

K.Bünyadzadə

ŞƏRQ və QƏRB

*ilahi vəhdətdən keçən
özünüdərk*



*Mütləq Həqiqətə çatmaq üçün ən saf və ülvi yolu – şəhidliyi seçən
şair qardaşım*
ÜLVI BÜNYADZADƏNİN
əziz xatirəsinə

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

Elmi redaktor:

Fəlsəfə elmləri doktoru

Z.Quluzadə

Rəyçilər:

Fəlsəfə elmləri doktoru

Ə.Abasov

Fəlsəfə elmləri namizədi

S.Rzaquluzadə

Üz qabığında: umutrehberi.com

Bünyadzadə Könül Yusif qızı

Şərq və Qərb: ilahi vəhdətdən keçən özünüdərk.

Bakı, 2006, 242 səh.

Monoqrafiya rəsonal idraka nisbətə daha az araşdırılan, idrak prosesinin əhəmiyyətli bir mərhələsini təşkil edən, məkan və zaman fəvqündə insanın ilahi vəhdətə çatması ilə özünüdərkətməsi prosesi olan irrəsonal idrakın şərhinə həsr edilmişdir.

Tədqiqat fəlsəfə tarixinin ən zəngin və mürəkkəb dövrü sayılan orta əsrləri əhatə edir. Burada Qərb və Şərq mütəfəkkirlərinin fəlsəfi görüşləri həm ayrılıqda, həm də müqayisəli şəkildə təhlil edilməklə irrəsonal idrakın Qərb və Şərqlə məxsus spəsifik və oxşar cəhətləri araşdırılmış, ümumiləşdirmələr aparılmışdır.

Kitab filosof, şərqşünas, Şərq və Qərb fəlsəfə tarixinin, orta əsrlərin tədqiqatçıları, o cümlədən, idrak nəzəriyyəsi ilə maraqlananlar və geniş oxucu kütləsi üçün nəzərdə tutulmuşdur.

MÜNDƏRİCAT

Ön söz (fəl.e.d. Z.Quluzadə).....	5
Giriş.....	7

I FƏSİL İRRASİONAL BİLİK PROBLEMİ

İrrasional bilik nədir?	19
İrrasional biliyin mənbələri	30

II FƏSİL İRRASİONAL İDRAK FENOMENİ

İrrasional idrakın struktur və metodları	41
<i>İdrak prosesinin kateqoriyalarının irrasional anlamda təhlili.</i>	43
<i>İrrasional idrak prosesinin əsasları</i>	50
<i>İrrasional idrakın mərhələləri və inkişaf xətti</i>	56
<i>İrrasional idrakın metodları</i>	63
İrrasional idrakın son mərhələsi	74
<i>Mütləq həqiqət</i>	74
<i>Mütləq azadlıq</i>	80

III FƏSİL ORTA ƏSR QƏRB VƏ ŞƏRQ FƏLSƏFƏ TƏFƏKKÜRÜNÜN İNKİŞAF QANUNAUĞUNLUQLARI KONTEKSTİNDƏ İRRASİONAL TƏFƏKKÜR

Xristian və islam dininin təşəkkülü və onun dünya fəlsəfi fikirləri ilə qarşılıqlı əlaqəsi.....	90
Xristian və islam fəlsəfəsinin sistemləşməsi və qarşılıqlı təsiri dövrü.....	98
Dinin fəlsəfədən ayrılması dövrü	105

IV FƏSİL QƏRB VƏ ŞƏRQ FƏLSƏFƏ TARİXİNDƏ İRRASİONAL İDRAKIN SPESİFİK CƏHƏTLƏRİ

Tanrı-aləm münasibəti.....	113
----------------------------	-----

<i>Qərbdə panteizm</i>	114
<i>Şərqdə panteizm</i>	131
<i>Vəhdət əl-vüçud</i>	141
Nur və nurlanma	161
<i>Qərbdə nur və nurlanma</i>	168
<i>Şərqdə nur və nurlanma</i>	177
<i>Şihabəddin Sührəvərdinin İşraq fəlsəfəsi</i>	184
Nəticə.....	203
İstifadə olunan ədəbiyyat.....	209
Qurani Kərimdən istifadə edilmiş ayələr	217
Terminlərin indeksi	223
Adların indeksi	228

ÖN SÖZ

İrrasional bilik və irrasional idrak elmi ədəbiyyatımızda az araşdırılan məsələlərdəndir. Bəzi alimlər tərəfindən bu problemlər müxtəlif kontekstlərdə verilsə də, ayrıca tədqiqat obyektini olaraq öyrənilməmişdir. Məlum elmi ədəbiyyatda irrasional idrakın mahiyyəti və strukturunu xüsusi mövzu kimi nisbətən geniş təhlil edən hər hansı bir tədqiqat əsərinin adını çəkmək çətinidir.

Təqdim edilmiş kitabda Könül Bünyadzadə ilk olaraq bu çətin mövzuya müraciət etmiş və qaldırdığı ciddi problemlərin həllinə cəhd göstərmişdir. Müəllif bu işin məsuliyyətini öz üzərinə götürərək irrasional idrakın mahiyyət və strukturunu xüsusi tədqiq edir və əldə etdiyi nəticələri oxucunun mühakiməsinə verir.

İrrasional idrakın tədqiqini müəllif əsasən nisbətən az işlənmiş orta əsr Şərq və Qərb fəlsəfi abidələrinə müraciət edərək aparmış ki, bu da araşdırmanın orijinallığı və aktuallığına dəlalət edir. Abidələrin bilavasitə təhlili və bu əsasda Şərq və Qərb fəlsəfi fikrinin ümumi və özünəməxsus cəhətlərinin aşkarlanması fəlsəfə tarixinin şərh və təfsiri baxımından xüsusi əhəmiyyətə malikdir.

İşin müsbət tərəflərindən biri də monoqrafiyada Qərb və Şərq fəlsəfəsinə eyni meyarlarla yanaşılması və obyektiv dəyərləndirilməsidir. Müxtəlif bölgə fəlsəfələrinə birtərəfli yanaşmadan fərqli olaraq təqdim edilmiş kitabda Şərq və Qərb filosoflarının irsi ayrı-ayrılıqda şərh edildikdən sonra müqayisə aparılır və ümumiləşdirilmiş nəticələr verilir.

Əsər müxtəlif regionların fəlsəfi təfəkkürü arasında fərqləri göstərməklə yanaşı, dünya fəlsəfə tarixində universal məqamları da aşkarlamışdır ki, bu da elmi nailiyyət hesab edilə bilər.

Kitabda çox sayda ərəb, fars, türk, rus və ingilis dillərində ədəbiyyata müraciət edilmişdir.

Maraq kəsb edən məsələlərdən biri də müəllifin elmə artıq məlum abidələrin təhlilinə yeni rəkursdan yanaşmasıdır. O, müasir fəlsəfə tarixi, azərbaycanşünaslıq və şərqşünaslıq elmlərində

bir sıra ziddiyyətli problemlərin həllində də özünəməxsus mövqe ilə çıxış etmişdir.

Bildirdiyim kimi, əsər orijinaldır, yenidir və bu səbəbdən ona iradların olması da təbiidir. Tədqiqat zamanı qaldırılan problemlərə, xüsusən sufizm fəlsəfəsinə, vəhdət əl-vücuda və panteizm anlayışlarına müasir elmdə müxtəlif münasibətlərin olması təbii ki, bu məqamlar haqqında öz mövqeyini bildirən müəllifə iradlar üçün imkan yaradacaq. Məsələn, bir sıra fəlsəfə tarixçiləri, o cümlədən, şəxsən mən müəllifin panteizm və vəhdət əl-vücuda bağlı mülahizələri, irrasional idrakın yalnız Allahla əlaqələndirilməsi ilə razı deyiləm. Lakin mövqeyini şərh və müdafiə etmək Könül Bünyadzadənin müəllif hüququdur.

Zümriü Quluzadə
fəlsəfə elmləri doktoru

GİRİŞ

Hər kim əfsanə deyə oxusa əfsanədir;
Qiyətini bilənə misilsiz xəzinədir.

Mövlana

Müasir qloballaşma şəraitində və Şərq-Qərb dialoqunun daha çox genişləndiyi bir dövrdə ümumbəşəri mədəniyyət tarixinin tədqiqi xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Hər iki regionun mənəvi mədəniyyətinin həm postsovet məkanında, həm də dünya fəlsəfə tarixində nisbətən az araşdırılan mövzularından biri də irrasional idrak prosesidir. Araşdırmalardan belə məlum olur ki, tədqiqatçılar tərəfindən ya rəasional təfəkkürün bir hissəsi hesab edilən, ya da ümumiyyətlə mövcudluğu inkar edilən irrasional təfəkkür özünün kateqoriya və prinsipləri ilə idrak prosesinin əhəmiyyətli bir mərhələsidir və onun tədqiqi həm Şərq, həm də Qərb fəlsəfə tarixinin kölgədə qalmış səhifələrinin tədqiqi baxımından xüsusi aktualıq kəsb edir.

Təqdim olunan iş üç əsas istiqamət üzrə aparılmışdır ki, bu istiqamətlərdən hər birinin həm ayrılıqda, həm də kompleks şəkildə araşdırılması fəlsəfə tarixi elmi üçün böyük əhəmiyyət daşıyır:

1. İdrak nəzəriyyəsinin vacib və ayrılmaz bir hissəsi kimi irrasional idrakın təhlil və tədqiq edilməsi;
2. Problemin orta əsrlər dövründə inkişaf qanunauyğunluqlarının izlənməsi;
3. Qərb və Şərq fəlsəfə tarixi kontekstində problemin spesifik cəhətlərinin öyrənilməsi.

Bədən və ruhun, yəni maddi və mənəvinin vəhdətindən yaranmış insanın bir şəxsiyyət kimi formalaşması və kamilləşməsi adı çəkilən hər iki fenomenin inkişafından asılıdır. Qədimdən bəri özünün əbədi və əzəli varlıqla əlaqəsini tapmağa çalışan insan kainatdan, əbədiyyətdən onda da bir əlamətin olduğuna inanmış və bu əlaqənin mahiyyətinin dərkini üçün ontoloji, kosmoloji dəlillərlə yanaşı, dini-mistik dünyagörüşlərinin dəlillərindən də istifadə etmişdir. Məlumdur ki, sonuncular əsasən irrasional biliyə istinad edir və bu səbəbdən idrak nəzəriyyəsinin tam və sistemli öyrənilməsi üçün irrasional idrakın daha dərinə tədqiq və təhlili bir zərurətdir.

Müasir dövrdə elm və texnikanın inkişafı irrasional təfəkkürə də müəyyən mənada qida vermişdir. Maraq dünyası genişlənmiş, kosmosun və yer kürəsinin qatları haqqında məlumatı olan bugünkü insanın dünyagörüşü, təbii ki, bir neçə əsr bundan qabaq yaşamış əcdadından fərqlidir. Lakin irrasional idrakın inkişaf tarixini izləyərkən belə məlum olur ki, qədim və müasir insanın həqiqət axtarışı, mənəvi dünyasını kamilləşdirərək öz «mən»-ini təsdiq etməsi arasında, demək olar ki, prinsipial bir fərq yoxdur, yəni forma, dəyişsə də, mahiyyət, məqsəd eyni qalmışdır.

Məlum olduğu kimi, hər bir fəlsəfi nəzəriyyənin yaxud prinsipin düzgün və sistemli araşdırılması üçün ilk növbədə onun kateqorial aparatı müəyyənləşdirilib təhlil edilməlidir. İrrasional düşüncəyə meyillərin artdığı bir dövrdə təqdim olunan monoqrafiya irrasional idrak prosesinin kateqoriyalarının müəyyənləşdirilməsi istiqamətində bir addım cəhdidir. Kateqorial aparatın definisiyası irrasional idrak prosesinin mahiyyətinin və mənbəyinin öyrənilməsində olduğu kimi, onun strukturunun təyinində də vacib rol oynayır. Bununla yanaşı, rəşional düşüncədən az əhəmiyyətli olmayan irrasional düşüncənin təhlili, struktur və metodologiyasının təqdim və təsvir edilməsi idrak nəzəriyyəsinin fəlsəfi dəyərləndirilməsinə yeni istiqamət verə bilər.

Təqdim etdiyimiz monoqrafiyanın ikinci istiqamətinə gəlincə, məlum olduğu kimi, orta əsrlər Qərb və Şərq fəlsəfi təfəkküründə əhəmiyyətli dövr hesab edilir. Belə ki, qədim ənənənin davam etdiyi digər bölgələrdən (məs. Çin və Hind fəlsəfələrindən) fərqli olaraq həm Qərbdə, həm də Şərqdə yaranmış yeni səmavi dinlər – Xristianlıq və İslam insanların düşüncəsinə, əxlaqına, həyat tərzinə, ümumiyyətlə dünyagörüşünə güclü təsir göstərmiş, fəlsəfi təfəkküründə yeni istiqamətlərin yaranmasına imkan yaratmışdır. Maraqlıdır ki, bir çox müasir fəlsəfi sistem və nəzəriyyələr məhz orta əsrlərdə təşəkkül tapmış, bəziləri isə, rüşeym halında da olsa, filosofların baxışlarında özünü göstərmiş və sonralar digərləri tərəfindən inkişaf etdirilərək sistemləşdirilmişdir. Qeyd olunan faktlar irrasional idrakın inkişafına da öz təsirini göstərmişdir. O, (irrasional idrak) yeni mənbə və istinad nöqtəsi ilə bərabər, həm də yeni təzahür forması və çatdırılma metodu qazanmışdır.

Şərq və Qərb mütəfəkkirlərinin fəlsəfi görüşləri əsasında aparılan tədqiqat hər iki regiona xas olan spesifik cəhətləri meydana çıxartmaqla yanaşı, problemin özünün də inkişaf tarixini izləməyə

imkan yaradır. Lakin onu da mütləq qeyd etməliyik ki, müxtəlif regionlarda eyni problem sinxron şəkildə inkişaf mərhələsi keçmədiyindən, onlar arasında xronoloji baxımdan sinxron müqayisə aparmaq hər zaman mümkün olmur. Bu səbəbdən məsələnin həllinə, zənnimizcə, yalnız region prizmasından deyil, təfəkkürün, şüur formasının özünün inkişaf prosesi baxımından yanaşsaq məsələnin həlli başqa istiqamət alır. Belə ki, ön planda region yox, təfəkkürün yaranması və formalaşması səbəbləri, tarixi dövr, ictimai-siyasi şərait, hakim ideologiya və s. faktlar, yəni insan, onun idrak prosesi və bu proses nəticəsində əldə etdikləri durmalıdır. Məsələyə bu cür yanaşmada S.Xəlilovun bildirdiyi kimi, «hansı ideyanın nə vaxt və kim tərəfindən söylənməsi deyil, ideyanın özü önə çəkilir. Belə olduqda, min il bundan əvvəl söylənmiş ideya ilə, yüz il bundan qabaqkı və ya ən müasir ideya eyni qrupa düşə bilər. Qədimdə irəli sürülmüş bir fikir çağdaş tədqiqatçı tərəfindən yenidən canlandırılır və müasir fəlsəfi araşdırmaların strukturuna daxil edilir. Bu zaman tarixilik elə bir önəm daşımır, belə ki, fəlsəfə tarixi elə fəlsəfənin özü olur» [9, 17-18].

Monoqrafiya işinin aktuallığını artıran amillərdən biri də burada Şərq və Qərb düşüncələri arasında paralellər aparmaqla yanaşı, ayrıca bir təfəkkür formasının inkişaf qanunauyğunluqlarını izləmək və bu inkişafın regionlara müvafiq xüsusiyyətlərini araşdırmaqdır.

Problemin məhz orta əsrlər çərçivəsində təqdiminin aktuallığını vurğulayan digər məsələ qeyd olunan dövrdə həm Qərb, həm də Şərq təfəkküründə Renessans hadisəsinin baş verməsidir. Təbii ki, bu dirçəliş rəşional təfəkkürə olduğu kimi, irrəşional təfəkkürə də aid olmuşdur. Bu baxımdan, irrəşional idrakın orta əsrlərdə öyrənilməsi xüsusi əhəmiyyət kəsb edir.

Əsərin daha böyük hissəsini təşkil edən üçüncü istiqamət irrəşional idrakın iki ən aktual prinsipinin – Tanrı-ələm və nu ru nurlanmanın Qərb və Şərq mütəfəkkirlərinin fəlsəfi görüşləri əsasında araşdırmasını ehtiva edir. Əhatə etdikləri məsələlərin məzmun və xarakterini nəzərə alaraq bildirmək olar ki, bu, Qərb və Şərq mütəfəkkirlərinin ontoloji (Tanrı-ələm münasibəti, yaradılış prosesi, insan varlığı və s.) və qnoseoloji (nurlanma – ilahi biliyin verilməsi kimi, onun xarakteri və s.) görüşlərində irrəşional mövqeyin və ya həmin problemlərin irrəşional baxımdan təhlilinin araşdırılmasıdır.

Nəhayət, tədqiqat işinin regionlararası dialoqun yeni səhifəsi ola bilmək məqsədi də onun aktuallığını artırmış olur. Belə ki, Qərb-Şərq mənəvi mədəniyyətlərinin, fəlsəfi təfəkkürlərinin müqayisəli təhlili, oxşar və spesifik xüsusiyyətlərinin üzə çıxarılması, ümumbəşəri mənəvi dəyərlərin regiona görə deyil, zamana və şəraitə, həmçinin istinad etdiyi mənbəyə müvafiq olaraq fərqli forma qazanmasının, prinsipinə isə fərqlənmədiklərinin ayırd edilməsi bu sahədə atılan əhəmiyyətli addım ola bilər.

Bir neçə aspektdən aktualıq kəsb etməsi, geniş əhatəli və mürəkkəb mövzu olması baxımından qeyd olunan problem ayrı-ayrı alimlər tərəfindən yalnız müxtəlif istiqamətlərdə öyrənilmişdir.

Qərb-Şərq problemi elm və mədəniyyətin bir çox sahələrində tədqiqatçıların üz tutduğu mövzudur. İstər tarixi və ya bədii, istərsə də iqtisadi və ya siyasi aspektlərdə hər iki region arasında müqayisəli təhlillər aparılmış, gah bənzər inkişaf xətləri aranmış, gah da onlar kəskin şəkildə qarşı-qarşıya qoyulmuşdur. Problem, təbii ki, fəlsəfi aspektdə də araşdırılmış və bu sahədə dəyərli fikirlər söylənilmiş, əsərlər yazılmışdır. Bunların sırasında ilk olaraq Amerika filosofu Anna-Tereza Timiniçkanın redaktorluğu ilə nəşr edilən, həm özünün və başqa Qərb filosoflarının, həm də Şərq alimlərinin tədqiqat əsərlərini cəmləşdirən «İslam fəlsəfəsi və Qərb fenomenologiyası arasında dialoq» (Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology in Dialogue) seriyasından «Yaranışın metamorfozunda ruhun həyəcanları» (The passions of the soul in the metamorphosis of becoming» (Dötrix, 2003) kitabını göstərmək olar [137].

Avropada Şərq və Qərb mədəniyyətlərinin öyrənilməsi istiqamətində əhəmiyyətli rolu olan nəşrlərin sırasına həmçinin Türkiyədə dərc edilən «Doğu Batı» (Şərq Qərb) jurnalını [33] əlavə etmək mümkündür.

Bu görülən böyük miqyaslı işlər sırasında azərbaycanlı alimlərin də əməyi az deyil.

Azərbaycanda ilk dəfə Qərb-Şərq problemi sisteməlik şəkildə XX əsrin sonlarında görkəmli şərqşünas alim Aida İmanquliyeva tərəfindən öyrənilməyə başlanmış və bir sıra dəyərli əsərlər yazılmışdır. Bunlardan «Qələmin assosiasiyası» və Mixail Nuayme» («Ассоциация пера» i Mixail Nuayme. Moskva, 1975), «Cübran Xəlil Cübran» (Bakı, 1975) və «Yeni ərəb ədəbiyyatı korifeyləri» (XX əsrin əvvəllərində Şərq və Qərb ədəbiyyatlarının qarşılıqlı əlaqəsi probleminə dair) (Bakı, 1991) [13; 91; 92].

Fəlsəfi aspektdə Qərb-Şərq problemi ilk dəfə XX əsrin sonlarında tanınmış fəlsəfə tarixçisi Zümrüd Quluzadə tərəfindən «XIII-XVI əsrlər Şərq fəlsəfəsinin inkişaf qanunauyğunluqları və Qərb-Şərq problemi» (Bakı, 1983) [102] əsərində araşdırılmağa başlanmışdır.

Hazırda mövzu ilə bağlı bir çox sanballı əsərlər yazılmışdır ki, bunlardan Anar Əzimovun «İşraqilik və müasir Qərb fəlsəfəsinin genezisi» (Bakı, 2003) [72], Səlahəddin Xəlilovun «Şərq və Qərb. Ümumbəşəri ideala doğru». Fəlsəfi etüdlər (Bakı, 2004) [11], Həsən Hüseynov və Tofiq Bəhərçinin «Qərb-Şərq münasibətləri xristian və islam təfəkkürü baxımından» (Bakı, 2005) [8] kitablarını xüsusi qeyd olunmalıdır.

Kitablarla yanaşı Respublikada sivilizasiyalararası əlaqələri genişləndirmək məqsədi ilə müəyyən nəşrlər də vardır ki, bunlardan «İpək yolu» (Bakı, baş redaktor S.Xəlilov) və «Qərb və Şərq: sivilizasiyaların dialoqu» (Bakı, baş redaktor Y.Rüstəmov) elmi-nəzəri jurnalların adları xüsusilə çəkilməlidir.

İrrasional idrak da ayrılıqda geniş tədqiq olunan və haqqında saysız əsərlər yazılan mövzulardan hesab edilə bilər. Məsələ burasındadır ki, müasir dövrün ictimai-siyasi şəraitindən doğan bir tələblə və ya ümumiyyətlə dövrün xaosundan dincəlmək istəyilə tədqiqatçılar və ya sıravı şəxslər bu problemə daha çox müraciət etməyə başlamışlar. Buraya mistik, ezoterik biliklə yanaşı, ayrı-ayrı dini-mistik təlim və cərəyanlara həsr edilmiş əsərləri də aid etmək olar, yəni həm filosoflar, həm də tədqiqatçılar bu və ya digər dərəcədə irrasional bilik və idrak problemlərinə toxunmuş, onun müxtəlif tərəflərini öyrənmişlər.

Azərbaycanlı alimlər irrasional idraka ayrıca əsər həsr etməsələr də, müxtəlif tədqiqatlar çərçivəsində problemin ayrı-ayrı aspektlərini araşdırmışlar. Bunlardan Z.Quluzadənin «XIII-XVI əsrlər Şərq fəlsəfəsinin inkişaf qanunauyğunluqları və Qərb-Şərq problemi» (Bakı, 1983) kitabında «Rasionalizm və irrasionalizmin mübarizəsi və çulğalaşması» (səh. 91-116), Ə.Məmmədovun «Dialektik idrak və ümumelmi tədqiqat metodları» (Bakı, 1997) kitabında «İdrakda rasionel və qeyri-rasionel əməliyyatlar və onların metodoloji rolu» (səh. 240-260), Ə.Abasovun «İdrakın tarixi, nəzəriyyəsi və metodologiyası» (Bakı, 2001) kitabında «Nə üçün mistika?» (səh. 234-245) paraqraflarını göstərmək olar.

Göründüyü kimi, Qərb və Şərq problemi və irrasional idrak ayrılıqda alimləri maraqlandırır tədqiq olunsalar da, irrasional idrakın Qərb-Şərq kontekstində, yəni hər ikisinin kompleks şəkildə öyrənilməsi müəyyən dərəcədə kölgədə qalmışdır.

Deyənlərlə yanaşı, onu da bildirək ki, dünya fəlsəfə tarixində bizim tanış ola bildiyimiz əsərlər sırasından yalnız Məhəmməd İqbalın və Səlahəddin Xəlilovun görüşlərində bizim araşdırmamızın ideya istiqaməti və qarşısına qoyduğu məqsəd qismən öz əksini tapmışdır.

Pakistan filosofu Məhəmməd İqbal özünün «İslamda dini düşüncənin yenidən doğuşu» adlı əsərində bəşəriyyətə daha ali məqsədlər aşılardan yeni düşüncənin formalaşması yollarını şərh edərkən məhz irrasional idrak formasına müraciət edir və onu İslam kontekstində təqdim edir.

M.İqbaldan sonra eyni məqsəd və istək azərbaycanlı filosof Səlahəddin Xəlilovun da bir sıra kitab və məqalələrində nəzərə çatırmaqdadır. O, «Şərq və Qərb. Ümumbəşəri ideala doğru» kitabının «Şərq və Qərb: vəhdətə doğru» (s. 289-383) və «Şərq və Qərb: fəlsəfi və ədəbi-bədii inteqrasiya» (s. 383-479) bölmələrində Qərb və Şərq hikmətlərinin müqayisəli təhlili vasitəsilə yeni bir düşüncə istiqamətinin formalaşması yollarını təqdim edir.

Bununla belə, nəzərə alsaq ki, M.İqbal məsələyə yalnız İslam kontekstində yanaşmış, S.Xəlilov isə yeni düşüncənin rəsonal istiqamətdə inkişaf etdirilməsinin tərəfdarıdır, onda bizim araşdırmamızı hər iki filosof arasında orta bir mövqə kimi də xarakterizə etmək olar.

Tədqiqatda başlıca iki məqsədimiz vardır ki, bunlardan birincisi Qərb və Şərq fəlsəfə tarixində irrasional idrakın inkişaf qanunauyğunluqlarını izləmək və onun hər iki regiona xas spesifik cəhətlərini araşdırmaqla Qərb və Şərq mənəvi mədəniyyətində nisbətən az araşdırılan bir mövzunu işıqlandırır təhlil etməkdir. İkinci məqsədimiz isə irrasional idrakı idrak nəzəriyyəsinin vacib və ayrılmaz bir mərhələsi, rəsonal tərəkürü tamamlayan və kamilləşdirən bir tərəkür forması kimi təqdim etməklə yaşadığı bölgədən asılı olmayaraq onun hər bir yüksək şüurlu və əxlaqlı insana xas olmasını göstərməkdir. Məqsədimizin tam açıqlanması üçün qarşıya aşağıdakı vəzifələr qoyulmuşdur:

– İrrasional biliyin mahiyyətini təhlil etmək və əsas mənbələrini göstərmək.

– İdrak nəzəriyyəsinin əhəmiyyətli tərəfi kimi irrasional idrakın daha sistemli təhlili üçün Qərb və Şərq filosoflarının görüşləri əsasında onun kateqorial aparatını təyinləşdirmək.

– Rasional və irrasional təfəkkürlərin qarşılıqlı təsirini araşdırmaq və irrasional idrakın ümumiyyətlə idrak prosesinin əhəmiyyətli bir hissəsi olmasını əsaslandırmaq.

– İrrasional idrakın struktur və metodlarını müəyyənləşdirib Qərb və Şərq düşüncəsinə müvafiq olaraq fərqlərin və onların yaranma səbəblərinin şərhini vermək.

– Orta əsrlərdə irrasional idrakın inkişaf qanunauyğunluqlarını göstərmək.

– Qərb və Şərq fəlsəfə tarixində irrasional idrakın daha çox aktualıq kəsb edən prinsiplərin tədqiqi vasitəsilə onların hər bölgəyə xas spesifik xüsusiyyətlərini araşdırmaq, oxşarlıq və müxtəlifliklərin səbəblərini aydınlaşdırmaq.

– İrrasional idrakı qərbli və ya şərqli təfəkkürünün məhsulu olmayıb, Mütləq Həqiqəti axtaran və İnsan adının ucalığını dərk edən İnsana xas olduğunu, yəni onu özünüdərk üsulu kimi göstərmək.

Tədqiqat mövzusu bilavasitə Orta əsrləri əhatə etsə də, problemin təşəkkül və inkişaf tarixini məntiqi ardıcılıqla izləmək məqsədi ilə bir sıra qədim dövr mütəfəkkirlərə də müraciət edilmişdir. Bunlardan Hermes Trimeqistin, Zərdüştün, Platonun, Plotinin əsərlərini göstərmək olar.

Qeyd etdiyimiz kimi, Orta əsrlərdə müqəddəs kitabların nazil olması və dinlərin təşəkkül tapması fəlsəfi dünyagörüşün formalaşmasında əhəmiyyətli rol oynamışdır. Bunu nəzərə alaraq Bibliya və Qurani-Kərim də tədqiqatın ilk mənbələri sırasına daxil edilmişdir.

Danılmaz faktıdır ki, həm Qərb, həm də Şərq fəlsəfə tarixində öz dünyagörüşündə irrasional düşüncəyə kifayət qədər yer ayıran mütəfəkkirlər və tədqiqatçılar vardır. Təbii ki, onların hamısını bir monoqrafiya çərçivəsində əhatə etmək mümkün deyil. Bu səbəbdən biz, müəlliflik hüququmuzdan istifadə edərək, yalnız irrasional idrakın inkişaf tarixində əhəmiyyətli rol oynadığını hesab etdiyimiz bəzi mütəfəkkirlərin yaradıcılığına ilk mənbə kimi müraciət etmək qərarına gəldik.

Tədqiqatın əsas ideya xətlərindən biri irrasional idrakın mahiyyətinin açıqlanması və inkişaf tarixinin izlənməsi olduğundan araşdırmamız zamanı başlıca olaraq irrasional dünyagörüşlü və ya

fəlsəfi görüşlərində irrasional təfəkkürün üstünlük təşkil etdiyi mütəfəkkirlərə müraciət etmişik. Qərb filosoflarından Müqəddəs Avqustinin, Dionisiy Areopaqitin, Bonaventuranın, Nikolay Kuzanlının, Nikol Malbransın, M.Ekxartın və digərlərinin, Şərq mütəfəkkirlərindən isə Mənsur Həllacın, Cüneyd Bağdadinin, Şihabəddin Sührəvərdinin, Əbu Hamid Qəzalinin, Eyn əl-Qüzat Miyanəcinin, Mühyiddin İbn Ərəbinin və başqalarının əsərlərini tədqiqatımızın əsas mənbələri sırasındadır.

Bununla yanaşı monoqrafiyada problemlə bağlı müasir çoxsaylı araşdırma və tədqiqatlardan da istifadə edilmişdir.

İrrasional idrakın orta əsr Qərb və Şərq mütəfəkkirlərinin görüşləri əsasında araşdırılması və əsərin başlıca ideya xəttinin təhlil olunması bir sıra yeniliklərin əldə edilməsinə səbəb olmuşdur:

– Postsovet məkanında nisbətən az müraciət edilən və idrak nəzəriyyəsinin əhəmiyyətli tərəfi olan irrasional idrak ilk dəfə orta əsr Qərb və Şərq mütəfəkkirlərinin görüşləri əsasında araşdırılmışdır.

– İrrasional biliyin mahiyyəti xarakterizə edilmiş və mənbələri şərh edilmişdir.

– İlk dəfə irrasional və mistik biliklər arasında müqayisəli təhlil aparılaraq oxşar və fərqli cəhətləri göstərilmişdir.

– İlk dəfə irrasional idrakın kateqorial aparatı, prosesin struktur və metodları təhlil və təqdim edilmişdir.

– İrrasional idrakı ümumiyyətlə idrak prosesinin əhəmiyyətli və ayrılmaz hissəsi kimi təqdim etməklə idrak nəzəriyyəsinin fəlsəfi təhlilinə yeni istiqamət verilmişdir.

– İrrasional idrakın Qərb və Şərq regionları üçün səciyyəvi xüsusiyyətləri təhlil edilərək mövcud fərqlərin səbəbləri göstərilir.

– İrrasional idrakın Qərb və Şərq fəlsəfi təfəkküründəki ümumi cəhətlər araşdırılmış və bununla da onun vahid inkişaf xətti və bütöv strukturu təqdim edilmişdir.

– Tədqiqatın gedişindən yaranan zərurətdən və şərhin daha anlaşılıqlı və dolğun olması məqsədilə elmi ədəbiyyata antropoloji panteizm, vəhdət əl-nur kimi yeni terminlər gətirilmişdir.

– Problemin daha aydın təsviri və təqdimi məqsədilə irrasional idrak prosesinin, panteizmin və vəhdət əl-vücudun qrafik sxemləri çəkilmişdir.

Tədqiqat mövzusunun aktuallığı, onun elmi ədəbiyyata gətirdiyi yeniliklər və qarşısına qoyduğu məqsədlər onun nəzəri və praktiki əhəmiyyətini artırmış olur:

– Qərb-Şərq mənəvi mədəniyyətlərinin, fəlsəfi təfəkkürlərinin müqayisəli təhlili, oxşar və spesifik xüsusiyyətlərinin üzə çıxarılması regionlararası dialoqun yeni səhifəsi ola bilər.

– İdrak prosesinin əhəmiyyətli bir hissəsini təşkil edən və rəşional düşüncəni tamamlayan irrasional idrakın struktur və metodologiyasını təqdim və təsvir etməklə idrak nəzəriyyəsinin fəlsəfi təhlilinə yeni istiqamət verə bilər.

– İrrasional idrakın inkişafının, Qərb və Şərq mütəfəkkirlərinin fəlsəfi görüşlərində öz əksini tapmasının izlənilməsi ümumbəşəri mənəvi dəyərlərin zaman və şəraitlə bağlı olaraq fərqli formalarda təqdiminə baxmayaraq qırılmaz bir xətlə tarix boyu mövcudluğuna aydınlıq gətirə bilər.

– İşdə irrasional idrakın təhlilinə dair elmi ədəbiyyata ilk dəfə gətirilən yeni terminlər və kateqoriyalar irrasional təfəkkürə və idrak prosesinə həsr ediləcək gələcək tədqiqat işlərində istifadə edilə bilər.

Rasional düşüncə fəvqündə mövcud olub inkişaf etməyinə, fərdi və subyektiv xarakter daşmasına baxmayaraq irrasional yolla dərk edilən həqiqətlərin təsviri, şərhı və təqdimi zamanı tədqiqatçı rəşional vasitə və metodlardan istifadə etməli olur, təbii ki, fərqli şəkildə. Məlum olduğı kimi, irrasional təfəkkürə malik mütəfəkkirlərin əsərləri daha çox rəmzi dillə yazılmışdır. Bu üslub xüsusilə sufi mütəfəkkirlər üçün xarakterik olmuşdur. Bu baxımdan mətnlərin təhlilində, fəlsəfi müqayisə və araşdırmalarda tətbiq olunan metoddan (hermenevtika, tarixi-fəlsəfi müqayisə, elmi sistemləşdirmə) asılı olmayaraq sözlərin, kəlamların məhz ezoterik mənasının açılışı ön planda tutulmuşdur.

Tədqiqatın əsas metodu Qərb və Şərq fəlsəfi fikrində irrasional idrakın xüsusiyyətlərinin öyrənilməsində istifadə edilən tarixi-fəlsəfi müqayisəli təhlildir. Aparılan müqayisə zamanı hər iki bölgənin alimləri üçün səciyyəvi olan dünyagörüşləri, sonuncuların təməl prinsipləri arasında paralellər aparmaqla buradakı fikir müxtəlifliyi və onun yaranma səbəbləri aydınlaşdırılmışdır. Tədqiqatda həmçinin sistemləşdirmə metodundan istifadə edilmiş və onun əsasında bir sıra təsnifatlar aparılmışdır.

Tədqiqat zamanı istifadə olunan digər metod kimi hermenevtikanı qeyd etmək lazımdır. Məlum olduğı kimi, tədqiq olunan ideya və baxışlara dövrün ictimai-siyasi, dini-ideoloji şəraiti güclü təsir göstərir. İdeya və təfəkkür formasının inkişaf xəttinin izlənilməsində, onun daha ətraflı və dəqiq araşdırılmasında, Qərb (Plotin,

Müqəddəs Avqustin, M.Ekxart, N.Kuzanlı, N.Malbranş, C.Bruno və s.-nin) və Şərq mütəfəkkirlərinin (Cüneyd Bağdadi, Mənsur Həllac, Eyn əl-Qüzat Miyanəci, Mühyiddin ibn Ərəbi, Şihabəddin Sührəvərdi və başqalarının) müxtəlif dövrlərdə eyni ideyaya münasibətlərinin öyrənilib düzgün təhlil edilməsində hermenevtikadan daha məqsədyönlü metod kimi istifadə edilmişdir.

I FƏSİL

**İRRASİONAL BİLİK
PROBLEMİ**

η

İrrasional bilik nədir?

Fanilər rəmzdür əbədiyyətdən
Sonsuz həqiqətin
Parılıtsıtək.
Orda hali olur cəmi məqsəddən
Ağıl irməyənə
Etməyirsən şəkk.

Höte

İnsanın əqli inkişafına təsir göstərən, onu istiqamətləndirib cəmiyyətdə öz yerini tutmağa köməklik göstərən müxtəlif növ biliklər insanın məkanı ilə, ünsiyyətdə olduğu obyektlərlə sıx əlaqəlidir. Ensiklopedik lüğətlərdə bilik «insanın ictimai maddi və mənəvi fəaliyyətinin nəticəsi, dünyanın, təbiətin və bəşərin obyektiv keyfiyyət və əlaqələrinin işarə şəklində ideal ifadəsi» [131] və ya «obyektiv həqiqətə can atan əqlin nəzəri fəaliyyətinə işarə edən ən ümumi ifadəsi» [130] kimi formulə edilir, yəni bilik insanın obyektlə praktiki və nəzəri ünsiyyətinin nəticəsi, təzahürüdür.

Fəaliyyət sahəsinə, mənbəyinə və s. amillərə müvafiq olaraq biliklər müxtəlif növlərə ayrılır: sosial bilik, elmi bilik, məişət biliyi, dini bilik və s. Bununla yanaşı, biliklərin növlərə ayrılması obyektə münasibətdən, baxış prizmasından da irəli gələ bilər, yəni ayrı-ayrı dünyagörüşlərindən qaynaqlanan metodlar eyni məlumatı müxtəlif aspektlərdən açıqlaya bilər. Məsələn, ölüm hadisəsinə bioloqlar zülalların sintezinin dayanması və parçalanması, filosoflar hər canlının təbii sonluğu və substansiyanın, yəni onun varoluşunun təşkil edən mahiyyətin yox olması, ilahiyyətçilər ruhun bədəni tərk etməsi kimi fərqli şərhlər verə bilərlər.

Bilik – subyektə obyektin inikasıdır, lakin bu, təsadüfi və mexaniki bir hadisə olmayıb insanın imanının, ağılının, şüurunun və dilinin bilavasitə iştirakı ilə qavranılan, formalaşan və ifadə edilən təsəvvür və ya məlumatdır. Deməli, bilik məhz insana xas bir məfhumdur. Bununla yanaşı, nəzərə alsaq ki, insanın fiziki olduğu kimi, ruhən də obyektə ünsiyyətdə olmaq imkanı vardır və o, (insan) maddi və mənəvi kimi ikili xüsusiyyətə malikdir, onda onun biliyinin daha iki növünü təyin etmək

mümkündür: zahiri və batini və ya rasional (rationalis (lat.) – ağıllı) və irrasional (irrationalis (lat.) – ağılsız, şüursuz).

Məlumat üçün onu da bildirək ki, elmlərin (biliklərin) təsnifatında bəzi mütəfəkkirlər zahir və batin (rasional və irrasional) bilikləri bərabər göstərmişlər. Məsələn, XII əsrin filosofu Şihabəddin Sührəvərdi yazır: «Həqiqi elmlər iki yerə bölünür: zövqi (intuitiv, şüürüstü) və nəzəri, bəhsi» [147, 5]. Sufi mütəfəkkir Sərrac Tusi isə: «Batini elm deyəndə batini əməllərin (ürəyin) elmini, zahiri elm deyəndə isə zahiri əməllərin (bədən üzvlərinin) elmini nəzərdə tuturuq» [149, 43], – deyə bildirir. Hər iki bilik növü arasında isə məhz batini elmin (irrasional biliyin) ilahi həqiqətlərə apardığı iddia edilir.

Terminlərdən də göründüyü kimi, bölgü biliyin əldə edilməsi və dərk prosesində insan aqlının, şüurunun və məntiqinin rolunun dərəcəsinə müvafiqdir. Yəni əgər rasional bilik ağıla, məntiqə əsaslanırsa və onun «yardımı ilə dünyanı başa düşməyə cəhd edirsə» [24, 246-247], irrasional isə əksinə, ağıldan kənar, məntiqdən uzaq bir bilik deməkdir. Maraqlıdır ki, ensiklopedik lüğətlərdə bilik anlamı əksər hallarda yalnız rasional biliklərə şamil edilərək izah edilir. Məsələn onlardan birində yazılıb: «Bilik – gerçəkliyin idrakı prosesinin ictimai-tarixi təcrübə ilə yoxlanan və məntiqlə təsdiqlənən nəticəsidir. Onun adekvat inikası insan şüurunda təsəvvür, anlam, istidlal, nəzəriyyə şəklində olur» [126, 192]. Eyni lüğətdə irrasional «ən ümumi mənada aqlın hüdudlarından kənarında olan, qeyri-məntiqi və ya qeyri-intellektual, rasional təfəkkürlə bir ölçüyə gəlməyən, hətta ona zidd olan» [126, 221] bir anlam kimi təqdim edilir. Başqa bir lüğətdə isə irrasional bilik və irrasionalıq «ağıla zidd xüsusi qüvvə» kimi təqdim edilir və buna əsaslanaraq bildirilir ki, «irrasionalıq gerçəkliyi xaotik, qanunauyğunluqdan uzaq, təsadüfi və kor-korana iradəyə tabe hesab etməkdir». O da əlavə olunur ki, «irrasional təlimlər, bir qayda olaraq, cəmiyyətin inkişafının dönüş dövrlərində yaranır və adətən məntiqlə qurulmuş sistem şəklində deyil, dağınıq ideya və aforizmlərdə təsvir olunmuş hallar formasında təqdim olunur» [99]. Onu da qeyd edək ki, ensiklopedik lüğətlərin verdiyi məlumatlara görə, irrasionalıq həm də «insanın ruhani həyatının bu və ya digər qeyri-rasional aspektlərinin ön plana çəkilməsidir» [126, 221].

Maraqlı bir faktdır ki, riyaziyyat elmində də tam və kəsr ədədlərlə, vahidlə ölçülə bilməyən, «sonsuz qeyri-dövri onluq kəsirlərlə ifadə olunan» [132], yəni insan aqlının çərçivəsini aşan, adi normadan kənar ədədlərə irrasional ədəd deyilir.

Deyilənlərdən belə məlum olur ki, əvvəla, irrasional bilik insanın ruhani, yəni mənəvi həyatı ilə əlaqəlidir, ikincisi, ağıln, məntiqin çərçivəsinə sığmır və bu səbəbdən rasiona təfəkkürə zidd qəbul edilir və nəhayət üçüncüsü, daha çox xaos bir cəmiyyət üçün xarakterikdir. Məlumatların özlərindən özlərinə qarşı bir əks arqument göstərək: məlumatlarda irrasional təfəkkürün və ya biliyin varlığı inkar edilmir. Deməli, insana xas və onun idrak prosesində müəyyən rola malik bir məfhum kimi irrasional biliyin sistemli araşdırmaya və şərhə ehtiyacı vardır və yalnız bundan sonra söylənən fikirlərin nə dərəcədə həqiqətə uyğun olub olmamasını bildirmək olar.

Problemi daha ətraflı şərh etmək məqsədi ilə əvvəlcə Qərb və Şərq fəlsəfi düşüncəsində irrasional bilik anlayışları ilə tanış olaq.

Qərb fəlsəfəsində irrasional bilik əsasən qnosis termini ilə eyniləşdirilir və ya yaxın mənəli sözlər kimi qəbul edilir. Qnosis, qnostisizm qədim tarixə malik, mürəkkəb və ziddiyyətli anamlardır. Bəzi tədqiqatçı alimlər onu Şərq dinləri ilə əlaqələndirir, digərləri sırf ilk xristian mətnlərinə aid edir, bir başqaları isə onun xristianlığa heç bir aidiyyəti olmayıb kökləri ilə platonçuluğa və ya pifaqorçulara gedib çıxdığını iddia edirlər [122, 19-20]. Bəs qnosis nədir? «Ən ali fəlsəfi mistisizmdən ən aşağı sehrə qədər çox müxtəlif formalarda özünü ifadə edən rəngarəng ideyalar» [122, 23] kimi təqdim edilən qnosis «sırlı sözlər», «gizli kəlamlardır» [122, 37]. «Özündə yaradılışın və insan həyatının mənasını daşıyan» [122, 38] bu həqiqət – qnosis «həm bütün varlığın [çoxluqda reallaşan] vəhdəti, həm [aşağı aləmlə tamamlanan] ali aləm, həm [yalnız yaradılışda zəruri olan] xilas, həm bir insanın [həm də bütün dünyanın] yoludur» [122, 36]. Deməli, qnosis müxtəlif şəkillərdə təzahür edə bilən vahid bir həqiqətdir ki, nəinki bir insanın, hətta bütün maddi və qeyri-maddi varlıqların mahiyyətini özündə ehtiva edir. Burada nəzərə çarpan digər məsələ onun bir xilas yolu olmasıdır, yəni qnosis insana öz mahiyyətini açan, ona hissəsi olduğu vəhdəti göstərən bir bilikdir.

Şərq fəlsəfəsində irrasional bilik mərifət kimi məlumdur. Ədəbiyyata ilk dəfə sufi mütəfəkkir Zu'n-Nun Misri tərəfindən gətirilən mərifət termini yalnız «bilik əldə etmə deyil, həm də irfan (batini mənə), kəşf, ilham, intuisiya kimi anlayışları özündə cəmləşdirən» [2, 98] bir anlamdır. Məzmununa görə mərifəti iki yerə ayıraraq yazırlar: «Haqqın mərifəti – Onun (Allahın – K.B.) vahidliyinin bilinib, ad və sifətlərinin açıqlanmasıdır. Həqiqətin mərifətinə isə yol yoxdur, çünki O, əlçatmazdır» [149, 56]. İbn Sina isə belə deyir: «O (mərifət) – sidqlə istənilən (can atılan) Zatın (Allahın – K.B.) haqqının sifətlərinin cəmi

olan vahidə çatmaq və sonra da dayanmaqdır» [138, 388]. Deməli, mərifət də ilahi sifətlərin maddi və qeyri-maddi təzahürləri vasitəsilə görülən, dərk edilən vahid həqiqətdir.

Göründüyü kimi, həm qnosis, həm də mərifət eyni mahiyyət daşıyan fərqli terminlərdir. Fərdi və ezoterik xarakterli qnosis və mərifət insanın müəyyən mənəvi inkişafının, yəni fəvqəlaləmlə ünsiyyətinin, yaşadığı hal və məqamların nəticəsidir. Hər kəsə deyil, «seçilmişlərə», «kamil» və «ruhani»lərə (mənəviyyata üstünlük verənlərə – K.B.) qismət olan qnosis [Geniş bax: 122, 37] kimi mərifət də «bütün möminlər arasında həqiqətləri, hal və məqamları ilə Allah Təalanın seçdiyi şəxslərə» verilir, yəni irrasional bilik yalnız yüksək şüurlu və əxlaqlı insanlara verilir. Burada belə bir əhəmiyyətli fakt da aydınlaşır: həm qnosis, həm də mərifət Allah tərəfindən verilən bir bilikdir. Bu, irrasional biliyin təməlində iman və sevginin durmasına dəlalət edir. Belə bir sual yarana bilər: niyə məhz sevginin, imanla əlaqəli olan başqa bir hissənin – qorxunun deyil? Çünki hər iki hissədə itaət olsa da, qorxuda durduğun yerdə artıq hərəkət etməmək, sevgidə isə sevdinin obyektə doğru can atmaq arzusu böyükdür. İrrasional bilik isə subyektin obyektə çatmaq istəyi ilə getdiyi yolda aldığı bilikdir.

Qeyd etdiyimiz kimi, həm qnosis, həm də mərifət mənəvi inkişaf prosesində verilir və bu, hər ikisinin xarakterini təyin etmiş olur. «Qnosisin dörd əsas mövzusu var: yaradılışın ruhani (mənəvi) tarixi, insanın həyat şəraiti, onun kosmosa qədər drama ilə birləşmiş təbiəti və xilas doktrini. Bu mövzuları qnostik edən onların hər birində olan «biliyin əzəmətli anlarıdır» [122, 21]. Mərifət də özündə Məhəmməd peyğəmbərin (s.) həyat tərzinə uyğunlaşma, həm öz mahiyyətinin, yaradılışının mənasını və bununla da ümumiyyətlə yaradılışın həqiqətini dərk etmək, həm bütün var olan və var olacaq yaradılmışların həqiqətlərinin mövcud olduğu qeyb aləminə daxil olmaq, həm də İnsan adının ucalığına apararı doğru yolu anlamaq kimi mövzuları ehtiva edir.

Qnosis və mərifət arasında ümumi cəhətlərdən biri də hər ikisinin səmavi din zəminində yaranması əsas istinad və təsdiq mənbələrinin müqəddəs mətnlərin olmasıdır. Bununla belə, maraqlı bir fakt kimi, göstərək ki, belə biliklərə malik şəxslər din xadimləri tərəfindən ciddi təqiblərə məruz qalmış, hətta edam olunmuşlar. Buna səbəb rəsmi dinin aksiom və ehkam olaraq qəbul etdiyi mövzuların onlar tərəfindən müzakirə obyektinə çevrilməsi olmuşdur.

Göstərilən oxşarıqlarla yanaşı, qnosis və mərifət arasında müəyyən fərqlər də mövcuddur. Hər iki məfhum elmi ədəbiyyatda hüquq

qazansa da, tədqiqatçıların fikrinə görə, «qnostisizmin təşəkkül tapması II əsr Aralıq dənizi sahillərinin mədəni və ictimai həyatının atmosferindən irəli gəlmişdir, o, zamanın ideyası, rəmzi və dil ənənəsidir – bundan kənar da o, təyin edilə bilməz» [122, 51-52]. Müəllif qnosisi müəyyən şərtlərin tələbi ilə yaranmış, məhdud zaman və məkanda təşəkkül tapmış tarixi bir hadisə kimi təqdim etməklə, zənnimizcə, onu yalnız bir termin olaraq məhdudlaşdırmışdır. Təbii ki, eyni şeyi ümumiyyətlə irrasional bilik haqqında demək olmaz. Buna nümunə olaraq orta əsr Qərb filosoflarının görüşlərində fərqli terminlər altında xatırlanan irrasional bilik anlayışlarını göstərmək olar.

Qnosisdən fərqli olaraq mərifət ümumiyyətlə İslam fəlsəfəsinə, hətta daha geniş sahəyə nüfuz edə bilmişdir. Bunu təsəvvüf elementlərinin bir çox İslam filosofunun dünyagörüşünə, yaxud İslam mədəniyyətinin müxtəlif sahələrinə təsiri ilə izah etmək olar. İnkişaf prosesindən və fəlsəfə tarixində əhəmiyyətindən çıxış edərək bildirmək olar ki, mərifət zaman və məkən həddini aşmış və yalnız orta əsrlərə məxsus bir məfhum olmaqdan çıxmışdır. Buna səbəb, zənnimizcə, onların (mərifətin və qnosisin) istinad mənbələridir. Belə ki, İslam sonuncu, digər səmavi dinləri də özündə ehtiva edən ümumbəşəri bir dindir. Bu baxımdan, onun əsl mahiyyətini təşkil edən təsəvvüfün idrak nəzəriyyəsinin əsas prinsipi olan mərifətin də özündən əvvəl mövcud olmuş mahiyyətcə eyni, terminlə fərqli məfhumları özündə cəmləşdirməsi və bu günə qədər öz mövcudluğunu saxlaması mübahisə doğurmur.

Mənbələrdən irəli gələn digər fərq qnosis və mərifətin son nəticəsi ilə bağlıdır. Əgər qnosis son məqamda Allahın Özü, Zatı haqqında bilik almaqdırsa, Allahın mərifətinə «yol yoxdur, O, əlçatmazdır». «Qnosisin zirvəsində yaradılanla yaradan arasındakı hədd silinir. İsa və dünyanın, İsa və qnostikin, Ata və qnostikin, xaliq və məxluqun, xilaskar və xilas edilənin eyniliyi... qnostik yolu fərqləndirən cəhətdir» [122, 49]. Eyni zamanda, «yaradılana və dünyaya mənfi münasibət qnostik və ilahinin eyni mahiyyətli olmalarından yaranan əminliklə çulğalaşır» [122, 51]. Məlum olduğu kimi, Xristianlıqda Tək Allah Müqəddəs Üçlük vasitəsilə təzahür edir ki, onun zirvələrindən biri insandır. Mənəvi inkişafının sonunda insan İsa Məsihə müvəffəq olarsa, yəni bu zirvəyə çata bilərsə, Allahın özü ilə vəhdətə çatmış olar və o, İsa Məsih kimi bəşərlikdən çıxıb ilahiyyə çevrilə bilər. Qnosis insanı həmin vəhdətə çatdıran bilikdir.

Qnostiklərdən fərqli olaraq ariflər (mərifət sahibləri) insan və Allahı eyniləşdirmir və Allahı bütün xəlqi sifətlərdən yüksəkdə bilirlər,

çünki O, insanın çata biləcəyi ən ali zirvənin də fəvqündədir. Sufi mütəfəkkir Mənsur Həllac yazır: «Arif – görəndir, mərifət – əbədi olanlardır [Allahlardır]. Arif öz irfanı ilədir, çünki o, öz irfanıdır, irfanı da odur. Mərifət isə bunun arxasındadır, Məruf (tanınan, Allah – K.B.) isə bunun arxasındadır. Haqq Haqdır, xəlq – xəlqdir, vəssalam» [142, 77-78], yəni mərifət də insanı vəhdətə aparan bir bilikdir, lakin bu vəhdət Allahın mülkündədir, Onun özü ilə deyil.

Biliyin tərifi verilərəkən ilk növbədə onun gerçəkliyin inikası olması vurğulanmışdı. Onu da xatırladaq ki, deyilənlər rasionallıq biliyə şamil edilmişdi. Burada haqlı olaraq belə bir sual yaranır: bəs irrasional bilik nəyin inikasıdır və ya rasionallıq və irrasional bilik necə əlaqəlidir?

İrrasional biliyin Qərb və Şərq fəlsəfə tarixində təzahürləri – qnosis və mərifət – haqqında deyilənlərdən belə məlum oldu ki, o (irrasional bilik), mənəvi təcrübənin nəticəsi kimi subyekt və obyekt arasındakı qarşılıqlı əlaqənin batini tərəfidir. Professor Ə.Məmmədovun bildirdiyi kimi, «rasional formalar kimi, qeyri-rasional əməliyyatlar da insan fəaliyyətindən kənarında deyil, bu fəaliyyətin atributu, zəruri, qanunauyğun momenti və məhsulu kimi mövcuddur» [15, 240]. Məzmun forma ilə, batin zahirlə qarşılıqlı əlaqədə olduğu kimi, irrasional bilik də rasionalla əlaqəlidir və bundan çıxış edərək suala birmənalı olaraq belə cavab vermək mümkündür: irrasional bilik gerçəkliyin qeyri-maddi, batini tərəfinin inikasıdır. Bu o deməkdir ki, insanın intellektual və ruhi inkişafında rasionallıq və irrasional biliklərin hər birinin öz rolu və əhəmiyyəti vardır.

Bundan başqa, əgər nəzərə alsaq ki, irrasional biliyin obyektinə olaraq həmçinin Tanrı, ruh, mələk, ilahi aləmlər və digər qeyri-maddi varlıqlar da çıxış edir, onda irrasional biliyin ikinci bir xarakteri də aydınlaşır: o, həm də insan ruhunun ünsiyyətdə ola bildiyi ilahi aləmin və qeyri-maddi varlıqların inikasıdır. Lakin burada əhəmiyyətli bir məsələ də vardır. Dionisiy Areopaqit yazır: «Bizim aqlımız səmavi mərhələlərin yaxınlığına və sezilməsinə yalnız ona məxsus maddi rəhbərliyin vasitəsilə, yəni görünən gözəllikləri görünməyən əzəmətin izləri kimi qəbul etməklə çata bilər» [74, 1/3]. Deməli, insan rasionallıq biliklərlə müəyyən səviyyəyə çatdıqdan sonra irrasional biliyə sahib ola bilər. Xatırladaq ki, irrasional bilik yalnız yüksək şüurlu insanlara verilir. Eyni zamanda, bu biliyin özü də «saflaşma, nurlanma və kamilləşmədir; belə ki, o, müqəddəs sirlərin dərkini layiqincə çatdırır. Bu saflaşdıran ilahi biliklə o, həm də ağılı nurlandırır, ona əvvəllər tanımadıqlarını indi

yuxarıdan nurlanma ilə aşkarlayır və müqəddəs sirlərin sabit dərkinə çatdırmaqla onu kamilləşdirir» [74].

Deyilənlərdən belə məlum olur ki, insanın irrasional bilik aldığı proses, yəni onun mənəvi təcrübəsi müəyyən rasionallıqlar üzərindən başlayır. Bu inkişaf və ya yüksəliş ilahi, maddiyyat fəvqində var olan varlıqlar haqqında bilik verməklə yanaşı maddi aləmə də baxış prizmasını dəyişir, yəni maddi varlıqların zahiri ilə yanaşı, onların batini həqiqətlərindən də agah olmaq imkanı qazanır. Bu, insanın bir sosial varlıq olaraq qalmaqla özünün həm də ruhani bir varlıq olmasını dəyərləndirib maddiyyatdan kənara çıxması və ilahi aləmlə get-gedə daha sıx şəkildə ünsiyyətdə olmasıdır. Bu «keçid mərhələsini» mütəfəkkirlər biliksizlikdən əsl biliyə keçmək adlandırırlar. M.Ekxart (XIV əsr) yazır: «Əsl bilməməzlik cahillik deyil, ona ali biliklə çatırlar, çünki Allahın Kəlamı bilməməzlikdə səslənir» [129, 85]. Əbdülqadir Gilani (XII əsr) isə: «Elmin elmi – elmdən xəbərsizlikdir» [141, 18], – deyə bildirir.

İrrasional biliklər məzmununa və mahiyyətinə görə zaman-məkan, səbəb-nəticə fəvqində olmaqlarına, rasionallıqların bitdiyi yerdə başladıklarına və həqiqəti olduğu kimi ifadə etdiklərinə görə irrasional biliklərin «biliksizlikdə ən ali biliklərin olduğu güman edilir» [107, 170].

Göründüyü kimi, söhbət rasionallıq biliyin, ağılın inkarından deyil, onun fəvqində var olan bir aləmdən və həmin aləmi təsvir edə bilən məxsus bilikdən gedir.

İrrasional biliyin təhlilində tədqiqatçılar (bizim də o cümlədən) tərəfindən tez-tez işlədilən terminlərdən biri də mistika və ya mistik təcrübədir. Aralarındakı müəyyən oxşar cəhətləri nəzərə alaraq bəzi elmi ədəbiyyatlarda irrasional və mistik biliklər ya eyniləşdirilir, ya da sinonim anlamlar kimi qəbul edilir. Məsələyə nisbətən açıqlıq gətirmək məqsədi ilə onlar arasında kiçik bir müqayisə aparaq.

«Misteriyaların rolu insana əşyanın içə aid (batini), ilahi biliyi qazandırmaq və onu yenidən əzəliyyəyə qovuşdurmaqdır. Bu səbəbdən, mistikin obyektini zaman dünyasından zamansız dünyaya, əzəliyyəyə keçməkdir, yəni Allahı doğrudan doğruya qavramaqdır» [64, 4]. Başqa bir alim də deyilənləri təsdiqləyərək bildirir ki, mistika «gerçəkliyin zahiri formasının arxasında gizlənən həyatı görüb, bütün varlıqların simvolik təbiətinin aşkarlandığı sonsuzluğu açmaqdır» [69, 241]. Ensiklopedik lüğətdə isə: «Mistika – ekstaz vəziyyətdə mütləqlə bilavasitə «birləşmə»ni yaşamaq məqsədi ilə olan dini təcrübə, həmçinin bu təcrübəyə haqq qazandıran, onu mənalandıran və təyin edən teoloji və

fəlsəfi doktrinaların cəmi» [129, 376] kimi izah edilir. Deyilənlərdən belə məlum olur ki, mistik bilik həm Allahın özü, həm də şeylərin batini mənası haqqında həqiqi biliklərdir.

Bununla yanaşı, mistika insanın yeni idrak imkanları, özünüdərək vasitəsidir, yəni onun fərdiliyini kəşf edən, insanlığın mahiyyətini açıqlayan bir bilikdir: «Mistika insana özünün şüurüstünü istifadə etməyə kömək edir, ona dağılmaz şəxsi avtoritet verir və mistikaya malik hər insan özü özünə rəhbər olur, kütlənin hissəsi olmur» [81]. Alimlər tərəfindən o da vurğulanır ki, «bütün növ mistiklər rəşional idrakı aşağı, ilk pillə kimi məhdudlaşdırırlar. Deməli, məntiqi idrakın təməli olan hissi, sensor idrak da məhduddur; idrakın yeni alətləri meydana çıxır – qəlb (iudaizm, xristianlıq, islam, daosizm) diskursiv düşüncənin həddini aşır prinsipiial intuitiv, irrəşional səviyyədə əməliyyat apara bilir» [69, 237]. Başqa sözlə desək, mistik bilik rəşional düşüncədən kənar yeni idrak vasitələri qazanmaqdır. C.Sunar yazır: «Mistik şüur intellektual şüurdan tamamilə başqa olduğu üçün intellektual şüura aid terminlər içində təhlil edilib tanına bilməz. Onda təsəvvürlərə və qavramlara aid nə varsa atılmışdır. Onda heç bir düşüncə yoxdur... Lakin mistik təcrübə intellekt olmayan bir şüur şəkliidir. Bu səbəblə də çox az kimsələrdə görülən belə bir şüur tipi normal psixoloji hədləri aşar» [64, 8]. Deməli, mistik bilik fərqli termin və təhlillərə malik olması ilə yanaşı fəvqəşüurdur və bəzi hallarda anormal (normal deyəndə rəşional, intellektual nəzərdə tutulur – K.B.) xarakter daşıyır və o, intellektlə, rəşional ağılla heç bir tərəfdən əlaqəsi olmayan bir bilik növüdür.

Xatırladaq ki, bəzi mistik cərəyanların, qrupların başçıları, şamanlar və s. bu kimi şəxslər mistik şüurlarından və rituellərdən istifadə edərək müasir elmi-siyasi proseslər fonunda ibtidai hesab edilən mistik biliklərə sahib olurlar və bu həqiqətlər onların həyatının mənası, nəşillikcə müqəddəs bilib qoruyub saxladıqları, qovuşmaq istədikləri məqsədləridir. Onu da vurğulayaq ki, intellektə nisbətə bəzən primitiv hesab edilən bu həqiqətlər məzmunca dərin və ayrıca tədqiqat mövzusu ola biləcəkdir qədər mürəkkəbdirlər.

Göründüyü kimi, mistik bilik tam anlamı ilə, yəni ezoterikliyinə, qazanılma vasitəsinə, obyektə baxış prizmasına görə irrəşionaldır. Bəs hər irrəşional biliyi mistik adlandırmaq nə dərəcədə doğrudur? Mistik və irrəşional biliklər arasında bir sıra oxşar cəhətlər olsa da, əsaslı fərqlər mövcuddur. Birincisi, qeyd etmişdik ki, irrəşional bilik insanın ruhani varlıq kimi öz imkanlarından istifadə edərək əldə etdiyi bilikdir və o, şüur və əxlaqına görə seçilən şəxsərə verilir. Deməli, rəşional və irrəşio-

nal biliklər qarşılıqlı şəkildə əlaqədə olub bir-birini tamamlayır. Ona nisbətən mistik bilik əksinə, rasional biliyi məhdudlaşdırır və ondan tamamilə kənaradır. Bu amil bizə irrasional biliyin mistik biliyə nisbətdə daha geniş miqyaslı və daha yüksək səviyyəli olduğunu deməyə əsas verir.

İkincisi, həm mistik, həm də irrasional biliyin təməlində iman və sevgi dursa da, mistik bilik ilk növbədə mistik təcrübə və həyat tərzinə, daşlaşmış ənənəyə söykənir, irrasional biliyin əsasında isə mənəvi təcrübə ilə yanaşı rasional biliklər də durur.

Üçüncüsü, C.Sunarin da bildirdiyi kimi, mistik bilikdə düşüncə yoxdur. Bundan başqa, nəzərə alsaq ki, burada yalnız şərait və konkret vəziyyətlə bağlı ayrı-ayrı, ola bilsin ki, əlaqəsiz həqiqətlərin alınmasından söz gedir, onda bitkin və sistemli bir idrak prosesinin mövcudluğu böyük bir şübhə altına düşür. İrrasional bilik növü isə şüurun üst qatına xas bir hadisə kimi bitkin nəzəriyyəyə və düşüncə sisteminə əsaslanır və idrak prosesində əhəmiyyətli rol oynayır.

Nəhayət, tarixdən də məlum olduğu kimi, mistik təcrübədə biliyi verən Allahla yanaşı, digər qüvvələr də ola bilər. Buna misal olaraq çoxsaylı dini-mistik sektaları, qruplaşmaları göstərmək olar ki, inanclarının başında ayrı-ayrı şəxslərdən tutmuş iblisə qədər dura bilər. Mistik təcrübədə geniş yayılan hallardan biri də fanatizmdir.

İrrasional biliyi verən yalnız Allahdır. Bunu deməyə əsas verən, əvvəla, irrasional biliyin Müqəddəs kitablara istinad etməsidir ki, onlarda da tək yaradan, yaradılanların tək sahibi yalnız Allahdır. İkincisi isə, müqəddəs mətnlərdə, xüsusilə, Qurani Kərimdə insanın irrasional düşüncəsi ilə yanaşı, rasional düşüncəsinə də müraciət edilməsidir. Bu fakt hər bir fanatizmin qarşısının, yəni Allahın özünə belə kor-korana imanın qarşısının alınması deməkdir.

Deyilənləri nəzərə alaraq belə nəticə çıxartmaq olar ki, irrasional bilik mistik biliyi də ehtiva edən daha geniş məfhumdur və hər mistik biliyi müəyyən mənada irrasional adlandırmaq mümkün olduğu halda, hər irrasional biliyə mistik demək olmaz. Hər iki biliyin xarakterini və mahiyyətini nəzərə alaraq onu da bildirmək olar ki, mistik bilik irrasional biliyin ilk mərhələsidir və bəzi mistik biliklər sonradan irrasional səviyyəyə qalxa bildiyi halda, digərləri elə ilk mərhələdə qalır. Ola bilsin ki, bu səbəbdən bir çox mütəfəkkirdə mistik bilik müşahidə etmək mümkündür: «Böyük rasionalist mütəfəkkirlərdən heç birinin təlimi mistikadan azad deyildi, Allah və ilahi kəşfi inkar etmir, sona qədər qoyulan problemlərin həllində ardıcıl olmur, hardasa şüurlu yaxud

şüursuz şəkildə mövqelər aqnostisizmə, subyektiv və ya obyektiv idealizmə, irrasionalizmə və dinə verilirdi» [106, 47].

İrrasional biliyin təhlilində əhəmiyyətli faktlardan biri də onun sonsuz və dialektik xarakterli olmasıdır. Tədqiqatçılardan birinin fikrinə görə, «Hegel ona qədər mövcud olan vasitəsiz bilik nəzəriyyəsinin qeyri-dialektik bir nəzəriyyə olma fikrini tənqid etmişdir və vasitəsiz bilikdə vasitəli və vasitəsiz biliklərin vəhdətini görmüşdür» və bunun əsasında inkişaf edən təfəkkürü götürmüşdür [99]. Bu sözlərin müəllifi ilə razılaşaraq onu da bildirək ki, Hegeldən fərqli olaraq biz irrasional biliyin sonsuz və dialektik olmasının səbəbini subyektin məhdud (nə qədər geniş imkanlara malik olsa da) təfəkküründə deyil, əbədi yaratma qüdrətinə sahib obyektə – Allah Təalada görürük. Qeyd etdiyimiz kimi, irrasional bilik bilavasitə Allahdan, Yaradandan alınan bilikdir. Yaradılış daim davam edən və dəyişən bir prosesdir. Məsələn, təsəvvüfdə həqiqətə gedən yolda insanın yaşadığı hal və məqamlar ona mərifətin müxtəlif qatlarını açır və hər yolun sonu onun başlanğıcı olur, yəni bu, daim dəyişən və sonu olmayan bir inkişafdır. İrrasional biliyin verilməsini işraqilik (nurlanma) yolu ilə izah edən Şihabəddin Sührəvərdi yazır: «Feyz (nurlanma) əbədidir, fail (nurlandıran) dəyişmir və əksilmir və aləm Onun davam etməsi ilə davam edir» [147, 181].

Göründüyü kimi, materiya daxilində fəaliyyət göstərən şüur və ağıla sahib subyekt və maddi obyekt arasındakı əlaqənin inikası olan rasionallıq bilikdən fərqli olaraq irrasional bilik daha geniş məfhumdur. Belə ki, burada obyekt sonsuz və əhatəedilməz olmaqla yanaşı, həmçinin maddi aləmə məxsus varlıqların mahiyyətini də özündə ehtiva edir və bu baxımdan, irrasional bilik rasionallıq da öz hüdudları arasına almış olur. İkinci tərəfdən, irrasional biliyin əldə edilməsində insan həm özünün rasionallıq bacarıqlarından bir tramplin, hazırlıq mərhələsi kimi istifadə etməli, həm də onları kamilləşdirmək və əsl həqiqətə sahib olmaq üçün özünün ruhi, mənəvi bacarıqlarını ortaya çıxartmalıdır. Yəni rasionallıq və irrasional biliklər paralel şəkildə inkişaf etdirilməli, biri digərinin kölgəsində saxlanılmamalıdır. Nəhayət, rasionallıq bilik bəlli çərçivə və məlum hüdudlar, zaman-məkan, səbəb-nəticə anlaşımları daxilində mövcud olduğu halda irrasional bilik sonsuz bir aləmdən daim verilən, hər subyektin özünə xas və bu subyektin fərqli hal və məqamlarına müvafiq kəşf olunan vasitəsiz biliklərdir. Bu baxımdan o, dialektik və sonsuzdur.

Beləliklə, irrasional bilik nədir? Bu suala müxtəlif mövqelərdən belə cavab vermək mümkündür.

İrrasional bilik həm insanın çoxluq arasında öz yerini tutması cəhdi, bütövün bir hissəsi olduğunu təsdiqləməsi, həm də məhz insanın bu çoxluqda xüsusi rola və mahiyyətə malik olması deməkdir.

İrrasional bilik – hər insanın Mütləq Varlığa imanından və məhəbbətindən doğan bir zərurətdir, yəni o, insanın inandığı, itaət etdiyi və sevdiyi obyektə tanıyıb dərk etmək istəyi onun təfəkkürünün, ruhunun tələbidir.

İrrasional bilik – maddi və qeyri-maddi, təbii və fəvqəltəbii varlıqların gizli, batini həqiqətlərinin insanın şüurüstündə inikasıdır. İnsanın onu əldə etmə vasitəsini və dinin zəminində formalaşdığını nəzərə alaraq irrasional bilik – insanın idrak prosesinin mənəvi inkişafı və təcrübəsi ilə yoxlanan və insanlıqla təsdiqlənən nəticəsidir. Bilik əldə etmə prosesinin fərdi və gizli olmasını və onun Ali qüvvə tərəfindən bəxş edilməsini ön planda tutsaq, irrasional bilik – obyektiv həqiqətin subyektiv inikasıdır deyə bilərik. Nəhayət, irrasional bilik – insanın Mütləq həqiqətin dərk prosesində rasiona biliyi tamamlayan və kamilləşdirən, rasiona vasitələrlə rəmzi şəkildə ifadə edilən bilik formasıdır.

İrrasional biliyin mənbələri

Qeybi-mütləq sirrini əgərçi pünhan göstərir.
Aşikarə kəndüzün vəchi-insan göstərir.

Nəsimi

İnsan əldə etdiyi məlumatı təsdiqləmək, öyrəndiklərinin mahiyyətini, həqiqətini dərk etmək üçün müxtəlif vasitələrlə onun mənbəyinə can atır və ona yaxınlaşdıqca həqiqətin daha dərin qatları açılır. Mənbəyin bütünlüklə kəşfi isə Mütləq Həqiqətin dərkə deməkdir.

Filosof və mütəfəkkirlərin fərqli dünyagörüşləri, tarix boyu təşəkkül tapıb müəyyən zaman kəsiyində inkişaf edib ya tənəzzülə uğrayan, ya da hələ də mövcudluğunu davam etdirən dini, fəlsəfi, mistik cərəyanlar və təlimlər, müxtəlif sahələri əhatə edən çoxsaylı elmlər həm mənbələrin çoxluğundan, həm də bu mənbələrə gedən yolların rəngarəngliyindən xəbər verir. Məlumdur ki, kiçik mənbələrin kəşfi daha böyük mənbəyə yol açır. Bu baxımdan, müasir dövrün qloballaşma ideyalarını, yaxud elmlər arasında yaxınlaşma, sintezləşmə hallarını kiçik ölçülərdən daha geniş sahələrə keçid adlandırmaq olardı. Təbii ki, bu məsələ ilə bağlı müxtəlif mövqelər mövcuddur və bu, bizim mövzumuz kontekstində verdiyimiz şərhdir.

Bu da danılmaz faktdır ki, ifadə olunan hər fikir, hər ideya mənbənin həqiqətinin inikası olmur, hətta bəzən tamamilə əks mənə daşıya bilər. Sufi mütəfəkkir Mənsur Həllac (X əsr) yazır: «Küfr və iman isim baxımından fərqlidir, həqiqət baxımından isə onlar arasında fərq yoxdur» [143, 53]. Yəni eyni mənbədən qaynaqlanan sözlər onu söyləyənin dilində fərqli forma alır. Yalnızlığın mənbədə yox, ifadədə olduğunu anlayanlar həqiqəti öyrənmək üçün formaya deyil, onun məzmununa müraciət edirlər. Digər bir sufi mütəfəkkir Əbu Yəzid Bistami (IX əsr) deyir: «Suyun rəngi qabının rənginə görədir. Su ağ qabda olarsa rəngi ağ, qara qabda olarsa qara, sarı qabda olarsa – sarı, qırmızı qabda – qırmızı və s. olar...» [149, 57]. Deməli, varlıqların və ya hadisələrin məhz bilavasitə mənbəyə istinadən öyrənilən mahiyyəti həqiqətə daha yaxın olur.

Məlum olduğu kimi, fəlsəfə tarixinin müxtəlif mərhələlərində təbiət, Tanrı və insan fəlsəfənin başlıca problemi olmuş və düşüncələr, ideyalar onların ətrafında təşəkkül tapıb inkişaf etmişdir. Təbii ki, bu, özünü irrasional bilikdə də göstərmişdir. Qərb və Şərq mütəfəkkirlərinin irrasional biliyin məzmun və xarakteri ilə bağlı fəlsəfi görüşlərinin tədqiqi bizə belə qənaətə gəlməyə əsas verir ki, irrasional biliyin üç mənbəyi vardır: təbiət, ilahi aləm və insan. Onu da əlavə edək ki, hər mənbə özünə xas idrak vasitəsi tələb etdiyi kimi, vasitəyə müvafiq də mənbənin tərəfləri açıqlanır. Bu baxımdan, hər obyektə irrasional mövqedən yanaşma mümkün olduğu kimi, məhz irrasional təfəkkür tələb edən mənbələr də vardır. Belə ki, metod və vasitələrin «daxili münasibətlərinin, məzmun və strukturunun təhlili göstərir ki, metodun seçilməsi mütləq ixtiyari səciyyə daşımayıb, hər şeydən əvvəl, idrak obyektinin xüsusiyyətləri ilə şərtlənir» [16, 78]. Bununla yanaşı, əgər nəzərə alsaq ki, «metodla idrak arasındakı bu funksional asılılıq heç də o demək deyil ki, biliyin konkret sahəsinə tətbiq olunan metod onun digər sahələrinə nüfuz edə bilməz» [16, 79], onda bildirmək olar ki, göstərilən mənbələrdən hər biri onlara baxış prizmasından, yanaşma tərzindən asılı olaraq eyni zamanda rasional biliyin də mənbəyi ola bilər.

İrrasional aspektdən mənbələrin şərhinə keçməzdən əvvəl bildirək ki, filosofların görüşlərinə məhz mənbələrə istinadən izah vermək müəyyən birtərəfliliyə gətirib çıxara bilər. Belə ki, hər filosof özünün idrak prosesi boyu bir neçə mənbədən istifadə etdiyi kimi, obyektə də həm irrasional, həm də rasional mövqedən yanaşmışdır, yəni bizim burada mənbələrlə bağlı filosoflara müraciət etməyimiz filosofun dünyagörüşünün deyil, bilavasitə problemin həllinə yönəlmişdir.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, irrasional biliyi verən yalnız Allahdır. Bu baxımdan, mənbələr haqqında təhlillərin müəyyən fikir yalnızlığına səbəb olmaması üçün bu vacib ana da aydınlıq gətirək. Bildirdiyimiz kimi, kiçik mənbələrin kəşfi daha böyük mənbəyə çatmaq üçün vasitə ola bilər. Şərh ediləcək mənbələrdən hər birində Allah məfhumu bu və ya digər dərəcədə zəruri olaraq mövcuddur. Bu, ya Allahın digər mənbələrlə eyniləşdirilməsi, ya onların Allahın təzahürü, ya da Ona aparan vasitə olması kimi öz ifadəsini tapmışdır. Deyilənləri nəzərə alsaq, irrasional idrakın mənbələrinin təqdim etdiyimiz şərti təsnifatı bir növ İlk Mənbənin – Allahın tanınmasına xidmət edir.

İlk nəzərdən keçirəcəyimiz mənbə təbiətdir. Məlum olduğu kimi, hələ qədim dövrdə (bu gün də belə hallar müşahidə edilir) ilahi istedadla malik şəxslər (maqlar, şamanlar və s.) müxtəlif qüvvələr vasitəsilə, ayrı-

ayrı rituallarla, dualarla təbiətin sirlərinə şamil olmağa, təbiət hadisələrinə müdaxilə etməyə, hətta onları özlərinə tabe etməyə çalışmışlar. Təbiətin sirri ilə yanaşı, qədim miflərin, əfsanələrin bildirdiyinə görə, insanlar əbədiyyətin sirrini də təbiətin özündə axtarmışlar. Məsələn, Qədim Şumer abidəsi olan «Bilqamıs dastanı»nda Tanrılar əbədilik sirrini naməlum çiçəkdə gizlədirlər. Onu tapan Bilqamıs (insan) olsa da, bu hikmət, əbədilik sirri həmin çiçəyi yeyən ilana qismət olur. Təbiətdə gizlədilən sirr yenə təbiətdə qalır [Geniş bax: 1].

Təbiətə, kosmosa bu cür münasibətə antik və orta əsr filosoflarının görüşlərində də rast gəlmək mümkündür. Qədim Yunan filosofu Pifaqor (e.ə. VI əsr) rəqəmlər vasitəsilə varlığı, var oluşu izah etməyə və onları dərk etməklə kosmosla harmoniyaya girməyə cəhd etmişdir. O, yaratdığı rəqəmlər mistikası ilə «özünü yer üzərində «ilkın və təbiətin kökündən» kosmik səsləri başa düşən yeganə adam hesab etmişdir [28, 106], yəni o, mistik şüur vasitəsilə həqiqəti təbiət, kosmos çərçivəsi daxilində axtarmışdır. Kainatı «bir rəqəminin harmoniyası» [37, 30] kimi qəbul edən «ilk pifaqorçular hələ sayın ideal yaradılışını bilmirdilər, onlar sayı cismi bir şey kimi təsvir edirdilər» [37, 30].

Pifaqordan bir neçə əsr sonra elm və texnikanın inkişaf etməsi ilə təbiət yenidən fəlsəfənin başlıca mövzusunə çevrildi və italyan filosofu Cordano Bruno (XVI əsr) «Kopernikin nəzəriyyəsi üzərində metafizik bir kainat tablosu qurdu» [37, 206]. Mütəfəkkirin görüşlərində «ruh özünü ən içdən qavrayan bir şövqlə bu dar dünyaya bağlılığını qəhrəmancasına yenib Tanrıya, sonsuz təbiətə yetişməyə çalışdı» [37, 205]. Özünün naturfilosoflar kimi düşünüb, məntiqçilərin fantaziyalarından uzaq olduğunu, Pifaqorun ölümsüzlük ideyası ilə həmfikirliliyini bildirən C.Bruno «Beşinci dialoq»unda yazır: «Fərq və rəqəmə malik hər bir şey saf aksidensiya, saf forma, saf tamamlanmadır. Hər bir əsər, nə cür olursa olsun, dəyişiklikdir, substansiya isə həmişə eyni qalır. Çünki o, vahiddir, vəhdətdədir, ilahidir və ölümsüzdür» [80, 306]. Bu substansiya, Brunoya görə, kainatdır, təbiətdir. Filosof belə hesab edir ki, sonsuz, vahid, əzəli və əbədi kainat canlı və ruhlu moduslardan yaranıb və onları öyrənməklə təbiəti və onun mahiyyətində var olan Tanrını dərk etmək olar.

İrrasional idrakın ikinci mənbəyi ilahi aləmdir. Hər şeydən əvvəl bildirək ki, ilahi aləm deyəndə biz ümumi şəkildə səmavi varlıqları (mələkləri) və Allahın özünü nəzərdə tuturuq. Yaradılış iyerarxiyasının hər mərtəbəsinin varoluşunda bir hikmət, həqiqət vardır. İnsan mənəvi

inkişafının ayrı-ayrı mərhələlərində onlarla bilavasitə «ünsiyyətdə» olmaqla Mütləq Varılığın ad və sifətlərinin təzahürü olan bu hikmətlərə və beləliklə də, bütün iyerarxiyanın – yaradılışın həqiqətinə yiyələnmiş olur. Məsələn, təsəvvüf fəlsəfəsində bu mərtəbələrdən biri qeyb aləmidir ki, maddi və qeyri-maddi «hər şeyin formasız, ancaq potensial şəkildə mövcud olduğu qüvvət məkanı»dır [2, 107] və ora daxil olan insan vasitəsilə olaraq bu həqiqətləri öyrənmiş olur.

İyerarxiyanın başında və ya onun da fəvqündə duran Mütləq Varlıq ilahi aləmlərdən, mələklərdən fərqli olaraq passiv mövqedə dayanmır, əksinə, O, subyektə təsir edərək, onun inkişaf yolunu istiqamətləndirir və mənəvi inkişafının həddini təyin edərək biləcək bir qüvvədir. Onu da bildirərək ki, fərqli dünyagörüşlərində Mütləq Varlıq bir mənbə olaraq idrak nəzəriyyəsinin son mərhələsi ola bildiyi kimi, yəni tam dərk edildiyi kimi, bu proses fəvqündə qalan transendent varlıq kimi də çıxış edə bilər. Belə bir fikir də irəli sürmək mümkündür ki, məhz bu faktor dünyagörüşün monoteist və ya panteist istiqamətli olmasında əsaslı rol oynayır.

Yeri gəlmişkən onu da qeyd edək ki, panteizmdə hər şey Allah və ya Allah hər şey hesab edildiyinə görə, müəyyən mənada onu da monoteizm adlandırmaq olar. Lakin biz monoteist deyəndə məhz tövhidə – Tək, Yaradan və yaratdıqlarının fəvqündə var olan Allaha inanan və bu mövqedən çıxış edən dünyagörüşləri nəzərdə tuturuq.

İrrasional idrakın üçüncü mənbəyi ilahi sifətləri özündə cəmləşdirib təbiətində bütün kainatın sirrini ehtiva edən, özünü dərk edib tanımaqla kainatın, hətta ilahinin sirlərindən aqah ola bilən, kainatın kiçik bir modeli, mikrokosm olan insandır.

Məlum olduğu kimi, Qədim Yunan fəlsəfəsində ilk olaraq insanı düşüncə obyektinə çevirən şəxs Sokrat olmuşdur. «İnsan – ilahi mülkün bir hissəsidir» [112], – deyərək bildirən filosof bütün varlıqları məhz insanın düşüncəsinə nisbətə təsnifləşdirmişdir: «Şeylər iki cürdür: əbədi, yaradılmayan və daim yaranan, lakin heç vaxt varlığı olmayan. Düşüncə və fikirlə dərk edilənlər, görünür ki, daim var olanlardır; rəy və ağılsız hisslərə tabe olanlar isə yaranır və məhv olurlar, heç vaxt həqiqətən var olmurlar» [111]. Onu da xüsusilə vurğulayaq ki, Sokrat fəlsəfəsində söhbət maddiyyat fəvqünə qalxa bilən insandan gedir, çünki «filosof ilk növbədə ruhunu bədənindən azad etməklə özünü müşahidə edə bilər» [112]. Deməli, insan maddiyyatdan uzaq olmaqla bütövə – hissəsi olduğu ilahi mülkə birləşmək və bununla da hər şeyi dərk etmək qüdrətindədir: «Məgər düşüncədə – yalnız orada – həqiqi varlıqdan nə

isə onun qarşısında açılmırmı?» [112] Maraqlıdır ki, Sokrata məxsus mistik və irrasional bir məfhum olan Daymonion insanın rasiyal düşüncəsinə, real həyatına ciddi təsir edə biləcək bir qüvvədir. Bu, filosofun rasiyal və irrasional düşüncələri kompleks şəkildə qəbul etdiyinə dəlalət etdiyi kimi, ikincinin insan təfəkküründə hakim mövqedə durmasının tərəfdarı olmasından da xəbər verir.

Şərq fəlsəfə tarixində isə mənbəyi insan olan irrasional bilik formasına hürufilikdə (XIV əsr) rast gəlmək mümkündür.

«Bütün adlar 32-dir» və ya «bütün şeylər varlığını 32 hərfdən aldı», – deyən təlimin banisi Fəzlullah Nəimi onu da bildirir ki, «hərflər və kəlam Kamil İnsandan ayrılmazdır», «ruh və hərflər eynidir» [104, 126-127]. Yəni maddi və ihahi əməllərin sirlərini özündə ehtiva edən insan mikrokosmdur və irrasional biliklərin mənbəyidir. Mütəfəkkirə görə, «insan həm natiq kimi, həm də ilahinin daşıyıcısı kimi ölümsüzdür. Tanrının bütün keyfiyyətləri ölümsüzdür ...və insana xasdır. Lakin o, cahilliyindən bunu bilmir» [104, 118-119]. Deməli, cahilliyindən qurtulmaqla, özünü dərk etməklə insan nəinki kainatın sirlərinin hamısını anlamaq, hətta Tanrıya çevrilə bilmək iqtidarındadır.

Göstərilən mənbələr ayrı-ayrılıqda olduğu kimi, sintez şəklində də irrasional biliyin mənbəyi olmuşlar. Sintez təşkil edən tərəflərin bütünlüklə üst-üstə düşüb eyniləşdiyini nəzərə alsaq, sintez şəkilli mənbələrin əsasən panteist dünyagörüşlü filosoflara yaxud təlimlərə xas olduğunu desək, zənnimizcə, yanılmazdır. Onu da xüsusilə vurğulayaq ki, belə fikirlərə regionundan asılı olmayaraq həm Qərb, həm də Şərq fəlsəfəsi tarixində rast gəlmək mümkündür.

Dinin hakim ideologiya olduğu, eyni zamanda, elm və texnikanın da inkişaf etməyə başladığı orta əsrlərdə Qərb və Şərq mütəfəkkirlərinin fəlsəfi görüşlərində Allah-təbiət, Allah-insan və ya Allah-insan-təbiət sintez mənbələrini müşahidə etmək mümkündür.

Fəlsəfi görüşlərində yeniplatonçuluğa və xristianlığa istinad edən IX əsr fransız filosofu İoann Skott Eriugena (877) belə hesab edir ki, «dünyanın inkişafı Allahdan başlayıb yenə Allaha qayıdan bir dairəvi hərəkətdir. Tanrının yaratması ilə başlayan bu inkişafda özü yaradılmamış və yaradan təbiət olan İlahi Ruh mərhələ-mərhələ axır... Beləcə təbiətdə üç bölmə var: Tanrı, ideyalar, ayrı-ayrı şeylər» [37, 141-142]. Tanrının özünü dərk edilməz hesab etsə də, filosof Oğul və Müqəddəs Ruhu Onun dərkinə aparan rəmzlər, təbiəti və bütün varlıqları isə Mütləq Ruhun təzahürü olaraq qəbul etmişdir, yəni insan təbiəti, onda olan ilahi sirləri dərk etməklə Allaha geri dönə bilər.

