyub» («Qeyb elminə yaxın olan qəlblərin kəşf etdikləri»), «Məaric əl-qüds fi mədaric mərifət ən-nəfs» («Nəfsin mərifətinin dərəcələrinə dair müqəddəslik pillələri»), «Risələ fi həqaiq əl-ülum li əhl əl-fühum» («Fəhm əhlinə aid elmlərin həqiqəti haqqında risalə»), «Mişkat əl-ənvar fi lətaif əl-əxbar» («Xəbərlərin incəliklərinə dair işıqlar taxcası»), «Əl-munqiz min əd-dələl» («Yanımaqdan xilas edən») əsərləri bu illərin məhsuludur. Maraqlıdır ki, XIX əsr Azərbaycan fəlsəfəsinin görkəmli nümayəndəsi A. Bakıxanov da «Mişkat ül-ənvar» adlı poema yazmış və burada öz dini-fəlsəfi baxışlarını ifadə etmişdir (18, 47).

Qəzalinin əsərləri dövrünün elmi-ictimai mühitində geniş əks-səda doğurmuş, tezliklə bütün Şərqə yayılmışdır. Həm sağlığında, həm də vəfatından sonra əsərlərinə yüzrlə şərh yazılmışdır. Qəzalinin irsinin tədqiqatçıları arasında ən məşhuru Əndəlüs (Kordova) filosofu Averroes - İbn Rüşddür. Onun «Təkzibi təkzib» əsəri Qəzalinin fəlsəfəsinin tənqidinə həsr olunsada, Qəzali irsinə olan marağı daha da artırmış, əsərlərinin Avropa elmi mühitində geniş tanınmasına yeni təkan vermişdir.

Azərbaycan filosofu Ziyəddin Göyüşov «Fəzilət və qəbahət» əsərində fərdiyyətçi əxlaq nəzəriyyəçilərinin fikirlərini şərh edərkən insanlara «yaşamaq sənətini öyrədən» İntibah dövrünün böyük humanisti Petrarkadan iqtibas gətirir (20, 40). Maraqlıdır ki, Qəzalinin də əsərlər yazmaqda məqsədi insanlara islam yaşam tərzinin elmi-əmali mahiyyətini, fəlsəfi-etik

məzmununu açmaq idi. Məlumdur ki, «Petrarka Orta əsr ənənələri, Avqustinin təlimi ilə yaxından maraqlanırdı. O, dünyanın «əbədiliyi» prinsipini qəbul etmir, averroizmin əleyhinə çıxırdı» (88, 223). Deməli, o, Əbu Hamid Qəzalinin Allahdan başqa hər şeyin müvəqqəti olması haqqında fəlsəfi mövqeyini müdafiə etmişdir. Çünki İbn Rüşdün adı çəkilən yerdə ola bilməz ki, onun Qəzaliyə münasibəti yada düşməsin. Nəzərə almaq lazımdır ki, XI əsrin görkəmli Şərq mütəfəkkiri Əbu Hamid Qəzalinin «İhya ülum əd-din», «Məqasid əl-fəlasifə», «Təhafüt əl-fəlasifə», «Əl-munqiz min əd-dəlal» əsərləri, hələ XII-XIII əsrlərdən Avropa elmi və dini mühitinə məlum idi. Elmi mənbələrin də təsdiq etdiyi kimi, Qəzalinin və onu «TəkHzibi təkHzib» adlı əsərlə tənqid edən, Avropada «Averroes» kimi məşhurlaşan Əndəlüs filosofu İbn-Rüşdün əsərlərini orta əsrlər Qərbində fəlsəfəni anlatmaq üçün tədris edirdilər (111, LX-LXI; 16). Alman filosofu Hegel qeyd edir ki, «Qəzali məntiqə və metafizikaya aid dərslilər yazmışdır. O, kəskin zəkali skeptik olmaqla yanaşı, böyük Şərq təfəkkürünə malik idi» (132, 97.)

Xristian missioneri Samuel Svemer, şərqşünaslar Asin Palasios, de Bur, M.Varms, Karra de Vo, Frik, Oberman, Herder Qəzali irsinə rəğbətlə yanaşmış, onun universal biliyi və erudisiyasının xristianlıq nöqtəyi-nəzərindən də əhəmiyyətini qeyd etmişlər (132, 10). İtalyan ilahiyatçısı Foma Akvinski (1225-1274) Qəzalinin latın dilinə tərcümə edilmiş və «Philosophia Alqazalis» («Qəzalinin fəlsəfəsi») adlandırılan əsərindən faydalanmışdır (132, 75). Fransız tarixçisi Anri Masse «İslam» tarixi oçerkində Qəzalinin Avropa fəlsəfəsinə, ayrıca Foma Akvinskiyin dünyagörüşünə təsirini xüsusi qeyd edir (45, 188-189).

Görkəmli ingilis şərqşünası U.M.Uott «Orta əsr Avropasına islamın təsiri» kitabında yazırdı: Ərəbdilli alimlərin tədqiqatları, əsərləri tam halda göz önünə gəldikdə aydın olur ki, onlar olmasaydı, Avropa elmi və fəlsəfəsi belə sürətlə inkişaf edə bilməzdi. Ərəbdilli alimlər yunan fikrinin sadəcə ötürücüləri deyil, həm də əsil daşıyıcıları idilər. Onlar əxz etdikləri elmləri nəinki canlı saxlamışlar, habelə onların diapazonunu genişləndirmişlər (52, 80). Qeyd etmək lazımdır ki, müsəlman filosoflar sosial məsələlərdə riayət etdikləri halallıq prinsipinə elmdə də sadıq qalır, bəyəndikləri və istifadə etdikləri iqtibasların müəlliflərini

göstərirdilər. Yeni dövr Qərb fəlsəfəsinin əksər nümayəndələri isə Müsəlman fəlsəfi fikrini mənimsəyərkən çox nadir hallarda istinad göstərmiş və arzu olunmaz ənənəyə vəsilə olmuşlar.

Foma Akvinskinin, sonralar başqa Qərb filosoflarının görüşlərində Qəzali təfəkkürünün açdığı cığırın genişlənməsini görürük. Təəssüf doğuran haldır ki, bəşərin fəlsəfi dəyərlərindən faydalanan əksər Qərb filosofları, hətta bəzi müsəlman alimləri çox zaman öz fəlsəfi düşüncə qaynaqlarını məharətlə gizlədir, ya da mənəfətlərinə uyğun aşkarlayırlar. Eyni mühakiməni dialektik materializmin nümayəndəsi V.İ.Leninə də ünvanlamaq olar (məsələn, «V.İ. Leninin ideyalarında Qurani-Kərimdən istifadə» ayrıca bir tədqiqat mövzusu ola bilər).

Aleksey Xizmatulin Qəzalinin «İlahi bilgilər» («İlm əl-ləduni») əsərinin önsözündə yazır ki, Asin Palasios İbn əl-Ərabinin «Ruh və qəlb haqqında bilgilər» («Ər-risələ fi-n-nəfs və r-ruh») kitabının Qəzalinin «İlahi elm haqqında bilgilər» («Ər-risələ fi-l-ilm əl-ləduni») əsərindəki mətnlərlə sözbəsöz eyni olduğunu müəyyən etmişdir. O, tanınmış İran alimi Nəsrullah Pürçavada istinadən yazır: «əgər İbn əl-Ərabinin risaləsinin mövzusu əl-Qəzalinin risaləsinin mövzusunə uyğun gəlsə, deməli, İbn əl-Ərabi başqa hallarda etdiyi kimi burada da mövzunun kimdən götürüldüyünü və mənbəyini göstərməmişdir». Daha sonra aparılan tədqiqatlar, manuskriptologiya və mətnşünaslıq sahəsindəki imkanlar əsərin müəllifinin Qəzali olmasını və ölümündən 4 il sonra (1062-ci ildə) tərtib edildiyini sübut etmişdir (12, 158).

Buna baxmayaraq, artıq tədqiqatın əvvəlində qeyd edildiyi kimi, bütün dünyada, o cümlədən Azərbaycanda Müsəlman fəlsəfəsinə, habelə Qəzalinin fəlsəfə və ictimai fikir tarixindəki xidmətlərinə diqqətlə və ehtiramla yanaşan görkəmli alimlər olmuşdur. Azərbaycan mütəfəkkirlərindən Siracəddin Urməvi, İmaməddin Ərdəbili, İbrahim Zəncani Qəzalinin müsəlman qanunçuluğuna dair «Vəciz» («Müxtəsər») adlı kitabını hələ orta əsrlərdə şərh və xülasə etmişlər (79, 89).

Qəzalinin dövrümüzə gəlib çatan ən böyük şah əsəri 4 cilddən - 40 kitabdan ibarət «Din elmlərinin ihyası» traktatıdır. Tədqiqatçılar «İhya...»-ni İslam mədəniyyəti və maarifinin şah əsəri, elm-irfan-hikmət abidəsi adlandırırlar. Bu əsər - elmi əxlaq ilə, hikməti moizə ilə, nəzəriyyəni praktika ilə, sözü hal ilə

birləşdirmişdir. «İhya...» təkcə ağla xitab etmir, həm də qəlbə xitab edir. «İhya...» da ən qəliz fəlsəfi problemlər hər kəsin anlaya biləcəyi bir aydınlıqla qələmə alınmışdır. «İhya...» - səmimiyyəti və ixlası ilə qəlbə, ruha nüfuz edir. Qəzali «İhya ulüm əd-din» əsərində İslam dini fəlsəfəsini şərh etmiş, dini həyatın, müsəlmanlığın bütün ədəb-ərkanını ictimaiyyətə təqdim edərək – «əsil islam yaşam tərzini» öyrətmişdir.

1306-cı il Meymənəyyə (Misir) ərəb nəşrindən türk dilinə Ahmed Serdaroğlunun tərcümə etdiyi bu iri həcmli əsərə ön söz Übeydullah Küçük, təqdimat Ahmed Davudoğlu tərəfindən yazılmışdır. Əsəri nəşr edən İstanbul Bedir yayınevi tərcümənin əslinə uyğun olduğunu qeyd edir. Ərəb dilində «ihya» kəlməsi azərbaycanca yaşatma, həyata keçirmə oyandırma, diriltmə və s. mənalarda işlənə bilər. Lakin bunların heç biri «ihya» sözünü əks etdirmir. Əsərin adının - «Din elmlərinin dirçəldilməsi» tərcümə variantı Qəzalinin «İhya ulüm əd-din» fikrini tam ifadə etmir. Çünki müəllif bu əsərində din elmlərini həyata keçirməkdən, xüsusilə Qurana uyğun bəndəlikdən bəhs edir. İslam həyat tərzini açıqlayan Qəzali deyir ki, «Dini qorumaq, ona əməl etməkdir», deməli, dini elmə uyğun yaşamaqdır.

Əsərin «İbadət» adlanan I cildinin onuncu kitabı «Kitabu tərtibil-əvrad və təfsili ihyail-ləyl» («Duaların tərtibi və gecələr ihya») adlanır (111, 961-1040). Burada «ihya» ərəb kəlməsinin «dirçəltmə» azərbaycan sözü ilə qarşılığı yerinə düşmür və əsər müəllifinin fikrini ifadə etmir. Əsəri anadolu türkcəsinə çevirən mütəxəssislər də bu və digər səbəblərdən, əsərdəki «ihya» kəlməsini olduğu kimi saxlamış və tərcümə etməmişlər (111, 963).

«İhya ulüm əd-din» əsərinin farsca, müxtəsər tərcüməsi «Səadət iksiri», rusca tərcüməsi «Воскрешение наук о вере», azərbaycanca tərcüməsi «Din elmlərinin dirçəldilməsi» adlanır. Ərəbcə-türkcə sözlükdə «ihya» sözünün tərcüməsi həyat, can vermək, canlandırmaq, dünyaya gətirmək, meydana gətirmək, qaynağını, mənbəyini təşkil etmək, etmək, yenidən can vermək («воскрешение»), həyata qovuşdurmaq, nizam, tərtib, səhnələşdirmək, qeyd etmək (həyata keçirmək) dir. Ərəbcə «ihya» sözünün kökü isə yaşamaq, yaşam, görmək, təcrübə etmək mənalarını daşıyır (93, 209). Qurani-Kərimin «Onu təmiz bir həyat ilə ihya edər və yaşadarıq» (44, 16:97) ayətinin ifadə etdiyi mənələrdən biri də budur.

Yuxarıda qeyd olunanları nəzərə aldıqda məlum olur ki, əvvəlki iki tərcümədə əsərin adından daha çox daxili məzmunu və məqsədinə fikir verilmişdir. Əsərin adının Azərbaycan dilinə tərcüməsi isə müəllif haqqında tədqiqatçıların mövqeyini ortaya qoyur: Qəzali irsinin bir çox şərhçiləri onun ictimai fikir tarixindəki xidmətlərini İslamın müdafiəsi naminə dini elmləri yenidən dirçəltməsi, universallığını və vacibliyini sübut etməsi, nüfuzunu yüksəltməsi kimi qiymətləndirirlər (143, 93-97). «İhya» kəlməsi yerinə yetirmək, əməl mənalərini ifadə etdiyindən «İhya ülum əd-din» - «Dinə əməl» kimi də tərcümə oluna bilər.

Qəzali özü, əsəri yazmaqda məqsədini belə ifadə edir: «Dilimdən sükut düyününü çözüb, nitq gərdənliyini boynuma keçirən və məni danışmağa sövq edən səbəb - sənin cəhəlati bəyənilib yanlışlıqda inadın və açıq gerçəyi görməməkdə ısrarın..., üstəlik xalqın ənənəvi mərasimlərindən ayrılıb qəlbini islah, nəfsini tərbiyə edərək, elmə (Qurana – İ.Z.) əməl etmək istəyənləri suçlaman olmuşdur» (111, 1). Deməli, Qəzalinin məqsədi sadəcə elmləri dirçəltmək deyil, həm də Elmi (Quranı - İ.Z.) doğru-düzgün icra etmənin fəlsəfi-etik məqamlarını cəmiyyətin diqqətinə çatdırmaq, əsl müsəlman həyat tərzinə nail olmaq idi. Bu isə peyğəmbərlik missiyası qədər məsuliyyətli, hətta daha ağır və cəsarət tələb edən məsələdir. Çünki peyğəmbərlərin öz əməllərində və söylədiklərində xüsusi istinad nöqtəsi - Allahın elçisi hesab edilən mələk - Cəbrayıl var. Qəzali isə adi insan olduğu üçün, bu köməkdən məhrumdur.

Qəzalinin ilk növbədə ilahiyyatçıların qəzəb və qısqançlığı (143, 21) sıxışdırır, digər tərəfdən Mənsur Həllac, Eynəliqəzət Miyanəci aqibəti gözləyirdi. Lakin Qəzaliyə cəsarət verən onun şöhrətpərəstlikdən uzaq, saf niyyəti, Allaha olan imanı və ən əsası, irrasional idrak potensialından belə, rəşadətli istifadə etmək qabiliyyəti idi. O, bu «yolçuluğun uzun və təhlükəli olduğunu bilir, fəqət nəticənin böyüklüyünü və əhəmiyyətini dərk edirdi» (111, 4).

Qəzali hicri 499-cu (1106) ildə yenidən Nizamiyyə mədrəsəsinə müdir təyin olunur. Nizamül Mülk İraq və Xorasan alimlərinin ildə bir dəfə onun hüzuruna toplanması və dediklərini qələmə almasını əmr edir. Türk tədqiqatçısı Übeydullah Küçük «Mükatəbat» adlı kitabın həmin mühazirələr əsasında tərtib edildiyini qeyd edir (111, LXII).

Nizamiyyə mədrəsəsinə qayıdan Qəzali artıq əvvəlki Qəzali deyildi. Yenidən tədris həyatına qayıdışını o, belə izah edirdi: «Mən əvvəllər insanlara mövqe və rütbə qazandıran elmləri öyrətdirdim. İndi isə bunları tərək etdirən, yəqin və müşahidəyə əsaslanan bir imanla nəfsimi və digərlərinin nəfsini islah etmək istəyirəm. Allahdan, öncə mənə islah etməsini, mənə hidayət verməsini, mənə haqqı haqq, batili batil olaraq göstərməsini, sonra mənə vasitəmlə digərlərini də doğru yola qovuşdurmasını diləyirəm» (111, 807).

Hökmdar Fəxr əl-Mülk hicri 500-cü ildə batini Həsən Səbbah tərəfindən öldürüldükdən sonra Qəzali vətəni Tusa dönmüşdür. O, evinin yanında tələbələri üçün bir mədrəsə, sufilər üçün xanəgah tikdirmiş, ömrünün sonuna qədər zahiri (müamələ), batini (mükaşəfə) elmləri öyrətməklə, kitab yazmaqla, ibadətə məşğul olmuşdur. Artıq onun heç nəyə ehtiyacı yox idi. Ona ehtiyacı olanlar isə həmişə yanındaydılar: ailəsi, qızları, sadıq tələbələri Əbu Mənsur Məhəmməd, Məhəmməd ibn Əsəd ət-Tusi, Əbül-Həsən əl-Bələnsi, Əbu Abdullah Tümərt əl-Hüseyni və başqaları.

Cismən dahilərsayağı 54 il yaşamış Məhəmməd Qəzalinin (1058-1112) ölümü də başqalarına bənzəməmişdir. Qardaşı Əhməd Qəzalinin dediyinə görə, o bütün gecəni zikr, Allaha təvəkkül, ibadət və Quran oxumaqla keçirmiş, dəstəmazını təzələyib səhər namazını qılmışdır. Sonra kəfən istəmiş, kəfəni başına qoymuş, üzünə sürtmüş, yönünü qibləyə çevirib uzanmış və canını Rəbbinə təslim etmişdir (143, 71). Onun Tus ərazisində, Təbərandada dəfn olunduğu bildirilir (111, XXXVI).

Məhəmməd Qəzalinin yaradıcılığa başlamasında onu yetişdirən müəllim və şeyxlərin: Əli Əhməd ər-Radəğani, Əbu Nəsr əl-İsmaili, İmam əl-Hərəmeyn Əbul Məali Ziyaəddin əl-Cüveyni, Əbul Hüseyn əl-Mərvəri, Əbu Səhl əl-Mərvəzi, Əbu Yusuf Ən-Nəssac, Əbu Əli Fəramidi və digərlərinin xidmətlərini qeyd etmək lazımdır. Qəzali əsərlərində peripatetik filosoflar Fərabi (875-950), İbn Sina (980-1037) və Bəhmənyar (993-1066), ifrat sufilər, panteist filosoflar Mənsur Həllac (858-922), Əbu Yezid Bistami (...-875) və digər adlarını çəkdiyi 600-dən artıq elm və irfan əhlinin fikirlərini araşdırmış, mötədil mövqe tutaraq, özünün orijinal fəlsəfi nəzəriyyəsini yaratmışdır.

Qəzalinin yaradıcılığı ilə o dövrün tanınmış alimləri: Əbu Qasim əl-Qüseyri, Əbülhəsən əl-Vahidi, Əbu Abdulla əl-Beydəvi, Əbu İshaq Şirazi, Mövlana Cəlaləddin Rumi, Əbül Məhasin, Əbu Zəkəriyyə Xətib Təbrizi, Əbulqasım əl-Həriri, Baba Kuhi Bakuvinin dünyagörüşləri arasında müəyyən təsirlər, ümumi və fərqli cəhətlər vardır.

Azərbaycan filosofu Zakir Məmmədov «Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi» əsərində Əbu Hamid əl-Qəzalidən dərs almış azərbaycanlı fəqih-mütəkəllimlər - Təbriz qazisi Büdeyl oğlu Bərzəndi (...-1082), onun oğlu Əbu Mənsur Salih (...-1099), «Bağdad fəqih-i», «ədalətli hüquqsünas» titullarını qazanmış Əbu Ömər Osman Dərbəndi (...-1106), vərəsəlik hüququna dair əsər yazmış Əbdüləziz Əli oğlu Uşnuhi (...-1111), «mahir hüquqsünas və disputçu» Məhəmməd Ömər oğlu Urməvi (1067-1152), Əbdülməlik Beyləqani (...-1103) və başqalarının adlarını çəkmişdir (52, 60).

Qəzalinin irsindən bəhrələnən tələbələr, alim, filosof və mütəfəkkirlər olduqca çoxdur: Eynəlüzət Miyanəci (1099-1131), İbn Rüşd (1126-1198), Sihabəddin Sührəvərdi (1154-1191), Nizami Gəncəvi (1141-1209), Foma Akvinski (1225-1274), Nəsirəddin Tusi (1201-1274) və başqaları. Neçə-neçə tanınmış, habelə ismi pünhan Avropa alimi, din xadimi onun zəkasından bəhrələnib, əsərlərindən faydalanmışdır.

Nizamiyyə mədrəsəsindəki fəaliyyəti zamanı Ömər Xəyyamla (1040-1123) tanış olmalarına baxmayaraq, Qəzali onunla tamamilə zidd əqidədə olmuşdur. Tədqiqatlarda Qəzalinə «hüccət əl-islam», «zəyn əd-din» adlandırmışlarsa, Ömər Xəyyamın dünyəvi elmlərdəki uğurlarını qeyd etməklə yanaşı, «əgər o Allaha etiqaad etsəydi, daha yaxşı olardı» deyərək təəssüflərini də gizlətməmişlər (81, 372). XX əsr Azərbaycan mütəfəkkiri Hüseyin Cavidin «Xəyyam» əsərində Qəzalinin adı çəkilməsə də o, Ömər Xəyyamın yoldaşlarından biri kimi obrazlaşdırılmışdır. Bu əsər Qəzalinin həyatı (xüsusilə təhsil illəri) ilə əlaqədar tarixi faktlarla təəccüblü dərəcədə uyğun gəlir.

Məhəmməd Qəzali şair olmasa da, şeir, sənət sərrafı idi. Onun əsərlərində ara-sıra şeir parçalarına rast gəlinir. M.A.Ayni «Hüccətül-islam İmam Qəzali» əsərində Qəzalinin dünyaya vida edərkən söylədiyi qəsidəni dərc etmişdir. Abdulkadir Akçiçək «Əl-mürşidül-emin ilə mev'izetül-müminin» («Möminlərə moizə

üçün etibarlı vəsait») əsərinin tərcüməsinə yazdığı önsözdə Qəzalinin: «Ya İmam, sənin üçün Bağdadda dərs demək, elmi mükəllimlər aparmaq bu halından (sufilikdən) daha xeyirli deyildimi? – sorğusuna şeirlə cavab verdiyini» (109, 13-14) qeyd edir. Bundan başqa, 1869-cü ildə Parisdə «Lemerre» nəşriyyatında çap olunmuş 95 səhifəlik «Les quatrains d'Al-Bhaxoli» əsərində də Qəzalinin şeirləri haqqında məlumat verilmişdir (111, XCVI).

Zerrinkub yazır ki, Qəzali fikir və düşüncələrini şeirlə vəsfə gətirərsə olsa idi, Nasir Xosrov kimi zahidənə düşüncələrlə yoğrulmuş, dövrünün qayğıları ilə yüklənən, şikayət dolu bir şair vücuda gətirərdi. Əgər sufi məhəbbəti və rahatlığını «şair qəlbinə» salsaydı, Əttarın mövqeyinə bənzər səviyyəsi olardı. O, qeyd edir ki, «Bu Nişapurlu şair (Əttar), nəinki «Məntiq ət-teyr» və «Şeyx Sənan»ı yazarkən, ümumiyyətlə əsərlərinin bir çoxunda Qəzalinin düşüncələrindən ilham almışdır (131, 190). Şübhəsiz ki, Zerrinkubun mülahizələrində müəyyən qədər həqiqət var, lakin «şikayət dolu şair» ifadəsi müəllifin Qəzaliyə verdiyi qiymətin obyektiv olmadığını deməyə əsas verir. Çünki Qəzalinin həyat tərzini və əsərləri onun olduqca mübariz insan olduğunu təsdiq edir. (Kitabın növbəti - «Qəzalinin böyük cihadı» paragrafı bu qəbildən olan və digər fikirlərə aydınlıq gətirmək məqsədi daşıyır.)

«Qəzalinin sahib olduğu ruh və şairlik istedadı onun yazılarına orijinal fəzilət, axıcılıq verir, nəsrin tərz və üslubuna özəllik qatır. Qəzali şairliyi «dilin afəti», vaizliyi isə «bəlağət girdabı» hesab etdiyindən, özünə layiq görmürdü. Lakin bu sahələrdə xüsusi istedadı ona fəlsəfi problemlərin ifadə və izahında, ümumiyyətlə şifahi və yazılı fəaliyyətində xüsusi rəğbət qazandırır, oxucu ilə ünsiyyətini asanlaşdırırdı. Onun dili bərbəzsəksiz, sadə, lakonik və kəsərli, izahı – ardıcıl, əsaslı, təfsilatlı olmasına baxmayaraq, yorucu deyil. Onun əsərlərindən təsirli, qəlbi dərinədən sarsıdan, yangılı, ürəkdən yüksələn səmimi bir səs gəlir» (131, 192). Bu sitatda Zerrinkub özü də yuxarıdakı fikrini təkzib edir. Qəzali «dilin afəti» hesab etdiyi şairliyə sərf olunacaq ilhamını Allahın dərkinə imkan verən vəcdə yönəlmiş, Allahla ünsiyyəti isə «bəlağət girdabı» hesab etdiyi vaizlikdən üstün tutmuşdur.

Nizami Gəncəvi yaradıcılığı ilə İmam Qəzalinin fəlsəfi-etik sistemində nəzəri cəlb edən əlaqələr vardır (49, 34-38). Nizamının «Sirlər xəzinəsi»ni oxuyarkən heyrətlənməmək mümkün deyil. Qəzalinin sufi təliminə, ariflərin mərifətlərinə həsr olunmuş «Qəlblərin kəşfi», «Təsəvvüfün əsasları», «On qayda» və s. əsərlərində irəli sürülən nəzəri mülahizələr, fəlsəfi ideyalar Nizami qələminin qüdrəti ilə öz poetik həllini tapmışdır.

Qəzaliyə görə sevgilərin zirvəsi olan Allaha məhəbbət insanı Allahın dərinə – həqiqətə – ariflər məqamına qovuşdurur. O, «Mukəşəfat əl-qülob» əsərində yazır: «Qəlbini nəfsani kirlərdən təmizləməlisən ki, boşalsın və Allah sevgisi ilə dolmaq üçün açılsın, aydınlansın, nurlansın». Qəzalinin bu mövqeyi Nizamının «Sirlər xəzinəsi»ndə aşağıdakı kimi səslənir:

«Sənin ağlın bir candır, sən isə onun cismisən  
Sənin canın bir xəzinədir, sən isə onun tilsimisən,  
Bu xəzinənin qapısının tilsimini sındırmasan  
O sənə nur saça bilərmi?» (59, 176).

Hər iki mütəfəkkir bəşəri fəaliyyətin stimulu elm, iman və iradənin vəhdətində görür. Qəzali – iradə və əzmi, görmək və baxmaq, eşitmə və qulaq asma, elm və bilik məfhumlarını ayırırdı. Bunlardan birinciləri Allaha xas olan, ikinciləri isə insani xüsusiyyətlər hesab edirdi. «İnsanın bildikləri Allahın Elmindən yalnız zərrələrdir. Bu zərrələr artdıqca insan elmə, nəfsini təmizlədikcə irfana yaxınlaşır. Fəzilətlər dinə düz-doğru əməl etməkdən, rəzalətlər dindən sapındıqda yaranır» - düşüncəsində idi. Aşağıdakı misralarda isə müdrik Nizami Gəncəvinin Qəzali ilə eyni dini mövqeyi aşkara çıxır:

«Əzəldən onun elmi nə (nəhayətsiz) dərya imiş,  
Onun mülkü nə sonsuz səhra imiş!  
Onun əvvəli ibtidasız əvvəl,  
Axırı intəhasız axırdır.  
Çalış ki, vəfalı olasan  
Özünə deyil, Tanrıya pərəstiş edəsən (59, 181).

Elmi və əxlaqı ehtiva, mənəvi kamillik yollarını ardıcıl, sistemli şəkildə izah edən Qəzali yaradıcılığı Nizami poeziyasının ecazkar gücü ilə öz konkret, bədii, estetik tərənnümünü tapır:

«Vəcdə gəlib şövq ilə yovuş ülvə aləmə,  
Vidaləşib həyatla, qovuş ülvə aləmə» (59, 145).

Qəzalinin «Təsəvvüflə tamamlanmayan elm qeyliqaldan ibarətdir» fikrinin təsdiqinə Nizami nəzmində də rast gəlirik. Qəzali kimi Nizami Gəncəvi də başqalarına aşılamaq istədiyi tövsiyələrə özü müntəzəm əməl edər, az yeyib az yatar, bütün vaxtını ruhun qidasına sərf edərmiş ki, onun iradəsi, ağıl cismani tələblərə tam hakim olsun.

«Saxta olma ki, lazımlı vaxtda  
Həm özündən, həm də tanrıdan xəcalət çəkəsən.  
Cığəri yandıran bu dövrəyə qışqır,  
Bu qanlı şişəni daşla sındır» (59, 177).

Elmdə və əxlaqda elə bir sahə qalmamışdır ki, Əbu Hamid Qəzali ora nüfuz etməsin. Onun əsərlərində X-XI əsrə qədər yaşamış yüzlərlə hikmət sahibinin fikirlərinə rast gəlmək olur. Cəmi 54 il ömür sürən Qəzali məhrumiyətlərdən şikayətlənmədi, həyatdan bezmədi; hər udduğu nəfəs, yediyi çörək, içdiyi suya şükür elədi. Yaradanı zikr, yaratdıqlarını fikir edərək, - Allaha, özünə, dünyaya, cəmiyyətə hesab verərək yaşadı. Və düz 900 ildən çoxdur ki, mənən sağdır.

Hədisdə deyilir: «Sən bir insansan ki, Allah səni gözəl yaratdı. Sən də əxlaqını gözəlləşdir (tamamla)». Nizami insanlığın mayasını, eyni zamanda fəaliyyət iqtidarını - əqidə saflığında, qəlb təmizliyində görür:

«Nizaminin tilsimlər sındıran xəzinəsi  
Onun saf sinəsi və işıqlı ürəyidir» (59, 180).

Təfsilatına varmadan onu demək olar ki, Nizami Gəncəvinin yaradıcılığı başdan-başa elm və irfan nümunəsidir. Nizami kimi dühalar zəminsiz yarana bilməz. Onun yaşadığı mühit tariximizin parlaq intibah dövrü olan XII əsrə təsadüf edir. Nizaminin düşüncə qaynaqları, «Avesta»dan bəri, yunan fəlsəfəsi də daxil olmaqla İslam ehkamlarına söykənən Şərqi müdrikliyinə gedib çatır. Bu dövrdə nəinki İslam bölgəsində, hətta Qərbdə də tanınan Əbu Hamid Qəzalinin dini-fəlsəfi irsi zamanəsinin ensiklopedik bilik sahibi, elm xiridarı Nizami Gəncəvinin diqqətindən kənar qala bilməzdi.

Azərbaycanın görkəmli şair və mütəfəkkiri Nizaminin dünyagörüşü o zamana xas olan təlim və nəzəriyyələrdən, elm və irfan əhlinin hikmətlərindən rişələnmişdir ki, onlardan biri də Əbu Hamid Qəzalidir. Onların nəinki ideya və düşüncələrində, şəxsi həyatlarında da bir oxşarlıq var. Nizami də Qəzali kimi

ömrünün ən xoş, iqbal çağında sanki qəflət yuxusundan ayılmış, dərk etmişdir ki, insan təbii instinktlərini öz ağıl və iradəsinə tabe edə bilməsə, ehtiras və cismani tələbatlarının qurbanı olar. Həqiqəti dərk etmək, həyatın əsil mənasını duyub, böyük və uğurlu bir məsləyə nail olmaq üçün, inziva həyatı keçirmək, zühd və orucla bədəni tərbiyələndirmək lazımdır. Qəzalinin təbirincə desək «nəfsi-əmmarəyə qarşı cihad» gərəkdir. Ruh bədənə deyil, bədən ruha tabe olmalı və xidmət etməlidir. Yalnız özünü və Yaradanını dərk edən insan dünyaya sahiblik etməyə layiqdir.

Şərq fəlsəfi fikrində formalaşan insan obrazı alman filosofu Nitsşenin «fövqəlinsan»ından fiziki keyfiyyətlərinə görə deyil, mənəviyyatına, ruhuna görə fərqlənir. Bu fərqi Azərbaycan mütəfəkkiri Hüseyn Cavid «İblis» faciəsində çox ustalıqla açıb göstərmişdir. Azərbaycan filosofları Səlahəddin Xəlilovun «Cavid fəlsəfəsi» və Müstəqil Ağayevin «Hüseyn Cavidin dünyagörüşü» tədqiqatlarında qeyd olunan məsləyə fəlsəfi yanaşma ilə tanış olmaq olar.

İmam Qəzali ilə Şeyx Nizami, habelə qeyd olunan digər mütəfəkkirlər arasındakı paralellərin səbəbi orta əsrlər fəlsəfi fikrinin aparıcı cərəyanı sufizm və onun başlıca ideya mənbəyi Qurani-Kərimdir. Qurani-Kərimin tələblərindən birincisinin «oxu» müraciəti olduğunu bilirik. Digər əsas tələblərdən biri də «cihad»dır.

### 1.3. Qəzalinin böyük cihadı

«Ən gözəl söz - Allah kəlamı (Qurani-Kərim), ən gözəl yol Məhəmməd (s.s.) yoludur» (111, 202) əqidəsinə vəqif olan XI əsr ilahiyyat alimi, Hücət əl-İslam Zeyn əd-din İmam Qəzalini 4 cildlik «İhya ulüm əd-din» əsərini yazmağa vadar edən bəs nə idi? Elə bir əsər ki, haqqında Katib Çələbi: «bütün din kitabları məhv olsa, tək Qəzalinin «İhya...»sı İslamı anlatmağa yetər» - qənaətinə gəlmiş, Taşköprülüzadə: «Bu əsər dünyada təsnif olunan kitabların ən böyüyü, məzmun və tərtib cəhətindən ən gözəli, ifadəsi ən mükəmməl, faydası ən çox olanıdır» - demişdir (111, IV). Tacəddin Sübki «Təbəqat əş-şafiiyə əl-kubra» əsərində yazır: «Dünyaya daha bir peyğəmbər gəlsə idi, o, əlbəttə Qəzali olardı» (132, 9). «İhya ulüm əd-din»i oxuyub öyrənən insan - xüsusi din və təsəvvüf təhsili almaq səviyyəsinə yüksəlir, İslamın dərinliklərini, sirlərini kəşf edir. 14 əsrlik İslam tarixi boyunca

yazılmış ən böyük dini-irşad kitabı insanlara mənalı, Allah üçün məqbul yolu göstərməkdə, ortaya universal, fəlsəfi bir metod qoymaqladır. «Bu, qurtuluş - iman, əxlaq, ixlas, elm və ibadət - nəfslə edilən böyük cihaddır, müsəlman əxlaq və fəzilət sahibi yetişdirmək metodudur» (111, XCVI).

«İhya ulüm əd-din» əsəri Qəzalinin böyük cihadı – ilk növbədə özünün, sonra isə cəmiyyətin mənəvi böhrandan xilas yolundakı xidmətlərinin yazılı abidəsidir. Təsadüfi deyil ki, elmi mənbə və tədqiqatlarda onu peyğəmbərlə müqayisə edirlər (143, 96; 79, 137). Həqiqətən Qəzali təlimi insanların müxtəlif - sosial, ictimai, etik və psixoloji problemlərinin həllinə yönəlmişdir və həyatın bütün sahələrində insanın qarşılaşdığı çətinliklərin asanlaşdırılmasına, rifah və əmin-amanlığın bərqərar olmasına xidmət edir. O, cəmiyyətin bütün təbəqələrini birləşməyə, qarşılıqlı anlaşma və yardımlaşmaya dəvət edir. Qəzalinin əsərlərində İslam dininə xas bir sıra anlayışlar geniş fəlsəfi şərhini tapmışdır ki, onlardan biri də «cihad»dır. Müasir dövrdə cihad anlayışının tədqiqi və təqdimi nöqtəyi-nəzərindən, habelə cəmiyyətdə dözümlülük prinsipinin formalaşması baxımından Qəzalinin fəlsəfi-etik baxışları olduqca əhəmiyyətlidir.

Hazırda cəmiyyətdə birmənalı qarşılanmayan, lakin İslamda elmdən sonra dəyər verilən ikinci yüksək keyfiyyət – cihaddır. Başqa bir deyimə görə isə «cihad - İslamın zirvəsi hesab olunur». Qəzali insanın elmi, ibadəti və cihad arasında labüd əlaqə görürdü: «Elm almaq ibadət, elm öyrətmək cihaddır» (109, 19). Qəzalinin mövqeyi belədir ki, elmə əməldə, yəni nəzəriyyənin həyata keçməsində insan həm nəfsi, həm də dünya ilə əlaqədar bir sıra çətinliklərlə qarşılaşır. O, nəfs dedikdə - insanın fitrəti, qabiliyyəti ilə bağlı, dünya dedikdə - konkret halda cəmiyyətə xas olan, o cümlədən adət-ənənə kimi insanın «qanına işləmiş amilləri nəzərdə tuturdu. Bu çətinlikləri dəf edərək elmə əməl etmək və bu müqəddəs missiyanı başqalarına da öyrətmək, həqiqətən cihaddır.

Məhəmməd Qəzalinin sufi həyatını «böyük cihad» adlandırmaq olar. O, ixlasa və qurtuluşa nail olmaq üçün Nizamiyyə mədrəsəsindəki mövqeyini, elm və mühazirə kürsüsünü, 300-dən artıq tələbəsini könüllü tərk etmiş, dərviş libasına bürünüb inzivaya çəkilmiş, «böyük cihad»a başlamışdı: nəfsi-əmmarə (əmr edən nəfs), nəfsi-ləvvamə (peşiman nəfs) dərəcələrindən keçərək,

nəfsi-mülhimə (ilhamlı nəfs), nəfsi-mutməinnə (sakit, səbatlı nəfs), nəfsi-raziyə (razı qalmış nəfs), nəfsi-mərziyə (bəyənilən nəfs), nəfsi-kamilə (arifin Allahla cəm halı) məqamlarına yüksəlməyə can atmışdır (115, 28).

Müasir dini-fəlsəfi ədəbiyyatda «cihad» sözünün hərfi mənası – cəhd etmək, səy göstərmək, mübarizə etməkdir. Lüğətlərdə müqəddəs müharibə, din uğrunda müharibə kimi izah edilir. Cihadın bəzi müsəlman ölkələrində xalq kütlələrinin müstəmləkəçilər əleyhinə kortəbii mübarizəsinin ideoloji əsası olduğu vurğulanır (18, 498). Müsəlmanların təcavüzkarlara qarşı mübarizədə «cihad» şüarından istifadə etmələri barədə kifayət qədər dəlil gətirmək olar. Lakin bu kəlmənin mahiyyətində, həqiqətənmi silahlı mübarizə, qan-qada tələbi durur? Axı Qurani-Kərimdə, yetərincə başqa kəlmələrdən - «qitə» (44, 8/39,43,65), «hərb» (44, 5/64), «fəth» və s. dən istifadə olunur. Qurani-Kərimdə xeyirin, ədalətin, rifah və asayişin bərqərar olunması, habelə, alınmış torpağın qaytarılması naminə aparılan vuruşma «cihad» deyil, «fəth» kəlməsi ilə, iki tərəf arasındakı döyüş isə «hərb» kəlməsi ilə ifadə olunur. «Müharibə» sözü, məhz «hərb» kəlməsindəndir.

Cihad anlayışının Qurani-Kərimdə işlənməsinə baxaq: «Allah yolunda layiqincə cihad edin. O (Allah) sizi seçdi və dində sizin üçün heç bir çətinlik yeri qoymadı – atanız İbrahimin dini kimi. Allah bundan əvvəl də, bunda (Quranda) da sizə müsəlman adını verdi ki, Peyğəmbər sizə, siz də insanlara şahid olasınız. Elə isə namaz qılın, zəkat verin və Allaha sığının. Allah sizin ixtiyar sahibinizdir. O nə yaxşı ixtiyar sahibi, necə də gözəl imdada yetəndir!» (44, 22/78). «Nisə» surəsi 77-ci ayətdə həmin fikrə daha təkidlə, bir daha qayıdır.

Beləliklə, cihad – savaştan əl çəkmək, namaz qılmaq, zəkat vermək, insanlardan yox, Allahdan qorxmağa çağırışı ifadə edir. Adətən insan canına qəsd olunmasından qorxdığı zaman (təhlükə qarşısında), yalnız cisminin müdafiəsi haqqında düşünür və Allahın buyurduğunu (ibadəti – İ.Z.) unudur. Peyğəmbərlər (Allahın buyurduqlarına sidq ilə əməl edənlər) bu cəhətdən fərqlidirlər. Heç bir təhlükə, yaxud şirnikləndirici hal onları iman-əməl vəhdətindən ayıra bilməz və onların gücü də elə bundadır. Musa(ə) ölüm təhlükəsi altında Fironun hüzurunda doğru söz söyləməkdən çəkinməmişdi (44, 40/26-27). Hədisdə

deyilir: «Bir nəfər Məhəmməd(s.s.)dən soruşur: «Hansı cihad daha dəyərlidir? O, cavab verir ki, «Zalım sultanın yanında - doğru söz» (97, 97). Deməli, cihad – sözlə, nəzəriyyə ilə, elmlə və bunların daxilində, mahiyyətində yerləşən imanla təzahür edir.

Qəzali sözə, eyni zamanda elmə, onun işlənmə yerinə və təsir imkanına xüsusi diqqət yetirməyi tövsiyə edir, elmi qılınca bənzədirdi. O, xəbərdarlıq edirdi ki, elm də qılınca kimi, öz əlində nə qədər kəsərlidirsə, düşmən əlində bir o qədər təhlükəlidir. «Əbu Hamid Qəzali - Allah ondan razı olsun! Məntiq və fəlsəfə təməli üzərində elə bir islam təlimi işləyib hazırlaya bilmişdi ki, bu, fəlsəfəyə nisbətən daha anlaşıqlı, daha inandırıcı, cəmiyyətin mənəvi yönümünə daha uyğun idi» (61, 121-122). Elmi qılınca müqayisə edən Qəzalini müdrikliyi və kəskinliyinə, sözü qılınca kimi ehtiyatla işlətdiyinə görə «İslamın fikir qılınca» adlandırırlar (126).

«İnsan daim İlahi Həqiqəti dərk etməyə can atsa da, bu yolda qazandığı biliklər onu məqsədinə yalnız bu və ya digər dərəcədə yaxınlaşdırır. Çünki insanın idrak və fəaliyyətləri məhduddur. Yalnız Allah hər cəhətdən mütləq kamilliyə malikdir, insan aqlının məhsulu olan hər hansı bir təlim həqiqəti tam mənasında ifadə edə bilməz» (53, 23). Qəzaliyə görə Qurani-Kərim - birbaşa, düz, insan zəkasının məhsulu olan elmlər isə dolayı yolla Allahın dərkinə aparır. Dolayı yolda azmaq asan olduğundan insan Qurani-Kərimə əməl etməlidir. Deyilənləri həyata keçirmək, reallaşdırmaq üçün isə «böyük cihad» gərkdir.

Qəzali «Ey oğul» («Əyyuhəl-vələd») əsərində cihad mövzusunda fikrini əsaslandırmaq üçün yazırdı: «Qurani-Kərimdə buyrulur: «İnsana ancaq öz əməli, öz zəhməti qalar!» (53/39). «Hər kim Rəbbinə qovuşmağı umursa, saleh bir əməl işləsin» (18/110). Qəzali «Ey oğul» əsərində Quranın 19-cu surəsinin «Onlar ki, namazı zay etdilər, şəhvət ardına düşdülər, Biz onları cəhənnəmə atacağıq: ancaq tövbə edib imana gələn və saleh əməl işləyənlər müstəsna. Məhz bunlar zərrə qədər halları enməyərək cənnətə girəcəklər» ayətlərinin cihada açıqlama olduğunu qeyd edir (107, 50). O, fikrini əsaslandırmaq üçün daha sonra hədisə müraciət edir: «İslam dini beş təməl üzərində qurulmuşdur: Allahdan başqa yaradıcı olmadığına, Məhəmmədin (s.s.) Allahın qulu və rəsulu olduğuna şəhadət etmək, namaz qılmaq, zəkat vermək, ramazan orucunu tutmaq,

imkan daxilində Həccə getmək» (113, 50). Deməli, cihad – Allahın buyurduğu iman-əməl vəhdətidir.

Qəzali həmin əsərində iman və əməl, nəfs tərbiyəsi, ibadət və taət mövzularının təhlilindən, sufilər - Şibli (714-773), Əbu Əbdurrahmən Hatəm b. Alkan (...-851) və onun müəllimi Şakik Bəlhinin kəlamlarını, ümumiyyətlə mürtəd-mürüd münasibətlərini şərh etdikdən sonra aşağıdakı nəticəyə gəlir: «Dünya üçün orada alacağın müddət çalış, axirət üçün orada qalacağın müddət və cəhənnəm atəşi üçün də ona dözə biləcəyin (səbr edəcəyin) qədər günah et» (109, 62). O, fikrini belə açıqlayır: «Bəzi insanlar şəərəf və izzəti – başqalarının mal-mülkünü zorla almaqda, zülm və qan tökməkdə görürlər. Mən Allah-təalanın «Allah nəzdində ən şəərəfliniz - təqvası üstün olandır» (49/13) ayətini düşündüm, Qurani-kərimin gerçəkliyinə sarsılmaz imanla təqvanı seçdim, qalan zənn və iddiaların boş olduğunu anladım» (109, 65). Qəzali əsərlərində adlarını çəkdiyi 600-dən yuxarı məşhur alim və mütəfəkkirin müdrək kəlamlarını düşünüb, öz şəxsi təcrübəsində sınaıqdan sonra bu nəticəyə gəlmiş, Qurani-kərim həqiqətini bir daha etiraf etməli olmuşdur.