Alman filosofu Nikolay Kuzanlı (1464) isə ümumiyyətlə dünya və Allah dualizmini qəbul etmir və bildirir ki, dünya Allahın içindədir, O, bütün dünyanı əhatə edir. kainatın Allah surətində yaradıldığını [100, 151] bildirən filosofa görə «Allah, sadə vəhdət, tək Kainatda var olmaqla sanki bir qayda olaraq Kainat vasitəsilə hər bir şeydə olur, çoxluq isə tək Kainat vasitəsilə Allahda olur» [100, 109]. Xətt nöqtənin açılışı olduğu kimi [100, 241], kainatı da Allahın təzahürü hesab edən Kuzanlı, eyni zamanda, Allahın Kəlamı və Oğlu kimi insanı da həm əqli, həm də hissi təbiəti bükülü şəkildə özündə ehtiva edən bir mikrokosm adlandırmışdır [100, 150]. Lakin nəzərə alsaq ki, filosof Allahın bir insan düşüncəsində vahid nöqtə halında dərkəilməz olub yalnız xətt (çoxluq, təbiət – K.B.) şəklində dərk edilə biləcəyini qəbul etmişdir, onda bildirmək olar ki, Kuzanlının da görüşlərində mənbə Allah-təbiətdir. Bununla filosof hər iki məfhumun ayrılmazlığını və insanın nə isə anlaması üçün məhz təbiətə müraciət etməsinin zəruriliyini vurğulayır. Zənnimizcə, burada rəasional və irrasional biliklərin paralel inkişafının vacibliyi də özünü göstərir. Göründüyü kimi, hər iki filosofun fikrinə görə, təbiət ilahi sirləri ehtiva edən və Allahın dərkinə aparan vasitədir.

Oxşar mövqeyə Şərq fəlsəfəsində Mahmud Pasixani Gilani tərəfindən XV əsrdə yaradılmış nöqtəvilər cərəyanında rast gəlmək olar. Onların fikrinə görə «bütün mövcudat vəhdətdədir, vəhdət nöqtədədir, nöqtə isə torpaqdır» [104, 254]. Yəni təbiət həm idrakın başlanğıcı, həm də son nöqtəsidir. Bununla belə, hər nə qədər nöqtəvilər bir İslam cərəyanı hesab edilsələr də, bəzi dini prinsipləri qəbul etsələr də, mistik biliklərlə insanın kamilləşməsi ideyasına tərəfdar olsalar da onların dünyagörüşü materializmə daha meyilli olmuşdur [Geniş bax: 104, 255].

Yeri gəlmişkən, onu da qeyd edək ki, irrasional bilik mənbələri sırasında təbiət olan filosofların görüşlərində rəasional idrakın üstün gəlməsi ilə tez-tez rastlaşmaq olar. Məsələn, XI əsrdə Fransada yaranmış Şartr məktəbinin nümayəndələri öz düşüncələrində təbiəti bir yaradıcı qüvvə kimi əsaslanmaqlarına və panteist dünyagörüşləri ilə tanınmaqlarına baxmayaraq, fəlsəfə tarixçiləri onları mütədil rəasionalistlər kimi xarakterizə edirlər. Bunu imana, irrasional biliyə rəasional təhlil vermək kimi də xarakterizə etmək olar və təbii ki, burada elm və texnikanın inkişafı da əhəmiyyətli rol oynamışdır.

Sintez şəklində özünü göstərən mənbələrdən digəri Allah-insandır. Orta əsr Qərb və Şərq fəlsəfə tarixində bu sintez müəyyən spəsifik xüsusiyyətlərə malik olmuşdur. Belə ki, orta əsrlərdə Qərb fəlsəfəsində aparıcı ideologiya olan xristianlığa görə, insan yaradılmışlar arasında

günah içində olan ən aşağı varlıqdır və o, ömrü boyu günahlarını təmizləməklə məşğul olmalıdır. Filosoflar bu fikri müdafiə edən din xadimlərindən, teoloqlardan fərqli mövqedə durmuşlar. Belə ki, Müqəddəs Üçlüyün bir tərəfi olan İsa Məsih – Atanın oğlu, Müqəddəs Kəlam (Loqos) olmaqla yanaşı həm də bir insandır. Bu baxımdan, xristian filosoflarının dünyagörüşlərində iki xətt müşahidə etmək mümkündür: ya insan İsa Məsihə bənzəməklə, onun buyurduğu yolla gedib öz ruhunu xilas etməli (bu, daha çox teoloqlara xasdır), ya da İsa Məsih vasitəsilə öz içindəki İsanı – İlahi Kəlamı kəşf etməlidir (bu, irrasional təfəkkürlü filosoflara xasdır). Yəni bəzilərinə görə yalnız İsa ilahi sirlər daşıyıcısıdır, digərlərinə görə bu nemət hər bir şəxsə verilmişdir və onu dərk etmək lazımdır.

Alman filosofu Y.Böme (1462) yazır: «Xristianlar bilir ki, bu ağacın (Xristosun) gücü ilə öz ölümlərindən Onun ölümü ilə Onun yanına Onun həyatına keçə bilər, Onunla bərabər hökmranlıq edib, yaşaya bilər: özünün bu nüfuzu ilə, bu ölü bədəndən yenidən doğulmaqla onlar Onun yanında göydə də ola bilərlər» [75, 334]. Digər bir xristian filosof M.Ekxarta görə, «Allah hər şeydədir, lakin bunu çoxu bilmir, bunu dərk edən bilir, buna görə də insan digər yaradılanlardan daha fəzilətlidir» [129, 62-63]. Mütəfəkkir belə hesab edir ki, «mən Onu vasitəsiz dərk edirəmsə, Mən O oluram, O isə mən!» [129, 155] Yeri gəlmişkən, maraqlıdır ki, Hegel (XIX əsr) Allah və insanı özlərini dərk etmələrində bir-biri üçün vasitə olduqlarını hesab etmişdir: «...Tanrı yalnız özünü tanıdığı qədər Tanrıdır; Onun özü haqqında biliyi daha sonra Onun insanda özünüdərkidir» [84, 389].

Göründüyü kimi, filosofların görüşlərində yalnız İsa Məsih deyil, ümumiyyətlə insan Müqəddəs Üçlüyün bir tərəfidir və o, məhz Allahla vəhdətdə olduğu zaman irrasional biliyin mənbəyi ola bilər.

İslama görə də insan ilahi sifətlərə və keyfiyyətlərə malik, ilahi sirlərin daşıyıcısıdır və bu amil İslam filosofları arasında da iki xəttin formalaşmasına səbəb olmuşdur: əgər bəziləri insanın kamilləşməsinin sonunda onun ilahiləşməsi və Tanrıya çevrilməsi prinsipini qəbul edirdisə, digərləri bu prosesin Yaradan-yaradılan nisbəti çərçivəsində baş verdiyini bildirirdilər. Aldıqları irrasional biliklərdə məhz Allah-insan vəhdətinə istinad edən filosof və təlimlər birincilərdir və onlara nümunə olaraq ismaililəri (IX-XI əsrlər) göstərmək olar. Ölümsüz və ilahi keyfiyyətlərə malik imamilik prinsipini qəbul edən «ismaililikdə gizli mistik bilik dini biliyin əsası kimi yalnız imama xasdır» [71, 35]. «İmamın varlığının səbəbi hər bir varlığın və beləliklə də yer üzündəki

varlığın son səbəbi» [71, 35] kimi qəbul edilmişdir. O, Allahın insanlarla bir növ əlaqələndiricisi, onu hər cür elmdən agah edən bələdçidir: «Bu dünyada biliyə yol həmişə açıqdır, çünki dünyaya mömin Müəllim (İmam – K.B.) göndərilmişdir» [71, 35]. Onu da əlavə edək ki, bura hər cür bilik və elmlər daxildir: «İmamın biliyi təbii və fəvqəltəbii. Onlar insanlara özlərinin zəruri və vacib bildiyi qədər dini bilik verə bilirlər. İmamın vasitəsi olmadan adi ölərilerin effektiv dini biliyə çatması mümkün deyil» [116, 150].

Göründüyü kimi, irrasional biliyin mənbəyi dövrün hakim ideologiyası, elm və texnikanın inkişafı ilə sıx əlaqəlidir. Bundan əlavə, obyektin xarakterindən asılı olmayaraq məhz ona olan mövqə, baxış prizması, seçilən metod və vasitələr onu rəasional biliyin olduğu kimi, irrasional biliyin də mənbəyinə çevirə bilər. Onu da qeyd edək ki, irrasional biliyin həm maddi, həm də qeyri maddi mənbələrdən yararlanması, əvvəla, irrasional bilik vasitəsilə insanın hər iki aləm haqqında məlumat ala bilmə imkanının olması deməkdir. İkincisi, bu, irrasional biliyin rəasionallıqla sıx əlaqədə olmasını və onların bir-birini tamamlamasına bir dəlildir və bu, bizə belə deməyə əsas verir ki, elmin, texnikanın inkişaf səviyyəsindən asılı olmayaraq irrasional biliyə həmişə ehtiyac olmuşdur. Bunu obyektədən asılı olmayaraq onun haqqında mütləq irrasional (ezoterik) biliyin olması kimi də izah etmək olar.

Nəhayət, daha bir vacib faktı da vurğulayaq ki, şərhimizdən də məlum olduğu kimi, mütəfəkkirlərin öz irrasional düşüncələri üçün mənbə seçimində coğrafi məkanın hər hansı bir rolu olmamışdır. Hakim dini ideologiyaya gəlincə isə, o, hər hansı bir mənbənin ön planda durmasında əsaslı rol oynasa da, digər mənbələrin, hətta bu ideologiyaya zidd olsa belə, inkişaf etməsinə mane ola bilməmişdir.

II FƏSİL

İRRASİONAL İDRAK

FENOMENİ

P

İrrasional idrakın struktur və metodları

Yol oldur ki, doğru vara,
Göz oldur ki, Haqqı görə,
Ər oldur alcaqda dura
Yücedən bakan göz degil.

Yunus Əmrə

Ağıl, iradə və kəlam sifətləri Allahın insana
əmanət etdiyi ilahi sifətlərdir və onların yardımı ilə
insanı özünə geri qaytaracaqdır.

S.H.Nəsr

Subyekt–obyekt əlaqəsində hər birinin müstəqil varlıq kimi qarşılıqlı təsiri, vacib və mümkün qütblərə bölünməsi və s. məsələlər fəlsəfə tarixində tez-tez araşdırılan bir mövzu olmuşdur və bu problemə münasibətdən asılı olaraq müxtəlif dövr və şəraitlərdə fəlsəfi düşüncənin istiqaməti müəyyənləşdirilmiş, ideologiyalar formalaşmış, fəlsəfi sistemlər qurulmuşdur. Subyektin bir düşüncə, ideya daşıyıcısı kimi əhəmiyyətini, rolunu ilkin və daha üstün hesab edən, obyektin varlığını belə ondan asılı vəziyyətdə görə mütəfəkkirlər idealist filosof kimi tanınmışlar. Mövqelərindəki fərqdən, istinad nöqtələrindən və istifadə etdikləri vasitələrdən asılı olaraq hətta idealist filosofların özlərini də növlərə bölmüşlər – mütləq idealist, məntiqçi idealist, subyektiv və obyektiv idealistlər və s.

Kainat, materiya və s. olan obyektin rolunu və əhəmiyyətini böyüdüüb onu müstəqil bir varlıq kimi qəbul edən, subyekti ondan asılı vəziyyətdə olan bir hissəsi və ya xassəsi bilən mütəfəkkirlər isə realist və ya materialist filosof hesab edilmişlər. Obyekt və subyekti eyni mahiyyətli qəbul edib son nəticədə birini o birində yox edən filosoflar isə panteist kimi xarakterizə olunmuşlar. Bununla yanaşı, onu da qeyd edək ki, qədimdən bəri yaşayıb yaratmış filosofların dünyagörüşlərini, belə mürəkkəb və çoxşaxəli bir problemə münasibətlərini bir neçə istiqamətlə məhdudlaşdırmaq şərti xarakter daşıyır və biz də yalnız qısaca onları xatırlatmaqla kifayətlənirik.

Göründüyü kimi, bölgü subyektə yaxud obyektə nisbətə aparılmışdır. Lakin bu problemə vacib olan üçüncü bir məsələ də mövcuddur – əlaqənin özü. Münasibətin zahiri və batini tərəflərini, obyekt haqqında subyektə əks olunan biliklərin ezoterik və ekzoterik xarakterini, istifadə edilən metod və vasitələri nəzərə almaqla subyektlə obyekt arasındakı əlaqənin və buna müvafiq olaraq da idrak prosesinin rəşional və irrəşional formalarını ayırd etmək mümkündür. Fəlsəfə tarixinin müxtəlif mərhələlərində bu idrak növlərindən birinə nəinki üstünlük verilmiş, digəri kölgədə saxlanmışdır, hətta onların özlərinin də müəyyən vasitələri dominant hala gətirilərək digərləri köməkçi olaraq qəbul edilmişdir. Buna nümunə olaraq yalnız hissi və ya məntiqi idrakın tərəfdarı olan filosofların, yaxud əqlin imkanlarını ümumiyyətlə məhdudlaşdıran mistiklərin dünyagörüşlərini göstərmək olar.

Bununla yanaşı, bir çox filosof və mütəfəkkir öz görüşlərində, o cümlədən, tədqiqatçılar öz araşdırmalarında müəyyən dərəcədə hər iki idrak növünə yer ayırmışlar. Lakin bunlar arasında rəşional idrakın soxlu sayda hərtərəfli izah və təhlili olduğu halda, irrəşional idrakın struktur və mərhələlərinin, metodlarının sistemli şəkildə tədqiminə rast gəlmədik. Nəzərə alsaq ki, istər rəşional idrakdan ayırı, paralel inkişaf edən idrak növü, istərsə də idrak prosesində onu əvəz edən mərhələ kimi qəbul edilməyindən asılı olmayaraq irrəşional idrak ümumiyyətlə bu prosesdə xüsusi əhəmiyyətə malikdir, bu zaman onun sistemli tədqiqinin vacibliyi ortaya çıxar. Maraqlıdır ki, professor Ə.Məmmədov apardığı araşdırmalarında rəşional və irrəşional idrakın fəaliyyətini insan beyninin funksiyaları ilə əlaqələndirərək belə bir qənaətə gəlmişdir ki, «idrak prosesi bütövlükdə beynin hər iki yarımkürəciyinin birgə fəaliyyəti ilə təmin olunur. Tədqiqatlar göstərir ki, alınmış xəsarət, xəstəlik və ya cərrahiyyə əməliyyatı nəticəsində beynin sağ və sol yarımkürəciklərinin (müvafiq olaraq rəşional və irrəşional idrak formalarının – K.B.) əlaqəsi pozulduqda insan idrakı yarımçıq, effektsiz, hətta qeyri-mümkün olur» [15, 249-250].

Qarışq və mürəkkəb problem kimi görünən irrəşional idrak prosesinin daha dəqiq araşdırılması və məsələyə kifayət qədər aydınlıq gətirilməsi üçün, zənnimizcə, təhlil bir neçə istiqamətdə aparılmalıdır: irrəşional idrak prosesinin əsasları, onun keçdiyi mərhələlər, istifadə edilən metod və vasitələr və s.

Tədqiqat zamanı əhəmiyyətli faktorlardan biri də idrak prosesinin əsas kateqoriyalarının – ağıl, şüur və təfəkkürün – irrəşional anlamda təhlilidir.

İdrak prosesinin kateqoriyalarının irrasional anlamda təhlili

İlk əvvəl onu qeyd edək ki, bu fəlsəfi kateqoriyalardan hər biri haqqında çoxsaylı mülahizə və şərhlər mövcuddur və biz onları təhlil etmək fikrindən uzağıq. Məqsədimiz bu kateqoriyalara fərqli aspektdən yanaşıb, onların irrasional tərəflərinə işıq salmaqdır.

Yuxarıda da söylədiyimiz kimi, irrasional biliyin təməlində sevgi və iman durur. Bundan çıxış edərək bildirmək olar ki, Ali Varlıqla əlaqəli olub Ona doğru istiqamətlənən bir proses kimi irrasional idrakın aparıcı qüvvəsi bu iki hissə və ya hal hesab edilə bilər. Bunlar metod və ya hər hansı mərhələ deyil, məhz bütün proses boyu və sonrası insanı müsbət edən, onu inkişaf etdirən və yüksəldən qüvvələrdir. Bu baxımdan, qeyd olunan fəlsəfi kateqoriyaların (ağıl, şüur və təfəkkür) təhlilində iman və sevgi amilləri mütləq nəzərə alınmalı və ön plana çəkilməlidir.

Elmi ədəbiyyatlarda ağıl zəka ilə qarşılaşdırılaraq zəkanın «bütün nisbi, dünyəvi və sonlu olanları dərk etdiyi, ağılın isə mahiyyətə məqsədyönlü olduğundan mütləqi, ilahi və sonsuzu açıqladığı» bildirilir. O da qeyd olunur ki, ağıl «zəkaya istinad edərək gerçəkliyin mahiyyətini açıqlayan yaradıcı dərkədiçi fəaliyyətdir» [126, 567]. Bununla yanaşı, elmin, texnikanın əldə etdiyi son nailiyyətlərdən o da artıq məlumdur ki, ağıl yalnız maddi və sonlu gerçəkliyin dərkindən daha geniş imkanlara malikdir. Müqəddəs Kitablara görə, Allah tərəfindən ağıl verilməklə insan digər yaradılanlardan ən üstünü və şərəfli edilməmişdir. Qurani Kərimdə buyrulur: (Biz əmanəti göylərə, yerə və dağlara verdik, onlar onu daşımaq istəmədilər, ondan qorxdular. İnsan onu götürdü (yükləndi), o, zalım və cahil idi) (Quran 33/72). Bəzi təfsirlərlə yanaşı, bu əmanətin ağıl olması fikri də mövcuddur. S.H.Nəsr yazır: «Ağıl, iradə və kəlam sifətləri Allahın insana əmanət etdiyi ilahi sifətlərdir və onların yardımı ilə insanı özünə geri qaytaracaqdır» [58, 22]. Onu başqa yaradılmışlardan fərqləndirməklə yanaşı ilahi bir xüsusiyyət kimi ağıl həm də insanın maddiyyət fəvqünə yüksəlmək, ilahi aləmə geri dönmək imkanındır, yəni ağılın maddi dünya ilə yanaşı, qeyri-maddi varlıqları da dərk etmək imkanı var. Eyn əl-Qüzat Miyanəci yazır: «Bil ki, ağıl doğru tərəzidir və onun hökmü yalan olmayan həqiqi yəqinlikdir, o, heç vaxt zülmə təsvir edilməyəcək adildir. Bununla yanaşı, ağıl istəsə özü ilə hər şeyi bəzəyər, hətta axirət işlərini, peyğəmbərliyin həqiqətini, əzəli sifətlərin həqiqətlərini. Bu istək onda şeytandandır. Bil ki, bu istək

yavaş-yavaş ağıldan sonrakı həddin nurunun parlamasını yox edir» [153, 98]. Göründüyü kimi, mütəfəkkir idrak prosesində ağılın üstünlüklərini, həqiqətin təyinində əsl meyar olduğunu bildirməklə yanaşı, onun məhdud olduğuna, daha doğrusu, maddiyyat fəvqündə onun başqa bir üst qatının da mövcud olduğuna işarə edir.

Belə məlum olur ki, ağılın rəasional qatı ilə yanaşı, həm də irrasional qatı mövcuddur. Bu o deməkdir ki, hər ikisinin dərk etdikləri bütünlükdə mövcudat haqqında həqiqətləri ehtiva edir. Miyanəci yazır: «Allahın sifətləri iki yerə bölünür: bəzi varlıqlarda baxmaq yolu ilə dərk edilə bilənlər ki, bura hakim, yaradan, xaliq kimi sifətlər aiddir və onlar ağılın dərk üçün təsvir edilirlər. Əslən varlıqla əlaqəli olmayan sifətlərə gəlincə, onların dərk və həqiqəti ağıldan sonrakı həddə uyğundur. Bunlar əzəmət, ucalıq, gözəllik, lətafət sifətləridir. Ağılın bu kəlmələrdən dərk etdiyinin hamısı onların həqiqətlərindən uzaqdır» [153, 32]. Zənnimizcə, filosofun sözlərinə müəyyən aydınlıq gətirmək yerinə düşərdi. Məlum olduğu kimi, mövcudat Allahın sifətlərinin təzahürüdür, başqa sözlə desək, ən müxtəlif varlıqların tək mənbəyi, yaradanı var. Bu mənada biz Allahın sifətlərinin dərkini mövcudatın dərk olaraq qəbul edirik və onlar haqqında müəyyən bilikləri məhz rəasional vasitələrlə (hiss, məntiq və s.) alırıq.

Digər tərəfdən Miyanəci irrasional həqiqətlərin dərkində və təsvirində bu vasitələrin əsl həqiqəti çatdırmaqda yetərli olmadığını bildirir. Sufi mütəfəkkiri Əbu Hüseyin Nuri ağılı belə təsvir edir: «Ağıl özü kimi acizlərə dəlalət edə bilər, çünki Allah ağılı yaradıb onu Öz vahidliyinin nuru ilə işıqlandırandan sonra ağıl Onun Allah olduğunu bildi. Deməli, ağıl Allahı ancaq Allahla tanıya bilər» [149, 63]. Məlum olur ki, ağıl Allahın müəyyən zaman-məkan kəsiyində yaratdığı və bu səbəbdən imkanları məhdud olan bir məfhumdur. Bununla yanaşı, göstərilən fikirlərdə ağılın üst qatından da söz açılır və ya onun Allahdan nur almaqla daha artıq imkanlar qazanması da bildirilir. Eyni fikrə Hegelin də görüşlərində rast gəlmək mümkündür: «...Ağıl insanın həqiqi təyindir və Allah haqqında bilikdir. Lakin, vasitəli bilik yalnız sonlu məzmununda məhdudlaşmalı olduğuna görə, ağıl bilavasitə bilik, imandır» [83, 186].

Göründüyü kimi, insanın maddiyyatın, zaman-məkan çərçivəsindən çıxıb ilahi aləmə keçişində və oraya məxsus biliklərə sahib olub yüksəlməsində tənzimləyici və istiqamətverici qüvvə kimi Ali Varlığın rolu birincidir. Deyilənlər bizim yuxarıda qeyd etdiyimiz bir fikri də təsdiqləmiş olur: iman ağılın irrasional istiqamətə yönəlməsində xüsusi əhəmiyyətə malikdir. Bu baxımdan, ağılın rəasional və irrasional tərəflərini,

zənnimizcə, imanda axtarmaq daha doğru olardı. Məsələn, Cüneyd Bağdadi insanları iman dərəcələrinə görə bölməklə, onların dərk etdikləri, həqiqətləri və öyrəndikləri bilikləri də təyinləşdirir: «Bil ki, insanlar üç cürdür: axtarıb yönələn; çatıb dayanan; daxil olub duran. Allahı axtaran zahiri elmin dəlilləri ilə istiqamətlənib Allahın zahiri işarələrinə uyar. Qapının önünə çatıb dayanan şəxs batinini paklaşdırar, ürəyinə gələn ilhamlarla öz yolunu tutar, Allaha ürəkdən itaət edər. Bütün varlığı ilə Allahın hüzuruna gəlib Onun qarşısında duran isə, Allahdan başqasını görməz, Allahın verəcəyi əmri gözləyər və dərhal yerinə yetirər. Allahı əsl tövhid edənin sifəti budur» [149, 58]. Deməli, ilk mərhələdə maddiyyatın dərkilə ilə kifayətlənən insan müəyyən inkişaf yolu keçməklə və bu proses boyu Allahdan aldığı ilhamla (irrasional biliklə – K.B.) maddiyyat fəvqünə qalxa bilir, yəni artıq ağılın üst qatı ilə idrak prosesini davam etdirmək imkanı qazanır.

Burada vurğulanmalı olan digər fakt da, bu prosesin mənəvi təcrübə zamanı baş verməsidir. Bu o deməkdir ki, ağıl maddi varlıqları dərk etmək, aralarında əlaqə qurub dünyanın vahid mənzərəsini yarada bilmək xüsusiyyətlərinə malik olmaqla yanaşı həm də ilahi və sonsuz aşkarlamaq, varlıqların batini həqiqətlərini görüb dərk etmək kimi bacarıqdır, bir sözlə, irrasional tərəflərini inkişaf etdirən insanın keçdiyi mənəvi yüksəlişdir, imanının artmasıdır. Onu da əlavə edək ki, ağıl və iman məhz qarşılıqlı əlaqədə olub bir-birini tənzimlədikdə idrak prosesini kamil dərəcəyə qədər inkişaf etdirə bilirlər. Belə ki, imansız ağıl yalnız maddiyyat çərçivəsilə kifayətləndiyi kimi, ağılsız iman da fanatizmə aparıb çıxara bilər.

İrrasional idrakda digər mühüm kateqoriya şüurdur. «İnsanın mədəniyyəti və dili mənimsəməsinin nəticəsi», «materianın yüksək forması – beyinin xüsusiyyəti, obyektiv dünyanın subyektiv obrazı, dərk edilmiş varlıq, subyektiv reallıq, qnoseoloji planda isə maddiyə zidd və onunla vəhdətdə olan ideal» [126, 622] olaraq tərif edilən şüur fəlsəfə tarixində ən çox danışılan və buna baxmayaraq hələ də qaranlıq mövzu kimi tədqiqatçıları cəlb edən bir fəlsəfi fenomendir. Həm maddi və real gerçəkliyin, həm də hiss orqanları tərəfindən qavranıla bilməyən obyektlərin subyektiv obrazını yaratmaqla «mürəkkəb sistemli yaradılışa» sahib olan şüur tədqiqatçıları tərəfindən şüuraltı, şüurüstü, fəvqəşüur və s. səviyyələrə ayrılır.

İnsanın instinktlərini öyrənən və psixoanalitiklərin tədqiqat mövzusu olan şüuraltıdan fərqli olaraq irrasional idrak şüurüstü və ya

fövqəlxüur səviyyədə baş verən bir prosesdir və biz şərhimizdə məhz ona yer ayırmağı məqsədəuyğun bildik.

Şüur ağılın bir xüsusiyyəti, gerçəkliklə əlaqəsi, körpüsü, insanın onu «əhatə edən aləmlə ünsiyyətidir» və bu aləmin təbiətinə uyğun olaraq həmin şüurun qatları fəaliyyət göstərir. Tədqiqatçılardan biri fəvqəlxüur və şüurüstü məfhumlarını bir-birindən fərqləndirərək yazır: «Fəvqəlxüur şəxsiyyəti formalaşdıran şeydir. Başqa cür onu Ali «Mən» adlandırmaq olar. O, şəxsiyyətdən daha yüksək səviyyədə durur və deməli, insanın problemlərini daha dərinədən görür və mümkün gələcəkdir» [120]. Müəllif eyni zamanda şüurüstünü də mümkün gələcək hesab edir və bildirir ki, «insanın gələcəyi şəxsiyyətin taleyi çərçivəsində paralel variantlara malikdir ki, şəxs bacarsa onlardan daha yaxşısını seçə bilsin» [120]. Deyilənlərdən fərqli olaraq, biz şüurun irrasional mərhələdə yalnız bir növünün – şüurüstünün olması fikrinin tərəfdarıyıq. Fəvqəlxüur və şüurüstü anlayışlarına gəlicə isə, irrasional idrakın strukturunu nəzərə alsaq, zənnimizcə, onlar şüurüstünün fərqli səviyyələridir, idrak prosesinin ayrı-ayrı mərhələlərinə uyğun olaraq şüurüstündə əksini tapan həqiqətlərdir. Vedaların hikmətinə görə isə, «Təbiət hissələrlə qavranılır, zəka ilə təsəvvür edilir; Mütləq ağılla düşünülür, şüurüstü, intuisiya ilə sezilir. Hisslərdən – zəkaya, zəkadan – ağıla, ağıldan – sezişə, intuisiyaya, bütün yaradılışın mənbəyinə... Ağıl öz işini bitirib bizə irəli yol göstərir, şüurüstünə, yoqa intuisiyasına, Həqiqətin vasitəsiz qavrayışına, Tam Azadlığa» [86]. Bunlarla yanaşı, şüurüstünün «amir və cəza verən Allah olması» [124] fikri də mövcuddur.

Yüzlərlə rəylər arasından seçdiyimiz bu sitatlardan da göründüyü kimi, şüurüstü şüurun maddiyyat fəvqündə fəaliyyət göstərən, bilavasitə Mütləq Varlıqla ünsiyyətdə olan qatıdır. Hegel yazır: «Duyğuların materiallarından asılı olmamasını şüur onunla göstərir ki, onu fərdilikdən ümumi formaya qədər qaldırır və bütün təsadüfi və lazımsızları atmaqla orada yalnız mahiyyəti saxlayır» [84, 127]. Deməli, ağılın irrasional səviyyəsinə müvafiq olaraq şüur da ilahi qüvvənin təsiri ilə maddi aləmdən və onun şərtlərindən qurtula bilir və bu, onun üst qatının, yəni şüurüstünün aktivləşməsinə səbəb olur. Belə məlum olur ki, şüurüstü irrasional biliklərin inikasındır, başqa sözlə desək, şüurun maddə, zaman və məkan fəvqündə obyektə əlaqəsi və onu əks etdirmə bacarığıdır.

Onu da bildirək ki, «həqiqəti bilavasitə dərk etmək bacarığı» [126, 216] kimi bir sıra hallarda şüurüstü ilə eyniləşdirilən intuisiya fəlsəfə tarixində gah ilahi aləmdəki ideyaların sezilməsi, gah ağılın təbii xüsusiyyətlərindən biri, gah ilahi vəhy, gah da hissin və rəşadın vəhdəti və

i.a. kimi təqdim edilir. Eyn əl-Qüzat yazır: «Hökm veririk ki, Vacib və ilk səma arasında birləşdirici vasitələr çoxdur və o, haqq və gerçəkdir. Mə'rifət əhli istidlal yolu ilə deyil, başqa bir yolla onun şahidi olurlar. İstidlal yolu ilə olsaydı, onu xatırlamaq mümkün olardı» [153, 64-65]. Göründüyü kimi, filosof irrasional biliklərin rasional vasitələrə sığmayıb fərqli üsulla əldə edildiyinə işarə edir və bildirir ki, kəlmələr yalnız şüürüstünün əks etdirdikləriinin mövcudluğunu bildirməyə yetərli ola bilər, onun mahiyyətini xarakterizə etməyə yox: «Bu məna (mə'rifət, ezoterik bilik – K.B.) yalnız zövq (intuisiya, şüürüstü – K.B.) ilə müşahidə edilir. O, ilk olanları müşahidə edən ağıldan yalnız onunla məhduddur ki, onu yalnız bu sözlərlə çatdırmaq mümkündür. Şəkkedilməz həqiqətdir ki, Allahı hər hansı bir dillə tanıyan kəs yalnız intuisiya ilə anlanılacaq mənanın həqiqətini çatdırmağa biləcək kəlmə tapa bilmir» [153, 65]. Belə məlum olur ki, intuisiya Allahı vasitəsiz anladan həqiqətlərin tanınması üsuludur. R.Qenon «Şərq metafizikası» kitabında onu belə izah edir: «Bir saf idraka aid intuisiya var, bir də duyğulara aid intuisiya. Biri ağılın fəvqində, digəri ağılın altındadır. Bu sonuncu ancaq dəyişmələrin və ya daha üstün təbiətin ən alt ünsürünü qavraya bilir. Saf idraka aid intuisiya isə əksinə, əbədi və mütləq prinsiplərin şahəsidir ki, metafizikanın mövzusu da budur» [61, 160]. Müəlliflə biz də razılaşaraq bildiririk ki, şüürüstü və saf idraka aid intuisiya eyni mahiyyətli məfhumlardır. Professor Ə.Məmmədovun isə intuisiya haqqında şərh belədir: «Müasir elmi-fəlsəfi ədəbiyyatda mövcud olan müxtəlif nöqtəy-nəzərlərin təhlili və ümumiləşdirilməsi əsasında intuisiyanın ümumi xarakteristikasının iki başlıca cizgisini müəyyənləşdirə bilərik: birincisi, intuisiya tarixi praktika və intellektual təcrübə əsasında insan şüürünün köhnə bilik formasından sürətlə, gözlənilmədən yeni biliyə keçmək qabiliyyətidir; ikincisi, intuisiya idrakda hissi və rasional momentlərin qarşılıqlı təsirinin spesifik üsuludur. Bu təriflərdən birincisi intuisiyanın psixoloji, ikincisi isə qnoseoloji təhlilinə aiddir» [15, 248]. Göründüyü kimi, müəllif intuisiyanın şüürdə fərqli bir qatının açılmasına işarə edir və bunu psixoloji amil olaraq qiymətləndirir. Maraqlıdır ki, alim bu qatın fəallaşmasını ümumiyyətlə idrak prosesinin – həm rasional, həm də hissi (irrasional – K.B.) – nəticəsi olaraq görür və intuisiyanı «insanın bu və ya digər şəraitdə adaptasiya olunmaq imkanını, tədqiq olunan obyektin mahiyyətinə bilavasitə nüfuz etmə qabiliyyətini əks etdirən» [15, 248] müstəqil bir idrak metodu olaraq təqdim edir.

Deyilənlərdən belə məlum olur ki, obyektin xarakterindən, ona yanaşma prizmasından asılı olaraq şüürün fərqli səviyyələri aktivləşə

bilir və bu fərq eyni obyekt haqqında ayrı-ayrı biliklərin inikasını, son nəticədə isə bitkin və tam həqiqətin yaranmasına gətirib çıxarır. Burada mühüm olan bir fakt da, şüürüstünün bilavasitə şüurun səviyyəsindən asılı olmasıdır, yəni daha yüksək şüurun müvafiq olaraq yüksək də şüürüstü formalaşır.

Beləliklə, maddi dünyanın dərkindən başlayıb ilahi aləmdə bitən, idrak prosesinin son mərhələsi və məkan-zaman fəvqünə aid olduğunu, eyni zamanda, aktivləşməsində və inkişafında Ali Varlığın və Ona imanın əhəmiyyətini nəzərə alaraq şüürüstünü bir növ Allah – insan ünsiyyətinin «məkanı» adlandırmaq olar. Onu da bildirək ki, bu ünsiyyət tərəflərin qarşılıqlı təsiri ilə inkişaf edir, yəni insan yaşadığı mənəvi təcrübə vasitəsilə nə qədər öz şüur səviyyəsini qaldıra bilirsə, yeni aləmlə ünsiyyətə hazırlaşsın, Allah da bu inkişafa, hazırlığa müvafiq şüurun üst qatını oyadır və beləliklə Mütləqə qədər davam edir.

İrrasional anlamda şərh ediləcək son kateqoriya təfəkkür və ya düşünmədir. Ensiklopedik məlumata görə, «düşünmə – obyektiv reallığın aktiv inikasının ali formasıdır və subyekt tərəfdən mövcud əlaqələrin, əşya və hadisələrin məqsədyönlü, vasitəli və ümumiləşdirilmiş idrakını, yeni ideyaların yaranmasını, hadisə və fəaliyyətlərin proqnozlaşdırılmasını ehtiva edir» [126, 391]. Maraqlıdır ki, Hegel düşünməni ümumiyyətlə irrasional məfhum kimi qəbul edərək bildirir ki, «düşünmədə şeylərin həqiqi təbiəti görünür, bu həqiqi təbiət isə mənim ruhumun məhz düşünən subyekt kimi doğulmasıdır» [126, 120]. Deməli, istər rasional, istərsə də irrasional anlamda düşünmə əldə edilən bilikləri düzgün sistemləşdirib nəticə çıxartmaq və bu nəticəni idrak prosesinin növbəti mərhələsi üçün düzgün istifadə etməkdir. İrrasional anlamda bütün biliklər vahid həqiqətin ayrı-ayrı təzahür formalarıdır. Bu baxımdan, biz «düzgün sistemləşdirmə» deyəndə biliklər arasında birləşdirici özək xəttin araşdırılıb tapılmasını, «düzgün istifadə» deyəndə isə düşünmənin məhz bu vahid həqiqətin dərkinə aparmalı olduğunu nəzərdə tuturuq. Qurani Kərimdə Allahın yer üzündəki hikmətləri aşkarlandıqca tez-tez insana müraciət edilir: «Bu barədə düşünmürsünüzmü» yəni Allah verdiyi ağılın, biliyin, imkanın düzgün «emalını», «istifadəsini» tələb edir. Ayələrdən birində isə deyilir: (Hər toplumdan (firqədən) dini anlayan və öz xalqına yol göstərən bir tayfa [olmalıdır]) (Quran 9/122). Deməli, Allah verdiyi nemətin kor-korana deyil, anlayaraq qəbul edilməsini istəyir və təbii ki, burada rasional düşünmə ilə yanaşı irrasional düşünmədən də söhbət gedir.

Düşünmə – ağıl və şüurla bilavasitə əlaqəli bir prosesdir və təbii ki, onların səviyyə və xarakterləri düşünmədə də öz əksini tapır. Lakin burada mühüm bir fakt da aydınlaşdırılmalıdır: zaman-məkan fəvqündə, ilahi aləmlərin şüurüstündə inikası olan həqiqətləri ağıldan üstdəki ağıl vasitəsilə əlaqələndirən, sistemləşdirən, növbəti mərhələ üçün xammal edib idrak prosesini inkişaf etdirən subyekt. Deyilənləri və irrasional idrakın insanın ruhi tərəfi ilə əlaqəsini nəzərə alaraq bildirmək olar ki, irrasional düşünmə ruhun düşünməsidir. M.Ekxart deyir: «Allahı dərk etməkdə ruha zaman və məkan kimi heç nə mane olmur; məkan və zaman həmişə ancaq hissədir, Allah isə tamdır. Əgər ruh Allahı dərk etməlidirsə, bunu zaman və məkan fəvqündə etməlidir» [129, 64].

İrrasional bilik barədə danışarkən biz mənəvi və ya mistik təcrübənin rolunu xüsusi vurğulamışdıq. Ağıl və şüurun irrasional aspektdən təhlilindən də belə məlum olur ki, onların üst qatının formalaşması məhz bu təcrübə zamanı baş verir. Bunu nəzərə alaraq bildirmək olar ki, irrasional düşünmə mistik və ya mənəvi təcrübənin özüdür. Mənsur Həllac bu prosesi təsvir edərək yazır: «...Xəyallardan uzaq ol, ayaqlarını insanlıqdan və xəlqdən ucaya qaldır. Onu nizam və uyğunluqla ayırd et, coşğun eşqlə özündən keç, gör ki, dağlar və qayalıqlar – fəhm dağlarının və əminlik qayalıqlarının – arasında uçursan ki, gördüyünü görəsən» [142, 34]. Cəlaləddin Rumi isə belə hesab edir ki, «insan böyük şeydir; onda hər şey yazılmışdır. Zülmət pərdələri özündəki o elmləri görməyə, oxumağa qoymur. Zülmət pərdələri dünyanın bu cürbəcür məşğuliyyətləri, tədbirləri və arzularıdır» [60, 48].

Göründüyü kimi, mütəfəkkirlərə görə, maddiyyatdan uzaqlaşma yeni düşüncə forması yaradır və ya bu uzaqlaşma özü fərqli bir düşünmə vasitəsilə baş verir, yəni bunlar qarşılıqlı şəkildə bir-birini tənzimləyən iki, bəlkə də vahid bir prosesdir. Hegel deyir: «Təfəkkürün hissini üzərində ucaltması, təfəkkürün sonlunun hüdularından sonsuza çıxması, təfəkkürün hissi olanların sırasını pozub fəvqəlhissə atlanması – bütün bunlar təfəkkürün özüdür, bu keçidin özü təfəkkürdür. Əgər desələr ki, biz belə keçid etməməliyik, bu, o deməkdir ki, biz düşünməli deyilik» [126, 170].

Beləliklə, biz ağıl, şüur, intuisiya və təfəkkür kimi artıq kifayət qədər araşdırılmış fəlsəfi kateqoriyaların batini və ya üst qatını təhlil etməklə iki həqiqətə aydınlıq gətirməyə çalışdıq. Əvvəla, irrasional və rasional idrak formaları vahid bir prosesin bir-birini tamamlayan, yeri gələndə əvəz edən iki tərəfidir. İkincisi, bu, ikili (maddi və ruhi)

xüsusiyyətə malik insanın hər iki imkanlarından istifadəyə qadir olması deməkdir.

İrrasional idrak prosesinin əsasları

Yuxarıdakı şərtlərimizə istinadən irrasional idrak prosesinin əsaslarını aşağıdakı şəkildə təqdim etmək olar:

1. Ruh – irrasional idrakın subyektı, ən vacib kateqoriyasıdır. Ruh anlamı yoxdursa, irrasional düşüncədən danışmaq olmaz. Sufi müfəkkiri Əbu Bəkr Vasinin bildirdiyi kimi, «Elmdə dərin olanlar öz ruhları ilə qeybin qeybinin sirrini sirrini bilicisidirlər» [149, 113]. Ruh insanın qeyri-maddi tərəfi kimi onun fəvqəltəbii aləmlə əlaqəsinin dəlilidir.

Ruh qədim tarixə malik və haqqında ən müxtəlif fikirlər söylənilən bir kateqoriyadır. Məsələn, məlum olduğu kimi, Qədim yunan filosofu Pifaqor onu bədənin harmoniyası, stoiklər isə inkişaf etməyi bacaran ağıllı və qaynar pnevma hesab etmişdirlər.

Səmavi kitablarda da ruh haqqında müəyyən izahlar, təsvirlər mövcuddur. Məsələn, Bibliyada buyrulur: «Bilmirsinizmi ki, sizin bədənləriniz əslində sizdə yaşayan və Allahdan verilmiş Müqəddəs Ruhun məbədidir və siz özünüzdən deyilsiniz» (1 Kor. 6:20). Bir başqa yerdə isə deyilir: «Bədən olduğu torpağa qayıdacaq, ruh isə onu verən Allahın yanına qayıdacaq» (Ekk. 12:7). Bibliya insanla bərabər heyvanların da ruhu olduğunu xəbər verir: «Kim bilir: adəm oğullarının ruhları yuxarı qalxır, heyvanların ruhu isə aşağı, torpağa gedir?» (Ekk. 3:21). Görünür bu səbəbdən də insan və heyvan arasında fərq qoyulmur: «İnsanın heyvanlar üzərində heç bir üstünlüyü yoxdur, çünki hər şey qarışıqdır!» (Ekk. 3:19). Lakin o da qeyd olunur ki, inanan, içində Allaha iman olan bir şəxsə Müqəddəs Ruh tərəfindən «ruh hədiyyə olunmuşdur» (2 Kor. 1:22; 5:5; Ef. 1:3; 4:30).

Qurani Kərimdə ruh haqqında məlumatlar nisbətən azdır və buyrulur ki, (Səndən ruh haqqında soruşsalar, de ki, o, Rəbbimin ixtiyarındadır) (Quran 17/85). Eyni zamanda, Quranda heyvani ruh barədə də bir məlumat verilmir.

Ayələrdən görüldüyü kimi, ruhun ontoloji təhlili verilmir və onun yalnız Mütləq Varlıqla bilavasitə əlaqəli olan, Onun tərəfindən yaradılan və Ondan vasitəsiz olaraq böyük qüvvə alan bir varlıq olduğu məlum olur. Həm bunu, həm də mövzumuzun əsas istiqamətini nəzərə alaraq,

biz də ruhun yalnız irrasional idrakda rolu və əhəmiyyətini təhlil edəcəyik və burada əsasən ruhun üç xüsusiyyətini araşdıracağıq:

a) insan varlığında ruhun hər şeyi ehtiva edən mikrokosm olmasını;

b) ruhun düşünən varlıq olmasını;

c) insanın kamilləşməsinin ruhun inkişafı və müxtəlif qatlarının açılması olmasını.

Hər biri haqqında qısa təhlil verək.

Filosof və mütəfəkkirlər irrasional idrak prosesini xatırlama, dəmir üzərindən pas örtüyünün təmizlənməsinə və s. bənzətmişlər. Plotin yazır: «Ruh hər şeyi ehtiva edir və o, hər şeydir. Lakin hər şeylə qarışmaqla o, yenə özü olaraq qalır. ...O, ehtiva etdiyi şeyə münasibətdə fərqli bir şey deyil; onda olan hər bir şey ayrılıqda mövcud deyil, belə ki, onun hər bir hissəsi eyni zamanda bütündür və hər şey elə hər şeydədir; bununla belə, bu hissələr qarışmayıb, lakin onlar fərqlidir, çünki Ruha aid hər şey Onda öz imkanları hüddudunda fəaliyyət göstərir» [113]. Göründüyü kimi, həqiqətlər ruhda kənar bir varlıq kimi deyil, onun üzvi hissəsi kimi mövcuddurlar, yəni bu həqiqətlər ruha yaranışından, onun varlığının mahiyyəti kimi verilmişdirlər. Məhəmməd peyğəmbərin (s.) bir hədisinə görə: «Hər doğulan fitrət üzrə doğulur, sonra ata-anası onu yəhudi, xristian, məcusi (bir başqa rəvayətdə «həttə müşrik») edir». Deməli, müəyyən dini, ictimai-siyasi şəraitə düşən ruh həmin şəraitin «rənginə» düşsə də, mahiyyətindəki həqiqətlər qalır və öz «kəşfini» gözləyir.

Allahla insan arasında vasitəsiz əlaqə ruh vasitəsilədir və Allahdan nazil olan həqiqətlər ruhun səviyyəsinə, yəni onun həqiqətləri qəbul etmə qabiliyyətinə uyğundur. Deməli, ruh kor-korana ötürücü deyil, düşünən bir varlıqdır. Qərb filosofu N.Malbranş yazır: «Mən düşünürəm ki, ciddi düşünmədən sonra şübhə etmək olar ki, ruhun mahiyyəti yalnız düşünmədir, eləcə də şübhə etmək olar ki, materianın mahiyyəti yalnız məkan tutumudur» [105, 248]. Başqa bir yerdə isə filosof bildirir: «İnsan ruhu, necə deyərlər, müəyyən miqdarda düşünmədir və ya düşünmənin hissəsidir ki, keçə bilmədiyi bir həddə malikdir» [105, 484]. Filsofa görə, insan varlığında düşünən yalnız ruhdur, lakin bu düşünmə yaradılmış bir varlığa malik olduğundan məhduddur. Mənsur Həllac şerlərinin birində deyir:

«Peyğəmbərliyin çağırışı nurdan fənərdir.

Vəhyin mənası ruhun məkanındadır» [143, 26; 144, 63].

Göründüyü kimi, ruh vəhyin (ilahi xəbərin, irrasional biliyin – K.B.) məkanı olmaqla yanaşı onu insanlığa çatdıran bir vasitədir, belə demək mümkündürsə, peyğəmbərlik məhz ruha məxsus bir keyfiyyətdir.

Ruhun üsuncü aspektdən araşdırılması iki hissədən ibarətdir: kamilləşmə - ruhun inkişafıdır və inkişaf – ruhun səviyyələrinin açılmasıdır.

Məlum olduğu kimi, ruh maddiyatdan və ona məxsus hissələrdən uzaqlaşdıqca ilk vətəninə, yəni ilahi aləmə yaxınlaşır, bu isə bütün həqiqətlərlə, Mütləq Varlıqla vasitəsiz ünsiyyətdə olmaq deməkdir. Plotin yazır: «Qüsursuz olması üçün bizim ruhumuz bütöv Ruhla bərabər dünyaquruluşuna hökm edərək möhtəşəm yolla keçmək üçün onunla əlaqəli olmalıdır. Belə anlarda ruh öz bədənidən ayrılmaz, eyni zamanda da onda yaxud başqa bir köləlikdə deyil, özünün ən yaxşı hissəsi ilə dünyəvi ruhla bərabər sanki Vahidin qucağında sakitləşir» [113, 365]. Filosof onu da bildirir ki, «Təmizlənmiş ruh Eydos və Ruha dönür, tamamilə bədənsiz, ağıllı və bütünlüklə gözəlin və ruha doğma hər şeyin bənzərinin mənbəyi olan ilahiyyə məxsus olur» [113, 9]. Burada iki ana diqqət yetirək. Əvvəla, ruh bədəndən ayrılmadan bu inkişaf yolunu keçməlidir. İkincisi, maddiyat fəvqünə qalxmaqla ruh öz sakitliyinə qovuşur, bütünlüklə ilahiyyə məxsus olur.

Cüneyd Bağdadi yazır: «Onların ruhi vücudları Haqdandır. Onlarda zühur edən söz Haqdandır və onlara hakim olan Haqdır... Özləri tamamilə yox olmuşlar. Haqdan başqa bir şey qalmamışdır. O halı Allahdan qeyrisi bilməz. Çünki onlara mənsub deyil. O (Allah), tamamilə ayrıdır» [145, 36]. Mütəfəkkir onu da əlavə edir ki, «bu, ruhlara əzəli paltarlarının geyindirilməsidir» [145, 36]. Burada da iki məsələ diqqəti cəlb edir. Əvvəla, ruh nə qədər yüksəlsə, kamilləşsə də, Allah olmur. İkincisi, bu yüksəlmə ruhun mahiyyətinə məxsus bir istəkdir, yuxarıda dediyimiz kimi, ehtiva etdiyi həqiqətlərin kəşfidir. Sonralar, M.Ekxart da bildirir ki, «Öz təbiətinə, mahiyyətinə və ilahiliyinə görə O (Allah) – ruhdadır, ancaq yenə də O, ruh deyil. Ruhun inikası Allaha məxsusdur və Allahdır: ancaq bu, ruhu olduğu şeydən kənara çıxartmır» (onun xassəsini dəyişmir – K.B.) [129, 45].

Deyilənlərdən belə bir nəticə alınır ki, ruh insan varlığında tək düşünəndirsə və o, maddiyət fəvqünə qalxmaqla kamilləşir və insanın idrak prosesini tamamlayırsa, deməli, ümumiyyətlə insanın kamilləşməsi onun ruhunun inkişafıdır. Eyni zamanda, bu proses məhz müəyyən formaya malik, yəni bədəndə olan ruha məxsus bir keyfiyyətdir.

İkinci tərəfdən, bəzi filosofların fikrinə görə, insan bədənində bir neçə ruh mövcuddur: nəbati, heyvani və insani, sonuncuya bəzən natiq (danışan) ruh da deyirlər. Bundan başqa, belə fikirlər də mövcuddur ki, «xəlqin ruhu məxluq, seçilmişlərin ruhları məxluq deyil», və ya «kafirin bir, möminin üç, vəli və siddiqların¹ beş ruhu var» [149, 554]. Məsələyə biz də öz fikrimizi bildirək.

Səmavi kitablara görə, ruhlar Allah tərəfindən yaradılmış varlıqlardır və hamısı eyni aləmdəndirlər. Onu da bildirdik ki, ruhlar müəyyən həqiqətlər ehtiva edir və bu mahiyyətlə yaradılırlar. Deməli, fərq onların yaranışında deyil, daşdıqları mahiyyətdədir, həqiqətdədir və ruhun inkişafı məhz həmin həqiqətlərin kəşfi ilə bilavasitə əlaqəlidir. Yəni əslində ilahi aləmdən yaranan və qırılmaz bağla onunla əlaqəli olan (ruhun ora dönmək istəyi buna dəlil ola bilər) bir ruh müəyyən şəraitdə, zaman və məkanda gah nəbati, gah heyvani, gah da insani ola bilər. Bundan başqa, ruh öz mahiyyətində var olan həqiqətləri dərk etmək səviyyəsindən asılı olaraq gah adi bir insan, gah da arif ola bilər.

Beləliklə, deyilənlər mənəvi inkişafın və irrasional idrakın ruha məxsus olmasını bir daha təsdiqləmiş və göstərdiyimiz birinci əsasa aydınlıq gətirmiş oldu.

2. İnsan ikili (maddi və mənəvi) xüsusiyyətə malik olduğundan müxtəlif səbəb və şəraitlər onun iç və zahiri aləmlərini zidd qoya bilər. Onun hər iki tərəfi arasında harmoniyanın yaranması, onların bir-birini tamamlaması insanın kamilləşməsidir. Bu, idrakın rəasional və irrasional formalarının paralel inkişaf etməsinin və bir-birini tamamlamasının zərurətini vurğulamış olur.

3. İnsanın ağılının, şüurunun və təfəkkürünün üst qatını formalaşdıran mistik (dini-mistik və ya mistik-fəlsəfi) və ya mənəvi təcrübədir. M.İqbal yazır: «Zaman etibarlı ilə ortaya çıxan təcrübə başlıca üç səhifədən keçir: maddə, həyat və ağıl, ya da şüur» [41, 34]. Rəasional biliklər üzərində başlayan mistik təcrübə, həyat tərzi get-gedə şüurun yeni bir qatını – şüurüstünü formalaşdırır. Məsələn, təsəvvüf fəlsəfəsində rəasional biliklərlə – şəriətlə formalaşmış bir şüur sahibi mənəvi yolçuluğa – tərziyə başlayır və onun davamı boyunca aldığı irrasional bilik – mərifət onda yeni bir dünyagörüşü, şüur forması yaradır və məhz bu yeni şüurla, daha doğrusu şüurüstü ilə o, onun üçün kəşf edilən həqiqəti anlamağa qadir olur.

Siddiq – həqiqi sadıq. Sadıqlıyının səmimiyyətinə, saflığına görə Rəşidi xəlifə Əbu Bəkrə də «Siddiq» adı verilmişdir.

Bir sıra dahilərin həyat təcrübəsindən də belə məlum olur ki, öz biliklərini, informasiya bazalarını daim zənginləşdirən belə şəxsiyyətlər sonradan bu bilikləri öz mənəvi təcrübələrində «süzgəcdən keçirirlər», yeni bir ideya, kəşf etmək üçün şüurlarının üst qatını oyadır və məhz bu yeni şüur forması ilə nə isə dərk etməyə çalışırlar. «Dahilərin strategiyası»nı tədqiq edən R.Dilts yazır: «Nikola Tesla özünün vizuallaşdırma bacarıqlarını inkişaf etdirirdi ki, artıq biliklərinə malik olduğu «kiçik aləmin hüdudlarından kənara ekskursiya etsin». Fizikanı öyrənməsinin səbəbi haqqında Eynşteyn yazır: «Mən Allahın düşüncələrini bilmək istəyirəm, qalan şeylər xırdalıqdır» [87, 362].

4. İrrasional bilik insanın şüürüstü ilə dərk edilir və «belə bir idrak sezmə (şüürüstü) idrakdır, nurlanmaya aid əsaslı bir təcrübədir» [64, 2]. Deməli, şüürüstü və mənəvi təcrübə qarşılıqlı surətdə əlaqəlidir və bir-birini təkmilləşdirir. C.Sunar yazır: «Ruhaniyyətin məlum və xüsusi bir növü olan mistisizm: 1) bir yandan vəqə, bir yandan təcrübə tipidir; 2) bir yandan idrak yolu və bir yandan şüur halıdır. Lakin mistisizm daha çox ikinci xarakteristikası ilə tanınmış və yayılmışdır» [64, 3], yəni mistisizm həm yaşayış tərzı, həm bilik alma vasitəsi, həm də şüur formasıdır. Lakin burada belə bir sual yaranır: mistik şüur və şüürüstü eyni məfhumdurmu? Xeyr. Əvvəla, bunun izahı müəyyən mənada mistik və irrasional biliklərin müqayisəsində verilmişdir. İkincisi, qeyd etdiyimiz kimi, şüürüstünün formalaşması ilk mərhələdə rəsonal bilikdən keçir, mistik şüurda isə heç bir rəsonallıqdan söz gedə bilməz, yəni mistik şüur şüürüstünün bir növüdür desək daha doğru olar.

5. Şüürüstü insanın şüur səviyyəsindən asılıdır. «Mistik dünyagörüşünə xas olan mövqə, zənnimizcə, şəxsiyyətin psixi fəaliyyət mədəniyyətini təşkil edən (təəssürat, təfəkkür, yaddaş, təxəyyül və s. mədəniyyəti) bütün psixi funksiyaların bölünməz bütövlüyünün etirafından ibarətdir» [69, 240]. Əgər hansısa bir qəbilə başçısının, yaxud şamanın mistik təcrübəsi ilə səmavi din zəminində yaranmış mistik təcrübəni müqayisə etsək fərqlin şüurun ilk səviyyəsindən irəli gəldiyini görərik. Plotin yazır: «Bütün ruhlar hər şeyi ehtiva edən olsalar da, hər ruhun səviyyəsi onun əsas aspektinə müvafiqdir – bir ruh bitmiş fəaliyyətində Tam olur, digəri – biliklərində, bir başqası – istəklərində, yəni ruhun səviyyəsi onun can atdığı və olmaq istədiyi şeyə vasitəçi olan aydın oriyentasiyaya uyğundur. Ruhlar reallaşmanın və kamilliyin müxtəlif səviyyələrinə çatırlar, başqa cür ola da bilməz» [113, 242].

Belə məlum olur ki, irrasional bilik müəyyən rəsonal bilik bazasına malik və buna müvafiq mənəvi yol keçmiş insana bəxş edilir və

bu səbəbdən belə hesab edilir ki, «...misteriyalar əvvəlki idrakın qırıqlarını özündə ehtiva edir». Məntiqi olaraq, daha yüksək səviyyəli şüur sahibinin şüurüstü də yüksək olur və buna müvafiq olaraq dərk etdiyi həqiqət də daha geniş miqyaslı, hətta ümumbəşəri ola bilər.

6. İnsan sosial varlıq olduğundan onun dərk etdiyi hər hansı bir irrasional bilik reallıqda bu və ya digər dərəcədə öz əksini tapmalı olur. Bu, gözəl poeziya nümunəsi, musiqi, əsrarəngiz tablo, yaxud bir fizika qanunu, cihaz da ola bilər. Bu baxımdan, irrasional idrakın inkişaf prosesi və son nəticəsi dövrün hakim ideologiyası, ictimai-siyasi vəziyyəti ilə bilavasitə bağlıdır. Lakin nəzərə alsaq ki, irrasional idrak rasionaldan sonra gəlir və yalnız bəzi insanlar buna qadirdir, onda həmin şəxslərin öz dövrlərində ciddi tənqid, hətta təqiblərə məruz qalmaqlarının səbəbi aydın olar. A.Şopenhauerin fikrinə görə, «bütün böyük yeni ideyalar 3 mərhələdən keçir. Birinci – ələ salma, ikinci – güclü müqavimət (bu mərhələdə bir çoxları edam olunmuşlar – K.B.), nəhayət, onlar həmişə «hər kəsə bəlli» olan bir şey kimi qəbul edilir» [87, 368].

7. İdrak prosesinin bir mərhələsi kimi irrasional idrakın da əsas məqsədi Mütləq Həqiqəti dərk etməkdir. M. İqbal bildirir ki, «mistik təcrübənin doğrudan və vasitəsiz olmasındakı anlam sadəcə digər şeylər kimi Allaha da bilməyimizdir» [41, 37]. Bu fikrə qısa bir əlavə edərək qeyd edək ki, dövrə görə Mütləq anlam gah Allah, gah təbiət, gah da hər hansı bir qüvvə olmuşdur. Mütləq Həqiqətə gedən yol nisbi həqiqətlərdən keçir. İnsan hissələrinin, məntiqi istidlallarının verdiyi nəticələrin nisbi olduğunu anlayıb bunların fövqünə qalxmağa, Mütləqin yeni qatlarını açmağa çalışır. Miflər və əfsanələrə görə, bu, bəşəriyyət tarixinin əvvəlində də belə olub, elmin, texnikanın öz inkişaf zirvəsində olduğu bu gün də.

8. İrrasional idrak nə sırf dini, nə də fəlsəfi problem deyil. Fəlsəfə tarixində rasionallıq idraka üstünlük verib ona istinad etmiş bir çox teoloq, dini cərəyanlar və ya dünyagörüşünü irrasionallıq üzərində qurmuş bir çox filosof məlumdur. Hegel yazır: «Fəlsəfə və dinin mövzusu həqiqətdir, daha dəqiq desək, sözün ən ali mənasındakı həqiqət, - yəni o mənada ki, Allah, yalnız O, həqiqətdir. Sonra hər ikisi sonlu şeylərin sahəsi ilə, təbiətlə, insan ruhu ilə, onların bir-birinə və öz həqiqətləri kimi Allaha münasibəti ilə məşğul olurlar» [83, 84]. Yəni irrasional təfəkkür insanın idrak prosesində əhəmiyyətli yer tutur. Bu səbəbdən onun kateqoriya və prinsipləri həm din, həm də fəlsəfə sahəsinə aiddir.

Irrasional idrakin mərhələləri və inkişaf xətti

Irrasional idrak mənəvi və fərdi xarakterli, eyni zamanda, çoxpilləli mürəkkəb bir sistemdir. Türk alimi H.Hökelekli «Din psixologiyası»nda bu prosesin strukturunu belə təqdim edir:

«a) icdən doğulan bir hisslə uca bir Qüdrətin varlığının sezilməsi (qüdsiyyət duyğusu); b) bu uca Qüdrəti axtarma arzusunun oyanması və konkret kosmik ünsürlər üzərində araşdırma və düşünmə;

c) aləm və Allah təcrübələrinin bir-birinə qarışması; konkret varlıqdan mücərrəd varlığa keçiddəki çalışmalar;

d) özünün real sifətləri çərçivəsində Allahın varlığını sezmə və qavrama» [39, 129].

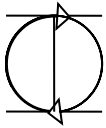
Biz tədqiqatçı alimdən bir qədər fərqlənərək və yuxarıda dediklərimizə əsaslanaraq irrasional idrakin strukturunu belə görürük:

a) İlahi Qüdrətin təsirini duymaq və sezməklə şüurun üst qatının - şüürüstünün aktivləşməsi;

b) şüürüstü vasitəsilə bu İlahi Qüdrətlə əlaqəyə girməyə və bilavasitə Ondən bilik almağa cəhd göstərilməsi – mənəvi təcrübə və ya irrasional düşünmə;

c) verilən biliklərin araşdırılması, mənimsənilməsi nəticəsində İlahi Qüdrətlə öz vəhdətinin dərk edilməsi.

İnsan makrokosmu özündə ehtiva edən bir mikrokosm olduğundan dediklərimizi çevrənin vertikal halı vasitəsilə belə təsvir edə bilərik:



Aşağı nöqtədən başlayan xətt müəyyən bir nöqtəyə qədər yüksəlir və geri dönür (vurğulayaq ki, çevrənin diaqonal üzrə yalnız iki nöqtəsi mövcuddur. Bu, irrasional idrakin insanla yalnız Allah arasında bir əlaqənin olmasına dəlalət edir). İdrak xəttinin ucu əvvəli ilə birləşəndə çevrə bütövləşir, ilk və son itir, vahid çevrə yaranır. Bununla yanaşı, diaqonal üzrə iki nöqtə bir vəhdətdə, bir çevrə daxilində olsalar da, eyniləşə bilmirlər. Bir daha xüsusilə qeyd edək ki, vəhdət məhz bütöv çevrədədir, yəni insan İnsan olaraq öz varlığında ilahiliyini və maddiliyini tamamlamaqla vəhdətə, kamilliyə çatır.

Irrasional idrakin hər mərhələsi haqqında qısa şərh vermək, zənnimizcə, məqsədəuyğun olar.

İlk mərhələyə, yəni İlahi Qüdrətin təsiri ilə şüurüstünün aktivləşməsinə ayrı-ayrı dövr və şəraitlərdə filosof və mütəfəkkirlər mahiyyətə fərqlənməyən müxtəlif şərhlər vermişlər. Məsələn, Plotin yazır: «Əslində ruh «ən düşüncəli və ədalətli olanı» hardasa kənarda qaçmaqla görmür. O, onları özündə, öz-özünə yetişməklə görür – sanki ruh öz içindəki heykəlləri zamanın pas örtüyündən təmizləyir» [113, 291]. Plotindən bir neçə əsr sonra bir sufi mütəfəkkiri də deyir ki, «Qəlblər üzərində pərdə üç cürdür: möhür və çirk ki, bunlar kafirlərin qəbləridir. Çirk və bərklik ki, bunlar münafıqların qəbləridir. Pas və pərdə ki, bunlar möminlərin qəbləridir» [149, 345] və mömin qəlbindəki bu pası cilalamaqla günahlardan, onu maddi dünyaya bağlayan əlaqələrdən təmizləmə və ilahi mahiyyətini dərk edə bilər.

Həm xristian, həm də islam mütəfəkkirləri birinci mərhələni öz mahiyyətində müqəddəs keyfiyyətlər daşıyan insanın batini gözlərinin açılması, ruhunda ilahi işığın yanması ilə müqayisə etmişlər. Ekxarta görə, «Allah Öz doğuluşunu ruhda edir, orada Öz Kəlamını yaradır, ruh isə Onu qəbul edir və çoxobrazlı növlərdəki qüvvələrə ötürür: gah istək formasında, gah xoş niyyət, məhəbbət işləri və ya minnətdarlıq hisslərində və ya Onun sənə təzahür etdiyi hər hansı bir şəkildə. Allahın yaratdığıнын hamısı Onundur, sən deyil; sən bunu Ona aid olan bir şey kimi qəbul elə» [129, 97]. Burada aşağıdakı məsələlər diqqəti cəlb edir: şüurüstünün fəallaşması İlahi kəlamın doğulmasıdır, yəni irrasional biliyin verilməsidir. İkincisi, bu kəlamın məzmunu insanın şüur səviyyəsindən və bu səviyyəyə uyğun onun batinində təzahür edən ilahi obrazdan asılıdır. Nəhayət, üçüncüsü, bu proses tamamilə Ali Varlığın hökmü və iradəsindədir. Qərb mütəfəkkiri Y. Böme yazır: «Bu kəlamda (İsada – insanda – K.B.) əbədi doğuşun nüvəsi gizlənilib, onu bədən və qanla anlamaq olmaz, Müqəddəs Ruh ruhi doğulma ilə insanda ulduzu yandırılmalıdır, yoxsa o, burada kordur və torpaqdan, daşdan, otdan olan söhbətdən başqa heç nə anlamır» [75, 306]. Bonaventura isə bildirir ki, «sən ruhi gözlərlə hədiyyə, zəruri və qarşılıqlı olaraq alınan ali rəhmlə sezzinin mənbəyinin saf aktı olan Xeyirxahlığın saflığını görə bilərsiniz» [77].

Təsəvvüf fəlsəfəsində bu mərhələyə kəşf, bəsirət gözünün açılması deyilir. Sufilərdən birinin bildirdiyinə görə, «qəlbə girməyi imanla müşahidə, yəqinin həqiqəti və haqqın təsdiqidir» [149, 545]. Əbdülqadir Gilani isə: «Mərifət və yəqin sahibi olan möminin iki zahiri və iki batini olmaqla dörd gözü vardır. Zahiri gözləri ilə Allahın göylərdəki yaratdıqlarını müşahidə edir və sonra qəlbindən pərdələri qaldırır [batini

gözləri ilə) onu (yaradılanı) təşbihsiz və keyfiyyətsiz olaraq görür» [36, 62], – deyə yazır. Mərifətin mənbəyinin insanın batinində açıldığını [153, 67] bildirən Eyn əl-Qüzat Miyanəci bunu belə təsvir edir: «Sənin sinən nə qədər qeybə imana açılsa, heç vaxt şahidi olmadığı nurla batinin nurlanar. Bil ki, bu ağılın həddindən sonra açılan həddin izlərindən bir izdir» [153, 92]. Yeri gəlmişkən, onu da qeyd edək ki, İnsanın bəsirət gözünü açan ilahi nur bir problem olaraq fəlsəfə tarixində bir çox Qərb və Şərq mütəfəkkirləri tərəfindən araşdırılmış, XII əsrdə isə Azərbaycan filosofu Şihabəddin Sührəvərdi tərəfindən ayrıca fəlsəfi sistem kimi İşraq fəlsəfəsi adı ilə dünya fəlsəfə tarixinə daxil edilmişdir.

Beləliklə, irrasional idrakın ilk pilləsi müxtəlif dövrlərdə dünyagörüşündən asılı olaraq fərqli termin və ifadələrlə xarakterizə edilmişdir: xatırlama, yenidən doğulma, nurlanma, qəlbin pasdan təmizlənməsi, bəsirət gözünün açılması və s. Bunların hamısını eyniləşdirən amilləri belə sistemləşdirmək olar:

1. İrrasional idrak yalnız kənar – Mütləq qüvvənin təsiri ilə başlaya bilər. Dünyagörüşlərdən asılı olaraq bu qüvvə Mütləq İdeya, Mütləq Ruh və ya Allah adlanır.

2. Mütləq Qüdrətin qarışması insanın iç aləmində yaranışından mövcud, lakin gizli olan bir düşüncə formasının üzərindən «pas örtüyünü», «zülmət pərdələrini» qaldırır və bu, insan şüurunun üst qatının – şüürüstünün aktivləşməsinə səbəb olur.

3. Birinci mərhələdə təfəkkür maddiyyatdan tam ayrılır. Bunu həm onun məhz rasional şüura istinad etməsi, onun təməli üzərində inkişaf etməsi ilə, həm də insanın hələ yeni təfəkkür formasına tam hazır olmaması ilə izah etmək olar. İrrasional idrak zahirdən batinə doğru istiqamətlidir və burada rasional təfəkkür hələ tam irrasional təfəkkürlə əvəzlənməyib, onlar bir növ paralel inkişaf edirlər.

İdrak prosesinin ikinci mərhələsi bilik alma və onun düşünülməyi araşdırılması ilə səciyyələnir. Başqa sözlə desək, ikinci mərhələ mənəvi təcrübə və ya irrasional düşüncədir. İrrasional biliklər şəxsin iman və şüur dərəcəsinə müvafiq olaraq [peyğəmbərlərə] vəhy, [arif və xüsusi təfəkkür sahiblərinə] vəcd və [sənətkarlara] ilham vasitəsilə verilir. Təbii ki, insanlar arasındakı şüur və təfəkkür fərqi görə, onlara açılan irrasional biliklərin məzmun və əhəmiyyəti də müxtəlif olur. Əgər vəhy bir xalq, hətta bütün bəşəriyyət üçün nəzərdə tutulur və həyati əhəmiyyətli hesab edilirsə, ilham fərdi xarakter daşıyır. Onun nəticəsi bəşəriyyətin zövqünü oxşasa da, həyatında əhəmiyyətli dönüşlər etsə də (müxtəlif ixtiralar, gözəl sənət əsərləri, poeziya nümunələri və s.) zəruri

xarakter daşımır. İmam Rəbbani yazır: «İlham və kəşf yolu, halların hamısı bir başqası üçün vacib deyil. Amma müstəhidin görüşü (şəriət – K.B.) bir başqası üçün vacibdir» [42, 119]. Vəcdin də xarakteri fərddir və bəzən bu çərçivədən kənara çıxıb bilmir, lakin onun bəşəriyyətə çatdırdığı məlumatlar insanın düzgün həyat tərzini seçməsinə, düşüncəsinin istiqamətlənməsinə əhəmiyyətli rol oynaya bilər. Bu səbəbdən, bəzən vəcd və onun məzmununu yalnız olaraq vəhylə eyniləşdirilir. Deyilənlərdən belə nəticə çıxır ki, vəcd vəhylə ilham arasında bir mövqe tutur. Sufi mütəfəkkirlərin vəcd haqqında dediklərini ümumiləşdirərək qeyd etmək olar ki, «vəcd – Allahın yəqinlik dərəcəsinə çatmış bəndəsinə açdığı sirr, Haqdan gələn kəşfdir. Ümumiyyətlə, Allah tərəfindən bəndənin ürəyinə gələn hər bir hiss, qəm, yaxud fərəh vəcdədir və vəcdin sayəsində insan gözü ilə yox, qəlbi ilə görməyi bacarır» [2, 106]. Maraqlıdır ki, vəcd sahibi olan insanlar hətta peyğəmbərlik iddiasında belə günahlandırılmışlar (Həllac, İbn Ərəbi) və ya müqəddəs elan olunmuşlar (Müqəddəs Avqustin, Müqəddəs Fransisk, sufi övliyalar və s.). Eyni zamanda, bu şəxslərdən bir çoxu gözəl sənət əsərlərinin (şer, musiqi, rəssamlıq, heykəltəraşlıq və s.) də müəllifi kimi məşhur olmuşlar.

İlahi Qüdrətlə əlaqəyə girmə və bilavasitə Ondan bilik almağa cəhd göstərmə mərhələsi üç hissədən ibarətdir: İlahi Qüdrətə qədər yüksəlmə, kulminasiya anı və geri dönmə. Bonaventuranın sözləri ilə desək: «İakovun (Allahın – K.B.) pillələri ilə enməzdən əvvəl qalxmaq lazımdır...» [77].

Hər birini ayrılıqda nəzərdən keçirək.

Aktivləşən şüurüstü ilə aldığı biliklər insanı zahiri aləmdən aralayır və o, maddiyyat, məkan-zaman çərçivəsindən çıxıb ilahi aləmə yüksəlir. Müqəddəs Avqustin yazır: «Sənin tərəfindən bizə alovlanmaq və yüksəyə qalxmaq əta edilib: alovlanırıq və gedirik. Yüksəlirik, qəlbimizlə yüksəlirik və ucalma nəğməsi oxuyuruq. Sənin odunla, Sənin odunun xeyiri ilə alovlanırıq, gedirik; Qüds dünyasına yüksəlirik». M.Ekxart isə belə deyir: «Kaş ki, biz öz bəşəri təbiətimizi və bütün zəifliklərimizi dəyişdirib ilahi təbiətdə itirə biləydik ki, içimizdə saf Allahdan başqa heç nə tapmaydıq» [129, 51].

Eyni düşüncələrə nisbətən fərqli tərzdə İslam mütəfəkkirlərində də rast gəlmək mümkündür. Əbu Səid Xərraz yazır: «Allahdan başqa hər şey Onu qəlbi ilə görənlərdən aralanır, hər şey məhv olur, Allah Təaladan başqa heç nə qalmır» [149, 100]. Əbu Səid b. Ə'rabi isə hesab edir ki, «Vəcdin başlanğıcı pərdənin qalxması və Raqibi (nəzarət edən –

Allahı) müşahidədir, fəhm – hüsurun, qeybin şahidi olmaq, sirin açığlanması, itənlə barışmaq, nəhayət, sənin sən olmaq baxımından yox olmağındır» [149, 376]. Deməli, yüksələn xətt üzrə gedən inkişafda alınan bilik də buna müvafiq olur: zahirdən batinə, maddidən ilahiyyə.

İdrak prosesinin kulminasiya nöqtəsi müxtəlif dünyagörüşlərdə fərqli terminlərlə ifadə olunmuşdur: fəna, nirvana, yoxluq, bilgisizlik, qaranlıq və s. Bu, bizim sxemimizdə çevrənin diaqonalının yuxarı nöqtəsidir. Dionisiy Areopaqit yazır: «Fövqəltəbii həqiqi idrakı, sezişi və fəvqəltəbii şüuru – bilgisizlik və görməzlikdir ki, (tədricən) bütün varlıqlardan uzaqlaşmaqla çatılır. Bu, heykəltəraşın bütöv daşdan onun əsl sifətini örtən artıq hissələri atmaqla onun özündən belə gizlənən gözəlliyi üzə çıxarıb heykəl düzəltməyinə bənzəyir» [74]. M.Ekxart isə: «Əsl bilməməzlik – cahillik deyil, ona ən ali biliklərlə gəlirlər, çünki Allahın Kəlamı bilməməzlikdə səslənir», [129, 85] – deyə bildirir. Deyilənlərdə vacib bir məsələyə aydınlıq gətirək. Kulminasiya nöqtəsi insanın maddiyyatla bağlı bütün hiss və hallardan qurtulmasıdır. Bu baxımdan, filosofların vurğuladığı bilgisizlik, görməzlik insanın cahilliyinə deyil, onun rəsonal idrakının sonuna işarədir.

Cüneyd Bağdadi bu halı (fənanı) belə təsvir edir: «Bu mərtəbədə olan qul Allahın önündə fərdiyyətsiz bir varlıq, bir xəyaldır. Allahla öz arasında üçüncü bir şey yoxdur... Allah ondan nə istəsə, onu da edər» [145, 59]. Deyilənlərdə bir şeyi də xüsusilə vurğulayaq ki, Allah insanın bu halının fəvqündədir. Dionisiy Areopaqit yazır: «Allah özünün fəvqəltəbii varoluşu ilə ağıl və varlıqdan ucadadır. Buna görə də dərk edilən, var olan hər hansı bir şey deyil, O, fəvqəltəbii mövcuddur və ağıl fəvqündə dərk ediləndir. Nəhayət, tam bilgisizlik bütün dərk edilənlərin fəvqündə duranın dərkidir». Filosof onu da bildirir ki, «əgər siz Allahı həqiqətən, olduğu kimi dərk etmək istəyirsinizsə qəbul etməlisiniz ki, O, dərk edilməzdir» [129, 102]. M.Ekxart deyir: «Allahın susqun səssizlikdə Özü-Özünə özünün şəxsi mahiyyəti ilə açılması – Onun bu özünün açılması – Onun sifəti ilahilik adlanır. Ruh anlayır ki, özünün müxtəlif nemətləri ilə Onun Özü üçün açıldığı saf səssizliyə girə bilməz» [129, 102]. Həllac da Allahı bu anın fəvqündə tutur: «Yaradılmışların anlaşılması Həqiqətlə əlaqəli deyil, Həqiqət isə yaradılmışla əlaqəli deyil. Düşüncə - əlaqədir. Yaradılmışların əlaqəsi həqiqətlərə aparmır. Həqiqət elminin dərk çətindir. Bəs Həqiqətin həqiqəti [mahiyyəti] necə? Haqq [nisbi] həqiqətin arxasındadır və həqiqət Haqq [Allah] deyil» [142, 16]. Təsəvvüf fəlsəfəsində bu an və ya hal cəmlər cəmi, yaxud ayn əl-

cəm adlanır. S.Tusi onu belə izah edir: «Cəm xəlv və kainat olmadan Haqqa işarə edən kəlmədir. Kainat və xəlv iki öz-özlərinə var ola bilməyən varlıqdır, çünki, onlar yoxluğun iki tərəfidir (onların yoxdan yaranmalarına işarə edilir). Ayrıca da xəlv və kainata işarə edən kəlmədir. Bunlar (cəm və ayrı) biri o biri üçün zəruridir. Cəmə ayrıcasız işarə edən Qadirin qüdrətini inkar edər, ayrıcaya cəmsiz işarə edən Yaradanı inkar edər. Hər ikisini (həm Allahı, həm Onun sifətlərini, iradəsini, qüdrətini və s.) qəbul edən tövhiddə olar» [149, 316]. Burada əhəmiyyətli bir məsələni də vurğulayaq ki, cəm Allahın özü deyil, əmri, iradəsidir, Onun mülkündə insanların sayı qədər belə cəmlər mövcuddur.

Göründüyü kimi, hər iki dinin nümayəndələri olan filosoflar Allahın özünü, zatını idrak xəttindən yüksəkdə bilmiş, Onun transendentliyini vurğulamışlar. Bununla yanaşı, məlum olduğu kimi, istər Qərb, istərsə də Şərq fəlsəfə tarixində subyekt və obyektin son nəticədə eyniləşməsi, Allahın insanda və ya təbiətdə təcəssüm etməsi ilə yanaşı, insanın özünü dərk etməklə ilahiləşə, tanrılaşa bilməsi ideyaları da mövcuddur və fəlsəfə tarixində bu, panteizm adı ilə məlumdur. Hər iki ideyanın bilavasitə mövzumumuzun mahiyyətini təşkil etdiyini və fəlsəfə tarixində özlərinin fəlsəfi sistemi ilə məlum olduğunu (vəhdət əl-vücuda və panteizm) nəzərə alaraq onların şərhinə ayrıca paraqraf həsr etməyi qərara aldıq.

İkinci mərhələnin son hissəsi insanın «qayıtması», bəşəriyyətinə geri dönməsidir. Burada proses ilahidən maddiyə, batından zahirə doğru inkişaf edir və insan artıq fərqli təfəkkür, baxış prizması ilə dönür. Müqəddəs Avqustin yazır: «Yalnız Sənə tabe olan ağıl təqlid üçün heç bir bəşəri avtoritetə ehtiyac hiss etmir, Sən Öz surətin və bənzərinlə onu təzələdin... və istədin ki, bu həyatda möminlərin kamilləşməsi üçün zəruri olan bu ən sadıq qullar onların məişət həyatlarında yardım etsinlər...». Əbu Yəzid Bistami isə bunu belə təsvir edir: «Məndən, mənimlə, mənim üçün olan bir halda idim, sonra Ondən, Onunla, Onun üçün olan halda oldum» [149, 411]. Belə şəxslərin cəmiyyətə qayıtması cəmiyyət üçün vacibdir, çünki, Cüneyd Bağdadinin bildirdiyi kimi, «Cənabi-Haqqın onu cəmiyyətə döndərməkdə bir muradı vardır. Bunun üçün onun üzərindəki nemətlərini bəyan edib göstərərək onu cəmiyyətə çıxardır. Xalqı onun cazibəsinə salmaq, onu xalqa sevdirmək, qəbul etdirmək üçün ona bəşəri sifətlərini geri verərək lütfələrinin nurunu onun üzərində parladır» [145, 57]. Yeri gəlmişkən, mənbələrin verdiyi məlumatlara görə Mənsur Həllac bazar meydanlarının birində deyirmiş: «O (Allah) məni məndən alıb, geri vermir. Bu yaxınlığın ağırlığına dözə

bilmirəm, aralanmaqdan da qorxuram ki, itib, məhrum olaram. Bu yaxınlıqdan sonra itənlərin, bu vüsaldan ayrılanların vay halına... Ey insanlar, O, xalqla lütf edib danışır, onlar üçün təcəlli edir, sonra onları tərbiyə etmək üçün pərdələyir. Onun təcəllisi olmasaydı hamı kafir olardı, onun örtünməsi olmasaydı hamı dəli olardı. O, uzun müddət iki haldan birində qalmır. Ancaq o məndən bir cöz qırpımında belə gizlənmədi...» [143, 26]. Belə məlum olur ki, Həllac həmin kulminasiya anından geri gönüb öz idrak çevrəsini tamamlaya bilmirmiş. Bu səbəbdən, müasirlərinin və bir sıra görkəmli sufi mütəfəkkirləri Mənsur Həllacı həqiqət yolunun ortasında qalnlardan hesab etmişlər.

İkinci mərhələ haqqında deyilənlərdən alınan nəticəyə görə:

1. Bu mərhələ mənəvi təcrübə və ya irrasional düşünmədir.
2. İnsan özünün mənəvi inkişafı boyu şüur və iman səviyyəsindən asılı olaraq fərqli məzmunu və əhəmiyyətə malik irrasional bilik ala bilər.

3. İrrasional düşünmədə Ali Varlıq idrak prosesinin fəvqündə qalır, lakin bütün proses Onun mülkündə, Onun iradəsi ilə baş verir.

4. İrrasional düşünmənin bir növü olan panteist görüşlərdə kulminasiya anında subyekt və obyekt bütünlüklə eyniləşir.

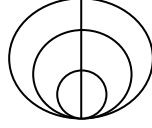
5. İrrasional idrak maddidən uzaqlaşaraq həmin şüürüstü üçün mümkün olan ən yüksək nöqtəyə çatandan sonra geri istiqamətlənir.

6. Bu mərhələ düşünmə prosesidir, deməli, yaratmadır: əvvəlki şəxsi «mən»i yox edib yenisini yaratma. Plotin yazır: «Düşünmə özü-özlüyündə yaratma aktı keçirə bilməz – yaratma – ruhun elə bir fazasıdır ki, orada prinsiplər – ideallar mövcuddur, belə ki, məhz bu yaradan hissədə onun əsas qüvvəsi gizləyir» [113, 58].

İrrasional idrakın sonuncu mərhələsi ilk və sonun birləşməsi, çevrənin bütövləşməsi, insanın Ali Varlıqla vəhdətdə olan mahiyyətinə dönməsidir. M.Ekxart bunu «Allahın səndə özünü görməsi», Hegel isə «əvvəlin son ilə birləşməsi» [84, 12] adlandırırlar. Mənsur Həllac özünün [irrasional düşünməsinin] sonuncu məqamını başlanğıc adlandırır [142, 21]. Əbu Yəzid Bistami bu barədə deyir: «Hər dəfə sona çatdığımı zənn edəndə, mənə, bu, hələ işin başıdır deyə səda gəlirdi». Əbu Osman Məğribi isə: «Nə vaxt yolun sonuna çatdımsa, onu yenə yolun başına qaytarın ki, cahil qalmasın», – deyirdi. Çünki yaxşılığı istənilən hər kəs, sondan yenə əvvələ qaytarılır ki, onda biliksizlik, aldanmadan əsər-ələmət qalmasın» [146, 145], – deyə bildirir. Bu, idrak prosesinin təkrar xarakterli olması deyil, sonsuz İlahi Həqiqətin hər yeni siklədə yeni qatlarının açılmasıdır.

Beləliklə, irrasional idrakın hər üç mərhələsinin şərhindən aşağıdakı nəticələri çıxartmaq mümkündür:

1. İrrasional idrak çevrə xarakterlidir. İdrak prosesinin hər yeni mərhələsinin çevrəsi əvvəlki ilə ilk və son nöqtədə üst-üstə düşsə də



əvvəlkindən daha genişdir: . Eyni zamanda, hər yeni çevrə Allaha qədər uzanan diaqonal xəttinin daha üst qatlarının açılmasına səbəb olur. Bu isə ilk nöqtəyə, yəni özünüdərkə yeni baxışın formalaşmasıdır.

2. İrrasional idrak insanın mənəvi dünyasında zaman-məkan kəsiyinin, səbəb-nəticə zəncirinin fəvqündə baş versə də sosial varlıq kimi dünyagörüşündə, ədəb-əxlaqında (zahirində, cəmiyyət arasında) öz əksini tapır. Onu da əlavə edək ki, zaman fəvqündə baş verən bir proses kimi, bu düşünməni müəyyən zaman kəsiyi ilə məhdudlaşdırmaq olmaz, yəni onun baş vermə prosesinin konkret müddəti yoxdur. Bu, bir an da, bir ömür boyu da davam edə bilər. Sədrəddin Konəvi (XIII əsr) bunu belə təsvir edir: «Bu təcəlli iki nəfəs müddətində davam etməyinə rəğmə, Allahdan başqasının ehtiva edə bilməyəcəyi qədər bilik və təsəvvürlər verir» [53, 30].

3. İrrasional idrak Mütləq Qüdrətin işığı ilə, yəni mövcudata fərqli prizmadan baxmaqla baş verən və insanın öz idrak çevrəsi daxilində Mütləq Həqiqətin ona aid hissəsinin, onunla diaqonal boyu birləşən nöqtənin dərk prosesidir.

İrrasional idrakın metodları

İdrak prosesində böyük əhəmiyyət kəsb edən, Ə.Məmmədovun bildirdiyi kimi, «məqsədə çatmaq, gərəkliyin dərk olunmasına və əməli surətdə dəyişdirilməsinə nail olmaq üçün istifadə olunan müəyyən üsulların və insanların nəzəri və əməli fəaliyyətini tənzim edən müəyyən prinsip və qaydaların məcmusu olan» [17, 10], prosesin xarakterini və son nəticəsinin mahiyyətini təyin edən amillərdən birincisi metoddur. İrrasional idrak kateqoriya və prinsiplərinə, inkişaf strukturu və mərhələlərinə görə rəasional idrakdan müəyyən dərəcədə fərqləndiyi kimi özünün metod və üsullarında da spesifik xüsusiyyətlərə malikdir. Bildirdiyimiz kimi, irrasional bilik gərəkliyin batini tərəfinin inikasıdır,

deməli irrasional idrakın metodları da müvafiq olaraq bu gerçəkliyin dərkinə yönələn üsullardır.

Onu da qeyd edək ki, «irrasional idrakın metodları» ifadəsi məqsədimizi tam olaraq ehtiva etmir. Onlar insanın şüurüstünü oyadan, irrasional düşünməni inkişaf etdirən və zahirdən batınə istiqamətləndirən amillərdir desək, daha doğru olar. Məsələ burasındadır ki, rasiional idrakın metodları «qanunauyğunluqlar ilə onlar əsasında yaradılan, gerçəkliyin dərk olunmasına, onun dəyişdirilməsinə və yeni nəticələr əldə edilməsinə imkan verən üsullar» [17, 10] olduqları halda, irrasional idrakın metodları subyektiv xarakter daşıyır və insana ünsiyyətdə olduğu gerçəkliyi dəyişməyə deyil, onunla harmoniyaya girməyə, özünü Ali Varlıqla vəhdətdə hiss etməyə xidmət edir.

İrrasional idrakın metod və vasitələrinin şərhinə keçməzdən əvvəl bu prosesin aparıcı qüvvələri olan iman və sevgi barədə də qısa təhlil vermək, zənnimizcə, yerinə düşərdi. İlk əvvəl bildirək ki, sevgi və iman metod və ya hər hansı mərhələ deyil, məhz irrasional idrak prosesində insana vasitəsiz bilik verən və onun idrak prosesini istiqamətləndirən Ali Varlıqla insan arasındakı əlaqəni xarakterizə edən anlamlardır. Bu baxımdan, iman və sevgini irrasional idrakın əsasında duran, bütün idrak prosesi boyu və sonrasını insanı müşaiyət edən, onu inkişaf etdirən və yüksəldən qüvvələr hesab etmək olar.

Xristianlığın əsasında duran üç vacib hiss (iman, ümid və sevgi) barədə Bonaventura yazır: «Müqəddəs Yazıda əsas olan bərpa işidir. Ona görə də o (Yazı) iman, sevgi və ümid haqqında danışır. Bu qüvvələrlə, ilk növbədə sevgi ilə, ruh dəyişir» [77]. Deməli, bu hissələr ruhu dəyişir, onu Yaradanına yönəldir. N.Kuzanlı isə belə hesab edir ki, «İman bükülü şəkildə bütün dərk edilənləri ehtiva edir, idrak imanının açılmasıdır; iman ağılı idarə edir, ağıl imanı yayır» [100, 173].

Mənbələrin verdiyi məlumatlara görə, Əli b. Əbu Talib: «Görmədiyimiz bir şeyə necə ibadət edə bilərik?» – deyə bildirir və sonra da əlavə edir: «Onu gözlərimizlə, yəni bu dünyada gözlərin görməsi ilə görmürük, lakin qəlblər Onu Ona imanın həqiqətləri ilə görürlər» [149, 426]. Onun fikrinə görə, «iman – könüllə tanımaq, dillə iqrar etmək, əza ilə qulluqda (ibadətdə – K.B.) olmaqdır (7, 382). Cüneyd Bağdadi isə imanı belə şərh edir: «İman həqiqəti (cavabı – K.B.) olmayan bir sualdır, mənası elmin artması ilə çatdırıla bilməz. İman sadəcə Allahladır. Onun həqiqəti yalnız ürəklərdədir, o, Allahla olan elmdən qəlbə yerləşəndir (vasitəsiz bilikdir – K.B.), Onu təsdiq etmək Onun göylərdəki və yerdəki işlərindən danışmaqdır» [145, 66]. Deməli, iman Ali

Varlıqla insan arasında əlaqədir və öz varlığı, rəhmi, sevgisi, həqiqəti haqqında Ali Varlıqdan insana verilən əminlikdir.

İnsanın təbiətinə müvafiq olaraq imanın da iki tərəfini ayırd etmək olar: zahiri və batini. Zahirən iman ibadətlərin, ritualların icrasında, batinən isə dualarda, mistik (mənavi) təcrübənin gedişində, yəni ümumiyyətlə idrak prosesinin inkişafında onu stimullaşdıran qüvvə kimi özünü göstərir. Vacib olan digər amil Tək Varlıqdan qaynaqlandığından mahiyyətcə də vahid olan iman insanın dünyagörüşünə, şüuruna və əxlaqına müvafiq olaraq fərqli şəkildə təzahür etməsidir. Buna işarə edən Mənsur Həllac yazır: «Küfr və iman arasında fərq qoyan artıq kafirdir, kafir və mömini fərqləndirməyən də kafirdir» [143, 74]. İkinci diqqət çəkici məsələ iman insanın həm zahiri, həm də batini keyfiyyətlərinin (təfəkkürünün də o cümlədən) göstəricisi və kökündə duran amil olmasıdır. Məhəmməd peyğəmbərin (s.) məlum hədisində də insanların yalnız öz imanlarına görə fərqləndiyi bildirilir. Deməli, iman – insanı Ali Varlığa inandıran, Ona ümid yaradan, təslim etdirən hiss və ya düşüncədir ki, inandığının dərinə aparır. Eyni zamanda, o, idrak prosesində insanın alacağı irrasional biliklərin səviyyəsini təyin edir. Belə ki, daha böyük iman sahibinə daha yüksək ilahi bilik verilir. Buna misal olaraq vəhy, vəcd və ilham sahiblərini və onların bəşəriyyətə verdiklərini xatırlatmaq olar.

İmanla sıx əlaqədə və qarşılıqlı təsirdə olan digər hiss sevgi(eşq)dir¹. Bu baxımdan, iman üzərində qurulmuş irrasional idrakla eşq ayrılmaz bir faktora çevrilmişlər. S.Xəlilov yazır: «Eşq səviyyəsində idrak bütün insanlara aid olan hissi və məntiqi idrakdan yüksəkdə durur – idrakın ali məqamına aparır. Bu pillə daha çox dərəcədə idrakın sezgi və vəhy məqamlarına uyğundur» [11, 465]. Müxtəlif səviyyədə olsa da, hər kəsin bir sevgiyə qadir olduğu məlumdur və təbii ki, bunların hamısının «idrakın ali məqamına» apardığını demək düz olmazdı. Müəllif buna belə açıqlıq gətirir: «Yüksək mənaviyyətli, incə ruhlu, parlaq qəlbli insanları heyrətləndirmək, məftun etmək üçün daha böyük gözəllik, daha həssas və daha mürəkkəb tərəf-müqabil lazımdır. Ən böyük aşiq isə, heç şübhəsiz, ancaq Işıqlar işığına (Allaha – K.B.) səcdə edə bilər. Bu isə artıq ilahi eşqdır» [11, 467]. Deməli, məhz ilahi eşq, bütün maddiyyətə baxış prizmasını dəyişə, həqiqətin üzərindən pərdəni götürə, insanın gözünü kor etsə də, könül, ruh gözünü açma bilən ilahi eşqdır və bizim də tədqiqat obyektimiz odur.

¹Eşq sevginin daha yüksək səviyyəsidir.

Sevgi Yaradana xas bir keyfiyyətdir və bu keyfiyyət yaradılış prosesi ilə yaradılmışlara keçir, hətta insanın malik olduğu ilahi sifətlərdən birincisidir deyə bilərik. Plotinin fikrinə görə, «sevgi ayrı-ayrı ruhları Xeyirxahlığa aparan bələdçidir və ikilidir: ali Ruhda o, Allahdır ki, Ruhu bütün ilahlilərlə əbədi olaraq bağlayır, qarışıq Ruhda isə – səmavi ruhdur» [113, 232]. Bibliya və Qurani Kərimin ayələrində sevgi yaradılışın səbəbidir, Yaradandan öz məxluquna ilk növbədə aşladığı hissdir. Məsələn, xristianlığın şüarına çevrilmiş bir ayədə «Düşmənlərinizi sevin, sizi lənətləyənlərə xeyir-dua verin...» deyilir və ya Qurani Kərimdə (O (Allah) onları sevər, onlar da Onu sevər) (Quran 5/54) buyrulur. İlk növbədə Müqəddəs mətnlərə, Mütləq Varlığın sevgisinə inanan filosoflar da öz düşüncələrində bu ilahi hissi Yaradandan aldıklarını təsdiqləyirlər. Dionisiy Areopaqit yazır: «Müqəddəs Cəbrailin mərtəbəsi təlim mərtəbəsi kimi iyerarxiyanın keyfiyyətinə görə ilk qüvvələr vasitəsilə ilahi nurlanmanı mələklərə sevgi ilə verir. Mələklər vasitəsilə isə bizə ilahi nurlanmaya qadir olduğumuz qədər verir» [74]. N.Kuzanlı isə belə hesab edir ki, «Sevgi – imana həqiqi varlıq verən formadır; bundan daha artıq, o, imanın möhkəmliyinin işarətidir» [100, 177].

Əbdülqadir Gilani də sevgini Allahdan aldığını söyləyir:

«Mənə öz sevgisinin dolu qabından içirdi,

Mənim sərxoşluğum, xumarlığım saqিদən (Allahdan – K.B.) oldu» [141, 48].

Belə məlum olur ki, sevgi, ilahi eşq insana «ruh gözünün görə» və könlünün tuta biləcəyi qədər, yəni onun şüur səviyyəsinə uyğun olaraq verilir. Təbii ki, bu, hər kəsdə müxtəlifdir.

Qeyd etdiyimiz kimi, insanın şüurüstünün aktivləşməsi ilə başlayan irrasional idrak maddidən ilahiyyə doğru istiqamətlənən bir prosesdir. İnsana bəxş edilən sevgi eşq ürəyi maddiyyatla bağlı digər hisslərdən təmizləyir, yəni eşq həm də bir saflaşma, paklaşma vasitəsidir. Maksim İspovednik yazır: «Sevginin cazibəsi ilə ağıl Allaha doğru yönələndə o, nə özünü, nə də varlıqlardan bir şey hiss edir» və «sevgi ruhun elə durumudur ki, o, Allahın dərkini var olanlardan heç nəyə dəyişmir. Sevginin belə halında hər hansı bir maddi həvəsə meyl etmək mümkün deyil» [114]. S.Tusi isə: «Eşq elə bir atəşdir ki, o, aşıqlərin köksündə və ürəyindədir. O, Allahdan savayı hər şeyi yandırır və külünü qırağa atar», [154, 391-392] – deyə yazır.

Əbu Əli Rüzbari isə bunu belə ifadə edir:

«Səninlə olmayan Sənin məhəbbətindən,
İstəyindən, sevdikləri ilə ünsiyyətdən fanidir.

Onu bürüyən dərin eşq onu təmizləməsə
Səbəblərdən uzaqlaşa bilməz» [149, 435].

Maddiyatdan uzaqlaşma prosesi son nəticədə insanın öz maddi «mən»indən də imtinaya gətirir. Güman ki, bu səbəbdən deyirlər ki, eşq insanın gözlərini kor edir.

Eşq həm də bilik alma vasitəsidir, o, bir ilahi hədiyyədir ki, öz Rəbbini tanımaq və anlamaq üçün verilir. Bonaventura hesab edir ki, «buna (ilahi dərkə – K.B.) çarmıxa çəkilmiş Xristosa odlu məhəbbətdən başqa bir yol yoxdur» [77].

Qasimi Ənvar isə:

«Həqiqət eşqdə nazil olsa da
Hər fə və mənə libasına büründü», [103, 70] – deyə bildirir.

Beləliklə, sevgi (eşq) – yaradılışın səbəbi kimi Mütləqdən nisbiyə enən bir nur zolağı olduğu kimi, nisbidən də Mütləqə uzanan bir yoldur. İnsan ona doğru uzanan həmin nur zolağını kəşf etməklə eşqi və bununla da həqiqəti dərk etmiş olur.

Sevgi irrasional idrakın ilk başlanma səbəbidir və könül gözünü açan, şüurüstünü aktivləşdirən bir hissdir.

Sevgi – irrasional bilikdir.

Sevgi – idrakın sonudur. Əgər irrasional idrakın əvvəli də, sonu da, gedişi də sevgidirsə, deməli, bu idrak növünün özü sevgidir, eşqdır. Xatırladaq ki, irrasional idrak prosesi çevrə boyu inkişaf edir, sevgidən doğulan yenə sevgiyə dönür və öz həqiqətini sevgilə sevgidə tapır.

İrrasional idrak fərdi və subyektiv xarakterlidir və bu amil onun metod və vasitələrində böyük əhəmiyyət daşıyır. Belə ki, metodlar ümumi xarakter daşısa da, hər insanın şəxsiyyətinə uyğun olaraq məzmunca bir-birindən kəskin şəkildə fərqlənə bilər. Onları hər kəs tərəfindən tətbiq olunduqlarına görə ümumi və şəxsin yalnız özünə məxsus olduqlarına görə xüsusi növlərə ayırmaq mümkündür. Xüsusi metodlar insanların sayı qədər çox və rəngarəng olduğundan biz öz təhlilimizdə yalnız ümumi, yəni hər irrasional təfəkkürlü insan tərəfindən

gec və ya tez, az və ya çox dərəcədə tətbiq olunan metodların şərhinə yer ayırmışıq.

Xarakterinə və insanın həyat tərzindəki yerinə görə də metodları iki yerə ayırmaq olar: zahiri və mənəvi. Zahiri metodlara ibadətlər (rituallar), musiqi və ya hikmətli kəlam (Müqəddəs Kitablar və ya dini kitablar) oxumaq, mənəviyə isə mistik təcrübə, dua, zikr və s. aiddir. Əslində bu bölgü şərti xarakter daşıyır. Belə ki, bu metodların hər birinin öz maddi və mənəvi tərəfləri də mövcuddur. Biz öz bölgümüzü onların ön planda olan cəhətlərinə uyğun aparmışıq. Məsələn, ritualların mənəvi tərəfi olsa da, orada ayrı-ayrı hərəkətlərin edilməsi, sözlərin deyilməsi böyük əhəmiyyət daşıyır. Və ya duanın zahiri tərəfi olsa da o, əslində mənəvi bir yaşantıdır.

Əvvəl maddi metodların şərhindən başlayaq. Məlum olduğu kimi, hər bir dində, istər səmavi, istərsə digər, ümumi qəbul edilmiş ibadət formaları vardır ki, onların yerinə yetirilməsi zəruri xarakter daşıyır. İbadət «imanın nəzəri təsdiqində ifadəsini tapan şey, din tərəfindən ilham olunan əməllərlə yerinə yetirilməsidir» [66, 51]. İbadət sahibinin inancı onun içində olduğu sosial toplumla sıx əlaqəlidir, yəni onun mənəvi təsiri olsa da, özü kənar qüvvələrin (məkan, şərait) təsirinə ciddi məruz qala, bu səbəbdən müxtəlif növlərə ayrıla bilər. Bu da bir həqiqətdir ki, «tapınma (ibadət) sadəcə bir təsadüf deyil; ancaq mənəvi və şəxsi olmaqla bərabər, eyni zamanda maddi olan təzahürün təsirlərinin daşıyıcısı və əlaqəçisi edərək insan həyatının tamamına nüfuz etmək istəyən dinin gerçək və təməl anlamıdır» [66, 52]. İbadətin bir çox yönələri var, lakin bizi, alimin də qeyd etdiyi kimi, onun insanın həyatına, təfəkkürünə təsir göstərən tərəfləri maraqlandırır.

İnsan ibadət vasitəsilə böyük sabit bir sistemin üzvünə çevrilir və bu, onda əqidə yoldaşları, ən başlıcası isə səcdə etdiyi Mütləq Varlıq qarşısında məsuliyyət hissi yaradır və ilk növbədə onun ədəb-əxlaqında özünü büruzə verir. Bundan əlavə, ibadət bir növ bədənin ruhun tabeçiliyinə, itaətinə düşməsi: onun istədiklərini, tələb etdiklərini icra etməsidir. Lakin Porfirinin də bildirdiyinə görə: «...sakral rituallar ruhun ruhi və ya pnevmatik hissəsini təmizləyə bilər, onun ali hissəsini – intellektual hissəsini deyil; onlar ruhu ulduzlar dünyasına qədər ucalda bilər, lakin onu Ali Varlığın qoynuna qaytara bilməz» [123, 74]. Deməli, ibadət yalnız imanın zahiri görüntüsüdür və inanclar üzərində qurulmuş, xüsusi rituallar tələb edən dini-mistik sekta və təlimlərin təcrübəsindən çıxış edərək demək olar ki, həm də təsir vasitəsidir: cəmiyyətin şəxsə, şəxsin (avtoritetin) də cəmiyyətə. Məsələn, «bir təlim olan Kabbala ilə

yanaşı praktiki Kabbala məfhumu da mövcuddur: bu, bir sehr növüdür ki, məqsədi Allahın adlarının gizli mənalərini sezməklə, xüsusi dualarla, söz və hərfi formul və amuletlərin köməyiylə yüksək aləmlərə təsir göstərməkdir» [97, 14]. Və ya, məlum olduğu kimi, bir sıra tədqiqatçılar təsəvvüf nəzəri (irfan) və praktiki (təsəvvüf) kimi iki qola ayırırlar. Bu bir tərəfdən ibadətin irrasional idrakda, mistik təcrübədə rolunu təsdiqləsə də, digər tərəfdən, təcrübənin nəzəriyyədən ayrılması və artıq öz nəzəriyyəsinə qurması deməkdir. Bunun əsl mahiyyətə necə təhrif edici təsir göstərməsinin nümunəsini, zənnimizcə, təsəvvüf tarixində aydın seçmək mümkündür [Geniş bax: 3].

İrrasional idrakın digər zahiri metodu kimi musiqini göstərmək olar. Qədim Yunan filosofu Pifaqorun (e.ə. VI əsr) yaratdığı dini-mistik təriqət «elm və sənətlə yaxından maraqlanmış, eyni zamanda, riyaziyyat və musiqi ilə çox məşğul olmuşdur» [37, 29]. Pifaqorçular rəqəmlərlə musiqi arasında bir uyğunluq tapmaqla kainatla harmoniyaya girməyin, həqiqəti anlamağın mümkünlüyü fikrini irəli sürür və müəyyən mistik təcrübə keçməklə buna nail olmağa çalışırdılar. Mənbələrin verdiyi məlumata görə, Pifaqor özü buna nail olmuşdur.

Şərqi filosofu Konfutsi də «musiqinin nəcibləşdirən (ucaldan) təsirini yüksək qiymətləndirirdi və onu mənəvi rahatlığa, sevinc hissi və harmoniyaya çatma üsulu, insanın mənəvi və psixoloji kamilləşməsinə yardım edən çox effektiv psixohazırlıq vasitəsi kimi görürdü» [68, 39]. Sufi mütəfəkkiri Zu'n-Nun Misri isə: «Haqqın hər yaxşı insana (həm qadın, həm kişi) bəxş etdiyi gözəl səs Haqqa aparan işarət və müraciətdir», [149, 339] – deyə bildirirdi.

Məlum olduğu kimi, şamanların, müxtəlif qəbilələrin mistik ritualları spesifik musiqi ilə müşayiət olunur. Müxtəlif dini-mistik təlimlərdə, yaxud dini ayinlərin icrasında da musiqi, xoş avazlı səs xüsusi əhəmiyyətə malikdir. Məsələn, Müqəddəs Kitabların bildirdiyinə görə, Davud peyğəmbərin gözəl, heyvan və quşları belə heyran edən səsi olmuşdur. Bundan başqa, kilsələrdə xüsusi dini nəğmələrin oxunması və ya Qurani Kərimin xoş avazla qiraəti hikmətli kəlamların təsir qüvvəsini daha da artırmış olur.

Onu da qeyd edək ki, musiqi şüurüstünü aktivləşdirən bir vasitə olmaqla yanaşı, həm də irrasional idrak zamanı əldə edilən biliklərin ifadə forması da ola bilər. Burada musiqi ilə yanaşı digər sənət növlərinin də (poeziya, rəssamlıq, heykəltəraşlıq və s.) adlarını çəkmək olar. Lakin xatırladaq ki, irrasional idrak Allah və insan arasında inkişaf edən bir prosesdir. Bu baxımdan, xüsusilə vurğulanmalıdır ki, musiqi, yaxud

sənətin digər növü insanın hər hansı maddi zövqünü oxşamaq üçün deyil, Ali Varlıq adına ifa edilirsə irrasional idrakın metodu olub Ali Varlıqla insan arasında əlaqələndirici rolunu həyata keçirə bilər.

Təsəvvüfə xas musiqi dinləmə olan səma' haqqında Zu'n-Nun Misri deyir: «Kim səma' zamanı Haqla dinləyərsə Haqqa çatar, nəfsi ilə dinləyərsə zindiq olar» [149, 342]. Təsadüfi deyil ki, sufi mütəfəkkiri Haris Mühasibi əməlin dəyərini «niyyətdə» görür [39, 30]. Digər bir sufi mütəfəkkir İbn Salim isə belə deyir: «Niyyət Allaha, Allah üçün və Allahdandır. Niyyətdən sonra qula gələn bəlalar düşməndən, yəni nəfs və şeytandandır. Ancaq bu, az da olsa, çox da, Allah ilə, Allah üçün, Allahdan olan az niyyətə bərabər ola bilməz» [149, 205]. Beləliklə, göründüyü kimi, maddi metodlar insanın sosial həyatı ilə mənəvi yaşantısı arasında bir körpü rolunu oynayır və hansı tərəfin (sosial və ya mənəvi) ağır gəlməsindən asılı olaraq insan təfəkkürü də o tərəfə meyillənir.

İrrasional idrakın ilk mənəvi metodu kimi mistik və ya ruhi təcrübənin adını çəkmək lazımdır. Qeyd etdiyimiz kimi, mistik təcrübə istinad etdiyi dünyagörüşünə görə, dini-mistik və ya mistik-fəlsəfi formada ola bilər. Formasından asılı olmayaraq mistik təcrübə ilk növbədə insanın mənən saflaşması, paklaşması metodudur. Saflaşma isə insanın hər bir maddi həvəs və istəklərdən uzaqlaşmasıdır. Onu maddiyyətə bağlayan şey nəfs hesab edildiyindən, saflaşma – insanın öz nəfsini tərbiyə edib onu ram etməsidir, yəni insanın tamamilə özünün mənəvi tərəfinə yönəlməsi, nisbidən (maddidən) əbədiyə (ruhaniliyə) keçməsidir. Plotin yazır: «Təmizlənmə (saflaşma) ən ali şeyləri dərk etməyə imkan yaradır və bu zaman ruhun içərisində gizlənmiş biliklər üzə çıxır ki, mahiyyətcə onlar «əsl həqiqətdirlər»» [113, 291]. Deməli, mistik təcrübənin əsas məqsədi insanın «mən»ini kənar hiss və təsirlərdən arındıraraq, özünə yönəltməkdir. M.İqbal yazır: «İç (mənəvi – K.B.) təcrübə mənliliyin iş başında olması halıdır. Bir şeyi dərk edəndə də, bununla əlaqədar düşüncələrimizi açıqlayanda və ya iradəmizi göstərəndə də, mənliliyimizlə baş-başa qalırıq» [41, 142]. Vacib faktdır ki, mistik təcrübə insanın öz mahiyyətinə, «mən»inə nüfuz etmək, «mən»ini zahiri təsirlərdən qurtarıb Ali Varlığın itaətinə vermək cəhdidir. Bu baxımdan, o, mənəvi bir yaşantı, irrasional düşüncədir və onun zahirən özünü bürüzə verməsi vacib deyil, bu, ancaq həmin şəxsin öz istəyinə bağlıdır. Məlum olduğu kimi, irrasional təfəkkürlü insanlar arasında cəmiyyətdən təcrid olunaraq asket həyatı yaşayanlarla yanaşı, əksinə cəmiyyətdə nüfuz, mənəb, hətta var-dövlət sahibləri də olmuşdur. Onu

da qeyd edək ki, irrasional idrakın bütün digər metodları məhz (dini və ya fəlsəfi) mistik təcrübə çərçivəsində, ona istinadən həyata keçirilir, yəni hər hansı bir rasiyal vasitə də (musiqi dinləmək və ya kitab oxumaq) bu təcrübə işığında fərqli rəng ala bilər.

İrrasional idrakın digər mənəvi metodu duadır. Məhəmməd peyğəmbərin (s.) bildirdiyi kimi «ibadətın iliyi və mahiyyəti» [29, 149], yəni onun batini tərəfi və «nəzəri» hissəsi kimi dua ibadətdən daha əhatəli və mürəkkəb xarakterlidir. Əgər ibadət ümumi qəbul edilmiş dini ayinlərin artıq sabitləşmiş qaydalarıdırsa, dua insanın mənəvi aləminə aid, yerindən, zamanından və şəraitindən asılı olmayaraq icra edilən, məzmunca tez-tez dəyişə bilən və yalnız Ali Varlığa ünvanlanan müraciətdir. Dua ya müəyyən dərəcədə ibadətdə ifadə olunur, ya da ümumiyyətlə təzahür etmir, gizli qalır.

İbadətlə sıx bağlı olduğundan onun malik olduğu xüsusiyyətləri duaya da aid etmək olar. Eyni zamanda, özünün də bir sıra spesifik cəhətləri vardır ki, onların insanın mənəvi təcrübəsində əhəmiyyətini belə xarakterizə etmək olar. Əvvəla, dua insana tək olmaması hissini bəxş edir və onu özündən daha güclü və mükəmməl bir varlıqla əlaqələndirir. İkincisi, dua insana maddiyatdan kənar bir aləmin varlığını dönə-dönə aşılır və onun özünün də həmin aləmə daxil ola biləcəyi hissi verir. Bundan başqa, dua zamanı insan gündəlik həyatının daha saf, daha ali bir halını, hissini yaşayır və xaosdan ayrılıb sakit, rahat bir mühitə düşür. Nəhayət, dua insanın «mən»ini konkretləşdirir, o, qaygıların, problemlərin içində özünü görür və dinləyir.

Duaların məqsədi əsasən Ali Varlıqdan kömək istəmək olsa da, insanın şüur və imanından, əxlaq və sosial durumundan irəli gələn tələblə müxtəlif məzmunlu ola və bildirdiyimiz kimi, tez-tez dəyişə bilər. Bu baxımdan, duaları iki növə bölmək olar: sosial və metafizik xarakterli. Adından da görünür ki, birinci növ dualar insanın bütün gerçək həyatını, məişət tələblərini və s. bu kimi istəkləri ehtiva edir və dualar arasında onlar üstünlük və çoxluq təşkil edir.

İkinci növ dualara irrasional düşünmənin məhsulu kimi əsasən yaradıcı insanlarda, mütəfəkkir və alimlərdə rast gəlmək mümkündür. Bu, Allahdan düzgün düşünmə, əsl həqiqəti dərk etmə, başladığı idrak prosesini başa vura bilmək istəkləri və ya Onun verdiklərinə görə minnətdarlıq hissləri olur. Müqəddəs Avqustinin dualarının birində deyilir: «Sən bizə dualarımızla çox şey göndərirsen; istəməmişdən qabaq xeyirli şeyi də Səndən alırıq, sonralar anladığımız şeyi də» [70, 193].

N.Gəncəvi isə belə yazır:

«Nitqə gələn insana könül zövqü verirsən,
Hər cana idrak adlı yanar məşəl verən sən!» [6, 92]

Qeyd etdiyimiz kimi, insanın şüurüstünün aktivləşməsi Ali Varlığın qüdrəti və imkanındadır. Bu səbəbdən, fəvqəltəbii həqiqətləri, hər şeyin əsl mahiyyətini, nəhayət, Mütləqin özünü dərk etmək istəyən insan Ona müraciət edir və bu, dua şəklində ifadə olunur. Bonaventura bunu belə təsvir edir: «Əgər buna (Ali məqama – K.B.) necə çatdığımı soruşsan, onda təlim deyil, nemət istə, ağıl deyil, şövq, kitabların tədqiqini deyil, duanın həsrətini, müəllim deyil, nişanlı (İsa Məsih – K.B.), işıqlılıq deyil, qaranlıq (fəna – K.B.), işıq deyil, tam külə döndərən od istə... Bu od – Allahdır» [77]. Mənsur Həllac isə Allaha belə bir dua ilə müraciət edir: «Allahım, Sən naqis ədədin tam əhatə etmədiyi vahidsən (birsən), ən dərin düşüncənin anlaya bilmədiyi təksən. (Sən göydə və yerdə olan Tanrısan) (Quran 43/84). Arıfların qəlbini işıqlandıran, asi ruhları zülmətə qərq edən üzünün nuru ilə Səndən rica edirəm, Səni başqalarından fərqləndirən, Səndən savayı olanlardan təkləndirən qüdsiyyətinlə Səndən rica edirəm ki, məni heyrət meydanlarında təkbəşinə buraxma, təfəkkür selindən mənə nicat ver, məni aləmdən uzaq tut, münacatınla məni rahatlaşdır, ey rəhimlilərin ən rəhimlisi» [143, 24].

Dua insanı məkan və zamandan, onu maddi dünyaya bağlayan hər bir şeydən «xilas edən» vasitədir. Maraqlıdır ki, çox vaxt sadalanan maneələrin başında insanın öz «mən»i dayanır. Müqəddəs Avqustinin «Etiraf» əsərindən belə məlum olur ki, onu yalnız yoldan xilas edən və düzgün iman bəxş edən anasının səmimi duaları olmuşdur. Bonaventura isə belə yazır: «Biz yalnız bizi yüksəldən ali qüvvə sayəsində öz üzərimizdə qalxa bilirik. Nə qədər hüzurumuzda daxili pillələr olsa da ilahi yardım olmadan bu, heç nəyə yaramır. O isə onu təslimiyyət dolu ürəklə istəyənə verilir... Dua həqiqətən bizim yüksəlməyimizin anası və mənbəyidir» [77]. İslam mütəfəkkirlərinin eyni məzmunlu dualarına baxaq.

Mənsur Həllac yazır:

«Səninlə mənim aramda mənimlə çarpışan mən var,
Öz mərhəmətinlə götür məni bu aradan» [134].

Nizami Gəncəvi belə dua edir:

«Tanrım, götür pərdəni, görün öz birliyinlə,
Əsirgəmə, qaldır, at, pərdə mən olsam belə» [6, 91].

Və ya Yunus Əmrə deyir:

«Al götür məndən mənliyi,
Doldur qəlbimə Sənliyi,

Öz dünyanda öldür məni,
Hüzurunda ölməz olum» [5, 35].

Deyilənlərdən belə nəticə çıxır ki, dua – irrasional idrakın ilk mərhələsinə başlamaq, maddiyyatdan ruhaniliyə keçmək, nəhayət, Mütləq Həqiqətdən öz zərrəsini dərk edib Ali Varlıqla vəhdətə çatmaq istəyidir.

Beləliklə, irrasional idrakın metodları əsasən insanın maddi hədudlardan qurtulmasına, günah və naqislikdən təmizlənməsinə, şüurüstünü aktivləşdirməklə ruhani aləmə keçməsinə xidmət edir. Bu cür vasitələrin sayını çox uzatmaq mümkün olsa da, zənnimizcə, onlar ya ibadətə, ya da mistik təcrübənin müxtəlif təzahür formalarıdır. Bu səbəbdən, biz onların ayrı-ayrılıqda deyil, ümumilikdə təhlili ilə kifayətlənirik.

İrrasional idrakın son mərhələsi

Mütləq həqiqət

Konkreti və müfəssəli tanımayan, əvvəli və sonu, dəyişiklikləri və səbəbləri, həqiqətləri və yolları tanımayan şəxsə əzəli olanın [Allahın] mə'rifətindən pay düşməz.

Hüseyn b. Mənsur Həllac

İdrak prosesində əldə edilən hər bilik, çatılan hər mərhələ insanın Mütləq Həqiqətə doğru bir addımıdır. İnsanın istifadə etdiyi vasitələr, onu mərtəbə-mərtəbə irəli aparan biliklər müəyən dərəcədə Mütləq Həqiqəti təyin edir. Başqa sözlə desək, bəzən Mütləq Həqiqətin xarakteri ona aparan nisbi həqiqətlərlə şərtlənir, yəni əldə edilən son nəticənin Mütləq olub olmaması ona aparan vasitələrlə və bu inkişaf boyu verilən biliklərlə sıx əlaqəlidir. Eyni sözləri məsələyə irrasional aspektdən yanaşmada da demək mümkündür. Bu məsələyə irrasional bilik və idrak prosesinin təhlilində müəyyən açıqlıq gətirmişdik. Yuxarıdakı şərhlərimizə istinadən əvvəlcə həqiqətin (Mütləq Həqiqətin də o cümlədən) rasional və irrasional tərəflərini ayırd edək.

Ensiklopedik lüğətdə yazılıb: «Həqiqət – dərk edən subyektdə obyektin adekvat inikasıdır, insandan və onun şüurundan asılı olmayaraq olduğu kimi qavranılmasıdır...» [126, 226]. Deməli, əldə edilən yaxud verilən hər bir bilik həqiqətdir, sonra başqa bir biliklə inkar edilsə belə, həmin an üçün o, həqiqətdir. Bu baxımdan, irrasional anlamda da həqiqəti obyektiv, gerçəkliyin şüurüstündə inikası kimi xarakterizə etmək, nisbi və Mütləq növlərə bölmək olar. Lakin burada vacib bir xüsusiyyət nəzərə alınmalıdır ki, bu, maddiyyat fəvqündə mövcud olan gerçəkliyin insan ruhunda inikasıdır. Belə olan halda, həqiqətin meyarı probleminə də açıqlıq gətirmək lazım gəlir.

Məlum olduğu kimi, Qədim yunan sofistləri hissi biliklərin həqiqəti olduğu kimi əks etdirməsini inkar etdikləri halda, Orta əsrlərin subyektiv realistləri (Berkli, Yum) onun meyarını məhz hissələrdə axtarırdılar. Marksist filosoflar isə birmənalı olaraq həqiqətin meyarı

kimi «ətraf aləmi dəyişən sosial, texniki və istehsalat fəaliyyəti» [125, 291] olan təcrübəni qəbul edirdilər, yəni həqiqətin xarakterinə uyğun olaraq onun meyarı da dəyişmişdir. Bu o deməkdir ki, irrasional həqiqətin də özünə müvafiq meyarı olmalıdır.

İrrasional idrak insanın ruhundan başlayıb, orada da bitir; əldə edilən hər bilik ruhun inkişafına, yüksəlməsinə xidmət edir; şüurüstünün aktivləşməsi ruhun bir subyekt olaraq gerçəkliyi qavrama bacarığını ortaya çıxarır; müəyyən zaman-məkan kəsiyində var olan və çıxıbilməyən maddi bədəndən fərqli olaraq ruh ilahi aləmə qədər yüksələ bilib maddiyyatdan tam qurtula bilir; sonuna, yəni başlanğıcına döən ruh maddiyyatı tabe və idarə etmə qüvvəsinə sahiblədir. Deməli, irrasional həqiqətin meyarı insanın ruhudur və ya daha sadə dillə ifadə etsək, insanın könülü, ürəyidir. Qurani Kərimdə buyrulur: (İki yay qədər və ya daha yaxın yaxınlaşdı. Quluna vəhy etdiyini etdi. Könül gördüyündə yalan demir. Onun gördüyünə qarşı onunla mübarizəmi edəcəksiniz?) (Quran 53/9-12).

Qeyd etmişdik ki, rasionallıq və irrasionalıq həqiqətin müxtəlif tərəfləridir, medalın iki üzünü kimi. Deməli, ayrılıqda istər rasionallıq, istərsə də irrasional yanaşma vahid həqiqətin yalnız bir üzünü açmış olur. Bununla yanaşı, mövcud və şəkkedilməz bir həqiqəti də xatırladaq: bəşəriyyətin tarixi boyu insan maddi tərəfdən əhəmiyyətli dəyişikliklə məruz qalsa da (cəmiyyət, məişət, elm, texnika) ruhən həmişə olaraq qalır. Bunu deməyə bizə əsas verən bu günkü insanın da eramızdan neçə əsrlər əvvəlki insanın can atdığı həqiqətin dərkinə yollar axtarması (fərqli vasitələrlə olsa da), eyni obyektlərdən zövq alması, eyni problemləri düşünməsi, hətta eyni nəticələrə gəlməsidir. Belə nəticə çıxır ki, ümumiyyətlə həqiqətin meyarı ruhdur. Bunu həqiqətin dərkində irrasional tərəfin üstünlüyü kimi deyil, onun daha sabit, mahiyyətə daha yaxın, hətta onu olduğu kimi əks etdirməsi ilə izah etmək mümkündür.

Bildirdiyimiz kimi, irrasional anlamda da həqiqətin nisbi və Mütəlak növləri məlumdur. Lakin əgər irrasional anlamda nisbi həqiqətlər gerçəkliyin dəyişməsindən asılıdırsa və buna müvafiq olaraq nəticələr də bir-birinə zidd ola bilirsə (məsələn, müxtəlif astronomik kəşflər, fizika qanunları və s.), irrasional anlamda bunu iddia etmək olmaz. Belə ki, irrasional idrakın vahid tənzimləyicisi və idarə edəni var. Yəni həqiqət birdir və nisbi həqiqətlər onun ayrı-ayrı qatlarıdır. Vahid həqiqət hər şeyi əhatə və ehtiva edir, hər şey Onda, O, hər şeydədir. İnsan da özündə Onu tapmağa, dərk etməyə çalışır. Xatırladaq ki, irrasional idrak məhz onların üzə çıxarılması, kəşfi ilə başlayır. Yuxarıda da bildirdiyimiz kimi, bəzi

filosoflar bunu insanın ruhunda bərqərar edilmiş həqiqətləri xatırlaması, bəziləri «ilahi fəaliyyətlə... imkanı çatdığı qədər Allaha bənzəməyə çalışması» [74], digərləri də fitrən insanın ruhuna əta edilmiş həqiqətlərin pas tutmuş dəmir kimi cilalanması adlandırmışlar. M.İqbalın bildirdiyi kimi, «Gerçək vücudda doğrudan doğruya xəbərdar olan şey həqiqətdir. Həqiqət dərəcələri, mənlik şüurunun dərəcəsinə görə dəyişir» [41, 103]. Yəni insan ruhundakı gizli olan həmin həqiqətin ucunu tapmaqla daha geniş hüdudlara çıxır və çıxdıqca həqiqətin daha üst qatlarını dərk edir. Bu proses Mütləq qədər davam edir.

Qeyd etdiyimiz kimi, irrasional idrak Mütləq Varlıqla sıx olan bir prosesdir. İstər idrakın başlanmasında, istər inkişafında əsas rol oynayan ezoterik biliyin verilməsində, istərsə də prosesin həddinin təyininə Allah mütləq qüvvə və istiqamətvericidir. Bu baxımdan, Mütləq Həqiqət elə Allahdır deməklə məsələni bitmiş hesab etmək olar. Lakin burada iki məsələ arasında ziddiyyət yaranır. Belə ki, irrasional idrak prosesinin ikinci mərhələsinin kulminasiya məqamını şərh edərkən qeyd etmişdik ki, Qərb və Şərq mütəfəkkirləri Allahın özünü, zatını hər bir düşüncə fəvqündə, dərkedilməz hesab etmişlər. Digər tərəfdən, bildirmişdik ki, irrasional idrak aşağıdan yuxarı, maddidən ilahiyə, insandan Allaha doğru istiqamətli bir proses, insana xas bir xüsusiyyətdir. Deməli, həqiqət məfhumunun özü də insan təfəkkürünün məhsuludur. Belə olan halda, zənnimizcə, məsələnin spesifik cəhətlərini aydınlaşdırmaq məqsədi ilə problemin həllinə insan mövqeyindən yanaşmaq doğru olardı. Onu da əlavə edək ki, şərhimizin daha aydın və hərtərəfli olması üçün Qərb və Şərq mütəfəkkirlərinin görüşlərini ayrı-ayrılıqda, daha sonra isə müqayisəli şəkildə təqdim etməyi qərara aldığımız.

Məlum olduğu kimi, xristianlıqda vahid Allah Müqəddəs Üçlük vasitəsilə təzahür edir və tanınır: Ata, Oğul və Müqəddəs Ruh. Dünyada bütün yaradılmışları ehtiva edən bu üçlük prinsipinə əsaslanaraq xristian filosofları Allahu hər şeydə görüb dərk etməyin mümkünliyünü bildirirlər. Məsələn, M.Ekxart yazır: «...Tanrı hər şeydə və hər yerdədir və da- im eyni tərzdə Özünü verməyə hazırdır, çünki bu, Ondan asılıdır və yalnız Onu hər yerdə eyni dərəcədə tapan kəs həqiqətən Tanrını tapar» [129, 63]. Eyni zamanda, bu da xristian filosofları tərəfindən qəbul edilən bir həqiqətdir ki, «hər bir məxluq hər hansı bir məqsədlə yaradılıb... Allahın bütün işlərində çox xeyirxah bir məqsədi var – Özünü. O, ruhu bütün qüvvəsi ilə bu məqsədə çatdırmaq istəyir: Özünü» [129, 84]. İrrasional idrakın kulminasiya anından danışıarkən aydın oldu ki, Allah dərkedilməzdir. Maraqlıdır ki, hər şeydə Allahu dərk etməyə çağıran Ekxart etiraf edir ki,

«İnsan ümumiyyətlə Allahın nə olduğunu dərk edə bilməz. Yalnız onu yaxşı bilir ki, nə Allah deyil...» [129, 96]. N.Kuzanlı isə bildirir ki, «Həqiqət haqqında insanın hər sözü yalnız gümandır, belə ki, həqiqətin dəqiq dərki mümkün deyil» [101, 75]. Göründüyü kimi, ilk baxışda bir-birinə zidd bir neçə fikir səsləndi. Məsələyə aydınlıq gətirmək üçün xatırladaq ki, Müqəddəs Üçbucağın zirvələrindən biri insandır. M.İspovednik yazır: «İdrakın özü yalnız ona görə mümkündür ki, Allah – Kəlam bəzi dərkolunan surətlərdə nazil olur, insan isə Onun insanlaşma barədə xəbəri – Kəlam surətində yaradılıb. İnsan Tanrı surətində yaradılıb, ona görə də Həqiqət insana bənzərdir» [114]. Belə məlum olur ki, xristian filozoflarının fikrinə görə, insanın dərkinə çalışdığı, insana Özünü tanıdıb dərk etdirən əslində İlahi Kəlam və Allahın təzahürlərindən biri İsa Məsihdır. Sonralar Hegel də «İnsanın Allah haqqında biliyi özünü Allahda insan kimi tanıyana qədər inkişaf edir» [84, 389], – deyər bildirir.

Deyilənlərdə digər bir mühüm məsələ də budur: insanın sevib, mənəvi və fiziki əzablardan keçib bənzəməyə çalışdığı İsa Məsih Tanrının oğlu, bir çox hallarda «Rəbb» deyər müraciət edilən, Müqəddəs Üçlüyün zirvələrindən biri olan varlıqdır. Bu səbəbdən, həmin məqama ucalmaq üçün insan, Ekkartın fikrinə görə, «bəşəri sifətini itirməlidir» [129, 51]. Bu fikir N.Kuzanlıda da rast gəlinir: «Biz hər şeyin onda və hər şeydə tək olanla vəhdətə çatmaq üçün ucalaraq ilahiləşirik» [100, 45]. Yəni insan yalnız İsayə bənzəməklə dayanmır, özü də ilahiləşir, o üçbucağın bir zirvəsinə çevrilir. N.Kuzanlı bunu belə təsvir edir: «Əql həqiqətə çoxbucaqlı dairəyə yaxın olduğu qədər yaxındır, belə ki, dairənin içindəki çoxbucaqlının bucaqları nə qədər çox olsa, bir o qədər dairəyə yaxınlaşır, ancaq heç vaxt dairə ilə bərabərləşmir, hətta sonsuz qədər bölünsə də, amma sonunda dairəyə çevrilməzsə» [100, 53].

Belə məlum olur ki, insanın dərk etmək istədiyi həqiqət elə özündədir və ya özüdür. Lakin burada əhəmiyyətli bir an da nəzərə alınmalıdır ki, əvvəla, insanın özünə gedən yol ilahi üçbucaqdan keçir və o, öz həqiqətini Müqəddəs Üçlüyün zirvəsinə çatmaqla, yəni Allahla vəhdətdə olmaqla dərk edə bilər. İkincisi, öz həqiqətini dərk etmək üçün insan bəşərlikdən uzaqlaşmalıdır.

Xristian fəlsəfəsindən fərqli olaraq İslam fəlsəfəsində irrasional anlamda Mütləq Həqiqət haqqında düşüncələri iki istiqamətə ayırmaq olar: monoteist və panteist. İslam təfəkkürü tarixində öz yeri və əhəmiyyəti olduğundan hər birinin Mütləq Həqiqət haqqında ideyaları ilə qısaca tanış olaq.

İslam fəlsəfəsində monoteist istiqamətli irrasional idrak təsəvvüf

fəlsəfəsinə xasdır. Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, təsəvvüf fəlsəfəsinə görə də, Allah transcendent varlıqdır və idrak fəvqündədir. Məsələn, Allahlıq iddiasında olduğu güman edilən Mənsur Həllac yazır: «Onu (Allahı) həqiqət olaraq tanıdım deyən öz varlığını tanıdığıнын varlığından daha böyük etmiş olur. Çünki kim bir şeyi həqiqətən tanıyarsa tanıdığından daha güclü olur» [142, 74]. Cüneyd Bağdadi isə həqiqət axtaranları belə təsvir edir: «Onlar Haqqın hüzurunda həqiqət elmi ilə göründülər. Bu [görüntüyə] səbəb Haqqın həqiqətidir ki, Ondandır, axtarandan (insandan – K.B.) deyil. Bu, Onun hüzurundakı cəhdin kamalıdır» [145, 45]. Hər şeyin yaradanı Allahdır və ya hər şey Allahın sifətlərinin təzahürüdür; bu nisbi həqiqətləri dərk etməklə insan Mütləqə yaxınlaşır. Göründüyü kimi, burada da fikir ziddiyyəti yaranır: nisbilər Mütləqə aparsa da Mütləq dərk edilməz olaraq qalır. Lakin məsələyə fərqli yanaşma da mövcuddur. Məsələn, C.Bağdadi yazır: «Onların bildikləri özlərindən deyil, Onun (Allahın) bildirdiyini bildilər. Onlar qüvvətin yoxluğuna (fə-naya) daxil oldular, yolun həqiqətlərini əldə etdilər və var olmaqlarının həqiqətlərinə yüksəldilər» [145, 46]. Və ya Mənsur Həllacın: «Arif öz irfanı ilədir, çünki o, öz irfanıdır, irfanı da odur» [142, 77-78] kimi məşhur kəlamını xatırladaq. Belə məlum olur ki, təsəvvüfdə də insanın dərkinə çalışdığı obyekt özüdür. Bununla yanaşı, onu xristian fəlsəfəsindən fərqləndirən mühüm bir cəhət vardır: idrak xətti Allahın təyin etdiyi həddə qədər davam edir və ondan yuxarı, yəni Allah zirvəsinə qalxa bilmir. C.Bağdadi yazır: «Onlar dərk etdiklərini Ondən Onunla dərk etdilər. Onlardan hər biri öz idrakında dayandırıldı...» [145, 46]. Burada əhəmiyyətli bir fakt da vurğulanmalıdır ki, bu həddin mövcudluğu xristian fəlsəfəsinə nisbətə təsəvvüfdə insan idrakının daha məhdud olması anlamında qəbul edilməməlidir. İnsanın çata biləcəyi ən ali nöqtə Allah tərəfindən təyin edilir. Allahın həqiqətləri sonsuz olduğu kimi, insanın yüksələ biləcəyi nöqtənin də hüdudu yoxdur.

İslam fəlsəfəsində ikinci (panteist) mövqeyə əsasən İslam dininə görə bidət hesab edilən təriqətlər və şəxslər sahib olmuşlar ki, bura hürufiliyi, ismaililiyi, nöqtəviliyi və bir sıra sufi təriqətləri aid etmək olar.

Hürufiliyin banisi Fəzlullah Nəimi şerhlərindən birində insana müraciətən deyir:

«Cahanın mərkəzi olan nöqtə – sən sən.

Yaranışın təməli olan qətrə – sən sən.

Zata işarə edən ad – sən sən.

Adı bəyan edən hər f – sən sən» [104, 113].

İnsanın ruhu sanki heç bir yerə tərənmir, bütün yaradılışları da, Yaradanı da, nisbini də, Mütləqi də öz içində tapıb dərk edir. Burada da insanın idrak xətti Tanrıdan keçir, lakin bu Tanrı kənar bir yerdə deyil, insanın özündədir, Mütləqi dərk etmiş insanın özü Tanrıdır. Nəimi yazır:

«O (insan) dünyanı əks etdirən güzgüdür,
Haqq onda böyüyüb inkişaf edir» [104, 118].

Hürufi şair Əli əl-Əla isə Nəimiyə, yəni Mütləqlik zirvəsinə çatan Kamil İnsana – Tanrıya belə müraciət edir:

«O isim ki fə, zad və ləmdəndir (Fəzl),
Zatdır, sifətləri kəlamdır.

O zətdir ki, ol deyən kimi,
Səma və yer yarandı» [104, 199].

Göründüyü kimi, hürufililərin dünyagörüşlərinə görə, Allah bir yaradan, Mütləq Həqiqət olsa da, O, insanda təcəssüm edir, yəni insan nəinki makrokosmu özündə əks etdirən mikrokosm, hətta Yaradanın özü olaraq qəbul edilir. Başqa sözlə desək, Mütləq Həqiqət ilahiləşmiş, cismində Allahın təcəssüm etdiyi insandır.

Beləliklə, irrasional anlamda həqiqət haqqında deyilənlərdən aşağıdakı nəticələri çıxartmaq mümkündür:

1. İrrasional idrakda Mütləq Həqiqət Allahdır və transendent varlıq kimi dərkəilməzdir. Lakin nəzərə alsaq ki, istər xristian, istərsə də islam filosoflarının görüşlərinə görə Allah bütün təsvir və məfhumların fəvqündədir, onda bildirmək olar ki, O, mütləq həqiqət anlamından da ucada dayanır. Bu o deməkdir ki, Allah haqqında Mütləq Həqiqət demək düz deyil və insan idrakının başqa mütləq nöqtəsi var.

2. İrrasional idrakın son məqsədi, yəni mütləq həqiqət – insan özüdür. Deməli, irrasional idrak – özünüdərkdir.

3. İnsandan başlayan idrak xəttinin yenə insana dönməsi üçün ilahi vəhdətə çatmalıdır. İlahi vəhdət – insanın öz ilahi keyfiyyətlərinin mənbəyinə dönməsidir.

4. İrrasional idrak ilk nöqtədən çıxan xəttin yenə ilkə qayıtması ilə tamamlanır. Deməli, mütləq həqiqət həmin çevrənin bütövləşməsi və ilk nöqtənin zirvə nöqtəsi ilə vəhdət halına gəlməsidir.

5. Panteist görüşlərdə Allah bu çevrə üzərindədir, yəni insanla vəhdətdədir. Bu, insanın ilahiləşməsi olduğu kimi, Allahın da

bəşəriləşməsinə səbəb olur.

6. Monoteist görüşlərdə Allah özü deyil, sifətləri ilə bu vəhdətdədir. Hər şey Onda, Onunla və Ondan baş verir. Bu, insana bəşəri sifətlərini saxlamaqla ilahi keyfiyyətlərini də inkişaf etdirməyə imkan yaradır.

Mütləq azadlıq

Azadlıq – bizim «Mən»imizin məhv edilməsi deyil, onun hüdudlarının sonsuza qədər genişləndirilməsidir, daha dəqiq, fərdiyyəti yaradan bu hüdudların məhv edilməsidir. Mən hər şeydə varam, hər şey məndədir – bu, Azadlığın formuludur.

Qədim Hind hikməti

Azadlıq filosof və tədqiqatçılar tərəfindən geniş araşdırılan və haqqında dəyərli fikirlər söylənən, daha çox sosial fəlsəfənin mövzusu hesab edilən bir problemdir. Biz də öz növbəmizdə mövzumuzun ümumi ideya istiqamətinə uyğun olaraq irrasional idrakın son məqamı və məqsədi kimi azadlığa şərh verməyi və onun fərqli tərəflərinə işıq salmağı qərara aldığımız.

Azadlıq insanın şüuri və qeyri-şüuri can atdığı son məqsəddir və hər idrak prosesi azadlığın dərkinə və əldə edilməsinə istiqamətlidir. Eyni sözləri idrak prosesinin bir mərhələsi kimi irrasional idrak haqqında da deyə bilərik. Bununla belə, bir çox məsələyə yanaşmasında rəasional idrakdan fərqləndiyi kimi, burada da irrasional idrak bəzi özünəməxsus cəhətlərə malikdir.

Hər hansı bir şərhə keçməzdən əvvəl onu da xatırladaq ki, irrasional idrak fərdi xarakterlidir, onun nə inkişafı, nə son nəticəsi insanın sosial həyatı, cəmiyyətdə yeri və rolu ilə bilavasitə əlaqəli deyil. Zənnimizcə, məhz bu xüsusiyyətin nəticəsidir ki, sosial anlamda insanın azadlıq naminə qarşısına qoyduğu məqsəd, istifadə etdiyi vasitələr irrasional anlamda azadlığın ən böyük maneəsinə çevrilə bilər. Bundan başqa, əgər nəzərə alsaq ki, irrasional idrak yalnız yüksək şüurlu və mənəviyyatlı şəxslərə xasdır, onda iddia etmək olar ki, irrasional anlamda azadlığa yalnız insanlar arasında imanına və şüuruna görə yaxşı mənada seçilmişlər çata və ya onu dərk edə bilər.

Bütün canlılarda (bəzi hallarda bitkilər də bu sıraya daxildir) müşahidə edilən bəzi instinktiv hərəkətlər – sərbəstliyə meyil, müstəqil

şəkildə davranma istəyi, «qanunlar» çərçivəsinə sığmamaq, qaranlıqdan qurtulub işığa can atmaq və bunun üçün ölümə belə razı olmaq və s. kimi arzu və istəklər daha yüksək səviyyədə, hərtərəfli düşünülmüş qaydada, hətta ümumbəşəri ideya şəklində (demokratiya kimi) insanlarda da müşahidə edilir. Yeri gəlmişkən bildirək ki, tarixən insanların heyvanların təcrübəsindən istifadə etmə halları da az olmamışdır.

Bu «azadlıq» formalarının maddiyyat çərçivəsində baş verdiyini nəzərə alaraq onların rasional idrakın nəticəsi olduğunu demək olar. Bununla belə, bu hissələrin aşağı səviyyədə olsa belə, heyvanlara da xas olduğunu ön plana çəksək, onda həqiqi azadlığın məhz irrasional idrakla əldə edilməsi qənaətinə gəlirik. Məlumat üçün onu da bildirək ki, hələ qədimdən mütəfəkkirlər insanın əsl azadlığının metafizik xarakterli olduğunu və Mütləqlə vəhdətə çatmaqla əldə edildiyini bildirmişlər.

Qədim Hind fəlsəfəsinin nümayəndəsi Şankaraya görə, «...yoqa hikmətinin qayəsi olan vineka-inana yaxud «fərq bilgisi», Allahla ittihad (birləşmə) deyildir, əksinə, ruhun təcridi, zaman və məkan fəvqündə əbədi olmaq tərzinin həyata keçməsidir. Bu «təcrid» həqiqətən, bütün hinduizmdə olduğu kimi, Sankya-Yoqanın son hədəfi olan fərdi varlığın yox edilməsinə (fənaya) yetişir» [35, 245].

Qədim Çin fəlsəfəsində – daosizmdə isə insan Dao ilə (Tsi (hava, efir) ilə dünyanın əsasını təşkil edən təbii qanun) harmoniyaya girərək, onunla birləşərək kamilliyə yetişə bilər. «Böyük birləşmə (datun) vəziyyəti eyni zamanda tam özünüinkar halıdır. Belə ki, kosmik bütünlə, «əşyaların toplusunun» hamısı ilə birlik əldə etmək üçün insan, daosların fikrincə, şəxsi cəhdlərindən qurtulmalı və öz varlığının dərinliklərində şəxssiz Daonun qeyri-ixtiyari hərəkətini görüb ona tabe olmalı, onun obyektiv və universal qanunlarına riayət etməlidir» [68, 49]. Digər bir Çin filosofu Konfutsi də belə hesab edirdi ki, «əgər bir gün özünü idarə etməyi öyrənsən və «li» qanununu bərpa etsən Göyaltı səni insanlığa malik insan adlandıracaq» [68, 45].

Zərdüştilikdə də «Ahura tərəfindən insanın varlığında aşkar olan ən ali nizam ədalət və ləyaqətdir ki, insan onun vasitəsilə yaradanın ən ali nizam və qanununa bağlanır. Bu ilahi nizamla vəhdət tapan insan Avestada «aşavan» adlandırılır. Aşavan (mömin insan) Ahuraya öz borcunu yerinə yetirməklə, eyni zamanda, özünə və başqalarına olan borcunu da yerinə yetirir» [18, 125].

Deyilənlərdə əhəmiyyətli hesab etdiyimiz bir neçə ana xüsusi diqqət yönəldək: insan ali və universal sistemin vacib bir üzvü, hissəsidir; insan irrasional təfəkkürü vasitəsilə bu sistemin mahiyyətini

dərk edə və bununla da onun harmoniyasına qoşula bilər. Bu isə əsl azadlıqdır; bu mərhələdə insan bəşəriyyət çərçivəsinin fəvqünə qalxır, kamil və ilahi keyfiyyətlər qazanır.

Bildirdiyimiz kimi, azadlıq irrasional idrakın son məqsədi olduğuna görə, ona gedən yol da bu prosesə müvafiq olaraq inkişaf edir: maddidən ilahiyyə, zahirdən batinə. Bunu nəzərə alaraq, irrasional idrakın yuxarıda təqdim etdiyimiz şərhinə əsasən azadlığa can atmanın iki səbəbini ayırd etmək mümkündür: insanın öz ilahi sifətlərini bərpa etmək istəyi və ruhun öz mahiyyətindən doğan zərurət. Eyni məqsədə aparmaqlarına və əksər mərhələlərdə eyni olmaqlarına baxmayaraq hər iki səbəb bir sıra spesifik cəhətlərə də malikdirlər. Qısa şəkildə onların şərhini ilə tanış olaq.

Yaranışından ilahi sifətlərə malik olan insan səbəb-nəticə zəncirinin bir halqası kimi sosial toplumun bir üzvünə çevrilməklə və müəyyən maddi istək və məqsədlərə yönəlməklə öz mahiyyətindən uzaq düşmüş sayılır. Avqustin özünün həyatda yalnız yaşaması barədə Allaha belə danışır: «Mən öz yolumu sevirdim, Sənin deyil, mən qaçqın qulun azadlığımı sevirdim» [70, 36]. E.Svedenborq (1772) da hesab edir ki, «səmavi insan öz istəyi ilə deyil, onun istəyini təşkil edən Rəbbin xoş istəyi ilə fəaliyyət göstərir; bu cür o, mənəvi dünyası və xoşbəxtliyi ilə məmnun olur, yəni yer üzünün ucalığından yüksəyə qalxmaq, eyni zamanda, zahiri sakitlik və məmnunluğunu saxlamaq İakovun (Tanrının) irsindən qidalanmaqdır» [117, 42].

Eyni fikirlərə islam fəlsəfəsində də rast gəlmək mümkündür. Məsələn, sufi şeyxi Bışr Hafî Səri Səqatiyə nəsihətində deyir: «Allah səni azad yaratdı, elə isə yaratdığı kimi ol... Allah üçün əməl et, insanları (cəmiyyəti) tərk et» [149, 450]. Deməli, azadlıq insanın öz mahiyyətinə geri dönməsidir, bu isə Allaha həqiqi qul olmaqdır. Sərrac Tusi də azadlığı «Allaha qulluğun sonu» [149, 450] kimi xarakterizə edir, çünki bir sufi mütəfəkkirin bildirdiyi kimi, «qul Allahdan başqasına kölə olana qədər Allahın həqiqi qulu ola bilməz» [149, 450]. Belə məlum olur ki, azadlıq maddiyyatın hökmündən qurtulub ilahi hökmə tabe olmaqdır. Onu da qeyd edək ki, «hökm» və «təbə olmaq» sözləri azadlıq kəlməsi ilə səsleşməsə də, bunu insanın dar çərçivədən çıxıb öz təfəkkürü ilə ehtiva edə bilmədiyini bir çərçivəyə daxil olması ilə müqayisə etmək olar.

Qeyd etdiyimiz kimi, irrasional idrak insanın öz ilahi keyfiyyətlərini dərk etməsi, ilk mahiyyətinə geri dönməsidir. Bu baxımdan, bütün maddi istəklər fəvqündə, yalnız Allahın mülkündə

olmaq arzusunun nəticəsi olaraq irrasional idrak baxımından azadlığı bir növ insanın ilahi keyfiyyətlərinin bərpası adlandırmaq olar.

Azadlığa apan ikinci səbəb kimi ruhun daxili tələbatını göstərmişdik. Əslində, bu, demək olar ki, ilk səbəbin başqa cür səslənməsidir. Məsələyə aydınlıq gətirək. Xatırladaq ki, irrasional biliyin mənbələrinə şərh verərkən onu da bildirmişdik ki, dövründən, elm və texnikanın inkişafından asılı olaraq bəzi mütəfəkkirlər öz görüşlərində Allah məfhumunu təbiət, substansiya, Mütləq İdeya və s. kimi başqa məfhumla əvəz etmişlər və bununla da idrak prosesini idarə edən, təyin edən bir qüvvəni inkar etmiş və ya ikinci plana keçirtmiş, Mütləqə can atma hissini varlığın öz mahiyyətindən, yaxud insanın öz təfəkküründən doğduğunu bildirmişlər. Məsələn, Cordano Bruno yazır: «Bir materiya digərindən yalnız cazibədən azad olan və cazibəyə tabe olan varlığı ilə fərqlənir. Azad olmaqla o, bütün cazibələrdən ucada dayanıb onları özündə ehtiva edir, cazibədə olanda isə özü onların hakimiyəti altına düşür, bəzilərinə isə tabe olur» [80, 26]. İrrasional biliyinin mənbəyi təbiət olan filosof, məntiqi olaraq, həqiqəti olduğu kimi, azadlığı da təbiətin mahiyyətində axtarır.

Oxşar mövqeyə sonralar Hegelin də görüşlərində rast gəlmək mümkündür. «Azadlıq ruhun substansiyasıdır» [84, 25] deyən filosof azadlığın kökünü «Tanrıya maddi və ruhi bənzərlikdə» deyil insanın öz ruhunda axtarmağa başlayır və bildirir ki, «ruhun azadlığı özünə dərinləndən nüfuz etdikcə, bu az və əhəmiyyətsiz, təbiətlə həyatı ünsiyyətə əsaslanan meyllər də itir. Heyvanlar, bitkilər isə, əksinə, bu ünsiyyətin hökmündə qalır» [84, 54]. Hegel onu da bildirir ki, «ruhun azadlığı yalnız bir başqasından kənarında əldə edilən və o başqasından asılı olmamaq deyil. Bu başqasının daxilində əldə edilən azadlıq həmin başqadan qaçmaq la yox, onu aradan qaldırmaq vasitəsilə həyata keçirilir» [84, 25]. Deməli, azadlıq – hökmündə olduğun Mütləqə çatıb Ona qovuşmaq, mütləqləşməkdir. Hegelin fikrinə görə, «içində zərurət olmayan azadlıq və azadlıqsız quru zərurət mahiyyətə mücərrəd və deməli, həqiqi olmayan anlamlardır. Azadlıq mahiyyətə konkretir və əbədi şəkildə özündə təyin edilib, deməli, eyni zamanda, həm də zərurətdir» [83, 143]. İnsan əsl azadlığı da ruhu azad olanda əldə edir və bu canatma bir zərurətdir.

Deyilənlərdən belə məlum oldu ki, azadlığa apan ikinci səbəbin nə inkişaf mərhələsi, nə də nəticəsi birincidən fərqlənir. Fərq yalnız bundadır ki, birincidə prosesi idarə edən, nümunə verən və hədd qoyan bir Mütləq qüvvə mövcuddur. İkincidə isə bu imkan və keyfiyyətlərin

hamısı mütləqin bir hissəsi olan təfəkkürün özündə də olduğundan, təfəkkür başqa bir qüvvəyə ehtiyac hiss etmir.

Göründüyü kimi, azadlıq və irrasional idrak bir-birilə sıx əlaqəli iki anlayışdır. Başqa sözlə desək, azadlığın əldə edilməsi idrak prosesinin ikinci mərhələsi ilə üst-üstə düşür və ya azadlığın dərk bu proses boyu baş verir. Lakin burada haqlı olaraq belə bir sual meydana çıxır: Mütləq Azadlıq maddiyyatdan tam aralanmaqdadırsa insan ona bu həyatda olduğu müddətdə çata bilərmə? Sualın cavabı da birmənalı deyil. Məsələn, süfi müfəkkiri Əzizəddin Nəşəfi azadlığı belə izah edir: «Bil ki, aləmdə mövcud olan hər şeyin bir sonu və məqsədi vardır. Bir şeyin sonu «buluğ» (çatmaq, yetişmək), məqsədi – hürriyyətdir. Bu sözü ancaq bir misalla anlaya bilərsiniz. Bil ki, meyvə yetişəndə ərəblər «meyvə yetişdi (çatdı)» deyirlər. Meyvə yetişəndən sonra ağacdən ayrılır və ağaclarla əlaqəsi kəsildəndə «meyvə azad oldu» deyirlər» [59, 67]. Hegel də Mütləq Azadlığı əldə etmək üçün maddiyyatla tam əlaqənin kəsilməsini sözün hərfi mənasında qəbul edir, yəni filosof «mütləq azadlığı ölümdə görür, çünki məhz ölüm maddiliyi inkar edir, onun mənəvi «mən»lə ziddiyyəti həll edilir» [84, 242]. Burada kontur sual meydana çıxır: insan maddi bədəndə ikən Mütləq Azadlığa çata bilmərsə Mütləq Azadlığa insani azadlıq demək nə dərəcədə doğrudur və insanın onu özünün axtarış obyektini etməsi nə qədər realdır? Qayıdaq idrak prosesinə.

Əvvəla, xatırladaq ki, irrasional idrak prosesində də «mən» hissi və ya maddi bədən (nəfs) maneə hesab edilmişdir. Eyni hal azadlığa dair fikirlərdə də səslənir. Məsələn, Avqustin yazır: «Mən bədbəxti bu «ölüm bədənindən» Sənin Rəbbimiz İsa Məsih vasitəsilə əta etdiyən rəhmindən başqa kim azad edə bilər» [70, 133-134]. Mənsur Həllac da həyatını Allahla ünsiyyətdə (azadlığına – K.B.) bir maneə hesab edərək deyir:

«Mən həyatın həbsində ünsiyyətdən uzaq düşmüşəm.
Məni bu həbsdən öz yanına götür» [143, 58].

Deyilən kəlmələrdə vacib bir məsələni vurğulayaq ki, müfəkkirlər qurtulma və ya ölüm istəyini hərfi mənada işlətməmişlər, onlar irrasional idraklarının müəyyən mərhələsində öz nəfsani, maddi xüsusiyyətlərindən qurtulmağı nəzərdə tutmuşlar. Dionisiy Areopagit deyir: «...Yalnız tamamilə həm özündən, həm bütün varlıqlardan imtina etməklə, yəni hər şeyi özündən aralamaq, hər şeydən azad olmaqla sən İlahi Zülmətin fəvqəltəbii parıltısına ucala bilərsiniz» [73]. Eyni fikir onlardan bir neçə əsr sonra M.Ekxart tərəfindən də təkrarlanır: «...İnsan özü özünün köləsi kimi özünün xeyrixahı simasında öz «mən»indən əl

çəkməyə qədər, o, xeyirxahın meyvələrinin nə dadını bilər, nə onları yığa bilər» [129, 171]. Mənsur Həllac Allaha belə bir dua ilə müraciət edir: «Səndən rica edirəm ki, məni məndən alandan sonra məni mənə qaytarma. Nəfsimi məndən gizlədəndən sonra onu mənə göstərmə» [143, 17-18]. Yeri gəlmişkən, o da məlum bir faktdır ki, bəzən insan hətta azadlıq arzusunun belə (maddiyyatla bağlı olarsa) köləsinə çevrilib azadlığını itirə bilər.

Maraqlıdır ki, sufi mütəfəkkirlər insanların mükafat və cəza rəmzi olan cənnət arzusunu və cəhənnəm qorxusunu belə bu dünyaya xas hisslər kimi əsl azadlığa maneə hesab etmiş və yalnız Allaha sevginin insanın həqiqətə, yəni azadlığa çatdıracağını iddia etmişlər. Məsələn, görkəmli sufi qadın mütəfəkkiri Rabiə əl-Ədəviyyə insanın əsl məqsədinin istənilən maneələrdən daha yüksəkdə olduğunu, lakin çoxlarının bunu unutduğuna işarə edərək cənnəti yandırır, cəhənnəmi söndürmək istəyir ki, «bu yolu (Allaha həqiqi qul olmanı, azadlığı – K.B.) bağlayan iki pərdə ortadan qalxsın, məqsəd görünsün, Tanrının qulları Ona ümid və qorxudan azad olaraq Ona qulluq etsinlər» [62, 38-39]. Həllacın da bildirdiyinə görə, «Arifin əlaməti dünya və axirətdən azad olmaqdır» [143, 112]. Sufi şairi Qasimi Ənvar isə: «Sənin hüsnünə aşiq olan hər iki dünyadan azaddır», [103, 99] – deyərək bildirir.

Göründüyü kimi, insan Allahla tam vasitəsiz ünsiyyətə və bununla da Onun sonsuz mülkünə daxil olmağa can atır və bunun üçün onun ilahi sifətlərinin üzərini örtən maddi hiss və düşüncələrdən bütünlüklə təmizlənməyə çalışır.

Deyilənlərdən belə məlum oldu ki, insan Mütləq Həqiqəti idrakının kulminasiya anında deyil, idrak çevrəsi tamamlananda, yəni vəhdətə çatanda dərk edir və onun mənəvi tərəfi ilə yanaşı maddi tərəfi də kamilləşmə zirvəsinə yüksəlir. İnsan İnsan olaraq nə isə əldə edir, yalnız ruh olaraq deyil. Onu da xatırladaq ki, insan ilahi sifətlərə malik, İlahi Kəlam, Allahın yer üzərində xəlifəsidir və bu keyfiyyətlər insanın nə yalnız ruhuna, nə də yalnız axirət həyatı üçün verilməyib, bir xristian mütəfəkkirin bildirdiyi kimi, «insan adı ayrıca ruha və ya bədənə deyil, hər ikisinə bir yerdə verilir, çünki onlar bir yerdə Tanrı surətində yaradılmışdır» [108].

İrrasional anlamda azadlıq insanın maddiyyatdan uzaq bir halı, irrasional idrakının tamamlanmasıdır. Lakin burada insan bəşəriyyətdən çıxmır və azad olan da İnsandır. Əslində bu, insanın öz mahiyyətində olan həqiqəti dərk etməsidir ki, bunun üçün o, mütləq insan olmalıdır, çünki bu həqiqət yalnız insana verilib və məhz insan ürəyi Allah

Təalanın imanının daşıyıcısıdır. Həllac yazır: «Cəmin nazili çətin və sevinclidir, fərqi itməsi azadlıq və həlakdır, hər ikisinin arasında iki düşüncə tərəddüd edir, ya əzəlilik örtüsünə bağlı olur, ya da yoxluq dənizlərində həlak olur» [143, 50]. Bu, Mütləq Azadlığı yaşayıb sonra cəmiyyətə dönan İnsanın düşüncələridir.

Nəsimi isə bildirir:

«Nitqi-Allah mənəm ki, zatiləyəm,
Vəhdəhu ləşərik¹ sifatiləyəm» [21, 430].

Nəsiminin insanı əbədi Allahın kəlamıdır, ilahi sifətlərin daşıyıcısıdır və şair: «Faniyi-mütləq olmuşam, həqqiləyəm, həqq olmuşam, [21, 360] – deməklə özünün Allahın yer üzündə xəlifəsi olduğunu təsdiqləyir.

Beləliklə, deyilənləri aşağıdakı şəkildə yekunlaşdırmaq olar:

1. İnsanın ruhu yaradılışından azaddır və o, daim öz mənbəyinə can atır. Bu baxımdan, azadlığı ruhun mahiyyəti və səciyyəvi xüsusiyyəti adlandırmaq olar.

2. Azadlıq və irrasional idrak sıx əlaqəli məfhumlardır. Bunu nəzərə alaraq, azadlığa gedən yolu da zahirdən batınə istiqamətli proses kimi xarakterizə etmək olar.

3. Mütləq Azadlıq Mütləq Həqiqətin dərkidir.

4. Panteist görüşlərdə mütləq azadlıq insanın mütləqləşməsi, bəşəriyyətdən çıxmasıdır.

5. Monoteist istiqamətli görüşlərdə azadlıq sonu görünməyən bir hədd daxilində mümkündür. Allahın sonsuz mülkünə daxil olan insanın nə təfəkkürü, nə şüuru, nə şüürüstü bu sonsuzluğa əhatə edə bilməz, lakin bu sonsuzluğun özünə qarışmaqla azad ola bilər. Bu, damlanın okeana qovuşmasıdır, damla heç vaxt okeanın həddini bilməsə də, heç vaxt okeanı bütünlükdə görə bilməsə də, o, azaddır, okeanın mülkündə heç nəyə bağlı olmadan öz əsli ilə harmoniyadadır.

6. Nəhayət, son olaraq bildirək ki, irrasional anlamda azadlıq vahid bir aləm, kamil bir mənəvi haldır ki, regionundan asılı olmayaraq hər kəs istinad etdiyi qaynaqlar, keçə bildiyi mənəvi yolçuluq nəticəsində ona qovuşa bilər. Düşüncələrdəki fərq də məhz azadlığa gedən yola qədər və onu ifadə edən fikirlərdədir, onun özündə deyil. Azadlığa can atmanın ilk səbəbi eyni olmasa da, son nəticə enidir: azadlıq – Mütləqlə vəhdətdir, insanın İnsan kimi bu həyatda özünü təsdiqləməsidir.

Allah haqqında: O təkdir, şəriki yoxdur

III FƏSİL

ORTA ƏSR

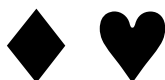
QƏRB VƏ ŞƏRQ FƏLSƏFƏ

TƏFƏKKÜRÜNÜN İNKİŞAF

QANUNAUYĞUNLUQLARI

KONTEKSTİNDƏ

İRRASİONAL TƏFƏKKÜR



Əgər Vahid olanın dərkinə... onun ən gözəl saflığı və ucalığında nəzərdən keçirtmək istəyirlirsə məhəmmədilərə müraciət etmək lazımdır.

Hegel

Qərb və Şərq təfəkkürlərinin istinad mənbələri, inkişaf qanunauyğunluqları, oxşar və spesifik xüsusiyyətləri fəlsəfə tarixinin aktual mövzularından biri, bəlkə də birincisidir. Bu qanunauyğunluqda irrasional təfəkkürün də öz rolu və inkişaf xətti mövcuddur, istər başqa fikir formaları ilə sintezdə, istərsə də müstəqil şəkildə. Bu baxımdan, irrasional təfəkkürün inkişaf tarixinin öyrənilməsi ümumiyyətlə fəlsəfə tarixinin nisbətən az öyrənilmiş səhifələrinə işıq salmaq deməkdir.

Orta əsrlər hər iki regionun fəlsəfi təfəkküründə əhəmiyyətli dövrdür. Belə ki, qədim ənənənin davam etdiyi digər bölgələrdən (məs. Cin və Hindistandan) fərqli olaraq həm Qərbdə, həm də Yaxın Şərqdə yaranmış yeni səmavi dinlər – xristianlıq və islam – insanların düşüncəsinə, əxlaqına, həyat tərzinə, ümumiyyətlə dünyagörüşünə güclü təsir göstərmiş, fəlsəfi təfəkküründə yeni istiqamətlərin qərarlaşmasına imkan yaratmışdır. Maraqlıdır ki, bir çox fəlsəfi sistemlər, nəzəriyyələr məhz Orta əsrlərdə təşəkkül tapmış, bəziləri isə rüşeym halında da olsa filosofların baxışlarında özünü göstərmiş və sonralar digərləri tərəfindən inkişaf etdirilərək sistemləşdirilmişdir.

Xristian və islam dinlərinin yaranma tarixi arasında zaman fərqi təqribən 7 əsr olsa da həm Qərbdə, həm də Şərqdə fəlsəfi təfəkkürün formalaşması və inkişafı arasında müəyyən paralellər aparmaq, hər iki bölgədə oxşar inkişaf qanunauyğunluqları müşahidə etmək mümkündür. Onu da əlavə edək ki, müqayisəli təhlil vasitəsilə həmçinin irrasional təfəkkürün bölgələrə məxsus xüsusiyyətlərini araşdırmış və bununla da şərqli və qərbli təfəkkürlərinin mahiyyətini açıqlamış olarıq.

Dinlərin yaranması və fəlsəfi təfəkkürə təsiri nəticəsində təşəkkül tapmış və formalaşmış dünyagörüşlərinin, fəlsəfi cərəyanların inkişaf proseslərini nəzərdən keçirərkən onlarda, bəzi spesifik cəhətlər istisna olmaqla, təqribən eyni mərhələləri müşahidə etmək mümkündür:

1. Xristian və islam dininin təşəkkülü və onun dünya fəlsəfi fikirləri ilə qarşılaşması dövrü: dinin özünümüdəfiəsi və dini doqmalardan fəlsəfi terminlərlə təhlili.

2. Xristian və islam fəlsəfəsinin sistemləşməsi və qarşılıqlı təsiri dövrü.

3. Dinin fəlsəfədən ayrılması: fəlsəfi təfəkkürdə elm və texnikanın həlledici qüvvəyə çevrilməsi və ya dinin yenidən hakim mövqə tutması dövrü.

Hər dövrü ayrılıqda şərh edərək mövzumuza müvafiq olaraq bu dövrdə irrasional təfəkkürün inkişaf xəttinə də nəzər salaq.

Xristian və islam dininin təşəkkülü və onun dünya fəlsəfi fikirləri ilə qarşılışması dövrü

Hər şeydən əvvəl qeyd edək ki, dinlərin yaranma tarixləri arasındakı zaman fərqi böyük olduğundan (təqr. 7 əsr) bu dövrün konkret müddətini təyin etmək çətindir. Qərbdə o, təqribən III – VIII əsrləri, Şərqdə isə VII – X əsrləri əhatə edir.

Səmavi dinlərin nazil olması artıq kifayət qədər inkişaf yolu keçərək zəngin irsə malik fəlsəfi düşüncəyə güclü təsir göstərmiş və yeni istiqamət vermiş oldu. Əvvəla, yeni bilik mənbəyi – Müqəddəs Kitab meydana gəldi. Bu bilik mənbəyi açıq hikmətləri öyrətməklə yanaşı ezoterik elmlərə də imkan açır, onların əhəmiyyətini vurğulayırdı. İkincisi, peyğəmbərin şəxsiyyəti həm cəmiyyətin, həm də ayrılıqda fərdlərin həyatında bir nümunəyə çevrildi. İnsan fenomeninə müxtəlif aspektli yanaşmalar yarandı: İnsan Allahın ən aşağı və ən günahkar məxluqudur, İnsan – Allah kəlamıdır, İnsan – Allahın yer üzündə xəlifəsidir (Quran 2/30; 38/26), İnsan – İlahi əmanətin daşıyıcısıdır və nəhayət, İnsan – Yaradanın özüdür. Üçüncüsü, dinlər insanın irrasional idrak forması üçün həm bir zəmin yaratdılar, həm də ona yeni vasitə və metodlar təklif etdilər. Bunların nəticəsi idi ki, Orta əsrlərdə irrasional təfəkkür daha da geniş vüsət aldı.

Müqəddəs Kitablər bir növ insanın «Allaha imanının tarixidir: ilk yarandığı gündən Qiyamətə qədər, yəni insan oğlunun yaranışı və inkişafında, çiçəklənməsi və tənəzzülündə onun vahid Allaha imanının rolu təsvir olunur, imanın əhəmiyyəti dönə-dönə vurğulanır. Bütün bu «tarix» boyu dəyişən cəmiyyətlər, millətlər, quruluşlar, dəyişməyən isə yalnız Allah və Ona iman olmuşdur» [4, 72]. Eyni zamanda, din tarixindən məlum olduğu kimi, din bəşəriyyətin həyatında ikili rola malikdir: zahiri və mənəvi. Əgər birinci halda din cəmiyyəti və ya dövləti idarə etmək vasitəsi, xalqı itaətdə saxlamaq üçün bir

«opium»dursa, ikinci halda o, insanın mənəvi aləminə, təfəkkür və əxlaqına həqiqi iman vasitəsilə güclü təsir göstərən, ona ülvi və saf ideyalar aşılayan bir dünyagörüşü formasıdır.

Din tarixinin və fəlsəfəsinin tədqiqinin nəticəsində belə qənaətə gəlmək olar ki, nazil olan Müqəddəs Kitablə xalqın anladığı, qanunlarına riayət etməyə çalışdığı Kitab arasında müəyyən fərqlər mövcud olmuş və bu fərqlər daha çox dinin peyğəmbərinin - İlahi Kəlamın daşıyıcılarının vəfatından sonra meydana gəlməyə başlamışdır. Məsələ burasındadır ki, əvvəllər peyğəmbərin özü tərəfindən şərh edilən Müqəddəs mətnlər sonralar insanlara peyğəmbərin varisləri hesab edilən alimlər – peyğəmbərlərə yaxın olan şəxslərin təfsirləri vasitəsi ilə çatdırılmışdır. Təbii ki, prinsiplərin şərhləri onların ağıl süzgəcindən keçməli olmuş və peyğəmbərin zamanından uzaqlaşdıqca şərhlər arasında ziddiyyətlər də artmağa başlamışdır və bu fakt özünü müxtəlif fəlsəfi cərəyanlarda, dünyagörüşlərində göstərmişdir. Xristianlıqda bu «vəzifəni» daşıyanlar əvvəlcə həvarilər, daha sonra onların tələbələri və s., İslamda isə əshabələr, daha sonra tabiinlər və digərləri olmuşdur. Bu səbəbdən, dinlərin təşəkkülü və ilk inkişaf mərhələlərində yaşayıb yaratmış mütəfəkkirlərin əksəriyyətinin din xadimi olması heç də təəccüblü görünmür.

Qeyd olunan dövr Qərb fəlsəfəsində Patristika (Patres ecclesiae - Kilsə papalarının fəlsəfəsi) adı ilə məlumdur və bu dövrdə fəlsəfi düşüncədə iki istiqamət fərqləndirmək olar: ortodoksol dini təfəkkür və dini-mistik (irrasional) təfəkkür.

Xristianlığın ilk mərhələlərində yeni dini güclü təzyiq, təqib və təhriflərdən qorumaq məqsədi ilə din xadimləri onun tarixini və ehkamlarının şərhini və s. müdafiə xarakterli mövzuları ehtiva edən apologiyalar yazırdılar və ortodoksol dini təfəkkür əsasən bu çərçivədə inkişaf edirdi. Bununla yanaşı, bildirdiyimiz kimi, fəlsəfi düşüncə özü də zəngin bir irsə (Qədim Yunan fəlsəfəsi nəzərdə tutulur) – malik idi və bu, öz təsirini göstərməyə bilməzdi. Din xadimlərinin bu irsə mövqeyi birmənalı olmamışdır. Bəziləri onu kəskin şəkildə rədd etdiyi halda (məsələn, Asurlu Tatian (II əsr)), digərləri Platonun, stoyaçıların əsərləri ilə tanış olur və xristianlığı bu işıqda anlamağa və anlatmağa çalışırdılar. Məsələn, həmin dövrdə maraq kəsb edən fikirlərdən biri ilahiyatçı-filosof Laodikyalı Apollinara (390) məxsusdur: «Məsih – insan cildində Loqosdur, yəni təzahür etmiş ilahi əqlidir» [98]. Dövrünün görkəmli mütəfəkkirlərindən olan Samariyalı İustin (II əsr) də «İsada özünü göstərən Loqosun hər insanda toxum halında (loqos spermatikos)

olması» [37, 126] fikrini müdafiə etmişdir. Yeri gəlmişkən, xatırladaq ki, Qurani Kərimdə də İsa Məsih İlahi Kəlam adlandırılır (Quran 3/45, 4/171 və s.). Patristika dövrünün birinci istiqaməti Müqəddəs Avqustinin (430) simasında özünün zirvəsinə çatdı. Lakin filosofun görüşlərinin mahiyyətini, ideya istiqamətlərini və məsələyə baxış prizmasını nəzərə alaraq onun dünyagörüşündə irrasional təfəkkürün də az əhəmiyyət daşımadığını iddia etmək olar. Bunu həmçinin böyük filosofun öz idrak prosesində rasiona və irrasional, ağıl və iman arasında yüksək harmoniya tapa bilməsi kimi də xarakterizə etmək olar. Onu da əlavə edək ki, yuxarıda bildirdiyimiz kimi, din irrasional təfəkkürün inkişafı üçün çox əlverişli bir mənbə olmuşdur. Bu baxımdan, ortodoksal dinin ən görkəmli nümayəndələrinin görüşlərində irrasional notlarla qarşılaşmaq demək olar ki, təbii, hətta qanunauyğun bir haldır.

Patristika dövründə təşəkkül tapan ikinci istiqamət dini-mistik (irrasional) təfəkkürdür. Bu təfəkkür forması da zəngin irsə, qədimdən bəri uzanan bir inkişaf tarixinə malik olmuş, müəyyən dövrlərdə fərqli şəkillərdə təzahür etmişdir. Məsələn, xristianlığın ilk dövrlərində (III əsr) dini-mistik qnostisizm cərəyanı təşəkkül tapmağa başlamışdı. Din xadimləri tərəfindən bidət elan olunmasına və nümayəndələri ciddi təqiblərə məruz qalmalarına baxmayaraq qnostisizmin də məqsədi dinin əsl mahiyyətini və həqiqətini aşkarlamaq vasitəsilə xristianlığı qorumaq olmuşdur. Qnostisizmin fəlsəfə tarixində öz izini qoya bilmiş məşhur nümayəndələrindən İskəndəriyyəli Klemensin (215) və İskəndəriyyəli Oriqenin (253) adlarını xüsusilə qeyd etmək lazımdır.

Xristianlığın tarixindən məlum olduğu kimi, İskəndəriyyəli Klemens həm yunan fəlsəfəsinə, həm də qnostisizmə qarşı mübarizə aparan apologet Tertillianın (222) «Credo quia absurdum est» - ağıl dərk etmədiyi (absurd olduğu) üçün inanıram – anlayışı qarşısında «Credo ut intelligam» – anlamaq üçün inanıram – anlayışını qoymuşdur. Ona görə, inanmaq bilməkdən əvvəl gəlməli, inanma həmişə bilmənin təməli olub ona yol göstərməlidir. ...İnanılanı ağıl da qəbul etməlidir» [37, 127-128]. İskəndəriyyədəki Katexet xristian məktəbinin başında duran Klemensini sonralar Oriqen əvəz etmiş və bu təlimi ən yüksək zirvəsinə çatdırmışdır. Lakin otuz illik fəaliyyətindən sonra platonçuluqda və qnostisizmdə günahlandırılıb bidətçi elan olunduğuna o, Fələstinə köçməyə məcbur olmuşdur.

İrrasional bilik haqqında məlumat verərkən onu da bildirmişdik ki, qnostisizm məhdud çərçivəli bir təlim olmuş və geniş miqyasda yayıla

bilməmişdir. Təbii ki, irrasional təfəkkür qnostisizm həddlərindən kənara çıxaraq öz inkişafını davam etdirmişdir.

Onu da bildirək ki, ortodoksal dinin nümayəndələri Tanrının varlığını, iradəsini gerçək aləmin yeganə yaradıcısı bilsələr də onların görüşlərində yaradılmışın Tanrı yanında heç bir dəyəri yoxdur və Yaradan-yaradılan arasında keçilməz sədd mövcuddur. Başqa sözlə desək, belə şəxslərin baxışlarında istiqamət, inkişaf yalnız alidən aşağıya doğrudur, aşağıdan yuxarı isə heç bir hərəkət, yüksəliş ola bilməz.

Onlardan fərqli olaraq irrasional təfəkkürlü mütəfəkkirlər öz imanlarını idrakları üçün bir vasitə edirdilər (Klemensin kəlamını xatırlayaq). Xristianlıqda insanın transendent Allaha qədər ucalmaq və irrasional təfəkkürü ilə ən ali zirvəyə – əbədiyyə çata bilmək imkanını ilk dəfə həvarilərdən Pavel irəli sürmüşdür. Onun fikrinə görə, «Tanrı sərbəst bir iradə, istəyi ilə insan olmuş, bununla da insana ölümdən qurtuluş yolunu açmışdır. Çünki insan ölüb yenidən dirilən İsa ilə bir olarsa, dolayısıyla onun taleyini yaşayarsa, onun kimi yenidən doğulacaq, ölmə qalib gələcək və bu, Tanrının İnsana bir lütfüdür» [37, 133].