«Qurani-kərim»in müxtəlif dillərdəki tərcümələrində «cihad» kəlməsinin əsas mətnədə deyil, daha çox savaşa, vuruşa bəyanlarında - tərcüməçinin izahlarında, mötərizədə yazıldığı şahidi olur. (44, 9/43; 73/20 və s.). Quranda «cihad» kəlməsinin işləndiyi ayələrdə, hətta ölüm təhlükəsi anında belə «Allaha təvəkkül», «Allahdan çəkinmə», «axirəti düşünmə», ümumiyyətlə, ən fəvqələdə vəziyyətdə də təcavüz etməmək, başqa yol tapmaq tövsiyə olunur. Həmin kritik anda təcavüzdən fərqli, «daha ağıllı yolu tutmaq fərasəti»dir, bəlkə cihad? Əvəzində Allahın bəndəsini qoruyacağı vəd olunur: «...Sizə, xurma çərdəyində olan nazik tel qədər belə, zülm olunmayacaqdır» (44, 4/77).

Dinin özəyi imandır. İman inama bağlıdır. Qurani-Kərimdə isə deyilir: «Rəbbin diləsəydi, hamı iman edərdi. O halda sənmi onları məcbur edəcəksən?! » (44, 10/99). Deməli, nəinki dünyəvi işlərdə, hətta dində məcburiyyət təqdir olunmur. Paradoksal haldır ki, onları yaradan, aldığı nəfəsin, yaşadığı mülkün sahibi olan Allah-təalanın rəva bilmədiyini, bir-biri üzərində heç bir haqqı olmayan insanlar edir, hətta buna «dini rəng» də verirlər. Əslində Musa(ə)nın hikmətini Fironun hakimiyyət metoduna dəyişmiş yəhudilər, İsa(ə)nın

humanistliyini Sinedrion kahinlərinin amansızlığına dəyişmiş xristianlar, Məhəmməd(s.s)in yüksək əxlaqını layiqincə təmsil etməyən müsəlmanlar nə qədər yanıldıqlarının fərqudə deyillər. «Rəbbim, onları bağışla, zira nə etdiklərini bilmirlər» (32, 23:34). İsa(ə)nın son nəfəsdə dediyi bu kəlmələr bəşəriyyəti ayıltmalıdır, çünki əməllər insanın imanından, başqa sözlə «mən»indən xəbər verir. İslam dini isə buyurur ki, «Bilmədiyən şeyin ardına düşmə» (44, 17/36). Hədisdə deyilir: «Zənn etməkdən çəkin, zira zənn fitnəyə səbəbdır». Qəzali isə yazır: «Sui-zənn edib dostundan olma» (114, 723). Yəni dünyada düşmənçilik toxumu səpən insanın sui-zənnidir. Cəmiyyətdə baş verən bir çox fəlakətlər insanın təbiəti, müqabilini, yaxud konkret hadisəni doğru dəyərləndirməməsindən, sui-zənn etməsindən irəli gəlir. Bu cəhətdən Qəzalinin aksioloji görüşləri ayrıca bir tədqiqat mövzudur.

Qəzalinin əsərlərində cihad anlayışı dözümlülük prinsipinə zidd deyil, biri-digərini şərtləndirir. O, təriqətlərin tədqiqinə həsr etdiyi «Qırx əsas» əsərində müxtəlif məzhəb və təriqətlərin qədər və iradə məsələlərinə münasibəti haqqında yazır: «Qədər və iradə - xam ayaqların sürüşdüyü bir mövzudur (115, 11). «Onlara deyilir ki, Allahın buyurduğu ilə əxlaqlanın. Sükut edin» (115, 14). «Qədər Allahın sirridir. Onu araşdırma. Kim qeyb aləminin əsrarını bilmək istəsə - sevgi, məhəbbət, ixlas və doğruluqla peyğəmbərlərin yoluna düşsün. Nübüvvətin əsrarını bilmək istəyən - təzim və həya ilə Allahın əmrlərinə uysun, nəfsi ilə cihad etsin» (115, 15). Göründüyü kimi, Qəzali ibadəti hissi idrakın davamı, məntiqi idrakın təməli hesab edir. O, istər cihad etmək, istərsə də dözümlülük nümayiş etdirməkdə insanın xarakterini, elm və etikasını diqqətə çəkir. Yəne də Qəzalinin «cihad» haqqında düşüncələrinə, o cümlədən «Elm almaq – ibadət, elm öyrətmək – cihaddır» (109, 19) fikrinə qayıdırıq. Cihad – təmiz niyyətə, ali məqsədə, real elmi-əməli nəticəyə yönəlmiş fədakar fəaliyyətdir. Bu amilləri nəzərə almadan, hər hansı kortəbii müqaviməti, terroru, yaxud müharibəni cihad adlandırmaq üçün düşünmək lazımdır.

Qurani-kərimdə deyilir: «Onlar Allahın nurunu (İslam dinini) öz ağızları (öz iftiraları, şər sözləri) ilə söndürmək istəyirlər. Allah isə – kafirlərin xoşuna gəlməsə də – öz nurunu (dinini) tamamlayacaqdır» (44, 61/8). Bədxahların gözləri

açılsaydı, görərdilər ki, hər yıxılan qurum, məhv edilən cisim əvəzində minlərlə iman abidəsi ucalır. Mənəvi abidəni – insanların imanını yıxmaq, məhv etmək isə mümkün deyil. «Məgər Allah öz bəndəsinə kifayət deyilmə?..» (44, 39/36). «Qəfil əzab özünüz də bilmədən başınızın üstünü almamışdan əvvəl, Rəbbinizdən sizə nazil edilmiş ən gözəl sözə tabe olun!» (44, 39/55) «Onlara etdikləri pis əməllərin cəzası görünəcək və istehza etdikləri – onları saracaqdır!» (44, 39/70). Qəzalinin fəlsəfi sistemi bu məfkurə ilə köklənmişdir.

Bütün bu mətləblərdən sonra imamlarımızın, Mənsur Həllacın (858-922), Nəiminin (1339-1394), Nəsiminin (1369-1417) və digər fədailərin «ölümsüzlük» sirri, təsəvvüfdə, o cümlədən, Qəzali dünyagörüşündə «cihad» anlayışının izahı müəyyən qədər aydınlaşır. Deməli, cihad – dünyanın rəzilliklərindən ucada durmağa cəhddir, insanların primitiv «hücum», yaxud «müdafiə» üsullarından tamam fərqli, ali, müqəddəs bir amaldır, Qurani-Kərimə sidq ilə əməl – insanın təfəkkür ilə, düşünərək etdiyi bəndəlik, Allaha yer üzərində əsl varislik missiyasıdır. Əbəs deyil ki, döyüşdən sonra adi məişət qayğılarına dönməyən ümmətinə peyğəmbər (ə) demişdi: «Kiçik cihaddan qayıtdıq böyük cihada». Nəzərimizcə, cihad «dişə – diş» deyil, «dişə – baş» münasibəti tələb edən bir anlayışdır və müasir dövrdə yeni fəlsəfi nəzər tələb edən mövzudur.

Müasir dövrdə İslam dəyərlərinin, xüsusilə əsas nəzəri mənbə olan Qurani-kərimin yenidən elmi şəkildə dərk olunmasında Harun Yəhyanın xidmətləri böyükdür. Alimlər onu «yersiz canfəşanlıqda» qınasalar da, əsərləri insanların daha çox hissəsini təşkil edən orta səviyyəli əhali arasında çox böyük əks-səda yaratmışdır. Harun Yəhyanın «Quran möcüzələri» və s. Silsilə əsərləri elmi zəif, etiqadı güclü olanlarla, elmi çox, imanı yox insanlar arasındakı səddin götürülməsində, müxtəlif bilik səviyyəsi olan insanların yaxınlaşmasında, bir-birini anlamasında mühüm rol oynayır. O, yazır ki, İmam Qəzali, 11-ci yüzilliyin ikinci yarısı ilə 12-ci yüzilliyin başlanğıcında yaşamış, dövrünün mücəddidi, ən önəmli İslam alimlərindən biridir ([www.harunyahya.net](http://www.harunyahya.net)). Qəzaliyə görə «İman bağlarını ən möhkəmi - Allah üçün dostluq, Allah üçün düşmənlik etməkdir» ([www.harunyahya.org/hadis\\_kosesi.html](http://www.harunyahya.org/hadis_kosesi.html)). O zaman bu dostluq,

hətta həmin niyyətlə edilən düşmənçilik belə nəticə etibarilə bəşəriyyətin xeyrinə olur.

Müasir zamanda informasiya texnologiası vasitələrinin geniş tətbiqi dövründə Qəzali irsinin öyrənilməsi bir o qədər də çətinlik törətmir. İnternet səhifələrində Qəzalinin şəxsiyyəti, habelə əsərləri barədə müxtəlif məlumatlara rast gəlmək olur. Məsələn, [www.pozitifpazarlama.com](http://www.pozitifpazarlama.com) saytından İmam Qəzalinin «Altun öyüdlər»ini, «Öüm və sonrası», «Dilin bəlası» haqqındakı fikirlərini öyrənmək olar. [hikaye.ihya.org](http://hikaye.ihya.org) saytında – «Ailə həyatı nda xoşbəxt olmağın sirləri» haqqında Qəzalinin nəsihətləri, «Allah qorxusu», «Qəlblərin kəfi», «Dogru yoldan azmamaq» qissələrindən hissələr İsmail Özcanın təqdimatında işıq üzü görmüşdür. [www.milligazete.com.tr](http://www.milligazete.com.tr) elektron ünvanında İmam Qəzalinin İhya Ulum əd-din əsərinin 2-ci cildinə həsr olunmuş məlumatlar – onun: - «Allah Təala işləri asanlaşdıran ve güler üzlü insanları sevar» - ifadəsi ilə başlayır. İmam Qəzalinin oğluna nəsihətləri - [www.frmtr.com/dini-sohbetler](http://www.frmtr.com/dini-sohbetler) elektron ünvanında yerləşdirilmişdir.

## II FƏSİL. QƏZALİNİN FƏLSƏFİ SİSTEMİNİN ƏSASLARI

### 2.1. Din, fəlsəfə, təsəvvüf.

İnsanların etiqadları animist, totemist, fetişist, mifik, politeist yaxud monoteist zəmində olmasından asılı olmayaraq, bütün hallarda «altıncı duyğu» hesab olunan inamla bağlıdır.

İnam – ağılın təcrübəsi fəvqündə dayanan dərin bir duyğudur. «İnam hissi doğuran düşüncələr və təlimlər doğruluqları yoxlanılmadan, soruşulmadan qəbul edilə və mənimsənilə bilər (84, 142).

Azərbaycan filosofu Yusif Rüstəmov yazır: «Bütün dinlər Ali Reallığa inam ilə bağlıdır və insanları ümumi məqsədə doğru aparır» (70, 468). Hər bir din sistemli quruluşa malikdir və insanların fəaliyyətini nizamlamaq üçün müəyyən ehkamlara əsaslanır.

Ehkam – dəyişməz müddəalar heab olunur. İ. Kanta görə ehkamçılıq imkanları və ilkin şərtləri irəlicədən tədqiq edilməmiş idrakin həyata keçməsidir. O, Dekartdan Volfadək rəsonal fəlsəfəni «ehkamçılıq» fəlsəfə adlandırmışdır. Hegelin fikrincə ehkamçılıq metafizik təkəkkürdür. Maraqlıdır ki, dəyişməzlik və əbədiyyət rəmzi olan Misir piramidalarını da ərəblər ehkam sözündən yalnız bir hərf ilə fərqlənən – «ehram» adlandıırırlar.

Müxtəlif dinlərə xas aşağıdakı ehkamlara nəzər salaq:

«İnsanın əməlləri necədirsə, özü də elədir. Yaxşı əməllər sahibi yaxşı adam olur. Pis əməllər sahibi pis adam olur. Saleh əməllər vasitəsilə əməlisaleh olurlar, şər əməllər vasitəsilə isə yaramaz olurlar» (İnduizm, Upanişada, 4.4.4).

«Aldanmayın: Allah istehza edilməz. Zira insan nə əkərsə, onu da biçəcəkdir» (32, Qəlatiyahlara məktub, 6:7).

«Heç olmasa bir dəfə böyük günah işlətməmiş kəsi o əməl barədə fikir ölənə kimi heç vaxt tərək etməyəcəkdir; o həmin fikirdən yaxa qurtara bilməyəcək, yaxud onu dağıda bilməyəcək, amma həmin fikir onu ölənə kimi izləyəcək» (Buddizm, 8000 sətirdə müdrikliyin kamala yetişməsi, 17:3).

«Sizə üz verən hər bir müsibət - öz əllərinizlə qazandığınız günahların (etdiyiniz əməllərin) ucbatındandır» (İslam, Quran 17/3).

Dinlər dəyişməz ehkamlara əsaslansa da insan – hərəkətli, düşünən, dəyişən, azad varlıqdır. İnam azadlığa mane olurmu? Bu sualın cavabına münasibət bildirməzdən əvvəl İslamda elm, iman, itaət anlayışlarına nəzər salaq.

İnamın İslamda qarşılığı hesab oluna biləcək, lakin daha geniş mahiyyət kəsb edən iman anlayışı Allahın varlığına etiqadla bağlı dünyagörüşü olub ilahi varlığa, peyğəmbərlərin dini təliminə etiqad və ixlasa əsaslanır. Eyni zamanda dinin müddəalarına, o

cümlədən peyğəmbərlər vasitəsilə ötürülən «iman rəmzinə» də aid edilə bilər (44, 2/136; 55, 136).

Din iman və itaətin, elm və əməlin vəhdətinə əsaslanır.

İman – insanları din ətrafında birləşdirən mənəvi prosesdir. İslama görə əməlsiz iman yoxdur. Yəni insanın daxili aləmi ilə zahiri davranışı vəhdət təşkil etməli, düşüncə və fəaliyyət bir-birini tamamlamalıdır. İnsanın fəaliyyətinin xeyir, yaxud şər olması əməli ilə təyin olunur. Əməlin faydası isə elm ilə ölçülür.

Quran – İslamda Allahın sözü, Onun Elminin dəlillərindən biri, Allahın mələk Cəbrail vasitəsilə Məhəmməd peyğəmbərə nazil etdiyi Vəhy Kitabı, göylərdə, lövhi – məhfuzda saxlanılan Quranın tam və düzgün nüsxəsi hesab olunur (55, 285). Məhəmməd (s.s.) in Allahdan aldığı vəhylərin toplusu Quranda yazılır: «Bu Allah tərəfindən nazil edildiyinə heç bir şəkk şübhə olmayan və müttəqilərə (Allah qarşısında günaha batmaqdan çəkinənlərə) doğru yol göstərən Kitabdır» (44, 2/2).

İslamın ən humanist və ən demokratik din kimi fenomenlər yaratmaq qüdrətindən bəhs edən akademik Fuad Qasımszadə «İki fenomen və islam («Dədə Qorqud»da və Füzulidə islam ənənələri)» əsərində bu fenomenlərdən ikisinə – «Dədə Qorqud» eposuna və Füzuli dünyagörüşünə islamın təsirini araşdırmış, hər iki fenomenin Qurani-kərim dəyərləri və islam ənənələri fonunda təşəkkül tapdığını əsaslandırmışdır (41).

İslam – sözü ərəb dilində «sülh», «dinclik» mənasında işlədilən «salam» sözündəndir. Bu sözün daha bir mənası – «özünü təslim etmək»dir. Deməli «İslam» geniş mənada «insanın özünü Allaha təslim etdiyi halda hasil olan mütləq dinclik» kimi izah oluna bilər. İslama etiqad edən - tövhidi seçmiş, Allaha təslim olmuş, iman və itaəti qəbul etmiş və Qurana ilahi elm kimi əməl edən adam müsəlman hesab olunur. İslamın gücü ondadır ki, bu din insana həyatı dəyişdirmək üçün real və əməli yollar təklif edir. Bu yol adı adamlara da anlaşılıq və ayındır. Quranda deyilir: «Allah lütfünə sığınanları onunla (Quranla) əmin-amanlıq yollarına yönəldər, onları öz izni ilə zülmətdən nura çıxarar və düz yola istiqamətləndirər!» (44, 5/16). Qəzali hədisə istinadən yazır: «Ağlı kamala yetmədikcə insanın dini müstəqim, imanı tamam olmaz» (111, 212).

Yəhudilik və xristianlıq dinlərində olduğu kimi İslam dininə itaət edən insanların da öz dini ayinləri və müqəddəs hesab

etdikləri yerlər, məkanlar var. Dünyavi çəkişmələri din müstəvisinə gətirmək, insanların əqidəsi ilə oynamaq heç kimə şərəf gətirmir. Azərbaycanın bir hissəsi Qarabağı işğal edənlər, 2001-ci il 11 sentyabrda Nyu-Yorkda faciə törədənlər, sonralar Samirə və başqa yerlərdə müqəddəslərin qəbirlərini, dinc insanların məskunlaşdığı əraziləri dağıdanlar, yaxud insanların əqidələrinə, ülvü hissələrinə toxunanlar arasında heç bir fərq yoxdur. Azərbaycan 16-17 ildir ki, bu cür acı reallıqlar içərisində yaşayır. Müsəlmanlar Quranın Səf surəsində buyrulduğu kimi, iman gətirənlərdən və səf-səf (birlikdə) duranlardan olsalar, qəzəb və şəhvət kimi zəifliklərdən əleyhdarlarının istifadə edib onları fitnəyə salmasına imkan verməsələr, bütün bəlalara son qoyular. Qurani Kərimdə Məhəmməd (ə)-ın timsalında müsəlmanların örtüyə bürünməsi, yəni qorunması təqdir olunur. Deyilənə görə «Bilik – qorxudur, bilən isə – Allahdan qorxandır». Samirədəki və başqa yerlərdəki fəsadları törədənlər – qorxmurlar, deməli, bilmirlər. Çünki bilən – asanlaşdırır, yaradır, dağıtmır. Dağıtmağına heç dəyməz də, fani olan hər şey əvvəl-axır məhv olur.

Qurani-kərimdə deyilir: «Onlar Allahın nurunu (İslam dinini) öz ağızları (öz iftiraları, şər sözləri) ilə söndürmək istəyirlər. Allah isə – kafirlərin xoşuna gəlməsə də – öz nurunu (dinini) tamamlayacaqdır» (44, 61/8). Bədxahların gözləri açılsaydı, görərdilər ki, hər yıxılan qurum, məhv edilən cisim əvəzində minlərlə iman abidəsi ucalır. Mənəvi abidəni – insanların imanını yıxmaq, məhv etmək isə mümkün deyil. «Məgər Allah öz bəndəsinə kifayət deyilmi?..» (44, 39/36). «Onlara etdikləri pis əməllərin cəzası görünəcək və istehza etdikləri – onları saracaqdır!» (44, 39/70).

Qurani-Kərim insanlara müqəddəs yerlərə tapınmağı deyil, imana gəlməyi - «Namazı qıldıqdan sonra, ayaq üstə olanda da, oturanda da, uzananda da Allahı zikr etməyi» - buyurur (44, 4/103). İman bütövləşdikcə və qüvvətləndikcə batilin zəifləyəcəyi, labüd surətdə yox olacağı təlqin olunur.

Deməli müsəlman təkcə namaz - dini ayin vaxtı deyil, məşguliyyətindən asılı olmayaraq özünün Allahla vəhdətdə olduğunu hər an anmalıdır. İslam məscidlə bazar, din ilə siyasət arasında fərq görmür. İnsanın hər bir hərəkəti Allaha təslim olduğunu ifadə etməlidir.

Əbu Hamid Qəzali bu təslimiyəti Elm (Qurani-kərim) və əməlin vəhdətində görür. Əməl isə biliklə icra olunur. O, yazır: «Elmsiz əməl – faydasız yorğunluq, əməlsiz elm – dəlilikdir» (44, 30). Elm ilə din arasında münasibətə toxunan Albert Eynşteyn isə yazmışdır: «Dinsiz elm naqisdir, elmsiz din kordur» (55, 58). Dini elmdən, elmi dindən ayırmaq olmaz (86). İslam elmin əməli tətbiqindən imtina etmir (45, 227). Əksinə, onlar bir-birini tamamlayır və dəstəkləyir.

İslamda mütləq, gerçək elm – dedikdə Qurani-Kərim nəzərdə tutulur. «Allah öz lütfünə sığınanları onunla əmin-amanlıq yollarına yönəldər, onları Öz izni ilə zülmətdən nura çıxarar və düz yola istiqamətləndirər!» (44, 5/16). İnsanın Elmə əməl etməsi üçün İslamın Qurandan qaynaqlanan beş əsas prinsipi, ərkanı və ya sütunu vardır ki, Allaha zahiri itaət və ibadətin nədən ibarət olduğunu bildirir: şəhadət, namaz, zəkat, oruc, həcc.

1.Şəhadət - imanın rəmzi hesab olunur. İslamda iman – tövhid anlayışı vasitəsilə təqdim olunur: «Lə iləhə illəllah və Məhəmmədün Rusulullah» («Allahdan başqa tanrı yoxdur və Məhəmməd Allahın Pəsuludur»).

Görkəmli müsəlman alimi Əbu Hamid Qəzaliyə görə şəhadətin dil ilə ifadə, qəlb ilə təsdiq, əməldə icrası vacib sayılır (111, 304; 100, 318). «Əməllər qəlbədən gəlir, sonra dönüb qəlbə təsir edir və qəlbə qüvvətləndirir... Qəlb mələkut aləmindən, əza (fizionomiya – İ.Z.) və əməllər mülk aləmindəndir. Bu iki aləm arasındakı tərtibat o qədər incədir ki, bəzən bunların bir olduğu, bəzən də yalnız görünən (maddi – İ.Z.) aləmin varlığı zənn edilir... «Badə də incəldi, şərab da incəldi, bir-birinə bənzədikləri üçün bunları ayırmaq müşkül oldu. Birisi: - şərab var, badə yoxdur, digəri: - badə var, şərab yoxdur» - dedi...Buna görə də hz. Əli: - İman qəlbədə parlaq nöqtə kimidir, əməl etdikcə, bu parıltı (bəsirət – İ.Z.) bütün qəlbə bürüyər. Nifaq isə qara nöqtədir, üsyan edə-edə bütün qəlbə qaraldır və həmin qəlb möhürlənmiş olur – buyurmuşdu» (111, 316). Qəzali əsərində iman haqqında mötəzili və mürcilərin mülahizələrini, bir sıra görkəmli şəxsiyyətlərin kəlamlarını təhlil etdikdən sonra yazır: «İman – köksün genişlənməsi sayəsində kəşf yolu və bəsirət nuru ilə pərdə arxasını (həqiqəti – İ.Z.) görüb yəqin ifadə edən bir təsdiqdən ibarətdir» (111, 317).

2. Namaz – Allaha dua formasıdır, Xaliqə məhəbbət və təşəkkürün izharı, təsəlli ehtiyacının təminatıdır. Namaz - günün beş müxtəlif vaxtında ətraf ələmdən təcrid olunaraq yalnız Allaha yönəlmək, sirrini, ehtiyacını onunla bölmək, başqa sözlə, Allahla ünsiyyət vasitələrindən birincisidir. Namaz İslam dininin atributu olmaqla yanaşı, zehni və fiziki gərginliyi azaldan, pozitiv relaksasiya amilidir.

3. Zəkat – Allahın öz bəndəsinə bəxş etdiyi xeyir-bərəkətdən Allah yolunda (Allahın savabını qazanmaq naminə) verilən paydır. Zəkatda bərəkətin artmasına, nəfsin təmizlənməsinə, mənəvi zənginlik və xeyriyyəçiliyə təlqin var. Zəkat və sədəqə ünsiyyəti artırır, şəfqətli sədəqə insanı paklaşdırır, ülvü hisslər aşlayır, nəticə etibarilə cəmiyyəti sağlamlaşdırır.

4. Oruc – insanda nizam-intizam, diqqət, pis vərdişlərdən çəkinmə tərbiyə edir; başqalarına münasibətdə həssas olmağa, mötədil həyat sürməyə yardım edir.

5. Həcc – insana dözümlülük, səbr, birlik və bərabərlik aşlayır. Həcc Allaha ibadətlə yanaşı həm də beynəlxalq toplantıdır. Müxtəlif yerlərdən gələn dünya müsəlmanları dərk edirlər ki, bəzi ölkələr arasında ixtilafların olması iman, dini birlik qarşısında əhəmiyyət kəsb etmir və böyük siyasətin, bəzən də cılız hisslərin ifadəsi kimi müvəqqəti xarakter daşıyır.

İslam etik, sosial, mədəni, iqtisadi münasibətləri tənzimləmək, bir məcraya yönəltməkdə qlobal imkanlara malikdir, anlaşılmaya müsbət təsir göstərir və balans yaradır. İslam – təkcə doğru yola inam, bu barədə mülahizə yürütmək deyil, bu yolda nəyi necə etmək mexanizmidir. Qurani-Kərimdə idrak nəzəriyyəsi, psixologiya, hüquq, iqtisadiyyat və s. elmlərin təkmilləşdirilməsi üçün yetərli baza vardır. Quran – İslamın bütün maddi və mənəvi tərəflərinin, habelə öz mahiyyəti və məqsədinin nəzəri bazasıdır. Quranı – özü vasitəsilə açmaq, onun mahiyyətinə, gizli mənalara nail olmaq olar.

Müsəlman alimlərinə görə Allah istəmişdir ki, bəndələr Onun kitabı üzərində özləri düşünsünlər, odur ki, Öz Peyğəmbərinə hər bir ayənin mənasını açıqlamaq əmri verməmişdir. Ona görə də Peyğəmbər (s.ə.s.) olduqca az ayə təfsir etmişdir. Əs-Süyuti (... - 1505) 250 belə hədis olduğunu göstərmişdir. Çünki Quran təfsiri İslam ələmində ən çətin elm

hesab olunur. Qurani-kərimi təfsir etməyə girişən müctəhid iyirmi ana (əsas) elmi və ondan ayrılmış altmış qolu mükəmməl bilməlidir (44, XXI).

Qeyd: «Təfsir – çoxmənalı sözdə nə deyilmək istənildiyini açıqlamaqdır (kəşf əl-murad kil-ləfz əl-muşkil), təvil isə ehtimal olunan iki mənadan birini - ayənin zahiri mənasına müvafiq gəlməyəni qəbul etməməkdir (rədd əhəd əl-muhtəməleyn ilə mə yutabiq əz-zahir).

Qurani-kərim insan sözü, bəşər kəlamı deyildir (44, XVI). Quran ehkamını başqa nəzəriyyələrlə tutuşdurmaq müqayisəli təhlil etmək, ümumi nəzəri nəticələrə gəlmək mümkündür. Lakin lazımdırımı? Bu sualın cavabını Qəzalinin fəlsəfi sistemi ilə tanışlıqdan sonra hər kəs özü üçün yəqinləşdirə bilər.

Bu gün fəlsəfədə ümumilik, normativlik və hamı üçün əhəmiyyətlik iddiası qəbul edilməsə də, təfəkkürü istiqamətləndirən və insan həyatını qoruyub saxlayan ideyaların tədqiqi və təbliği fəlsəfə vasitəsilə həyata keçirilir. Mənəvi mədəniyyət tarixində, xüsusilə bəşəriyyətin idrak prosesində dini-mistik, fəlsəfi dünyagörüşlərin rolu danılmazdır. İctimai fikir tarixində ayrı-ayrı millətlərin nümayəndələri Şərqi və Qərbi təmsil edən görkəmli şəxsiyyətlər olsa da, onların zəkası, ümumilikdə bəşər idrakının formalaşmasına və inkişafına yönəlmişdir. Onların təfəkkürü yalnız mənsub olduğu məkana və xalqa deyil, bütün dünyaya və cəmiyyətə xidmətdir.

Dekartdan, Kantdan, Spinozadan hələ çox əvvəl Əbu Hamid Qəzali bəşəri əxlaq normalarının ilahi qayda-qanunlar üzərində bərqərar olduğunu dərk etmiş və onun ən mükəmməl formasının Qurani-Kərim nəzəriyyəsində və Məhəmməd (s.s.) timsalında təzahür etdiyini qeyd etmişdir. Nəinki əxlaq, hətta bəşəri elm də Allahın elmindən müəyyən zərrələrdir ki, alimlərin kəşfi sayəsində ictimai-iqtisadi həyata tətbiq edilir.

Müdrikliyin ali mənbəyi din, ən mükəmməl nəzəri mənbə isə Qurani-Kərimdir. «Allah sənə kitab nazil etdi və sən bilmədiyini öyrətdi» (44, Ən-Nisa/113). Həqiqətən İslam dininin müqəddəs kitabı Qurani-Kərim bəşəriyyətin dini-fəlsəfi, hüquqi qaynağı olmaqla yanaşı, Yer, Günəşin, Ayın, Səyyarələrin hərəkəti, quruluşu, keçmiş və gələcək elmi kəşflər barəsində

həqiqi məlumat verən mühüm ədəbi-tarixi səlnamədir (44, XI; www.hyahya.org.).

Bəşəriyyət «Qurani-Kərim»in timsalında «son nöqtəsi qoyulan bir Elm», Muhammədin (s.s.) şəxsində hamıya örnək olan amil (sadiq bəndə - elmə əməl edən, praktik) gördü. (44, Nuh/4; 152, 38-39, 276-277). Qurani anlamaq, dərk etmək istəyənlər onun həyatını və əxlaqını öyrənməlidirlər. Peyğəmbər (s.s.) in əxlaqı – Quran əxlaqıdır. Onun həyatı məhəbbət, şəfqət və fəzilətlə dolu bir həyatdır... (96). O, cild-cild nəzəriyyə əvəzinə bir həyat əsəri yazmışdır ki, VII əsrdən bəri bəşəriyyət onu oxuyur.

Universal zəka sahibi olan Qəzali, hər cür biliyin imkanını araşdıraraq İslam düşüncəsində olduğu kimi, fəlsəfə tarixində də haqlı olaraq nüfuzlu bir yer tutur. Məntiqi və riyazi biliklərə güvənməsi, bəşəri bilmə imkanına metafizikanın qapalı olduğunu söyləyərkən inkar nöqtəsində qalmayıb, bu sahəyə əqlüstü bir qapı, irrasional bir çıxış nöqtəsi göstərməsi - onu yeni dövr və müasir fəlsəfi görüşlərin sələfi edir (129, 167).

Nobel mükafatı laureatı A.Şeytser (1875-1965) yazırdı ki, «Həqiqətin qeyri mükəmməl dərkindən daha mükəmməl dərkinə aparan yol real təfəkkür vadisindən keçir» (13, 36). XI əsr Şərq mütəfəkkiri Əbu Hamid Qəzali isə real təfəkkür prosesi ilə yanaşı «zikir, fikir, şükür» ardıcılığında həqiqətin dərkinə nail olmağın irrasional imkanını iddia edir (113, 27). O, «zikir» dedikdə Allahın elmindən, nişanələrindən olan Qurani-Kərimin təkrar-təkrar öyrənilməsini, «fikir» dedikdə - varlıqlar, yaradılış üzərində təfəkkürü, idrak prosesinin bütün mərhələlərini, «şükür» dedikdə isə insanın əməlini, etikasını, fəaliyyət üçün mövcud imkanlardan insafla istifadə, minnətdarlıq duyğusunun vacibliyini nəzərdə tuturdu: «Xəbəriniz olsun ki, qəlblər ancaq Allahu zikir etməklə mutmain (razı, rahat – İ.Z.) olur. Xəstəlik gəlmədən səhhətini, məşğulluq gəlmədən vaxtını, yoxsulluq gəlmədən varlığını, ixtiyarlıq gəlmədən gəncliyini, ölüm gəlmədən sağlığını qənimət bil və axirətdəki əbədi həyatını düşünərək onun üçün çalış» (114, 752). «Geyim, mənzil, ocaq qışın soyuğundan qoruduğu kimi, cəhənnəmin isti-soyuğundan da ancaq tövhid qalası və taət xəndəyi ilə xilas olmaq olar. Yaxşılıq edən özünə, pislik edən də özünə edər. Allah-Təala ələmlərdən xəbərdardır» (114, 752).

İngilis şərqşünası A.Arberi yazır ki, sufizmi tədqiq edəcək «der wahre meister» («həqiqi usta») hələ doğulmamışdır (7, 312). Çünki sufizmi tədqiq etmək üçün nəzəri bilik kifayət deyil. Sufizmin prinsiplərinə əməl etməklə mahiyyətinə - həqiqətinə varmaq olar. Buna isə bəzilərinin elmi, bəzilərinin isə, Qəzalinin təbirilə desək, əməli - sidqi və fədakarlığı, əxlaqi və psixologiyası, özünüifadə qabiliyyəti imkan vermir. Bu imkana malik olanlar da, sonralar özlərinə güvənərək ifrata varır, «Həllac»lıq, «Mehdi»lik iddiasına düşürlər. Qəzali hələ XI əsrdə sufizmi tədqiq edən «həqiqi usta» olduğunu öz şəxsinə və dünya fəlsəfə tarixində «İhya ulüm əd-din» əsərilə təsdiq etdi. O, sufizmin əsl məqsədini dərk etmək üçün, bu yolu 11 il ərzində özü şəxsən keçdi: mistik hal və məqamları yaşadı, onların həqiqətini, insana bəxş etdiyi hissləri duydu, əsl mahiyyətini anladı - «Həqiqətə sufilərin yolu ilə çatmaq olar» - qərarına gəldi.

Qəzali kəlam, peripatetizm və sufizm prinsiplərindən çıxış edərək öz mükəmməl fəlsəfi sistemini yaratmış, intuisiyanı mütləq həqiqətin dərkində vacib amil saymış, Allahla ünsiyyəti mümkün hesab etmişdir.

Qəzali sufizmə olan dərin rəğbətilə yanaşı, bir tədqiqatçı ustalığı ilə ondakı ifrat meyllərə etinasız qala bilmirdi. Sufizmə verdiyi tərifi də Qəzalinin mövqeyi tamamilə aydındır. O, sufizmin - Qurana və peyğəmbər ərkanına əsaslanan yaşam tərzini, kamilliyə aparan yol, saf düşüncə forması - elm və mərifətin məxsusi sintezi nəticəsində Allahla ünsiyyət metodu olması qənaətindədir (114, 608-611).

Qəzali insanın kamal mərtəbələrini aşaraq Allaha yaxınlaşa biləcəyi (qürb), hətta Allahla ünsiyyət fikrini irəli sürdüyü halda ittihad, hülul və vüsəl anlayışlarının ifadə etdiyi məsələləri rədd edir (111, 608-615; 129, 31, 313; 117, 60-63). Zənnimizcə, bəzi tədqiqatlarda Qəzalinin bu mövqeyi - onun sufizmdən panteist cəhətləri çıxarması hesab edilir. Azərbaycan filosofu Z. Quluzadə yazır: «Məlumdur ki, sufizmi dəfələrlə öz daxili mahiyyətindən ayıraraq İslama uyğunlaşdırmağa (Məsələn, Qəzali), tabe etməyə çalışmışlar. Bizə elə gəlir ki, panteizm ruhunu itirmiş sufizm - artıq sufizm deyil» (145, 26). Həqiqətən də sufizmdən panteizmi çıxdıqda, əsasən islam prinsipləri qalır ki, bir çox tədqiqatçıların fikrincə, sufizmin mahiyyətini təşkil edir.

Məlumdur ki, İslam ehkamlarının təməlində çox dərin ruhi-mənəvi potensial vardır.

Panteizmdə Allahla insan eyniləşdirilərək ifratçılığa yol verilsə də, hər halda darvinizm «elmi məntiqi» ilə müqayisədə həqiqətə daha yaxındır. Panteizmdə insana və təbiətə yüksək ideallarla yanaşma meyli təqdirəlayiqdir. Kamilləşmə ideyası humanizmə, insanın özünə inamının artmasına, dünyaya məsuliyyət hissi ilə yanaşmağa sövq edir. Qəzali «İhya ulüm əddin» əsərinin IV cildi «Əl-münciyat»ın 6-cı kitabı olan «Məhəbbət, şövq, ünsiyyət və riza»nın 13-cü bəyanında (bəhsində, paraqrafında) yazır: «Bilməmiş ol ki, ünsiyyət davam etdikcə ... Allah ilə minacatda bir genişlik, bir nəşə və sevinc əmələ gətirir, bəzən aşırı cəsarət, təzim və sayqıya yaraşmayan ifadə və hərəkətlərə səbəb olur. Bu hala ünsiyyət məqamında olanlardakı kimi, istəyib, lakin ola bilməyənlərdə də təsadüf edilir. Bu işə küfrə (qəbahətə – İ.Z.) aparır» (114, 611). O, sübut etməyə çalışır ki, Mənsur Həllacın «Ən əl-həqq» («mən haqqam»), Əbu Yəzid Bistaminin «Sübhani, Sübhani» («mən sübhanam, nöqsansızam, günahsızam» yaxud «mənə şükür» tərcümə - Z.Məmmədov) kimi sözlərinin avam təbəqəsinə böyük zərəri vardır. Qəzalinin «şath» adlandırdığı bu sözlər - əməlsiz yüksək məqam və hallara nail olmaq ehtirası oyadır və insanları yanlışlığa aparır. O, həmin əsərində belə bir fakt göstərir ki, o dövrdə bu səbəbdən bir çox əkinçilər rəncərbərlikdən əl çəkib «Həllaclıq» iddiasına düşür, hətta «bizim sözlərimiz - haqq nurunun təcəlləsilə içdən doğan sözlərdir» – deməkdən çəkinmirlərmiş (114, 95).

Qəzali əsərlərində Mənsur Həllacın, Əbu Yəzid Bistaminin, Şiblinin kəlamlarına geniş yer verir, keçirdikləri hal və çatdıqları məqamlara qətiyyənlə şübhə etmir, əksinə onların Allah qatında mövqeyinin daha üstün ola biləcəyini vurğulayır.

«Sufizmdə korparativliyə – fərdilik, ənənəviliyə – müstəsnaqlıq, teoloji proqramlaşmaya – intuitiv nurlaşmanın spontanlığı qarşı qoyulur» (81, 225). Qəzalinin fəlsəfi-etik sistemində isə yuxarıda qeyd olunanlar ziddiyyət təşkil etmir. Bu keyfiyyətlərin hər birindən yerində istifadə yolları şərh olunur. Bu amillərin nəinki qarşılığı qoyulur, hətta onların hər birinin ayrı-ayrılıqda vacibliyi və bir-birini tamamlaması vurğulanır. Qəzali ictimai xarakterli rəşadət idrakdan fərqli olaraq irrasional

idrakın fərdi xarakter daşdığını və xüsusi hallarda təzahür etdiyini diqqətə çatdırır: «Onların hal və məqamlarını şəxsən yaşamayan onları inkar etməkdə haqlı deyil, eyni zamanda onların qədər Allah yolunda sidqi və fədakarlığı olmayanın da kor-koranə onları təqlid etməsi doğru deyildir» (114, 96). Göründüyü kimi, Qəzali hər hansı proses və ya hadisənin təhlilində ictimai mövqe və rifah zəminindən çıxış edir, ədalətli və rasionallıq mövqe tutmağa çalışır. Onun nəzərincə irrasional idrakın insanın əməlinə təzahürü, nəticə etibarilə rasionallıq olduğu üçün cəmiyyətə təsir edir. Odur ki, Qəzali olduqca ehtiyatlı olmağı tövsiyə edirdi.

«Sufilərin hallarını sözlə anlatmaq mümkün deyil, xülasə, bir qismi Allaha hülul etdiyini, digəri Allah ilə birləşdiyini, başqası da Allaha vasil olduğunu xəyal edir. Bunu dilə gətirmək xətdir. «Əl-məqsəd əl-aksa» kitabında qeyd etdiyim kimi, bu hallara düşən kəs şairin - «Deyə bilməyəcəyim bir hal vəqə oldu, hüsnü-zənn et, həqiqətini sorma» misrasından başqa bir söz söyləməməlidir» (113, 66).

Qəzali fərdi halətin izharının əleyhinə idi. Çünki eyni nəzəriyyə üzrə tədqiqatdan alınan fərqli nəticənin müxtəlif (minlərlə) səbəbləri ola bilər. Bu müxtəlifliyin səbəbi icra prosesindən çox asılıdır. Proses isə sistemə təsir edən üzlərlə amillərlə xarakterizə olunur.

«Ey nəfs! Əməldən düşmədən öncə əməl et. Məcburən çıxarılmadan, ixtiyarın əlində ikən, dünyadan çəkil. Ey nəfs, dünyaya ibrətlə bax. Verilən nemətin şükrünü əda (vaxtında) etmədən artığını istəyənlərdən, özün çəkinməyib, başqasını çəkinməyə dəvət edənlərdən olma. Yaxşı bil ki, dinin əvəzi, imanın bədəli və cismin xələfi yoxdur» (114, 756). Qəzali bunları deyərkən dünyaya, insana bəxş olunan imkanlardan imtina etməyi nəzərdə tutmur, bütün bunlar üçün insanın məsuliyyət daşdığını vurğulayır. Hər bir nemət insanı özünəməxsus şəkildə cəlb etdiyindən, bəzən neməti yaradan həqiqət unudulur və Qəzali bunu «qozun qabığı ilə əlləşib ləpədən xəbərsiz qalmağa» bənzədir. Odur ki, o, «qabığa çox da aludə olmamağı» tövsiyə edir.

Bir tərəfdən Yunan fəlsəfəsi ilə İslam əqidəsini izaha çalışan peripatetiklər, digər tərəfdən Qurani-Kərimin açıq ayətlərini gizli və sirli təfsirlərə mövzu edən batinilər və yalnız

zahiri prinsiplərlə kifayətlənən mütəkəllimlər arasında mübarizə kəskinləşirdi. Orta əsrlər Müsəlman Şərqiinin başlıca ideya axınlarını (kəlam, batinilik, peripatetik fəlsəfə, sufizm) araşdıran görkəmli tədqiqatçı mütəkəllimləri quru və yetərsiz saymış, batiniləri yanlış ideya sahibləri, filosofları isə reallıqdan ziyadə düşüncələrə qapıldıqlarına görə tənqid etmiş, sufiləri bəyənmişdi: təkcə nəzər yox, həm də hal əhli, söz-əməl sahibləri olduqlarına görə.

O, sufizmi belə təsvir edir: «Təsəvvüf batini bir keyfiyyətdir. Bunu hamı anlaya və qavraya bilməz. Zahiri əlamətlərə, xarici görünüşə gəldikdə, külli-qayda budur: Zaviyə və təkkələrə girənə - «sən bizdən deyilsən, içimizə girmə» - deyilmirsə, o, sufilərdən sayılır. Sufinin beş əlaməti vardır: saleh, fəqir olmaq, sufi xidmətində olmaq, sənətinin olmaması, sığınacağına təkkə olması. Bu sifətlərdən birinin olmaması – onun sufi olmadığını bildirir...» (112, 378) Qəzaliyə görə sufinin işləməli xirkə (suf) geyməsi şərt deyil. O, yazır: «Əbu Süleyman demişdir: - Üç dinarlıq sufu geyib, «beş dinarlıq» haqqında düşünürsə, heç geyməsin» (132, 202). Qəzali, bəzən evində, bəzən isə təkkədə qalanların da sufilikdən çıxmadığını bildirir. Lakin əmək haqqı alanlar sufi sayılmır, yəni sənətkar-sufi, tacir-sufi ola bilməz, alim (tədqiqatçı)-sufi, müəllim-sufi olmaq isə mümkündür (112, 379). O, yazır: «Sufilərin bir qismi təsəvvüf elminin məqsədini – insanın öz halını və Allah qatındakı məqamını bilməsi (dərk etməsi – İ.Z.), digər qismi – ihlas və nəfsin afətlərini (zərərlərini, qəbahətini – İ.Z.) bilməsi, başqa bir qism isə – şeytanın vəsvəəsindən ilhamı ayıra bilməsi – hesab edirlər» (111, 44).

Qəzali intuisiyanı mütləqləşdirərək rasionallıqdan idrakdan imtina edilməsi meyllərinə qarşı həmişə mübarizə aparmışdır. Bəzi sufilər ağılın bəsinətə, rasionallıqdan idrakın intuisiyaya mane olması fikrini irəli sürürdülər. Hətta bir-sıra tədqiqatlarda Qəzalinin özünü də bu qəbil sufilərdən hesab edən olmuşdur. Lakin Qəzalinin bu məsələdə mövqeyi aydındır. O, irrasional idrakı rasionallıqdan idrakın davamı, elmə sidq ilə əməlin nəticəsi olaraq Allahın rəhmi və atası kimi insanda parlayan ilahi nur, kəşfi bilik hesab edirdi. O qeyd edir ki, «Mərifətdən xəbəri olmayan bəzi axmaqların – «elm hicabdır» kimi sözləri dəyərsizdir. Əsil pərdə – cəhalətdir. Sufi olmaq – kitab (Quran –

İ.Z.) və sünnətin (Məhəmməd (s.s.) örnəyi) həm zahiri, həm də batini hökmlərinə əməl etməkdir» (112, 380). Qəzali bu mühakiməsi ilə həm xaricilərə, həm batinilərə, həm də İslam mənəviyyatını mənimsəyib, onun əsas sütunları olan ayinlərə etinasızlıq göstərən bəzi sufilərə münasibət bildirmişdir.