İsa Məsihi İnsan kimi qəbul etməklə (Məsələn, Samoslun Pavel (IV əsr) və b.) kilsə nümayəndələri bir növ insanın varlığını, əhəmiyyətini, iradə sahibi olmasını və ucalıb Allaha yetişə bilmək imkanını təsdiqləyirdilər. Konstantinopol yepiskopu Makedoniyanın (361) adı ilə əlaqəli olan «ruh mübarizlərinin bidəti» – pnevmatomaxiya cərəyanı iddia edirdi ki, «təkcə Oğul deyil, Müqəddəs Ruh da yaradılmışdır və Ataya yalnız bənzəyirlər» [98]. Dövrünün ilk kütləvi cərəyanı hesab edilən, əsası iskəndəriyəli keşiş Ariy (336) tərəfindən qoyulmuş ariyanlığa görə, «Oğul Ata kimi əbədi deyil, Onun ali məxluqdur, yəni yalnız adına görə Allahdır, mahiyyətinə görə deyil» [98]. Onu da bildirək ki, İsa Məsihi Tanrının oğlu kimi deyil, kamil bir insan kimi təqdim etməklə qeyd olunan mütəfəkkirlər və ya cərəyanlar hər bir insanın aliliyini, daha böyük imkanlara qadir olmasını vurğulamağa çalışmışlar.

Sonrakı illərdə irrasional mövqə ayrı-ayrı mütəfəkkirlərin dünya-görüşlərində, əsərlərində də öz əksini tapırdı. Belə mütəfəkkirlərdən fəlsəfə tarixində əsasən mistik filosof kimi təqdim olunan Dionisiy Areopaqitin (V əsr), Maksim İspovednikin (VII əsr) və b. adlarını çəkmək olar.

Dionisiy Areopaqitin Tək Yaradandan başlayan, ilahi məxluqlardan keçib maddi məxluqlarda bitən yaradılış iyerarxiyası bir növ Mütləq Hikmətin açılışıdır. Bu, eyni zamanda, geriyyə yəni maddidən ilahiyyə bir yolun da mövcudluğuna dəlalət edirdi. Mütəfəkkir yazır: «İyerarxiyaya mənsub hər kəsin kamilliyi onun imkanı qədər Allaha bənzəməyə

çalışmasındadır... imkanı qədər özündə ilahi fəaliyyəti görməkdir» [74].

M.İspovednik də hər insanın ilahi hikmətdən xəbərdar ola biləcəyini mümkün hesab edərək İlahi Kəlamın mahiyyətini belə şərh edir: «İlahi Loqos bütün dünyanın əvvəli və sonudur (məqsədidir), onu yaradan və müdafiə edən qüvvədir – bütün yaradılanların cəhdi və «hikmətinin» həddidir» [114]. Eyni zamanda, «sözün təzahürü Allahın yerə enişini tamamlayır və geriyə doğru hərəkətə imkan yaradır» [114]. M.İspovednik insanı – iyerarxiyada sonuncu məxluqun yaranışının məqsədini yalnız ilahi Kəlamdan xəbərdar olması ilə deyil, onun yaranışı ilə də izah edir: «Bütün əsrləri və xəlv olunmuş dünyanın yaranışından əvvəl tək iradəsi ilə bütün görünən və görünməyən məxluqatı yaradanın ən xoş niyyəti var: təzahürünə görə həqiqi bir vəhdətlə insan təbiəti ilə və insan təbiətini Özü ilə elə birləşdirmək ki, Özü bildiyi kimi insan olsun və insanı Özü ilə birləşdirməklə Tanrı etsin» [114].

Göründüyü kimi, mütəfəkkirlərin görüşlərində insan böyük günahdan təmizlənilib ucalması üçün mahiyyətində olan və ümumiyyətlə bütün dünyanı əhatə edən İlahi Kəlamı anlamalıdır. Bunun nəticəsində o, İlahi Təbiətə – İsa Məsihə bənzəməyə, hətta Tanrının özü ola bilər.

İslam Şərqində də Peyğəmbərin (s.) vəfatından sonra vahid dini düşüncə bir neçə istiqamətə ayrıldı. Quranın mətnini və şəriət qanunlarını araşdıran, Müqəddəs Kitabın, eləcə də Peyğəmbərin (s.) şəxsiyyətinin mənəvi, ruhi tərəfini öyrənən cərəyanlarla yanaşı siyasi ixtilaflar nəticəsində yaranan təlimlər də bu prosesdən kənar qalmayaraq öz nəzəriyyələrini yaradırdılar. İslam dövlətinin əsasında Qurani Kərim kimi nüfuzlu və hərtərəfli bir «qanunlar» kitabı və cəmiyyətin bir üzvü olmuş, eyni zamanda seçilmiş təfəkkürə və imana malik Peyğəmbərin (s.) hədis və sünnələri dururdu. Bu səbəbdən də bölgədə təşəkkül tapmış dini və fəlsəfi məktəb və cərəyanlar məqsədindən asılı olmayaraq özünü təsdiqləmək, haqq qazandırmaq, təməl prinsiplərini əsaslandırmaq üçün ilk növbədə Quran və hədislərə istinad etməli idi.

Deyənlərə müvafiq olaraq İslam Şərqində fəlsəfi düşüncəni şərti olaraq 3 istiqamətə bölmək olar: ortodoksal dini təfəkkür, Yunan fəlsəfəsinin təsiri ilə təşəkkül tapmış fəlsəfi təfəkkür və irrasional (dini – mistik) təfəkkür. O da mütləq əlavə olunmalıdır ki, hər üçü bir-birilə sıx əlaqədə olmuşlar və elə mütəfəkkirlər olmuşlar ki, onların hansı istiqamətə mənsub olması mübahisə doğura bilər.

Birinci istiqamətə hədisçiləri və dörd fiqh məktəbinin (hənəfilik, hənəbilik, şafilik və malikilik) nümayəndələrini aid etmək olar. Onların

əsas fəaliyyəti Quran və hədislər vasitəsilə şəriəti izah etmək, Qurana təfsirlər yazmaq olmuşdur.

Həmin dövrün fəlsəfi düşüncəsinə bilavasitə təsir göstərən, ikinci istiqamətin təşəkkül tapıb formalaşmasında əsas rol oynayan amillərdən biri də Qədim Yunan fəlsəfəsi olmuşdur. Qərbdən fərqli olaraq Şərqdə bu təsir daha çox nəzərə çarpan və əhəmiyyətli dərəcədə olmuşdur. Bunu ilk növbədə IX əsrin əvvəllərində (830-cı ildə) Bağdadda yaradılan və antik filosofların əsərlərinin əksəriyyətini ərəb dilinə tərcümə edən «Beytu'l-hikmə» adlı tərcümə mərkəzinin fəaliyyətilə əlaqələndirmək olar. Burada Qədim Yunan filosoflarının (ilk növbədə Aristotelin) əsərləri tərcümə edilməklə yanaşı onlara geniş şərhlər də yazılırdı. Dinin öz prinsiplərinə, demək olar ki, tamam yad bir hikmətlə qarşılaşması müxtəlif nəticələrə səbəb oldu: bəziləri dini bu yeni baxışlardan müdafiə etməyə çalışır, bəziləri dini prinsiplərə fəlsəfi terminlərlə yeni münasibət bildirir, bir növ dini fəlsəfiləşdirir, bir başqaları da fəlsəfi prinsipləri dini aspektdən araşdırır, fəlsəfəni diniləşdirirdilər. Bu, Qərbdən fərqli olaraq hikmətin yalnız din xadimlərinin fəaliyyət sahəsi olmaqdan kənara çıxmasına və başqa elm sahələrinin (tibb, astronomiya, riyaziyyat və s.) də inkişaf etməsinə səbəb oldu.

Qədim Yunan filosoflarının – Aristotelin, Platonun və digərlərinin əsərlərinin İslam Şərqudə sürətlə yayılması, eyni zamanda, başqa elm növlərinin inkişafı regionda rəylərin parçalanmasına və iki bir-birinə zidd mövqenin formalaşmasına gətirdi: materialist və dini.

Materialist fəlsəfənin nümayəndələri daha çox Sokrata qədərki Yunan filosoflarından və digər fəlsəfi görüşlərdən təsirlənmişdirlər və bildirdilər ki, «aləm bir yaradıcı tərəfindən deyil, başlanğıcsız olaraq özündən var olmuşdur» [65, 56]. X əsrə qədər artıq bərahimə (brahmanizm), mülhid (inkar edən), təbiyyun (təbiətşünas), hissiyun (hiss orqanlarına inanan), zindqlik, dəhriyyə (zamançılıq) kimi cərəyanlar yaranmışdı. Dövrün tanınmış təbiətçi filosoflarından Əbu'l-Hüseyn Əhməd Ravəndinin (910) və Əbu Bəkr Məhəmməd Razinin (932) adlarını çəkmək olar.

Materialist filosoflar əsasən dini və Allahı peyğəmbərin (s.) düşüncəsinin məhsulu kimi inkar etməyə çalışsalar [65, 65] da ortodoks dinin gücü (həm fiziki, həm də elmi) və dinə əsaslanan İslam filosoflarının dəlillərinin təzyiqi ilə bu cərəyanlar qısa müddətdə tənəzzülə uğradılar.

Qədim Yunan fəlsəfəsinin təsiri ilə dinin öz fəlsəfəsi (kəlam) də formalaşmağa başlamış və öz əksini gah bir-birinin ideyalarını davam

etdirən (qədərilər, mötəzililər), gah qəti şəkildə inkar edən (cəbərilər, aşərilər) dini-fəlsəfi cərəyanların görüşlərində tapırdı.

Bu dövrdə İslam Şərqində kəlamdan başqa və sonralar bütün Qərb fəlsəfəsinə güclü təsir göstərəcək bir fəlsəfi məktəb – məşşailik (peripatetik) fəlsəfəsi – də formalaşmağa başlamışdı. Fəaliyyətini tədqiq edəcəyimiz hər üç dövrü əhatə edən bu fəlsəfi cərəyan birinci dövrdə ilk dəfə Əbu Yusif Yaqub Kindinin (873) əsərlərində təşəkkül tapmağa başlamışdır və bu səbəbdən Kindi Şərqin ilk filosofu adlandırılmışdır. Ondan başqa, tədqiq etdiyimiz birinci dövrdə məşşailik həmçinin İxvan əs-Səfa (Safliq qardaşları) (X əsr) adlı fəlsəfi cəmiyyətin ensiklopedik əsərlərində əks olunmuş, Əbu Nəsr Fərabinin (950) fəlsəfi görüşlərində isə artıq bitkin bir fəlsəfi sistem halına gəlmişdir. Lakin məşşailik fəlsəfəsi özünün zirvəsinə məhz ikinci dövrdə çatmış və məhz həmin vaxtlar geniş nüfuz və təsir qüvvəsi qazanmışdır.

İslam Şərqində fəlsəfi təfəkkürün üçüncü istiqaməti irrasional təfəkkürdür. Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, fəlsəfi məktəb və cərəyanların yaranmasında siyasi motivlərin də müəyyən rolu olmuşdur. Bu təsir, təbii ki, özünü irrasional təfəkkürdə də göstərmişdir. Bunu nəzərə alaraq, irrasional mövqeli fəlsəfi dünyagörüşləri iki yerə ayırmaq olar: siyasi motivlər üzərində yaranmış və siyasi məqsəd daşıyan fəlsəfi cərəyanlar (şialik, ismaililik) və dinin öz mahiyyətindən doğan zərurətlə təşəkkül tapmış təfəkkür forması (təsəvvüf). Əgər birincilərdə irrasional vasitələr cəmiyyəti idarə üsulu və ya öz ideologiyalarının təsir gücünü artırmağa xidmət edirdisə, təsəvvüf dinin əsl mahiyyətini açıqlayan, insanlıq adını ucaldan və insanı öz Yaradanı ilə vasitəsiz ünsiyyətə çatdıran irrasional təfəkkürün özüdür. Sufi mütəfəkkir Sərrac Tusi (X əsr) hər elmin Allah Təalanın həqiqət aləminin müəyyən tərəflərini öyrəndiyini, «təsəvvüfün mənasının isə bu elmlərin mənasında, onların dəqiqliyində, həqiqətində» [149, 36] olduğunu bildirir. Bu səbəbdən, İslam Şərqində üçüncü istiqaməti təşkil edən irrasional təfəkkür deyəndə biz əsasən təsəvvüfün nəzərdə tuturuq.

Bəzi tədqiqatçılar təsəvvüfün irrasional xarakterini nəzərə alaraq onun əlamətlərini İmam Əlidə, hətta Məhəmməd peyğəmbərdə (s.) belə axtarsalar da, məqsədi, kateqoriyaları bəlli bir dünyagörüşü kimi təsəvvüf təqribən VIII əsrin əvvəllərində təşəkkül tapmağa başlamışdır. İlk sufi adının kimə verilməsi barədə də müxtəlif mülahizələr vardır, lakin bütün rəylər əsasən üç şəxs ətrafında cəmlənmişdir: Əbu Həşim

Sufi (765),¹ Cabir Sufi ləqəbi ilə tanınan alim Cabir b. Həyyan (823) və sonralar Bağdada köçmüş Abdük (825); onlar hamısı Küfəli olmuşlar.

İlk sufilərdə daha çox zahidlik ön planda olmuşdur və bu fakta əsaslanan bəzi tədqiqatçılar bu dövrü zühd dönəmi adlandırırlar. Təsəvvüfün zühddən daha geniş bir anlam olduğunu nəzərə alaraq biz nisbətən fərqli mövqedəyik. Bu dövrdə təsəvvüfün mərifət, eşq, hal və məqam kimi bəzi prinsip və kateqoriyaları artıq ayrı-ayrı sufi mütəfəkkirlər tərəfindən irəli sürülmüşdü. Məsələn, Rabiə əl-Ədəviyyə (792) ilk dəfə ilahi eşq, Zu'n-Nun Misri (859) – hallar və məqamlar, mərifət, Əbu Səid Xərraz (IX) – fəna və bəqa hallarını təsəvvüf fəlsəfəsinə daxil etmişdilər. Yəni bu dövrdə bir növ təsəvvüfün nəzəri təməli hələ qurulmaqda idi.

IX əsrin sonu – XII əsrin əvvəllərində müxtəlif şəhərlərdə öz kamilliyi, halının və məqamının ucalığı ilə fərqlənən sufi mütəfəkkirlərin irəli sürdükləri mülahizə və prinsiplər get-gedə məktəb səviyyəsinə qədər yüksəlmişdi və artıq IX əsrdə Haris Mühasibi (857) və Səri Səqati (870) – Bağdad, Zu'n-Nun Misri (859) – Misir, Əbu Yəzid Bistami (875) – Xorasan məktəblərinin əsasını qoymuşdular.

Deyilənlərlə yanaşı, o da qeyd olunmalıdır ki, bu dövrdə yazılmış əsərlər ya şəxsi təcrübənin ifadəsi, ya da şeyxin öz müridlərinə nəsihət şəklində olurdu. Bəzən müəyyən bir məsələ sufilərin məktublarında açıqlanırdı. Qısa desək, sufilər qarşılıqları bu mənəvi təcrübə yolunun sistemli şərhini, nəzəriyyəsinə təqdim etmək məqsədi qoymamışdılar.

Bu dövrdə həmçinin təsəvvüfün həqiqətinin açıqlanması məqsədi ilə ilk dəfə X əsrdə Sərrac Tusi (988) tərəfindən yeni bir ənənənin başlanğıcı qoyuldu: sufi prinsiplərini izah edən sufi mütəfəkkirlərin fikir və mülahizələrini gələcək nəsillərə çatdırmaq üçün toplayıb ümumi bir traktatda işıqlandırıldı. Ondan sonra bu ənənə Əbu Bəkr Kələbazi (990), Əbu Talib Məkki (996) və digərləri tərəfindən davam etdirildi [Təsəvvüf tarixi haqqında geniş bax: 3, 169-181].

Beləliklə, göründüyü kimi, ilk dövr Qərb və Şərqdə fərqli zaman kəsiyində davam etsə də, demək olar ki, eyni inkişaf yolu keçilmişdir. Hər ikisində yeni din ilk növbədə özünümüdafə və özünütəsdiq mərhələsi keçməklə yanaşı, həm də düşüncədə hakim mövqeni tutmağa başlayır. İkinci tərəfdən, varislik prinsipi özünü göstərir. Bu, həm qədim düşüncələrə yeni rəngin qatılması, həm də ehkamlara rəşional baxışın yaranması deməkdir. Nəhayət, qədim köklərə malik, fərqli təqdimata, bəzi spəsifikliklərə baxmayaraq mahiyyətə dəyişməyən, ilk iki fikir

Rəqəmlər mütəfəkkirlərin vəfat tarixini göstərir.

formalarının özlərinə də təsir göstərən irrasional idrak bu dövrdə müstəqil fikir istiqaməti kimi formalaşmağa başlayır.

Xristian və islam fəlsəfəsinin sistemləşməsi və qarşılıqlı təsiri dövrü

İlk dövrdə fəlsəfi düşüncənin sistemləşməsi və daha bitkin şəkildə təqdimi üçün kifayət qədər zəmin hazırlanmışdı. Həm Qərbdə, həm də Şərqdə dəyərli traktatlar yazılmış, böyük filosof və mütəfəkkirlər yetişdirəcək fəlsəfi məktəb və cərəyanlar yaradılmışdı.

Qərbdə sxolastik fəlsəfənin təşəkkülü və inkişafı ilə üst-üstə düşən bu dövr əsasən (IX – XVI əsrlər) Patristika fəlsəfəsinin sistemləşdirilməsi və əksər filosofların dünyagörüşündə bilginin imana qulluq etməsi ilə səciyyələnir. Bu dövr həmçinin Qərb fəlsəfəsinin İslam mütəfəkkirlərinin və onlar vasitəsilə Qədim Yunan filosoflarının əsərləri ilə daha yaxından tanış olması və bu faktorun Qərb fəlsəfi düşüncəsinə fərqli bir istiqamət verməsi ilə xarakterikdir. Hər nə qədər «heç kimsənin, heç bir xalqın malı olmayan, şəxsi olmayan, katolik kilsəsi çərçivəsində toplanmış bütün xristiyanların ortaq malı olan» bir «qapalı sistem» [37, 163] kimi xarakterizə edilsə belə, bir çox fəlsəfə tarixçisinin durğun, yekrəng təsvir etdiyi bu dövrdə əsasən üç fikir istiqaməti ayırmaq mümkündür: sxolastik, fəlsəfi və irrasional. Yeri gəlmişkən, xatırladak ki, təfəkkürün dini, yaxud fəlsəfi olması onun rasionallığının və ya irrasionallığının göstəricisi deyil.

Məlum olduğu kimi, Qərbdə sxolastik fəlsəfənin inkişaf tarixi tədqiqatçılar tərəfindən üç dövrə bölünür: təşəkkülü (IX-XIII əsrlər), yüksəlməsi (XIII-XIX əsrlər) və tənəzzülü (XIV-XVI əsrlər).

Bildirdiyimiz kimi, Patristika dövründə Yunan filosoflarından daha çox Platon oxunur və istinad edilirdi. Bu səbəbdən bəzən həmin dövrə «platonizm damğası» [37, 139] vururlar. Sxolastika dövründə Platon metafizikasının yanına başda Aristotel məntiqi olmaqla, Porfirinin, Evklidin, Siseronun əsərləri də əlavə edildi. Bu amil dini xarakter daşıyan bir istiqamətdə fəlsəfi xəttin yaranmasına və geniş yayılmasına gətirib çıxartdı. Digər məlum faktlardan biri də, qeyd etdiyimiz kimi, sxolastika fəlsəfəsində İslam filosoflarının əhəmiyyətli rol oynamasıdır. İslam Şərqində geniş vüsət almayan, İbn Rüşddən sonra demək olar ki, tənəzzülə uğrayan məşşailik Qərbdə böyük fikir rezonansına səbəb oldu. Kifayət qədər nüfuz sahibi olan və artıq sistemli

bir ideologiyaya çevrilmiş xristianlıq (katolik kilsə) başqa fəlsəfi düşüncələrdən aldığı ideyaları öz fəlsəfəsinin sistemləşdirilməsində ustalıqla istifadə etmişdir. Bu işdə ən böyük xidmət, şübhəsiz, Böyük Albert (1280) və Foma Akvinskiyə (1274) aiddir. Belə ki, Böyük Albert ilk olaraq Aristotelin ideyalarını xristianlığın sistemləşməsi üçün istifadə etməyə çalışmışdır. Onun yolunu sonralar Foma Akvinski davam etdirmiş, Platon fəlsəfəsini də öz sisteminə əlavə etmişdir.

Bununla belə, istər İslam fəlsəfəsi, istərsə də Qədim Yunan fəlsəfəsinin geniş məzmunu yalnız sxolastika çərçivəsində qala bilməzdi. Bu dövrdə təşəkkül tapmış fəlsəfi düşüncəni məşğul olduğu problemlərə əsasən iki istiqamətə ayırmaq olar: nominalizm və realizmin münasibəti və Allahın varlığının sübutu. Onu da qeyd edək ki, hər iki problemin həllində filosoflar məhz rəasional vasitələrə istinad etmişlər. Buna səbəb, zənnimizcə, onların ilk növbədə istinad etdikləri Aristotel, İbn Sina və İbn Rüşd fəlsəfəsi olmuşdur. Bu dövr filosoflarından Anselm Kenterberiyəskinin (1109), Pyer Abelyarın (1142), Şartr (1028), Sen Viktorian (1141), Sisterian məktəblərinin (təqr. 1152), Latin averroizminin (1240 – 1281) nümayəndələrinin adlarını çəkmək olar.

Qeyd etdiyimiz kimi, tədqiq etdiyimiz dövrdə irrasional təfəkkür də müstəqil istiqamət üzrə inkişaf etmişdir. Hər şeydən əvvəl bildirik ki, bu dövrün xarakterik cəhətlərindən biri də bəzi filosofların dünyagörüşlərində rəasional və mistik təfəkkürün bir-birindən aydın şəkildə fərqlənməməsi olmuşdur. Bunun bariz nümunəsi olaraq panteizmin növlərindən biri olan aristotelçi panteizmi göstərmək olar. Bundan başqa, məsələn, keşiş Fulbert (1028) tərəfindən yaradılmış Şartr məktəbinin nümayəndələri «yaradıcı qüvvə kimi təbiətin özünü görürdülər və bunu bədii şəkildə təqdim etməyi üstün tuturdular. Burada Qərbdə ilk dəfə olaraq ərəb dilindən latın dilinə tərcümə edilmiş antik atomçuların – Demokritin, Epikürün, Lukretsinin ideyaları öyrənilirdi» [88]. Onu da əlavə edək ki, Şartr məktəbinin iki ideya mənbəyi var idi: Platon metafizikası və Aristotel məntiqi. Şartr məktəbinin əleyhinə yaradılmış Sisterian məktəbinin nümayəndəsi Klervolu Bernar isə rəasionalizmi ümumiyyətlə rədd edib yalnız mistik düşüncəni qəbul etmişdir [88].

Onu da bildirik ki, mütəfəkkirlərin dünyagörüşlərində rəasional və irrasional notların fərqlənməməsi, zənnimizcə, həm ümumiyyətlə həmin dövr filosoflarının Platon metafizikasına, həm də rəasional və irrasional təfəkkürü öz görüşlərində mükəmməl şəkildə sintezləşdirən Avqustinə istinad etmələrindən irəli gəlmişdir. Sxolastika və mistikanın sintezinin əsas tərəfdarı kimi Paris yaxınlığında Şampolu Gilyom (XII əsr)

tərəfindən yaradılmış Sen-Viktoriya mistik məktəbini göstərmək olar. Onların bildirdiyinə görə, «elm ya maddi maraqlara qulluq edir, ya da Allaha sevgiyə gətirib çıxarır. Varlığı dərk etmənin üç üsulu var: birincisi, hisslər vasitəsilə əşyaların zahirini öyrənən təfəkkürlə; ikincisi, özünü, yəni öz ruhunu öyrənməyə istiqamətli anlam təfəkkürü ilə; üçüncüsü isə, ən ali üsul olan sezməklə – onun vasitəsi ilə Allahı intuitiv yolla dərk etmək mümkündür» [88].

Dünyagörüşlərində bu və ya digər dərəcədə irrasional təfəkkürdən istifadə edən, bütünlükdə isə rasional təfəkkürə üstünlük verən adı çəkilən fəlsəfi məktəblərin və nümayəndələri ilə yanaşı, sırf irrasional istiqamətdə düşünüb yazan mütəfəkkirlər, məktəb və cərəyanlar da fəaliyyət göstərmişlər.

İlk dəfə ilahi vəhy və əql arasında heç bir fərq qəbul etməyən, görüşlərində Dionisiy Areopaqit mistikasına istinad edən İoann Skott Eriugena (877) bildirir ki, həqiqi din həqiqi fəlsəfədir və əksinə, birini inkar edən digərini də inkar etmiş olur. Mütəfəkkir var olan aləmin əslində Allahın təzahürü olduğunu iddia edir: «İnkişaf prosesi Allahdan dünyaya və əksinə gedir. Hər şeyin tək Allaha qayıtması Onun xarakterini açıqlayır. O, dörd pillədə açıqlanır:

- 1) yaradılmamış, eyni zamanda yaradan təbiət;
- 2) yaradılmış, eyni zamanda yaradan təbiət;
- 3) yaradılmış və yaratmayan təbiət;
- 4) yaradılmamış və yaratmayan təbiət.

Bununla da Allah bütün kosmosun əvvəli, ortası və sonu olur» [88]. Maraqlıdır ki, mütəfəkkir Allahın bütün keyfiyyətləri ilə bərabər, Onun Yaradan sifətini də yaradılmış şamil edir. Bunu Yaradanın bir növ öz yaratdığı vasitəsilə yaradılmış dünyada fəaliyyət göstərməsi kimi də izah etmək olar. Eriugenanın fikirlərində digər əhəmiyyətli cəhət onun inkişaf prosesini Allahdan məxluquna olduğu kimi, məxluqdan da Allaha doğru yüksələ bilməsini vurğulamasıdır.

Həmin dövrün digər irrasional təfəkkürlü filosofları kimi Aristotel fəlsəfəsini panteist ruhda şərh edən Dinanlı Davidin (XII əsr) və Renessans dövründə təbiət fəlsəfəsi üçün zəmin yaratmış, «orta əsr təbiət mənzərəsini sarsıdan» [37, 194] Kuzanlı Nikolayın (1464) adlarını çəkmək olar.

Orta əsrlərdə xristianlığı «həm bidətçilərdən qorumaq, həm də həqiqi xristianlığı yenidən diriltmək məqsədi ilə» [37, 147] ispaniyalı Dominik (1221) və italyalı Assisili Fransisk (1226) tərəfindən dominikan və fransiskan dini təriqətləri yaradıldı. Dominikan məktəbinin

ən görkəmli nümayəndələri Böyük Albert və Foma Akvinskidir ki, təlimləri bu günə kimi katolik kilsəsinin rəsmi fəlsəfəsi hesab edilməkdədir. Onun kimi Fransiskan məktəbi də Avqustin fəlsəfəsinə istinad etməsinə baxmayaraq o, özünün mistik istiqaməti ilə fərqlənmişdir. Ən görkəmli nümayəndəsi kimi Qərb fəlsəfə tarixində ilahi nur haqqında daha sistemli görüş təqdim edən Bonaventuranı (1274) göstərmək olar.

Din fəlsəfəsinin sistemləşməsi dövründə İslam Şərqində fəlsəfi fikir daha mürəkkəb və zəngin inkişaf yolu keçmişdir və bu dövr bəzi fəlsəfə tarixçiləri tərəfindən İslam Şərqinin Renessans dövrü kimi xarakterizə edilir. Təqribən XI-XIII əsrləri əhatə edən bir müddətdə əsasən məşşailik və təsəvvüf özlərinin fəlsəfi sistemlərini dünya fəlsəfə tarixinə daxil edə bilmişlər.

İslam filosoflarından İbn Sina (1037) və İbn Rüşd (1198) məşşailiyin inkişaf tarixində müstəsna rola malikdirlər. Buna səbəb həm onların fəlsəfi görüşlərinin daha sistemli təqdimi, həm də Qərb fəlsəfəsinə təsirləri olmuşdur. Belə ki, məhz onların fəlsəfi sistemləri vasitəsi ilə qərblilər Platon və Aristotel fəlsəfəsinə daha dərinədən tanıyıb dərk etmişlər.

Onu da qeyd etmək ki, hər nə qədər İbn Sina məşşai filosof hesab edilsə də, onun fəlsəfi görüşlərində irrasional xətlər açıq-aşkardır və o, tez-tez təsəvvüf fəlsəfəsinin metodlarına müraciət etmişdir, bu səpgidə bir sıra qısa həcmli risalələr yazmışdır. Bundan başqa, bəzi mənbələrin verdiyi məlumatlara görə, ömrünün son illərində ümumiyyətlə «məşşailik yolundan ayrılaraq, özünün işraq adını verdiyi, həqiqətə mistik və təcəribi yanaşma istiqamətində kəskin bir arzu duydu» [37, 297]. Zənnimizcə, onun sufi ruhda yazdığı «Hayy b. Yəqzan» alleqorik əsəri məhz bu ideyaları ehtiva edən bir əsərdir.

İbn Sina həm Qərbdə, həm də Şərqdə çoxlu sayda davamçılar tapmış bir filosofdur. Onun təsiri ilə məşşailik fəlsəfəsi İslam Şərqinin Şərq bölgəsində – Azərbaycanda geniş yayılmağa başlamışdır. Burada fəaliyyət göstərən məşşai filosoflardan İbn Sinanın tələbəsi Əbülhəsən Bəhmənyar b. Mərzbanın (1066), onun tələbəsi Nəsirəddin Tusinin, Əsirəddin Əbhərinin və digərlərinin¹ adlarını çəkmək olar.

İbn Sinadan fərqli olaraq İbn Rüşd İslam Şərqində deyil, əsasən Qərbdə daha çox həmfikirilər tapa bilmiş və Qərb fəlsəfəsində ayrıca fəlsəfi məktəb formalaşdıracaq qədər güclü təsir və nüfuza sahib

Azərbaycanda məşşailiyin inkişafı və nümayəndələri haqqında geniş bax: [19; 94]

olmuşdur. Tədqiqatçıların verdiyi məlumata görə, onun əsərləri orijinalda oxunmaqla bərabər tərcümə edilib yayılmış və «XII əsrin sonlarında Aristotelçiliyin Avropada canlanması ilə birlikdə o qısa zamanda yəhudi və xristian mütəfəkkirlər arasında şübhəsiz bir lider olaraq qəbul edilmişdir» [37, 278]. Burada onun davamçılarından Maymonidi (Musa b. Meymun), Siqer de Brabantı, Musa b. Tibbonu, Levi b. Gersonu, Böyük Alberti, Foma Akvinskini göstərmək olar.

Dövrün irrasional təfəkkürə malik cərəyanı kimi, yalnız İslam bölgəsində deyil, Qərbdə də böyük təsirə malik, bu dövrdə fəlsəfi sistem dərəcəsinə qədər yüksələ bilmiş təsəvvüfü göstərmək olar.

Mürəkkəb və çoxşaxəli bir dünyagörüşü kimi təsəvvüfün inkişaf xəttini iki istiqamətə ayırmaq mümkündür: nəzəri və praktiki.

Qeyd etdiyimiz kimi, təsəvvüf fəlsəfəsinin əsaslarını, prinsiplərini oxuculara aydınlaşdırmaq, onun əsl mahiyyətini şərh etmək və bununla da İslam dini ilə nəinki sıx əlaqədə olduğunu, hətta onun özək xəttini təşkil etdiyini sübut etmək məqsədi ilə hələ X əsrdə Sərrac Tusinin qoyduğu ənənə bu dövrdə daha geniş vüsət aldı və çoxsaylı traktatlar yazılmağa başladı. Bunların arasında Əbu Əbdürrəhman Süləminin (1021), Əbu Nüeym İsfəhaninin (1038), Əbu'l-Qasim Qüşeyrinin (1072) və Əbu Həsən Əli Hücvirinin (1077) əsərləri diqqətə layiqdir. Lakin bu işi daha yüksək səviyyədə və sistemli şəkildə Əbu Hamid Qəzali (1111) bacarmışdır. Fəaliyyəti tədqiqatçılar tərəfindən İslamla təsəvvüf arasında «barışdırıcı»lıq və ya təsəvvüfün «islamlaşdırmaq» missiyası kimi qiymətləndirilən mütəfəkkirin əsas xidməti, zənnimizcə, təsəvvüfün prinsiplərini geniş şərh etmək, onun İslamla üzvi surətdə bağlı olan həqiqətlərini olduğu kimi çatdırmaq olmuşdur.

Bildirdiyimiz kimi, bu dövrdə təsəvvüfün nəzəriyyəsi ilə yanaşı praktiki tərəfi də inkişaf etməkdə idi. Bu baxımdan, XII əsr həmçinin təsəvvüfün inkişaf tarixinin ən böyük mərhələsinin başlanması ilə səciyyəyə bilər. Təsəvvüfün ilk təşəkkül dövründə müxtəlif şəhərlərdə fəaliyyət göstərən sufi məktəblərdən danışarkən onların ayrı-ayrı sufi prinsiplərinə üstünlük verdiklərinə görə bir-birlərindən fərqləndiklərini də qeyd etmişdik. Belə ki, Bağdad məktəbi səthiyyət və ibadət, xorasanlılar qəlb və səxavət, bəsrəlilər zühd və qənaət, şamlılar həlimlik və səlamət, hicazlılar səbr və dözümlü məsələləri ilə məşğul olmaqları ilə səciyyəyə bənzərdilər [31, 5]. Göstərilən dövrdə bu ənənə daha da inkişaf etmiş, ayrı-ayrı şeyxlərin görüşləri müstəqil təlim səviyyəsinə qədər yüksəlmişdir. Əgər əvvəllər məktəblər daha çox onların mövcud olduğu məkanla (Bağdad, Xorasan, Misir və s. sufi məktəbləri) və məşğul

olduqları məsələlərlə əlaqəli olurdusa, get-gedə şeyxin şəxsiyyəti, nüfuzu mərkəz nöqtəyə çevrilirdi (cüneydiyyə, qadiriyyə, həllaciyyə, rifailik və s.). Hər məktəbin ədəb qaydalarında, müəyyən prinsiplərində də özünəməxsusluqlar yaranmağa başlayırdı [Geniş bax: 3]. Sufilərin cəmiyyətdən ayrılaraq xüsusi qayda-qanunların, əxlaq normalarının hökm sürdüyü tikililərdə – xanəgah, təkkə, zaviyələrdə yaşamaqları haqlı olaraq onlara *təriqətlər* (yollar) adını qazandırdı. Onu da qeyd etməliyik ki, təsəvvüfün hələ ilk dövrlərində də müxtəlif təriqətlər mövcud olmuşdur. Lakin məhz bu dövrdə təriqətlər müstəqil şəkildə özünəməxsus prinsipləri, ədəb-əxlaq qaydaları, inkişaf və fəaliyyət istiqamətləri bəlli olan bir cəmiyyət, hətta institut halına gəldiklərinə görə, onu (dövrü) təriqətləşmə və ya təsəvvüfün parçalanma dövrü adlandırmaq olar.

İlk sufi təriqətlərin şeyxləri – pirləri görkəmli din xadimləri, İslam elmlərini dərinlən mənimsəmiş, təsəvvüfdə ən ali mərtəbəyə yüksələ bilmiş şəxslər olmuşlar. Məsələn, Əbdülqadir Gilani (1166) qadiriilik, Əhməd Rifai (1183) rifailik, Əhməd Yəsəvi (1166) yəsəvilik, Əbu'n-Nəcib Ziya əd-din Sührəverdi (1168) sührəverdilik, Mövlanə Cəlaləddin Rumi (1273) mövləvilik¹ və s. təriqətlərin əsasını qoymuşlar.

Bütün bunlarla yanaşı, özünəməxsus prinsip və metodlara malik bir irrasional təfəkkür forması kimi təsəvvüfün bitkin və mahiyyətini bütünlüklə ehtiva edə bilən bir sistemə ehtiyacı var idi ki, bu da öz ifadəsini vəhdət əl-vücut nəzəriyyəsində tapdı. Hələ ilk sufi mütəfəkkirlərin (Mənsur Həllacın, Əbu Yəzid Bistaminin) görüşlərində əks olunan, XII əsrdə Eyn əl-Qüzat Miyanəcinin (1131) gələcəkdə isə isə Mühyiddin İbn Ərəbinin (1240) əsərlərində geniş və sistemli şəkildə şərh edilmiş bu nəzəriyyə sonralar İbn Ərəbinin tələbələri tərəfindən vəhdət əl-vücut kimi elmi ədəbiyyata daxil edilmişdir və bununla təsəvvüf tarixində yeni bir mərhələnin başlanğıcı qoyulmuşdur: dünya fəlsəfəsində daha çox təcrübə forması, bir həyat təzi kimi tanınan təsəvvüf vahid bir fəlsəfi sistemə, mükəmməl bir nəzəriyyəyə malik irrasional təfəkkür kimi təqdim və təsdiq edilmişdir.

Bundan başqa, tədqiq etdiyimiz dövr həmçinin təsəvvüf zəminində daha bir fəlsəfi düşüncənin – işraqiliyin - təşəkkül tapması və sonralar fəlsəfə tarixinə müstəqil fəlsəfi sistem kimi daxil olması ilə səciyyəliyə bilər.

Yalnız Şərqdə deyil ümumiyyətlə bəşər təfəkküründə yeni bir

səhifə olmuş İşraqilik fəlsəfəsi, öz banisi Şihabəddin Sührəvərdinin (1191) bildirdiyi kimi, qədimdən bəri qopmayan silsilə ilə müxtəlif formalarda və şəxslərin simasında təzahür edən «nur elmi»dir. Fəlsəfə tarixində daha çox müstəqil bir fəlsəfə kimi təqdim edilən işraqiliyin tarixi və fəlsəfəsinin tədqiqi göstərir ki, o, təsəvvüfün «nur» şəklinə təzahürü, rəşadət və irrasional tərəkəbbürü özündə sintezləşdirən bir tərəkəbbür formasıdır.

Beləliklə, dövrün fəlsəfi mənzərəsinin qısa təqdimindən belə aydın oldu ki, dövrün rəşadət tərəkəbbürünün istiqamətini əsasən «yad düşüncə» – Qərbdə bu təsir Qədim Yunan və İslam fəlsəfəsi, Şərqdə isə Qədim Yunan fəlsəfəsi – təyin etmişdir. Bir faktı da vurğulayaq ki, məhz Qədim Yunan fəlsəfəsi ilə daha tez və yaxından tanışlıq İslam Şərfində fəlsəfi düşüncənin qısa müddətdə nəinki formalaşmış sistemləşməsinə, hətta onu özündən bir neçə əsr «böyük» Qərb fəlsəfəsinin istiqamətini təyin edəcək qüvvə səviyyəsinə qalxmasına səbəb olmuşdur.

Dövrün təhlilindən o da məlum oldu ki, Qərb və Şərq fəlsəfə tarixləri arasında müəyyən oxşarlıqlar müşahidə edilməkdədir. Bununla belə, əhəmiyyətli hesab etdiyimiz bir fərqlə xüsusi diqqət yönəltməyi lazım bilir. Rəşadət tərəkəbbürdə oxşarlıq və ya paralellik onların ya eyni mənbədən (Platon, Aristotel və b.) istifadə etməklərindən, ya da birinin digərinə (İslam fəlsəfəsinin Qərbə) təsirdən irəli gəlmişdir. Eyni sözləri tam mənası ilə irrasional istiqamət haqqında demək çətinidir. Bəzi istisnalar olmaqla bir bölgənin irrasional tərəkəbbürünün digər bölgəyə təsiri barədə əlimizdə heç bir məlumat yoxdur. Bununla belə, Qərb və Şərq fəlsəfə tarixində irrasional tərəkəbbürün tədqiqindən belə məlum olur ki, hər iki bölgənin mütəfəkkirləri eyni problemləri tam oxşar olmasa da, yaxın tərzdə həll etməyə çalışmışlar. Bunu deməyə bizə əsas verən, IV fəsildə təqdim edəcəyimiz və əsasən ikinci dövrdə fəaliyyət göstərmiş filosofların dünyagörüşlərinin müqayisəli təhlilidir. Maraqlıdır ki, hər nə qədər irrasional idrakın fərdiliyindən və subyektivliyindən danışsaq da, müqayisəli təhlildə ortaya çıxan oxşarlıqlar danılmazdır. Lakin nəzərə alsaq ki, irrasional idrakın ilk mənbəyi Müqəddəs Kitabdır və bütün səmavi dinə etiqad edənlər eyni mənbədən nazil olan Kitabı oxuyurlar (Quran 2/113) və öz irrasional düşüncələrində Vahid Allahdan bilik alırlar onda müxtəlif bölgəyə məxsus mütəfəkkirlərin görüşlərindəki oxşarlıq təəccüb doğurmaz.

Nəhayət, onu da əlavə edək ki, məhz din fəlsəfəsinin, o cümlədən irrasional tərəkəbbürün sistemləşdiyi bir dövrdə bu oxşarlıq daha qabarıq və nəzərə çarpan olmuşdur.

Dinin fəlsəfədən ayrılması dövrü

Tədqiq edəcəyimiz üçüncü dövr fəlsəfə tarixi kitablarında Qərb fəlsəfə tarixinə müvafiq olaraq Renessans dövrü adlandırılır və onun başlanması Orta əsrlərin sonu hesab edilir. Lakin bir sıra səbəblərdən biz bu zaman kəsiyini də araşdırma dövrümüzə aid etmək qərarına gəldik. Əvvəla, bu dövrləşmə yalnız Qərbə aid olub Şərq fəlsəfəsini kölgəyə çəkilməyə məcbur edir. Deməli, əgər eyni prinsiplə Şərq fəlsəfə tarixinə görə bölgü aparsaq Qərb fəlsəfəsinin uzun əsrlərini dərsliklərdən çıxartmalı olardıq, necə ki, hazırda Şərq fəlsəfəsini çıxarırlar. Digər tərəfdən, bizim məqsədimiz hansı regionda Renessansın daha tez başlamasını təyin etmək, yaxud fəlsəfə tarixində yeni dövrləşmə sistemi aparmaq deyil, irrasional təfəkkürün qanunauyğunluqlarını izləməkdir və ilk iki dövrdə yaratmağa çalışdığımız fəlsəfi mənzərənin tamamlanması üçün üçüncü dövrə də ehtiyac var idi. Bu səbəbdən biz bəzi şərtlilikləri kənara qoyaraq bu illəri də tədqiqat dövrümüzə aid etməyi məqsəduyğun hesab etdik.

Qeyd etdiyimiz kimi, sonuncu dövr Qərb fəlsəfə tarixində Renessans illərini (XVI-XVII əsrlər) əhatə edir və bu müddətdə fəlsəfi fikir elm və texnikanın inkişafına müvafiq olaraq bir neçə yerə parçalandı: humanizm, atomizm, aristotelizm, platonizm, təbiət fəlsəfəsi və s. Lakin mövzumuza uyğun olaraq biz bu fəlsəfi cərəyanları iki istiqamətdə qruplaşdırırıq: rasionallıq və irrasional.

Elmi ədəbiyyatlardan məlum olduğu kimi, fəlsəfəni dinin xidmətçiliyindən çıxaran Renessans dövründə fəlsəfə yalnız din xadimlərinin «peşə sahəsi» olmaqdan çıxdı və katolik kilsəsinin divarlarını aşdı. Bunu təqribən bəlli arxla axan bir çayın məcrasından çıxmasına bənzətmək olar. Belə ki, «Orta əsrlər düşüncəsinin birliyi var idi; bu düşüncənin irəlilədiyi yol da bir idi; çatmaq istədiyi məqsəd də bir idi. Renessansda isə bu birlik pozuldu; artıq həqiqətə yol bir dənə deyildi, artıq düşüncənin üzərinə düşən mövzu da bir dənə deyildi» [37, 164]. Dövrün filosofları fəlsəfəni nəinki dinin xidmətindən azad etdilər, hətta ümumiyyətlə ondan uzaqlaşdırmağa çalışdılar və elmin, texnikanın inkişafı bunun üçün əlverişli zəmin hazırlamış oldu. Yeni rasionallıq təfəkkür sxolastikanı fəlsəfə tarixindən silib «yeni» (yeni düşüncəyə – K.B.) ölçü verərək, demək olar ki, antik dövrün sonlarının qoyduğu yerdən işə başladı» [37, 167]. Renessans dövrünün məşğul olduğu

mövzuların və hər birində yetişən görkəmli filosofların sayı o qədər çoxdur ki, tədqiqatımızın yalnız irrasional istiqamətlə əlaqəli olduğunu nəzərə alaraq onlar haqqında yalnız bu qısa məlumatla kifayətlənirik.

Qeyd etdiyimiz kimi, regionda mövcud olan ikinci fikir istiqaməti dini-mistik (irrasional) təfəkkürdür. Birincidən fərqli olaraq burada nəinki əvvəlki dövrün irrasional təfəkkürlü filosofların görüşlərindən imtina edilmiş, hətta öz fəlsəfi düşüncələrini onların irəli sürdüyü ideyalar üzərində qurmuşlar. Məsələn, alman mistik filosofu Kuzanlı Nikolayın Renessans dövründə təbiət haqqında elmlərin inkişafındakı rolunu nəzərə alaraq onu «həm sxolastikanın son böyük mütəfəkkiri, həm də yeni dövr fəlsəfəsinin ilk qurucusu sayanlar vardır» [37, 194]. Sonralar Cordano Brunonun (1600) dünyagörüşündə Kuzanlının təbiət haqqında düşüncələri ilə Kopernikin sistemi harmonik şəkildə sintezləşərək ifadə olunacaqdı.

XVII əsrdə Qərbdə əsasını R.Dekart fəlsəfəsindən götürmüş yeni bir fəlsəfi cərəyan: okkazionalistlər (vasitəçilər) də təşəkkül tapmağa başladı. Onların fikirlərinə görə, Tanrı ruh və bədəndəki hər hansı bir istək yaxud hərəkətin səbəbi, vasitəsidir. Əvvəllər yalnız insana şamil edilən bu nəzəriyyə sonralar böyüyərək bütün varlıqlara aid edildi [37, 256]. Okkazionalistlərin ən görkəmli nümayəndələrindən biri fransız filosofu Nikola Malbranş (1715) «Dekartın nəzəriyyəsi ilə Avqustinin mistik təcrübəsini bir növ birləşdirmiş» [37, 259], Tanrını hər şeyin içində deyil, hər şeyin Tanrının içində olması fikrini irəli sürərək qeyd edirdi ki, «Tanrının düşüncələrini öyrənməklə biz gerçək dünyanı da öyrənmiş olur» [37, 258].

Renessans dövrünün xarakterik cəhətlərindən biri də dində «islahatlaşma» aparmaq, yəni köhnə kilsə və onun sxolastik fəlsəfəsinin yerinə yenisini gətirmək olmuşdur. Fəlsəfə tarixçilərinin bildirdiyi kimi, insanın iç dünyasından, əsl həqiqətdən uzaq düşən sxolastik fəlsəfədə düşüncənin və mənəviyyətin əhəmiyyətini yenidən qaytarılmasında ən böyük rolu mistiklər oynamışlar. Maraqlıdır ki, Renessans dövrünün «islahatlaşma» prosesinin başlıca qaynağı kimi sxolastika dövründə mövcud olan alman mistisizmini [Geniş bax: 37, 178] və onun ən görkəmli nümayəndəsi, «almanca fəlsəfə terminlərinin atası» [Geniş bax: 37, 179], özündən sonrakı əksər mistik filosofların istinad yeri Meyster Ekxartı (1327) göstərirlər.

Mistisizm üzərində təşəkkül tapan və insanı yenidən iç dünyasına qaytarmağa cəhd edən islahatlaşma prosesi sonralar protestantlıqda öz ifadəsini tapdı. Lakin o da tezliklə «yeni bir kilsə qurmaq və bu kilsənin

istinadı olacaq nəzəri təməlləri inkişaf etdirməklə mistisizmin əsas ideyasından uzaqlaşdı» [37, 179]. İslahatlaşma prosesinin ən görkəmli mütəfəkkirləri kimi Sebastyan Frankı (1542), Valentin Vayqel (1588) və Yakob Bömeni (1642) göstərmək olar. Fəlsəfə tarixində özünəməxsus sistemi ilə məşhur olan Y.Bömenin «mistisizmi dinamik-voluntarist bir Tanrı və dünya anlayışına istinad edir... Tanrı insanda özünü açır, insan dolayısı ilə özünə dönər; O, öz-özünü tapmaq, özün tanımaq üçün kainat və insan olur» [37, 179]. Bu da məlum bir faktdır ki, Bömenin və ümumiyyətlə «alman mistisizminin Renessans dövründəki uğuru ... açıq və ya gizli bir xətt kimi özünü sonralar Leybnitsin, xüsusilə alman idealizmi və romantizmində göstərəcəkdə» [37, 183].

Onu da bildirək ki, islahatlaşma prosesi yalnız sxolastika dövründə yaddan çıxmış deyil, həmçinin yeni dövrdə də elm və texnikanın kölgəsində qalmış irrasional təfəkkürün qorunub saxlanması demək idi.

Tədqiq etdiyimiz sonuncu dövr İslam Şərfində də bir sıra spesifikliklərlə səciyyələnir. XIV-XVII əsrləri əhatə edən bu müddətdə fəlsəfi fikir əsasən üç istiqamətdə inkişaf etməkdə idi: dini, fəlsəfi və irrasional təfəkkürlər.

İslam Şərfinin ilk baxışda sönük və durğun görünən, hətta bir çox fəlsəfə tarixi dərsliklərinə daxil edilməyən bu dövrdə ilk nəzərə çarpan hadisə bir neçə əsr ərzində fəlsəfə və təsəvvüf yanında arxa plana çəkilən ortodoks dini təfəkkürün yenidən dirçəlməsidir. Əlbəttə bu, həmin illər ərzində onun heç bir alim və mütəfəkkirinin olmaması demək deyil. XI əsrin görkəmli ortodoks alimi İbn Həzmdən (1064) sonra XIV əsrdə bu təfəkkür forması Əhməd b.Teymiyyə əl-Hərrani (1327) simasında yeni bir qüvvə ilə inkişaf etməyə başladı. Yalnız dövrünün deyil, özündən də əvvəl yaşamış əksər İslam filosoflarına və fəlsəfi cərəyanlarına, təsəvvüfə və müxtəlif yönlü dini cərəyanlara, bir sözlə, Məhəmməd peyğəmbərdən (s.) sonra İslam aləminə daxil olan hər bir düşüncəyə meydan oxuyan, onları ümumiyyətlə silib sələfiliyi (Peyğəmbərdən (s.) qalma dini) irəli sürən bu fəqih alim öz fikir və ideyalarına görə «islahatçı» adlandırılmışdır. Ondən sonra bu işi tələbəsi İbn Qəyyim əl-Cəzviyyə (1350)¹ davam etdirmişdir [35, 319-322].

XIV-XVII əsrlərdə dini təfəkkürdən fərqli olaraq, fəlsəfi təfəkkür daha çox şərhçilik şəklində inkişaf etməyə başladı. Mütəfəkkirlər əsasən Əbu Hamid Qəzalinin, Mühyiddin b. Ərəbinin, Şihabəddin Sührəvərdi-

Sələfilik cərəyanı XVIII əsrdə Məhəmməd b. Abdul-Vəhhabın (1792) və onun ideyaları üzərində təşəkkül tapan vəhhabilik dini cərəyanının əsas qaynağı hesab edilir.

nin əsərlərinə şərhlər yazır və öz fəlsəfi düşüncələrini bu çərçivədə ifadə edirdilər. Lakin bunların arasında dünya fəlsəfə tarixində orijinal düşüncəli filosoflar da yetişmişlər ki, onlardan da Molla Sədra adı ilə məşhur olan Sədrəddin Şirazinin (1641) adını xüsusilə qeyd etmək lazımdır. Belə ki, işraqilik fəlsəfəsinin ardıcılı olan və Şihabəddin Sührəvərdinin, İbn Sinanın bir sıra əsərlərinə şərh yazan Molla Sədra eyni zamanda orijinal ideyalar irəli sürərək öz düşüncələrində ibnsinaçılığı, işraqiliyi və təsəvvüfü sintezləşdirmişdir [Geniş bax: 35, 312-313].

Sührəvərdinin digər şərhçisi, Osmanlılar dövründə fəlsəfi elmləri dirçəldən şəxs Məhəmməd b. Əsad Cəlaləddin Dəvvanidir (1501).

İslam Şərqudə xatırlanmağa dəyən digər mütəfəkkir «ümumiyyətlə ənənəvi İslam fəlsəfəsinə, xüsusilə ənənəvi İslam siyasi düşüncəsinə üsyan etdiyi zənn edilən» Əbdürrəhman b. Xaldundur (1406). O, öz sələflərinin yolu ilə getməyərək «fəlsəfi araşdırmanın mövzuları olaraq məntiq, riyaziyyat, fizika və metafizikanı» qəbul etmiş və bu yöndə orijinal əsərlər yazmışdır [Geniş bax: 49, 103].

XIV-XVII əsrlərdə irrasional təfəkkür də mürəkkəb bir inkişaf yolu keçmişdir. Hər şeydən əvvəl qeyd edək ki, siyasi motivlərin, hakimiyyət uğrunda, yaxud yadelli işğalçılarla mübarizənin təsiri ilə dini-mistik cərəyanların təşəkkül tapma prosesi bu dövrdə də davam etmişdir. Əvvəlki illərdə yaranmış və inkişafını daha da genişləndirmiş həmin cərəyanlarla yanaşı yeniləri də yaranmaqda idi. Bunların arasında xüsusilə Əmir Teymurun istilasını dövründə Fəzlullah Nəiminin (1416) yaratdığı hürufilik təlimi xüsusi diqqətə layiqdir. Hürufiliyin fəlsəfi əsaslarının ilk və yeganə tədqiqatçısı Z.Quluzadənin verdiyi məlumatlara görə, «Azərbaycanda, İranda, Türkiyədə və İslam Şərquünün bir sıra digər ölkələrində yayılmış bidət təlim» [104, 5] olan hürufiliyin «ideya mənbələrini, zənnimizcə, İslam yayılmamışdan qabaq və sonrakı Yaxın və Orta Şərq fəlsəfəsində axtarmaq lazımdır. Çünki tədqiq olunan ideologiya bu ölkələrin sosial-iqtisadi və mədəni inkişafının nəticəsi idi» [104, 56].

Hərflərin sirrini öyrənməklə adların və dünya hadisələrinin mahiyyətini və bununla da yaradanın sirrini dərkini [Geniş bax: 104, 55] qəbul edən hürufiliyin təsiri ilə sonralar bir sıra digər cərəyanlar da təşəkkül tapmışdır. Bunlardan XV-XVI əsrlərdə İsmail Səfəvi Xətəinin (1524) yaratdığı qızılbaşlar, Mahmud Pasixani Gilaninin (831 h.) təməlini qoyduğu nöqtəvilik və başqa cərəyanları göstərmək olar ki, öz nəzəriyyələri və prinsipləri ilə düşüncə tarixində böyük əhəmiyyət kəsb edirlər.

Tədqiq etdiyimiz dövrdə irrasional təfəkkürlü görüşlər arasında təsəvvüf fəlsəfəsi daha geniş miqyasda və sistemli şəkildə yayılmış və

inkişaf etmişdir. XIV-XVII əsrlərdə həm dini, həm də ictimai – siyasi mənzərənin dəyişməsi sufi təriqətlərin də fəaliyyətinə öz təsirini göstərirdi. Yeni təriqətlərin yaranması ilə bərabər, əvvəlki təriqətlərin fərqli istiqamətli qolları da ayrılırdı. Bu dövrün təriqətlərindən Hacı Bəktaş Vəlinin (XIV əsr) əsasını qoyduğu bəktəşilik təriqəti daha böyük şöhrətə və nüfuza sahib olmuşdur. XIV əsrdə sührəvərdilik təriqətinin şeyxinin müridləri olmuş Səfiyyəddin Ərdəbili (1334) və Kəriməddin Əxi Məhəmməd Xəlvəti (1350) Azərbaycanda təşəkkül tapmış səfəfilik və xəlvətilik¹ kimi sufi təriqətləri yaratmışlar. Həmin dövrün nüfuzlu təriqətlərindən biri və bu gün də öz fəaliyyətini davam etdirən, əsasını yəsəvilikdən götürən nəqşbəndilik təriqətinin yaradıcısı Şah Nəqşbənd Məhəmməd Bəhaəddin Buxari (1389) olmuşdur. Bundan başqa, Hacı Bayram Vəlinin (1429) yaratdığı bayramiyyə² və daha neçələrinin adlarını çəkə bilərik.

Göründüyü kimi, bu dövrdə təsəvvüfün nəzəriyyəsi ayrı-ayrı mütəfəkkirlərin görüşlərində öz əksini tapsa da, daha çox praktiki tərəfinin ön plana keçməsi müşahidə edilir. Bu hal təsəvvüfün əsl prinsiplərindən uzaqlaşmasına, onun praktiki tərəfinə üstünlük verərək nəzəri tərəfinin kölgədə qoyulmasına, təsəvvüf maddi mənafe (vəzifə, yüksək mövqe və s.) əldə etmək üçün əlverişli bir vasitəyə çevirməsinə zəmin hazırlamış olurdu. Yəni klassik mənadakı təsəvvüf öz yerini təriqətlərə verməyə başlamışdı.

Bununla belə, bu dövrdə məqsədi bütün maddiyyatdan uzaqlaşmaq, insanın mənəvi dünyasına üz tutmaq, insanı İnsan olaraq ucaltmaq olan bir çox görkəmli sufi mütəfəkkirlər yetişmiş və onların dəyərli traktatları, şer divanları təsəvvüf fəlsəfəsini daha da zənginləşdirmişdir. Zənnimizcə, həqiqi təsəvvüf bu dövrün görkəmli simaları olan, ayrı-ayrı təriqətlərin üzvü olsa da əsl sufi prinsipləri tərənnüm edən Yunus Əmrə (1320), Mahmud Şəbüstəri (1320), İmadəddin Nəsimi (1417), Seyid Yəhya Bakuvü (1464), Molla Əbdürrəhman Cami (1492) və digərlərinin şer və traktatlarında qorunub saxlanmışdır.

Tədqiqatımızın üçüncü dövrünü bir neçə spesifik cəhətlə

Qeyd:

1. Bu təriqətin şeyxlərindən Seyid Yəhya Bakuvinin (1464) müridi olmuş Dədə Ömər Rövşəni (1486) Rövşəniyyə, onun tələbəsi – İbrahim Gülşəni (1533) isə Gülşəniyyə təriqətlərini yaratmışlar [Geniş bax: 22, 159-162; 67, 142].
2. Bu təriqət sonralar şeyxin müridləri tərəfindən yaradılmış Şəmsiyyə (yaradıcısı Ağ Şəmsəddin (1459)), Mələmiyyə, Cəlvətiyyə qollarına ayrılmışdır. [Geniş bax: 67, 141].

xarakterizə etmək olar. Əvvəla, həm Qərb, həm də Şərq fəlsəfi düşüncəsində dinin fəlsəfədən daha çox ayrılması müşahidə edilir. Qərbdə bu, fəlsəfənin, Şərqdə isə dini düşüncənin müstəqil şəkildə irəliləməsinə səbəb olmuşdur. Təbii ki, hakim fikir istiqaməti yanında digərləri də öz mövcudluğunu saxlamışdır. İkincisi, qeyd olunan dövrdə hər iki regionda dinin «isləhatlaşması» prosesi aparılmışdır. Qərbdə bu proses irrasional düşüncənin inkişafına, Şərqdə isə ortodoks dinin dirçəldilməsinə xidmət etmişdir.

İrrasional təfəkkürə gəlinə, regionda əsas düşüncə cərəyanına müvafiq olaraq Qərbdə mistik təfəkkürdə fəlsəfənin, Şərqdə isə dinin təsiri artmışdır. Qərbdə irrasional təfəkkürün nəzəriyyəsi, Şərqdə isə praktik tərəfi daha çox ön plana keçmişdir. Bununla belə, bu düşüncə forması istər ayrı-ayrı mütəfəkkirlərin, istərsə də cərəyanların görüşlərində öz inkişafını arası kəsilmədən və sabit prinsiplər üzərində davam etdirməkdə idi. Təbii ki, dövrün tələbinə, elm və texnikanın tələbinə müvafiq olaraq yeni metod, yaxud mövzular da əlavə olunurdu, lakin əsl mahiyyət və məqsəd dəyişməz olaraq qalırdı.

Beləliklə, orta əsrlərin tədqiqindən belə məlum oldu ki, irrasional təfəkkür şəraitindən, məkanından və zamanından asılı olmayaraq bəzən rasional təfəkkürün yanında arxa plana çəkilsə belə, öz mövcudluğunu saxlamışdır. Bundan başqa, hakim düşüncədən asılı olaraq irrasional təfəkkürdə ya fəlsəfi, ya da dini amillərin artması müşahidə edilir və bu, irrasional təfəkkürün həm fəlsəfənin, həm də dinin mövzusu olmasına dəlalət edir.

Orta əsrlərin xarakterik cəhətlərindən biri də irrasional təfəkkürün, demək olar ki, əksər mütəfəkkirlərin dünyagörüşündə sezilməsidir. Bu, onların öz həqiqət axtarışında rasional və irrasional vasitələrdən bərabər və kompleks şəkildə istifadə etmələrindən, hər iki təfəkkür formasını sintezləzdirməklərindən və Mütləq Həqiqətə gedən yolda bunun zəruri olmasından xəbər verir.

Orta əsrlərin düşüncə zənginliyi, çoxcəhətliliyi bu dövrü növbəti illərdə fəlsəfi təfəkkürün inkişafı üçün bir növ ideya mənbəyi etmişdir və burada əsas xidmət, zənnimizcə, məhz irrasional təfəkkürə aiddir.

Nəhayət, onu da bildirək ki, irrasional təfəkkür bölgəsindən asılı olmayaraq insana xas bir keyfiyyət, Vahid Yaradan vasitəsilə özünüdərk imkanındır. Bu faktor, yəni maddiyyət çərçivəsinə sığmayan ideyaların coğrafi məkandan və zaman kəsiyindən asılı olmayaraq insanların ruhuna eyni təsir bağışlaması və oxşar şəkildə ifadə edilməsi orta əsrlərdə daha bariz şəkildə özünü göstərmişdir.

IV FƏSİL

ŞƏRQ VƏ QƏRB FƏLSƏFƏ TARİXİNDƏ İRRASİONAL İDRAKIN SPESİFİK CƏHƏTLƏRİ

θε

ζχ

Tədqiqatımızın dördüncü fəslı irrasional təfəkkürün iki əsas mövzusunun şərhinə həsr edilmişdir: Tanrı-aləm münasibəti və Nur və nurlanma. Kökləri fəlsəfə tarixinin ən qədim dövrlərinə qədər gedib çıxan bu problemlər Orta əsrlərdə həm Qərb, həm də Şərq fəlsəfə tarixində xüsusilə aktuallaşdığından araşdırmamızda məhz bu ikisinə yer ayırmağı qərara aldıq.

Onu da bildirək ki, Tanrı-aləm münasibəti çərçivəsində əsasən yaradılış prosesinin, Allahın bir Yaradan kimi təbiət, xüsusilə insanla qarşılıqlı münasibətinin, vəhdətinin irrasional tərəfləri araşdırılmışdır. Nur və nurlanma bölümündə isə başlıca olaraq irrasional idrakın nur vasitəsilə gerçəkləşməsi, idrak prosesində xüsusi əhəmiyyətə malik nurlanmanın mahiyyəti, nurun irrasional biliyin bir forması olması kimi məsələlər təhlil edilmişdir. Göründüyü kimi, birinci problem irrasional idrak prosesinin bir növ ontoloji, ikinci isə qnoseoloji aspektdən şərhidir.

Tanrı-aləm münasibəti

Mən gizli bir xəzinə idim, tanınmaq istədim və xəlqi yaratdım.

Qüdsi hədis

Tanrı-aləm, Yaradan-yaradılan zənciri insan idrakına sığa biləcək bütün mütləq və nisbi varlıqları özündə ehtiva edir. İnsan bu zəncirdə birləşdirici halqa, bir növ əlaqənin özüdür, çünki problemin hər iki tərəfi məhz insan təfəkkürünün süzgəcindən keçmiş anlam və kateqoriyalar vasitəsilə araşdırılır. Gah Yaradanın, Mütləq hakimin özü ilə mübarizəyə qalxan, Yaradan olmağa çalışan, gah da yaradılmış bir varlıq kimi özünün acizliyini, zəifliyini, iradəsizliyini qəbul edən bəşər öz subyektiv dünyasından hər iki obyektı tanımağa, eyni zamanda, rasionall və irrasional bilik və vasitələrlə yalnız Tanrı-aləm, Yaradan-yaradılan əlaqəsini dərk etməyə deyil, həm də özünün bu əlaqədə yerini və rolunu təyin etməyə can atmışdır.

Məsələni irrasional aspektdən araşdırdığımızı görə, Tanrı-aləm münasibəti deyəndə biz daha çox Tanrı və yaradılmışların ən alisi, kainatı özündə ehtiva edən mikrokosm, yəni insan arasındakı əlaqəni

nəzərdə tutmuşuq. Məlum olduğu kimi, fəlsəfə tarixində bu problemin qoyuluşundan (ilk səbəb – nəticə, ideya – materiya, Xaliq-məxluq və s.) və onun araşdırılmasından asılı olaraq müxtəlif təlim və nəzəriyyələr yaranmışdır: materializm, idealizm, panteizm, dualizm və s. İrrasional idrakın mahiyyətini, əsas prinsiplərini nəzərə alaraq bildirmək olar ki, bu təfəkkür növü üçün xarakterik olan dünyagörüşlər əsasən panteizm və vəhdət əl-vücuda şəklinə ifadə olunmuşlar. Hər ikisinin mürəkkəbliyini və çox geniş miqyasda yayıldığını, bəzi anlarda alimlər tərəfindən ya tamamilə eyniləşdirildiyini, ya da qəti şəkildə bir-birinə zidd qoyulduğunu və onların ümumiyyətlə irrasional idrakın son nəticəsi olduğunu nəzərə alaraq əvvəlcə panteizmin Qərb və Şərq təfəkküründə növlərini araşdırmış, daha sonra isə ayrıca vəhdət əl-vücuda mahiyyətini şərh etmişik.

Qərbdə panteizm

Panteizm termininin izahı bütün fəlsəfə lüğətlərində, kiçik fərqlər nəzərə alınmazsa, eynidir: «... yunan sözü olub «pan» — hər şey və «theos» — Allah deməkdir, Tanrı və bütün kainatı eyniləşdirən dini və fəlsəfi təlimdir. «Panteist» termini ilk dəfə ingilis filosofu C.Toland, «panteizm» termini isə niderland teoloqu Y. Fay tərəfindən tətbiq olunmuşdur» [99; 95]. Yeri gəlmişkən, bir termin kimi elmi ədəbiyyata daxil olması qədimdən bəri mövcud olmuş fəlsəfi görüşlərə də yeni baxışın yaranmasına və onların da bu terminlə təyin edilməsinə səbəb oldu. Filosofların görüşlərində panteist notlar axtarılaqla yanaşı, onların dünyagörüşlərinin özləri də panteizmə yeni çalarlar qatdı, onun yeni növləri yarandı.

Ensiklopedik lüğətlərdən birində yazılır: «Panteizmə görə Tanrının kainatdan ayrı və müstəqil bir varlığı yoxdur. Tanrı təbiətdə, obyektlərdə, insan dünyasında mövcuddur. Hər şey Tanrıdır... Panteistlər kainatda var olan hər şeyin (atom, hərəkət, insan, təbiət, fizikanın qanunları, ulduzların...) əslində bir bütün olaraq Tanrını təşkil etdiklərini söyləyirlər. Bu baxımdan kainatda baş verən hər şey, hər hərəkət əslində Tanrının hərəkətidir. Bu görüşün maraqlı və çaşdırıcı bir nəticəsi *insanın da Tanrının bir parçası* (kursiv bizimdir – K.B.) olmasıdır. Panteizmə görə Tanrı hər şeydir və hər şey Tanrıdır. Tanrı – Kainat - İnsan ayırımı yoxdur. Belə bir ayırım ağılın yanılmağıdır. Transendent bir Tanrı var olmadığı kimi, hər hansı bir yaratmadan da söz

gedə bilməz» [34]. Ouen isə hesab edir ki, «Panteizm... elə bir inamı göstərir ki, orada var olan hər hüquqi şəxs yalnız vahid Varlıqdır; gerçəkliyin bütün digər formaları ya onun vasitəsi, ya da onunla eynidir» [136]. Panteizm termininin Hind terminləri lüğətlərində də mənası ilə qısaca tanış olaq: «Panteizm – Tanrının hər şey olması haqqında təlim, Tanrı və dünyanı eyni görən müxtəlif fəlsəfi mövqələrin ümumi terminidir. Panteist üçün Tanrı nə şəxsiyyəti olan Rəbdir, nə də formasız və ya transendent Varlıq, o, universal qanunları, hərəkəti, materiyanı və s. əhatə edən bütün varlıqların ümumiləşdirməsidir» [119].

İslam ensiklopedik lüğətlərində məsələyə nisbətən fərqli yanaşmalar mövcuddur. Burada panteizmə ya Qərbə məxsus bir dünyagörüşü kimi ümumiyyətlə yer ayrılır, ya da o, «vəhdət əl-vücuda», «vəhdət əl-mövcuda», «vücudiyyə» və digər islami terminlərlə müqayisə şəklində təqdim edilir. Bəzi hallarda vücudiyyə [30, 181; 32] kimi tərcümə edilsə də, bir sıra hallarda panteizmə adekvat olaraq «vəhdət əl-mövcuda» termini irəli sürülmüşdür: «Vəhdəti-mövcuda – Allah ilə kainatın birliyini müdafiə edən materialist düşüncədir. Vücudiyyə də deyilən vəhdət-i mövcuda, Qərb fəlsəfəsindəki materialist panteizmin İslam dünyasındakı qarşılığıdır. Görülən dünya lehinə Allahın varlığını rədd etdiyi üçün İslam alimləri tərəfindən dinsizlərin, zindiclərin yolu kimi izah edilir. Zaman zaman vəhdət-i vücud anlayışı ilə qarışdırıldığı da görünür. Vəhdət-i mövcuda düşüncəsinə görə, zahirdə müstəqil bir varlıq ilə var olan ruhlar və cisimlər dünyasından kənarında bir Allah yoxdur. Allah deyilən varlıq kainatı təşkil edən varlıqlar toplusundan başqa bir şey deyildir. Allahın kainatı təşkil edən varlıqlara nisbəti bütünün hissəyə nisbəti kimidir. Tanrı – kainatdır. Var olan hər şey bu kainatdan ibarətdir» [46; 47].

Deyilənlərə şəxsi mövqeyimizi bildirərək iki məsələ üzərində dayanmaq istərdik. Əvvəla, yuxarıdakı fəsillərdə də təsdiqlədiyimiz kimi, irrasional idrak zaman-məkan çərçivəsi fəvqündə var olan, yəni qərblə və ya şərqliyə deyil, insana məxsus bir düşüncə prosesidir. Panteizm ontoloji məsələlərə irrasional mövqenin təzahür formalarından biridir. Deməli, panteizmi hər hansı bir bölgəyə məxsus ideya kimi təqdim etmək onun əsl mahiyyətinə xələl gətirər.

İkincisi, İslam ensiklopedik lüğətlərin verdiyi məlumatlara görə, İslam Şərqində də panteist istiqamətli fəlsəfi cərəyanlar və filosoflar olmuşlar (bunu gələcək tədqiqatımız da göstərəcəkdir). Bu baxımdan, panteizmi Qərb təfəkkürünə xas bir nəzəriyyə kimi Şərqdən uzaqlaşdırmaqla, zənnimizcə, regionda təşəkkül tapmış panteist mövqeli

fəlsəfi dünyagörüşlərin bir çox spesifik cəhətləri və bununla da İslam Şərfinin fəlsəfə tarixinin zəngin səhifələri kölgədə qoyulmuş olur.

Yeni terminlərin daxil edilməsinə gəlincə, onların əvvəlki terminlərin tərcüməsi olduğunu və məqsədin ya panteizmi bir növ şərqləşdirmək, ya da onun vəhdət əl-vücuda fərfini ön plana çəkmək olduğunu nəzərə alaraq, bunu təqlidçilik kimi izah edir və belə hesab edirik ki, müdafie mövqeyi tutmaq deyil, hər iki məfhumun mahiyyətini açıqlayıb oxucunun hökmünə vermək lazımdır.

Araşdırdığımız tədqiqat əsərlərində, fəlsəfə tarixi kitablarında panteizm müxtəlif aspektlərdən öyrənilərək növlərə bölünmüşdür. Məsələn, «ənənəvi olaraq fəlsəfə tarixçiləri tərəfindən panteizmin iki növü göstərilir: a-kosmik və a-teist. Panteist sistemlərdə ya ilahinin varlığı sonlu varlıqda itir və dünya Tanrının yerinə keçir, ya da əksinə, təbiətin varlıqları ilahinin varlığı tərəfindən udulur və Tanrı dünyanın yerinə keçir. Buradan da panteizmin iki əsas növü ayrılır: naturalistik və idealist və ya ateistik kosmizm və akosmik panteizm» [127]. Problemlə bağlı düşüncələrdən belə bir nəticə çıxartmaq olar ki, panteist düşüncələr iki istiqamətdə inkişaf edə bilər: Yaradanın mütləqləşdirilməsi ilə yaradılanların heçə endirilməsi və yaradılanların mahiyyətinin mütləqləşdirilməsi ilə Yaradan məfhumundan imtina edilməsi. Birinci istiqamətdə monoteizm müəyyən mənada saxlandığı halda, ikincidə hər şeyi maddiləşdirməklə ateizm və materializmə meyl yaranır.

Bununla yanaşı, qeyd etdiyimiz kimi, filosofların dünyagörüşlərindəki panteist mövqələrin araşdırılması da onun yeni növlərinin yaranmasına səbəb olmuşdur. Belə ki, orta əsrlər ərzində Qərb fəlsəfəsində panteizmin təqribən altı forması haqqında məlumat verilir. Onu da bildirək ki, bu bölgünü formal xarakterli qəbul etsək də, filosofların görüşləri arasındakı kiçik, lakin vacib fərqlərin şərhilə panteizmi daha ətraflı və dərinlən araşdırmağı məqsədəuyğun bildik və təhlilimizi bu bölgə üzrə aparmaq qərarına gəldik.

Filosofların panteizmlə əlaqəli görüşlərinin şərhinə keçməzdən əvvəl, mövzumuzun fikir istiqamətini ön plana çəkərək, irrasional idrakın iki vacib xüsusiyyətini bir daha vurğulamağı lazım bilirik. Əvvəla, irrasional biliyin mənbələri sırasında məhz Allah – təbiət və Allah – insan sintezlərinin panteistik görüşlərə zəmin yaratdığını qeyd etmişdik. Yəni hər iki mənbəni sintez şəklində qəbul edən, onların ya əvvəldən, ya da inkişaf sonunda eyni mahiyyətə sahib olmaqlarını iddia edən mütəfəkkirlər fəlsəfə tarixində panteist kimi təqdim olunmuşlar.

İkinci vacib məsələ, irrasional idrak prosesinin kulminasiya anı ilə əlaqəlidir. Qeyd etdiyimiz kimi, insan bu anda can atdığı mütləqlə qovuşur, eyniləşir. Mənbəyindən asılı olaraq bu Mütləq bir tərəfdən Allah, digər tərəfdən təbiət yaxud insan özü ola bilər, yəni panteizm məhz bu anın – qovuşma, eyniləşmə, ikiliyin yox olması anının ifadəsidir.

Panteizmin digər növləri arasında daha çox yayılan və monoteizmə daha çox yaxınlığı ilə fərqlənən *idealist panteizmdir*. Onun görkəmli nümayəndələrinin görüşlərinin şərhinə keçməzdən əvvəl bir sıra spesifik xüsusiyyətlərini qeyd edək.

Əvvəla, idealist panteizmdə Tanrı-aləm münasibətinin açığlanmasında əsasən iyerarxik sistemə müraciət edilmişdir və bunu daha çox irrasional təfəkkürə xas sistem kimi qəbul etmək olar. Bununla, əvvəla, Tanrı ilə ən kiçik məxluq arasında əlaqənin mövcudluğu nəzərə çatdırılır. İkincisi, yaradılış aktında maddi dünya fəvqündə digər aləmlərin də mövcudluğu təsdiqlənməklə yanaşı, hər birinin əhəmiyyəti və rolu da açığlanır, eyni zamanda, hər məxluqun öz (!) yerinin olması da görünür. Nəhayət, üçüncüsü, Tanrının verdiyi bacarıq və hikmət vasitəsilə şüurlu məxluqun geriyə, yəni yuxarıya doğru inkişafının mümkünlüyü, ən əsası isə bu yolun fərdiliyi vurğulanır.

İdealist panteizmin izlərini qədim dövrün bir sıra filosoflarında müşahidə etmək mümkün olsa da, nəzərə alaraq ki, həm Qərb, həm də Şərq fəlsəfə tarixində panteizmin kökləri əsasən Qədim Yunan filosofu Plotinin görüşləri ilə əlaqələndirilir, hətta ondan qaynaqlandığı bildirilir, onun da Tanrı-aləm problemi ilə bağlı fikirləri ilə qısaca tanış olaq.

Yeri gəlmişkən, onu da qeyd edək ki, Plotinin yaradılış iyerarxiyası sonralar Şərq peripatetiklərinin də təməl prinsipinə çevrilmiş və İslam Şərqinin hakim dininin qanunları ilə kreasionizmlə, Vahid Yaradan – Allah anlamı ilə uyğunlaşdırılmışdır.

Antik dövrün sonuncu filosofu hesab edilən, yeniplatonçuluğun qurucusu Plotinin fəlsəfi görüşlərində sələfindən (Platondan) fərqli olaraq yaradılış aktına daha geniş yer ayrılmışdır. Onun fəlsəfəsində artıq iki istiqamətli proses müşahidə etmək mümkündür: ilk səbəbdən, Ali Varlıqdan aşağı – maddi varlıqlara doğru və əksinə, yaradılışdan, nisbətən ən uca varlığa – İlahi Ağıla, Mütləqə qədər davam edən bir inkişaf.

İlk əvvəl onu bildirək ki, Plotin fəlsəfəsində iyerarxiyanın zirvəsində dayanan İlk Səbəb Yaradıcı deyil və yaradılış Onun iradəsinin, istəyinin deyil, düşünməsinin nəticəsidir. O, düşünməyi bacarır və bu düşünmə nəticəsində yaradılış öz-özünə baş verir: «Ruh bilavasitə Yaradandır. Ruhun İlahi Ağıl tərəfindən yaradılması aspektinə

nisbətdə isə o, ikincidir. Ən ali Yaradan isə Düşünən İlk Səbəbdir» [113, 63]. Lakin «təfəkkür özü-özlüyündə yaratma aktını həyata keçirə bilməz: yaratma Ruhun Prinsiplər-İdealları ehtiva edən mərhələsinin fəaliyyətidir, çünki məhz bu yaradan hissədə onun əsas qüvvəsi gizlənin» [113, 58]. Göründüyü kimi, filosof İlahi Ağılın, İlk Səbəbin iki keyfiyyətindən söz açır: məxluqlar üçün və özü üçün. İlahi Ağıl hərəkətin başlanğıcı olan, hər şeyi hərəkətə gətirən ruhdur, özü isə içindən hərəkətlidir, O, hər şeyə can verir, özü isə heç vaxt ölmür [Geniş bax: 113, 288]. Deməli, İlahi Ağıl İlk Səbəb kimi həm öz yaratdıqları ilə əlaqəli, həm də özü üçün var olan, əbədi bir varlıqdır.

Qeyd etdiyimiz kimi, Plotinin yaradılış iyerarxiyası alidən-aşağıya, qeyri maddidən maddiyə, kamildən naqisə doğru istiqamətlidir. Filosofun bildirdiyinə görə, «Ruh yaradır, lakin ona bu gücü verən prinsiplərə tam müvafiq olmayaraq; o, yaratma prosesinə özündən nə isə əlavə edir və onun əlavəsi daha aşağı keyfiyyətli olur» [113, 60]. Bu səbəbdən yaradılanlar üst varlığa nisbətdə daha aşağı, daha naqisdir və «materiya Ali Nizamın yalnız çöküntüsüdür» [113, 60]. Bununla belə, hər nə qədər materiyadan yaranan şeylər naqis, öz həyatından narazı, bədbəxt olsalar da, «materiya daim kamilləşir. Bir tərəfdən Ruhun, digər tərəfdən materiyanın yaratdığı və Əqlin Prinsiplərinin səviyyəsinə çatma bilməyən şeylərin cəmindən son nəticədə Vəhdət yaranır» [113, 60]. Plotinin görüşlərində Yaradanla yaratdıqları arasında bağ qırılmır və məhz bu əlaqə maddi varlıqları öz mahiyyətlərinə dönməyə sövq edir. «Vasitəsiz olaraq ruhdan yaranan hər şey saf və təmizdir; o, Vahidə yaxın olduğuna görə həqiqi varlıq əldə edir, buna görə də o, daimi qüdrəti ilə ali məqamda təsdiqləndiyi kəsə doğru yönəlir» [113, 232].

Plotin kamilləşmə, təmizlənmə və mahiyyətə dönmənin yolunu və vasitəsini də göstərir: «Qüsursuz olması üçün bizim ruhumuz bütöv Ruhla bərabər olmalıdır ki, onunla birgə dünyanın quruluşunu idarə edərək möhtəşəm yolla getsin» [113, 365].

Beləliklə, Plotinin görüşlərində bir neçə vacib məsələyə açıqlıq gətirək. Əvvəla, filosofun iyerarxiyası bir növ ruhun və ya ağılın enmə yaxud yüksəlmə prosesidir. Bu proses arası kəsilməyən və daimidir. Burada materiyanın varlığı ruha yalnız naqislik gətirir və ya ondan uzaqlaşma ruhun kamilləşməsi və ilk mənbəyinə dönməsinə imkan yaradır.

İkincisi, İlk Ağılın həm də ilk səbəb olması Onu səbəb –nəticə zəncirinin bir halqasına çevirir. O, əbədi, özü üçün var olan bir varlıq olsa da, transendent deyil, yaradılışı, deməli, əks proses olan kamilləşməni idarə etmir.

Üçüncüsü, həm yuxarıdan aşağı, həm də aşağıdan yuxarı doğru davam edən proses irrasional düşünmədir. Biri alidən naqisə, batindən zahirə, digəri əksinə.

Son olaraq onu da əlavə edək ki, göstərdiyimiz cəhətlər panteizmin əksər növlərində bu və ya digər dərəcədə öz əksini tapmışdır.

Xristianlıq fəlsəfəsində idealist panteizm özünəməxsus bir rəng aldı. Hər şeydən əvvəl tək yaradan və mütləq iradə sahibi anlamı yarandı. Eyni zamanda, mütləq və transendent varlıq olan Allahın Ata, Oğul və Müqəddəs Ruh vasitəsilə təzahür etdiyini və tanındığını bildiren Müqəddəs üçlük prinsipi də təşəkkül tapdı. Bu prinsip Onu dərkedilməz, bütün təsvir və xəyallardan kənar, hər şeyin fəvqündə duran bir varlıq kimi təqdim etməklə yanaşı, hər insana bir Oğul kimi Atası ilə tam vəhdətdə ola bilmək yolunu da göstərirdi.

İdealist panteizm həm ilk xristian filosoflardan Dionisiy Areopaqitin, Müqəddəs Avqustinin, həm də sonrakı dövr filosoflardan Meyster Ekkartın, Yakob Bömenin və digərlərinin, ümumiyyətlə Müqəddəs Üçlük prinsipinə irrasional aspektdən yanaşan xristian filosofların görüşləri üçün xarakterik olmuşdur.

İdealist panteizmin ən görkəmli nümayəndələrindən biri, demək olar ki, özündən sonrakı hər bir irrasional təfəkkürlü filosofa təsir göstərən M.Ekkart (1327) olmuşdur.

Allahı hər şeyin fəvqündə tutan filosof yazır: «Allah bütün surətlərdən, sifətlərdən yüksəkdir. Onun barəsində danışma, çünki O bundan ucadadır. Ən yaxşısı susmaqdır» [129, 152]. Bütün məxluqatdan kənar var olan Allah həm ontoloji, həm də qnoseoloji baxımdan təcrid olunub: «Məxluq tamamlanan yerdə Allah başlayır...» [129, 42]. Lakin yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, Allah özü məxluqatdan ayrı olsa da Müqəddəs Üçlük: Ata, Oğul və Müqəddəs Ruh təzahürləri ilə onların mahiyyətindədir: «Allahı yalnız mahiyyətə Vahid, Sifətlərdə Üçvəhdətli və Onun yaratdıqlarında çoxcəhətli görə bilirlər. Beləliklə, bütün yaradılmışlar öz varlıqlarına Allahda malikdirlər, onların mahiyyətini isə Allah öz iştirakı (onlarda var olması – K.B.) ilə verir» [129, 105]. Lakin filosof onu da əlavə edir ki, «Yaradan və fəaliyyətdə olan yalnız Allahdır: İlahilik isə fəaliyyət göstərmir və heç bir yaradılış prosesi ilə məşğul deyil» [129, 46]. Göründüyü kimi, Ekkart Allahın transendentliyini vurğulamaqla yanaşı onu da bildirir ki, vahid olan Allah məxluqatın mahiyyətini təşkil etməklə çoxdur, lakin bu çoxluq «ustadın içində sənət kimidir. Allah Özünə baxdı və eyni zamanda həm Özünü, həm də bütün şeyləri gördü» [129, 105].

Deyilənlərdə maraqlı bir cəhət diqqəti cəlb edir: Ekxarta görə hər şey Allahda baş verir, edən də, etdirən də Odur. İnsandan tələb olunan şey yalnız Allahın onun varlığında fəaliyyət göstərməsinə imkan yaratmaqdır, yəni nəfsani keyfiyyətlərindən uzaqlaşmasıdır, yəni söhbət insanın hər hansı bir yüksəliş və ya inkişafından deyil, məhz Allahın həmin məxluqa təsirindən gedir: «...Allah ancaq onu istəyir ki, sən özün olmaqdan çıxasan, çünki sən məxluqsan və Allaha imkan verəsən ki, səndə Allah olsun. Öz içində yaratdığı ən kiçik məxluqun surəti Allah qədər böyükdür... Çünki o, səndən bütün Allahı alır» [129, 42]. Ekxart insanın çatdığı bu vəhdəti belə təsvir edir: «Əgər mən Onu vasitəsiz dərk edirsəm, mən bütünlüklə O oluram, O isə mən» [129, 155]. Burada kiçik lakin əhəmiyyətli bir faktı da vurğulamalıyıq: insanın çatdığı Müqəddəs Üçlük vəhdətidir ki, bu da Allahın özü (yəni üçbucəğin yalnız bir zirvəsidir, bütünlüklə özü yox) deyil: «Allah öz yaratdıqlarını sevir, ancaq özü kimi. Günəş güzgüdə əks olunsa da yenə özü olaraq qalır. Allah da eləcə» [129, 44-45]. Bu, Ata-Oğul vəhdətidir, vasitəsiz ünsiyyət və idraktır. Buna işarə edən filosof yazır: «Onun (mənim əbədi surətim) üçün Allah «Allah» deyil, çünki burada O, yaradıcı deyil, burada mənim ruhum «Ataya» bərabərləşir» [129, 146]. Deməli, insan məhz Allahın özü-nə deyil, Müqəddəs Üçlüyün İsa Məsih zirvəsinə çatmaqla vəhdətə qovuşur.

Eyni mövqeni Ekxartdan bir neçə əsr sonra digər bir mütəfəkkirin – Y.Bömenin (1642) də dünyagörüşündə görmək mümkündür. Onun fikrinə görə, Tanrı hər şeyin təməli, mahiyyətidir: «Üçlükdə Allah dəyişməzdir, lakin göydə, yerdə və yer üzərində olan hər şey öz mənbəyini və gücünün əvvəlini Allahdan alır» [75, 37]. Bütün dünya Tanrının təzahür meydanı olduğu üçün burada gedən dəyişikliyin, hərəkətin mənbəyi də Odur: «...varlığın hər anı Tanrılığın özünü bir gerçəkləşdirməsidir» [75, 182]. Bununla yanaşı, Bömenin fəlsəfəsində dünya (məxluqat) həmçinin Tanrının öz-özünü tanıma vasitəsidir və O, «öz-özünü bilmək üçün kainat və insan» [75, 183] olur.