O, ictimai şüurun müxtəlif formalarının imkanlarından istifadə edərək Qurani-Kərimin əxlaqa, ümumiyyətlə, insanın hərtərəfli formalaşmasına təsirinin elmi-təcrübi konsepsiyasını yaratmağa çalışmış, təriqətləri, məzhəbləri - batini, zahiri, qədəri, cəbəri, fatimi və i.a. meyllərini vahid məcraya – ayrıldıqları qına yönəltməyə, mütəkəllim, filosof və sufiləri mənəvi kamillik naminə bərişdirməyə cəhd etmişdir.

Qəzali öz fəlsəfi-etik sistemi vasitəsi ilə yuxarıda qeyd olunan dörd zümərənin diqqətini yenidən bilik xəzinəsi olan «Qurani-Kərimə» cəlb etmişdir. O, «İhya ulüm əd-din» traktatında, «Meyar əl-elm», «Məqasid əl-fəlasifə», «Təhafüt əl-fəlasifə», «Əl-munqiz min əd-dələl» və s. əsərlərində öz fəlsəfi-etik mülahizələrindən çıxış edərək «Qurani-Kərim» ayələrinin isbata deyil, şəksiz-şübhəsiz əmələ ehtiyacı olduğunu məntiqi dəlillərlə əsaslandırmağa çalışmışdır. «Əbu Hamid əl-Ğəzali (451-504 / 1059 - 1111) – Allah ondan razı olsun! – məntiq və fəlsəfə təməli üzərində elə bir islam təlimi işləyib hazırlaya bilmədi ki, bu fəlsəfəyə nisbətən daha anlaşqlı, daha inandırıcı, cəmiyyətin mənəvi yönümünə daha uyğun idi» (61, 121-122).

Qəzali fəlsəfədə, kəlam elmində və sufizmdə əxlaq məsələlərini araşdırdıqdan sonra Qurani-Kərimi etikanın konkret və mükəmməl mənbəyi hesab edir. O, «Din - gözəl (yəni, pozitiv - İ.Z.) əxlaqdır» hədisini misal göstərir. Əksini götürsək, əlbəttə ki, öhdəsindən gələnlər kamil insan olarsa, gözəl əxlaq - dindəndir, yaxud imandandır - deyə bilərik. Bu halda fikrimizin dürüslüyü şübhə doğurur. Və panteizmdə rast gəldiyimiz problemlə qarşılaşırıq. «Allah mənədir» deyimini «Mənəm Allah» demək deyil. Eyn əl-Qüzat da belə hesab edir ki, «heç bir varlıq Allahla bərabər ola bilməsə də (O, transendentdir – K.B.), O hər bir varlıqla bərabərdir» (8, 155).

Gözəl əxlaq imandandır, amma tamamilə din deyil. Dinə sidq ilə əməl isə, nəticə etibarilə, həqiqətən gözəl əxlaqdır. Qəzalinin alim ilə sufinin fərqi haqqındakı Cüneyd Bağdadiyə istinadı da maraqlıdır: - «Cüneyd Bağdadinin müəllimi ona

(Cüneydә – İ.Z.) demişdir ki, Allah səni əvvəl alim, sonra sufi etsin, əvvəl sufi, sonra alim etməsin. Bu sözü ilə o, hədis aliminin sufilikdə fəlah (nicat – İ.Z.) tapacağına, elmsiz təsəvvüfə girənin isə həlak olacağına işarə etmişdir» - deyir. Göründüyü kimi, hətta bəyəndiyi sufiliyi də Qəzali, rəşadətli və tərbiyəvi olmadan qəbul etmir. O, yazır: «Yeganə arzum elmi-yəqinə nail olmaqdır. Elmi-yəqin elə bilikdir ki, heç bir şəkkl, şübhə meydana gətirməz» (111, 13). Qəzali alim olduqdan sonra sufi olmuşdur. Bildiyi yola səfərbər olmuşdur. Həqiqətən də bələdçi olmadan yola necə çıxmaq olar?

Qəzali göstərirdi ki, təsəvvüf yoldur – elmdən əmələ və nəhayət həqiqətə çatma yolu. Qəzaliyə görə «Təfəkkür - kəşf və mərifətin açarıdır. Mərifət nurunun çaxmağı – fikirdir. Fikrin meyvəsi – elm və haldır» (114, 767-768), «Bildiyinə əməl et ki, bilmədiyini də biləsən» (114, 981).

Əbu Hamid əl-Qəzalinin dünyagörüşünün əsasında Quran və sünnə əhkamları durur. Onun fəlsəfəsinin təhlilinə keçməzdən əvvəl düşüncə sisteminin üç başlıca mənbəyini qeyd etmək lazımdır: 1) din; 2) fəlsəfə; 3) təsəvvüf. Qəzalinin ontoloji, qnoseoloji, sosial-etik, praktsioloji və aksioloji görüşləri bu üç məcradan rəşadətli və bir tam şəkildə öz mükəmməl təzahürünü tapmışdır. Bu üç özəl qaynaq sanki Qəzali üçün «zikir, fikir, şükür» rolunu oynamışdır. Həqiqətən Quran - zikir, fəlsəfə - fikir, təsəvvüf – əməl ilə varlıq qazanır. Qəzalinin hər-hansı proses və ya hadisə haqqında mühakimələrinin əqli nəticəsi üç müxtəlif yanaşmanın məxrəcidir: ilahiyyatçı, sufi-mütəkəllim və filosof mövqeyi.

Qəzalinin elmi irsinin tədqiqi zamanı onun fikir və mülahizələrinə Qurani-Kərim ayətləri, peripatetik fəlsəfə (Şərq aristotelizmi) və sufizm təliminin güclü təsiri aydın görünür. Onun irsində orta əsrlər müsəlman Şərqi düşüncəsinin ən müxtəlif çalarları və onlara tənqidi münasibət əks olunub. Qəzalinin əsərlərində tənqidlərin, fəlsəfi məktəb və cərəyanların tənqidi ilə yanaşı, müəllifin öz orijinal və qəti mövqeyi, dərin məntiqi, xüsusilə seçilir.

Təfəkkür dünyası Qurani-kərimdən təsəvvüfə və fəlsəfəyə qədər geniş bir sahəni əhatə edən Qəzalinin hər zəhnə malik insana xitab edən fəlsəfi-etik sistemi haqqında konkret hökm vermək mümkün deyil. Qəzali ardıcıl, daim kamilliyə can atan,

dinamik düşüncə tərzilə seçilən bir məntiqi sintezçidir. Əqli, fəlsəfi biliyin qəlbi, kəşfi biliklə harmonik sintezinə əsaslanması onu müasir fəlsəfənin sələfi edir (129, 167). Məntiqi və riyazi biliklərə əsaslanan metafizikanın varlığın dərkinə qapalı olduğunu söyləyərkən, Qəzali inkar nöqtəsində qalmamış, bu sahəni əqlüstü bir qapı, irrasional bir çıxış nöqtəsi hesab etmiş, çağdaş fəlsəfi görüşlərə, hələ o zaman, bir stimula vermişdir. Qəzali, hər cür biliyin imkanını araşdırması ilə həm ilahiyyatçılardan, həm də filosoflardan bir addım irəli getmiş - İslam fəlsəfə tarixində haqlı olaraq nüfuzlu bir yer tutmuşdur.

Qəzalinin bir şəxsiyyət və görkəmli alim kimi formalaşmasında yuxarıdakı üç amilin təsiridir ki, tədqiqatçıların bir qismi onu görkəmli ilahiyyatçı, mütəkəllim, digərləri sistemçi ideoloq, başqaları idealist filosof, sufi-mütəfəkkir adlandırmışlar.

Professor Q. Kərimov yazır: Biz - Qəzalinin təkcə ilahiyyat alimi olması fikri ilə razıyıq. O həm də - idealist filosofdur (143, 21). «Qəzalinin düşüncə sisteminin təməlləri» əsərinin müəllifi professor Necip Taylanın fikrincə isə: «Qəzalinin dinamik düşüncə dünyası kəlamdan şəriət elminə, fəlsəfə və məntiqdən təsəvvüfə qədər uzanan çox geniş bir əhatə dairəsinə malikdir və cəmiyyətin bütün təbəqələrinə ünvanlanmışdır» (129, 167). Müxtəlif yanaşmaların obyektiv səbəbləri vardır. Ümumiyyətlə, Qəzali ensiklopedik biliyi və təcrübəsi ilə həm filosoflardan, həm də sufilerdən bir addım irəlində durur.

XII əsrdən etibarən müsəlman Şərqi fəlsəfə elminin tənəzzülünü, mütərəqqi fəlsəfi düşüncədə yaranmış durğunluğu Qəzalinin idealist filosof, ilahiyyat alimi kimi ortodoks İslam mövqeyini müdafiə edən əsərləri ilə bağlayırlar (164, 112-120). Azərbaycanda sufizmin tədqiqatçılarından biri S. Rzaquluzadə isə yazır ki, Xaqaninin əsərlərində adı hörmətlə çəkilən Əbu Hamid əl-Qəzali hərtərəfli təhsil görmüş, dövrünün bütün düşüncə sistemlərini mənimsəmiş, böyük istedadı, zəngin erudisiyasını mütərəqqi fəlsəfənin əleyhinə, ilahiyyatın xidmətinə yönəlmiş bir şəxs idi (157, 37-38). Fəlsəfə ensiklopedik lüğətində Qəzalinin «Şərqi peripatetiklərdən Fərabini və İbn Sinanın zəka konsepsiyasına qarşı çıxması, obyektiv həqiqətin dərkində onların metodunun lüzumsuzluğunu göstərməsi, cəmiyyət və insanın harmoniyasını mümkün hesab etməməsi» vurğulanır (18, 89).

Bu mühakimələr birtərəfli və bir qədər ziddiyətlidir. İctimai fikir tarixinin müxtəlif dövnlərində materialist ideyaların çox böyük müvəffəqiyyətlə idealizmə qarşı mübarizəsi, yaxud əksi haqqında məlumatlar vardır. Fəlsəfə tarixini elə idealizmlə materializmin mübarizəsi tarixi də hesab edirlər. Fəlsəfənin mütərəqqiliyi onun idraka təsiri, məniqi əsaslılığı və ictimai praktikaya nüfuzu ilə ölçülür. Əgər Qəzalidən sonra uzun müddət mütərəqqi fəlsəfədə tənəzzül və durğunluq etiraf olunursa, bu Qəzalinin mistisizminin təqsiri deyil, sadəcə o dövrdə ondan daha güclü fəlsəfi ideologiyanın hələ formalaşmamasının nəticəsi idi. Halbuki artıq XII əsrdə İbn Rüşd (1126-1198) Qəzalinin «Filosofların (özlərini) təkzibi» əsəri əleyhinə «Təkzibi təkzib» («Təhafüt ət-təhafüt»), Şihabəddin Yəhya Sührəvərdi «Filosofların görüşləri» («Əqaid əl-hükəma») əsərlərində peripatetiklərə haqq qazandırmışlar (52, 79).

Nəzərə almaq lazımdır ki, «Qutadqu bilik» əsərinin müəllifi Yusif Balasaqunlu (1017-1077), məşhur Ömər Xəyyam (1040-1123) və başqa mütəfəkkirlər həmin dövrdə yaşayıb yaratmışlar. Azərbaycan filosofu A.Şükürov yazır: «Ömər Xəyyam İslamın bir sıra mühüm ehkamlarını rədd etmiş və mütərəqqi fəlsəfi təlimlərin inkişafına xeyli təsir göstərmişdir» (81, 375). Göründüyü kimi, o dövrdə mütərəqqi fəlsəfənin qüdrətli nümayəndələri olmuşdur. Bunlara baxmayaraq postsovet məkanında işlənmiş tədqiqatlarda Qəzalinin əsərlərinin mütərəqqi fəlsəfənin inkişafını geri qoyması fikri ilə razılaşsaq, bunu yalnız onun cəmiyyətə başqalarından daha artıq nüfuz edə bilən güclü məntiqi ilə əlaqələndirmək lazımdır.

Digər tərəfdən, Qəzali bir çox tədqiqatlarda təkrar olunduğu kimi «ortodoksal» islamı müdafiə etməmişdir, onun düşüncələrində Qurandan qaynaqlanıb lakin sonradan ilkin mənə və məzmununu dəyişərək yanlışlığa uğramış bütün ideya axımlarının (o cümlədən kəlamın) cəmiyyətin ümumi rifahına zidd tərəflərinə qarşı tənqid var. Və bu tənqid istər rasiyal, istərsə də irrasional cəhətdən yetərinə əsaslandırılmışdır.

Tədqiqatlar göstərir ki, Qəzali filosofların metodlarının lüzumsuzluğunu deyil, yetərsizliyini qeyd edirdi. O, «Filosofların təkzibi» əsərində peripatetiklərin 20 fəlsəfi müddəasını tənqid etmiş, qalan fikirləri ilə razılaşmışdır. Həmin 20 müddəadan üçünü küfr: dünyanın əzəli və əbədi olması (124, 14-41); Allahın

təkcəyə, hissəyə, maddi dünyanın konkret işlərinə müdaxilə etməməsi (124, 125-131); öldükdən sonra dirilməni, məhşəri – inkar (124, 207-225), on yeddisini bidət və yanlış hesab etmişdir. Qəzali Quran ayələrini şübhə altına qoyduqları halda, alternativ fəlsəfi müddəa, yaxud məntiqi dəlil göstərə bilməyərək «İbn Sina və filosofların öndə gedənlərinin» öz-özlərini təkzib etdiklərini və ümumiyyətlə fəlsəfi yanaşmaya xilaf çıxdıqlarını bildirmişdir (124, 43).

Fərziyyənin doğruluğunu sübut etmək üçün dəlil lazım gəlmiş kimi, təkzib etmək üçün də əsaslandırmaq gərəkdir. Peripatetik filosoflar isə qəbul etmədikləri müddəaları nə üçün qəbul etmədiklərini məntiqi dəlil, yaxud praktiki nəticə ilə isbat edə bilməmişlər. Müqayisə bir az kobud olsa da, bu ona bənzəyir ki, bir xəstəliyi müalicə edə bilməyən həkim, həmin xəstəliyi dansın. Elmlərdən müəyyən qədər xəbəri olan insan isə, bilmədiyi bir şey haqqında «bilmirəm» deməyə utanmamalıdır. Qəzali bu mənada deyirdi ki, «Bilmirəm - demək elmin yarısıdır». Bu fikir Qəzalinin təbirində məcazi mənə daşır.

Qəzalinin fikrincə «Elm» bütövlükdə dünya və axirət elmlərindən ibarətdir. Qəzali dünyəvi elmin ancaq mövcud aləmi, kainat və orada olanları tədqiq etmək imkanını mümkün hesab edirdi. Dünyanın dərk olunmasında məntiqi, rəasional metodun, fəlsəfənin xidmətini təkzib etməirdi. Lakin elmin digər yarısının - axirət elminin mənimsənilməsində rəasional metodun kifayət etmədiyini bildirir, Axirətin dərk olunmasında, həm də irrəasional idrakın vacibliyini diqqətə çatdırırdı. Məhz onun «Filosofların təkzibi» əsərini yazmaqda da məqsədi bu olmuşdur.

Qəzali məntiqin bir idrak və sübut metodu kimi dinin əsaslarına zidd olmaması fikrində idi. Lakin dini ayətləri məntiqi dəlillərlə isbata cəhdi – məntiqçinin qüsuru hesab edirdi (108, 33-34).

Qəzali fəlsəfəsi insana daim elmini və əməlini artırmağı, təbiət ilə harmoniyada yollar aramağı, inkişafı və kamilliyi tələqin edir. Qəzali irsindən elm, ibadət, cihadla bağlı seçilmiş istinadlar və yuxarıdakı mülahizələr belə qənaətə gəlməyə imkan verir ki, onun fəlsəfi-etik sistemi elmə, inkişafa zidd deyil. Deyilə bilər ki, «Od olmasa, tüstü çıxmaz». Bəli, müdrək el məsəlində həqiqət var. Qəzalinin dünyagörüşü haqqındakı obyektiv fikirlərə hörmətlə yanaşı, qərəzli mülahizələrin mənbələrinə də etinasız

qala bilmirik. Bu mənbələrdən biri Qriqoryanın «Из истории философии Средней Азии и Ирана VII-XII вв.» («VII-XII əsrlər İran və Orta Asiya fəlsəfəsi tarixinə dair») əsəridir. Sonrakı tədqiqatçılar isə obyektiv və subyektiv səbəblər üzündən onun qeydlərindən istifadə etmiş, nəticədə görkəmli sistemçi filosof Əbu Hamid əl-Qəzali haqqında son zamanlara qədər səthi informasiyaya əsaslanan rəy formalaşmışdır. Bu prosesdə insanların dinə qayıdışından ehtiyatlanan postsovet ideologiyasının təsirini də qeyd etməmək olmaz.

«Dünya axirətin tarlasıdır; elm sahibi özü üçün əbədi səadət toxumlarını burada əkər» (109, 20) deyən Qəzali daim inkişaf edən elm və əməlin vəhdətini - rasionallıq, məhdud şəriət ünsürlərini mütəhərrik, «Cahana sığmayan» sufizmin irrasional əsrarı ilə canlandırmaqda («ihya etməkdə») görürdü. Qəzali, eyni zamanda – «elmə əməldə naqislik və məsuliyyətsizliyin, insanlara xitab edərkən ehtiyatsızlığın cəmiyyəti qəbahətə, hər xırda görünən qəbahətin isə fəlakətə sürükləyəcəyini əsərlərində döənə-döənə qeyd edirdi. Onun fikrincə, bəzən qəbahət elmdə deyil, elmə əməl edənlərdə olur.

Qəzali «etik elmin» - mənəviyyata, insanlığa əsaslanan elmi tərəqqinin tərəfdarı idi. O, insan idrakının rasionallıq hüdudları aşmaq qabiliyyətinə də malik olmasını göstərməyə çalışır, onun həm maddi aləmdən, həm də öz mənəvi kamilliyindən daha çox faydalanmaq imkanlarını açırdı.

Qəzalinin Qurani-Kərimə, məzhəb və təriqətlərə, peripatetik fəlsəfəyə, sufizmə münasibəti, ümumiyyətlə insan, təbiət və cəmiyyət haqqında problemlərə yanaşma tərzii orijinaldır. Fəlsəfəni təkzib edən Qəzali nəticə etibarilə onun inkişafına əhəmiyyətli töhfələr vermişdir. Qəzali teologiyanın bəzi mühüm müddəalarını, rasionallıq fəlsəfənin məhdud cəhətlərini, və ifrat sufilərin ictimai məsuliyyətlə hesablaşmayan iddialarını təhlil edərkən ənənəvi məntiqi təhlil metodundan istifadə etmiş, mövcudluğun dialektikası prinsipinə əsaslanmışdır. Qəzalinin Allahın dərk edilməzliyi, lakin onunla ünsiyyətin mümkünlüyü ideyası sufizmin ənənəvi Allaha maksimum yaxınlaşma və ya qovuşma təlimindən kəskin fərqlənir.

İstər fəlsəfi cərəyanlar, istərsə də ayrı-ayrı görkəmli mütəfəkkirlərin mövqeləri, nöqtəyi-nəzərləri əsasən onların varlığa və idraka münasibətində aşkarlanır. Qəzali irsinin

xarakter cəhətlərinə istinadən, birmənalı, bitərəf araşdırma aparmağa cəhd edərkən, digər tədqiqatçıların bir-birinə zidd mülahizələrinin səbəblərinin öyrənilməsi, mübahisəli məqamlara aydınlıq gətirmək olduqca vacibdir. Qəzali ilk növbədə böyük ilahiiyyat alimidir. Onun varlıq və idrak nəzəriyyəsinə, etik görüşlərinə İslam dininin çox böyük təsiri olmuşdur. Qəzalinin dünyagörüşünün təməllərini, həyatı və elmi yaradıcılığının əsas istiqamətlərini müəyyənləşdirərkən və fəlsəfi-etik sistemini tədqiq edərkən onun görüşlərinə - teoloji və mistik cəhətlər təcrid olunmadan, bütöv, bir tam şəkildə nəzər salmaq qərarına gəldik. Tədqiqat zamanı bu mövqeyi vurğulayan Şeyxülislam A.Ş.Paşazadə Bəhmənyarın irsinin islam müddəalarından təcridlə tədqiqinə münasibət bildirərək yazır: «...nəinki Bəhmənyarın, hətta baxışlarının çoxcəhətliliyi ilə fərqlənən Mirzə Fətəli Axundov da daxil olmaqla, XX əsrə qədər olan bütün Azərbaycan mütəfəkkirlərinin görüşlərini İslam dininin təsirini nəzərə almadan tədqiq etmək cəhdi müqəddəm yanlış cəhddir» (61, 118). Qəzali tanınmış din xadimi olmuşdur, onun ontoloji, qnoseoloji, sosioloji, praksioloji fikirlərini teoloji görüşlərindən təcrid etmək mümkün deyil. Onun bütün intellektual səviyyəsi, elmi-fəlsəfi dünyagörüşü İslam dini üzərində bərqərar olmuş, ictimai şüurun digər formaları ilə qarşılıqlı münasibətdə yetkinləşmiş, sufi təcrübəsindən keçərək dolğun fəlsəfi-etik sistemə vəsilə olmuşdur.

Professor Yusif Rüstəmov yazır ki, Cəlaləddin Rumi islam ənənəçiliyini və rasionalizmi təsəvvüf çərçivəsinə salan Qəzalini yaxşı tanıyırdı. Cəlaləddin Rumini daha çox sufi praktikası maraqlandırır. O rasionalizmi qəbul etmir, klassik fəlsəfəni inkar edirdi (68, 3). Müsəlman peripatetiklərinə etiraz edən Əbu Hamid əl-Qəzali və digər onlara yaxın mövqeli alimlərin istinadgahı, dayaq nöqtəsi nə idi?

İslamaqədərki dövrdə düşüncə mədəniyyətinin etalonu olan fəlsəfəni necə inkar etmək olardı? Avropa alimlərinin çoxunu bu inkarın qaynağı maraqlandırır.

Sufizmin çıxış etdiyi «ürəyin və əlin təmiz olması», sosial ədalət, bütün insanların Allah qarşısında bərabərliyi, şər ilə mübarizə, xeyirin, vicdanın və qardaşlığın bərqərar olunması və başqa mənəvi-etik idealların hamısı dindarın mənəvi tələbatı ilə həmahəng səslənir (55, 18).

Cəlaləddin Rumiyə görə: «Bizim peyğəmbərimizin yolu eşq yoludur. Eşqsiz olma ki, ölü olmayasan, eşqdə ol ki, diri qalasan». Mürsid tanrı yolunda ən böyük bələdçilikdir. Sufilər öz mənşələrini peyğəmbərdən aldıklarını iddia edirlər (68, 15). Məhəmməd (s.s) in əxlaqı təsəvvüfün örnəyi hesab olunur.

İngilis şərqşünası R.A.Nikolson sübut etmişdir ki, erkən asketik hərəkatı çətinlik çəkmədən İslam köklərindən başlayaraq izah etmək olar... Fransız tədqiqatçısı L.Massyon (1883-1962) müsəlman müstisizminin Quranın təsiri altında yaranması, lakin sufizmin hind dini-fəlsəfi təlimlərinin dəyişdirici təsirinə məruz qalması fikrinin tərəfdarıdır. Əksinə, Quran İslamaqədərki inam və etiqlərə, təlim və ayinlərə yeni baxış formalaşdırdı. İslamdan çox-çox əvvəl mövcud olub, kök salmış anlayışlara yeni məzmun verdi. Nəticədə hind dini-fəlsəfi təlimlərinə, xristianlığa və sairəyə xas olan fərdi, ifrat meyllər ictimai və mötədil xarakter aldı.

«Avropalıların sufizim ilə tanışlığı çox ehtimal ki, XII-XIII əsrlərdən başlayır» (68, 9). Və burada Qəzalinin yaradıcılığı böyük rol oynayır. Çünki onun əsərlərində sonralar geniş tədqiqat obyektinə çevriləcək bir sıra mütəfəkkirlər haqqında zəngin məlumat verilirdi.

Qoldsiyer əl-Qəzalini sufizm və «ortodoksal» islamın bərişdiricisi hesab edir. Avropa orientalistlərindən D. Maqdonald (1805-1943) hesab edirdi ki, əl-Qəzali sufi qnoseologiyası və praktikası ilə sünnü islam arasında bərişdirici kimi çıxış etmişdir.

H.Z. Ülkenin fikrinə, ağılı və ruhu bir sistemdə birləşdirmək mümkün deyil. Müəllif bununla həm ağıla, həm də ruha eyni dərəcədə əsaslanan vahid təlimi nəzərdə tutur. Əslində belə bir sistem var və o – insanın varlığıdır. İnsanı izah edən fəlsəfi təlim probleminin olması isə istisna deyil. Məhz bu problemi hələ XI əsrdə bütün təfərrüatı ilə dərk edən Əbu Hamid əl-Qəzali təlimlər arasındakı ziddiyyətin səbəblərini insanın özəl xüsusiyyətləri ilə əlaqələndirmiş və insan kamilliyi konsepsiyası kimi sufizmi bəyənmişdir.

Rüsiyada sufizm XIX əsrin ortalarından öyrənilir. Azərbaycan mənşəli Mirzə Kazımbəy (1802-1870), V.A.Jukovski (1858-1918), XX əsrdə V.V.Bartold, A.E.Krımski, V.A.Qordeevski, Y.E.Bertels, İ.S.Braqinski, A.Krış,

O.F.Akimuşkin, R.Fiş və başqa alimlər sufizm haqqında ciddi tədqiqatlar aparmışlar.

Azərbaycanda Fuad Qasımzadə, Zümrüd Quluzadə, Zakir Məmmədov, Solmaz Rzaquluzadə, Şaiq İsmayılov, Qasım Kərimov, Niyazi Mehdi, Kazım Əzimov və başqalarının əsərlərində sufizmə xüsusi diqqət yetirilmişdir. F.e.d. prof. Yusif Rüstəmovun son illərdə bir-birinin ardınca nəşr etdirdiyi əsərlər içərisində sufizmə həsr olunanları da vardır (68; 71).

O, «Mövlana Cəlaləddin Ruminin sufilik fəlsəfəsi» əsərində yazır ki, Əl-Qəzali Allahın dərkində ümidini eşq bağlamışdır. Burada eşq dedikdə, ilahi eşq, ən geniş mənada vəhy və ruhaniyyət nəzərdə tutulur. Çünki ağıl gerçəkliyin ayrı-ayrı sahələrini anlaya bilir. Eşq isə ümumi, dəruni, qaibanə, izaholunmaz hissləri ehtiva edən məfhumdur. Eşq bölünməzdir, bütövdür və təbii olaraq tam olana yönəlmişdir (68, 21).

Sufilərin ali məqsədi Allahı mənəvi cəhətdən intuitiv, bilavasitə dərk etməkdir. Sufi konsepsiyasının əsasında mücahidə və təkmilləşmə (kamilləşmə) ideyası durur. Mütəsəvvüf – təsəvvüfə elmi cəhətdən bilən, sufi – həm elmi, həm əməli kamil, safi – elm və əməl qayğısından yüksəkdə duran müqəddəs övliyə hesab olunur.

«Mütəsəvvüflərin fikrincə nə məntiq, nə ağıl insan ruhunu hərəkətə gətirən qüdrət olmamışdır. Bu müstəsna keyfiyyət yalnız eşqə məxsusdur» (130, 335). Sufizmdə əməl məsələsinə gəldikdə I məktəbin əsas ideyası «Allaha məhəbbətlə məst olmaq», şəxsiyyətin Allahda əriməsi hesab olunur, II məktəbin nümayəndələri - «ayıqlar məktəbi» isə öz emosiyalarına nəzarət etməyə çağırtdıqları üçün mötədil sufilər hesab olunurlar. Təriqət əhlinə dərviş, onların şeyxlərinə «dədə» deyilirdi.

F.e.n. Nəriman Süleymanov «İslam mədəniyyətində sufizm» adlı tədqiqatında sufizmin təşəkkülü və inkişafının altı dövrünü müəyyən etmiş, təsəvvüf təliminin dörd mərhələsi (ribat, zaviyə, xanəgah, orden) haqqında geniş şərh vermişdir. O, sufiliyin fərdi praktikadan ictimai qüvvəyə, fəlsəfədən siyasətə keçmə ardıcılığını dəqiqliklə araşdırmış, sistemli şəkildə təqdim etmişdir. Tədqiqatda təsəvvüf təliminin Avropaya təsiri, Qərb düşüncəsindəki yeri konkret misallarla aydınlaşdırılmışdır. Maraqlıdır ki, əsasən mistik dünyagörüş kimi tanınmış sufizmi

tədqiqatçı yalnız mənəvi hadisə deyil, qlobal səciyyə daşıyan ictimai-siyasi hadisə kimi araşdırmışdır.

## 2.2. Varlıq təlimi – «müamələ»

Müasir nəzəriyyələrin əksəriyyətindən məlum olduğu kimi, varlıq obyektiv aləmi, materiyamı ifadə edən fəlsəfi anlayışdır və şüurdan asılı olmayaraq mövcuddur. Varlığı reallıq, mövcudluq, gerçəklik və sairədən fərqləndirmək lazımdır (18, 71). Əgər mövcudluq varlıq və təşəkkülün, mahiyyət və təzahürün vəhdətidirsə, gerçəklik real mövcud olub inkişaf edən, özündə xüsusi mahiyyət və qanunauyğunluq olan, həmçinin xüsusi təsir və inkişaf nəticələrinə malik, konkret obyektiv reallıqdır. Deməli, varlıq mövcudluğun vacib atributlarından biridir. Lakin biz mövcudluq varlığın atributudur deyə bilərikmi? Varlığa münasibətdə fəlsəfə və dinin mövqeyi bu sual qədər fərqlənir.

Qəzaliyə görə elm - «müamələ» (əməli, faktiki – İ.Z.) və «mükaşəfə» (kəşfi, mistik, intuitiv – İ.Z.) sahələrinə ayrılır. O, Allahın zəti və sifətləri, mələk və peyğəmbərləri haqqında bilik əldə etməyə imkan verən «qeybi aşkar edən» elmi - «mükaşəfə» (ruhi, kəşfi bilik haqqında elm), amilə, sübut və dəlilə əsaslanan, maddi, praktiki, mövcudiyət haqqında olan dünyəvi biliklərə əsaslanan elmi isə «müamələ» adlandırır (114, 193).

Qəzali «Əl-munqiz min əd-dələl» əsərində yazır ki, «Varlığın həqiqətini bilmək, hələ gəncliyimin ilk günlərindən, müstəqil həyata qədəm qoyduğum vaxtlardan mənim amalım, gündəlik məqsədim olmuşdur. Mənə elə gəlirdi ki, əsil bilik mahiyyəti elə inikas etdirməlidir ki, şübhəyə yer qalmasın.

Qəzalinin varlıq haqqında düşüncələri onun əsərlərinin «müamələ elmi»nə dair hissəsində yer tutur. Onun idrak təlimi isə «mükaşəfə elmi» mövzusunda təqdim olunur. O, özünün «müamələ elmi» haqqında düşüncələrində əsasən ontoloji mövqeyini, «mükaşəfə elmi» haqqında fikirlərində isə qnoseologiyasını təqdim edir. Qəzali yazır: «Zira cisimdən öncə məkan yox idi. Həyatın yaradılması elmin yaradılmasına, elmin yaradılması iradənin yaradılmasına səbəb olmuşdur ki, hamısı bir-birinə səbəb olan Allahın işləridir» (114, 169).

Fərabə və İbn Sina emanasiya nəzəriyyəsini qəbul etdiklərindən, Allahın iradə sifətini şərh etməmişlər.

Peripatetiklərdə iradə anlayışına yer verilməməsinin səbəbi, Allahın biliyi haqqında onların düşüncələrindən irəli gəlir. Onlara görə Allahın «bilməsi», elə «yaratması» deməkdir. Bu halda ayrıca iradə, yaxud qüdrət sifətinə ehtiyac qalmır (94, 150). Qəzaliyə görə tədqiqatçı iqtidar və iradə sifətlərini fərqləndirə bilmədikcə və Allahın sifətlərinə vahid tam şəkildə nəzər yetirmədikcə, bu mövzunun istənilən aspektində aza bilər (124, 97-110).

Qəzalinin əsərlərinin tədqiqindən məlum olur ki, onun fəlsəfəsində «iradə» anlayışı - «ağla əməl gücü» hesab olunur. Yeni insan öz fəaliyyətini əvvəlcədən müəyyənləşdirməyi və onu icra etmək yollarını bacarmalıdır. «Ağla əməl gücü»nün heyvani istəkdən fərqi vurğulayan Qəzali yazır ki, iradə elə müstəsna keyfiyyətdir ki, bəzən bədənin istəyinə müxalif olur.

Qəzaliyə görə din gözəl əxlaqdır. Əxlaqi həyat isə – ağıl duyğular üzərində hakim olduğu həyatdır. İnsanın əxlaqi onun əməlində təzahür edir. Əməl (fəaliyyət) üçün isə, yalnız ağıl kifayət deyil. Ağıl duyğulara iradə ilə hakimlik edir.

Fərabî və İbn Sina fəlsəfəsinə dərinədən bələd olan Qəzali, elmlərin təsnifatında birinciyə, məntiqi yanaşmada ikinciyə istinad edərək, tamam fərqli nəzəriyyə yaratmışdır. O, maddi aləmin qanunauyğun inkişafı və labüd sonu ideyasını müdafiə edirdi. Qəzaliyə görə dünya Allahın qüdrəti sayəsində mövcud olub, zaman və məkanla məhduddur. O, hər şeyin səbəbini Allahın varlığında görür, Allahdan başqa bütün maddi və mənəvi şeylərin dəyişdiyini söyləyir. Onun fikrincə yaranmış hər şey – məhvə məhkumdur. O cümlədən də dünya. O, dünyanın əbədiliyi ideyasını müdafiə edən filosofların dəlillərini əsassız hesab etmiş, bu məntiqə zidd iddialarıyla onların öz-özlərini təkzib etmələrini diqqətə çatdırmışdır (124, 14-41).

Qəzali varlıqları iki qismə ayırır: varlığı özündən olan; varlığı başqasından olan. Başqa sözlə, Allah və aləm. Aləm - əsl varlığın (Allahın) fəaliyyətinin nəticəsi olan reallıqdır. Qəzali - Allahdan başqa bütün görünən və görünməyən varlıqları, mahiyyət və təzahürləri «Aləm» termini ilə ifadə edir. Qəzaliyə görə varlıq Allah və aləmlərdən ibarətdir. Bunlardan birincisi əzəli, əbədi varlıq, ikincisi – onun yaratdıqlarıdır.

Qəzali «Qırx əsas» əsərində Allahın varlığının dəlilləri haqqında yazır: «İ əsas Allahın zatıdır. Onun bir, tək, yeganə,

qədim, əzəli və əbədi olmasıdır. O əvvəldir, zahirdir – varlığı, birliyi bir çox dəlillərlə aşkardır. O, batındır - zatının həqiqəti etibarlı ilə duyğu və rəsional idrakdan gizlidir. O, Biləndir, Cəlal sifətlərindən heç sıyrılmaz, Kamilliyi tamamdır. Yaxşılara bir lütf və dünya nemətinin tamamı olaraq axirətdə Allahın zati gözə görünəcəkdir» (115, 8).

Qəzali II əsası müqəddəslik hesab edir, yəni Allah cisim deyil, cövhər (substansiya) də deyil. O nə miqdar, nə də parçalanma cəhətdən əşyalara bənzəməz. Cövhər olmadığı üçün cövhərlər ona hülul etməz. Bənzəri yoxdur. Onun hüdudunu və cəhətlərini müəyyən etmək mümkün deyil. Məkana təmasdan və məkan tutmaqdan münəzzəhdir. Ərş və ərşdəkilər onun lütfü və qüdrəti sayəsindəirlər. O, hər şeyin fəvqündədir. Eyni zamanda mövcud olan hər şeyə yaxındır - bəndələrinə şah damarından da yaxındır. Lakin, O heç bir şeyə hülul etməz. O zaman və məkandan öncə var idi, sonra da olacaq.

Allahın varlığının III əsası qüdrət sifətidir. O, maddə və mənə aləminin sahibidir - məhv etmə, yaratma və əmretmə Ona məxsusdur. Dünya və məxluqatın varlığı ondan asılıdır. Qəzaliyə görə qüdrət sifətinin təsiri ümumidir. Qüdrət özünə obyekt olan hər şeyə, yəni mütləqə və mümkünə təsir edir. Mütləq sonsuz olduğu üçün qüdrətin təsiri də sonsuzdur (103, 148).

Rene Dekart (1596-1650) da Allahın ontoloji dəlili kimi «Özündən daha mükəmməli təsəvvür olunmayan varlıq» ifadəsindən istifadə edir. O, yazır ki, «Onun hər şeyi bildiyini qəbul etməliyik. Əks halda «əzəli varlıq» ifadəsinin mənası olmaz. Bunu Allahın qüdrət sifətinə də aid etmək olar» (142, 604).

Allahın varlığının IV əsası elmdir. Göylərdə və yerdə heç bir zərrə onun elmindən uzaq deyildir. Gizli, açıq, hər şeyə vaqıfdir» (115, 10). Qəzaliyə görə Elm tam mənasında Allaha məlumdur. İnsanın maksimum qavradığı - elmin yarısıdır, yəni dünyaya aid olanıdır.

Qəzalinin varlıq nəzəriyyəsinə görə aləmlər 3 mərtəbədən təşəkkül tapmışdır: 1) «mülk aləmi» («aləm əl-mülk»); 2) «ruh aləmi» («aləm əl-cəbərut»), 3) «mələklər aləmi» («aləm əl-mələkut»).

Qəzali mülk aləminə canlı (insan, heyvan, bitki) və cansızları (daş, süxur, filiz və s.); «cəbərut»a ruhi, mənəvi aləmi

aid edir. O, «mələkut»u, bəzən «əmr aləmi» («aləmu amr») adlandırır ki, burada varlıqların fəaliyyəti konkret (əmrə müntəzir) və sabitdir, istisna ola bilməz. «Aləm əl-cəbərut»da fəaliyyət - azad, «Aləm əl-mülk»də - məhduddur. Qəzaliyə görə maddi aləm daim dəyişmə və inkişafda olmaqla yanaşı zaman və məkanca sonludur, yaradılmış və məhvi labüddür. Ruhi Aləm isə azaddır. O, qədər azaddır ki, mülk aləminə təsir edərək, ona fərqli xüsusiyyətlər qazandıra bilir. Bu isə «mülk aləmi»nin ən şərəflisi hesab olunan insanın varlığı ilə həyata keçir.

İnsanın ruhu «cəbərut»a, bədəni «Aləm əl-mülk»ə aiddir. Odur ki, insanın «ayağı» maddi aləmdədirsə, «başı göylərdə», yəni ruhu ucalıqdadır. Bir tərəfdən torpağa bağlıdır, digər tərəfdən – Allaha.

«Hələ XI əsrdə məşhur müsəlman alimi İmam Qəzali insan ruhu və həyatı (cismi, bədəni fəaliyyəti – İ.Z.) arasında fərqi göstərmişdir. Onun fikrinə görə, sonuncusu müxtəlif elementlər arasında biokimyəvi reaksiyaların nəticəsidirsə, ruh enerjinin bir növüdür və həyatdan (fizio-bioloji yaşamdan) fərqli olaraq, insan şəxsiyyətini müəyyən edir. Yəni ruh ancaq insanlara aiddir. O, insana xarakter və şəxsi mənsubiyyət verir. Əgər bədən, yaxud insan həyatı ölümlə sona çatırsa, ruh yaşamaqda davam edir. İnsan diri ikən öz bədənini müəyyən fiziki təmrinlər və yeməklə necə möhkəmləndirirsə, ruhunu da inkişaf etdirə bilər, lakin onun inkişafı başqa cür təmrinlər tələb edir. Allah yer üzünə peyğəmbərləri də elə bu məqsədlə göndərmişdir. İnsan ruhunun inkişafı üçün ən zəruri şərait yerdədir və bu inkişaf ölümdən sonra dayanır» (83, 36).

Qəzali insanın həm maddi, həm də mənəvi, ruhi tərəfini vurğulayaraq, onun hər iki tərəfə meyli üzərində geniş dayanır. O, varlıq etibarilə insanın yaradılışını heyvanlardan yuxarı, mələklərdən aşağı hesab edir. Lakin həyat tərzinin onu gah heyvan, gah da mələk səviyyəsinə, bəzən isə bu səviyyələrdən daha yüksəyə çatdıra bilməsini müxtəlif misallar və səbəblər kontekstində izah edir.

Ontoloji görüşlərində teizm mövqeyində duran Qəzali, insanı yaranış etibarilə, ruhu, ağılı olub, cismi olmayanlarla (mələklər), cismi olub ruhu olmayanlar (heyvanlar və bitkilər) arasında ortaq keyfiyyətlər daşıyan varlıq hesab edir. Yəni «insan qidalanma və inkişaf baxımından bitkini, his etmə və hərəkət

cəhətdən heyvani, ağıl və bilik sarıdan mələkləri xatırladır. İnsanın onlardan əsas fərqi və üstünlüyü - iradəsinin olmasıdır. Qəzaliyə görə elm və iradə Allaha xas elə müstəsna sifətlərdir ki, varlıqlar içərisində yalnız insana bəxş olunmuşdur.

Yuxarıda sadalanan keyfiyyətlərini hiss və hərəkətlərinin tənzihi üçün istifadə edən, ruhi tələbatına yönəldən insan əlaqi ucalığa çatır. Əksinə, fitri imkanlarını yalnız dünya ləzzətlərinə istiqamətləndirən, yeyib-içməkdən başqa maraqları olmayan insan heyvanlar səviyyəsinə enir. Qəzali əlavə edir ki, heyvani tələbatlarla məşğul olan insanda rəzalətlə zəkənin birləşməsi, onu şeytanlaşdırır (103, 32-33; 111, 8). Bu əsnada XX əsr Azərbaycan şairi və dramaturqu, böyük Hüseyn Cavidin (1882-1941) «İblis» faciəsindən məşhur misralar yada düşür:

«- İblis nədir?

- Cümlə xəyanətlərə bais.

- Ya, hər kəsə xain olan insan nədir?

- İblis!» (81, 104).

Qəzalinin əsərlərində əsas motiv olan bu problem Hüseyn Cavidin poetik sənətkarlığı və güclü məntiqi ilə öz lakonik həllini tapır. O, xəyanəti insan meyarına qəbahət hesab edir. İblis və insanın müqayisəsi onlar arasındakı fərqi nə qədər asan dəyişə biləcəyini nəzərə çatdırır.

Yuxarıdakılardan məlum olur ki, fitrətən yaxşı, yaxud pis insan yoxdur. Yaxşılığa və ya pisliliyə meyli özündə daşıyan adi insan var. İnsanın kamilliyi, yaxud naqisliyi bu meylin istiqaməti ilə bağlıdır.

Qəzali insanın dəyişmə meylinin əsasında dörd: iki heyvani – qəzəb və şəhvət; iki ruhani – ağıl və iradə keyfiyyətini fərqləndirir. Bu keyfiyyətlərin müxtəlif modifikasiyaları müxtəlif insan tipləri yaradır və onların fəaliyyətlərini tənzimləyir.

Qəzaliyə görə insan biliklə fəaliyyət göstərən varlıqdır. O, insanı güzgüyə bənzədir: əgər o çirklənmiş və öz funksiyasını itirmişsə: 1) çirki təmizləmək; 2) güzgünü lazımi səmtə yönəltmək lazımdır. Deməli, insan fitrətini qorumaq üçün ona yaraşmayan cəhətlərdən arınmalı və ruhunu «mələkut aləmi»nə çevirməli, Allaha üz tutmalıdır (114, 374).

Qəzaliyə görə ruh və bədənin təması olmasa da onlar qarşılıqlı əlaqədədir: ruhdakı hər bir dəyişiklik əzalara təsir edir. Ruh Allahın əmrindədir: ondan gəlmiş və ona dönəcəkdir. Bədən

bu səfərdə onu nəql edən vasitədir, bir növ ruhun nəqliyyatıdır. Səfəri uğurla başa vurmaq üçün nəqliyyat vasitəsi saz saxlanmalı, qeydinə qalınmalıdır, yoxsa yarı yolda qalmaq təhlükəsi vardır (114, 375).

İqtibasdan görüldüyü kimi, Qəzali başqa filosoflar kimi bədəni - ruhun məkanı adlandırmır. Həqiqətən ruh məkan və zaman anlayışlarına aid edilə bilməz. Qəzalinin «minik» (nəqliyyat) ifadəsi məqsədə daha yaxındır. Bədən ruhun elə bir «nəqliyyat»ıdır ki, müasir dillə desək, uzaqdan idarə olunur. Qəzalinin ruh – bədən münasibəti haqqında mülahizələri müasir dövrdəki uzaqdan idarə olunan sistemləri və virtual əlaqəni xatırladır.

Dialektik materializmin «Sağlam bədəndə sağlam ruh olar» məntiqi mühakiməsi burada yerinə düşməsə də, onu demək olar ki, bədənin sağlamlığı ruhun ehtiyaclarını ödəməkdə vacib amildir. Necə deyərlər, «Canın kim cananı üçün sevir, o – cananın sevir, cananı kim canı üçün sevir – o canın sevir». Ona görə də Qəzali bədənin sağlamlığını qoruyan tibb elminə və asayişə xidmət edən hüquq elminə yüksək dəyər vermişdir. O, insanın həm ruhu, həm də sağlamlığının qorunmasını vacib hesab etmişdir.

«Biz həqiqətən insanı ən gözəl biçimdə yaratdıq. Sonra onu aşağıların aşağısına qaytardıq, ancaq iman edənlər və əməli salehlər müstəsna...» (Quran, 95/4-6.) ayəsini təfsir edərkən, Qəzali yazır: Allah-Təala qulunun «aşağıların aşağısına» qaytarılmaması üçün bir sıra imkan, vasitə və səbəblər yaratmışdır. Qul (bəndə – İ.Z.) bu imkan və vasitələri yerində işlədirsə, verilən nemətə şükr etmiş olur (114, 168). Qəzali imkan dedikdə dünyanı, kainatı (buraya daxil olan hər şeyi) vasitə, alət dedikdə insanın cismini (bədənini) nəzərdə tutur. Bunlar hamısı ruhun xidmətindədir.

O, «kainatdakı hər zərrə - Allahın qüdrətinin əsəri və zatının nurundan bir parçadır» (111, 778) deyərək insanların diqqətini müşahidəyə, maddi varlıqların tədqiqinə cəlb edirdi. Bu fikirdə Qəzalinin panteistlərdən fərqli düşüncəsi məlum olur. O, inanırdı ki, müşahidə mükəşəfənin başlanğıcıdır – «maddi varlıqlar insan fəaliyyəti üçün bir vasitədir» (111, 778). Lakin Qəzali ehtimalın izharının əleyhinə idi. O, mövcud olmayan haqqında iddianı sui-zənn hesab edir, sui-zənnin isə fitnə

yaratdığını bildirirdi. Odur ki, «Yaradan deyil, yaratdıqları üzərində düşünməyi», «yaradılmışların əslini və icmalını öyrənməyi təklif edirdi. O, düşünürdü ki, insanın idrakı yalnız buna qadirdir, təfsilatı bilməyə yox» (111, 779). Həqiqətən Qəzalidən əvvəl də, bu gün də mövcud elmi fəlsəfi bilik nisbi xarakter daşıyır və daim inkişaf edir. Nəinki biliklər, «praktika da nisbidir» (18, 172).

İnsanın xarici aləmə münasibətlərinin əsasını praktika təşkil etdiyindən, nəzəri (idrak) münasibət də bu praktikanın xüsusiyyətləri ilə müəyyən edilir. Obyektdə və nəzəriyyədə inkar imkanının olması fəaliyyət vasitəsilə aşkara çıxarılır: bu fəaliyyətdən kənarında həmin inkar dərk olunmazdır. İstənilən halda bilik bir tərəflidir. Bu bilik insan fəaliyyətinin nəticəsində predmetləşir və predmetsizləşir. Çox zaman inkişaf inkar edilmiş biliyin müsbət məzmununun saxlanılmasına əsaslanır. İnkişafın nəticəsində obyektin yeni keyfiyyət halı meydana gəlir.

Qəzaliyə görə elm - vasitədir, məntiq - meyardır, ölçüdür, nəfsin tərbiyəsi - mərifətin təməlidir, yəni insanı Allah qatında yüksəldən, onda irrasional biliyi nurlandıran, bəsirət gözünü açan amildir. Ədəb, etika isə insanı cəmiyyətin gözündə ucaldan xüsusiyyətdir.

Əslində bu cür bilik də səhv və illüziyalardan xali deyil» (132, 13). Qəzalinin bu skeptik mövqeyi sonralar yeni dövr realizminin nümayəndəsi olan Q.V.Leybnitsdə (1646-1716) də özünü göstərmişdir. O deyirdi: «Hər şeyə şübhə edirəm, bir şeydən başqa: şübhə etdiyimə şübhə etmirəm». Lokkun «intellektdə elə bir şey yoxdur ki, o hissələrdə olmasın» müddəasına Leybnits əlavə etmişdir: «İntellektin özündən başqa» (18, 246).

Qəzalini Nizamiyyə mədrəsəsindən öz yüksək mövqeyini tərک edib həqiqət axtarışına sövq edən səbəb də, məhz onun skeptisizmi ilə əlaqədardır. Skeptisizm – Qəzalini orta əsr ilahiyatçılarından fərqləndirən ikinci başlıca cəhətdir.

XI əsr İslam mədəniyyətinə xas olan biliklər sistemində mütəkəllimlərin, peripatetik filosofların, şiə təriqətinə mənsub batinilələrin (ismaililər) və sufilərin təlimlərinin xüsusi çəkisi vardır. Qəzali yazır: «Mən batinilərin batinə, zahirilərin zahirə mənə vermələrini, filosofların məqsəd və yanılmalarını anlamaq istədim. Mütəkəllimlərin qayəsini, mübarizə səbəblərini,

mütəsəvvüflərin iç (mənəvi – İ.Z.) saflığının sirrini bilməyi çox arzu etdim. Bir abidin ibadətini ona nə qazandırdığını incələdim və heç bir allahsız nəzərdən qaçırmadım ki, inkara cürət etməsinin səbəbini araşdırmamış olum. Kiçik yaşlarımdan həqiqətlərin dərinliklərinə vaqif olmağa çalışmaq xüsusiyyəti Allahın mənə lütfü, bəxşisidir» (108, 12).

Quranın Zariyat surəsinin 56-cı ayətində deyilir: «Mən cin və insanları mənə ibadət etsinlər deyər yaratdım». Mövcudatın çeşidlərində Allah-Təalanın hikmətini anlayan hər kəs, şükür etməyə qabildir. Şükür öz ifadəsini ibadət məzmunu, üsul və formalarında tapır.

İbadət anlayışını fəlsəfi şərh edən Qəzali, onun yalnız zahiri təmrinlərdən ibarət olmadığını vurğulamışdır. O, islam dini ayinlərinin mühüm mənəvi-tərbiyəvi əhəmiyyət kəsb etdiyini nəzərə çatdırmışdır. Qəzali sufizmə dərinədən bələd olduğuna görə, bu tədqiqatlarında məntiqi təhlillə yanaşı, intuisiyanın da imkanlarından bəhrələnmişdir. O, irrasional idrakın mənbəyi, strukturu, mahiyyəti və praktiki imkanları haqqında məlumat vermiş, tədqiqatlarında hermenevtik metoddan da istifadə etmişdir (24, 85).

Qəzali Qurani-Kərimdəki «təzəkkür» kəlməsini belə təfəssir edir: «...hər insan Allahın varlığına inam, ona iman etmə istedadı, fitrətiylə yaradılmışdır: inkar – fitrətin unudulması, iman – fitrətin xatırlanması əlamətidir» (98, 87). Qəzaliyə görə, adət-ənənəyə əludə olmadan, nəfsin «əmmarə»sinə əyilmədən edilən səmimi ibadət (zikir, fikir, şükür) insanda bəsirət – «daxili göz», «kəşfi bilik», başqa sözlə formalaşmış intuisiya – irrasional bilik əmələ gətirir. Məhz bu biliklə insan yaradanı – Allahı dərk edə bilər.

Qəzaliyə görə, dünya axirətin aynasıdır. O, yazır: «Dünya şəhadət, (şahid olduğumuz – İ.Z.) yəni görülən, axirət isə qeyb, yəni görülməyən aləmdir. Şəhadət ələmi qeyb ələminə tabedir». Bu necə ola bilər?

Mütəfəkkir bunu belə izah edir: «...aynadakı surət aynaya baxana tabe olduğu kimi, Allaha yönələn insan da varlıq baxımından aynadakı surət kimidir. Birinci, əsil olan aynaya baxanın özüdür, fəqət buna rəğmənlə görünən aynadakı surətdir. İnsan aynadakı surəti görüb, özünü bildiyi kimi, mövcudata baxaraq Allahı tanıyır». İnsan bu mülk ələmində gördüyü hər

şeydən mələküt aləmi üçün dərs alır. Onun bu halına «ibrət alma» deyilir. Cənabi Haqq məhz bunu əmr edərək buyurmuşdur ki, «Ey bəsirət sahibləri, ibrət alın» (Quran, Haşr:2). Qəzali daha sonra deyir ki, bəzilərinin bəsirəti qapalı olur, ibrət ala bilmir və mülk aləminə bağlanıb qalırlar (114, 192). Deməli onlar ya güzgü olmaq iqtidarında deyillər (yəni kirli yaxud pashı olub, əks etdirmə funksiyasını itirmişlər), yaxud da əks olunacaq həqiqətə – Allaha yönəlməmişlər. O, yazır: «Belələri Cənnət və Cəhənnəmin varlığı və mövcudluğuna inanmırlar. Onlar Cəhənnəmin bəzən elmi yəqin («ilm əl-yəqin»), yəni sübut və dəlillə, bəzən də eynəl yəqin («ayn əl-yəqin») (eyni ilə, eynən yəqin, əsil yəqin - İ.Z.) yəni müşahidə və kəşf ilə bilinəcəyini düşünmürlər. Həm də eynəl yəqinin axirətdə, elmi yəqinin isə dünyada olacağını bilməzlər. Yəqinlik nuru isə gözəl xasiyyətli insanlara nəsib olur» (112, 730).

Qəzali insanın elmi ilə əxlaqının mütənəsis olduğuna inanır, bütün bilgilərin yalnız yəqinlik nurunu dadanlara nəsib olacağını qeyd edir. O, Quran 102/5 və 102/7 ayətlərinə istinadən bəzi insanların bu hikməti dünyada dərk edəcəklərini, hamının isə öləndən sonra mütləq biləcəyini yazır. O, bildirir ki, gözəl xasiyyətli olmaq iffətli olmaqdan, yəni şəhvət və qəzəbi cilovlamaqdan başlayır. Bu zaman insan ədalətli olmalı, özünü zikir, fikir və şükürə (ibadətə – İ.Z.) halı qalmaqdan qədər əziyyətə salmamalı, səhhətinə fikir verməlidir (114, 194).

Qəzali şükür etməyi - Allahın yaratdıqlarını Allahın istədiyi kimi istifadə etməkdə görür. Çünki «dünyadakı bütün məxluqat insanı axirət səadətinə çatdırmaq və Allaha yaxınlaşdırmaq üçündür» (114, 168). «Məxluqatı, dünyanı və digərləri yaratmaqda məqsəd bunlardan faydalanaraq qulların Allahı bilməsidir. Allahı dərk etmək isə - Onu sevmək və onunla ünsiyyət edib dünyanın aldadıcı təzahürlərindən uzaqlaşmaqdır. Allah ilə ünsiyyət - Onu zikir etməklə, məhəbbət isə - fikirdən meydana gələn mərifətlə mümkündür» (114, 72).

İslam mədəniyyəti tarixində zikrin təfərrüatı barədə müxtəlif mülahizələr olmuşdur. Xəlvətlik təriqətinin xüsusi məziyyətlərini açıqlayan Həririzadə «Tibyan» adlı əsərində aşağıdakıları bildirir: «Xəlvətlik təriqəti «kəlimeyi-tovhid» («Lə iləhə illəllah») və gizli – açıq «əsməi-səba» üzrə zikrə davam etmək, yuxunun təbir və təvili, hadisələrin qəlb və nəfsə təsirini

nəzərə alaraq könlü masivadan təmizləmə üzərində qurulmuşdur» (72, 36).

Xəlvətiliyin əsas cəhətləri: xəlvət və xəlvət üsulu, şeirisülük üsulu, zikr və zikr şəkilləri, tac (əmmamə) və paltarlar, təriqət ədəbi və sairədir. Zikrdə əsas ünsür digər varlıqları unudaraq Allahı anmaq, çoxluqdan qurtularaq birliyə yetişməkdir. Cüneyd Bağdadiyə qədər şeyxlər müridlərinə yalnız «Lə iləhə illəllah» kəlməsini zikr etdirirdilər. Cüneyd Bağdadi «Allah», «Huvə» və «Haqq» kəlmələrini, Gilani və Pir Ömər isə «əsməi-səba» (yeddi isimlə süluk) zikrini təbliğ etməklə bu adlara «Heyy», «Qəyyum», «Qəhhar» isimlərini də əlavə etmişlər.

Xəlvətilik Hz. Əli, Əbunnəcib Sührəvərdi, İbrahim Zahid, Pir Ömər tərəfindən inkişaf etdirilərək ən kamil şəklini Seyid Yəhya üsulları ilə almışdır (72, 19). Xəlvətilikdə tədbiğ edilən zikrə «zikri-əsmə» deyilir. Xəlvətilikdə nəfsin pislik və günahdan təmizlənməsi üçün dillə, qəlblə, ruhla və sirlə zikr edilir (72, 20).

Seyid Yəhya Bakuvi zikri aşağıdakı kimi təsnif etmişdir:

1) Dil zikri - qəlb Allahı unuduğu zaman dil ilə edilərək onu qəlbə xatırladır;

2) Nəfs zikri, yəni səsi eşidilməyən, daxilən edilən, batini zikr;

3) Qəlb zikri - Allahın cəlal və cəmalının vicdan ilə düşünülməsinin nəticəsi olan zikr - Allahı qəlbən düşünmədir.

4) Ruh zikri - Allah-Təalanın sifətlərinin təcəllilərinin – nurlarının müşahidəsi nəticəsində doğan zikrdir.

5) Sırr zikri - İlahi sırrların mükəşifə ilə açılmasını gözləməkdir.

6) Xəfi zikr - bir olan uca Allahın camalının nurlarına baxmaqdır.

7) Əxfəli-xəfi zikr: Haqq əl-yəqinin həqiqətinə qovuşma - ən son məqama məxsus zikrdir ki, Allah-təaladan başqa bu zikrlərə heç kimsə vəqif ola bilməz (72, 20). Bu iqtibaslardan da görüldüyü kimi, Seyid Yəhya Bakuvi də bu dünyada insanın Haqqa qovuşmasını qeyri-mümkün hesab edir.

Xəlvətilikdə «Seyri-süluk» Allahın yeddi adının anılması ilə icra olunur. «Seyri-süluk» təriqətə girən şəxsin mənəvi dərəcələrini tamamlayanadək keçirdiyi səyahətə verilən addır. Seyrin («gəzmək») əvvəli süluk («girmək» - saliki vüsala hazırlayan əxlaq tərbiyəsi), sonu «vüsəl»dir (72, 21).

Qəzali yazır ki, «Nəfsini bilməyən özünü bilməz. Özünü bilməyən Allahını tanıyarmı?»... «Təfəhhüm (fəhm etmək – İ.Z.) Quranın qapalı pərdələrini açmaqdır. Bir çoxlarının Qurani-Kərimi anlamamasının səbəbi qəlblərini örtən pərdələrdir (111, 254).

Nəfsin yeddi səviyyəsinə müvafiq – əmmarə (əmr edən), ləvvamə (peşiman), mülhimə (ilhamlı), mütmainnə (sakit, əmin), raziyə (razı), mərziyə («Allaha xoş gedən», bəyənilmiş) və kamilə («Allahla birgə olan») olmaqla yeddi adı vardır. Sufilərə görə Allah ilə bəndə arasında bəzisi zülmət, bəzisi nurdan ibarət yetmiş min pərdə vardır. Yeddi məqamdan hər birinə on min pərdə düşür. Növbəti məqama keçmək üçün bu pərdələri açmaq lazım gəlir.

Təsəvvüf əhlinin geydikləri paltarlar da dərəcələrinə görə müxtəlif olur. Məsələn, xəlvətlikdə mübtədi (ilk qədəm qoyan) qoyun yunundan, mütəvvəssit (yolun yarısında olan) keçi qılından, təriqətə çoxdan girmiş sufi tiftikli yundan xirkə geyirdi. Orta təbəqədəki sufilər şəriət, təriqət və mərifət rəmzi hesab edilən ağ, mavi, yaşıl rəngli, sufiliyin son dərəcələrinə yetişənlər isə qara geyim geyirdilər. Qara rəngi tərkidünyalığın işarəsi, sufinin mərifət nurunun pərdəsi hesab edirdilər (gecə günəşin aydınlığına pərdə olduğu kimi) (72, 22). Təriqət əhlinə dərviş, onların şeyxlərinə «dədə» deyilirdi.

U.M. Uott hesab edir ki, antik fəlsəfənin müsəlman mədəniyyətinə daxil olması iki mərhələdən ibarətdir: Fərabî və İbn Sinanın yunancadan tərcümə və şərhləri; sonra isə Qəzalinin əsərləri vasitəsilə (166, 181-182).

Dialektik materializməqədərki fəlsəfə tarixində təkə və ümumi kateqoriyalarının qarşılıqlı əlaqəsi probleminin həllində realist və nominalist mövqeyin olduğunu nəzərə alsaq, Qəzalinin nominalizmi müdafiə etdiyini düşünmək olar. Nominalistlərə görə obyektiv gerçəklikdə ümumi deyil, yalnız təkələr mövcuddur, ümumi isə təkənin yalnız tərəfi, momentidir (17, 367).

Qəzaliyə görə elmin predmeti hislərlə qavranılan təkələrdir. Ümumi isə təkələr vasitəsilə dərk edilir. Ümuminin dərk edilməsi şərti - induktiv ümumiləşdirmədir. Qəzalidə idrakın son pilləsi – təcrübə («canlı seyrdən mücərrəd təfəkkürə oradan da praktikaya») deyil, təcrübədən sonrakı haqq əl-yəqin

mərhələsidir ki, artıq «mükaşəfə elmi»nin tədqiqat obyektı olan irrasional idrakla izah olunur.

Qəzaliyə görə nəzəri və empirik biliklərin sintezi, müqayisəli təhlili, insanın məntiqi tərəkürünü inkişaf etdirir. Məntiqli insan isə hadisə və proseslər arasındakı müxtəlif əlaqələri, qanunauyğunluqları daha aydın görür, hətta nəticələri müəyyənləşdirə bilər. Qəzaliyə görə «məntiqi olmayanın elminə güvənilməz». Deməli, Qəzalinin varlıq təliminin əsasını təşkil edən «müamələ elmi»ndə idrakın yolu belədir: elm – əməl – məntiq. Qəzali hesab edir ki, Allahın varlığı mövcudata nəzərən məntiqi olaraq dərk edilir (114, 768). Buna baxmayaraq, o, dünyavi elmlərlə yanaşı axirət elmini («mükaşəfə») bilməyəni əsil alim hesab etmir. O, yazırdı: «İndi şəriət elmini layiqincə öyrənmədən, yalnız məntiq yoluyla fikrini izah edənlər də alim sayılır. Əslində Allah-təalanın zatını, ayətlərini və yaratdıqlarına olan münasibətini bilənlər alim hesab oluna bilər» (111, 87).

Qəzali elmə belə tərif verirdi: «Allah-Təalanın zatını, ayətlərini və yaratdıqlarına münasibətini bilməyə – elm deyilir» (111, 87). Həqiqətən bu deyilənlərdə bütün varlıq aləmi əhatə olunur. Qəzalinin fikir və düşüncələrinin təhlilindən məlum olur ki, o, mövcudyyətin tədqiqinə (tibbə, dəqiq elmlərə) yüksək dəyər versə də, mövcudyyətə münasibət, yanaşma məsələsini müstəsna hesab edir. Ona görə də yuxarıda qeyd olunduğu kimi, empirik tədqiqatlarda hansı müvəffəqiyyəti qazanmasından asılı olmayaraq Qəzali o alimləri əsil elm sahibi hesab edirdi ki, yaradılışın məqsədi və mənasını dərk etsin, «Allahın yaratdıqlarına münasibətini» bilsin.

Qəzali burada din fəlsəfəsinin ən mühüm problemlərindən olan elm-iman münasibətinə toxunur. Qəzalinin mövqeyinə görə iman insanın elmini kamil edir. İman ruhi, batini, dəruni hiss olan inamı, elm isə dünyavi, zahiri, əməli biliyi ifadə edir. Bunlar vəhdət təşkil etdikdə, insanın fitrətində olan irrasional biliyin üzərini örtən maneələr aradan qalxır və rasional bilikdən daha geniş imkanlara malik olan kəşfi bilik parlayır.

İnsan nəyə inanırsa, inandığı kimi fəaliyyət göstərməli, elmini tətbiq etməlidir. O, yazır: «Təkrar-təkrar ayət və hədisləri açıqlamaq vaxt aparır. Sən Rəsuli-əkrəmin: - Müqəddəs ruh qəlbimə üfürdü ki, əməl et, onunla hesabat verəcəksən – hədisinə diqqət et. Quranın hər hərfinin altında bir əsrar gizlənilib. Bunlara

ancaq doğru əməldən sonra, saf düşüncə ilə vaqif olmaq olar» (114, 773).

Qəzalinin XI əsrdə üstüörtülü vurğuladığı bu ideya sonralar Azərbaycanda Fəzlullah Nəimi (1339-1394) və İmadəddin Nəsimi (1369-1417) tərəfindən yaradılmış bir fəlsəfi təlimə – hürufiliyə açar olmuşdur. Hürufizmin təmsilçiləri Quranın hərflərini varlıq aləminin şifrələri hesab edirdilər. Nəsimi «Sığmazam» qəzəlində:

«Məndə sığar iki cahan, mən bu cahana sığmazam,  
Gövhəri laməkan mənəm, kövnu məkana sığmazam»  
- deyərkən, Qəzalinin də qəbul etdiyi kimi, insanın iki: cismani («aləm əl-mülk») və ruhi («aləm əl-mələkut») aləmin daşıyıcısı olmasına işarə edir.

Nizami Gəncəvi (1141-1209):

«Qamətimlə ölçülməz bir qiymətim var mənim,  
Aləminə bu dünya, yer də, göy də dar mənim»,  
İmadəddin Nəsimi:

«Mən mülki-cahan, cahan mənəm, mən!  
Mən Haqqa məkan, məkan mənəm, mən!»  
- deyərkən də məlum həqiqəti - insanın cisim, mülk olmasını, eyni zamanda ruh vasitəsilə Allahın təsir obyektini olmasını etiraf edir.

Bu etiraf dahi Nizaminin «Sirlər xəzinəsi» poemasında da tərənnüm olunur:

«Bir İnsanam, məqamım mələkdən də ucadır,  
Can atdığım o dərgah fələkdən də ucadır...  
Çay deyiləm, ümmanam, gör ki, nəyəm cahanda,  
Zərrə deyil, tükənməz xəzinəyəm cahanda.  
Fələk təki dəfinə üstündədir ayağım,  
Əlçatmazam, bil ki, nə üstündədir ayağım» (59, 146-147).

Nizami Gəncəvinin «Məqamım mələkdən də ucadır», ifadəsinin mənası ondan hələ 40-50 il əvvəl Qəzalinin əsərlərində geniş şərhini tapmışdır. Qəzaliyə görə insan varlıq mərtəbəsi etibarilə heyvanlardan yuxarı, mələklərdən aşağı səviyyədədir. Lakin bir yeganə xüsusiyyət vardır ki, o, nə heyvanlarda, nə də mələklərdə var: bu iradə azadlığıdır. Məhz bu cəhət insanı mələkdən də uca, əlçatmaz edə bilər. Yalnız azad iradəyə malik

insan, Nizami kimi «dünyanı ayağının altına qoya bilər», nəfsinin əsiri olan isə, həqiqətən heyvandan da aşağıdır.

İnsan cismən zaman və məkanca məhdud olsa da, ruhən, zamansız və məkansızdır. Çünki ruhun istər dini, istərsə də fəlsəfi məzmunu ölçüyə sığmır.

Qəzali İsa (ə) və Məhəmməd (s.s.)ə istinadən bildirir ki, dörd şey çətinliklə əldə edilir: susmaq, təvazökarlıq, çox zikir etmək və aza qane olmaq. «Öyrənmədən elm sahibi olmaq, rəhbərsiz hidayətə varmaq istəyən, dünyadan əl çəksin. Hz. Ömər demişdir: - Dünyada zühd – qəlb və cismın salamatlığıdır (114, 413).

Qəzali yazır: «Həsən əl-Bəsrı demişdir: Ağıl sahibləri zikir ilə fikrə, fikir ilə də zikrə dönə-dönə qəlblərini dilə gətirər və hikmətlə danışarlar... İmam Şafii isə: – Sözü sükutdan, hökm çıxarmağa təfəkkürdən kömək istəyin – demişdir. Düşüncə və təfəkkür doğru görüş və zəkani açır, bəsirət qüvvətini bərqərar edir. O, buyurur ki, qərara gəlməzdən əvvəl düşün, hücum etməzdən əvvəl nəticəni hesabla, işə başlamazdan əvvəl isə məşvərət et» (114, 765).

Qəzaliyə görə susmaq ibadətın başlanğıcı, təvazökarlıq – müdriklik, zikir – zehnin şəfası, aza qane olmaq bədənin salamatlığıdır.

O, İbrahim bin Ədhəmə istinadən yazır: «Qəlblərimiz 3 pərdə ilə qapanmışdır: 1) vara sevinmək, 2) rəğbət etdiyinə üzülmək, 3) tərifdən xoşlanmaqdır ki, bunlardan qurtarmadıqca yəqinə çata bilməzsən. Hərslilik, həsəd, lovgalıq əməli məhv edir» (114, 414). Süfyan Sevri isə deyir: «Dünya nə fərəhlik, nə də sıxıntı yeridir. Bunu bilən dünyanın bolluğuna sevinməz, darlığına üzülməz» (114, 415). Beləliklə, Qəzali zahidanə həyatı üstün hesab edir, lakin ifrata varmamağı təlqin edirdi.

O, yazır ki, «Zahidliyin birinci şərti füzuli şeyləri tərک etməkdir... Süleyman Dərani: - Zühd Allahı unudura bilən hər şeyi tərک etməkdir – demişdir. Qəzali «Zühd» anlayışının şərhində də başqa mövzuların izahındakı tədqiqatçı üslubuna sadıq qalır. O, dövrünün məşhur şəxsiyyətlərinin ibrətamiz fikirlərinə müraciət edir, axırda öz mülahizəsini bildirir: «Xülasə zühd nəfsin bütün arzularından uzaqlaşmaqdır...» (114, 418) Bu zaman hər kəs öz zövqünü deyil, yaşayış üçün zəruri ehtiyaclarını təmin etməlidir. Allah üçün insanın öz sağlamlığını qoruması isə zühdə

müxalif deyil. Beləliklə, Qəzali «Zühd – Allahdan başqa hər şeyi tərək etməkdir» - fikrində olan həmkarları ilə razılaşmır (114, 422).

Hadisə və proseslərə sistemli yanaşma Qəzali fəlsəfəsinin xarakterik cəhətidir. O, yazır: «Səməə edən şərabi xatırlayarsa, səməə da haram olur. Vəznin (şeyr – İ.Z.) haram olmadığını anlatdıq» (112, 685). «Vəznli gözəl səs də haram deyildir. Əsas mənaya fikir vermək lazımdır. Pis sözlərdən əmələ gəlmişsə, istər musiqili, istər musiqisiz – haram olur. Sufilər kütlədən, çoxluqdan da ehtiyatlanarmışlar. Deyilənlərə görə Cüneyd daim on nəfərlik toplama xitap edərmiş, camaatın sayı iyirmiyə çatdıqda daha danışmazmış» (111, 94).

Qəzali yazır ki, bütün səmavi kitablar Allah-Təalanı zikir edərək həyəcanlanmaq üçün nazil olmuşdur. «Allaha eşqin fərqli cəhəti - ortaqlıq (şərik) qəbul etməməsidir... Hər şeyin bir bənzəri ola bilər, fəqət bunun bənzəri nə mövcud, nə də mümkündür. Ona görə dünyəvi sevgilərə eşq adını vermək məcazdır. Dər düşüncəyə eşq dedikdə, bunu zahiri təmas və vüsəl kimi anlaya bilərlər. Bu cür məxluqlarla eşq, şövq, vüsəl və ünsiyyət barədə danışmamaq lazımdır (112, 609).

O, səməə haqqındakı mühakimələrində də eyni mövqedədir. Qəzali yazır: «Məhz bu cəhətlərə görə səməə də bəzən mübah (icəzəli), bəzən məhdud olur». Qəzaliyə görə səməənin ərkanı üçdür: dinləyən, dinlədən və səməə vasitəsi (112, 699). Qəzali yazır: «Səməə qəlbın cilalanmasına səbəb olur. Qəlb cilalandıqca haqqı çəkər və haqqa yaxınlaşar... Səməənin təsiri ilə insanda yaranan süstlük (məstlik), tüklərin biz-biz durması, dərinin ürpərməsi, qorxu və qəlb kövrəkliyi kimi hallar – vəcdədir. Fikir və düşüncə elmə apardığı kimi, səməə də vəcdə aparır». Mahiyyətinə gəldikdə isə, Qəzali deyirdi ki, «vəcd - başlanğıcdır, hər şeyin başlanğıcıdır» (112, 727-731).

Buradan məlum olur ki, Qəzali fəlsəfəsində İslamaqədərki inam və etiqadlarda daha çox təqdir olunan soyuqqanlılıq konsepsiyası aktual deyil. O, əksinə insanın yaradıcı fəaliyyətində həyəcanlanma aktını mühüm amil hesab edir. Onun nəzərincə insanın həyəcanlanmasında səmavi kitablardan sonra mühüm rolunu səməə oynayır. Bu mövqə Qəzalini adi ilahiyatçılardan fərqləndirməklə yanaşı, orta əsrlər müsəlman mühitində onun tərəfindən böyük risk və cəsərət idi.

Qəzali səməə haqqında şəriətdən fərqli münasibətinə haqq qazandıraraq yazır: «Səməə haqqında imamların qəti sözləri var ikən mənim: - Mübahdır» deməyim xəta olmazmı? – deyə soruşarsansa, bil ki, sənin bu düşüncən qələtdir. İmamlar arasındakı dedi-qodu, xarici səbəbdən olan ixtilaf, o şeyin əsl haqqında mütləq hökm verməyə mane ola bilməz. Məsələn, bal halal, yaxud haramdır? – soruşulduqda, – halaldır - deyirik. Halbuki, qızdırmalı və əsəbi adama zərər verdiyi üçün - haramdır. Çörək halaldır, o da çox yeyiləndə haram olur» (112, 703).

Səmənin üsul və ədəbi, qəlbə və digər əzalara təsirindən bəhs etdikdən sonra Qəzali fəhm (qavrayış), vəcd (qəlbin coşması) və kəşfin həqiqəti barədə dolğun məlumat verir (112, 725). Bu və digər mövzular Qəzalinin qnoseoloji baxışlarına aiddir və növbəti yarım fəslin tədqiqat obyektidir.

### **2.3. İdrak təlimi – «mükaşəfə»**

Fəlsəfədə subyekt-obyekt, bilik-gerçəklik, insan-dünya münasibətlərinin şərhli problemləri idrak təlimi kontekstində təhlil olunur. İstər fəlsəfi cərəyanlar, istərsə də ayrı-ayrı görkəmli mütəfəkkirlərin mövqeləri, nöqteyi nəzərləri əsasən onların varlığa və idraka münasibətində aşkarlanır. İdrak prosesi seyr (müşahidə) ilə başlayır və duyğu, qavrayış, təsəvvür formalarında həyata keçir. Məntiqi təfəkkür fəaliyyəti isə anlayış, mühakimə, əqli nəticə, induksiya, deduksiya, analiz, sintez formaları ilə müşayiət olunaraq ideya və hipotezlərin yaranmasına səbəb olur. İdrakın həqiqiliyi onun nəticəsi ilə ölçülür. Məhz idrak prosesinin nəticəsi onun fərdi yaxud ictimai yönünü müəyyən edir. İdrak prosesi insanın fəaliyyətinin məqsəd və motivini müəyyən edir, onu tənzimləyir, mənalı və faydalı edir.

Qəzalinin təbiət və cəmiyyət hadisələrinə münasibəti, nəticə etibarilə, rəasional fəlsəfi metoda əsaslanır. Materialist fəlsəfədə idrak prosesi, canlı seyrdən mücərrəd təfəkkürə, oradan isə praktikayadır. Qəzali də bunu təsdiq edir, lakin idrak prosesinin hələ bitmədiyini vurğulayır. O, 3 rəasional idrak mərhələsindən sonra mükaşəfə (intuitiv – İ.Z.) mərhələsinin başladığını bildirir. Qəzaliyə görə müşahidə, təqlid və təfəkkürdən sonra məntiqi ideya mərhələsi gəlir ki, bu da hər

kəsdə deyil, sadıqlərdə və əməli salehlərdə təzahür edir. Beləliklə, insanı mükəmməlləşdirən amil özü, öz ağılı və iradəsidir. Qəzalidən sonra bu nöqtəyi-nəzəri İ.Kant (1724-1804), Mayn de Buran (1766-1824) və başqaları müdafiə etmişlər.

XI-XII əsrlər Şərqi «renessans dövrü» hesab edilsə də, Qəzali yaradıcı cəmiyyətdə ictimai tənəzzülün rüşeymlərini görürdü. O, «İhya ulum əd-din» traktatında, «Meyar əl-elm» («Elmin meyarı»), «Təhafüt əl-fəlasifət» («Filosofların (özlərini) təkzibi»), «Əl-munqiz min əd-dələl» və s. əsərlərində bu tənəzzülün səbəbini fəlsəfədə yox, dinə fəlsəfi düşüncə ilə yanaşaraq «daha uzağa gedənlər»in ifrata varmasında – fəlsəfələri ilə özlərini təkzib etməsində görürdü. Qəzalinin əsərlərindən məlum olur ki, bəzən qüsurlu elmlərdə deyil, ona əməl edənlərin qeyri-kamilliyində, nadanlılığında, bəzən də öz bioloji-əqli imkanlarından fərqli nəzəriyyə ilə silahlanmalarındadır.

Biliyin növləri, strukturu, mahiyyət və imkanları, təsir dairəsi və s. məsələlər, insanın idrak imkanları və fəaliyyət sferası Qəzali fəlsəfəsinin əsas tədqiqat obyektləridir. Qəzaliyə görə biliklər – əqli və nəqli olmaqla iki cürdür. Başqa sözlə, insana hazır şəkildə nəql olunan və insanın öz fəaliyyətinin nəticəsi olan biliklər.

Qəzalinin idrak haqqında mühakimələri ontologiyası ilə sıx bağlıdır. O, mütləq həqiqətin dərk olunmasında irrasional idrakın üstünlüyünü qeyd edərəkən rəşid idrakdan imtina etmir. Duyğulara əsaslanan rəşid idrak intuitiv, spontan (nurlanan) irrasional idrakın birinci pilləsi hesab edilir. Rəşid idrakın imkanlarından Allaha sidq ilə, maksimum və pozitiv istifadə, dünyaduyumu və əməl insanı Allah qatında yüksəldir və insanda Allahın öz sadıq bəndəsinə ətəsi kimi irrasional idrakın şərtləri parlayır. Qəzali irrasional idrak vasitəsilə nurlanan biliyi müqəşəfə – kəşfi bilik adlandırır. İnsan müamələ elmi ilə maddi aləmi, müqəşəfə elmi ilə mənəvi (ruhi) dünyanı dərk edir. Deməli, Allahı, axirəti dərk etmək üçün dünyanı elmi və təcrübi cəhətdən bilməli, dərk etməlisən. Qəzaliyə görə Allahın ətəsi, səxavəti, «vergisi» tükənməzdir, məhdudluq yalnız bəndə tərəfindən qavranılmasındadır.

Qəzalinin skeptisizmi orta əsr müsəlman fikrində fərqli və orijinal təsir bağışlayır. Qəzalinin şübhəsi doğru biliyin, ümumiyyətlə mövcudluğu və yaxud dövrünün elmi fəlsəfi

biliklərinin həqiqəti ifadə edib etmədiyini dəqiqləşdirməklə əlaqədar idi. Onun skeptikliyi fəlsəfə elminə nə verdi?

Renan təsdiq edir ki, Qəzalidən sonra o, artıq heç nə demir. Makdonald hesab edir ki, Qəzali «Təhafüt əl-fəlasifə» («Filosofların özlərini təkzibi») əsəri ilə elmi skeptisizmin zirvəsinə çatmış və Yumdan 7 əsr əvvəl səbəb-nəticə zəncirini qırmışdır. O, yazırdı: «Biz heç bir səbəb, nəticə bilmirik, sadəcə bir şeydən sonra başqasının gəldiyini; dialektikanın şahidi oluruq».

Qəzali «Təhafüt əl-fəlasifə» əsərində səbəb-nəticə əlaqəsinin labüdlüyünü inkar edir. O, yazır ki, «yemək ilə doymaq, atəşə toxunmaq ilə yanmaq, günəşin doğması ilə aydınlıq, dərman içməklə sağalmaq və s. münasibətlər arasında səbəb-nəticə əlaqəsi olmaya da bilər. Yəni bu əlaqələr mütləq deyil, dəyişəndir və nəticədə Allahın hökmü vardır (124, 166). O, daha sonra fikrini «məktub» misalında sübut etməyə çalışır: məktubun yazılması üçün ağıl, bilik, ixtiyar, iradə, qüvvə, hərəkət lazımdır. Burada «əl məktubun yazılma səbəbidir» demək doğru olmazdı. Peripatetiklər «Bədən - ruhun səbəbidir» deyərkən isə, sanki «ağıl hərəkətin səbəbidir» deyirlər. Əslində, Allah – hər şeyin səbəbidir. Çünki ağıl və s.-ni insana verən Odur.

Qəzali görkəmli müsəlman mütəfəkkirlərindəndir ki, skeptiklik ona dünyanın həqiqəti haqqında düşüncələr sistemində özünəməxsus fəlsəfi ifadəsini tapmaq imkanı vermişdir və bu şübhənin qaynağı onun elm adlandırdığı Qurani-Kərimdən gəlir. Qəzali şübhəsinin əsasında Müqəddəs kitabdakı «Görməzsənmi?» «Düşünməzsənmi?» «Bilənlə bilməyən eyni ola bilərmi?» «İnanmırsanmi?» və s. kimi insanı tənqiddən, elmə dəvət edən, hər bir formada mahiyyət axtarmağa, tədqiqata təhrik edən ayətlərdir. Bu stimulun nəticəsidir ki, bəşər elmi inkişaf edir – formaların, təbiətin, mövcudiyyətin mahiyyətini öyrənir və özü də sonradan bu mahiyyətləri formalaşdırır, şəkilləndirir. Elmin yeni nailiyyətləri, ümumiyyətlə sivilizasiya məhz belə yaranır.

Qəzalidən əvvəl yaşamış, biliyi və tədqiqatı həyat prinsipi seçən - İbn Heysəm (...-1039) dini təlimləri tədqiq etmiş, axtardığını sonralar peripatetizmdə tapmışdır. Şübhə hissi heç də Qəzalidən az olmayan, İbn əl-Heysəm tədqiqatına dini təlimlərlə başlasa da, həqiqətin yalnız elmi nailiyyətlərdə olduğunu söyləmişdir.

Qəzali «Əməllər tərzisi», «Din elmlərinin ihyası», «Yanımaqdan xilas edən», «Filosofların təkzibi» əsərlərində həqiqətə çatmaq yolunun şübhə və məqsədli fəaliyyətdən ibarət olduğunu və bu zaman müəyyən şərtlərə əməl olunmasının vacibliyini göstərir. Qəzaliyə görə hər şeyin səbəbi Allahdır, nəticədə insanın da rolu vardır. O, səbəb-nəticə yox, sadəcə dünyada hadisələr ardıcılığı, dəyişmə olduğunu iddia edir. O bu dialektikanı həm maddi aləmə, həm də ruhi aləmə aid edir.

Qəzali insanın fəaliyyətinin birinci mərhələsini təqlid hesab etdiyi üçün, əsərin I cildini «İbadət» adlandırmışdır. İbadətin birinci tələbi isə elmdir. İnsan hər bir əməlində, hətta təqliddə belə elmə əsaslanmalı, biliyə güvənməlidir. O deyir: «Çünki inanılması insanlara buyurulan həqiqətlərin mərtəbələri, dərəcələri, zahiri başlanğıcları və batini vardır» (111, 805).

Müasir dövrdə bəzən mədəniyyət anlayışı ibadətə alternativ məna kəsb edir. İbadətdən fərqli olaraq bu zaman insan Allahın buyurduğu deyil, özü öz yaratdığı dəyərləri etalon hesab edir. Müasir kulturoloji konsepsiyalar mədəni adamı xarakterizə edən əsas atributlar sırasında bilik, bacarıq mənəviyyət, yaradıcı fəaliyyət keyfiyyətlərini önə sürür. Lakin dinsiz hansı mənəviyyətdən danışmaq olar? Deməli din mənəviyyətin vacib tərkib hissəsi olmaqla yanaşı, həm də insanıyyətliyin təməlidir. Təməl isə təqliddən başlanır. Bütün yeni «üstqurumlar» «bazis»dən başlanır.

Qəzaliyə görə insan üçün ən faydalı təqlid ibadətin beş ayınıdır – şəhadət, zəkat, namaz, oruc, həcc. 1. Hər bir insan Yaradanın olduğunu dərk etməli, zəkat vermək üçün özünə lazım olandan da artıq maddi nemətlər istehsal etməyə çalışmalı, bədəni və ruhani rahatlığını təmin etmək üçün namaz qılmalı (namaz - bədənin səhhəti və Yaradanla ünsiyyətdir), nəfsini tərbiyə etmək, və başqa insanlarla münasibətini tənzimləmək üçün oruc tutmalı, Yaradanın qüdrətini və öz imkanlarını dərk etmək üçün səfərə çıxmalıdır. Müdriklər demişkən, «Çox gəzən çox bilir», «Yüz eşitməkdənsə bir görmək yaxşıdır». Mənə elə gəlir ki, hava şərinə, adi velosipedlə, yaxud piyada səfərə çıxan və qəlbində şən-şöhrət iddiası olmayan insanlar da həcc etmişkimidirlər. Çünki müsəlman o kəsdir ki, qəlbində qorxu ilə Allaha ümid hissi birgə vursun. Müsəlman ölümündən deyil, aqibətindən qorxandır. Xeyir aqibət isə imanla qoşadır. Bu

yaxınlarda Bakı şəhərində 15-dən yuxarı insanın tələfatına səbəb olmuş çoxmərtəbəli binanın uçqunu altından bir-neçə gündən sonra sağ-salamat çıxmış 22 yaşlı gənc, jurnalistin - «Sağ qalmağınızın səbəbini nədə görürsünüz?» - sualına – «Təmizliyimdə» - deyə cavab vermişdi. Cavablarından səmimiyyət yağan gənc (dindar olmasa belə) uçqun altında döndəndə Allaha yalvardığını etiraf edirdi.

İman hər bəşər övladının xislətindədir. Lakin onun sonrakı inkişafını təmin edən mühit bəzən bu imanın üzərini «dünya torları» ilə pərdələyir. «Əl-Qəzalinin təlimində həqiqət və metod»dan bəhs edən Arzu Hacıyeva yazır: «Əl-Qəzali öz hermenevtikasında birinci növbədə nisbi həqiqət prinsipinə arxalanır. O, hər bir əsərdə, mütəfəkkirin, hətta kafir olsa belə, düşüncələrində, yanlış təlimlərdə, adi insanın danışığında müəyyən həqiqətin olduğuna əmindir» (24, 85-86). Qəzaliyə görə eyni həqiqət müxtəlif formalarda təzahür edə bilər, bir fikri müxtəlif tərzlərdə ifadə etmək olar. Uzaqgörənlik odur ki, bu müxtəliflik içərisindəki əsil mənanı dərk edəsən.

Qəzali bildirir ki, ibadət insanda fitri mövcud olan imanı üzə çıxarır. İbadət anlayışını fəlsəfi şərh edən Qəzali, onun yalnız zahiri təmrinlərdən ibarət olmadığını vurğulamışdır. O, İslam dini ayinlərinin mühüm mənəvi-psixoloji və tərbiyəvi əhəmiyyət kəsb etdiyini nəzərə çatdırmışdır. Qəzalinin sufizmə dərinədən bələd olması, ona tədqiqatlarında məntiqi təhlillə yanaşı, intuisiyanın da imkanlarından bəhrələnməyə imkan vermişdir. O, irrasional idrakın mənbəyi, strukturu, mahiyyəti və praktiki imkanları haqqında məlumat vermiş, tədqiqatlarında hermenevtik metoddan da istifadə etmişdir.

Qəzali öz dövrünün müxtəlif fəlsəfi cərəyanlarının təlim və metodlarını çox incəliklə tədqiq etmiş, onlarda yanlış hesab etdiyi tərəfləri aydınlaşdırmış, öz mövqeyini izah etmişdir. O, yazır: «Şəriət zahirdən, həqiqət batindən ibarətdir. «Batin zahirə, həqiqət isə şəriətə uymaz» - deyənlər yanılırlar» (111, 253). Bəziləri təvildə zahiri dəlillərin hamısını və ya çoxunu pozacaq qədər irəli getmişlər, bəziləri isə təvil qapısını qapamaqda irəli getmişlər ki, onlardan biri də Əhməd bin Hənbəlidir (111, 260-261).