Hər iki filosofun görüşlərində bir neçə əhəmiyyətli ana diqqət yetirək. Əvvəla, səmavi dinin gətirdiyi xüsusiyyətlərə baxmayaraq, xristian filosoflarının da görüşlərində Plotində olduğu kimi, yaradılış prosesi Allahın düşünməsi, özünü dərk etmək istəyidir və yaradılanlar buna xidmət edir. Yəni irrasional idrak Allaha məxsus bir düşünmədir, təbiət və ya insan yalnız bu düşünmənin məkanıdır.

İkinci tərəfdən, irrasional düşünmə həm də insana xas bir keyfiyyətdir (insanın ilahi keyfiyyətlərə malik olması artıq məlum həqiqətdir).

O, Allahın təzahürlərindən biri olan İsa Məsih vasitəsilə onu Allahla tam vəhdətə götürən irrasional düşünməyə qadirdir. Bir daha xüsusilə vurğulayaq ki, Allah Müqəddəs Üçlük vasitəsilə yaratdıqları ilə vəhdətdədir, Özü, yəni Zatı isə transendent varlıq olaraq hər şeyin fəvqündədir.

Öz görüşlərində təbiətə istinad etməyinə baxmayaraq daha çox idealist panteizmə yaxın olan, dövrünün çoxluq təşkil edən rasiyal düşüncəli filosofları arasında irrasionallığı ilə fərqlənən Kuzanlı Nikolanın (1464) fəlsəfi görüşləri panteizmin digər növü olan *mistik panteizm* kimi xarakterizə olunmaqdadır. Əslində hər bir panteist dünyagörüşü müəyyən dərəcədə mistik təfəkkürdən qaynaqlanır və mistik panteizmi ayrıca bir panteizm forması kimi fərqləndirmək fikir dolaşığına səbəb ola bilər. Zənnimizcə, N.Kuzanlının fəlsəfəsini «mistik panteizm» adlandırmağa əsas verən əvvəla, onun fəlsəfi görüşlərində mistik notların üstünlük təşkil etməsi, ikincisi isə onun təbiətə irrasional mövqedən yanaşması olmuşdur.

Hər şeydən əvvəl bildirək ki, N.Kuzanlıya görə, Allah tək yaradan və Mütləq Maksimum kimi bütün ölçü vahidlərinin, ad və təsvirlərin fəvqündədir: «Vəhdət maksimumun ən yaxın adı kimi görünsə də, maksimumun özü olan Alinin həqiqi adından sonsuz dərəcədə uzaqdır» [100, 89]. Heç nəyə bənzəməyən, bütün yaradılanlardan ucada duran Allah Müqəddəs Üçlükdə öz ifadəsini tapır: «Allah Ata olduğundan yaradılış başlandı; Allah Oğul olduğundan o (yaradılış) kamilləşir; Allah Müqəddəs Ruh olduğundan o, əşyaların kainat nizamına tabedir. Bu, Üçlüyün hər şeydə izidir» [100, 91]. İdealist panteizmdə olduğu kimi, burada da Allah hər şeyin fəvqündə olsa da, Oğul kimi idrak prosesinin başında, Müqəddəs Ruh kimi hər şeydədir. Lakin N.Kuzanlı Allahı – hər şeyi özündə ehtiva edən Vahidi idealist panteistlərdən fərqli şəkildə təqdim edir: «Vahid Allahda hər şey bükülüdür, çünki hər şey Ondadır; O, hər şeyi açır, çünki O, hər şeydədir» [100, 104]. Deməli, Yaradan öz yaratdığı ilə iç-içədir, Onun hər şeydə olması hər şeyin Ona səbəb mövcud olmasına səbəbdir, yəni O, hər şeyə varlıq verir. Eyni zamanda, hər şey Onun ifadəsidir: «Allahın dünyada varlığı dünyanın Allahda varlığından başqa bir şey deyil» [100, 241]. Mütləq Maksimum və hər şeyin Yaradıcısı kimi N.Kuzanlı Allahı məntiqi olaraq bütün inkişaf və hərəkətlərin son məqsədi hesab edir: «Bütün təbiət hərəkətləri sonsuz akt kimi Allahda sakitləşir; O, hər varlığın var oluşu olduğuna görə və hər hərəkət varlığa istiqamətləndiyindən, O, hərəkətin aktivliyidir, varlığın son forması və gerçəkliyi kimi son məqsədidir. Hər var olan buna görə ona can atır» [100, 87].

Qeyd etdiyimiz kimi, Allah bir Oğul kimi kamilləşmənin son məqsədi və ən ali forması, nümunəsidir. Bu proses (kamilləşmə) yaradılanlar arasında şüurlu olana və Allahın bir Oğul kimi təzahür forması olan insana məxsusdur. N.Kuzanlı yazır: «Allah – kainatın yaratıcısıdır, hər varlığa bərabərdir və Kainat Ona bənzər yaradılıb. Bu ali və hər varlığa maksimal bərabərlik bütün şeylər tərəfindən mütləq şəkildə olur; ali bəşəri təbiət isə onunla birləşir, deməli, həmin Allah özünə bəşəriyyət qəbul etməklə bu bəşəriyyətlə hər şey olur, həm konkret, həm də mütləq şəkildə» [100, 151]. Göründüyü kimi, insan bir növ Yaradan və digər məxluqlar arasında əlaqədir, çünki Allahın fəvqəltəbiiyyətini də, hər şeydə var olmasını da o anlayır və bu anlama onu Allahla vəhdətə aparır: «Sən ağılnla anlamağa başlayırsan ki, maksimum bu dünyada heç nəyə bənzəmir və heç nədən fərqlənmir, ancaq hər şey Ondadır, Ondandır və Onun vasitəsilədir, çünki O, çevrədir, diametrdir və mərkəzdir...» [100, 83-84].

N.Kuzanlı da xristianlığın əsas prinsipinə irrasional mövqedən yanaşaraq Müqəddəs Üçlüyün tərəflərindən və Allahın təzahür formalarından birinin İsa Məsih olmasını hər bir insanın müəyyən kamillik yolu keçməklə həmin zirvəyə qalxa bilmə və vəhdətə çatma imkanı kimi şərh edir. Filosof yazır: «Allah bizim Atamız və başlanğıcımızdır, Onun həqiqi oğulluğuna biz yalnız üçüncü səmada malik oluruq ki, oranın mərkəz vəhdəti həqiqətin özüdür. Yalnız orada həqiqi oğullar kimi biz həqiqət mülkünə sahib ola bilərik» [100, 217]. Deməli, insan müəyyən idrakla, həm də maddiyyatdan yüksəkdə duran bir idrakla Müqəddəs Üçlüyü vəhdətinə çatır: «Vəhdət və əlaqənin olduğu mütləq bərabərliyə sənin intellektual (irrasional – K.B.) aidiyyətin nə qədər çox olarsa, sən bir o qədər Allaha bənzər olarsan» [100, 275]. Lakin onu da xüsusilə vurğulayaq ki, N.Kuzanlı «Allaha bənzər» deyəndə İsa Məsihi nəzərdə tutur, çünki onun mövqeyinə görə, çatdığı vəhdət insanı insanlıqdan çıxartmır: «insan... Allahın Oğlu olur, yəni hər şeyi yaradan Kəlam, Allah oğlu adını daşıyan varlığın bərabərliyinin özü olur, ancaq yenə də insan oğlu olmaqdan və insan olmaqdan çıxmır» [100, 151].

Göründüyü kimi, N.Kuzanlının da görüşlərində ilk baxışda müəyyən fikir uyumsuzluğu nəzərə çarpır. Əvvəla, xatırladaq ki, irrasional idrakın sonu çevrənin qapanmasıdır, yəni insanın bir İnsan kimi təsdiqlənməsidir. İkinci tərəfdən, N.Kuzanlı dönə-dönə bildirir ki, Allah bütün idrak və təsvirlərin fəvqündədir, bir o qədər təkidlə də bildirir ki, O, minimuma bərabər bir maksimumdur və özündə hər şeyi

ehtiva edir, hər şeydir. Bununla yanaşı, filosof həm də təsdiqləyir ki, insan bəşərlikdən çıxıb bilməz. Deyilənlərə kiçik bir aydınlıq gətirək.

Məlum olduğu kimi, üçbucanın zirvələri bir-birilə eyniləşə bilməz. N.Kuzanlının fikrinə görə, üçbucaq bir xəttir, xətt isə nöqtədir, yəni nöqtə üçbucanın özünü ehtiva edir. Allah – həmin nöqtədir. Bu baxımdan, Allah hər şeyin fəvqündədir, çünki filosofa görə, insan təfəkkürü xətti, çoxluğu dərk etmək qüdrətindədir, nöqtəni, vahidi deyil. Üçbucanın tam olması üçün onun hər üç zirvəsi zəruridir və ya hər üç zirvə vahid üçbucayı təşkil edirlər. İnsan irrasional (intellektual) idrakı ilə müəyyən mərhələdə (üçüncü səmada, maddiyatdan yüksəkdə) üçbucanın zirvələrindən biri – İsa Məsih çevrilə bilir və üçlük vəhdətinə çatır. Nəhayət, N.Kuzanlının fikrinə görə, üçbucaq elə çevrədir [100, 70] və bu çevrə Allahın özüdür [100, 83, 422 və s.]. İnsanın çatdığı zirvə bu çevrənin bəlli bir nöqtəsidir, eyni zamanda bu çevrənin bir hissəsidir. Bu o deməkdir ki, insan vahid çevrəyə daxil olsa da, onun özü ola bilməz. Bu səbəbdən, N.Kuzanlı vəhdətə çatmış insanın bəşəri sifətlərini itirmədiyini bildirir.

Beləliklə, N.Kuzanlının panteist fəlsəfəsinə yekun vuraraq bildirərək onun görüşləri bir çox tərəfdən idealist panteizmə bənzər olsa da bəzi spesifik cəhətlərə də malikdir. Əvvəla, o, idealist panteistlərdən fərqli olaraq, irrasional düşünməni Allaha deyil, yalnız insana şamil edir. İkincisi, Kuzanlı bir çox xristian filosoflardan fərqli olaraq, insanın öz bəşərlik çərçivəsində irrasional idrak vasitəsilə vəhdətə çata biləcəyini qəbul edir.

N.Kuzanlının «hər şey Allahdadır» düşüncəsi sonralar Nikola Malbranşın (1715) *panenteizmi* üçün bir növ təməl rolunu oynamış oldu.

Ensiklopedik məlumatlara görə, «panenteizm (yun. pan en theo – hər şey Tanrıda) – dünyanın Tanrıda olub, lakin Tanrının dünyada ərimədiyini (panteizmdəki kimi) müdafiə edən dini-fəlsəfi təlim; teizm və panteizmin bəzi ideyalarının sintezidir. K.Krauze tərəfindən tətbiq edilmiş» [99] və bununla da, o, «teizm və panteizmi birləşdirmək istəmişdir: Kainat Tanrıdadır, dünya isə Tanrının təzahür vasitəsidir» [46]. Panenteizmə görə, Tanrı həm dünyaya nüfuz edir, həm də ondan kənardadır. Tanrı həm immanentdir, həm də transendent, həm nisbidir, həm də mütləq. Panenteist üçün Tanrı hər şeydədir və hər şey Tanrıdadır. Panenteizm monist teizmdir» [119]. Başqa bir məlumata görə, «proses fəlsəfəsi də adlanan və Uayt Hedlə (White Head) başlayan bu cərəyana dialektik teizm də deyilir» [32]. Məlumat üçün onu da bildirək ki, panenteizm bir çox hallarda yalnız panteizmin bir növü kimi təqdim edil-

məklə yanaşı, ondan fərqləndirilərək vəhdət əl-vücudun daha düzgün ifadəsi də hesab edilir. Panenteizm Malbranşın fəlsəfəsində daha sistemli şəkildə təqdim edildiyinə və əksər hallarda onun adı ilə xatırlandığına görə, bu təlimin şərhində ona müraciət etməyi qərara aldıq.

Qeyd etdiyimiz kimi, N.Malbranş öz düşüncələrində əsasən «hər şey Tanrıdadır» fikri üzərində dayanır. Bu «hər şey» həm maddi, həm də ruhi varlıqlar deməkdir: «O, maddi olmadan özündə materiyanın kamilliyini ehtiva edir, çünki şübhəsiz ki, materiyanın Allahda var olan hər hansı kamilliyə aiddiyatı var. Eyni zamanda, O, bizim anladığımız mənadan kənar və ruhi olmadan özündə yaradılmış ruhların kamilliyini ehtiva edir; Onun həqiqi adı Mahiyyətdir, yəni hüduzsuz varlıq, tam varlıq, sonsuz və universal varlıq» [105, 302]. Yaradılan və yaradanı əslində eyni varlıq olaraq qəbul edən filosof yazır: «Şübhəsiz, dünyanı yaratmamışdan qabaq tək Allah var idi və O, dərk və ideya olmadan dünyanı yarada bilməzdi; deməli, Allahın dünya haqqında olan bu ideyaları Onun Özündən fərqlənir. Beləliklə də, bütün məxluqat, hətta ən maddi və dünyəvi olanı da, mahiyyətcə Allahdadır, qeyri əşyavi və bizə aydın olmayan şəkildə» [105, 279].

Onu da xüsusilə vurğulayaq ki, Malbranş yalnız ruhi deyil, maddi birlikdən də danışır, yəni hər varlığın dərk Tanrının bir hissəsinin dərk deməkdir və bu dərk prosesi Tanrının öz istəyi ilə baş verir: «Ruh Allahda Allahın məxluqlarını o zaman görə bilər ki, güman etmək olar ki, Allahın özü ona özündə olanı və onları ifadə edənləri açmaq istəyir» [105, 281]. Hər şeyin mahiyyəti və özü Allah olduğundan bütün hərəkət və inkişafın, idrak və sevginin son məqsədi də O olmalıdır [105, 318]. Allah tamdır, mütləqdir [105, 281], varlıqlar isə Onun hissələri olmaqla məhduddur. Əslində varlıqlar bölünməz və sadə bir varlığa sahib Allahın hissələri yox, Onun varlığında var olan ideyalardır desək daha doğru olar və bu səbəbdən yaradılmış varlıqlar mahiyyətləri özlərində deyil, Allahda olduğundan özlərini dərk edə bilmirlər: «Yaradılmış ruhlar özlərində şeylərin nə mahiyyətini, nə də varlığını secə bilər, ... çünki çox məhdud olduqlarından Allah kimi özlərində bütün varlıqları ehtiva edə bilmirlər» [105, 280]. Varlıqları Allahdan kənar hər hansı bir mahiyyətdən, idrakdan məhrum edən filosofa görə, dərk edən də, edilən də Allah özüdür: «Allah Özündə yalnız şeylərin mahiyyətini deyil, varlığını da sezir» [105, 280]. Onu da xüsusilə vurğulayaq ki, Malbranşa görə, sonsuz və hər şeyi ehtiva edən Allah təbiətdən, kainatdan ayrı mövcud, ondan kənar bir mahiyyətə sahib olan bir varlıq deyil [105, 281].

Təbii ki, Malbranşın düşüncələrində də insanın yeri xüsusidir:

«Biz Allaha Allah-insana bənzəməklə bənzəyə bilərik, nəhayət, Allah bizdə hər şey və biz də Allahda hər şey olacağıq, bu, bizim zəruri olaraq var olmağımızdan, bizim Onda, Onun da bizdə var olmasından daha mükəmməl şəkildə olacaq» [105, 286].

Burada iki məsələni vurğulayaq: Allah hər şeyin mahiyyətidir və insan İsa Məsihə bənzəməklə Allaha bənzəyə bilər. Deməli, insan öz mahiyyətini anlamağa çalışdıqca Allahı dərk edir. Lakin Malbranş onu da bildirir ki, «ilahi substansiyadan başqa saf dərk ediləcək bir substansiya yoxdur» və «biz özümüzə çox yaxın ünsiyyətdə olsaq da özümüzü Allahda görməyə nə qədər özümüz üçün əlçatmazıq» [105, 269]. Alınan nəticəyə görə, insanın mahiyyəti özündə deyil Allahda olduğundan o, nə isə dərk etmək üçün Allahın dərkinə çalışmalıdır: «Ruh həqiqəti görəndə o, yalnız Allahla əlaqəli deyil, Ona sahibdir, O, bir növ Allahı görür, həmin həqiqəti Allah onu gördüyü kimi görür» [105, 415]. Diqqətə layiq digər məsələ budur ki, mahiyyətə çatmaqla insan bilavasitə bütün həqiqətləri və varlıqların ideyalarını özündə ehtiva edən Allahın və bununla da hər şeyin dərkinə çatmış olur: «Biz yalnız tək Allahı Onun özü ilə (vasitəsiz olaraq) dərk edirik, Ondan başqa öz təbiətinə görə dərk edilən görünən ruhi varlıqlar olsa da, yalnız O, ruhdə fəaliyyət göstərə, ona açıla bilər; biz yalnız tək Allahı vasitəsiz və birbaşa sezmə bilərik; yalnız O, öz mahiyyəti ilə ruhu nurlandıra bilər» [105, 288].

Göründüyü kimi, Malbranşın fəlsəfəsi bəzi xüsusiyyətlərinə görə sələflərindən seçilir. Əvvəla, filosofa görə, Allah bir tam kimi hər şeyi ehtiva edən mütləq, ayrı-ayrı varlıqların mahiyyətini təşkil etməklə nisbidir və ya hər şeydə olmaqla məhdud, məhduddan daha geniş varlığa sahib olmaqla sonsuzdur. Bu vəhdət qnoseoloji olduğu kimi, həm də ontolojidir. İkincisi, o, hər şeydən daha kamil və ucadır, lakin varlıqlardan kənar bir varlığa sahib deyil. Deməli, o, transendent deyil, immanentdir. Nəhayət, Malbranşa görə, Allah mənbə, bütün varlıqlar isə ideyadır. Bundan başqa, nəzərə alsaq ki, var olan yalnız Odur, onda belə məlum olur ki, irrasional idrak yalnız Allaha məxsusdur və yalnız Allahın dərki insana nə isə anlada bilər. Bu səbəbdən Allah tək həqiqət, eyni zamanda bütün ideyaların mənbəyi olmaqla onların dərki üçün bir vasitə, özü isə vasitəsiz dərk ediləcək ideyadır.

İrrasional biliyin mənbələri haqqında danışarkən qeyd etmişdik ki, mənbələri sırasında hər hansı bir şəkildə təbiət olan dünyagörüşlərdə rəasionalizmə və hətta materializmə meyli sezmək mümkündür. Panteizmin belə növlərindən biri kimi Antik fəlsəfənin və İslam fəlsəfəsinin təsiri ilə təşəkkül tapan *panteist aristotelizmi* göstərmək olar. Buraya

əsasən keşiş Fulbert (1028) tərəfindən yaradılmış Şartr məktəbinin nümayəndələrinin, Dinantlı Davidin və latın averroistlərindən olan Siqer de Brabantın (1281/84) görüşlərini aid etmək olar.

Qeyd etdiyimiz kimi, panteist aristotelizmi dövrünün fəlsəfi cərəyanlarından fərqləndirən əsas cəhətlərdən birincisi bu cərəyanın nümayəndələrinin təbiətdən qaynaqlanan fəlsəfi görüşlərində rəşional notların üstünlük təşkil etməsi olmuşdur. Bundan başqa, onların spəsifik cəhətlərindən biri də Platondan, Eriufenadan, Dionisiy Areopaqitdən aldıqları mistik görüşləri Aristotel fəlsəfəsi, məntiqi ilə izah etmələri olmuşdur. Məsələn, Şartr məktəbinin düşüncələrində, «incəsənətin sintezində kosmosun modelini, kosmosda isə, «Timey»ə görə, tam, harmoniyayla işıqlanmış (buna görə də elmi araşdırmaya sığan), ruhlanmış və mənalanmış varlığı, «dünya ruhunun» bədənini görürdülər» [126, 778].

Bu cərəyanın digər görkəmli mütəfəkkiri David Dinantlının fikrinə görə də, «dünya Tanrının özüdür. Substansiya – materiyadır, onun forması – onun təcəllisidir və ikincidir. Allah – «bütün ruhların əqli və bütün cisimlərin materiyasıdır. Onun öz əsası isə «ilk materiyadır», həm də «əbədi substansiya və əqlidir (nusedur)» [88].

«İnsan əqlini (intellektini) əbədi və yaradılmamış qeyri-maddi substansiya» kimi xarakterizə edən və rəşional biliyin həqiqətini vəhyin həqiqətinə zidd qoyan» [126, 606] Siqer de Brabant isə, ümumiyyətlə, Tanrı-Yaradan məfhumunu qəbul etmir. Filosof bildirir ki, «Allah dünyanın bilavasitə səbəbi deyil, O, vasitəli olaraq və təbiətin qanunlarına müvafiq şəkildə hərəkət edir. O, daha çox dünyanın İlk mühərrikidir, nəinki onun Yaradanı. Dünya əbədidir, tamamilə sərbəstdir, ona görə də nə dünyanın əvvəli olmayıb, nə insanın yaradılışının» [88].

Göründüyü kimi, aristotelçi panteistlərin görüşlərində mistik çalarlar olsa da, Yaradan-yaradılan münasibətinin mahiyyətini Aristotel məntiqilə açıqlamağa çalışmışlar. Onlar dünyanı Tanrı kimi əzəli hesab etməklə yanaşı, onu insan idrakına sığa biləcək bir çərçivədə qəbul etmişlər və bu, onların görüşlərində rəşional mövqenin üstünlüyünə dəlalət edir. Bundan başqa, aristotelçi panteistlər yaradılış problemində də Aristotel fəlsəfəsinə sadıq qalaraq materiya və Tanrını vəhdətdə götürmüş, birini digərinin forması, bədənini və ya mühərriki bilmişlər.

Əsas istinad yeri və mənbəyi təbiət olan panteizmin digər növü Renessans dövrünün irrəşional təkəkkürlü ən məşhur filosoflarından biri Cordano Brunonun (1600) fəlsəfi görüşlərinə şamil edilən *estetik panteizm*dir. Tədqiqatçılar tərəfindən belə xarakterizə edilməsinə səbəb

Brunonun məsələyə estetik aspektdən yanaşması, Tanrını vahid bir gözəllik, mövcud gözəllikləri isə onun hissələri qəbul etməsi olmuşdur.

Hər şeydən əvvəl bildirək ki, C.Bruno öz panteist görüşlərində daha çox N.Kuzanlıya istinad etməsinə baxmayaraq, öz fikirlərində teoloji ruhdan nisbətən kənara çıxmışdır və buna səbəb dövrün ümumi mənzərəsi, xüsusilə N.Kopernikin sistemi olmuşdur. Buna görə də, filosof Allahı yaradan deyil, ilk başlanğıc və ilk səbəb [80, 228] kimi görür: «Əşyalarda hərəkətin iki aktiv başlanğıcını nəzərdən keçirtmək lazımdır: biri əşyanın sonlu olmasına müvafiq olaraq sonludur və o, zaman içərisində hərəkət etdirir; digəri – sanki ruhun ruhu, hər bir şeydə hər şey olan və ruhu hər bir şeydə hər şey olmağa məcbur edən dünyanın və ya ilahinin ruhuna müvafiq olaraq sonsuzdur və o, ani hərəkət etdirir» [79, 352]. Deməli, Brunoya görə, Allah həm maddi, həm də qeyri maddi olan hər şeydədir. Eyni zamanda, o bildirir ki, «mən Allahı «bütöv sonsuz» adlandırırım, belə ki, O, bütünlüklə bütün dünyada və özünün hər hissəsində sonsuz şəkildə mövcuddur...» [79, 345]. Allahın mövcudluğu substansiya, ruhlar ruhu şəklindədir: «Vahid sonsuz substansiya bütünlüklə hər şeydə ola bilər, bəzilərində sonlu şəkildə, digərlərində sonsuz, birində az, digərində çox...» [80, 317].

Brunonun görüşlərində kainat ruhlar ruhuna sahib olduğu üçün vahid canlı bir varlıqdır, onun ən kiçik zərrəsi də bütöv kimi canlıdır, çünki ruhlar ruhu onun da mahiyyətini təşkil edir. Filosof onu da xüsusilə vurğulayır ki, «kainat təkdir, sonsuzdur, hərəkətsizdir. Mən deyirəm ki, mütləq imkan təkdir, gerçəklik təkdir, forma və ya ruh təkdir, materiya və ya bədən təkdir, şey təkdir, varlıq təkdir, ali və ən yaxşı təkdir. O, heç cür əhatə oluna bilməz, buna görə də hesablanmaz və hüdudsuzdur, bununla da sonsuz və sərhədsizdir, deməli, hərəkətsizdir» [80, 301]. Göründüyü kimi, Bruno da Malbranş kimi bütün kainatı tək varlıq, nisbi varlıqları isə onun hissələri olaraq qəbul edir. O da vahid substansiyanın transendentliyindən deyil sonsuzluğundan danışır. Lakin Malbranşdan fərqli olaraq Brunonun vahid varlığı yaradıcı, tənzimləyici, idarə edən qüvvə deyil. Buna səbəb onun məsələyə teoloji aspektdən yanaşmamasıdır.

Bruno Tanrı və kainatı eyniləşdirməklə, ruhlar ruhunun hər şeydə, ən kiçiyində belə, mövcud olmasını iddia etməklə yanaşı onu da bildirir ki, «heç nə kainata istiqamətli deyil, onun içində hərəkət edir» [80, 307-308], yəni filosof vahid varlıqdan başqa bir varlığı qəbul etsə də, onları həmin vahidin üzvi hissələri kimi görür, hər inkişafın, hərəkətin onun daxilində, insanın hərəkətsiz şəkildə düşünməsi kimi, baş verir. Lakin bu hissələrin dərki, qavranılması bütövün, ilk başlanğıcın dərkinə apara

bilməz [Geniş bax: 80, 225], çünki filosofun vahidi məkanca sonsuz, miqdarca hesablanmazdır. Bruno yazır: «Ümumi ağıl – dünyanın ruhunun daxili, ən real, xüsusi bacarığı və potensial hissəsidir. Bu, hər şeyi dolduran, kainatı işıqlandıran və təbiəti öz növlərini lazımınca yaratması üçün oyadan şeydir; o, təbiət şeylərini, bizim aqlımız öz düşüncəsində yaratdığı kimi yaradır...» [80, 230]. Deyilənlərdə əhəmiyyətli bir anı vurğulayaq: ümumi ağıl ruhlar ruhunun xüsusi bacarığıdır, deməli, bu bacarıq, potensial qüvvə həmçinin hər bir varlıqda mövcuddur. Yeri gəlmişkən, maraqlı bir cəhət də odur ki, bu ağıl hissələrdən yüksəkdə durub rasionallıq haqqıqları da ehtiva edir.

Ruhlar ruhunu özündə ehtiva etmə bacarığına, sonsuzluğa yaxınlığına müvafiq olaraq Bruno ağılları da səviyyələrə bölür və bunların arasında «ilk ağıl bir fikirdə ən kamil şəkildə hər şeyi əhatə edir; ilahi ağıl və mütləq vəhdət növünün təqdimatından asılı olmayaraq anlayan və anlanandır» [80, 313]. Məntiqi olaraq insan da bu ilk ağıla çata bilmə imkanına malikdir, çünki ona «təbii deyil, fəvqəltəbii işıqla təbiətdən yüksəyə qaldırılan həmin yerdə» [80, 293] ən ali seziş məxsusdur və məhz insanın ruhunda həqiqət «özü olaraq və canlı formadadır (vasitəsiz və bütövdür – K.B.)» [79, 333].

Göründüyü kimi, C.Brunonun panteizmində vahid substansiya hər şeyin başlanğıcı, sonu, mahiyyəti, ən nəhayət, özü olsa da dərkənilməzdir, çünki sonsuz və hüdudsuzdur. Lakin, əgər nəzərə alsaq ki, hər varlıq ruhlar ruhunun ali ağılına da malikdir, onda belə bir nəticə alınır ki, sonsuz substansiyanın ona məxsus hissəsini dərk etməklə immanent və kainatdan kənarada mövcud olmayan Vahidi də dərk etmiş olar.

XVII əsrin sonlarında Benedikt Spinoza (1677) tərəfindən fəlsəfə tarixinə panteizmin yeni növü daxil edildi: *naturalistik panteizm*. Onun fəlsəfəsində panteizm daha sistemli şəkildə təqdim edildiyindən və zənnimizcə, rasionallıq xarakterli olduğundan fəlsəfə tarixində panteizm əsasən Spinozanın adı ilə əlaqələndirilir. Bu səbəbdən (rasionallıq xarakterli olduğundan), mövzumuzun ümumi ruhundan kənara çıxmaq məqsədi ilə biz Spinozanın fəlsəfəsinə qısa şərh verməklə kifayətlənirik.

Spinoza yaranış aktını bir riyazi düstura bənzədir və varlıqların yaranışını bir zərurət kimi izah edir, yəni filosofun nəzəriyyəsində söhbət canlı, iradəli bir varlıqdan çox riyazi məntiqlə var olan cansız bir təbiətdən gedir. Tanrını «yaradan təbiət» (*natura naturans*), onun təzahürələrini (moduslarını) isə «yaradılmış təbiət» (*natura naturata*) adlandıran [63, 52] filosofun nəzəriyyəsində teoloji mənada, öz iradəsi ilə hərəkət edən və etdirən Yaradan yoxdur [63, 55], çünki Yaradan elə yaradılmışın

özüdür. «Substansiya», «Tanrı», «təbiət» eyni anlamlardır və «Tanrı hər şeyin transendent deyil, immanent səbəbidir» [63, 40]. Filosof yazır: «Tanrının sifətləri deyəndə ilahi substansiyanın özünü ifadə edən hər şeyi anlayıram və substansiyaya aid olan hər şey sifətlərdə də olmaqdadır» [63, 40-41]. Onun bildirdiyinə görə, insan təbiətin sonsuz atributlarından yalnız ikisini: maddə və ruhu öyrənə bilər. O da əlavə olunur ki, «Tanrının bir sifətinin mütləq təbiətindən çıxan bütün şeylər həm sonsuzdur, həm də hər zaman vardırlar və belə olmaqdadırlar, yəni onlar bağlı olduqları sifətə görə əzəli və sonsuzdurlar» [63, 42]. Spinoza sələflərindən fərqli olaraq, Tanrının məlum atributları arasında hər hansı bir əlaqənin varlığından danışmır: «Hərəkət və ya sakitlik halında və ya hər hansı bir halda nə Bədən Ruhunu, nə də Ruh Bədəni düşünmə baxımından zəruri etmir (gərəkədir)» [63, 165].

Göründüyü kimi, Spinozanın panteist nəzəriyyəsi «mexaniki» bir qurumu xatırladır: substansiya (yaxud Tanrı) dəyişmədən öz atributlarında – paralel olaraq həm maddi, həm də ruhi moduslarında mövcuddur. Burada hər hansı bir dialektikadan, transendent varlığa, yaxud iç dünyasına, mahiyyətinə doğru yönəldilmiş inkişaf mərhələsindən söz gedə bilməz, çünki varlıqlar bir-birindən zaman və yaradılış, zahir və batın baxımından fərqlənmirlər [63, 55]. Sonralar Spinozanın fəlsəfəsini təhlil edən Hegel yazır: «Spinoza fəlsəfəsinin çatışmazlığı məhz ondadır ki, substansiya burada özünün immanent inkişafına çatmır – çoxluq yalnız zahirən substansiyaya birləşir» [84, 46].

Qərbdə panteist düşüncələrə yekun vuraraq bildirək ki, bəzi tədqiqatçılar bir sıra arqumentlər gətirərək xristianlığı hind fəlsəfəsinə xas cəhətlərdən (panteizmdən – K.B.) qoruyaraq yazır: «Xristian ilahiyyətçiləri xəbərdarlıq edirlər ki, Allah haqqında danışanda bəşəri kəlmələri ehtiyatla seçmək lazımdır. Buddist filosoflar güman edirlər ki, nitq ümumiyyətlə təhlükəlidir. Xristian ilahiyyətçiləri bundan çıxış edirlər ki, bəşəri kəlmə İlahi varlığın tamlığını alçalda bilər, Buddistlər isə kəlmənin ümumiyyətlə olmayan bir şeyə varlıq verməsindən ehtiyat edirlər. Sözlər bütövün xəyalını yaradır, nəyin olursa olsun varlığının xəyalını. Xristian üçün «sözün sirrini dərk etmək» - sözün kökünün Varlıqda olmasını dərk etməkdir. Buddist üçün sözün sirri boş sonsuzluğun üzərində gerçəklik xəyalı qurmaqdır [Geniş bax: 127]. Tədqiqatçı, ümumiyyətlə panteizmi xristianlığa yaxın qoymayaraq bildirir ki, «panteistlərin xristian ilahiyyəti ilə polemikası «bütünlə» yaxud «cahilliklə» xeyirxah mübarizə deyil. Bu, bəşəriyyətin və insaniliyin özü ilə, dini həyatda olan hər bir şeylə – yetimin öz Atasını

tapma cəhdi ilə mübarizədir. Xristianlıq insana Allaha «sən» demək hüququ verir. Panteizm üçün İlahiyə belə bir müraciət «həzrəti dolab» müraciətinə bərabər bir şeydir» [127].

Hər şeydən əvvəl qeyd edək ki, panteizmin lüğəvi mənasını və məhz buddizmə xas cəhətlərini nəzərə alsaq, tədqiqatçıların, xüsusilə ilahiyyatçıların monoteist din olan xristianlığı panteizmdən müdafiə etmək istəklərini təbii qəbul etmək olar. Bununla yanaşı, onu da bildirək ki, biz xristianlıq dininin panteizmindən deyil, xristianlığa xas Müqəddəs Üçlük prinsipinə istinad edərək ona irrasional şərh verən filosofların görüşlərini şərh etməyə çalışmışıq. Zənnimizcə, Vahid Yaradana, Mütəlak Varlığa inanan və bundan çıxış edən xristian filosofların irrasional görüşlərini bidət hesab edərək yalnız dini ehkamlardan çıxış edərək dəyərləndirməklə, yaxud buddizm fəlsəfəsilə müqayisə edərək onu bir növ müdafiə mövqeyi tutmağa məcbur etməklə xristian panteizminin spesifik cəhətlərini kölgədə saxlamış olarıq.

Qərb fəlsəfəsində panteizm haqqında təhlilimizi yekunlaşdıraraq aşağıdakıları demək olar.

Tədqiqatçıların da təsdiqlədiyi kimi, panteizmdə materialist və monoteist kimi iki mövqe mövcud olmuşdur. İrrasional idrak məhz ikinciyyə xas olduğu üçün biz də dediklərimizdə yalnız onları əhatə edəcəyik.

Bildirdiyimiz kimi, panteizm irrasional idrakın ifadə formalarından biridir. Bunu nəzərə alaraq, məhz irrasional düşünmə mövqeyindən çıxış edərək panteist görüşləri dörd istiqamətə ayırmaq olar:

1. İrrasional düşünmə – yaradılış prosesidir və yalnız Allaha məxsusdur. Allah ideya şəklində var olan hər şeyin mənbəyidir. Düşünmə bu ideyaların ayrı-ayrılıqda açılmasıdır. Əks proses, yəni varlıqlardan Allaha doğru yüksəliş yoxdur, çünki Allah onlarda immanent olaraq mövcuddur, deməli onların yüksəlişi və inkişafı yenə də Allaha məxsusdur. Buna bariz nümunə olaraq N.Malbranşın fəlsəfəsini göstərmək olar.

2. İrrasional düşünmə – kamilləşmə və vəhdətə aparan yoldur, yalnız insana məxsusdur. İdrak prosesi Allah tərəfindən verilən ezoterik biliklərlə, vasitələrlə davam etsə də, Allah bunu özünün dərk üçün yox insanın özünü dərk etməsi üçün edir. Deyilənlərə daha çox N.Kuzanlının görüşləri uyğun gəlir.

3. İrrasional düşünmə – həm yaradılış prosesi, həm də bu prosesin əks prosesi kimi kamilləşmədir. Müvafiq olaraq həm Allaha, həm də insana xasdır. Allahın düşünməsi Özünü sevməsi, Özünü görmək və tanımaq istəməsi və bunun üçün məxluqu, xüsusilə insanı məkan

seçməsidir. İnsanın düşünməsi belə məkan olması üçün çalışmasıdır. Bu, bir-birini tamamlayan iki prosesdir. Deyilənlərə nümunə olaraq idealist panteizmi göstərmək olar.

4. İrrasional düşünmə Mütləqin, Ali Ağılın üzvi hissəsi olan nisbinin daxili tələbatı, zərurətidir. Dediklərimizin təsdiqini əsasən C.Brunonun, sonralar isə Hegelin fəlsəfəsində tapmaq olar.

Şərqdə panteizm

Həm xristianlıq, həm də islam öz mahiyyətində sonralar xristian Qərbində və islam Şərqudə bidətçi panteist konsepsiyaların təməlinə duracaq panteist nəticələr üçün geniş imkanlar ehtiva edirdi.

Zümrüd Quluzadə

Qeyd etdiyimiz kimi, orta əsrlərdə İslam Şərqudə təşəkkül tapmış hər bir cərəyan məqsədindən asılı olmayaraq ilk növbədə Qurani Kərimə və peyğəmbərin (s.) sünnələrinə istinad etməli, öz görüşlərini onlar vasitəsilə əsaslandırılmalı idi. Bu baxımdan, İslam Şərqudə panteist düşüncənin mövcudluğu və onun Qərb panteizminə nə dərəcədə adekvat olub olması məsələsi mürəkkəb və ziddiyyətli bir problemdir. Belə ki, tövhidə əsaslanan din zəminində panteist istiqamətli dünyagörüşlərin formalaşması faktı tədqiqatçılar tərəfindən birmənalı qarşılanmır. Bununla belə, Z.Quluzadənin də qeyd etdiyi kimi, «həm xristianlıq, həm də islam öz mahiyyətində sonralar xristian Qərbində və islam Şərqudə bidətçi panteist konsepsiyalarının təməlinə duracaq panteist nəticələr üçün geniş imkanlar ehtiva edirdi» [102, 186].

Artıq bildirdiyimiz kimi, İslam Şərqudə dinin batini tərəfinə, Qurani Kərimin ezoterik mənasına istinad edən fəlsəfi cərəyanların və dünyagörüşlərin inkişafını iki istiqamətə ayırmaq mümkündür: panteist və monoteist (vəhdət əl-vücut).

Birinci istiqamətə təşəkkül və formalaşmasında ictimai-siyasi faktorların əhəmiyyətli rol oynadığı cərəyanları: ismaililiyi, hürufiliyi, nöqtəviliyi və təsəvvüfün bir sıra bidət hesab edilən təriqətlərini, ikinciyə isə yalnız təsəvvüfü aid etmək olar. Hər iki istiqamətin bir sıra məqamları, kateqoriyaları, hətta inkişaflarının bəzi mərhələləri eyni

görünsə də onların təməl prinsiplərində, həm ontoloji, həm də qnoseoloji məsələlərin həllində əhəmiyyətli fərqlər mövcuddur və bu, ilk növbədə onların məqsədləri, mənbələri və onların formalaşmasına təsir göstərən ictimai-siyasi amillərlə sıx əlaqəlidir.

Fəlsəfəsi İslam Şərqinin təfəkkür sisteminin əhəmiyyətli hissəsini təşkil edən birinci istiqamətin cərəyanlarından hər biri ortodoksal dinin onlara münasibətindən asılı olmayaraq dünya fəlsəfə tarixində öz izini qoymuş və geniş təsir dairəsinə malik olmuşdur. Onların elmi ədəbiyyatlar sırasına dərin məzmunlu fəlsəfi əsərlər bəxş etmiş görkəmli nümayəndələri olmuşdur ki, İslam fəlsəfəsinin mənzərəsinin tamamlanması üçün hər birinin xüsusi araşdırmaya ehtiyacı vardır.

Bu cərəyanların hamısı ilə bir tədqiqat çərçivəsində tanış olmaq mümkün olmadığına görə, onlardan yalnız bir neçəsi ilə tanış olaq.

Hürufilik fəlsəfəsində tanrı bütün maddi dünyanın səbəbi olsa da, dünya da onun kimi əzəli və əbədidir, çünki burada «məzmun və forma, mahiyyət və təzahür, dəyişiklik və əzəli qüvvə, tək və çoxluq, dünyanın inkişafının müxtəlif mərhələləri (mineral, bitki, heyvan və insan), insan və kainat, ad və adlanan, yuxu və gerçəklik və s. ayrılmaz surətdə bağlıdırlar» [104, 233]. Dövrün hakim ideologiyası kimi İslam dininə istinadən hər şeyin Allahın «Ol» əmri ilə yaradıldığını qəbul etməklə [104, 102] yanaşı «İslam pərdəsi altında həm İslamın özünə, həm də hər hansı başqa dinə qarşı olan bir bidət» [104, 41] olan hürufilik hər hansı bir dini yalnız formal olaraq qəbul edir: «Tanrını insan və təbiətlə, imanı əqlə, mükafat və cəza məkanı olan o biri dünya haqqında təlimi bu anlaşımları inkar edən başqa birisi ilə əvəz edirlər» [104, 233]. Bununla yanaşı, hürufiliyin bir sıra spesifik cəhətləri də mövcuddur ki, onu həm ortodoksal dindən, həm də digər qeyri ortodoksal cərəyanlardan fərqləndirir və onun panteizminə də dəlalət edir.

Fəzlullah Nəimi «bir tərəfdən gerçək dünyanı hərflərlə, yaxud hərflə bərabər tutaraq mistikləşdirir, digər tərəfdən – bu, zənnimizcə, onun panteizminin əsasını təyin edir – hərfləri maddiləşdirir» [102, 102]. Mütəfəkkir dünyanın, insanın və Tanrının 28 və 32 hərfdə olduğunu iddia etməklə yanaşı, bu hərflərin mahiyyətə dörd maddi ünsürdən ibarət olduğunu da bildirir [Geniş bax: 104, 102]. Hürufilərin məqsədi əzəlini dərk etməkdir və bu, hərflərin (28 və 32 ərəb və fars hərflərinin) dərkilənməsinə bağlıdır. Bundan çıxış edərək onlar (hürufilər) «əql və nitqi ilahiləşdirirdilər» [104, 16]. Hər şey Tanrıdır, eyni tərzdə hər şey sözdür və səsdür, deməli, hər şey həm də insandır, çünki o, bu hərf və səslərin daşıyıcısıdır. Nəhayət, hər şey dörd maddi ünsürdür: od, su, hava və

torpaq [104, 124]. Göründüyü kimi, hürufilikdə hər şeyin – həm ilahi, həm maddinin mahiyyəti maddiləşdirilir, dörd ünsürdən ibarət olduğu bildirilir. Hətta ilahi əmr olan «Ol» kəlməsi də Nəimi tərəfindən bəşəri nitq kimi təqdim edilir, «insan nitqi kimi dörd maddi ünsürdən ibarətdir» [104, 124], – deyə bildirir və «Adəmin nitqi ilə ilahi nitqi» [104, 102] eyniləşdirilirdi.

Məlum olduğu kimi, varlıqlar arasında insan mikrokosm kimi daha ali dərəcədə hesab edilir. Hürufilik də bu düşüncə maddiləşdirilərək və ya bəşəriləşdirilərək təqdim edilir və hər şeyin insan olduğu iddia edilir: «Aydın oldu ki, arş və kürsü, sidrət əl-müntəha (mifoloji ağac), həm söz, həm Tur, həm də yazılmış Kitab Adəmin bədənindən ibarətdir və Adəmdir» [104, 104].

Deyilənlərdə bir neçə vacib ana diqqət yetirək. Əvvəla, Tanrı bir Yaradan olsa da, öz yaratdığı ilə ayrı deyil, hətta eynidir və onunlalarla eyni mahiyyətə malikdir və bu mahiyyət mistik xarakterliyinə baxmayaraq, maddidir. İkinci tərəfdən, Mütləq Həqiqətin dərki üçün insanın təfəkkürü təbiətin fəvqünə qalxmır, əksinə maddinin özünə nüfuz etməli olur, çünki bu həqiqət onun dörd ünsüründədir. Nəhayət, insanın hər şeyi – dörd ünsürü və bununla da Tanrının özünü də ehtiva etdiyindən hürufilər hər şey insandır nəticəsinə gəlirlər.

Hürufilik fəlsəfəsinin xüsusiyyətlərini, mahiyyətə eyni qəbul edilən varlıqlar arasında insanın tutduğu mövqeyini və özlüyündə (ruhu ilə yanaşı, maddi cəhətdən də) bütün makrokosmu ehtiva etməyini, nəhayət, bütün fəlsəfi sisteminin mərkəzində insanın dayandığını nəzərə alaraq hürufilik fəlsəfəsini, *zənnimizcə*, *antropoloji panteizm* adlandırmaqla onun təməl prinsiplərini daha aydın təsvir etmiş olarıq.

Panteist dünyagörüşlü digər cərəyan, artıq bildirdiyimiz kimi, əsası XV əsrdə Fəzlullah Nəiminin tələbəsi Mahmud Pasixani Gilani tərəfindən qoyulmuş *nöqtəvilikdir*. Onun batini bir cərəyan kimi təsəvvüf və hürufiliklə əlaqəsi haqqında müxtəlif rəylər mövcud [Geniş bax: 104, 252-255] olsa da, təəssüf ki, nöqtəvilik haqqında elmi ədəbiyyatlarda məlumat azdır və biz yalnız azərbaycanlı alim Z.Quluzadənin tədqiqatına istinadən bu cərəyana dair müəyyən fikir söyləyə bilərik.

Hər hansı bir Yaradan və ilahi qüvvəni qəbul etməyən nöqtəvilərə görə, ruhun ölməzliyi materiyanın forma dəyişməsidir. Onlar tək Allaha deyil, insanın özünə də müraciət etmək ideyasını irəli sürürlər, çünki insan – «vəhyin daşıyıcısıdır». Nöqtəvilər daha çox rasionallıq düşüncəyə və əqlin dəlillərinə inanır və Quran ayələrini, islami prinsipləri də bu baxımdan şərh edirdilər, hər hansı bir irrasional vasitəni, yaxud

fövqəlxüur biliyi qəbul etmirdilər» [104, 255]. Bunu nəzərə alaraq, biz də ənənəmizə sadiq qalaraq, onlar haqqında qısa məlumat verməklə kifayətlənirik.

Nöqtəviliyə görə, «bütün varlıqlar vəhdətdədir, vəhdət nöqtədədir, nöqtə isə Yerdə. Yer daimi hərəkət və dəyişmədədir. Bütün varlıqlar yerlə əlaqəlidir, o cümlədən, yer üçün zəruri və əzəli nöqtə olan göylər də. Bütün forma və cismə malik şeylər, hissəciklərin təzahürüdür, daimi və yalnız bu dünyada mövcuddurlar. Onun müxtəlif formaları (mineral, bitki və s.) var» [104, 254]. Digər tərəfdən nöqtəvilər bütün varlıqların dörd elementdən yaranması fikrini də irəli sürürlər. Dairə xarakterli inkişaf xətti minerallardan insanlara doğrudur və hər bir forma üçün təməldir [104, 254-255].

Hürufilikdən daha kəskin şəkildə öz müddəalarını təqdim edən nöqtəviliyə görə «Quran 28 hərfdən ibarətdir. Onların mənası əlifdədir, əlifinki isə nöqtədə. Nöqtə insanın başlanğıcıdır, insan isə bütün varlıqların başlanğıcıdır» [104, 253].

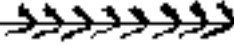
Z.Quluzadənin də qeyd etdiyi kimi, nöqtəviliyin təməl prinsipi – nöqtə haqqında mülahizələr əvvəlki mütəfəkkirlərdə də olmuşdur [104, 255]. Bunlardan həm Əli b. Əbu Talibin: «Quranın bütün mənası Fati-hədədir, Fatihənin mənası bismillahda, bismillahın mənası isə bə (ب) hərfindədir. Mən həmin bə hərfinin nöqtəsiyəm» kəlamını və Mənsur Həllacın nöqtə haqqında şərhlərini göstəmək olar. Lakin Z.Quluzadənin də qeyd etdiyi kimi, nöqtəvilik özünün «materializmə və rəsionalizmə böyük meyli ilə fərqlənmişdir» [104, 255].

Bununla belə, həm Qərb, həm də Şərq mütəfəkkirlərinin dünyagörüşlərində mürəkkəb və böyük əhəmiyyət kəsb edən, başlıcası isə özündə Tanrı və aləm anlayışlarını ehtiva edən bir anlam kimi nöqtə məfhumunun, zənnimizcə, daha geniş şərhə ehtiyacı vardır. Məsələyə müxtəlif mövqelərdən yanaşmaq və daha geniş təhlil vermək məqsədi ilə nöqtəviliyin, Mənsur Həllacın və N.Kuzanlının məsələ ilə bağlı düşüncələri arasında müqayisə aparaq.

Mənsur Həllaca görə. «Nöqtə hər xəttin əslidir (təməlidir), xətt tamamilə nöqtələrin toplusudur. <Xətt üçün> nöqtə vacibdir, nöqtə üçün xətt. Hər düz və ya əyri xətt nöqtənin özündən hərəkətlidir. Onun üzərində yerləşən hər bir şeyi hər kəs görür və o, iki nöqtə arasında nöqtədir. Bu, müşahidə edilən və gözlə görülən hər bir şeydə Haqqın təcəllisinin görünməsinin dəlilidir. Buna görə də söylədim: «Mən bir şeydə Allahdan savayı bir şey görmədim» [143, 8]. Deməli, nöqtə hər varlığın mahiyyəti, həqiqətidir. Xətt forma qazanmış nöqtədir.

Maddiyat çərçivəsinə düşməklə, yəni nöqtə xətt yaratma yolu ilə görünə və dərk edilə bilər. Lakin Həllacın qeyd etdiyi nöqtə Mütləq Həqiqət (Allah) deyil, hər şeydə Onun varlığının sübutudur: «Əsl nöqtə ancaq həqiqətin özünü doğrulaşdıran dəlilin varlığı üçün zühur edər. Həqiqətin zatının gerçəkliyinin dəlilinin varlığında ancaq həqiqətin necəliyinin dəlilinə sübut var» [143, 48]. Öz münasibətini Həllac belə bir rəsmlə

təsvir edir:

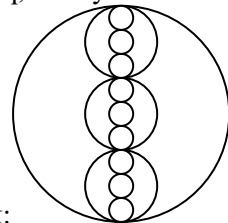


[142, 58] (Əlif – Va-

hiddir, dəl hərfləri – məxluqlar) [135], yəni əlif - uzun xətt tək Allahın (الله) və Onun sonsuzluğunun, dəl isə Onun hüdudlarında var olan dəlillərin (دليل) və ya dünyanın (دنيا) təsviridir. Deməli, nöqtə həmin varlığın ilahi xətlə kəsişdiyi məqam, onu var edən mahiyyətdir. Bu səbəbdən, mütəfəkkir nöqtəni yalnız insan təfəkkürü çərçivəsində götürür, «hərfləri nə ərəbcə, nə də əcəmcə» [142, 35] olan Allah kəlamının əsl mahiyyəti isə insan təfəkküründən daha genişdir. Deməli, hər varlığın, hər insanın, sxemdən də göründü kimi, öz nöqtəsi var və Həllacın təbiri ilə desək «Nöqtə onu tapana bənzəyir» [143, 59; 144, 127].

Göründüyü kimi, həm nöqtəvilikdə, həm də Həllacın görüşlərində nöqtə insanın mahiyyətini ifadə etsə də, nöqtəvilikdə bu nöqtə bütün varlıqların başlanğıcıdır, Həllacda isə o, yalnız həmin insana aiddir. Nöqtəvilikdə vəhdət nöqtədədir, Həllacın rəsminə isə nöqtə vəhdətin özü deyil, onun dəlilidir, bir məqamıdır. Nəhayət, daha çox materializmə və rasionallığa istinad edən nöqtəvilikdən fərqli olaraq Həllacın fikirləri irrasional xarakterlidir və materiya fəvqündəki bir aləmin təsviridir.

«Yalnız bir tək nöqtə mövcuddur; o, xəttin bükülüsü və kamilliyidir» [100, 419], – deyə bildirən N.Kuzanlıya görə, bu, «rəqəm birdə bükülü olduğu kimi, maksimal vəhdətdə yalnız bir deyil, ümumiyyətlə hər şey bükülüdür. Biri açan rəqəmdə birdən başqa heç nə olmadığı kimi, biz də bütün var olanda maksimumdan başqa bir şey tapa bilmərik» [100, 103]. Maraqlıdır ki, N.Kuzanlıda da öz görüşlərini rəsmlə çatdırır. Sxemin böyüklüyünü nəzərə alaraq, biz yalnız onun



mövzuya uyğun olan bir hissəsini təqdim edirik:

Sxemi izah edən filosof yazır: «Allahı ifadə edən sadə vəhdətə diqqət

yetir (ən aşağıdakı ümumi nöqtə nəzərdə tutulur – K.B.); o, dörd çevrə¹ ilə birləşir: maksimal çevrə, yəni kainat, ali dünyanın çevrəsi, ali nizamın çevrəsi və ali çoxluğun çevrəsi» [100, 420]. Onu da bildirək ki, filosofa görə, «bizim aqlımızın bütün qüvvəsi vəhdət anlamının dəqiqləşdirilməsi ətrafında hərlənməlidir, çünki dərk edilənin bütün çoxluğu hər bilikdə dərk edilən bu vəhdətin dərkindən asılıdır» [100, 207-208].

Göründüyü kimi, nöqtəvilər N.Kuzanlıdan fərqli olaraq əvvəla, Yaradanı və yaratma aktını qəbul etmirlər. Onların söz açıqları vəhdət Allahla deyil, maddi varlıqların öz vəhdətidir. İkincisi, onlara görə nöqtə – Yerdir (dörd ünsürdür), Kuzanlıda isə nöqtə – Tanrıdır. Bundan əlavə, Kuzanlıda minimum-maksimum və ya dünya-Tanrı eyniliyindən söz getdiyi halda, nöqtəvilər dünya və insan anlayışlarını eyniləşdirirlər.

Kuzanlı və Həllacın müqayisəsinə gəlincə, hər şeydən əvvəl qeyd edək ki, hər iki filosofa görə nöqtə irrasional xarakterlidir və onun dərkə fəvqəşüurla mümkündür. Eyni zamanda, hər ikisində nöqtə maksimumdur, lakin Kuzanlıda bu, Mütləq varlıqdır, Həllacda isə o, məxluqun təfəkkürünün (həm rasional, həm də irrasional) maksimumudur. Kuzanlıya görə, bu maksimum həm də minimumdur və bütün məxluqat, insan da o cümlədən, bura daxildir. (həm ontoloji, həm də qnoseoloji olaraq). Həllacda da o, insanın ilahi mahiyyətidir, yəni hər şeyi ehtiva edən mikro-kosmdur, yəni minimumdur, ancaq mütləq mənada maksimum deyil. Bundan başqa, Kuzanlıda nöqtə – xəttin, hər şeyin bükülü, kamil forması olduğu halda, Həllacda nöqtə varlıqda ilahi nemətin mövcudluğunun dəlilidir və hər kəsin şəxsiyyətinə görə dəyişkən ola bilər. Bu səbəbdən, Kuzanlıda nöqtə birdir, Həllacda – məxluqların sayı qədər.

Beləliklə, şərhlər və izahlardan alınan nəticələrə əsasən bildirmək olar ki, hər nə qədər nöqtəvilik batini cərəyan hesab edilsə də, mistik təlimlərdən yararlısa da, onun istinad etdiyi mənbələri və çıxış etdiyi prinsipləri nəzərə alaraq, zənnimizcə, onun mövqeyini *materialist panteizm* adlandırmaq doğru olardı.

XII-XV əsrlərdə təsəvvüf tarixində təriqətlərin yaranması haqqında məlumat vermişdik. Onların yaranma səbəbləri arasında bəzi məşhur sufi mütəfəkkirlərin müəyyən bir fikrinin, kəlamının əhəmiyyətini vurğulamışdıq. Belə ki, sufi mütəfəkkirlərin düşüncələri bəzi hallarda düzgün anlaşılmadan onun davamçılarının öz maraqlarına və təfəkkür səviyyələrinə uyğun şəkildə təhlil edilirdi. Bu çox vaxt müsbət nəticə vermirdi və bidət təriqətlərin yaranmasına gətirib çıxarırdı.

Eyni qayda ilə, yəni kiçik çevrələri ehtiva edən dördüncü çevrə də mövcuddur.

Daha çox istinad edilən sufi müəmmalı kəlamları ilə məşhur olan Mənsur Həllac olmuşdur. XI əsrin sufi mütəfəkkiri Əli b. Osman Hücvi Cüllabi «Kəşf əl-məhcub» əsərində yazır: «Bağdad və ətrafında yolunu azmışlardan bir camaat gördüm – Allah bunların bəlasını versin – Həllaca bağlı olduqlarını iddia edir, onun sözlərini öz zindqlikləri üçün dəlil gətirir və özlərinə «Həllaci» adını verirlər. Rafizilər Əliyə itaət və bağlılıqda nə qədər ifrata varırlarsa, bunlar da Həllaca itaət və bağlılıqda o qədər ifrata gedirlər» [40, 256]. Məlumat üçün onu da bildirək ki, fəlsəfə tarixində mövcud olan bidət təriqətlərin əksəriyyəti məhz Mənsur Həllaca istinad etmişlər.

Elmi ədəbiyyatlarda bidət sufi təriqətlərin sayı bəzən 20, bəzən isə 26 göstərilir [51]. Belələrindən hüluliyə, haliyyə, Övləviyyə, Şəmrahiyyə, hülmaniyə və s. göstərmək olar. Onu da əlavə edək ki, bu təriqətlər özləri də qollara ayrılmışlar. Məsələn, hüluliyə təriqətinin 11 qola ayrıldığı bildirilir. Burada vacib bir faktı da diqqətinizə çatdırmaq ki, onların bidət sayılması məhz İslamın, təsəvvüfün prinsiplərini pozmaqlarının nəticəsi olmuşdur və bu səbəbdən onlar ciddi təqiblərə məruz qalmışlar. Bu təriqətlər özlərinin fəlsəfi görüşlərini sistemli şəkildə təqdim etməsələr də, onların həm təsəvvüf, həm də ümumiyyətlə fəlsəfə tarixində öz yeri və əhəmiyyəti olmuşdur.

X əsrdə Dəməşqdə Əbu Hülman əl-Farisi əl-Hələbi (950) tərəfindən yaradılmış və dini-fəlsəfi görüşləri tədqiqatçılar tərəfindən *estetik panteizm* kimi təqdim edilən *hülmanilik* təsəvvüfün bidət təriqətlərindən hesab edilir [152, 223]. İslam Ensiklopediyasının verdiyi məlumata görə, Əbu Hülman bəsrəli sufi şeyxi İbn Salimin¹ (297/909) tələbəsi olmuş və dinə zidd bəzi görüşlərinə görə həm ortodoks din xadimləri, həm də sufilərin özləri tərəfindən xoş qarşılanmamışdır.

Hülmaniliyə görə, cismani gözəlliyə sahib olanlar Allahın yer üzündə təcəlliləri, hər bir məxluqun gözəlliyi Yaradanın təcəssümüdür və bu keyfiyyətlərə malik şəxslər şəriətin qanunlarını yerinə yetirməyə də bilərlər [45]. Onlar «maddi aləmdə gözəlliyin hər bir təzahürünü ilahi təcəssüm hesab edərək panteizmin aydın ifadə olunan estetik formasına itaət edirdilər» [93, 282]. X əsr görkəmli sufi mütəfəkkiri Sərrac Tusi «əl-Lümə‘» əsərində prinsipial səhvlərə yol verərək dindən və həqiqətdən uzaqlaşan sufi qrupları arasında şamlıların da adını çəkir və onların «axirətdə gözləri ilə görəcəklərini bu dünyada qəlbləri ilə

Əbu Abdulla Məhəmməd b. Salim (909) – Səhl b. Tüstərinin ən yaxın tələbəsi, Bəsrədə X-XI əsrlərdə mövcud olmuş Səlimiyyə sufi məktəbinin yaratıcısı olmuşdur.

görəcəkləri» iddialarına belə cavab verir: «Qul bilməlidir ki, bu dünyada gözlərin gördüyü nur və bənzər şeylərin hamısı yaradılmışdır» [149, 548]. Əldə olunan digər məlumatlardan da çıxış edərək, belə güman etmək olar ki, S.Tusi hülmaniləri nəzərdə tutmuşdur. Belə məlum olur ki, hülmanilər bu dünyanı, əsasən onun gözəlliyini və nurunu bir növ axırətdə görəcəkləri Allahın bu dünyadakı obrazı olaraq görmüşlər.

Təlimin spesifik xüsusiyyətlərindən biri də onların ruhun bir bədəndən digərinə keçməsinə – tənəsüxə – inanmaqları olmuşdur [149, 548]. Hülmanilərə görə, forma dəyişir, məzmun isə vahid bir şəkildə dəyişməz olaraq qalır. Onlar yaradılmış və yaradan arasındakı hər hansı bir fərqi götürməklə onları eyniləşdirir və ya Yaradanı öz yaratdığına bənzədirtilər. Bu isə məxluqun da əbədiliyinin qəbul edilməsi demək idi.

Hülmanilər (X əsr) və Qərb estetik panteizmi (XVI əsr) arasında kiçik müqayisəli təhlil aparaq.

Hər iki baxışa görə Tanrı bu dünyanın bütün gözəlliklərindədir və hər bir gözəl məxluq özlüyündə Xalıqdır. Hər ikisi rəşional vasitə ilə (gözlə, ağılla) ilahi təcəssümün müşahidəsini, tanınmasını, yəni hissələr vasitəsi ilə bütünün dərkini mümkün saymışlar. Lakin hülmanilər bir teoloji nəzəriyyə olduğundan, onun mərkəzində Tanrı durur. C.Brunoda isə əsas obyekt kainatdır. Bu fərq, təbii ki, ilk növbədə onların istinad nöqtələri ilə (Hülmanilər təsəvvüfdən, C.Brunonun baxışları isə Kopernik sistemindən qaynaqlanır) və bilavasitə mövcud olduqları şəraitlə əlaqəlidir, yəni hülmanilik dinin hakim ideologiya olduğu bir şəraitdə təşəkkül tapmış, C.Bruno isə təbiət fəlsəfəsinin yenidən aktuallaşdığı dövrdə yaşayıb yaratmışdır. Bundan başqa, hülmanilərin Allahı bütün məxluqatdan kənar olub, yalnız gözəlliklərdə təcəssüm etdiyi halda, Brunoda O, haradasa kənarında deyil, elə kainatın özüdür.

Bəzi tədqiqatçılar hülmaniliyi hüluliyəçiliklə eyni təriqət olduğunu iddia etmişlər və bu bənzərlik, zənnimizcə, ilk növbədə onların qnoseoloji baxışlarındakı oxşarlıqdan irəli gəlmişdir.

Təsəvvüfün panteist görüşlü bidət təriqətlərindən biri də hüluliyə (həllaciyyə)¹ təriqətidir ki, digərlərinə nisbətən İslam Şərqində daha çox yayılmışdır. Təsəvvüf zəminində təşəkkül tapan və onunla zahiri oxşarlığını qoruyub saxlamaqla yanaşı son nəticəsində monoteizmdən panteizmə keçən hüluliyə yalnız olaraq bir çox hallarda təsəvvüfün təməl prinsipi kimi də qəbul edilir.

Bunları bəzən ayrı-ayrı təriqətlər kimi də təqdim edirlər. Lakin görüşlərindəki bənzərliyi nəzərə alaraq biz onları bir təriqət kimi şərh etməyi qərara aldığımız.

Təhlilə keçməzdən əvvəl qeyd edək ki, hüluliyyə bir problem kimi (ola bilsin bir qruplaşmanın, yaxud məktəbin ideyalarında) təsəvvüfün erkən illərindən məlum olmuş və sufi mütəfəkkirlər tərəfindən tənqid və rədd edilmişdir. Bununla belə, danılmaz faktdır ki, bir fikir və ya mövqe kimi hüluliyyə bir çox şəxslərin dünyagörüşünə güclü təsir göstərmiş, hətta ayrı-ayrı prinsipləri müxtəlif şair və mütəfəkkirlərin dünyagörüşlərində bu və ya digər dərəcədə öz əksini tapmışdır. Bununla belə, görüşlərindəki müəyyən hüluliyyəçilik notlarının mövcudluğuna görə onların hüluliyyəçi adlandırılmasının nə dərəcədə doğru olduğunu təyin etmək, təbii ki, çətinidir. Bir təriqət kimi nümayəndələrinin adlarının mənbə və ədəbiyyatlarda çəkilmədiyini nəzərə alaraq biz də hüluliyyənin (bəzən ona həllacilik də deyilir) prinsiplərini ümumi şəkildə şərh etmək qərarına gəldik.

Hülulilərin fikrinə görə, insan müəyyən bir mənəvi yol keçəndən sonra Xaliq onun mahiyyətinə qarışa bilər, əriyə bilər, yəni məxluq formanı ortadan qaldırmaqla Xaliqlə vəhdətə çata bilər. Ümumiyyətlə, yaradılmış hər şey Tanrının təcəssümüdür və hər şey – təbiət, varlıqlar – ayrı-ayrı hissələr kimi bütünlükdə Tanrının özünü təşkil edirlər; var olan əslində Odur, deməli, hər şey Odur. Belə məlum olur ki, hər nə qədər hüluliyyə islami prinsiplər üzərində təşəkkül tapmış bir sufi təriqəti olsa da, burada hər hansı bir yaratma aktından söz getmir, çünki hər şey Tanrıdır, yaxud Onun təzahürüdür. Varlıq isə özü özünü yaratmır, O, yalnız zəruri olaraq vardır və müəyyən formalarda fərqli şəkildə təzahür edə bilər. Bununla yanaşı, əgər söhbət hüluldan (qarışmadan) gedirsə, bu, iki varlığın mövcudluğunun qəbulu deməkdir. Lakin məlum olduğu kimi, hüluliyyədə bir panteist təlim kimi, hər hansı dualizm inkar edilir, yəni Yeganə varlığın təcəssümü kimi hər şey əzəli və əbədidir. Eyni zamanda, Tanrının hər şey olmasını qəbul etməklə bir növ Tanrını cisimləşdirmiş, Onu məhdudlaşdırmış olurlar.

Hüluliyyənin və digər panteist mövqeli təriqətlərin təməlinə əsasən iki sufi prinsipə: fəna-bəqa və ayn əl-cəmə münasibət durur. İrrasional idrak haqqında təhlilimizdə qeyd etdiyimiz kimi, idrak prosesinin kulminasiya anı müxtəlif dünyagörüşlərdə fərqli şəkildə təqdim edilir. Belə ki, əgər bəzilərinə bu an Allahın özünə qovuşmaq və beləliklə də ilahiləşməkdirsə, digərlərində o, Allahın mülkündə, həqiqət aləmində insan təfəkkürünün çata biləcəyi ən ali nöqtədir. Birinci görüş panteist istiqamətli həllacilərə, ikinci isə monoteist istiqamətli təsəvvüfə xasdır. Deməli, hüluliyyəçilikdə, hülmanilikdə də o cümlədən, fəna halı ontoloji və qnoseoloji olaraq məhz Allahın insanı tamamilə «əvəz

etməsidir», ayn əl-cəm isə insanın Allahla bərabərləşməsi, Onunla eyniləşməsidir, damlanın dəryaya, şüanın günəşə çevrilməsidir.

Monoteizmlə yaxınlığını, nisbi varlıqların mütləqləşə bilmək imkanını nəzərə alaraq hüluliyənin görüşlərini *idealist panteizm* kimi xarakterizə etmək olar. Bunu nəzərə alaraq, onu Qərb idealist panteisti M.Ekxartın görüşləri ilə müqayisə edək.

Hər iki dünyagörüşü teoloji mövqedən çıxış edir, məqsəd və mərkəz nöqtə Allahdır. Məxluqun inkişaf prosesinin əvvəlində Xaliq və məxluq arasında hədd olsa da müəyyən mənəvi inkişaf vasitəsilə bəşər öz bəşəriliyindən çıxır, çünki Tanrı bütünlüklə onun varlığını əhatə edib onun şəxsiyyətini «əvəz» edir – insan tanrılaşır.

Aralarındakı fərqlə gəlincə, bildirmək olar ki, Ekxartda vəhdətə gedən yol İsa Məsih şəxsiyyətindən keçir və insan mahiyyətindəki İsanı tapmaqla Tanrıya onu əvəz etməyə imkan verir. Hüluliyədə belə bir vasitəçi yoxdur və insan bilavasitə Allahla ünsiyyətdə olmaqla ilahiləşir. Bununla belə, məlum olduğu kimi, bəzi sufi təriqətlərdə «mürşiddə yox olma» («fəna fi'l-mürşid») halı mövcuddur. Lakin son məqsədin yenə də Allaha qovuşmaq olduğunu nəzərə alsaq, onu xristianlıqdakı İsa Məsih zirvəsi ilə eyniləşdirmək düz olmazdı.

Göründüyü kimi, idealist panteizm monoteist mövqedən çıxıb incə, lakin vacib bir nöqtəni keçərək panteizmə çevrilir. Məhz bu incə nöqtənin nəzərdən qaçırılması ya təsəvvüf və hüluliyə anlamlarını eyniləşdirir, ya da panteizmi monoteizmin bir növünə çevirir.

Beləliklə, İslam Şərqində panteizm haqqında mülahizələrimizə yekun vuraraq aşağıdakıları qeyd edə bilərik:

1. Qərbdə olduğu kimi, İslam Şərqində də panteizmin müxtəlif növləri mövcud olmuşdur. Ayırı-ayrı bölgələrdə formalaşmış panteizmin eyni növləri arasında oxşar cəhətlər olduğu kimi, fərqlər də müşahidə etmək mümkündür. Buna misal olaraq idealist və estetik panteizmi göstərmək olar.

2. Məsələyə yanaşma prizmasından və istinad mənbəyindən asılı olaraq Qərb və Şərq fəlsəfə tarixində panteizmin fərdli növləri də təşəkkül tapmışdır. Buna nümunə olaraq Qərbdə aristotelçi panteizmin, Şərqdə isə antropoloji panteizmin adını çəkmək olar.

3. Panteist görüşlərin formalaşmasında irrasional biliyin mənbələri (təbiət, insan, Allah – təbiət və ya Allah – insan) xüsusi əhəmiyyətə malikdirlər. Başqa sözlə desək, panteizm qeyd olunan mənbələrə irrasional mövqenin ifadə formasıdır.

4. Həm Qərbdə, həm də Şərqdə panteist filosoflar öz görüşlərini sistemli şəkildə təqdim etmiş, dəyərli əsərlər yazmışlar.

Vəhdət əl-vücuda

Elmdə sufi nəzəriyyəsi kimi məlum olan vəhdət əl-vücuda əsasən sufi mütəfəkkiri Mühyiddin İbn Ərəbinin (1240) adı ilə əlaqələndirilməkdədir. Bununla yanaşı, bir sıra Azərbaycan alim və tədqiqatçıları öz araşdırmaları nəticəsində belə bir qənaətə gəlmişlər ki, «Şərqdə vəhdət əl-vücuda adlanan panteizm» [115, 21] İbn Ərəbidən daha əvvəl ilk dəfə azərbaycanlı filosof Eyn əl-Qüzat Miyanəci (1131) tərəfindən daha sistemli şəkildə tədqiq edilmişdir [Geniş bax: 19, 122-146; 20; 94, 185-205; 115 və b.]. Bu tədqiqat əsərlərinin və onların müəlliflərinin sufizmin panteist fəlsəfəsi kimi vəhdət əl-vücuda haqqında maraqlı fikirlərinin hər birinin elmi ədəbiyyatda dəyərli yerini və əhəmiyyətini qeyd etməklə yanaşı problemlə bağlı nisbətən fərqli düşüncələrimizi də bildirməyi məqsədəuyğun hesab edirik.

Məlumat üçün qeyd edək ki, türk şərqşünas alimi, İbn Ərəbinin əksər əsərlərinin türk dilinə şərhli tərcüməçisi olan Əhməd Avnı Konuk bildirir ki, «vəhdət əl-vücuda termini İbn Ərəbi tərəfindən istifadə edilməmiş» [54, XLVIII] və ilk dəfə İbn Ərədinin tələbəsi olmuş Sədrəddin Konəvinin (1274) «Miftəhu'l-qeyb» (Qeybin açarı) və onun müasiri olmuş İbn Səbinin (1270) əsərlərində xatırlanmışdır [54, XLIX]. Tədqiqatçıların ümumi rəyinə görə, vəhdət əl-vücuda bir nəzəriyyə kimi hələ ilk sufilərdə mövcud olmuşdur və bunların arasında Əbu Yəzid Bistaminin, Mənsur Həllacın adları xüsusilə çəkilir. Eyni zamanda, maraqlıdır ki, A.E.Əfifi belə hesab edir ki, «Cüneyd Bağdadi və Bəyazid Bistami vəhdət əl-vücuda deyil, vəhdət əş-şühuddan (mövcudların və ya şahidlərin vəhdətindən) söz edirlər və onlar İbn Ərəbininkinə bənzər bir fəlsəfə formalaşdırmağa çalışmamışlar» [50, 24].

Problemin mürəkkəbliyini, tədqiqatçılar arasında fikir ziddiyyətinin mövcudluğunu nəzərə alaraq biz vəhdət əl-vücuda onun əsas nümayəndələri və baniləri hesab edilən Mənsur Həllacın, Eyn əl-Qüzat Miyanəcinin və Mühyiddin İbn Ərəbinin dünyagörüşləri əsasında, hər hansı «izm»dən kənar bir sufi prinsip kimi tədqiq etmək və yalnız bundan sonra hər hansı bir fikir söyləmək qərarına gəldik.

Məlum olduğu kimi, təsəvvüfün əsasında duran iki prinsipdən birincisi tövhiddir, yəni Allahın təkliyinə və yeganəliyinin ifadəsi. Sufi

mütəfəkkirlərin dünyagörüşündə bu və ya digər dərəcədə öz əksini tapan tövhid başlıca olaraq iki aspektdən nəzərdən keçirilir: Allahın Zatı və Yaradan-yaradılan vəhdəti baxımından.

Birinci halda sufi mütəfəkkirlər Qurani Kərimə istinadən Allahu bənzərsiz, Mütləq və transendent, hər təfəkkür və mülahizələrdən kənar bir varlıq kimi müzakirə obyektini etməmişdirlər. Məsələn, Mənsur Həllac yazır: «Yaxınlıq Onu aydınlatmaz, uzaqlıq itirməz, cəm cəmləndirməz, varlıq (kənə - كان) Onu yaratmaz, yoxluq (leysə - ليس) itirməz, Onun vəsfi Onun sifətsizliyidir, fəaliyyəti səbəbsizliyidir, Onun varlığı sonsuzluğudur, O, yaratdıqlarının halından ucadır, Onun yaratdıqları ilə bir qarışacağı yoxdur, Onun elədiklərinə çarə yoxdur, onlar Ondən öz yaradılmışlıqları ilə fərqləndikləri kimi, O da onlardan öz əzəliliyi ilə fərqlənir. Onun varlığı (vücudu) isbatıdır. Onun mərifəti tövhididir (Onun tək olmasıdır). Onun təkliyi Onun Öz yaratdıqlarından seçilməsidir, vəhmlərdəki hər təsvir Ona ziddir. Ondən başlanan Ona necə qarışa (hülul) bilər? Onun yaratdığı Ona necə çata bilər? Gözlər Onu görmür, zənn Ona müqabil deyil, Onun yaxınlığı Onun kəraməti, uzaqlığı – məhv etməsidir. Aliliyi ucalmaq deyil, gəlişi yerdəyişmə deyil...» [143, 31-32]. Eyn əl-Qüzat isə belə deyir: «Onun nuru Onun zatı deyil. Günəşin şüası sığıl çəkir və onu görmək mümkündür. Amma günəşin özünü görmək olmaz, çünki yandırıcıdır. Burada böyük bir məsələni bil!» [155, 304].

Oxşar düşüncələrə əksər sufi mütəfəkkirlərdə rast gəlmək mümkündür. Deməli, Allah Allah olaraq, Zatı baxımından zaman-məkan, təsvir-şərh, tanıma-idrak anlamlarından ucada duran bir varlıqdır.

İkinci aspekt daha çox müraciət edilən və araşdırılan, haqqında fikirlər söylənən, mülahizələr irəli sürülən bir problemdir. Yeri gəlmişkən, onu da əlavə edək ki, mütəfəkkirlərin görüşlərində ikinci aspekt daha qabarıq olduğundan və geniş yer tutduğundan, tədqiqatçılar tərəfindən birinci mövqəyə kölgədə saxlanılır, ya da ümumiyyətlə yaddan çıxarılır, yəni Allahın zatı da Yaradan-yaradılan kontekstində araşdırılır.

«Mən gizli xəzinə idim, tanınmaq istədim və xəlqi yaratdım» qüdsi hədisində deyildiyinə görə Xəliq öz məxluqları ilə tanınır, Xəliq-məxluq vəhdətində tərəflərdən biri Yaradan, digəri Onu tanıdan vəsiti olaraq bir-biri üçün zərurət təşkil edirlər. Təbii olaraq, Allahın tanınmaq istəyi olduğu kimi, məxluqun da tanıma imkanı və vəsitələri mövcuddur.

Hər şeydən əvvəl vəhdət əl-vücut nəzəriyyəsinin qısa şəkildə mahiyyətinə nəzər salaq və şərh edəcəyimiz məsələləri təyinləşdirək: Allah təala yeganə həqiqi varlıqdır, Onun yaratdıqları isə yoxluqdan ya-

ranıb yoxluğa getdiklərinə, yaradılışlarında kənar iradəyə tabe olduqlarına, mahiyyət və həqiqətlərini başqa varlıqdan aldıklarına görə, nisbi, mümkün, güzgüdəki əks kimi zata və həqiqətə malik olmayan varlıqlardır. Həllac bildirir ki, «Kim təsdiqləyirsə ki, o, Allahı tək bilir, artıq şirk qoşmuş olur», çünki, mütəfəkkirin fikrinə görə, «əgər qul uca Rəbbinin təkliyini söyləyirsə özünü isbatlayır, özünü isbatladıqda gizli şirk qoşur. Allah Təala seçdiyi yaratdığıın dili ilə özünün təkliyini bildirir. Əgər mənim dilimlə özünün təkliyini bildirirsə, bunu edən Odur və Onun şənidir» [143, 93]. Miyanəci isə belə hesab edir ki, «Hər bir məxluqun var olmasına səbəb Allah Təladır. Ondan başqa heç bir varlığın həqiqətən zati və varlığı yoxdur» [153, 44]. Lakin Allah səbəb – nəticə zəncirinin bir halqası deyil, bu zəncirin yaradanıdır və O, mütəfəkkirlər tərəfindən mümkün varlıqlara vücut verən vacib, onların mahiyyətini təşkil edən substansiyadır. Miyanəci deyir: «Ey dost, əsl cövhər kimi Allah da bütün şeylərin əsl və köküdür. Öz işini iradə və məhəbbətlə görür» [155, 181]. İbn Ərəbinin fikrinə görə isə: «Gözün gördüyü elə bir məxluq yoxdur ki, onun «ayn» (mənbəyi) və «zati» Haqq olmasın» [139, 107]. Deməli, bütün mövcudat bir «vücutun» – Haqqın təzahürüdür, bütün kainatın mövcudluğu və inkişafı həmin «vücutun» daxilində baş verir.

Bir termin kimi tərifindən və məfhum kimi şərhindən belə məlum olur ki, vəhdət əl-vücut tövhidin məhz ikinci aspektdən, yəni Yaradan – yaradılan vəhdətinin ifadəsidir. Mürəkkəb və çoxtərəfli bir nəzəriyyə olduğundan onun şərhini ontoloji və qnoseoloji aspektlərdən verməyi əhəmiyyətli hesab edirik.

Ontoloji təhlil. Mənbələrə əsasən, Haqqın təzahürü, yəni yaradılış prosesi beş və ya yeddi mərtəbədə baş verir: əhədiyyət, vəhdaniyyət (Məhəmməd həqiqəti), rübubiyyət (ayani sabitə), qeyb və ruhlar aləmi, misal aləmi və şəhadət aləmi. Müxtəlif mütəfəkkirlərdə bu aləmlərin sayı fərqli olsa da, hamısında eyni olan üç aləm var: əhədiyyət (ləhut), qeyb və şəhadət (nəsut, mülk aləmi, maddi dünya).

Problemin tam açılması və aydınlaşdırılması üçün iyerarxiyanın mərtəbələrini mərhələ-mərhələ izləyək. Onu da xüsusilə vurğulayaq ki, aləmlərin sonuncusu istisna olmaqla hamısı maddiyyət fəvqündə mövcuddurlar, deməli, irrasional xarakter daşıyırlar. Məhdud zaman-məkan kəsiyində var olan insanın təfəkkürü də bu çərçivə daxilində dərk etmək qabiliyyətinə malikdir və o, yalnız müqayisə edə bildiyi və bu çərçivəyə sığdıra bildiyi bir şeyi dərk edir. Miyanəci dediyi kimi,

«mərifətdən olan hər mənə yalnız bənzətmə ifadələrlə təsvir olunur» [153, 67]. Bunu nəzərdə tutaraq Vahid Vücudun irrasional mahiyyətli təzahür prosesini, müqayisəli şəkildə təqdim etmək, zənnimizcə, daha aydın və məqsədəuyğun olar. Allahın bir çox keyfiyyətlərini özündə daşıyan, Onun yer üzündə xəlifəsi insan olduğundan, müqayisəmiz də insan vasitəsilə olacaq.

Hər insan təkrarolunmaz bir fərddir. Bu, əhədiyyət (təklük, yeganəlik) mərtəbəsidir. Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, həm Qurani Kərimdə, həm də sufi mütəfəkkirlərin görüşlərində dönə-dönə təkrarlanır ki, Allah misli olmayan, bənzərsiz, hər bir xəyal və təsvirin fəvqündə duran varlıqdır. Həllac yazır: «Allah “Ona həmd olsun” öz zətü üzərində dayanan vahid Zətdir. Özündən başqalarından əzəliliyi ilə seçilir, Özündən savayı olanlardan Öz rübubiyəti ilə təklənir. Ona heç nə birləşməz, Ona başqası qarışmaz, Onu məkan sığdırmaz, Onu zaman dərk etməz, Onu təfəkkür bəlli etməz, Onu düşüncə təsvir etməz, baxış dərk etməz, zaman kəsiyi Onu əhatə etməz» [143, 29]. Miyanəci də bildirir ki, «Allah əqlin gözündən günəşin hissi gözlərdən uzaq olmasından sonsuz dərəcədə uzaqdır. Onun ucalığı və nurlanmasının kamalı Onun dərkini ağıl üçün qeyri-mümkün edir. Ağıl gözünün Onun idrakına nisbəti yarasaların gün işığının dərkinə nisbəti kimidir, ariflərin Onun dərkinə nisbəti insanın günəş diskinin dərkinə nisbəti kimidir» [153, 91]. İbn Ərəbi isə bunu belə ifadə edir: «İlahi əhədiyyətə bir kimsə üçün yol yoxdur. Nə biri üçün, nə digəri üçün ondan bir şey yoxdur, çünki o, bölünməz» [139, 90] və ya «Əgər sən Ona səninlə baxsan, əhədiyyət olmaz, Onunla və səninlə baxsan, yenə əhədiyyət olmaz» [139, 91], yəni əhədiyyət dünyasında sən, mən yoxdur, yalnız O var ki, bölünməz vahid varlıqdır və ona heç bir yol yoxdur, dərkənməzdir. Sədrəddin Kənavinin bildirdiyi kimi, «əhədiyyət Mütləqin deyil, təyin olunmağın bir xüsusiyyətidir, çünki Mütləqin hər hansı bir ismi və vəsfi yoxdur» [53, 75].

İnsan müəyyən keyfiyyətlərə, xüsusiyyətlərə, qabiliyyətlərə, istedadla malikdir ki, onu tanıdır, haqqında təsəvvür yaradır və digərlərindən fərqləndirir. Onlardan bəziləri insanla zəruri olaraq əlaqəli və ayrılmazdır, onun bəşəriyyətinin təyini, digərləri müəyyən şəraitlə bağlı yarana, dəyişə və itə bilər. Bu, Allah Təalanın bütün isim və sifətlərinin, o cümlədən, bir-birinə zidd olanların tək zət ətrafında birləşdiyi vəhdət aləminə bənzəyir.

Allahın Zətü vahid və bölünməzdir. Mənsur Həllac deyir: «Mən Haqqam, Haqq Haqq üçündür, öz zətini bürüyən Haqddır. Onda bir zidd yoxdur» [143, 108]. Miyanəci yazır: «Allahın sifətləri Onun zətü ilə

vəhdətdə deyil, çünki Onun sifətlərinin hamısı Onun zətı ilə bir olsa birlik təşkil edərdi (ikinci aləm olmazdı – K.B.). Lakin Onun sifətləri zətindən ayrı deyil. Belə olsa, Allahın bir neçə varlıq olmasını bildirərdi (aləmlər müstəqil varlıq olardı – K.B.). Belə deyə bilərik: Onun sifətləri zətina bağlıdır» [155, 304]. İbn Ərəbinin izahı isə belədir: «Vahid Həqiqətdə müqayisə yoxdur. Belə halda «vücut»da müqayisə yoxdur və «vücut»da zidd də yoxdur. Çünki vücut vahid həqiqətdir. Halbuki, bir şey öz-özünə zidd ola bilməz» [139, 92]. Qurani Kərimdə deyildiyinə görə, Allah Təala zidd adlara sahibdir: batin və zahir, ilk və son, mükafat verən və cəzalandıran və s. Məlum hədislərin birində Məhəmməd peyğəmbər (s.) də buyurur ki, «Allahın sifətləri barədə fikirləşin, amma Onun zətı haqqında fikirləşməyin» [155, 303]. X əsrin sufi mütəfəkkiri Əbu Səid Xərraz Allahı «Onun zidd sifətlərini cəm etməklə» tanıdığını bildirir. Onun sözlərini şərh edən İbn Ərəbi yazır: «O, zahir olan şeyin «ayn»ıdır. O, zühur halında olan batının da «ayn»ıdır» [139, 77]. Miyanəci yazır: «Ey dost, əgər Onun zətı birdirsə, bu müxtəlif səkkiz sifət nədir? Bu bir sifəti görsən (vahidliyi – K.B.), onunla səkkiz sifətə çata bilərsən və bu bir sifət o qədər keyfiyyətli və kamildir ki, səkkiz xüsusiyyət onda cəmləmişdir. Deməli, bütün əlamətlər, onun bərasindəki düşüncələr və təsvirlər sifətlərə aiddir. Onun zətı haqqında kim nə deyə bilər?» [155, 268-269] İbn Ərəbi də bildirir ki, «Allah zətına görə əhəd, adlarına görə küldür (çoxdur)» [139, 90] və «ilahi isimlər sonsuzdur, çünki o adlar onlardan vəqə olan şeylə tanınır və onlardan vəqə olan şeylər də sonsuzdur» [139, 65]. Deməli, ən müxtəlif və zidd sifətlərə malik olmasına baxmayaraq onlar vahid zata aiddirlər və bu, Zətın bölünə biləcəyi və ziddiyyətli olması demək deyil. Çoxluq və zidlik yalnız adlardır və bu, ikinci aləmə xas xüsusiyyətdir. Bütün sifətlərin bərabər mövcud olduğu bu aləmə çatanın halı təsəvvüfdə «ayn əl-cəm» adlanır. Bu, bütün zidlərin vahid bir zət ətrafında birləşdiyinin şahidi olmaqdır.

İnsan öz xüsusiyyətlərinə və keyfiyyətlərinə müvafiq olaraq yaşayır, gəzir, yazıb-yaradır, düşünür və bütün bunlarla əlaqədar onun təfəkküründə müəyyən ideyalar doğulur. Sifətlər kimi ideyalar da birbirilə əlaqəli olduğu kimi, zidd də ola bilər. Bunlardan bəzisi real, bəzisi isə reallıqdan çox uzaq olur və onların həyata keçib-keçməməsi ilk növbədə insanın istək və iradəsindən asılıdır, başqa sözlə desək, insanın həyata keçirdiyi hər iş məhz bu ideyaların inikası, forma qazanması, maddiləşməsidir. İlahi iyerarxiyada bu mərhələyə rübubiyyət və ya, İbn Ərəbi kimi, sabit mənbələr (ayani sabitə) deyirlər.

Dediyimiz kimi, təzahür mənanı tam əhatə etmir, zahir nə qədər mükəmməl olsa da, mahiyyətin əks olunmayan tərəfləri qalır. Deməli, Allahın hələ reallaşmamış ideyalarının, maddi və qeyri-maddi varlıqların mənbəyi olan bu aləminin də tam təzahürü, həqiqətinin tam açılması mümkün deyil. Qurani Kərimə görə, Allahın yer üzündəki xəlifəsi, rəhman surətində yaradılan, hətta mələklər belə qulluğuna verilən, Allahın «ideyaları» arasında ən gözəli, ən alisi insandır. Sufi mütəfəkkiri Səhl b. Tüstəri deyir: «Rübubiyyətin bir sirri var, o sirr sənənsən. Əgər o, zühur etsə, rübubiyyət batil olar» [139, 90-91]. Həllac Allaha belə müraciət edir:

«Bir mənbədə bu mənbə Sənsən yoxsa mən?
Həm Sən, həm mən ikiliyin isbatından uzaq olaq!» [134]

Göründüyü kimi, Həllac özünün bu adəmdə üstünlüyünü xatırlatma yanaşı, hər şeyin yalnız Vahidin mülkündə var olduğunu da etiraf edir.

Eyn əl-Qüzat (Allah [Ondan] qorxanı çıxardar) (Quran 65/2) ayəsini şərh edərək yazır ki, «Allah onu bəşəriyyətdən (maddiyyatdan – K.B.) çıxarar və rübubiyyətə çatdırar, bəndəlik sahibdir, rübubiyyət – dəniz» [155, 179]. Rübubiyyət aləminə çata bilən insan varlıqların, özünün də o cümlədən, mahiyyətləri mövcud olan bir aləmə çatır və bütün yaradılışın həqiqətindən agah olur. Təsəvvüfdə tez-tez işlədilən «damlanın dənizə qovuşması» ideyası bir növ dediklərimizin bədii ifadəsidir. İbn Ərəbi bunu belə təsvir edir: «Haqqın öz-özünə və öz uluhiyyətinə dəlil olması və aləmin yalnız Onunla mümkün olan sabit mənbə formasında Onun təcəllisi olması haqqında sənə kəşf verilir» [139, 71]. Sabit mənbələr ilahi sifətlərdən doğan ideyalardır, bir növ onların inikasıdır: «Bizim adlarımız Allahın adlarıdır, çünki şübhəsiz bizim ehtiyacımız Onadır. Bizim mənbəyimiz özlüyündə Onun kölgəsindən başqa bir şey deyil. O, bizim mənliyimiz (هوية - huviyyə) olmayan mənliyimizdir» [139, 106].

Beləliklə, rübubiyyət, ideyalar aləmi və ya sabit mənbələr birin daxilində çoxun doğulmasıdır, buradakı «varlıqlar» var ikən yoxdurlar, yəni Vahidin vücudunda var ikən maddi aləmdə yoxdurlar.

Doğulan ideyalardan bəziləri reallaşmamış qaldığı halda digərləri get-gedə dəqiqləşməyə və konkretləşməyə başlayır və həyata keçirmək üçün insan onları daha da yetkinləşdirib dolğunlaşdırır. Məsələn, rəssam çəkəcəyi mənzərəni, rəngləri, firçanı, hətta zaman və məkanı da düşünüb dəqiqləşdirir, gələcək rəsminə «ruh verir». Bu, ruhlar aləminə bənzəyir.

Cüneyd Bağdadi «Misak kitabı»nda Qurani Kərimin (Rəbbim Adəm oğullarının zürriyyətlərini bellərindən aldı və onları Özünə şəhadət etdirdi: Mən sizin Rəbbinizəmmi?) (Quran 7/172) ayəsinin təfsiri ilə ruhlar aləmini belə izah edir: «Beləcə Uca Allah onlar mövcud olmayanda, öz vücudunda onlara xitab etdiyini xəbər verir. Onlar orada Haqqı tanıdılar, ancaq öz vücudları ilə deyil. Onların öz vücudlarından xəbərləri yox idi. O halda orada Haqq Haqq ilə mövcud idi. Bu mövcudliyin mahiyyətini Özündən başqası bilə bilməz və Ondən başqası tapa bilməz» [145, 44].

Ruhlar aləmi varlıq qazanacaq və reallaşacaq məxluqlara «mahdiyyətin», həqiqətin verildiyi məkandır. Eyni zamanda, həmin varlıqlarla onları Yaradan arasında əlaqənin qurulmasıdır. Burada vacib bir ana diqqət yetirək: ruh – maddiyyatın ilahi aləmlə əlaqəsidir və varlığın həmin aləmə geri dönmək üçün vasitəsidir. Miyanəci yazır: «Belədir ki, ruh həm daxilədir, həm xaricdə, O da (Allah) həm aləmin daxilindədir (ruh vasitəsilə – K.B.), həm xaricində. Ruh nə daxilədir, nə xaricdə (o, yalnız Vahidin ideyasıdır – K.B.), O da, aləmin nə daxilindədir, nə xaricində (O, transendentdir – K.B.). Başa düş ki, nə deyilir! Ruh bədənə birləşməmişdir, lakin bədənə ayrı da deyil. Rəbbimiz də nə aləmlə birləşməmişdir, nə də Ondən ayrı deyil» [155, 158].

İbn Ərəbi də bildirir ki, «Sən Onun üçün surətsən. Sən Onun üçün cismi (maddi) surət, O, sən cismnin surəti üçün yönəldici ruh kimidir. Hədd sən zahirini və batinini əhatə edir. Əgər əbədi surətdən yönəldici ruh itərsə, insan qalmaz» [139, 69]. Deməli, Haqq öz «ideyaları», verdiyi ruhla onların batini olduğu kimi, varlıqlar da onları var edən bu ruhu daşıyan surətdirlər. Maraqlıdır ki, Həllac: «Yazan Allahdır, Allahdan başqa yazanmı var? Mən və əl sadəcə alətik, başqa bir şey deyilik» [140, 127-128], - söyləmiş, İbn Ərəbi isə «Haqqın zühuru mənim vücudumdur. Biz Haqq üçün bir qab kimiyik» [139, 78] – deyərək bildirmişdir.

İnsan həyata keçirəcəyi ideyanın əvvəlcə öz xəyalında bir bənzərini yaradır, rəssamın çəkəcəyi tablolu bütün incəlikləri ilə düşüncəsində canlandırdığı kimi: «Öz təxəyyülü ilə hər bir insan öz xəyalında vücudu olmayan şeyi yaradır» [139, 88]. Bu aləm maddi aləmin qeyri maddi formasıdır, yəni misal (nümünə) və ya xəyal aləmidir.

İbn Ərəbi misal aləmini gerçək yuxu ilə müqayisə edərək yazır: «Bu, yuxuda yuxudur. Bu qəbildən olan hər şey xəyal aləmi adlanır» [139, 99]. Yaradılış iyerarxiyasının bu mərtəbəsi insan üçün məlumat mənbəyidir. İbn Ərəbi bildirir ki, «Onun (Allahın) nuru xəyal aləminə nüfuz edir və o, inayət əhlinin ilahi vəhyinin ilk başlanğıcıdır» [139, 99].

Misal aləmi maddi dünyadan öncəki bir dünya olduğuna və maddiyyatla məhdudlaşdırılmadığına görə maddi dünya üçün sirr olan bir çox həqiqətlər orada aşkardır. Miyanəci yazır: «Sirr sirr olana qədər həmişə sirdir, aşkar aşkar olana qədər aşkardır. Yalnız yolçunun hallarının dəyişməsi ilə dəyişər» [153, 96]. Mütəfəkkir ilahi iradə ilə sirrini aşkarlanmasına, yəni varlığın maddiyyat qazanmasına işarə etməklə yanaşı, əks istiqaməti də göstərir: insanın irrasiyal təfəkkürlə maddi aləmdən misal aləminə ucalmasını və bununla da maddiyyatın pərdələdiyi həqiqətlərdən agah olmasını.

Nəhayət, insanın düşüncəsindəki tablo kətan üzərinə köçürülür, ideya maddiləşir. Bu, şəhadət və ya mülk aləmidir.

Həllac yazır: «Onları ad, şəkil və əlamətlərlə pərdələyənlə sübhan olsun! O, onları deyim və halla, kamal və camalla əzəli və əbədi olandan pərdələyib. Ürək daxili orqandır, mərifət orada yerləşə bilməz, çünki o, rəbbanidir» [142, 73]. Maddiyyat qazanmaqla varlığın həqiqətinin üzərinə sanki pərdə gəlir, onun mahiyyəti çərçivəyə salınır, müəyyən zaman-məkan, səbəb-nəticə qanunlarının hökm sürdüyü üç ölçülü dünyaya daxil edilir. Eyn əl-Qüzat deyir: «Mülk və mələkutun varlığının Allahın sifətinə nisbəti güzgünün içindəki təsvirin çöldəki təsvirə nisbəti kimidir. Belə ki, mülk və mələkutun varlığının həqiqəti yoxdur, hər ikisinin varlığı həqiqi varlığın var oluşuna tabedir» [153, 51].

İbn Ərəbi də belə hesab edir ki, «hər bir xəlqdə Haqqın zühuru var. O, hər bir məfhumun zahiri, hər fəhmin batinidir. Aləm Onun surəti və huviyyəsidir (mənlidir). O, zahiri isimdir. Eyni zamanda, zahir olanın ruhudur və O, batindir. Onun aləmin zühur olan surəti ilə nisbəti nizamlayıcı ruhun surətə nisbəti kimidir» [139, 68].

Həqiqətən, maddiyyat qazanmış hər bir ideya, tablo, sahibinin, rəssamın zühur etmiş mənlidir, eyni zamanda, rəssam özü həmin tablounun ən gizli incəliklərinin, hər kəsdən gizli mahiyyətinin, sirlərinin yaradıcısı kimi onun batinidir.

Qurani Kərim də təsdiqləyir ki, (O, ilkdir və sondur, zahirdir və batindir...) (Quran 57/3). Hər şey Onun mülkündə, Ona səbəb vardır və məxluqat həm maddi vücut qazanmayana qədər, həm də sonra Haqqın batinindədirlər, yəni Onun ideyalarının təzahürüdürlər. Mənsur Həllaca görə: «Həqiqətin mənası zahiri və batinidir, forma qəbul etməyəndir» [142, 26-27]. Şəms Məğribi isə belə deyir:

«Sənin zühurun mənimlədir.
Mənim vücudum da Səninlədir.

Əgər mən olmasaydım, Sən zahir olmazdın.
Əgər Sən olmasaydın bu vücud olmazdı» [139, 71].

İbn Ərəbi yazır: «Haqq zahirdirsə, xəlq Onda pərdəlidir. Əgər xəlq zahir olarsa, Haqq xəlqdə pərdəli olur və batini olur və Haqq xəlqin eşitməsi, görməsi, əli, ayağı və bütün qüvvəsi olur. Hədisdə deyildiyi kimi: «Mən sevdiyim qulumun eşidən qulağı, görən gözü... oluram» [139, 81].

Belə məlum olur ki, Haqqın varlığı qırılmaz bir xətt kimi aləmləri bir-birinə bağlayır. Bu, bir nüvə üzərinə qabıqların gəlməsinə və bu qabıqların mövcudluğunun, əhəmiyyətinin həmin nüvədən asılı olmasına bənzəyir. Mənsur Həllac qrafiki üsulla varlıq aləmini belə təsvir edir:

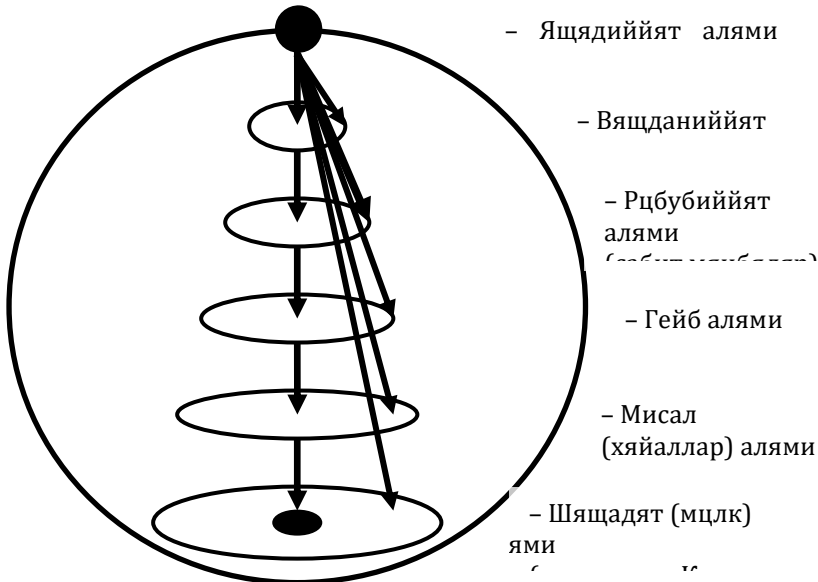


. Rəsmdə birinci böyük dairə Allahın imkanları, ikinci – yaratdıqları, «üçüncü isə tövhidin mənası, mahiyyətidir» [142, 63]. Bununla mütəfəkkir göstərir ki, Allah yaratdığı kainatın əsası, mərkəzidir. Mütəfəkkir yazır:

«Varlıqlarda varlığın yaradanının varlığı var.
Qəlbim Ona itaət edir, ona yönəlir, onu üstün tutur» [143, 52; 144, 64].

Miyanəci bildirir: «Əzəli mənliyin (hüviyyənin) vücudu varlığın vücudu ilə əlaqəlidir» [153, 67] və «Allah Təalanın hər şeyə yaxınlığı növündən asılı olmayaraq bərabərdir, cisimlərdə də, ruhlarda da eynidir. Belə halda deyirik: hər varlıq Haqqın varlığı ilə əlaqəlidir, mövcudatın Haqla uyğunluğunda heç bir fərq yoxdur» [153, 78]. Xatırladaq ki, Qurani Kərimdə də buyurulur ki, Allah insana onun (şah damarından daha yaxındır) (Quran 50/16). 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» [153, 63]. Deməli, Onun Özünü, Zatı hər şeydən təcrid olunsa da, Onların Yaradıcısı kimi hər birinin mahiyyətində, varlığında.

Dediklərimizi daha aydın şəkildə təqdim etmək məqsədi ilə vəhdət əl-vücudun belə bir sxemini təqdim edirik:



Sxem bir növ Həllacın rəsminə yandan baxışdır. Bir daha xatırladaq ki, ayrı-ayrı mütəfəkkirlərdə aləmlərin sayı müxtəlif olsa da mahiyyət eynidir. Hər aləm Allahdan gələn «xətlə» bir-birilə əlaqəli olmaqla yanaşı Allahın özü ilə də bilavasitə əlaqəlidir. Bu, mövcudatın hər zərrəsinin Onun ixtiyarında və mülkündə olması deməkdir.¹

Nüvənin üzərinə qabığın gəlməsi, bir aləmin digəri ilə əvəz edilməsi hər mövcudatın varoluşunun digərinin varoluşu ilə nəticələnməsidir. Əgər bir varlığın yaradılışını izləsək, onda hər mərhələdə müəyyən bir konkretləşmənin, daralmanın şahidi olarıq. Bu, səbəb-nəticə zəncirinin maddiyyat fəvqündə başladığına və determinizm prinsipinin irrasional mənasının da mövcudluğuna dəlalət edir. Miyanəci yazır: «Hər varlığın vücudu daimidir, o daim Allah Təala tərəfindən təkrarlanır (yenilənir – K.B.). Onun qüdrəti başqa birisi ilə onun varlığını məhdudlaşdırır» [153, 65]. İbn Ərəbi isə bunu belə təsvir edir: «Allah Təala özünü «başqası» ilə vəsf elədi və başqasındakı açılış haram etdi. Halbuki açılış zahir olan şeydən başqa bir şey deyil. Batin olan açılış isə zahir olan (Allah) üçündür... O (Allah), açılış haram etdi, yəni zikr etdiyimiz şeyin həqiqətini bilməyə yol vermədi, o zikr

Allahdan öz yaratdıqlarına gələn xətlər əslində yaradılanların sayı qədərdir, lakin sxemdə bunu göstərmək qeyri-mümkün olduğundan biz şərti olaraq bir xətlə kifayətləndik.

etdiyimiz şey isə Haqqın əşyanın mənbəyi olmasıdır. Deməli, Haqq o həqiqəti «başqası» ilə örtdü» [139, 109-110]. Mütəfəkkirin fikrinə görə, Xaliq məxluqu yaratdı ki, tanınsın. Hər bir şeyin mahiyyətinin də, zahirinin də Allahdan olmasını və Onu ifadə etməsini bilmək vacibdir. Həqiqət pərdələnsə də, ideya maddi forma qazansa da, ideyanın mənbəyini düzgün tanımaq onun formasının da düzgün tanınmasıdır.

Burada iki vacib anı xüsusilə vurğulayaq: əvvəla, bütün yaradılış, bir-birini əvəzləmə prosesi Vahid iradə ilə baş verir və O, bu prosesin yaradıcısı kimi, onun fəvqündədir. İkincisi, bu proses daimidir və kəsilməzdir. Qurani Kərimin də vurğuladığı kimi, (De ki, Rəbbimin kəlamları üçün dənizlər mürəkkəb olsa və bir o qədər də üstünə gəlsə Rəbbimin kəlamları bitmədən onlar tükənər) (Quran 18/109). Biz sxemimizdə yalnız bir yaradılış prosesini göstərmişik və aydındır ki, bunların sayı sonsuz qədər ola bilər.

Tək çoxluqda əks olunur. Çoxluq bir növ təkin mahiyyətini açıqlayır, onu tanıdır, tək günəşin çoxlu şüaları kimi. Burada mahiyyətdən bir uzaqlaşma da var, lakin bu uzaqlaşma məxluqata aiddir, hər bir ölçü vahidinin fəvqündə olan Allaha deyil. Həllac dualarının birində belə deyir: «Sənin uzaqlığın uzaqlaşdırmaklardır, uzaq olmaqla deyil, Sənin var oluşun elmlədir, danışmaqla deyil, Sənin qeyb olmağın pərdələnməklədir, çıxıb getməklə deyil. Səndən üstə bir şey yoxdur ki, Səni kölgələyə, Səndən altda bir şey yoxdur ki, Səni qaldıra. Sənin önündə bir şey yoxdur ki, Sənə rast gələ, Səndən arxada bir şey yoxdur ki, Sənə çata» [143, 17]. Deməli, Ona aid edilən «uzaqlaşma», «pərdələnmə» və s. ifadələr məxluqun təfəkkürü çərçivəsində görüb qavradığı xüsusiyyətlərdir, Xaliqə aidiyyəti yoxdur. Miyanəci yazır: «Adəmin zamanı əzəliyyətdə bizim zamanımızdan daha yaxın deyil. Zamanların hamısının əzəliyyətdə nisbəti birdir» [153, 59]. Mütəfəkkir onu da bildirir ki, «əvvəl və sonra zamanın aksidensiyalarındandır. Zaman yalnız cisimlərin yaranışından sonra yaranıb. Cisimlərin varlığından əvvəl üst və altın olması da qeyri-mümkündür, çünki onlar da məkanın aksidensiyalarıdır» [153, 54]. Belə olan təqdirdə, yəni zaman və məkan anlayışlarının yalnız sonuncu – mülk aləminin xüsusiyyətləri olduğu halda, sufi mütəfəkkirlərin digər bir məşhur kəlamı da aydınlaşır: Allah var idi və Onunla heç nə yox idi; Allah var və yenə Onunla heç nə yoxdur. Miyanəci bu barədə yazır: «Allah var idi və Onunla bir şey mövcud deyildi. Bu, bir

bənzətmədir.¹ Bu söz varlığın keçmiş zamanda var olmasına dəlalət edir. Elə isə deyirik: əgər Onunla bir şey mövcud deyildisə, bəs zaman necə mövcud idi? [153, 58]» Deyilənlərdən belə məlum olur ki, əvvəla, rasiona (hissi və məntiqi) təfəkkür mahiyyəti tam əks etdirmir və bunda acizdir. İkincisi, bu həqiqətləri görmək üçün maddiyyat çərçivəsindən çıxmaq, irrasiya təfəkkürə müraciət etmək zəruridir. Sədrəddin Kənavi yazır: «İnsan dərk etdiyi hər hansı bir şeyi əhədiyyət baxımından deyil, çoxluğu etibarını ilə dərk edə bilər» [53, 94]. Xatırladaq ki, insan təfəkkürünün məhz vahidi deyil onun təzahürü olan çoxluğu dərk etmək qüdrətində olması fikrinə N.Kuzanlının görüşlərində də rast gəlinir.

Beləliklə, vəhdət əl-vücudun ontoloji təhlilindən aşağıdakı nəticələri çıxartmaq mümkündür:

1. Vəhdət əl-vücud Allahın Zətinin deyil, Onun öz yaratdıqları ilə vəhdətinin, qarşılıqlı münasibətinin ifadəsidir.

2. Vəhdət əl-vücudda yaradılış iyerarxiya xarakterlidir və Vahid iradə ilə idarə olunur.

3. Bütün yaradılış Allahın sifətlərinin təzahürüdür və bu baxımdan, O, həm forma kimi zahir, həm də mahiyyət kimi batındır.

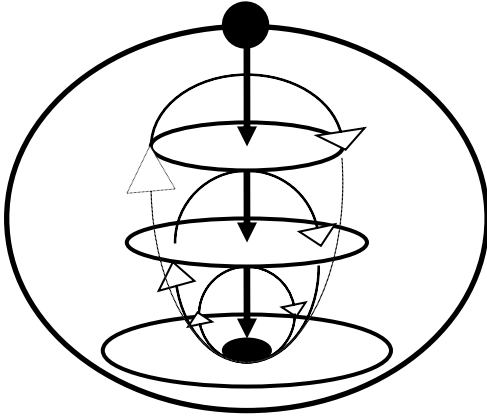
4. Vəhdət əl-vücud maddi və qeyri-maddi varlıqları ehtiva edir. Bu səbəbdən, o, həm rasiona, həm də irrasiya xarakterlidir. Lakin nəzərə alsaq ki, maddiyyat sonuncu və mahiyyətdən ən uzaq aləmdir, onda vəhdət əl-vücudun dərkində irrasiya təfəkkürün üstünlüyü aydın olar.

5. Səbəb-nəticə zənciri irrasiya aləmdən başlayıb rasionalda bitir. Bu, daimi və kəsilməz bir prosesdir. Hər şey Allahın mülkündə, yəni Onda, Ondan, Onunla və Onun üçün baş versə də, O, hər şeyin fəvqündədir.

Qnoseoloji təhlil. Tanıma və idrak insana məxsusdur. Bu səbəbdən vəhdət əl-vücudun qnoseoloji təhlilinə, zənnimizcə, nisbətən fərqli prizmadan, yəni insan qütbündən yanaşmaq lazımdır. Şərhimizə keçməzdən əvvəl vəhdət əl-vücudun tam dərkində irrasiya təfəkkürün vacibliyini bir daha vurğulayaq təqdim etdiyimiz sxemə insanın rasiona və irrasiya idrakını əks etdirək xətləri də əlavə edək.²

Xatırladaq ki, Miyanəci mərifətin dillə tam ifadə olunmadığına görə onun bənzətmə ilə çatdırıldığını iddia edirdi.

Sxemədə hər hansı qarışıqlığın qarşısını almaq məqsədi ilə ələmlərin sayını üç göstərmişik, nəzərdə tutaraq ki, digər ələmlərdə də bu proses eyni şəkildə gedir.



Sxemdən də göründüyü kimi, əvvəlcə maddi dünya çərçivəsində düşünüən insan ruhu vasitəsilə ondan kənara, onun fəvqündə mövcud olan digər ilahi aləmlərə yüksələ bilmək imkanına malikdir və o, özünün ən ali nöqtəsinə çatmaq üçün bir neçə mərhələdən keçməlidir. Miyanəci yazır: «Bil ki, hədlər çoxdur... Haqq üçün vacibdir ki, xəlqdən biri, hələ bu dünyada ikən öz qəlibinin pərdəsindən ayrılmayan (maddi bədənə olan – K.B.) biri ağılın fəvqündəki hədlərə çatsın. Onun çatdığı şey nə bu dünyada, nə axirətdə bir başqasına təsvir edilməz. Bu, haqdır, doğrudur və ariflərin bəziləri ilə müşahidə etdikləridir» [153, 97]. Göründüyü kimi, mütəfəkkir burada bir neçə vacib həqiqəti vurğulayır. Əvvəla, insanın bu aləmlərə yüksəlişini Allah istəyir. İkincisi, o, maddi dünyanın sakini olduğu müddətdə bu hədlərə çata bilər. Üçüncüsü, bu bacarıq hər kəsə deyil, məhz bəsirət gözü ilə görə bilənlərə, irrasional düşüncəli şəxslərə verilir. Onu da xatırladaq ki, yaradılış kütləvi şəkildə deyil, fərdi qaydada baş verir, bir varlıq bir ideyanın təzahürüdür. Bu baxımdan, eyni trayektoriya ilə geri dönməyən insanın irrasional təfəkkürü ilə dərk etdikləri də fərdi xarakterli olmalıdır. Əgər nəzərə alsaq ki, Allahın Zatı bu trayektoriyanın fəvqündə qalır, onda belə məlum olur ki, bu, sonu Mütləq Varlıq tərəfindən təyin edilən bir idrak prosesidir. Qurani Kərimdə də deyildiyi kimi, (Onun biliyindən Onun Özünün istədiyindən başqa heç nəyi əhatə edə bilməzlər) (Quran 2/255). Deməli, insan yalnız Onun rəva bildiyi bir şeyi bilir, ondan yuxarı isə



transendentdir. Mənsur Həllac bunu sxemlə belə təsvir edib: Bu, «bütün varlıqların fəvqündə olan, sonlu olan bir rəqəmi ilə

sayılmayan Vahidin» [142, 68] dərkidir. Göründüyü kimi, bu dərk in içində) Yərəbcə – yox, inkar) var, yəni o, insan təfəkkürünə sığmayan bir düşüncədir. Miyanəciyə görə, «Allah ilk varlıqdan (vəhdaniyyət aləmi nəzərdə tutulur – K.B.) sonsuzluq qədər qabaq mövcuddur» [153, 85]. İbn Ərəbi isə yazır ki, «Aləmin surətindən Haqq itərsə əsla mümkün deyil. Uluhiyyətin həddi onun üçün həqiqətlədir, məcazla deyil. Diri olarkən insanın həddi kimi» [139, 69]. Deməli, insanın gedə biləcəyi son hədd yalnız öz varlığının ilk nöqtəsidir.

Deyilənlərdən haqlı olaraq belə bir sual yarana bilər? İnsanın idrakı öz trayektoriyasından kənara çıxmırsa, «Ənə'l-Həqq» halının həqiqəti nədir? Sxemdə əhəmiyyətli detallardan birinə diqqət yetirək: insanın idrak xəttinin kulminasiya anının bilavasitə ilahidən gələn xətlə «kəşif» nöqtəsinin olmasıdır. Bu, tam vəhdət və ilahi həqiqətlə ünsiyyət, tək həqiqətin müşahidəsi anıdır. Onu da vurğulayaq ki, bu andan sonra insan geni dönür və deyəcəyi hər söz mahiyyətdən aşağıda və ondan naqis olur. Bu səbəbdən, təsəvvüfdə həmin halın təsvirlərinin sirr saxlanması tövsiyyə edilir. Güman etmək olar ki, «Ənə'l-Həqq» də həmin anın ifadəsidir. Mənsur Həllac yazır: «Kim deyirsə Onu öz varlığımla tanıdım, iki əbədi varlıq ola bilməz. Kim deyirsə Onu cahilliyimlə tanıdım, cahillik pərdədir. Mərifət pərdənin arxasındadır, onun üçün həqiqət yoxdur. Kim deyirsə Onu adla tanıdım, ad adlanandan fərqlənir, çünki O, yaradılmış deyil. Kim deyirsə Onu Onunla tanıdım, bu, iki tanınana işarədir... Kim deyirsə Onu mənə özünü tanıtdığı kimi tanıdım, elmə işarə edir və məlum qayıdır. Məlum Zətdən fərqlənir. Zəti fərqləndirən zəti necə dərk edə bilər?...» [142, 71-72].

İbn Ərəbi isə belə deyir:

«İkilikdən danışan müşrik olar,
Təklidən danışan muvəhhid (tövhid tərəfdarı).

İkilikdən danışsansa təşbihdən (Onu bir şeyə
bənzətməkdən) uzaq ol.

Tövhidədən danışsansa, tənzihdən (Onu varlıqlardan təcrid
etməkdən) uzaq ol» [139, 70].

Hər iki mütəfəkkirin fikirlərindən görünür ki, Allah bütün yaradılanlardan müəyyən məsafədədir, yəni onlara birləşmir, qarışmır, eyni zamanda, O, hər biri ilə əlaqədədir, onların mənbəyi, mahiyyəti

kimi. Allah Zatı baxımından təkdir və hər cür düşüncədən, xəyaldan kənarıdır, lakin O yaratdıqları ilə vəhdətdədir, onlar vasitəsilə tanınır.

Nəhayət, sxemdə maraqlı və vacib tərəflərdən biri də, üstdən baxanda Haqq və Kamil İnsanın nöqtələrinin üst-üstə düşməsidir. Bu, insanın yaradılış prosesinin son nöqtəsi olması və sanki güzgüdə Onun əksi olmasına bir işarədir. Konəvinin bildirdiyi kimi, «Haqq zatı, bütün sifətləri, isimləri və ibrətləri ilə... Kamil İnsanda təzahür edir» [53, 54]. Bununla belə, hər nə qədər Kamil İnsan Allahın bütün sifətlərini özündə etsə də, o, bir yaradılmışdır. Həllac deyir: «Ey mən olan O və O olan mən, mənim mənliyimlə (ənəniyyə) Sənin mənliyin (hüviyyə) arasında fərq ancaq yaradılmışlıq və əzəliləkdir» [143, 21]. İbn Ərəbidə də oxşar kəlamlara rast gəlinir:

«Sən O deyilsən, amma sən Osan.

Onu əmrlərin mənəbəyində mütləq və hər şeydən uzaq görərsən» [139, 70].

Göründüyü kimi, mütəfəkkirlər vəhdətdə olan Xaliq və məxluqun fərqi aydın göstərir: həm zaman, həm məkan, həm də var olması baxımından. Allah əzəlidir, məxluq nisbi, Allahın dəlilləri hər yerdə mövcud olsa da, Onu «hara?» sualı ilə əhatə etmək olmaz, məxluq müəyyən zaman-məkan kəsiyində mövcuddur, Allahın varlığının səbəbi Özüdür və Mütləqdır, məxluq yoxdan yaranıb yoxa gedir və keçicidir.

Beləliklə, vəhdət əl-vücuda qnoseoloji təhlilinin nəticələrini belə təqdim etmək olar:

1. İnsan irrasional təfəkkürü ilə özünün yuxarıdan aşağı davam edən yaradılış trayektoriyasını izləyə və ilk nöqtəsinə qədər çata bilər. Deməli, vəhdət əl-vücuda insanın həm rəasional, həm də irrasional aləmdə ona aid hissənin, həqiqətin Vahidin – Allahın mülkündə olub, Ondan qaynaqlanıb, Onu ifadə etdiyini, Onunla var olduğunu dərk etməkdir.

2. Allah bu trayektoriyanın fəvqündədir.

3. İnsanın idrak prosesi get-gedə genişlənen dairə şəklindədir. Maddi dünya fəvqündə rəasional təfəkkür yerini irrasional təfəkkürə verir.

4. İnsanın idrak xətti həm maddi, həm də qeyri-maddi aləmlərdə ilahi xətlə kəsişir. Bu, onun idrak prosesinin kulminasiya anı və həmin aləmdəki həqiqətidir. Bu, həmçinin insanın hər iki aləmdə (maddi və qeyri maddi) əsl həqiqəti məhz irrasional təfəkkür vasitəsilə dərk etməsinə dəlalət edir.

5. Kamil İnsan ilahi xəttin son ucunda duran tək varlıqdır. Bu, onun ilahi keyfiyyətlərə malik, Allahın maddi dünyadakı ən kamil təzahürü olmasına açıqlıq gətirir; eyni zamanda, məhz insanın irrasional təfəkkürü vasitəsilə öz mahiyyətinə, ilk nöqtəsinə dönə bilmək imkanına malik olmasını göstərir.

Nəhayət, son olaraq bildirək ki, təsəvvüf tarixinin ayrı-ayrı mərhələlərində yaşamış sufi mütəfəkkirlərin görüşlərindən belə məlum olur ki, vəhdət əl-vücuda bu və ya digər mütəfəkkir tərəfindən əsas qoyulmuş bir nəzəriyyə deyil, ümumiyyətlə, təsəvvüfün mahiyyətini əhatə edən bir prinsipdir. Müqayisə üçün bildirək ki, panteizm bir dünyagörüşü forması kimi qədim köklərə malik olsa da, bir termin kimi yalnız XVIII əsrdə Toland tərəfindən Spinozanın fəlsəfəsi ilə əlaqədar elmi ədəbiyyata daxil edilmişdir. Məlumat verdiyimiz kimi, vəhdət əl-vücuda da bir termin kimi yalnız Mühyiddin İbn Ərəbinin fəlsəfəsinin təhlilindən sonra elmə gətirilmişdir. Güman ki, bu səbəbdən panteizm və vəhdət əl-vücuda arasındakı fərq və oxşarlıqları göstərmək istəyəndə tədqiqatçılar ilk növbədə Spinozanın və İbn Ərəbinin fəlsəfəsinə müraciət etməyə üstünlük verirlər. Zənnimizcə, belə yanaşma problemin tam açılmasına və hər məfhumun özünəməxsus cəhətlərini göstərməyə imkan vermir.

Vəhdət əl-vücuda mahiyyətinə daha artıq açıqlıq gətirmək məqsədilə onu vəhdət əş-şühud və panteizmlə ümumi şəkildə müqayisə edək.

Vəhdət əl-vücuda və vəhdət əş-şühud. Məlumat üçün bildirək ki, vəhdət əş-şühud (mövcudların və ya şahidlərin vəhdəti) bir nəzəriyyə kimi ilk dəfə sufi mütəfəkkir Şeyx Əhməd Sirhindi (İmam Rəbbani) (1624) tərəfindən İslamı bidət düşüncələrdən müdafiə etmək məqsədilə irəli sürülmüşdür. Nəzərə alsaq ki, onun yaşadığı dövrdə bidət istiqamətli təriqətlər geniş yayılmışdı və yalançı sufilər çoxalmışdı, onda onun təsəvvüfün «təmizləmək» və «islamlaşdırmaq» missiyasını çox yüksək qiymətləndirmək olar. Xatırladaq ki, təsəvvüf yarandığı ilk vaxtlardan bu problemlə qarşılaşmış və müxtəlif dövrlərdə ayrı-ayrı sufi mütəfəkkirlər bu missiyanı öz öhdələrinə götürməli olmuşdur.

İmam Rəbbaninin yaşayıb yaratdığı illər XVI-XVII əsrlərə – dinin fəlsəfədən ayrılması dövrünə, yəni təsəvvüf tarixində təriqətlərin geniş yayılması, təcrübənin nəzəriyyəni üstələdiyi bir vaxta təsadüf edir. Təsəvvüfə gələn bəzi şəxslər bu dünyagörüşün anlaşılmasında yalnızlığa yol verərək, hansısa hala uyub bunu özünə bəhanə gətirərək şəriət qanunlarına riayət etmədilər. Tarixdən məlum olduğu kimi, həmin illərdə Mühyiddin İbn Ərəbinin sufi görüşlərinin, xüsusilə vəhdət əl-

vücut nəzəriyyəsinin yalnız şərhı və anlaşılması da kifayət qədər fikir yalnızlığına səbəb olmuşdur. Xatırladaq ki, Həllacın kəlamları da səhv anlaşılması və təqdimı bir çox bidət təriqətlərin yaranmasına yol açmışdı. Güman ki, bu səbəbdən, İmam Rəbbaninin düşüncələri əsasən etika və əxlaq qaydalarına aiddir, yəni şəriətin zahiri tərəfinə. Bundan başqa, mütəfəkkir özünün vəhdət əş-şühud nəzəriyyəsi ilə vəhdət əl-vücut prinsipini bir növ sadələşdirməyə, eyni zamanda, təsəvvüfü «kütləviləşdirməyə» cəhd etmişdir.

İmam Rəbbani bəzi «sufilərin» şəriət qaydalarına riayət etməməsində ilk növbədə vəhdət əl-vücutu günahlandıraraq yazır: «Vəhdəti vücut sırasında açıqlanan bəzi elmlər daha çox sərxoş (səkr) halının üstün gəlməsinin nəticəsidir. Amma ləduenni (ilahi, ezoterik) elmlərin gerçəkləşməsi üçün şəri elmlərin (şəriətin) gedişinə uyması lazımdır. Şəri elmləri tük qədər aşsa, zərrə ağırlığında fərqi olsa, o elm sərxoş halı sayılır» [42, 112]. Məlum olduğu kimi, ləduenni – ezoterik biliyin ən kamil bilicisi kimi sufilər peyğəmbərləri hesab etmişlər. Miyanəci yazır: «Peyğəmbərlərin elmləri ləduennidir... Nəbilərin elmləri yalnız Allahdan alınır». Daha sonra filosof Qurani Kərimin (Bununla Allah qullarından istədiyini doğru yola yönəldər...) (Quran 6/88) ayəsinə istinadən onu da bildirir ki, «Elə zənn etmə ki, Haqqın öyrətməsi yalnız nəbilərə aiddir» [153, 68]. Deməli, öz biliklərində ondan istifadədə sufilər ilk növbədə peyğəmbərlərə, xüsusilə Məhəmməd peyğəmbərə (s.) istinad etmişlər. Təsədüfi deyil ki, bu elmdən xəbərdar olan şəxslər haqqında Cüneyd Bağdadi yazır: «Allahın nuru, onlardan doğaraq ariflərin qəlblərinə düşər. Onlar, behcət səmasında nurları parlayan ulduzlar, günəşlər, aylardır. Onlar Allahın hidayət yolunun işarətləridir. Məxluqata ən çox onların faydası dəyir. Onlar xalqa gələn zərərləri dəf edirlər. Quru və dənizin qaranlıqlarında yolçulara yol göstərən ulduzlardan daha xeyirlidirlər. Çünki ulduzların bələdçiliyi ilə mallar və bədənələr xilas olur, halbuki alimlərin bələdçiliyi ilə dinlər qurtulur. Dinini qurtaranla dünyasını və bədənini qurtaran arasında nə qədər fərq var!» [145, 75] İmam Rəbbani özü də Mənsur Həllacı arif və mömin bir bəndə kimi nümunə göstərərək onun hətta həbsxanada belə hər gün 500 rükət namaz qıldığını bildirir [43, 112].

Belə məlum olur ki, yalnızlıq vəhdət əl-vücut nəzəriyyəsində deyil, onun yalnız şərhindədir və İmam Rəbbaninin də iradı məhz bunadır.

Mübahisə doğuran digər məsələ idrak prosesinin son mərhələsidir. Məlum olduğu kimi, təsəvvüfdə idrak prosesi üç mərhələdən ibarətdir: ilm əl-yəqin, ayn əl-yəqin və haqq əl-yəqin. Sonuncunu şərh edən İmam

Rəbbani yazır: «Haqq əl-yəqinə gəlincə... bu, Sübhan Haqqın təzahürlərinin (nisbi həqiqətlərin – K.B.) aradan qalxmasından sonra Onu müşahidədən ibarətdir, həm də görünən fənasından (yox olmasından) sonra. Və bu,...Haqqı Haqq ilə müşahidədir, özü ilə deyil... Haqq əl-yəqin mərtəbəsində mövcudun həqiqəti gerçəkləşir» [43, 274-275]. Göründüyü kimi, İmam Rəbbani son məqamı müşahidə adlandırır. Sufi yolçuluğun son iki halı olan müşahidə və yəqinlik haqqında verilən şərhələrə baxaq. Əbu Bəkr Vasitiyə görə: «Şahidlik edən Rəbbimdir, müşahidə edilən varlıqlar. Əvvəl məhv et onları, sonra yenidən tap». Əbu Səid Xərraz yazır: «Allahdan başqa hər şey Onu qəlbi ilə görənlərdən (müşahidə edənlərdən) aralanır, hər şey məhv olur, Allah təalanın əzəmətinin yanında yox olur. Ürəkdə Uca Allahdan başqa heç nə qalmır» [149, 100]. Deməli, müşahidə halı bütün varlıqların müşahidəçisinə çevrilməkdir, yəni vəhdaniyyət aləminə daxil olmaqdır. İmam Rəbbaniyə görə də, müşahidə Onun vahidliyini müşahidə etməkdir. Bundan sonra gələn halı – yəqinliyi isə İmam Rəbbani qəbul etmir və ya sərxoş halı adlandırır.

Xatırladaq ki, bu, bəşərin idrak xəttinin ilahidən gələn xətlə kəsişməsi, yəni irrasional idrakın kulminasiya anıdır. Əbu Yəqub Nəhrəcuri (X əsr) onu belə təsvir edir: «Yəqinlik həqiqətlər üzərindən pərdələrin qalxması, sirlərin açılmasıdır». Cüneyd Bağdadi isə bu halı «şəkk və şübhələrin yox olması» adlandırır.

Belə məlum olur ki, İmam Rəbbani irrasional idrakın kulminasiya anını, deməli, ümumiyyətlə bu idrak növünün özünü qəbul etmir və insanın yalnız müşahidəyə qadir olduğunu bildirir.

İmam Rəbbani İbn Ərəbinin bütün varlıqları inkar etməsi ilə bağlı yazır: «Mümkünün vücudu Vacib təalanın vücudunun kölgəsidir; onun sifəti isə Vacib Təalanın kamil sifətidir. Amma mən bu ibarələrin istifadəsindən qorxuram. Halbuki, bu ibarələri işlədən vəli qulların olmuşdur (İbn Ərəbi nəzərdə tutulur – K.B.)» [44, 388]. İmam Rəbbani buna da etiraz edərək bildirir ki, «Zühur (var olma) və şühud (mövcudluq) mənə etibarını ilə bir-birinə yaxındırsa, o zaman «hamısı Odur» kəlamının əvəzinə «hamısı Ondandır» demək lazımdır, çünki bir şeyin kölgəsi o şeyin özündən yaranır. Hal üstün gələndə «hamısı Odur» deyirlər. Bu ibarəni deməkdə məqsədləri həqiqətdə «hamısı Ondandır» mənasındadır. Belə olan halda, o cümləni deyənləri kafir bilməyə və o kəlamlara görə tənə etməyə gerek yoxdur» [44, 389]. Əvvəla, göründüyü kimi, mütəfəkkirin etirazı fikrə deyil, onun çatdırılma tərzindədir və bu, ilk növbədə, təsəvvüfün doğru anlaşılmasına yönələn bir fəaliyyətdir. İkincisi, İmam Rəbbani «hamısı Odur» kəlamını hərfi qəbul etməklə bir

növ sənəti usta ilə eyniləşdirmiş olur. Bu, vəhdət əl-vücuda nəzəriyyəsinə ziddir. «Hamısı Ondandır» deməklə isə məxluq və Xaliqi iki gerçək müstəqil varlıq kimi qəbul etmiş olur. Bu isə tövhidə ziddir.

Hər iki nəzəriyyənin müqayisəsi çox çətin, çünki əslində hər ikisinin nümayəndələri eyni dünyagörüşə sahibdirlər, arifdirlər, Allahın təkliyini, digərlərinin isə yaradılmış və nisbi olduğunu qəbul edirlər. Lakin aralarındakı əsas fərq halla, yəni insanın şüur səviyyəsilə və bu səviyyəyə uyğun çata bildikləri mərtəbə ilə əlaqəlidir. Bu mübahisə təsəvvüfün hələ erkən illərindən sufi şeyxləri arasında mövcuddur və bunu sufiliyin fərdi bir yol, təcrübə forması olması ilə izah etmək mümkündür.

İkinci tərəfdən İmam Rəbbani hər hansı bir sufünün dediklərinin hər kəs üçün olmadığını vurğulayır: «İlham və kəşf yollu halların hamısı bir başqası üçün dəlil deyil. Amma müctəhidin görüşü bir başqası üçün dəlildir» [42, 119]. Lakin daha əvvəl də qeyd etdiyimiz kimi, sufi mütəfəkkirlərin özləri də bu düşüncələrin mürəkkəbliyini, fərdiliyini dərk edib onları hər kəsdən gizli saxlamağa çalışmışlar, buna riayət etməyənləri isə ciddi tənqid etmişlər.

Nəhayət, üçüncüsü və ən əsası, onların irrasional idraka mövqeləri ilə əlaqəlidir. Belə ki, vəhdət əl-vücudaçular təsəvvüfün bir tanımaq, irrasional idrakla və vasitəsiz ilahi biliklə özünüdərk etmək və Vahidin mülkündə özünün yerini təyin etmək yolu bildikləri halda, İmam Rəbbani ümumiyyətlə bu idrak formasını qəbul etməmiş, təsəvvüfün və Allahın verdiyi mərifəti cəmiyyətə düzgün nümunə ola biləcək düzgün həyat tərzi, dini təcrübə kimi təqdim etmişdir. Yəni vəhdət əl-vücuda təsəvvüfə qnoseoloji, vəhdət əş-şühud isə etik və ictimai münasibətdir.

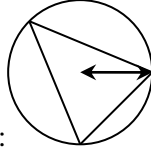
Son olaraq onu da bildirək ki, bu bizim vəhdət əş-şühuda mövzumuz kontekstində verdiyimiz qısa şərhdir. Şübhə yoxdur ki, onun daha geniş və dəqiq tədqiqata ehtiyacı vardır.

Vəhdət əl-vücuda və panteizm. Həm panteizmin, həm də vəhdət əl-vücuda şərhindən sonra onlar arasındakı oxşar və fərqli xüsusiyyətləri belə ümumiləşdirmək mümkündür.

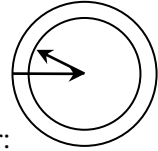
1. Hər ikisi irrasional idrakin ifadə formasıdır.
2. Hər ikisində insan Allahdan aldığı irrasional bilik vasitəsilə kamilləşir, yəni irrasional düşünməyə qadir olur. Bu, həm də Allah və insanın bilavasitə əlaqəsinin mövcudluğuna dəlalət edir.
3. Hər ikisində insan Mütləq Həqiqətə və Mütləq Azadlığa çata bilir.

4. Hər ikisinin kulminasiya anı vəhdətdir. Lakin bu vəhdətin xarakterində panteizm və vəhdət əl-vücuda arasındakı ən böyük və əhəmiyyətli fərq yaranır. Fərqi mahiyyətini daha aydın göstərmək məqsədi ilə hər ikisinin şərti sxemini təqdim edək.

Panteizmi Mütləq varlığı ifadə edən dairə və Onun təzahürü olan



üçbucaqla göstərmək olar: . Dairənin mərkəzində yerləşən insan Allahdan aldığı ilahi bilik vasitəsilə üçbucağın zirvələrindən birinə – İsa Məsihə - Kamil İnsana çatır və o, Allah zirvəsinə (Onun zatına) çatmasa da, Allahla vəhdətə çata bilir. Bu müəyyən dərəcədə irrasional idrakın həddidir. Allah sonsuz varlıqdır, lakin burada konkret obyektin, həm də Müqəddəs Üçbucağın bir zirvəsi olan İsa Məsihin varlığı irrasional idrakı müəyyən mənada məhdudlaşdırmış olur.



Vəhdət əl-vücuda iki iç-içə dairə ilə təsvir etmək olar:

. Allahın Zatını ifadə edən böyük və vəhdaniyyət aləmini bildirən ikinci kiçik dairə. Mərkəzdə yerləşən insan Allahdan aldığı ilahi biliklə yalnız içəridəki dairəyə çata bilir. Bu da həddir. Lakin Allah sonsuz bir varlıqdır və insanın da bu sonsuzluqda son həddi sonsuzdur.

Nur və nurlanma

Həqiqət öz məxsusi işığı ilə parlayır, ona görə də, ağılları tonqal şöləsi ilə maarifləndirmək cəhdi əbəsdır.

Volter

Kökü fəlsəfə tarixinin qədim dövrlərinə qədər uzanan, müxtəlif zaman və şəraitdə Qərb və Şərq təfəkkürü işığında özünəməxsus şəkildə təhlil və təqdim edilən, irrasional idrak prosesində əhəmiyyətli yer tutan prinsiplərdən biri də nur və nurlanmadır. Onu da qeyd edək ki, nur anlamına müxtəlif dərəcələrdə və mənalarda bir çox mütəfəkkirin dünyagörüşündə rast gəlmək mümkündür və onların hamısını bir tədqiqat çərçivəsində toplamaq çətindir. Bu baxımdan, biz mövzumuzun xarakterinə uyğun olaraq əsas ideya istiqaməti nur olan və problemə irrasional aspektdən yanaşan dünyagörüşlərə yer ayırmağı qərara aldığımız. Problemin mürəkkəbliyini və genişliyini nəzərə alaraq, zənnimizcə, əvvəlcə onun qədim tarixinə qısa bir baxış salmaq yerinə düşərdi.

Hər şeydən əvvəl qeyd edək ki, malik olduğu bir sıra mənə çalarları sırasında nur ilk növbədə ilahi hikmətin, ezoterik biliyin, nurlanma isə bu ilahi biliyin vasitəsiz insana çatdırılmasının simvolu olmuşdur. Tarixdə ilk ilahi hikmət – nur alan, təbiətin gizli sirlərinin bilicisi Hermes Trismeqist (Trismeqist – üç qat böyük) hesab olunur. «Qədim akkad tanrısı, təbiət qüvvələrinin mücəssiməsi, qədim yunan mifologiyasında Zevs və Mayanın oğlu» [118] kimi mifikləşmiş, eyni zamanda, tarixi şəxsiyyət kimi qəbul edilən bu şəxs, demək olar ki, bir çox xalqın inam və hikmətinin əsasında dayanır.

Məlumat üçün bildirək ki, e.ə. III əsrdə təşəkkül tapan və Hermesin adı ilə əlaqələndirilən hermetizm «əşyaların gizli, dərkedilməz mahiyyətinin yalnız nurlanmış şəxslərin dərk edə biləcəyini qəbul» edən və [zülmətdən, cəhalətdən] «xilasın hər kəsin öz içində olması və özünü dərk etməklə ona [xilasa] yetişə biləcəyi» [118] fikrini irəli sürən bir təlim olmuşdur. Hermetizmə görə, insan maddilikdən xilas olmaqla özünün ilahi varlığını və Tanrı ilə eyniliyini dərk edə bilər [126, 112]. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, fəlsəfə tarixində ezoterik biliklər sisteminə hermetik elmlər adı verilmişdir [118].

«Qədim Misir dinində «Tot», ibrani dinində «Uhnuh», buddizmdə «Budda», Zərdüştilikdə «Hüşəng» və İslam dinində «İdris» kimi tanınan» Hermes Süryani dilində «Alim», «Hermesü-l-həramisə» isə «Alimlər alimi» [52] deməkdir. İncısından asılı olmayaraq istər qədim misirlilər, istər yəhudilər, istər buddistlər, istərsə də müsəlmanlar Hermesin dəyişik simalarda insanlara ilahi həqiqətləri, Yaradanı tanıdan elmləri öyrənməkdə kömək etdiyinə inanmışlar.

İslam aləmində Əbu Cəfər Məhəmməd Təbəri, Fəxrəddin Razi, Əbu Fəth Məhəmməd Şəhrəstani [148, 345-346] və s. görkəmli alimlər tərəfindən İdris peyğəmbər kimi təqdim edilən Hermes Adəmin oğlu Şitin¹ – ikinci peyğəmbərin nəvələrindən hesab edilir. Allah tərəfindən peyğəmbərlik, hikmət və sultanlıq kimi 3 nemət və insanlar arasında yaymaq üçün 30 lövhə (ilahi kəlamlar – K.B.) verilən İdrisə «Müsəlləs bin-nemə» (üç qat nemətlənmiş) də deyilmişdir [38]. Sufi mütəfəkkiri Mühyiddin İbn Ərəbi İdris peyğəmbərin digər peyğəmbərlər arasındakı məqamını planetləri işıqlandıran günəşlə müqayisə edərək yazır: «Ucalıq iki cürdür: məkanın və mövqeyin ucalığı². Məkanın ucalığı – (Biz onun məkanını ucaldıq) (Quran 19/57) deməkdir. Məkanların ən ucası ulduzların ətrafına döndüyü məkandır ki, bu da günəşdir. Bu, İdris peyğəmbərin ruhani məqamıdır» [139, 75]. İdris peyğəmbəri nur saçan, aydınladan bir şəxs kimi xarakterizə etməklə İbn Ərəbi, ola bilsin ki, onun elmini və malik olduğu hikməti nəzərdə tutmuşdur.

Məlum olduğu kimi, Hermesə məxsus olduğu güman edilən əsərlərdən bəzi hissələr müxtəlif əlyazmalar, tərcümələr şəklində dövrümüzə gəlib çatmışdır. Bu əsərlərin Hermesə aid olub-olmaması problemini tarixçilərin ixtiyarına buraxaraq qədim nur hikmətilə tanış olaq.

Mətnlərdən belə aydın olur ki, Nur – Tanrıdır və O, Öz Kəlamı ilə yer üzündə canlanma, həyat yaratdı: «Müqəddəs Kəlam Nurdan nazil oldu və təbiəti бүürdü, saf od nəmli təbiətdən incə dünyaya doğru yuxarı qalxdı; o, yüngül, nüfuzedic, eyni zamanda fəaldır. Hava öz yüngüllüyünə görə odun dilimlərinin ardınca qalxdı» [85, 4]. Göründüyü kimi, Nur fəaliyyətsiz deyil və əsas xüsusiyyəti Əqlə sahib olmasıdır ki,

Qeyd:

1. Türk şərqşünas alimi Ə.A.Konuğun verdiyi məlumatlara görə «Şit» «ta» hərfi ilə ibrani dilində «ətaullah» (Allahın hədiyyəsi) mənasındadır. Ərəblər «sə» hərfi ilə «Şis» tələffüz edir. Rəvayətə görə, Adəm peyğəmbər Həbilin hadisəsindən sonra Allahdan təskinlik istəyir və Şit əta olunur [54, 181].
2. Mövqe ucalığını İbn Ərəbi ancaq Məhəmməd peyğəmbərə (s.) şamil edir [139, 75] və bu, mövzumuza aid olmadığından təhlildən kənar qoyuruq.

o da «zülmətdən çıxan nəmli təbiətdən əzəlidir. Əqldən çıxan nurlu söz isə – Tanrının övladıdır» [85, 5]. Yeri gəlmişkən, bildirək ki, məlum olduğu kimi, xristianlıqda İsa Məsih – İlahi Kəlam həm də Allahın oğlu hesab edilir. Lakin Hermesin təsvir etdiyi «Tanrı övladı» insan deyil, hər insana fərdi şəkildə verilən hikmət və elmdir.

Deyilənlərdə əhəmiyyətli bir anı da vurğulayaq ki, Nurdan nazil olan nurdur, Əql olan Nurun bəxş etdiyi nur da əqldir, onların son ünvanı isə insandır. Öz varlığında bütün ilahi hikmətləri, təbiət qanunlarını ehtiva edən insan nur və zülmətin vəhdətidir: «Təbiət həyatı ruh alıb dünyaya insan surətində bədən, insan formasının hərərətini gətirdi və insan həyat və Nurdan ruh və əqlə çevrildi; ruh ona həyatdan, əql Nurdan gəlidi» [85, 18]. Deməli, Hermesə görə, insanın maddi forması Nurdan aldığı mahiyyətlə mənə qazanır, yəni nur – insanın yaradılışından mahiyyətində var olub onu Yaradıcısına – ən böyük Nura bağlayan, eyni zamanda, insana öz mahiyyətini dərk etdirən qüvvədir. İnsan Nurdan – Tanrıdan aldığı əql – nur vasitəsilə «ilahi şeyləri sezə, Allahı tanıya» bilir və bu əql «layiq olanlara Allah tərəfindən verilmiş mükafatdır» [85, 5].

Onu da bildirək ki, Hermesin söz açdığı işıq – gözlə görülən maddi işıq deyil: «Xeyirin görülməsi parıldayıb adama gözlərini yummağa məcbur edən günəş şüaları kimi deyil. Əksinə, Xeyirin sezilməsi baxışları o qədər nurlandırır və qüvvəsini artırır ki, sən dərk edilən şüaların selini [anlamaqda] daha bacarıqlı olursan. Bu, canlı və daha nüfuzedicilə aydınlıqdır, zərərsiz və tam ölümsüzlükdür» [85, 5]. Deməli, söhbət daha çox şüürüstü irrasional metodla ilahi həqiqətlərin dərk edilməyindən gəlir.

Nur əql və şüürüstü bir vasitə olaraq həmçinin Tanrıya aparan yoldur, Onun sonunda hakimiyyət durur, yəni insan şeylərin həqiqətini və özünün ilahi mahiyyətini dərk etməklə digər yaradılanlar üzərində tam qüdrət sahibi ola bilir. Hermes Poymandrila (ilahi qüvvə, Ali Əql – K.B.) söhbətində deyir: «Mən Sənə inanıram, Sənə şəhadət gətirirəm, həyat və Nura doğru gedirəm. Rəbbim, Sənə şükürlər olsun; Sənə tabe olan insan Sənin müqəddəsliyini bölüşmək istəyir, çünki Sən ona bunda tam hakimiyyət veribsən» [85, 19-20], yəni kiçik nur zərrəsi olan insan Allahın ona verdiyi nurla – ilahi hikmətlə böyük Nura qovuşa bilər.

Beləliklə, Hermesə görə, Nur – Tanrıdır. Ondən nazil olan kəlam, hikmət də nur şəklindədir. Eyni zamanda, maddi varlıqlara verdiyi mahiyyət də nurdur, yəni bütün maddi və qeyri-maddi dünya onu bürüyən və əslini təşkil edən Nurla vəhdətdədir. İnsan da Tanrıdan aldığı

mahiyyətinə görə nurdur və Tanrının verdiyi əqllə – nurla Nura can atır. O, özünün yüksəlişi, yəni irrasional idrakı vasitəsilə nəinki bu vəhdəti dərk etmək və bunun sayəsində öz tamlığına, kamilliyinə qovuşmaq, hətta Allahın müqəddəsliyini bölüşmək imkanı qazanır.

Dünya fəlsəfə tarixində nurlanma nəzəriyyəsini ilk dəfə sistemli şəkildə təqdim edən və işraq fəlsəfəsini yaradan azərbaycanlı filosof Şihabəddin Sührəvərdi belə hesab edirdi ki, bütün elmlərin başında Ağasademon (Şit peyğəmbər), Hermes və Asqlinos¹ durur. Sührəvərdi bir kökdən qaynaqlanan və şaxələnən nur hikmətinin iki inkişaf istiqamətini göstərir: Qərbdə antik filosofların və Şərqdə qədim fars müdriklərinin düşüncə və mülahizələrində, həyat tərzində və mənəvi təcrübə yollarında özünü büruzə verən hikmət kimi» [147, 10]. Mütəfəkkirin fikrinə görə, nur hikməti Şərqdə farsların müdriklərinə qismət olub. Bunlardan Camasfi, Fəraşanstranı, Buzurcumihuru, Zərdüştü göstərən filosof sonuncu haqqında onu da əlavə edir ki, «Bu, məcusların küfrünün və manilərin bidətinin təməli [prinsipi] deyil, və Allaha şərik qoşmağa, Onu inkara gətirmir» [147, 11], yəni Sührəvərdi zərdüştilik haqqında monist bir din kimi danışır. O, «Kəlimə ət-təsəvvüf» əsərində yazır: «Qədim iranlılar arasında həqiqətə rəhbərlik edən və Doğru Yolda Onun (Tanrı) tərəfindən bələdçilik edilən bir toplum vardı. Bu qədim müdriklər məcusi adlandırılan şəxslərdən fərqli idilər. Platon və ondan əvvəlkilərin öz mənəvi təcrübələrində şahid olduqları və bizim «Hikmət əl-ışraq» adlı əsərimizdə yenidən diriltiyimiz hikmət onların yüksək və aydınlanmış hikmətidir» [Geniş bax: 48, 414]. «Mutarahat» adlı kitabında isə o, işraq hikmətinin ilk öncə qədim fars mifik rahib-kralları olan Kiumart, Fəridun və Keyxosrovdə olduğunu, daha sonra Pifaqor və yunanlılar arasında, sonra Platona keçdiyini və son olaraq da Zun-Nun Misri və Əbu Yəzid Bistami kimi müsəlman sufilərə keçdiyini yazır [Geniş bax: 48, 417].

Deyilənlərdən görüldüyü kimi, mərkəz nöqtəsində nur konsepsiyasının dayandığı dünyagörüşlərdən biri də zərdüştilikdir. Bu dünyagörüşündə nurun iki aspektini təyin etmək olar: Yaradanın yaratma vasitəsi kimi və ilahi hikmət kimi.

Məlum olduğu kimi, zərdüştilikdə yaradılış əsasən iki mərhələlidir və Avestada deyildiyinə görə, ilk «mərhələdə Ahuranın özündən başqa heç nə olmamışdır. O, ilk dəfə cənnəti nura qərq etməyi düşündü və ilk

Asqlinos – Hermesin xidmətçisi və tələbəsi, həkim və müdriklərin atası [147, 11].

dəfə orada aşkar olub nur saçdı» [18, 112]. İyerarxik sistemlə davam edən yaradılış prosesi vahid olan Ahuranın təcəlliləridir: «O yeddi nur... Yaradan mütləq Ahura Mazdanın yaratdığı və idarə etdiyi nurlardır. Onlar öz fikir, söz və əməlləri ilə vəhdətdədirlər. Onlar bir-birlərinin ruhunu görən, xeyirxah fikir, xeyirxah söz, xeyirxah əməllər və cənnət haqqında düşünən və nurlu yollara qovuşandırlar. Onlar yaradan və idarə edəndirlər. Onlar Ahura Mazdanın yaratdıqlarını qoruyub mühafizə edəndirlər» [18, 114]. Burada bir neçə məsələyə diqqət yetirək.

Əvvəla, yaradılış mərtəbələrinin hər biri nurdur və vahid nurun təzahürləridir: «Od bir dənədir, lakin hər alovlandığında başqa bir tanrıdır» [18, 116]. İkincisi, bu nurlar özləri də yaratmaq və idarə etmək qabiliyyətinə malikdirlər, yəni özlərində Yaradanın müəyyən keyfiyyətlərini daşıyırlar. Nəhayət, mərhələ-mərhələ təcəlli edən və bununla da yaratma aktını həyata keçirən Ahura öz atributları vasitəsilə varlıqlarla təmasa girir və buna görə də vahid od (nur) «səma, torpaq, su, bitki, heyvan və insanların varlığında mövcuddur» (Yasna 17-19) [18, 100].

Beləliklə, Ahura vahid nurdur və yaradılış prosesi məhz bu nurun saçılması ilə baş verir və Tək olan Nur çoxluqda təzahür etməyə başlayır. Bu proses maddi aləmin həm canlı, həm də cansız varlıqlarına qədər davam edir və onların da mahiyyətində vacib amil kimi var olur.

Zərdüştlikdə digər varlıqlardan fərqli olaraq insan həm Ahuranın daha çox sifətlərinə malikdir, həm də Onun buyurduğu keyfiyyətləri (xeyirxah fikir, xeyirxah söz, xeyirxah əməl) özündə ehtiva edərək Ahura ilə vəhdətə nail ola bilər. Bu isə insana cənnət (nur) və əbədiyyət bəxş edir [18, 101-102]. Onu da bildirək ki, insan Ahura Mazdanın əzəmətli qüdrətinə ancaq «müdrilik və ilahi nur» (Yasna 33-9) [82] vasitəsilə çata bilər. Burada nurun digər bir tərəfi də meydana çıxır – onun Ahura Mazdaya aparıcı ilahi hikmət olması. Zərdüştün Qatalarında yazılıb: «Həqiqətən, Ahura Mazda, mən Sənə saf əql və nurlanmış ürəklə yaxınlaşıb Səni görə bilərəm» (Yasna 28-1) [82]. Əbədi və dəyişməyən bu nur (Yasna 31-7) [82] Ahura tərəfindən yaradılıb və «həqiqət içərisində parlayır», «aşkar şəkildə həqiqət axtaranlara yol göstərərək, onlara kömək edir» (Yasna 34-4) [82]. Başqa sözlə desək, o, irrasional təfəkkürü formalaşdırır və bu irrasional idrakın sonunda insan «ruhani və mənəvi nura çatır» (Yasna 34-11) [82], yəni Ahuranın özü ilə vəhdətə qovuşur.

Beləliklə, hər iki qədim dünyagörüşün qısa təhlilindən belə məlum olur ki, qədim dövrdə nur və nurlanma vahid və sabit bir anlam kimi artıq formalaşmışdır. Bundan başqa, həm Hermes, həm də Zərdüşt vahid nuru Yaradan, digər varlıqları isə Onun təcəlliləri kimi qəbul etməklə

bütün varlıqların vahid nurla vəhdətdə olduğunu bildirmişlər. Eyni zamanda, hər iki mütəfəkkir insanın ilahi nur vasitəsilə formalaşan şüurüstü və əqlüstü vasitələrlə bu vəhdətə qovuşa bilmək və bununla da həm özünün, həm də bütün varlıqların həqiqətindən, mahiyyətindən agah olmaq imkanına malik olduqlarını vurğulamışlar.

Nur (ışığı) anlamı zərdüştilikdən sonra III əsrin sonlarında Yaxın Şərqdə Qədim Azərbaycanda manixeyçilik və məzdəkilik kimi dini-siyasi təlimlərin təməl prinsiplərinə çevrildi. Onu da bildirək ki, digər dünyagörüşlərdən fərqli olaraq Şihabəddin Sührəvərdi maniləri bidət tərəfdarı və məcusi hesab etmişdir [147, 11].

«Sirlər kitabı», «İki prinsip haqqında kitab», «Praqmatayya» (Risalə) və digər əsərlərdə öz fəlsəfi görüşlərini təqdim edən Maninin bildirdiyinə görə, o, Zərdüştün, Buddanın və İsa Məsihin davamçısıdır. Lakin Zərdüştdən fərqli olaraq, o, «iki başlanğıcın – Xeyir və Şərin (İşiq və Zülmətin) əzəliliyini qəbul etmişdir» [Geniş bax: 94, 41]. Mani yazır: «O (Tanrı), İşığın bir hissəsini götürüb onu materiyaya tərəf atdı. O (İşiq), materiya tərəfindən qəbul edilib orada qaldı. Bu səbəbdən Tanrı dünyanı yaratmağa məcbur oldu» [94, 42]. Onun bildirdiyinə görə, işiq ona doğru gələn xeyirxah ruhları «şərrin qarışığından təmizləyir» [94, 42].

Göründüyü kimi, Mani işığı varlıqları var edən bir mahiyyət, eyni zamanda onu şərdən, zülmətdən qurtaran, maddiyyat fəvqünə qaldıran vasitə olaraq qəbul edir. Bununla yanaşı, onun «təliminin əsas məqsədi İşığın Zülmətdən ayrılmasına kömək etmək idi. Lakin zərdüştilikdən fərqli olaraq, Maninin fikrinə görə, insanlar üçün bu azad olma bu dünyadan, maddi rifahdan uzaqlaşmaqdadır. Bu, onun əsas etik prinsipi idi» [Geniş bax: 94, 41]. Tarixi araşdırmalara istinadən qeyd etmək olar ki, həm manixeyçilik, həm də məzdəkilik sosial-siyasi zəminli təlim kimi təşəkkül tapıb inkişaf etmişdir və nur ilahi hikmət, ezoterik bilik daşıyıcısı olmaqdan çox, onların etik, sosial-siyasi prinsiplərini əsaslandırmaq vasitəsi olmuşdur.

İrrasional anlamda nur və ilahi nurlanma probleminə antik filosofların da görüşlərində toxunulmuşdur. Qərbdə bu elmə sahib olanlar sırasında Sührəvərdi «güc və nur sahibi» [147, 10] Platonu və ondan əvvəl yaşamış Empedoklu, Pifaqoru göstərir və bildirir ki, «ilk olanların sözləri rəmzlənmişdir, onları rədd etmə. Əgər onların dediklərinin zahirinə yönəlsən, onların məqsədinə yönələ bilməzsən. Rəmzləri rədd etmə» [147, 10].

Tədqiq etdiyimiz qədim Yunan filosoflarının əsərlərində bilavasitə nur və ilahi nurlanmadan danışılmasa da, Sührəvərdinin bildirdiyi kimi,

onların kəlamları rəmzi xarakter daşımışdır. Məsələn, Platon «Timey»də yazır: «Onlar (tanrılar) əvvəlcə alətlərdən işıq daşıya bilənləri düzəltdilər, yəni gözləri və onları [sifətlə] belə bir səbəblə uzlaşdırdılar: onlar (tanrılar) özündə yandırmaq keyfiyyəti olmayan, lakin yumşaq nur saçan, od daşıyan bir bədən düzəltməyi düşündülər və onu bacarıqla adi gün işığına bənzətdilər» [111]. Lakin filosof məhz gözlərdən və onların insana verdiyi faydadan danışır. Onun fikrinə görə isə, hikmət bəxş edən «xeyir» və «gözəllikdir». İnsanın məqsədi ilahi Erotun¹ vasitəsilə «gözəlliyi» görüb ideyalar aləmində mövcud olan həqiqətləri xatırlamaqdır. O, bu həqiqətlərlə bütünlüyə, kamilliyə can atır. Erot özü isə «gözəlliyə sevgidir» və o, «müdrikliyi sevməyə bilməz» [110].

Platonun gözəllik və xeyir haqqında düşüncələri sonralar yeniplatonçuların, əsasən Plotinin dünyagörüşündə davam etdi. Plotin yazır: «İlk vahiddən saçılan tükənməz işıqla nurlanan dünyəvi Ruh onu (ışığı) sonrakı çoxsaylı varlıqlara paylayır və bununla onların hər birini onların qəbul edə biləcəyi qədər həyat və ağılla doldurur. Onun əməlini odun əməlinə bənzətmək olar...» [113]. Filosof onu da bildirir ki, «İlahi Ağıl və Ruh var olduqları müddətdə ilahi Düşüncə-Forma Ruhun bu fazasına saçılacaq: Günəş olduğu müddətdə onun şüaları Işığın müəyyən forması olaraq qalacaqlar» [113]. Deməli, Vahid mənbədən çıxan və iyerarxiya boyu saçılan işıq həm varlıqların yaranmasına səbəb olur, həm də onlara öz mahiyyətini anlamaq imkanı, yəni ağıl, düşüncə verir. Lakin burada vacib bir an diqqətə çatdırılmalıdır ki, Vahiddən nazil olan işıq vahidi – dünya Ruhunu yaradır və yalnız bu mərhələdən sonra digər varlıqların yaradılışı gəlir. Plotin yazır: «Ruh bilavasitə Yaradıcıdır... Lakin ali Yaradan – Düşünən İlkəbəbdir, Ruhun aldığı nemətlərin mənbəyidir» [113]. Əhəmiyyətli faktlardan biri də bu nazil olmanın, xeyir və nemət bəxş etmənin dialektik olmasıdır, yəni mənbə tükənməz olduğundan, yaranma prosesi və işıqlanma da sonsuzdur.

Göründüyü kimi, həm Platonun, həm də Plotinin görüşlərində nur, nurlanma yerinə və mahiyyətinə görə İlkəbəb, Ruh, saçılma (emanasiya) kimi anlayışlarla ifadə olunmuşdur. Lakin bu, onların fəlsəfi görüşlərinin sonrakı dövr filosof və mütəfəkkirlərin nurlanmaya dair görüşlərinin inkişafına nəinki mane olmamış, əksinə onlar üçün bir mənbə rolunu oynamışdır.

Beləliklə, deyilənlərdən belə nəticə çıxartmaq olar ki qədim dövrlərdə nur irrasional anlamda bir neçə mənanı birləşdirən mürəkkəb

Erot – ən qədim tanrı, ən böyük xeyirlərin ilk mənbəyi [110].

bir fenomen olmuşdur. O, həm Mütləq Yaradanın özü, həm Onu tanıdan kəlam, həm də Onun bütün yaradılanlarına bəxş etdiyi, onların varoluşlarının səbəbi olan mahiyyətdir. Məxluqlar arasında daha ali məqamda olan, Nurdan gələn kəlamı Nurun verdiyi əqlə dərk edə bilən insan elə bu nurla Nura qovuşa bilir və bir anlığa da olsa əbədiyyət qazanır.

Qısa şərhimizdən o da məlum oldu ki, nur problemi tarixi şəraitdən, istinad etdiyi dünyagörüşdəridən asılı olaraq fərqli şəkildə tədqim edilməsinə baxmayaraq hələ qədim dövrdə irrasional idrakın əsas aparıcı qüvvəsini və bilavasitə MütləqVarlıqdan alınan irrasional biliyin özünü ifadə edən bir anlam olmuşdur.

Qərbdə nur və nurlanma

Allahla bir nurda yaşayan insan nə əzab bilir, nə başlanğıc, nə də davamiyyət, ancaq əbədiyyət.

Meyster Ekxart

Qeyd etdiyimiz kimi, Şihabəddin Sührəvərdi vahid nur hikmətinin Qərb və Şərq bölgələrinə ayrıldığını və öz inkişafını bu regionların mütəfəkkirlərinin görüşlərində davam etdirdiyini bildirmişdir. Nur probleminin tədqiqi bizə də böyük filosofun sözləri ilə razılaşmağa əsas verdi. Bunu nəzərə alaraq biz araşdırmamızı iki istiqamətdə aparmağı qərara aldığımız: Qərb və Şərq fəlsəfə tarixində nur və nurlanma problemi.

Problemin qədim dövr tarixinin qısa şərhindən görüldüyü kimi, nur ilk növbədə Vahid və ilahi Yaradan məfhumu ilə əlaqəlidir. Orta əsrlərdə də həm Qərbdə, həm də Şərqdə bu problemin mənbəyini və istinad nöqtəsini ilk növbədə səmavi Kitablardakı – Müqəddəs Bibliyada və Qurani Kərimdə – axtarmaq lazımdır. Belə ki, müqəddəs kitablarda nura (işığa) dair ayələrdən çıxış edən mütəfəkkirlər onları təfsir etməklə yanaşı öz fəlsəfi görüşlərini də bu ayələr vasitəsilə şərh edib əsaslandırmışlar.

Qədim köklərinə baxmayaraq tədqiq etdiyimiz mənbələrə istinadən bildirmək olar ki, orta əsr Qərb fəlsəfəsində mütəfəkkirlərin nurla bağlı düşüncələri ilk növbədə Bibliyaya əsaslanmışdır. Bunu orta əsrlərdə Qərbdə xristian dininin hakim ideologiya olması ilə izah etmək mümkün olsa da, əsas səbəb kimi qədim dövr ədəbiyyatlarının geniş yayılmamasını və ya, ümumiyyətlə, məlum olmamasını göstərmək olar. Görkəmli alim və tarixçi E. Jilsonun bildirdiyinə görə, Foma Akvinskiyə qədər

bütün teoloqlar yalnız bir məsələdə – ilahi nurlanmada həmrəy olmuşlar və bu anlam altında «zəruri həqiqəti mükəmməl dərk etmək üçün dəyiş-kən insan intellektinin təbii nurunun üstündən verilən (əlavə olunan), tələb olunan nur nəzərdə tutulmuşdur» [89]. Məsələ burasındadır ki, digər problemlərdən (varlıq, tək və ümumi, iradə azadlığı və s.) fərqli olaraq, filosofların nur haqqında düşüncələri eyni və doqmatik xarakterli bir mənbəyə – Bibliyaya istinad etmişdir. Bu səbəbdən, zənnimizcə, Jilssonun bildirdiyi kimi, problemlə bağlı kəskin fikir ayrılıqları olmamışdır. Bununla belə, nur və nurlanma problemi Qərb fəlsəfəsində də müəyyən inkişaf yolu keçmiş, filosof və tədqiqatçılar tərəfindən şərh edilmişdir.

Bibliyada nur barədə deyilənləri şərti olaraq iki yerə bölmək olar: birincilərdə o, Allahı təsvir edən məcaz kimi işlədilir və təbii ki, burada əsasən Allahın doğru yola qoymaq, zülmət və cahillikdən xilas etmək və s. bu kimi keyfiyyətləri nəzərdə tutur. Məsələn, Müqəddəs Bibliyada deyilir: «Mənim adım qarşısında səcdə edən sizlər üçün həqiqət Günəşi çıxacaq və xilas Onun şüalarındadır...» (Malax. 4 : 2). Bir başqa yerdə isə Musa peyğəmbərin Allahı alışıb yanan ağac vasitəsilə görməsi belə təsvir edilir: «O gördü ki, tikan kolu yanır, ancaq kol alovlanmır» (İsx. 3 : 2). Bunlarla yanaşı, Bibliyada Allah bilavasitə nur, nurlar Atasını da adlandırılır: «Allah nurdur, Onda heç bir zülmət yoxdur» (İoann 1:5) və ya «Hər xeyirli bəxş və hər kamil əta yuxarıdan, nurlar Atasından nazil olur. Onda heç bir dəyişiklik, dəyişmənin kölgəsi belə yoxdur» (İak. 1 : 17).

İkinci növ ayələrdə isə nur Allahın hikməti, təsir vasitəsidir. Müqəddəs mətnə deyilir: «Həqiqi nur mövcud idi ki, bu dünyaya gələn hər insanı nurlandırır» (İoann 1:9). Lakin hər insan üçün nəzərdə tutulan bu neməti görüb qazanmaq üçün əvvəlcə onu görüb itaət etmək lazımdır: «Biz görüb eşitdiyimizi çatdırırıq. Allah nurdur; sizin günahları bağışlasaq nurda gəzin. O, doğru yola qoyan, bağışlayandır» (İoann 1, 1:1). Burada əhəmiyyətli bir faktın üzərində dayanmaq. Məlum olduğu kimi, xristianlığa görə, Allah insanlara İlahi Kəlam – İsa Məsih vasitəsilə müraciət etmişdir. Bu baxımdan, İsa özü də yol göstərən nura – ulduza bənzədilir: «Mən Davudun kökü və nəsliyəm, işıqlı dan ulduzuyam» (Apok. 22:16) və ya həvari İoann həqiqi Nura şahidlik edəndə o, İsanı göstərir (İoann 1:1).

Ayətlərdən belə məlum olur ki, Allah – nurdur və Onun təzahürü də nurladır. Bunu həm Onun Oğul kimi, həm də doğru yol göstərən hikmət, İlahi Kəlam kimi aşkarlanmasına şamil etmək olar.

Deyilənlərlə yanaşı, o da mütləq qeyd edilməlidir ki, nur Allahın özü deyil, sadəcə bir bənzətmədir və yaradılmışdır: «Allah buyurdu: nur

olsun və nur oldu. Allah nurun necə yaxşı olduğunu götüb onu zülmətdən ayırdı (Varlıq 1: 3, 4). Burada digər vacib an nurun zülmətdən sonra yaranmasıdır. Deməli, nur zülmətə nisbətdə ikincidir və buna müvafiq olaraq əvvəl qaranlıqda olan hər hansı bir varlıq, o cümlədən, insan ruhu və təfəkkürü də sonradan yalnız Allahın bəxş etdiyi nurla işıqlana bilər, yəni düzgün düşünüb, Yaradanını tanımaq imkanı qazanar. Bu fikirə sonralar bir çox Qərb filosofunun görüşlərində geniş yer ayrılmışdır.

Xristian fəlsəfəsinin görkəmli nümayəndəsi Müqəddəs Avqustin (430) «Etiraf»ında yazır: «...Mən bilirdim ki, onu (düşünən ruhu) başqa bir işıqla işıqlandırmaq lazımdır ki, həqiqətə gəlsin, çünki onun özündə həqiqət yoxdur. Allahım, Sən mənim çırağımı yandırsan, ...mənim zülmətimi nurlandıracan və Sənin dolğunluğundan biz hər şey əldə edəcəyik. Sən bu dünyaya gələn hər insanı nurlandıran həqiqi nурсan, çünki Səndə heç bir dəyişiklik və dəyişkənliyin kölgəsi belə yoxdur» [70, 63]. Filosofun fikrincə, zülmət içində doğulan, günahlar və yanlış anlamlar arasında yaşayan insanın həqiqəti görməsi və anlaması üçün nura ehtiyacı var: «Biz Sən tərəfdən nurlanmışıq, biz bir vaxtlar zülmət idik, indi Səndə nuruq» [70, 152]. Onu da bildirək ki, mütəfəkkirə görə, «insan ruhu nura şahid olsa da, nur deyil; Kəlam, Allah – həqiqi nurdur» [70, 115].

Burada kiçik bir haşiyə çıxaraq xatırladaq ki, xristian əqidəsinə görə, İsa Məsih Tanrının Kəlamıdır və bu, Qurani Kərimdə də təsdiqlənir (Quran 3/45, 4/171 və s.). Eyni zamanda, o, Allah tərəfindən təfəkkürü nurlandırılmaqla həqiqi nurun şahidi olmuş biridir, yəni düşüncəsinə, imanına və əxlaqına görə Kamil İnsandır. «Sənin yolunda çıraq var – Onun Kəlamı» [70, 268] söyləməklə Avqustin, hər bir insan üçün həm zahiri, həm də mənəvi keyfiyyətlərin kamilləşməsində, həqiqətə gedən yolda İsa Məsihin ali nümunə olduğunu vurğulayır. Hər bir insan İsa Məsihə bənzəməklə vasitəsiz nurlanma – ilahi hikmət ala biləcəyi səviyyəyə yüksəlmiş olur. Filosof yazır: «Birisinə Ruh tərəfindən hikmət kəlamı verilir – bu, həqiqətin aydın nurundan sübh çağı kimi həzz alanlar üçün nəhəng çıraqdır, digərinə həmin Ruh tərəfindən biliyin kəlamı verilir – bu kiçik çıraqdır – ona iman, təbiblik istedadı verilir» [70, 272]. İnsanın gözü, əqli, şüuru ilə deyil, gönül gözü, şüürüstü ilə dərk edib çatdığı bu nur irrasional xarakterli, ilahi həqiqəti anladan bir nurdur: «Mən daxil oldum və nə qədər zəif olsa da, ruhumun gözü ilə mənim ruhumun və əqlimin üstündə sönməyən nur gördüm. Bu, adi, hər kəsə görünən və ya ona bənzər bir işıq deyildi, daha güclü, daha da gur alışan və ətrafını bürüyən bir işıq idi.... O, mənim əqlimin üstündə idi, yağın su

üzərində, yaxud göyün yer üzərində olduğu kimi yox. O, mənim fəvqümdə idi, çünki məni yaratmışdı, mən Ondan aşağıda dayanmışdım, çünki Onun tərəfindən yaradılmışdım. Həqiqəti tanıyan bu Nuru tanıdı, Onu tanıyan isə əbədiyyəti tanıdı» [70, 117]. Göründüyü kimi, ilahi nur məkan və zamana görə deyil, mahiyyətə bəşərin fəvqündədir və ona şahid olmaq üçün insanın məkan dəyişməsi vacib deyil, öz daxilinə, mahiyyətinə nüfuz etməsi lazımdır [70, 117].

Burada ilk baxışda ziddiyyətli görünən bir məsələyə aydınlıq gətirək. Necə olur ki, doğuluşundan zülmətdə olan insan nur vasitəsilə həqiqəti yenə öz daxilində tapır? Bunu, əvvəla, insanın mikrokosm olması, yəni hər şeyi – nuru da, zülməti də, öz varlığında ehtiva etməsi, ikincisi isə, onun (insanın) ilahi nurla zülmətdən (maddiyyətə bağlılıqdan, cahillikdən – K.B.) qurtarmaqla Mütləq Həqiqətin ona məxsus hissəsinin dərk etməsi kimi şərh etmək olar.

Avqustin öz düşüncələrində iki nurdan danışır: «Məkanın məhdudlaşdırmadığı və ruhumu nurlandıran» [70, 171] deməklə filosof Allahın özünə işarə edirsə, «batini gözümün xoş nuru»ndan [70, 222] danışanda o, Allahın insana verdiyi və yalnız ona məxsus nuru nəzərdə tutur. Belə ki, ilahi nur vasitəsilə insanın şüurüstü aktivləşir ki, bunun da nəticəsində o, zülmətdən çıxır; onun özünə müəyyən nur – hikmət verilir ki, bu da onu kamilliyə aparır, yəni irrasional proses başlayır: «Onlara bir şey qalır: Sənə, öz Yaradanına üz tutmaq və yaşamaq və daha çox həyat Mənbəyinə yaxınlaşıb Onun nurunda işığı görmək, kamilləşmək, nurlanmaq və xoşbəxtliyi tapmaq» [70, 262].

Onu da bildirək ki, sözü gedən ikinci növ nur vasitəsiz, ezoterik bilikdir: «Mən arxam işığa və üzüm işıqlanan tərəfə dayanırdım. Mənim işıqlanan şeylərə yönəlmiş üzüm işıqlanmırdı» [70, 65]. Filosof bu biliyi və onu qazanmaq üsulunu rəasional vasitədən üstün tutur, çünki həqiqət və əbədiyyət buradadır: «Yaqub bəsirət gözü ilə hərəkət edirdi. Bu, əsl nurdur, vahiddir, onu görənlər də vəhdətdədir» [70, 196], yəni insan ilahi nur vasitəsilə vahid Nurla vəhdətdə olduğunu dərk edir. Bu, milyonlarla fərdi nurun vahid bir aləmdə birləşməsi deməkdir.

Müqəddəs Avqustindən sonra nur problemi nisbətən geniş şəkildə Dionisiy Areopaqitin (V əsr) əsərlərində açıqlanmışdır. Eyni mənbəyə – Bibliya ayələrinə istinad etməklərinə baxmayaraq hər iki filosofun bu məsələ ilə bağlı düşüncələri arasında müəyyən fərqlər mövcuddur.

Hər şeydən əvvəl qeyd edək ki, Avqustindən fərqli olaraq, Dionisiy Areopaqitdə yaradılış prosesi iyerarxik xarakterlidir. Öz nəzəriyyəsində məhz iyerarxiyadan istifadə etməsinin səbəbini filosof

belə izah edir: «İyerarxiya, mənim fikrimcə, mümkün qədər ilahi gözəlliyə bənzəyən müqəddəs rütbə, bilik və fəaliyyətdir və o, yüksəkdən nurlandıqca mümkün qədər ilahiyyə bənzəməyə istiqamətlənir» [74, 3/1]. Deməli, iyerarxiya yuxarıdan aşağı hər varlığın fərdi şəkildə nurlanmasına imkan yaratdığı kimi, hər aşağıdakı varlığa da fərdi yüksələ bilmək şəraitini verir. Bundan başqa, iyerarxiya sistemində hər varlıq yalnız qnoseoloji deyil, ontoloji baxımdan da Tanrı ilə əlaqəli olub ona bənzəyə bilər.

Onu da bildirək ki, Plotinin iyerarxiyasından fərqli olaraq Dionisiy Areopaqitə görə nurlanma və varlıqların yaranış prosesi Tanrının öz istəyi və iradəsi ilə baş verir və iyerarxiyaya uyğun olaraq bu nur bütün varlıqlara mərtəbə-mərtəbə verilir: «Yaradıcının iradəsi ilə ilahi nur hər bir varlığa onların qəbul etmə qabiliyyətinə uyğun olaraq işıq salır. Bütün nurlanan varlıqlar üçün nurun tək təbii mənbəyi, əsasının və mahiyyətinin, varlığının və ötürülməsinin səbəbi Allahdır» [74, 13/3]. İyerarxiyanın ilk mərtəbəsi ilahi nura daha yaxın olduğundan Ondan daha çox nur alır [74, 6/2] və nur saçmasına baxmayaraq sadə və vahid nur nə azalmır, nə parçalanmır [74, 1/2]. Nurlanma prosesində hər kəs «layiq olduğu qədər aldığı nurla» [74, 3/1] özündən sonrakı mərhələyə nur salır, varlıqlar onlara düşən işığı əks etdirən təmiz güzgü kimi ilahi nuru özündən sonrakı varlığa ötürür [74, 3/2] və məhz aldıkları nur varlıqları Tanrıya bənzərdir [74, 3/1].