«Bir qisim (alimlər – İ.Z.) Allah-təalanın zat və sifətləri ilə əlaqədar hər şeydə təvil qapısını açıb, axirət ilə əlaqəli tərəfləri

tərk etdilər ki, bunlar - əşərilərdir. Mötəzililər daha irəli gedərək Ruyəti – Allahın Səmi (əşidən), Bəsir (görən) olduğunu təvil etdilər. Meracın təvilində bunun cəsəd ilə deyil, ruh ilə olduğunu zənn etdilər. Cisimlərin dirilməsini, Cənnəti, oradakı yemək, qoxu və s. zövqləri, Cəhənnəmin yandırıcı bir cisim olub dərilərin yağını əritdiyini qəbul etdikdən sonra, qəbir əzabı, Mizan, Sirat, və bənzəri digər axirət hökmlərini də təvil etdilər. Bütün bunlardan cəsərlənən filosoflar daha irəli gedərək, axirət ilə əlaqəli bütün hökmləri təvil etdilər. Onlar axirət haqqında varid olan hər şeyi – həzzi və əzabı yalnız əqli və ruhi təvil etdilər. Cəza və mükafata hiss (duyğu) ilə bilinməyəcək şəkildə, yalnız ruhun məruz qalacağını qəbul etdilər... Bu firqələrlə hənbəliyə arasında etidal dərəcəsi o qədər örtülü və incədir ki, eşitməklə yox, ancaq əşyanın həqiqətini dərk edənlərə, ilahi nurla müyəssər ola bilər» (111, 262).

Qəzali filosofların məqsədlərini tənqid edərkən, ağı, rəsonal biliyi tənqid etməmiş, onun əhəmiyyətini azaltmamış, dəyəri və sərhədlərini göstərməyə çalışmışdır. O, eyni zamanda insanın varlığında çox mühüm yer tutan inama mənəvi tələbatın ödənməsi ehtiyacının daha yüksək olduğunu göstərməyə çalışmışdır.

Qəzali yazır ki, yalnız duyğu ilə, bu incəliklərin mahiyyətinə varmaq olmaz: «Bu hökmlərdən pərdəni qaldırmaq etidal həddini tapmaq mükəşifə elminə aiddir» (111, 263). «Dər düşüncəli insanlar zahir (görünən tərəf) ilə kifayətlənər və bunu həqiqət zənn edərlər» (111, 259). Bu fikrini izah edərkən Qəzali məsələyə sistemli nəzər salmağı tələb edir. Məsələn, eyni hadisə haqqında müxtəlif təəssüratlar ola bilər: hadisədən öncə, hadisə zamanı və hadisədən sonra. Qəzaliyə görə «İcmali bilik, təfsilati bilikdən fərqlidir. İcmal – qabıq, təfsilat isə öz (iç – İ.Z.) dər. Birincisi zahir, ikincisi batındır. İnsanların fərqli düşüncələrinə baxmayaraq, zahirə uymayan batın yoxdur» (111, 259). Qəzali, bildirir ki, bir çoxları «qabığı sındıra bilməyərək, zahirə uyğun şərh verir, batını («ləpənin nə olduğunu») bilənlərin fikirlərini, nəinki dərk edir, eşitmək belə istəmirlər. Çünki insan ictimai, sosial olmaqdan əvvəl, bioloji varlıqdır. Çox zaman cismani (nəfsani) tələbat mənəvi ehtiyacı üstələyir.

Qəzaliyə görə insan nəfsinin ehtiras və bədəni güclərini əqli hakimiyyəti altına almaq üçün səy göstərməli, mənəvi imkan

və qabiliyyətlərinin dərki yolunda addım-addım irəliləməyə çalışmalıdır. Nəticədə elə bir kamillik nöqtəsinə çata bilər ki, özündə ilahi sifətlərin bəşəri imkanlara uyğun səviyyədə gerçəkləşdiyini hiss edər. İnsan öz fitrətini dərk edib onu pozmadığı zaman, gündəlik məişət qayğılarını aşmaq və mələkut aləmi ilə əlaqə qurmaq imkanına malik olur. Lakin bu əlaqəni vüsəl, qovuşma, hüluliyət kimi qəbul etmək doğru deyil. Bu ünsiyyət müasir virtual əlaqə təsiri bağışlayır.

Elmləri mahiyyətinə görə – müamələ elmi (əməldə təcrübədə sınıqılan-rasional) və mükaşəfə elminə (irrasional bilik) ayıran Qəzali, əsərlərində müamələ elmini əqli və təcrübi dəlillərə əsaslanan, mükaşəfə elmini isə həm əqli, həm də əql üstü elm kimi təqdim edir. Mükaşəfə elmi dedikdə - təsəvvüfi biliyi, irrasional düşüncəni, mərifəti və nübüvvəti nəzərdə tuturdu (111, 57-59).

Qəzaliyə görə insan hər iki biliyə - rasional və irrasional biliyə malik doğulur. Elmə əməl etdikcə, əxlaqını kamilləşdirdikcə, nəfsini təmizlədikcə onda daxilən mövcud olan irrasional biliyin üzərini örtmüş pərdələr qalxır və insanda bəsirət gözü açılır, mərifət nuru parlayır. O, yazır: «Etihad və elm bir qəlbə, bir-birilərinə müxalif olmadan səmərə verərlərsə – mərifət meydana gələr» (117, 64). Qəzali insanda mərifət nurunun parlamasını Allah-Təalanın bəndəsinin sidqinə daha bir mükafatı, onun elmə əməl edən sadıq bəndələrə atası kimi təsvir edir. O, yazır: «Zövqlərin ən üstünü Allahı bilmək (113, 555), Allah ilə ünsiyyətdir (113, 608; 117, 93-94).

Qəzali insanın kamal mərtəbələrini aşaraq Allaha yaxınlaşa biləcəyi (qürb), hətta Allahla ünsiyyət fikrini irəli sürdüyü halda ittihad, hülul və vüsəl anlayışlarının ifadə etdiyi məsələləri rədd edir (113, 608-615; 129, 313; 117, 60-63).

Eynəlqüzat Miyanəciyə görə də «Ruh bədənlə birləşməmişdir, lakin bədəndən ayrı da deyil. Rəbbimiz də nə aləmlə birləşmiş, nə də ondan ayrıdır» (8, 153). Qəzaliyə görə Allahla bəndə arasındakı əlaqədə təmas olmadığına görə sufizmdə geniş yayılmış eşq, vüsəl, qovuşma, hülul etmə və s. ifadələrini dünyəvi mənada olduğu kimi qəbul etmək doğru deyil. Bu əlaqəni intuitiv duymaq və qəlb gözü ilə görmək olar. O, yazır: «Mələkut aləmini ancaq bəsirətliyə görə... İman nurunun qəlbə düşməsi və orada mərifət nurunun parlaması

Qurani-kərimin Ənam surəsinin 125-ci ayətində bildirilir» (113, 34; 103, 28-29).

Qəzali qeyd edir ki, «Mərifətdən xəbəri olmayan bəzi axmaqların «elm hicabdır» kimi sözləri dəyərsizdir. Əsil pərdə cəhalətdir. Sufi olmaq – kitab (Quran – İ.Z.) və sünnətin (Məhəmməd (s.s.) örnəyi) həm zahiri, həm də batini hökmlərinə əməl etməkdir» (112, 380).

Qəzali ictimai şüurun müxtəlif təzahür formalarından istifadə edərək Qurani-Kərimin əxlaqa, ümumiyyətlə, insanın hərtərəfli formalaşmasına təsirinin elmi-təcrübi konsepsiyasını yaratmağa çalışmış, təriqətləri, məzhəbləri - batini, zahiri, qədəri, cəbəri, fatimi və i.a. meyllərini vahid məcraya – ayrıldıqları qına yönəltməyə, mütəkəllim, filosof və sufiləri mənəvi kamillik məxrəcində bərişdirməyə cəhd etmişdir.

Qəzali kəlam elmində, fəlsəfədə və sufizmdə əxlaq məsələlərini araşdırdıqdan sonra Qurani-Kərimi etikanın konkret və mükəmməl mənbəyi hesab etmişdir. O, fikrini «Din - gözəl (yəni, pozitiv - İ.Z.) əxlaqdır» hədisi ilə əsaslandırır. Əksini götürsək, əlbəttə ki, öhdəsindən gələn kamil insan olarsa, gözəl əxlaq - dindəndir, yaxud imandandır - deyə bilərik. Bu halda fikrimizin dürüslüyü şübhə doğurur. Və panteizmdə rast gəldiyimiz problemlə qarşılaşırıq. «Allah məndədir» deyimi «Mənəm Allah» demək deyil.

Yəni gözəl əxlaq imandandır, amma tamamilə din deyil. Dinə sidq ilə əməl isə, nəticə etibarilə, həqiqətən gözəl əxlaqdır. Qəzalinin alim ilə sufinin fərqi haqqındakı Cüneyd Bağdadiyə istinadı da maraqlıdır: - «Cüneyd Bağdadinin müəllimi ona (Cüneydə – İ.Z.) demiş ki, Allah səni əvvəl alim, sonra sufi etsin, əvvəl sufi, sonra alim etməsin. Bu sözü ilə o, hədis aliminin sufilikdə fəlah tapacağına, elmsiz təsəvvüfə girənin isə həlak olacağına işarə etmişdir» - deyir. Göründüyü kimi, hətta bəyəndiyi sufiliyi də Qəzali, rəşional bilgi təməli olmadan qəbul etmir. O, yazır: «Yeganə arzum elmi-yəqinə nail olmaqdır. Elmi-yəqin elə bilikdir ki, heç bir şəkk, şübhə meydana gətirməz» (108, 13).

Fərabə «İhsə əl-ülüm» («Elmlərin təsnifatı») əsərində elmləri 5 bölməyə ayırmışdı: 1) dil elmi və onun qisimləri; 2) məntiq və onun qisimləri; 3) riyazi elmlər, astronomiya, musiqi;

4) fizika və metafizika; 5) mülki elmlər və onun qisimləri, fiqh, kəlam (17).

Qəzali Fərabî irsindən faydalanaraq onun konsepsiyasını özünəməxsus şəkildə təkmilləşdirmiş və elmin əməldə təcəssümü, ardıcılığını ehtiva edən fəlsəfi sistem yaratmışdır. Bu fərq əsasən onun sufizmə dərinədən bələd olması ilə bağlıdır. O, «İhya ulüm əd-din» əsərində insanın elmi, məntiqi, nəfsi tərbiyə və əbədi xoşbəxtliyi arasında sıx əlaqələr qurmuşdur. Qəzali elmi - Allahın zatı və sifətləri, mələk və peyğəmbərləri haqqında məlumat verən mükəşşəfə elminə (ruhi, kəşfi biliyə) və müamələ elminə (maddi, praktiki – mövcudiyət haqqında dünyəvi biliyə) ayırır (114, 193).

Qəzali «İbadət» kitabının «Həqiqət və şəriət» babında Səhl Düstərinin bir kəlamını xatırladır: «Alimin üç elmi var: biri elmi zahirdir ki - hər kəsə açıqlar, digəri elmi batindir - bunu əhlinə açıqlar, üçüncüsü kimsəyə açıqlanmaz – özü ilə Allah arasındadır. Ariflər: «Rübubiyyətin ifşası küfrdür» - demişlər» (111, 253). Qəzali «elmi zahir» dedikdə şəriət, fəlsəfə, tibb və s. elmləri, «elmi batın» dedikdə mərifət elmi olan təsəvvüf, «rübubiyyət» dedikdə isə nübüvvəti nəzərdə tuturdu.

Qəzali başqa bir halda qeyd edir ki, «Bilik 3 cürdür, onu: 1) Bilərlər və deyərlər; 2) Bilərlər, amma deməzlər; 3) Nə bilərlər, nə də deyərlər». Yəni, elə biliklər var ki, onu öyrənir və öyrədirsən (konkret, nəticəsi məlum, dəfələrlə özünü doğrultmuş, ümumi səciyyəli); elələri var ki, onu özlüyündə yaqınlaşdırirsən və bunu başqalarına demirsən (bir növ ekzistensiya; bu - xarici informasiya və təcrübə nəticəsində insanın daxilində formalaşan yaqınlıq hissidir və fərdi xarakter daşıyır – insanın elmi ilə mənəviyyatının harmonik təzahürü olaraq xüsusi halda doğrudur); Qəzalinin «bilməzlər və deməzlər» dediyi bilik isə Allaha məxsus, məlum anda insanın hələ fəhm, ehtiva, yaxud kəşf etmədiyi bilikdir. Platonun təbirilə - «ideya»dır. O, ideyaların daxili aləmi ilə xarici təzahürü olan formaların əlaqəsi, hissələr aləmi ilə bəşərisəltənət arasındakı rabitənin keyfiyyəti və s. haqqında məlumat verir. Qəzali yazır: «İlahi səltənətə gedən başlanğıc nöqtə görünən dünya, yol isə ruhi yüksəliş yoludur ki, onu həm də «inam» adlandırırlar. Əgər bu dünyalar arasında əlaqə olmasaydı, o zaman bir dünyadan digərinə yüksəliş mümkün olmazdı (12, 202). Qəzaliyə görə bu dünyadakı hər şey

ali dünyadakının oxşarıdır, simvoludur. Məsələn, bu dünyadaki günəş, ay və ulduzlar ilahi səltənətə məxsus mübarək və ali varlıqlar olan mələklərin müxtəlif şüalandırma imkanlarının təzahürləridir (12, 203). Lakin «Allah insanları öz oxşarı kimi yaratmışdır» ifadəsində Qəzali xarici formanın nəzərdə tutulmadığını vurğulayır (12, 206).

Qəzali yazır: «Hər binanın dirəyi olduğu kimi, İslam dininin dirəyi də elmdir» (111, 21). Qəzaliyə görə əqli elmlər ikiye ayrılır: dünyavi, ruhi. Dünyavi elmlər: tibb, riyaziyyat, cəbr, həndəsə, astronomiya və digər elmlər. Ruhi elmlər: qəlbin halları, əməllərin dəyəri, Allah-Təalanın zat və sifətini bilmək kimi elmlərdir. Hər iki (dünyavi və ruhi – İ.Z.) elmə eyni dərəcədə diqqət yetirilməlidir. Onun qənaətinə görə çox zaman ağıl hər ikisini bir araya toplamağa qabil deyil. Məsələn, tibb, hesab, həndəsə və fəlsəfə kimi elmlərdə dərin nüfuz qazanmış adam, axirət elmlərində tamam cahil ola bilər. Axirət elmlərinin incəliklərinə vaqif olan kimsələr də dünyavi elmlərin cahilidirlər.

Qəzali «elm» dedikdə 2 amili əsas götürür: 1) Mütləq, dəyişməz, «son nöqtəsi qoyulmuş», həmişə aktual və əsl elmin nişanəsi olan – Qurani-Kərim; 2) Nisbi, zaman və məkandan asılı olaraq daim dəyişən, «son nöqtəsi qoyulmayan» və insan zəkasının məhsulu olan bütün elmləri özündə ehtiva edən – fəlsəfə. O, yazır: «Fəlsəfə müstəqil bir elm olmayıb dörd cüzdən meydana gəlmişdir: 1) həndəsə və hesab; 2) məntiq; 3) ilahiyyat; 4) təbiyyat (fizika)» (111, 62).

Qəzaliyə görə Qurani-Kərim birbaşa, insan zəkasının məhsulu olan elmlər isə dolayısı ilə Allahın dərkinə aparır. Dolayı yolda azmaq asan olduğundan, insan Qurani-Kərimi həyat yoluna bələdçi hesab etməlidir. O, yazır: «Həqiqəti insanlar arasında axtaran dəlalət çölündə çaşar. Həqiqət yolçususansa, Haqqı bil ki, əhlini də biləsən» (111, 63). Qurani-Kərim insanı naqislikdən çəkindirən ən etibarlı vasitədir. Onun mahiyyətində elm də, iman da, müqəddəslik də, hikmət və mərifət də var. Qəzali hesab edirdi ki, bu meyarları dərəcələndirmək, seçmək yox, mənimsəmək və vəhdətdə, sidq ilə əməl etmək, həyata keçirmək, reallaşdırmaq - yaşamaq gərəkdir. O, yazır: «Din dünya ilə tamamlanır. Din ilə idarəetmə qoşadır. Kökü olmayan yıxılmağa məhkum olduğu kimi, qorunmayan təməllər də yox olur» (111, 51).

O, insan idrakının rasiyal hüdudları aşmaq qabiliyyətinə də malik olmasını göstərməyə çalışır, onun həm maddi aləmdən, həm də mənəvi kamilliyindən daha çox faydalanmaq imkanlarını açırdı. Odur ki, Qəzalinin fəlsəfi-etik sistemində insan problemi, mənəvi kamillik konsepsiyası mühüm yer tutur (150).

Qəzali ünlü şübhəçi metoduyla, hər cür biliyin imkanını araşdırması ilə İslam düşüncəsində olduğu kimi, fəlsəfə tarixində də, haqlı olaraq nüfuzlu bir yer tutur. Onun məntiqi və riyazi biliklərə güvənməsi, bəşəri bilmə imkanına metafizikanın qapalı olduğunu söyləyərkən, inkar nöqtəsində qalmayıb, bu sahəyə əqlüstü bir qapı, irrasional çıxış nöqtəsi göstərməsi - Yeniçağ və Çağdaş fəlsəfi görüşlərə bənzər xüsusiyyətlər kimi dəyərləndirilə bilər (129, 167).

Təfəkkür dünyası Qurani-kərimdən təsəvvüf və fəlsəfəyə qədər uzanan geniş bir sahəyə yayıldığı və hər zəhnə sahib insana xitab etdiyi üçün Qəzalinin fəlsəfi-etik sistemi haqqında konkret hökm vermək mümkün deyil. Qəzali ardıcıl, daim kamilliyə can atan dinamik düşüncə tərzii ilə bir məntiqi sintezçidir. Elmi və fəlsəfi biliyin qəlbi və kəşfi biliklə harmonik sintezinə əsaslanması onu müasir fəlsəfənin sələfi edir. V.Dilteydən səkkiz əsr əvvəl Əbu Hamid əl-Qəzali təbiət elmləri və ruh haqqındakı elmlərin bir-birindən tədqiqat metodlarına görə fərqləndiklərini müəyyənləşdirmişdir (24, 86).

O, yazır: «Kim ki, xarici obrazı bütövdən ayırır, o, materialistdir. Və kim ki, daxili aləmi bütövdən ayırır, o, batinidir. Amma hər kim ki, bu iki aləmi bütöv halında görür, o, kamildir. Quran daxili və xarici aləmə, əvvələ və axıra malikdir. Kamil insan o kəsdir ki, bilik işığının itaət işığını zəiflətməsinə imkan vermir» (12, 206-207).

Pozitivizmin banisi O.Kontun fransız cəmiyyəti və Avropa üçün etdiyi Qəzali ondan 739 il əvvəl Şərqdə bütün bəşəriyyət üçün etmişdir. O, insanları haqq yoluna dəvət edərək sosial həyatlarını yaxşılaşdırmağa çalışmışdır. V.V.Naumkin Qəzalinin «İhya ulüm əd-din» traktatına yazdığı şərhə Qəzalinin ideyaları ilə Yum, Dekart, Kont arasında əlaqələr olduğuna, onun modernist mövqeyinə münasibət bildirmişdir (132, 79-80). Naumkinə görə səbəb-nəticə əlaqələri Qəzali tərəfindən mistikləşdirilir, onlar nə hissi, nə də rasiyal həllini tapır. Mövcudiyətin səbəbinin «Ali sirr» - Allah olması elan olunur.

O, qeyd edir ki, Qəzalinin bu mövqeyi nəzəri cəhətdən özünü doğrultmasa da, o, dövrün metodoloji tələblərinə cavab verdiyi üçün müəyyən pozitiv məzmun daşıyır. Əslində Qəzalinin mövqeyi nəzəri cəhətdən özünü doğruldur, praktiki cəhətdən doğrultmur. Necə olur ki, insanın (alimin) yazdığı bir əsərə istinad elmdə nəzəri mənbə hesab oluna bilər, Qurani-kərimə (müqəddəsliyi başqa mövzudur) istinad isə hesab olunmur. Halbuki Qurani-kərimdəki dəlillər həqiqətə uyğunluğuna görə insan təfəkkürü ilə müqayisə oluna bilməz. V.V.Naumkinin mövqeyinə uyğun variantar - «mövcudiyyətin səbəbinin olmaması», yaxud «özü-özünün səbəbi olması» düşüncəsi də absurddur.

1781-ci ildə «Xalis zəkanın tənqidi», 1788-ci ildə «Praktik zəkanın tənqidi» və 1790-cı ildə «Mühakimə qabiliyyətinin tənqidi əsərlərini yazan İmmanuil Kant (1724-1804) idrak formaları və bizim dərk etmə qabiliyyətimizin həddləri qabaqcadan tədqiq edilmədən, nəzəri fəlsəfə (metafizika) sistemini yaratmağın qeyri-mümkünlüyünü sübut etmişdi (18, 215). Kantın aqnostisizminə görə «özündə şeylər»in təbiəti dərk oluna bilməz. Yəni dərk edilmə yalnız «hadisə» baş verdikdə mümkündür. Naumkin Qəzalinin müəyyən mülahizələrini təkzib edərkən, heç bir əsas gətirmir, sadəcə o dövrün ideologiyasına, daha doğrusu materializmə uyğun mövqedə durur. Dünyadakı hadisə və proseslərin tədqiqatında və elmi izahında materializm təlimi özünü tamamilə doğruldur. «Səhih nəzəri bilik yalnız riyaziyyatda və təbiətşünaslıqda mövcuddur» (18, 215). İ.Kant da etiraf edir ki, insan biliyinin məhdudluğu müəmmmanın, sirrin izahında etiqadın xeyrinədir. Buna görə də o, dərk etmədə «hadisələr» və «özündə şeylər»i fərqləndirmişdir.

Dünyanın vücuda gəlməsi məsələsi Qurani-kərimdən başqa bütün mənbələrdə açıq qalır, yaxud nisbi xarakter daşıyır. Qəzali də ilahiyyat alimi olmasına baxmayaraq bu məsələ üzərində çox düşünmüşdür. Nəticə etibarilə Qurani-kərimin Bəqərə surəsinin 28, 29, 164, 255; Fussilət (Müfəssəl izah edilmiş) surəsinin 9, 10, 12-ci ayətlərindəki məlumatlardan və başqa dəlillərdən artıq heç nə deyə bilməmişdir. Ona görə də Qəzali «Filosofların (özlərini) təkzibi» əsərində deyirdi ki, Qurani-kərimdəki məlumatları qəbul etməyənlər bu mövqelərini əsaslandırmağa çalışırlar. Əks halda onlar, həm də öz tədqiqat

prinsipləri əleyhinə çıxmış olurlar. Kantın zəkanın antinomiyası haqqında təlimi, «hadisə» və «şey özündə»ni fərqləndirməsi alman klassik fəlsəfəsində dialektik materializm ideyaları üçün təkan olduğu kimi, Qəzalinin də dərk prosesində rəsional və irrasional idrakı fərqləndirməsi müasir fəlsəfi məktəb və konsepsiyalara ideya zəmini olmuşdur.

Naumkin etiraf edir ki, Qəzalinin indeterminizmi evristik olub, deterministləri bu prinsipin inkişafına sövq etdirirdi. Bu mənada Qəzalinin təlimi ərəb-müsəlman fəlsəfəsinin daha yüksək mərhələsi, xüsusilə, İbn Xəldunun mütərəqqi idrak təlimi üçün tarixi, zəruri pillə idi (132, 81).

Qəzaliyə görə insan bilən və fəaliyyət göstərən (yaradıcı – İ.Z.) varlıqdır. O, insanı güzgüyə bənzədir: əgər o çirklənmiş və öz funksiyasını itirmişsə: 1) çirki təmizləmək; 2) güzgünü yönəltmək lazımdır (114, 374). Deməli, insan fitrətini qorumaq üçün ona yaraşmayan cəhətlərdən arınmalı və ruhunu Allah dərgahına yönəltməlidir. O, yaradana dua etməlidir ki, insani keyfiyyətlərindən məhrum olmasın, dünya həyatında məruz qaldığı sıxıntı və sınaqlar onu bəşəri amallardan ayırmasın, fitrətinə zərər vurmasın.

Qəzaliyə görə yuxu zamanı hiss üzvlərinin (görmə, eşitmə, qoxu, dadbilmə, təmas – İ.Z.) fəaliyyəti dayandığından, ilahi, ruhi aləmin müşahidələrinə imkan yaranır. Duyğu orqanları fəaliyyətdə olarkən insanın batin nurunu məşğul edir, yönünü qeyb və mələkut aləmindən əks tərəfə çevirir. Fəqət peyğəmbərlik nuru o qədər saf olur ki, duyğu orqanları onu tamamilə məşğul edə bilmir, başqasının yuxuda gördüyünü peyğəmbərlər oyaq ikən də görə bilirlər. Əgər insan kamalının zirvəsində olursa, bu nur vasitəsilə onun idrakı yalnız gördüyü surətə bağlı qalmır, sirrə keçir. Ona məlum olur ki, iman insanı Cənnət adlı aləmə, dövlət və sərvət isə mövcud, müvəqqəti aləmə çəkir. Əgər dünyaya bağlılıq daha güclüdirsə, bəsirət və imanı qüvvətli olmasına rəğmən o, insanı Cənnəti (axirəti, əbədi aləmi) seyr etməkdən yayındırır. Beləliklə sirlər (batini gerçəkliklər – İ.Z.) xəyal şəklində görünür. Qəzali bildirir ki, «məna batini müşahidədən irəlidir. Mənalardan sonra xəyal vasitəsilə hər mənaya uyğun surət gəlir və insanı yaradır» (120, 53).

Qəzali yazır ki, kamillik elə bir bütünlükdür ki, o, həm zahiri, həm də batini içinə alsın. Məsələn, Allah Məsaya -

«ayaqqabılarını çıxar» - dedikdə Musa (ə) ayaqqabılarını çıxarmaqla zahiri əmrə, iki aləmi - dünya və axirəti qəlbindən çıxarmaqla batini əmrə uymuşdur. Etibarlı olan budur, yəni zahirdən sirrə intiqal belədir. «Kamil insan odur ki, biliyinin nuru təqvasının nurunu söndürməsin. Deməli, zahir olan haqq, onu batinə çəkmək həqiqətdir» (120, 51).

Qəzali «Nurlar taxçası» əsərində haqq və həqiqət anlayışlarını izah etmək üçün şüşənin istehsalı mərhələlərini yada salır. O, yazır: «Şüşənin xammalı sərtdir, kəsifdir, sirlərə pərdədir, yəni hazır şüşəni görməyən üçün anlaşılmazdır. Lakin istehsal prosesi başa çatdıqda, xammaldan tamam fərqli şəffaf şüşə əmələ gəlir ki, onunla baxdıqda arxasındakı hər şey, arada heç nə yoxmuş kimi aydın görünür. Şüşə, görməyə mane olan külək və sairənin qarşısını almaqla da insana kömək edir. Eynilə, insanın idrak prosesində ruhi mərtəbələrin dəf olunması, deməli onun mənəvi aləminin saflaşması, bir mənada şüşə istehsalını xatırladır. Mənəviyyat da saflaşdıqca, şüşə kimi nurları keçirir» (120, 52).

Bununla Qəzali sübut etməyə çalışır ki, hisslərlə qavranılan mövcud gerçəklik - «şüşənin xammalı» - haqqdır. Bunun arxasında isə şüşə kimi aydın sirr – həqiqət gizlənilir. Bunu isə hər kəs deyil, kamil insan fəhm edə bilər. O, yazır: «Ruh sadə, qeyri-maddi, mükəmməl, mahiyyətə diri olan xüsusi bir substansiyadır. Fiziki və heyvani nəfslər isə bədənin bütün digər qüvvələri kimi onun əmrini yerinə yetirir. Bu substansiya konkret insana, onun dini görüşünə məhəl qoymadan elmi bilikləri əxz edə bilər. Ruh insanı görmədən onun mahiyyətini dərk edə bilər. O, insanın üzünü görmədən mələk və şeytanlığı müəyyən edə bilər. Lakin insanın hissi bu mahiyyətə varmaqdan məhrumdur» (12, 165).

Qəzaliyə görə ruh insanın şəxsiyyətini müəyyən edən əsasdır. O, ruhun bədənlə əlaqəsini aşağıdakı kimi təsvir edir:

«İlk işıq beyində yaranır. Beynin ön hissəsi – mühafizəçi, orta – məsləhətçi və rəhbər, arxa – onun anbarı sayılır. Bədənin orqanları – onun atlı və süvari gücü, heyvani nəfs – onun qulu, fiziki ruh – onun nümayəndəsi, bədən – onun minik heyvanı, dünya – səhnə, həyat – sərmayə, hərəkət – ticarət, bilik – qazanc, axirət – onun məqsədi, İlahi qanun – onun yolu, ehtiras – düşməni, xarici hiss – onun köməkçiləri, din – onun qoruyucusu,

ağıl – müəllimi, duyğu şagirdi, Yaradan isə nəzarətçisidir» (12, 166).

Qəzali «Nurlar taxçası» əsərində ilahi nurların təcəllisinin riyazi təhlilinə də cəhd edir. Qəzaliyə görə ilahi nurların 1/3-i peyğəmbərlərə, oyaq ikən, 1/3-i yuxuda ikən gəlir. O yazır: «Bizə aydın olana görə nübüvvət nuru üç qatdan ibarətdir (120, 57). Bəşəri ruhlar isə 5 nurdan ibarətdir ki, bütün varlıqlar onların sayəsində aydın olur.

I mərtəbə – hissi ruhdur ki, duyğu orqanlarına əsaslanır (məsələn, heyvanlar və körpələrdəki kimi).

II mərtəbə – xəyali ruhdur ki, hissi ruhun (duyğuların) gətirdiklərini, öz fəvqündə olan əqli ruha çatdırmalı halda, itirər. Məsələn, gördüyü şeyi istəyən, lakin yanından götürüldüyündə, tezliklə unudan uşaq kimi.

III mərtəbə – hiss və xəyaldan fərqli mənaları dərk edən əqli ruhdur ki, heyvan və uşaqlarda olmur. Ağıl nuru göz nurundan üstündür və tam, zəruri bilik verir.

IV mərtəbə – fikri ruhdur ki, əldə etdiyi iki nəticədən üçüncünü hasil edir və bu sonsuzluğa qədər davam edir.

V mərtəbə – qüdsi peyğəmbərlik ruhudur – qeyb parıltıları, axirət hökmləri, göyün və yerin mələklər aləmindən bir parça, hətta Rəbbani biliyin bir hissəsinin açılmasına imkan yaradır. Bu Qurani-Kərimdə «Beləcə biz sənə əmrimizdən bir ruh endirdik. Sən kitab nədir, iman nədir bilməzdin; lakin Biz, onu dilədiyimiz qullara hidayət edəcəyimiz bir nur etdik. Şübhəsiz sən doğru yola sövq etməkdəsən (Quran, Şüara: 52) (120, 55) ayətləri ilə bildirilir.

Qəzali əsərində həmin 5 ruhi mərtəbəni (səviyyəni) «mişkət», yəni, qəndil, lampa, şəcərə, zeytun yağının nuru mənalarını verən kəlmə vasitəsilə ifadə edir. Bu ruhi səviyyələr elə keyfiyyətlərə malikdirlər ki, biri digərini artırır və ya azalda bilər. Ona görə də ilk baxışda, fərqli mənaları ifadə edən bu kəlmələrin hər birinin ehtiva etdiyi məzmun «mişkət» kəlməsi ilə ifadə olunur.

Qəzaliyə görə insanın zahiri aləmi, maddi dünyanı görmək üçün gözü olduğu kimi, batini mahiyyəti, həqiqəti görmək üçün qəlb gözü vardır. Adi gözlə görünməyənləri ruh qəlb gözü ilə duyur. Ruh Allahdan olub, bədənə təsiri həyata keçirir və öz mənbəyinə yönəlmişdir. O, müəyyən zaman (yaranış - ölüm)

daxilində bədənin tamamilə maddiyyata yönəlməsinə imkan vermir, bir növ balans, tarazlıq yaradır. Bütün sistemlərdə olduğu kimi insanda da tarazlıq nisbidir. Əvvəl-axır bu tarazlıq pozulur və ölüm başverir. Qəzali yazır ki, ruh ölmür, «Rəbbinə dön!» (Quran, 89: 28) əmrinə uyğun olaraq bədəndən ayrılır (12, 165).

Qəzali ölüm hadisəsini bədənin bioloji və fiziki qüvvəsinin tükənməsi, fəaliyyətin dayanması, artıq ruha xidmət edə bilməməsi nəticəsində ruhun ondan imtina etməsi ilə əlaqələndirir. Maraqlıdır ki, bədənin fəaliyyəti üçün maddi qida tələb olunduğu kimi, ruhun yaşaması üçün də qida lazımdır və bu ehtiyac, bu dünyada ödənməlidir. Qəzaliyə görə ruhun qidası ilahi bilgilər və elmdir. Biliklərin iki mənbəyi var: Allahdan gələn və insanın aqlının məhsulu olan. Allahdan gələn əsas, digərləri törəmə hesab olunur.

Qəzali bayağı inancları, yalan zənnləri, dağınıq xəyalları günəşin qarşısını kəsən buludlara bənzədir (120, 61). Onlar həqiqətin - (Quran hikməti – İ.Z.) qarşısını müvəqqəti də olsa, kəsərkən cəmiyyətdə müəyyən fəsadlar yaranır. Bu dəyişikliyə görə həqiqəti danmaq nə dərəcədə doğrudur? Digər tərəfdən, düşünmək olar ki, təbiətdə buludun, küləyin, və sairənin təsirindən sonra günəşin əhəmiyyəti nə qədər dərk olunursa, cəmiyyətdə müxtəlif təlim və cərəyanların saysız doktrinalarından sonra Quran hikməti müqayisəsiz dərəcədə fərqli görünür. Buludlardan sonra günəş «aydınlığı» kimi, fəlsəfədən sonra Allahın elminin bir sübutu olan Quran həqiqəti bizə daha aydın olur. Quranın və fəlsəfənin rolunu günəşin dərkində buludların əhəmiyyəti ilə müqayisə etmək olar.

Bəzən din ilə fəlsəfi təfəkkür qarşı-qarşıya qoyulur. Din çox geniş məfhumdur və müxtəlif yanaşmalar mümkündür. Çünki ən azından bu ifadələrin səslənməsi müxtəlifdir. Lakin onlar birbirinə qətiyyənlə mane olmur, əksinə idrak prosesində biri digərini tələb edir. Bir sıra alimlərin paradoksal problemə çevirdikləri din-fəlsəfə münasibətlərində Qəzali bir harmoniya, bütövlük müşahidə edirdi.

Qəzali sadə və lakonik dildə yazdığı «İhya ulüm əd-din» əsərində elmləri öz sahəsi ilə məşğul olan mütəxəssislərin dar çərçivəsindən çıxarıb daha geniş kütlənin ixtiyarına vermişdir. Onun insanın kamilləşməsinə təsir edən amilləri ibadət, adət, məxluqat aspektində tədqiq etməsi nəticəsində orijinal fəlsəfi

sistem yaranmışdır. Qəzalinin «Din elmlərinin ihyası» traktatı yuxarıda qeyd olunan məqsədə uyğun olaraq I cild «əl-İbadət», II cild «əl-Adət», III cild «Əl-məxluqat», IV cild «Əl-munciyat» adlandırılmışdır.

Qəzali əsərinin 1168 səhifədən ibarət I cildində ibadətə 10 tərkibdən ibarət olduğunu açıqlayır. 1) Elm öyrənmək; 2) Təfəkkür; 3) Təmizlik; 4) Namaz; 5) Zəkat; 6) Oruc; 7) Həcc; 8) Quran oxumaq; 10) Yaxşılıq etmək. Hədisdə deyilir: «Yaxşılıq artırmadığım gün mənim üçün mübarək deyil» (1080). Xeyir iş görmürsənsə yaxşı söz de, yaxud sükut et (111, 989). «Alimin yuxusu ibadət, nəfəsi təsbihtir» (1086) (111, 994).

«İnsanın mənəvi kamillik» konsepsiyasına Qəzalinin «adətlər» adlandırdığı amillərin də həlledici təsiri vardır. Bunlar aşağıdakı etik normalardır: 1) Qidalanma ədəbi; 2) Ailə ədəbi; 3) Qazancda halallıq ədəbi; 4) Münasibət (davranış, rəftar) ədəbi; 5) Səmi və vəcd; 6) Özünütərbiyə; 7) Qürbət; 8) Səfər (yolculuq) ədəbi; 9) Zahirə ədəbi; 10) Daxili ədəbi.

Qəzali «İhya ulüm əd-din» traktatının III cildini mənəvi kamillikdə mühüm əhəmiyyət kəsb edən psixoloji amillərə həsr etmişdir. «Məxluqat» adlanan bu kitabda insanda irsən mövcud olan psixoloji təməlin və sonralar yaşam prosesində əmələ gələn xasiyyət və xarakterin mənəvi kamilliyə nə kimi təsirlərinin olduğu 10 bəhs daxilində açıqlanır: 1) Qəlb; 2) Riyazət; 3) Şəhvət; 4) Dil; 5) Qəzəb, kin və həsəd; 6) Dünya; 7) Xəsislik; 8) Riya və şöhrət düşgünlüyü; 9) Lovğalıq və təkəbbür; 10) Qürur.

Nəhayət, IV cildə Qəzali «mənəvi kamillik» konsepsiyasının son mərhələsini - «Qurtuluş»un 10 şərtini izah etmişdir: 1) Tövbə; 2) Səbr və şükür, 3) Qorxu və ümüd; 4) Fəqirlik və zühd; 5) Təvəkkül; 6) Məhəbbət, eşq; 7) Ünsiyyət və razılıq, 8) Mürəqəbə və mühasəbə; 9) Təvəkkül; 10) Ölümü xatırlamaq.

Qəzali «İhya ulüm əd-din» əsərinin IV cildi «Əl-munciyat»ın 6-cı kitabı olan «Məhəbbət, şövq, ünsiyyət və riza»nın 13-cü bəyanında (bəhsində, paraqrafında) yazır: «Bilmiş ol ki, ünsiyyət davam etdikcə ... Allah ilə minacatda bir genişlik, bir nəşə və sevinc əmələ gətirir, bəzən aşırı cəsarət, təzim və sayqıya yaraşmayan ifadə və hərəkətlərə səbəb olur. Bu hala ünsiyyət məqamında olanlardakı kimi, istəyib, lakin ola bilməyənlərdə də təsadüf edilir. Bu isə küfrə aparır» (114, 611). O, sübut etməyə çalışır ki, Mənsur Həllacın «mən Haqqam» («ən

əl-Haqq»), Əbu Yəzid Bistaminin «Sübhanam» («Sübhani, Sübhani») kimi sözlərinin avam təbəqəsinə böyük zərəri vardır. Qəzalinin «şəth» adlandırdığı bu sözlər - əməlsiz yüksək məqam və hallara nail olmaq ehtirası oyadır və insanları yanlışlığa aparır. O, həmin əsərində belə bir fakt göstərir ki, «o dövrdə bu səbəbdən bir çox əkinçilər rəncbərlikdən əl çəkib «Həlləcliy» iddiasına düşür, hətta «bizim sözlərimiz - haqq nurunun təcəlləsilə içdən doğan sözlərdir» – deməkdən çəkinmirlər» (114, 95; 12, 245).

Qəzali əsərlərində Mənsur Həlləcn, Əbu Yəzid Bistaminin, Şiblinin kəlamlarına geniş yer verir, keçirdikləri hal və çatdıqları məqamlara qətiyyənlə şübhə etmir, əksinə onların Allah qatında mövqeyinin daha üstün ola biləcəyini vurğulayır. Lakin ictimai xarakterli rəşadət idrakdan fərqli olaraq irrasional idrakın fərdi xarakter daşdığını bildiren Qəzali, bunun xüsusi hallarda qəbul olunduğunu diqqətə çatdırır. O, yazır: «Onların hal və məqamlarını şəxsən yaşamayanlar onları inkar etməkdə haqlı deyillər. Eyni zamanda onlar qədər Allah yolunda sidqi və fədakarlığı olmayanın da kor-koranə onları təqlid etməsi doğru deyildir» (114, 96).

Göründüyü kimi, Qəzali hər hansı proses və ya hadisənin təhlilində ictimai mövqə və rifah zəminindən çıxış edir, ədalətli və rəşadətli mövqə tutmağa çalışır. Onun nəzərincə irrasional idrakın insanın əməlinə təzahürü, nəticə etibarilə rəşadətli olduğu üçün cəmiyyətə təsir edir. Odur ki, Qəzali olduqca ehtiyatlı olmağı tövsiyə edirdi.

Qəzalinin fəaliyyət dövrü cəmiyyətin ictimai-siyasi həyatında ziddiyyətlərin kəskinləşməsi - dini elmlərin hakim dairələrin əlində istismar vasitəsi olması, insanların elmlərdən doğru faydalanmaması, cəmiyyətdə mənəvi tənəzzül ilə xarakterizə olunur. Bir tərəfdən islamla pərdələnən despotizm, digər tərəfdən isə ifrat azadkərlilik, sufizmin yanlış qavranılması, ona qeyri-elmi, kütləvi yanaşma hallarının artması, «avam təbəqənin «Ən əl-haqq», «Sübhani, Sübhani» kimi böyük ideallara uyaraq gündəlik azuqəyə möhtac qalması» (114, 94-95) və s. cəmiyyətdə mənəvi, sosial-siyasi böhranın yetişməkdə olduğunu göstərirdi. Qəzalinin qeyd etdiyi kimi: «Allahın Qurani-Kərimdə buyurduğu, peyğəmbərimizin getdiyi yol unudulmuşdu» (14, 2). Mütəkəllimlərə görə həqiqətin meyarı –

Allah kəlamı (Quran ayələri), batinilərə görə məsumluq (müqəddəslik), filosoflara görə - ağıl, sufilərə görə - mərifət hesab olunurdu və onlar bir-birilərini haqsızlıqda ittiham edirdilər. Qəzali bu dörd firqədən hansının haqlı olduğunu bilmək məqsədilə hər birini ayrılıqda müfəssəl tədqiq etmişdir. O, İslam bölgəsinin başlıca nəzəri-ideya axınlarını (kəlam, batinizm, fəlsəfə, sufizm) dərindən mənimsəyərək müsbət və mənfi cəhətlərini aydınlaşdırmış, həmçinin onlar arasında dialoqa nail olmaq üçün «hər kəsi öz dilində danışdırmaq» qərarına gəlmişdi

Qəzali sufizmin - Qurana və peyğəmbər ərkanına əsaslanan yaşam tərzini, kamilliyə aparan yol, saf düşüncə forması - elm və mərifətin məxsusi sintezi nəticəsində Allahla ünsiyyət metodu olduğu qənaətinə gəlmişdir (114, 608-611).

Sufilərin yolu 3 mərhələdən keçir: Şəriət, təriqət, həqiqət.

Qəzali Məhəmməd (s.s.) in: «Şəriət mənim sözlərim, təriqət əməlim, həqiqət mənim daxili əhvalımdır» bəyanına uyğun olaraq «zikir, fikir, şükür» ideyasını müdafiə edirdi. Mövlana Cəlaləddin Ruminin ardıcılları və mövləvilər eyni məqsədə ayinlər: musiqi və rəqsin müşayiəti ilə nail olurdular.

Allah varlığın özüdür. O, mövcudatı özünün təzahürü olaraq işıqlandırır. Allahı dərk etməyə cəhd – onun təzahüründə iştirak etməklə mümkündür. Quran insandan israrla əməl istəyir... Əməl niyyətli (məqsədli) fəaliyyətdir. «Əməl var olmağa iştirak etməkdir» (130, 20).

Bu ideya sonradan işlənib hazırlanan davamlı etik-əxlaqi durum (məqamat) və bir anda öz-özünə meydana gələn, parıltı kimi görünən qısamüddətli psixi vəziyyət (hal) nəzəriyyəsinə çevrilmişdir. Məqam əməl sahəsinə aiddir, hal isə bəxş edilən bərekətdir.

Təsəvvüf sistemində məqam və mərhələlər aşağıdakı kimi təsnif olunur:

1. Tövbə – dünya qayğılarından üz döndərmək məqamıdır. Halları zühd və fəqirlik, yəni ifrat yoxsulluq olan sufiliyin mərkəzi prinsipidir.

Qəzali zühd məqamına yetişmək üçün nəfsə qarşı cihad etməyin vacibliyini bildirirdi.

2. Təvəkkül məqamı – özünü Allahın iradəsinə tabe etməkdir. Halları səbir və şükürdür.

3. Məhəbbət və mərifət. Qəzali deyirdi ki, biliksiz məhəbbət mümkün deyil – yalnız bildiyini sevə bilərsən. Təsəvvüfdə mərifət məqamında olan insan arif hesab olunur. Ona görə də Qəzali məhəbbət və mərifət məqamını, eyni zamanda ariflik məqamı adlandırır ki, halları üns (qəlbən ünsiyyət), kürb (yaxınlıq), şövq (coşqun istək) və eşq, İlahi sevgidir.

Qəzali sufizmə olan dərin rəğbətilə yanaşı ondakı ifrat meylləri də görürdü: «Sufilərin hallarını sözlə anlatmaq mümkün deyil, xülasə, bir qismi Allaha hülul etdiyini, digəri Allah ilə birləşdiyini, başqası da Allaha vasil olduğunu xəyal edir. Bunu dilə gətirmək xətdir. «Əl-məqsəd əl-aksa» kitabında qeyd etdiyim kimi, bu hallara düşən kəs şairin - «Deyə bilməyəcəyim bir hal vəqə oldu, hüsnü-zənn et, həqiqətini sorma» misrasından başqa bir söz söyləməməlidir» (138, 568). Qəzali bu kimi halları «bilərlər, lakin deməzlər» deyirdi.

Qəzali fəlsəfəsinin təsir dairəsinin genişliyi - onun əsərlərindəki məqsəd aydınlığı, səmimi mövqe, məntiq və dilinin sadəliyi ilə əlaqədardır. R. Nikolson yazırdı: «Ruminin şerləri ancaq sufilər, Qəzalinin əsərləri isə təsəvvüfə anlamaq istəyən hər kəs üçündür» (7, 13). Qəzalinin əsərləri, ümumiyyətlə, İslamın mahiyyətini dərk etmək istəyən və nə üçün yaşadığını düşünən adi vətəndaşın məntiqlə anlamaq istədiyi şəkildə aydın yazılmışdır. O, «istər kəlamə, istər fəlsəfəyə, istərsə də fiqhə aid olan hər cür mübahisəni və mübahisədə həddi aşmaq meyllərini rədd edirdi» (45, 188), müxtəlif təlimlər arasındakı təfriqələri məhəbbət və şəfqətlə çözmək tərəfdarı idi.

Qəzali, əqidənin beş əsası olduğunu və bunlar barədə «Qıstas əl-mustaqim» («Düzgün tərəzi») əsərində məlumat verdiyini bildirir. Qəzali yazırdı: «Əslində qəlblərin Allahdan uzaqlaşmasına səbəb - öz nəfləri və başqaları ilə məşğul olmalarıdır. Yəni insanların çoxu, əsasən bədəni tələbatının ödənməsinə çalışır, başqalarına həsəd aparır, paxılıq edirlər. Yaxud müəyyən uğurlara nail olan şəxs digərlərini bəyənmiş, aşağı səviyyəli (öz qənaətinə görə) hesab etdiyi adama rixşənd edir, fürsət düşdükdə sadələvhü aldatmağı şücaət hesab edir. Halbuki Rəsuli-Əkrəm: «Çoxu azından və bildiyini bilmədiyindən daha çox sevənin imanı kamil olmaz (447)» buyurmuşdur (113, 644).

Qəzaliyə görə zahiri ədəblər - batini ədəblərin başlanğıcıdır. Əməllər - əxlaqın nəticələridir. Ədəb və tərbiyə - mərifətdən doğar. Xaricdə parlayan - könullərdə doğan nurlardır. O nurlardır ki, ətrafı bəzəyər və işıqlandırar (114, 869).

Qəzali «Qəlbin səsi» əsərində yazır ki, «Ən yaxşı nəsihət - örnək olmaqdır (121). Nümunə olmaq üçün isə insanın həyat və fəaliyyəti əxlaqa, əxlaqı isə fitrətinə uyğun olmalıdır.

Qəzali yaradıcılığında insan faktoruna, etik məqamlara xüsusi diqqət yetirilir. Qəzaliyə görə insanın əxlaqına fitri amillərin nə dərəcədə təsiri varsa, bir o qədər də ətraf mühit və cəmiyyətin, özünütərbiyənin rolu vardır. Bir sözlə, insanın əxlaqının formalaşmasında fitri – Allahdangəlmə və dünyavi - sonradan əldə olunan amillərin mühüm təsiri vardır.

## III FƏSİL. QƏZALİNİN ETİK GÖRÜŞLƏRİ

### 3.1. Əxlaqa təsir edən fitri amillər

Qədim Yunan fəlsəfə məfkətblərindən birinin nümayəndələri – stoiklər fəlsəfəni yumurtaya, məntiqi – onun qabığına, fizikanı – ağına, etikanı – sarısına bənzətmişlər (73, 34). Məntiqi bilmədən fəlsəfəyə, habelə təbiət elmlərinə nüfuz etmək mümkün deyil. Digər tərəfdən, yumurta sarısı qida kimi nə dərəcədə əhəmiyyətlidirsə, etika da mənəvi nüvədir, hər bir cəmiyyətin mayasıdır. Yuxarıdakı fikirdə gələcək nəsillərə bir müraciət sezilir. Yumurtanın qabığı və ağı sarısını əhatə edib qoruduğu kimi, texniki tərəqqi də məntiqlə aparılmalı, mənəviyyata xidmət etməli, ən azından onun mahiyyətinin saxlanmasına çalışılmalıdır. Stoiklər haqlıdırlar, həqiqətən etika, əxlaq nəzəriyyəsi olaraq, insan fəaliyyətinin norma və dəyərini əks etdirməklə – fəlsəfi düşüncənin mayası hesab oluna bilər. Bütün dünyagörüşlərin, ayrı-ayrı görkəmli şəxsiyyətlərin, mütəfəkkir və filosoflarının baxışlarının təməlində onların mənəviyyəti, tərbiyə sistemi, etikasındır. «İnsan mahiyyətinin təzahürü kimi mənəviyyət özlüyündə insan simasını müəyyənləşdirən əsas əlamətdir» (70, 458). Etika insanın iradi fəaliyyətlərini, məqsədlərini yönləndirir.

Etika – vərdiş, adət mənəsi ifadə edən yunan sözü «ethos»dan götürülüb. Fəlsəfədə əxlaq nəzəriyyəsi - etika adlanır. Fəlsəfənin əsasən «nə?» sualına cavab verən tərkib hissəsi – varlıqdan fərqli olaraq, etika «necə?» sualına cavab verir. Varlıq nə qədər konkretdirsə, etika bir o qədər mücərrəddir.

İ. Kanta (1724-1804) qədər bilik və fəaliyyət məsələləri, birlikdə tədqiq edilir, nəzəriyyə ilə praktika vahid orqanizm kimi araşdırılırdı. Kantdan etibarən fəlsəfənin bilik, idrak nəzəriyyəsi ilə məşğul olan sahəsi ayrıca qnoseologiya kimi tədqiq olunmağa başlanmış, insanın əməli fəaliyyətini tədqiq edən sahələr praksiologiya və etika şəklində ayrılmışdır. Türk filosofu İ. Tunalının qənaətinə görə, «insan fəaliyyətlərini, məqsədlərini, və yönəldikləri dəyərləri tədqiq edən fəlsəfə – əxlaq fəlsəfəsi, yaxud etika adlanır» (84, 88).

Etikanın mənbəyinə münasibət çox müxtəlifdir. Adətən əxlaqı nə isə tarixdən kənar bir başlanğıcdan – Allahdan, insanın təbiəti və ya kosmosun qanunlarından (naturalizm, teoloji etika)

hər hansı aprior prinsipdən və öz inkişafından olan mütləq ideyadan (Kant və Hegel), hər hansı nüfuz sahibindən (aprobativ etika) törəmə hesab edirlər. Bəzən əxlaqi aksiologiyanı və deontologiyanı da bir-birindən fərqləndirirlər (18, 142).

Etikada linqvistik təhlilin tərəfdarları ingilis P.Nouell-Smit, S.Tulmin, P.Xear, A.Montefiore, amerikan Q. Eygen C.Melden və başqalarına görə etika insanlara ideya-əxlaqi istiqamət verməyə qadir deyil və onun ictimai praktik funksiyası adamlara əxlaqi dilin formal qaydalarını öyrətməkdir. Etikada linqvistik təhlil metodu belə bir fikrə gətirir ki, əxlaqi mövqeyin seçilməsi hər kəsin şəxsi işidir və azad istəyə əsaslanır.

Əxlaq nəzəriyyəsinin metodoloji prinsipi olan etik relyativizmə görə əxlaqi anlayış və təsəvvürlər nisbi, şərti xarakter daşıyır. Pirron və başqa skeptiklərin fikirlərində, sonralar neopozitivizm, ekzistensializm və praqmatizm təlimlərində eyni mövqe ilə rastlaşırıq. Ayer və Karnap isə, hətta etikanın müzakirəsinin əleyhinədirlər. Bu da nəticə etibarilə mənəviyyatsızlığa haqq qazandıрмаğa yönəlmişdir.

Fəlsəfə tarixində xeyir və şər, ədalət, namus və şərəf, borc, xoşbəxtlik, cəsarət və s. haqqında əbədi və dəyişməz təsəvvürlər yoxdur. Bir sıra dahi şəxsiyyətlər dəyərlərin dövrlərə görə dəyişməsinə təəssüflə qeyd etmişlər. Dialektik materializmin nümayəndəsi F.Engels yazırdı: «Xeyir və şər haqqında təsəvvürlər xalqdan-xalqa, əsrdən-əsrə keçərək öz əksinə çevrilmişdir». Engelsin Qəzalinin fəlsəfəsi ilə tanışlığını iddia edə bilməsək də, eyni mülahizənin fərqli təqdimatda XI əsr sufi-filosofu tərəfindən irəli sürülməsi maraqlı doğurur. Əbu Hamid Qəzali yazırdı: «Onlara (insanlara – İ.Z.) iblis nüfuz etdi. Hər biri maddi mənfəət sevdasına qapıldı. Bu səbəbdən «məruf (yaxşı)» - «mümkər (pis)», «mümkər» (hesab olunan) «məruf» sayıldı. Hətta dinin əlaməti belə kölgədə qeyb oldu, hidayət işığı yer üzündən qalxdı... Allah-təalanın Qurani-kərimdə fiqh, hikmət, elm, ziya, nur hidayət və rüşd adlandırdığı, ilk müsəlmanların «əbədiyyət yolu elmi» tamam unuduldu (111, 4).

F. Engels etik təsəvvürlərin çevrilmə səbəbini zamanda, Əbu Hamid Qəzali isə insanların maddi mənfəət sevdasına həddindən artıq aludə olmasında görür. Lakin hər ikisi, mənəviyyatın dəyərləndirilməsindəki aşınmanı etiraf edir.

Nitsşenin etikaya münasibəti isə daha kəskindir: «Ali sərvtlər öz mənasını itirmişdir, «niyə» sualına isə cavab yoxdur» (34, 9). Nitsşeyə görə etika insanı çərçivəyə salır, onun fəaliyyətini məhdudlaşdırır və aciz edir. İnsan isə «fövqəl gücə malikdir». Onun bu gücü iradə və intuisiya sayəsində təzahür edir. «Fövqəlinsan» konsepsiyası Nitsşeni nihilizmə gətirib çıxarmışdı. O deyirdi: «əxlaq öz mənbəyi olan intellektlə birlikdə atılmalıdır» (34, 182). Təbiət, cəmiyyət və təfəkkürün inkişafında ziddiyyətin sol tərəfi hansı rolu oynayırsa, Nitsşe fəlsəfəsi də fəlsəfə tarixində

Lakin ictimai fikir tarixində bunlara müxalif nəzəriyyələr də olmuşdur. Fərəbiyə görə əxlaq anadangəlmə olmayıb sonradan qazanılmadır. İnsan iradəsi ilə yaxşılığı və pislili seçə bilər. (102, 55). Filosof iradə və seçim arasında fərqi də qeyd edir. Ona görə, bəzən insan imkansız olanı da istəyə bilər ki, bu iradə halıdır. Mümkün olanı seçmək isə ixtiyardır. Bu halda hər seçim iradədir, lakin hər iradə seçim deyil. Beləliklə seçim azadlığının sərhədləri məlum olur (99, 33-34).

Qəzali isə, əxlaqın həm fitri - anadangəlmə, həm də dünyavi: mühit, təlim-tərbiyə və s. amillər nəticəsində formalaşması fikrindədir. Qəzalinin etik görüşlərində «fərdiyyət fərqləri»nə xüsusi diqqət yetirilir ki, müasir dövr təhsil psixologiyasının əsas problemlərindən hesab olunur.

Fərəbi fəlsəfəsinə görə hər xeyir əməl bizi xoşbəxt edə bilməz. Bu əməl azad seçimə əsaslanmalıdır. Deməli, əxlaq – ruh sağlığı elmidir (99, 34). O, ruhu – aynaya, əxlaqı onun cilasına bənzədir (99, 35). Yəni ruhun təcəllisi əxlaq kamilliyindən asılıdır.

İbn Sina əxlaq məsələsində sufizm mövqeyində durur. O, yazır ki, «Hər rəzalət – ziddi ilə müalicə olunur». Qəzali isə bir qədər fərqli mövqedədir. Onun fikrincə bəzi xüsusiyyətlər, məsələn təkəbbür ziddi ilə deyil, elə təkəbbürlə müalicə olunur. Çünki təkəbbürlü insana qarşı təvazökarlıq heç bir nəticə vermir.

İbn Sinaya görə isə əxlaq – fəzilət, əxlaqsızlıq – rəzalətdir. Əxlaq təlim-tərbiyənin vərdiş halını almasıdır. Bu cəhətdən İbn Sina əxlaqı sənətə bənzədir (99, 191-196). Sənətkar olmaq üçün insanda müntəzəm fəaliyyətə həvəs olmalıdır. Əxlaq tərbiyəsində də insanın marağı və ardıcıl olması lazım gəlir.

Bədənin ruha, nəfsə təsiri qeyri-əxlaqı, əksi isə əxlaqı doğurur. O yazır ki, «Nəfsin bədənlə məşğuliyəti ona məşuqunu

unutdurur». Bu halda insanın bədəni «vacib vücud»u idrak ləzzətinə mane olur. Nəfsi əxlaqi fəaliyyətə alışdırmaq axirət səadətinə istedad qazandırır» (99, 36).

V.V.Naumkin XI əsrin məşhur sufi-filosofu Məhəmməd Əbu Hamid əl-Qəzalinin fəlsəfəsini – antropoetik sistem adlandırmışdır. Görkəmli mütəfəkkir, istər təriqətlərin, istər təsəvvüfün, istərsə də fəlsəfənin tədqiqində, bu təlimlərin yaranma səbəbləri ilə yanaşı, əsas iştirakçı olan insan amilinə nəzərləri cəlb edir. Nə üçün fəlsəfə? Nə üçün təriqət? Nə üçün təsəvvüf? Nə üçün küfr? Nə üçün?.. Qəzali yaradıcılığı bu suallara tutarlı cavablar verir. O, bu və digər saysız sualların cavabını insanın varlığı, mənşəyi və sosial mahiyyətində axtarır.

Qəzali «İhya ulum əd-din» əsərinin III cildində «Məxluqat» kitabının «Gözəl əxlaq və pis xasiyyətin həqiqətləri» bəhsində Hz. Əli, Həsən Bəsri, Şah Kirmani, Vasid, Əbu Osman Məğribi, Səhl Dustəri, Hüseyin b. Həllac Mənsur, Əbu Said əl-Hirazin əxlaqa verdikləri tərifləri şərh edərkən yazır: «Bu qeyd etdiyim və çox digər təriflər vardır ki, əxlaqın həqiqəti deyil, fayda və nəticəsi haqqındadır.

Əxlaq – nəfəsdə yerləşmiş bir şəkil və heyətdən ibarətdir. Bu insanda düşünülmədən, bir cəhd edilmədən öz-özünə mövcud olan keyfiyyətdir. Belə ki, bir dəfə təsadüfən malını sərf edən kəsə comərd deyilməz. Comərdlik insanda davam edən, bir təbii xüsusiyyət şəklində təzahür edir. Hər bir insanın fitrətində olan bu ardıcıl xüsusiyyət əqli və dini cəhətdən məqbul hesab edilən dəyərlərə uyğun gəlirsə bu gözəl əxlaq, əksinə pis nəticələrə sövq edərsə çirkin xislət adlanır (113, 125).

Qəzalinin mövqeyincə, əxlaq bir çox tədqiqatlarda qeyd edildiyi kimi hər hansı davranışdan ibarət deyil. O, yazır: «əxlaqın anası və əsası dörd şeydir: hikmət, şücaət, iffət və ədalət» (113, 127). İnsanda bunlardan biri olmazsa onu əxlaqlı hesab etmək olmaz. Hikmət – doğrunu yalandan ayıran xüsusiyyətdir. Ədalət – qəzəb və şəhvəti hikmətə yönəldən, şücaət qəzəbi ağıla tabe etdirən, iffət isə şəhvəti əqli və dini normalarla tərbiyə edən keyfiyyətlərdir.

Qəzali yunan filosoflarının «qızıl orta», «fəzilət iki rəzalətin ortasıdır» ideyasını təsdiq edir. O, göstərir ki, bütün gözəl xasiyyətlər əxlaqi təşkil edən 4 əsas tərkibin etidal üzrə, orta səviyyədə (balans yaradan) təzahürünə əsaslanır. Bu tərkiblərin

ifratçılığı, yaxud zəyifliyi başqa xasiyyətlər doğurur. Məsələn: ağlın ifratı – hiyləgərlik, zəifi – axmaqlıq və cinnət əmələ gətirir. O, yazır: «İnsanın məqsədi doğru, fəqət getdiyi yol yalnızdırsa, ona axmaq deyilir. Məqsədi və ixtiyarı özündə olmayana isə məcnun (cinnət) deyilir. Şücaət orta əxlaqi dəyərdir. İfrat şücaət – təhəvvür (avanturizm) şücaətin azlığı – özünüqınama, həqarət halıdır» (113, 128).

Qəzali dörd əxlaqi fəzilətin təfərrüatlarından da bəhs etmişdir. O, insanlar içərisində yalnız Rəsuli-Əkrəmin bu dörd xüsusda kamal mərtəbəsinə yüksəldiyini qeyd edir: «Digər insanlar əxlaqi səviyyədə nə qədər Peyğəmbər (s.s.)ə yaxınlaşarlarsa, bir o qədər Allah-Təalaya yaxınlaşmış olurlar» (113, 128).

Qəzali əxlaqi məsuliyyəti bir-biri ilə bağlı üç məsuliyyətdən ibarət hesab edir: dini, vicdani və ictimai məsuliyyətlər. O, fikrini əsaslandırmaq üçün Quranın Bəqərə, 2; Maidə, 5; Nur, 24, 51 ayələrinə müraciət edir, bildirir ki, istənilən əxlaqi dəyər dini dəyərin tərkib hissəsidir. Məsələn, sədaqət əxlaqi və sosial məsuliyyət olmaqla yanaşı, həm də dini məsuliyyətdir. Lakin dini yalnız əxlaqdan ibarət hesab etmək doğru deyil. Çünki din daha geniş məzmunla malik anlayış olub - hüquqi, elmi, etik, estetik, bir sözlə daxili və zahiri mənaları ehtiva edən dünyagörüşdür.

İnsanı varlıq olaraq ruh-bədən vəhdətində tədqiq edən Qəzali, onun inkişafında iki başlıca təsiri əsas hesab edir: fitri və dünyəvi amil. Onun fitri amil deyərkən, insanın yaradılış mahiyyətinə xas olan hansı əsas keyfiyyətləri nəzərdə tutduğuna nəzər yetirək.

Qəzali «İhya ulüm əd-din» əsərinin III cildi – «Əl-məxluqat»da yazır: «İnsan Allahın qüdrətilə imana hazır olaraq yaradılmışdır. İmanın insanda təəllisi 3 cürdür: avamın təqlidi iman; kəlamçıların dəlillə qarışmış iman; ariflərin yəqin nuru ilə müşahidə olunan iman» (113, 353-354). O, bu 3 mərtəbəni bir nümunə: insanın evdə olmasına sübutun arqumentləri şəklində izah edir. Məsələn: Birinci halda sənə deyirlər ki, «axtardığın adam evdədir», sən inanırsan; Digər halda, evdəki adamın səsinə eşidirsən və inanırsan; Üçüncü halda, içəri girib görürsən ki, axtardığın şəxs evdədir və yəqin edirsən. Avamın imanını birinci hala, kəlamçıların imanını ikinci hala, ariflərin, sadıqların imanını isə

üçüncü hala bənzəyir. «Gerçək mərifət, yəqin müşahidə budur» (113, 355) – deyən Qəzali sadıqların imanını kamil hesab edirdi.

Qəzali «Əməllər tərzisi» («Mizan əl-əməl») əsərində yazır ki, insan «fitrəti etibarilə əşyaların mahiyyətini bilmə istedadına malikdir. O, ilahi və əsil varlıq olduğundan başqa cövhər və maddələri tanıyır» (103, 143).

Qəzaliyə görə təlim-tərbiyə insan üçün, bir növ «yeraltı suyun üzə çıxarılması» rolunu oynayır (103, 143). Daş-kəsək, müxtəlif maneələr suyun qarşısını aldığı, yaxud ona şərait yaratdığı kimi dünya həyatı da, insanın inkişafında adekvat rol oynayır. Dünya, sanki insan fitrətinin «örtüyü»dür. Bu «örtük» onu müxtəlif cür göstərə bilər. Lakin insan başqa fərdlərdən fərqli olaraq, yalnız «görünür», həm də özünü təqdim edir və deməli «örtüyü» seçmək imkanına malikdir. Onun fitri keyfiyyətləri bu seçimdə iştirak edir. Bəzən insanın fitrəti, bəzən də «gözqamaşdırıcı örtük» - dünya üstün gəlir. Fitrətini dərk edib yaşayanlar kimi, onu unudub yolunu azanlar da olur. Fitrəti qorumaq heç də asan olmur. Dünya həyatının çətin sınaqları onları bəzən bəşəri mahiyyətdən uzaqlaşdırmağa çalışsa da, digər tərəfdən müqəddəsliyə yüksəlməyə imkan verir. «İnsan, fəzilətlərə yiyələnmək və rəzələtlərdən çəkinməklə kamilliyə nail ola biləcəyi kimi, şəhvət və qəzəbə aludə olaraq heyvanlar səviyyəsinə də enə bilər» (103, 96-102).

Qəzali «İhya ulum əd-din» traktatının III cildini mənəvi kamillikdə mühüm əhəmiyyət kəsb edən psixoloji amillərə həsr edib. «Əl-Məxluqat» («Məxluqlar») adlanan əsərdə insanın fitrətində irsən mövcud olan və sonralar yaşam prosesində əmələ gələn xasiyyət və xarakterin əxlaqa nə kimi təsirlərinin olduğu 10 kitab daxilində açıqlanır: 1) Qəlb; 2) Riyazət; 3) Şəhvət; 4) Dil; 5) Qəzəb, kin və həsəd; 6) Dünya sevgisi ; 7) Xəsislik; 8) Riya və şöhrət düşgünlüyü; 9) Lovğalıq və təkəbbür; 10) Qürur.

Qəzali fitrət ifadəsini işlədərkən insanın yaranış etibarilə dolğun, mükəmməl xəlv edildiyini və onun bu fitrəti qorumağa borclu olduğunu diqqətə çəkir (111, 13). Qəzaliyə görə insanların digər canlılar üzərində, habelə ictimai həyatda üstünlüklərinin səbəbi ağıldır. O, «Əməllər tərzisi» əsərində yazır: «İnsan öz fitrətini dərk edib onu pozmadığı zaman, gündəlik bioloji qayğılarını aşmaq və mələkut aləmi ilə əlaqə qurmaq imkanına malik olur» (111, 28-29).

O, qədər və iradə, səbəb və nəticə məsələlərinə toxunmuş, mütəsəvvüf, batini və cəbərilərin fikirlərini tənqid etmiş, bir sıra mübahisəli mövzulara aydınlıq gətirmişdir.

Batınilərə görə insanın ağıl həqiqəti dərk etməkdə acizdir, şəkk-şübhəyə düşən kimi doğru yoldan çıxır. Odur ki, insanlar məsum imamın arxasınca getməlidirlər. Hətta Quranda zahirən anlaşılan, dərk olunan kəlmələrin də gizli, daxili mənalara olmasını və bunu dərk etmək üçün insanların mütləq, Fatimi imamının izahına, ehtiyac olduğunu iddia edirlər. Fəqih və mütəkəllimlərə görə batınilərin mövqeyi - dəcəlin fitnələrini xatırladır, məcusilərin nəzəriyyələri ilə həmrəy olmalarını göstərir (131, 114).

Peyğəmbərdən qeyrisinin hər dediyini, səbəbini soruşmadan yerinə yetirən insanı heyvandan fərqləndirməyən Qəzaliyə görə bu – qəbul edilməz idi. Batınilərin iddiası nə Qurana, nə də məntiqə uyğun idi. Batınilərin «Məsum imama tabe olmaq» iddiası elm və təhsili insanların gözündən salır, onları mərifətə və həqiqətə çatma yolunun, sadəcə imamın öyrətməsi ilə olması kimi yanlış təsəvvürlərə yönəltdirdi. «Təqlid ip»indən azad olan və ağıla güvənən Qəzali üçün batınilərin iddiaları hədyan və Quranın hökmündən qaçmaq üçün insanlara bir bəhanə, yaxsüd «Fatimi xilafəti» nə hazırlıq təsiri bağışlayırdı» (131, 115).

Prof. Dr. Hüseyin Zerrinkub «Fərar əs-mədrəsə» əsərində Qəzalinin batınilərə qarşı yazdıqlarında əsas məqsədin fəlsəfə deyil, sosial problemlər olduğu əsaslandırılır. O, yazır: «Təlimiyyə» mövzusu Qəzalinin uzun illər düşündürmüşdür. O, fikirlərini bir-neçə əsərdə şərh etmişdir ki, onlardan da biri «Əl-iqtisad fil-etiqa»dır. Bu kitabında Qəzali batıniləri tənqid etməklə yanaşı inam, əqidə məsələlərində yanılmamaq, sosial həyatı müsəlmanlıq prinsiplərinə uyğun qurmaq barədə mülahizələrini irəli sürmüşdür.

Prof. H. Zerrinkubla razılaşımaq olar. Çünki Qəzali Nizamiyyə mədrəsəsinin müdiri olmaqla yanaşı, Səlcuqlar dövlətində çox nüfuzlu şəxsiyyət, imam, qazi titulu daşıyırdı. Bir müsəlman ideoloqu kimi, ölkədə asayişin və sosial nizamın bərqərar olmasında maraqlı idi. Qəzalinin sülhsevər, barışdırıcı mövqeyi, çox böyük cəsarət tələb edən fitvasında daha aydın olur. Bu – «Yezidə lənət» məsələsi ilə bağlıdır. Qəzali məşhur

fitvasında Yezidin Hüseyin bin Əlini öldürmək üçün əmr vermədiyini, nəfsi qətlin küfr deyil, fasiqlik olduğunu nəzərə çatdırmış, nəinki insana, hətta heyvana da lənət edilməsinin şəriətə zidd olduğunu vurğulamışdır. O, qərarında həzrəti Əliyə istinad edərək yazır: «Həzrəti Əli iki dostu – Hicr bin Adiy və Amr bin Habakaya demişdir: - Lənətləyən, pisləyən, həqarət edən olmanızı istəmirəm. Düşmənlərin pis hərəkətlərini müzakirə etsəniz, onların hal və fəaliyyəti haqqında, törətdikləri əməllərdən danışsanız, sizin üçün daha xeyirli olar» (131, 105).

Qəzali və Mövlanə Cəlaləddin Ruminin yaradıcılığında bir çıxış nöqtəsi var: insanın duyğu orqanları vasitəsi ilə və ağılla mühakimə yürütməsi, hər şeyin səbəbi olan Allahdan isə qafil qalması fikri. Onlar insanların eyni bir hadisənin izahında müxtəlif mövqələrini izah etmək üçün «fil və korlar» misalını, Allahın dərk edilməzliyini sübut etmək üçün isə «qarışqa, qələm və kağız» hekayəsini yada salırlar (131, 195).

Qəzali yazır ki, filosofun müşahidə (canlı seyr – İ.Z.) edərkən gördüyü, məcazi mənada - kuklalar və onların bağlandığı iplərdir. Onlar ipləri idarə edən «barmağı» və barmağa hökm edən iradəni görmürlər. Qəzaliyə görə korlar fil haqqında hansı biliyə malikdirsə, biz də iradə haqqında o qədər bilirik. «Kor tutduğunu buraxmaz» məsələni Qəzali qədərilər və cəbərilərə də aid edir: «Qədərilər ixtiyari hərəkətlərdə Allahın qəza və qədərini inkar etməklə bəndənin külli iradəsini, cəbərilər isə qəza və qədəri misal gətirərək bəndənin öz hərəkətlərində seçmə azadlığını rədd etdilər» Yəni, qədərilər külli iradəni qula aid edərkən, cəbərilər də öz fəaliyyətlərindəki azad seçimi tamamilə dandılar. Qəzali cəbərilər kimi xeyir və şərin yalnız və yalnız Allahdan olduğunu iddia edənlərə çox sərt yanaşır: «Bəndənin azadlığını inkar edənləri – döyəsən, üst-başlarını cırasan, saç-saqqalını yolasan, sonra da bunun - Allahın qəzası olduğunu söyləyəsən» (, 10-11).

Qəzali bu misallarla insanın həyatında əxlaqın rolunu önə çəkir, qədərilərin mövqeyinin insanları məsuliyyətsizliyə və anarxizmə sövq etdiyini vurğulayır. Qəzalinin düşüncələrinin təhlilindən məlum olur ki, insan cüzi və külli iradəni qarışdırmamalıdır. İnsandakı cüzi iradə – vacib Vücuda külli iradəsindəndir ki, O, insanı ağıllı və seçim azadlığına malik yaratmışdır. Allahın, bir yaradıcı olmaq etibarilə bəndənin taleyində rolunu danmaq ağlasığmazdır. Qəzali yazır: «Elm,

iradə, qüdrət və bunlara sahib olan insanı Allah yaratmışdır. İnsan ona verilən seçim azadlığı üçün məsuldur» (114, 213-215).

Qəzali, nəticə olaraq qeyd edir ki, duyğu orqanları və ağıla əsaslanan müamələ (rasional bilik – İ.Z.) elmi ilə iradə məsələsini çözmək mümkün deyil. «Bu sirrə qəlb və şövqə əsaslanan mükaşəfə elmi (irrasional bilik – İ.Z.) ilə çatmaq olar» (114, 214-217). Deməli, iradə azadlığı məsələsinə Qəzalinin münasibətinin təhlilindən iki nəticə hasil olur: 1) İnsan iradə azadlığına malikdir; 2) İradə azadlığı problemi irrasional idrakın tədqiqat obyektidir. Lakin irrasional idrakın sahəsi çox geniş olduğundan yanılmaq mümkündür. Determinizm insanı fatalizmə (məsələn, qədərilər), hədsiz indeterminizm isə qeyri-müəyyənliyə, anarxizmə yönəldir.

Qəzali, əxlaqı ruh-bədən kompleksində bir intizam, ahəng yaradan amil hesab edir. Bu nizam - bədəni fəaliyyət və ehtiyacların təminatını ağılın iradəsinə verməklə mümkün olur. Qəzaliyə görə əxlaqlı həyat – hər cür hal və davranışlarda ağılın bütün digər maddi və mənəvi meyillər üzərində fəallığını təmin edən şüurlu bir yaşayışdır. Bu yaşam tərzində, iradə başlıca göstərici hesab olunur.

Qəzali iradə problemini aşağıdakı kimi şərh edir: «İnsan əqli fəaliyyətinin nəticəsini dərk etdikdən sonra onda taət və nail olma istiqamətində müəyyən bir şövq yaranır – bu iradədir» (113, 7). Qəzaliyə görə iradə – insanda düşünüüb-daşınılmış, onu müəyyən məqsədə yönəldən şüurlu istəkdir. «İradə olmasaydı ağılın hökmü nəticəsiz qalardı» (114, 95-96).

İnsanın kimliyi – iradəsini vaxtında, lazımı fitri istedadının təzahürünə yönəltməsilə ölçülür. Deməli, əxlaqı fəaliyyət ağılın nəzarətində olan iradi cəhddir ki, Qəzalinin əsərlərində bu - «mücahidə» adlanır. Mücahidənin davamlılığı, öz növbəsində iradəni möhkəmləndirən stimuldur.

Qəzali yazır ki, güclü iradəyə sahib olmağın yolu riyazət və mücahidədir. Yuxarıda qeyd edildiyi kimi, insanın fitrətində ağıl və iradə kimi fəzilət meyli ilə yanaşı, qəzəb və şəhvət kimi insanı naqisliyə meyl etdirən xüsusiyyətlər də vardır. Bu hissləri idarə etmək üçün edilən cəhdlər iradəni gücləndirir. İlk vaxtlar insanın nəfsinə ağır gələn mücahidə, sonralar insana ləzzət, mənəvi qida verirsə, insan azad iradə sahibidir və Qəzalinin təbirincə - «həva» (bioloji istək və həvəslər, hedonist tələbat –

İ.Z.) üzərində qələbə çalmışdır. Lakin «həva»ya qalib gəlib, azad iradəyə malik olmaq üçün insan, mücahidə edərək üç mərhələni keçməlidir.

İnsanı fitrətindən yayındıran bütün həvəs və arzular ərəbcə «həva» (türkdilli ədəbiyyatlarda olduğu kimi saxlanılır) anlayışı ilə ifadə olunur. Qəzali «həva» mövzusunun təhlili zamanı, əxlaqın formalaşmasında insanın əqli və iradi keyfiyyətlərinin rolundan bəhs edir.

Qəzaliyə görə iradəli insan aqlını həvasına deyil, həvasını aqlına tabe etdirməlidir. İradə azadlığı üçün mübarizənin birinci mərhələsi insanın öz həvasını dərk etməsidir. İnsanın «həva»sı daim onun aqlı və iradəsi ilə savaşıdır. Daxilində bu mübarizə artıq getməkdə olan insanlar iradə azadlığının ikinci mərhələsində hesab olunurlar. Son mərhələ – insanın «həva»sına qələbə çalmasıdır. Onun artıq mübarizəyə ehtiyac qalmayacaq şəkildə bu təhlükədən azad olması – üstün iqtidar, tam azadlıq halıdır.

Qəzali yazır: «Elm – mərifətullahə yetişdirir. Lakin insan kamilliyi üçün ehtirasların əsarətindən və dünya həvəslərindən qurtarmağın ifadəsi olan azadlığa da ehtiyac vardır» (113, 246). Qəzaliyə görə elm və iradə azadlığı insan kamilliyyətinin başlıca vasitələridir. O, elm və iradə azadlığını insanın ölümündən sonra da varlığını sürdüren fitri keyfiyyət, mükəmməllik hesab edir. Qəzaliyə görə insanın ömrü boyu topladığı bilik, saleh əməlləri sayəsində qazandığı hörmət və məhəbbət onun «axirət azuqə»sidir. O, «əməl» dedikdə iradi fəaliyyəti - nəfsani arzuları və qəzəbi idarə edən məqsədli fəaliyyəti nəzərdə tuturdu.

Qəzali «İhya ulüm əd-din» əsərində yazır: «Zahidlərdən biri hökmdara deyir:

- Mənim iqtidarım, səninkindən üstündür.

Hökmdar soruşur:

- Necə yəni?!

Zahid cavab verir:

- Çünki, sənin qul olduğun – mənim qulumdur» (113, 68).

Yəni adətən hökmdarların qul olduqları - nəfs, şən-şöhrət, təmtəraqlı yaşamaq vərdişi zahidin nəzərində qul kimidir: ona sahib olmaq yolunu bilir, onu idarə edir, hətta onu azad (özündən kənar) etmək iqtidarındadır. Deməli, həqiqətən hökmdarın qul olduğu zahidin quludur. Bu xüsusiyyətə isə güclü

iradə ilə sahib olmaq mümkündür. Çünki zahid olmaqdan sonra hökmdar olmaq nəfsə daha xoş gəlir.

Qəzali iradə anlayışını izah edərkən, onun aşağıdakı tərkiblərini sayır: niyyət, qəsd, əzm, sidq.

Niyət – məqsədi müəyyənləşdirmək, qəsd – hikməti məqsədəuyğun mənimsəməkdir; əzm – qəsdə təhrik etmə, ruhlandırmaqdır. Sidq – ilahi iradəyə tabe olmaqdır. Hər sidq – müxlisdir. Fəqət hər müxlis – səmimilik, sədaqət deyil (117, 191).

Qəzali etikasında sidq insanlığın ən vacib ədəbi hesab olunur. O, yazır: «Sidq – qulun sirrinin (batini, mənəvi aləminin) və zahirinin (əməlinin) uyğunluq ölçüsüdür». Bütün məqam və hallar sidq ilə həyata keçir. İhlas, ucalığına baxmayaraq, sidqə ehtiyac duyur. Sidq isə heç nəyə möhtac deyildir. O, Allaha ibadətdə ilahi iradədir» (117, 191).

Qəzali insanın mənəvi cəhətini izah edərkən dörd ifadədən istifadə edir: qəlb, ruh, nəfs və ağıl. Onun əsərlərinin tədqiqi zamanı, eyni mənəvi ifadə etmək üçün bu müxtəlif təbirlərdən istifadə olunur. O, bir halda «ağıl biliyin mənbəyidir» (111, 72), başqa yerdə «qəlb biliyin mənbəyidir» (113, 11, 12, 14), «nəfs elmin lövhəsi, qərar yeri və mənbəyidir» (129, 6-7), digər halda isə «ruh mərifətullahın mənbəyidir» (119, 507) – yazır. Sufizm təliminə görə mərifət də biliyin bir növü olub, irrasional idrakı ifadə edir. Mərifət sahibi arif adlanır ki, bu da amil (sadəcə əməl sahibi)dən fərqlidir. Əməllər artdıqca, qara ağdan, pis yaxşıdan seçilir. «Zaman keçdikcə insanın zahiri – vərdislər, düşünmə tərz, biliklərin həcmi dəyişir. Lakin onun «Mən»i, yəni – həyatı prosesləri daxili hissetmə gücü bütün yaşlarda eyni qalır.» (139, 97).

Subyektiv «mən»in bu maraqlı xüsusiyyəti bəşəriyyətin inkişafının ilkin dövrlərindən diqqəti cəlb etmiş, qəlb, ruh kimi anlayışlar haqqında bu gün də səngiməyən qızgın fəlsəfi mübahisələrin mövzusunda əsas vermişdir (139, 97).

İnsanın şüuru xarici aləmə yönəlsə də onun özünüdərək qabiliyyəti daxilinə yönəlmişdir. Əgər xaricə yönəlmiş şüur dünyanı dərk edərək daha effektiv və məqsədyönlü fəaliyyətə nail olursa, insanın daxilinə, psixikasına yönəlmiş özünütanıma faktoru onun əşyalar aləmində bir sistem kimi, etibarını və inamını formalaşdırır. Özünüdərketmə – insanın psixoloji zirvəsi

kimi üç tərkibə malikdir: özünütanıma, özünüidarə və özünükamilləşdirmə (139, 293).

Özünütanıma, öz növbəsində özünənəzarət və özünüdəyərləndirməyə əsaslanır. Özünütanıma da iki tərəflidir: insanın praktiki fəaliyyətinin nəticələrinə görə; bir də öz daxili «Mən»-inin məqsəd və cəhdləri ilə nə dərəcədə uzlaşması, ictimai maraqlara uyğun olub olmaması haqqında fərdi qənaətinə görə.

Özünüdəyərləndirmə – öz mənəvi və fiziki keyfiyyətlərinin ictimai həyat tərzini, habelə, ümumi qəbul olunmuş forma və qaydalarla uyğunluğu müqayisəsinə əsaslanır. Özünüqiymətləndirmə çox zaman obyektiv olmur (159, 149). Özünənəzarət isə idarə olunan davranışdır. Lakin insanların çoxu özünə yox, başqalarına nəzarət etməyə üstünlük verirlər. Qəzalı bu xüsusiyyətin insanın öz əleyhinə olması fikrindədir. O, deyirdi ki, insanların çəkdikləri rəzalət özləri ilə deyil, başqaları ilə məşğul olmalarındandır.

L.Tolstoy özünüdəyərləndirmədə ifrat subyektivlik haqqında yazır: «Sanki onların boynu dönmür ki, çevrilib özlərinə baxsınlar... Belə adamlar, ağıllı, yaxud axmaq, xeyirxah, ya da acıqlı («злые») ola bilərlər. Onlar acıqlı və axmaq olduqda bu dəhşətdir (160, 79).

Əxlaq nəzəriyyəsində «özünüreallaşdırma etikası» adlanan cərəyan XIX əsrin sonlarında meydana gəlmişdir. Təmsilçilər içərisində F.Bredli, C.Makkenzi və başqaları, amerikalı və fransız personalistləri Y.Hokkinq, E.Munye, italyan yeni hegelçisi Kroçe və s. olan bu cərəyana görə əxlaqi fəaliyyətin məqsədi hər bir fərdin öz nadir, təkrarolunmaz daxili «Mən»-ini reallaşdırmasından ibarətdir. Əxlaq meyarının fərdiyyətçiliyi əsaslanan şərhli volyuntarist nəticələrə gətirib çıxarır. Özünüreallaşdırma etikası nəzəriyyəçiləri fərdi «mən»ləri, «mütləq mən» sisteminə daxil olan vahid tamın hissələri kimi təqdim edirlər. Bu sistem mənafələrin harmoniyası və ahəngdarlığının bərqərar olmasını təmin etdikdə daha davamlı və uzunmüddətli olur.

H. Elmalılı yazır: «Mən - «mən» - dediyim zaman ruhum və cismimin vəhdət nöqtəsini basıram və həyatı bunda tapıram. Həyat ancaq əmsalın təcəddüdü və xəlqi-cədid sayəsində davam edir» (100, 201). O zaman hər şeyin bir-biri ilə və yaradanla bağlı, əlaqəli olduğunu başa düşürsən. İnsan hansı mənəbdən

gəldiyini və hara dönəcəyini bilir. Haraya baxsa, Allahu «görür». Onun daimi hüzüru içərisində düşünür və hərəkət edir. Bəşəri iradə ilə ilahi iradə arasındakı gərginlik yox olur. İlk növbədə kamil insanın könlü, ikinci növbədə isə hər şey, ilahi təcəlliyə nail olur. Artıq sufi hər zaman və hər şeydə Onunla olduğunu idrak edir. Beləliklə, təsəvvüfün bir metod olan dərinləşdirmə, qovuşdurma və bütünləşdirmə prosesi kamilləşmə istiqamətində irəliləyir.

Bu islamın əsrlər boyu davam edən həyat proqramının yaşam tərzidir. Diqqətlə baxsaq, burada panteizmdən fərqli mətləblər görməkdəyik.

Panteizm «Tanrı – hər şeydədir» deməklə varlıq mərtəbələri arasındakı fərqi götürür və sözgəlişi cansız təbiətlə insanı eyni səviyyəyə qoyur. Tanrı hər varlıqda bu və ya başqa dərəcədə mövcuddur. «Panteizm Allahla mövcudluq, sonsuzla sonlu arasında bağlantını yaxşı quraraq birliyə ehtiyac qoymamışdır» (94, 196).

Qəzaliyə görə «Ruh – nə cism, nə də məkandır. Quranda deyildiyi kimi: «...Ruh – Rəbbimin bir əmridir» (Quran, Əl-İsra:85).

«Allahın əmri isə, cism olmadı kimi, məkan da deyil, dəyişməyən, əbədi, sabit bir cövhərdir... Ruhun məkanı bədən olmadığı kimi, qəlb də ola bilməz».

Qəzali «İhya ulüm əd-din» əsərinin III cildində «Əcaibul-qəlb» kitabında insanın ruh-bədən vəhdətini aşağıdakı kimi təsvir edir:

«Ruh-bədən əlaqəsi hökmdar və ölkə münasibətinə bənzəyir. Bədənin əzaları – sənətkar və işçilər, ağıl, zəka – vəzir, şəhvət və ehtiras – pis xidmətçi, qəzəb – mühafizdir. Vəzirin buyruqlarını yerinə yetirməyən tənbel və pis xidmətçi özünü hökmdara nə qədər xoş göstərsə də, əslində onu məhv etməyə çalışır. Hökmdar vəzirinə (ağıl və təfəkkürə – İ.Z.) güvənərək mühafizini (qəzəbini – İ.Z.) onun ixtiyarına verməlidir» (113, 16). Mütəfəkkirin baxışlarında qnoseoloji və etik nəzərlər qırılmaz tellərlə bağlıdır. Onun hər mühakiməsində buna rast gəlinir. Məsələn, «Xəbis qəlbə elm girməz» ifadəsini hər iki kontekstdə təhlil etmək olar. Qəzaliyə görə, insanların biliklərə cəhdi və qeyrəti fitri zəka və idrak qabiliyyətlərinə görə dəyişir. Hər bir insan fərdi xüsusiyyətlərinə baxmayaraq, gerçəyi dərk etmək

fitrətinə malikdir. Lakin insanlar anadangəlmə malik olduqları fitrəti, bəzən ömürlərinin sonuna kimi qoruya bilmir, bir növ itirə-itirə gedirlər. Bu, əsasən insanın fitrətinə məxsus qəzəb və şəhvət hissənin düzgün idarə olunmaması ilə əlaqədardır. Qeyd edildiyi kimi, qəzəb və şəhvət heyvanlarda da var. İnsan həmin hissələri idarə etmək qabiliyyəti ilə üstündür.

O, «İhya ulüm əd-din» əsərinin III cildində insanın ruhi və fiziki imkanları arasındakı münasibəti tədqiq etmiş, ağılı, bilik iradə kimi fitri keyfiyyətlərin məsuliyyət və əxlaqa təsiri haqqında çox dəyərli mülahizələr irəli sürmüşdür. İnsan Allahın yardımıyla özündəki ilahi tərəfi kəşf edərək nəzəri və əməli cəhətdən kamilliyə çatmağa cəhd edir. Nəfsinin ehtiras və bədəni güclərini əqli hakimiyyəti altına alır, mənəvi imkan və qabiliyyətlərinin dərki yolunda addım-addım irəliləməyə çalışır. Nəticədə elə bir kamillik nöqtəsinə çatır ki, özündə ilahi sifətlərin bəşəri imkanlara uyğun səviyyədə gerçəkləşdiyini hiss edir.

O, yazır: «Ruhun həqiqətini, peyğəmbərlərin bildiyi kimi, bəzi vəli və alimlərin də bilmələri mümkündür. Onlar peyğəmbər olmasalar da, şəriətlə ədəblənmişlər» (111, 254). Deməli, insanın biliyi etikasından asılıdır. İnsan, öyrənməyə, biliyə can atırsa, deməli ədəblidir, yaxud əksinə. «İnsanlar bilmədiklərinin düşmənidirlər» (111, 132).