Göründüyü kimi, varlıqlar öz yaradıcısı ilə ontoloji baxımdan əlaqəli olsalar da, iyerarxiyanın yalnız ilk mərtəbəsi nurun mənbəyindən vasitəsiz nurlanır və onun bütün keyfiyyətlərini özündə ehtiva edir.

Dionisiy Areopaqitin görüşlərində də insanın mövqeyi digər varlıqlar arasında fərqlidir. Mütəfəkkirin bildirdiyinə görə, ilahi nur və ilahi kəlam, eyni zamanda Kamil İnsan olan İsa Məsih hər kəs üçün nümunədir və «ağıllı və ruhani olan hər varlıq (insan – K.B.) bacardığı qədər ilahi ilə ən yaxın vəhdətə və daimi ilahi nurlanmaya can atmaqla» [74, 12/3] öz Yaradanına qovuşa bilər. Dionisiy Areopaqit yazır: «Bu dünyaya gələn hər insanı nurlandıran Atanın əsl nuru olan İsayə duayla üz tuturuq. Onun vasitəsi ilə nurun mənbəyi olan Ataya bizim yolumuz açılır, mümkün olduğu qədər ən müqəddəs ilahi kəlamın nuruna yaxınlaşırıq...» [74, 1/2]. Nurlanan insan gərək «ilahi nurla elə dolsun ki, ağıllın saf gözləri ilə sezgi (şüürüstü – K.B.) halına və gücünə qədər yüksəlsin» [74, 3/3]. Bu yüksəlmə onu «Tanrıya bənzər...» və «ilahi ada layiq» [74, 12/3] edir. Deməli, nurlanma insanın irrasional təfəkkürünü

oyadır və bu, onu ilk mənbəyinə, mahiyyətinə qayıtması üçün yeganə vasitədir. Bu nurlanmaya gedən yol isə İsa Məsihdən keçir.

Onu da bildirək ki, Dionisiy Areopaqit Allahın zatını nur anlamından ucada tutur: «Heç bir nur Onu (Allahı) ifadə edə bilməz; hər ağıl və kəlam Ona bənzəməkdən sonsuz qədər uzaqdır» [74, 2/3]. Transendent, sadə və vahid olan ilahi nur «öz xeyirxah keyfiyyətinə görə ölərilərlə (nisbilərlə) qarışmaq üçün dağılsa belə heç vaxt öz daxili vahidliyini itirmir» [74, 1/2]. Eyni zamanda, mənbə deyəndə filosof «Ata ilə qovuşmağı» nəzərdə tutur və bu proses bir neçə mərhələdən keçir: «Hər səmavi və bəşəri əqlin özünün iyerarxiyada nurun ötürülməsinə bənzər ilk, orta və son mərhələsi və qüvvələri var. Bu qüvvələrlə o, imkanı qədər saf təmizlənməyə, gur nurlanmaya və ali kamilləşməyə uyğunlaşır» [74, 10/3]. Areopaqit insanı bir mikrokosm kimi təsvir edərək yaradılış və nurlanma iyerarxiyasının kiçidilmiş şəkildə onun təfəkküründə baş verdiyini bildirir, yəni insan təfəkkürü ali aləmdən, ilk mənbədən aldığı nur vasitəsilə yüksəlib nəinki həmin aləmə, hətta ilk mənbəyə də qovuşub Onunla tam vəhdətə nail ola bilər.

Göründüyü kimi, ilk baxışda mütəfəkkirin sözlərində müəyyən təzadlar mövcuddur. Lakin panteizm haqqında təhlilimizdə qeyd etdiyimiz kimi, Allahın özü, zati dərkedilməz hesab edilsə də, Onun təcəssümü olan İsa Məsih vasitəsilə Onunla tam vəhdət mümkündür.

Bildirdiyimiz kimi, XIII əsrin əvvəllərində bidət təriqətlərlə mübarizə aparmaq və xristian ənənələrini yenidən dircəltmək məqsədi ilə Fransiskan (qurucusu italyan Assisili Fransisk (1226)) və Dominikan (qurucusu ispaniyalı Dominik (1221)) məktəbləri yaradılmışdır. Sözün əsl mənasında fəlsəfi məktəb sayılmasalar da «orta əsr xristian fəlsəfəsinin əsas təmsilçiləri bu iki təriqət çərçivəsində yetişmişdirlər» [37, 148].

Fransiskan məktəbinin ən görkəmli nümayəndəsi, məktəbin yaradıcısı Assisili Fransisk tərəfindən Bonaventura adlandırılmış [37, 149] və fəlsəfə tarixində bu adla tanınan italyan filosofu Yohann Fidanadır (1274). Öz mistik-fəlsəfi görüşlərində Müqəddəs Avqustinə istinad edən mütəfəkkirin nura dair düşüncələrində Dionisiy Areopaqitə də xas ideyaları görmək mümkündür. Ümumiyyətlə, Qərb fəlsəfə tarixində nur və nurlanma haqqında mövcud olan fikirlər Bonaventuranın dünyagörüşündə bir növ cəmlənmişdir desək, zənnimizcə, yanlışdır.

Bonaventura da hər iki sələfi kimi, Allahı vahid nurun yeganə mənbəyi hesab edir: «Əvvəlcə mən hər nurlanmanın çıxdığı İlk Mənbəyə, nurların Atasına, «bütün xeyirli ətalərin və kamil nemətlərin

təcəlli etdiyi» əbədi Ataya üz tuturam» [77]. Mütəfəkkir bildirir ki, «Allah hər şeyin mənası, pozulmaz qanunu və həqiqi nurudur; Onda hər şey pozulmadan, ötüb keçmədən, şübhə edilmədən, danılmadan, dəyişmədən, qaçılmadan, hüdud qoyulmadan, bölünmədən və əqli olaraq əks olunur» [77], yəni hər dəfə nemətləndirib nurlandırmaqla Allah həmin şeyə məna verir, hər şey Ona bağlı olub Onun mülkündə mahiyyət qazanır.

Bir çox məsələdə Avqustinlə həmrəy olan Bonaventura insana dair görüşlərində nisbətən fərqli mövqe tutur. Əgər Avqustin insanın doğuluşundan zülmət içində olduğunu bildirirsə, Bonaventuraya görə, insanın «ruhu daim öz içində var olan və dəyişməyən nuru axtarır ki, onunla sarsılmaz həqiqətləri xatırlasın» [77]. Deməli, həqiqətlər nurdadır və insan əvvəlcədən ruhunda var olan bu həqiqətləri yalnız xatırlamalıdır: «Yaddaş öz fəaliyyəti ilə göstərir ki, ruhun özü Allahın surətidir və bu bənzərlik Allahın ruhdakı varlığı qədərdir; yaddaş Onu əhatə edib öz bacarığı ilə Onu qavrama qabiliyyətinə malikdir» [77]. Onu da vurğulayaq ki, söhbət məhz ruhun yaddaşından gedir, «bizim ruhumuz müəyyən dəyişikliklərə məruz qaldığından, dəyişməz parıltıda yalnız hansısa dəyişməyən nura, şüaya səbəb görə bilir. Bu işıq dəyişkən və yaradılmış şeylərdən çıxıb bilməz. Bu zaman (nuru görərkən – K.B.) ruhumuz «dünyaya gələn hər insanı nurlandıran», «həqiqi Nur» və «əvvəlcə Allaha mənsub Kəlam» olan nuru tanıyır» [77]. Belə məlum olur ki, insanın öz ruhunda var olub onun mənasını və varlığının mahiyyətini özündə ehtiva edən həqiqətləri görə bilməsi, dərk etməsi üçün ilahi, yaradılmamış, heç bir yaradılana bənzəməyən, vahid mənbədən nazil olan və parçalanmayan bir nura ehtiyacı var ki, onun «könlü gözünü nurlandırsın».

Göründüyü kimi, mütəfəkkir yalnız ruhun deyil, əqlin də nura ehtiyacı olduğunu bildirir, yəni nuru həm də rəşadət düşüncənin aparıcı qüvvəsi kimi görür: «Avqustin «Həqiqi din»də deyir ki, həqiqi əqlin nuru bu həqiqətdən nazil olur və [hər xeyirxah mütəfəkkir] bu həqiqətə gəlməyə can atır. Aydın olur ki, bizim əqlimiz əbədi həqiqətlə əlaqəlidir və yalnız onun rəhbərliyi ilə əql əminliklə həqiqi nə isə anlaya bilər» [77]. Lakin ruhun yaddaşı və insanın yaradılışından həqiqətlərə sahib olub yüksəlmək üçün onları xatırlaması fikirlərində Bonaventura müəyyən mənada Avqustindən fərqli düşünərək Platonun görüşlərinə yaxınlaşır.

Ruh və əqlin nura ehtiyacını deməklə Bonaventura insanın həqiqətə çatması üçün həm rəşadət, həm də irrəşadət təfəkkürünün

nurlanmasının vacibliyini vurğulayır. O yazır: «Bu, bir günün üç cür – axşam, səhər, günorta işıqlanması kimidir. Bu, Məsihdə – bizim pilləmizdə, üç substansiyaya bənzəyir; yəni fiziki, ruhi və ilahi» [77]. Mütəfəkkir onu da bildirir ki, «Allahı yalnız bizdən kənar və içimizdə deyil, həmçinin bizdən yüksəkdə də sezmək mümkündür: bizdən kənar – izlər, içimizdə – surətlər, bizdən yüksəkdə isə ruhumuzu üstələyən və əbədi Müdrikliyin işığı olan nur vasitəsilə sezə bilərik, çünki bizim ruhumuz vasitəsiz olaraq Həqiqətin özü tərəfindən yaradılıb» [77]. Belə nəticə çıxartmaq mümkündür ki, insan mənəvi halına və inkişafına uyğun olaraq Allahın şahidi ola bilər və ən ali məqam – vəhdət məhz nur vasitəsilə mümkündür. Bu isə zaman və məkan fəvqündə olan bir haldır. Mütləq Həqiqət isə yalnız irrasional təfəkkürün dərk etdiyidir, çünki «İlahinin nurlandırdığı könül gözümüzə görmək üçün kənardan verilən bu nura səbəb bizim ora (həqiqət aləminə – K.B.) daxil olmaq imkanımız var» [77]. Bu məqamda rəasional vasitələr artıq maneəyə çevrilir: «Beləliklə, əgər səndə ehtiras və hissi surətlər – həqiqət şüalarının qabağını kəsən bu buludlar olmasa sən özündə sənə yol göstərən həqiqəti görə bilərsən» [77]. Bədənin hissələri isə, onun fikrincə, «ya rəasional axtarışı anlamağa, ya imana, ya da düşüncəli sezişə xidmət edir. Seziş şeyləri onların aktual varoluşlarında nəzərdən keçirir, iman – onların adi axarında, əql – onların potensial üstünlüyündə» [77]. Zahirədən batinə doğru istiqamətli bu inkişafda insan sonuncu məqama yalnız irrasional vasitələrlə yüksələ bilər: «Bizdə bu istəkləri iki şey alışıdır: ürəyi həsrətdən qışqırmağa məcbur edən duanın fəryadı və ruhumuzu ən düz və ən güclü şəkildə ilahi nurun şüalarına üz tutduran nurlandırmanın qığılcımları» [77].

Bonaventuranın bildirdiyinə görə, insan İsa Məsihə bənzəməlidir, çünki o, bizi «zölmətdən özünün ecazkar nuruna çıxartdı» [77]. Nurlanma vasitəsilə baş verən və ilahi hikmətin verilməsi ilə kamilləşən bu bənzəyiş mərhələ-mərhələ inkişaf edir. Dionisiy Areopaqit kimi yaradılış prosesini iyerarxik sistemlə təqdim etməklə filosof bu mənəvi inkişafı daha aydın təsvir etmiş olur. O yazır: «Bizi Allaha həm də fəaliyyət iyerarxiyası aparır, yəni mələklərin Müqəddəs Yazının ayələrini gətirməsi iyerarxiyasına uyğun olaraq insan ruhunun təmizlənməsi, nurlanması və kamilləşməsi» [77]. Filosof Areopaqitdən fərqli olaraq bu prosesi üç deyil altı mərhələyə ayırır: «İsrafilin altı qanadı əslində ruhumuzun keçdiyi altı nurlanma pilləsidir. Ruhumuz onlarla dünyaya xristian hikmətinin ekstatik izharı ilə ucalır. Buna çarmıxa çəkilmiş Məsihə atəşli sevgidən başqa yol yoxdur» [77]. Yeri gəlmişkən,

xatırladaq ki, pillə, məqamlar təsəvvüf fəlsəfəsinə də xas anlaşımlardır ki, həqiqətə gedən yolda şəxs müəyyən məqam və hallardan keçir və hər birində müvafiq ilahi bilik – mərifət alır. Bundan başqa, Bonaventuranın görüşlərində də, təsəvvüfdə olduğu kimi, əsas aparıcı qüvvə eşqdır və nümunə götürüləcək Kamil İnsan dinin peyğəmbəridir. Məlum olduğu kimi, bu dövrdə artıq İslam fəlsəfəsinin nümayəndələrinin əsərləri Qərbdə kifayət qədər tanınırdı və istisna deyil ki, Bonaventura təsəvvüf fəlsəfəsi ilə tanış olmuşdur.

Fransiskanlar məktəbi ilə eyni dövrdə fəaliyyət göstərən dominikanlar məktəbinin ən tanınmış nümayəndələri, qeyd etdiyimiz kimi, Böyük Albert (1280) və Foma Akvinski (1274) hesab edilir.

Fəlsəfə tarixçilərinin fikrinə görə, Foma Akvinski Qərb fəlsəfəsinə Avqustinə əsaslanan «ilahi nurlanma nəzəriyyəsinə sona çatdırdı» və «Avqustini Aristotellə əvəz edib nurlanmanı mücərrədlığa dəyişdi» [133]. Aristotel fəlsəfəsinə istinad edən Foma Akvinski «ilahi ideyaların insan idrakı üçün obyekt ola biləcəyini» və «ilahi nurlanmanın hisslərsiz kifayət edəcəyini» [133] inkar etdi. Fəlsəfənin bütün prinsipləri kimi ruha da məntiqi şərh verməklə o, müəyyən mənada idrak prosesində irrasional vasitənin rolunu arxa plana keçirtmiş oldu. E.Jilson yazır: «İdrak nəzəriyyəsində ruhun belə təhlili empirik intellektualizmə gətirib çıxartdı. Bu, təfəkkürün faktlarını yalnız hissi biliklə məhdudlaşdırıb nurlanmanı ortadan qaldırırdı. Avqustinə görə isə, ruh nurlanmanı ilahi nurdan hətta təbii idrak zamanı da alırdı» [89]. İnsan intellektinin nuru ilə hər bir həqiqətin dərkini qəbul etməklə Foma Akvinski «nurlanmanı nəfəs aldığımız hava kimi, daim davam edən proses olaraq düşünən» fransiskanlardan fərqlənirdi və belə hesab edirdi ki, «insana əvvəlcədən onun intellekti çərçivəsində anlama verilir ki, o, bu barədə düşünə bilsin» [133].

Foma Akvinskidən sonra Qərb fəlsəfəsində nur və nurlanma nəzəriyyəsi yeni istiqamət aldı. Həm qədim yunan filosoflarının əsərləri, həm İslam filosoflarının dünyagörüşləri, həm də Qərb filosoflarının görüşləri fəlsəfi təfəkkürün inkişafına öz təsirini göstərirdi. «Dinin qulluqçuluğundan» çıxması ilə fəlsəfədə rəşadət təfəkkür üstünlüyü əldə etməkdə idi və bu, təbii ki, nur və nurlanma nəzəriyyəsindən də yan ötmürdü. Bunun bariz nümunəsini Henri Hent (1293), Piter Con Olivi (1298), Con Duns Skott (1308) və digər mütəfəkkirlərin fəlsəfi görüşlərində görmək mümkündür.

Beləliklə, qısa təhlilimizdən nəticə çıxararaq orta əsr Qərb fəlsəfəsində ilahi nurlanmanın inkişaf tarixini şərti olaraq üç mərhələyə

bölmək mümkündür: erkən dövr, dini məktəblər dövrü və Akvinatdan sonrakı dövr. İlk dövrdə mütəfəkkirlər əsasən Bibliya ayələrinə istinad etmişlər və bu səbəbdən həmin dövr mütəfəkkirlərinin nur və nurlanmaya dair görüşlərində prinsipial fərqlər nəzərə çarpmır. Yunan və İslam fəlsəfəsinin Qərbə gəlişi ilə mənərə nisbətən dəyişdi və fəlsəfi fikirlər iki istiqamətə ayrıldı. Fransiskan məktəbinin nümayəndələri ilk dövrə mənsub filosofların nur nəzəriyyələrini davam etdirməyə çalışdıqları halda, dominikanlar daha çox Yunan və Şərq peripatetiklərinin fəlsəfəsindən yararlanırdılar. Sonuncu dövrdə ilahi nur və nurlanma nəzəriyyəsi bu və ya digər dərəcədə ayrı-ayrı mütəfəkkirlərin görüşlərində rast gəlinə də, fəlsəfi prinsiplərin arasından, demək olar ki, çıxarılmışdı və idrak nəzəriyyəsinin daha çox rəsonal vasitələri müzakirə obyektinə çevrilmişdi.

Bununla yanaşı, onu da əlavə etməliyik ki, nur problemi bu günə qədər idrak prosesinin irrəsonal vasitəsi kimi müxtəlif formalarda filosof və mütəfəkkirlərin fəlsəfi görüşlərində xatırlanmaqda və haqqında dəyərli fikirlər söylənilməkdədir. Bu, problemin aktuallığından və idrak prosesində əhəmiyyətindən xəbər verir.

Göründüyü kimi, Qərb filosofları özlərinin nur haqqında düşüncələrində əsasən Bibliya ayələrindən çıxış etmişlər və nur problemi əsasən insanı kamilləşdirən və Allahla vəhdətə aparan vasitə, ilahi Kəlam aspektində araşdırılmış və haqqında ideyalar irəli sürülmüşdür. İrrəsonal tətəkkürün başlıca mənbələrindən birinin Müqəddəs Kitab olduğunu nəzərə əlsəq, bunu təbii hal kimi qarşılamaq olar. Bununla belə, başqa fəlsəfi sistemlərin, əsasən İslam fəlsəfəsinin təsiri ilə nur və nurlanma haqqında mülahizələrdə fərqli ideyalar da formalaşmaqdadır.

Şərqdə nur və nurlanma

Nur həqiqi mənada Allaha aid olur və başqa nurlara nur demək məcazi mənə daşıyır.

Eyn əl-Qüzat Miyanəci

İslam fəlsəfəsində də Qərbdə olduğu kimi, nur problemi əsasını səmavi kitabdan – Qurani Kərimdən götürmüşdür. Araşdırmamıza istinadən bildirək ki, Müqəddəs Kitabda nurla bağlı təqribən 35 ayət vardır. Məzmun və mənalərinə görə onları şərti olaraq üç yerə bölmək

mümkündür. Əvvəla, nur Allahın varlığı kimi xatırlanır: (Allah göylərin və yerin nurudur. Onun nuru içində çıraqlı olan taxça kimidir. Çıraqlı şüşə içərisindədir. Şüşə sanki dürdən olan ulduzdur...) (Quran 24/35). Lakin bu, Allahın bilavasitə özü olmayıb, Onun sifətlərini vəsf edən bir ifadədir, çünki nur – bir yaradılmışdır: (Həmd olsun o Allaha ki, göyləri və yeri yaratdı, zülmətləri və nuru var etdi...) (Quran 6/1).

İkincisi, Qurani Kərimə görə, nur insana hikmət çatdırmağın vasitəsidir. Bibliyada nur barədə danışarkən qeyd etdiyimiz kimi, Allahın peyğəmbərləri həm bir nümunəvi şəxsiyyət, həm insanlara ilahi hikməti çatdırən bir vasitəçi, həm də ilahi biliyə – vəhyə sahib bir insan kimi nura bənzədilir: (Ey peyğəmbər, biz səni şahid, müjdəçi və oyadan (xəbər verən), Allahın izni ilə Ona dəvət edən və aydınlıqdan bir çıraqlı olaraq göndərdik) (Quran 33/45-46).

Peyğəmbərlərlə yanaşı hikmət daşımaqları və insanlara şüurlarından asılı olaraq bəzən cəhalətdən, bəzən darlıqdan, bir başqa halda isə maddiyyətə bağlılıqdan xilas yolu göstərməsi nəzərdə tutularaq Qurani Kərimədə Müqəddəs Kitablarda da nura bənzədilir: (Gerçəkdən Tövrəni biz endirdik, onda yol göstərmə və nur vardır) (Quran 5/44). Bənzər fikir İncil haqqında da deyilir: (Onların ardından, yanlarındakı Tövrəni təsdiqləyəcək Məryəm oğlu İsayı göndərdik və ona içində yol göstərmə və nur olan İncilə verdik) (Quran 5/46). Nəhayət, Allah Təala sonuncu peyğəmbərə (s.) müraciət edərək buyurur: (Sən Kitab nədir, iman nədir bilməzdin. Lakin biz onu [Kitabı] bir nur etdik ki, onunla qullarımızı doğru yola qoyaq) (Quran 42/52).

Üçüncüsü, Qurani Kərimədə nur ilahi biliyin, hikmətin özü kimi təqdim edilir. Xatırladaq ki, irrasional bilik barədə danışarkən qeyd etmişdik ki, şüurüstünün fəallaşması və ezoterik biliyin verilməsi bilavasitə Allahdan asılıdır: (Ey inananlar Allahdan qorxun, Onun Rəsuluna inanın ki, Sizə rəhmətindən iki pay versin, sizin üçün işığında yeriyəcəyiniz bir nur var etsin və sizi bağışlasın. Allah çox bağışlayan, rəhmlidir) (Quran 57/28). Bir daha vurğulayaq ki, Allahın hikməti yalnız nazil etdiyi Kitablarda deyil, həmçinin bir aydınlıq, könül gözünün açılmasıdır, yəni batini elmlərdir. Allah Təala buyurur: (Ey insanlar, Sizə Rəbbinizdən dəlil gəldi və Sizə açıq-aydın bir nur endirdik) (Quran 4/174) və ya (Gerçəkdən sizə Allahdan bir nur və açıq bir kitab gəldi. Allah onunla Onun razılığı üçün gedənləri salamat yollara yönəldir, onları öz izni ilə qaranlıqdan aydınlığa çıxarıb doğru yola çatdırır) (Quran 5/15-16).

Nur ilahi ətədir və insanın özü onu nə gətirə, nə də itirə bilər. Bu barədə Qurani Kərimdə deyilir: (Onlar buna bənzəyir ki, bəziləri atəş yandırdı. O, ətrafını aydınladan kimi Allah onların nurlarını aldı və onları zülmət içində qoydu, onlar görə bilmədi) (Quran 2/17). Başqa bir yerdə isə deyilir: (Ölü ikən diriltiyimiz və ona insanlar arasında yeriyyə biləcəyi bir nur verdiyimiz kimsə qaranlıqlar içərisində qalıb ondan heç çıxma bilməyən kimsə kimidirmi?) (Quran 6/122). Bu nurun sahibi Allah olduğundan verəni də yalnız O ola bilər: (Bir kimsəyə Allah nur vermədikdən sonra onun nuru olmaz) (Quran 24/40) və ya (Sizi qaranlıqdan aydınlığa çıxartmaq üçün quluna açıq ayələr göndərən Odur. Şübhəsiz, Allah sizə qarşı çox şəfqətli, çox mərhəmətlidir) (Quran 57/9).

Göründüyü kimi, Qurani Kərimdə də nur bir bənzətmədir, Allahı insanlara tanıdan vasitədir. Onu da əlavə edək ki, sözü gedən nur maddiyyat fəvqündə var olan, görülüb tanınan hər bir işıqdan, nurdan fərqlidir: (Nə Şərqə, nə Qərbə aid olmayan mübarək zeytun ağacının (yağı)ndan yanır ki, onun yağına od dəyməsə də işıq saçır. Bu, nur üzərinə nurdur. Allah dilədiyi kimsəni nuruna yönəldir. Allah insanlara nümunələr verir. Allah hər şeyi bilir) (Quran 24/35). Burada nur həm Allahın özünün vəsfi, həm Onun rəsulunun (s.), həm ilahi kəlamın, həm doğru yolun, həm də ilahi mərhəmətin rəmzi kimi təqdim olunur.

Qurani Kərimə istinad edən və ondan qaynaqlanan bir çox İslam filosofunun dünyagörüşündə nur anlamına rast gəlmək mümkündür. Onların nura dair düşüncələri Qurani Kərimdə təqdim olunan təsnifata uyğundur. Belə ki, onlar nuru həm Allahın varlığını, Onun transendentliyini, həm Məhəmməd peyğəmbəri (s.), həm də Allahdan bilavasitə alınan ezoterik biliyi ifadə edən bir bənzətmə kimi qəbul edərək təfsir etmişlər. Filosofların problemə müraciətləri həm Qurani Kərimin nur haqqında ayələrinin (xüsusilə Nur surəsinin məlum 35-ci ayəsinin) təfsiri, həm də nurun bir vasitəsiz verilən ilahi bilik kimi şərh şəklinə olmuşdur. Mövzumuzun istiqamət xətti ilə əlaqəli olaraq biz Şərqdə nur və nurlanmanı İslam filosoflarından Mənsur Həllacın, Əbu Hamid Qəzalinin və digər sufi mütəfəkkirlərin görüşləri əsasında araşdırmağı qərara aldıq. Məlumat üçün onu da bildirək ki, Mənsur Həllacın «Kitəb ət-Təvasin» əsərində ilk başlıq – «Çıraq tasin»i, Əbu Hamid Qəzalinin isə «Mişkətü l-ənvar» («Nurlar taxçası») əsəri bilavasitə problemə həsr edilmişdir.

Hər şeydən əvvəl bildirək ki, İslam filosoflarının görüşlərindən belə məlum olur ki, nur – varlıqdır. Tək, həqiqi varlıq, öz zəti üzərində var olub başqasına möhtac olmayan yeganə varlıq Allah olduğundan belə

nəticə çıxır ki, nur – Allahdır. Qurandan çıxış edərək bunu yazan [150, 113] Qəzali onu da bildirir ki, «yaratma və əmr Haqq Nurun əlindədir, ilk nurlanma və sonrakı davamlılıq Ondandır; bu adın həqiqətində heç kim Onunla ortaq deyil...» [150, 112]. Deməli, nur bir yaratma vasitəsidir, nurlanma isə bu prosesin özüdür. İbn Ərəbi «əl-Futuhət əl-məkkiyyə» əsərində yazır: «Allah Təala bizi yoxluq zülmətindən vücud nuruna çıxartdı, biz nur olduq» və «Allah bütün mövcudatlarda yayılan Nurdur ki, buna «vücud nuru adı verilir» [57, 39]. Göründüyü kimi, Allah Təala yaratdığı məxluqata nur vasitəsilə varlıq verir, yəni nur yoxluqdan varlığa çıxmağın səbəbidir. Bu baxımdan, demək olar ki, nur həm də nisbi varlıqdır. Qəzali yazır: «Digər nurlar Ondən alınır, yalnız Onun nuru həqiqidir, hamısı Ondandır, Ondən başqasının yalnız məcazla «mən»liyi (mahiiyyəti – K.B.) vardır. Deməli, Ondən başqa nur yoxdur, başqa nurlar Onun sifətindən əta olunur, zatından deyil...» [150, 117]. Eyni fikri Eynəlqüzət Miyanəci də təsdiqləyir: «Nurun mənası budur, nur həqiqi mənada Allaha aid olur və başqa nurlara nur demək məcazi mənə daşıyır. Kainatda olan bütün varlıqlar öz-özlərinə yox idilər, sonra Allahın qüdrəti və iradəsi ilə varlıq tapdılar» [155, 256]. Vəhdət əl-vücud haqqında şərh verərkən bildirmişdik ki, İslam filosofları, xüsusilə sufi mütəfəkkirlər, Allahın özünü, zatını deyil, daha çox Xaliq-məxluq vəhdətini müzakirə mövzusu etmişlər. Deyilən kəlamlardan da belə məlum olur ki, nur Allahı bir Yaradan olaraq tanıdan kəlmədir. Sərrac Tusi yazır: «Nurların hamısı: ərşin, kürsünün, günəşin, ayın, ulduzların işıqları yaradılmışdır. Allahın təsvir olunacaq məhdud nuru yoxdur ki, Allah onunla özünü təsvir edə, hüdudsuz ola və xəlqin elmi onu əhatə edə bəlməyə. Hər bir nur elm və fəhmlə əhatə olunur və o, yaradılmışdır» [149, 548]. Məhz bu səbəbdən mütəfəkkirlər Haqq Nur haqqında mövcudata varlıq verən, mahiiyyətini təşkil edən bir nur kimi danışırlar.

Qeyd etdiyimiz kimi, nur həm də Məhəmməd peyğəmbərin (s.) şəxsiyyətini və daşdığı missiyanı təsvir edən bir ifadədir, yəni o (s.), Haqq Nuru insanlara tanıdan bir vasitəçidir, Quranın ayətinə görə çıraqdır. Peyğəmbəri (s.) «geybin nuru» [142, 9] adlandıran Mənsur Həllac yazır: «Peyğəmbərlik nurları onun (s.) nurunda görünür, onların nurları onun (s.) nurundan təzahür edir, nurlarda kərəm sahibinin nurundan daha nurlu, daha aydın, daha əzəlisi yoxdur» [142, 11]. Məhz bu nurun «işarəsi ilə gözlər görür, sirlər və gizlilər tanınır» [142, 12]. Digər bir başlıqda – «Nöqtə tasini»ndə Qurani Kəriminin (O, vəhy edilən vəhydən başqa bir şey deyil) (Quran 53/4) ayəsinə istinadən: «Nurdən nura nazil oldu» deyir [142, 34] və bununla da həm Allahın Özünə, həm

də Məhəmməd peyğəmbərə (s.) nur deyə müraciət edir. Əbu Hamid Qəzali isə belə deyir: «Bil ki, aşağı aləmə aid nurlar bir-birindən saçılan işığın çıraqdan yayılması tərzindədir. Bu çıraq müqəddəs peyğəmbərlik nurudur. Müqəddəs peyğəmbərlik ruhları da ülvi ruhlardan doğurlur, çıraq oddan (mənbədən – K.B.) alınır... Sonra silsiləvi olaraq onların ilk mənbəyi və mədəni olan nur əl-ənvara çatır. Bu, Allahdır, təkdir, şəriki yoxdur» [150, 117].

Mütəfəkkirlərin görüşlərində bir neçə vacib anın üzərində dayan-aq. Əvvəla, Həllaca görə, Məhəmməd peyğəmbərin (s.) özü ilə yanaşı düşüncələri, baxışları da aydınladan nurdur. Bunu onun (s) Allah rəsulu və peyğəmbəri olması və vəhy sahibi olaraq universal xarakterli hikmət çatdırması ilə izah etmək olar. İkincisi, bu nuru «qeybin nuru» və «sirləri və gizlinləri açan» adlandırmaqla Həllac Məhəmməd peyğəmbərin (s.) həm də ezoterik biliyə sahib olmasına işarə edir. Üçüncüsü, Həllac Məhəmməd (s.) nurunu «nurdan bir nur», «əzəli» adlandırmaqla onun bilavasitə ilahi nurdan qaynaqlandığını və hər bir yaradılışdan əvvəl olmasını bildirir. Təbii ki, burada onun (s.) ilahi kəlamın vasitəçisi olması da unudulmur, yəni Müqəddəs Kitab və onun nazil olduğu şəxs – peyğəmbər Allahı tanıdan nurun daşıyıcısı – çıraqdır. Eyni fikir və mövqe Qəzalinin də kəlamlarında mövcuddur. Onu da bildirək ki, Məhəmməd nuru deyərkən, zənnimizcə, mütəfəkkirlər yalnız müəyyən bir şəxsi deyil, özündə insanlığın bütün ucalığını və kamilliyini ehtiva edən, mövcudatın var olmasının səbəbkarı olan Kamil İnsanı nəzərdə tutmuşlar.

Qeyd etdiyimiz kimi, nur həmçinin ilahi hikmətdir. Sərrac Tusi yazır: «Allahın nurlarının hamısı xəlqə doğru yol göstərəndir, yaradılmışların nurları dəlil və sübutdur, onlar vasitəsilə tövhidin mərifətinə dəlalət edilir, onlarla qaranlıq quyulardan və dənizlərdən doğru yola çıxılır. Qəlblərin nurları isə furqan və sübutun Allahdan olan mərifətidir... Nur vasitəsilə Haqq və batil fərqləndirilir» [149, 548]. Deməli, nur Allahın haqq və batili seçmək, qaranlıqdan aydınlığa çıxmaq üçün verdiyi bir vasitədir və bu vasitə bir dərkəndən ibarətdir, yəni nur – irrasional idrakdır. Mütəfəkkirin sözlərindən də görüldüyü kimi, nur insana məxsusdur və hər bir yaradılmış kimi elm və fəhm çərçivəsindədir, eyni zamanda o, insandan deyil, onu verəndən – Allahdan asılıdır.

Yuxarıda bildirdiyimiz kimi, nur həm də Allahın özünü təsvir edən bir ifadədir və bu baxımdan nur dərkəndilməzdir. Qəzali yazır: «Nura gəlinəcə, o, dəredilməzdir və onunla dərk edilmir, lakin idrak onun

yanındadır (onun vasitəsilədir – K.B.)» [150, 102]. İbn Ərəbinin görüşlərini şərh edən Ə.A.Konuk yazır: «Haqq Nur bir nurdur ki, onun vasitəsilə əşya dərk olunur, ancaq özü dərkdedilməzdir. Belə ki, o, Haqq Təalanın zatının özüdür. Buna görə də, Məhəmməd peyğəmbər (s.) «Rəbbini gördümmü?» – sualına – «O, bir nurdur, mən Onu necə görə bilərəm», – demişdir» [55, 219]. Başqa bir yerdə isə Ə.A.Konuk yazır: «İdrak nur ismilə vəqə oldu... İdrakın mənbəyi olan bu nur başqa bir terminlə «şahidlik nuru» və «iman nuru»dur» [57, 39].

Bununla yanaşı, onu da bildirmişdik ki, nisbi varlıqlar Haqq Nurdan aldıkları nurla varlıq qazanır. Qəzali yazır: «Həqiqətdə Onun varlığının sifəti göylərin və yerin nurudur. Bundan sonra biləsən ki, O, əşyaları aydınladan, onlardan yüksək olub Onunla, Onun üçün və Ondən aydınladan nurdur» [150, 116]. Mütəfəkkir nuru ülvî və aşağı aləmin nurlarına bölərək deyir: «Göylər və yer nurun iki təbiəti ilə doludur, yəni gözə və bəsirətə, yəni hiss və ağıla» [150, 116] aid olan. O, hər birinin rolunu belə izah edir: «İnsani nurla (maddi işıqla, gözün görməsilə və ya rasionel idrakla – K.B.) aşağı aləmin nizamı görünür. Mələki nurla (irrasional idrakla – K.B.) ülvî aləmin nizamı görünür» [150, 116-117]. Peyğəmbərin (s.) hədislərindən birində deyildiyinə görə, «Allah xəlqi zülmət içində yaratdı, sonra onların üzərinə öz nurunu dağıtdı və hər şey aydınlandı» [139, 220].

Belə məlum olur ki, Allah Təala tərəfindən verilən nur varlığın mahiyyəti olmaqla yanaşı həmçinin onun həm rasionel, həm də irrasional idrak vasitəsidir. Ə.A.Konuk günəşi görmək üçün önünə bir buludun keçməsinin zəruri olduğunu bildirərək yazır: «Haqq Nurun görülə bilməsi üçün ancaq onun təzahürü olan bu aşağı aləm pərdəsi arxasından baxmaq və görmək lazımdır» [57, 37]. Xatırladaq ki, eyni fikir Bonaventurada da mövcud idi. Deməli, nisbi varlıqlar özlərində ilahi nur daşımaqla bir növ haqq nuru tanımaq üçün yaradılıblar və insan bu nur vasitəsilə aşağı aləmi öyrənə bildiyi kimi, ali aləmi də dərk edə bilər. Lakin bu yüksəliş sonsuz deyil, məhduddur. Qəzali yazır: «Öyrəndin ki, nurların bir nizamı var. Onda bil ki, onlar sonsuza qədər uzanmır, ilk mənbəyə (Məhəmməd nuru – K.B.) qədər yüksəlir. O, Onun zatının nurudur və Onun zətı ilədir, Ondən başqasından nur əta olunmur və nurun bütün mərtəbələrinə Ondən nur saçılır» [150, 112].

Beləliklə, görüldüyü kimi, İslam fəlsəfəsində nur problemi əsasən Qurani Kərim çərçivəsində müzakirə və təhlil edilmişdir. Burada da dinin peyğəmbəri (s.) Allaha aparan bir nur olaraq təqdim edilir ki, bu nur həm zülməti işıqlandıran, həqiqəti üzə çıxaran vasitə, həm də ilahi

bilikləri ehtiva edən hikmətdir. Diqqəti cəlb edən xüsusiyyətlərdən biri də, nurun həm rasional, həm də irrasional xarakterli bir idrak vasitəsi olmasıdır. Nəhayət, onu da əlavə edək, nur vasitəsilə inkişaf edən idrak vasitəsi yalnız ilk mənbəyə – çırağa qədər mümkündür, lakin nurun özü, yəni Allahın zəti dərkedilməz olaraq qalır.

Qərb və Şərq fəlsəfəsində nur anlamının araşdırılmasında əhəmiyyətli bir məsələyə diqqət yönəldək. Qərbdə nur probleminin həllini filosofların görüşləri əsasında verdiyimiz halda, Şərqdə təhlilimiz daha çox nurun ayrı-ayrı mənalara müvafiq aparılmışdır. Buna başlıca səbəb kimi, Şərq mütəfəkkirlərinin baxışları arasındakı uyğunluğu göstərmək olar. Bu uyğunluq isə, zənnimizcə, onların hamısının dünyagörüşlərinin eyni mənbəyə – təsəvvüf prinsiplərinə istinad etməklərindən irəli gəlmişdir. Başqa sözlə desək, nur problemi irrasional anlamda, demək olar ki, yalnız sufi mütəfəkkirlər tərəfindən araşdırılmışdır.

Onu da bildirək ki, Qərbdən fərqli olaraq İslam Şərqində nur problemi Müqəddəs Kitabın ayələrinin təfsiri çərçivəsindən çıxaraq ayrıca bir fəlsəfi sistem səviyyəsinə qədər yüksələ bilmişdir. İslam filosofu Şihabəddin Sührəvərdi tərəfindən əsas qoyulmuş və fəlsəfə tarixində İşraqilik fəlsəfəsi kimi tanınan bu sistem özlüyündə yalnız İslama aid deyil, ümumiyyətlə nura dair ümumbəşəri düşüncələri ehtiva edir. Bu səbədən, İşraqilik fəlsəfəsinin daha geniş fəlsəfi təhlilininə öz tədqiqatımızda xüsusi yer ayırmağı məqsədəuyğun hesab etdik.

Şihabəddin Sührəvərdinin İşraq fəlsəfəsi

Sührəvərdi sağlığında Allah dərğahına yüksəldiyindən və Nur əl-Ənvardan işıq payı aldığından ki, o, ehkamlar hüdudunu keçərək sərbəst fikir söyləyir və bu fikirlərin küfr olmadığına qabaqcadan əmindir.

S.Xəlilov

Azərbaycanın görkəmli filosofu Şihabəddin Yəhya Sührəvərdi (1191) qədimdən bəri nur və nurlanma haqqında söylənmiş mülahizələri İslam çərçivəsində İşraq fəlsəfəsi kimi sistem halına salmış və dünya fəlsəfə tarixində Şeyx əl-İşraq – Nur Şeyxi adı ilə tanınmışdır. Yunan fəlsəfəsinin gözəl bilicisi, yüksək məqam sahibi olan sufi mütəfəkkir, ən nəhayət, incə qəlbli şair kimi Şihabəddin Sührəvərdinin dünyagörüşü müxtəlif aspektlərdən araşdırılmış və araşdırılmaqdadır. Onun şəxsiyyəti və fəlsəfəsi Azərbaycanda S.Rzaquluzadə, Z.Məmmədov, S.Xəlilov, A.Əzimov, Qərbdə H.Korbin, E.İ.Corci, A.Şimmel, S.H.Nəsr və başqa görkəmli alimlər tərəfindən geniş şəkildə tədqiq edilmiş [10; 19; 48; 72; 96; 115; 128], əsərləri hissə-hissə və ya bütöv şəkildə orijinaldan tərcümə edilmişdir [26; 27]. Bu tədqiqatlardan hər birinin dəyərini və yüksək səviyyəsini vurğulamaqla yanaşı onu da bildirmək istərdik ki, haqqında çoxsaylı araşdırmaların mövcud olmasına baxmayaraq mütəfəkkirin İslam işığında təqdim etdiyi qədim nur hikmətinin qaranlıq və ziddiyyətli tərəfləri hələ də qalmaqdadır. Bu baxımdan, biz də nur fəlsəfəsinə dair şəxsi mülahizələrimizi bildirməyi qərara aldığımız. Hər hansı bir şərhə keçməzdən əvvəl onu da qeyd edək ki, biz Sührəvərdinin görüşlərini mövzumuzun ümumi ruhuna uyğun olaraq araşdıracaq, onların rəşional və irrəşional təfəkkürü özündə sintezləşdirə bilən [11, 130] bir düşünəcə forması olduğunu ön planda tutacağıq.

Sührəvərdinin öz fəlsəfəsini «İşraq» adlandırmasını bəzi filosoflar «nurlanma» ilə yanaşı, həmçinin «Şərq» anlamı ilə də əlaqələndirir. Məsələn, Sührəvərdinin tədqiqatçılarından biri H.Korbinin yazdığına görə, «İşraq» şərqli bir idraktır, çünki özü idrakın şərqidir (doğulduğu yerdir) [48, 417].

Təbii ki, Sührəvərdinin öz əsərlərindən çıxış edilərək deyilən bu fikirlərlə biz də razıyıq. Lakin onu da əlavə etmək istərdik ki, həm

Qurani Kərimin ayəsində deyilən: (...nə Şərqə, nə Qərbə aid olmayan...) (Quran 24/35) ifadəsinə, həm də Sührəvərdinin öz dünyagörüşündə qərblə və şərqli təfəkkürünün üzvi şəkildə sintezləşdiyinə görə, zənnimizcə, İşraq termini daha çox «nurlanma» – ilahi hikmətin nur vasitəsilə çatdırılması anlamına yaxındır. Şihabəddin Sührəvərdi yazır: «Nurlar elmindən və onun təmali üzərində olanları qeyd etməklə mənə Allah Təalanın yolu ilə gedən hər kəs yardım edib və bu, hikmət almaq qabiliyyətidir» [147, 10]. Bu baxımdan, mütəfəkkirin öz İşraq fəlsəfəsi ilə nur probleminin inkişaf tarixinin zirvəsində dayandığını və onun (İşraq fəlsəfəsinin) yalnız bir şərqli təfəkkürünün məhsulu deyil, universal xarakterli bir nəzəriyyə olduğunu iddia etmək olar.

Yuxarıda da bildirdiyimiz kimi, filosofun fikrinə görə, bütün elmlərin başında Ağasademon (Şit və ya Şis peyğəmbər), Hermes və Asqinos durur və bir kökdən qaynaqlanan hikmət iki istiqamətə ayrılır: Qərbdə antik filosofların və Şərqdə qədim fars müdriklərinin, Zərdüştün düşüncə və mülahizələrində, həyat tərzində və mənəvi təcrübə yollarında özünü büruzə verən hikmət kimi. Bəşərlə bərabər doğulan və qopmadan davam edən nur hikmətinin son olaraq İslam filosof və mütəfəkkirlərinin dünyagörüşlərində təcəlli etdiyini bildirən Sührəvərdi burada da hikmət sahiblərini iki istiqamətə ayırır: məşşailərə – Aristotel fəlsəfəsinin davamçılarına və sufilərə – ilahi hikmət (mərifət) sahiblərinə. Bununla işraqi hikmətin rəşadət (bəhs, tədqiq) və irrasional (ilahi hikmət) mərtəbələrindən [147, 11-12] ibarət olduğunu nəzərdə tutan filosof alimləri səkkiz təbəqəyə bölür. Şərqsünas alim S.H.Nəsr bu bölgünü belə təsnifləşdirir: 1) həm tədqiqi fəlsəfəni (Aristotel fəlsəfəsinə), həm də mərifəti (ilahi hikməti) bilən müdrik və ya teosof; 2) Həllac, Bistami, və Tüstəri kimi tədqiqi fəlsəfə ilə maraqlanmayan, lakin mərifətlə maraqlanan; 3) Fərabə və İbn Sina kimi tədqiqi fəlsəfəni bilən, lakin mərifətə yad olan filosoflar; 4) hikməti axtaran, lakin hələ bir bilgi məqamına çatmayan şəxs. Bütün bu mövqelərin üstündə isə, ənənəvi iyerarxiyanın başı olan Qütb və ya İmam və onun təmsilçiləri (xəlifələri) durur [Geniş bax: 48, 418; 147, 11-12].

Maraqlıdır ki, «Təlvihat» əsərində yazdığına görə, Sührəvərdi yuxusunda Aristoteli görür və ondan məşşailərin deyil, məhz sufilərin əsl filosof olduğunu öyrənir [Geniş bax: 48, 414]. Bunun səbəbini başqa bir əsərində, «Simurqun səsi»ndə belə izah edir: «Ağıl yolu ilə tanrı bilgisinə çatmağa çalışmaq, çıraqla günəşi aramağa bənzəyir» [48, 418]. Əsl hikmətin məhz ilahi bilikdə olduğunu bildirən mütəfəkkir «Simurqun səsi»ndə, «Qərbi Qürbət»də və s. əsərlərində hikmət aramağı,

yəni Tanrını tanımağın mərhələlərini, bu yolu keçən şəxsin hal və hisslərini sufi dünyagörüşünə uyğun təqdim edir. Sührəvərdi nur fəlsəfəsinin əsas prinsiplərini özündə ehtiva edən «Hikmət əl-İşraq» traktatını da bu ruhda yazmışdır, yəni əsər məntiqlə – Aristotel fəlsəfəsi ilə başlayıb («Düşüncənin qanunları») həqiqəti tapmaq üçün irfani, ezoterik düşüncəyə («İlahi nurlar») keçir. S.H.Nəsrin də yazdığına görə, «təsəvvüfün idrak formulu Sührəvərdinin idrak təsnifatının skeletini təşkil edir. O, İslama miras qalmış ümumbəşəri mərifət və fəlsəfəni bu idraka yerləşdirməyə çalışmışdır» [48, 418-419].

Sührəvərdi özünü həm bəhs, həm də ilahi elm axtaran ilahi müdriklərdən hesab etmişdir. O, S.H.Nəsrin yazdığına görə, «həm mənəvi, həm də doktrinlərinə görə özündən əvvəlki sufi ustadlar silsiləsinə çox şey borcludur. Xüsusilə də, tez-tez bəhs etdiyi Həllacdən və nurun İmamları əlaqəsi doktrinində böyük rol oynayan «Mişkət əl-ənvar»ın müəllifi Qəzalidən çox şey almışdır» [48, 413]. Digər bir şərqşünas alim A.Şimmel Sührəvərdi və Həllac arasındakı oxşarlığı həm də onların talelərində, birincinin də Həllac kimi «öz ruhunu ilahi odda yandırmasında» [128, 206] görür. Güman ki, müəllif belə deməklə onların dünyagörüşlərindəki bənzərlikdən daha çox Sührəvərdinin də öz sələfi kimi cavan yaşında din əleyhinə hesab edilən azad düşüncələrinə görə edam olunmasını nəzərdə tutmuşdur.

Onu da qeyd edək ki, bir çox elmi gözəl bilməsinə, xüsusilə məşşailiyə 10-dan artıq əsər həsr etməsinə, işraqilik fəlsəfəsinin giriş mərhələsini də onun prinsipləri əsasında yazmasına baxmayaraq nur hikmətinin fəlsəfi aspektlərinin şərhində Sührəvərdi məhz təsəvvüf fəlsəfəsinə müraciət etmiş və onun metodlarından istifadə etmişdir. Zənnimizcə, bunu ilk növbədə, mənbələrin də təsdiq etdiyi kimi, Sührəvərdinin özünün də sufi dünyagörüşlü mütəfəkkir olması ilə izah etmək olar. Bundan əlavə, nəzərə alsaq ki, Sührəvərdinin söz açdığı hikmət irrasional xarakterlidir və İslam fəlsəfəsində təsəvvüf irrasional metodlara malik və tövhidə əsaslanan yeganə dünyagörüşüdür, onda bu, təəccüblü görünməz.

Sührəvərdinin fəlsəfəsi geniş və mürəkkəb mövzu olduğundan biz problemi ayrı-ayrılıqda ontoloji və qnoseoloji aspektlərdən şərh etməyə çalışacağıq.

Ontoloji təhlil. İlk əvvəl bildirək ki, Sührəvərdinin fəlsəfəsində hər hansı bir yaratma, xəلق etmə prosesindən söz getmir. Onu nurlanma, təcəlli, işıqsaçma kimi anlayışlar əvəz edir, yəni vahid bir mənbədən

çıxan işıq şüaları ayrılıqda müxtəlif nurların – varlıqların yaranmasına səbəb olur. Başında Nurlar Nuru duran və iyerarxik sistemlə baş verən bu prosesin hər mərhələsində yaranan varlıqlar arasındakı fərq nurlanma dərəcəsinə müvafiqdir. Xüsusilə qeyd edək ki, üç aləm daxilində – cəbərut (əqllər aləmi), mələkut (nəflər aləmi) və mülk (cisimlər) aləmi [147, 270] – baş verən nurlanma prosesinin yaradıcısı və mahiyyətində duran qüvvə kimi Nurlar Nuru zət baxımından həmin aləmlərin fəvqündədir. Nurlar Nuru əzəli və əbədi olduğuna görə Onun nurlanması da daimidir: «Feyz (nurlanma) əbədidir, fail (nurlandırın) dəyişmir və əksilmir və aləm Onun davam etməsi ilə davam edir. «Feyz davam edərsə yaradıcısı ilə eyniləşər» demək düzgün deyil. Bil ki, işıq saçan şüanın başında durur. Şüanın varlığı və yoxluğu işıq saçanın ondan qabaq olmasına dəlalat edir və əgər mümkündürsə, yoxluğu onun yoxluğundan qabaqdır. Nəticə öz səbəbi ilə bərabərləşə bilməz, ondandır və onunladır» [147, 181]. Deməli, daim davam edən yaradılış prosesində hər yeni varlığın mahiyyəti Nurlar Nuruna bağlıdır.

İşraq fəlsəfəsində nur iki aspektdən araşdırılır: mütləq, «tək, bənzəri və tayı olmayan Nurlar Nuru» (Nur əl-ənvar) və «var olmaqlarına görə Ona möhtac olan, səbəb və mənbəyi, varlıqları Ondan gələn» [147, 122] digər nurlar. «Ondan sonra nur olmayan, müqəddəs və mütləq» [147, 121], varlığı vacib olan Nurlar Nurundan fərqli olaraq bu nurların varlığı mümkün hesab edilir, çünki yaradılışları sonradan baş verdiyinə görə onlar haqqında var olma ilə yanaşı yoxluq anlamı da işlənə bilər. Sührəvərdi düşüncələrində hər şeyin nurlandırıcısı – yaradıcısı olduğuna görə Nurlar Nurunu hər hansı forma və sifətlərin fəvqündə hesab edir; Onu nurlandırdığı bir şeylə təsvir etmək mümkün deyil, çünki «Nurlandırın nurlanandan nur bəxş etməsi cəhətdən daha nurludur, Zətı onun zatından daha nurludur» [147, 123], yəni O, öz yaratdığından təkəkkür çərçivəsindən daha genişdir. Nurlar Nuru yeganə «zəngin mücərrəd nurdur» və «hər bir şey üzərində hakimdir», heç bir şey Ona hakim deyil və Ona qarşı ola bilməz, çünki hər bir güc, qüvvə və kamal Ondan faydalanır» [147, 122].

Nisbi, mümkün nurlara gəlincə, qeyd etdiyimiz kimi, onlar Nurlar Nurunun mülkündə iyerarxik sistemlə xəlf edilmişlər. Sührəvərdinin yazdığına görə, «vahidliyi baxımından Nurlar Nurundan çoxluğun alınması təsəvvür edilmir, qaranlıqdan zülmətin, yaxud formanın, yaxud iki nurun alınması da mümkün deyil. Ondan alınan ilk şey tək mücərrəd nurdur» [147, 126]. Yeri gəlmişkən, məlumat üçün bildirik ki, müxtəlif dünyagörüşlərdə ilk yaranmış varlıq fərqli terminlərlə ifadə olunmuşdur.

Bəziləri onu «mümkün varlıqların ilki və səbəbi kimi «ilk ünsür» (element)», məşşailikdə bütün aləmin əqli olması baxımından ona «küllün (hər şeyin) əqli», yaxud uzaq planetlərin varlığının səbəbi kimi «hər şeyin vücudu», planetlərin hərəkətinin səbəbi kimi «hər şeyin hərəkəti» [147, 126] və s. adlandırmışlar. «Zərdüştilikdə yaranmış ilk nur pəhləvi dilində «bəhmən»¹ adlanır və ondan sonra yaradılanlar işıqdan işığın yaranması kimi bir-birindən yaranır» [147, 128].

Xatırladaq ki, təsəvvüf fəlsəfəsində ilk yaradılana Məhəmməd nuru və ya Məhəmməd həqiqəti deyilmişdir. Hədislərin birində də peyğəmbərin (s.): «Allahın ilk yaratdığı mənim nurumdur», – söylədiyi rəvayət edilir.

İşraq fəlsəfəsində Nurlar Nurundan yaranan ilk mücərrəd nur «özlüyündə kasıbdır» [147, 128], «Nurlar Nurundan yalnız kamilliyə görə fərqlənir» [147, 127], yəni Nurlar Nurunun zəti kamil, ilk nurun zəti isə Ona nisbətdə naqisdir, çünki yaradılmışdır, mahiyyəti başqasına bağlıdır. O, Nurlar Nurundan vasitəsiz nurlandığına görə Onun bütün keyfiyyətlərini özündə ehtiva edir, «ilk olduğuna görə zəngin»dir, Nurlar Nuruna ən yaxın və nurlar arasında «ən böyük nur»dur. Sührəvərdi ilk nurun yaradılışını belə təsvir edir: «Bu, Ondan ayrılmaq (çıxarılmaq) deyil», «ayrılma və birləşmə günahın xüsusiyyətlərindəndir (belə demək günahdır – K.B.)». Uca Nurlar Nuru bundan yüksəkdir. Ondən bir şey ayrılmaz», «günəşin şüası yalnız onunla (günəşlə) mövcuddur» [147, 128-129], yəni şüa günəşdən müstəqil bir varlıq kimi ayrılma bilməz və var oluşuna görə ona möhtacdır.

Burada Sührəvərdinin iki fikri üzərində xüsusi dayanaq. Əvvəla, qeyd etdiyimiz kimi, Nurlar Nuru vahiddir, bölünmür və transendentdir. Nurlanma Onun hökmü ilə baş verən bir yaradılış prosesidir. İkincisi, ilk nur Nurlar Nuru ilə vasitəsiz əlaqədə olduğu üçün Onun bütün keyfiyyətlərinə malik olsa da, yaradılmış və varlığı Ondən asılı bir məxluq kimi naqisdir, yəni zəti baxımından Yaradən və yaradılan arasında fərq qətidir.

Bildirdiyimiz kimi, ilk nur Nurlar Nurunun bütün ad və sifətlərini özündə ehtiva edir və bununla o, potensial şəkildə bütün mövcudatı özündə cəmləşdirir və çoxluğun yaranışının başlanğıcı olur, yəni iyerarxik sistemin bu mərhələsindən sonra digər varlıqlar yaranmağa başlayır. Təbii ki, mənbəyə yaxın ilk varlıq və ən son varlıq eyni

Bəhmən – kim isə, nə isə [109, 232]. Zərdüştilikdə Vohu Manna (Xeyirxah fikir) – Ahura Mazdanın yaratdığı altı tanrıdan birincisi. [94, 273]

dərəcədə nura sahib deyillər və nurun azlığı yaxud azalması zülmətin varlığına imkan yaradır. Sührəvərdi varlıqları təsnifləşdirərək yazır: «Şeylər nəfsində həqiqətən nur və işıq olana və nəfsində həqiqətən nur və işıq olmayana bölünür. Nur və işıq deyəndə eyni şey nəzərdə tutulur. Öz növbəsində nur başqası üçün forma olana – bu, aksident nurdur – və başqası üçün forma olmayana – bu, mücərrəd və əsl (saf) nurdur – bölünür... Nəfsində nur olmayanlar da bölünür: məkana ehtiyacı olmayan – bu, qaranlıq substansiyadır – və başqası üçün forma olana – bu, qaranlıq formadır» [147, 107]. Deməli, təcəlli etməklə varlıqlar yaradan nur həm «özündə özü üçün», həm də «özündə başqası üçün olana bölünür» [147, 117]. «Hər bir özü üçün olan nur – mücərrəd, özü üçün olmayıb vücudu başqası üçün olan nur isə aksident» [147, 110] nur hesab edilir. Göründüyü kimi, özündə və özü üçün var olan – istər nur, istər qaranlıq – müstəqil varlıqlarla yanaşı, başqasına forma, yaxud mahiyyət kimi ehtiyacı olan varlıqlar da vardır. Bunlarla yanaşı, qaranlıq və nur arasında olub nurlanan qaranlıq varlıqlar – bərzəxlər¹ də mövcuddur.

İyerarxiyada tutduğu mərtəbəyə müvafiq olaraq nurlanan hər bir varlığın mənbəyə – Nurlar Nuruna yaxınlığı onun mahiyyətini və vəzifəsini təyinləşdirir. Sührəvərdi yazır: «Ən yaxın nurdan [bir] bərzəx və [bir] mücərrəd nur hasil olur, bundan digər bir mücərrəd nur və bərzəx və beləliklə doqquz fələk (planet) və ünsürlər aləmi yaranır (hasil olur). Bil ki, nurlar mərtəbəsi sonu vacib olan silsilədir və artıq başqa bir mücərrəd nur alınmayan nurla bitir» [147, 138-139]. Deməli, başda ilk olmaqla, hər bir nur kamilliyinə görə növbəti nurun, naqisliyinə görə isə növbəti bərzəxin yaranışına səbəb olur və bu proses ən naqis nura qədər davam edir. Hər bir varlıq – bərzəx öz nur payını almaqla var olur. Eyni zamanda, başqa birinin var olmasına da səbəb olur. Yaradılış prosesinin sonunda minerallar, bitkilər və heyvanlar, yəni maddi dünya durur [147, 198]. Deyilənlərdən belə məlum olur ki, ilk nurdan başlayan səbəb-nəticə zənciri maddi dünyada, yəni özü nura sahib olsa da, nur verə bilməyən varlıqlarda bitir.

Sührəvərdinin yazdığına görə, artıq özündən sonra varlıq yaradacaq nura sahib olmayan minerallardan bəziləri «nurlu bərzəxə» (yaqut, qızıl və s.) malikdirlər ki, «adi bərzəxlərə və onların nurlarına bənzəyir və insanları xoşbəxt edirlər» [147, 199]. Bununla mütəfəkkir

Bərzəx – aralıq, fasilə [109, 199].

onların yalnız zahirən xoş, nurlu olub, insanın da yalnız zahirini bəzəməsinə işarə etmişdir.

Filosofa görə, varlıqlar iki cür nurlanır – vasitəli və vasitəsiz: «Hər üstdəki mərtəbə özündən aşağıdakına nur saçır, hər aşağıdakı mərtəbə Nurlar Nurunun şüasını özündən üstdəkinin vasitəsilə rütbə-rütbə alır» [147, 140]. Beləliklə, hər varlıq mərtəbəsinə müvafiq olaraq 2, 3, 8 və s. dəfə özündən əvvəlkilər vasitəsi ilə nurlanmaqla yanaşı birbaşa Nurlar Nurundan da nur alır. Sührəvərdinin bu görüşü iki fikir irəli sürməyə imkan yaradır. Əvvəla, Nurlar Nuru hər bir varlıqla əlaqəli olub ona təsir etmə gücünə, qüdrətinə malikdir. Onun nurlanma – yaradılış prosesindən kənarında dayanmadığına və hər bir varlığın Nurlar Nuru ilə vəhdətdə olmasına dəlalət edir. Bundan başqa, varlıqlardan hər biri iyerarxiyadakı yerinə müvafiq aldığı nurla müəyyən xüsusiyyətlərə sahiblənir. Bunu nəzərə almaqla filosof nurları bir neçə növə bölür: qahir (qalib, qarşısında durulmayan), müdəbbir (yönəldən, nizamlayan) və isfəhbud (başçı).

Qahir nurlar – «bütünlüklə mücərrəddirlər, müdəbbir nurdan daha şərəfli və zülmətlərlə əlaqədən daha uzaqlırlar, onlar şərəflidir» [147, 154]. Özləri üçün və özlərində var olan bu nurlar «cismani varlıqların surətlərini yaxud növlərini ehtiva edən həqiqətlərdir» [35, 303].

Müdəbbir nur ulduzları idarə edən, eyni zamanda, bütün hərəkətlərin səbəbi olan nurdur və «nurlanma yalnız qahir nurdan olar, hərəkətə yönəldən isə müdəbbir nurdur» [147, 195]. Bununla yanaşı, Sührəvərdi müdəbbir nurun başqa bir funksiyasını da qeyd edir: «Hisslərin hamısı vahid müştərək hissədən doğur və onlar hamısı müdəbbir nurda vahid qüvvəyə çevrilir. Bu, onların (hisslərin) zatına təsir edən (axıb tökülən) nurlu zəttir» [147, 213]. Deməli, İşraq fəlsəfəsinə görə, ulduz və planetlərlə yanaşı insan hissələrini də müdəbbir nurlar idarə edir, lakin insan ruhundakı funksiyasına görə o, fərqli terminlə ifadə olunur: isfəhbud – başçı nur.

Mücərrəd nur olan isfəhbud nur [147, 147] bəşəri nur hesab edilir. Eyni zamanda o, həm də müdəbbir nurdur və «mənliliyə» işarə edir [147, 201]. Sührəvərdinin bildirdiyinə görə, «bu nur bədənə əvvəl mövcud olmur», çünki belə olarsa «nəflər yaradılmamış və sonsuz olardı» [147, 203]. Bu isə düzgün deyil, insani nur bədənə müvafiq şəkildə üflənir [147, 201]. Beləliklə, bəşəri nur özlüyündə iki xüsusiyyət daşıyır: nurlandırıcı və idarəedici və bu, həmin nurun digərlərindən daha mükəmməl olması anlamına gəlir.

Sührəvərdinin yazdığına görə «İsfəhbud nur bəzəxdə ancaq hər hansı bir vasitə ilə hərəkət edir və bu vasitə ruh adlanan incə

substansiyadır ki, yeri ürəyin sol boşluğundadır» [147, 206]. Filosofun bildirdiyinə görə, «bu ruhda çoxlu əlaqələr (münasibətlər var və o (ruh), bütün bədəndə yayılıb. O, nurlu bir qüvvə daşıyır və isfəhbud nur onun vasitəsilə hərəkət edir. Onu (ruhu) nur verir» [147, 207]. Deməli, insan nur vasitəsilə canlanan qaranlıqdır – bərzəxdir və onun hiss və istəkləri nurun idarəsi altındadır, lakin bəşəri nur bədəndə iki qüvvə ilə hərəkət edir: özündən üstdəki nura bəslədiyi məhəbbətdən doğan şəhvət və özündən altdakına etdiyi hökmdən gələn qəzəb hissilə [147, 204-205].

Yeri gəlmişkən, bildirək ki, mahiyyətinə və daşdığı funksiyaya müvafiq olaraq isfəhbud nur insanın rasional təfəkkürü ilə yanaşı onun irrasional düşüncəsini – bəsirəti (şüurüstünü, intuisiyanı – K.B.) [147, 213] də idarə edir. Belə çıxır ki, nur yalnız varlığı var edən substansiya deyil, həm də onu idarə edən qüvvədir. Nurların funksiyaları isə onların daşdıqları mahiyyətdən irəli gəlir və nurların bölünməsi də buna dəlalət edir. Başqa sözlə desək, nur iyerarxiyası üzvi şəkildə bir-birilə əlaqəli olan nurların sabit və mürəkkəb sistemidir.

Sührəvərdinin xüsusi yer ayırdığı məsələlərdən biri də tənəsüxdür. Qədim Hind və Çin filosoflarından, Platondan, neoplatoniklərdən, Qurani Kərimdən nümunələr gətirəndən sonra filosof yazır: «Mücərrəd nur zəruri olaraq daimidir və davam edir. Müdəbbir nurların [varlığı] mümkündür, onların yoxluğu qaranlıq forma üçündür. Bədənlə birləşmə halında o, yoxluğuna görə ilkdir, ayrılıqdan sonra isə yoxdur. Mücərrəd nur qaranlıqdan xilas olarsa onun səbəbi olan qahir nurun əbədiyyəti ilə əbədi qalar. Bərzəxin ölümü onun yaradılışının faydasızlığıdır. Bu yaradılış vasitəsilə müdəbbir nurun idarəetməsi baş tuturdu» [147, 223]. Deməli, bədənin ölümü ilə bəşəri nur müdəbbir nur kimi yox olsa (öz funksiyasını dayandırsa) da, mücərrəd nur kimi öz mənbəyinə qayıdıb əbədiyyət qazanır. Ola bilsin, bundan çıxış edən bir sıra tədqiqatçılar, o cümlədən, M.Fəxri Sührəvərdinin tənəsüx tərəfdarı olması fikrini irəli sürür: «Sührəvərdi bu görüşün (tənəsüxün - K.B.) Platon və Pifaqorun görüşləri ilə uyuşmadığını tamamilə bilir. Ancaq, o nəfsin tənəsüxü məsələsində kəskin hökmünü havada qoyur, bununla birlikdə nəfsin yenidən «doğuş çarxı»ndan son qurtuluşuna dair Platonçu-Pifaqorçu görüşünü ümumilikdə qəbul edir» [35, 306].

Biz nisbətən fərqli mövqedən çıxış edərək bildiririk ki, zənnimizcə, Sührəvərdi daha çox islami mövqeyə yaxın olmuşdur. Əvvəla, xatırladaq ki, Sührəvərdiyə görə, insani nur bədənlə bərabər verilir və ondan qabaq mövcud olmur. Yəni hər yeni bədən (bərzəx) özünə müvafiq nur və bu nura müvafiq vasitə – ruh qazanır və burada

eyni ruhun (mahiiyyətin) iki bədəndə (formada) olması qeyri mümkün görünür. İkincisi, filosof zülmətdən – bədəndən qurtulmuş nurun öz mənbəyinə döndüyünü bildirir, yəni fərdiliyini itirir və onun əvvəl olduğu kimi yenidən başqa bir bədənə keçməsi dediklərimizə zidd görünür. Deməli, Sührəvərdi tənəsüx barədə kifayət qədər aydın hökm verərək onun qeyri-mümkünlüyünü vurğulamışdır.

Beləliklə, işraq fəlsəfəsinin ontoloji təhlilinə yekun vuraraq bunları deyə bilərik. Xatırladaq ki, biz Sührəvərdinin öz nur hikmətinin təqdimində təsəvvüfdən bir metod kimi istifadə etdiyini söyləmişdik. İşraq fəlsəfəsində yaradılış prosesini, Nur əl-Ənvarın nisbi nurlarla əlaqəsini, iyerarxik mərtəbələrin bir-birini əvəz etmə sistemini və daha əvvəl təqdim etdiyimiz vəhdət əl-vücudu müqayisə etmiş olsaq deyilənləri bir daha təsdiqləmiş olaraq. Lakin nəzərə alaraq ki, Sührəvərdinin fəlsəfəsi məhz nur anlamı üzərində qurulmuşdur və bütünlükdə nur hikmətinin ifadəsidir, onda onu tam əhatə və dəqiq ifadə etmək üçün fərqli bir termin irəli sürmək olar: vəhdət əl-işraq və ya vəhdət ən-nur. Onu vəhdət əl-vücudun nur vasitəsilə ifadəsi də adlandırıb belə təsvir etmək olar: Nurlar Nuru digər nurların əbədi mənbəyi kimi onların fəvqündədir, O, heç nəyə qarışmır, Ona heç nə birləşə və Onunla heç nə eyniləşə bilməz, çünki O, heç bir təsvir və düşüncəyə sığmır. Eyni zamanda, hər şey Onunla, Onda baş verir və varlığını təşkil edən nuru Ondan alır. Burada kiçik və əhəmiyyətli bir faktı da vurğulayaq: nurlanma Onun zəti ilə əlaqəli deyil, Onu əksiltmir və ya artırır, Onun bütün ad və sifətləri təzahür edib tanındığı halda, zəti dərk edilməz qalır. Bütün yaradılış – nurlanma Onun iradəsi ilə Onun mülkündə, Onunla daimi hərəkətdə olan sabit sistemdir.

Qnoseoloji təhlil. Şihabəddin Sührəvərdinin idrak nəzəriyyəsi onun ontoloji görüşləri ilə sıx bağlıdır və mütəfəkkirin nur haqqında düşüncələrinin qnoseoloji təhlilini iki aspektdən vermək mümkündür: nur – idrak prosesinin irrasional metodu və nur – idrak prosesinin (rasional və irrasional kompleks şəkildə) obyekt kimi. Bunların hər ikisi kompleks şəkildə işraq fəlsəfəsinin qnoseologiyasını təşkil edirlər.

Sührəvərdi istinad etdiyi və özünü davamçısı hesab etdiyi filosoflara müvafiq olaraq elmləri rasional və irrasional növlərə bölür: bəhs (təhlil, tədqiq) və ilahi hikmət [Geniş bax: 147, 11-12]. Özünü hər ikisinin bilicisi hesab edən, əsərini məntiqlə başlayıb (rasional) nur elminə (irrasional) keçən Sührəvərdi kitabının vəsiyyət bölümündə onu da vurğulayır ki, kitab ona ilham olunub və o, yalnız öz əhli, yəni bu

elmi anlayanlar üçündür. Müəllif kitabı oxumazdan əvvəl 40 gün xəlvətə çəkilib Allahın nurunu düşünüb, Kitab sahibinin (Allahın – K.B.) əmrlərinə tabe olmağı məsləhət görür [147, 258]. Yuxarıda da bildirdiyimiz kimi, məzmunundan və müəllifin təqdimindən belə aydın olur ki, əsər rəşadət elmlə başlasa da bu, bir növ hazırlıq xarakteri daşıyır, əsl hikmət ikinci hissədədir və onu da ancaq Quran sahibinin əmrlərinə uyan və xüsusi mənəvi hazırlıq keçən kəslər anlaya bilər. Bu, irrasional düşüncənin rəşadət düşüncəni tamamlaması fikrini bir daha təsdiqləmiş olur.

Sührəvərdi «Risalə Yəzdan Şinaht» əsərində idrakı dörd kateqoriyaya bölməyə: 1) rəşadət kimi zahiri formaları qəbul edən görmə hissi; 2) zahiri obyektlərə bağlı olmadan təsəvvürləri qəbul edən xəyal; 3) hər ikisindən daha güclü olan və hiss edilən şeylərin anlamını qəbul edən, lakin digər ikisi kimi isimlərin maddəsindən ayrılmayan vəhm; 4) yeri qəlb olan ağıl, insanın varlığı və əqli (intellektual dünya) arasında bir körpü vəzifəsi görür və əqli həqiqətləri, mələklər aləmini və peyğəmbərlərin ruhunu qəbul edir» [48, 425].

Mütəfəkkir fəlsəfə sahəsindəki sələfləri Aristotel və Şərq peripatetiklərindən fərqli düşünərək görmə duyğusunu «görən və görülənin arasından pərdənin qalxması» [147, 150] kimi izah edir. O, bu hissi kosmos və planetlərlə [48, 424] əlaqələndirmədən obyektin işığının nəfəsi nurlandırması ilə izah edir [147, 213].

Sührəvərdiyə görə, insan bir bəzəx, qaranlıq və nurdan ibarət bir varlıq olduğuna görə ikili xüsusiyyətə malikdir. Onun bədəninə xas hiss və hərəkətlər bədənlə nurun əlaqəsindən doğulur [147, 204-205], bütün bədənin hərəkətləri, düşünməsi, hiss orqanlarının fəaliyyəti nurdan asılıdır. Bədəni bir zindana, ruhu əsirə, nuru isə onu azad edən bir qüvvəyə bənzədən mütəfəkkir «Bustan əl-Qulub» əsərində insanın vücudunun hər bir neçə ildə materialını dəyişdirməsinə rəğmənlər mənliyinin dəyişmədən qalmasını ruhun qalıcılığı və mənəvi təbiətinə bir dəlil kimi göstərir [48, 424]. «Qərib qürbətə hekayəti»ndə isə o, alleqorik bir dillə Yəməndən (Şərqdən) göndərilən bir göyərçin vasitəsilə ruhun zülmətdən qurtulub nura qovuşmasını təsir edir [Geniş bax: 147, 289 və b.]. Deməli, nur bədəni, ona xas hissləri idarə etməklə rəşadət düşüncəni tənzimləmiş olur. Eyni zamanda, o, irrasional düşüncənin ilk təkəverici qüvvəsi kimi də çıxış edir. Deyilənlərdən çıxış edərək, İşraq fəlsəfəsində nurun metod kimi əhəmiyyəti və rolunu bir neçə növə bölmək olar: rəşadət idrakın tənzimləyicisi və irrasional idrakın təkəverici və aparıcı qüvvəsi kimi.

Qeyd etdiyimiz kimi, varlıqlar arasındakı fərq nurlanmadan asılıdır və nurun təcəllisi, nurlanmanın dərəcəsinə müvafiq olaraq Sührəvərdi varlıqları (cisimləri) «pərdəli» – nurlanmaya tam mane olan, «zərif» – nurlanmaya mane olmayan və «orta» (müqtasid) – bəzi mərtəbələrdə mane olan [Geniş bax: 147, 187] kimi növlərə bölmür. Vurğulayaq ki, söhbət nurun – ilahi hikmətin qəbul edilməsi səviyyəsindən gedir. Ona da bildirmişdik ki, hər varlıq Nurlar Nuru ilə həm vasitəli, həm də vasitəsiz olaraq əlaqəlidir və bu əlaqə onlara birbaşa nurlanma imkanı verir. Başqa sözlə desək, insan vasitəli olduğu kimi, vasitəsiz (irrasional) bilik almağa da qadirdir. Yuxarıda gətirdiyimiz sitatlardan belə məlum olur ki, nurlanma – ilahi nurun zülməti işıqlandırması irrasional idrakın ilk mərhələsidir. Bunu qaranlıqdakı nurun özünün ilahi nurla əlaqəsini görməsi və bundan onun imkanlarının daha da genişlənməsi adlandırmaq olar. Nurlu aləmdən seçkin nəfslər üzərinə saçılan, dayaq və düşüncə verən, nəfsləri nurlandıran, günəş şüasından daha artıq işıqlandıran nur pəhləvi dilində xürrə adlanır. Zərdüşt deyir: «Xürrə Allah təalanın zatından saçılır və onunla xəlf biri o birini idarə edir» [147, 157]. Sührəvərdinin yazdığına görə, Hermes, Platon, Zərdüşt və digər müdriklər bu nurun – düşüncənin şahidi olmuşlar [Geniş bax: 147, 156-157]. Burada üç məsələyə diqqət yetirək: əvvəla, ilahi aləmdən gələn bu nur davamedicidir və bu, nurlanma prosesinin dialektikasına dəlalət edir. İkincisi, bu nur hər varlığın Allahın zati ilə vasitəsiz əlaqəsidir, üçüncüsü, bu nur vahid bir mənbədən olduğuna görə mahiyyətə də dəyişməz olmalıdır.

Nur iyerarxiyasında «hər naqis nurun kökündə özündən yüksək nura qarşı eşq, hər ali nurun kökündə özündən aşağıdakına qarşı isə qaliblik (idarəçilik) var» [147, 136]. Bundan başqa, «aşağı nur ali nuru əhatə edə bilmir, ali nur isə aşağıdakına hökm edir» [147, 185]. Hər nur özündən yüksəkdeki nura duyduğu və heç bir söz və hissə təsvir olunmayacaq eşq və şövqlə ucalmağa çalışır: «Şövq müvəffəq (bacarıqlı) zətləri (substansiyaları) Nurlar Nuruna aparır. Ən tam şövq ali nura cəzb və ucalmaqla tamamlanır» [147, 224]. Aşağı nurları yüksəldən, ucalmağa şövq edən hissələrin, halların hər biri nurlanma dərəcəsiindən asılıdır: «Əgər bərxənin məşğuliyyətləri müdəbbir nuru idarə etmirsə, onun müqəddəs nur aləminə olan şövqü zülmətlərə olandan daha çoxdur. Hər dəfə nur və nurlanma artdıqca, qahir nura eşq və məhəbbət də çoxalır. Nurlar Nurundan (gələn) zənginlik və yaxınlıq da artır» [147, 223]. Bu hissələr hər nura – varlığa xasdır, lakin Sührəvərdi bunlar arasında insani – isfəhbud nuru fərqləndirir.

Həm mücərrəd, həm də müdəbbir nur olan isfəhbud nur yalnız insana xas bir nurdur ki, ruh vasitəsi ilə insanı idarə edir [147, 207]. Sührəverdi yazır: «İsfəhbud nur əhatəedici və hakimdir, çünki cüzi qüvvələr və zata (substansiyaya) hökm etmək ona xasdır. O, bütün hissələrin hissidir. Bütün bədəndə parçalanır, (hisslər) onu vahid bir şeyə döndərən isfəhbud nura qayıdır» [147, 214-215]. Mütəfəkkirin bildirdiyinə görə, onlar (isfəhbud nurlar) «qaranlıq substansiyalara qalib gələrlərsə onların nur aləminə eşq və şövqü qüvvətlənər, qahir nurlarla işıqlanarlar, onları saf nur aləminə çatdıran mələk¹ yaranar» [147, 223-224]. Bundan başqa, insan «beş zahiri hiss orqanından başqa fiziki və əqli dünyalar arasında körpü rolunu oynayan və makrokosmik sistemdə ifadələri olan beş batini hissə də sahibdir: xoş hiss (sağlam hiss) – bütün zahiri biliklərin toplandığı mərkəz; xəyal – xoş hissın anbarı; vəhm – hissələrdən fərqli bir şeylə hissələri yönəldən; təxəyyül – formaları analiz və sintez edən və yönəldən, bəzən də vəhmlə eyniləşdirilən. Hafizə – vəhm üçün anbar rolunu oynayır [48, 430]. «Həyakil ən-nur» əsərində bildirdiyinə görə, nəbati və heyvani nəfslərin hökmü ilə qaranlıqda qalmaqla insan əsas məkanını unudur və geri dönmək ancaq ilahi nurla mümkündür [Geniş bax: 27, 23-25]. Məhz isfəhbud nura malik olduğuna görə insan həqiqətlərə sahib olmaq, «surətə ehtiyacı olmadan görmək», yəni şeylərin mahiyyətini şüurüstü ilə – ilahi kəşflə dərk etmək qabiliyyətinə malikdir.

İnsanın nurlanma ilə aldığı bilik onun nurlar iyerarxiyasındakı yerini təyin edir. «Risalə Yəzdan Şinaht» əsərində mütəfəkkirin bildirdiyinə görə, «ən yaxşı insan – bilən insandır, bilənlərin ən yaxşısı isə peyğəmbərlər, peyğəmbərlərin ən yaxşısı vəhy gətirən peyğəmbərlərdir (mursilin). Bunların ən yaxşısı isə vəhyləri bütün dünyaya yayılanlardır. Peyğəmbərlər halqası, peyğəmbərliyin möhürü olan Məhəmməd peyğəmbər (s.) tərəfindən tamamlanmış və kamala çatdırılmışdır» [48, 432]. Sührəverdi «Avare-pəri-Cəbrail» (Cəbrailin qanadlarının səsi) əsərində yazır: «İnsan Allahın bir kəlməsidir. Onun kəlməsi sayəsində insan təkrar Yaradıcıya dönə bilər (deməli, Allaha gedən yolda özü özünün vasitəsidir – K.B.). O, (insan) bu dünyadakı digər varlıqlar kimi, Cəbrailin qanadından nurlar dünyasından qaranlıq dünyasına yayılan bir nəğmədir. İnsan Kəlmə ilə, Cəbrailin qanad səsi ilə

Sührəverdinin görüşlərinə görə nur iyerarxiyasında mələklər sırası da mövcuddur ki, növlərin sahibləri (ərbab əl-ənvər) [147, 147 və b.] və ya nurun növləri (ənva' ən-nuriyyə) [147, 179] adlanır və dünyadakı hər bir varlıq bu mələklərdən birinin sehiri hesab edilir [Geniş bax: 147, 157; 48, 427].

var olmuşdur və ucaldıldığı ilkin hala – ilahi qaynağa yenə Kəlmə sayəsində dönə bilər» [48, 433].

Göründüyü kimi, nur iyerarxiyasında yuxarıdan aşağı nurlanma vəş verdiyi kimi, hər mərtəbədə aşağıdakı nurun da yuxarı qalxma imkanı var. Bunlar bir-birilə əlaqəli prosesdir: nə qədər çox nurlanma olarsa, bir o qədər yüksəlmə mümkündür. Deməli, maddi dünyadakı varlıqlar daha az imkana malikdirlər. Lakin xatırladaq ki, hər nur Nurlar Nuru ilə həm də vasitəsiz əlaqəlidir, yəni maneəsiz nurlanması mümkündür. Bunun kəşfi isə ancaq insana məxsus bir keyfiyyətdir.

Nurlar nurundan olan və mücərrəd nurdan hasil olan, Sührəvərdinin «sanih ruh» (uğurlu, düşünən nur) [147, 138] adlandırdığı nur «ən ali aləmdəndir, qüdrət və elm iksiridir və bütün aləm onun itaətindədir» [147, 252]. Hədislərdən birində deyilir: «Allahın nurdan 77 pərdəsi var, Onun üzü açılrsa üzünün cəlalı (şəfqəti) baxışların (rasional vasitənin – K.B.) dərk etdiyini yandırır» [147, 162-163]. Hədislə bağlı bir sıra təfsirlər mövcuddur. Məlum olduğu kimi, təsəvvüf fəlsəfəsində həqiqətə doğru can atan insan müəyyən mərhələlərdən keçməlidir ki, bu mərhələlərdən hər birinin özünə müvafiq olaraq mərifətin – ilahi elmin qatları kəşf olunur, yəni hədisdəki «nur pərdələri», zənnimizcə, həm də mərifət – elm qatları kimi də izah oluna bilər.

Sührəvərdi insanın şüurüstünün aktivləşməsi sayəsində dərk etdiyi həqiqətləri belə təsvir edir: «Nurlar – həqiqətlər açılan insan öz yolunda irəliləyir və ona qüdrət və heybət (əzəmət) libası geyindirilir, nəflər ona baş əyir. Allah yanında dirilik suyu (ilahi bilik – K.B.) axtaranların nəhəng (çox böyük) bir bulağı (qaynağı) var» [147, 257]. Mütəfəkkir bu hissələrin heç bir hissə müqayisə edilməyəcəyini bildirir [147, 135, 136, 225 və b.] və bu zövqü dadmayan şəxsən çox şeydən məhrum olduğunu iddia edir [147, 225].

Müəyyən hal və mərtəbələrdən keçməkdə əsas rol oynayan nurlanma əslində bir bilik alma vasitəsidir və çatdığı mərtəbə də məhz bu bilik səviyyəsindən asılıdır. Burada nəzəri cəlb edən məsələlərdən biri də idrak prosesinin bərzəxlərin – pərdələrin aradan qalxması, nurun zülmətdən aralanması ilə inkişaf etməsidir. Əgər ilk mərhələlərdə biliklərdə zahiri hissələrin də verdiyi biliklər varsa, get-gedə onlar bütünlüklə batınlaşır. Deməli, əgər nurlanma yuxarıdan aşağı davam edən yaradılış prosesidirsə, irrasional idrak bu nurun kəşfi ilə nurun – insanın öz mənbəyinə doğru yüksəlməsidir.

Beləliklə, məlum olur ki, idrak prosesində nur bir neçə anlamda çıxış edir: əvvəla, nur yaradılış prosesinin əsas aparıcı qüvvəsi kimi

iyerarxik sistemlə yuxarı qalxmaq istəyən üçün bir vasitədir, Nurlar Nuru ilə birbaşa əlaqədir. İkincisi, nur – ilahi bilikdir. Bunu insanın əsl mahiyyətinin – nurunun mərhələ-mərhələ öz nurunun qatlarını kəşf etməklə son nəticəyə – mənbəyinə can atması kimi də təsvir etmək olar. Onu da vurğulayaq ki, hər bir varlığın mahiyyəti nurdur və kamillik məqamına çatmış insan hər bir şeyin həqiqətinə sahib olur və bununla da bütün dünyada hakim mövqə tutmuş olur.

Bildirdiyimiz kimi, Sührəvərdinin idrak nəzəriyyəsi onun ontoloji görüşləri ilə sıx əlaqəlidir. Deməli, vəhdət ən-nur nəzəriyyəsinə uyğun olaraq irrasional idrak Nurda, Nurla, Nur üçün baş verən, Nur tərəfindən tənzimlənən, Nurdan başlayıb Nur vasitəsilə inkişaf edən və nisbi nurun həqiqətini açan bir prosesdir.

Dediklərimizdə bir faktı vurğulayaq: irrasional idrak nisbi nurun həqiqətini açan prosesdir. Sührəvərdinin yazdığına görə, «əgər vücudda tanınmağa və şərh olunmağa ehtiyacı olmayan bir şey varsa, o, zahirdir (aşkardır). Nurdan daha aşkar bir şey yoxdur və ondan daha az tanınmağa ehtiyacı olan bir şey yoxdur» [147, 106]. Xatırladaq ki, başqası üçün forma (aksident nur) olan nurla yanaşı həm də özü üçün var olan (mücərrəd) qahir nurlar da mövcuddur və onlar cismani aləmdəki varlıqların həqiqətləridirlər və yalnız onlarda nurlandırma xüsusiyyəti vardır. Sührəvərdinin bildirdiyinə görə, «hər nur özlüyündə həqiqətinə görə deyil, yalnız kamal və naqisliyə və zahiri işinə görə fərqlənir» [147, 119]. Deməli, vahid Nurun həqiqəti iyerarxiyadakı yeri, zülmətlə əlaqəsindən asılı olaraq ayrı-ayrı varlıqlarda müxtəlif dərəcədə təcəlli edir və bu, həmin varlığın kamilliyinin ölçüsü hesab edilir. Deyilənlərdən belə məlum olur ki, əvvəla, eyni qaynaqdan – Nurlar Nurundan təcəlli etdiklərinə görə fərq nurların mahiyyətində deyil, formalarında, qaranlıqla əlaqə dərəcəsindədir.

Yeri gəlmişkən, mahiyyətin vahidliyi və formanın müxtəlifliyi bəzədə sufi mütəfəkkirlərin də bir çox kəlamları məlumdur və buna misal olaraq Mənsur Həllacın küfr və iman, Əbu Yəzid Bistaminin isə su və qab haqqında məlum kəlamlarını göstərmək olar.

İkincisi, mütəfəkkirin dediyinə görə, aşağı nur yüksək nuru əhatə edə bilməz və idrak prosesinin zirvəsində Nurlar Nurunun özü durur ki, heç bir digər varlıq Onu nə dərk, nə də təsvir edə bilməz. Deməli, aşkar və hər kəsə bəlli olan nur əslinə, mahiyyətinə görə dərk edilməzdir və idrak fəvqündədir. Burada bir şeyi də vurğulayaq ki, Nurlar Nuru sadə bir varlıq olduğuna və nurlanma Onu əksildib azaltmadığına görə, nisbi həqiqətlər, ayrı-ayrı nurların həqiqətləri vahid bir həqiqətin hissələri

deyil, yalnız ona verilmiş bir varlıqdır, ona məxsus həqiqətdir və dərk edilən də odur, yəni nur yox, nurun verdiyi həqiqət.