O, yazır: «Qəzəb ağılı qatildir» (113, 61). İnsan qəzəbini cilovlaya bilsə, ağılı onu yüksəklərə – kamilliyin zirvəsinə qaldıra bilər.

Qəzəlinin insanın fitrəti ilə əlaqədar düşüncələrindən iki nəticə əldə edilir:

1. İnsan digər canlılar kimi bioloji varlıqdır;
2. Lakin başqa varlıqlardan fərqli: ağılı sahibi, ruhi varlıqdır.

Ağılı sahibi isə, nəinki fəaliyyətinin məqsədini, səadətin və bədbəxtliyin fərqi, hətta dünyaya nə üçün gəldiyini bilməyə qadirdir. Ən başlıcası, dəyişə bilən – yüksələ və alçala bilən varlıqdır. Dəyişmə prosesi növbəti paraqrafın mövzusudur. Yalnız onu qeyd etmək olar ki, insanın əxlaqı fitrət üzərində qurulur.

### 3.2. Əxlaqa təsir edən dünyəvi amillər

Qəzaliyə görə insanın əxlaqı fitri imkanların qabiliyyət və vərdişlərlə müəyyən istiqamətə yönəldilməsi nəticəsində formalaşır. O, Allahın insana bəxş etdiyi fitri keyfiyyətlərin ən yaxşı qorunma üsulunu ibadət hesab edir. Ona görə də, mütəfəkkir «İhya ulüm əd-din» əsərinin I cildində ibadət anlayışının şərhinə geniş yer verir. Qəzali ibadəti 10 tərkibə ayırmış və hərəsinə bir kitab həsr etmişdir: 1) Elm; 2) Əqidə; 3) Təmizlik; 4) Namaz; 5) Zəkət; 6) Oruc; 7) Həcc; 8) Quran oxuma; 9) Zikir və dəvət; 10) Virdlər, ihyanın təfsilatı. «İbadət»in sonuncu (10) bəyanında virdlər (Allah qatında məqbul hesab oluna bilən həyat tərz-i «gün rejimi» - İ.Z.) təyin olunur və əsaslandırılır. Qəzali sutkanın 8 saatını - yatmağa (6 saat-gecə, 2 saat-gündüz), 8 saatını – dua, zikir, Quran oxuma və düşünməyə, 8 saatını isə dolanışığ, təminat məqsədlərinə ayırmağı təklif edir (111, 987), fikrini hədisi-şəriflə davam etdirir: «Nəfsinin, qonağının, ailənin sənə üzərində haqqı var – hər kəsə haqqını ver» (111, 1004). Qəzali dua, zikir, Quran oxuma və təfəkkürü səhər namazından sonra axirət yolçusunun virdi hesab edir (111, 982). O, gün doğandan günorta namazına qədər (təxminən 7 saat) «kar-u-kəsb» (maddi təminat – İ.Z.) ilə məşğul olmağı, günorta namazından sonra dincəlməyi (gecə az yatmışsa, 2 saat yatmağı), ikinci ilə axşam namazı arasında təsbih və istiğfar etməyi məsləhət görür. O, gün ərzindəki fəaliyyətinin hesabatını nəzərdə tutaraq «Yaxşılığın artırmadığım gün mənim üçün mübarək deyil», «Xeyir iş görmürsənsə - yaxşı söz de, yaxud sükut et», hədisi-şəriflərini misal çəkir: «...zira hər gün ömürdən gedir» (111, 989-990). O, axşam namazından - gün batandan sonra isə, yenə də (səhər namazından gün doğanaq kimi), mütaliə, elm və təmizliklə məşğul olmağı, gecə namazından sonra isə yatmağın sağlamlığa müvafiq olduğunu bildirir. Qəzali - «Zikir məclisində olmaq - min rükət namaz, min xəstəni ziyarət, və min ölüni dəfn etməkdən əfzəldir» hədisi ilə elmin, «Alimin yuxusu ibadət, nəfəsi təsbihdür» (96, 994) – hədisinə istinadən alimin dəyərini diqqətə çəkir. «Qul təmiz yatarkən ruhu ərşə yüksəlir və gördüyü yuxu çin olur. Qeyb pərdələrinin qaldırılmasının əsil səbəbi batin təmizliyidir» - deyən Qəzali, zahiri və batini təmizliyi ibadətin tərkib hissəsi kimi vacib hesab edir (111, 995).

O, yazır: «Xülasə, ibadətlərin məqsədi qəlbi təmizləmək, paklaşdırmaq, Allah ilə ünsiyyətə nail olmaqdır. Axirət yolçusu

özünü yoxlamalı, hansı ibadət daha çox təsir edirsə, davam etməli, usandıqda digərinə keçməlidir. «Müvahhidlər isə gecəgündüz Allahı düşünüb hər zərrədə Allahı müşahidə edər, ibrət alırlar. Bunların hər bir halı inkişaf və tərəqqiyə vəsilədir, tərtibə ehtiyac qalmaz. Bunlar Allaha yönəlmiş kəslərdir» (111, 1007-1012) - deyərkən Qəzali kamil insanları, sufiləri nəzərdə tuturdu.

O, yazır: «Təbib bütün xəstələri eyni dərmanla müalicə etsə idi, çoxunu öldürərdi. Mürşid (müəllim) də müridinə uyğun riyazət (təlim) üsulu seçməlidir».

Qəzali şəxsiyyətindən - abid, alim, tələbə və ya sənətkar, vəzifə sahibi olmasından asılı olaraq ihya tərtibinin saatlara, ibadətlərə, gecə və gündüzə görə dəyişdiyini qeyd edir. Qəzalinin nəzərinə insanın mənəvi kamilliyinə, ümumiyyətlə formalaşmasına təsir göstərən digər vacib amil «əl-adət» - adətlərdir. Odur ki, «İhya»nın II cildi: 1) Qidalanma ədəbi; 2) Ailə ədəbi; 3) Qazanc ədəbi; 4) Münasibət (rəftar) ədəbi; 5) Səma və vəcd; 6) Özünü tərbiyə; 7) Qürbət; 8) Səfər (yolculuq) ədəbi; 9) Zahirə ədəbi; 10) Daxili ədəb – adlanan kitablardan ibarətdir.

Qəzali əxlaqi həyatı insanın ruh-bədən kompleksində bir ahəng və nizamın qurulmasında görür. İ. Kantın sonralar «əxlaq qanunu»na münəvər etdiyi «orta yol» prinsipini (84, 95) b.e.ə. Aristotel, orta əsrlərdə isə mötədil sufi İmam Qəzali təklif etmişdir. Qəzali İslamda fanatizmi qəbul etmədiyi kimi, ifrat sufilərin tərkiçəhanlığına və bədənlərini həddən artıq cismani əzaba düçar etmələrinə də nankorluq kimi baxırdı. Qəzali Aristotelin fəzilət – iki rəzalətin ortasıdır prinsipini müdafiə edir (məs: ağıln azlığı – axmaqlıq, çoxluğu – hiyləgərlikdir, cəsaretin azlığı – qorxaqlıq, çoxluğu – qəddarlıqdır və sairə), zikir – fikir – şükür ilə İslam əqidəsinə sadıq yaşamağı təlqin edirdi.

Qəzalinin həyatı rifah və səadət içində keçmədi. Fəqət bu gün rifah içində yaşayan Avropa onun maddi sıxıntı içərisində yazdığı əsərləri müxtəlif dillərə tərcümə edərək oxuyur, bir şey öyrənməyə çalışır, mənəvi kasıblığına çarə axtarır. Təəssüf ki, dünyamız sonu görünməyən maddi-təminat cəfasına qatlandıqca, mənəvi tənəzzül dərinləşir. Çünki «insan öz Rəbbinə qarşı çox nankordur. Və o özü də buna şahiddir. Həqiqətən insan var-dövlətə çox hərisdir» (Quran, 100: 6, 7, 8). Bəla burasındadır ki, mənəvi kamillik fərdi xarakter daşıyır, maddiyata həvəs isə kütləvi.

Professor Yaşar Qarayev «Humanitar düşüncə iki əsrin qovşağında» məqaləsində çox gözəl qeyd edir: «İmanda və inamda böhran (qlobal postxristian və postmüsəlman deideologizasiya) rəsional mənəvi məkanda da Tanrını yox, daha çox İblisi razı salan elmi-texnoloji tərəqqiyə gətirib çıxardı. Mistik mükəmməllikdən, ali, ilahi, mütləq Əqldən total izolyasiya, «kollektiv qeyri-şüurluluq» bir yerə yığılıb, «humanitar nadanlıq» mənəvi, bəşəri, milli cəhalət adlanan cəmdə, hasildə özünü göstərdi» (38, 4). Odur ki, fərdi kamillik şəxsiyyətin daxilində qapalı qalmamalı, cəmiyyətə sirayət etməlidir. Təklərin kamilliyi cəmiyyətin mükəmməlliyinə xidmət etməlidir.

Zamanında Məhəmməd Qəzali bu ehtiyacdən doğan şah əsəri «İhya Ulum əd-din»i yazdı. İnsanlara dini «ihya» etməyin – icra etməyin, dərk etməyin və yaşatmağın yollarını göstərdi. Sanki dini yenidən dirçəltdi. O, Allahın elmi (Qurani-Kərim) ilə insanların fəlsəfəsi (dünyəvi elmlər) arasında olan fundamental fərqləri, oxşar cəhətləri sistemli şəkildə şərh etdi. Din məfhumunun mahiyyətini açıqladı, göstərdi ki, din – elm və əxlaqın vəhdətidir, Yaradanın yaratdığına tövsiyyə etdiyi sağlam həyat tərzidir. İnsanın dəyəri elmi və əməli ilə ölçülür.

Qəzali təlim və çalışma zamanı iradə keyfiyyətinin mühüm əhəmiyyətini göstərir. Fəzilətli olmaq üçün etikanın insanda vərdiş halına gəlməsini labüd hesab edir. Mütəfəkkirin fikrincə ilk cəhdlər çətin olsa da, ardıcıl təlim nəticəsində gözəl əxlaqa nail olmaq olar. Bu zaman xeyirə sevgi, şərə nifrət vacib amildir. Fəzilət sabit deyil, həyat davam etdikcə, daha da təkmilləşir və mükəmməlləşir. Bu mənada həyat – kamilliyə çatmaq uğrunda mübarizə meydanıdır (113, 51). Qəzaliyə görə «fəzilət – güclü istək, əlverişli şərait və real imkana baxmayaraq rəzalətdən çəkinməkdir» (113, 90). O, fikrini naməhrəm kişininin sahibsiz qadına münasibəti misalında aydınlaşdırır (114, 19-20). Bu misalda kişininin məsuliyyətinə, həm də qadının ləyaqətini müəyyən edən amil kimi baxılır. Ümumiyyətlə, cəmiyyətin sosial həyatında Qəzalinin fikrini təsdiq edən yüzlərlə misal çəkmək olar ki, fəzilətsizlik üzündən, hətta cinayətlər törənmiş, insanların həyatı məhv olmuşdur.

Qəzali əxlaqi məsuliyyəti bir-biri ilə bağlı üç məsuliyyətdən ibarət hesab edir: dini, vicdani və ictimai

məsuliyyətlər. O, fikrini əsaslandırmaq üçün Quranın Bəqərə, 2; Maidə, 5; Nur, 24, 51 ayətlərinə müraciət edir, bildirir ki, istənilən əxlaqi dəyər dini dəyərin tərkib hissəsidir. Məsələn, sədaqət əxlaqi və sosial məsuliyyət olmaqla yanaşı, həm də dini məsuliyyətdir. Lakin dini yalnız əxlaqdan ibarət hesab etmək doğru deyil. Çünki din daha geniş məzmunla malik anlayış olub - hüquqi, elmi, etik, estetik, bir sözlə daxili və zahiri mənalara ehtiva edən dünyagörüşdür.

Əbu Hamid Qəzalinin «kamillik konsepsiyası» nın əsasında 3 amilin qarşılıqlı təsiri durur: ibadət, adət, məxluqat. Bunlar həm də Qəzaliyə görə insanın kamilləşməsi ardıcılığını təmin edən səbəblərdir. Yəni insan doğulandan ömrünün sonuna qədər bu amillərin ehtiva etdiyi hadisə və proseslərin təsiri altındadır. Bunlardan birincisi və vacibi - ibadətin nə olduğunu bilmək və ona əməl etməkdir. Tədqiqatçılardan Mustafa Çağırıcı yazır ki, Qəzali əxlaqın tədqiqinə fəlsəfi yanaşaraq, aqlın rolunu qeyd etmiş, lakin dinin təsirini də vacib hesab etmişdir.

Əgər insan etik normalara vicdanla yanaşmasa, əxlaq onun səmimi qəlblə can atdığı dəyərlər sistemi deyilsə, o, çətin ki, kamilləşə. Əxlaqlı olmaq üçün əxlaqi normalara müqəddəs bir hisslə əməl etmək tələb olunur. Müqəddəslik isə dini kateqoriyadır. Qəzali fəlsəfədə rəasional və irrəasional idrakın vəhdətini təklif edir. Onun fəlsəfəsi irrəasional təfəkkürə əsaslanarsa da mistikadan uzaqdır.

Qəzalinin təbiət və cəmiyyət hadisələrinə münasibəti, nəticə etibarilə, rəasional fəlsəfi metoda əsaslanır. Materialist fəlsəfədə idrak prosesi, canlı seyrdən mücərrəd təfəkkürə, oradan isə praktikaya. Qəzali də bunu təsdiq edir, lakin idrak prosesinin hələ bitmədiyini vurğulayır. O, 3 rəasional idrak mərhələsindən sonra mükaşəfə (intuitiv – İ.Z.) mərhələsinin başladığını bildirir. Qəzaliyə görə müşahidə, təqlid və təfəkkürdən sonra məntiqi ideya mərhələsi gəlir ki, bu da hər kəsdə deyil, sadıqlərdə və əməli salehlərdə təzahür edir. Beləliklə, insanı mükəmməlləşdirən əmil özü, öz aqlı və iradəsidir. Qəzalidən sonra bu nöqtəyi-nəzəri İ.Kant (1724-1804), Mayn de Buran (1766-1824) və başqaları müdafio etmişlər (98, 105).

Adətən kütlənin önündə olan insanlar daha çox məsuliyyət daşıyırlar. «Məmurların pozulması – məliklərin, məliklərin pozulması – əlimlərin pozulmasına səbəb olur» - deyən

Qəzali cəmiyyətin yuxarı pillələrində mənəvi təmizliyin, nə qədər vacib amil olduğunu nəzərə çatdırır. O, yazır: «Bir zaman gələcək ki, rüşvət hədiyyə adı ilə qəbul ediləcək, başqalarına ibrət olsun deyə, günahsız insanlar öldürüləcək» (112, 383). Nə qədər uzaq görünlik! XI əsrdə yaşamış Qəzali, bu fikirləri deyərkən sanki dövrümüzün ab-havasını təsvir etmişdir. İnsanlıq xislətinə dərinədən bələd olan Qəzali hədiyyə ilə rüşvətin fərqiini anlatmaqla, insanları bu bələdan uzaq olmağa çağırmışdır: «Rüşvət və hədiyyə hər ikisi könüllülüyə əsaslanmasına baxmayaraq, nə üçün biri haram, digəri halal sayılır? Qəzalinin cavabı belədir: «Malını başqasına verənin 2 məqsədi olur: 1) axirət səvabını qazanmaq; 2) dünyəvi problemlərini həll etmək. Hədiyyə ilə rüşvətin fərqi onun verilmə məqsədi ilə ölçülür. Əgər mal və ya pul Allah qatında səvab üçün verilsə, halaldır və hədiyyə hesab olunur. Yox əgər, müəyyən dünyəvi işlərin düzəlməsi, birinin iltifatını qazanmaq və ondan istifadə məqsədilə verilsə, rüşvət mahiyyətindədir. Ömər bin Abduləziz hədiyyəni rədd edərkən, ona: - Rəsuli Əkrəm hədiyyə alardı, sən niyə almırsan? – dedilər. O, cavabında: - Bəli, ona hədiyyə idi, bizə – rüşvətdir: Ona peyğəmbərliyinə görə, bizə isə əmir olduğumuza görə yaxınlaşmaq istəyirlər - dedi» (112, 384)

Hədiyyə ilə rüşvəti fərqləndirən digər cəhət onun ünvanıdır. Hədiyyə verilərəkən şəxsiyyətin özü nəzərdə tutulur, rüşvətdə isə mövqe, nüfuz nəzərə alınır. Hədiyyənin ünvanı – şəxsiyyətdirsə, rüşvətin ünvanı – titullar, nüfuz, vəzifədir. Mal və ya pul imkanlı şəxsdən imkansıza verilsə – hədiyyə, imkansız şəxsdən imkanlıya verilsə – rüşvət hesab olunur (112, 380).

Qəzali hz. Aişəyə istinadən yazır: «İnsan yaxşılıq gördüyü insanları – fitrətən sevir» (113, 269). Yəni yaxşıya rəğbət insanın fitrətindədir. Allah insanı xeyir və şər əməllərə qadir və bunlar arasında seçim etmək qabiliyyətinə malik yaratmışdır. Qəzali yaxşılığın və pisliyin başverməsinə aşağıdakı kimi izah edir: Ağıl insanı çətin, lakin faydalı olana, nəfs (bədəni istəklər – İ.Z.) isə rahatlığa və qayğısızlığa sövq edir. Beləliklə, insanın əqli varlığı ilə hissi varlığı arasında mübarizə gedir. Bu zaman düşüncənin ağılın təkidinə yönəlməsi yaxşılıq, xeyir, nəfsi istəyə yönəlməsi pislik, qəbahət yaradır (152, 116). Qəzali yazır: «Əxlaq gözəlliyi iman, əxlaqın naqisliyi – nifaqın əslidir» (113, 59). «Haram insanın vicdanını narahat, halal isə rahat edər» (111, 17; 112, 85-

86, 120, 104-107; 113, 37-38). Deməli nadanlıq və qəbahət bədənəndən, bilik və fəzilət ruhdan irəli gəlir.

İnsanın şəxsiyyət kimi formalaşmasında, ətraf mühitin təsiri və təlim-tərbiyə nəticəsində qazanılan keyfiyyətlərin rolu danılmazdır. Qəzali bunları ümumilikdə dünyəvi amillər adlandırır. Dünyəvi təsirlər bəzən fitri keyfiyyətlərin unudulmasına səbəb olur. İnsan daim nəfsini tərbiyə etməli, bədəni imkanlarını ruhun ucalığına sərf etməlidir ki, iman hissini itirməsin. Məhz iman – fitrətin xatırlanmasıdır.

Qəzali fəlsəfi-etik təlimində Quran və hədislərə istinad etməklə məntiqi əsaslandırma üsulundan istifadə etmiş, iradə azadlığını fatalizmə qarşı qoymuşdur: «Sufi olmaq – kitab (Quran – İ.Z.) və sünnətin (Məhəmməd (ə) ədəb-ərkanı – İ.Z.) həm zahiri, həm batini hökmlərinə əməl etməkdir»; «Ədəb – fitrətdə və qabiliyyətdə olanın fəaliyyətdə təzahürüdür» (102, s.).

Əxlaqi borc və vəzifələrə gəldikdə isə, Qəzali bunun bir ölçüsü olmadığını, insanın əldə etdiyi həm maddi, həm də mənəvi nailiyyətlər sayəsində artdığını söyləyir (99, 82).

Qəzali «İhya... » əsərinin «Adətlər» adlanan II cildində insanın şəxsiyyət kimi formalaşmasında adətlərin rolunu müxtəlif sosial-ictimai aspektlərdə təhlil edir. O, kor-koranə adətlərə uymanın elmə, inkişafa mane olduğunu vurğulayır.

Misir tarixçisi Əhməd Əmin yazır ki, «İslam dövlətlərində hakimiyyətin dəyişməsilə xalqın məzhəbi də dəyişirdi. Əgər siyasətdə şiələr, yəni farslar qalib gəlirdilərsə, insanları şiəliyə məcbur edir, türklər, yaxud kürdlər qalib gəlirdilərsə, insanları sünni məzhəblərinə cəlb etməyə çalışırdılar» Əhməd Əminin fikrincə, hakim güc kimin arxasında olurdusa, bu dövlətin mövcudluğu boyunca, insanlar ənənəvi şəkildə həmin məzhəbə qulluq edirdilər.

Allah insanı xeyir və şər əməllərə qadir və onlar arasında seçim etmək ixtiyarına malik yaratmışdır. Qəzaliyə görə əxlaqi kamilliyə təsir edən iki mühüm xüsusiyyət mövcuddur: 1) insanın fərdi, bioloji, fitri varlığı; 2) insanın mühit, biliklər sistemi zəminində «qazanılan», formalaşan ictimai varlığı. O, yazır: «Xəlq» ilə «xulk»-u, yəni xilqət ilə xüsusiyyəti eyni saymaq və keyfiyyətin də xilqət tək dəyişməz olmasını düşünmək yanlışdır.

Qəzali fitrət baxımından mövcud varlıqları iki qismə ayırır: fitrəti tamamlanmış; fitrəti əlavə mükəmməlləşməyə

möhtac varlıqlar. O, fitrəti tamamlanmaya möhtac varlıq dedikdə, məhz insanı nəzərdə tutur (113, 48). «Qəzaliyə görə əxlaqi davranış və fəaliyyətin təməlində üç əsas psixoloji səbəb durur: bədəni istəklər (şəhvət), qorunma gücü (qəzəb) və bunları idarə edən təfəkkür. Bu xüsusiyyətlərin hər üçü insanın fitrətindədir. Lakin müxtəlif insanlarda bu güc nisbətləri müxtəlif olduğundan onların əxlaqi tərbiyəsi müxtəlif xarakterlər yaradır» (113, 158).

Ona görə də Qəzali əxlaqi tərbiyədə insanın fitrətən özündə olan keyfiyyətlərində balans yarada bilməsini ən yüksək xüsusiyyət hesab edir. Yəni, kamilliyə can atan insan, ilk növbədə bu üç gücü öz məninə tabe etməyi bacarmalıdır və onları mümkün qədər müvazinətdə saxlamalıdır. Bunlardan birinin üstünlüyü müvazinəti pozur və əxlaqi tamamlanmaya mane olur. Ümumilikdə ruh – bədən müvazinəti pozulduqda isə xəstəlik yaranır.

Əxlaqi tərbiyədə ikinci səbəb əməl (praktika, təcrübi fəaliyyət) ilə bağlıdır. İnsanın fəaliyyəti yuxarıda adı çəkilən üç gücün ifrat təzahürünə imkan verdikdə, həmin fitri amillər öz-özülüyündə daha da güclənir və əxlaqi tərbiyəni çətinləşdirir.

Qəzalinin əxlaq sahəsində tövsiyyə etdiyi metodlardan biri müasir psixologiyada «fərdi fərqlər» adlandırılır. Yəni əxlaq tərbiyəsində fərdi, fitri fərq və qabiliyyətlər mühüm rol oynayır. O, yazır ki, həkim bütün xəstələri eyni dərmanla müalicə etsə, çoxunu öldürə bilər. Ustad və ya mürşid də şagirdinin, müridinin yaşını, sağlamlığını, qabiliyyət və dözümlüyünü nəzərə almalıdır».

İnsanların elmi və əxlaqi ilə məşğul olan müəllimlər haqqında Qəzali yazır: «Yer üzünün ən şərəfli varlığı insan, onun da ən dəyərli parçası qəlbidir. Müəllim insan qəlbini mükəmməlləşdirmək, aydınlatmaq və Allaha yaxınlaşmağa sövq etməklə məşğul olan şərəf və məsuliyyət sahibidir» (111, 137).

Qəzali yazır ki, insan ağıl kamil halda yaradılır və doğulur. Fitrətən şəhvət və qəzəbini idarə edəcək halda doğulan İsa (ə), Yəhya (ə) və başqa peyğəmbərlər və sonradan təlim-tərbiyə ilə əxlaqını düzəldən insanlar da vardır (111, 134). O, bildirir ki, istənilən halda iman və idrak düz mütənasibdir. Hz. Əli: «İman qəlbə ağıl bir nöqtə gətirir. İman artdıqca aydınlıq artır. İman kamilləşdikcə qəlb tamam nurlanır. Nifaq da qəlbə

qara nöqtə, ləkə gətirir. nifaq artdıqca qəlb qaralır. Nəhayət qəlb tamamilə qaranlıq içərisində qalır» - buyurmuşdur (113, 134).

«Qəlbın qidası – hikmət, mərifət və Allah sevgisidir. Bu ehtiyacı duymamaq, pisliliyə meyl edən mənəvi xəstəlik əlamətidir. İnsanın mədəsi xəstələnən zaman yemək-İçməyi istəmədiyi kimi», xeyirxahlıqdan ayrılan və pisliliyə meyl edən insan da Qəlb qidasına laqeyd olar (113, 134).

Qəzali hədisə istinadən yazır ki, hər uşaq sağlam fitrətə sahib olaraq mötədil doğulur. Bədən ilk xilqətində tam və olğun olmayıb zaman ərzində yemək və tərbiyə ilə təkamül etdiyi kimi insanın nəfsini elm ilə bəsləməyə tərbiyə və əxlaq ehtiyacı vardır. Bu zaman insanın yaşını, «nəbzini» ümumi vəziyyətini, riyazətə davamını nəzərə almaq lazımdır (113, 140).

Qəzali əsərinin IV cildində «mənəvi kamillik» konsepsiyasının son mərhələsini - «Qurtuluş»un 10 şərtini izah etmişdir: 1) tövbə; 2) səbir və şükür, 3) qorxu və ümid; 4) fəqirlik və zühd; 5) təvəkkül; 6) məhəbbət, eşq; 7) ünsiyyət və riza (qane olmaq), 8) müraqibə və mühasibə; 9) təfəkkür; 10) ölümü xatırlamaq.

Fəlsəfə tarixində (dialektik materializməqədərki) təkə və ümumi kateqoriyaların qarşılıqlı əlaqəsi həllində realist və nominalist mövqeyin olduğunu nəzərə alsaq, Qəzalinin nominalizmi müdafiə etdiyini düşünmək olar. Nominalistlərə görə obyektiv gerçəklikdə ümumi deyil, yalnız təkələr mövcuddur, ümumi isə təkənin yalnız tərəfi, momentidir (17, 262).

Qəzaliyə görə elmin predmeti hislərlə qavranılan təkələrdir. Ümumi isə təkələr vasitəsilə dərk edilir. Ümuminin dərk edilməsi şərti - induktiv ümumiləşdirmədir. Qəzalidə idrakin son pilləsi – təcrübə («canlı seyrdən mücərrəd təfəkkürə oradan da praktikaya») deyil, əqli nəticədir. Qəzaliyə görə elmi və təcrübə biliklərin sintezi insanın məntiqini formalaşdırır. Məhz ona görə də o, yazırdı: «Məntiq olmayanın elminə güvənilməz». Deməli Qəzaliyə görə idrakin yolu belədir: elm – əməl – məntiq. Qəzali hesab edir ki, Allahın varlığı mövcudata nəzərən məntiqi olaraq dərk edilir (114, 768). Buna baxmayaraq, o, dünyəvi elmlərlə yanaşı axirət elmini bilməyəni əsil alim hesab etmir: «İndi şəriət elmini layiqincə öyrənmədən, yalnız məntiq yoluyla fikrini izah edənlər də alim sayılır. Əslində Allah-təalanın zatını, ayətlərini və yaratdıqlarına olan münasibətini bilənlər alim hesab olunur (111,

87). Qəzali burada din fəlsəfəsinin ən mühüm problemlərindən olan elm-iman münasibətinə toxunur. Qəzalinin mövqeyinə görə iman elmi kamil edir. İman uhrəvi, batini, dəruni hiss olan inamı, elm isə dünyəvi, zahiri, əməli biliyi ifadə edir. Bunlar vəhdət təşkil etdikdə, insanın fitrətində olan irrasional biliyin üzərini örtən maneələr aradan qalxır və rəşadət bilikdən daha geniş imkanlara malik olan kəşfi bilik parlayır.

İnsan nəyə inanırsa, inandığı kimi fəaliyyət göstərməli, elmini tətbiq etməlidir. O, yazır: «Təkrar-təkrar ayət və hədisləri açıqlamaq vaxt aparır. Sən Rəsuli-əkrəmin: - Müqəddəs ruh qəlbimə üfürdü ki, əməl et, onunla hesabat verəcəksən – hədisinə diqqət et. Quranın hər hərfinin altında bir əsrar gizlənib. Bunlara ancaq doğru əməldən sonra, saf düşüncə ilə vəqif olmaq olar» (114, 773).

Qəzali İsa (ə) və Peyğəmbər (s.s.) əfəndimizdən rəvayət edir ki, dörd şey çətinliklə əldə edilir: susmaq, təvazökarlıq, çox zikir etmək və aza qane olmaq. «Öyrənmədən elm sahibi olmaq, rəhbərsiz hidayətə varmaq istəyənlər, dünyadan əl çəksin. Hz. Ömər demişdir: - Dünyada zühd – qəlb və cismın salamatlığıdır. (Bax: 114, 413). «Həsən Bəsri demişdir: Ağıl sahibləri zikir ilə fikrə, fikir ilə də zikrə dönə-dönə qəlblərini dilə gətirər və hikmətlə danışarlar... İmam Şafii də: - Sözə sükutdan, hökm çıxarmağa təfəkkürdən kömək istəyin. Düşüncə və təfəkkür doğru görüş və zəkamı açar, bəsirət qüvvətini saxlar. Qərara gəlmədən düşün, hücum etmədən nəticəni hesabla. İşə başlamazdan əvvəl məşvərət et - deyərdi» (114, 765). Qəzaliyə görə susmaq ibadətə başlanğıcı, təvazökarlıq – müdriklik, zikir – zehnin şəfəsi, aza qane olmaq bədənin salamatlığıdır.

«Sevri deyir: - Dünya nə fərəhlik, nə də sıxıntı yeridir. Bunu bilən dünyanın bolluğuna sevinməz, darlığına üzülməz» (114, 415). «Zahidliyin birinci şərti füzuli şeyləri tərək etməkdir... Süleyman Dərani: - Zühd Allahı unudura bilən hər şeyi tərək etməkdir – demişdir. İbrahim b. Ədhəm: - Qəlblərimiz 3 pərdə ilə qapanmışdır: 1) vara sevinmək, 2) rəğbət etdiyinə üzülmək, 3) tərifi-dən xoşlanmaqdır ki, bunlardan qurtarmadıqca yəqinə çata bilməzsən. Hərslilik, həsəd, lovğalıq əməli məhv edər» (114, 414). Qəzali «Zühd» anlayışının şərhində də başqa mövzuların izahındakı tədqiqatçı üsuluna sadıq qalır. O, dövrünün məşhur

şəxsiyyətlərinin ibrətamiz fikirlərinə müraciət edir, axırda öz mülahizəsini bildirir.

«Səməə edən içkini xatırlarsa, səməə da haram olur. Vəznin (şeyrin – İ.Z.) haram olmadığını anladığı» (112, 685). Vəznli gözəl səs də haram deyildir, mənaya fikir vermək lazımdır. Pis sözlərdən əmələ gəlmişə, istər musiqili, istər musiqisiz – haram olur.

Deyənlərə görə Cüneyd daim on nəfərlik toplama xitap edərmiş, camaatın sayı 20-yə çatdıqda daha danışmazmış (111, 94). Həqiqətən auditoriyanın çoxluğu insanın məsuliyyətini artırır. Müsbət cəhəti ilə yanaşı mənfi cəhətləri də az deyil. Çoxluq içərisində bir o qədər fərqli səviyyə, müxtəlif baxış və dəyərləndirmə olur. «Quran qissələri» kitabında Loğman və oğlunun miniklə bir kənddən başqasına getdikləri zaman başlarına gələn əhvalatda olduğu kimi, heç də insanların hamısını razı salmaq mümkün deyil. Özlərinə qarşı həddən artıq tələbkar olan və eyni zamanda qarşısındakının haqqına hörmətlə yanaşan sufilər həqiqətən haqlı idilər. Daha bir misal: İbn Salikin qapısına çoxlu adam toplaşmış. «Sənin adamlarıdır, danış» dedilər. «Bunlar mənim deyil, məclis adamlarıdır» – deyə o, cavab vermişdi (111, 95). İsa (ə) «Hikməti əhli olmayana vermək cəhalət, əhlinə verməmək zülmüdür» demişdir (111, 96). Bu və digər istinadlarda təlim –tərbiyənin yerinə, ünvanına, zamanına və sairəyə böyük diqqət yetirildiyi vurğulanır.

Ona görə də Hz. Ömər (R.A.), Azərbaycandakı müsəlmanlara yazdığı məktubda: «orada ölü heyvanları da kəsir və dərilərindən istifadə edirlər. Şəriətə uyğun kəsilənlərlə murdar olaraq ölənləri ayırın» (112, 305) demiş, bu xüsusda izn və əmr verərkən, bunların səbəblərini öyrənməyi vacib bilmişdir. Çünki adətən səhabələr (Məhəmməd(ə)in ilk tərəfdaşları olan müsəlmanlar) satın aldıkları mal sahibindən malın halal, yaxud haram olduğunu soruşmağı nəzakətsizlik hesab edirdilər. Bunun səbəbi şəxs haqqında şübhənin mübah (ədəbli) sayılmaması idi. Bir yerdə ki, yekdilliklə islam qəbul olunmuşdu, hamı müsəlmandı, hamı da islamın qayda-qanununa şərtsiz əməl edirdi, orada təbii ki, soruşmağa ehtiyac yox idi. Eyni ilə İbn Məsud (R.A.) da yazırmış: «Siz bir məmləkətdəsiniz ki, qəssabların çoxu məcusidir - Halal kəsilənlərlə haram kəsilənləri fərqləndirin» - buyurmaqla, əksəriyyətdən (qəssablar nəzərdə

tutulur – İ.Z) soruşmağı məsləhət etmişdir. Çünki qəssabların çoxu məcusi idi» (112, 305). Buradan belə bir nəticə çıxır ki, yerindən və şəraitdən, vəziyyətdən asılı olaraq alınan malın halal yaxud haram olduğunu aydınlaşdırmaq olar.

Qəzali yazır: İnsanların həlakı – onların arzulara uyması, tərifi və şöhrəti sevməyindəndir. Su torpağı cücərtədiyi kimi mal-mövqe sevgisi də qəlbə nifaq bitirir (113, 612). Mənsəbin həqiqəti dünyanın iki dirəyi olan cah və maldır. Cah - mövqe, mənsəb, mal – sərvət sahibi olmağa gətirir. Kamal, elm, əməl, əxlaq, özəllik, əsil-nəcəbət, hüsnü-camal, qüvvət və insanların kamal saydıqları hər şey şöhrət gətirir, könülləri fəth etmək məqamını yaradır (113, 613).

Qəzali sərvət vasitəsi ilə mövqe sahibi olmaqdan, mövqe vasitəsi ilə sərvət sahibi olmağın daha asan olduğunu bildirir. Könülləri fəth edən bir alimin istədiyi anda sərvət sahibi olması mümkündür. Çünki ona könül bağlayan zənginlərin sərvəti onun əmrindədir (113, 614).

Qəzali iman cəhətdən nə qədər sadıq Allah quludursa, dünyaya münasibətdə bir sufi, təbiətə, cəmiyyətə və idraka münasibətdə bir tədqiqatçı-filosofdur. Onun fəaliyyətinin başlıca xarakterik cəhəti hər şeyin həqiqətinə (məhiyyətlərin məğzinə) can atması, fanatizmdən uzaq, azad təfəkkürə malik olmasıdır. O, fanatizmi qərəzli alimlərin törətdiyi ziyanlı etiqadların qəlblərdə möhkəmlənməsi hesab edir ki, bu da ifratçılıq və nifrətlə müşayiət olunur. Qəzali yazır: «Səni öldürəcək zəhərdən qaçdığın kimi, ixtilaflardan kənar dur. Bu sağalmaz bələdir ki, alimləri bir-birinə düşmən etmiş, onları xudpəsəndlərə çevirmişdir» (12, 256). Məşhur hədisdə buyurulub ki, «Allahın heç bəyənmədiyi insanlar mübahisəyə ən çox meyl edənlərdir» (Əl-Buxari, Müslim və Aişədən).

Qəzalinin fikrincə dünyanın taleyi insanların əlindədir: insan yaradanın böyüklüyünü və özünün imkanlarını dərk etməlidir. Qurani-kərimin «Hörümçək» surəsində bildirilir: «Uydurduğu yalanı Allahın üzərinə atan və ya gerçəyi (Quran və peyğəmbəri) yalanlayandan daha zalım kim ola bilər? Kafirlərin dayanacağı cəhənnəmdə deyilmidir?» (Quran, 29:68), «Amma cihad edənləri, əlbəttə yollarımıza qovuşduracağıq» (Quran, Ənkəbut – 29:69). Məhəmməd (ə) buyurmuşdur: «Bildiyinə əməl edənə, Allah-təala bilmədiyini də öyrədən (113, 31). Qəzaliyə görə

dinə doğru-düzgün əməl etdikdə insanda fəzilətlər, dindən sapındıqda isə rəzalətlər hasil olur.

Qəzali dünyagörüşündə Qurani-kərimə sidq ilə əməl, dünyanın salamatlığının qarantıdır. Qəzaliyə görə, var olandan daha mükəmməli mümkün deyildir. İnsan idrakı və dəyərləndirmə nisbidir. Mütləq olan Allahdır, dünyanın xilas insanların elmə əməldə sidqindən asılıdır. Bunu bəşəriyyətə Quran xəbər verir. Qəzali Qurani-Kərimi bəşəriyyətin «qurtuluş proqramı» hesab edir. O, bütün şüurlu həyatını bu məfkurənin elmi-fəlsəfi şərhinə həsr etmişdir.

## NƏTİCƏ

Hazırda fəlsəfə və din, fəlsəfi problemlərin müasir Qərb və Şərq mərkəzçiliyi və ya qlobal elm müstəvisində tədqiqi məsələləri tədqiqatlarda vahid dəyərləndirmə meyarlarından istifadə edilməsi və s. müstəqil və demokratik Azərbaycan fəlsəfəsinin maraq dairəsindədir. Uzun əsrlər boyu İslam Şərqində geniş yayılmış, eyni zamanda Avropa, Amerika və Afrika qitələrində bu və ya digər şəkildə mövcudiyətini davam etdirən İslam mədəni bölgəsinin fəlsəfi cərəyanları tarix boyu sosial-mədəni həyatda özlərinə məxsus yer və rola malik olmuşlar. Bütün həyatını bu cərəyanların tədqiqinə sərf edərək, hansının haqlı olduğunu öyrənmək məqsədilə «həqiqət axtarışına» çıxan görkəmli şəxsiyyət Əbu Hamid Qəzalinin fəlsəfi-etik görüşlərinin tədqiqi maraqlı olduğu qədər çətinidir. Əsərlərinin çoxluğu, haqqındakı tədqiqatçı rəylərinin müxtəlifliyi, rasionel və irrasional idrakı ehtiva edən düşüncə tərzinin dərinliyi və cazibədarlığı, eyni zamanda tədqiqatçının tədqiqat obyektinə qarşısındakı məsuliyyəti işin yekununu xeyli yubandırmışdır.

Müsəlman Şərqində tanındığı kimi Qərb elmi mühitində də məşhur olan Hüccət əl-İslam, Zeyn əd-din, Əbu Hamid Məhəmməd ibn Məhəmməd əl-Qəzali ət-Tusi, Əş-Şafinin (1158-1112) fəlsəfi görüşlərinin tədqiqi zamanı aşağıdakı nəticələr əldə olunmuşdur:

Nüfuzlu din xadimi, sufi-filosof Əbu Hamid əl-Qəzalinin şəxsiyyəti və yaradıcılığına mütəfəkkirin öz əsərləri, zəngin tarixi faktlar, elmi-nəzəri mənbələr və tədqiqat işlərinin müqayisəli təhlili kontekstində fərqli nəzər yetirilmişdir. Əsər Azərbaycanda Qəzalinin fəlsəfi-etik görüşləri haqqında ilk tədqiqat olmaqla yanaşı, onun həyat və yaradıcılığı haqqında, dini-etik, sosial-siyasi, ictimai-mədəni irsinin Azərbaycan dilində ilk elmi mənbələrindəndir. Qəzalinin «İhya ulum əd-din» əsərindən götürülmüş - Azərbaycan mühiti və türk dili haqqındakı maraqlı istinadlar onun milli mənşəyinin müəyyən edilməsi yolunda açar hesab oluna bilər. Tədqiqat zamanı Qəzalinin soyadı, təvəllüdü, milli mənşəyi, ictimai fəaliyyəti haqqında olan müxtəlif rəylər araşdırılmış, ziddiyyətli məlumatların səbəbləri öyrənilmişdir.

Araşdırmalardan məlum olmuşdur ki, Qəzalinin soyadı bəzi tərcümə əsərlərində və tədqiqatlarda yazıldığı kimi –

«iplikçi» mənasını verən Qəzzali deyil, Tus yaxınlığında yerləşən kəndi Qəzala nəzərən götürdü - Qəzali təxəllüsüdür.

Qəzali bütün təriqət və məzhəbləri tədqiq etmiş, müsbət cəhətləri qeyd etməklə yanaşı, insan kamilliyinə, ümumilikdə cəmiyyətin rifah və mənafeyinə zidd tərəfləri tənqid etmişdir. O, İmam Şafii məzhəbini konkretliyinə və Qurani-kərim müddəalarına yaxınlığına görə daha çox bəyənmiş, təriqət və məzhəbləri öz nəfsinə görə yox, əməli nəticələrinə görə fərqləndirmişdir. Əslində Qəzalinin hər hansı məzhəbə mənsubluğunu iddia etmək doğru deyil. Onun dini – İslam, təriqəti – müsəlmanlıqdır ki, Qurani-kərimlə insanlara bildiriləndən kənara çıxmır.

Qəzalinin fəlsəfəsinin formalaşmasında dinin, Fərabi və İbn Sina peripatetizminin, təsəvvüfün böyük təsiri olmuşdur. Orta əsrlər Şərfinin başlıca nəzəri-ideya cərəyanlarını araşdıran görkəmli tədqiqatçı mütəəllimləri quru və yetərsiz saymış, batiniləri yanlış ideya sahibləri, filosofları isə reallıqdan ziyadə düşüncələrə qapıldıklarına görə tənqid etmiş, sufiləri bəyənmişdi: təkcə nəzər yox, həm də hal əhli, söz-əməl sahibləri olduqlarına görə. Qəzaliyə görə həqiqət axtarışında olan dörd cərəyandan Allah-Təalanın buyurduğu əqidəyə ən yaxın sufilərdir və Qurani-Kərim həqiqətini daha dərindən onlar dərk edə bilərlər. Qəzali sufizmin kamillik konsepsiyasını fərdi əsaslar müstəvisindən ictimai əsaslar üzərinə gətirmiş, bu zaman ümumi mənafeyə, elmə və tərəqqiyə mane olan ifrat halları fərqləndirmiş və tənqid etmişdir.

Maraqlıdır ki, orta əsrlərdə yaşayıb yaradan, əsərlərində 600-dən çox müdrikin fikirlərinə istinad edən Qəzalinin ümumilikdə nüfuzu haqqında sonrakı dövr ədəbiyyatında ağır dolusu danışılsa, fikirləri təkrarlansa da çox az filosof ona istinad vermişdir. Qəzalinin fəlsəfi düşüncələri Qərbdə Foma Akvinski, Petrarka, Şərqdə Eynəlqüzat Miyanəci, Molla Sədra və onlarla başqa mütəfəkkirlərin baxışlarında təkrarlanır. İsmayıl Tunalı Qəzaliyə məxsus mühakimələri Spinoza etikasına ünvanlayanda bütün zəka sahiblərinin vahid dəyərlər sistemindən bəhrələnməsi reallığı ilə təsəlli tapırıq.

Başqa tədqiqatlarda uyğun fikrə rast gəlməsək də, tədqiqatımıza istinadən demək olar ki, Qəzali olduqca güclü xarakterə malik şəxsiyyət olmuşdur. Bəzi tədqiqatçılar onu qeyri-

ardıcılığına və hətta əqidə dəyişənliyinə görə qınamışlar. Əslində bu həqiqətə uyğun iddia deyil və müəlliflərin subyektiv qərarıdır. H. Zerrinkubun emosional nöqtəyi-nəzərinə baxmayaraq Qəzali qəzavü-qədərdən, zamanədən yaxud dünyadan şikayətlənən insan deyildi. O, mübariz olduğu qədər səbatlı və dözümlü idi. Çünki qəzanı (qəzavü-qədər, tale yazısı) bütün müdrik şəxsiyyətlər kimi obyektiv hesab edir, hadisə və proseslərə təəccüblənmir, üsyan etmirdi. O, «dünyanın oyunlarını» mötədilliklə qarşılayıb imanla yola salırdı. Bəlkə də Qəzali təxəllüsü doğma dilimizdə «qəzanı («alın yazısı») özündə daşıyan Allah bəndəsi» mənasını ifadə edən - «qəzalı» kəlməsindəndir? El arasında məsəl var deyirlər ki, «hara getsən də qəzadan qaça bilməzsən». Bu deyimə fəlsəfi insanın daxili «mən»i ilə əlaqədardır. Zaman və məkan dəyişsə də insanın «mən»i dəyişmir. Fəlsəfi terminologiyada ekzistensiya kimi ifadə olunan dəyişməz «mən», Qəzaliyə görə insanın ruhudur. İnsanın sağ ikən Allah-təala ilə ünsiyyətini, öldükdən sonra isə qovuşmasını təmin edən məhz bu ruhdur.

Allah-təala öz bəndlərindən ibadət tələb edir. Qəzaliyə görə elm almaq – ibadət, elm öyrətmək - cihaddır. O, elm dedikdə ilk növbədə Qurani-Kərimi, elm öyrətmək əsnasında isə Məhəmməd (s.s.) peyğəmbər davranışını nəzərdə tuturdu. Həqiqətən İslam peyğəmbərinin həyat tərzində cihadın bütün formaları açıqlanmışdır. Qəzalinin fəlsəfi-etik təlimi bizə diktə edir ki, bu günün insanı da «dünyanı oxuyaraq» - cihad etməlidir, düşməni təqlid edərək yox.

İbadət - Qəzaliyə görə təkcə dini ayinləri yerinə yetirməkdən, təqliddən (təqlid - ibtidai mərhələ kimi keçilməsi vacibdir, lakin insan daim elmini və əməlini artırmalı, inkişaf etməli, kamilliyə can atmalıdır) ibarət deyil, həm də daim inkişaf edən elm və əməlin vəhdətinə əsaslanır. O, dünyanı axirətin əkin yeri hesab edir, elmə əməldə naqisliyin, məsuliyyətsizliyin cəmiyyəti qəbahətə, hər xırda görünən qəbahətin isə fəlakətə sürükləyəcəyini vurğulayırdı.

Qəzali elm dedikdə 2 amili əsas götürür: 1) Mütəlak, dəyişməz, «son nöqtəsi qoyulmuş», həmişə aktual və əsl elmin nişanəsi olan – Qurani-Kərim; 2) Nisbi, zaman və məkandan asılı olaraq daim dəyişən, «son nöqtəsi qoyulmayan» və insan zəkasının məhsulu olan qalan bütün elmləri özündə ehtiva edən -

fəlsəfə. Qəzaliyə görə Qurani-Kərim birbaşa, insan zəkasının məhsulu olan elmlər isə dolayısı ilə Allahın dərkinə aparır. Dolayı yolda azmaq asan olduğundan, insan Qurani-Kərimi həyat yoluna mayak hesab etməlidir. Göründüyü kimi, o, «din – elm» dilemması icad edib onun həlli üçün yollar aramır – çətinləşdirmir, asanlaşdırır.

Qəzali elmi qılınca bənzədirdi. Bildirirdi ki, elm də silah kimi kəsərli və naqis əldə təhlükəlidir. Qurani-Kərim hikmətinə imanlılar sahib çıxmalıdırlar. Quran elə bir nəzəri mənbədir ki, onun mahiyyətində iman da, müqəddəslik də, hikmət də, mərifət də var. Qəzali hesab edirdi ki, bu meyarları dərəcələndirmək, seçmək yox, vəhdətdə, sidq ilə əməl etmək, həyata keçirmək, reallaşdırmaq lazımdır ki, dünya həyatında yanılmayasan və axirətini qazanasan.

Qəzali göstərirdi ki, təsəvvüf yoldur – elmdən məntiqi surətdə, təcricən əmələ və nəhayət mərifətə çatma yolu. «Elm – odu görmək, mərifət – oda girmək kimidir» - deyən Qəzalinin mərifətin əlamətini soruşana cavabı belədir: - «Mərifət qəlbin Allahla bərabər yaşamasıdır». Qəzaliyə görə kəşf və mərifətin açarı düşüncə, mərifət nurunun çaxmağı fikirdir. Fikrin meyvəsi isə elm və haldır.

Sufilik üzrə müasir araşdırmaların bir çoxunda tədqiqatçılar təsəvvüfdə insan kamilliyinin məqamları məsələsində – üç (şəriət, təriqət, mərifət), yaxud dörd (şəriət, təriqət, mərifət, həqiqət) mərhələnin olması barədə tərəddüd edirlər. Qəzali yazır ki, təsəvvüfün əvvəli elm, ortası əməl, sonu mərifətdir. Elm məqsədi müəyyənləşdirir, əməl yerinə yetirir, mərifət isə həqiqəti dərk etdirir. O, həmin məqamlara uyğun təsəvvüf əhlinin üç təbəqəsini göstərir: mürid - vaxt sahibi, mütəvəssit - hal sahibi, müntəhi - yəqin sahibi. Müntəhi təmkin məqamındadır – zahiri xalq ilə, batini Haqq ilədir. Bu məqamda olan kəs ilahi həqiqətin nurları içində özünü qeyb edərkən, «iki aləmdə Allahdan başqa bir şey mövcud deyildir» - deyirmiş. Qəzalinin təsəvvüflə bağlı görüşlərindən məlum olur ki, kamillik yolunda əsas üç məqam vardır. Şəriət, təriqət mərhələlərindən sonra, sonuncu – mərifət məqamıdır ki, insan həqiqəti (Haqqı) dərk edir. Deməli, sufilik yolunun üç «dayanacağı» təcricən keçilir. Sonuncu dayanacaq olan mərifət məqamında isə ani, impulsiv, yaxud spontan nurlanma halında həqiqət aşkar olur.

Qəzali, ictimai şüurun müxtəlif formalarının imkanlarından istifadə edərək Qurani-Kərimin əxlaqa, ümumiyyətlə, insanın hərtərəfli formalaşmasına təsirinin elmi-təcrübi konsepsiyasını yaratmağa çalışmışdır. O, batini, zahiri, qədəri, cəbəri, fatimi və başqa təriqət tərəfdarlarını vahid məcraya – ayrıldıqları mənbəyə yönəltməyə cəhd etmiş, mütəkəllim, filosof və sufilerin təlimlərinin məqsədəuyğun sintezinə əsaslanan orijinal nəzəriyyə yaratmışdır.

O, 4 cildlik «İhya ulüm əd-din» traktatında, «Meyar əl-elm», «Məqasid əl-fəlasifə», «Təhafüt əl-fəlasifə», «Əl-münqiz min əz-zəlal» və başqa əsərlərində öz fəlsəfi mühakimələrindən çıxış edərək «Qurani-Kərim» ayələrinin isbat edilməyə deyil, onlara şəksiz-şübhəsiz əməl olunmasına ehtiyacı olduğunu məntiqi dəlillərlə əsaslandırmağa çalışmışdır.

Qəzalinin ontoloji görüşləri haqqında ziddiyyətli mülahizələrə cavab olaraq tədqiqatın nəticələri aşağıdakılardır:

- Qəzali varlıqları iki qismə ayırır: varlığı özündən olan; varlığı başqasından olan. Başqa sözlə, Allah və aləmlər. Aləmlər əbədi varlığın (Allahın) fəaliyyətinin nəticəsi olan reallıqlardır və bizim idrakımızdan asılı deyildir. Qəzali, Allahdan başqa bütün görünən və görünməyən, dəyişən mahiyyət və təzahürləri «aləm» termini ilə ifadə edir.

Qəzaliyə görə, Allah – zəruri, vacib varlıqdır, mahiyyəti haqqında Quranda bildiriləndən artıq fikir söyləmək əbəsdir. İnsanın düşüncə obyektı, tədqiqat və kəşf obyektı aləmlərdir. «aləm əl-mələkut» - mümkün varlıqların yəni «aləm əl-mülk»ün var olmadan öncəki «Lövh-i-məhfuz» mərhələsidir. «Aləm əl-mülk» - mümkün varlıqdır, mövcudluğunda bir zərurət yoxdur, ola da bilər, olmaya da. Mütəfəkkirə görə, əşyanın həqiqətləri «Lövh-i-məhfuz»da yazılıb: bir mühəndis əvvəlcədən hazırladığı plana görə tikinti inşa etdiyi kimi, Yer və Göyü yoxdan var edən Allah-Təala ələmi əvvəldən sonuna qədər «Lövh-i-məhfuz»da «yazılıb», sonra vücuda gətirib. Qəzaliyə görə, Yaradan Allahdan başqa hər şey-bütün aləmlər maddi və mənəvi varlıqlar daim dəyişmə halındadır. Odur ki, gec-tez məhvə məhkumdur. Yaranan bir gün ölməlidir. Bu proses əbədi deyil. Başlangıcı olanın sonu olması labüddür. O, sübut etməyə çalışır ki, yaranan heç nə əbədi deyil, o cümlədən dünya da. Mövcudat dərk

olunandır. Məhz mövcudatın dərki və xüsusilə insanın öz-özünü dərk etməsi Allahın dərkinə aparır.

Qəzaliyə görə, insan varlıq etibarını ilə həm «aləm əl-mələkut»a və həm də «aləm əl-mülk»ə xas xüsusiyyətləri özündə ehtiva edir. O, qeyd edir ki, insanda həm mələk (ruhani), həm də heyvani (bioloji) xüsusiyyətlər var. Qəzaliyə görə, insan bədənin ehtiyacına aludə olduqda heyvanlaşır, ruhun ehtiyacına uyduqca mələkləşir. Amma o, insan olduğu üçün orta mövqə tutmalı, bədəni ruhun ehtiyacına müvafiq yaşatmalıdır.

Qəzali izah edir ki, insan irrasional biliklə doğulur. Həyat prosesi zamanı hisslərə əsaslanan rasional bilik əldə olunur. Rasional bilik irrasional biliyin «üstünü örtür». Elmə (Qurana) əməl etdikcə, əxlaqını kamilləşdirdikcə, nəfsini təmizlədikcə onda daxilən mövcud olan irrasional biliyin üstünü örtmüş pərdələr qalxır (Nizami Gəncəvi «Sirlər xəzinəsi»ndə bunu «güzgünün üstünü örtmüş hissə, toza» bənzədir) və insanda bəşirət gözü açılır, mərifət nuru parlayır. Qəzali insanda mərifət nurunun parlamasını Allah-Təalanın bəndəsinin sidqinə daha bir mükafatı, onun elmə əməl edən sadıq bəndələrə atası kimi təsvir edir. Ona görə, zövqlərin ən üstünü Allahı bilmək, Allah ilə ünsiyyətdir, sufilərin vüsali – Haqqın zat və sifətlərinə aid gizliliklərinin qula zahir olmasıdır. O bu qənaətdədir ki, Haqqı müşahidə bu dünyada qəlb sirri ilə (bəşirətlə), axirətdə adi gözlə görünəcəkdir. Sufiliyin şərtləri ictihad (islam), süluk (iman) və seyr (ihsan)dir. Nəticədə təyr halı – əsrarın müşahidəsi baş verir - zövq və vəcd yolu ilə saf bir yəqinlik «Haqq əl-yəqin» hasil olur.

Qəzali insanın kamal mərtəbələrini aşaraq Allaha yaxınlaşa biləcəyi (qürb), hətta Allahla ünsiyyət fikrini irəli sürdüyü halda, ittihad, hülul və vüsəl anlayışlarının ifadə etdiyi məsələləri rədd edir. Qəzalinin nəzərdə tutduğu Allaha yüksəliş mələkut aləminə qədərdir. Bu - ruhi, yəni insanın varlıq formasını dəyişdirməyən yüksəlişin sonu Allahla ünsiyyətdir.

Qəzali fəlsəfədə, kəlam elmində və sufizmdə əxlaq məsələlərini araşdırdıqdan sonra Qurani-Kərimi etikanın konkret və mükəmməl mənbəyi hesab edərək: «Din - gözəl (pozitiv) əxlaqdır» - hədisini misal çəkir.

Qəzali öz yaradıcılığında insan faktoruna, ruhi-əxlaqi məqamlara xüsusi diqqət yetirir. Qəzaliyə görə, insanın formalaşmasına Allahın yaranışda insana bəxş etdiyi fitri

keyfiyyətlərin, habelə dünyəvi amillərin təsiri vardır. Əxlaqlı, yaxud əksinə olmaq insanın genetik və ruhi durumundan nə qədər asılıdırsa, bir o qədər də tərbiyəsindən, ətraf mühit və cəmiyyətin təsirindən asılıdır. İnsanın «mən»i bu iki amilin sintezində özünü tapır, yaxud tapmır. Bu sintezin uğuru insanın iradəsindən asılıdır. Azad iradə həm insanın ruhi, həm də bioloji tələbatını təmin etməyə qadir ilahi qüvvədir. Əslində bəzi başqa mövcud varlıqların da həm fitri, həm də dünyəvi (uyğunlaşma) bacarıqları var. Lakin heç nə elm və iradə ilə müqayisə oluna bilməz. Qəzali yazır ki, heyvanların istək və bacarıqlarından fərqli olaraq insan iradəsi bioloji tələbatın əksinə də ola bilər. Beləliklə, insanın daxilində gedən ruhi və fiziki mübarizənin hakimi iradədir. Azad iradə – ruhi və fiziki tərəflərin əməkdaşlığı, bərabərlik məqamıdır.

Qəzaliyə görə, zahiri ədəblər batini ədəblərin başlanğıcıdır. Əməllər əxlaqın nəticələridir. Ədəb və tərbiyə mərifətdən yaranır. Deməli, insanın zahirində parlayan, təcəlli edən - könlərdə doğan nurlardır. O nurlardır ki, ətrafı bəzəyir və işıqlandırır... Qəzalinin nəzərinə, köksü ilahi nurların aynası və təcəlli yeri olmayan insanın əzalarına nübüvvət ədəbinin gözəllikləri tökülür.

Qəzali elmləri mahiyyətinə görə – müamələ (əməldə təcrübədə sınıyılan - rəsonal) və mükaşəfə (irrasional bilik) elminə ayırır. O, əsərlərində müamələ elmini əqli və təcrübə dəlillərə əsaslanan, mükaşəfə elmini isə həm əqli, həm də əqlüstü elm kimi təqdim edir. Mükaşəfə elmi dedikdə o, təsəvvüfi biliyi, irrasional düşüncəni, mərifəti və nübüvvəti nəzərdə tuturdu. Hədisə və proseslərin batini fəlsəfəsinin izahında Qəzali bəzən çox sərt zahiri analogiyalardan istifadə edir. O, nəfsə qarşı mübarizənin çətinliyini qəlblərin Allahdan uzaqlaşmaları, öz nəfləri və başqaları ilə məşğul olmaları ilə əlaqələndirir. Nəfs və özünü bəyənək mərazinin çarəsini soruşana Əbu Yəzidin sözləri ilə cavab verən Qəzali kəşf və kəramət yoluna qədəm qoyanların çox ağır sınaqlara tab gətirmələri və yersiz qürurdan vaz keçmələrinin tələb olduğunu qeyd edir. İlahi bilgiləri (elmi-ləduni), mükaşəfəni, bəzi özünü şəriət alimi sayan kimsələr üçün çox uzaq ehtimal hesab edən Qəzali Məhəmməd (ə)ın - «Çoxu azdan və bildiyini bilmədiyindən daha çox sevənin imanı kamil olmaz» kəlamını xatırladır.

Müasir insanın da ağılsızlıq və məntiqsizlik hesab edəcəyi müqayisələrlə Qəzali, nəfsə qarşı durmanın nə qədər ağır və «mənliyi əzən» bir cəhd olduğunu göstərmək istəyirdi. Həqiqətən, zərbəyə əks zərbə bütün zamanların ən sadə mübarizə üsuludur. Bununla qürrələnməyə dəyməz. Çünki nəticədə hər iki tərəf özünəməxsus şəkildə uduzur. Fərasət odur ki, zərbəyə imkan verməyəsen. Bunu isə zərbənin nə olduğunu dərk edən bilir. Ən azından - obyektiv, yaxud subyektiv şəraitdə baş vermiş zərbənin təkrarlanma ehtimalını sıfıra endirmək haqqında düşünmək tələb olunur. Bunu ağıl və «soyuq baş»la etmək çətin olsa da, nəticənin mütərəqqiliyini danmaq olmaz.

Qəzalinin fəlsəfi ilə tanışlıq İslam dəyərlərinin elmə, inkişafa zidd olmadığı qənaətini bir daha əsaslı şəkildə təsdiqləyir. Qəzali fəlsəfəsində bu dəyərlərdən cəmiyyət həyatının bütün sahələrində maksimum istifadənin yaradacağı nizam və səadət, dünyanın xilas yolu kimi imanlı insanların əməli addımlarının vacibliyi geniş şərh olunur. Beləliklə, tədqiqatda:

1. Dinin, fəlsəfənin və sufizmin Qəzali dünyagörüşünün formalaşmasına rolu və Qəzalinin İslam bölgəsi düşüncə axınlarına təsiri təhlil edilmişdir.
2. Müasir fəlsəfi kateqoriyalar prizmasından Qəzali fəlsəfəsinin ümumi və xüsusi cəhətləri, ontoloji, qnoseoloji, etik görüşləri şərh olunmuşdur.
3. Qəzalinin etik görüşlərinin təhlili zəminində fitri amillərin əxlaqa təsiri haqqında mülahizələr irəli sürülmüşdür.
4. Qəzaliyə görə əxlaqın formalaşmasına dünyəvi amillərin təsiri probleminin həlli yolları müəyyən edilmişdir.
5. Müasir zamanda bəşəriyyətin bəşəri dəyərlərə, müsəlmanların İslam dininə daha ciddi sahib çıxmasında Qəzali irsinin təsir imkanları əsaslandırılmışdır.
6. Cəmiyyətdə birmənalı qarşılanmayan cihad mövzusunun izahında Qəzalinin mövqeyi aydınlaşdırılmış və praktik əhəmiyyəti əsaslandırılmışdır.
7. Cihadın üç növü içərisində, daha çox iqtisadi və mədəni cihadın müasir dövrün tələblərinə uyğun olması, xüsusən elmlə və sözlə cihada üstünlük verilməsinin Azərbaycan reallığında daha aktual olması ideyası irəli sürülmüşdür. Qəzalinin fəlsəfi görüşlərinin tədqiqində xətalara yol

verilməsini azaltmaq üçün orijinaldan Azərbaycan dilinə tərcümənin zəruriliyi qeyd edilmişdir.

8. Qəzali irsinin dünya mədəniyyətinə, fəlsəfə tarixinə, o cümlədən Azərbaycan ictimai fikrinə təsir sferası müəyyənləşdirilmiş, fəlsəfə və mənəvi-etik dəyərlər sistemindəki nüfuzuna münasibət bildirilmişdir.
9. Qəzalinin fəlsəfəsinin İslam regionunda, Avropada, ümumiyyətlə dünyada yeri və rolu, ayrılıqda Azərbaycan fəlsəfəsinə təsiri haqqında yeni fikirlər irəli sürülmüşdür.
10. İslam mədəniyyəti və müasirlik haqqında ideyalar, habelə Qəzali irsi ilə əlaqədar aktualıq kəsb edən yeni tədqiqat mövzuları təklif olunmuşdur.

Mənəviyyata ideal, maddiyyata real baxışı ilə seçilən Qəzalinin çoxşaxəli yaradıcılığı, fəlsəfi–etik görüşləri milyonlara gərək olacaq hikmət xəzinəsidir. Müasir elm adamının, dindarın, adi vətəndaşın, nə üçün yaşadığını düşünən hər kəsin bu ensiklopedik bilik sahibinin fəlsəfi sistemindən bəhrələnmək imkanı şəxsizdir. Onun fəlsəfi fikri, təlimi və cərəyanı müəllifinə istinadən əvvəlcə birtərəfli, soyuqqanlı, ədalətli şəkildə tərkib və təhlil, sonra isə elmi-məntiqi dəlillərlə tənqid etməsi hər bir tədqiqatçı üçün örnəkdir. Qəzaliyə görə, əqidə elmə, elm isə əqidəyə mane olmamalıdır, əgər bu hal varsa, insan doğru yolda deyil. Onun fəlsəfi sistemi bu məfkurə ilə qurulduğundan həm elmin inkişafı, həm də insanın rifahı cəhətdən bəşəri əhəmiyyət daşıyır. Qəzalinin fəlsəfi irsinin tədqiqi, əsərlərinin dilimizə tərcüməsi Azərbaycanda ictimai fikrin zənginləşməsinə və inkişafına kömək, indiyədək ədəbiyyatda öz əksini tapmayan, çox vaxt təhriflərə məruz qalmış mətləblərə aydınlıq gətirmək baxımından olduqca əhəmiyyətlidir.

Əbu Hamid Qəzalinin əsərlərindən süzülüb gələn müsəlman müdrikliyi, İslam mədəni dəyərləri və nikbin ruh insanların daim maraq dairəsində olmuşdur. Kitabı müasir dövrdə Azərbaycanda İslamı olduğu kimi anlamağa, onun fəlsəfi mahiyyətini dərk etməyə və lazımınca yaşamağa yardım edən nəzəri-praktik əhəmiyyətli işlərdən biri kimi diqqətinizə təqdim edirik.

**İSTİFADƏ OLUNAN ƏDƏBİYYAT****azərbaycan dilində**

1. Afanasyev B.Q. Fəlsəfi biliklərin əsasları. Bakı, Azərənşr, 1972, 374 səh.
2. Ağayev M. Hüseyin Cavidin dünyagörüşü. Bakı, AMEA FSHTİ-nin nəşri, 2005, 188 səh.
3. 60 il «fəlsəfə günü»: FSHTİ-nin 60 illiyi və YUNESKO-nun «Ümumdünya fəlsəfə günü»nə həsr olunmuş elmi konfransın materialları. Bakı, «Elm», 2005, 310 səh.
4. Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası, III cild. Bakı, 1979, 600 səh.
5. Aslanova Rəbiyyə. İslam və mədəniyyət. Azərbaycan Universiteti nəşriyyatı, Bakı, 2002, 406 səh.
6. Bünyadov Ziya. Dinlər, təriqətlər məzhəblər. Bakı, «Azərbaycan», 1997, 287 səh.
7. Bünyadzadə Könül. Təsəvvüf fəlsəfəsinin ilk mənbələri: Sərrac Tusi «əl-Lümə» Bakı, «Qamma servis» nəşriyyatı, 2003, 230 səh.
8. Bünyadzadə Könül. Şərq və Qərb: ilahi vəhdətdən keçən özünüdərk. Bakı, Nurlan. 2006, 242 səh.
9. Cəlilov Maqşud. Fəlsəfənin əsasları: Dərs vəsaiti. Bakı, Nurlan. 2002, 392 səh.
10. Cərilla qızı Nigar. Fəlsəfi-bədii fikir tarixində şəxsiyyət konsepsiyası. Bakı, Günəş, 2000, 379 səh.
11. Əbdüs Səlam. Elm və İslam. // Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər № 1-2 Bakı, 2003.

12. Əbu Həmid əl-Qəzali, İlahi biliklər (seçilmiş əsərlər). Azərbaycancaya tərcümə Elçin Abbasov, Nizami Vəliyev. Bakı, «Adiloğlu», 2006, 296 səh.
13. Əhmədov Əlisa İsa oğlu. Kulturalogiya / Bakı, Nurlan, 2003, 200 səh.
14. Əhmədov Əlisa İsa oğlu. Mənəviyyət, gözəllik, tərbiyə. Bakı, Maarif, 1993, 278 səh.
15. Əlizadə Hüseyn. İnsan fəlsəfəsi. Bakı, Nurlan, 2003, 121 səh.
16. Fazili Qadir, İslam mədəniyyətində irfan və fəlsəfinin qarşılıqlı əlaqələri. «Şərq fəlsəfəsi problemləri» № 1-2, Bakı, AMEA nəşriyyat poliqrafiya birliyi, 2002, səh. 37-39.
17. Fəlsəfə. Redaksiya heyəti: Ramazanov F., Zeynalov M. və b. / Bakı, Azərb. Tex. Univ. nəşriy. 2001, 479 səh.
18. Fəlsəfə: ensiklopedik lüğət. Bakı, «Azərbaycan ensiklopediyası» nəşriyyat poliqrafiya birliyi, 1997, 520 səh.
19. Göyüşov Nəsim. Təsəvvüf anlayışları və dərvişlik rəmzləri. Bakı, Tur-NPM, 2001, 238 səh.
20. Göyüşov Ziyəddin. Fəzilət və qəbahət. Bakı, Azərnəşr, 1972, 470 səh.
21. Göyüşov Ziyəddin. Səadət düşüncəsi. Bakı, Azərnəşr, 1983, 272 səh.
22. Hacı Fərhad Mirzə. Kəlamlar. Bakı, Yazıçı, 2002, 221 səh.
23. Hacıyeva Arzu. Hermenevtika Şərqdə (fəlsəfə tarixi kontekstində). Bakı, «Adiloğlu», 2006, 210 səh.

24. Hacıyeva Arzu. Mədəni-tarixi irsin tədqiqində hermenevtikanın fəlsəfi və metodoloji əhəmiyyəti. Bakı, «Adiloğlu», 2004, 168 səh.
25. Harun Yahya. Nasihat köşesi. [www.harunyahya.net](http://www.harunyahya.net).
26. Harun Yəhya, Quran möcüzələri. Çevirən Elşad Miri. Tarixsiz. 300 səh.
27. Heydər Əliyev. Dinimiz xalqımızın milli-mənəvi sərvətidir. Bakı, «İrşad», 1999.
28. Həsənli Hacı Sabir. İman və elm. Bakı, 1998, 126 səh.
29. Hüseyn Cavid. Əsərləri: beş cilddə. III c. Bakı, «Lider nəşriyyat», 2005.
30. Xəlilov Səlahəddin. Fəlsəfə: tarix və müasirlik. Bakı, «Azərbaycan Universiteti» nəşriyyatı, 2006, 620 səh.
31. Xəlilov Səlahəddin. Şərq və Qərb: ümumbəşəri ideala doğru. Fəlsəfi etüdlər. Bakı, «Azərbaycan Universiteti» nəşriyyatı, 2004. 624 səh.
32. İncil (Əhdi cədid). Azərbaycancaya tərcümə edən: Mirzə Mixaeli. Stokholm Bibliya Tərcümə İnstitutu, 1993, 625 səh.
33. İslam bölgəsi fəlsəfi cərəyanlarının Azərbaycan tarixi və mədəniyyətində yeri (konfrans haqqında məlumat). Şərq fəlsəfəsi problemləri №1-2 // Bakı, «Azərbaycan milli ensiklopediyası» NPB, 2002.
34. İsmayılov F.Q. XX əsr Qərb fəlsəfəsi tarixi. I cild, «Təhsil» nəşriyyatı, Bakı, 1999.

35. Kərimov Vahid Məcid oğlu. Fəlsəfədə və təbiətşünaslıqda varlıq və materiya problemi. Bakı. «Təhsil» NPN. 2002, 486 səh.
36. Köçərli Firidun. Din və onun mənşəyi. Bakı, Azərnəşr, 1964, 43 səh.
37. Qabusnamə. Farscadan tərcümə qeyd və şərhlər Rəhim Sultanov. Azərnəşr, 1989, 240 səh.
38. Qarayev Y. Humanitar düşüncə iki əsrin qovşağında / Respublika konfransının materialları, AMEA Nizami adına Ədəbiyyat İnstitutu. Bakı, 20-21 iyun, 2001.
39. Qasımzadə F. Dialektik materializm, Maarif, 1972, 458 səh.
40. Qasımzadə Fuad, «Qəm karvanı» yaxud zülmətdə nur. (Füzulinin dünya görüşü) Bakı, Azərnəşr, 1968, 360 səh.
41. Qasımzadə F. İki fenomen və islam («Dədə Qorqud»da və Füzulidə islam ənənələri). Əbilov, Zeynalov və oğulları, Bakı, 1999.
42. Qasımzadə Fuad, Hacıyev Telman. Avestadan bu günədək. N.Y., Bakı, 1982, 52 səh.
43. Qədim yunan fəlsəfəsi antologiyası / Redaktorlar: Ə. Abbasov, N.İmanov. «Yeni nəsil» AJB, Bakı, 2005, 174 səh.
44. Qurani-Kərim. Tərc. edənlər: Bünyadov Z. Məmmədəliyev V. Azərnəşr, Bakı, 1992, 718 səh.

45. Masse Anri, İslam. Tərcümə C.Cabbarov, A.Ələsgərov. «AE» nəşriyyatı, Bakı, 1991, 256 səh.
46. Marksist etika / Bakı, Maarif, 1985, 328səh.
47. Mehdiyev M. F. Mehdiyev H. M. Sufizmin bəzi məsələləri // ADU-nun elmi əsərləri: Tarix və fəlsəfə. 1979, 47 səh.
48. Məhəmməd Həmdullah. İslama giriş. Tərcümə: Fazil Qara oğlu. Bakı, «Göytürk», 2000.
49. Məhəmmədi M. Nizami və İmam Qəzali // Cahan № 1, Bakı 1997, səh. 34-38
50. Məmmədova A.Z. Nəsirəddin Tusinin dünyagörüşü. Bakı, Elm, 2000, 100 səh.
51. Məmmədov R. T. Zərdüştliyin fəlsəfi aspektləri, Bakı, 1999, 28 səh.
52. Məmmədov Z. C. Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi. Bakı, İrşad, 1994, 340 səh.
53. Məmmədov A.M. Təfsir İslamda tolerantlıq nəzəriyyəsinin əsaslandırılması metodu kimi. / İslamda dözümlülük. Beynəlxalq elmi-nəzəri konfransın materialları. «Nafta-Press», Bakı, 15-16 may, 2006-cı il, cəmi: 100 səh.
54. Məmmədov Ə.B. Elmi idrak və onun inkişaf dialektikası. Səda nəşriyyatı, Bakı, 1998.
55. Mənim dünyam və mən. Birləşməyə doğru / R.Əliyevin redaktəsi ilə. «İrşad», Bakı, 1996.
56. Hücətülislam İmam Gazali. Milli Gazete. [www.milligazete.com.tr](http://www.milligazete.com.tr)

57. İmam Gazali. Mutluluğun simyacısı. «Dai&deruni». daideruni.wordpress.com
58. Nəsirəddin Tusi. Təzkirə (Başlanğıc və son). Tərcümə və şərh: Ə.Əmirəhmədov. Bakı, Nurlan, 2002, 70 səh.
59. Nizami Gəncəvi. Sirlər xəzinəsi. Filoloji tərcümə: R. Əliyev. Elm, Bakı, 1981.
60. Öpülen kəfen və terk edilən kerpic. <http://www.netpano.com>
61. Paşazadə A. Ş. Qafqazda islam. Azərnəşr, Bakı, 1991, 224 səh.
62. Polad Əli. Üç min ilin hikməti. Bakı: Yurd, 2002, 719 səh.
63. Ramazanov F. Azərbaycan ictimai fikrində dini əxlaqın tənqidi. Bakı, Azərnəşr, 1965, 62 səh.
64. Ramazanov F. C. Məmmədquluzadənin fəlsəfi etik görüşləri. Azərnəşr, 1965, 66 səh.
65. Ramazanov F. İnsan və təbiət. «Bilik», Bakı, 1977, 59 səh.
66. Rəhimov K.N. İmamnamə. Bakı, Adiloğlu, 2004, 444 səh.
67. Rüstəmov İ. Ə. XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda təbii-elmi və fəlsəfi fikrin vəhdəti. Bakı, Azərnəşr, 1992, 120 səh.
68. Rüstəmov Y. Mövlana Cəlaləddin Ruminin sufilik fəlsəfəsi. «Nurlan» NPM, Bakı, 2006, 240 səh.
69. Rüstəmov Y. Səid Nursinin dünyagörüşü. «Səda» nəşriyyatı, Bakı, 2006, 187 səh.
70. Rüstəmov Y. Fəlsəfənin əsasları / «Azərbaycan Universiteti» nəşriyyatı, Bakı, 2004, 499 səh.

71. Rüstəmov Y. Əbu Həfs Ömər Suhrəvərdinin Təsəvvüf fəlsəfəsi. Bakı, 2005, 140 səh.
72. Rıhtım M. Şərq ədəbiyyatında xəlvtilik təsəvvüfi görüşlərinin təşəkkülü və Seyid Yəhya Bakuvi yaradıcılığı / Avtoreferat. Adiloğlu, Bakı, 2005, 36 s.
73. Sadıqov Q. Məntiq / Azərbaycan Dövlət Tədris Pedaqoji Ədəbiyyatı nəşriyyatı. Bakı, 1962, 236 səh.
74. Sadıqov Qədəmşah. Etika / Bakı, Maarif, 1971, 183 səh.
75. Süleymanov Nəriman. İslam mədəniyyətində sufizm / Fəl. elm. nam. dis. Avtoref. Bakı, 2006, 25 səh.
76. Səttarov M. M. Sosialist ictimai şüuru: mahiyyəti, sturukturunda baş verən dəyişikliklər, funksiyalarının güclənməsi. Bakı, Elm, 1988, 148 səh.
77. Suhrəvərdi Şihabəddin Yəhya. İşıq Heykəlləri. Tərcümə: Məmmədov Ziya, Bakı, Elm, 1989, 48 səh.
78. Şərqin aktual problemləri: tarix və müasirlik. / Akad. Z. Bünyadovun xatirəsinə həsr olunmuş elmi-nəzəri konfransın materialları. Bakı, 2001, 282 səh.
79. Şərq fəlsəfəsi (IX-XII əsrlər) / (kollektiv, tərtibçi Z.C. Məmmədov) / BDU nəşriyyatı, Bakı, 1999, 304 səh.
80. Şükürov A. M. Fəlsəfə / Bakı, Adiloğlu. 2002, 492 səh.
81. Şükürov A.M. Şərq fəlsəfəsi və filosofları. Bakı, Əbilov, Zeynalov və oğulları, 2005, 664 səh.
82. Tağıyev Ə.M. Platon və Aristotel: fəlsəfi, sosial, siyasi və tibbi bioloji görüşləri. Bakı, Təbib, 1997, 76 səh.

83. Telmanqızı N. Qurana açılan qapı. «Ağrıdağ» nəşriyyatı. Bakı, 2000, 114 s.
84. Tunalı İ. Fəlsəfə / Çevirən E. Zamanova. Araz, Bakı, 2004, 165 səh.
85. Tusi Nəsirəddin. Əxlaqi-Nasiri. Farscadan tərcümə, müqəddimə və şərhli Rəhim Sultanov. Elm, Bakı, 1989, 256 səh.
86. Vasim Məmmədəliyev - 60. Dini elmdən, elmi dindən ayırmaq olmaz // «Ədəbiyyat» qəzeti, 29 noyabr, 2002.
87. 101 hədis, Tərt. Hacı S. Həsənli. Bakı, Gənclik, 1990, 32 səh.
88. Zeynalov M.B. Fəlsəfə tarixi (Qərb fəlsəfəsi) / Bakı, «Azərbaycan» nəşriyyatı, 2000, 544 səh.
89. Zərdüştlüyə dair tədqiqatlar / Məqalələr Toplusu. Red. hey: Y. Rüstəmov və b. AMEA FSTHİ, Bakı, 2004, 150 səh.
90. Zərqanayeva İ.Z. Qəzali irsinin tədqiqi problemləri // Elmi əsərlər № 1-2. «Təknur», Bakı, 2005, səh. 283-298.
91. Zərqanayeva İ.Z. Qəzalinin həyatı və irsi haqqında // Fəlsəfə. Elmi nəzəri jurnal № 2 (3). AMEA FSHTİ informasiya və nəşriyyat şöbəsi, Bakı, 2006, səh. 59-66.
92. Zərqanayeva İ.Z. Qəzali irsində cihad anlayışı və dözümlülük prinsipi. / İslamda dözümlülük. Beynəlxalq elmi-nəzəri konfransın materialları. «Nafta-Press», Bakı, 15-16 may, 2006, səh. 44-51.

**türk dilinde**

93. Arapca-türkçe sözlük. Serdar Mutçatı. Dağarcık, İstanbul, 1995, s. 209.
94. Aydın M. Din felsefesi / «Çağlayan A.Ş.», İzmir, 2001, 362 s.
95. Aydın M. Gazalının «Kurb» nazariyesinde Allahın sıfatlarının anlamı ve önemi. Ankara, 1978, 313 s.
96. Ali Hikmet Berki, Osman Keskiöglü. Hazreti Muhammed ve hayatı. Türk tarih kurumu basımevi. Ankara, 1996, 437 s.
97. Bayındır A. Din ve devlet ilişkileri. İstanbul, Eminönü, 1999, 124 s.
98. Camdibi H. Mahmud, Şahsiyet terbiyesi ve Gazali. «İfav», İstanbul 1994. 288 s.
99. Çağrııcı Mustafa, Gazzaliye göre İslam ahlakı. Ensar neşriyyat, İstanbul, 1982, 272 s.
100. Elmalılı H. Hak Dini Kuran Dili. Türkçe tefsir, cilt 1, Neşriyyat ve Dağıtım, İstanbul, 1971.
101. Evliyalar ensiklopedisi. İstanbul: Tercüman tesisleri, 1990. C. I : A-C, 128 s; C. II : 130-286 s; C. III : İ-Z, 287-476 s.
102. Farabi, İhsaul ulum (Elmlerin sayımı). Çeviren Ahmet Ateş. İstanbul, 1955.
103. Gazali Abu Hamid, Etikadda sözün özü. Terc: Ömer Dönmez. Hisar yayınevi, İstanbul, 247 s.
104. İslam kültür atlası. Çeviren Mustafa Okan Kibaröglü. Zerrin Kibaröglü. İnkilab yayınları, Fatih, İstanbul, 1999, s.

105. İlahiyat fakültesi dergisi № 6. Yayın komisyonu: Uğur A. ve b. Erciyes universitesi matbaası, Kayseri, 1989, 341 s.
106. İmam Gazali, Devlet başkanlarına. Tercüme Osman Şekerçi. Fatih matbaası, İstanbul, 1969, 176 s.
107. İmam Gazali, Ey oğul. Bedir yayınevi, İstanbul, tarixsiz, 88 s.
108. İmam Gazali, El munkızu min-ed dalal. Terc. Hüseyin Tural. Çağaloğlu yayınevi. İstanbul 1963. 96 s.
109. İmam Gazali, El mürşidul emin ila mevizetul muminin. Terc. Abdulkadir Akçiçek. Bedir yayınevi, İstanbul, 1989, 270 s.
110. İmam Gazali, İlahi nizam. Türkçeleştiren: Yaman Arıkan. Uyanış yayınevi, İstanbul, 1986, 704 s.
111. İmam Gazali, İhyau Ulumid-din. c. I. Bedir yayınevi, İstanbul, 1974, 1168 s.
112. İmam Gazali, İhyau Ulumid-din. c. II. Bedir yayınevi, İstanbul, 1974,
113. İmam Gazali, İhyau Ulumid-din. c. III. Bedir yayınevi, İstanbul: 1975, 929 s.
114. İmam Gazali, İhyau Ulumi d-din. c. IV. Bedir yayınevi, İstanbul, 1975, 1200 s.
115. İmam Gazali, Kırk esas («El Erbain fi-usuliddin») Türkleşdiren: Yaman Arıkan, Eskin matbaası, İstanbul, 1970, 431 s.
116. İmam Gazali, Kimyayı saadet. Trc. A. Faruk, Meyan, İstanbul, 1979.

117. İmami Gazali, Tasavvufun esasları. Çeviren Ramazan Yıldız. Haşmet matbaası, İstanbul, tarixsiz, 224 s.
118. İmam Gazali, Giybet. Terc. Y. Alkın. Bahar yayınevi, İstanbul, 1974, 128 s.
119. İmam Gazali, Bidayət-ül hidayə. Terc. Abdulkadir Akçiçek, 112 s.
120. İmam Gazali, İrfan ordusunun el kitabı. Çeviren Ahmet İnce.
121. İmam Gazali. <http://www.kalbinesesi.com/tarihten>
122. İmam Gazali (İhya-u Ulumiddin 4-cü cilt). [www.pozitifpazarlama.com](http://www.pozitifpazarlama.com)
123. İmam Gazali. Allah korkusu. Kalplein keşfi. Doğru yoldan ayrılmamaq. Kissadan hisseler. hikaye.ihya.org
124. İmam Gazzali, Tehafütül-felasife. Terc. Mahmut Kaya. Fatih, 2005, 179 s.
125. İslam fıkıh (hukuk) ilmi kitapları. kitap.antoloji.com
126. Şibli Numani, İslamın fikir kılıcı Gazali. Terc. Y.Karaca, İstanbul, 1972.
127. Kazıcı Ziya. İslam medeniyeti ve müessiseleri tarihi. İFAV, İstanbul, 2003.
128. Kurani-kerim ve yüce meali. Prof. Dr. Süleyman Ateş. Yeni ufuklar neşriyyat, İstanbul, 1975, 635 s.
129. Taylan Necip, Gazzalının düşünce sisteminin temelleri. İFAV yayınları № 34, İstanbul, 1994, 192 s.

130. Yaşar Nuri Öztürk. Kuran ve sünnete göre tasavvuf, İstanbul, 1995.
131. Zerrinkub H., Medreseden kaçış. Ankara yayınları, İstanbul, 2001, s.114.

**rus dilinde**

132. Ал-Газали Абу Хамед, Воскрешение – наук о вере. Перевод арабс. Наумкин В.В. Наука, Москва, 1980, 376 стр.
133. Ал-Газали Абу Хамид, Исследование сокровенных тайн сердца / Перевод арабского А.Миниянова. М., Издательский дом «Ансар», 2006, 472 стр.
134. Богоутдинов А.М. Очерки по истории таджикской философии. Сталинабад, 1961, 292 стр.
135. Большая советская энциклопедия. 9-ый том. Второе издание. Большая советская энциклопедия, Москва, 1951, 624 стр.
136. Великие мыслители Востока. / Под ред. проф. Я. П. Мак-Грилла. Крон-пресс, Москва, 1998, стр.
137. Всемирная энциклопедия: Философия / Главн. науч. ред. и состав. А. А. Грицанов. М; АСТ; Минск: Харвест; Современный литератор. 2001, 1312 стр.
138. Газали. Избавляющий от заблуждений (Пер. араб.). / Аверроэс (Ибн Рушд), Изд., стр.

139. Гримак А.П., Резервы человеческой психики: Москва, Политиздат, 1989, с. 97; 319 стр.
140. Демидов С.М. Суфизм в Туркмении. «Ылым», Ашхабад, 1978, 176 стр.
141. Ислам. Краткий справочник. Москва, Наука, 1988.
142. Капра Ф. Дао физики. Санкт-Петербург, 1994.
143. Керимов Г. Ал-Газали и суфизм. «Элм», Баку, 1969, 110 стр.
144. Крымский Е. Мусульманство будущее. Москва, Книжное дело, 1999, 120 стр.
145. Кулизаде З.А. Мироззрение Касими Анвара. Издательство «Элм». Баку, 1976, 144 стр.
146. Кулизаде З.А. Закономерности развития восточной философии XIII-XVI вв. (регион ислама) и проблема Запад-Восток, Элм, 1983, 284 стр.
147. Кулизаде З.А. Из истории Азербайджанской философии. Баку, Азернешр, 1992, 237 стр.
148. Кулизаде З.А. Теоритические проблемы истории культуры Востока и низамиведение. Баку, 1987, 227 стр.
149. Кулузаде З. А. Хуруфизм и его представители в Азербайджане. Баку, 1968, 404 стр.
150. Курабайев Н. С. Проблема человека в доктрине ал-Газали. Автореферат, 1979, 22 стр.
151. Маркс К., Энгельс Ф., Ленин В. И. О религии. М., 1983,

152. Майкл Х.Харт.100: самые знаменательные люди в истории. 1978.
153. Мустафаев Д. В. Философские и этические воззрения Низами. М., 1961, 22 стр.
154. Опровержение опровержения. Киев: УЦИММ-Пресс, СПб.: Алетейя, 1999, 528 стр.
155. Постов Джон, Современные философы. Пер. Москва, Идея – Пресс. 2002, 192 стр.
156. Рзакулизаде С. Д. Мироззрение Баба Кухи Бакуви. Баку, «Элм», 1978, 95 стр.
157. Рзакулизаде С. Д. Общественно-политические и философские взгляды Хагани Ширвани. Баку, Изд. Академия Наук Аз.ССР, 1962, 112 стр.
158. Рзакулизаде С. Д. Пантеизм в Азербайджане в X-XII вв. Баку, «Элм», 1982, 122 стр.
159. Спиркин, А.Г. Сознание и самосознание, стр.149.
160. Толстой Л.Н. Собр. Соч. В 20 т.-х. т. 20, Москва, 1965, стр. 79.
161. Фараджева Ф. Ф. Трактовка категории «Субстанция» в средневековой Восточной философии: исламский регион, X-XIII век. Баку, 1996, 21 стр.
162. Франкл В. Человек в поисках смысла. Москва, Прогресс, 1990.
163. Фромм Э. Иметь или быть. Москва, Прогресс, 1990.
164. Хайруллаев М.М. Бахадиров Р.М. Абу Абдаллах ал-Хорезми: X в. «Наука», Москва, 1988, 144 стр.

165. Хасанли С.Г. Вера и знание в исламской традиции. // Проблемы Восточной философии №1, Изд. «Азербайджан Университети» Баку, 1997, стр. 30-41.
166. Уотт М. У. Влияние ислама в средневековую Европу. Москва, Наука, 1976.

**ingilis dilində**

167. Al-Ghazali Abu Hamid. Counsel for Kings. London, Oxford University Press. University of Durham 1964, 275 p.
168. Arberry, A. J. Sufizm. An account o the mystics of İslam. London, George Allen Unwin, 1956. 141 p.
169. İslam, philosphy and science: Four publik lectures orqanized by Unesco Paris the Uneskopress. 1981, 167 p.
170. Ormsby Eric L. Theolicy in Islamic Thought: The Dispute Over al-Gazali's Best of All Possible Worlds. Princetion U.P., 1984, 189 p.