Göründüyü kimi, Şihabəddin Sührəvərdinin nur fəlsəfəsi, filosofun özünün də dönə-dönə qeyd etdiyi və bizim də fəlsəfə tarixindən gətirdiyimiz dəlillərlə təsdiqlədiyimiz kimi, əslində yeni bir elm deyil, yalnız mövcud hikmətin sistemləşdirilməsi olmuşdur. S.Xəlilov yazır: «Ş.Sührəvərdinin «nur» kateqoriyası üzərində qurulan təlimi eyni metafizik təməldən çıxış etməklə islamla heç bir ziddiyyət təşkil etmir. Sadəcə yeni, sistemli bir fəlsəfi təlim yaradılır ki, burada ilahidən verilən bilgilərlə bu bilgilərin yenə də ilahidən verilmiş dərk üsulları (o cümlədən, məntiq) arasında bir körpü atılmış olur» [11, 129]. O da məlum oldu ki, nur hikməti bəşəriyyətin təfəkkürünün inkişaf tarixi boyu metod və bilik səviyyəsindən asılı olaraq müxtəlif şəkillərdə insanlar tərəfindən mənimsənilmişdir. Metodunda və yanaşma üslubundakı fərq, təbii olaraq, özünü nəticədə də göstərmişdir və nur bəzən rəşional təfəkkürə, bəzən də irrasional təfəkkürə xidmət etməli olmuşdur, bəzən zülmətdən aydınlığa aparan bir vasitə, bəzən də bir sitayiş obyektinə çevrilmişdir.

Həm Qərb, həm də Şərqdə nur haqqında söylənən fikirlər Şeyx əl-İşraqın fəlsəfəsində bir sistem halını alaraq özünün zirvə nöqtəsinə çatmışdır. Bununla yanaşı, filosofun fəlsəfə tarixində daha iki əhəmiyyətli xidmətini qeyd edək.

Fəlsəfə tarixiçisi S.H.Nəsr yazır: «Sührəvərdinin əllərində Platon və Aristotel fəlsəfələri zərdüştiliyyəin mələk elmi və hermetik fikirlərlə birləşdi və bütün bunların təsəvvüf içərisində yerləşdirildiyi yeni bir hikmət məktəbi halına gəldi. İnsan Sührəvərdinin kitablarını oxuyanda Quran, hədis və sufilərin sözlərindən gətirilən fikirlərin çoxluğundan və Sührəvərdinin maraqlandığı bütün fərqli fikirləri İslam qəlibinə tökməsindən çox təsirlənir» [48, 418].

Məlum olduğu kimi, İslam sonuncu və digər səmavi dinləri də özündə ehtiva edən kamil dindir və Sührəvərdi fəlsəfəsində bu, daha aydın nəzərə çarpır. Əslində bu həqiqət müxtəlif sahələrin mütəxəssisləri tərəfindən dönə-dönə isbatlanmışdır. Biz diqqəti məsələnin başqa bir tərəfinə yönəltmək istərdik: əsrlər boyu müxtəlif xalqlara mənsub olan düşüncələrin təsəvvüf daxilində birləşdirilməsinə. Zənnimizcə, mütəfəkkir öz fəlsəfəsi ilə təsəvvüfün İslamın bütün əhəmiyyətli və ümumbəşəri xüsusiyyətlərini özündə cəmləşdirdiyini, mahiyyətində bəşəriyyət üçün nəzərdə tutulan universal bir hikməti ehtiva etməsini bir daha təsdiqləmiş oldu. Bunu həmçinin təsəvvüfün İslamın mahiyyəti

olması kimi də qəbul etmək mümkündür, yəni məlum bir sıra islami elmlər arasında filosof üçün məhz təsəvvüf uyğun təməl ola bilmişdir. Bu, təsəvvüfün öz hikmətindən irəli gələn həqiqətlə əlaqəlidir, yəni o, Vahid Yaradana inanan və bu inanc vasitəsilə tək həqiqəti axtaran şəxsin dünyagörüşü və təfəkkür tərzidir ki, öz mükəmməl formasını İslam zəminində tapmışdır.

Onu da bildirək ki, Sührəvərdi fəlsəfəsini ümumiyyətlə İslamla deyil, konkret təsəvvüflə əlaqələndirməyimizin səbəbi sonuncunun irrasional xarakteri, İslamın batini tərəfinin ifadəsi olmasını vurğulmaqdır. İslam geniş məfhumdur, təsəvvüf onun əsas özək xəttidir.

Sührəvərdinin fəlsəfəsinin ikinci əhəmiyyətli rolu idrak prosesi ilə bağlıdır. Qeyd etdiyimiz kimi, o, öz görüşlərində Aristotel fəlsəfəsini, məntiqini təsəvvüfə məxsus mə'rifətlə – irrasional biliklə üzvi surətdə sintezləşdirməyə müvəffəq olmuşdur. Sührəvərdinin işraqilik təliminin dünya fəlsəfi fikrinə təsirindən yazan S.Xəlilov yazır: «M.Q.Hodqson Sührəvərdi təliminin Platon və Aristotel fəlsəfələrinə nəzərən bir addım irəli olduğunu və əslində yeni bir mahiyyət daşdığını nəzərə alaraq yazırdı ki, «Sührəvərdi Aristotel sisteminin «forma»larını Platon düşüncəsindəki «ideya»larla əlaqələndirdi. Platon və Aristotel eyni fikri fərqli perspektivlərdə görməkdə idi. Bununla da Sührəvərdi idrak problemini ifrat idealist və ifrat materialist mövqələrdən daha rasionallıq bir zəminə gətirmiş oldu» [11, 129]. Xəlilov onu da əlavə edir ki, «Sührəvərdi qnoseologiya məsələlərində Aristoteldən irəli getmiş və ardıcıl rasionallığın nümayəndəsi kimi çıxış etmişdir» [11, 137].

Həm S.Xəlilovun, həm də A.Əzimovun araşdırmalarından belə məlum olur ki, Sührəvərdi əsasən Qərb fəlsəfəsinin rasionallıq istiqamətli dünyagörüşləri üçün təməl rolunu oynamışdır. Bunu müəyyən mənada Qərb fəlsəfəsində dövrün ümumi ruhuna uyğun olaraq Sührəvərdinin görüşlərində paralel inkişaf edən rasionallıq və irrasional idrakın rasionallıq tərəfinə üstünlük verməkləri ilə izah etmək olar.

Həqiqət təkdir, ona gedən yollar müxtəlifdir. Bu müxtəliflik həqiqəti axtaranın metod və bilik səviyyəsindən bilavasitə asılıdır. Yuxarıda da bildirdiyimiz kimi, həqiqətin dərki bir neçə mərhələdən keçir ki, bunun əvvəli rasionallıq vasitə ilə, yəni hiss və təfəkkürə bağlıdır. Lakin rasionallıq təfəkkürün bitdiyi yerdə yeni bir düşüncə tərzini öz metodları ilə şəxsin idrak vasitəsinə çevrilir ki, bunlar da irrasional təfəkkürün məhsulları hesab edilir.

İrrasional təfəkkürün başlığı da (nurlanma), aparıcı vasitəsi də, son həqiqət də nurdur, yəni şəxsin təfəkküründə zərrənin kəşf olunub elə

həmin zərrənin özünün vasitəsilə də zərrənin dərk edilməsinə yönəlməkdir. İnsan burada həm zərrənin məkanı, həm də Nurlar Nurunun verdiyi imkanı istifadə və dərk edə biləcək yeganə varlıqdır. Burada kiçik və vacib bir fakt üzərində də duraq ki, bu, insana məxsus, onun varlığı çərçivəsində var olan və həmin şəxsi Mütləqə bağlayan bir zərrədir və Mütləqin özü ilə eyniləşdirilməməlidir.

Nəhayət, onu da qeyd edək ki, Sührəvərdi, yuxarıda da bildirdiyimiz kimi, öz fəlsəfəsini, yəni özünün qədimdən qaynaqlanan hikmətini məhz təsəvvüf vasitəsilə təqdim etmişdir və bu, zənnimizcə, təsəvvüfün qədim bir hikmət olmasına dəlalət etməkdən daha çox bir təfəkkür təzi kimi özündə rəasional və irrəasional idrak vasitələrini ehtiva etməsi anlamına gəlir.

Bələliklə, Şihabəddin Sührəvərdinin İşraq fəlsəfəsi haqqında dediklərimizə yekun vuraraq aşağıdakı fikirləri söyləmək olar:

1. Təsəvvüf İslam prinsiplərinə əsaslanan irrəasional təfəkkür formasıdır. Bunu nəzərdə tutan *Sührəvərdi* qədim kökə malik, uzun və mürəkkəb inkişaf yolu keçmiş *nur nəzəriyyəsinin təqdimi üçün təsəvvüfü daha məqsədəuyğun forma və metod seçmişdir*.

2. *İşraq fəlsəfəsinin təməl prinsipi tövhiddir*. Burada nurla yanaşı zülmət, bərzəx anlamları işlənilsə də bu, fəlsəfənin dualist xarakterinə dəlalət etmir. Söhbət Nurlar Nurunun nurlanma dərəcəsinə və müəyyən mərtəbə və şəraitdə nurun varlığından və ya yoxluğundan gedir.

3. *Sührəvərdinin fəlsəfəsi vəhdət ən-nur nəzəriyyəsi üzərində təşəkkül tapmışdır*. İşraqilikdə nur həm hər şeyin mahiyyəti və var oluş səbəbi olmaqla Mütləq, həm də ayrı-ayrı müstəqil varlıq olmaqla nisbi anlamda çıxış edir. Bununla yanaşı, o, həm forma, həm də varlıqlara təsir və onları idarə vasitəsi kimi xüsusiyyətlərə malikdir.

4. İşraq fəlsəfəsi Şihabəddin Sührəvərdinin sufi dünyagörüşünün nur vasitəsilə təqdimidir. Deməli, *vəhdət ən-nur da vəhdət əl-vücuda nəzəriyyəsinin nur hikmətilə təzahürüdür*.

Sührəvərdidən sonrakı dövrlərdə İslam Şərqində nur və nurlanma problemi birmənalı olaraq onun adı ilə bağlı olmuşdur. Yazılan traktatlar ya filosofun əsərlərinə şərh xarakteri daşımış və ya onun çərçivəsindən əhəmiyyətli dərəcədə kənara çıxmamışlar. Buna əsas səbəb kimi, dərin tarixi köklərə malik nur probleminin Ş. Sührəvərdi tərəfindən mükəmməl bir sistemə salınmasını göstərmək olar.

İslam Şərqində Sührəvərdinin fəlsəfi görüşləri əsasən şiə əqidəli filosofların dünyagörüşlərində davam etmişdir və bura XVII əsr İsfahan

fəlsəfə məktəbinin görkəmli nümayəndələri Məhəmməd b. Əs'ad Cəlaləddin Dəvvani (1502), Mir Daməd adı ilə məşhur Məhəmməd Bağır Damədi (1631) və Molla Sədra kimi tanınan Sədrəddin Şirazini (1640) aid etmək olar.

Çoxsaylı fəlsəfi əsərlərin müəllifi Cəlaləddin Dəvvani tədqiqatçıların fikrinə görə, Osmanlı dövründə fəlsəfi elmləri yenidən canlandırmışdır [49, 103, 178]. Mütəfəkkir özünün «əz-Zəvra» əsərində yazır: «Bu, kəlamın və mənəvi liderlərin, filosofların və sufilerin görüşlərinin işraqi nöqteyi-nəzərindən təhlil edən bir tədqiqatdır. O, ilk üç təlimin fayda və əhəmiyyətini bütünlükdə dəyərləndirməklə yanaşı, təqdim etdikləri nəticələrin bəzisinin ciddi bir şəkildə İslamla uyğun gəlmədiyinə diqqəti yönəldir... Onun fikrinə görə, təsəvvüf ilahi bərəkətdən qaynaqlandığından şübhə və tərəddüddən uzaqdır və bu səbəbdən müsibətə (peyğəmbərliyə) daha yaxındır» [49, 107-108]. Cəlaləddin Dəvvani [Sührəvərdinin] «Nur heykəlləri» əsərinə şərh yazmaqla və «işraqi hikməti öz əsərlərində işləməklə Şihab Sührəvərdi Məqtulun fəlsəfəsini yenidən yönləndirdi» [49, 103].

İsfahan fəlsəfə məktəbinin görkəmli simalarından biri, «Aristotel və Fərabidən sonra üçüncü müəllim (müəllim əs-salis) adı ilə tanınan» [49, 136], «Məşərik əl-ənvar» (Nurların doğuluşu) adlı şer Divanının İşraq ləqəbli müəllifi Mir Daməd «Yunanlıların böyük ölçüdə rasionallıq yönümlü fəlsəfəsinin (fəlsəfə i-yunani) əksinə yəmənli hikmət (fəlsəfə-yəmənli), yəni nəbəvi hikmət dediyi şeyi canlandırmağa böyük səy göstərdi» [49, 135-136]. Əsərlərində daha çox klassik məntiqlə başlayıb teologiya ilə bitirməklə, hikməti açıqlayarkən zaman qavramına fərqli şərh verməklə digər islam filosoflarından seçilsə də Mir Daməd işraq fəlsəfəsinin yalnız bəzi prinsip və kateqoriyalarından istifadə etməklə kifayətlənmişdir.

Mir Damədin tələbəsi, Sührəvərdinin ən tanınmış şərhçisi olmaqla yanaşı, müstəqil fəlsəfi əsərlərin də müəllifi və işraqilik fəlsəfəsinin Sührəvərdidən sonra ikinci məşhur nümayəndəsi olan Molla Sədra «İbn Sina, işraqi və sufi ünsürləri bir yerdə toplamağa» və «yeni platonçuların emanasiya nəzəriyyələrini qəbul edib, lakin onları işraqi-sufi bir qəlibə uyğunlaşdırmağa çalışır» [35, 311]. Bəzi tədqiqatçılar tərəfindən hər üç dünyagörüşü eklektik surətdə birləşdirən bir fəlsəfə kimi dəyərləndirilsə də [35, 312-313], Molla Sədranın rolu «Moğol istilasından sonra islam dünyasında ilk dəfə əqli elmləri tam anlamıyla diriltməsində və elm eşqini yenidən alovlandırmasında deyil, eyni zamanda, vəhy, irfan və fəlsəfəni birləşdirməkdə və bərişdirməkdə» [49, 178] danılmazdır.

Göründüyü kimi, Ş.Sührəvərdidən sonra işraq fəlsəfəsi fərqli bir istiqamətdə öz inkişafını davam etdirmişdir. Buna səbəb, zənnimizcə, xilafətin tənəzzülündən sonra elmi mərkəzin nisbətən Şərqə, əsasən Türk və Azərbaycan ərazisinə köçməsi olmuşdur. Nəzərə alsaq ki, İbn Sina və İbn Rüşddən sonra məşşailik Əbülhəsən Bəhmənyar, Nəsirəddin Tusi, Siracəddin Urməvi kimi Azərbaycan filosoflarının görüşlərində, təsəvvüf təriqətləri isə daha çox Osmanlı imperiyasında, qismən də Azərbaycan ərazisində geniş yayılmağa başlamışdı, onda işraqiliyin də məhz bu məkanda öz davamçılarının tapması təəccüb doğurmaz və bunu təqribən belə xarakterizə etmək olar.

Əvvəla, sonrakı dövrdə nur və nurlanmaya aid heç bir sistemli əsər yazılmamışdır və traktatlar şərh xarakterli olmuşdur.

İkincisi, bu dövrdə həm məşşailik fəlsəfəsinin, həm də təsəvvüfün nüfuzu artmaqda idi və işraqilik fəlsəfəsi ya fəlsəfi, ya da dini problemlərin həllində vasitə rolu oynamağa başlamışdır.

Üçüncüsü, işraqilik fəlsəfəsi şiə əqidəli filosoflar tərəfindən mənimsənilərək şiə doktrinalarının (imamiliyin) əsaslandırılmasında istifadə olunmuş və bununla da işraqiliyi dar bir coğrafi məkanda yerləşdirmiş olmuşlar ki, bu da işraq fəlsəfəsinin bir çox əhəmiyyətli tərəfinin kölgədə qalmasına səbəb olmuşdur.

NƏTİCƏ

Mən həqiqəti görəndən bəri həqiqət haqqında şübhəyə düşmədim.

Əli b. Əbu Talib

Təqdim olunan əsərdə Qərb və Şərq fəlsəfə tarixində özünəməxsus yeri və böyük rolu olan, lakin bir tədqiqat mövzusu kimi həm postsovet məkanında, həm də dünya fəlsəfə tarixində rasionallıq idrakına nisbətə az araşdırılan irrasional idrakın üzərinə işıq salmaqla onun elm aləmində əhəmiyyətini bir daha vurğulamış və bununla da ona daha artıq diqqət yönəltmiş oluruq.

İnsan idrakının iki üzə var: daxili və zahiri və hər ikisi kompleks şəkildə olduqları təqdirdə idrak prosesi tam və kamil ola bilər. Eyni obyektin dərinə yönəlmə, lakin müxtəlif prizmalardan yanaşan zahiri və batini, yəni rasionallıq və irrasional idrak formaları nə bir-birini əvəz, nə də inkar edir. Onların hər biri idrak prosesinin öz həddi, metodları və strukturu bəlli olan, bir-birini tamamlayan və kamilləşdirən formaları, mərhələləridirlər. Bunu nəzərə alaraq, obyekt haqqında tam həqiqəti öyrənmək üçün rasionallıq və irrasional idrak formaları paralel və qarşılıqlı əlaqəli şəkildə inkişaf etdirilməlidir.

Müasir qloballaşma və kompüterləşmə əsrində, insanın yeni-yeni texniki nailiyyətlər əldə etdiyi bir dövrdə irrasional idrak lazımsız və yalnız kağız üzərində qalacaq bir problem kimi görünə bilər. Lakin məsələyə fərqli aspektdən, yəni insana yalnız maddi tələbləri olan sosial varlıq kimi deyil, həm də bir ruhani varlıq kimi baxılırsa, məsələyə münasibət dəyişə bilər. Belə ki, bəzi elmlərin də təsdiqlədiyi kimi, insan böyük potensiala, hələ tam öyrənilməyən və istifadə edilməyən imkanlara malik bir varlıqdır.

Araşdırmamız vasitəsilə biz insanın daha böyük bir potensialının, imkanının varlığını ön plana çəkmişik, ona maddi qüvvələrinin olduğu kimi, ruhunun da bacarıqlarını üzə çıxara biləcəyini xatırlatmışıq. Nə üçün göstərmişik, söyləmişik deyil, məhz xatırlatmışıq? Məsələ burasındadır ki, maddi istəklərin, ictimai-siyasi hadisələrin burulğanının təzyiqi altında insan zaman-zaman ruhani varlıq olduğunu və ilahi aləmdən vasitəsiz bilik ala biləcəyini unudur və yaddaşının təzələnməsinə onda

ehtiyac yaranır. Tarixdən də məlum olduğu kimi, bu ehtiyac bütün bəşəriyyətə aid olanda belə xatırlatmalar vəhy şəklində baş vermiş, yəni səmavi kitablar nazil olmuş, dinlər təşəkkül tapmışdır; nisbətən kiçik miqyaslı «unutmalarda» isə bu missiyanı ayrı-ayrı şəxsiyyətlər öz əsərləri və kəlamları ilə etmişlər ki, bu da vəcdin və ya ilhamın, bir sözlə, irrasional təfəkkürün məhsulu olmuşdur. Başqa sözlə desək, irrasional idrak insana daha böyük bir missiya üçün yarandığını və daha müqəddəs mahiyyətə malik olmasını xatırladır və yol göstərir.

İrrasional idrak mənəviyyatla bağlı bir proses kimi insanın əxlaqına və estetik baxışlarının formalaşmasına təsir edən qüvvəyə malikdir ki, araşdırmamızda dolayısı ilə bu təsiredici amillərə toxunmuşuq.

Məlum olduğu kimi, əxlaq və idrak bir-birilə sıx bağlı və bir-birini stimullaşdıran prinsiplərdir. Təhlilimizdə də döənə-döən vurğuladığımız kimi, insana İnsan adının ucalığını dərk etdirməkdə, ruhunu nəbati səviyyədən insani, hətta ilahi səviyyəyə qaldırmaqda, gündəlik qayğılar və problemlər xaosunda, maddi istəklər (maddi gəlirin artırılmasından tutmuş torpaq və ərazi iddialarına qədər) fonunda özünü bir insan olaraq görməkdə, anlamaqda, malik olduğu ilahi keyfiyyətləri itirmədən öz məqsədinə çatmaq yolunda irrasional idrak aparıcı qüvvəyə malikdir. Bu baxımdan, onun əxlaq nəzəriyyəsində yeri və əhəmiyyəti, zənnimizcə, ayrıca geniş bir mövzu ola bilər.

İrrasional idrakın estetik tərəfinə gəlincə, biz irrasional biliyin əldə edilməsinin üç əsas yolunu – vəhy, vəcd və ilham – göstərməklə yanaşı hər birinin nəticəsinin əhəmiyyəti barədə də danışmışdıq. İrrasional idrak ruha xas bir idrak növü olduğuna görə, onun nəticəsi də ruh üçün nəzərdə tutulur və ruhu oxşayır, qidalandırır. Onu da qeyd edək ki, bu nəticələrin zəruri olaraq maddi formada, kitab, tablo, musiqi və s. şəklində çatdırılmasının özü də irrasional və rasional idrak formalarının qarşılıqlı əlaqəsinə və bir-birini tamamlamasına dəlil ola bilər. Buraya səmavi kitablardan tutmuş, gözəl sənət əsərlərinə, şer nümunələrinə qədər hər birini daxil etmək mümkündür. Düşündürücü faktıdır ki, kompüter nəsillərinin, mobil telefonların, texnikanın müxtəlif növlərinin sürətlə bir-birini əvəz etdiyi, dünən qiymətsiz bir şeyin bu gün ucuz və lazımsız bir şeyə çevrildiyi zəmanəmizdə biz hələ də əsrin əvvəllərində nazil olmuş səmavi kitablardan doğru yaşamağı və düşünməyi öyrənirik, qədim dövrün şedevrlərinə heyran oluruq, onların qiymətlərini günü-gündən artırırıq, yeni metodlarla onların ən dərin sirlərinə nüfuz etməyə çalışırıq.

Problemin mürəkkəbliyini, çoxaspektliliyini, nisbətən az araşdırılmasını və bir çox tərəflərinin hələ də elm aləmi üçün qaranlıq

qalmasını nəzərə alaraq əsər özünəməxsus bir sistemlə yazılmışdır: əsərin iki fəslə problemin nəzəri, iki fəslə isə tarixi aspektlərinin araşdırılmasına həsr edilmişdir.

Kifayət qədər geniş, qədim tarixə və zəngin inkişaf yoluna malik, müasir dövrdə bəzi fəlsəfi cərəyanların əsas ideya xətti olan mövzumuzun tədqiqini bir monoqrafiya çərçivəsində sıxlaşdıraraq üç əsas istiqamətdə aparmışığı ki, əldə edilən nəticələri də məhz bu istiqamətlərə müvafiq qruplaşdırmaq olar:

1. İrrasional idrakın mahiyyətinin araşdırılması, əsas xüsusiyyətlərinin göstərilməsi və kateqoriyalarının təsnifləşdirilməsi .

2. Problemin orta əsrlər çərçivəsində həll edilməsi və onun inkişaf qanunauyğunluqlarının izlənməsi.

3. Qərb və Şərq mütəfəkkirlərinin problemlə bağlı görüşləri arasında müqayisənin aparılması, oxşar və fərqli cəhətlərin aydınlaşdırılması.

Qeyd etdiyimiz kimi, əsərin ilk iki fəsli nəzəri hissəsidir və burada əvvəlcə irrasional idrakın ən vacib amili olan irrasional bilik və onun mənbələri, daha sonra isə irrasional idrak prosesinin struktur və kateqoriyaları şərh edilmişdir.

Bundan əlavə, irrasional prinsiplərdən hər biri orta əsr Qərb və Şərq filosoflarının görüşləri əsasında ayrı-ayrılıqda təhlil edilməklə yanaşı, idrak nəzəriyyəsinin bəzi kateqoriyalarına da irrasional anlamda izah və tərif verilmişdir. Bununla ilk növbədə irrasional təfəkkür və idrak, onun əsas müddəaları, başlanğıcı və sonu, inkişafı və məqsədi haqqında ümumi anlayış formalaşdırmış və aydın təsəvvür yaratmış oluruq. Bu, həmçinin, əsərin gələcək fəsillərində müəyyən təkrar şərhlərin verilməsinin də qarşısını almışığı.

İrrasional bilik və irrasional idrakın işdə ayrıca şərhə həm də bu fenomenləri idrak nəzəriyyəsinin əhəmiyyətli hissəsi kimi təqdim etməyə geniş imkan verdi. Rasional və irrasional idrak formalarının qarşılıqlı əlaqəsi, onların bir-birinə təsir edən amilləri nəzərdən keçirilməklə vahid bir prosesin müxtəlif mərhələlərinin yeri və yaranma səbəbləri də açıqlamış oldu.

Əsərin birinci hissəsində əldə etdiyimiz nəticələri belə qruplaşdırmaq olar:

– İrrasional biliyin mahiyyətini xarakterizə edib, mənbələrini şərh etmişik.

– İrrasional və mistik biliklər arasında müqayisəli təhlil aparmaqla onların oxşar və fərqli cəhətlərini göstərmişik.

– İrrasional idrakın kateqorial aparatını, prosesin strukturunu və metodologiyasını təhlil və təqdim etmişik.

– İrrasional idrakı ümumiyyətlə idrak prosesinin əhəmiyyətli və ayrılmaz hissəsi kimi təqdim etməklə idrak nəzəriyyəsinin fəlsəfi təhlilinə yeni istiqamət verməyə çalışmışıq.

Onu da əlavə edək ki, idrak nəzəriyyəsinin əhəmiyyətli bir tərəfi kimi irrasional idrakın kateqorial aparatının təyin edilməsi Qərb və Şərq mütəfəkkirlərinin görüşləri arasında ümumi və fərqli cəhətlərin aydınlaşdırılmasında, bu görüşlərin növbəti fəsillərdə daha sistemli təhlilinə imkan yaratmaqla yanaşı, irrasional idrakın gələcək tədqiqatçıların araşdırmalarında da müəyyən rol oynaya bilər.

Əsərin fəlsəfə tarixi hissəsi aparılmış tədqiqatın digər iki istiqamətini əhatə edir. Əvvəlcə irrasional idrakın orta əsrlərdə inkişaf qanunauyğunluqları izlənmiş, irrasional idrakın inkişafında ictimai-siyasi hadisələrin təsiri nəzərdən keçirilmiş və bununla onu rəsonal idrakdan fərqləndirən əsas xüsusiyyətlər aydınlaşdırılmışdır. Tədqiqat mövzusu kimi məhz orta əsrlərin seçilməsi bir sıra əhəmiyyətli səbəblərlə bağlıdır ki, onları aşağıdakı şəkildə təqdim etmək olar:

1. Orta əsr Qərb və Şərq regionunda səmavi kitabların nazil olduğu, elmin bütün sahələrinə təsir edə biləcək yeni düşüncə formasının təşəkkül tapması dövrüdür. İrrasional idrakın istinad etdiyi mənbələrdən biri və birincisi səmavi kitablar olması baxımından, Orta əsrləri irrasional idrakın yeni mənbə ilə yanaşı, yeni metod və imkanlar qazandığı dövr də adlandırmaq olar.

2. Orta əsrlər həm Qərb, həm də Şərqdə Renessansın baş verdiyi dövrüdür. Qeyd etdiyimiz kimi, idrakın rəsonal və irrasional formaları bir-birini stimullaşdıran amillərdir. Bu baxımdan, hər iki bölgədə baş vermiş Renessans hadisəsini yalnız rəsonal düşüncəyə deyil, həmçinin irrasional təfəkkürə də aid etmək vacibdir. Həmin dövrdə yaranmış fəlsəfi sistemlər, əsrarəngiz sənət əsərləri buna bariz nümunə ola bilər.

3. Orta əsrlər sonrakı illər üçün (bu günə qədər) zəngin ideya mənbəyidir. Bu dövrdə antik fəlsəfənin yeni işıqda təqdim olunması ilə yanaşı zamanın şərtlərinə uyğun olaraq gələcək əsrlər üçün düşüncə qidası ola biləcək yeni ideyalar da təşəkkül tapmışdır.

Deyilənləri nəzərə alaraq, biz irrasional idrakın tədqiqində, mahiyyətinin açıqlanmasında və qanunauyğunluqlarının izlənməsində daha zəngin və hərtərəfli bir dövr kimi məhz bu illəri seçmişik.

Araşdırmanın üçüncü istiqaməti – irrasional idrakın Qərb və Şərq kontekstində aparılması və irrasional idrakın xüsusiyyətlərinin hər iki

bölgənin filosoflarının görüşləri əsasında təhlil edilməsidir. Bu istiqamətdə qarşıya qoyulan yalnız bir məqsəd var idi: zaman-məkan və ictimai – siyasi şərait fəvqündə baş verən proses olması baxımından irrasional idrakı şərqli və qərbli təfəkkürə ayırmağın doğru olmamasını göstərmək. Dediklərimizin təsdiqi olaraq, əvvəla, irrasional idrakın hər iki bölgədə oxşar inkişaf yolunun qanunauyğunluqlarını, ikincisi, eyni problemin hər iki bölgə üçün eyni əhəmiyyət kəsb etdiyini və onun həllində, demək olar ki, eyni metod və vasitələrdən istifadə edildiyini göstərmişik.

İrrasional idrakın Orta əsrlərdə tarixi inkişafı ilə tanışlıq məntiqi olaraq onun bəzi özünəməxsus xüsusiyyətlərinin bu dövrün Qərb və Şərq mütəfəkkirlərinin görüşləri əsasında tədqiqi zərurətini yaratdığını nəzərə alaraq monoqrafiyanın IV fəslində irrasional idrakın iki ən aktual prinsipinin – Tanrı-ələm münasibətinin (yaradılış probleminin) və nurlanmanın – Qərb və Şərq fəlsəfə tarixində təzahürləri araşdırılmış, aralarındakı fərqli cəhətlər şərh edilmişdir. Məzmun və mahiyyətlərindən də məlum olduğu kimi, bunlardan birincisi ontoloji, ikincisi isə qnoseoloji məsələlərə irrasional idrakın mövqeyi ilə tanışlıqdır.

Elm və texnikada, sosial və siyasi şəraitdə fərqli inkişaf yolu keçən Qərb və Şərq təfəkküründə irrasional baxımdan da müəyyən fərqlərin olması əslində çox məntiqi, hətta zəruri görünə bilər. Lakin nəzərə alsaq ki, əvvəla, hər rəasional təfəkkür irrasional təfəkkürün ilk mərhələsi və onu stimullaşdıran amil ola bilməz, ikincisi, rəasional təfəkkür irrasional təfəkkürün xarakterini deyil, səviyyələrini təyin edir. Belə olan halda iddia etmək olar ki, qərbli və şərqli təfəkkürləri vahid bir xətt üzrə yüksələn eyni pilləkənin fərqli pillələrindədirlər.

Qərb və Şərq təfəkkürləri arasındakı bəzi fərqlərə gəlincə, onların məhz ilk mənbədən irəli gəldiyini bildirmişdik. Aparılan tədqiqatda bir sıra dəlil və faktlarla göstərilir ki, belə fərqlər bölgələr arasında ola bildiyi kimi, eyni bölgəyə məxsus ayrı-ayrı mənbələrə istinad edən düşüncələr arasında da mövcud ola bilər. Başqa sözlə desək, fərqlər coğrafi bölgədən deyil, istinad edilən mənbədən irəli gəlmişdir.

Tədqiqatın üçüncü istiqamətinin elmi baxımdan yeniliyi və əhəmiyyətli tərəflərindən biri də irrasional idrakın prinsiplərinin hər iki bölgəyə xas xüsusiyyətlərinin araşdırılması ilə bərabər onların sırf Şərqə məxsus təzahürlərinin – vəhdət əl-vücuda və Şihabəddin Sührevərdinin İşraq fəlsəfəsi əsasında elmi təfsiridir. Tədqiqatın bu hissəsində biz, bir növ fəlsəfə tarixində həmin problemlərin (Tanrı-ələm və nurlanma) kulminasiya məqamını şərh edərək, istər vəhdət əl-vücuda, istərsə də İşraq

fəlsəfəsinin, yalnız şərqli təfəkkürünün məhsulu kimi deyil, sonuncu kamil dinə əsaslanan, onun mahiyyətindən irəli gələn və yaşadığı bölgədən asılı olmayaraq ümumiyyətlə insan üçün nəzərdə tutulan irrasional idrak formasının ümumi prinsipləri kimi təqdim edilir.

Əsərin ikinci hissəsində əldə etdiyimiz nəticələri belə qruplaşdırmaq olar:

– Postsovet məkanında nisbətən az müraciət edilən və idrak nəzəriyyəsinin əhəmiyyətli tərəfi olan irrasional idrakı ilk dəfə orta əsr Qərb və Şərq mütəfəkkürlərinin görüşləri əsasında araşdırmışdıq.

– İrrasional idrakın Qərb və Şərq regionları üçün səciyyəvi xüsusiyyətlərini təhlil edərək mövcud fərqlərin səbəblərini göstərmişdik.

– İrrasional idrakın Qərb və Şərq fəlsəfi təfəkkürlərindəki ümumi cəhətlərini araşdırılmaqla onun vahid inkişaf xəttini və strukturunu təqdim etmişdik.

– Tədqiqatın gedişindən yaranan zərurətdən və şərhin daha anlaşqlı və dolğun olması məqsədilə elmi ədəbiyyata antropoloji panteizm, vəhdət əl-nur kimi yeni terminlər gətirmişdik.

– Problemin daha aydın təsviri və təqdimi məqsədilə irrasional idrak prosesinin, panteizmin və vəhdət əl-vücuda qrafik sxemlərini çəkmişdik.

Beləliklə, irrasional idrak – vasitəsiz alman ilahi biliklərlə, Allahın öz köməyi ilə Allahı tanımaqdır. Allah təkdir, Onu tanıdan vasitələr, Ona aparan yollar nə qədər çox və müxtəlif olsa da idrak prosesinin müəyyən bir mərhələsində onlar hamısı vahid bir yolda birləşir. İrrasional idrak – həmin yolun başlanmasıdır.

İstifadə olunan ədəbiyyat

Azərbaycan dilində

1. Bilqamıs dastanı / Tərcüməçi İ.Vəliyev. Bakı: Gənclik, 1985.
2. Bünyadzadə K.Y. Təsəvvüf fəlsəfəsinin ilk mənbələri. Sərrac Tusinin «əl-Lümə». Bakı: Qamma servis, 2003.
3. Bünyadzadə K.Y. Təsəvvüf tarixinin həqiqətləri (qısa şərh) // AMEA-nın Fəlsəfə və Siyasi-Hüquqi Tədqiqatlar İnstitutunun Elmi əsərləri, 2005, № 1-2, s. 169-181
4. Bünyadzadə K. Təsəvvüf və mistika // «Hikmət» jurnalı, 2004, № 3, s. 70-78
5. Əmrə Y. Güldəstə. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1990.
6. Gəncəvi N. Lirikə. Sirlər xəzinəsi. Şərəfnamə. Bakı: Yazıçı, 1988.
7. Həzrət Əmir əl-Mö'minin Əli ibn Əbu Talib. Nəhc'ül-bəlağə / Tərcüməçi Ə.Gölpınarlı Tehran: Süruş, 1995.
8. Hüseynov H., Bəhərçi T. Qərb – Şərq münasibətləri xristian və islam təfəkkürü baxımından. Bakı: Təknur, 2005.
9. Xəlilov S.S. Fəlsəfə: tarixi və müasirlik (fəlsəfi komparativistika), Bakı: Azərbaycan Universiteti nəşriyyatı, 2006.
10. Xəlilov S.S. İşraqilik və müasir fəlsəfi təlimlər. Bakı: Azərbaycan Universiteti nəşriyyatı, 2005.
11. Xəlilov S.S. Şərq və Qərb. Ümumbəşəri ideala doğru. Fəlsəfi etüdlər. Bakı: Azərbaycan Universiteti nəşriyyatı, 2004.
12. Xəlilov S.S. Təhsil, təlim, tərbiyə. Bakı: Azərbaycan Universiteti nəşriyyatı, 2005.
13. İmanquliyeva A.H. Cübran Xəlil Cübran. Bakı: Elm, 1975.
14. QasıMZadə F. İki fenomen və islam («Dədə Qorqud»da və Füzulidə islam ənənələri). Bakı: Əbilov, Zeynalov və oğulları, 1999.
15. Məmmədov Ə.B. Dialektik idrak və ümumelmi tədqiqat metodları. Bakı: Azərnəşr, 1997.
16. Məmmədov Ə.B. Elmi idrak və onun inkişaf dialektikası. Bakı: Səda nəşriyyatı, 1998.
17. Məmmədov Ə., Zahidov T. Dialektik idrak və eksperimental metod. Bakı: Azərbaycan dövlət nəşriyyatı, 1992.
18. Məmmədov R.T. Zərdüştiliyn fəlsəfi aspektləri: Fəlsəfə elm. namiz. dis. Bakı, 1999.
19. Məmmədov Z.C. Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi. Bakı: İrşad, 1994.
20. Məmmədov Z.C. Eynəlqüzat Miyanəci. Bakı: Elm, 1992.
21. Nəsimi İ. Seçilmiş əsərləri. Bakı: Azərnəşr, 1973.

22. Rihim M. Seyid Yəhya Bakuvi və xəlvətlik. Bakı: Qismət, 2005.
23. Rüstəmov Y.İ. Əbu Həfs Ömər Sührəvərdinin təsəvvüf fəlsəfəsi. Bakı: Təknur, 2005.
24. Rüstəmov Y.İ. Fəlsəfənin əsasları (mühazirə kursu). Bakı: Azərbaycan Universiteti nəşriyyatı, 2004.
25. Rüstəmov Y.İ. Mövlanə Cəlaləddin Ruminin sufilik fəlsəfəsi. Bakı: Azərbaycan Universiteti nəşriyyatı, 2002.
26. Sührəvərdi Şihabəddin Yəhya. Filosofların görüşləri / Tərcüməçi Z.Məmmədov. Bakı: Elm, 1986.
27. Sührəvərdi Şihabəddin Yəhya. İşiq heykəlləri / Tərcüməçi Z.Məmmədov. Bakı: Elm, 1989.
28. Şükürov A. Fəlsəfə. Bakı: Elm, 1997.
29. Topbaş O.N. Son nəfəs (elmi-bədii publisistika) / Tərcüməçi M.Aslan. Bakı: Qismət, 2005.

Türk dilində

30. Akarsu B. Fəlsəfə terimləri sözlüğü. İstanbul: İnkilap, 1998.
31. Ateş S. Cüneyd Bağdadi. Hayatı, eserleri ve mektubları. İstanbul: Sönmez neşriyat, 1970.
32. Dinsel inanc sistemlərində tanrı algılayışı. <http://www.historicalsense.com/Archive/Fener38.2.htm>
33. Doğu Batı // <http://www.dogubati.com/>
34. Dünya dinləri // <http://www.dunyadinleri.8m.net>
35. Fahri M. İslam felsefesi tarihi / Terc. K.Turhan. İstanbul: Ayışığı kitabları, 1998.
36. Geylani A. Gönül inciləri / Terc.: C.Yıldırım. İstanbul: Bahar yayınları, 1975.
37. Gökberk M. Felsefe tarihi. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999.
38. Həzrəti İdris. www.aysebulut.com
39. Hökelekli H. Din psikolojisi Ankara: TDV yayınları, 1993.
40. Hücviri Ali b. Osman Cüllabi. Keşf el-mahcub. Hakikat bilgisi / Terc.: S.Uludağ. İstanbul: Dergah yayınları, 1996.
41. İkbal M. İslamda dini düşüncenin yeniden doğuşu / Terc.: N.A.Asrar. İstanbul: Birleşik yayıncılık, 1982.
42. İmam-i Rabbani Ahmed Faruki Serhendi. Mektubat-ı Rabbani: 4 cildə, I c. / Çeviren A.Akçiçek. İstanbul: Dərgah ofset, 1998.
43. İmam-i Rabbani Ahmed Faruki Serhendi. Mektubat-ı Rabbani: 4 cildə, II c. / Çeviren A.Akçiçek. İstanbul: Akid yayınları, 1998.
44. İmam-i Rabbani Ahmed Faruki Serhendi. Mektubat-ı Rabbani: 4 cildə, III c. / Çeviren A.Akçiçek. İstanbul: Akid yayınları, 1998.
45. İslam ansiklopedisi: 5 cildə, 1 c., İstanbul: Milli Egitim Basınevi, 1993.
46. İslam ansiklopedisi <http://www2.ikraislam.com/ansiklopedi/yan.htm>,

47. İslam ansiklopedisi. http://www.kuranikerim.com/islam_ansiklopedisi
48. İslam düşüncəsi tarihi: 4 cilddə, I c. / Edit. M.M.Şərif. İstanbul: İnsan yayınları, 1990.
49. İslam düşüncəsi tarihi: 4 cilddə, III c. / Edit. M.M.Şərif. İstanbul: İnsan yayınları, 1991.
50. İslam düşüncəsi tarihi: 4 cilddə, II c. / Edit. M.M.Şərif. İstanbul: İnsan yayınları, 1996.
51. İslama mensup olmadıkları halde İslam'a nisbet edilen firkalar. www.belgelerim/misak/akaid/index.html
52. Kılıç M.E. Ebu'l Hukema: Hikmetin atası. Hermetik felsefenin islam düşüncə tarixindən görünümü. <http://www.hermetics.org/hermetik.html>
53. Konevi S. Vahdet-i Vücut ve esasları. En-Nusus fi tahkiki tavrı'l-mahsus / Terc.: E.Demirli. İstanbul: İz yayıncılıq, 2002.
54. Konuk A.A. Fusuşu'l-hikem, tercüme ve şerhi: 4 cilddə, I c., İstanbul: Dergah yayınları, 1987.
55. Konuk A.A. Fusuşu'l-hikem, tercüme ve şerhi: 4 cilddə, II c., İstanbul: İFAV yayınları, 1988.
56. Konuk A.A. Fusuşu'l-hikem, tercüme ve şerhi: 4 cilddə, IV c., İstanbul: İFAV yayınları, 1992.
57. Konuk A.A. Fusuşu'l-hikem, tercüme ve şerhi: 4 cilddə, III c., İstanbul: İFAV yayınları, 2000.
58. Nasr S. H. İslam. İdealler ve gerçəkler / Terc.: A.Özel. İstanbul: İz yayıncılıq, 1996.
59. Neseфі A. Tasavvufu insan meselesi. İnsani-Kamil / Terc.: M.Kanar. İstanbul: Dərgah yayınları, 1990.
60. Rumi C. Fih ma fih / Terc.: A.A.Konuk. İstanbul: İz yayıncılıq, 1994.
61. Sevim S. İslam düşüncesinde marifet ve İbn Arabi. İstanbul: İnsan yayınları, 1997.
62. Sevim S. Tasavvuf tarixi. Kayseri: 1995.
63. Spinoza. Etika / Çev.: H.Z.Ülken. İstanbul: Milli Egitim Basımevi, 1965.
64. Sunar C. Mistisizmin ana hatları. Ankara: Ankara Universitesi basımevi, 1966.
65. Taylan N. İslam düşüncesinde din felsefeleri. İstanbul: M.Ü.İlahiyat fakültesi vakfı, 1997.
66. Uach C. Din sosyolojisi / Terc.: Ü.Günay. İstanbul: M.Ü.İlahiyat fakültesi vakfı yayınları, 1995.
67. Yılmaz H.K. Anahatlarıyla tasavvuf ve tarikatlar. İstanbul: Ensar neşriyat, 2002.

Rus dilində

68. Абаев Н.Б. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. Новосибирск: Наука, 1989.

69. Абасов А.С. Проблемы истории, теории и методологии познания. Баку: Ени Несил, 2001.
70. Августин А. Исповедь / Пер. с лат. М.Е.Сергеенко. Москва: Канон+, 1997.
71. Агаев И.А. Исмаилийя. Историко-философские очерки становления основных концепций. Баку: Еко, 1996.
72. Азимов А. Ишракийя и генезис современной западной философии. Баку: Йени несил ИД, 2003.
73. Ареопagit Дионисий. Мистическое богословие / Пер.: Л.Лутковского. www.psylib.ukrweb.net/books/dioar01
74. Ареопagit Дионисий. О небесной иерархии / Пер.: с греч. www.magister.msk.ru/library/bible/comment/areopag
75. Беме Я. Аврора или утренняя заря в восхождении / Пер.: А.Петровского. Москва: Мусажеть, 1914.
76. Библия. Книга Ветхого и нового завета. Каноническое / В рус. перев. с парал. местами. Москва: Всесоюзный совет. Евангельск. Христиан.-баптистов, 1989.
77. Бонавентура. Путеводитель души к Богу. www.philosophy.ru/library/bonav/0.html
78. Бруно Дж. О безмерном и неисчислимом (выдержки из поэмы) // Избранное. Самара: Агни, 2000, с. 481-489
79. Бруно Дж. О бесконечности, вселенной и мирах // Избранное. Самара: Агни, 2000, с. 323-481
80. Бруно Дж. О причине, начале и едином // Избранное. Самара: Агни, 2000, с. 189-323
81. Волков А.П. Мистика – инструмент перехода? <http://volkov-lux.narod.ru/index.html>
82. Гаты Заратуштры / Перев.: М.Ф.Азаргашасба и Р.Абдукамилова. www.oreola.org/sway-pisan/gaty.htm
83. Гегель Г.В.Ф. Наука логики / Энциклопедия философских наук: В 3-х т. Т. 1, Москва: Мысль, 1974.
84. Гегель Г.В.Ф. Философия духа / Энциклопедия философских наук: В 3-х т. Т. 3, Москва: Мысль, 1977.
85. Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада / Сост., коммент., пер. с др.-греч., лат., фр., англ., нем., польск. К.Богуцкого. Москва: 1998. <http://traditionallib.narod.ru/delo/west/egipet/germes0.htm>
86. Джнанакришна. Виджнанапада. Философия сосредоточения. <http://yogami.narod.ru/pada9.html>
87. Дилтс Р. Стратегии гениев: Зигмунд Фрейд, Никола Тесла, Леонарда да Винчи / Перев. с англ. Е.Н.Дружининой. Москва: Независимая фирма «Класс», 1998.

88. Емец Д.А. Средневековая философия и схоластика (автореферат дис. канд. филос. наук) <http://literatura1.narod.ru/texts2/philosophia.html>
89. Жильсон Э. История христианской философии в Средние века / Перев.: О.Э.Душина и Л.В.Цыпиной. Лондон: 1955 <http://dasein.spbu.ru/gilsonushincipina>.
90. Ибн ал-Араби. Мекканские откровения. Санкт-Петербург: Центр «Петербургское востоковедение», 1995.
91. Имангулиева А.Н. «Ассоциация пера» и Михаил Нуайме. Москва: Наука, 1975.
92. Имангулиева А.Н. Корифеи новоарабской литературы (к проблеме взаимосвязи литератур Востока и Запада начала XX века). Баку: Элм, 1991.
93. Ислам. Энциклопедический словарь. Москва: Наука, 1991.
94. История азербайджанской философии: Т. 1 / Под ред. Ф.К.Кочарли. Баку, Элм, 2002.
95. Католическая энциклопедия <http://www.newadvent.org/cathen/11447b.htm>,
96. Корбен А. Световой человек в иранском суфизме / Перев.: с франц. Ю.Стефанова. <http://www.metakultura.ru/vgora/ezoter/intex.htm>,
97. Краткая еврейская энциклопедия: В 12-и т. Т. 4, Иерусалим: Еврейский Университет, 1988.
98. Краткая история христианства. Российский Православный информационный издательский центр, 1997. <http://pravosl.narod.ru/his/>
99. Краткий философский словарь. <http://phenomen.ru/public/dictionary.php?article=414>
100. Кузанский Н. Сочинения: В 2-х т. т. 1, Москва: Мысль, 1979.
101. Кузанский Н. Сочинения: В 2-х т. т. 2, Москва: Мысль, 1980.
102. Кулизаде З.А. Закономерности развития восточной философии XIII-XVI в. и проблема Запад-Восток. Баку: Элм, 1983.
103. Кулизаде З.А. Мироззрение Касими Анвара. Баку: Элм, 1976.
104. Кулизаде З.А. Хуруфизм и его представители в Азербайджане. Баку: Элм, 1970.
105. Мальбранш Н. Разыскание истины. Санкт-Петербург: Наука, 1999.
106. Методологические вопросы истории развития средневековой философии народов Закавказья. Баку: Элм, 1982.
107. Нуцубидзе Ш.И. История грузинской философии. Тбилиси: Мецниереба, 1988.
108. Образ и подобие. <http://biblion.realin.ru/listing/text>.
109. Персидско-русский словарь: В 2-х т. Т. I / Под ред. Ю.А.Рубинчика. Москва: Русский язык, 1983.
110. Платон. Пир. www.philosophy.ru/library/plato/pir.html
111. Платон. Тимей. <http://www.philosophy.ru/library/plato/timey.html>

112. Платон. Федон. <http://www.philosophy.ru/library/plato/fedon.html>
113. Плотин. Эннеады. Киев, PSYLIB, 2003, <http://www.psylib.ukrweb.net/books>
114. Преподобный Максим Исповедник. <http://guzami1.narod.ru/maksim.html>
115. Рзакулизаде С.Дж. Пантеизм в Азербайджане в X-XII вв., Баку, Элм, 1982.
116. Роузентал Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом Исламе / Перев. с англ. С.А.Хомутова. Москва: Наук, 1978.
117. Сведенборг Э. Тайны неба. Киев: Пресса Украины, Пор-Рояль, 1993.
118. Скрижали. Алхимический словарь. www.xumuk.boom.ru/ars.magna.chimia.est
119. Словарь индийских понятий и санскритских терминов. <http://achadidi.narod.ru/page.files/glossaryP.html>
120. Структура сознания. <http://inkal.narod.ru/Son/son1.htm>
121. Тримингем Дж. С. Суфийские ордены в Исламе / Перев. О.Ф.Акимушкина. Москва: Наука, 1989.
122. Трофимова М.К. Историко-философские вопросы гностицизма. Москва: Наука, 1979.
123. Тукмаков Д.И. Эллинистические представления о мистическом восхождении души // Вестник Московского Университета. Философия, 1999, серия 7, с. 62-76
124. Ушаков В. Целостность мышления. www.ushakov.org/idea/wholeness.html
125. Философия. Основные идеи и принципы: Популярный очерк / Под ред. А.И.Ракитова. Москва: Политиздат, 1985.
126. Философский энциклопедический словарь Москва: Советская энциклопедия, 1983.
127. Христианская философия и пантеизм. <http://www.kuraev.ru/books3.html>
128. Шиммель А. Мир исламского мистицизма / Перев. с англ. Н.И.Пригариной и А.С.Раппорт. Москва: Алетейа, Энигма, 1999.
129. Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения / Перев. с нем. М.В.Сабашникова. Санкт-Петербург: Азбука, 2000.
130. Энциклопедия Брокгауза и Эфрона. <http://dic.academic.ru/dic.nsf/brokgauz/16014>
131. <http://www.5-ka.ru/filos/372.html>
132. <http://vslovar.org.ru/v2/21839.html>

133. Divine Illumination. Stanford Encyclopedia of Philosophy.
<http://plato.stanford.edu/entries/illumination>
134. Huseyn ibn Mansur Hallac. www.sufimaster.org/husayn.htm.
135. Kitab at-Tavasin / Trans.: Aisha Abd ar-Rahman at-Tarcumana.
www.leapinglaughter.org/archive/tavasin.
136. Stanford Encyclopedia of Philosophy.
<http://plato.stanford.edu/entries/pantheism>
137. The passions of the soul in the metamorphosis of becoming // Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology in Dialogue: Volume 1 / Edited by A-T.Tymieniecka. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003.

Ərəb dilində

138. ابن سينا ابو علي حسين. الإشارات والتنبيهات. 3 م. قم. نشر البلاغة. 1375 هـ.
139. ابن عربي محي الدين. فصوص الحكم. التعليقات عليه بقلم ابو العلا عفيفي. دار احياء الكتب العربية. 1946. 226 ص.
140. البغدادي الخطيب. تاريخ. 14 م. بيروت. دار الكتب العلمية. 1407 هـ. 566 ص.
141. الجيلاني محي الدين عبد القادر. الفيوضات الربانية في المآثر والاراد القادرية، جمع وترتيب إسماعيل ابن السيد محمد سعيد القادرية، دهلي، مكتبة إشارات الإسلام، 2003، 224 ص.
142. الحلاج ابو معيث الحسين منصور. كتاب الطواسين. نشر و تصحيح ل. ماسينيون. باريس. 1913. 79 ص.
143. أخبار احلاج. نشر وتصحيح ل. ماسينيون وب. كراوس، باريس، مكتبة لاروز، مطبعة القلم، 1936، 120 ص.
144. ديوان الحلاج. شرح و تحقيق هاشم عثمان، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 2003، 192 ص.
145. رسائل الجنيد. حررها وصححها الدكتور علي حسين عبد القادر. استانبول. جالوغلو. 1970 م. 78 ص.
146. السلمى ابو عبدالرحمان مسئله درجات الصادقين، تسعة كتب، حققها وعلق عليها سليمان آتش، أنكرا، مطبعة الجامعة، 1981، 212 ص.
147. سهروردي شهاب الدين يحيي. شيخ إشراق. مجموعة نوم مصنفات، بقلم هنري كربين، تهران، 1952، 350 ص.
148. الشهرستاني ابوفتح. الملل و النحل. صححه و علق عليه حمد فهمي محمد. 3 م. بيروت. دار الكتب العلمية. 1992 م. 734 ص.
149. الطوسي ابو نصر السراج. حقه و قدم له و خرج أحاديثه عبد الحلیم محمود وطه عبد الباقي سرور دار الكتب الحديثة بمصر، مكتبة المثني ببغداد، 1960، 646 ص.
150. الغزالي ابو حامد محمد بن محمد. مشكاة الأنوار. المطبعة العربية بمصر، 1343 هـ.
151. القرآن الكريم
152. المنجد في اللغة. بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 2003، 1013 ص.

153. الميانجي الهمداني ابو المعالي عبد الله بن محمد بن علي بن الحسين بن علي الملقب بعين القضاة. زبدة الحقائق. تقديم و تحقيق ع.عسيران. طهران. چاپخانه دانشگاه. 1341 هـ. 130 ص.

Fars dilində

154. عطار فرید الدین. تذکرة الأولیاء. طاشکند. در مطبع فتح الکریم. 1943 م. 434 ص.
155. الميانجي الهمداني ابو المعالي عبد الله بن محمد بن علي بن الحسين بن علي الملقب بعين القضاة. تمهيدات. تقديم و تحقيق ع.عسيران. طهران. گلشان. 1373 هـ. 523 ص.

Qurani Kərimdən istifadə edilmiş

Ayələr

1. وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّىْ جَاعِلٌ فِى الْاَرْضِ خَلِيْفَةً
... قَالَ اِنِّىْ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ .

(Rəbbin mələyə dedi: Mən yer üzərində xəlifə [insanı] yaradıram... Mən sizin bilmədiklərinizi bilirəm) (Quran 2/30)

☞ səh. 92

2. اِنَّا عَرَضْنَا الْاٰمَانَةَ عَلَى السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَالْجِبَالِ فَاَبَيْنَ اَنْ يَّحْمِلْنَهَا وَاَشْفَقْنَ مِنْهَا
وَحَمَلَهَا الْاِنْسَانُ اِنَّهٗ كَانَ ظَلُوْمًا جَهُوْلًا

(Biz əmanəti göylərə, yerə və dağlara verdik, onlar onu daşımaq istəmədilər, ondan qorxdular. İnsan onu götürdü (yüklandı), o, zalım və cahil idi) (Quran 33/72).

☞ səh. 43

3. مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طٰٓئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِى الدِّيْنِ وَلِيُنذِرُوْا قَوْمَهُمْ

(Hər toplumdən (firqədən) dini anlayan və öz xalqına yol göstərən bir tayfa [olmalıdır]) (Quran 9/122)

☞ səh. 49

4. وَيَسْـَٔلُوْنَكَ عَنِ الرُّوْحِ قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّىْ وَمَا اُوْتِيْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِيْلًا

(Səndən ruh haqqında soruşsalar, de ki, o, Rəbbimin ixtiyarındadır, Mən sizə elmdən yalnız az bir şey vermişəm) (Quran 17/85)

☞ səh. 51

5. اللّٰهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّوْنَهُ

(O (Allah) onları sevər, onlar da Onu sevər) (Quran 5/54)

☞ səh. 66

6. وَهُوَ الَّذِى فِى السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَالْاَرْضِ اِلٰهٌ

(O, göydə və yerdə olan Tanrıdır) (Quran 43/84)

☞ səh. 73

7. فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ اَوْ اَدْنٰى (9) فَاَوْحٰى اِلٰى عَبْدِهٖ مَا اَوْحٰى (10) مَا كَذَّبَ الْفٰرٰٓءُ مَا
رٰى (11) اَفْتَمٰرُوْنَهٗ عَلَى مَا يَرٰى (12)

(İki yay qədər və ya daha yaxın yaxınlaşdı. Quluna vəhy etdiyini etdi. Könül gördüyündə yalan demir. Onun gördüyünə qarşı onunla mübarizəmi edəcəksiniz?) (Quran 53/9-12)

☞ səh. 76

8. **إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ**

(Həqiqətən, biz səni yer üzündə xəlifə yaratdıq?) (Quran 38/26)

☞ səh. 92

9. **أَذْ قَالَتْ الْمَلَكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ**

(Mələk Məryəmə dedi: Ey Məryəm, Allah səni öz kəlamı ilə müjdələyir, adı Məsih İsa Məryəm oğludur) (Quran 3/45).

☞ 94, 178

10. **إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقِيَهَا إِلَى مَرْيَمَ**

(Həqiqətən, Məsih İsa Məryəm oğlu Allahın rəsulu, Onun Məryəmə çatdırdığı kəlamıdır) (Quran 4/171).

☞ səh. 94, 178

11. **وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ**

(Yəhudilər deyir: Xristianlar bir [əsas] üzərində deyillər, xristianlar deyir ki: yəhudilər bir əsas üzərində deyillər, halbuki onlar Kitabı oxuyurlar) (Quran 2/113)

☞ səh. 107

12. **وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا**

(...Allah [Ondan] qorxanı çıxardar...) (Quran 65/2)

☞ səh. 152

13. **وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ**

(Rəbbim Adəm oğullarının zürriyyətlərini bellərindən aldı və onları Özünə şahadət etdirdi: Mən sizin Rəbbinizəmmi?...)) (Quran 7/172)

☞ səh. 152

14. **هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**

(O, ilkdir və sondur, zahirdir və batindir, O, hər şeydən xəbərdardır) (Quran 57/3).

☞ səh. 154

15. وَتَحَنُّنُ اقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ

(...Biz ona (insana) şah damarından daha yaxındır) (Quran 50/16)

☞ səh. 155

16. قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا

(De ki, Rəbbimin kəlamları üçün dənizlər mürəkkəb olsa və bir o qədər də üstünə gəlsə Rəbbimin kəlamları bitmədən onlar tükənər) (Quran 18/109)

☞ səh. 157

17. وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ

(Onun biliyindən (elmindən) Onun Özünün istədiyindən başqa heç nəyi əhatə edə bilməzlər) (Quran 2/255).

☞ səh. 160

18. ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ

(Bununla Allah qullarından istədiyini doğru yola yönəldər...) (Quran 6/88)

☞ səh. 163

19. وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا

(Biz onun məkanını ucaltdıq) (Quran 19/57)

☞ səh. 169

20. اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكُوتٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ نُورُ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ شَيْءٌ عَلِيمٌ . رَبُّهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ

(Allah göylərin və yerin nurudur. Onun nuru içində çıraq olan taxça kimidir. Çırağ şüşə içərisindədir. Şüşə sanki dürdən olan ulduzdur. Nə Şərqə, nə Qərbə aid olmayan mübarək zeytun ağacının (yağı)ndan yanır ki, onun yağına od dəyməsə də işıq saçır. Bu, nur üzərinə nurdur. Allah

dilədiyi kimsəni nuruna yönəldir. Allah insanlara nümunələr verir. Allah hər şeyi bilir...) (Quran 24/35)

☞ səh. 185, 187, 193

21. الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ.

(Həmd olsun o Allaha ki, göyləri və yeri yaratdı, zülmətləri və nuru var etdi...) (Quran 6/1)

☞ səh. 185

22. يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا (45) وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا (46)

(Ey peyğəmbər, biz səni şahid, müjdəçi və bələdçi (xəbər verən), Allahın izni ilə Ona dəvət edən və aydınladan bir çıraqla gəndərdik) (Quran 33/45-46)

☞ səh. 186

23. إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ

(Gerçəkdən Tövrəni biz endirdik, onda doğru yol göstərmə və nur vardır) (Quran 5/44). □

☞ səh. 186

24. وَقَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ

(Onların ardından, qarşılarındakı Tövrəni təsdiqləyəcək Məryəm oğlu İsayı gəndərdik və ona içində yol göstərmə və nur olan İncili verdik) (Quran 5/46)

☞ səh. 186

25. وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا

(Sənə də əmrimizdən ruh vəhy etdik. Sən Kitab nədir, iman nədir bilməzdin. Lakin biz onu [Kitabı] bir nur etdik ki, onunla qullarımızdan istədiyiklərimizi doğru yola qoyaq...) (Quran 42/52)

☞ səh. 186

26. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ

(Ey inananlar, Allahdan qorxun, Onun Rəsuluna inanın ki, Sizə rəhmətindən iki pay versin, sizin üçün işığında yeriyəcəyiniz bir nur var etsin və sizi bağışlasın. Allah çox bağışlayan, rəhmlidir) (Quran 57/28).

☞ səh. 186

27. يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا

(Ey insanlar, Sizə Rəbbinizdən açıq dəlil gəldi və Sizə açıq-aydın bir nur endirdik) (Quran 4/174)

☞ səh. 186

28. قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ (15) يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ
وَيُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (16)

(...sizə Allahdan bir nur və açıq bir kitab gəldi. Onunla Allah Onun razılığı üçün gedənləri salamat yollara yönəldir, onları öz izni ilə qaranlıqdan aydınlığa çıxardıb doğru yola çatdırır) (Quran 5/15-16).

☞ səh. 186

29. مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِينَ اسْتَوْفَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي
ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ

(Onlar buna bənzəyir ki, bəziləri atəş yandırdı. O, ətrafını aydınladan kimi Allah onların nurlarını aldı və onları zülmət içində qoydu, onlar görə bilmədi) (Quran 2/17).

☞ səh. 186

30. أَوْ مَنْ كَانَ مَبِينًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ
أَنْ يَسْ بِخَارِجٍ مِنْهَا

(Ölü ikən diriltiyimiz və ona insanlar arasında yeriyə biləcəyi bir nur verdiyimiz kimsə qaranlıqlar içərisində qalıb ondan heç çıxıb bilməyən kimsə kimidirmi?...) (Quran 6/122)

☞ səh. 186

31. وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ

(Bir kimsəyə Allah nur vermədikdən sonra onun nuru olmaz) (Quran 24/40)

☞ səh. 186

32. إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى

(O, vəhy edilən (göndərilən) vəhydən başqa bir şey deyil) (Quran 53/4).

☞ səh. 188

33. هُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ عَلَىٰ عَبْدِهِ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لِّيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَإِنَّ اللَّهَ بِكُمْ لَرَؤُفٌ رَّحِيمٌ (O, quluna açıq ayələr göndərki, Sizi qaranlıqdan aydınlığa çıxartsın. Şübhəsiz, Allah sizə qarşı çox şəfqətli, çox mərhəmətlidir) (Quran 57/9).

☞ səh. 187

Terminlərin indeksi

A

1. Ahura Mazda ☞ 172, 196
2. Aksidensiya ☞ 32, 157
3. Antropoloji panteizm ☞ 138, 146
4. Apologet ☞ 94
5. Apologiya ☞ 93
6. Aristotelçi panteizm ☞ 102, 130, 146
7. Aşavan ☞ 83
8. Ayani sabitə ☞ bax: sabit mənbələr
9. Ayn ☞ 149, 151
10. Ayn əl-cəm ☞ 61, 145, 151
11. Ayn əl-yəqin ☞ 64
12. Azadlıq ☞ 46, 81-88, 166, 176

B

13. Batini elm ☞ 20, 186
14. Bayramiyyə ☞ 112
15. Bəhmən ☞ 196
16. Bərahimə və ya brahmanizm ☞ 97
17. Bərzəx ☞ 197-201, 203, 205, 209
18. Bəsirət gözü ☞ 58, 159, 179

C

19. Cəbərilik ☞ 98
20. Cəmlər cəmi ☞ bax: ayn əl-cəm
21. Cövhər ☞ 149

D

22. Daosizm ☞ 26, 82

23. Dəhriyyə ☞ 98
24. Dialektik teizm ☞ 128
25. Dini-mistik ☞ 7, 11, 27, 54, 69, 70, 71, 93, 94, 108, 111
26. Dominikan ☞ 103, 181, 183, 184
27. Dua ☞ 32, 65, 66, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 86, 157, 180, 183

E

28. Emanasiya ☞ 175, 210
29. Erot ☞ 174
30. Estetik panteizm ☞ 131, 142, 143, 146
31. Eşq ☞ 49, 66, 67, 68, 99, 183, 202, 203, 210
32. Ezoterik bilik ☞ 11, 47, 77, 135, 163, 168, 174, 179, 186, 187, 189

Ə

33. Əhədiyyət ☞ 149, 150, 156, 158
34. Ənva' ən-nuriyyə ☞ 203
35. Ərbab əl-ənvar ☞ 203

F

36. Fanatizm ☞ 27, 28, 45
37. Feyz ☞ 28, 195
38. Fövqəlsüür ☞ 26, 46, 138, 141
39. Fransiskan ☞ 103, 181, 183

G

40. Gülşəniyyə ☞ 112

H

41. Haqq əl-yəqin ☞ 164
42. Haliyyə ☞ 142
43. Hermetik elmlər ☞ 168, 207
44. Hermetizm ☞ 168
45. Heyvani ruh ☞ 51, 53, 203
46. Həlləsiyyə ☞ bax: hüluliyə
47. Hənəbililik ☞ 97
48. Hənəfilik ☞ 97
49. Hissiyun ☞ 97
50. Huviyə ☞ 152, 155
51. Hülmanilik və ya hülmaniyyə ☞ 142, 143, 144, 145
52. Hüluliyə ☞ 105, 142, 144, 145, 146
53. Hürufilik ☞ 34, 80, 111, 136, 137, 138, 139
54. Hüşəng ☞ 169

X

55. Xanəgah ☞ 105
56. Xəlvətlik ☞ 112
57. Xürrə ☞ 202

i

58. İbadət ☞ 65, 68, 69, 71, 72, 74, 105
59. İdealist panteizm ☞ 121, 123, 125, 126, 127, 135, 145, 146
60. İdealizm ☞ 28, 41, 110, 118, 120, 207
61. İbnsinaçılıq ☞ 111
62. İlahi hikmət ☞ 96, 168, 170, 171, 172, 174, 178, 183, 185, 189, 193, 201, 202
63. İlahi Kəlam ☞ 36, 58, 78, 87, 93, 94, 96, 169, 170, 177, 180, 185, 187, 189, 228
64. İlham ☞ 21, 45, 59, 66, 69, 165, 201, 214
65. İlk Ağıl ☞ 123, 133

66. İlk Nur ☞ 196, 197
67. İlk Səbəb ☞ 84, 88, 118, 122, 123, 131
68. İlm əl-yəqin ☞ 164
69. İmamilik ☞ 37, 211
70. İman ☞ 19, 22, 27, 28, 29, 30, 36, 43, 44, 45, 48, 50, 58, 59, 62, 64, 65, 66, 67, 69, 72, 73, 82, 87, 92, 93, 94, 95, 96, 100, 137, 178, 183, 186, 190, 206, 230
71. İnsani nur ☞ 190, 198, 200
72. İnsani ruh ☞ 53, 214
73. İntellekt ☞ 24, 26, 27, 47, 69, 127, 131, 176, 184
74. İntuisiya ☞ 21, 46, 47, 48, 50, 199
75. İrrasional bilik ☞ 11, 20-25, 27-29, 31, 34, 35, 37, 45-47, 49, 54, 55, 59, 62, 64, 66, 68, 75, 95, 117, 166, 186, 207, 216
76. İrrasional ədəd ☞ 21
77. İrrasional təfəkkür ☞ 7, 8, 9, 13, 14, 15, 21, 31, 36, 56, 59, 68, 71, 83, 91, 92, 94, 95, 98, 99, 101-104, 106, 107, 108, 110, 111, 113, 117, 121, 123, 131, 154, 158, 159, 161, 162, 173, 180, 182, 185, 192, 296, 208, 214-217
78. İsfəhbud nur ☞ 198, 199, 203
79. İslahatçılıq ☞ 109, 110, 113
80. İsmaililik ☞ 37, 80, 98, 136
81. İşraq fəlsəfəsi ☞ 58, 171, 192, 193, 195, 196, 198, 200-202, 208-211, 218
82. İşraqilik ☞ 11, 28, 106, 110, 111, 191, 194, 207, 209, 210, 211
83. İyerarxiya ☞ 33, 66, 96, 121-123, 149, 151, 153, 158, 172, 174, 174, 179, 180, 183, 193, 195, 197-200, 203-205

K

84. Kabbala ☞ 69
 85. Kamil İnsan ☞ 34, 80, 161, 162, 166, 178, 180, 183, 189
 86. Kəlam ☞ 25, 34, 35, 36, 41, 43, 57, 58, 60, 68, 78, 80, 87, 92, 98, 127, 140, 169, 171, 175, 177, 178, 182, 229
 87. Kəşf ☞ 21, 28, 29, 51, 53, 54, 58, 59, 68, 77, 152, 165, 203, 204, 205, 208
 88. Kreasionizm ☞ 121
 89. Könül ☞ 65, 66, 68, 72, 76, 182, 186, 227

Q

90. Qadirilik ☞ 106
 91. Qeyb aləmi ☞ 22, 33, 149, 156, 157
 92. Qızılbaşlar ☞ 111
 93. Qnosis ☞ 21-24
 94. Qnostisizm ☞ 21, 23, 28, 94, 95

L

95. Latın averroizmi ☞ 101, 130
 96. Ləduñni ☞ 163
 97. Loqos ☞ 36, 94, 96
 98. Loqos spermatikos ☞ 94

M

99. Malikilik ☞ 97
 100. Manixeyçilik ☞ 173
 101. Materialist panteizm ☞ 142
 102. Materializm ☞ 35, 118, 120, 130, 139, 140
 103. Məhəmməd həqiqəti ☞ 149, 196

104. Məhəmməd nuru ☞ 189, 190, 196
 105. Mələmiyyə ☞ 112
 106. Mələkut aləmi ☞ 154, 195
 107. «Mən» ☞ 8, 46, 63, 67, 71, 72, 73, 81, 85, 86, 188
 108. Mənəvi təcrübə ☞ 24, 25, 27, 45, 48, 49, 54, 56, 59, 62, 72, 99, 171, 193
 109. Mərifət ☞ 21-24, 28, 47, 54, 58, 75, 99, 147, 149, 154, 158, 160, 166, 183, 189, 193, 194, 204, 207
 110. Məşşailik ☞ 98, 101, 103, 104, 193, 194, 196, 210, 211
 111. Məzdəkilik ☞ 173
 112. Misal aləmi ☞ 149, 153, 154
 113. Mistika ☞ 25, 26, 28, 32, 102
 114. Mistik bilik ☞ 14, 25, 26, 27, 28, 35, 37, 216
 115. Mistik-fəlsəfi ☞ 54, 71, 181
 116. Mistik panteizm ☞ 125
 117. Mistik şüur ☞ 26, 32, 54
 118. Mistik təcrübə ☞ 25, 26, 27, 49, 54, 55, 68, 69, 70, 71, 74, 109
 119. Mistisizm ☞ 21, 54, 109
 120. Mötəzililik ☞ 98
 121. Mövləvilik ☞ 106
 122. Müəllim əs-salis ☞ 210
 123. Müqtasid ☞ 202
 124. Mühlid ☞ 97
 125. Mülk aləmi ☞ 149, 154, 156, 157, 195
 126. Mütləq Azadlıq ☞ 81, 85, 88, 166
 127. Mütləq Həqiqət ☞ 13, 29, 30, 55, 64, 74, 75, 77, 79, 80, 81, 87, 88, 113, 138, 140, 166, 178, 182

N

128. Naturalistik panteizm ☞ 120, 133
 129. Nəbati ruh ☞ 53, 203, 214
 130. Nəqşbəndilik ☞ 112
 131. Nöqtə ☞ 35, 57, 79, 80, 127, 139, 140, 141, 145, 188
 132. Nöqtəvilik ☞ 35, 80, 111, 136, 138-142
 133. Nur əl-ənvar ☞ 189, 192, 195, 200
 134. Nurlanma ☞ 9, 25, 28, 54, 58, 66, 117, 150, 168, 171, 173-185, 187, 192, 193, 195, 196, 198, 200, 202-206, 208-210, 217, 218
 135. Nurlar Nuru ☞ 195, 196, 198, 200, 202-206, 208, 209

O

136. Okkazionalistlər ☞ 109

Ö

137. Övləviyyə ☞ 142

P

138. Panenteizm ☞ 128
 139. Panteist aristotelizm ☞ bax: Aristotelçi panteizm
 140. Patristika ☞ 93, 94, 100, 101
 141. Peripatetik ☞ 98, 121, 184
 142. Proses fəlsəfəsi ☞ 128

R

143. Renessans ☞ 9, 103, 107, 108, 109, 131, 216
 144. Ritual ☞ 26, 32, 65, 68, 69, 70
 145. Romantizm ☞ 110

146. Ruh ☞ 7, 10, 19-22, 24, 25, 27, 29, 32, 34, 35, 36, 48-58, 61, 63, 65, 66, 67, 69, 71, 73-78, 80, 82-85, 87, 88, 95, 96, 102, 103, 104, 109, 113, 122-126, 128-134, 138, 143, 149, 152, 153-155, 159, 169, 170, 172-175, 177, 178, 180-184, 188, 192, 194, 198-204, 208, 213, 214
 147. Ruhlar ruhu ☞ 132, 133
 148. Rübubiyyət ☞ 149-152, 156

S

149. Sabit mənbələr ☞ 149, 151, 152, 156
 150. Sakral ibadət ☞ 69
 151. Sanih ruh ☞ 204
 152. Sevgi ☞ 22, 27, 43, 64-68, 86, 102, 129, 174, 183
 153. Sələfilik ☞ 110, 111
 154. Səlimiyyə ☞ 143
 155. Sıddıq ☞ 53
 156. Sidrət əl-müntəha ☞ 138
 157. Substansiya ☞ 19, 32, 84, 129-134, 149, 182, 197, 199, 203
 158. Sührəvərdilik təriqəti ☞ 106, 112

Ş

159. Şafilik ☞ 97
 160. Şaman ☞ 26, 32, 55, 70
 161. Şəhadət aləmi ☞ 149, 154, 156
 162. Şəmrahiyyə ☞ 142
 163. Şəmsiyyə ☞ 112
 164. Şəth ☞
 165. Şövq ☞ 32, 73, 203
 166. Şüuraltı ☞ 46
 167. Şüürüstü ☞ 20, 26, 29, 46-49, 54-60, 63, 64, 67, 68, 70, 72,

74, 75, 76, 88, 170, 173, 178,
180, 186, 199, 203, 204

T

168. Tabiiyyun ☞ 97
169. Təkkə ☞ 105
170. Tənasüx ☞ 143, 199, 200
171. Təriqət ☞ 54, 69, 79, 80, 103,
105, 106, 111, 112, 136, 142,
144, 145, 163, 181, 210
172. Təriqətləşmə ☞ 105
173. Təsəvvüf ☞ 23, 28, 33, 54, 58,
61, 69, 70, 79, 98-100, 103-
106, 110, 111, 112, 136, 138,
142-147, 151, 152, 160, 162-
166, 171, 183, 191, 194, 196,
200, 204, 207-211
174. Tövhid ☞ 33, 45, 61, 136,
147, 149, 155, 160, 161, 165,
189, 194, 209

V

175. Vəcd ☞ 59, 60, 66, 214
176. Vəhdaniyyət ☞ 149, 156, 160,
164, 167
177. Vəhdət əl-işraq ☞ bax: vəhdət
ən-nur
178. Vəhdət ən-nur ☞ 200, 205,
209
179. Vəhdət əl-mövcud ☞ 119
180. Vəhdət əş-şühud ☞ 147, 162,
163, 166
181. Vəhdət əl-vücud ☞ 15, 62,
106, 118-120, 128, 136, 146-
149, 155, 158, 161-167, 188,
200, 209, 218
182. Vəhhabilik ☞ 110
183. Vəhy ☞ 47, 52, 59, 66, 76,
102, 131, 138, 153, 185, 188,
189, 204, 210, 213, 214, 227,
231

184. Vücudiyyə ☞ 119

Y

185. Yəməni hikmət ☞ 210
186. Yəsəvilik ☞ 106, 112

Z

187. Zamançılıq ☞ 98
188. Zaviyə ☞ 105
189. Zəka ☞ 43, 46
190. Zərdüştilik ☞ 83, 169, 171-
173, 196, 207
191. Zikr ☞ 68, 156, 157
192. Zindiq ☞ 70, 98, 142
193. Zövk ☞ 20, 47, 72

Adların indeksi

A*

1. Abduk ☞ 99
2. Abelyar Pyer ☞ 101
3. Ağ Şəmsəddin ☞ 112
4. Akvinski Foma ☞ 101, 103, 104, 176, 183, 184
5. Anselm Kenterberiyiski ☞ 101
6. Apollinar Laodikiyalı ☞ 94
7. Areopaqit Dionisiy ☞ 14, 25, 60, 61, 66, 86, 96, 102, 123, 130, 179, 180, 181, 183
8. Aristotel ☞ 97, 101, 102, 103, 104, 107, 130, 131, 183, 184, 193, 194, 201, 207, 208, 210
9. Asqlinos ☞ 171, 193
10. Assisili Fransisk ☞ 103, 181
11. Avqustin ☞ 14, 16, 59, 60, 62, 72, 73, 83, 86, 94, 102, 103, 109, 123, 177, 178, 179, 181, 182, 184

B

12. Bakuvi Seyid Yəhya ☞ 112
13. Bəhmənyar Əbülhəsən b. Mərzban ☞ 104, 210
14. Bistami Əbu Yəzid Tayfur b. İsa b. Adam b. Suruşan ☞ 30, 62, 63, 99, 106, 147, 171, 193, 206
15. Bişr Hafı ☞ 84
16. Bonaventura ☞ 14, 58, 60, 65, 67, 72, 73, 103, 181, 182, 183, 190

17. Böme Yakob ☞ 36, 58, 109, 123, 124, 125
18. Böyük Albert ☞ 101, 103, 104, 183
19. Bruno Cordano ☞ 16, 32, 84, 109, 131, 132, 133, 135, 143, 144
20. Budda ☞ 169, 173
21. Buxari Məhəmməd Bəhaəddin ☞ 112

C

22. Cabir b. Həyyan (Cabir Sufi) ☞ 99
23. Cami Əbdürrəhman ☞ 112
24. Cüneyd Əbu'l-Qasim b. Məhəmməd əl-Həzz Bağdadi ☞ 14, 16, 45, 52, 61, 62, 65, 79, 105, 147, 152, 163, 164

D

25. Dekart Rene ☞ 109
26. Dəvvani Məhəmməd b. Əsad Cəlaləddin ☞ 111, 209
27. Dinanlı David ☞ 103, 130
28. Dominik İspaniyalı ☞ 103, 181

E

29. Ekxart Meyster ☞ 14, 16, 25, 36, 49, 53, 57, 60, 61, 63, 77, 78, 86, 109, 123, 124, 145, 175
30. Eriuçena İoann Skott ☞ 34, 102, 103, 130

Ə

31. Əbhəri Əsirəddin ☞ 104

* Burada yalnız qədim və orta əsrlərdə yaşayıb yaratmış filosofların adları göstərilir.

32. Əbu Bəkr Sıddıq ☞ 53
 33. Əbu Bəkr Vasiti ☞ 50, 164
 34. Əbu Səid b. Ə'rabı ☞ 60
 35. Əbu Səid Xərraz ☞ 60, 99, 151, 164
 36. Əli əl-Əla ☞ 80
 37. Əli ibn Əbu Talib ☞ 65, 139
 38. Ərdəbili Səfiyəddin ☞ 112

F

39. Fərabı Əbu Nəsr ☞ 98, 193, 210
 40. Fidanza Yohann ☞ bax:
 Bonaventura
 41. Frank Sebastyan ☞ 109

G

42. Gəncəvi Nizami ☞ 72, 73
 43. Gilani Mahmud Pasixani ☞ 35, 111, 138
 44. Gilani Mühyiddin Əbdülqadir b. Əbu Saleh Candost ☞ 25, 58, 67, 105
 45. Gülşəni İbrahim ☞ 112
 46. Gilyom Şampolu ☞ 102

H

47. Hacı Bayram Vəli ☞ 112
 48. Hegel Georq Vilhelm Fridrix ☞ 28, 36, 44, 46, 48, 49, 56, 63, 78, 84, 85, 91, 134, 135
 49. Henri Hent ☞ 184
 50. Hermes Trismeqist ☞ 13, 168-171, 193
 51. Hələbi Əbu Hülman əl-Farisi ☞ 142, 143
 52. Həllac Mənsur ☞ 14, 16, 24, 30, 49, 52, 59, 61, 62, 63, 65, 73, 75, 79, 86, 87, 106, 139-142, 144, 147-157, 160, 161, 163, 164, 187, 188, 189, 193, 194, 206

53. Hücvi Əbu Həsən Əli b. Osman Cüllabi ☞ 105, 142

X

54. Xəlvəti Kəriməddin Əxi Məhəmməd ☞ 112
 55. Xətai İsmail ☞ 111

İ

56. İbn Ərəbi Mühyiddin ☞ 14, 16, 59, 106, 146, 147, 149-156, 161, 162, 163, 165, 169, 187, 189
 57. İbn Həzm ☞ 110
 58. İbn Xaldun Əbdürrəhman ☞ 111
 59. İbn Qəyyim əl-Cəvziyyə ☞ 110
 60. İbn Rüşd ☞ 101, 103, 104, 175, 210
 61. İbn Salim Əbu Abdulla Məhəmməd ☞ 70, 143
 62. İbn Səbi ☞ 147
 63. İbn Sina ☞ 22, 101, 103, 104, 110, 193, 210
 64. İbn Teymiyyə Əhməd əl-Hərrani ☞ 110
 65. İxvan əs-Səfa ☞ 98
 66. İmam Rəbbani ☞ 59, 162-166
 67. İustin Samariyalı ☞ 94

K

68. Kələbazi Əbu Bəkr ☞ 100
 69. Kindi Əbu Yusif Yaqub ☞ 98
 70. Klemens İskəndəriyyəli ☞ 94, 95
 71. Konəvi Sədrəddin ☞ 64, 147, 150, 158, 161
 72. Konfutsi ☞ 70, 83
 73. Kopernik Nikolay ☞ 32, 109, 131, 144

74. Kuzanlı Nikolay ☞ 14, 16, 35, 65, 66, 78, 103, 108, 109, 125, 126, 127, 128, 131, 135, 139, 140, 141, 158

Q

75. Qasimi Ənvar ☞ 67, 87
76. Qəzali Əbu Hamid Məhəmməd b. Məhəmməd ☞ 14, 105, 110, 187, 188, 189, 190, 194
77. Qüşeyri Əbu'l-Qasim Əbdülkərim b. Həvazin ☞ 105

M

78. Maksim İspovednik ☞ 67, 96
79. Malbranş Nikolay ☞ 14, 16, 51, 109, 128, 129, 130, 132, 135
80. Mani ☞ 173
81. Maymonid (Musa b. Meymun) ☞ 104
82. Məğribi Əbu Osman 63
83. Məğribi Şəms ☞ 154
84. Məhəmməd b. Əbdül-Vəhhab ☞ 110
85. Məkki Əbu Talib ☞ 100
86. Mir Daməd Məhəmməd Bağır ☞ 210
87. Misri Zu'n-Nun ☞ 21, 70, 99, 171
88. Miyanəci Eyn əl-Qüzat ☞ 14, 16, 43, 44, 47, 58, 106, 146-157, 159, 160, 163, 185, 188
89. Molla Sədra ☞ 110, 209, 210
90. Musa b. Tibbon ☞ 104
91. Mühasibi Haris ☞ 70, 99

N

92. Nəhrəcuri Əbu Yaqub ☞ 164
93. Nəimi Fəzlullah ☞ 34, 80, 111, 137, 138

94. Nəsəfi Əzizəddin ☞ 85
95. Nəsimi İmadəddin ☞ 30, 87, 112
96. Nur Şeyxi ☞ bax: Sührəvərdi Şihabəddin
97. Nuri Əbu Hüseyn ☞ 44

O

98. Olivi Piter Con ☞ 184
99. Oriqen İskəndəriyyəli ☞ 94
100. Ouen ☞ 119

P

101. Pavel (həvari) ☞ 95
102. Pavel Samoslu ☞ 95
103. Pifaqor ☞ 32, 50, 69, 70, 171, 174, 199, 200
104. Platon ☞ 13, 93, 97, 101, 102, 103, 107, 121, 130, 171, 174, 175, 182, 199, 200, 202, 207
105. Plotin ☞ 13, 16, 51, 52, 55, 57, 63, 66, 71, 121, 122, 123, 125, 174, 175, 179

R

106. Rabia əl-Ədəbiyyə ☞ 86, 99
107. Ravəndi Əbu'l-Hüseyn Əhməd ☞ 98
108. Razi Əbu Bəkr Məhəmməd ☞ 98
109. Razi Fəxrəddin ☞ 169
110. Rifai Əhməd ☞ 106
111. Rövşəni Dədə Ömər ☞ 112
112. Rumi Mövlanə Cəlaləddin ☞ 49, 106
113. Rüzbari Əbu Əli Əhməd b. Məhəmməd Bağdadi ☞ 67

S

114. Sen-Viktoriya məktəbi ☞ 102

- 115.Səri Səqati Əbu əl- Həsən ☞ 84,
99
- 116.Siqer de Brabant ☞ 104, 130,
131
- 117.Sirhindi Əhməd ☞ bax: İmam
Rəbbani
- 118.Skott Con Duns ☞ 184
- 119.Sokrat ☞ 33, 34, 97
- 120.Spinoza Benedikt ☞ 133, 134,
162
- 121.Sufi Əbu Haşim ☞ 99
- 122.Sührəvərdi Əbu'n-Nəcib Ziya
əd-din ☞ 106
- 123.Sührəvərdi Şihabəddin ☞ 14,
16, 20, 28, 58, 106, 110, 111,
171, 173, 174, 175, 191-210, 218
- 124.Svedenborq Emanuel ☞ 83

Ş

- 125.Şartr məktəbi ☞ 35, 101, 102,
130
- 126.Şeyx əl-İşraq ☞ bax: Sührəvərdi
Şihabəddin
- 127.Şəbüstəri Mahmud ☞ 112
- 128.Şəhrəstani Əbu Fəth Məhəmməd
☞ 169
- 129.Şirazi Sədrəddin ☞ bax: Molla
Sədra

T

- 130.Tatian Asurlu ☞ 93
- 131.Tertillian ☞ 94
- 132.Təbəri Əbu Cəfər Məhəmməd ☞
169
- 133.Toland Con ☞ 118, 162
- 134.Tusi Nəsirəddin ☞ 104, 210
- 135.Tusi Sərrac ☞ 20, 84, 98, 99,
105, 143, 188, 189
- 136.Tüstəri Əbu Məhəmməd Səhl b.
Abdulla ☞ 143, 151, 193

V

- 137.Vayqel Valentin ☞ 109

Y

- 138.Yəsəvi Əhməd ☞ 106
- 139.Yunus Əmrə ☞ 41, 73, 112

Z

- 140.Zərdüşt ☞ 173, 202